

Franz J. Hinkelammert
Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet

Franz J. Hinkelammert

DER FLUCH, DER AUF DEM GESETZ LASTET

Paulus von Tarsus und das kritische Denken

EDITION EXODUS

Luzern 2011

Die vorliegende Publikation wurde durch die großzügige Unterstützung der Theologischen Bewegung für Solidarität und Befreiung ermöglicht.

Originalausgabe:

Franz J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*

© Editorial Arlekin, 2010

© Franz J. Hinkelammert, San José, Costa Rica, 2010

Alle deutschen Rechte vorbehalten

© Genossenschaft Edition Exodus, Luzern 2011

Übersetzung aus dem Spanischen und Erweiterung:

Franz J. Hinkelammert

Deutsche Bearbeitung und Redaktion: Odilo Noti

Umschlag: Bernard Schlup (Gestaltung) / Kurt Bläuer (Realisation)

Titelbild: Rembrandt Harmensz van Rijn: Paulus im Gefängnis

Satz: atelier hupa, CH-4462 Rickenbach

Druck: Appel & Klinger, Druck & Medien GmbH, D-Schneckenlohe

ISBN 3-905577-80-1

ISBN 978-3-905577-80-8

INHALT

Prolog	7
Erster Teil: Das Denken von Paulus	
I. Das Spiel der Verrücktheiten. Iphigenie, Paulus und das kritische Denken	19
II. Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet. Ein Versuch zum Römerbrief des Paulus	57
III. Die Verwaltung der Geheimnisse Gottes. Zur Übersetzung von Röm 13,1-7	94
IV. Die Kritik des Gesetzes in der Moderne	153
V. Paulus und Augustinus. Ihr kategorialer Rahmen zur Interpretation der Welt	167
Zweiter Teil: Zur Kritik der Religion	
VI. Die Kritik der politischen Ökonomie, die Kritik der Religion und der Humanismus der Praxis	183
VII. Wie im Himmel, so auf Erden. Zur Geschichte des Himmels	203
VIII. Die Rebellion gegen den Menschen als Subjekt. Antiutopismus, Antisemitismus und Antijudaismus	215
IX. Zu Clodovis Boff und seiner Kritik der Theologie der Befreiung	239
Dritter Teil: Kritisches Denken heute	
X. Zur Neubegründung des kritischen Denkens	253
XI. Die transzendente Reflexion. Versuch einer Anthropologie	286
XII. Fazit und Ausblick	303

PROLOG

Ich möchte in dieser Einleitung einige Grundideen des hier vorgelegten Buches hervorheben. Dabei will ich vor allem die Gründe darlegen, die mich dazu brachten, das Denken des Paulus von Tarsus in den Mittelpunkt zu stellen.

Ein weithin bekanntes Zitat von Walter Benjamin soll den Argumentationsgang einleiten:

Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, dass er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzuge erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhte. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man «historischen Materialismus» nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.¹

Der italienische Philosoph Giorgio Agamben, der sich ebenfalls mit dem Denken des Paulus auseinandersetzt und auf diesen Text von Benjamin verweist, stellt dazu folgende Fragen:

Wer ist dieser bucklige Theologe, den der Autor so gut in seinem Text versteckt hat, dass er bislang unerkannt geblieben ist? Und ist es möglich, in den Thesen Andeutungen und Spuren zu finden, die es erlauben, dem, was sich auf keinen Fall blicken lassen darf, einen Namen zu geben?²

Agamben sucht nach Indizien, um diesen buckligen Zwerg identifizieren zu können. Er findet solche Indizien in verschiedenen Zitaten,

1 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte (www.mxks.de/files/phil/Benjamin.GeschichtsThesen.html).

2 Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a. M. 2006, S. 153.

die Benjamin von Paulus zwar übernimmt, aber im Text versteckt. Um sein methodisches Vorgehen zu rechtfertigen, zitiert Agamben einen Satz, worin Benjamin selbst die Absicht bekundet, er wolle «die Kunst, ohne Anführungszeichen zu zitieren, zur höchsten Höhe entwickeln»³. Eines dieser Zitate findet sich in einem Fragment, von dem auch Gershom Scholem, ein alter Freund Benjamins, vermutet, dass es von Paulus stamme.⁴ Agamben verweist auf Scholem, der Paulus als das «hervorragendste Beispiel eines revolutionären jüdischen Mystikers» bezeichnet.⁵

Ich halte die Analyse von Agamben, dieser bucklige Zwerg sei Paulus selbst, für sehr überzeugend. Aber man kann auf den Spuren, die Agamben gelegt hat, noch viel weiter gehen, als er dies tut, wenn man den Bildern folgt, die Benjamin in seinem Text über das Schachspiel benutzt. Der bucklige Zwerg, der die Hand der Puppe lenkt, trägt eine «türkische Tracht». Warum ist der Zwerg bucklig, und weshalb die türkische Tracht? Beide Bilder werden verständlich, wenn man dahinter die Gestalt des Paulus vermutet.

Wir wissen, dass Paulus unter körperlichen Beschwerden litt, wir wissen aber nicht, um welche Art von Beschwerden es sich handelte. Paulus selber schreibt darüber:

Und damit ich mich bei dem Übermaß der Offenbarungen nicht überhebe, wurde mir ein Stachel für das Fleisch gegeben, ein Satansengel, auf dass er mich mit Fäusten schlage, damit ich mich nicht überhebe. Um dessentwillen habe ich dreimal den Herrn angefleht, dass er von mir ablassen möchte. Aber er hat mir erklärt: «Es genügt dir meine Gnade: denn die Kraft wird in der Schwachheit vollendet» (2 Kor 12,7–9).

Der Zwerg leidet offenkundig unter einem «Stachel für das Fleisch». – In dem Schachspiel agiert er mit der in türkischer Tracht gekleideten Puppe, ohne selber sichtbar zu sein. Paulus stammt aus der Stadt Tarsus, die heute eine türkische Stadt ist. Aus der Perspektive der Welt der Gegenwart betrachtet könnte man Paulus als Türken bezeichnen.

Benjamins Bilder bestätigen also die Analyse von Agamben, so dass dieser zu Recht den Schluss zieht:

3 Ebd. 153.

4 Ebd. 161.

5 Benjamin sagt in seinem theologisch-politischen Fragment: «Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis». Diese messianische Natur der Vergänglichkeit der Schöpfung finden wir wieder bei Paulus, wenn er von der Schöpfung, die seufzt, spricht (Röm 8,19). Vgl. Agamben, ebd. 155.

Aus dieser Perspektive scheint das gesamte Vokabular der Thesen genuin paulinischer Prägung zu sein ... In jedem Fall scheint die Ausrichtung auf die Vergangenheit, die Benjamins Messianismus kennzeichnet, ihren Maßstab in Paulus zu haben.⁶

Aber Benjamin sagt in seinem Text über das Schachspiel noch mehr:

Gewinnen soll immer die Puppe, die man «historischen Materialismus» nennt.

Aus dieser Bemerkung lässt sich der Schluss ziehen, dass die Puppe, die Benjamin hier «historischen Materialismus» nennt, immer dann gewinnt, wenn sie das Denken des Paulus zum Maßstab nimmt, wenn sie sich also der Figuren und Bilder des Paulus bedient. Um diese Konstellation geht es Benjamin in seiner Denkfigur.

Agamben jedoch erwähnt diese Konstellation mit keinem Wort. Auch andere Autoren, die heute nach den Wurzeln des modernen Denkens forschen und sich dabei ebenfalls auf Paulus beziehen, nehmen diese Diskussion nicht auf.

Ich glaube, dass Alain Badiou zu Recht in Paulus den Begründer des Universalismus erkennt. Erst Paulus verlieh dem Universalismus Konsistenz, auch wenn dafür zahlreiche Vorgänger die Wege bereitet hatten.⁷

Slavoj Žižek folgt der Analyse von Lacan, der in Paulus eher den Begründer der Psychoanalyse erkennt, und stellt in dieser Hinsicht interessante Thesen zur Diskussion.⁸ Jacob Taubes wiederum betont, dass Paulus das Denken von Walter Benjamín bestimmt, vor allem aber dasjenige von Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud. Nietzsche versteht sich offensichtlich als Anti-Paulus der Gegenwart. Obwohl Taubes⁹ die Beziehung Nietzsches zu Paulus behandelt, analysiert er diese nicht. Mir jedoch erscheint es äußerst wichtig zu verstehen, warum Nietzsche sich – vor allem in seinen letzten Werken – den Apostel Paulus zum wichtigsten Gegner erwählt, weshalb er durch dessen Werk die Geschichte in zwei Teile geteilt sieht und warum er sich selbst in die Pflicht gestellt fühlt, die von Paulus begründeten Werte umzuwerten. Der Grund dafür scheint mir leicht erkennbar. Nietzsche versteht sich als der aristokratische Denker *par*

6 Agamben, ebd. 160/161.

7 Badiou, Alain: Paulus. Die Begründung des Universalismus, München 2002.

8 Žižek, Slavoj: Die Tücke des Subjekts, Frankfurt a. M. 2001.

9 Taubes, Jacob: Die politische Theologie des Paulus, München 2003.

excellence, und er betont seine Überlegenheit gegenüber jenen Bewegungen, die er bekämpft, den Anarchisten und Marxisten. Im Vergleich zu dem, was er für sauber hält, sind sie ihm zu schmutzig. Aber Nietzsche merkt sehr wohl, dass alle diese Bewegungen «ihren Maßstab in Paulus haben» (Agamben). Für Nietzsche spielt Paulus die gleiche Rolle wie für Benjamin: Paulus ist ein Maßstab für den historischen Materialismus, der diesen Bewegungen zugrunde liegt. Deshalb treibt ihn auch das gleiche Motiv um wie Benjamin – allerdings mit gegenläufiger Intention: Die Vereinigung beider Tendenzen kann eine neue Kraft schaffen, denn sie sind einander wesentlich verwandt.

Auffällig scheint mir, dass die erwähnten Denker diese Koinzidenz von Nietzsche und Benjamin – wenn auch eine Koinzidenz unter gegensätzlichen Vorzeichen – überhaupt nicht erwähnen. Benjamin verfolgt die Absicht, die Verbindung von paulinischem Denken und Bewegungen des historischen Materialismus herauszustellen und zu fördern, weil sie in der Gegenwart mobilisierend wirken kann. Nietzsche dagegen, der wie Benjamin diese Möglichkeit erkennt, bezeichnet sie als Gefahr und will sich ihr in den Weg stellen und ihre Realisierung verhindern. Nietzsche möchte die Wurzel ausrotten, Benjamin aber will sie wieder zum Leben erwecken.

Damit stehen wir erneut vor einer Frage, die zwar Walter Benjamin behandelt, der sich aber die anderen erwähnten Autoren nicht stellen. Es ist die Frage: Welche Rolle spielt Paulus im Denken von Karl Marx? Wie sehr ist paulinisches Denken im marxischen Werk präsent? Benjamin setzt voraus, dass Paulus das Denken von Marx beeinflusst hat und will diesen Einfluss erneuern. Aber selbst er analysiert den Zusammenhang nicht.

In dem von mir vorgelegten Buch geht es um eben diesen Zusammenhang: Jedes der folgenden Kapitel dreht sich um die Frage, inwiefern Paulus Einfluss nimmt auf das Denken von Karl Marx.

Im Mittelpunkt stehen zwei Kapitel, die sich auf das Denken des Paulus beziehen. Eines trägt den Titel «Das Spiel der Verrücktheiten», und das andere lautet: «Paulus – der Fluch, der auf dem Gesetz lastet». Beide Kapitel bilden insofern eine Einheit, als ihre Mitte die Gesetzeskritik des Paulus darstellt.

Die analytische Arbeit in diesen Kapiteln soll beweisen, wie sehr sich das paulinische Denken in der gesamten marxischen Gesetzeskritik auswirkt. Die Gesetzeskritik ist bei Paulus und Marx struktu-

rell weitgehend identisch. Das lässt sich besonders deutlich am Römerbrief aufzeigen. Beide beziehen sich auf das jeweils herrschende Gesetz: Paulus auf das römische Recht und Marx auf das bürgerliche Recht. In ihrer Kritik am jeweils herrschenden Gesetz unterscheiden sie sich nicht wesentlich.

Zwei zentrale Elemente dieser Kritik wollen wir hier besonders hervorheben. Ein erstes Element ist der Begriff der Sünde bei Paulus. Paulus unterscheidet zwischen der Sünde und den Sünden. Die einzelnen Sünden verletzen das Gesetz. Aber die Sünde wird geradezu praktiziert durch die Erfüllung des Gesetzes. Dies trifft sich mit dem Grundkonzept der Gesetzeskritik von Marx. Marx bezieht in seine Gesetzeskritik auch das Wertgesetz als das Gesetz des Marktes ein. Marx klagt darüber, dass Unterdrückung und Ausbeutung geradezu in der Erfüllung des Gesetzes begangen werden. Daher denunziert er sie als Verbrechen, die begangen werden, weil man das Gesetz erfüllt. Solche Verbrechen werden mit Unterstützung von Justiz und Polizei begangen. Dies vor allem analysiert Marx in seiner Gesetzeskritik. Strukturell aber gleichen sich die Argumentationen von Marx und Paulus.

Ein zweites Element: Paulus denunziert das Gesetz stets dann, wenn Gerechtigkeit daran gemessen wird, ob sie das Gesetz erfüllt. Die Sünde hat bereits bei Paulus den Charakter eines ideologischen Problems. Wer Gerechtigkeit durch Erfüllung des Gesetzes erreichen will, begeht Ungerechtigkeit. Wenn die Erfüllung des Gesetzes zum Kriterium der Gerechtigkeit gemacht wird, schlägt das Gesetz ins Gegenteil um. In der Sprache des Paulus verwandelt sich das Gesetz Gottes in das Gesetz der Sünde. Um die Gerechtigkeit durchzusetzen, begeht man Verbrechen. Eben dieses Phänomen bezeichnet Marx als Fetisch bzw. Fetischismus. Marxens Konzept von Ideologie hat seinen Grund in diesem Begriff des Fetischismus. Wenn der Maßstab für die Gerechtigkeit nur darin besteht, dass das Gesetz, also auch das Wertgesetz, erfüllt wird, verwandeln sich die Verbrechen, die in Erfüllung des Gesetzes begangen werden, zu notwendigen Opfern für den Fortschritt, statt dass sie als Verbrechen erkannt und anerkannt werden.

Diese beiden Elemente sind der Schlüssel zur Gesetzeskritik. Damit wird offensichtlich, dass die Gesetzeskritik des Paulus jene von Karl Marx verkörpert. Die Gesetzeskritik des Paulus wird zum Bild für die Gesetzeskritik von Marx. Deshalb betreibt Karl Marx

nicht etwa eine Kopie der Gesetzeskritik des Paulus, sondern treibt deren Universalität voran, so dass sie über Paulus hinausgeht. Die Wurzel jedoch bleibt Paulus.

Ein bedeutender Unterschied zwischen dem kritischen Denken von Paulus und jenem von Marx aber ist festzuhalten. Dieser Unterschied lässt sich in ihren Lösungskonzepten aufzeigen. Marx glaubt, die Lösung bestünde darin, dass man auf der einen Seite sowohl das Gesetz als auch den legalen Rahmen des Marktes abschafft und auf der anderen Seite den Staat beseitigt. Ein solches Vorgehen löst jedoch in Wirklichkeit nicht das Problem, sondern es versucht, das Problem selbst abzuschaffen. Zugleich schafft man damit aber auch die Politik ab. Ich halte dieses Abschaffungsdenken für eine der entscheidenden Ursachen dafür, dass der historische Sozialismus weitgehend gescheitert ist. Die heutigen alternativen Bewegungen sind sich zwar dieser Tatsache im Wesentlichen bewusst, aber eben deshalb sind sie auffallend orientierungslos im Hinblick auf eine Alternative.

Ein neues Verständnis von Demokratie wird notwendig. Heutzutage stellt sich die Demokratie wesentlich als bürgerliche Demokratie dar: Die wirtschaftliche Macht der großen Zusammenschlüsse, insbesondere des Finanzkapitals, kontrolliert faktisch sowohl die Regierungen als auch die Volkssouveränität. Diese wirtschaftliche Macht ist heute die einzige Macht, die keiner Kontrolle unterliegt, aber selber die gesamte Gesellschaft kontrolliert. Wahlen sind ein geradezu gespenstischer Vorgang, die öffentlichen Räume sind weitgehend privatisiert und von dieser wirtschaftlichen Macht besetzt. Sie kontrolliert nahezu vollständig die Kommunikationsmittel und die Finanzierung der Wahlen. Damit kann sie Regierungen erpressen, so dass diese nur über eine relative Autonomie verfügen.

Das Problem der Demokratie besteht heute darin, diese wirtschaftliche Macht zu kontrollieren. Eine solche Kontrolle bleibt deshalb möglich, weil diese Macht nur indirekt, wenn auch nahezu absolut, ausgeübt wird. Daher gibt es immer noch einen Spielraum, der es möglich macht, die Demokratie zurückzuerobern; dafür ist es allerdings notwendig, die wirtschaftliche Macht zu kontrollieren. Wer die wirtschaftliche Macht kontrollieren will, muss systematisch im Markt intervenieren können und wollen, damit das Markthandeln daran gehindert wird, zerstörerische Elemente zu entwickeln, durch welche Gesellschaft und Natur als ganze bedroht werden. Wer also

die Demokratie zurückzugewinnen will, muss anerkennen, dass es nicht nur ein Recht, sondern gar eine Pflicht zur systematischen Intervention im Markt gibt.¹⁰ Ohne systematische Intervention verwandelt sich der Markt in eine Massenvernichtungswaffe. Zugleich geht es auch darum, die öffentlichen Räume und damit die Meinungsfreiheit zurückzugewinnen, die heute durch die Monopolisierung der Kommunikationsmittel im Namen der Pressefreiheit unterdrückt wird. Pressefreiheit ist ein Marktrecht, kein Menschenrecht. Das der Pressefreiheit entsprechende Menschenrecht ist die Meinungsfreiheit. Deshalb muss die Pressefreiheit ebenso systematisch kanalisiert und eingebettet werden wie andere Märkte auch.

Wer aber systematisch im Markt intervenieren will, braucht dafür ein Legitimationskriterium. Dieser Gedanke bringt uns zu Paulus zurück. Er hat ein Kriterium erarbeitet, das heute von großer Aktualität ist. Paulus arbeitet daran im Römerbrief, und zwar in 13,8ff. Paulus nennt das Kriterium «Nächstenliebe». Aber er betrachtet die Nächstenliebe nicht als moralisches Kriterium. Paulus verwendet die Nächstenliebe vielmehr als Rationalitätskriterium des menschlichen Handelns. Diese Rationalität oder Vernünftigkeit reagiert auf die Irrationalitäten des Gesetzes und in seiner Konsequenz auf die Irrationalitäten des Marktes. Solche Irrationalitäten entstehen immer dann, wenn Gesetz und Markt absolut gesetzt werden. Dem Rationalitätskriterium des Gesetzes und des Marktes, das besagt: Ich bin, wenn ich dich besiege, setzt Paulus das Kriterium entgegen: Ich bin, wenn du bist. Paulus fasst in diesem Kriterium all das zusammen, was gesichert werden muss, damit das Gesetz kanalisiert und eingebettet bleibt. Ihm geht es um die Rationalität des Zusammenlebens gegenüber der irrationalen Rationalität des Kampfes auf Leben oder Tod. Diese irrationale Rationalität produziert das Chaos. Es wird nicht von irgendeiner präexistierenden Unordnung hervorgerufen. Für Paulus besteht die Alternative in der Nächstenliebe, die er die «Vollendung» des Gesetzes nennt.

Dieses Kriterium impliziert einen permanenten Konflikt um die Kanalisierung und Einbettung des Gesetzes und des Marktes. Ohne dieses Kriterium aber lässt sich die notwendige Demokratisierung der real existierenden bürgerlichen Demokratie nicht erreichen. Dieses Kriterium steht auch für Marx im Zentrum des Bemühens um

¹⁰ Vgl. Hinkelammert, Franz und Morta Jiménez, Henry: *Hacia una economía para la vida: Preludio a una reconstrucción de la economía*. Proyecto Justicia y vida, Bogotá 2009. Dieses Buch liegt vor in: www.pensamientocritico.info.

eine Alternative. Allerdings hat er es dadurch immunisiert, dass er die alternative Gesellschaft durch Abschaffung des Staates und der Warenbeziehungen errichten wollte. In dieser Form schien der Übergang zur alternativen Gesellschaft dann nur ein technisches, statt ein politisches Problem zu sein.

Hier sind wir beim Kern des paulinischen Denkens. Die Argumentation des Paulus hat einen besonderen Charakter. Paulus denkt begrifflich und leitet dabei eine Position aus der anderen ab. In diesem Sinne denkt er analytisch. Das macht die Schriften des Paulus so einzigartig in der Bibel (wenn wir vom Johannesevangelium absehen). Üblicherweise argumentiert die jüdische Tradition eher in Bildern als in Begriffen; Jesus etwa sprach in Gleichnissen über die Wirklichkeit des Reiches Gottes.

Paulus pflanzt die Botschaft Jesu in diesem besonderen Sinne in die griechisch-römische Kultur ein. Er schreibt nicht nur griechisch, sondern denkt und argumentiert auch griechisch. Die synoptischen Evangelien dagegen übersetzen ihren Text ins Griechische. Paulus aber verfasst seinen Text griechisch, er verwendet nicht bloß griechische Vokabeln. Er treibt Philosophie und macht diese zur Grundlage seiner Theologie. Aber er tut dies auf eine besondere Art. Er denkt die Botschaft Jesu im Kontext der griechischen Kultur neu und kritisiert daher diese Kultur von innen her. Er übernimmt das griechische Denken nicht einfach, sondern kritisiert es, indem er es, von Jesu Botschaft ausgehend, neu denkt. Er betreibt eine Kritik der griechischen Philosophie, die von den Grundlagen dieser Philosophie und ihren Begriffen selbst ausgeht.¹¹

Badiou behauptet, dass Paulus eine Antiphilosophie betreibe. Er vergleicht sie dann allerdings mit der Antiphilosophie Nietzsches und vor allem Heideggers.¹² Dieser Vergleich jedoch, den Badiou bereits selber relativiert, scheint mir nicht wirklich zutreffend zu sein. Heidegger stellt dem, was ist, den Tod und das Nichts gegenüber. Paulus hingegen stellt dem, was ist, das gegenüber, was nicht ist. Paulus denkt in einer Vorstellung, die bei Heidegger gar nicht

11 Ich denke etwa an folgende Äußerung von Paulus: «Gott hat die Dinge erwählt, die nicht sind, um die, die sind, zunichte zu machen» (1 Kor 1,29). Das, was nicht ist, ist hier bei Paulus das Reich Gottes. Aber das, was ist, ist das Sein der griechischen Philosophie. Hier interessiert mich besonders, dass Paulus die Sprache der griechischen Philosophie übernimmt, um sich in dieser Sprache gegen die griechische Philosophie zu wenden. Er braucht diese Sprache, um die griechische Philosophie kritisieren zu können. Insofern pflanzt er die Botschaft Jesu in die griechischen Kultur ein.

12 Badiou, ebd. 137.

vorkommt: Paulus denkt eine andere Welt. Diese andere Welt ist nicht etwa das Jenseits – obwohl sie auch diese Dimension hat. Die Vorstellung von der anderen Welt setzt vielmehr etwas gegenwärtig, macht etwas anwesend, was abwesend ist. Die Abwesenheit «seufzt und stöhnt» (Röm 8,22) in dieser Welt nach der anderen Welt. Darauf zielt die ganze Gesetzeskritik des Paulus ab. Das, was nicht ist, ist eben das Reich Gottes oder das messianische Reich. Daher darf der Gesetzesbegriff des Paulus nicht (ausschließlich) von der Tora her verstanden werden. Paulus hat jene Gesetzlichkeit im Sinn, die er vom römischen Reich und vom römischen Recht her kennt. Seine Kritik will aufzeigen, dass dieses Gesetz den Tod bringt. Sie befähigt ihn, eine andere Welt zu entwerfen. Paulus beschreibt sie durch das, was er die Vollendung des Gesetzes nennt. Man kann seine Konzeption durchaus als Antiphilosophie bezeichnen. Sie findet ihre Fortsetzung aber gerade nicht bei Nietzsche und Heidegger, sondern bei Marx.

In diesem Argumentationsgang ist die Tora für Paulus selbstverständlich nicht überflüssig. Was Paulus als die Vollendung des Gesetzes bezeichnet, hat seine Wurzel in der Tora. Aber er versteht die Vollendung des Gesetzes nicht als ein Zurück zur Tora, sondern als Neuentdeckung dessen, was die Wurzel der Tora ist.

Die gesamte Argumentationskette des Paulus ist als begrifflich-theoretisch gefasste Wirklichkeitserkenntnis zu charakterisieren. Paulus setzt keine geoffenbarten Wahrheiten voraus. Er kann daher auch seine Theologie aus etwas ableiten, das nicht geoffenbart ist.

Die Inkulturationsleistung, mit deren Hilfe Paulus zu seiner Antiphilosophie findet, wird im 3. und 4. Jahrhundert ersetzt durch eine Inkulturation, welche sich als Kontinuität versteht und die griechische Philosophie weiterführt. Sie verdrängt das paulinische Denken. Sie führt zum aristotelisch-thomistischen Naturrecht, das sich an die Autoritäten richtet. Die Antiphilosophie des Paulus hingegen wendet sich an die Armen als Subjekte ihrer Rechte, die der Autorität gegenüberreten und mit ihr im Konflikt stehen. Für das aristotelisch-thomistische Naturrecht sind die Armen Objekt der Autorität, für Paulus aber sind sie Subjekt. Ihr Recht stammt nicht aus der Natur, sondern aus den sozialen Beziehungen.

Von daher lässt sich begreifen, dass das paulinische Denken als eine Vorausbildung des kritischen Denkens gelten kann, das seit dem 19. Jahrhundert auf viel breiterer Grundlage entsteht.

Die Kapitel des Buches wurden in den Jahren 2007 bis 2011 als jeweils eigenständige Beiträge verfasst. Ich habe sie in dieser Form übernommen. Dies erklärt verschiedene Wiederholungen. Ich habe sie nicht beseitigt, da ich die Texte in ihrer unabhängigen Form belassen wollte.

**ERSTER TEIL:
DAS DENKEN VON PAULUS**

I. DAS SPIEL DER VERRÜCKTHEITEN: IPHIGENIE, PAULUS UND DAS KRITISCHE DENKEN

Walter Benjamin hinterließ ein Fragment mit dem Titel: «Kapitalismus als Religion»¹. Darin legt er eine höchst interessante These zum Entstehungsprozess des Kapitalismus vor, die in vielem die These von Max Weber vom «Geist des Kapitalismus» verändert. Weber hält das Christentum – insbesondere in der Gestalt des englischen Puritanismus und des Calvinismus – für ein Element, dessen Geist die Entstehung des Kapitalismus begünstigte, das aber im Prozess der Säkularisierung an Bedeutung verlor.

Walter Benjamin dagegen schreibt der Religion eine wesentlich andere und bedeutendere Rolle zu. Er zeigt auf, dass der Kapitalismus durch eine Umwandlung der christlichen Orthodoxie entsteht und deren Grundstruktur säkularisiert, so dass der Kapitalismus als Religion erscheint, die aus dem Christentum hervorgeht, auch wenn sie ein säkulares Erscheinungsbild bietet.

Obgleich diese These überzeugende Argumente enthält, reicht sie nicht aus. Wenn Benjamin behauptet, der Kapitalismus sei die säkularisierte Transformation der christlichen (westlichen) Orthodoxie, reduziert er das Christentum darauf, Ursprung des Kapitalismus zu sein und sonst nichts.

Aber das Christentum ist mehr als nur der Ursprung des Kapitalismus. Schon die christliche Orthodoxie stellt eine Umwandlung des Christentums dar. Mit dieser These gehen wir weit über den Begriff des Christentums hinaus, wie er bei Benjamin anzutreffen ist. Wenn wir der Frage nachgehen, welcher Art jenes Christentum ist, das – vor allem im 3. und 4. Jahrhundert – in christliche Orthodoxie umgewandelt wurde, entdecken wir, dass auch die Kritik des Kapitalismus als Umwandlung jenes Christentums verstanden werden kann, das vor der Zeit der christlichen Orthodoxie existierte und bis heute überlebte, wenngleich es stets von der Orthodoxie ausgegrenzt bzw. als Häresie behandelt wurde.

1 Walter Benjamin: Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser, Band VI, Frankfurt a. M. 1985, S. 100–103. Vgl. hierzu: Baeck, Dirk (Hrsg.): Der Kapitalismus als Religion, Berlin 2004.

Wenn diese These gilt, dann ist nicht nur der Kapitalismus durch Umformung des Christentums entstanden. Vielmehr kann die Moderne insgesamt, wie sie seit dem 16. Jahrhundert in Erscheinung tritt, als eine Umformung des Christentums verstanden werden. Sowohl der Kapitalismus als auch die Kritik am Kapitalismus lassen sich, ebenso wie die Suche nach neuen Formen der Gesellschaft, die vor allem in den sozialistischen Bewegungen stattfindet, als Umformungen des Christentums interpretieren. Die Spaltung, welche die moderne Gesellschaft insgesamt charakterisiert, ist also bereits im Christentum zu finden.

In diesem Zusammenhang kann man von einem Spiel der Verrücktheiten (*juego de locuras*) sprechen. Ich werde es im Folgenden zu entwickeln versuchen.

1. Das Spiel der Verrücktheiten und seine Vorgeschichte

Wir leben in einer Zeit der Verrücktheiten; aber diese Verrücktheiten sind keine Zufallsprodukte. Für sie gilt vielmehr das Diktum Hamlets: «Ist es auch Wahnsinn, hat es doch Methode». Um dieser Methode auf die Spur zu kommen, müssen wir unsere Verrücktheiten im Zusammenhang einer Geschichte von Verrücktheiten bzw. des Vorwurfs von Verrücktheiten verstehen lernen.

Dieses «Spiel der Verrücktheiten» lässt sich nicht durch Definitionen aufdecken, sondern nur durch die Erinnerung an Geschichten, in denen dieses Spiel der Verrücktheiten erzählt und tradiert wird. Zunächst erinnere ich an die griechische Orestiade. Aischylos bzw. Euripides erzählen von dem Spiel der Verrücktheiten, das sich zwischen Agamemnon, Klytaimnestra und Iphigenie ereignet.

In seiner Trilogie der Orestie erzählt Aischylos, wie es dazu kommt, dass Agamemnon seine Tochter Iphigenie opfert. Das griechische Heer war ausgezogen, um Troja zu erobern. Es bleibt unterwegs jedoch liegen, weil der Wind fehlt, der die Segelschiffe in Fahrt bringen kann. Agamemnon befragt die Göttin Artemis nach dem Grund. Diese verkündet ihm, dass solange kein Wind die Schiffe antreiben werde, bis er ihr seine Tochter Iphigenie geopfert habe. Agamemnon kalkuliert nüchtern: Er hält das Opfer für nützlich, daher auch für notwendig und ist aus diesem Grund bereit, seine Tochter zu opfern. Er schickt die Henker, aber Iphigenie weigert

sich. Sie verflucht ihren Vater, schreit die Henker an, bezeichnet sie als Mörder und widersteht mit aller Kraft, bis sie überwältigt und auf dem Opferaltar ermordet wird.

Der Text gibt dem Publikum zu verstehen: Iphigenie ist verrückt, Agamemnon dagegen der tragisch-vernünftige Held. Die ganze Kriegsmaschinerie ist bereits mobilisiert. Vernünftigerweise gab es für Agamemnon keinen anderen Ausweg, als Iphigenie auf dem Opferaltar zu töten. Schließlich war der Glanz der Reichtümer Trojas schon von fern sichtbar.

Vom Standpunkt des Nutzenkalküls her gesehen, musste Iphigenie sterben. Ihr Tod war nützlich und daher notwendig. So redet die Weisheit der Welt. So redete auch General Massis im Algerienkrieg: Die Folter ist nützlich, folglich ist sie notwendig. Wer so denkt und redet, muss Iphigenie als Verrückte bezeichnen. Tatsächlich jedoch ist sie die Vernünftige, nicht Agamemnon. Iphigenie selbst deckt auf, dass Agamemnon der Verrückte ist.

Eine solche Interpretation aber hat im damaligen griechischen Bewusstsein keinen Platz. Hier zeigt das griechische Denken seine Grenzen. Aischylos kennt nur die Verrücktheit der Iphigenie, aber er vervollständigt das Spiel der Verrücktheiten nicht, welches hätte darlegen können, dass Iphigenie, die Verrückte, in Wirklichkeit die Vernünftige ist.

Euripides, der eher als Autor der griechischen Aufklärung zu bezeichnen ist, im Unterschied zu dem als konservativ geltenden Aischylos, greift die Geschichte auf und erzählt sie bis zum Augenblick des Opfers genauso wie Aischylos. Dann aber spielt Iphigenie bei Euripides eine völlig veränderte Rolle. Bei ihm tritt sie als eine Frau auf, die vernünftig geworden ist und ihren Opfertod bejaht. Nun widersteht ihre Mutter Klytaimnestra und gebärdet sich so, wie sich Iphigenie bei Aischylos verhalten hatte. Die Iphigenie des Euripides sagt ihrer Mutter:

Höret meine Worte an, Mutter;

Ohne Grund ja grollst du, wie ich sehe, deinem Mann.

...

Aber du musst auch verhüten, dass das Griechenheer ihn hasst

...

Sterben muss ich unabwendbar und vollenden will ich es

Auch mit Ruhm, unedle Regung tilgend aus der edlen Brust.

...

Mir hat Hellas' ganzes großes Volk die Blicke zugewandt,
Und auf mir ruht seiner Schiffe Fahrt und Trojas Untergang

...

All dies Heil wird' ich erringen, wenn ich sterbe, und mein Ruhm
Wird unsterblich weiterleben, dass ich Hellas' Volk befreit.

Denn warum sollt' auch das Leben mir vor allem teuer sein?

Allen hast du mich geboren, allem Volk, nicht dir allein.

...

Sollte da mein einzig Leben alledem im Wege sein?

Dieses einen Mannes Leben wiegt ja tausend Frauen auf.

Und wofern als blutend Opfer Artemis mein Leben will,

Soll ich ihr entgegentreten, Göttern ich, die Sterbliche?

Nein! Unmöglich! Hellas geb' ich meinen Leib zum Opfer hin.

Tötet mich, verwüstet Troja ...

Den Hellenen sei der Fremdling untertan, doch, Mutter, nie

Fröne Hellas' Volk den Fremden; Knechte sind sie, Freie wir! ²

Die Hauptrolle der Verrückten, die bei Aischylos Iphigenie eingenommen hatte, übernimmt bei Euripides ihre Mutter, Klytaimnestra. Voller Zorn richtet sie sich gegen Agamemnon und schreit ihn an, ein Mörder zu sein. Alle aber verurteilen sie als Verrückte, sogar ihre Tochter Iphigenie, die inzwischen aufgeklärt redet.

Tatsächlich aber muss man die verrückte Klytaimnestra als die einzig Vernünftige bezeichnen³, auch wenn das damalige Denken diese Interpretation nicht zulassen konnte. Sie gilt als die Verrückte.⁴

Die Gestalt, die Euripides dem Opfer der Iphigenie gibt, hat Geschichte gemacht. In der Aufklärung des 18. Jahrhunderts werden viele «Iphigenien» geschrieben. Nahezu alle stimmen der Darstellung zu, womit die Iphigenie des Euripides ihr Opfer deutet. Die Aufklärungsdiskurse verstehen sich untereinander.

Das bekannteste Drama stammt von Goethe, der mit seiner Interpretation allerdings weiter geht als Euripides. In Euripides' Fassung des griechischen Mythos rettet die Göttin das Leben der Iphigenie,

2 Euripides, Iphigenie in Aulis, Stuttgart 1984, S. 52f. Unüberschbar schreibt ein Mann diesen Text und legt ihn der Frau in den Mund. Ich glaube, eine Frau könnte ihn nicht einmal erfinden, so barbarisch ist er.

3 Klytaimnestra bricht mit Agamemnon und tötet ihn, nachdem er aus dem Krieg zurückgekehrt ist. Walter Benjamin würde diese Gewalttat der Klytaimnestra als «heilige Gewalt» bezeichnen. Darauf sei an dieser Stelle kurz verwiesen, selbst wenn ich Benjamins These nicht ohne weiteres teile. Vgl. Walter Benjamin: Gesammelte Schriften, Bd. II,1, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1999.

4 Goethe ändert seine Position später. Im «Faust» hält er fest, dass der Mord von Unschuldigen im Namen solcher Nutzenkalküle ein Verbrechen ist.

ohne dass es die Griechen merken, und bringt sie nach Tauris. Damit beginnt das zweite Drama des Euripides, worin Iphigenie als Priesterin auf der Halbinsel Tauris auftritt. In diesem Drama wird sie selber eine Opferpriesterin, die für ihre eigene Opferung Rache nimmt. Sie opfert jeden Ausländer, der in Tauris auftaucht, und daher auch Griechen. Nun wird sie zu der Furie, die sie bei Aischylos vor ihrer Opferung gewesen war. Aber jetzt treibt sie der Zorn aus Rache an, nicht ein Zorn aus Widerstand und Protest wie bei Aischylos.

Diesen Zorn aus Rache korrigiert Goethe in seinem Drama «Iphigenie auf Tauris». Für Goethe ist Iphigenie ebenfalls Priesterin auf Tauris, aber sie ist jetzt ein Friedensengel. Wie die Iphigenie des Euripides akzeptiert sie ihr Opfer, während Klytaimnestra die Verrückte und Unvernünftige bleibt. Aber bei Goethe mündet alles in eine Friedenssuche ein, in der es keine Menschenopfer mehr gibt. Das Opfer der Iphigenie war das letzte; seine Fruchtbarkeit besteht darin, alle Menschenopfer abzuschaffen. Goethes Lösung ist aufgeklärter als jene des Euripides.

Offensichtlich christianisiert Goethe Iphigenie im Sinne der christlichen Orthodoxie, wenn auch in säkularer Gestalt. Sie wird bei ihm eine Art anderer Christus (*alter Christus*), ohne dass Goethe auch nur die geringste Anspielung darauf macht. Er greift damit eine Interpretation auf, die bereits in der christlichen Tradition sehr verbreitet war. In dieser Interpretation galt die Iphigenie von Euripides mit ihrer opferbereiten Haltung als Vorläuferin jener Haltung, mit der Jesus den Willen seines Vaters akzeptierte, am Kreuz geopfert zu werden. Jesu Tod war notwendig, um die Menschheit zu erlösen – und zu erobern.

Die in säkularer Gestalt christianisierte Iphigenie von Goethe kennzeichnet treffend die europäische Aufklärung, und zwar nicht nur in ihrer liberalen Tradition. Während der stalinistischen Säuberungen im Jahre 1936 wurde die Iphigenie von Goethe in einem Moskauer Theater aufgeführt. Die darin enthaltene Botschaft lautete: Der zum Menschenopfer uminterpretierte Mord führt zum Frieden und zum Garten Eden der Menschenrechte. Heute könnte man dasselbe Werk wieder in New York aufführen. Auch die USA brauchen solch einen Trost.

Die Orthodoxie präsentiert in der Tat das Opfer Jesu in einer Form, die weitgehend dem von Goethe korrigierten Opfer der Iphigenie bei Euripides entspricht. Doch ein Unterschied bleibt. In der

Orthodoxie ist Christus nach seinem Kreuzesopfer nicht nur der Friedensbringer. Zugleich tritt er voller Wut über seine Kreuzigung gegen die Kreuziger an. Damit verhält er sich wie die Iphigenie des Euripides. Goethe lässt diese Seite der Iphigenie völlig außer Acht.

In einem berühmten Text von Bernard von Clairvaux begegnet man diesem wütenden Christus:

Die Ritter Christi aber kämpfen mit gutem Gewissen die Kämpfe des Herrn und fürchten niemals weder eine Sünde, weil sie Feinde erschlagen, noch die eigene Todesgefahr. Denn der Tod, den man für Christus erleidet oder verursacht, trägt keine Schuld an sich und verdient größten Ruhm. Hier nämlich wird für Christus, dort Christus (selbst) erworben. Er nimmt wahrlich den Tod des Feindes als Sühne gern an und bietet sich noch lieber seinem Streiter als Tröster dar. Ein Ritter Christi, sage ich, tötet mit gutem Gewissen, noch ruhiger stirbt er. Wenn er stirbt, nützt er sich selber; wenn er tötet, nützt er Christus.⁵

Hier treffen wir auf den Christus, der seine Kreuziger voller Rache verfolgt. Überall entdeckt er Kreuziger, vor allem aber in den Juden. Seine Christen, die die Welt erobern, halten die Eroberten immer für Kreuziger Christi und vernichten sie, um die Kreuzigung zu rächen. Sie kreuzigen die Kreuziger, nehmen deren Länder mit ihren Reichtümern in Besitz und machen die Kreuziger zu ihren Sklaven. In säkularisierter Form folgen ihnen Liberale und Stalinisten.

Auch heutige Auto-Aufkleber mit dem Slogan «Christus kommt» versprechen nicht eine glückliche Zukunft. Sie stoßen vielmehr eine Drohung aus: Wenn du dich nicht in die Reihen Christi einfügst, wirst Du vernichtet. Aber jene, die diese Aufkleber auf ihren Autos zeigen, werden gerettet und betrachten dann voller Genugtuung die gerechte Vernichtung der Gegner⁶.

Ein solcher Christus entspricht der Iphigenie des Euripides nach ihrer Opferung, wenn sie sich als Priesterin betätigt, Rache an den Griechen nimmt, welche die Insel besuchen, und sie auf dem Opferaltar darbringt.

Die Iphigenie Goethes kennt diese furiose Seite der Euripides-Iphigenie nach deren Opferung nicht. Goethe stellt Iphigenie auf Tauris als Priesterin des Friedens dar. Sie erschafft das Eden der

5 Bernhard von Clairvaux: Liber ad milites templi. De laude novae militiae, in: Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, hrsg. v. G. B. Winkler, Bd. I, S. 277.

6 Ende Dezember 2009 erschien «Der Spiegel» mit dem Titelbild «Wer hat den stärkeren Gott?» Auch diese Frage ist eine versteckte Drohung.

Menschenrechte, das man sich zu Goethes Zeit in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ausmalte: Freiheit, Gleichheit und Bentham.⁷ Diese Iphigenie versteckt die Höllen, die in der ganzen Welt im Namen eben dieser Menschenrechte produziert werden.

Die Reichtümer Trojas glänzen heute immer noch wie zur Zeit der griechischen Eroberung. Heute ist es der Glanz des Erdöls der ganzen Welt, aber besonders des Erdöls im Irak und im Iran. Immer noch werden die Menschen geopfert, und Präsident Bush hat erneut den Willen des Vaters im Himmel vollzogen. Iphigenie gibt es überall. Auch Klytaimnestra, die wiederum den Agamemnon von heute als Mörder anklagt, wird immer noch so behandelt wie früher: Sie ist unvernünftig, sie ist verrückt, sie versteht nichts; sie ist die eigentliche Mörderin.

Fiktiv könnten wir uns jedoch eine andere Haltung Agamemnons ausmalen. Wäre er so vernünftig gewesen wie Klytaimnestra, dann hätte er die Windstille anders interpretiert, nämlich als den Willen der Göttin, den Eroberungsfeldzug abubrechen und friedlich nach Hause zu gehen. In einem solchen Fall hätte das Heer ihn möglicherweise für verrückt erklärt. Er hätte diese Entscheidung gewiss nicht überlebt, sondern wäre selbst der Göttin geopfert worden. Aber sein Tod wäre ein Zeugnis gewesen, kein Opfer. In diesem Falle hätte er wirklich ein Vorgänger des Todes Jesu am Kreuz sein können. Dieser hat sich ja auch nicht geopfert, sondern ein Zeugnis gegeben. Mit einem solchen Verhalten hätte Agamemnon das gezeigt, was Paulus die göttliche Verrücktheit nennt, welche die Weisheit Gottes offenbart.

Als Patriarch in einer patriarchalischen Gesellschaft hätte man Agamemnon darüber hinaus verdächtigt, er sei den Verführungskünsten seiner Frau Klytaimnestra erlegen. Er wäre durch die Frau in eine Falle geraten, so wie Adam im Paradies, der in die Falle seiner Frau Eva tappte und vom Baum der Erkenntnis aß. Klytaimnestra hätte dem Agamemnon eine ähnliche Falle gestellt. Dieser hätte vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse gegessen und deshalb von dem Verbrechen Abstand genommen, seine eigene Tochter zu ermorden sowie Troja zu erobern und zu zerstören. Aber er hätte damit zugleich seine Männlichkeit im Sinne des patriarchalischen Verständnisses aufgegeben.

7 In dieser Formel von Karl Marx steht Bentham für die unsichtbare Hand des Marktes, die alles Böse in Gutes verwandelt.

Eine solche Fiktion passt jedoch nicht in die griechische Gesellschaft und Kultur der damaligen Zeit. Sie lag für das damalige Bewusstsein außerhalb seines Denkhorizontes. Dennoch würde erst eine solche Fiktion das Spiel der Verrücktheiten vervollständigen.

2. Paulus und das Spiel der Verrücktheiten

Im folgenden Abschnitt möchte ich darlegen, welchen Ausdruck das Spiel der Verrücktheiten bei Paulus gewinnt. Die erwähnten griechischen Texte können das Spiel der Verrücktheiten nicht vollständig durchspielen, weil sie durch und durch beherrscht sind von dem, was Paulus die Weisheit der Welt und ihr striktes Nutzenkalkül nennt. Dieser Art zu Denken gilt jede Alternative nur als Verrücktheit. Sie ist völlig blind gegenüber der von Paulus so genannten Weisheit Gottes, für die wiederum diese Weisheit der Welt Verrücktheit ist.

Deshalb möchte ich das Spiel der Verrücktheiten behandeln, das Paulus im ersten Teil seines ersten Briefes an die Korinther entwickelt.⁸ – Paulus stellt sich selbst mit folgenden Worten vor:

Der Messias hat mich ja nicht ausgesandt zu taufen, sondern die Frohe Botschaft zu verkünden, und zwar nicht in Weisheit der Rede, damit das Kreuz des Messias nicht zunichte gemacht werde (1 Kor 1,17).

Paulus arbeitet für ein Befreiungsprojekt. Obwohl er in seiner Kirche aktiv ist, versteht er seine Arbeit nicht im Dienst dieser Kirche, sondern im Dienst des messianischen Projekts der Frohen Botschaft. Er geht davon aus, dass auch die Kirche im Dienst dieses Projekts steht – und nicht das Projekt im Dienst der Kirche.

Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Verrücktheit erwiesen? Denn da die Welt durch ihre eigene Weisheit Gott in seiner göttlichen Weisheit nicht erkannte, hat Gott es für gut befunden, durch die Verrücktheit der Predigt diejenigen zu retten, die da glauben (1 Kor 1,20–21).

Die Übersetzungen verwenden gewöhnlich ein anderes Wort als Verrücktheit, zum Beispiel Dummheit, Torheit oder Aberwitz. Aber Paulus spricht von Verrücktheit. Die Weisheit der Welt ist nicht

⁸ Ich werde die geläufigen Übersetzungen an einigen Stellen ändern: Wo von «Christus» die Rede ist, werde ich vom «Messias» sprechen und das Wort «Evangelium» durch die Bezeichnung «Frohe Botschaft» ersetzen.

dumm, sie ist jedoch verrückt. Für Paulus sind die Weisen der Welt keineswegs dumm, aber sie sind ver-rückt. Sie sind tatsächlich Weise, und sie sind auch genial. Paulus hat kein Interesse daran, die Weisen der Welt persönlich zu beleidigen, sondern charakterisiert ihre Weisheit als ver-rückt, aus dem Lot gebracht. In der Perspektive dessen, was Paulus die Weisheit Gottes nennt, ist die Weisheit der Weisen ver-rückt. Das erkennt auch der Mensch, wenn er die Weisheit der Welt in der Perspektive der Weisheit Gottes betrachtet. Diese Art, in der Perspektive der Weisheit Gottes sehen zu wollen, bezeichnet Paulus auch als spirituelles Sehen. Die Verrücktheit schließt also weder Weisheit noch Intelligenz aus, sondern besagt lediglich, dass sie ver-rückt, also aus dem Lot gebracht ist oder sich am falschen Ort befindet. Daher gilt für Paulus umgekehrt eben auch die Weisheit Gottes als Verrücktheit, wenn sie von der Weisheit der Welt her gesehen wird.

Hinter dieser Erkenntnis verbirgt sich offenbar eine persönliche Erfahrung, die Paulus machte, als er Athen besuchte und auf dem Areopag auftrat. Dort geriet er mit den Philosophen – Epikuräern und Stoikern – in Diskussionen über die Auferstehung Jesu von den Toten. Die Philosophen verspotteten ihn, sie behandelten ihn als Scharlatan und hielten ihn für verrückt (Apg 17,16–4). Zwar verwendet die Apostelgeschichte dieses Wort nicht, aber wir können es durchaus behaupten. Paulus dreht die Bewertung der Philosophen um und beginnt damit das Spiel der Verrücktheiten: Im Licht der Weisheit der Welt ist die Weisheit Gottes eine Verrücktheit, aber im Licht der Weisheit Gottes wiederum ist die Weisheit der Welt eine Verrücktheit. In diesem Spiel der Verrücktheit verallgemeinert er seine Erfahrung von Athen.

Paulus wendet das Spiel der Verrücktheiten in einem anderen Konflikt an, der in der christlichen Gemeinde von Korinth entstanden ist. In diesem Konflikt geht es um die Institutionalisierung der Kirche und darin um den Akt der Taufe:

Wo nämlich unter euch Eifersucht und Streit herrschen, seid ihr da nicht fleischlich und wandelt nach Menschenart? Wenn nämlich der eine sagt: Ich halte zu Paulus, ein anderer: Ich zu Apollos, seid ihr da nicht (allzusehr) menschlich? (1 Kor 3,3–4)

Auf diesen Konflikt hatte sich Paulus bereits bezogen, als er darauf bestand, dass er nicht gekommen sei, um zu taufen, sondern um das

Projekt der Frohen Botschaft zu verkünden. Die Korinther verlieren das Projekt aus den Augen, indem sie um Personen und ihre Macht streiten. Deshalb muss er jetzt präzisieren, was denn eigentlich den Kern der Frohen Botschaft ausmacht: Gott hat das Verrückte, das Schwache, das Plebejische und das Verachtete auserwählt. Gott geht es um das, was *nicht* ist; es soll das, was *ist*, zunichte machen. Paulus sieht das, was ist: die Institutionalisierung der Gemeinde mit ihren Machtkämpfen, die das Projekt verraten. Darin wirkt sich aus, was Paulus als die Weisheit der Welt und der Autoritäten der Welt bezeichnet. Dieser Weisheit hält er entgegen:

Niemand täusche sich selbst! Wenn einer unter euch glaubt, weise zu sein in (gemäß) dieser Welt, so werde er erst verrückt, um weise zu sein. Ist doch die Weisheit der Welt Verrücktheit bei Gott (1 Kor 3,18–19).

Und er schließt daraus:

Daher mache niemand viel Rühmens mit (vor) den Menschen; alles gehört ja euch: Paulus sowohl wie Apollos und Kephas, die Welt, das Leben und der Tod, die Gegenwart wie die Zukunft – alles gehört euch, ihr aber gehört dem Messias, der Messias aber Gott (1 Kor 3,21–23).

Von diesem Gegenpol aus entwickelt Paulus das, was er als die Weisheit Gottes erkennt. Zuerst gibt er einen Hinweis:

Während nämlich die Juden Zeichen fordern und die Griechen Weisheit suchen, predigen wir den Messias, den Gekreuzigten, den Juden ein Skandal, den Heiden eine Verrücktheit: den Berufenen aber, Juden wie Griechen, den Messias als Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1 Kor 1,22–24).

Die Weisheit Gottes ist für die Juden ein Skandal und für die Heiden (Griechen) eine Verrücktheit. Aber in Wirklichkeit ist sie der Messias, der Gottes Kraft und Gottes Weisheit ist.

Denn die göttliche Verrücktheit ist weiser als die Menschen, und die göttliche Schwäche ist stärker als die Menschen (1 Kor 1,25).

Die göttliche Verrücktheit wird zur Verrücktheit der Menschen, wenn sie die Weisheit Gottes erkennen, und die göttliche Schwäche wird zur Schwäche der Menschen, die Kraft aus ihr schöpfen:

Sehet, Brüder, die ihr berufen seid! Es gibt unter euch nicht viel Weise dem Fleische nach und nicht viele Mächtige noch viele Edle (1 Kor 1,26).

Mit dieser Erkenntnis fasst Paulus zusammen, was für ihn die Weisheit Gottes im Projekt der Frohen Botschaft ist:

Nein, was die Welt für verrückt hält, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu verwirren; was die Welt für schwach hält, hat Gott auserwählt, um das Starke zu verwirren, und das Plebejische und das Verachtete hat Gott erwählt; was nicht ist, um das, was ist, zunichte zu machen (1 Kor 1, 27–28).

Dies bedeutet: In der Schwäche liegt die Kraft. Das Plebejische und Verachtete ist von Gott erwählt. Daraus schließt Paulus auf die Dialektik zwischen dem, was *ist*, und dem, was *nicht* ist. Das Sein – das, was ist – wird untergraben, denn das, was *nicht* ist, enthüllt das, was ist. Es ist wie im Märchen: Der Kaiser ist ohne Kleider. Das, was nicht ist, ist nicht das Nichts, sondern das, was die Welt verändert. Es ist das, was Orientierung bietet, und als solches auf die Wahrheit verweist, die enthüllt wird. Für Paulus ist es das Reich Gottes (1 Kor 4,20).⁹

Weise dem Fleisch nach sind die Weisen nach der Weisheit der Welt. Damit sind alle Weisen von Platon und Aristoteles bis zu Heidegger gemeint. Aber auch Agamemnon, der den Nutzen so gut zu kalkulieren weiß.¹⁰

Vor diesem Hintergrund nimmt Paulus drei Bestimmungen für die Weisheit Gottes vor: 1) In der Schwäche liegt die Kraft; 2) die Auserwählten Gottes sind die Plebejer und die Verachteten; 3) das, was *nicht* ist, enthüllt das, was *ist*.

Damit bestimmt er den epistemologischen Ort, von dem aus man die Wirklichkeit erkennen und von dem aus man in der Wirklich-

9 Im Römerbrief kommt Paulus darauf zurück, wenn er sagt: «... vor dem Gott, dem er glaubte, der die Toten lebendig macht und das *Nichtseiende ins Dasein ruft*» (Röm 4,17). Dieser Satz spielt nicht nur auf die Schöpfung an, sondern auch auf das Reich Gottes.

10 Nachdem ich diesen Gedankengang entwickelt hatte, stieß ich ein Jahr später auf ein Zitat von Ignacio Ellacuría, worin er sich auf Heidegger bezieht: «... statt sich zu fragen, warum das Seiende ist und nicht einfach das Nichts, hätte er vielleicht fragen müssen, warum nur Nichts ist – nicht Sein, nicht Wirklichkeit, nicht Wahrheit usw. – anstatt des Seienden». Ellacuría spielt hier auf die bekannte Frage an, die Heidegger in seinem Werk «Was ist Metaphysik?» aufwirft: Warum ist überhaupt etwas und nicht Nichts? Vgl. Ellacuría, Ignacio: *Función liberadora de la filosofía*: ECA (1985) 50. Was Ellacuría hier zu Heidegger bemerkt, hat zuvor Paulus über die griechische Philosophie gesagt: Gott hat auserwählt, «was nicht ist, um das, was ist, zunichte zu machen» (1 Kor 1,27–28). Die Reflexion von Ellacuría stimmt mit derjenigen von Paulus überein.

keit handeln kann. Dieser epistemologische Ort ergibt sich nicht als Schlussfolgerung aus einer Analyse, sondern er beschreibt die Bedingung der Möglichkeit, den kategorialen Rahmen realistischer Erkenntnis. Diesen Ort nennt Paulus die Weisheit Gottes.

Der Dadaist Francis Picabia nennt einen solchen Ort das Unverzichtbare, das nutzlos ist. Von diesem Ort aus ergibt sich das, was Spiritualität heißt:

Von ihm (Gott) aus seid ihr im Messias Jesus, der uns von Gott zur Weisheit gemacht ist, zur Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung (1 Kor 1,30).

Zunächst hatte Paulus die Weisheit Gottes spezifiziert. Jetzt fügt er hinzu, dass aus ihr die Gerechtigkeit, die Heiligkeit und die Erlösung stammt. Aber die Weisheit Gottes ist der Kern. Daher kann er im Weiteren sagen:

Ich hatte mir nämlich vorgenommen, unter euch nichts anderes zu kennen als Jesus, den Messias, und zwar den Gekreuzigten (1 Kor 2,2).

Dieser Messias verkörpert ein Projekt für die Welt:

Weisheit aber verkünden wir unter den Vollkommenen, jedoch nicht die Weisheit dieser Welt noch jene der Herrscher dieser Welt, die abgetan werden. Nein, wir verkünden Gottes geheimnisvolle, verborgen gehaltene Weisheit, die Gott vor aller Zeit zu unserer Verherrlichung vorausbestimmt hat – keiner von den Herrschern dieser Welt hat sie erkannt, denn hätten sie sie erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt (1 Kor 2,6–8).

Dieses Zitat ist sehr wichtig, damit wir verstehen können, was Paulus als Weisheit Gottes bezeichnet. Er stellt hier die Weisheit Gottes in den Zusammenhang mit der Interpretation der Kreuzigung Jesu. Paulus behauptet, dass Jesus von den Autoritäten der Welt gekreuzigt wurde. Damit behauptet er zugleich, dass Jesus in Erfüllung des Gesetzes gekreuzigt wurde. Die Autoritäten handeln so, weil sie die Weisheit Gottes nicht anerkennen – nicht deswegen, weil sie es nicht besser wissen. Paulus hatte die Weisheit Gottes bereits auf eine Weise beschrieben, dass in den Schwachen die Kraft ist, dass diese Schwachen die wichtigen sind, dass die Weisheit Gottes die Plebejer und die Verachteten auserwählt und dass sie urteilt von dem aus, was *nicht* ist. Diese Weisheit Gottes wird geheimnisvoll und verborgen gehalten.

ten, ist aber bestimmt zu «unserer Verherrlichung». Da der Messias Jesus sie verkörpert, töten die Autoritäten ihn, denn sie weigern sich, diese Weisheit anzuerkennen. Indem sie töten, widerstehen sie der Weisheit Gottes, der göttlichen Verrücktheit.

Durch die Weisheit Gottes, die zu *unserer* Verherrlichung bestimmt ist, wird eine Aussage begründet, die Geschichte gemacht hat. Irenäus von Lyon hat sie im 2. Jahrhundert so formuliert: *gloria Dei vivens homo* (Gott wird geehrt, wenn der Mensch leben kann). Erzbischof Romero von San Salvador griff die Formulierung wieder auf und aktualisierte sie: *gloria Dei vivens pauper* (Gott wird geehrt, wenn der Arme leben kann). Der Herr der Herrlichkeit ist zum Herrn unserer Herrlichkeit geworden. Und diese unsere Herrlichkeit besteht darin, dass der Arme leben kann: *vivens pauper*. Es ist unsere Herrlichkeit, auch wenn wir selbst nicht zu den Armen gehören. Hier geschieht eine «anthropologische Wende».

Als sich dann im 3. und 4. Jahrhundert die Orthodoxie mit der von ihr kontrollierten Theologie durchsetzt – dieser Vorgang muss als der Thermidor¹¹ des Christentums begriffen werden –, wird die paulinische Interpretation der Kreuzigung und ihrer Verantwortlichen marginalisiert. Indem das Imperium sich christianisiert, wird das Christentum imperialisiert. Dadurch wird zugleich die Kreuzesinterpretation des Paulus inakzeptabel, wonach die Autoritäten der Welt, zu denen auch der Kaiser gehört, für die Kreuzigung verantwortlich sind. Andere müssen als Kreuziger erhalten. Die paulinische Interpretation wird praktisch nicht mehr erwähnt, sie spielt keine Rolle mehr.

Paulus klagt die Autoritäten der Welt an, Kreuziger zu sein. Aber er leugnet nicht, dass sie damit der Weisheit der Welt entsprechen. Das heißt, dass sie im Namen des Gesetzes handeln und ebenso bestrebt sind, das Gesetz zu erfüllen. Die Autoritäten sind blind, aber sie handeln nicht ohne Argumente. Es entsteht ein Konflikt, und zwar mit denjenigen, welche «die Wahrheit in der Ungerechtigkeit gefangen halten» (Röm 1,18). Nach dieser Charakteristik des Römerbriefs sind sie Ideologen, die durch ihre Ideologie blind gemacht werden. Sie wissen nicht, was sie tun, und sie erkennen die Weisheit Gottes nicht an und bestreiten sie. Dies alles tun sie im Namen einer Weisheit der Welt. Es sind nicht böse Menschen, die Jesus kreuzigen,

11 Als Thermidor der Russischen Revolution bezeichnete Leo Trotzki den Umbruch, der auf politischer Ebene durch den Aufstieg von Stalin zur alleinigen Macht und durch die Moskauer Schauprozesse gekennzeichnet war.

sondern blinde. Ja, sie wurden durch die Weisheit der Welt verrückt gemacht.

Nun aber werden die Juden als die neuen Kreuziger entdeckt. Der christliche Antijudaismus entsteht im 3. und 4. Jahrhundert. Die neuen Kreuziger sind von völlig anderer Art als jene des Paulus. Die Juden werden als Peiniger dargestellt, die grundlos kreuzigen. Aus der Sicht der aufsteigenden Orthodoxie, aus der Sicht der Orthodoxie des Thermidors also, handeln die Juden einfach aus Bosheit. Sie haben nicht etwa falsche Gründe, sie haben überhaupt keine Gründe. Sie sind «perfide» Juden (*perfidii judei*). Seit dieser Zeit (bis 1959!) betet man am Karfreitag für und damit gegen die «perfiden» Juden. Die Juden gelten ganz einfach als Gestalt gewordene reine Bosheit, sie sind machtbesessen und überheblich. Daher handeln sie auch nicht im Namen irgendeiner Weisheit der Welt. Zu Recht kann die Macht sie marginalisieren und sogar töten, ohne selbst Gründe dafür anzugeben. Im Okzident hat sich bis heute dieses Bild vom Gegner erhalten, den man einfach vernichten kann, sei er nun Jude, Kommunist, Trotzkiist, Terrorist oder was auch immer sonst. Dies wiederholt sich sogar im Umgang mit der Theologie der Befreiung, sobald sie als ihr Zentrum das betrachtet, was Paulus die Weisheit Gottes und die göttliche Verrücktheit nennt.

Der Prozess, durch den die Interpretation der Kreuzigung zwischen dem 1. und dem 3./4. Jahrhundert völlig transformiert wird, offenbart in unübersehbarer Deutlichkeit, was die Umwandlung des Christentums in die Orthodoxie – sein Thermidor – wirklich bedeutet. Die Orthodoxie gestaltet das Christentum völlig um, so dass es sich auf jene Größe gründet, die Paulus die Weisheit der Welt nennt. Meines Erachtens kann man überzeugend darlegen, dass aus der paulinischen Interpretation der Kreuzigung Jesu, die in den meisten Schriften der christlichen Botschaft ebenfalls wiederzufinden ist, sich niemals ein solch aggressiver Antijudaismus hätte entwickeln können, wie ihn die christliche Orthodoxie hervorbrachte. Paulus entschuldigt die Kreuzigung keineswegs, auch wenn er den Kreuzigern Gründe zubilligt. Er klagt an. Aber diese Anklage provoziert nicht Hassgefühle, sondern zielt darauf ab, die Art und Weise, womit man die Wirklichkeit wahrnimmt, völlig umzugestalten und zu erneuern. Das bezeichnet die Bibel an vielen Stellen als *metanoia*. Sie ruft nicht zum Hass auf, sondern zur Umkehr. Paulus sagt nur, was Jesus schon gesagt hat: Herr vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun.

3. Die Weisheit Gottes und die Spiritualität

Für Paulus geht es um «Gottes geheimnisvolle, verborgen gehaltene Weisheit, die Gott vor aller Zeit zu unserer Verherrlichung vorausbestimmt hat». Das heißt: Es geht Paulus um Gott selbst, der von Ewigkeit an diese Weisheit ist.

Denn uns hat es Gott offenbart durch den Geist; denn der Geist erforscht alles, sogar die Tiefen Gottes (1 Kor 2,10).

Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir erkennen, was uns von Gott in Gnaden verliehen ward. Davon reden wir auch, aber nicht in angelernten Worten menschlicher Weisheit, sondern in Worten, die wir vom Geiste lernten, indem wir Geistesgut in Geistesworten ausdrücken. Ein naturhafter Mensch aber nimmt nicht auf, was vom Geiste Gottes stammt, denn es ist ihm eine Verrücktheit, und er vermag es nicht zu begreifen, weil es geistig beurteilt werden will. Der Geist erfüllte aber beurteilt alles, wird jedoch von niemand beurteilt (1 Kor 2,12–15).

Paulus betrachtet die Welt von dem aus, was *nicht* ist, um zur Wahrheit zu gelangen. Für ihn ist das «spirituelle» Sprechen («in Worten, die wir vom Geiste lernten»), um die vom Geist bestimmte Wirklichkeit zur Sprache zu bringen («Geistesgut»), genau dasselbe, wie von dem aus, was *nicht* ist, zu sprechen über das, was *ist*. Paulus hat bereits in 1 Kor 4,20 ausdrücklich gesagt, was *nicht* ist. Es ist für ihn das Reich Gottes. Die Evangelien, die nach ihm geschrieben wurden, stimmen darin mit ihm überein. Das zu sagen, was nicht ist, bezeichnet Paulus als «Geistesgut in Geistesworten ausdrücken». Alles soll unter dem Gesichtspunkt der Verträglichkeit mit dem Reich Gottes gesehen werden. Es bedeutet dasselbe wie die Beurteilung unter dem Gesichtspunkt der Weisheit Gottes, die Paulus schon bestimmt hat.¹² Der Geist lässt erfahren, dass das Reich Gottes abwesend ist. Das Denken des Paulus kreist darum, alles unter dem Gesichtspunkt der Weisheit Gottes umzuwandeln. Faktisch betreibt Paulus bereits ein durchaus säkulares Denken von einer säkularen Welt aus, die selbst die Weisheit Gottes enthüllt. Daher ist es ein realistisches Denken. Es spricht über die wirkliche Welt, nicht über irgendeine Geistigkeit («Spiritualität») von außerhalb der Welt. Paulus macht eine Entdeckung in Beziehung zur realen Welt.

¹² Urs Eigenmann spricht von Reich-Gottes-Verträglichkeit. Eigenmann, Urs: Am Rand die Mitte suchen. Unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis, Freiburg i. Ue. 1990; Eigenmann, Urs: Nicht im Drüben fischen. Worte zum Sonntag, Luzern 1992; Eigenmann, Urs: Marias verbrannter Prophet. Theopoetische Texte, Luzern 2006.

Niemand täusche sich selbst! Wenn einer unter euch glaubt, weise zu sein in (gemäß) dieser Welt, so werde er erst verrückt, um weise zu sein. Ist doch die Weisheit der Welt Verrücktheit bei Gott (1 Kor 3,18–19).

Im gleichen Brief an die Korinther sagt Paulus etwas später: «Wir sehen nämlich jetzt durch einen Spiegel rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht» (1 Kor 13,12). Im Spiegel sehen wir das, was ist, nicht das, was *nicht* ist, nämlich das Von-Angesicht-zu-Angesicht des einen zum anderen (was Marx «unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst» nennt¹³). Von dem aus zu sehen, was *nicht* ist, das ist die Weisheit Gottes, die im Geist (Spiritualität) entdeckt wird. Dies ist der Blickpunkt der Wahrheit. Paulus sagt sogar: «... denn der Geist erforscht alles, sogar die Tiefen Gottes» (1 Kor 2,10). Sie enthüllen sich vom dem aus, was *nicht* ist.

Hier konzipiert Paulus das Subjekt. Hinter der Weisheit Gottes entdeckt er den Geist Gottes, und hinter der Weisheit der Welt den Geist der Welt. «Der Mensch, der dahinlebt, nimmt die Sache des Gottesgeistes nicht auf; denn Verrücktheit ist sie ihm» (1 Kor 2,14). Der Mensch, der dahinlebt, der also das, was ist, beurteilt von dem aus, was ist, nimmt die «Sache des Gottesgeistes» nicht auf. Sie ist für ihn verrückt. Wieder geht es um die Feststellung, dass die Weisheit Gottes vom Standpunkt der Weisheit der Welt aus, in welcher der Geist der Welt urteilt, Verrücktheit ist. Paulus bezieht sich auf die griechische Philosophie, die das, was ist, von dem aus beurteilt, was ist, und dies im Geist der Welt tut. Er bezieht sich auf die Seinsphilosophie.

Daher kann er jetzt sagen: «Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott» (1 Kor 2,12). Dieser Geist Gottes ist jenes Subjekt, das vom Standpunkt der Weisheit Gottes aus urteilt und sich verhält. Es ist kein Geist, der von außen zum Subjekt spricht, sondern der Geist, worin das Subjekt denkt und handelt. Es ist der keineswegs gnostisch oder neuplatonisch zu verstehende Funke Gottes im Innern des Menschen. Dieses Subjekt selbst ist die Instanz des Geistes Gottes. Es urteilt unter dem Gesichtspunkt der Weisheit Gottes, denn es entdeckt, dass die Wahrheit über die Welt nur vom Standpunkt der Weisheit Gottes her

13 «Den letzteren (den Produzenten) *erscheinen* daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie *sind*, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als *sachliche Verhältnisse* der Personen und *gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen*». Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I (MEW, Bd. 23), S. 78.

entdeckt werden kann. Wenn das Subjekt so urteilt, dann sagt Paulus über dieses Urteil: «Der Geistbestimmte prüft alles, er selbst aber wird von niemand geprüft» (1 Kor 2,15). Niemand prüft das Subjekt, keine menschliche und keine göttliche Instanz. Es ist Subjekt von der Weisheit Gottes her.

Kurz darauf sagt Paulus: «Wer mich prüft, das ist der Herr» (1 Kor 4,4). Hier geht es Paulus jedoch um ein anderes Urteil. Der Herr urteilt darüber, ob man wirklich im Geist und daher von der Weisheit Gottes her geurteilt hat – und nicht von der Weisheit der Welt aus im Geist der Welt. Aber der Herr urteilt nicht über die Entscheidung selbst. Darüber kann er auch nicht urteilen. Der Herr prüft nicht, ob «unfehlbar» geurteilt wurde, sondern ob in Freiheit geurteilt wurde. Der Geist macht frei. Das Urteil ist frei getroffen, wenn es im Geist Gottes gefällt worden ist. Der Herr prüft, ob das Urteil frei war. In diesem Sinne ist die Entscheidung kontingent.

Hintergrund dieser Überlegungen scheint mir eine Reflexion des Paulus darüber zu sein, wie sich das Subjekt konstituiert. Die Reflexion gründet sich auf die Auferstehung des Messias Jesus. Die Auferstehung ist nicht einfach die Auferstehung der Person Jesus außerhalb des Subjekts. Nach Paulus steht der Messias Jesus vielmehr im Inneren eines jeden Menschen auf, der sich den Glauben des Messias Jesus selbst zu eigen macht. In dieser Auferstehung konstituiert man sich als Subjekt, das im Geist Gottes vom Standpunkt der Weisheit Gottes her urteilt.

4. Vom Spiel der Verrücktheiten zum Welttheater

Nachdem Paulus das Spiel der Verrücktheiten entwickelt hat, kehrt er zum Konflikt in Korinth zurück, von dem er ja ausgegangen war:

Der Messias hat mich ja nicht ausgesandt zu taufen, sondern die Frohe Botschaft zu verkünden, und zwar nicht in Weisheit der Rede, damit das Kreuz des Messias nicht zunichte gemacht werde (1 Kor 1,17).

Auf der Grundlage seiner Analyse des Spiels der Verrücktheiten kann Paulus nun die beiden Pole entwickeln, die er hier präsentiert, die Taufe und das Projekt der Frohen Botschaft. Die Taufe verweist auf die Institutionalisierung der Kirche als Machtinstanz; das Pro-

jekt der Frohen Botschaft verweist auf das Reich und die Weisheit Gottes.

Paulus treibt die Polarisierung auf die Spitze, um den Konflikt sichtbar zu machen:

Aber ihr seid ja schon satt, ihr seid ja schon reich, ihr haltet euch für Könige im Reich Gottes – ohne uns ... Wenn ihr schon Könige im Reich Gottes wäret, dann wäre auch ich mit dabei (1 Kor 4,8).

Danach wiederholt er dies mit anderen Worten:

Wir sind um des Messias willen verrückt, aber ihr seid durch den Messias klug. Wir sind schwach, aber ihr seid mächtig. Wir sind verachtet, aber ihr seid angesehen ... (1 Kor 4,10).

Wer sind sie? Sie sind: satt, reich, bereits am Ziel; sie sind im Reich Gottes als etwas, das *ist*, sie sind weise, mächtig und angesehen. In der Sprache des Paulus bedeutet das: Sie sind nicht in der Weisheit Gottes; ihr Christentum ist von der Weisheit der Welt. Erinnern wir uns, was für Paulus die Weisheit Gottes ist: Im Schwachen ist die Kraft, die Auserwählten Gottes sind die Plebejer und die Verachteten; das, was *ist*, wird in seiner Leere erkannt von dem aus, was *nicht* ist. Paulus wirft den Korinthern vor, zum Gegenpol gewechselt zu haben: Sie sind mächtig und nicht schwach, sie sind geehrt und sind bereits im Reich Gottes. Das Reich ist nicht mehr das, was *nicht* ist. Paulus erkennt, dass ein Christentum entstehen kann, das zur Weisheit der Welt übergeht. Und entschieden sagt er: ohne mich!

Den Korinthern stellt er sich selbst und die Apostel gegenüber: Er und die Apostel sind verrückt im Messias; sie sind schwach, verachtet. Der Begriff «Apostel» bezieht sich hier auf alle, die nicht kommen, um zu taufen, sondern um das Projekt der Frohen Botschaft zu verkünden.

Von hier aus geht Paulus über zum Welttheater:

Mir will nämlich scheinen, Gott habe uns Aposteln den letzten Platz angewiesen, wie Menschen, die zum Tod verurteilt sind. Wir sind ja ein Schauspiel für die Welt geworden, für Engel und Menschen (1 Kor 4,9).

... Wie der Kehrlicht der Welt sind wir geworden, wie der allgemeine Abschaum bis heute (1 Kor 4, 13)¹⁴.

14 Die Lutherbibel spricht hier vom «Fegopfer». Der Zusammenhang ist folgender: In demjenigen, welcher der Fluch der Welt ist, sind wegen eines ungesühnten Verbrechens, das er getan

Paulus wechselt von der Verrücktheit unter dem Blickpunkt der Weisheit der Welt zum Fluch unter der Weisheit der Welt, zur Verurteilung zum Tod in der Arena. Paulus weiß von der Gefahr, in der er sich befindet.

Paulus unterscheidet zwischen der Macht der Welt und der Kraft Gottes, die aus der Schwäche erwächst. Es handelt sich um die Kraft des Schwachen der Macht gegenüber. Der Gott des Paulus ist der Gott dieser Kraft, nicht der Gott der Macht der Welt. Es geht um die Kraft der Schwachen, nicht um die Macht der Mächtigen. Es geht ebenfalls um die Kraft der von Gott Auserwählten, der Plebejer und der Verachteten.

Ihre Kraft ist die Kraft des Reiches Gottes gegenüber der Macht der Welt. Paulus besteht auf dieser Kraft, wenn er seinen baldigen Besuch in Korinth ankündigt:

Ich werde aber bald zu euch kommen, wenn es dem Herrn gefällt, und will mich vergewissern nicht über das Reden, sondern über die Kraft der Aufgeblasenen. Denn nicht im Reden besteht das Gottesreich, sondern in der Kraft (1 Kor 4,19–20).

Macht mögen sie haben, aber keine Kraft. Er nimmt den Konflikt an, und reagiert mit Zorn:

Was wollt ihr? Soll ich mit dem Stock zu euch kommen oder in Liebe und im Geist der Milde? (1 Kor 4,21)

Dieses Welttheater des Paulus findet schon in der christlichen Bibel selbst seine Fortsetzung – im Neuen Testament. In Kapitel 8 des Johannesevangeliums findet man eine sehr ähnliche Szene. Dieses Kapitel gehört vielleicht zu den am stärksten verfälschten Texten der christlichen Bibel. Bis heute wird er als ein antijüdischer bzw. antisemitischer Text verleumdet. Aber er setzt das Welttheater des Paulus in einer neuen Dimension fort. Offensichtlich lässt sich gerade

hat, die sozialen Beziehungen und die Beziehungen zur Natur für alle Menschen verflucht. Ihn als Reinigungsoffer zu opfern, nimmt diesen Fluch hinweg. Ihn zu opfern, dies erneuert alles. Der Zusammenhang ist ähnlich wie in der Theorie des Sündenbocks von René Girard. Der Unterschied aber besteht darin, dass der Sündenbock, über den Girard spricht, willkürlich ausgewählt wird, während der hier Geopferte durch sein ungesühntes Verbrechen schuldig ist am Fluch, der über der Welt liegt. Vgl. Girard René: Der Sündenbock, Zürich 1998. – Hier besteht auch eine Nähe zur Analyse von Agamben: Agamben, Giorgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2003.

der Evangelist Johannes von Paulus inspirieren. Daher überrascht es nicht, dass er das Denken des Paulus weitertreibt und radikalisiert.¹⁵

Heutige Historiker gehen davon aus, dass eine christliche Gruppe in Rom Paulus verraten und den römischen Autoritäten zur Exekution übergeben hat. Man bezeichnet diese Gruppe als judaisierende Christen. Der Name enthüllt bereits die apologetische Absicht. Tatsächlich hat diese Gruppe ihn wohl als Häretiker angesehen. Paulus ist vielleicht der erste Häretiker, der dem Arm der weltlichen Autorität zur Exekution übergeben wurde – wenn man von Jesus absieht. Das Welttheater des Paulus macht verständlich, was der Grund dafür gewesen sein könnte.

Folgender Satz aus dem Johannesevangelium könnte bereits eine Anspielung auf den Tod des Paulus sein:

Ja, es kommt die Stunde, wo jeder, der euch tötet, Gott damit einen heiligen Dienst zu erweisen glaubt (Joh 16,2).

Bereits bei Paulus taucht die Möglichkeit eines doppelgesichtigen Christentums auf. Paulus sieht in Korinth ein Christentum entstehen, das sich mit dem identifiziert, was er die Weisheit der Welt nennt. Demgegenüber besteht er auf seinem Christentum, das er mit der Weisheit Gottes als der Kraft der Schwachen und Verachteten identifiziert. Der Evangelist Johannes hält ein Christentum für möglich, das seine eigenen Kinder verschlingt, weil es jenes Christentum verurteilt und verfolgt, das von der Weisheit Gottes ausgeht. Paulus und Johannes ahnen bereits, dass ein christlicher Thermidor droht, wie er dann im 3. und 4. Jahrhundert tatsächlich geschieht. Im Inneren des Christentums entsteht ein schwerer Konflikt, der nicht als bloßer Streit verschiedener Meinungen bagatellisiert werden darf. Dieser Konflikt durchzieht die gesamte Gesellschaft und dient sowohl zur Legitimation als auch zur Kritik aller Autoritäten.

Mit der Moderne verschwinden die Thermidore nicht. Den Namen «Thermidor» erfindet Marx für seine Analyse der Französischen Revolution. Er verwendet den Begriff für die Übernahme der Macht durch das Direktorium und dann durch Napoleon. Später benutzt Trotzki den Begriff, um Stalin und den Stalinismus als Thermidor der Russischen Revolution zu bezeichnen. Inzwischen wird der Be-

15 Vgl. Hinkelammert, Franz: Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung, Luzern 2001, Kapitel II, S. 63–121. Als ich dieses Buch schrieb, war mir noch nicht klar, dass das Welttheater schon bei Paulus beginnt.

griff auch auf die Englische Revolution angewendet, deren Thermidor Cromwell und John Locke sind.¹⁶

Der christliche Thermidor ist der erste. Die folgenden Thermidore sind nur schwer zu verstehen ohne diesen christlichen Thermidor. Er prägt die nachfolgende Geschichte und bestimmt diese weiterhin. Daraus wird ersichtlich, wie notwendig und bedeutsam die Arbeit an der Erinnerung ist; wir müssen die Zeit vor den Thermidoren zurückgewinnen.

Diese Überlegung führt uns wieder zurück zum Fragment von Walter Benjamin: «Kapitalismus als Religion». Darin zeigt Benjamin auf, dass der Kapitalismus aus einer Transformation des Christentums entsteht. Es ist eindeutig, dass der Kapitalismus nicht als Transformation desjenigen Christentums begriffen werden kann, das wir bei Paulus analysiert haben. Aber diese Erkenntnis macht uns fähig, die These von Benjamin zu spezifizieren. Benjamin argumentiert treffend, dass der Kapitalismus aus der Transformierung der christlichen Orthodoxie hervorgeht, wie sie im 3. und 4. Jahrhundert entstanden ist. Das Christentum wird für eine Welt transformiert, die sich als säkulare erfährt und begreift.

Benjamin erkennt jedoch nicht, dass sich das Christentum verdoppelt. Wenn wir Benjamins These auf dieses verdoppelte Christentum anwenden, können wir auch das Auftreten des kritischen Denkens und damit die Kritik des Kapitalismus als Transformation des Christentums begreifen. Die These von Benjamin wird damit ausgeweitet. Die Moderne selbst geht aus einer Transformation des Christentums hervor und reproduziert im Kontext einer säkular gewordenen Welt die Verdoppelung, die sich bereits zuvor im Christentum gebildet hatte. Daraus ergibt sich, dass die christliche Botschaft als eine säkulare Botschaft verstanden werden muss, die allen Menschen gehört. Das Christentum selbst trägt in sich die Fähigkeit, die Welt in eine säkulare Welt zu transformieren. Das Christentum hat der Welt dazu verholfen, den Wandel zur säkularen Welt zu vollziehen. Nach dieser Umwandlung aber gehört es selbst zur Moderne und bestimmt deren Entwicklung mit. Es ist jetzt Teil des Prozesses geworden und ist nicht mehr das Zentrum. Die Botschaft des Christentums gehört der säkularen Welt; sie gehört nicht dem Christentum als Privateigentum, selbst wenn das Christentum weiterhin institutionell existiert.

¹⁶ Diese Verallgemeinerung macht z. B. Brinton. Brinton, Crane: *The anatomy of revolution*, New York 1965.

5. Das Spiel der Verrücktheiten in unserer Zeit

Das Spiel der Verrücktheiten bringt Paulus dazu, mit Paradoxen zu argumentieren. Anders lässt es sich gar nicht sichtbar machen. Mit solchen Paradoxen wurde vor und nach Paulus gearbeitet. Der alte chinesische Philosoph Dschuang-Tsu¹⁷, der vor etwa 2200 Jahren lebte, geht ähnlich vor. Er bezeichnet das, was Paulus die Weisheit Gottes nennt, als Tao. Das Tao besitzt eine große Ähnlichkeit mit der Weisheit Gottes bei Paulus, muss aber nicht damit identifiziert werden. Auch Dschuang-Tsu urteilt von dem aus, was *nicht* ist, über das, was *ist*.

Ebenso verwenden die Dadaisten in ihrer Sprache ähnliche Paradoxe wie Paulus. Francis Picabia, der zu ihrer Gruppe gehörte, sagt: «Das Unverzichtbare ist nutzlos». Das nennt Paulus die göttliche Verrücktheit. Da ist dann auch das Problem der Sprache, das wir bereits bei Paulus fanden. Es gibt eine Sprache, die der Weisheit der Welt entspricht, und eine Sprache, die über die geistige Wirklichkeit auf geistige Art spricht. Eben diese Sprache spricht von dem aus, was *nicht* ist, und nicht von dem aus, was *ist* – wie die andere Sprache. Daher redet Paulus in Paradoxen bzw. in Gleichnissen. Diese Sprache kann den Geist (das Spirituelle) ausgraben. Auch die Dadaisten verwenden diese Sprache, wenn etwa Hugo Ball, ebenfalls ein Dadaist, sagt: «Die Sprache ist das Gefängnis der Poesie». Damit meint er jene Sprache, die darauf reduziert wird, informative Botschaften zu übermitteln, und die ausschließlich dem Nutzenkalkül dient. Diese angeblich «perfekte» Sprache, die ohne Ambivalenzen auszukommen scheint, zerstört nicht nur die Poesie, sondern jede Weisheit. Sie zerstört sogar die Weisheit der Welt. Am Ende bleiben nur ein Skelett der Sprache bzw. der «Sprachspiele» übrig. Ball verwendet das Paradox, mit Hilfe der Sprache das zu sagen, was die Sprache nicht sagen kann. Nichts anderes meint die paulinische Formel: «auf geistige Weise etwas Geistiges sagen».

Die zynische Sprache des Diogenes verwendet auch Jesus – zum Beispiel bei seinem königlichen Einzug in Jerusalem. Er setzt sich auf einen Esel, auf ein in der jüdischen Vorstellung unreines Tier. Eine solche Zeichenhandlung ist geistige (also spirituelle) Sprache, die Geistiges geistig ausdrückt, wie bei Paulus. Sie geht von dem aus,

¹⁷ Chuang-Tsu, Caracas 1991.

was nicht ist, und zeigt, dass der Kaiser nackt ist. Es ist die Verrücktheit, die Verrücktheiten enthüllt.

Marx behauptet, dass Hegel auf dem Kopf steht und auf die Füße gestellt werden muss.¹⁸ Er spricht zwar nicht wie Paulus von Verrücktheit, aber es handelt sich um dasselbe Phänomen – auch Hegel ist ver-rückt. Paulus könnte mit Marx gesagt haben: Die Weisheit der Welt steht auf dem Kopf und ist daher ver-rückt.

Ähnliches lässt sich feststellen, wenn Marx im «Kommunistischen Manifest» sagt: «Ein Gespenst geht um in Europa, das Gespenst des Kommunismus». An Stelle des von Paulus verwendeten Wortes «Verrücktheit» verwendet Marx das Wort «Gespenst». Er bezeichnet damit das, was die Mächte der Welt im Kommunismus sehen: ein Gespenst. Sie sehen Verrücktheit und ein Gespenst. Marx hält den Mächten der Welt einen Spiegel vor.

Die göttliche Verrücktheit spricht auch aus Marx. Der junge Marx formuliert 1844 in der «Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie»:

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.¹⁹

Daher fordert auch Marx, dass die Analyse der Wirklichkeit gegründet sein muss auf das, was nicht ist, und dass sie nicht von dem ausgehen darf, was ist, weil sie nur so die Wahrheit entdecken kann. Auch diese göttliche Verrücktheit bei Marx ging verloren, als sich die marxistische Orthodoxie formierte. Diese Verrücktheit gilt es zurückzugewinnen. Zu seiner Zeit hätte Paulus in der Diktion von Marx gesagt haben können: Eine Verrücktheit geht um im Imperium – die göttliche Verrücktheit.

Es war, um mit Paulus zu sprechen, tatsächlich verrückt, was sich damals ereignete. Als das Christentum später imperial wurde, ließ es diese Art der Verrücktheiten hinter sich. Die aufkommende Ortho-

¹⁸ Dasselbe sagt Marx in anderen Worten über die klassische politische Ökonomie: «Dennoch bleiben selbst die besten ihrer [der klassischen Ökonomie] Wortführer, wie es vom bürgerlichen Standpunkt nicht anders möglich ist, mehr oder weniger in der von ihnen kritisch aufgelösten Welt des Scheins befangen, und fallen daher alle mehr oder weniger in Inkonsequenzen, Halbheiten und ungelöste Widersprüche.» Ende des Kapitels: Trinitarische Formel, MEW, Bd. 25, S. 838.

¹⁹ MEW I, 385.

doxie nimmt von den Verrücktheiten Abstand und wird vernünftig. Sie wird so vernünftig, wie die Iphigenie des Euripides vernünftig wurde. Vernünftig geworden spaziert selbst der Papst Seite an Seite mit Präsident Bush durch die vatikanischen Gärten.

Mit solcher Vernunft aber wird die Kirche nicht nur unfähig, die Verrücktheit von Erzbischof Romero zu verstehen, der während der Messe ermordet wurde, sondern sogar unfähig, seine Verrücktheit zu ertragen. Romero gab am Tag vor seiner Ermordung folgende Erklärung ab:

Kein Soldat ist verpflichtet, Befehlen zu gehorchen, die das göttliche Gesetz verletzen. Niemand hat ein unmoralisches Gesetz zu erfüllen. Es ist Zeit, dass Sie ihr Gewissen wiederentdecken und Ihrem Gewissen gehorchen und nicht der Ordnung der Sünde. Im Namen Gottes und im Namen dieses leidenden Volkes, dessen Klagen zunehmend zum Himmel schreien, bitte ich Sie, dränge ich darauf und befehle Ihnen: Hört auf mit der Unterdrückung!

Aus solch göttlicher Verrücktheit spricht die göttliche Weisheit. Unter dem Gesichtspunkt der Weisheit dieser Welt aber begeht Romero ein Kapitalverbrechen, das die Todesstrafe verdient.

Die institutionelle Kirche weiß nicht, was sie mit Gestalten wie Romero oder der Gruppe der Jesuiten anfangen soll, die durch die Regierung von El Salvador im Jahre 1989 ermordet worden war. Sie neigt vielmehr dazu, diese Morde als Konsequenz einer Einmischung in die Politik zu betrachten. Deswegen gelten sie für die Kirche nicht als Märtyrer. Ihr Tod sei nicht auf ein *odium fidei* oder auf «feindselige Motive gegen den Glauben», also nicht auf ein «religiöses» Problem zurückzuführen. Offenbar kennt und anerkennt die römische Kirchenleitung die göttliche Verrücktheit des Paulus nicht. Sie ist vernünftig geworden. Allerdings ist diese Vernünftigkeit nach Paulus eine Verrücktheit, wenn man sie von der Weisheit Gottes her betrachtet.

Das gleiche Verbrechen wie Romero haben auch Dietrich Bonhoeffer und viele andere, unter ihnen zahlreiche Kommunisten und Sozialisten, begangen, die Widerstand gegen den Nazismus leisteten. Aber dasselbe gilt auch für Rosa Luxemburg, Gandhi, Martin Luther King und zahllose andere Ermordete. Zu ihnen gehören auch Che Guevara und Camilo Torres. Sie opferten sich nicht; sie sind vielmehr Zeuginnen und Zeugen der göttlichen Verrücktheit, aus der die Weisheit Gottes spricht.

Heute könnten wir sagen: Eine Verrücktheit geht um in der Welt, die göttliche Verrücktheit des *ich bin, wenn du bist*. Diese Verrücktheit ist heute notwendig, um weise zu werden.

Dostojewski schrieb einen verschlüsselten Jesusroman mit dem Titel: «Der Idiot». Jesus ist ein Idiot, wenn man ihn mit den Augen der Autorität und des Gesetzes betrachtet. Im Gleichnis des Großinquisitors weist Dostojewski auf ein Christentum hin, das diese Idiotien überwunden hat und nun im Namen der Autoritäten spricht. Im Gleichnis rettet Jesus sein Leben, indem er sich aus der Welt zurückzieht und sie dem Inquisitor überlässt. Das ist für Dostojewski der Alptraum.

Auch Bartolomé de las Casas ist ein Idiot im gleichen Sinne. Gustavo Gutiérrez zeigt dies meisterhaft auf.²⁰ Bartolomé hatte das Glück, dass er nicht dem weltlichen Arm ausgeliefert wurde, und zwar in einer Situation, in der das Christentum nach Amerika kam, um zu taufen, nicht aber um das Projekt der Frohen Botschaft zu verkünden. Die Neue Botschaft, die es brachte, war eine schlechte Botschaft für die Ureinwohnerinnen und Ureinwohner. Aber es taufte sie alle.

Die Rechte in Lateinamerika hat ein Buch veröffentlicht, das mit großem Aufwand vertrieben wird. Es trägt den Titel: «Manual des perfekten lateinamerikanischen Idioten». Die Idioten waren vor allem die Intellektuellen, die kritisch sind. Das Vorwort dazu schrieb der Schriftsteller Mario Vargas Llosa.²¹

In der Sowjetunion landete diese Art von Idioten in der Irrenanstalt. Es war immer die gleiche Art von Idioten, die allesamt dem Idioten von Dostojewski verwandt sind.

6. *Das Welttheater des Paulus und seine Umkehrung durch Nietzsche*

Mit Nietzsche kehrt das paulinische Spiel der Verrücktheiten explizit zurück. Nietzsche betrachtet Paulus insbesondere seit seiner «Genealogie der Moral» als Hauptgegner und Feind. Immer mehr fokussiert er auf Paulus. Sein Buch «Der Antichrist» ist in Wirklichkeit ein

20 Gutiérrez, Gustavo: En Busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas, Lima 1992.

21 Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner y Alvaro Vargas Llosa: Manual del perfecto idiota latinoamericano, Barcelona 1996. Mit einem Prolog des Schriftstellers Mario Vargas Llosa.

Anti-Paulus. Er hält Paulus für den entscheidenden Umwerter aller menschlichen Werte, und er fühlt sich berufen, diese Umkehrung der Werte durch Paulus seinerseits wieder umzukehren. Für ihn ist Paulus das große Unglück der Geschichte. Nietzsche will die Welt zurückerobern, die in die Falle des Paulus geraten ist.

Seine Gegenposition zu Paulus gründet Nietzsche insbesondere auf die Auseinandersetzung mit den ersten Kapiteln des ersten Korintherbriefs, die wir bisher kommentiert haben. Nietzsche greift das Spiel der Verrücktheiten auf, um es umzudrehen und gegen Paulus zu wenden, wenn auch nur in Anspielungen und ohne den erwähnten Text selbst zu zitieren:

Alles, was auf Erden gegen «die Vornehmen», «die Gewaltigen», «die Herren», «die Machthaber» getan worden ist, ist nicht der Rede wert im Vergleich mit dem, *was die Juden gegen sie getan haben*; die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwertung von deren Werten, also durch *einen Akt geistigster Rache* Genugtuung zu schaffen wusste ... Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und *mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht)* festgehalten haben, nämlich die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit – dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternden, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!.. Man weiß, *wer* die Erbschaft dieser jüdischen Umwertung gemacht hat ...²²

Mit dieser Entgegensetzung reproduziert Nietzsche die Polarisierung, die Paulus in seinem Spiel der Verrücktheiten analysiert. Außerdem verweist Nietzsche am Ende des Textes ausdrücklich auf Paulus, wenn er sagt: «Man weiß, *wer* die Erbschaft dieser jüdischen Umwertung gemacht hat. Was Nietzsche als «aristokratische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt)» positiv hervorhebt, ist eben das, was Paulus an den Korinthern kritisiert und die Weisheit der Welt nennt. Sie sind: satt und reich, sie leben im Reich als etwas, das *ist*. Sie sind weise, mächtig und voller Ehren. Nietzsche variiert die Worte bloß.

22 Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung, Nr. 7, II, S. 779/780.

Der aristokratischen Wertgleichung stellt Nietzsche den anderen Pol derjenigen gegenüber, die «mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und *mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht)* festgehalten haben, nämlich die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit – dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!»

Dieser Pol umfasst jene, die Paulus als Weisheit Gottes bezeichnet: Jene, die Gottes Weisheit verkünden, sind verrückt im Messias, sind schwach und verachtet, eben weil sie die Weisheit Gottes verkünden – in der Schwäche ist die Kraft, die Plebejer und Verachteten sind von Gott auserwählt, und das, was *ist*, wird erkannt von dem aus, was *nicht* ist.

Aber Nietzsche redet über sie in einer verächtlich machenden, rein denunziatorischen Sprache. Für ihn sind sie die Schlechtweg-Gekommenen, die Tschandala. Er gesteht ihnen nicht ein Minimum an Würde zu. Sie sind einfach Repräsentanten «geistigster Rache» und des jüdischen «Hasses der Ohnmacht», sie sind Neid und Resentiment, und sonst gar nichts. Man muss sie annullieren, weil sie Null sind.

Nietzsche wendet gegen Paulus, was dieser über sich selbst gesagt hatte, als er sich mit den Augen der Weisheit der Welt betrachtete:

Mir will nämlich scheinen, Gott habe uns Aposteln den letzten Platz angewiesen, wie Menschen, die zum Tod verurteilt sind. Wir sind ja ein Schauspiel für die Welt geworden, für Engel und Menschen (1 Kor 4,9).

Wie der Kehrtritt der Welt sind wir geworden, wie der allgemeine Abschaum bis heute (1 Kor 4, 13).

Nietzsche verwendet eine menschenverachtende Sprache, die Paulus nicht kennt. So kehrt er das paulinische Spiel der Verrücktheiten um.

Kurz: Nietzsche lässt kein gutes Haar an denjenigen, die er kritisiert. Selbst die Werte, die sie vertreten, sind bloß die Kehrseite ihres Hasses:

Das aber ist das Ereignis: aus dem Stamme jenes Baums der Rache und des Hasses, des jüdischen Hasses – des tiefsten und sublimsten, nämlich Ideale schaffenden, Werte umschaffenden Hasses, dessengleichen nie auf Erden dagewesen ist – wuchs etwas ebenso Unvergleichliches heraus, eine *neue Liebe*, die tiefste und sublimste aller Arten Liebe – ... Dass man aber ja nicht vermeine, sie sei etwa als die eigentliche Verneinung jenes Durstes nach Rache, als der Gegensatz des jüdischen Hasses emporgewachsen! Nein, das Umgekehrte ist die Wahrheit! Die Liebe wuchs aus ihm heraus, als seine Krone, als die triumphierende, in der reinsten Helle und Sonnenfülle sich breit und breiter entfaltende Krone, welche *mit demselben Drange gleichsam im Reiche des Lichts und der Höhe auf die Ziele jenes Hasses, auf Sieg, auf Beute, auf Verführung aus war*, mit dem die Wurzel jenes Hasses sich immer gründlicher und begehrlischer in alles, was Tiefe hatte und böse war, hinunter senkten.²³

Alles ist einfach nur Boshaftigkeit, jüdischer Hass, lügenerische Form des Willens zur Macht. Sogar unter dem Deckmantel der Liebe ist man nur «auf Sieg, auf Beute, auf Verführung» aus.

Auch das dritte Element der paulinischen Weisheit Gottes – das was *nicht* ist, enthüllt das, was *ist* – behandelt Nietzsche auf die gleiche Art:

Schaffen wir die wahre Welt ab: und um dies tun zu können, haben wir die bisherigen obersten Werte abzuschaffen, die Moral ...²⁴

Problem: warum die Vorstellung von der andern Welt immer zum Nachteil, resp. zur Kritik «dieser» Welt ausgefallen ist – worauf das weist?²⁵

Das ist eine jammervolle Geschichte: der Mensch sucht nach einem Prinzip, von wo aus er den Menschen verachten kann, er erfindet eine Welt, um diese Welt verleumden und beschmutzen zu können: tatsächlich greift er jedesmal nach dem Nichts und konstruiert das Nichts zum «Gott», zur «Wahrheit» und jedenfalls zum Richter und Verleumder dieses Seins ...²⁶

Dritter Satz: Von einer «andern Welt als dieser zu fabeln hat gar keinen Sinn, vorausgesetzt, dass nicht ein Instinkt der Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens in uns mächtig ist: im letzteren Falle rächen wir uns am Leben mit der Phantasmagorie eines «anderen» eines «besseren» Lebens.²⁷

Alle Argumente dienen dazu, den andern für wertlos zu erklären. Das ist bei den Thermidoren, die wir kommentiert haben, nicht der Fall. Sie sind vielmehr bestrebt, wie Paulus sagen würde, die Wahrheit durch Ungerechtigkeit gefangen zu halten (Röm 1,18). In diesem

23 Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, Nr. 8, II, S. 780.

24 Nietzsche, Aus dem Nachlass, III, 737.

25 III, 719.

26 III, 739/740.

27 III, 960/961.

Sinn gehen sie ideologisch vor, aber bleiben immer noch mit der Weisheit Gottes in Verbindung, weil sie diese ja gefangen halten. Nietzsche dagegen annulliert die Wahrheit selbst. Er ist nicht ideologisch, sondern zynisch.

Wir müssen daher präzise herausarbeiten, was den Kern jenes Christentums ausmacht, das Nietzsche angreift. Er sagt es in rätselhaften Worten:

Paulus, der Fleisch-, der Genie-gewordene Tschandala-Hass gegen Rom, gegen die «Welt», der Jude, der *ewige* Jude *par excellence* ... Was er erriet, das war, wie man mit Hilfe der kleinen sektiererischen Christen-Bewegung abseits des Judentums einen «Weltbrand» entzünden könne, wie man mit dem Symbol «Gott am Kreuze» alles Unten-Liegende, alles Heimlich-Aufrührerische, die ganze Erbschaft anarchistischer Umtriebe im Reich, zu einer ungeheuren Macht aufsummieren könne. «Das Heil kommt von den Juden.»²⁸

Das Christentum, das Nietzsche angreift, hat einen Weltbrand entzündet, indem es alles Verachtete in der Welt zur Rebellion anstachelte. Das Heimlich-Aufrührerische rebellierte offen im römischen Imperium und rebellierte zur Zeit Nietzsches immer noch, und zwar mit Hilfe des Symbols «Gott am Kreuze». Nietzsche übernimmt damit die paulinische Kreuzesinterpretation. Nach Paulus kreuzigten die Autoritäten Jesus im Namen ihrer Weisheit der Welt. Für Paulus bedeutet das Kreuz – das er immer mit der Auferstehung verbindet – das Symbol der Schwachen, in denen die Kraft Gottes lebt, eine Kraft, an der die Macht der Mächtigen zerschellt. Nietzsche will nicht darüber streiten, wer die Verantwortung für die Kreuzigung trägt. Er will mit der Bedeutung der Kreuzigung selbst Schluss machen. Auf diese Weise tritt Nietzsche in das Welttheater ein. Er will Schluss machen mit der Kreuzigung als einem Verbrechen, dessen Verantwortliche zur Rechenschaft zu ziehen sind. Er will Schluss machen mit dem Weltbrand, den das Symbol «Gott am Kreuz» entzündet. Dazu muss das Symbol selbst abgeschafft werden, damit die Macht mächtig und die Ohnmacht schwach bleibt. Für seinen Antijudaismus entdeckt Nietzsche neue Gründe. Er beschuldigt die Juden, in ihrer eigenen Geschichte jene Werte entwickelt zu haben, die Paulus in der Welt verbreitet, wenn er von der Weisheit Gottes spricht. Der dadurch entzündete Weltbrand stammt für Nietzsche also nicht nur von Paulus, sondern aus der Wurzel des Judentums.

²⁸ Der Antichrist, II, S. 1230.

Indem Nietzsche gegen Paulus agitiert, glaubt er, den Weltbrand in seinem Kern löschen zu können. Indem er Paulus ausschaltet, glaubt er, der «Erbschaft anarchistischer Umtriebe» aus der gesamten Geschichte bis heute einen tödlichen Schlag versetzen zu können. Daher mündet sein Welttheater in den Willen zur Macht und in die ewige Wiederkehr des Gleichen ein.

Nietzsches Analyse nötigt uns geradezu, an einige vorangegangene Überlegungen anzuknüpfen. Nietzsche scheint überzeugt zu sein, dass sein Gegner Paulus der erste ist, der die Grundkategorien des kritischen Denkens zusammenfasst und damit die anarchistischen Umtriebe bis in die Gegenwart legitimiert. Aber heute weist das kritische Denken andere Zusammenhänge auf. Um diese besser verstehen zu können, greifen wir eine Reflexion auf, die Max Weber über die Beziehung zwischen dem englisch-puritanischen Calvinismus und dem gleichzeitig entstehenden Kapitalismus anstellt. Max Weber behauptet, dass dieser Calvinismus für die Entstehung des Kapitalismus und für das, was Weber den Geist des Kapitalismus nennt, entscheidend ist, dass aber nach seiner Etablierung als System der Kapitalismus sich selbst und die Werte, die ihn konstituiert haben, unabhängig von seiner Wurzel reproduziert. Damit verliert der Calvinismus zwar seine ursprüngliche Bedeutung, wird aber zum Bestandteil des Systems.

Die Kritik am kapitalistischen System kann sich daher nicht mehr unmittelbar auf das (calvinistische) Christentum oder gar auf Paulus berufen. Das kritische Denken konstituiert sich neu von Karl Marx aus. Als Reaktion auf das kapitalistische System bedarf es eines Denkens, das einerseits von diesem System ausgeht und andererseits vom menschlichen Subjekt, das sich befreien will. In diesem Prozess der Wirklichkeitserkenntnis entdeckt das kritische Denken jene Werte neu, die zuvor bereits Paulus enthüllt hatte. Es entdeckt das Subjekt, das sich zwar historisch aus dem Christentum entwickelt hat, aber durch die historische Entwicklung zu einem Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst geworden ist und von ihr ausgehend seine Interessen artikuliert.

Das doppelgesichtige Christentum erkennt sich in diesem System der Moderne wieder. Das Christentum der christlichen Orthodoxie und insbesondere des Calvinismus, der das kapitalistische System begründet hat, erkennt sich in diesem System, aber das System ist von dieser Anerkennung existenziell nicht mehr abhängig. Das

Christentum der Befreiung, wie Paulus es versteht, erkennt sich in der Kritik am Kapitalismus, aber das kritische Denken ist von dieser Anerkennung ebenfalls nicht abhängig. Wo immer sich das Subjekt der Notwendigkeit eines kritischen Denkens gegenüber dem System bewusst wird, da werden auch Elemente des befreienden Denkens aktiviert, die in den Religionen leben. Deshalb entsteht in allen Religionen so etwas wie die Theologie der Befreiung.

Diese Feststellung nimmt in unserer säkular gewordenen Welt dem kritischen Denken nichts von seiner Autonomie. Seine heutige Gestalt hat sich vor allem seit dem 19. Jahrhundert durch die Kritik am Kapitalismus und die Erarbeitung einer Kritik der politischen Ökonomie herausgebildet.²⁹ Diese Kritik entwickelt das kritische Denken in völliger Autonomie. Dennoch kann es sich durchaus in seinen Vorläufern wie etwa in Paulus erkennen.³⁰

Man könnte sagen, dass heute das kritische Denken die Stelle einnimmt, die im christlichen Mittelalter das aristotelisch-thomistische Naturrecht inne hatte. Es spielte in der damaligen christlichen Gesellschaft eine bedeutende Rolle, wurde aber nicht als ein Denken betrachtet, das vom christlichen Glauben unmittelbar abhängig war. Es besaß vielmehr autonome Geltung. Diesen epistemologischen

29 Bei Marx öffnet die Kritik der bürgerlichen Ökonomie den epistemologischen Ort für ein Projekt der Umwälzung des Kapitalismus. Wir haben versucht, diese Art Kritik der politischen Ökonomie weiterzuführen durch die Kritik der heutigen bürgerlichen Ökonomie in der neoklassischen und neoliberalen Wirtschaftstheorie. Vgl. Hinkelammert, Franz/Mora, Henry: *Economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Tecnológico de Costa Rica, Costa Rica 2008. Weiter oben haben wir den kategorischen Imperativ von Karl Marx zitiert: «... alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist». Darum geht es. Aber diese Forderungen lassen sich nur konkretisieren, wenn sie innerhalb des Rahmens einer Kritik der politischen Ökonomie verstanden werden. Andernfalls können sie alles Mögliche bedeuten.

30 Frigga Haug erzählt von einem solchen Fall in ihrem soeben erschienenen Buch über Rosa Luxemburg. Diese weiß Ende des Jahres 1918, dass ihr Leben bedroht ist. Sie reflektiert diese Situation in einer Art Selbstgespräch und entscheidet sich, ihren Weg weiterzugehen, auch wenn dies den Tod bedeutet. Darin argumentiert sie auch mit dem christlichen Mythos der Kreuzigung. Frigga Haug bemerkt: «Jetzt schreibt Rosa Luxemburg die sozialistische Geschichte in die christliche Tragödie ein. Sie wählt die Metapher des ‚Golgothawegs eigener bitterer Erfahrungen‘ und wiederholt viermal die Anrufung ‚Kreuziget ihn‘ als Forderung der Kapitalisten ... Bei Luxemburg lesen wir verzweifelte Hoffnung, dass der sozialistische Geist überlebt, auch wenn seine Akteure als revolutionäre Realpolitiker umgebracht werden. Dafür findet sie Vorläufer in der christlich-ethischen Tradition und übersetzt die Passion in die Geschichte der Klassenkämpfe.» Haug, Frigga: *Rosa Luxemburg und die Kunst der Politik*, Hamburg 2007, S. 93f. Hervorzuheben ist, dass Rosa Luxemburg die Kreuzigung im selben Sinne interpretiert wie Paulus, für den die Autoritäten der Welt die Kreuziger sind. Dass sie zu dieser Interpretation findet, hat nicht zur Voraussetzung, dass sie etwa Paulus selbst gelesen haben muss. Die entscheidende Voraussetzung ist vielmehr, dass sie von einer Situation her interpretiert, die derjenigen des Paulus vergleichbar ist. Aus dem gleichen Grund findet auch die Theologie der Befreiung zur Interpretation der Kreuzigung in diesem Sinne.

Ort nimmt heute das kritische Denken ein. Es entsteht aus der objektiven, säkularen Welt, in der wir leben, und es verfügt deswegen über autonome Gültigkeit, weil es dem Realismus des Lebens entspricht.³¹

7. Das Spiel der Verrücktheiten und der Manichäismus

Die Polarisierung im Spiel der Verrücktheiten hat nichts mit Manichäismus zu tun, sondern bietet eher eine Erklärung dafür, wie Manichäisten entstehen. Die Polarität der Verrücktheiten ergibt sich im Inneren der Wirklichkeit, sobald das, was Paulus die Weisheit Gottes nennt, ins «Spiel» der Wirklichkeit eindringt. Dann kommt es darauf an, sich dieser Polarität gegenüber zu verhalten, ohne deswegen dem Manichäismus zu verfallen.

Es ist unmöglich, dass die Polarisierung nicht entsteht. Insofern erklärt die Analyse des Paulus etwas, das tatsächlich existiert. Paulus entwickelt eine Theorie der Wirklichkeit. Aber damit werden zugleich Probleme aufgezeigt. Darauf gibt Paulus kaum eine Antwort. Er stellt die Frage nicht, die gestellt werden muss, die Frage nämlich nach den Vermittlungen zwischen den Polen.

Wie ist es möglich, extreme Polarisierungen des manichäischen Typs zu vermeiden? Wie ist es möglich, die Polarisierung in eine konfliktive Beziehung zu transformieren, die durch eine relative Anerkennung beider Positionen ständig neu zu lösen ist? Simple Aufrufe zur Toleranz sind nur wirkungsloses Moralin. Man muss vielmehr in beiden Positionen den jeweils rationalen Kern herausarbeiten, der sich bei blinder Durchsetzung in verrückte Irrationalität verwandeln kann. – Mythisch gesprochen, handelt es sich um die Polarisierung zwischen dem Satanischen und dem Luziferischen (und nicht wie bei Nietzsche um die Polarisierung zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen). Nur wenn beide Positionen ihre rationalen Wurzeln gegenseitig anerkennen, lässt sich die Polarisierung entschärfen und vermitteln. Keiner der beiden Pole im Spiel der Verrücktheiten ist in der Wurzel irrational. Auch als Verrücktheiten haben sie einen rationalen Kern.

31 Vgl. hierzu auch Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt 1963. Bloch hat dafür einen ungetrübten Blick.

Weil Paulus nur wenig Mühe auf die Arbeit an der Vermittlung verwendet, gerät er ständig in Ambivalenzen. Diese wirken sich auch auf die späteren Generationen des Christentums aus sowie auf die säkularen Gesellschaften, die ihm in der Moderne folgen.

Paulus entwickelt sein Denken auf der Basis persönlicher Erfahrungen, die er im Mikrokosmos seines Alltags macht. Seine Erfahrungen von Athen, Korinth und Jerusalem haben ihn offenbar besonders geprägt. Im Mikrokosmos geht ihm auf, was sich im Makrokosmos ereignet. Daher spricht er auf der Basis des Mikrokosmos über den Makrokosmos. Darin ist Paulus uns allen gleich. Nur auf der Basis des Mikrokosmos, in dem wir leben, können wir verstehen, was im Makrokosmos vor sich geht. Aber im Gegensatz zu uns scheint sich Paulus dessen sehr bewusst zu sein. Voller Absicht enthüllt er vom erlebten Mikrokosmos aus, was sich im Makrokosmos ereignet.

So geschieht es ja auch mit Leben und Tod Jesu in Palästina. Jerusalem ist für das römische Reich absolute Peripherie, ohne jede Bedeutung für das Imperium. Aber dieser Mikrokosmos enthüllt den Makrokosmos des Reiches und verändert ihn schließlich durch und durch. Auch hier erweist sich die Kraft in der Schwachheit. Was aus dieser Schwäche hervorkommt, kann von der Macht in Rom nicht bestimmt werden. Das gilt damals wie heute.

Paulus versteht es, den Makrokosmos im Mikrokosmos zu erkennen, weil er das Große im Kleinen begreift und in der Schwachheit die Kraft. Eben das bezeichnet er als Weisheit Gottes.

Was New York bedeutet, erkennt man in Haarlem und in der Bronx, nicht aber auf den Kuppeln der Macht von Manhattan und der Börse oder in Hollywood. Was sich in Europa ereignet, erkennt man an seinem Verhalten gegenüber den Einwandernden, die es einsperrt in Lager, und an den toten afrikanischen Frauen und Männern im Mittelmeer. Was die Strategie der Globalisierung bewirkt, erkennt man klarer als im Zentrum in Afrika oder in Haiti und in andern Ländern der Peripherie. Von der Peripherie und von den Opfern aus urteilt die Weisheit Gottes. Bei einem Treffen sagte ein Afrikaner: Afrika ist nicht das Problem, Afrika ist die Lösung. Zumindest ist alles das keine Lösung, was nicht für Afrika eine Lösung ist. Der Gulag der freien Welt, der die Elendsviertel unserer Städte durchzieht, enthüllt die Wahrheit der Globalisierungsstrategie, ihre körperlichen Wirkungen.

Worin besteht die Weisheit dieser Welt? Nicht in der Irrationalität als solcher, sondern in der Irrationalität des Rationalisierten, die sich dann offenbart, wenn die Rationalisierung funktioniert. Je besser sie funktioniert, um so irrationaler ist sie. Die Kritik negiert nicht die Rationalität, sondern erkennt in deren Innern die Irrationalität: Wer sein Leben in der Erfüllung des Gesetzes dieser Rationalität sucht, der findet den Tod.

In meiner Jugend (1949–1950) war ich ein Jahr lang im Noviziat bei den Jesuiten. Ich erinnere mich sehr genau an eine Diskussion mit unserem Pater Magister. In einem Ausbildungskurs zur Ordensregel zitierte der Pater folgende Äußerung des Ordensgründers Ignatius: Wenn ich die Option habe, den Hauptmann der Truppe oder den Schützen Arsch zu bekehren, ziehe ich es vor, den Hauptmann zu bekehren. Denn bekehre ich den Hauptmann, bekehre ich die ganze Kompanie. Ich protestierte und behauptete, dass man den Schützen Arsch bekehren müsse, denn von ihm gehe das Licht der Frohen Botschaft aus. Der Pater Magister antwortete: Im Grunde haben Sie Recht mit dieser Kritik, aber man muss Ignatius im Kontext seiner Zeit verstehen. Ich war völlig einverstanden, und ich bin es heute noch. Aber ich würde stets darauf bestehen, dass in diesem Falle aus Ignatius die Weisheit der Welt spricht und nicht die Weisheit Gottes. Die Weisheit Gottes ist göttliche Verrücktheit und greift ein in das Nutzenkalkül der Weisheit der Welt. Dieses Kalkül behauptet: Was unter dem Gesichtspunkt des Nutzenkalküls und des Machtkalküls nützlich ist, ist auch notwendig. Das Kalkül radiert die Weisheit Gottes aus. Das geschieht in dem von Ignatius zitierten Urteil. Diese in meinem Mikrokosmos erlebte Geschichte offenbart das Problem der christlichen Orthodoxie mit der Weisheit der Welt, aber sie deckt zugleich auf, wie durchlässig die Orthodoxie ist.

Im Römerbrief greift Paulus das Thema der Verrücktheit wieder auf. Er knüpft offenkundig an das an, was er im Korintherbrief entwickelt hat:

Gottes Zorn enthüllt sich vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in der Ungerechtigkeit gefangen halten (Röm 1,18).

Sie rühmen sich weise zu sein, aber sie sind verrückt geworden (Röm 1,22).

Hier liefert Paulus eine treffliche Definition für Ideologie, obwohl er das Wort nicht einmal kennt: Die Ungerechtigkeit hält die Wahr-

heit in Gefangenschaft, sie hat diese verhaftet, sie stellt sich ihr in den Weg. Den gleichen Ideologiebegriff finden wir auch bei Karl Marx. Diese Definition von Ideologie könnten wir als synthetisierende Kurzformel für den Römerbrief als ganzen bezeichnen; von ihr her entwickelt Paulus den gesamten Argumentationsgang. Im Römerbrief besteht die Verrücktheit der Weisheit der Welt darin, die Wahrheit durch die Ungerechtigkeit gefangen zu halten.³² Hier wird zum ersten Mal das Ideologieproblem angesprochen.

Die Irrationalität des Rationalisierten im Inneren des Nutzenkalküls besteht darin, die Wahrheit durch Ungerechtigkeit in Gefangenschaft zu halten. Worin besteht in diesem Kontext die Verrücktheit der Weisheit Gottes? Sie besteht in jener Vernunft, welche die Rationalität der Welt mit der Irrationalität in ihrem Innern transzendiert, und zwar auf der Basis dessen, was *nicht* ist. Die Weisheit der Welt, die diese Irrationalität in ihrem eigenen Inneren nicht anerkennt, bezeichnet diese Vernunft als reine Irrationalität. Von ihrem Standpunkt aus hat sie Recht, weil die Weisheit Gottes nicht in den Termini einer instrumentellen und diskursiven Vernunft argumentieren kann. Sie operiert auf dem Gebiet der mythischen Vernunft. Sie kann nur argumentieren, indem sie die instrumentelle Vernunft transzendiert.

Aber auch die mythische Vernunft kann ihre eigene Irrationalität entwickeln. Das geschieht immer dann, wenn sie ihre Utopie zum Endziel erklärt und sie den menschlichen Möglichkeiten zum Trotz zu realisieren sucht. Dann polarisieren sich das Satanische der Macht und das Luziferische der Befreiung; das Nutzenkalkül, auf das sich alle Macht gründet, und die Bestätigung des anderen: ich bin, wenn du bist, du bist, wenn ich bin.

Diese Polarisierung kann nicht durch eine simple Versöhnung der Pole oder durch Aufrufe zur Toleranz vermittelt werden. Denn beide

³² Es gibt heute eine breite Diskussion über die Beziehung zwischen dem Denken des Paulus und dem heutigen kritischen Denken. Vgl. Taubes, Jacob: Die politische Theologie des Paulus, München 1995; Žižek, Slavoj: Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen: Volk und Welt 2000; Žižek, Slavoj: Die Tücke des Subjekts, Frankfurt a. M. 2001; Žižek, Slavoj: Visión de paralaje, Buenos Aires 2006; Žižek, Slavoj: Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion, Frankfurt a. M. 2003. Badiou, Alain: Saint Paul. La fondation de l'universalisme, Paris 1997 (deutsch: Paulus. Die Begründung des Universalismus, München 2002). Agamben, Giorgio: Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani, Torino 2000 (deutsch: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a. M. 2006). Vgl. auch: Hinkelammert, Franz J.: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985. Tamez, Elsa: Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, Luzern 1998.

Pole sind in der Wahrheit: Die Wahrheit der Weisheit Gottes steht gegen die Wahrheit der Weisheit der Welt und damit der Macht. Daher kann der Pol der Weisheit Gottes den entgegengesetzten Pol der Weisheit der Welt nicht abschaffen oder ersetzen. Deshalb bedarf es der Vermittlungen, damit dieser erste bestimmen kann und die Legitimität des Ganzen verwirklicht. Die Vermittlung sucht den Konflikt zu moderieren, der so unvermeidlich und so endlos ist wie die *conditio humana* selbst, der aber eingebettet sein muss in einen Konsens über die Bereiche, die Formen und die rationale Behandlung des Konflikts. Dahin wird man nur gelangen, wenn man zulässt, dass beide Pole unvermeidlich aus der inneren Aufspaltung der Rationalität des menschlichen Handelns selbst hervorgehen. Aus dieser Aufspaltung der Rationalität des menschlichen Handelns ist sogar die Aufspaltung Gottes in einen Gott der Macht und einen Gott der Befreiung abzuleiten. Wir können dafür einen Begriff benutzen, den Althusser entwickelt hat, obwohl er ihn in einem anderen Zusammenhang verwendet. Es handelt sich um den Begriff der Überdeterminierung. Die Weisheit Gottes muss die Gesamtheit der Konflikte, die aus dem menschlichen Handeln entspringen, überdeterminieren. Auf diese Weise kann sie emanzipatorisch wirken. Sie reduziert die Konflikte nicht auf Konflikte nackter Interessen, sondern überdeterminiert und durchdringt sie mit Hilfe dieses Kriterium, das Paulus die Weisheit Gottes nennt, die göttliche Verrücktheit gegenüber der Weisheit der Welt.

Wird hingegen der eine Pol im Namen des anderen negiert, dann wirkt sich dies auch im Denken aus. Wenn Marx die Irrationalität im Inneren der formalen Rationalität des Rationalisierten aufdeckt, bezeichnet er die bürgerliche Wissenschaft immer noch als Wissenschaft, die diese Irrationalität leugnet oder überspielt. Die bürgerliche Wissenschaft dagegen, die diese Irrationalität leugnet, bezeichnet die Gegenposition, von der aus sie kritisiert wird, als völlig irrational. Sie reagiert nicht einmal auf den Vorwurf, bürgerliche Wissenschaft zu sein, indem sie etwa Marx zum Vorwurf machen würde, sozialistische Wissenschaft zu betreiben. Sie behauptet vielmehr, die marxische Analyse sei überhaupt keine Theorie ist, sondern rein zirkuläres Denken, nur Geschwätz. Popper geht darin am weitesten, wenn er behauptet, die marxische Analyse sei nicht einmal Wissenschaft. Popper reagiert auf den Vorwurf von Marx, bürgerliche Wissenschaft zu sein, indem er die Wissenschaftlichkeit des

marxschen Denkens bestreitet und als reine Tautologie bezeichnet. Poppers Verurteilung ist total, so dass auch der Konflikt total wird, der daraus entsteht. Die Verurteilung aber, die Marx ausspricht, ist relativ. Daher lässt sie den Weg offen für Vermittlungen, wenn diese auch noch zu entwickeln sind.

In Lateinamerika versuchen heute neue Regierungen solche Vermittlungsmöglichkeiten zu schaffen. Aber die bürgerliche Wissenschaft folgt einer Logik, die solche Vermittlungen völlig ablehnt, die den Anderen vollkommen negiert und deshalb zu totalitären Tendenzen neigt. Man lehnt nicht die Gründe des Anderen ab, man bestreitet, dass er überhaupt diskutabile Gründe hat. Auch wenn man eine Haltung für verrückt hält, muss man sich dessen stets bewusst bleiben, dass selbst die Verrücktheit Wurzeln in irgendwelchen rationalen Gründen hat.

8. Das Labyrinth der Moderne

Auf der Suche nach einem Paradigma für die Moderne entdecken wir ein Spiel von Verrücktheiten, das ein Welttheater bzw. ein Labyrinth inszeniert. Das Spiel besitzt eine mythische Struktur, die alle Verrücktheiten umfasst. Die Argumentationen folgen einer mythischen Vernunft, in deren Innerem die instrumentelle Vernunft ihren Ort hat. Dass die Argumentation mythisch ist, bedeutet nicht, dass sie keine Argumentation ist. In diesem Sinne ist das Paradigma ein kategorialer Rahmen der Moderne selbst. Als kategorialer Rahmen kann er das Ganze nur umfassen, weil er mythisch argumentiert.

Das Spiel wird ausgelöst durch den Auftritt eines universalen Subjekts, das sich allen Strukturen der menschlich-gesellschaftlichen Welt gegenüberstellt. Es tritt auf und polarisiert. Aber hier wirkt keine externe Essenz von außen auf die Wirklichkeit ein. Vielmehr entsteht ein Bruch in der Wirklichkeit selbst, der zuvor nicht erkennbar war. Deshalb lässt sich das, was entsteht, auch als Labyrinth bezeichnen, in dessen Innerem wir nach Wegen suchen. Dieses Labyrinth ist die Welt selbst, aus der wir nicht ausbrechen können. Wir müssen uns in ihm einrichten. Man lebt in ihm, man überlebt in ihm und man muss versuchen, auf die menschlichste Weise zu leben und zu überleben. Der Faden der Ariadne in diesem Labyrinth ist die dauernde Wiedergewinnung des Humanen.

Wir sind von dem Entwurf des Paradigmas ausgegangen, den wir in den Texten des Paulus vorfinden. Paulus entwirft dieses Paradigma, weil er etwas entdeckt, das schließlich die gesamte spätere historische Entwicklung mitbestimmt. Die Pole entwickeln sich zwar in immer neuen Gestalten, aber das Paradigma kommt immer und immer wieder zurück, auch wenn sich die jeweiligen Bezeichnungen ändern. Auf der Grundlage dieses Paradigmas wird die Welt als säkulare Welt entdeckt. Der Begriff der Säkularisierung bezeichnet diesen Prozess höchst unangemessen. Der Begriff täuscht einen Verlust vor. Es geht eben nicht um die Säkularisierung einer zuvor religiösen Welt, sondern um die Entdeckung, dass die Welt als solche säkular ist. Walter Benjamin findet die angemessenste Form, diesen Prozess zu bearbeiten. Er erkennt die Transformationen, die sich im Innern des konkreten historischen Prozesses vollziehen.

Um diesen Prozess in seinen verschiedenen historischen Etappen aufzuzeigen, wäre eine erheblich detailliertere Analyse notwendig, als wir sie in diesem Text vorlegen können. Deshalb präsentiere ich die hier angebotene Analyse als Skizze für ein Forschungsprogramm. Das mehrfach erwähnte Fragment von Walter Benjamin «Kapitalismus als Religion» hat eine ähnliche Bedeutung. Ich bemühe mich darum, es ernst zu nehmen und weiter zu treiben.

II. DER FLUCH, DER AUF DEM GESETZ LASTET. EIN VERSUCH ZUM RÖMERBRIEF DES PAULUS

... wie ja auch unser lieber Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Weisheit euch geschrieben hat, wie überhaupt in allen Briefen, wenn er darin auf diese Dinge zu sprechen kommt. Manches ist in ihm sicher schwer verständlich, was die Ungebildeten und Ungefestigten ... zu ihrem eigenen Verderben verdrehen (2 Petr 3,15–16).

Der folgende Text ist nicht gedacht als eine Exegese des Römerbriefes, sondern als Versuch, das zentrale Argument des Römerbriefes zu entwickeln. Der Römerbrief scheint mir eine in sich geschlossene Argumentation zu formulieren, die gerade heute von äußerster Aktualität ist.

Aber die Sichtweise des Paulus setzt ganz offensichtlich bei vorangegangenen Argumentationen an, und zwar gerade in den einleitenden Kapiteln des ersten Korintherbriefes. Ich habe sie in Kapitel I dieses Buches analysiert. Der Römerbrief zeigt sich als eine Weiterentwicklung dieser Argumente und darin als eine Weiterführung des Spiels der Verrücktheiten, das Paulus dort aufgezeigt hatte.

Paulus knüpft sogar mit einem Wortspiel daran an. Im ersten Korintherbrief konstituiert er die beiden Pole der Weisheit der Welt und der Weisheit Gottes. Er sagt dann, dass die Weisheit der Welt Verrücktheit ist unter dem Gesichtspunkt der Weisheit Gottes, aber dass gleichzeitig die Weisheit Gottes Verrücktheit ist in den Augen der Weisheit der Welt. Daraufhin meint er:

Niemand täusche sich selbst! Wenn einer unter euch glaubt, weise zu sein gemäß dieser Welt, so werde er erst verrückt, um weise zu sein. Ist doch die Weisheit der Welt Verrücktheit bei Gott (1 Kor 3,18–19).

Geht man von der Weisheit der Welt aus, so muss man erkennen, dass sie eine Verrücktheit ist unter dem Gesichtspunkt der Weisheit Gottes. Nur so kann man zum Standpunkt der Weisheit Gottes gelangen.

Im Römerbrief nimmt Paulus diese Argumentation im einleitenden ersten Kapitel wieder auf, aber er kehrt sie gleichzeitig um. Er macht sich dort über die griechisch-römische Göttervorstellung lustig und erklärt dann:

Sie rühmen sich weise zu sein, und sind zu Verrückten geworden (Röm 1,22).

Sie wollen weise sein gemäß der Welt, aber sie werden zu Verrückten in den Augen der Weisheit Gottes. Sie halten die Weisheit Gottes für verrückt, um weise zu werden, und sie werden gerade dadurch zu Verrückten. Man kann sich leicht vorstellen, wie Paulus vor sich hin lacht, wenn er das schreibt oder auch sagt.

In beiden Fällen gilt: Die Erkenntnis der Verrücktheit der Weisheit der Welt ist der Weg zur Weisheit Gottes. Es kann kein Zweifel bestehen, dass Paulus hier an die einleitenden Kapitel des Korintherbriefes anknüpft.

1. Das zentrale Argument des Römerbriefes

Im gleichen einleitenden Kapitel des Römerbriefes – im Prolog – geht Paulus noch einmal auf den ersten Korintherbrief ein, allerdings jetzt in Weiterführung des Arguments:

Gottes Zorn enthüllt sich vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit gefangen halten (Röm 1,18).

Es handelt sich wieder um die zwei bekannten Pole. Aber jener Pol, der im ersten Korintherbrief die Weisheit der Welt ist, wird jetzt fortgeschrieben als die «Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit gefangen halten», während jener andere Pol, der in 1 Kor der Pol der Weisheit Gottes ist, zum Pol der Befreiung der Wahrheit aus dem Gefängnis der Ungerechtigkeit wird.¹

Im ersten Korintherbrief geht es um das Denken der Welt gegenüber, jetzt aber um das damit korrespondierende Handeln in der Welt und um die Frage von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

1 «Jetzt aber sind wir vom Gesetz frei geworden dadurch, dass wir dem starben, worin wir gefangen gehalten wurden, so dass wir nun im neuen Wesen des Geistes und nicht mehr im alten Wesen des Buchstabens dienen» (Röm 7,6).

Paulus spricht daher nicht von Weisheit, sondern von der Wahrheit. Wahrheit wird bei Paulus anders gebraucht, als wir es in unserer Sprache normalerweise tun. Es geht nicht darum, irgendeine Aussage für wahr zu erklären. Es ist vielmehr ein «in der Wahrheit sein». So wie etwa in dem Jesuswort des Johannesevangeliums, wenn Jesus sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. In der Wahrheit sein, ist eine Art zu handeln und zu leben, nämlich wahr zu leben.² Dies ist dann der Glaube bei Paulus: Wer in der Wahrheit lebt, glaubt. Das hat gar nichts damit zu tun, ob man irgendwelche Dogmen oder Darstellungen für richtig hält. Wenn man den Glauben nicht in diesem Sinne versteht, kann man Paulus nicht verstehen.

Weisheit und Wahrheit sind nicht etwas Verschiedenes, sondern sind Aspekte derselben Sache: Sie ist Weisheit, wenn die Fundamente gedacht werden, und sie ist Wahrheit, wenn von diesen Fundamenten aus gehandelt wird und dieses Handeln zu bestimmen ist.

Im ersten Korintherbrief hat Paulus dieses Fundament erläutert, indem er sagt, was die Weisheit Gottes ist:

Nein, was die Welt für verrückt hält, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen, und was die Welt für schwach hält, hat Gott auserwählt, um das Starke zu beschämen, und die Plebejer und die Verachteten hat Gott auserwählt, und das, was nicht ist, um das, was ist, zunichte zu machen [leer zu machen; zu entleeren] (1 Kor 1,27–28).

Zentral ist hier, dass – von der Weisheit Gottes her gesehen – die Auserwählten Gottes die Plebejer und die Verachteten sind.

Dann steht natürlich die Frage im Raum: Was bedeutet dies für das Handeln? Was ist die Gerechtigkeit des Handelns? Was ist Gerechtigkeit, wenn die Auserwählten Gottes die Plebejer und die Verachteten sind?

Für Paulus verwirklicht die Gerechtigkeit die Wahrheit, und daher ist der Glaubende im Glauben gerecht. Paulus kann aus diesem Grund die Ungerechtigkeit, welche die Wahrheit gefangen hält, auch Gerechtigkeit aus der Erfüllung des Gesetzes und die Befreiung aus der Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit aus dem Glauben nennen (vgl. Röm 9,30–32). Diese Gegenüberstellung kann man gar nicht nachvollziehen, wenn man unter Glauben das Für-wahr-Halten von Aussagen versteht.

² «Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzugeben. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme» (Joh 18,37).

Paulus polarisiert – die Weisheit der Welt und die Weisheit Gottes, die gefangen gehaltene Wahrheit und die Wahrheit, die befreit ist. Aber beide Pole haben Weisheit, beide haben Wahrheit. Das ist wie in dem Märchen von Anderson über den nackten König, der ohne Kleider ist. Niemand sieht es, außer einem Kind.

Diese Polarisierung geschieht nicht zwischen Polen, die einander einfach völlig fremd sind. Sie vollzieht sich innerhalb einer Gemeinsamkeit. Sie geschieht innerhalb der Weisheit und innerhalb der Wahrheit. Man ist in der Weisheit auf falsche oder auf richtige Weise, man ist auch in der Wahrheit auf falsche oder auf richtige Weise. Die Weisheit wird in der Weisheit der Welt gegen die Weisheit Gottes gewendet, die Wahrheit gegen die Wahrheit. Es handelt sich um Umkehrungen, Inversionen. Paulus treibt Ideologiekritik, er ist ein Philosoph des Verdachts.

Daher ist die Polarisierung bei Paulus nicht manichäisch. Es handelt sich um eine in sich zerrissene und gesplante Einheit. Aber Paulus knüpft daran nicht mit irgendeiner mystischen oder metaphysischen Konstruktion an. Um diese Zerrissenheit zu zeigen, beruft er sich auf das, was wir die Kriterien des menschlichen Handelns nennen könnten. Er wendet sich derjenigen Instanz zu, die für das menschliche Handeln das allgemein gültige Kriterium ist, nämlich das Gesetz. Er fragt danach, wie es um das Gesetz als Kriterium steht und in welchem Verhältnis Gesetz und Gerechtigkeit des Handelns stehen. Seine Frage lautet: Führt die Erfüllung des Gesetzes zur Gerechtigkeit? Wieweit ist die Sünde, also das Böse, Gesetzesverletzung? Daraus folgt seine Gesetzeskritik, die bis heute die okzidentale Gesellschaft umgetrieben hat.

2. Der Kern des Gesetzes

Wenn sich Paulus vom zweiten Kapitel des Römerbriefs an auf das Gesetz bezieht, nimmt er auf das Bezug, was wir den Kern des Gesetzes nennen können. Es handelt sich um das Gesetz, das eine Dimension jeder menschlichen Vergesellschaftung ist. Paulus sagt:

Wenn nämlich die Heiden, die kein Gesetz haben, von Natur aus die Vorschriften des Gesetzes erfüllen, so sind sie, die kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz (Röm 2,14).

Es ist ein Gesetz, ohne das es keine Vergesellschaftung geben könnte. Daher haben es auch die «Heiden» ohne jeden Sinai. Sie geben es sich selbst und können nicht anders, als es sich selbst zu geben. Paulus weist darauf hin, was er unter diesem Gesetz versteht, nämlich «... die Gebote: Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht töten, Du sollst nicht stehlen! Du sollst nicht begehren! Und was es sonst an Geboten geben mag ...» (Röm 13,9–10).

Paulus bezieht sich also auf den zweiten Teil der zehn Gebote. (Wenn er das neunte Gebot nicht direkt erwähnt, so scheint mir dies keine systematische Bedeutung zu haben.) Von diesen fünf Geboten sind die ersten vier formalisierbar und können daher als formale Ethik ausgedrückt werden. Deshalb stehen zumindest drei dieser Gebote – vom sechsten bis zum neunten – sogar in unserem bürgerlichen Gesetzbuch. Es sind geltende Gesetze, aber auch andere Normen, auf die Paulus nur hinweist – «was es sonst an Geboten geben mag». Das zehnte Gebot hingegen – du sollst nicht begehren – kann nicht als formale Norm ausgedrückt werden, obwohl es für Paulus offensichtlich das wichtigste ist. Es entscheidet über die Bedeutung der formalen Normen und enthält für Paulus das zentrale Element für die Ableitung der Gerechtigkeit, die er in den folgenden Kapitel entwickelt.

Dieser Begriff des Gesetzes hat zur Zeit von Paulus bereits eine Tradition, die von Platon stammt. Auf die Behauptung, dass am besten der lebt, der kein Gesetz anerkennt, antwortet Platon in der *Politeia*, dass dieser Kern des Gesetzes überall gilt, selbst im Inneren einer Räuberbande. Im Inneren der Räuberbande ist das Töten, das Stehlen und der Betrug verboten, einfach deshalb, weil die Räuberbande andernfalls nicht als Räuberbande existieren kann und folglich die Ethik nach außen hin nicht verletzen kann. Sie kann nicht rauben, wenn sie im Innenverhältnis das Rauben nicht verbietet. Es handelt sich um das Argument, dass jede menschliche Vergesellschaftung diesen Kern des Gesetzes anerkennen muss, um überhaupt existieren zu können. Bei Kant haben wir ein ganz ähnliches Argument. In seiner Schrift «Zum Ewigen Frieden» stellt er heraus, dass diese Ethik selbst in einer Republik von Teufeln Geltung haben muss.

Erst so kann man verstehen, dass für Paulus das zehnte Gebot das wichtigste sein dürfte: Du sollst nicht begehren. Platons Räuberbande stellt das Gesetz in den Dienst des Begehrens. Das Gesetz wird unterlaufen und in sein Gegenteil verkehrt. Das Begehren unterläuft

das Gesetz. Das Problem taucht auch in der griechischen Tradition auf, wenn Aristoteles die Unterscheidung trifft zwischen der Ökonomie und der Chrematistik. Ökonomie ist für Aristoteles eine Versorgungswirtschaft. Die Chrematistik hingegen ist eine Wirtschaft, die Geld verdienen will, um damit noch mehr Geld zu verdienen. Es entsteht das unendliche Begehren, das keine Grenzen kennt und die Versorgungswirtschaft unterläuft. Es ist zerstörerisch, aber das Gesetz wird nicht verletzt. Aristoteles verurteilt dieses Handeln. Aber er tut es nicht im Namen der Gerechtigkeit, sondern erklärt es für unnatürlich. Ihm fehlt die Gerechtigkeitsvorstellung, die Paulus hat und von der Tora her weiterführt.

Es geht auch bei Aristoteles um das Problem des Begehrens, das die Gesetze in seinen Dienst stellt und damit durchdringt. Aber diese Kritik des Begehrens ist sehr viel enger gefasst, als dies bei Paulus der Fall ist. Auch diese Sicht des Aristoteles ist präsent bei Paulus. Aber sie erhält eine ganz andere Dimension, die Paulus entwickelt aus der Bedeutung des Begehrens vor dem Hintergrund der Tora. Dies ist seine Dimension der Gerechtigkeit.

Damit ist ein weiterer Grund dafür gegeben, dass das Wort «Gesetz» nicht mit «Tora» übersetzt werden darf, wenn Paulus davon spricht, die «Heiden» seien sich selber Gesetz und hätten daher auch das Gesetz. Alle haben das Gesetz, aber nicht alle haben die Tora. Nach René Girard ist es der Mechanismus des Sündenbocks – eine Art Ausnahmezustand –, der in der Krise die Funktion der Mäßigung für die Folgen des Begehrens übernehmen kann.

Ich werde mich in der weiteren Argumentation auf die Analyse des Begehrens als Akkumulation von Sachwerten und Geld konzentrieren. Deshalb interpretiere ich den Kern des Gesetzes vor allem im Sinne des siebten bis neunten Gebotes, nämlich im Sinne des Verbots zu töten, zu stehlen und zu betrügen. Dies soll nicht heißen, dass das sechste Gebot mit seinem Verbot des Ehebruchs nicht wichtig ist. Aber dies würde mich zu einer Ausweitung zwingen, für die ich mich nicht vorbereitet fühle. Außerdem scheint mir, die Analyse sei weitgehend in der Theorie der Psychoanalyse von Lacan durchgeführt worden. Lacan setzt sich sehr gründlich mit Paulus auseinander. Er hält ihn sogar für einen der Vorläufer der Psychoanalyse. Daher sieht er auch, dass für Paulus das zehnte Gebot das zentrale Gebot ist. Er interpretiert das Begehren, was mir durchaus berechtigt erscheint, vom Genuss her: Die Maximierung des Genusses im weitesten Sinne

des Wortes zerstört den Genuss und untergräbt ihn. Der kategorische Imperativ «Genieße!» untergräbt den Genuss. Ich halte dies für die psychologische Seite der Reichtums- und Geldakkumulation.³ Beide Analysen des Begehrens als Akkumulation und Maximierung, sei es des Geldes oder des Genusses, ergänzen sich. Dies allerdings entgeht Lacan und Žizek. Es handelt sich, so meine ich, um eine Verdoppelung des Problems, das eben diese zwei Seiten hat.

Das Begehren ist weder instinktiv noch vom Neid getrieben. Es so zu interpretieren, würde die Kritik hinweg wischen. Es ist vielmehr ein Handeln, das «begehrensrational» ist und das bedrohlich wird, gerade wenn es das Gesetz erfüllt und sich innerhalb des Rahmens des Gesetzes bewegt. Es geschieht paradigmatisch in der Gewinnmaximierung im Markt, und es ist ein Lebensprinzip des heutigen Kapitalismus. Im Markt und durch das Geld wird das Begehren kalkulierbar.⁴

Daher darf das Begehren im Sinne von Paulus nicht verstanden werden als das, was uns untersagt ist, und das uns gerade deswegen scharf macht. Es ist kategorial gesehen etwas ganz anderes – nämlich ein am Begehren orientiertes Handeln.

Die Erfüllung des Gesetzes dem Begehren zu unterwerfen (Genussmaximierung oder Kapital- und Geldmaximierung), das ist das zentrale Problem der Gesetzeskritik von Paulus. Er hat dies mit der Botschaft Jesu gemeinsam: Die eigentliche Sünde, das eigentlich Böse geschieht durch die Erfüllung des Gesetzes, und nicht durch Gesetzesverletzungen. Letzere sind vielmehr eine Folge. *Die* Sünde geschieht im Namen der Erfüllung des Gesetzes.

Paulus sieht diese Unterwerfung des Gesetzes unter die Dynamik des Begehrens als einen Vorgang, der sich im Konflikt mit der Nächstenliebe befindet. Sie verwandelt den Nächsten in ein Objekt der Ausbeutung für die Maximierung des eigenen Begehrens. Der Andere hört auf, Subjekt zu sein, und hört damit auch auf, der Nächste zu sein.

3 Ich übernehme hier weitgehend die Interpretation der Lacan'schen Theorien, wie sie Žizek gibt, vor allem in seinem Buch: Žizek, Slavoj: *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt a. M. 2001.

4 Brodbeck, Karl-Heinz: *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik*, Darmstadt 2009. Brodbeck entwickelt auf hervorragende Weise die entsprechende Sicht des Geldes. Es zeigt sich dort, dass man die gesamte Argumentation auch vom Geld her aufrollen kann.

3. Zur Antichristus-Vorstellung im zweiten Thessalonicherbrief

Im zweiten Thessalonicherbrief, der zweifellos nicht von Paulus selber stammt, wird eine Vorstellung des Antichristus entwickelt, der gemäß der Antichristus der «Mensch der Gesetzlosigkeit» ist (2 Thess 2,3). Dort wird dann geschlossen: «Und ihr wisst, was gegenwärtig noch aufhält, dass er zu seiner Zeit offenbart werde» (2 Thess 2,6). Eine solche Vorstellung des Antichristus ist mit der paulinischen Gesetzesvorstellung völlig unvereinbar. Würde man von Paulus her eine Vorstellung des Antichristus entwickeln, so wäre der Antichristus ganz zweifellos der «Mensch des Gesetzes» und nicht der Gesetzlosigkeit. Für die politische Rechte aber ist die Vorstellung des Antichristus als eines «Menschen der Gesetzlosigkeit» zentral. Carl Schmitt zieht daraus die Konsequenzen. Für das, was nach dem zweiten Thessalonicherbrief den Antichristus verhindert, benutzt jener das Wort *katechon*, die griechisch Bezeichnung für «aufhalten». Schmitt fragt anschließend, wer oder was wohl dieses *katechon* sein könnte, und gibt gleich selber die Antwort: Es kann nur das Imperium sein. Damit wird das Imperium zum Kämpfer gegen den Antichristus, und für Carl Schmitt ist es ebenfalls der beginnende Nazismus, der den Antichristus verhindert. Wenn der Antichristus der «Mensch der Gesetzlosigkeit» ist, dann ist die Interpretation von Carl Schmitt logisch und konsequent. Aber die Tatsache, dass im zweiten Thessalonicherbrief der Antichristus als «Mensch der Gesetzlosigkeit» bezeichnet wird, ist bereits der Beweis dafür, dass dieser Brief nicht von Paulus sein kann.

Denkt man von Paulus her und erinnert man sich an die Tatsache, dass auf der Linie seines Denkens der Antichristus gerade der «Mann des Gesetzes» sein muss, ist klar, was für Paulus das *katechon* ist: Es ist seine eigene Kritik des Gesetzes.

Der zweite Brief an die Thessalonicher ist daher sehr wahrscheinlich eine wohldurchdachte Attacke auf die Gesetzeskritik des Paulus. Als solche hat sie historisch eine grosse Rolle gespielt.

4. Die Sünde

Dies führt uns zu einer wichtigen Unterscheidung, die Paulus trifft und die wir bereits erwähnt haben. Er macht einen qualitativen Un-

terschied zwischen Überschreitungen des Gesetzes oder den Sünden im Plural und dem, was er *die* Sünde im Singular nennt.⁵ Bevor er den Römerbrief schreibt, scheint er diese Unterscheidung zumindest nicht explizit zu machen. Er entwickelt sie offensichtlich im Römerbrief, und in den Kapiteln sieben und acht ist sie klar anzutreffen. In den späteren Evangelien taucht sie explizit nur im Johannesevangelium auf, wenn dort gesagt wird: Lamm Gottes, das hinweg nimmt die Sünde der Welt. Auch hier handelt es sich explizit um *die* Sünde, nicht um die Sünden.

Die Sünde im Sinne von Paulus ist das Ergebnis der Gerechtigkeit aus der Erfüllung des Gesetzes, die er der Gerechtigkeit aus dem Glauben entgegensetzt. Implizit ist diese Unterscheidung allerdings in allen Evangelien gegenwärtig. In der Botschaft Jesu ist das Problem vor allem präsent in der Kritik Jesu am Verhältnis von Gläubigern und Schuldner. Es handelt sich um die Verurteilung von Gläubigern, die eine Schuld eintreiben, deren Zahlung den Schuldner dazu verurteilt, alle seine Habe zu verlieren und mit seiner Familie in die Sklaverei verkauft zu werden – und nicht einmal dadurch kommt er von seinen Schulden frei. Für Jesus geht es um ein Verbrechen. Aber kein einziges Gesetz wird verletzt. Das Gesetz steht auf der Seite des Gläubigers, der alle seine Rechte behält. Viele Länder kontrollieren heute das Problem zumindest teilweise, indem sie die Rechte der Gläubiger begrenzen. In den globalen Finanzbeziehungen hingegen hat sich gegenüber der Brutalität und Rohheit des Verschuldungsproblems zur Zeit Jesu nichts geändert. Dies war während der Schuldenkrise der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts zu beobachten. Die Gläubiger hatten das Recht, die Polizei und die Militärapparate auf ihrer Seite, und sie plünderten die Schuldnerländer ganz nach ihrem Belieben aus. Die beispiellose Verelendung der Bevölkerung war die Folge, ebenso eine katastrophale Zerstörung der Natur, die gegenwärtig noch weitergeht. Nichts zählte außer der Bezahlung der Schulden. Die Schuldnerländer mussten sich richtiggehend verkaufen. Es war genau die Logik, die Jesus in seinen Gleichnissen verurteilte und die Paulus *die* Sünde nennt. Und jene, die sie begangen haben und weiterhin begehen, sind fast allesamt sich christlich nennende Länder, die Paulus als Heiligen verehren.

5 Vgl. hierzu Tamez, Elsa: Gegen die Verurteilung zum Tod, Luzern 1998; Hinkelammert, Franz J.: Die ideologischen Waffen des Todes, Freiburg (Schweiz)–Münster 1985, S. 163–192.

Jesus formuliert eine ähnliche Kritik an den rituellen Regelungen des jüdischen Gesetzes, die er so zusammenfasst: Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat ist für den Menschen da.

Die Schuldenkritik wiederum wird von Jesus in einer Aussage auf den Punkt gebracht, die jeder kennt, allerdings kaum einer erkennt. Die Verschuldungskritik findet sich im wichtigsten Gebet der Christenheit, nämlich im Vaterunser. Es heißt dort:

Lass uns unsere Schulden nach, wie auch wir unsern Schuldner (die Schulden) nachlassen.

Ich übersetze nach der lateinischen Fassung, wie sie im Missale der katholischen Kirche wiedergegeben wird:

*Et dimitte nobis debita nostra,
Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.*

In der Botschaft Jesu bezieht sich der Schuldennachlass immer auf unbezahlbare Schulden. Deren Einzug ruiniert den Schuldner und gibt ihn der Verelendung preis.

Der Mensch hat Schulden bei Gott, und andere haben Schulden bei ihm. Aber die Schulden werden nicht bezahlt. Die Schulden, die der Mensch bei Gott hat, werden aufgelöst, indem der Mensch die Schulden, die andere bei ihm haben, nachlässt. Gott gegenüber wird nichts bezahlt. Aber dem Gläubiger gegenüber auch nicht.

Damit ist der Gläubiger verantwortlich für das, was mit dem Schuldner geschieht, wenn er die Schulden einzieht. Ruiniert er ihn, muss er ihm die Schulden nachlassen. Und die Schulden, die er bei Gott hat, werden nicht bezahlt. Denn er schuldet es Gott, die Schulden der Schuldner nachzulassen, so dass seine Schulden bei Gott nachgelassen werden. Es gibt kein Zahlungsmittel für die Schulden bei Gott. In dieser Situation der unbezahlbaren, ruinösen Schulden verlieren die Schulden ihre Gültigkeit. Es handelt sich um eine Anti-Bezahlung. Das Recht des Gläubigers wird immer dann annulliert, wenn die Schulden, die er dem Gesetz nach einziehen darf, annulliert werden, weil sie den Schuldner ruinieren. Die Erfüllung des Gesetzes rechtfertigt nicht, sondern wird zur Ungerechtigkeit, wenn in der Erfüllung des Gesetzes der Andere – der Nächste – zerstört wird. Die Anerkennung des Anderen als körperliches Subjekt geht aller gesetzlichen Gerechtigkeit voraus. Das Subjekt wird dem Gesetz ge-

genüber souverän. Wir werden noch sehen, dass genau darin auch die Gesetzeskritik von Paulus besteht.

In der christlichen Orthodoxie wurde die neutestamentliche Schuldenkritik in ihr Gegenteil verkehrt. Der Satz über die Schulden, wie er im Vaterunser vorkommt, wurde in der Übersetzung verfälscht. Heute wird er in den Liturgien fast aller christlichen Kirchen anders zitiert: Vergib uns unsere Beleidigungen, wie auch wir unsern Beleidigern vergeben. Die Beleidigungen aber sind Gesetzesübertretungen. Jetzt ist die Rede von *der* Sünde verschwunden. Sie geschieht nicht mehr innerhalb der Erfüllung des Gesetzes. Das Gesetz rechtfertigt.

Die Schuldentheologie des Anselm von Canterbury im 12. Jahrhundert leistet diese Rechtfertigung auf geradezu groteske Art. Da ist jetzt ein Gott, der die absolute Autorität des Gesetzes ist und bei dem die Menschen verschuldet sind. Aber es handelt sich um eine unbezahlbare Schuld. Alle müssen zahlen, können jedoch nicht, da sie kein Zahlungsmittel haben. Gott aber, da er gerecht ist im Sinne des Gesetzes, kann die Schulden nicht vergeben. Die Menschen müssen, weil sie Schulden bei diesem Gott haben, in der Hölle für alle Ewigkeit ihre Schulden mit ihrem Blut bezahlen, wobei dies alles vor Gott keinen Wert hat. Es sind ja nur Menschen.

Weil Gott aber die Menschen liebt, schickt er seinen einzigen Sohn auf die Erde, um durch seinen Tod die Schulden der Menschheit mit seinem Blut zu bezahlen. Das Blut des Sohnes Gottes ist ein Zahlungsmittel, das vor Gott genügend Wert hat, um die Schulden der Menschheit stellvertretend zu bezahlen. Er kommt auf die Erde, nicht etwa um zu leben, sondern um zu sterben und um zu bezahlen. Aber diese Bezahlung ist nicht einmal umsonst. Wer sie für sich geltend machen will, muss sich auf Erden dem Willen Gottes vorbehaltlos unterwerfen, der sich natürlich in der Kirche und in allen übrigen Autoritäten ausdrückt. Tut er dies nicht, bleibt er schuldig, und er muss seine Schulden in der ewigen Hölle mit seinem eigenen Blut bezahlen, das aber nichts wert ist. Dante hat es in seiner «Göttlichen Komödie» so ausgedrückt: Die Hohenpriester Annas und Kaiphas, die angeblich Jesus gekreuzigt haben, werden jetzt für alle Ewigkeit in der Hölle gekreuzigt. Und dies, weil Gott gerecht ist.

Anselm von Canterbury geht es um die Schulden im Himmel. Auf der Erde teilt er weiter die damals geltende Vorstellung der Kirche, die den Zins verbietet. Aber sein Himmel ist bereits der reine

Kapitalismus in seinen schrecklichsten Formen. Der Kapitalismus wird im Himmel antizipiert.

Mit dem Kapitalismus kommt dieser Himmel des Anselm auf die Erde. Der Umgang mit der Schuldenkrise, die wir seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts erleben, ist gewissermaßen eine Lektüre des *Cur Deus homo* von Anselm von Canterbury. Die Völker bezahlen mit ihrem Blut, das aber für sie nichts wert ist, weil die Schulden immer weiter steigen. Sie verelenden, und ihre Natur wird auf beispiellose Art geplündert. In den Taschen der Gläubiger allerdings verwandelt sich das wertlose Blut in Geld, in sehr viel Geld sogar. Eine diabolische Eucharistie. Deshalb konnte Léon Bloy sagen: Das Geld ist das Blut der Armen. Er wandte sich damit gegen Hobbes, der sagte: Das Geld ist das Blut des Leviathans.

Diese Schuldentheologie ist verrückt. Sie ist verrückt im Sinne von Paulus. Ja, sie ist die «Weisheit der Welt», ausgedrückt in theologischer Form. Und die Weisheit der Welt ist nach Paulus «Verrücktheit», wenn sie vom Standpunkt der Weisheit Gottes aus gesehen wird. Aber es geschah völlig rechtens, wie das Gesetz es befahl: «Wanderer, kommst du nach Sparta, verkündige dorten, du habest uns hier liegen gesehn, wie das Gesetz es befahl» (Friedrich Schiller).

Man könnte hierzu eine kleine phantastische Geschichte erfinden. Hätte Jesus die Schuldentheologie des Anselm von Canterbury geteilt, hätte er im Vaterunser nicht jene Schuldenkritik geübt. Er hätte aber den Menschen antworten müssen, die glaubten, Schulden bei Gott zu haben, und darob sehr in Sorge waren. Mit Anselms Schuldentheologie im Kopf hätte er sagen müssen: Beruhigt euch, denn ich werde diese eure Schulden mit meinem Blut bezahlen. Aber Jesus hätte sich damit nur lächerlich gemacht.

Dennoch hat das Christentum während der letzten 1000 Jahre die Schuldentheologie des Anselm sehr ernst genommen.⁶

6 Es gibt (problematische) Versuche der Auseinandersetzung mit dieser Opferideologie, beispielsweise Jörns, Klaus-Peter: *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloh 2008. Wir können uns jedoch nicht einfach von all dem verabschieden, was zusammen mit dem Christentum entstanden ist. Wir gehören dazu, unsere ganze Kultur ist davon durchzogen, wenn auch häufig in säkularer Form. Was ist denn mit der Opferideologie des Weltwährungsfonds, der Sicht von Schuldner- und Gläubigerstaaten? Das sind wir. Wir können uns nicht von uns selbst verabschieden, diese «billige Gnade» gibt es nicht. Nicht einmal in der Psychoanalyse ist so etwas möglich. Es wäre die billige Gnade des simplen Seelentrösters – mehr bleibt bei Jörns nicht übrig –, eine Marktstrategie, Weisheit der Welt, die (wie Paulus es ausdrückt) Verrücktheit ist, wenn sie von der Weisheit Gottes her gesehen wird. Wir brauchen eine *metanoia*, nicht Schuldbekennnisse oder Abschiede. Diese reproduzieren die Schuld bloß. Selbst Heiner Geißler sieht dies viel klarer als Jörns. Eine *metanoia* nicht nur des Christentums, sondern unserer ganzen Kultur ist notwendig. Die

5. Der Ausgangspunkt der Gesetzeskritik bei Paulus

Paulus führt die Gesetzeskritik Jesu weiter und entwickelt einen entsprechenden theoretischen Rahmen hierzu. Aber er geht nicht direkt von dieser Schuldentheologie Jesu aus. Ich meine, dass im Hintergrund seiner theoretischen Reflexionen seine eigene persönliche Geschichte steht. Er wendet nicht die Botschaft Jesu an, sondern entdeckt sie von seiner Welt und seinen Erfahrungen aus. Er macht die Botschaft gegenwärtig. Er entdeckt den Glauben Jesu als Zugang zu der Welt, in der lebt. Er wendet keine Rezepte an.

Im Zentrum steht sein Damaskus-Erlebnis und die *metanoia*, die er persönlich vollzogen hat. Vorher war er ein Mann des Gesetzes, ein Pharisäer, der dem Tempel diente. Jesus war durch das Gesetz verurteilt und hingerichtet worden. Paulus verinnerlichte die Sicht der Gerechtigkeit, die in der Erfüllung des Gesetzes besteht. Deshalb teilte er das Urteil gegen Jesus und beteiligte er sich aus voller Überzeugung an der Verfolgung der ersten Christen, welche diese Verurteilung als ungerecht brandmarkten. Aller Wahrscheinlichkeit nach nahm er auch an der Steinigung des Apostels Stephanus teil.

Als er die Christen von Damaskus verfolgen wollte, reiste er dorthin. Auf dieser Reise widerfuhr ihm sein Damaskus-Erlebnis. Jesus erscheint ihm und fragt ihn: Warum verfolgst Du mich? Paulus fällt zu Boden und wird blind. In diesem Zustand wird er nach Damaskus gebracht, wo er nach drei Tagen in einem Zusammentreffen mit dortigen Christen wieder sehend wird und in der Folge die Botschaft Jesu verbreitet.

Eine solche Erfahrung fällt sicher nicht wie ein Blitz vom Himmel, sondern ist durch vorangegangene Zweifel vorbereitet worden. Aber nach dem Erlebnis sieht Paulus die Welt und das, was in ihr geschieht, auf andere Weise. Er erlebt eine *metanoia* und nicht etwa eine simple Bekehrung. Er dreht sich um und wird ein anderer. Sogar

Befreiungstheologie hat damit begonnen, aber für Jörens existiert sie nicht einmal. Soll eine weltweite Ökumene darin bestehen, dass alle sich von ihrer Geschichte «verabschieden»? Man muss das, was durch die christliche Orthodoxie in allen ihren Färbungen verfälscht wurde, in der Gegenwart zurückgewinnen. Würde Jörens erklären, dass die Schulden unserer Schuldnerländer, so wie es das Vaterunser formuliert, nachzulassen sind und dass dies genau das ist, was wir Gott schulden, würde er schnell feststellen können, in welcher Kultur wir leben. Statt dessen zieht er die billige Gnade vor. Dass man diese Schuldentheologie von Jesus auch nur erwähnt, begründet den Verdacht der Häresie. Viel einfacher ist es, die Übersetzung des Vaterunsers zu verfälschen, was inzwischen der allgemein übliche Ausweg ist.

seinen Namen wechselt er. Bis zum Damaskus-Erlebnis lautete sein Name Saulus. Danach nahm er den Namen Paulus an.

Aber eines bleibt. Jesus ist aus der Sicht einer Gerechtigkeit, die durch die Erfüllung des Gesetzes geschieht und von der Paulus selber auch ausgegangen ist, zu Recht verurteilt und hingerichtet worden – sowohl vom römischen als auch vom jüdischen Gesetz her gesehen. Paulus erlebt die Katastrophe, den Fluch des Gesetzes. Er erkennt: Die Gerechtigkeit in der Erfüllung des Gesetzes zu suchen, das führt in die Ungerechtigkeit und ist tödlich.

Von zentraler Bedeutung in der Schilderung des Damaskus-Erlebnisses ist das Bild vom Sehenden und vom Blinden. Vor dem Erlebnis war Paulus ein Sehender, der blind ist. Im Moment des Erlebnisses wird er blind. Indem er aber jetzt seinen Standort in der christlichen Gemeinde findet, wird er vom Blinden zu einem Sehenden, der nicht mehr blind ist.

Das Johannesevangelium nimmt dieses Bild vom Sehenden und vom Blinden im achten Kapitel auf: Jesus heilt einen Blinden, der sehend wird. Da er dies an einem Sabbat tat und durch seine Tat den Sabbat verletzte, stieß er mit den Pharisäern zusammen. Die Szene endet auf folgende Weise:

Hierauf sprach Jesus: «Zu einem Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die, die nicht sehen, sehend und die Sehenden blind werden.» Das hörten einige von den Pharisäern, die bei ihm standen, und sagten: «Sind etwa auch wir blind?» Jesus sprach zu ihnen: «Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde. Nun aber sagt ihr: ‚Wir sehen.‘ Eure Sünde bleibt» (Joh 9,40–41).

Hier ist wieder von *der* Sünde die Rede. An anderer Stelle spricht Jesus von der Sünde wider den heiligen Geist, für die es keine Vergebung gibt. Ich glaube, dass es sich wieder um *die* Sünde handelt. Hier kann der Mechanismus von Schuld, Schuldbekennnis und Vergebung nicht wirken, da angesichts dieser Sünde kein Schuldbewusstsein existiert. Wer *die* Sünde begeht, hat kein Schuldbewusstsein. Der Sünder hat sich gegenüber dem Schuldbewusstsein immunisiert durch die Überzeugung, dass er das Gesetz erfüllt hat und daher von der Gerechtigkeit durch die Erfüllung des Gesetzes ausgehen kann. Aber bei Johannes findet sich nicht etwa die Ankündigung einer ewigen Höllenstrafe. Er findet dafür den Ausdruck: «Lamm Gottes, das hinweg nimmt *die* Sünde der Welt». Diese Sünde kann nicht

vergeben, sondern nur hinweg genommen werden. Sie wird hinweg genommen auf Grund einer *metanoia*, was völlig unzureichend mit «Bekehrung» übersetzt wird. Das Damaskus-Erlebnis des Paulus ist eine *metanoia*, ein Sehend-Werden, ein Wechsel des Standorts, von dem aus die Welt gesehen und in ihr gehandelt wird. Es nimmt die Sünde hinweg. Deshalb spricht Paulus nie von irgendeiner Reue über das, was er vor seiner *metanoia* getan hat. Es war falsch, aber eben nicht eine Sünde, sondern *die* Sünde, für die es Vergebung nicht geben kann, aber die hinweg genommen werden muss. In der *metanoia* wird sie hinweg genommen.⁷

Dieser Aufruf zur *metanoia* ist das Gericht, zu dem Jesus in die Welt gekommen ist.

6. Paulus und Johannes

Es gibt andere überraschende Parallelen zwischen den Schriften des Paulus und dem Johannesevangelium. Ich beziehe mich zuerst auf eine Aussage von Paulus. Dieser fasst in 1 Kor 1,27–31 zusammen, was die Weisheit Gottes ist, und formuliert danach:

Nein, wir verkünden Gottes geheimnisvolle, verborgen gehaltene Weisheit, die Gott vor aller Zeit zu unserer Verherrlichung vorausbestimmt hat (1 Kor 2,7).

Das Johannesevangelium dagegen beginnt folgendermaßen:

Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort (Joh 1,1).

Das Wort, von dem Johannes spricht, bezieht sich gewiss nicht auf den griechischen *logos*, sondern ist ein Verweis auf die Weisheit. Weil dem so ist, stimmen die beide Aussagen überein. Neben diesen beiden Aussagen gibt es keine anderen vergleichbaren Formulierungen im Neuen Testament.

7 Heiner Geißler macht in seinem Buch «Was würde Jesus heute sagen? Die politische Botschaft des Evangeliums» in überraschender Weise eine ähnliche Analyse der *metanoia*. Danach würde Jesus heute zu einer solchen *metanoia* aufrufen. Allerdings geht Geißler überhaupt nicht auf das Problem der Schuldentheologie ein, ohne die diese *metanoia* nicht wirklich erfassbar ist. Aber die Analyse Geißlers bleibt überzeugend. Die Gesetzeskritik von Jesus und Paulus ist für das heutige Christentum ein Tabu. Sie ist es im Grunde seit Augustinus.

Paulus spricht von der Weisheit, die vor aller Zeit vorausbestimmt wurde. «Vor» ist eine temporale Bezeichnung; der Satz hat keinen Sinn, es sei denn, er ist eines der vielen Paradoxe, in denen Paulus sich ausdrückt. Johannes spricht vom Anfang. Beide beziehen sich indessen nicht nur auf einen Anfang als Beginn einer Kette von Ereignissen; sie beziehen sich vielmehr auf etwas, das für jeden Moment des Geschehens ein Anfang ist.

Bei Johannes beispielsweise lautet das Wort, das am Anfang steht: nicht töten. Dies ergibt sich aus dem achten Kapitel. Bei Paulus ist es die Feststellung, dass die Auserwählten Gottes die Plebejer und die Verachteten sind. Uns begegnet erneut eine Koinzidenz, wenn wir wie Johannes die Verachtung des Nächsten und seine Ausbeutung als Töten verstehen. Sterben lassen als Folge des Handelns heißt Töten. Dies hängt wieder damit zusammen, was *die* Sünde ist. Sie lässt als Folge der Erfüllung des Gesetzes den Andern sterben; im physischen Sinne tötet sie jedoch nicht. Demnach wird das Töten zum Mord erklärt, wenn von *der* Sünde gesprochen wird. Es ist vor diesem Hintergrund durchaus möglich, dass Johannes im ersten Satz seines Evangeliums Paulus anführt.

Es gibt noch einen ähnlichen Hinweis. In der Einleitung zum Römerbrief sagt Paulus von Jesus, dass dieser «als Gottessohn eingesetzt ist» (Röm 1,4). Später weist er darauf hin, dass alle Berufenen Söhne Gottes sind. Das ist nicht etwa ein frommer theologischer Hinweis für Sonntagspredigten. Jacob Taubes hat sehr überzeugend deutlich gemacht, dass es um eine Konfrontation mit dem Kaiser geht. Der Titel des Kaisers lautet: «Sohn Gottes». Nennt Paulus Jesus und schließlich alle Menschen Sohn Gottes, erklärt er den Anspruch des Kaisers für illegitim. Im römischen Imperium zur Zeit des Paulus musste dies allen klar sein, die solch einen Text lasen. Paulus setzt den Kaiser ab, aber er setzt nicht etwa Jesus an seine Stelle. Alle sind jetzt Söhne Gottes, nicht nur Jesus. Tatsächlich unterschreibt er hiermit sein eigenes Todesurteil. Was er innerhalb der römischen Ideologie begeht, ist nicht nur Blasphemie; es ist gleichzeitig ein Aufstand, eine Rebellion. Deshalb kann Taubes mit dem Hinweis auf diese Stelle den Zugang zur politischen Theologie des Paulus finden. Sie setzt ein mit dem Namen Jesu, «Sohn Gottes».

Diese Sprache übernimmt Johannes in seinem Evangelium:

Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Söhne Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben (Joh 1,12).

Damit tut er genau dasselbe wie Paulus am Beginn des Römerbriefes. Der Kaiser wird provoziert, nicht theologische Theorie geschrieben. Das Imperium und seine Ansprüche werden als illegitim erklärt. In der Passionsgeschichte bei Johannes geht die Anklage davon aus, Jesus habe sich zum Sohn Gottes erklärt, also zum politischen Herrscher (Joh 19,7). Folglich hat er sich an die Stelle des Kaisers gesetzt.

Wieder halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass Johannes an dieser Stelle die Interpretation von Paulus aufnimmt. Aber keinesfalls geht es darum, dass Jesus von Paulus oder Johannes als solch ein Kaiser oder König angesehen wird – weder im Himmel noch auf Erden –, es sei denn ein König, der auf einem Esel reitet. Im Messias Jesus sind alle König oder Kaiser, Priester und Prophet. Dies wurde in einem frühen Taufritus aufgenommen: Ich taufe dich als Priester, König und Prophet. Dieser Titel gilt sowohl für Frauen als auch für Männer.

Was Paulus und Johannes im Weiteren verbindet, ist ihre Beziehung zu dem, was die beiden die «Welt» nennen. Paulus spricht in den einleitenden Kapiteln des ersten Korintherbriefes von der «Weisheit der Welt», die er der «Weisheit Gottes» gegenüberstellt. Im Römerbrief redet er von der Wahrheit, die durch die Ungerechtigkeit gefangen gehalten wird. Indem sie die Wahrheit gefangen hält, verwandelt die Ungerechtigkeit das Gesetz Gottes in ein Gesetz der Sünde. Sie tut dies, indem sie das Gesetz dem Begehren und sogar der Maximierung des Begehrens unterwirft. Das Gesetz der Sünde ist daher das Gesetz der Welt, das überall auch als Gesetz der Welt proklamiert wird. Heute ist es das so genannte Marktgesetz als Gesetz des Wettbewerbs mit seinem Maximierungsauftrag.

Genau das ist der Sinn, wenn Jesus sagt: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Es bedeutet überhaupt nicht, dass sich dieses Reich im Jenseits befindet. Vielmehr steht es auf der Erde dem Reich der Welt gegenüber. Aber es unterläuft dieses. Nicht von der Welt zu sein, heißt nicht, auf einem anderen Planeten zu existieren. Statt dessen bedeutet es, von der Weisheit Gottes her zu sehen und zu leben und dadurch die Wahrheit aus der Gefangenschaft zu befreien und das Gesetz Gottes zurückzugewinnen. Daher reitet der Messias als König dieses Reiches, das nicht von der Welt ist, auf einem Esel. Er ist

kein Anführer und kein Herrscher – vor allem kein Christkönig –, sondern zeigt und lebt einen Weg: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Diese Wahrheit ist genau jene, die auch bei Paulus auftaucht als in Gefangenschaft gehaltene Wahrheit. Und der Weg ist ein Weg, den man macht, indem man ihn geht: *El camino se hace al andar*. Es gibt keine Autorität, die diesen Weg wissen könnte, und auch der Messias ist nicht eine solche Autorität. Er kann nur derjenige sein, der zeigt, wie man den Weg macht, der zu gehen ist, damit er dahin führt, wohin man kommen muss. Einen Anführer gibt es nicht und darf es nicht geben.

7. Die paulinische Gesetzeskritik als Befreiung des Körpers

Mit dem Damaskus-Erlebnis als Hintergrund unternimmt Paulus nun seine Gesetzeskritik. Das Gesetz bleibt das Gesetz Gottes, aber es ist nicht mehr heilig. Ein Unterscheidungskriterium ist nötig, damit das Gesetz gerecht sein kann. Als solches, nämlich durch seine Erfüllung, ist es nicht mehr gerecht. Galt für die Griechen, das was Platon sagte – der Körper ist das Gefängnis der Seele –, so gilt jetzt für Paulus: Das Gesetz ist das Gefängnis des Körpers. Es ist das Joch des Körpers. Der Körper muss befreit werden:

Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Körpers als Söhne (Gottes) offenbar werden (Röm 8,23).

Die Befreiung der Wahrheit, die in der Ungerechtigkeit gefangen gehalten wird, ist gleichzeitig die Befreiung des Körpers.

Für das spätere orthodoxe Christentum gilt allerdings die Umkehrung: Der Körper ist das Gefängnis des Gesetzes. Das führt zur Körperfeindlichkeit dieses Christentums, die vor allem mit Augustinus einsetzt und die noch heute unsere Vorstellungen weitgehend beherrscht. Sie mündet in eine körperfeindliche Askese, die bei Paulus wie auch in der Jesusbotschaft überhaupt keinen Platz hat. In ihrer säkularen Form dominiert sie nahezu die ganze Moderne.

Paulus entwickelt seine Vorstellung dazu, was *die* Sünde ist, vor allem in den Kapiteln sieben und acht seines Römerbriefes. Das Gesetz bezieht sich hier natürlich weiterhin auf den Kern der Gesetzlichkeit, so wie ihn Paulus sieht, also auf das sechste bis zehnte Gebot. Ich

werde dabei allerdings vor allem jene Gebote herausstellen, die sich auf das Verhältnis des Menschen zur Dingwelt beziehen. Es sind dies das siebte bis neunte Gebot (nicht töten, nicht stehlen, nicht betrügen). Ihnen steht das wichtigste Gebot gegenüber, nämlich das zehnte Gebot: du sollst nicht begehren. – Ich setze einen solchen Akzent, weil dieser Aspekt der Gesetzeskritik des Paulus gewöhnlich völlig vernachlässigt wird. Aber auch deswegen, weil gerade diese Gesetzlichkeit gegenüber der Dingwelt im Zentrum der Jesusbotschaft steht, zusammen mit ihrer ständig gegenwärtigen Schuldenproblematik. Dies erlaubt es, die Gesetzeskritik des Paulus und von Jesus im Zusammenhang zu sehen. Man kann nämlich erkennen, dass beide Gesetzeskritiken völlig übereinstimmen.

Es geht darum, wie das Begehren das Gesetz unterläuft und es damit in ein anderes Gesetz verwandelt, ohne seinen Wortlaut zu verändern. Paulus verhandelt das Problem unter dem Stichwort der Freiheit gegenüber dem Gesetz. Er beginnt damit, diese Befreiung anzukündigen:

Jetzt aber sind wir vom Gesetz frei geworden dadurch, dass wir dem starben, worin wir *gefangen* gehalten wurden, so dass wir nun im neuen Wesen des Geistes und nicht mehr im alten Wesen des Buchstabens [der Gerechtigkeit aus der Erfüllung des Gesetzes] dienen (Röm 7,6).

Paulus kommt damit auf das zurück, was er bereits im ersten Kapitel gesagt hat: Die Wahrheit wird in der Ungerechtigkeit gefangen gehalten. Es geht jetzt darum, dass derjenige, der in der Wahrheit leben will, gefangen gehalten wird in der Ungerechtigkeit. Diese Ungerechtigkeit besteht darin, dass die Gerechtigkeit aus der Erfüllung des Gesetzes (des Buchstabens) abgeleitet und damit identifiziert wird. Die Ungerechtigkeit ist die Folge des Erfüllungsdenkens dem Gesetz gegenüber. Ihr Wesen ist nicht die Gesetzesverletzung. Paulus kann so sagen:

Nachdem aber die Sünde durch das Gesetz einen Anlass empfangen hatte, hat sie in mir jedwede Begierde geweckt: denn ohne Gesetz wäre die Sünde tot. Ich selbst lebte einst ohne Gesetz; als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf. Ich starb, und es zeigte sich, dass das Gebot, das zum Leben führen sollte, zum Tod gereichte. Denn die Sünde, die durch das Gebot einen Anlass empfangen hatte, hat mich getäuscht und mich eben durch das Gesetz getötet (Röm 7,8–11).

Wenn Paulus hier von der Sünde spricht, handelt es sich immer um *die* Sünde und nicht um Gesetzesübertretungen. Die Sünde weckt «jedwede Begierde», «ohne Gesetz wäre die Sünde tot». Gemeint ist nicht das natürliche Begehren, das in sich völlig unschuldig und außerdem begrenzt ist. Es geht um die Verwandlung dieses natürlichen Begehrens in ein abstraktes Begehren ohne Grenzen. *Die* Sünde handelt durch dieses Begehren hindurch, das sich das Gesetz unterwirft und sich durch das Gesetz hindurch gegenwärtig macht. Daher kann Paulus behaupten: «... ohne Gesetz wäre die Sünde tot». Das natürliche Begehren kann nicht zum abstrakten, alles Leben überrollenden Begehren werden. «Als das Gebot kam, lebte die Sünde auf ... und es zeigte sich, dass das Gebot, das zum Leben führen sollte, zum Tod gereichte». Indem das Gebot erfüllt wird, gereicht es zum Tod. Die Sünde ist aktiv gewesen und hat getäuscht. Sie täuscht vor, dass die Handlung gerecht ist, wenn nur das Gesetz beachtet und erfüllt wird. Sie tötet durch die Erfüllung des Gesetzes hindurch. Letztlich ist bei Paulus *die* Sünde der Tod, der in der Ungerechtigkeit handelt: «Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber das Gesetz» (1 Kor 15,56).

Nehmen wir wiederum das Beispiel des Gläubigers, der eine unbezahlbare Schuld eintreibt. Er tötet den Schuldner, aber er stirbt selbst, weil in ihm der Tod handelt, nämlich als *die* Sünde. Aber er erfüllt das Gesetz und bricht es nicht. Wir brauchen nur an den Schuldeneinzug der unbezahlbaren Auslandsschulden seit der Schuldenkrise Anfang der achtziger Jahre zu denken, der auch heute andauert. Die Gläubiger einschließlich der Gläubigernationen töteten die Schuldner und taten dies, indem sie in ihnen den Tod handeln ließen. Aber kein Gesetz wurde verletzt. Die Sünde, die das Begehren und der Tod ist, täuschte und tötete durch das Gesetz hindurch.⁸ Das Gesetz aber gab der Sünde ihre Kraft. Natürlich stellt sich die Frage:

Das Gesetz ist allerdings heilig und das Gebot ist heilig und gerecht und gut. So ist also das Gute für mich zur Ursache des Todes geworden? Das sei fern! Vielmehr war es die Sünde. Sie sollte dadurch als Sünde offenbar werden, dass

8 Einer der Hauptverantwortlichen war Camdessus, der Präsident des Internationalen Währungsfonds (IWF) in der entscheidenden Zeit war. Nachdem er abberufen wurde, ernannte ihn der Vatikan zum Mitglied der päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax*. Er hat gezeigt, dass er weiß, was Gerechtigkeit ist – nämlich das, was der Vatikan und fast alle anderen christlichen Kirchen darunter verstehen. Überhaupt sind diejenigen, die von Gerechtigkeit etwas wissen, die Bankiers. Sie stehen auf dem Boden des Wirklichen, sie sind die wahren «Ackermänner» des einzigen Bodens, der noch fruchtbar ist.

sie mir durch das Gute den Tod bewirkte: es sollte die Sünde durch das Gebot als über die Maßen sündig erwiesen werden (Röm 7,12–13).

Dass das Gute, nämlich das Gebot, zur Ursache des Todes wird, das ist die Problematik der Gerechtigkeit durch die Erfüllung des Gesetzes.

Paulus fragt nach dem Subjekt dieser Ungerechtigkeit, die durch die Erfüllung des Gesetzes entsteht:

Was ich tue, verstehe ich nicht. Denn ich tue nicht, was ich will, sondern was ich hasse, das tue ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann gebe ich dem Gesetz zu, dass es gut ist (Röm 7,15–16).

Es ist ein zerrissenes Subjekt. Indem es das Gesetz erfüllt, um dadurch gerecht zu werden, tut es, was es hasst, nämlich die Ungerechtigkeit. Damit aber gesteht es dem Gesetz zu, dass dieses gut ist. Denn es geht ja darum, das zu tun, wofür das Gesetz gegeben wurde. Aber indem es als Erfüllungsgesetz behandelt wird, wird es ungerecht und das Subjekt wird, wie er vorher bemerkt hatte, durch *die* Sünde getäuscht:

Dann handle aber nicht mehr ich, sondern die in mir wohnende Sünde (Röm 7,17).

Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann führe ich nicht mehr es aus, sondern die in mir wohnende Sünde (Röm 7,20).

Er erklärt *die* Sünde nicht durch irgendeine Bosheit, sondern dadurch, dass das Subjekt durch die Sünde getäuscht wird. *Die* Sünde handelt, aber im Subjekt und als Instanz des Subjekts. Diese handelnde Sünde ist auch nicht irgendein Teufel, der den Menschen verführt. Sie ist, wenn man so will, der Tod im Leben. Es handelt sich um das, was wir heute oft als Ideologie oder, wie Marx, als Fetisch bezeichnen.

Vom Gesetz aus entsteht ein anderes Gesetz:

Aber ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meiner Vernunft widerstreitet und mich in dem Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist, gefangen hält (Röm 7,22).

Es ist ein Gesetz, das die Wahrheit in der Ungerechtigkeit gefangen hält. Damit gibt es zwei Gesetze, das Gesetz Gottes, dem das Sub-

jekt mit der Vernunft dient, und das Gesetz der Sünde, welches das Gesetz dem Begehren unterwirft:

So diene aber auch ich selbst mit der Vernunft dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetz der Sünde (Röm 7,25).

Aber beide Gesetze haben, was die formalen Normen anbetrifft (nicht töten, nicht stehlen, nicht betrügen), völlig denselben Wortlaut. Was sie unterscheidet und sogar in entgegengesetzte Gesetze verwandelt, ist das Gebot: Du sollst nicht begehren. Das Gesetz der Sünde ist dem abstrakten Begehren unterworfen, das Gesetz Gottes ist eine Lebensordnung auf der Grundlage des natürlichen Begehrens. Das Gesetz der Sünde verwandelt den anderen in ein Objekt, das Gesetz Gottes anerkennt den Anderen als Subjekt.

Ob man nach dem Gesetz Gottes handelt, ist nicht an den formalen Normen und ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung ablesbar. Hier gilt nicht, was der Rechtsstaat statuiert: Was nicht verboten ist, ist erlaubt. Oder sogar: Was geboten ist, ist immer gerecht. Diese Art von Rechtsstaat gerät hier ebenfalls in die Kritik, denn innerhalb eines so verstandenen Rechtsstaats ist jedes Verbrechen möglich, und dessen Umfang kann ständig ausgedehnt werden. Das Verbrechen muss nur innerhalb des Gesetzes begangen werden.

Dieser Rechtsstaat, sei es nun derjenige des Kapitalismus oder auch derjenige des historischen Sozialismus, ist völlig auf dem aufgebaut, was Paulus das Gesetz der Sünde nennt. Das Begehren verwandelt sich in Gewinn- und Wachstumsmaximierung, die im Schein der Unschuld und der Wertfreiheit daherkommt, aber heute die Existenz der Menschheit und der Natur bedroht. So kann Paulus schließen:

Denn die fleischlich geartet sind, trachten nach dem, was des Fleisches ist, die aber geistig geartet sind, nach dem, was des Geistes ist. Das Trachten des Fleisches ist der Tod, das Trachten des Geistes aber ist Leben und Friede (Röm 8,5-6).

Was Paulus das Fleischliche nennt, ist genau das, was wir Gewinn- und Wachstumsmaximierung nennen. Aber was nach Paulus «des Geistes» ist, meint die Befreiung des Gesetzes aus der Ungerechtigkeit, welche die Wahrheit gefangen hält. Die Gedankenführung des Paulus ist verharmlost, ja verfälscht worden, indem daraus die so genannten «fleischlichen Sünden» entstanden sind, die als sexuelle

Überschreitungen gesehen werden. Man versteht von Paulus nichts mehr. Aber darum geht es gerade.

Schließlich kündigt Paulus an, was er in den darauf folgenden Kapiteln als Lösung vorstellen wird:

Denn das Gesetz des Geistes des Lebens im Messias Jesus hat dich vom Gesetz der Sünde und des Todes frei gemacht (Röm 8,2).

8. Das auserwählte Volk und die Auserwählten Gottes

In den Kapiteln 9 bis 11 schiebt Paulus eine Reflexion ein über das auserwählte Volk und die Auserwählten Gottes. Er hat das Problem bereits im ersten Korintherbrief herausgestellt, führt es aber jetzt weiter aus:

Nein, was die Welt für verrückt hält, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen, und was die Welt für schwach hält, hat Gott auserwählt, um das Starke zu beschämen und die Plebejer und die Verachteten hat Gott auserwählt, und das, was nicht ist, um das, was ist, zunichte zu machen [leer zu machen; zu entleeren] (1 Kor 1,27–28).

Es geht um die Auserwählung: Die Auserwählten Gottes sind die Plebejer und die Verachteten. Für Paulus, der voller Stolz erklärt, selbst Jude zu sein, sind die Auserwählten Gottes nicht mehr die Juden. Aber auch die Christen sind es nicht. Es gibt keine Auserwählung mehr durch das «Fleisch», was bedeutet, es gibt keine Auserwählung mehr auf Grund institutioneller Zugehörigkeit. Würde er jetzt die Christen als Auserwählte Gottes bezeichnen, wäre auch das wieder eine Auserwählung durch das «Fleisch». Wer sich taufen lässt, ist deshalb keineswegs ein Auserwählter Gottes. «Ich bin nicht gekommen, um zu taufen», sagt Paulus im ersten Korintherbrief. Die Auserwählten Gottes sind die Plebejer und die Verachteten. Sie können Christen, Heiden, Juden, Buddhisten, Atheisten usw. sein. Wenn sie Plebejer und Verachtete sind, sind sie Auserwählte Gottes. Genau dies ist der Glaube. Man hat ihn, wenn man akzeptiert, dass die Plebejer und die Verachteten die Auserwählten Gottes sind. Und dieser Glaube rettet. Dies gilt auch dann, wenn man nicht selber ein Verachteter ist. Aber man wird zum Verachteten werden, wenn man diesen Glauben bekennt. Der Glaube glaubt nicht *an* Jesus, sondern

dieser Glaube ist der Glaube *des* Jesus, für den er ermordet und zum Verachteten wurde.

Wenn Paulus seinen Stolz ausdrückt, Jude zu sein, besteht er darauf, dass er aus dem Stamm Benjamins kommt. Benjamin war der jüngste unter seinen zwölf Brüdern und seines Vaters Jakob Lieblingssohn.

Aber auch als Jesus als König in Jerusalem einzieht, setzt er sich auf einen Esel, eines der am meisten verachteten Tiere – ein unreines Tier. Hätte er sich auf ein Pferd gesetzt, wäre die ganze Szene nur lächerlich. Erst das imperiale Christentum setzte ihn auf ein Pferd und machte ihn zum Christkönig, der ein Herrscher ist. Das befriedigte wiederum Kaiser Konstantin.

Dass die Auserwählten Gottes die Plebejer und die Verachteten sind und dass dies das Zentrum des Glaubens ist: all das muss man bei der Lektüre des Paulus gegenwärtig haben. Andernfalls versteht man überhaupt nicht, was Paulus sagt.

Erst dann versteht man auch, warum er in den Kapiteln 9 bis 11 auf die Auserwählung des Volkes der Juden eingeht. Diese Kapitel sind Teil der Argumentation des gesamten Römerbriefes, und keineswegs ein isolierter Einschub. Sie gehen der Synthese seiner Gesetzeskritik in den Kapiteln 12 und 13 voraus, die im Kapitel 13 von Vers 8 an ihren Höhepunkt erreicht.

Paulus geht aus von der Auserwählung des auserwählten Volkes. Er gelangt zum Ergebnis, dass es sich um eine freie Entscheidung Gottes handelt. Sie ist Gottes erste Liebe, wenn man es so sagen will. Niemand kann das kritisieren, weil es einfach so ist. Und Gott hat das Recht zu einer solchen Entscheidung. Dies ist vor allem der Inhalt des Kapitels 9:

Also erbarmt er sich, wessen er will, und verstockt, wen er will (Röm 9,18).

Das ist die Auserwählung des auserwählten Volkes. – Die Frage des Paulus lautet im Anschluss daran: Warum haben sie Jesus nicht als den Messias angenommen? «Messias» bezeichnet dabei die Inkarnation der messianischen Botschaft, welche besagt, dass die Plebejer und die Verachteten die Auserwählten Gottes sind. Paulus erklärt, was dies aus seiner Sicht bedeutet, denn er wirft es ihnen vor:

Was werden wir nun sagen? Dass Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit strebten, dennoch Gerechtigkeit erlangten, und zwar die Gerechtigkeit aus dem Glauben, dass aber Israel, das sich um das Gerechtigkeitsgesetz mühte, das Gesetz nicht erreichte. Warum? Weil es (gerecht werden wollte) nicht aus Glauben, sondern aus Werken (Röm 9,30–32).

Wenn Paulus von der Gerechtigkeit «aus Werken» spricht, geht es um den Vorwurf, gerecht sein zu wollen durch Erfüllung von Anordnungen und Normen des Gesetzes. Was aber Paulus als Gerechtigkeit vorstellt, ist «Gerechtigkeit aus dem Glauben». Der Glaube wiederum sagt, dass die Auserwählten Gottes die Plebejer und die Verachteten sind. Es handelt sich, befreiungstheologisch gesprochen, um die Option für die Armen. Ohne sie gibt es nach Paulus überhaupt keine Gerechtigkeit, denn die Gerechtigkeit aus der Erfüllung des Gesetzes mündet notwendig in die Ungerechtigkeit.

Dies ist bereits eine gültige Zusammenfassung der paulinischen Gesetzeskritik. Der Beweis ist, dass jene christliche Kirche, die nicht von Paulus, sondern gegen Paulus gegründet wurde, die Gerechtigkeit aus dem Glauben während ihrer ganzen Geschichte als Häresie behandelte und dass sie dies genau so tut gegenüber der Befreiungstheologie, die ja diese Gerechtigkeit aus dem Glauben vertritt.⁹ Das macht es durchaus wahrscheinlich, dass auch für die jüdische Religionsgemeinschaft zur Zeit des Paulus eine solche Botschaft genauso unannehmbar war. Die Wahrheit dieser Gesetzeskritik wird in der Ungerechtigkeit gefangen gehalten. Die paulinische Gesetzeskritik trifft unsere gegenwärtige Globalisierungsgesellschaft in ihrem Innersten, wenn sie im Namen der Erfüllung ihres Gesetzes – nämlich des Wertgesetzes – die Existenz von Menschheit und Natur tödlich bedroht.

Paulus sieht die Gefahr der Kirchengründung für diese Botschaft und analysiert sie im ersten Korintherbrief anhand des Konflikts in der Gemeinde von Korinth. Dieselbe Furcht ist sichtbar sowohl im Johannesevangelium wie auch in der Johannes-Apokalypse. Im Johannesevangelium sagt Jesus: «Es kommt der Tag, an dem jeder, der euch tötet, glaubt, Gott einen Dienst zu erweisen». Und in der Apokalypse bezieht sich der Name «Christus» stets auf einen Messias, der auf einem weißen Pferd reitet und dessen Mund ein feuriges Schwert

9 Vgl. das Buch von Helio Gallardo: *El evangelio que mata* (Das Evangelium, das tötet), San José 2009. Es bringt eine höchst erhellende Analyse der Theologie des uruguayischen Befreiungstheologen Juan Luis Segundo.

entspringt. Er regiert im Tausendjährigen Reich mit «eisernem Zep-ter» und scheidet mit dem Aufstand von Gog und Magog. Wenn aber der Autor vom Jesus des Glaubens spricht, ist seine Botschaft diejenige des Friedens der Neuen Erde. Da ist er der Morgenstern, der Lichtbringer Luzifer. Die Botschaft des Jesus ist völlig anders als diejenige des Christus. Wenn man so will: Dieser Jesus reitet weiterhin auf einem Esel.

Vom auserwählten Volk sagt Paulus:

Ich frage nun: Hat Gott etwa sein Volk verstoßen? Das sei fern! Ich bin doch auch ein Israelit, aus dem Geschlecht Abrahams, vom Stamme Benjamins. Gott hat sein Volk, das er sich vorher erkor, nicht verstoßen (Röm 11,1-2).

Danach spricht er von der neuen Auserwählung, nämlich der Plebejer und der Verachteten als Auserwählte Gottes:

Wie steht es nun? Was Israel anstrebt, das hat es nicht erreicht. Nur die Auserwählten haben es erreicht; die übrigen wurden verstockt (Röm 11,2).¹⁰

Die Auserwählten sind diejenigen, die den Glauben annehmen, wonach die Auserwählten Gottes die Plebejer und die Verachteten sind. Mit den überkommenen Prädestinationslehren hat das jedoch nichts zu tun.

Wenn Paulus auf den Konflikt mit den Juden zurückkommt, tut er dies im Bild eines Olivenbaumes. Das auserwählte Volk ist die Wurzel, auf die der Glaube aufgepfropft wurde. Und er sagt denen, die nicht aus dem Judentum stammen: «Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich» (Röm 11,18).

Die Vorstellung von Paulus ist geschichtlich orientiert. In seiner Geschichte hat das auserwählte Volk den Glauben – den auch Jesus aufgreift –, dass eben die Auserwählten Gottes die Plebejer und die Verachteten sind. Paulus verkündigt diese Botschaft erneut. Im späteren Christentum wurde die jüdische Wurzel völlig abgewertet und verdrängt. Die Propheten mutierten zu einer Art von Wahrsagern, die das Kommen Jesu als Messias voraussagten. Es handelte sich dabei nicht um Geschichte, sondern um bloße Vorgeschichte. Bei Paulus hingegen geht es um Geschichte, in welcher die Botschaft, die er bringt, ihre Wurzel hat. Es ist die Wurzel, die diese Botschaft trägt.

¹⁰ Die Jerusalemer Bibel in ihrer deutschen Ausgabe formuliert: Nur der auserwählte Teil hat es erreicht. Mein Zitat ist eine direkte Übersetzung der Jerusalemer Bibel auf spanisch.

Paulus sieht in der gesamten vorangegangenen Geschichte des Judentums die Entwicklung dieses Konflikts zwischen der Gerechtigkeit aus dem Gesetz und der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Für Paulus ist es der Konflikt zwischen der Auserwählung des auserwählten Volkes und der Auserwählung der Plebejer und Verachteten aller Völker. Er wird mit Jesus und Paulus zum Konflikt zwischen dem Imperium mit seiner Gerechtigkeit aus dem Gesetz und der Gerechtigkeit aus dem Glauben, die aus der Auserwählung der Plebejer und der Verachteten erwächst. Es ist der Konflikt zwischen einer Macht, welche die Wahrheit in der Ungerechtigkeit gefangen hält, und einer Bewegung, welche die Wahrheit aus ihrem Gefängnis zu befreien hat.

Paulus weist auf diesen Konflikt in der vorangegangenen jüdischen Geschichte hin, indem er den Propheten Hosea zitiert:

So sagt er ja auch bei Hosea: «Ich werde das «Nicht-mein-Volk» «Mein-Volk» nennen und die «Nicht-geliebte» «Geliebte». Und es wird geschehen: an jenem Ort, wo ihnen gesagt wurde «Nicht-mein-Volk», da werden sie «Söhne des lebendigen Gottes» genannt werden» (Röm 9,25–26).

Es ist nun das Volk, das als universal angesehen wird, jenseits der Beschränkung auf das *ausgewählte* Volk. Aus der Sicht von Paulus sind es die Plebejer und Verachteten. Dies kann ihn zu seiner Vorstellung der Versöhnung führen:

Im Hinblick auf das Evangelium sind sie allerdings Feinde um euretwillen, im Hinblick auf die Auserwählung aber sind sie Lieblinge um der Väter willen. Denn unbereubar sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes (Röm 11,28–29).

Paulus bezieht sich auf die Auserwählung. Seine Argumentation mündet wieder einmal in ein Paradox ein: Sie bleiben auserwähltes Volk, obwohl die Auserwählten jetzt die Plebejer und Verachteten aller Welt geworden sind. Das auserwählte Volk bleibt die Wurzel des Baums.

Niemand hat diese Analyse des Paulus so klar gesehen wie Nietzsche. Und gerade deshalb hat niemand Paulus so aggressiv denunziert und angegriffen wie Nietzsche:

Paulus, der Fleisch-, der Genie-gewordene Tschandala-Hass gegen Rom, gegen die «Welt», der Jude, der ewige Jude *par excellence* ... Was er erriet, das war,

wie man mit Hilfe der kleinen sektiererischen Christen-Bewegung abseits des Judentums einen «Weltbrand» entzünden könne, wie man mit dem Symbol «Gott am Kreuze» alles Unten-Liegende, alles Heimlich-Aufrührerische, die ganze Erbschaft anarchistischer Umtriebe im Reich, zu einer ungeheuren Macht aufsummieren könne. «Das Heil kommt von den Juden.»

Nietzsche sieht sehr wohl, dass er selber einen ganz anderen Weltbrand entzünden kann, denjenigen der Antiutopie: Alles Unheil kommt aus der Utopie. Die Wurzel aller Utopie aber ist die Geschichte des Judentums. Daraus folgt: Alles Unheil kommt von den Juden. Das 20. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Antiutopie und gerade darin das anti-jüdische Jahrhundert. Die großen antiutopischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts sind allesamt gegen das gerichtet, was Paulus die Wurzel nennt. Dies ist der Fall im Nazismus mit seinem Vernichtungsdenken. Es ist aber auch der Fall in der so genannten Freien Welt nach dem Zweiten Weltkrieg. Ihr Selbstverständnis wird durch Popper ausgedrückt: Wer den Himmel auf Erden will, schafft die Hölle auf Erden. Schließlich gehört zu dieser antiutopischen Orientierung die Globalisierungsstrategie, wie sie in der Reaganzeit ausgerufen wurde.

Das 20. Jahrhundert ist das antiutopische Jahrhundert, das heute noch fortgesetzt wird. Paulus hatte gesagt: «Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich» (Röm 11,18). Jetzt heißt es: Man muss die Wurzel selbst ausrotten. Genau diese Entwicklung setzt mit Nietzsche ein. Ich glaube, dass Eric Hobsbawm sich irrt, wenn er das 20. Jahrhundert das kurze Jahrhundert der sozialistischen Revolution nennt, das mit dem Jahre 1917 und der Oktoberrevolution beginnt und 1989 mit dem Zusammenbruch des Sozialismus endet. Man kann es genauso umgekehrt sehen. Es könnte das Jahrhundert des antiutopischen Aufstands und daher gerade das lange Jahrhundert sein, das noch nicht zu Ende ist. Selbst der Staat Israel hat sich diesem Aufstand gegen die jüdischen Wurzeln des Okzidents angeschlossen.

Das ist das große Paradox: Das auserwählte Volk bleibt das auserwählte Volk einfach deshalb, weil aus seiner Geschichte hervorgegangen ist, dass die Auserwählten Gottes die Plebejer und die Verachteten aller Völker der Welt sind. Denn zu dieser Geschichte wurde das Volk auserwählt. Und genau diese Auserwählung hat es erlitten. Das ist das paulinische Spiel der Auserwählungen.

9. Die Souveränität des Subjekts

Die Situation, von der Paulus ausgeht, ist diejenige des Gesetzes, das dem Begehren unterworfen wird. Dann gilt: Was nicht verboten ist, das ist erlaubt, ja sogar verpflichtend. Der Andere wird zum Objekt der Ausbeutung, sei diese wirtschaftlich, sexuell oder was auch immer. Bei Jesus ist dies durch das Verhältnis der Schuld von Gläubiger und Schuldner herausgehoben. Es kommt jene große Harmonie zustande, von der Kant sagt:

Welch wunderbare Harmonie,
Was er will, will auch sie.

Im Rahmen des Gesetzes wird der Andere überrollt. Das Gesetz wird zur Marktethik, innerhalb derer alle sonstigen Ethiken funktionalisiert oder abgeschafft werden. In der Politik ist daraus die Wachstumsethik geworden. Kein Bereich der Gesellschaft entkommt ihr. Der Kulturbereich, das Erziehungswesen und selbst das Gesundheitswesen werden unter dem Kriterium der Wachstumsmaximierung gewichtet und verlieren jede Selbstberechtigung. Die Korruption ist dann nicht weit, allerdings immer in Erfüllung des Gesetzes. Steuergeschenke an die Chefetagen werden als Wachstumsförderung deklariert. Was nicht zum Wachstum beiträgt, hat kein Lebensrecht. Alles immer im Rahmen der Gesetzmäßigkeit des Rechtsstaats. Aber das Gesetz ist dem Begehren unterworfen.

Das *laissez faire, laissez aller* wird zum *laissez faire, laissez mourir*. Sterben und verelenden lassen oder ausschließen, das ist kein Töten. Das Gesetz erlaubt es nicht zu töten, aber es erlaubt, sterben zu lassen und Menschen in Situationen zu bringen, worin sie, wenn auch langsam, zum Tode verurteilt sind. Sie sind die Opfer der Freiheit, denn das Gesetz, das durch das Begehren instrumentalisiert wird, ist nun das Gesetz der Freiheit. Und die Freiheit muss Menschenopfer bringen, um das allgemeine Wohl zu sichern.

10. Der Widerstand und die Verfolgung

Obwohl im Rahmen des Gesetzes alles Menschliche überrollt wird, bleibt der Widerstand. Aber dieser gilt als ein Aufstand gegen die

Freiheit, denn Freiheit ist, was das Gesetz als formale Norm erlaubt. Den Menschen ins Elend zu stoßen und die Natur zu zerstören, ist Freiheit, und jede Beschränkung dieser Verwilderung wird als Aufstand gegen die Freiheit verstanden.

Gewinnt der Widerstand an Kraft, stellt sich ihm der Rechtsstaat entgegen. Das ist der Moment des Ausnahmezustands. Der Rechtsstaat wird suspendiert, und alles ist erlaubt: Völkermord, Folter, Verschwindenlassen von Personen, Konzentrationslager. Aber der Rechtsstaat und das Gesetz werden nicht abgeschafft. Sie werden suspendiert, um das Gesetz wieder durchzusetzen. Das Gesetz wird im Moment des Ausnahmezustands zu einem gigantischen Mordunternehmen. Dieser Ausnahmezustand ist die Regel und keine Ausnahme, wie schon Walter Benjamin insistierte. Zum Beispiel an unseren Grenzen gegenüber so genannten illegalen Menschen und im Kampf gegen den Terror. Das Gesetz verteidigt sich, und in dieser Situation ist alles erlaubt. Menschenrechte gibt es dann nicht.

Der Ausnahmezustand wird im Namen *des* Gesetzes erklärt. Er wird nicht im Namen *der* Gesetze erklärt. Im Namen *des* Gesetzes werden alle Gesetze nebensächlich, sie werden alle auf dieses eine Gesetz bezogen. *Das* Gesetz besteht in der Geltung des Eigentums und der Verträge und also auch des Gesetzes des Marktes. Jetzt kann man foltern, kann Personen verschwinden lassen, die Sozialgesetze aufheben.

Es handelt sich offensichtlich um eine Umkehrung der paulinischen Gesetzeskritik. In dieser gibt es *die* Sünde, in Bezug auf sie sind die Sünden im Sinne von Gesetzesverletzungen zweitrangig. *Die* Sünde ist genau das, was der Ausnahmezustand *das* Gesetz nennt. *Das* Gesetz ist *die* Sünde. Beide Positionen sind umgekehrt komplementär.

Es ist nicht nur unsere Situation, es ist auch die Situation des Paulus im römischen Reich. Nicht umsonst gab sich England seit dem 17. Jahrhundert als Nachfolger des römischen Reiches aus, so wie dies heute die USA tun. Sie sind es tatsächlich.

Was Paulus und Jesus praktizierten, war Widerstand. Man muss nur die Schuldentheologie von Jesus zur Kenntnis nehmen, um zu wissen, dass dies Widerstand ist. Darum wissen auch die heutigen Christen. So erklärt sich, dass man seine Schuldentheologie mit allen Mitteln versteckt, unterdrückt und verfälscht. Und als die «Bewegung der Christen für den Sozialismus» zusammen mit der Theologie der

Befreiung in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts entstand, wurden beide vom gegenwärtigen Imperium genauso behandelt, wie dies mit den ersten Christen im römischen Imperium geschehen war: Sie wurden ermordet, zu Tode gefoltert, ausgewiesen und ausgegrenzt. Es fand eine Christenverfolgung statt. Nur merkten die meisten Christen und Kirchen dies nicht einmal. Sie wissen auch nicht mehr, was zur Zeit Jesu und des Paulus eigentlich geschehen ist und welches die Leitideen waren, die diese große christliche Bewegung trugen.

Paulus spricht über einen Jesus, der hingerichtet wurde, gerade weil er die beschriebene Schuldentheologie trieb. Nicht nur die Schuldner werden ausgeplündert, sondern auch diejenigen, die sich auf ihre Seite stellen, werden gekreuzigt. In beiden Fällen wird die Problematik des Gesetzes sichtbar, dessen Erfüllung den Tod bringt.

Paulus sagt dazu, dass das Gesetz «unter einem Fluch steht» (Gal 3,13). «Alle aber, die nach dem Gesetze leben, stehen unter einem Fluch» (Gal 3,10). Und er fährt fort:

Der Messias hat uns von dem Fluche des Gesetzes losgekauft, indem er für uns zum Fluche ward; steht doch geschrieben: Verflucht ist jeder, der am Holze hängt (Gal 3,13).

Das Wort «losgekauft» handelt nicht etwa von einem Zahlungsmittel, sondern bedeutet eben Befreiung. Das hat mit der Schuldenzahlungstheologie eines Anselm von Canterbury nicht das Geringste zu tun. Paulus sagt, dass Jesus für uns zum Fluch geworden ist. Er ist zum Fluch gemacht worden. Das aber ist der Fluch, unter dem das Gesetz steht: Es muss den Messias, der die Gute Nachricht bringt, zum Fluch machen. Genau darum geht es. Der Fluch des Gesetzes ist es, alle, die Befreiung suchen, zum Fluch machen zu müssen.¹¹ Wenn die Jesuiten in El Salvador sagten, dass die Armen die Gekreuzigten sind, sagen sie genau das, was schon Paulus gesagt hatte. Das Gesetz machte sie zum Fluch.

Damit kennen wir den Kreislauf der Gesetzeskritik. Paulus verdeutlicht:

Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber das Gesetz (1 Kor 15,56).

¹¹ Daraus folgt, was im 20. Jahrhundert geschehen ist. Zum Fluch des Gesetzes wurde es, die Juden zum Fluch machen zu müssen.

Im Römerbrief führt er diese Argumentation weiter:

Nachdem aber die Sünde durch das Gesetz einen Anlass empfangen hatte, hat sie in mir jedwede Begierde geweckt: denn ohne Gesetz wäre die Sünde tot (Röm 7,8).

Die Sünde ist der Stachel des Todes. Sie bringt den Tod, indem sie das Begehren weckt; sie kann dies tun, weil das Gesetz dieser Sünde des Begehrens die Kraft gibt, indem das Begehren das Gesetz in seinen Dienst stellt. Der Tod hält alles in Gang. Dies ist die Irrationalität des Rationalisierten, die Paulus entdeckt und kritisiert.

II. Die Vollendung des Gesetzes

Gegenüber der Irrationalität des Rationalisierten, vollzogen durch das Gesetz, sucht Paulus eine Antwort. Man muss sich dabei stets vergegenwärtigen, dass dieses (formale) Gesetz immer auch gleichzeitig die Marktethik ist, die durch das Justizsystem gesichert wird. Paulus fasst seine Antwort zusammen:

Bleibt niemandem etwas schuldig, es sei denn die gegenseitige Liebe. Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Die Gebote: Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht töten! Du sollst nicht stehlen! Du sollst nicht begehren! Und was es sonst an Geboten geben mag, werden ja in diesem einen Wort zusammengefasst: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (denn er ist du). Die Liebe fügt dem Nächsten nichts Böses zu. So ist die Liebe die Vollendung des Gesetzes (Röm 13,9-10).

Die Übersetzung ist so formuliert, dass das, was Paulus sagt, völlig unverständlich wird. Das hängt auch mit unserer Sprachentwicklung zusammen. Gewöhnlich wird Nächstenliebe bloß noch verstanden als: Seid nett zueinander. Aber das ist nicht Paulus. Paulus braucht ein durchaus rationales Kriterium für das Handeln, das auf rationale Weise auf die Irrationalität des Rationalisierten antwortet.

Die Übersetzung dessen, was Nächstenliebe meint, hat viele Probleme bereitet. Rosenzweig und Buber stellten diese Probleme heraus, und Lévinas führte ihren Beitrag weiter:

Was bedeutet «wie dich selbst»? Buber und Rosenzweig kamen hier mit der Übersetzung in größte Schwierigkeiten. Sie haben gesagt: «wie dich selbst»,

bedeutet dies nicht, dass man am meisten sich selbst liebt? Abweichend von der von ihnen erwähnten Übersetzung, haben sie übersetzt: «liebe deinen Nächsten, er ist wie du». Doch wenn man schon dafür ist, das letzte Wort des hebräischen Verses, *kamokba*, vom Beginn des Verses zu trennen, dann kann man das Ganze auch noch anders lesen: «Liebe deinen Nächsten; dieses Werk ist wie du selbst»; «liebe deinen Nächsten; das bist du selbst»; «diese Liebe des Nächsten ist es, die du selbst bist».¹²

Dick Boer übernimmt die Übersetzung von Buber-Rosenzweig und zieht folgenden Schluss:

Und mit «lieben» ist in diesem Zusammenhang nicht die Liebe gemeint, die es zwischen Geliebten gibt – und die im Hohen Lied in ihrer ganzen lustvollen Herrlichkeit besungen wird. Diese Liebe kann auch gar nicht geboten werden. Das Lieben deines Nächsten will sagen: solidarisch zu sein, neben dem anderen stehen, der sich ohne dich nicht retten kann – wie du dich ohne ihn nicht retten kannst.¹³

Übersetzt man nun das Pauluszitat auf diese Weise, so klingt es ganz anders:

Bleibt niemandem etwas schuldig, es sei denn die gegenseitige Liebe. Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Die Gebote: Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht töten! Du sollst nicht stehlen! Du sollst nicht begehren! Und was es sonst an Geboten geben mag, werden ja in diesem einen Wort zusammengefasst: «liebe deinen Nächsten; das bist du selbst». Die Liebe fügt dem Nächsten nichts Böses zu. So ist die Liebe die Vollendung des Gesetzes (Röm 13,9–10).

In Lateinamerika ist folgende Formulierung geläufig: Ich bin, wenn du bist. Sie stammt aus afrikanischer Tradition und wurde vor allem von Desmond Tutu, dem südafrikanischen Bischof, in der Auseinandersetzung um die Apartheid benutzt.

Damit ergibt sich ein Kriterium für ein Handeln, das sich nicht auf emotionale Nettigkeit reduzieren lässt. Paulus formuliert so einen Standpunkt für die Unterscheidung allen Handelns, das innerhalb der formalen Gesetzlichkeit stattfindet. Es geht um das Handeln, das nicht die formale Gesetzlichkeit verletzt, das also keine Verletzung des Gesetzes beinhaltet.

¹² Lévinas, Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München, S. 115.

¹³ Boer, Dick: Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung, Münster 2008, S. 108.

Dieses Handeln wird durch das Kriterium des Paulus gewissermaßen in zwei Räume geteilt. Auf der einen Seite gibt es das Handeln, das sich im Rahmen seines Kriteriums des rationalen Handelns bewegt und das die so verstandene Nächstenliebe ist. Dieses Handeln ist legitim und kann als gerecht angesehen werden. Auf der andern Seite gibt es das Handeln, das sich außerhalb dieses Rahmens bewegt und bloß die formale Gesetzlichkeit als sein Beurteilungskriterium behauptet. Dieses Handeln ist illegitim und begeht *die* Sünde. Beide Arten zu handeln können nicht durch das Gesetz unterschieden werden, denn sie bewegen sich beide innerhalb des Gesetzes.

Die Grenze zwischen beiden Räumen bildet für Paulus die Nächstenliebe. Es kann als sicher gelten, dass Paulus sie nicht nach unseren heutigen höchst unsicheren Übersetzungen lesen würde, sondern im Sinne der Übersetzung von Rosenzweig, Buber und Lévinas. Nächstenliebe ist dann identisch mit dem, was bei Paulus die Weisheit Gottes ist, nämlich die Gewissheit, dass die Auserwählten Gottes die Plebejer und Verachteten sind. Die Nächstenliebe drückt so ihre Anerkennung des Anderen als eines lebenden Subjekts aus: Ich bin, wenn du bist. Denn die Existenz dieser Ausgebeuteten ist das Ergebnis der Behandlung des Anderen als eines Objekts und damit als eines Objekt der Ausbeutung. Ohne die Beachtung der Grenze, die durch die Nächstenliebe gesetzt wird, ist die Ausbeutung das Ergebnis des Gesetzes durch seine Erfüllung. Die Erfüllung des Gesetzes über diese Grenze hinaus ist daher für Paulus *die* Sünde. Das Handeln wird illegitim, und das Gesetz ist dem Stachel des Todes ausgeliefert. Es wird zum Gesetz der Sünde, während es innerhalb dieses Raumes der Geltung der Nächstenliebe das Gesetz Gottes ist. Die Geltung des Gesetzes im Raum der Nächstenliebe nennt Paulus die «Vollendung des Gesetzes» (Röm 13,10). Er sagt das, was Jesus ausgesprochen hatte: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz abzuschaffen, sondern es zu erfüllen. Es ist nicht unmöglich, dass Paulus sich direkt auf dieses Jesuswort bezieht. Allerdings bringt er dazu nicht eine entsprechende Fußnote an. Dieses Unterscheidungskriterium bildet gleichzeitig auch das Kriterium zum Begehren. Die Unterwerfung unter das Begehren macht aus dem Gesetz Gottes das Gesetz der Sünde. Daran sieht man, dass für Paulus das zehnte Gebot – Du sollst nicht begehren – das wichtigste Gebot ist. Es ist jetzt für Paulus das Kriterium zu jedem Gesetz und daher auch zur Tora.

Paulus hatte zuvor in seiner Analyse der Geschichte des auserwählten Volkes gesagt, dass diese die Wurzel des Glaubens sei. Sie ist eben auch die Wurzel des Gebots der Nächstenliebe. Es ist aufschlussreich, wie der Sachverhalt im Ersten Testament ausgedrückt wird. Im Buch Levitikus findet sich die Ableitung. Sie beginnt folgendermaßen:

Ihr sollt nicht stehlen, nicht lügen und nicht einander betrügen. Ihr sollt nicht bei meinem Namen falsch schwören, so dass du den Namen deines Gottes entweihest. Ich bin Jahwe. Du sollst deinen Nächsten nicht übervorteilen und berauben (Lev 19,11–13).

Man sieht, auch Levitikus geht von dem aus, was bei Paulus der Kern der Gesetzlichkeit ist. Es ist bereits ein Element der paulinischen Gesetzeskritik gegenwärtig. «... übervorteilen und [dadurch] berauben» ist etwas, das den formalen Normen nicht widerspricht, sondern mit ihnen vereinbar ist. Zumindest ist dies impliziert.

Die Argumentation mündet schließlich in das Gebot der Nächstenliebe ein:

Räche dich nicht, und trage den Söhnen deines Volkes nichts nach, sondern liebe deinen Nächsten; das bist du selbst. Ich bin Jahwe (Lev 19,18).

Die Sequenz ist die gleiche wie bei Paulus. Aber Paulus macht die Gesetzeskritik explizit und stellt sie in den Mittelpunkt aller Gesetzlichkeit. Er sagt: «... und was es sonst an Geboten geben mag» (Röm 13,9). Alle Gebote sind also betroffen, nicht nur dieser Kern des Gesetzes, und damit auch die Tora. Das Kriterium wird universal.

Man entdeckt sofort, dass aus dem Kriterium des Handelns, wie es Paulus formuliert, die zentralen Aussagen Jesu über das Gesetz abgeleitet werden können. Sie sind darin enthalten. Dies gilt auf der einen Seite für die Schuldentheologie von Jesus, wie sie im Vaterunser ausgedrückt ist: Lass uns unsere Schulden nach, wie auch wir unsern Schuldner (die Schulden) nachlassen.

Da es sich bei Jesus immer um unbezahlbare Schulden handelt, ist dies auch im Kriterium des Paulus impliziert. Es gilt aber auch für eine andere zentrale Aussage von Jesus: Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat für den Menschen. Alle Gebote, selbst jene der Tora, werden dem paulinischen Kriterium des Handelns un-

terworfen.¹⁴ Das kann natürlich nicht wundern, denn das paulinische Kriterium des Handelns unter dem Gesetz ist ja aus den Aussagen Jesu über das Gesetz abgeleitet.

Es ist interessant, diese Aussagen mit jenen eines Gurus des heutigen Neoliberalismus zu vergleichen. Friedrich Hayek hält fest:

Eine freie Gesellschaft braucht eine Moral, die sich in letzter Instanz auf die Erhaltung des Lebens reduziert: nicht auf die Erhaltung allen Lebens, denn es könnte notwendig sein, individuelles Leben opfern zu müssen, um eine größere Zahl anderer Leben zu retten. Daher sind die einzigen Regeln der Moral diejenigen, die zu einem «Kalkül des Lebens» führen: das Eigentum und der Vertrag.¹⁵

Er kommt auf den gleichen Kern der Gesetzlichkeit, den wir bei Paulus und im Buch Levitikus finden. Er drückt ihn nur in anderen Worten aus: Eigentum und Vertrag – wobei der Vertrag natürlich alle Schuldenverträge einschließt. Er setzt als Kriterium das, was er das Kalkül des Lebens nennt, das jedoch ein Kalkül des Todes ist. Aber es ist nicht einmal ein Kalkül, denn es gibt keine messbaren Größen, die es stützen könnten. Es hat immer nur ein einziges Ergebnis: Die Zahl der Opfer ist irrelevant. Das Gesetz wird zum absoluten Gesetz, das in seiner Zerstörungspotenz völlig ungehindert ist. Es wird zu einer Dampfwalze.

In diesem Hayek-Zitat wird sehr klar, dass der Kern des Gesetzes gleichzeitig der Kern der Marktethik ist. So zeigt sich zudem, dass das Kriterium des Handelns, wie es Paulus benutzt, notwendigerweise auch das Kriterium für eine systematische Intervention in den Markt ist. Paulus beschreibt am besten, was hier geschieht:

Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber das Gesetz (1 Kor 15,56).

Die Argumentation von Paulus endet im 14. Kapitel des Römerbriefes. Die folgenden Kapitel 15 und 16 gehen auf seine Beziehungen zur Gemeinde von Rom und seine sonstigen Pläne ein. Daher fasst er im letzten Satz das gesamte Thema noch einmal zusammen:

14 Paulus geht hierauf ein in Röm 14,20–21: «Es ist zwar alles rein; dennoch ist es Sünde für den, der durch sein Essen Anstoß nimmt. Da ist es doch besser, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken und überhaupt nichts zu tun, woran der Bruder Anstoß nimmt oder sich ärgert oder schwach wird». Der Sabbat ist für den Menschen da: Alles ist rein. Aber auch diese Wahrheit darf nicht zum Sabbat werden, für den der Mensch da ist.

15 Hayek in einem Interview mit der Zeitung *Mercurio*, Santiago de Chile, 19. 4. 1981.

Aber alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde (Röm 14,23).

Die Sünde, die hier vollzogen wird, ist *die* Sünde. Der Glaube aber ist nicht, wie wir bereits gesehen haben, das Für-wahr-Halten von Sätzen, sondern den Glauben lebt man. Dieser Glaube, der zu leben ist, ist eben die Nächstenliebe und das, was sie begründet: Die Auserwählten Gottes sind die Plebejer und die Verachteten. Es ist der Glaube, der die Wahrheit aus der Ungerechtigkeit befreit, die sie gefangen hält. Und das Ergebnis lautet: Alles, was nicht im Rahmen dieses Glaubens getan wird, sondern ihm widerspricht, ist *die* Sünde, auch wenn sie dem Gesetz nicht widerspricht.¹⁶

Der Glaube ist für Paulus nicht etwa der Glaube *an* Jesus, sondern der Glaube *des* Jesus.¹⁷ Überall, wo der Mensch menschlich wird, er sich also vermenschlicht, besteht der Glaube. In diesem Sinne ist er säkular, selbst wenn er christlich begründet wird. Dass er auch religiöse Dimensionen entwickelt, verändert ihn nicht. Deshalb ist ebenfalls die Argumentation von Paulus säkular, und sie gilt auch, wenn ihm das nicht bewusst sein sollte. Sie hat sich später zum kritischen Denken entwickelt, als offensichtlich wurde, dass ein solcher Standpunkt universal ist und nicht irgendeiner Religion als ihr Eigentum gehört. Sie ist die befreiende Antwort auf das Gesetz, und dieses ist überall. Schon für Paulus geht es um die Welt, nicht bloß um eine Glaubensgemeinschaft.

16 Die Jerusalemer Bibel übersetzt: Aber alles, was nicht in gutem Glauben geschieht, ist Sünde. Der Übersetzer zeigt nur, dass er überhaupt nichts verstanden hat. Er macht aus dem Text eine Sonntagspredigt: Seid nett zueinander!

17 Zu Beginn des Christentums gab es das so genannte Apostelkonzil, das sehr konfliktreich war. Der Konfliktpunkt bestand in der Beschneidungsfrage. Die Christen von Jerusalem wollten die Beschneidung beibehalten, Paulus aber widersetzte sich. Der Konflikt wurde nur sehr oberflächlich gelöst. Aber er wurde nicht zum Kampf oder Glaubenskrieg, denn man konnte sich auf eine gemeinsame Basis stellen, die über allen Konflikten steht. Paulus beschreibt das so: «Nur sollten wir der Armen gedenken, und gerade dies zu tun, war ich auch eifrig bestrebt» (Gal 2,2). Der Glaube *des* Jesus war diese letzte Instanz des Glaubens, die über den Konflikten stand. Später waren es Glaubenssätze eines Glaubens *an* Jesus. Die Konflikte wurden unlösbar. Sie sind es, selbst gegenüber der Theologie der Befreiung, auch heute geblieben. Der Vorwurf war, dass diese nur an die Armen dachte und dabei den Glauben *an* Jesus vernachlässigte (so etwa Clodovis Boff). Aber der Glaube *des* Jesus ist das Kriterium für den Glauben *an* Jesus. Mit dem Glauben *an* Jesus wäre auf dem Apostelkonzil ein Glaubenskrieg ausgebrochen, der fast alle späteren Konzilien beherrschte. Das Christentum hat sich von diesem Glauben weitgehend abgewandt. Es ist dieser Glaube, der es erlaubt, trotz aller Differenzen des Glaubens *an* Jesus oder *an* Gott usw. in Frieden leben zu können.

III. DIE VERWALTUNG DER GEHEIMNISSE GOTTES. ZUR ÜBERSETZUNG VON RÖM 13,1-7

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich die theoretische Gestalt des paulinischen Denkens aufzuzeigen versucht. In diesem Rahmen entsteht ein Problem mit der Übersetzung einer Textpassage, nämlich mit Röm 13,1-3. Es ist die wohl am meisten zitierte und bekannteste Stelle des Römerbriefes:

Jedermann ordne sich der obrigkeitlichen Gewalt unter; denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott ist. Die bestehenden Gewalten sind von Gott angeordnet. Wer sich daher der Gewalt widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes. Die sich aber widersetzen, ziehen sich selbst das Gericht zu (Röm 13,1-2).

Innerhalb der theoretischen Gestalt des paulinischen Denkens ist diese Stelle ein völliger Fremdkörper.

Allerdings gibt es wohl kaum eine Obrigkeit auf der Welt, die nicht von sich behauptet, dass sie von Gott stammt. Dass die Obrigkeiten dies von sich sagen, ist ein bloßer Pleonasmus: Reagan, Bush, Hitler, auf seine Weise natürlich auch Stalin, die mittelalterlichen Kaiser von Gottes Gnaden, alle römischen Kaiser oder was es sonst für etablierte Obrigkeiten gibt. Die Hierarchien der Kirchen bilden auch da keine Ausnahme. Niemand braucht hierauf besonders hinzuweisen; es reicht, diesen Obrigkeiten – den politischen Autoritäten oder den Inhabern ökonomischer Macht – ein Sprachrohr zu geben, damit sie sich als von Gott stammend ausposaunen können. Für so etwas ist Paulus völlig überflüssig. Er kann solche Propaganda-Formeln ruhig den jeweiligen Kommunikationsabteilungen überlassen.

Ich stütze mich hier auf eine andere Übersetzung, die Ivo Zurkinder ausgearbeitet hat und die ich diesem Kapitel als Anhang beifüge. Ivo Zurkinder fasst sein Argument auf folgende Weise zusammen:

In den Evangelien ist die *exousía* immer die Vollmacht Jesu, die er seinen NachfolgerInnen auch übertragen kann: «Da waren sie bestürzt ob seiner Lehre. Denn: Er lehrte sie als einer, der *Vollmacht* hat und nicht wie die

Schriftgelehrten» (Mk 1,22): Die JüngerInnen haben beispielsweise *Vollmacht*, die bösen Geister auszutreiben (Mt 10,1 u. a.) und über die JüngerInnen hinaus haben alle diejenigen *Vollmacht*: «... die ihn angenommen, ihnen hat er *Vollmacht* gegeben, Nachkommen² Gottes zu werden, denen, die seinem Namen die Treue halten» (Joh 1,12). Mk 1,22 macht auch klar: Die Vollmacht, mit der Jesus auftritt, ist von ganz anderer Art als diejenige, die die Herrschaften dieser Welt beanspruchen, mehr noch: Markus spricht den Letzteren sinngemäß den Anspruch auf *diese exousía* überhaupt ab: *nicht wie die Schriftgelehrten*. Vom selben spricht Paulus in Röm 13,1: Die *exousía* hat nichts mit dem zu tun, was Machthaber dieser Welt beanspruchen. Paulus spricht sie dagegen den im Römerbrief Angesprochenen genauso zu wie andernorts den Titel *Söhne/Töchter Gottes*.³ War der Titel Sohn Gottes bereits eine Provokation gegenüber dem Kaiser, so die zugesprochene *exousía* eine Provokation gegenüber allen möglichen Herrschaften. Diese zweite Provokation ist aber nur konsequent, da Paulus dem Messias (und sich), wie wir wiederum annehmen dürfen, treu bleibt.

Es handelt sich um eine Vollmacht, die alle Menschen besitzen, als Nachkommen (Söhne und Töchter) Gottes. Es gibt viele Beispiele auch in unserer Zeit: Gandhi, Rosa Luxemburg, Martin Luther King und Erzbischof Romero. Sie sprachen mit dieser Vollmacht, und alle wurden sie von der Obrigkeit ermordet. Aber es hat immer sehr viele mehr gegeben, die mit dieser Vollmacht sprachen, auch wenn sie anonym geblieben sind. Aber es ist stets eine Vollmacht dem Gesetz und den Autoritäten gegenüber.

Ich werde die Übersetzung von Röm 13,1–7 nicht im Detail analysieren – auch aus dem Grund, weil ich nicht die Voraussetzungen dafür habe. Statt dessen möchte ich den Ort aufzeigen, den diese Vollmacht im Denken des Paulus einnimmt.

Wenn zwei Übersetzungen sich gegenseitig ausschließen und die eine die Umkehrung oder Inversion der anderen ist, so ist es wichtig zu fragen, welche für die Denkgestalt des Paulus denn die schlüssigere ist. Diese Frage ist nicht mit den Mitteln der Grammatik und der Sprachexegese zu beantworten. Dann gerät sie auch in Gefahr,

1 Die «Bestürzung» (ἐξεπλήσσαντο heißt «sie waren erschrocken») über seine Lehre ist ein deutlicher Hinweis auf die Art der Vollmacht, die hier aufscheint: Es ist eine Vollmacht, die vor der «Weisheit dieser Welt» verrückt ist (1 Kor 1,27f).

2 Τέκνα θεοῦ sind nicht einfach Kinder, sondern die Nachkommen oder Söhne und Töchter Gottes! Paulus spricht auch von υἱοὶ θεοῦ (vgl. Anm. 3). Wie *húioi* ist auch *tekna* ohnehin keine geschlechtsspezifische Bezeichnung, sondern drückt eine besondere Beziehung oder Ähnlichkeit zu einer Person aus (vgl. Kleines Wörterbuch zum NT). Insofern ist der Streit um Geschlechter sinnlos. Johannes ist sehr deutlich, wer *tekna theou* sind: *diejenigen, die seinem Namen die Treue halten!* Paulus spricht bei den *húioi* vom genau gleichen.

3 Beispielsweise Röm 8,14ff. Vgl. Anm. 2.

in reine Fachsimpelei einzumünden. Die Kohärenz der Denkgestalt wird damit zu einem wichtigen, mitentscheidenden Argument.

Ich werde diese Analyse von einem Begriff ausgehend unternehmen, den Paulus die «Verwaltung der Geheimnisse Gottes» nennt.

1. Die Verwaltung der Geheimnisse Gottes

Im ersten Korintherbrief spricht Paulus vom Menschen als einem Verwalter der Geheimnisse Gottes:

So rechne jeder mit uns: als Diener des Messias und Verwalter der Geheimnisse Gottes (1 Kor 4,1).⁴

Es ist ziemlich offensichtlich: Als Diener des Messias hat der Mensch die Vollmacht, die Geheimnisse Gottes zu verwalten. Er hat diese Vollmacht als Diener des Messias, folglich auf Grund und in Vertretung der Botschaft des Messias. Diese Vollmacht verleiht keine Willkür, sondern sie ist Dienst.

Ich gehe davon aus, dass Paulus in Röm 13,1–7 sich hierauf bezieht. Wenn nach Ivo Zurkinden das, was sonst mit «Obrigkeit» übersetzt wird, tatsächlich «Vollmacht eines jeden» bedeutet, so kann man diese Vollmacht von der Verwaltung der Geheimnisse Gottes her verstehen. Der Diener des Messias ist bevollmächtigt, die Geheimnisse Gottes zu verwalten. Es folgt natürlich die Frage: Was sind die Geheimnisse Gottes, und warum geht es um eine Verwaltung dieser Geheimnisse?

Paulus spricht an einer anderen, vorhergehenden Stelle desselben Briefes vom Geheimnis Gottes. Es handelt sich um das, was er die «Weisheit Gottes» nennt. Er bestimmt sie sehr präzise:

Nein, was die Welt für verrückt hält, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu verwirren; was die Welt für schwach hält, hat Gott auserwählt, um das Starke zu verwirren, und das Plebejische und das Verachtete hat Gott erwählt, was nicht ist, um das, was ist, *inoperativ* zu machen, damit kein Fleisch sich rühme vor Gott. Von ihm aus seid ihr in Jesus dem Messias, der uns von Gott zur

4 Im Brief an die Epheser taucht erneut diese Verwaltung des Geheimnisses Gottes auf: «Mir, dem geringsten unter allen Heiligen, ist diese Gnade zuteil geworden, den Heiden den unergründlichen Reichtum Christi zu verkünden und ans Licht zu bringen die Verwaltung des Geheimnisses, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war» Eph 3,8–9.

Weisheit gemacht ist, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung. So sollte das Schriftwort Geltung behalten: «Wer sich rühmen will, soll sich im Herrn rühmen» (1 Kor 1,27–31).

Bereits zuvor hatte er gesagt:

Gerecht gesprochen also aufgrund des Glaubens, haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn, Jesus den Messias. Durch ihn bekommen wir – kraft des Glaubens – auch Zugang zur Gnade, in der wir stehen. Und wir rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes (Röm 5,1–2).

Hier geht es um die Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes, die immer auch unsere Herrlichkeit ist: Im Schwachen ist die Kraft, die Auserwählten Gottes sind die Plebejer und die Verachteten, und das, was ist, wird zunichte («inoperativ») gemacht durch das, was nicht ist. «Zunichte gemacht» heißt nicht vernichten, sondern eher «inoperativ» (so übersetzt es Agamben) oder «verfügbar gemacht». Es verliert seine ausschließliche Initiative und wird relativiert.⁵ Darin könnten die Geheimnisse Gottes bestehen. Paulus nennt sie auch so:

Weisheit aber verkünden wir unter den Vollkommenen, jedoch nicht die Weisheit dieser Welt noch jene der Herrscher dieser Welt, die abgetan werden. Nein, wir verkünden Gottes *geheimnisvolle*, verborgen gehaltene Weisheit, die Gott vor aller Zeit zu *unserer* Verherrlichung vorausbestimmt hat – keiner von den Herrschern dieser Welt hat sie erkannt, denn hätten sie sie erkannt, so hätten sie den *Herrn der Herrlichkeit* nicht gekreuzigt (1 Kor 2,6–9).

Paulus spricht von «Gottes geheimnisvoller, verborgen gehaltener Weisheit». Ich gehe daher davon aus, dass es diese Geheimnisse sind, welche die Botschaft des Messias ausmachen und zu deren Verwaltung die Vollmacht gegeben wird.

Paulus spricht allerdings an dieser Stelle noch nicht von Vollmacht. Das tut er erst im Römerbrief (Röm 13,1–70). Allerdings sagt er von der geheimnisvollen Weisheit, dass Gott sie «vor aller Zeit zu *unserer* Verherrlichung vorausbestimmt hat», und er spricht in diesem Zusammenhang von Jesus als dem «Herrn der Herrlichkeit». Man kann es verstehen als «Herr *unserer* Herrlichkeit».

Im Messias ist nicht Gott verherrlicht, sondern der Mensch. Der Mensch kann sich sogar selbst verherrlichen. Im vorhergehenden Zi-

5 Agamben, Giorgio: *Il Regno e la Gloria*. Ich zitiere nach der spanischen Ausgabe: *Agamben, Giorgio: El Reino y la Gloria*, Buenos Aires 2008, S. 432–433.

tat sagte Paulus von der Weisheit Gottes und ihren Geheimnissen, sie seien gegeben worden «damit kein *Fleisch* sich rühme vor Gott». Aber er fügt hinzu: «Von ihm aus seid ihr in Christus Jesus, der uns von Gott zur Weisheit gemacht ist, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung». Daraus kann er schließen: «Wer sich rühmen will, soll sich im Herrn rühmen».

Wir können auch sagen: Wer sich verherrlichen will, verherrliche sich im Herrn. Denn der Herr ist der Herr *unserer* Herrlichkeit. Er sagt gerade nicht: Wer rühmen will, rühme den Herrn. Nein, wer sich rühmen will, rühme sich im Herrn. Das schließt nicht die Verherrlichung Gottes aus. Aber Gott wird nicht verherrlicht, weil er herrliche Werke getan hat. Er ist herrlich, weil er seine geheimnisvolle Weisheit «vor aller Zeit zu *unserer* Herrlichkeit vorausbestimmt hat».

Die Verherrlichung Gottes, der seine geheimnisvolle Weisheit zu unserer Herrlichkeit vorausbestimmt hat, ist ein Akt innerhalb einer Beziehung gegenseitiger Anerkennung, nicht der Unterwerfung. Sie ist das, was Duns Scotus ausdrückt, wenn er formuliert, dass Gott zum Menschen sagt: *volo ut sis*, ich will, dass du bist. Der Mensch hat Würde als Subjekt. Gott wird verherrlicht von einem Menschen, den Gott im Messias verherrlicht. Was Paulus hier betont, ist die Würde des Menschen, und er drückt sie aus als Stolz «im Herrn». Es ist ein Stolz, der keiner Demut widerspricht, diese sogar voraussetzt.

Es überrascht deshalb nicht, wenn Paulus in Röm 13 von der Vollmacht spricht, und nicht von der Obrigkeit.⁶ Es ist die Vollmacht, als Diener des Messias die Geheimnisse Gottes zu verwalten, die wiederum in der Weisheit Gottes begründet sind, wie Paulus sie bestimmt. Sie muten eher wie eine Konsequenz aus dem Vorhergehenden an.

Agamben geht in seinem Buch *Il Regno e la Gloria* von dem Satz des Paulus über die Verwaltung der Geheimnisse Gottes in 1 Kor 4,1 aus. Aber er unterlässt es, das paulinische Verständnis der Verwaltung des Geheimnisse zu analysieren. Mein Interesse an seinem Buch hat einen anderen Grund. Agamben zeigt auf, wie bis zum 2. Jahrhundert von der Verwaltung des Geheimnisses gesprochen wird, dieses Wort dann aber in sein Gegenteil verkehrt wird: Vom 3. und 4. Jahrhundert an wird vom Geheimnis der Verwaltung gesprochen. Das Geheimnis der Verwaltung aber ist die Autorität, die an der Verherrlichung Gottes partizipiert. Indem Gott verherrlicht wird, wird

6 Hierbei beziehe ich mich auf den Übersetzungsvorschlag von Ivo Zurkinder zu Röm 13,1-7, den ich als Anhang diesem Kapitel beigefügt habe.

auch die Autorität, also die Obrigkeit, verherrlicht. Dies sind zunächst der König und die Liturgie der Macht, die in Einheit mit der Liturgie der Verherrlichung Gottes gefeiert werden. Im 17. und 18. Jahrhundert tritt an die Stelle des Königs das Gesetz, das letztlich das Gesetz des Marktes wird. Schließlich wird die «unsichtbare Hand» des Marktes als das Geheimnis der Verwaltung zelebriert. Diese Ableitung von Agamben ist faszinierend. Agamben zitiert zwar Röm 13, aber er bleibt dem Text gegenüber ganz traditionell eingestellt, da er eben nicht analysiert, worauf sich Paulus bezieht, wenn er von der Verwaltung der Geheimnisse Gottes spricht.

Aber der skizzierte Übergang im 3. und 4. Jahrhundert fällt mit der lateinischen Bibelübersetzung der Vulgata zusammen, die jetzt völlig unbemerkt das Wort «Obrigkeit» in den Text von Röm 13 einführt. Dieser Umstand geht mit dem Sachverhalt zusammen, dass nun vom Geheimnis der Verwaltung und nicht mehr von der Verwaltung des Geheimnisses gesprochen wird. Der Übersetzungsvorschlag von Ivo Zurkinden zeigt auf, wie dieser Wechsel von der Verwaltung der Geheimnisse Gottes zum Geheimnis der Verwaltung eine solche Veränderung des Textes von Paulus in Röm 13,1–7 impliziert, ja sogar voraussetzt.

Tatsächlich: Jetzt verwaltet die Autorität die Macht, und das Geheimnis ist ein Geheimnis der Autorität, sei es die Autorität Gottes oder jene des Königs und später des Marktes. Auch die Autorität des Marktes mit seiner unsichtbaren Hand wird zum geheimnisvollen Wunder, das verherrlicht werden muss.

Das Buch von Agamben hat mich dazu gebracht zu fragen, warum denn eigentlich Paulus von der Verwaltung der Geheimnisse Gottes spricht. Warum also «Verwaltung»? Wir können es aus der Argumentation des Paulus in Röm 13, 8–10 ableiten:

Bleibt niemandem etwas schuldig, es sei denn die gegenseitige Liebe. Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Die Gebote: «Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht töten, Du sollst nicht stehlen! Du sollst nicht begehren!» und was es sonst noch an Geboten geben mag, werden ja in diesem einen Wort zusammengefasst: «liebe deinen Nächsten; das bist du selbst». Die Liebe fügt dem Nächsten nichts Böses zu. So ist die Liebe die Vollendung des Gesetzes (Röm 13,8–10).⁷

7 Ich habe die Übersetzung anhand von Lévinas verändert, der sich auf Rosenzweig und Buber bezieht. Lévinas bemerkt dazu: «Was bedeutet ‚wie dich selbst‘? Buber und Rosenzweig kamen hier mit der Übersetzung in größte Schwierigkeiten. Sie haben gesagt: ‚wie dich selbst‘, bedeutet das nicht, dass man am meisten sich selbst liebt? Abweichend von der von ihnen erwähnten

Der Text ist offensichtlich unklar. Er sagt zunächst: Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Danach aber wird übersetzt: So ist die Liebe die Vollendung des Gesetzes. – Wieso Vollendung und nicht Erfüllung?

Bei Paulus ist die Liebe niemals mit einem Denken der Normenerfüllung gegenüber dem Gesetz zu vereinbaren. Gerade Paulus besteht darauf, dass *die* Sünde durchaus das Gesetz erfüllt: Der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft der Sünde ist das Gesetz. Kein Handeln kann bei Paulus gerecht sein einfach deswegen, weil es das Gesetz erfüllt. Im Gegenteil: die Gerechtigkeit des Handelns dadurch zu bestimmen, dass dieses das Gesetz erfüllt, führt seiner Meinung nach zum Tod. Bei Paulus kann das Gesetz zu vollenden niemals heißen, dass das Handeln gerecht ist, weil es gesetzlich ist. Von der Vollmacht am Anfang des Römerbriefes zu sprechen, macht gar keinen Sinn, wenn es um die Normenerfüllung im Rahmen des Gesetzes geht. Wozu denn Vollmacht? In diesem Falle wäre die Vollmacht jene der Autorität, und die üblich gewordene Übersetzung von Vollmacht mit Obrigkeit wäre richtig. Es handelt sich daher nicht um eine Fälschung, vielmehr ist es eine Frage der Kategorien, unter denen wir die Welt sehen. Im Evangelium ist es dieser Sachverhalt: Die Blinden sehen, die Sehenden sind blind. Es ist das Problem der *metanoia*.

Bei Paulus geht es also um Vollmacht, nicht um Obrigkeit. Die Obrigkeit hat als solche keine Vollmacht. Wenn die Obrigkeit von der Erfüllung der Gesetze her urteilt, begeht sie *die* Sünde. Sie geschieht immer dann, wenn das Handeln, das die Gesetze erfüllt, unvereinbar ist mit der Nächstenliebe, indem es dem Nächsten Böses zufügt. Die Vollmacht wiederum besteht darin, ein solches Handeln zu verurteilen und auf Gerechtigkeit zu bestehen, obwohl das ungerechte Handeln die Gesetze erfüllt. Die Vollmacht ist eine Folge der Gesetzeskritik von Paulus.

Wenn Augustinus sagt: *ama et fac quod vis*, hat er nicht die paulinische Bedeutung dieses Satzes im Sinne, sondern die legalistische, die genau das Gegenteil von dem ist, was Paulus meint – obwohl in beiden Fällen dasselbe Wort benutzt wird. Bei Augustinus bedeutet

Übersetzung haben sie übersetzt: ‚liebe deinen Nächsten, er ist wie du‘. Doch wenn man schon dafür ist, das letzte Wort des hebräischen Verses, *kamokha*, vom Beginn des Verses zu trennen, dann kann man das Ganze auch noch anders lesen: ‚Liebe deinen Nächsten; dieses Werk ist wie du selbst‘; ‚liebe deinen Nächsten; das bist du selbst‘; ‚diese Liebe des Nächsten ist es, die du selbst bist‘.»

dies, dass die Liebe genau das tut, was das Gesetz als das zu Erfüllende vorschreibt. Abhängig von den Kategorien, die benutzt werden, kann der Satz immer auch das Gegenteil dessen bedeuten, was er aussagt. Die Kategorien des Paulus aber sind in seiner Gesetzeskritik formuliert. Indem Augustinus diese nicht übernimmt, schlägt die Bedeutung um. Bei Paulus resultiert daraus der Konflikt zwischen der Vollmacht und der Obrigkeit, bei Augustinus wie auch weitgehend im späteren Christentum bis heute gibt es nur die Obrigkeit; das paulinische Vollmachtsdenken ist beseitigt.

Wenn Paulus sagt, «... denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt», handelt es sich um das Gesetz, das durch die Gesetzeskritik vollendet wurde. Der Raum aller Handlungen, die mit der Normenerfüllung des Gesetzes vereinbar sind, wird beschränkt auf diejenigen möglichen Handlungen, die mit der Nächstenliebe vereinbar sind. Das Leben des Anderen – und dasjenige der Natur – entscheidet darüber, welche Handlungen als gerecht angesehen werden können. Urs Eigenmann spricht in diesem Zusammenhang vom Reich-Gottes-Verträglichkeitskriterium. Das Gesetz ist nicht vollendet, wenn es nicht diesem Kriterium unterworfen ist. Das aber schafft den Konflikt von Vollmacht und Obrigkeit. Der Mensch hat jetzt – im Messias – das Recht zum Widerstand und damit zur Veränderung der Verhältnisse, wenn das Gesetz nicht gerecht macht.

Daraus erhellt auch, dass Augustinus nur das Geheimnis der Verwaltung kennt, nicht aber die Verwaltung des Geheimnisses. Es ist jene Sicht, die auch das Christentum beherrscht.

Damit sind wir erneut bei der paulinischen «Verwaltung der Geheimnisse»:

Die Liebe fügt dem Nächsten nichts Böses zu. So ist die Liebe die Vollendung des Gesetzes (Röm 13,10).

Aber Paulus folgert daraus nicht, dass die Nächstenliebe an die Stelle des Gesetzes treten soll. Er betreibt implizit eine Kritik der utopischen Vernunft und bezweifelt nicht, dass es Ordnung und Gesetz geben muss, und zwar als Folge der *conditio humana*. Eine andere Lösung ist nicht verfügbar, auch wenn sie sympathischer wäre. Sie würde das Geheimnis verwirklichen wollen. Aber die *conditio humana* schließt die *Verwirklichung* des Geheimnisses aus. Die Konsequenz lautet deshalb: die *Verwaltung* des Geheimnisses. Es kann

gegenwärtig gemacht werden, aber es muss immer wieder aufs Neue gewonnen werden. Die Vollmacht «im Messias» muss der Obrigkeit, die das Gesetz vertritt, immer und immer wieder entgegentreten. Der Konflikt hat kein Ende – es sei denn in der Erfüllung der Zeiten. Es ist ein Konflikt in der Zeit, die bleibt. Es geht darum, dass der Konflikt von beiden Seiten durchgehalten wird. Dies wäre dann die Verwaltung der Geheimnisse Gottes. Paulus fasst am Ende des Römerbriefs zusammen:

Ihm aber, der euch festigen kann in meiner Heilsbotschaft und der Verkündigung von Jesus dem Messias – gemäß der Enthüllung eines *Geheimnisses*, das Weltzeiten lang verschwiegen, jetzt aber erschienen und durch prophetische Schriften auf Geheiß des unendlichen Gottes zur Schaffung von Glaubensgehorsam allen Völkern zu wissen getan ist – ihm, *dem allein weisen Gott, durch Jesus, den Messias: die Herrlichkeit* ins All der Weltzeiten. Wahr ist es! (Röm 16,25–27).

Paulus spricht von der «Enthüllung eines Geheimnisses, das Weltzeiten lang verschwiegen, jetzt aber erschienen» ist. Er weist damit auf den ersten Korintherbrief zurück, worin er über die «geheimnisvolle, verborgen gehaltene Weisheit, die Gott vor aller Zeit zu *unserer* Verherrlichung vorausbestimmt hat», spricht (1 Kor 2,7).

Vom Messias aber sagt er: «Jesus dem Messias, der uns von Gott zur Weisheit gemacht ist» (1 Kor 1,30). Diese Weisheit hat er, wie wir gesehen haben, sehr klar definiert; sie ist nicht irgendein «weise sein». Es ist die Weisheit Gottes. Der Glaubensgehorsam besteht darin, sich diese Weisheit zu eigen zu machen, aber nicht etwa in irgendeiner Form der Unterwerfung.

Von dieser Perspektive aus gibt Paulus Gott die Herrlichkeit. Aber er sagt auch, wie dies geschehen soll: durch Jesus den Messias, den er vorher als den Herrn unserer Herrlichkeit dargestellt hat (1 Kor 2,7–8). Durch diesen Herrn unserer Herrlichkeit gibt er Gott die Herrlichkeit. So endet er mit einer gegenseitigen Anerkennung von Gott und Mensch.

Wir können nun fragen, wie Paulus sich selbst als den Verwalter der Geheimnisse Gottes sieht. Er sagt dazu:

Wenn ich nämlich die Frohe Botschaft verkünde, so ist das für mich noch kein Grund zum Ruhm; denn das ist mir als Zwang auferlegt. Ein Wehe träfe mich, wenn ich die Frohe Botschaft nicht predigte. Tue ich das nämlich aus freien Stücken, so werde ich belohnt. Tue ich es aber unfreiwillig, so ist es nur

ein Verwalteramt, das mir übertragen wurde. Worin besteht demnach mein Lohn? Darin, dass ich als Verkünder der Frohen Botschaft die Frohe Botschaft unentgeltlich darbiere, um von meinem Recht, das mir aus der Frohen Botschaft erwächst, keinen Gebrauch zu machen (1 Kor 9,16–18).

Das «Wehe» ist keine Strafe, sondern ist das Leiden daran, sich selbst verraten zu haben. Er verkündigt die Frohe Botschaft nicht wegen eines Lohnes, daher auch nicht wegen irgendeiner Strafe. Paulus argumentiert paradox: Sein Lohn ist es, keinen Lohn zu bekommen.

Einen Lohn zu erhalten, das wäre ein Rechtsverhältnis. Aber er steht nicht in einem Rechtsverhältnis oder in einem Verhältnis von Verlust und Gewinn; ja, er steht überhaupt nicht in einer Beziehung von Nutzenkalkülen.

Paulus verkündet die Frohe Botschaft nicht auf Grund einer Wahl zwischen Alternativen. Es gibt einzig das, was das Fundament aller nur möglichen Alternativen ist. Daher handelt es sich auch nicht um eine Wette im Sinne Pascals.

Was er tut, tut er nicht auf Grund einer freien Wahl. Er muss es tun. Er ist das, was er tut und nicht tun kann. Er verwirklicht sich darin. Er schafft nicht etwa die freie Wahl ab. Er sichert, dass diese frei ist und nicht im Nutzenkalkül versumpft. Das, was er tut, gibt kein Verdienst. Es ist einfach er selbst, der ist, was er tut. Er, der in seinem Verhältnis zum Andern er selbst ist. Als solcher verwirklicht er sich selbst, und er kann es nicht, ohne sich im Verhältnis zum und mit dem Anderen zu verwirklichen. Dies ist das Gegenteil der Selbstverwirklichung eines Nietzsche, der glaubt, sich zu verwirklichen, indem er den Anderen gegen diesen Andern seinen Machtinteressen unterwirft.

Das nennt Paulus sein Verwalteramt. Es handelt sich natürlich wiederum um die Verwaltung der Geheimnisse Gottes. Seine Selbstverwirklichung ist der Dienst für diese Geheimnisse Gottes, wobei im Zentrum der Geheimnisse Gottes steht, dass die Auserwählten Gottes die Plebejer und die Verachteten sind. Paulus schreibt damit Gesetz und Autorität in die Grenzen der Aufforderung ein: Liebe Deinen Nächsten, du bist es.

Diese Einschreibung kennt keine Kalküle. Aber jede Wahl ist nur frei, wenn diese Einschreibung ihre Grundlage ist. Und dies ist das, was Paulus tun muss.

2. Röm 13,1–7 im Kommentar zum Römerbrief von Karl Barth

In seinem Kommentar zum Römerbrief 13,1–7 fasst Barth seine Ergebnisse folgendermaßen zusammen:

Der Staat ist nun einmal in Ermangelung eines Besseren die pflicht- und schuldigkeitsmäßige, die «ethische» Ordnung des Lebens. Ruft euch in Erinnerung, dass das Gesetz unvermeidlich ist, solange «der alte Mensch» lebt (7,1–4). Der Tod des alten Menschen und damit die Aufhebung des Gesetzes ist nun freilich im Tun als siegreich eröffnet, aber – noch nicht als abgeschlossener Prozess (6,6) ... Sofern der alte Mensch, die alte Menschheit noch lebt, seid ihr auch noch unter dem Gesetz, müsst ihr euch auch noch ethisch orientieren, müsst ihr also auch noch politische Menschen sein. Sofern ihr Gott die «Liebe zu einander», die das positive Wesen der kommenden neuen Welt ist (13,8bf), noch schuldig bleiben müsst (13,8a), dürft ihr dem Gesetz Gottes und Gottes «Amtsträgern» (13,6) – ob er gleich das Tier aus dem Abgrund ist – die schuldige Achtung nicht versagen. Solange das Reich Gottes auch durch eure Schuld nicht näher kommen kann, müsst ihr mit einem Teil eures Wesens (und auf die unvermeidliche Gefahr eines schlechten Gewissens hin!) der Ethik ihren Tribut zollen.⁸

Barth beweist, dass er den Kern der Gesetzeskritik von Paulus nicht erfasst. Bei Paulus wird *die* Sünde in Erfüllung des Gesetzes begangen. Der Text des Gesetzes enthüllt nicht, ob es Gesetz Gottes oder das Gesetz der Sünde ist, denn das Gesetz Gottes und das Gesetz der Sünde haben den gleichen Text. Barth sagt: «... dürft ihr dem Gesetz Gottes und Gottes ‚Amtsträgern‘ (13,6) – ob er gleich das Tier aus dem Abgrund ist – die schuldige Achtung nicht versagen». Auch wenn die Erfüllung des Gesetzes *die* Sünde ist?

Ob das Gesetz ein Gesetz Gottes oder ein Gesetz der Sünde ist, das müssen wir herausfinden. Es ist die Unterscheidung des Gesetzes. Und das ist die «Vollmacht». Sie ist die notwendige Folge aus der Analyse der Sünde, die in Erfüllung des Gesetzes begangen wird.

Barth erkennt diese Dimension des Gesetzes nicht, aber Paulus entdeckt sie von der Botschaft Jesu aus. Bei Jesus ist es der Gläubiger, der in Erfüllung des Gesetzes den Schuldner zerstört, wenn dieser die Schulden nicht bezahlen kann. Bei Paulus spielt seine Überzeugung eine zentrale Rolle, wonach Jesus zu Recht – in Erfüllung des Gesetzes – verurteilt und hingerichtet wurde. Deshalb wurde am Kreuz das Gesetz gekreuzigt; es verlor seine Vollmacht, weil es den

⁸ Barth, Karl: Der Römerbrief, 1. Auflage 1918, S. 388.

Unschuldigen zu Recht verurteilt. Der Unschuldige ist derjenige, der die Vollmacht ausübt.

Dies gilt auch beim so genannten Kirchenasyl. Es bricht das Gesetz, weil es gebrochen werden muss. Was sagte die Regierung? Sie behauptet: «Es gibt keine rechtsfreien Räume.» Das aber ist *die* Sünde bei Paulus. Das Recht erklärt den Ausnahmezustand. Ob das Kirchenasyl legitim ist oder nicht, entscheidet nicht das Gesetz. Denn es muss ja entschieden werden, ob das Urteil des Gesetzes das Urteil des Gesetzes Gottes oder jenes des Gesetzes der Sünde ist. Darüber aber urteilt die «Vollmacht». Sie urteilt jedoch auch über die Mittel des Konflikts.

Ein Bewusstsein davon hat es immer gegeben. Deshalb existiert das Diktum von der *summa lex maxima iniustitia* schon bei Cicero und später im Mittelalter. Es bleibt allerdings abstrakt. Denn es wird weder ein Kriterium noch eine «Vollmacht» des Subjekts noch dessen Souveränität formuliert. Paulus hingegen gibt ein Kriterium und konstituiert so das menschliche Subjekt als Subjekt der Vollmacht.

Jeder ist verantwortlich für die Ausübung dieser Vollmacht. Vor wem? Paulus würde natürlich sagen: vor Gott. Aber wenn der Mensch, der diese Vollmacht ausübt, ein Atheist ist? Vor wem ist er dann verantwortlich?

Was jedoch verwandelt das Gesetz Gottes in das Gesetz der Sünde? Bei Paulus ist es das Begehren. Dies erklärt, warum er die Beispiele, die er für formale Gesetze gibt, immer mit «Du sollst nicht begehren» abschließt. Indem das formale Gesetz dem Begehren unterworfen wird, verwandelt es sich in das Gesetz der Sünde, obwohl es nicht verletzt wird. Jetzt wird *die* Sünde begangen, die das Gesetz nicht verletzt. Das Begehren ist heute wesentlich Gewinn- und Wachstumsmaximierung, ja überhaupt die Nutzenmaximierung, sei sie nun kollektiv oder individuell. Im Falle des Kirchenasyls ist es die kollektive Nutzenmaximierung. Stets sind es Begehrensmaximierungen, und sie schließen das Kriterium aus, das Paulus formuliert: Liebe Deinen Nächsten, du bist es. Hiermit wird weder Gewinn noch Wachstum, weder individueller noch kollektiver Nutzen als solcher ausgeschlossen. Ausgeschlossen wird jene Maximierung, die das Gesetz Gottes in ein Gesetz der Sünde verwandelt. Unsere Kultur aber hat diese Maximierungen als ihren kategorischen Imperativ ins Zentrum gesetzt. Deshalb ist sie unmenschlich und zerstört sich selbst.

Barth entgeht diese Verwandlung des Gesetzes nicht völlig:

Seid ihr in Christus, so ist der Christus auch in euch. Seid ihr erlöst von der fluchbringenden Vereinzelung des Individuums zum organischen Sein im Zusammenhang der in Christus erschienenen Menschheit, so seid ihr auch als Individuum Träger des Lebens des Christus. In der Gemeinschaft des Gottesreiches kommt der Einzelne auch als Einzelner zu Ehren, sofern er hier eben nicht bloß Teil, sondern selbst das Ganze ist und vertritt.⁹

Aber es ergibt sich daraus kein Kriterium des Handelns, weil die Erfüllung des Gesetzes nicht problematisiert wird. Das «Sein in Christus» kann ein solches Kriterium nicht ersetzen.

Zweifellos ist die «fluchbringende Vereinzelung des Individuums» direkt verknüpft mit der Unterwerfung des Gesetzes unter das Begehren und damit unter das Maximierungsdenken. Aber die Antwort als «Sein in Christus» bleibt abstrakt.

3. Die Verallgemeinerung des Konflikts

Bündeln wir die angeführten Argumente, so kann kaum ein Zweifel bestehen, dass die Übersetzung von Ivo Zurkinden zutreffend ist. Es wird dann auch klar, dass die Reflexion über diese Vollmacht *expressis verbis* in Röm 13, 1–7 ihren Ort hat. Dies bestätigt, dass die heute übliche Übersetzung von Grund auf falsch ist.

Natürlich handelt es sich nicht einfach um einen Übersetzungsfehler. Es geht um sehr viel mehr, nämlich um das Verhältnis der Kirche zum Staat und zur ökonomischen Macht, und im weiteren Sinn auch um das Problem von Institution und Charisma. Für eine Kirche, die staatlich anerkannt werden will, ist der Text von Paulus – und seine Gesetzeskritik insgesamt – unannehmbar, ganz einfach deshalb, weil er für den Staat unannehmbar ist. Je mehr die Imperialisierung des Christentums als Bedingung für seine Anerkennung durch das Imperium und schließlich seine Verwandlung in die Staatsreligion in den Vordergrund rückte, um so stärker musste der Text von Paulus zu einem Skandal werden. Die Übersetzung ins Lateinische Ende des 4. Jahrhunderts (Vulgata) bot die Gelegenheit, den Text überhaupt zum Verschwinden zu bringen, indem man ihn in sein Gegenteil verkehrte. Damit wurde allerdings die gesamte Gesetzeskritik des Paulus verdrängt.

⁹ Ebd. 229.

Der Konflikt mit dem Denken von Paulus ergab sich offensichtlich sehr früh. Wir hatten bereits gesehen, dass der zweite Thessalonicherbrief gegen Paulus argumentiert, auch wenn sich der Autor hinter dem Namen Paulus versteckt. Man sieht dies daran, dass er den Antichrist als den «Gesetzlosen» bezeichnet. Paulus könnte das niemals tun. Würde er vom Antichrist sprechen, müsste er ihn als den «Mann des Gesetzes» bezeichnen.

Aber der interessanteste Zusammenstoß mit Paulus findet sich im ersten Petrusbrief, der vermutlich nicht von Petrus selbst stammt, ihm jedoch zugeschrieben worden ist. Dort bestehen zwei ziemlich klare und gleichzeitig negative Bezüge zu Paulus, ohne dass dies ausdrücklich ausgesprochen wird. Die eine Stelle bezieht sich auf das erste Kapitel des ersten Korintherbriefes:

Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein zu eigen gewordenes Volk, auf dass ihr die Großtaten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis berufen hat in sein wunderbares Licht. Die einst Nichtvolk waren, sind nun Gottesvolk, die kein Erbarmen fanden, haben nun Erbarmen gefunden (1 Petr 2,9–10).

Nun sind es die Getauften, die zum Volk Gottes erklärt werden. Sie sind ein heiliger Stamm, Könige, die Priester sind, ein zu Eigen gewordenes Volk. An die Stelle der Juden als eines auserwählten Volkes sind jetzt die Getauften getreten, und sie sind wiederum ein auserwähltes Volk.

Es wird das Gegenteil dessen gesagt, was Paulus formuliert hat: Die Auserwählten Gottes sind die Plebejer und die Verachteten (1 Kor 1,28). Für Paulus handelt es sich nicht um ein neues auserwähltes Volk. Die Auserwählten Gottes befinden sich jetzt in allen Völkern. Deshalb kann er in den Kapiteln 9–11 des Römerbriefes davon sprechen, dass die Juden das auserwählte Volk bleiben, auch wenn sie den Messias nicht annehmen. Sie bleiben es für Paulus, weil sie die Wurzel dessen sind, was der Messias gebracht hat.

Sie haben nun die Großtaten Gottes zu verkünden. Bei Paulus gibt es nur eine Großtat Gottes, nämlich die Auferweckung Jesu. Die Sprache des Petrusbriefes ist aber die Sprache der Freunde Ijobs. Es sind die Großtaten eines Gottes, der nichts weiter als Autorität ist und seine Muskeln zeigt. Die Großtat der Auferweckung Jesu aber ist zu «unserer Verherrlichung» bestimmt (1 Kor 2,7).

Der zweite negative Bezug des Petrusbriefes zu Paulus ist der folgende:

Unterwerft euch jeder menschlichen Ordnung um des Herrn willen, sei es dem Kaiser als dem Oberherrn, sei es den Statthaltern als denen, die von ihm gesandt sind zur Bestrafung der Übeltäter und zur Auszeichnung der Rechtschaffenen. So ist nämlich der Wille Gottes, dass ihr durch einen rechtschaffenen Wandel den Unverstand der törichten Menschen zum Schweigen bringt. Ihr seid wohl frei, aber ihr habt die Freiheit nicht, um sie als Deckmantel der Bosheit zu gebrauchen, sondern (handelt) als Knechte Gottes. Erweist jedermann Achtung, liebt die Gemeinschaft der Brüder, ehret den Kaiser (1 Petr 2,13–17).

Geht man von der im Allgemeinen benutzten, verfälschten Übersetzung in Röm 13,1–7 aus, so scheint dieser Text nur eine Vulgarisierung dessen zu sein, was Paulus sagt. Geht man aber von der Vollmacht aus, wie sie Paulus formuliert, so ist dieser Text des ersten Petrusbriefes eine eindeutige Konfrontation mit Paulus. Es wird genau das Gegenteil dessen ausgedrückt, was Paulus sagte. Aber noch mehr. Hatte Paulus die Nächstenliebe («Liebe deinen Nächsten: das bist du selbst») zum Kriterium über jede Autorität und jedes Gesetz gestellt, wird jetzt gesagt: «Liebt die Gemeinschaft der Brüder, ehret den Kaiser». Selbst die Universalität der Nächstenliebe wird aufgehoben. Der Wille Gottes ist nun die Unterwerfung unter jede menschliche Ordnung, die Vollmacht ist abgeschafft. Aber damit ist auch die Nächstenliebe abgeschafft und sie kann nur noch als emotionale Bruderliebe aufrechterhalten werden.

Offensichtlich ist der Konflikt von Korinth, in den Paulus mit den ersten Kapiteln seines ersten Korintherbriefes eingegriffen hat, weiterhin gegenwärtig. Wir kennen keine Antwort der Gemeinde von Korinth auf den Brief des Paulus. Wir können davon ausgehen, dass dessen Brief im Jahr 54 geschrieben wurde und dass der Römerbrief in den Jahren 56 bis 58 folgte. Tatsächlich hängen beide Briefe eng zusammen. Ist der erste Petrusbrief gegen Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben worden, so können wir ihn überzeugend als Antwort auf die genannten Paulusbrieve verstehen. Aber das setzt voraus, dass sich Konflikte wie derjenige von Korinth auch an anderen Orten ergeben haben, so dass der erste Petrusbrief dazu Stellung nimmt. Der erste Petrusbrief begründet deshalb das, was wir die christliche Orthodoxie nennen können.

Diese Orthodoxie übernahm spätestens mit der Imperialisierung des Christentums im 3. und 4. Jahrhundert die Macht in der Kirche. Aber deshalb hörte der Konflikt nicht auf. Das Denken des Paulus stand konsequent auf der Seite der Verlierer. Es wurde manipuliert, verfälscht und in sein Gegenteil verkehrt, aber es kehrte stets zurück. Im Konflikt zwischen dem Vatikan und der Theologie der Befreiung ist es erneut lebendig gegenwärtig.

Aber der Konflikt von Korinth hat sich auch über den Bereich der Kirchen hinaus ausgeweitet. In der säkular gewordenen Welt der Moderne universalisiert er sich. Tatsächlich kehrte er vor allem mit dem kritischen Denken von Marx zurück. Dieses Denken erlitt ein ähnliches Schicksal wie dasjenige des Paulus. Es bildete sich eine marxistische Orthodoxie heraus, die mit dem Denken von Marx etwas ganz Ähnliches unternahm, wie dies zuvor die christliche Orthodoxie mit Paulus getan hatte. Marx wurde manipuliert, verfälscht und in sein Gegenteil verkehrt. Aber auch er kehrte immer wieder zurück.

Die Distanz zwischen dem, was Marx formulierte, und dem, was die marxistische Orthodoxie behauptet, dass er es gesagt habe, ist ähnlich groß wie das, was Paulus gesagt hat, und was der Vatikan behauptet, dass er es gesagt habe.

Wir stehen also weiterhin mitten in dem Konflikt, der zur Zeit des Paulus in Korinth ausbrach.

4. Ein korinthischer Konflikt im 12. Jahrhundert

Es gibt im 12. Jahrhundert einen Briefwechsel zwischen zwei Äbtissinnen, der durchaus in einer Beziehung zum Konflikt von Korinth gesehen werden kann. Die Äbtissin Texwindis ist Vorsteherin eines reformorientierten Nonnenklosters in Andernach, und sie richtet einen höchst kritischen Brief an die Äbtissin Hildegard von Bingen, die dazu wiederum eine Antwort verfasst. Ich zitiere beide Briefe vollständig, obwohl sie ziemlich lang sind. Aber die Lektüre der Texte ist notwendig, um sich in den Konflikt hineindenken zu können.¹⁰ – Ich beginne mit dem Brief der Äbtissin Texwindis, da dieser die Diskussion auslöst:

¹⁰ Vgl. dazu Rosen, Wolfgang: Hildegard von Bingen und Texwindis von Andernach. Zwei Konventsvorsteherinnen streiten über das rechte Klosterleben, in: Andernacher Annalen 3 (1999/2000), S. 5–25.

Texwindis, genannt Lehrerin der Schwestern von Andernach, wünscht Hildegard, Lehrerin der Bräute Christi, dass sie einst mit den höchsten himmlischen Geistern verbunden sei.

Die weit fliegende Fama hat unseren Ohren Bewundernswürdiges und Stauenswertes von der Hochschätzung Eurer berühmten Heiligkeit getönt und unserer Geringfügigkeit die Vollkommenheit höchster Frommheit und Eurer Einzigartigkeit sehr empfohlen.

Denn wir haben aus dem Zeugnis vieler gelernt, dass uns vieles von den himmlischen Geheimnissen, die für die Menschen schwierig zu verstehen sind, durch den Engel von Gott her zur Niederschrift enthüllt wird, und dass das, was Ihr tun müsst, nicht durch menschliche Überlegung, sondern durch seine (Gottes) Lehre unmittelbar bestimmt wird.

Auch ist zu uns etwas anderes Ungewöhnliches von Eurer Lebensweise gedrungen: nämlich dass Eure Jungfrauen an den Festtagen, wenn sie Psalmen singen, mit gelösten Haaren in der Kirche stehen und dass sie als Schmuck weiße und seidene Schleier benutzen, die so lang sind, dass sie die Erde berühren, dass sie auch goldgewirkte Kronen auf ihre Häupter gesetzt haben und dass diesen auf beiden Seiten und hinten Kreuze eingefügt sind, dass auf der Stirnseite aber lieblich das Bild des Lamms eingedrückt ist und dass darüber hinaus ihre Finger mit goldenen Ringen geschmückt sind – obwohl doch der erste Hirte der Kirche in seinem Brief derartiges verbietet, wobei er in der folgenden Weise mahndend spricht: «Die Frauen sollen sich mit Schamhaftigkeit schmücken und nicht durch gelockte Haare noch durch Gold noch durch Perlen noch durch kostbare Kleidung» (1 Tim 2,9).

Außerdem erscheint uns auch das nicht weniger wunderbarlich als alles dies, dass Ihr in Eure Gemeinschaft nur von Geburt aus Ansehnliche und Freie aufnehmt, anderen, die nicht adlig und weniger reich sind, jedoch die Gemeinschaft mit Euch gänzlich verweigert.

So stocken wir, ziemlich erstaunt, in der Unsicherheit eines recht großen Zweifels, da wir in unserem Sinn bedenken, dass der Herr selbst in der Urkirche Fischer, kleine und arme Leute ausgewählt hat und der heilige Petrus, nach dem später die Völker zum Glauben bekehrt waren, gesagt hat: «Ich habe in Wahrheit erfahren, dass Gott nicht die Person ansieht» (Apg 10,34).

Überdies vergessen wir nicht die Worte des Apostels, der zu den Korinthern sagt: «Nicht viele Mächtige, nicht viele Edle, sondern was niedrig und verächtlich vor der Welt ist, hat Gott ausgewählt» (1 Kor 1,26f).

Wenn wir alle Vorschriften früherer Väter, aus denen sich alle Geistlichen gründlich unterrichten müssen, nach unseren Kräften sorgfältig durchforschen, haben wir nichts dergleichen in ihnen gefunden. Denn die so große Neuheit Eurer Gewohnheit, verehrungswürdige Braut Christi, übersteigt das Maß unserer Kleinheit weit und unvergleichlich und hat uns in eine nicht geringe Verwunderung versetzt. So haben wir Kleinen, die wir Euren Fortschritten mit gebotener Liebe im Inneren freudig zustimmen und den Wunsch haben, über diese Sache dennoch etwas von Euch sicherer zu erfahren, unseren kleinen Brief an eure Heiligkeit gerichtet, die wir demütig und ergebens bitten, dass Eure Würde es nicht verschmähen möge, uns nächstens

zurückzuschreiben, wie eine solche Gewohnheit mit dessen (Christi) Autorität verteidigt werden kann. Lebt wohl und gedenkt unser in Euren Gebeten.

Der Text ist voller Ironie, obwohl diese nicht ausdrücklich gemacht wird. Texwindis beginnt ihre Kritik mit dem Hinweis auf den Luxus und Reichtum der Nonnen des Klosters von Bingen. Sie spricht von den Nonnen als «Jungfrauen»:

... dass Eure Jungfrauen an den Festtagen, wenn sie Psalmen singen, mit gelösten Haaren in der Kirche stehen und dass sie als Schmuck weiße und seidene Schleier benutzen, die so lang sind, dass sie die Erde berühren, dass sie auch goldgewirkte Kronen auf ihre Häupter gesetzt haben und dass diesen auf beiden Seiten und hinten Kreuze eingefügt sind, dass auf der Stirnseite aber lieblich das Bild des Lammes eingedrückt ist und dass darüber hinaus ihre Finger mit goldenen Ringen geschmückt sind.

Zentral ist der Hinweis auf die «goldgewirkte Kronen», denen das Kreuz und das Bild des Lammes eingefügt sind. Es ist wohl klar, dass Texwindis darin eine Art Blasphemie sieht.

Aber sie bleibt nicht bei dieser Kritik des Reichtums stehen, sondern konfrontiert den Reichtum mit einer Konsequenz, die dieser nach sich zieht: «... dass Ihr in Eure Gemeinschaft nur von Geburt aus Ansehnliche und Freie aufnehmt, anderen, die nicht adlig und weniger reich sind, jedoch die Gemeinschaft mit Euch gänzlich verweigert». Dieser Tatsache stellt sie die Praxis der Urkirche entgegen: «... dass der Herr selbst in der Urkirche Fischer, kleine und arme Leute ausgewählt hat».

Ihre ganze Kritik lässt schon an den Konflikt von Korinth denken. Aber Texwindis führt ihn nun direkt an als Kulmination ihrer Argumentation:

Überdies vergessen wir nicht die Worte des Apostels, der zu den Korinthern sagt: «Nicht viele Mächtige, nicht viele Edle, sondern was niedrig und verächtlich vor der Welt ist, hat Gott ausgewählt» (1 Kor 1,26f).

Das Zitat ist zusammengesetzt, entspricht jedoch genau dem, was Paulus gesagt hat. Es ist das wahre Zentrum der Argumentation von Texwindis. Und es handelt von dem, was Paulus die Weisheit Gottes nennt gegenüber der Weisheit der Welt. Es ist jene Weisheit Gottes, die verrückt ist, wenn sie von der Weisheit der Welt aus gesehen wird.

Sieht man aber die Weisheit der Welt von der Weisheit Gottes her, so ist die Weisheit der Welt verrückt.

Texwindis führt das aus, was Paulus «Vollmacht» nennt. Sie stellt dies nicht eigens heraus, aber schafft Klarheit durch ihre paulinische Ironie. Sie sieht das, was Hildegard tut, als verrückt an, so wie dies bei Paulus der Fall ist.

Darauf antwortet Hildegard von Bingen. Ich führe wieder ihren gesamten Brief an, um ihn danach zu kommentieren:

Die Frau bleibe innerhalb des Wohngemachs verborgen, so dass sie große Schamhaftigkeit haben kann, weil die Schlange in sie große Gefahren der furchtbaren Zügellosigkeit blies. Auf welche Weise? Die Gestalt der Frau blitzte und strahlte im ersten Ursprung, in dem geformt wurde, worin jede Kreatur verborgen ist. Auf welche Weise? Natürlich auf zweierlei Art: In der einen der erfahrenen Bauart des Fingers Gottes und in der anderen der himmlischen Schönheit. Oh, was für eine wunderbare Sache bist Du, der Du das Fundament in die Sonne gebaut und von da die Erde überwunden hast! Deshalb (sagt) der Apostel Paulus, der in der Höhe fliegt und auf Erden schweigt, so dass er nicht enthüllt hat, was verborgen war: Die Frau, die der männlichen Gewalt ihres Ehegatten unterliegt, muss, diesem in der ersten Rippe verbunden, große Schamhaftigkeit haben, so dass sie nicht geben oder enthüllen kann das Lob des eigenen Gefäßes des Mannes an einem fremden Ort, der nicht zu ihr gehört. Und das soll in jenem Wort gelten, das der Beherrscher der Erde sagte: «Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen» (Mt 19,6), zur Verwirrung des Teufels. Höre: Die Erde bringt das Grün des Grases hervor, bis der Winter sie endlich überwindet. Und der Winter nimmt die Schönheit jener Jugendfülle hinweg. Und jene kann das Grün ihrer Jugend künftig nicht enthüllen, als sei sie gleichsam niemals eingetrocknet, weil der Winter sie davon nahm.

Deshalb darf eine Frau sich nicht mit ihrem Haar erhöhen und schmücken und aufrichten durch die Kostbarkeit einer Krone oder eines goldenen Gegenstandes – außer mit dem Willen ihres Mannes gemäß dem, was diesem in rechtem Maß richtig erscheint.

Das betrifft nicht die Jungfrau. Diese steht vielmehr in der Ursprünglichkeit und Unversehrtheit des schönen Paradieses, das niemals trocken war, sondern stets im Grün der Jugendblüte bleibt. Der Jungfrau ist nicht die Bedeckung ihres jugendlichen Haares vorgeschrieben, sondern sie bedeckt es aus eigenem Willen in tiefer Demut, da ja der Mensch die Schönheit seiner Seele versteckt, damit sie nicht wegen des Hochmuts der Habicht raube.

Die Jungfrauen sind im Heiligen Geist und in der Morgenröte der Jungfräulichkeit der Unschuld vermählt. So schickt es sich, dass jene vor dem höchsten Priester wie ein Gott geweihtes Brandopfer erscheinen. Deshalb gebührt es sich dank der Erlaubnis und dank der Enthüllung im mystischen Atem des Fingers Gottes, dass die Jungfrau ein weißes Kleid anlegt, worin sie ein deutliches Zeichen der Verlobung mit Christus sieht, damit ihr Sinn in Unversehrt-

heit gefestigt werde und sie auch betrachte, wer jener sei, dem sie verbunden ist, wie es geschrieben steht: «Sie haben seinen Namen und den Namen seines Vaters an der Stirn geschrieben» (Apk 14,1).

Und wiederum: «Sie folgen dem Lamm, wohin immer es geht» (Apk 14,4). Gott unternimmt auch bei jeder Person eine genaue Unterscheidung, so dass der geringere Stand nicht über den oberen steigt. So haben es Satan und der erste Mensch getan, die höher fliegen wollten, als sie gestellt waren. Und welcher Mensch sperrt seine ganze Herde in einen Stall, also Rinder, Esel, Schafe, Böcke, so dass sie sich nicht unterscheiden? Deshalb herrsche Unterscheidung auch darin, dass nicht unterschiedliche Leute in eine Herde zusammen geführt sich in Überheblichkeit und in der Schande der Unterschiedlichkeit zerstreuen, und zumal, damit nicht die Ehrbarkeit der Sitten dort zerstört werde, wenn sie sich wechselseitig im Hass zerfleischen, weil der höhere Stand über den unteren fällt und der untere über den höheren steigt, weil Gott das Volk auf Erden wie im Himmel unterschieden hat, indem er nämlich Engel, Erzengel, Thronende, Herrschende, Cherubim und Seraphim trennt. Und diese alle werden von Gott geliebt, haben jedoch nicht die gleichen Namen. Der Hochmut liebt die Fürsten und Edlen wegen ihrer Überheblichkeit und hasst sie wiederum, wenn sie diese unterdrücken. Und es ist geschrieben: «Gott verachtet die Mächtigen nicht, da er auch selbst mächtig ist» (Ib 36,5). Er selbst aber liebt nicht Personen, sondern die Werke, die Geschmack von ihm haben, wie der Sohn Gottes sagt: «Meine Speise ist, dass ich den Willen meines Vaters erfülle» (Joh 4,34). Wo Demut ist, wird Christus immer bewirtet. Und deshalb ist es nötig, dass jene Menschen unterschieden werden, die mehr Ehre als Demut anstreben, da sie erkennen, was höher als sie ist. Auch wird ein krankes Schaf entfernt, damit nicht die ganze Herde angesteckt werde. Gott hat den Menschen guten Verstand eingegossen, und ihr Name möge nicht zerstört werden. Gut ist es, dass der Mensch nicht auf einen Berg zielt, den er nicht bewegen kann, sondern im Tal verharrt, langsam lernend, was er fassen kann.

Dies ist vom lebenden Licht und nicht von einem Menschen gesagt. Wer es hört, sehe und glaube, woher es kommt.

Hildegard antwortet von der herrschenden christlichen Orthodoxie her. Von dem, was sie sagt, behauptet sie daher im Schlusssatz: «Dies ist vom lebenden Licht und nicht von einem Menschen gesagt.»

Ihre Antwort folgt der Grundstruktur des Briefes von Texwindis. Daher beginnt sie mit dem Problem des Reichtums und des Luxus der Nonnen in ihrem Kloster. Sie sagt, was für die Frau gilt:

Deshalb darf eine Frau sich nicht mit ihrem Haar erhöhen und schmücken und aufrichten durch die Kostbarkeit einer Krone oder eines goldenen Gegenstandes – außer mit dem Willen ihres Mannes gemäß dem, was diesem in rechtem Maß richtig erscheint.

Aber etwas anderes gilt für die «Jungfrauen», als die sie die Nonnen ihres Klosters ebenfalls bezeichnet:

Die Jungfrauen sind im Heiligen Geist und in der Morgenröte der Jungfräulichkeit der Unschuld vermählt. So schickt es sich, dass jene vor dem höchsten Priester wie ein Gott geweihtes Brandopfer erscheinen. Deshalb gebührt es sich dank der Erlaubnis und dank der Enthüllung im mystischen Atem des Fingers Gottes, dass die Jungfrau ein weißes Kleid anlegt, worin sie ein deutliches Zeichen der Verlobung mit Christus sieht ...

Ihr Luxus geschieht im Namen eines übernatürlichen Seins. Es ist ein Luxus, wie er einer Verlobten Christi gebührt. Es ist überhaupt nicht ihr Luxus, sondern der Schmuck, den sie für ihren Verlobten trägt, der Christus ist. Und was das Kreuz und das Lamm betrifft, die auf ihren golddurchwirkten Kronen eingefügt sind, sagt sie nur: «Sie folgen dem Lamm, wohin immer es geht» (Apk 14,4).

Der Reichtum gehört nicht jenen, die sich mit ihm schmücken. Es ist der Reichtum, der einem übernatürlichen Sein gebührt. Das erinnert an eine Argumentation des Bernhard von Clairvaux, ebenfalls im 12. Jahrhundert. Bernhard griff in eine Auseinandersetzung zwischen dem französischen König Ludwig VI. und dem Bischof von Paris ein. Ludwig VI. hatte im Jahre 1127 Besitztümer des Bischofs konfisziert und zur Begründung das durchaus zynische Argument benutzt, dass er dem Bischof helfen wollte, sein Armutsgelübde besser zu erfüllen. Bernhard von Clairvaux antwortete:

Wer sieht nicht, dass er [Ludwig VI.] durch diese Vorgehensweise zum Verfolger der Religion wird, wodurch er, soweit es an ihm liegt, den Ruin und die Zerstörung seines eigenen Reichs verfolgt und dabei zum Ergebnis hat, dass seine eigene Krone seiner Stirn entflieht? Als neuer Herodes versucht er nicht, Christus in seiner Wiege zu verfolgen, sondern er versucht, Christus von dem Thron, den er in seiner Kirche hat, zu vertreiben.¹¹

In diesem Falle sind die Besitztümer des Bischofs der Thron Gottes in seiner Kirche. Aber die Argumentation ist dieselbe. Es ist die Ehre Christi selbst, die gebietet, diese Reichtümer zu achten, denn es sind nicht Reichtümer der jeweiligen Personen, sondern Reichtümer Christi, der will, dass seine Auserwählten damit geziert seien. Damit

11 Zitiert nach Gonzalo Martínez, Bernardo de Claraval: El citarista de Maria. Pinceladas de una vida santa, Madrid 1964, S. 263.

ist auch klar, dass die Kirche hier als das auserwählte Volk gilt, das von besonders Ausgewählten geleitet wird.

In der Moderne hat man diese Art Argumente zwar weitergeführt, aber ihres theologischen Charakters entkleidet. Die Reichtümer der Herren sind nun genauso zu achten, aber im Namen der unsichtbaren Hand des Marktes, welche die Privatinitiative mit ihnen schmückt. Das Argument ist so religiös geblieben wie zuvor. Aber es ist noch primitiver.

Im zweiten Teil ihrer Antwort geht Hildegard auf das zentrale Argument von Texwindis ein. Auch hier blockt Hildegard alle Argumente einfach ab. Sie macht sich die Sache sehr einfach. Texwindis hatte, Paulus zitierend, geschrieben: «... was niedrig und verächtlich vor der Welt ist, hat Gott ausgewählt» (1 Kor 1,28). Hildegard antwortet nur:

Gott unternimmt auch bei jeder Person eine genaue Unterscheidung, so dass der geringere Stand nicht über den oberen steigt. So haben es Satan und der erste Mensch getan, die höher fliegen wollten, als sie gestellt waren. Und welcher Mensch sperrt seine ganze Herde in einen Stall, also Rinder, Esel, Schafe, Böcke, so dass sie sich nicht unterscheiden?

Hier gibt es nicht mehr die paulinische Auserwählung dessen, was niedrig und verächtlich ist. Statt dessen sagt sie: «Gut ist es, dass der Mensch nicht auf einen Berg zielt, den er nicht bewegen kann, sondern im Tal verharrt, langsam lernend, was er fassen kann.» Die Auserwählung dessen, was niedrig und verächtlich ist, wird einfach als Hybris dargestellt.

Entsprechend ist Hildegards Vorstellung von der Göttlichkeit der Autorität. Sie zitiert folgendermaßen aus dem Buch Ijob, was einer seiner Freunde zum Lob sagte: «Gott verachtet die Mächtigen nicht, da er auch selbst mächtig ist» (Ib 36,5). Die Mächtigen sind wie Gott – damit wird behauptet, dass alle Autoritäten von Gott sind. Hiermit sind die Einwände Texwindis' abgeschmettert.

Wir kommen damit zum Konflikt von Korinth zurück und insbesondere zur Konfrontation des ersten Petrusbriefes mit dem Denken des Paulus. Die Antwort, die Hildegard an Texwindis gibt, enthält dieselben Argumente, die der Petrusbrief gegen das Denken von Paulus vorlegt. Allerdings ist die Verpackung etwas anders.

Beide Äbtissinnen argumentieren innerhalb des Rahmens, den das mittelalterliche Patriarchat setzt. Aber es besteht ein Unterschied

zwischen den Frauen. Indem sich Texwindis darauf stützt, dass die Niedrigen und Verachteten die Auserwählten Gottes sind, eröffnet sie zukünftige Horizonte der Emanzipation. Ihre Argumente müssen längerfristig zur Kritik am Patriarchat führen, da die Frauen unter dessen Bedingungen zu den Niedrigen und Verachteten gehören. Ob sich Texwindis dessen bewusst ist, können wir nicht wissen. Auch wenn sie sich dessen nicht bewusst wäre, ändert sich nichts an unserer Feststellung. Es ist allerdings durchaus möglich, dass sie ein Bewusstsein davon hat. Aber sie hätte es in ihrer Zeit niemals sagen dürfen.

Hildegard hingegen kennt nur eine geschlossene Zukunft – eine Zukunft ohne Alternativen.

5. Der weltweite Konflikt von Korinth: das Evangelium des Johannes

Ausgehend von den Bauernkriegen und der Niederlage der Bauern entsteht im 16. Jahrhundert eine Position der Rechtfertigung von Obrigkeiten und Herrschenden. Sie soll die Niederschlagung der Aufstände rechtfertigen. Am reflektiertesten ist wohl die Position Calvins, so dass ich die Analyse davon anhand dessen machen will, was die Position von Calvin ist.

Offensichtlich geht es dabei um den Zusammenstoß zwischen der Vollmacht, welche die Bauernbewegungen einfordern, und der Göttlichkeit der Autorität. Calvin argumentiert jedoch nicht anhand von Paulus, sondern geht vom Johannesevangelium aus. Sein Ansatz basiert auf Joh 10,35, einer Stelle, wo Jesus von der Göttlichkeit des Menschen spricht. Die Argumentation von Calvin hat ihren Grund wohl darin, dass die Bauern ihre Rebellion mit dieser Passage des Johannesevangeliums legitimiert haben.

Ich will zunächst die Schriftstelle kommentieren. Wie sich zeigt, kann man sehr wohl «Vollmacht» bzw. «Obrigkeit» vom Johannesevangelium her interpretieren. Es heißt dort:

Steht nicht in eurem Gesetz geschrieben «Ich habe gesagt: Götter seid ihr»? Wenn es die, an welche das Wort Gottes ergangen ist, Götter genannt hat und die Schrift doch nicht ihre Geltung verlieren kann ... (Joh 10,34–35).

An dieser Stelle zitiert Jesus, gemäß Johannes, Psalm 82. Man muss sich aber bewusst sein, dass die Anführung eines einzelnen Satzes

stets die gesamte Zitation des Psalms impliziert. Im Psalm 82 lautet die Formulierung:

Wohl sprach ich: Götter seid ihr geheißen und Söhne des Höchsten ihr alle (Ps 82,6).

Jesus wiederholt genau das. Wenn wir aber wissen wollen, wer hier «Götter» genannt wird, müssen wir davon ausgehen, dass sich die Bezeichnung auf «alle» bezieht. Jedenfalls entspricht dies der ausdrücklichen Absicht des Johannesevangeliums. Dort heißt es, dass alle, «an welche das Wort Gottes ergangen ist», Götter genannt werden und dass dieses Wort niemals seine Geltung verlieren kann. Das Wort Gottes aber ist an alle ergangen.

Wenn jedoch alle Götter sind, wie verhalten sie sich, um ihrer Wirklichkeit gerecht zu werden? Das beantwortet wiederum Psalm 82:

Wie lange noch werdet ihr richten zu Unrecht, wie lange zu Willen sein der Gottlosen Sache?

Führt die Sache der Unterdrückten und Waisen, dem Geringen und Armen schaffet sein Recht.

Den Unterdrückten und Dürftigen machet frei, der Hand des Frevlers entreißet ihn (Psalm 82,2–4).

Im Psalm 87 lautet die Fortsetzung der Argumentation:

Und sagen wird man von Zion: Mutter. In ihr ist ein jeder geboren, er selber hat sie gegründet, der Höchste, Jahwe.

Er schreibt die Völker in das Verzeichnis ein: «In ihr sind alle geboren».

Und die Fürsten verzeichnen er unter den Sängern; alle haben in Dir Wohnstatt (Psalm 87,5–7).

Jetzt sind die Sänger die Fürsten!

Die Göttlichkeit des Menschen verlangt, das zu tun, was Psalm 82 fordert. Der Mensch als Subjekt der Nächstenliebe ist dem Gesetz gegenüber souverän, darin erweist sich seine Göttlichkeit. Er hat Vollmacht, göttliche Vollmacht – für das, was Psalm 82 verlangt.¹²

¹² Der junge Marx von 1844 sagt in der «Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie»: «Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist» (MEW, I, S. 385). Auch hier wird der Mensch als göttlich, als höchstes Wesen für den Menschen betrachtet, und auch hier folgt daraus, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der

Was Jesus im Johannesevangelium formuliert, ist das, was Paulus in Röm 13,8–10 schreibt. Die Einleitung dazu gibt Paulus zuvor:

Passt euch nicht dieser Weltzeit an, sondern gestaltet euch um durch die Erneuerung des Geistes, damit ihr prüft, was der Wille Gottes, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene ist (Röm 10,2).

Was ist der Wille Gottes? Nicht die Erfüllung des Gesetzes. Wäre er dies, gäbe es kein Problem. Er ist aber etwas, das zu suchen ist. Der Weg dazu, so schließt Paulus in Röm 8–10, ist die Unterwerfung des Gesetzes unter die Nächstenliebe. Darin bestehen die Göttlichkeit und die Vollmacht des Menschen. Ganz offensichtlich sagt dies auch Joh 10,35.

Wir kommen damit von Johannes, dem Evangelisten, zu Paulus. Bei Johannes ist es wohl umgekehrt: Er gelangt von Paulus zu diesem Kapitel seines Evangeliums. Ich bin überhaupt überzeugt, dass Johannes sich sehr häufig auf Paulus bezieht, ohne diesen ausdrücklich zu zitieren.

Nach der Feststellung dieser Koinzidenz ist es aufschlussreich zu sehen, wie Calvin das bei Johannes angeführte Jesuswort (Joh 10,35) interpretiert:

Der Herr hat nicht nur bezeugt, dass er das Amt der Obrigkeit billigt und dass es ihm wohlgefällig ist, sondern er hat obendrein auch seine Würde mit den ehrenvollsten Auszeichnungen versehen und sie uns dadurch wunderbar angepriesen. Wenn alle, die ein obrigkeitliches Amt haben, als «Götter» bezeichnet werden (Ex 22,8; Ps 82,1.6), so soll niemand meinen, dieser Bezeichnung wohne nur geringe Bedeutung inne; denn durch sie wird doch angedeutet, dass diese Menschen einen Auftrag von Gott haben, mit göttlicher Autorität ausgestattet sind und überhaupt für Gottes Person eintreten, dessen Statthaltschaft sie gewissermaßen ausüben.

Das habe ich mir nicht etwa selbst ausgedacht, sondern es ist Christi Auslegung. «Wenn die Schrift», so sagt er, «*die Götter* nennt, zu welchen das Wort Gottes geschah ...» (Joh 10,35). Was heißt das anders, als dass ihnen von Gott ein Auftrag zuteil geworden ist, so dass sie in ihrem Amt ihm dienen und, wie es Mose und Josephat zu ihren damaligen Richtern sagten, die sie in den einzelnen Städten Judas einsetzten, «das Gericht nicht den Menschen, sondern Gott» halten sollen (2 Chr 19,6; Dtn 1.16.17).¹³

Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Auch Marx könnte hinzufügen, das dann die Sängler die Fürsten sind.

¹³ Calvin, Johannes: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis, Frankfurt a. M. 1955, S. 1035.

Der Widerspruch ist offensichtlich: Die folgenden Worte von Calvin aus dem vorherigen Text zeigen es:

«Wenn die Schrift», so sagt er [Christus], «*die* Götter nennt, zu welchen das Wort Gottes geschah ...» (Joh 10,35). Was heißt das anders, als dass ihnen [in der Auffassung Calvins allen, «die ein obrigkeitliches Amt haben»] von Gott ein Auftrag zuteil geworden ist, so dass sie in ihrem Amt ihm dienen ...

Calvin zitiert ja selbst, dass die Schrift «*die* Götter nennt, welchen das Wort Gottes geschah ...» Er schließt nun, dass dieser Satz sich auf die Obrigkeit bezieht. Aber der ursprüngliche Text bei Johannes bezieht sich gerade nicht auf diejenigen, die ein obrigkeitliches Amt haben, sondern auf alle, weil sie Subjekte der Nächstenliebe dem Gesetz gegenüber sind.

Damit hat Calvin den Text in sein Gegenteil verändert. Jetzt ist die Obrigkeit göttlich, sie hat die «Statthalterschaft Gottes», sie ist mit «göttlicher Autorität» ausgestattet. Das Subjekt der Nächstenliebe aber ist nicht mehr göttlich. Calvin sagt genau das, was im 17. Jahrhundert Hobbes behaupten wird, wenn er den Leviathan als den sterblichen Gott als Vertreter des ewigen Gottes auf der Erde bestimmt. Calvin fügt sogar hinzu: «Das habe ich mir nicht etwa selbst ausgedacht, sondern es ist Christi Auslegung».

Eindeutig ist wohl, dass Calvins Interpretation das Gegenteil von Jesu Auslegung ist und dass er sich diese selber ausgedacht hat.

Von diesem Ausgangspunkt interpretiert Calvin das, was er die «Anarchie» der Bauernaufstände des 16. Jahrhunderts nennt:

Nun machen die Leute, die die Anarchie einzuführen trachten, einen Einwand: vorzeiten hätten wohl über das ungeschlachte Volk Könige und Richter geherrscht, heute aber wolle sich mit der Vollkommenheit, die Christus mit seinem Evangelium gebracht hat, doch jene knechtische Art von Regierung durchaus nicht mehr reimen. Damit legen sie nicht nur ihre Unwissenheit, sondern auch ihre teuflische Aufgeblasenheit an den Tag, indem sie sich stolz eine Vollkommenheit anmaßen, von der man nicht den hundertsten Teil an ihnen zu sehen bekommt.¹⁴

Ich habe nicht vor, die Bauernaufstände zu interpretieren, wohl aber die Schlussfolgerungen Calvins. Seine Schlussfolgerung ist klar. Die von Jesus gemäß dem Evangelium des Johannes ausgedrückte Göttlichkeit des Subjekts der Nächstenliebe wird von Calvin als «teuffi-

14 Ebd. 1036.

sche Aufgeblasenheit», als Anmaßung von «Vollkommenheit» und als «Stolz» interpretiert. Sie ist Hybris. Dass die Obrigkeit Statthalter Gottes sein soll, ist hingegen keine Hybris; es ist die «göttliche Autorität», die von der Obrigkeit ausgeübt wird. Daher wirft die Obrigkeit den Aufständischen stets vor, wie Gott sein zu wollen. Das bedeutet nicht, dass niemand wie Gott ist. Es heißt: Nur die Obrigkeit ist wie Gott. Aber die zitierte Stelle aus dem Johannesevangelium sagt gerade umgekehrt, dass nicht die Obrigkeit wie Gott ist, sondern jeder Mensch als Subjekt der Nächstenliebe.

Das Wissen der Bauern war durchaus keine Unwissenheit. Sie hatten, in ihrer Grundposition, einfach recht, und zwar im Namen dessen, was Jesus nach dem Evangelium des Johannes gesagt hat. Die aufständischen Bauern haben mit dieser Stelle des Johannesevangeliums (Joh 10,35) ihr Selbstverständnis legitimiert. Ihr Anspruch auf Menschenwürde war hier ausgedrückt, und sie haben sich darauf gestützt. Aber ihr Anspruch auf Würde – auf göttliche Würde – wird von Calvin einfach mit Füßen getreten. Was Jesus gesagt hat und was die Bauern auch verstehen: Der Anspruch der Obrigkeit ist weltlich, der Anspruch des Subjekts auf Würde ist jedoch göttlich. Damit wird der Anspruch der Obrigkeit nicht etwa geleugnet, sondern dem Anspruch des Menschen auf Würde untergeordnet. Die Obrigkeit verliert ihren Anspruch auf Legitimität in dem Maße, wie sie diese göttliche Würde des Menschen verletzt. Dies zeigt die Rebellion des Subjekts. Absolut ist die Würde des Menschen, nicht die Obrigkeit. Deshalb ist die Würde des Menschen als Subjekt göttlich und jene der Obrigkeit weltlich.

Paulus macht das sehr deutlich, wenn er am Anfang des Römerbriefes Jesus Sohn Gottes nennt. Er setzt damit den Kaiser als legitime letzte Instanz ab, denn der Titel des Kaiser lautete bis anhin: «Sohn Gottes». Jacob Taubes bemerkt, dass Paulus damit sein eigenes Todesurteil unterschrieben hat. Gandhi sieht es ebenfalls sehr klar:

If God could have sons, all of us were his sons. If Jesus was like God, or God himself, then, all men were like God and could be God Himself.¹⁵

Gandhi spricht im Namen der Vollmacht. Sie zu erklären bzw. zu beanspruchen kann das Leben kosten. Dahinter steht die Göttlichkeit

15 Mohandas Karamchand Gandhi: An Autobiography or The Story of my experiments with truth (1927), Ahmedabad 1994, S. 113.

des Menschen gegenüber der Weltlichkeit der Obrigkeit, in Übereinstimmung mit Jesus in Joh 10,35.

Aus den Analysen von Calvin tritt uns eine klare Ordnungsvorstellung entgegen:

Jetzt wollen wir nun, dass man begreift, dass es eine entsetzliche Barbarei ist, wenn man daran denkt, sie [die bürgerliche Ordnung] abzuschaffen, ist doch ihr Nutzen unter den Menschen nicht geringer als der von Brot und Wasser, Sonne und Luft, ihre Würde aber noch viel hervorragender. Denn sie dient nicht nur – was jene alle bezwecken – dazu, dass die Menschen atmen, essen, trinken und erwärmt werden; allerdings schließt sie sicher das alles in sich, indem sie ja bewirkt, dass die Menschen miteinander leben, aber trotzdem wage ich, dient sie nicht allein dazu, nein, sie hat auch den Zweck, dass sie Abgötterei, Frevel gegen Gottes Namen, Lästerungen gegen seine Wahrheit und andere Ärgernisse bezüglich der Religion nicht öffentlich erheben und sich unter dem Volk verbreiten, sie hat den Zweck, dass die bürgerliche Ruhe nicht erschüttert wird, dass jeder das Seine unverkürzt und unversehrt behält, dass die Menschen unbeschadet untereinander Handel treiben können und dass Ehrbarkeit und Bescheidenheit unter ihnen gepflegt werden. Kurz, sie dient dazu, dass unter den Christen die öffentliche Gestalt der Religion zutage tritt und unter den Menschen die Menschlichkeit bestehen bleibt.¹⁶

Calvin erblickt ein wahres Paradies vor sich, wobei er kaum über Genf hinaussieht. Er schreibt nämlich seinen Text zur Zeit der Eroberung Amerikas, die ganz Europa fasziniert und die gleichzeitig einer der großen Völkermorde unserer Geschichte ist. Es ist auch die Zeit von Bartolomé de las Casas. Aber Europa ist völlig blind durch das Gesetz. Nach seiner Vorstellung entsteht das Paradies, wenn alle sich dem Gesetz und der Obrigkeit unterwerfen. In diesem Paradies wird niemand mehr vom verbotenen Baum essen.

Das Spiel der Verrücktheiten, das Paulus in seiner Analyse des Konflikts von Korinth aufgezeigt hatte, kehrt hier zurück. Von der Weisheit der Welt her gesehen, ist die Weisheit Gottes verrückt. Aber von der Weisheit Gottes her betrachtet, ist die Weisheit der Welt verrückt. Calvin urteilt von der Weisheit der Welt her, so dass die Weisheit Gottes verrückt ist. Die aufständischen Bauern jedoch urteilen von der Weisheit Gottes her, so dass die Weisheit der Welt verrückt ist. Von der Weisheit der Welt her gesehen, sind sie verrückte Schwärmer. Wir sind weiterhin mit dem Konflikt von Korinth konfrontiert,

16 Calvin, Johannes: Unterricht in der christlichen Religion 1034/1035.

bloß hat er nun die gesamte Gesellschaft erfasst und wird zur Praxis der Transformation. Als solcher wandelt er sich zum Klassenkampf mit dem Ziel der Veränderung der Produktionsverhältnisse. Er durchdringt von jetzt an die gesamte Moderne, obwohl er – als Folge davon – in seinem Selbstverständnis die Gestalt eines säkularen Konflikts gewinnt. Aber er verliert damit nicht seinen Inhalt.

Die Umkehrung des Textes des Johannes durch Calvin ist überraschend, vor allem auch deshalb, weil sie sehr offensichtlich ist. Das führt uns zum Vorschlag zur Übersetzung von Röm 13,1–7 bei Ivo Zerkind zurück. Ist er richtig, so fand in den ersten Jahrhunderten des Christentums gegenüber Paulus in Röm 13,1–7 genau jene Umkehrung statt, die Calvin mit Joh 10,35 unternimmt. Wo bei Paulus von Vollmacht die Rede ist, wird die Obrigkeit eingesetzt. Wo gemäß Johannes Jesus von der Göttlichkeit des Menschen spricht, wird statt dessen bei Calvin die Göttlichkeit der Obrigkeit statuiert. Im Falle von Calvin können wir diese Umkehrung unmittelbar aufzeigen, während wir für die Umkehrung in den ersten Jahrhunderten die entsprechenden Quellen nicht haben. Hierbei geht es nicht einfach um eine Kritik an Calvin selbst. Es geht vielmehr um jenen Vorgang im 16. Jahrhundert, der praktisch alle christlichen Kirchen durchdringt.

Gleichzeitig geschieht im Zentrum des Christentums eine die gesamte weitere Geschichte bestimmende Rebellion des Subjekts. Diese Rebellion ist keine Revolution, aber sie taucht in allen kommenden Revolutionen wieder auf, wenn auch in säkularer Form. Stets jedoch wurde die Rebellion des Subjekts durch einen nachfolgenden Thermidor überrollt. Trotzdem beeinflusst und gestaltet sie die weitere Geschichte. Die Verteufelung der Rebellion des Subjekts wurde zentral für die Macht. Aber: *negatio positio est*. Ohne diese Negation und Verteufelung der Rebellion des Subjekts konnte sich keine Macht als göttlich und als absolut etablieren. Die heutige Globalisierungsstrategie verkörpert das Gesetz wieder einmal in Reinform: Gegenüber diesem grotesken Gesetz gibt es kein Subjekt, sondern nur Humankapital und Ich-AGs – oder dann bloß noch Wegwerf-Menschen. Menschen gibt es gar nicht mehr, schon gar nicht Menschen als göttliche Subjekte, welche eine göttliche Vollmacht haben, sich all dem entgegenzustellen. Aber durch diese Negation des Subjekts vollzieht sich seine konstante Wiederkehr. Die Rebellion des Subjekts kann man nicht aus der Geschichte vertreiben. Sie ist wie der Ahasver von Stefan Heym.

Der Konflikt von Korinth entwickelte sich zum Weltkonflikt, worin die Wiederkehr der Rebellion des Subjekts zentral für die Entstehung der Moderne ist. Er erhält jetzt eine universale Bedeutung und führt gleichzeitig zu unfassbaren Grausamkeiten. Aber die Rebellion zu leugnen, dies führt nur zu einer Verewigung des daraus resultierenden, blind gewordenen Konflikts. Seine Verleugnung ist gegenwärtig der wirkliche Grund für die Unlösbarkeit des Konflikts.

Aber ohne die Anerkennung dieses Konflikts und ohne seine positive Ausrichtung kann es keine Lösung geben.

6. Über die Vollmacht – zu einem Aufsatz von Juliet Flower Maccannell

Im Folgenden möchte ich kurz eine aktuelle Analyse dessen vorstellen, was bei Paulus Vollmacht heißt. Ich gehe dabei von einem Aufsatz von Juliet Flower Maccannell aus, die feststellt:¹⁷

Als Marx den Aufstand der Weber betrachtete, erkannte er, dass sie «sagten»: «*Nicht einer* sollte so leiden, wie wir leiden.» Dieses *Nicht einer* zeigt den «universalen» (und negativen) Charakter eines kritischen, *negativen* Universalen vor.

Ein negatives Universales, welches eine *innere* Grenze in der Flut politischer Diskriminierungen erkennt. Und war schließlich das *Universale* nicht Rosa Parks Beitrag zur Demokratie?¹⁸

Darauf wendet sie sich gegen die Subjektvorstellung von Badiou und Zizek:

Als Parks nicht nachgab und sich weigerte, in den hinteren Teil des Busses zu gehen, sagte sie dann bloß: «Behandelt mich nicht so, weil meine Identität als farbige Person und als Frau mir bloß auf diskursive Weise von einer rassistischen und sexistischen Geellschaft aufgezwungen wird?» Oder sagte sie: «Mein Status als ein Teil eines universalen Vielfach-Subjekts verbietet es, dass ich auf diese Weise behandelt und angesehen werde?»¹⁹

17 Flower Maccannell, Juliet: Das negative Universale: Die Suche nach der Liebe am falschen Ort? In: Marc de Kesel und Dominique Hoens (Hg.): *Wieder Religion? Christentum im zeitgenössischen kritischen Denken* (Lacan, Zizek, Badioe u. a.), Wien 2006.

18 Ebd. 26f.

19 Ebd.

Sie schließt dann auf großartige Weise:

Nein!

Durch ihre viel sagende Geste stellte Rosa Parks einfach fest, dass von nun an *nicht einer* auf arbiträre Weise des Rechts beraubt werden sollte, von *anderen Menschen als ein Mensch behandelt* zu werden. Konkreter sagte sie noch, dass *nicht alle* Menschen so behandelt werden, wie ich behandelt werde. Wir dürfen diese Macht des negativen Universalen nicht entwerten, die sich nur auf eine «Menschheit» beziehen lässt ... Das negative *Universale* ist darum der Gegenspieler dessen, was Sartre die «in sich verschlossene» (totalitäre) Gesellschaft nennt. Sein Brennpunkt bleibt das Alltagsleben; es besteht um des Lebens willen, nicht für eine abstrakte *jouissance* ...²⁰

Die universalen *Ausrufe nicht einer soll ... und nicht alle sind ...* sind Universalien, die anbieten, was *nichts*, in' der Gesellschaft sein kann: einen Standpunkt, von dem aus man die Geschichte als ein ‚Ganzes‘ ergreifen kann – einen Standpunkt, der innerhalb des Sozialen nicht verfügbar ist, da nur durch die vom Sozialen geschlagene Wunde erscheint. Er begreift das ‚Ganze‘ der Gesellschaft als eine nur endliche Totalität und nicht als Universalität.²¹

Kein Zweifel, was die Autorin beschreibt, ist genau das, was Paulus «Vollmacht» nennt. Auch stimmt das, was Paulus als die Gleichheit «im Messias» beschreibt, genau damit überein, was die Autorin als «das negative Universale» bezeichnet. Paulus denkt von dorthier und sagt es auch. Bei Paulus ist die Vollmacht der Einbruch dessen, was nicht ist, in das, was ist (1 Kor 1,28). Es ist sogar seine Vorstellung von Gott, die er daraus ableitet: Gott als derjenige, der das, was nicht ist, ins Dasein ruft (Röm 4,17). Daher tut die Vollmacht in der Diktion von Paulus das, was der Wille Gottes ist. Dieser ist kein Diktat von oben her, sondern das Aufsuchen dessen, was nicht ist, um es in das, was ist, einbrechen zu lassen. Die Verfasserin spricht davon, dass diese Universalien das, «was nichts ,in' der Gesellschaft sein kann», ergreifen und dem, was ist, gegenüberstellen. Das ist die Vollmacht, wie sie Paulus hervorhebt. Das Beispiel von Rosa Parks, das die Autorin gibt, entspricht dem voll und ganz. In der Terminologie von Paulus tut sie das, was der Wille Gottes ist.

Aber die Autorin sieht dies überhaupt nicht. Sie meint, etwas zu vertreten, das gerade das Gegenteil von Paulus ist. Sie glaubt, einfach über Rousseau zu sprechen. Aber auch Rousseau hat seine Wurzeln. Über Rousseau sagt sie Folgendes:

²⁰ Ebd. 261f.

²¹ Ebd. 262.

Nach der Untersuchung jeden Typs von bürgerlicher Gesellschaft scheint es für Rousseau offensichtlich zu sein, dass wir die fundamentale Ungerechtigkeit der Gesellschaftsordnung nicht verändern können, *aufser* wir gestalten unsere Gesetze anders, was heißt, dass wir die Gesellschaft nach einem anderen Modell begreifen müssen, das sich von unterdrückenden Verhaltensweisen fernhält, ohne die brutale Kraft der *Jouissance* zu ermächtigen.²²

Aber sie kann nicht sagen, was dieses andere Modell ist. Bei Paulus ist dieses andere Modell sehr klar. Es ist die Unterwerfung des Gesetzes unter die Nächstenliebe – als Kriterium, nicht als emotionale «Bruderliebe». Daher muss man es in den Worten der Übersetzung von Lévinas ausdrücken: «Liebe deinen Nächsten; das bist du selbst». Es ist eine Nächstenliebe, die nicht ein Sich-Opfern für andere, sondern Selbstverwirklichung ist. Marx nennt es eine Gesellschaft, in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung der freien Entwicklung aller ist. In dieser Form handelt es sich um ein Kriterium des Handelns, das immer nur ansetzen kann bei dem, was nicht ist, und das man mit der Autorin durchaus das «negative Universale» nennen kann. Aber es besitzt jetzt ein Kriterium, das sie nicht hat. Als Kriterium benennt es die Vernunft das Handelns. Statt von einem Kriterium spricht die Autorin über eine angebliche «Rousseau'sche-Lacan'sche Methode», womit alles ins Psychoanalytische abgeleitet. Notwendig wäre jedoch eine Gesellschaftsanalyse, nicht so sehr Psychiatrie.

Bei Paulus ist es das Kriterium des Handelns, welches das Fundament der Legitimität der «Vollmacht» abgibt. Ohne diese Referenz gibt es keine Vollmacht. Daher trifft die Kritik, welche die Autorin an Badiou und Zizek übt und mit der ich weitgehend übereinstimme, am Ende auch sie selbst.

22 Ebd. 253.

7. *Das Unverzichtbare ist nutzlos. Über die Ethik des Zusammenlebens*

Draußen
hinter den Ideen von rechtem und falschem Tun
liegt ein Acker.
Wir treffen uns dort.
Rumi, persischer Mystiker aus dem 13. Jahrhundert

Wenn es heute notwendig ist, dass wir über die Fähigkeit des Menschen sprechen, das Zusammenleben zu sichern, dann geschieht dies gerade deswegen, weil wir in einer Zeit der ständigen Verschlechterung dieses Zusammenlebens leben. Wir mögen uns darüber beklagen oder auch Indifferenz an den Tag legen – es ändert nichts daran, dass wir diese Tatsache reflektieren müssen.

Wir können uns in der Reflexion indessen auch verlieren, indem wir diese Tatsache beklagen und von der notwendigen Rückgewinnung angeblicher Werte sprechen und gewissermaßen Sonntagspredigten halten. Tagtäglich hören wir solche Predigten, die inzwischen alle Welt langweilen.

- a) Die herrschenden Werte einer Gesellschaft, die sich der Strategie der Globalisierung verschreibt

Ich will den Versuch unternehmen, die Gründe zu analysieren, die möglicherweise diese Situation erklären können. Ich glaube, dass wir dazu über die zentralen Wertvorstellungen unserer Gesellschaft sprechen müssen, insofern es sich um jene Werte handelt, die faktisch in unserem Handeln verwirklicht werden und die in diesen Klagen niemals erwähnt werden. Kurz: Wir gehen von dem aus, was ist, und nicht von dem, was nicht ist, um hinterher zur Analyse dessen überzugehen, was nicht ist.

Diese Werte, die in unserer Gesellschaft verwirklicht werden, sind insbesondere die folgenden: die Werte des Wettbewerbs, der Effizienz, der Rationalisierung und Funktionalisierung der institutionellen Prozesse und Techniken sowie ganz allgemein die Werte der Marktethik. Wir können sie zusammenfassen im zentralen Wert des individuellen Nutzenkalküls. Darunter ist zu verstehen das Kalkül von Individuen oder von Kollektiven, die sich wie Individuen ver-

halten und kalkulieren – gehe es nun um Staaten, zwischenstaatliche Zusammenschlüsse oder andere Institutionen, Unternehmen und Organisationen eingeschlossen. Entsprechend der Wirkung ihres individuellen Kalküls der Interessen und des Nutzens handelt es sich um kollektive Individuen.

Wie nie zuvor wurden diese Werte unserer Gesellschaft mit der Globalisierungsstrategie aufgezwungen. Ihren extremen theoretischen Ausdruck erhalten sie in den Theorien über das Humankapitel, wie sie Gary Becker vertritt. Dort grenzen sie geradezu an das Groteske.

Es fällt sofort auf, dass alle diese geltenden Werte formale Werte sind und sich niemals auf den Inhalt des menschlichen Handelns beziehen. Es sind Werte, die ganz allgemein als Rationalität des Handelns bestimmt, jedoch häufig auf die wirtschaftliche Rationalität reduziert werden. Sie werden begründet und entwickelt im Rahmen einer entsprechenden formalen Ethik, die sehr explizit durch Kants Ansatz und dessen kategorischen Imperativ zum Ausdruck gebracht wird. Als Marktethik ist diese Ethik am unmittelbarsten gegenwärtig in unseren bürgerlichen Gesetzbüchern, die in der Tradition des römischen Rechtes ausgestaltet wurden. Sie ist die geltende Ethik und bleibt es, obwohl sie sehr häufig verletzt wird. Aber dadurch wird nicht ihre Geltung in Zweifel gezogen. Deshalb auch wird sie geschützt durch einen Apparat von Gesetzen sowie durch den Staat und seine Gerichtsbarkeit, durch die Polizei und durch die Gefängnisse.

Eine Krise dieser Werte findet nicht statt. In ihrem Formalismus haben sie eine absolute Gültigkeit, und bis zu einem bestimmten Grad werden sie auch effektiv durchgesetzt. In ihrem Formalismus erklären sie, dass alles, was nicht verboten ist, erlaubt sei.

Die Verschlechterung des Zusammenlebens wird überall manifest. Indem das individuelle Nutzenkalkül der ganzen Gesellschaft und jedem individuellen Verhalten aufoktroiert wird, drängen sich ebenfalls die Maximierungen der Gewinne, der Wachstumsraten und der Perfektionierung aller Funktionsmechanismen unter dem Aspekt ihrer formalen Effizienz auf. Alles wird jetzt unter dem Gesichtspunkt von Funktionsmechanismen gesehen, deren formales Funktionieren zu perfektionieren ist.

Es gibt nur ein Hindernis: die Notwendigkeit, die Unverzichtbarkeit des Zusammenlebens. Betrachtet man sie vom individuellen Kalkül des Nutzens her, so erscheint diese Notwendigkeit als Hin-

dernis, als Marktverzerrung, ja als Feind. Für die herrschenden Werte unserer Gesellschaft sind die Notwendigkeiten des Zusammenlebens nichts weiter als Feinde, als Irrationalitäten, als Verzerrungen für die Perfektionierung von Funktionsmechanismen.

Aus dieser Perspektive des individuellen Nutzenkalküls wird verständlich, was der Dadaist Francis Picabia im Café Voltaire in Zürich während des Ersten Weltkriegs erklärte: Das Unverzichtbare ist nutzlos. Das Unverzichtbare, auf das er sich bezog, sind: das menschliche Zusammenleben, der Frieden und der Schutz der Natur. Sie sind nicht unter das individuelle Nutzenkalkül subsumierbar. Daher sind sie nutzlos. Der individuelle Nutzen wird immer dort maximiert, wo das Zusammenleben verachtet wird, wo Krieg oder Frieden unter dem Gesichtspunkt des individuellen Nutzenkalküls gesehen werden und wo man über die Zerstörung der Natur unter dem Gesichtspunkt dieses Kalküls entscheidet. Das Unverzichtbare ist nutzlos.

Den Amazonaswald zu zerstören, dies ist ganz außerordentlich nützlich. Es gehört zum Nützlichsten, was wir uns vorstellen können. Für welches Nutzenkalkül könnte es nützlich sein, ihn nicht zu zerstören? Für keines. Es wäre natürlich sehr nützlich, ihn nicht zu zerstören, aber kein individuelles Nutzenkalkül kann die Nützlichkeit von etwas aufzeigen, das unverzichtbar ist. Das Unverzichtbare ist nutzlos.

Als sich im Dezember 2009 die Staaten der Welt in Kopenhagen trafen, um Maßnahmen zum Klimawechsel zu ergreifen, machten alle das entsprechende individuelle Nutzenkalkül. Welche Haltung sicherte ihnen das Nutzenmaximum? Es war unverzichtbar zu handeln. Aber indem die Staaten ihr individuelles Nutzenkalkül machten, waren sie sich klar, dass das Unverzichtbare nutzlos ist. Daher entschieden sie völlig rational im Sinne unserer herrschenden Vorstellung von Rationalität, nichts zu tun. Wenn es um das Unverzichtbare geht, gewinnt immer derjenige am meisten, der am wenigsten tut. Die anderen haben die Kosten, und er gewinnt, ob er sich beteiligt oder nicht. Folglich entschieden alle, indem sie ihren Nutzen maximierten, und taten gar nichts. Als der deutsche Umweltminister erklärte, Deutschland werde handeln, auch wenn andere es nicht tun, erklärte ihn der Präsident des Bundesverbandes der deutschen Industrie (BDI), Hans-Peter Keitel, für irrational, sogar für verrückt. Der Umweltminister zog seine Stellungnahme natürlich sofort zu-

rück, denn es hatte der Vertreter des Souveräns unserer Gesellschaft gesprochen. Vom Standpunkt aus, den unsere Gesellschaft für einzig rational erklärt, tat er jetzt auch das einzig Rationale, nämlich nichts zu tun. Das Unverzichtbare ist nutzlos, wenn man es vom Standpunkt des individuellen Nutzenkalküls aus betrachtet. Daher ist es auch für die Politiker am nützlichsten, sich zu Dienern des Kapitals zu machen.

Das Treffen von Kopenhagen scheiterte nicht etwa deswegen, weil die Teilnehmer schlecht kalkulierten. Es scheiterte, weil sie richtig kalkulierten. Natürlich gilt dies nur, wenn die Gesamtheit, um die es geht, überlebt. Wenn nicht, gehen alle unter, weil sie richtig und rational kalkulierten.

Die Natur ist nutzlos, es sei denn, sie wird in natürliches Kapital umgewandelt, damit sie unter dem Gesichtspunkt des individuellen Nutzenkalküls ausgebeutet werden kann. Der Mensch selbst ist nutzlos und wird zum Wegwerf-Menschen gemacht, es sei denn, er wird umgewandelt in Humankapital, um unter dem Gesichtspunkt irgendeines individuellen Nutzenkalküls ausgebeutet zu werden. Diese Ausbeutung kann Selbstausbeutung sein, indem sich der Mensch zu sich selbst als seinem auszubeutenden Kapital verhält. Sie kann aber auch Ausbeutung durch Andere sein, die dieses Humankapital, das der Andere ist, unter dem Gesichtspunkt ihres eigenen individuellen Nutzenkalküls ausbeutet. In jedem Falle ist das Unverzichtbare – der Mensch in seiner Menschlichkeit und die äußere Natur in ihrem Eigenleben – nutzlos.²³

Stets ergibt sich ein Spiel der Verrücktheiten. Das Zusammenleben zu respektieren ist Verrücktheit für den, der sein Handeln auf das individuelle Nutzenkalkül reduziert, aber gerade diese Reduzierung der Kriterien des Handelns auf das individuelle Nutzenkalkül ist Verrücktheit, wenn man sie von der Unverzichtbarkeit des Zusammenlebens her sieht, welche die äußere Natur einschließt und letztlich nichts anderes als das Gemeinwohl bezeichnet.

Wir treten zur Zeit in eine geschichtliche Epoche ein, in der sich diese Unverzichtbarkeit des Gemeinwohls überall bemerkbar macht. Wir haben es bereits gesehen am Beispiel der Krise, die durch den Klimawandel ausgelöst wird. Aber Phänomene dieser Art häufen sich. Die gegenwärtige Wirtschaftskrise ist nicht zuerst eine Finanzkrise. Das

23 Die Umwandlung des Menschen in Humankapital schließt das ein, was man heute vielfach «Biopolitik» nennt. Aber es ist sehr viel mehr.

ist nur die Oberfläche. Im Grunde handelt es sich um eine Krise der Grenzen des Wachstums. Wir stehen vor einer Rebellion der Grenzen des Wachstums. Das Petroleum stößt an die Grenzen seiner Produktion. Aber es gibt nicht die geringste Tendenz, diese Problematik aus der Perspektive der Notwendigkeit eines Zusammenlebens der Menschheit anzugehen. Man macht das individuelle Nutzenkalkül und wählt daher konsequent und höchst rational den Ausweg durch Krieg.

Ebenso ergibt sich die Grenze der Produktion von Nahrungsmitteln. Es geht nicht etwa die Produktion zurück, aber mit großer Geschwindigkeit erhöht sich die Zahl der Hungrigen. Nicht mehr nur die Menschen hungern nach Nahrungsmitteln. Sehr viel hungriger sind heute die Autos, die bereits ein Drittel des produzierten Mais verschlingen. Die Autos haben großen Hunger, der Kaufkraft hat, während die hungrigen Menschen keine Kaufkraft haben und daher wegfallen. Die Autos fressen die Menschen, so wie man im 17. Jahrhundert in England sagte, die Schafe würden die Menschen fressen. Aber im Licht unserer herrschenden Theorie des rationalen Handelns ist dies das Rationale. Die Produktionsstatistiken von Nahrungsmitteln sind nicht transparent: Die Produktion von Nahrungsmitteln für die Menschen sinkt, während die Produktion von Nahrungsmitteln, die von den Autos gefressen werden, schnell zunimmt.

An allen Fronten tauchen Grenzen auf. Sie entfachen eine Krise nach der anderen. Je mehr wir uns an der herrschenden Theorie des rationalen Handelns orientieren, desto größere Irrationalitäten produzieren wir. Aber unsere Ökonomen leiden an den Folgen der Gehirnwäsche, die in fast allen Ausbildungszentren der Wirtschaft stattfindet, so dass sie den wachsenden Irrationalismus nicht wahrnehmen können. Sie sind blind, obwohl sie glauben, sie seien jene, die alles am klarsten sehen.

Es ist wie in jener alte indische Geschichte. Ein Mann schlief ein und wachte lange Jahre nicht auf. Seine Freunde wussten nicht, was tun, aber sie suchten und fanden einen weisen Mann, der fähig war, ihnen zu sagen, was geschah. Der Weise kam nach langem Bemühen zu folgendem Schluss:

Freunde, ich bin in die zentrale Gehirnhöhle dieses Menschen eingedrungen, der seit einem Viertel Jahrhundert schläft. Ebenfalls habe ich das Heiligste seines Herzens durchdrungen. Ich habe die Ursache gesucht. Und zu eurer Befriedigung kann ich euch sagen, dass ich den Grund entdeckt habe. Dieser Mensch träumt die ganze Zeit, er sei wach; folglich kann er nicht aufwachen.

Unsere Mainstream-Wirtschaftswissenschaftler träumen nicht nur, sie seien wach, sondern auch, dass sie die absoluten Herrscher der Rationalität sind. Sie zerstören die Natur, vernichten die menschlichen Beziehungen und führen uns in den Abgrund. Aber niemals werden sie daran zweifeln, dass alles, was sie tun, höchst rational ist. Die Autos fressen die Nahrung der Hungrigen, und die Ökonomen feiern dies als Beweis der Rationalität und der Effizienz. Das geschieht deshalb, weil alles das Ergebnis des individuellen Nutzenkalküls der angeblich so rationalen Akteure ist.

Nach dem Militärputsch in Brasilien von 1964 sagte General Branco, der neue Militärdiktator: Brasilien stand vor einem tiefen Abgrund. Mit unserer nationalen Revolution haben wir einen großen Schritt vorwärts getan. So könnten unsere Ökonomen sprechen. Die Welt steht vor einem tiefen Abgrund, und sie machen große Schritte vorwärts. Sie sind sogar stolz darauf; gemäß ihren Theorien ist es das einzig Rationale, das getan werden kann.

b) Das Spiel der Verrücktheiten

Charles P. Kindleberger, ein kanadischer Wirtschaftswissenschaftler, zitiert in seinen Studien über Börsenpanik einen Börsenspekulanten, der sagt: «Wenn alle verrückt werden, ist es das Vernünftige, auch verrückt zu werden»²⁴. – Da das Unverzichtbare nutzlos ist, zwingt das individuelle Nutzenkalkül als Rationalitätsprinzip dazu, auch verrückt zu werden.

Es ist wie in folgender Geschichte. Eine Hexe vergiftete den Brunnen des Dorfes, aus dem alle tranken. Die Dorfbewohner wurden verrückt. Außer dem König, der nicht getrunken hatte, denn er befand sich auf einer Reise, als dies geschah. Die Bevölkerung hatte ihn unter Verdacht, hielt ihn für verrückt und suchte ihn, um ihn zu töten. In seiner Not trank der König von der Quelle und wurde auch verrückt. Alle feierten ihn daraufhin, weil er zur Vernunft gekommen war. Kindleberger zieht den entsprechenden Schluss: «Wenn jeder sich selbst zu retten versucht, trägt er zum Ruin aller bei»²⁵.

24 Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*, New York 1989: «When the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure» (33).

25 Kindleberger, ebd.: «Each participant in the market, in trying to save himself, helps ruin all», S. 178/179.

Alle und jeder Einzelne ruinieren sich, weil sie völlig rational sind gemäß unserer herrschenden Theorie der Rationalität. Indem sie verrückt werden, ruinieren sich alle. Dies geschieht, weil sie sich rational verhalten.

Der Grund ist, dass im Licht des individuellen Nutzenkalküls das Unverzichtbare, das heißt das Gemeinwohl, nutzlos und deshalb unsichtbar ist. Alle werden verrückt, aber CNN feiert sie, weil sie zur Vernunft gekommen sind.

Dies ist die Verrücktheit des Marktmythos, wie er heute weitgehend verallgemeinert wird. Und er nimmt uns die Freiheit, das Unverzichtbare auch zu tun. Den Grundproblemen gegenüber unternimmt keiner etwas, denn indem jeder seinen individuellen Nutzen kalkuliert, ist er rational, wenn er nichts tut. Wer nichts tut, gewinnt mehr.

Eines der meistgelesenen Bücher von Milton Friedman trägt den Titel: «Frei, um zu wählen». Seine Freiheit ist jene, zwischen Coca und Pepsi wählen zu können. Sie schließt die grundlegende Freiheit des menschlichen Lebens aus, nämlich die Freiheit, das Unverzichtbare zu tun. Dieses Unverzichtbare, das sich im Licht der Rationalität von Friedman als nutzlos erweist, ist die Bedingung der Möglichkeit des Lebens auf unserem Planeten. Diese Freiheit wird als Irrationalität verurteilt.

Friedman jedoch träumt, dass er wach ist und die Rationalität verkörpert. Daher kann er nicht aufwachen. Dieser Traum ist nicht nur sein Alptraum, sondern er ist der Alptraum von uns allen.

Friedman lehnt die Freiheit ab, zwischen Leben und Tod zu wählen, denn in seinen Albträumen sieht er diese Freiheit nicht einmal. Aber um diese Freiheit geht es. Die Freiheit von Milton Friedman ist Freiheit zum Tode, und sie verurteilt die Freiheit zum Leben. Er sieht gerade diese Freiheit als Verrücktheit an, sogar schlimmer, als Bosheit von Bösen. Dies ist wieder das Spiel der Verrücktheiten.

c) Unterwegs zu einer Ethik des Zusammenlebens

Das bisher Gesagte führt uns zur Analyse einer Ethik des Zusammenlebens. Ich fand im «Tao Te King» des Lao Tse folgende Feststellung:

Eine gut geschlossene Tür ist nicht jene, die viele Schlösser hat, sondern es ist eine Tür, die man nicht öffnen kann.²⁶

Es ist ein Paradox. Eine Tür, die man nicht öffnen kann, ist keine Tür mehr. Diese Feststellung kann man erweitern: Um ein sicheres Haus zu haben, genügt es nicht, viele Schlösser zu besitzen. Ständig werden neue Schlösser entwickelt, aber diejenigen, die sie entwickeln, verwandeln sich in Diebe, die wissen, wie man auch diese raffinierten Schlösser öffnen kann. Daher gilt: Ein sicheres Haus ist ein Haus, das weder Türen noch Fenster hat. Hat das Haus aber weder Türen noch Fenster, ist das Haus zwar sicher, aber es ist kein Haus mehr.

Wir könnten Lao Tse folgende Frage stellen: Gibt es denn kein sicheres Haus? Aus den anderen Weisheiten von Lao Tse und von Tsung-tsu, dem großen taoistischen Philosophen, der wahrscheinlich rund 200 Jahre vor unserer Zeitrechnung lebte, können wir folgende Antwort ableiten: Doch, es gibt ein sicheres Haus. Das sichere Haus hat Türen und Fenster, aber es braucht nicht einmal Schlösser. Es ist sicher, weil seine Bewohner ein harmonisches Zusammenleben mit den Bewohnern der anderen Häuser in ihrer Nachbarschaft haben. Dann ist das Haus sicher, obwohl es nicht einmal Schlösser hat. Um diese Ethik des Zusammenlebens geht es.

Ohne diese Ethik des Zusammenlebens ist nichts sicher. Nicht einmal die Türme von New York waren sicher. Aber die Rationalität unserer Gesellschaft kann nur durch den Einbau von immer sichereren Schlössern reagieren, durch antiterroristische Kriege und Eroberungsfeldzüge. Sie wollen diejenigen vernichten, die unsere Welt unsicher machen, ohne zu merken, dass sie es selbst tun. Denen, die entscheiden, fällt nicht einmal ein, an eine Ethik des Zusammenlebens zu denken. Sie sehen dies gar nicht, da das Unverzichtbare nutzlos ist und sie nur das Nützliche sehen können (das Nützliche gemäß ihrem Nutzenkriterium).

Die Ethik des Zusammenlebens ist nicht eine neue Normenethik, obwohl sie Normen voraussetzt. Tatsächlich werden die zentralen Normen auch unserer herrschenden Ethik nicht in Frage gestellt (du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht betrügen usw.). Es können indessen göttliche Normen sein oder Normen einer Ethik, die ebenfalls innerhalb von Räuberbanden gelten. Denn auch Räuberbanden anerkennen für ihr Innenleben Normen. Das gilt ebenso für jene

26 Mexiko 1972, S. 116.

Räuberbanden, die in den Regierungen sitzen oder die wirtschaftliche Macht haben. Aber nur bei der Ethik des Zusammenlebens handelt es sich um göttliche Normen. Andernfalls verwandeln sie sich in Normen für das Verbrechen. Paulus von Tarsus sagt:

Der Stachel des Todes ist das Verbrechen; die Kraft des Verbrechens ist das Gesetz (1 Kor 15,56).

Da das individuelle Nutzenkalkül die andere Seite des Gesetzes ist, können wir die Aussage des Paulus auch ausweiten: Der Stachel des Todes ist das Verbrechen; die Kraft des Verbrechens ist das individuelle Nutzenkalkül.

Eine Ethik des Zusammenlebens greift nicht das Gesetz als solches an, auch nicht das individuelle Nutzenkalkül. Was sie angreift, ist dessen Gebrauch gegen das Zusammenleben. Das impliziert natürlich auch neue und andere Gesetze. Aber niemals kann das Gesetz das Kriterium des Zusammenlebens ersetzen. Es steht nicht darüber, sondern muss ihm untergeordnet werden.

Paulus sagt in diesem Sinne: «Es lastet ein Fluch auf dem Gesetz» (Gal 3,10). Wir können seinen Satz ausweiten: Es lastet ein Fluch auf dem individuellen Nutzenkalkül. Dieser Fluch ist immer dann gegenwärtig, wenn das Gesetz und das individuelle Nutzenkalkül das Zusammenleben untergraben. Die Erfüllung des Gesetzes oder der Nutzen, den das individuelle Nutzenkalkül herausstellt, kann niemals ein Handeln legitimieren. General Massis behauptete während des Algerienkriegs: Die Folter ist nützlich, folglich ist sie notwendig. Dies ist der Fluch, der auf dem individuellen Nutzenkalkül lastet. Max Weber unterliegt demselben Fluch, wenn er erklärt, dass die Legitimität aus der Legalität folgt. – Dies ist wiederum der Fluch, der auf dem Gesetz lastet.

Dieser Fluch ist nicht nur bei Paulus gegenwärtig. In einem ganz ähnlichen Sinne finden wir ihn in der chinesischen Tradition – sehr klar bei Tsuang Tsu –, aber auch in anderen Kulturtraditionen. Der Widerstand gegen diesen Fluch ist wahrscheinlich in den Wurzeln aller Kulturen zu finden. Er erscheint bei Aristoteles, wenn auch eher oberflächlich, in seiner Unterscheidung zwischen Ökonomie und Krematistik. Aber Tsuang Tsu hat einen wichtigen Vorteil. In seinen Analysen des Fluchs, der auf dem Gesetz lastet, schließt er ausdrücklich den Fluch mit ein, der über dem individuellen Nutzenkalkül lastet.

Diesen Verfluchungen entspricht der Fluch einer bestimmten Spiritualität – der Spiritualität des Marktes, des Geldes, des Erfolgs, der Unterwerfung des Anderen, des individuellen Nutzenkalküls und damit einer Spiritualität des Todes, die sich ständig als das wahre Leben darstellt. Ohne diese Spiritualität wäre die unendliche Fähigkeit zur Zerstörung unmöglich, welche die Moderne entwickelt hat.²⁷ Die Reduktion der Rationalität auf das individuelle Nutzenkalkül ist nicht einfach Egoismus. Es ist eine Weise, die Welt zu sehen, und sie hat ihr Fundament in der Kraft einer Spiritualität – obwohl es sich um eine Spiritualität des Todes handelt. Es ist die Spiritualität, die Marx Fetischismus nennt.

Eine Ethik des Zusammenlebens will nicht die formale Ethik abschaffen. Sie stellt sich hingegen diesen Verfluchungen entgegen, die auf dem Gesetz und auf dem individuellen Nutzenkalkül lasten. Es geht auch darum, neue Gesetze zu entwickeln, die dazu dienen können, diesen Verfluchungen entgegenzutreten. Wir haben es mit einer auseinandersetzungreichen Bewegung zu tun, die niemals aufhört.

d) Die spirituelle Dimension der Ethik des Zusammenlebens

Damit diese Auseinandersetzung möglich ist, ist eine Spiritualität notwendig, die jene Spiritualität zurückgewinnt, die durch die Spiritualität des Geldes, des Erfolgs und des unendlichen Wachstums und also auch durch die Spiritualität des Todes verdrängt wurde. Ich bin überzeugt, dass es ohne die Rückgewinnung dieser verdrängten Spiritualität keine Möglichkeit einer Praxis gegenüber diesem Fluch des Gesetzes und des Nutzenkalküls gibt.

Ich möchte nun einige Dimensionen dieser Spiritualität des Zusammenlebens herausstellen, die mir von Bedeutung zu sein scheinen. Im Titel seines bekanntesten Buches «Wem die Stunde schlägt» übernimmt Ernest Hemingway einen Text des englischen Dichters John Donne von 1624. Der Text lautet:

Niemand ist eine Insel, in sich selbst vollständig; jeder Mensch ist ein Stück des Kontinents, ein Teil des Festlands. Wenn ein Lehmkloss in das Meer fortgespült wird, so ist Europa weniger, gerade so als ob es ein Vorgebirge wäre, als ob es das Landgut deines Freundes wäre oder dein eigenes. Jedes Menschen

27 Vgl. beispielsweise Ayn Rand: *The virtue of selfishness: a new concept of egoism*, 1964 Sie war während langer Zeit der Guru vieler Manager.

Tod ist mein Verlust, denn mich betrifft die Menschheit; schicke niemals jemanden, um zu fragen, wem die Stunde schlägt; sie schlägt für dich.²⁸

Der Humanismus Hemingways inspiriert sich an diesem Text. Es ist der Humanismus, der sich durch die Bestätigung des Anderen selbst bestätigt, ein Humanismus der Selbstbestätigung des Menschen als Subjekt, und zwar in Beziehung zum Anderen und zur Natur.

Es gibt eine sehr nüchterne Bestimmung des Subjekts. Sie stammt von Desmond Tutu, dem anglikanischen südafrikanischen Bischof, der eine Schlüsselfigur im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika war: «Ich bin nur, wenn auch du bist».

Es handelt sich um den Sinn des afrikanischen Humanismus *ubuntu* («Menschlichkeit»): «Ich bin ein Mensch, weil auch du ein Mensch bist.» So etwas kann man nicht sagen, ohne vorauszusetzen, dass Mord Selbstmord ist.

Dieser gleiche Humanismus erscheint auch in den vorkolumbianischen Kulturen Lateinamerikas. Aber ebenso im Judentum, wenn man der Übersetzung des Textes über die Nächstenliebe bei Rosenzweig, Buber und Lévinas folgt: «Liebe den Nächsten, du bist es.»²⁹

Stets geht es darum, Teil der Menschheit als einer Lebensgemeinschaft zu sein. Gerade das wird von unserer herrschenden Spiritualität des Todes negiert, indem sie behauptet: Ich bin, wenn ich dich besiege.

Wenn Afrika seinem Schicksal überlassen wird, weiß ich als Subjekt, dass es mich tangiert, mich und meine Nachkommen betrifft, obwohl ich nicht weiß, wie. Wenn ich mich solidarisiere, verteidige ich nicht nur die Afrikaner, sondern auch mich selbst. Aus der Sicht des Nutzenkalküls macht eine solche Behauptung keinen Sinn. Aber es geht nicht darum, sich für den anderen zu opfern, sondern darum, sich als Subjekt zu verwirklichen. Dies ist nicht möglich, ohne den Andern darin einzuschließen. Hieraus wird die Solidarität als Praxis geboren, denn das Subjekt kann sich nicht selbst verwirklichen, wenn es der Andere nicht kann. Daher kann es nur im Zusammenleben

28 «No man is an island, entire of itself; every man is part of the Continent, a part of the main. If a clod be washed into the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friends or of thine own were; any man's death diminishes me, because I am involved in mankind; And therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee» (John Donne 1624).

29 Lévinas, Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München, S. 115.

mit den Anderen Subjekt sein. Der Andere ist in mir, ich bin im Anderen. Sonst kann es kein Zusammenleben geben.

e) Der Edelstein oder die Freiheit des Subjekts gegenüber dem individuellen Nutzenkalkül

Anthony de Mello erzählt eine Anekdote, die uns in das Problem einführen kann:

Ein Bettelmönch sah eines Tages auf seinem Weg einen Edelstein, fand ihn schön und steckte ihn in seinen Beutel. Eines Tages traf er einen anderen Reisenden, der hungrig war und ihn um Hilfe bat. Um ihm von dem, was er hatte, abzugeben, öffnete er seinen Beutel. Da sah der Reisende den Edelstein und bat ihn, ihm diesen zu schenken. Ohne weiteres schenkte der Mönch ihm den Edelstein. Der Reisende bedankte sich und entfernte sich hochzufrieden, denn jetzt hatte er Reichtum und Sicherheit für sein ganzes weiteres Leben. Aber am nächsten Tag kam der Reisende aufs neue zum Bettelmönch, gab ihm den Edelstein zurück und bat ihn: Gib mir bitte etwas, das mehr wert ist als dieser wertvolle Stein. Der Mönch sagte ihm, dass er nichts Wertvolleres habe. Da fügte der Reisende hinzu: Gib mir *dasjenige*, was es dir möglich machte, mir den Edelstein zu schenken.³⁰

Die Anekdote hat ein Paradox: Wenn der Reisende vom Mönch «dasjenige» erbittet, das es ihm möglich gemacht hat, ihm den Edelstein zu schenken, zeigte er – indem er ihn zurückgab –, dass er «dasjenige» schon empfangen hatte.

Die Bezugnahme auf «dasjenige» ist Bezugnahme auf die Freiheit gegenüber dem individuellen Nutzenkalkül. Sie ist in letzter Instanz eben «dasjenige», das menschliches Leben möglich macht. Es gibt keine Geltung von Werten und daher auch nicht der Menschenrechte, wenn wir nicht die Freiheit «desjenigen» zurückgewinnen. Dieses «dasjenige» ist eigentlich der Edelstein, um den es geht. Ihn zu entdecken, ist nicht einfach ein «Wert», sondern gleichzeitig die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Überlebens. Es ist der Punkt des Archimedes, den dieser allerdings nicht fand. Es schließt eine Konversion ein. Aber nicht eine Konversion zu Gott, sondern zum Menschlichen und damit zur Möglichkeit des Überlebens.³¹

30 Carlos G. Vallés: Ligerero de equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo, Santander 1987, S. 58.

31 Dies schließt nicht notwendig eine Konversion zu Gott aus. Aber auch dann bleibt das Kriterium, ob jemand sich zu Gott bekehrt hat oder nicht, die Menschlichkeit.

Es gibt eine ähnliche Geschichte, die im Film «Titanic» erzählt wird. Rose, eine junge Frau, reist 1912 mit ihrer Mutter und ihrem Bräutigam in der ersten Klasse der «Titanic». Rose ist mit ihrem Hochzeitsversprechen unglücklich. Sie wurde von ihrer Mutter dazu gedrängt, die Zugang zu den Reichtümern von Cal, dem Bräutigam, suchte. Dieser hatte Rose bereits einen wertvollen Edelstein zu ihrer Verlobung geschenkt, dem er den Namen «Herz des Meeres» gegeben hatte.

Rose lernte auf der Reise Jack kennen, der in der Touristenklasse reiste und verliebte sich in ihn. Als die Titanic mit einem Eisberg zusammenstieß, versuchte Jack sie in eines der Rettungsboote zu holen. Es gelang ihm, aber er verlor bei diesem Versuch sein Leben. Rose wurde allein gerettet. Sie trug einen Mantel, den Cal ihr im Moment ihres Weggangs im Rettungsboot übergab, wobei er vergaß, dass er vorher den Edelstein in die Tasche dieses Mantels gesteckt hatte. Danach rettete sich auch Cal. Beide gelangten zum Schiff «Carpathia». Dort suchte Cal verzweifelt Rose. Aber sie versteckte sich und änderte nach ihrer Ankunft in New York ihren Namen, damit er sie nicht mehr finden konnte.

Rose führt von da an ein normales Leben, in einer einfachen Wohnung, wo sie auch den Edelstein aufbewahrte. Im Jahre 1996 fuhren Schatzsucher aufs Meer, dorthin, wo die «Titanic» versunken war. Sie luden Rose dazu als einzige noch Überlebende der Katastrophe ein. Während sie im versunkenen Wrack der «Titanic» vergeblich nach dem Edelstein «Herz des Meeres» suchten, war Rose auf dem Deck des Schiffes allein. Sie nahm den Edelstein aus der Tasche ihres Mantels und warf ihn ins Meer. Sie war frei.

Über diese Freiheit ist zu sprechen, die die Freiheit des Menschen als Subjekt ist. Man sieht so, dass die Freiheit Milton Friedmans – frei sein, um zwischen Coca und Pepsi zu wählen – in Wirklichkeit ein Gefängnis der Freiheit ist. Ein Gefängnis unter dem Namen «Freiheit». Unsere Gesellschaft, die sich die Freie Welt nennt, hat die Freiheit des Subjekts, die die Bedingung aller menschlichen Freiheit und allen Zusammenlebens ist, zu Grabe getragen. Diese Freiheit gilt als verrückt. Unsere Gesellschaft tut dies im Namen einer Freiheit, die ein Gefängnis des Körpers ist, das sich Gesetz und individuelles Nutzenkalkül nennt. Sie ist in Tat und Wahrheit ein «stählernes Gehäuse».

Unsere Gesellschaft hat auf eine Art und Weise auf die Freiheit des Subjekts verzichtet, wie es noch keine Gesellschaft zuvor getan hat. Dennoch konnte sie diese nicht völlig zum Verschwinden bringen. Sie erscheint immer wieder, und sei es auch nur in einem Film aus Hollywood – wie «Titanic». Sie ist ins Meer versenkt worden, aber selbst von dort aus glänzt sie immer noch.

Ich vermute, dass der Autor des Films die weiter oben zitierte Anekdote von Anthony de Mello kannte. – Die Denkansätze von Anthony de Mello wurden nach seinem Tod durch den Großinquisiteur des Vatikans, Joseph Ratzinger, als Häresien verurteilt.

f) Wie Gott zahlt oder die Wechselseitigkeit des «umsonst»

Ich möchte mit einer persönlichen Erfahrung beginnen. Bei einer Fahrt zum Strand fuhr ich durch Puerto Limó, eine Hafenstadt an der Küste der Karibik in Costa Rica, um von dort aus zu einer kleinen Hafenstadt, Puerto Viejo, im Norden weiterzufahren. In Limón bat mich ein Mann, ihn mitzunehmen. Es war ein Bauer, der nahe von Puerto Viejo lebte. Wir sprachen viel während der ganzen Reise, bis wir an den Ort kamen, wo er lebte. Als er mir den Ort zeigte, hielt ich an. Dann fragte er mich: Was schulde ich Ihnen? Ich sagte ihm, dass er mir nichts schulde. Daraufhin gab er die Antwort, die in Costa Rica üblich ist, und sagte: Gott möge es Ihnen bezahlen.

Da wir uns während der Fahrt sehr gut verstanden hatten, fragte ich ihn: Bitte, was bedeutet es, dass Gott mir bezahlen möge? Er antwortete mir: Wenn Sie sich selbst einmal in der Situation befinden, in der ich war, als Sie mich in Limón mitnahmen, sollen Sie ebenfalls jemanden treffen, der sich Ihnen gegenüber so verhält, wie Sie es mir gegenüber getan haben. Das wünsche ich Ihnen.»

Wir trennten uns, und ich konnte nur schweigen. Aber ich habe mich danach sehr oft an diese Antwort erinnert, die ich keinesfalls erwartet hatte.

Es handelt sich um Reziprozität. Aber diese Wechselseitigkeit hat nichts von einem individuellen Nutzenkalkül an sich. Sie ist völlig umsonst, aber sie ist Reziprozität. Sie hat nicht diese miserable Bedeutung des *do ut des* (ich gebe dir, wie du mir gibst), die uns heute völlig beherrscht und uns in diesem stählernen Gehäuse gefangen hält. Es ist Reziprozität der Freiheit, göttliche Wechselseitigkeit.

Jeder gute Akt tut etwas Gutes, nicht nur der Person gegenüber, der man das Gute tut, sondern er impliziert ein Gutes für alle. Als ein Gutes für alle impliziert dieser Akt auch ein Gutes für den, der das Gute tut und den guten Akt realisiert. Aber er impliziert dies nur, wenn er ohne jedes individuelle Nutzenkalkül verwirklicht wird. Es handelt sich um ein Gutes, das nutzlos ist. Aber es ist völlig unverzichtbar. Es ist ein Akt der Freiheit.

g) Die spirituellen Dimensionen der Freiheit gegenüber dem individuellen Nutzenkalkül

Es geht um die menschliche Freiheit, nicht um die Freiheit der Freien Welt, die von der Macht zugestanden ist und die sich in ein Gefängnis des Menschen verwandelt, der sich frei dünkt, wenn er sich in Humankapital verwandelt, gefangen gehalten in seinem eigenen individuellen Nutzenkalkül. Letztere ist eine Freiheit durch das Gesetz, sie erstickt menschliche Freiheit. Die Freiheit durch das Gesetz steht unter dem Fluch, jedes Zusammenleben zu untergraben, sei es das Zusammenleben mit den Anderen oder mit der uns äußeren Natur.

Bei der menschlichen Freiheit handelt sich nicht um eine private und individuelle Moralität. Es handelt sich um eine Spiritualität und um eine Ethik des Zusammenlebens, die zu entwickeln ist. Und sie betrifft das Zusammenleben auf allen Ebenen: auf der Ebene der Menschheit als ganzer und auf der Ebene aller möglichen Gemeinschaften. Sobald sich diese konstituieren, müssen sie sich immer auch institutionalisieren und daher ein Gesetz und das individuelle Nutzenkalkül mit seinen stets gegenwärtigen Verfluchungen entwickeln. Deshalb betrifft die menschliche Freiheit alle Ebenen des notwendigen Zusammenlebens, und sie schließt die Ebene der Staaten, ihrer Zusammenschlüsse und die ökonomische Sphäre mit Unternehmungen und Verbänden ein.

Stets erscheint dieses Unverzichtbare, das nutzlos ist. Ebenso deutlich wird die Notwendigkeit einer Ethik des Zusammenlebens in allen ihren spirituellen Dimensionen. Das nutzlose Unverzichtbare ist das Gemeinwohl, wenn man diesen Begriff zurückgewinnen will. Es impliziert eine Transformation der gesamten Gesellschaft, aber immer unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung mit

dem Fluch, der auf dem Gesetz und dem individuellen Nutzenkalkül lastet.

In der Substanz geht es um eine Gesellschaft, in der alle Platz haben, ebenfalls die Natur.

8. Anhang: Vorschlag einer Übersetzung von Röm 13, 1–7 (Ivo Zurkinder)

a) Vorbemerkung

Ausgangspunkt des folgenden Übersetzungsvorschlages ist die Beobachtung, dass das, was in diversen Bibelübersetzungen³² mit *Obrigkeit* (Luther), *staatliche Gewalt* (deutsche Einheitsübersetzung) oder ähnlichen (weltlichen) Mächten übersetzt wird, im griechischen Text *exousia* heißt. Wer aber ist das Subjekt der *exousia* bzw. wen bezeichnet dieses Wort in den paulinischen und in den evangelischen Schriften? Die Antwort auf diese Frage wirkt wie ein archäologischer Pinsel, der diesen Text Röm 13,1–7 vom imperialen Schutt entfernt und ihn als verlorenen Mosaikstein im Bildausschnitt von Röm 12 und Röm 13,8ff ausweist, dessen Schöpfer zweifelsohne Paulus von Tarsus ist, der dieses Bild in Treue zur Botschaft des Messias entwarf.

b) Der griechische Text³³

Die Interpretation des ersten Satzes Röm 13,1 ist entscheidend für die Interpretation des ganzen untersuchten Abschnitts:

Πασα ψυχη ἑξουσίαις ὑπερεχούσαις υποτασσέσθω

1. Πασα ψυχη

- *Pasa Psychè* hat nichts mit der platonischen Seele zu tun, auch nicht mit Psychologie, sondern ist *Das ganze Leben*.³⁴ Es geht ganz eindeutig um das *lebendige Subjekt*.³⁵

32 Meine wichtigsten deutschsprachigen Referenzen sind die Übersetzungen von Fridolin Stier (Stier 1989) und von Gerhard Jankowski (Jankowski 1978).

33 Ich beziehe mich auf die Textausgabe von Nestle-Aland 1993.

34 Vgl. Mk 2,20: «Sie sind gestorben, die dem Kindlein nach dem Leben getrachtet haben.» – Mk 3,4: «Und er sprach zu ihnen: Soll man am Sabbat Gutes tun oder Böses tun, Leben erhalten oder töten?».

35 Vgl. dazu Anm. 53.

2. ἑξουσία

- Nach Langenscheidt hat *exousía* in erster Linie die Bedeutung von Vollmacht, Recht, Befugnis, Erlaubnis, Freiheit, und erst in zweiter Linie die einer konkreten Herrschaftsgruppe (Langenscheidts Wörterbuch Altgriechisch).
- *Exousíais* im Plural kommt nur noch im Pastoralbrief an Titus³⁶ und im deuteropaulinischen Text Eph 3,10 vor: «Jetzt soll den Mächten und den *Vollmachten* in den Himmelsregionen durch die Kirche³⁷ kundgemacht werden, die vielgestaltige Weisheit Gottes». Hier geht es offensichtlich nicht um «Obrigkeiten», sondern ganz im Gegenteil um «die Hausordnung des Geheimnisses (...), das seit Weltzeiten her in Gott, dem Allsamt-Erschaffer, verborgen gehalten ist» (Eph 3,9), also um eine genuin paulinische Sichtweise.
- Sehr erstaunt hat mich dann zunächst der Umstand, dass Fridolin Stier, der die *exousía* am konsequentesten übersetzt, sowohl in den Evangelien und in den Paulusbriefen³⁸, immer von *Vollmacht* spricht, in Römer 13 aber plötzlich von *Amts Vollmacht*.³⁹ Paulus gebraucht das Wort *exousía* im Römerbrief ausserhalb von Kapitel 13 nur noch in 9,21, wo es um den Töpfer geht, der *Vollmacht* hat über den Ton. Im Zusammenhang ist ganz klar, dass es um Gottes *Vollmacht* geht.
- In 1 Kor 7,37; 8,37; 9,4ff und 2 Kor 10,8⁴⁰ ist die *Vollmacht* diejenige der Menschen, ungeachtet ihres Status. Es ist die *Vollmacht* der von Paulus Angesprochenen oder die *Vollmacht* von Paulus selber, nie aber irgendeine «Obrigkeit».
- In den Deuteropaulinen wird *exousía* auch als Wort für die weltlichen Mächte benutzt. Dies geschieht aber nie im positiven Sinne oder gar im Sinne eines Unterwerfungsaufrufes.⁴¹ Selbst im Kolosserbrief wird solche *exousía* entweder negativ bewertet (Kol 1,13) oder dann in Abhängigkeit von Gottes *Voll-*

36 Auch in diesem vollkommen unapaulinischen Brief übersetzt Stier *exousíais* (Tit 3,1) mit «Vollmachten» (Luther mit «Gewalt der Obrigkeit»). Der Kontext lässt hier die Übersetzung «Obrigkeiten» zu, was aber nur ein deutlicher Hinweis darauf ist, wie weit sich der Verfasser dieses Briefes in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts bereits von der Theologie des Paulus entfernt hat bzw. vielleicht sogar gegen Paulus anschreibt. Halbfas spricht bei den Pastoralbriefen denn auch treffend von «Fälschungen» (Halbfas 2001, 575).

37 Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Die deutsche Übersetzung «durch die Kirche» ist schlicht falsch. Es steht hier: διὰ τῆς ἐκκλησίας, «durch die Gemeinde hindurch». Es wird keine Institution namens «Kirche» bemüht, und sie ist auch nicht Subjekt der Aktion (der Kunde von der Weisheit Gottes), sondern das Subjekt ist die Weisheit Gottes selber, die die ἐκκλησία, d. h. die Gemeinde durchwirkt und durch sie hindurch weiterwirkt.

38 Die Deuteropaulinen und insbesondere die Pastoralbriefe stehen theologisch und politisch bekanntlich bereits an einem ganz anderen Ort und müssten von daher gesondert betrachtet werden.

39 Die anderen konsultierten Übersetzungen schießen sich fast durchweg auf «Macht», «Obrigkeit» und «Gewalt» ein.

40 1 Kor 11,11 und 15,24 sind Spezialfälle, die (auch bezüglich Übersetzung) noch eigens zu untersuchen wären.

41 Beispielsweise Eph 6,12: «Denn für uns geht der Kampf nicht gegen Blut und Fleisch, sondern gegen die Mächte, gegen die *Vollmachten*, gegen die Weltgewalthaber dieser Finsternis ...» Vgl. auch Kol 2,15: «Er hat die Mächte und *Gewalten* ihrer Macht entkleidet» (nach Luther 1984).

macht und nur auf sie hin orientiert überhaupt als Vollmacht genannt und gleichzeitig im hierarchischen Sinne ausgehebelt.⁴²

- In Röm 13 argumentiert Paulus, wenn es denn sein Text ist, und davon gehe ich aus, nicht anders als an anderen Stellen, wo es um *exousía* geht: Abgeleitet von der Vollmacht Jesu geht es um die Vollmacht des Leibes *ineins mit dem Messias* (Röm 12,5), d. h. um die Vollmacht der Gemeinde bzw. der *seinem Namen Vertrauenden* (s. weiter unten)!
- In den Evangelien ist die *exousía* immer die Vollmacht Jesu, die er den Seinen bzw. den NachfolgerInnen auch übertragen kann: «Da waren sie bestürzt ob seiner Lehre. Denn: Er lehrte sie als einer, der *Vollmacht* hat und nicht wie die Schriftgelehrten» (Mk 1,22)⁴³. Die JüngerInnen haben beispielsweise *Vollmacht*, die bösen Geister auszutreiben (Mt 10,1 u. a.) und über die JüngerInnen hinaus haben alle diejenigen *Vollmacht*: «... die ihn angenommen, ihnen hat Er *Vollmacht* gegeben, Nachkommen⁴⁴ Gottes zu werden, denen, die seinem Namen die Treue halten» (Joh 1,12). Mk 1,22 macht auch klar: Die Vollmacht, mit der Jesus auftritt, ist von ganz anderer Art als diejenige, die die Herrschaften dieser Welt beanspruchen, mehr noch: Markus spricht den Letzteren sinngemäß den Anspruch auf *diese exousia* überhaupt ab: *nicht wie die Schriftgelehrten*. Vom selben spricht Paulus in Röm 13,1: Die *exousía* hat nichts mit dem zu tun, was Machthaber dieser Welt beanspruchen. Paulus spricht sie dagegen den im Römerbrief Angesprochenen genauso zu wie andernorts den Titel *Söhne/Töchter Gottes*.⁴⁵ War der Titel Sohn Gottes bereits eine Provokation gegenüber dem Kaiser, so die zugesprochene *exousia* eine Provokation gegenüber allen möglichen Herrschaften. Diese zweite Provokation ist aber nur konsequent, da Paulus dem Messias (und sich), wie wir wiederum annehmen dürfen, treu bleibt.
- Eine weitere Spur könnte die Überlegung sein, dass *exousia*, das eine Zusammensetzung aus *ek* bzw. *ex* und *ousía*⁴⁶ darstellt, bei Paulus auch noch einen doppelten Hintersinn mitschwingen lässt: Außerhalb des Seins dieser Welt stehendes, abwesendes, aus dem Sein der Welt verschwundenes Sein, und gleichzeitig aus dem Sein der Weisheit Gottes (vom Nichtsein her) in die

42 Kol 1,16: «... ob Throne, ob Herrenwürden, ob Mächte, ob *Vollmachten*: Das Allsamt ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen.» Der Gedanke, dass die Mächte in seiner Vollmacht handeln würden ist hier noch nicht vollzogen, noch viel weniger, dass sie in seinem Namen vorgehen könnten.

43 Die «Bestürzung» (ἐξεπλήσσωτο heißt «sie waren erschrocken») über seine Lehre ist ein deutlicher Hinweis auf die Art der Vollmacht, die hier aufscheint: Es ist eine Vollmacht, die vor der «Weisheit dieser Welt» verrückt ist (1 Kor 1,27f).

44 Τέκνα θεου sind nicht einfach Kinder, sondern die Nachkommen oder Söhne und Töchter Gottes! Paulus spricht auch von υἱοὶ θεου (vgl. Anm. 3). Wie *huiōi* ist auch *tekna* ohnehin keine geschlechtsspezifische Bezeichnung, sondern drückt eine besondere Beziehung oder Ähnlichkeit zu einer Person aus (vgl. Kleines Wörterbuch zum NT). Insofern ist der Streit um Geschlechter sinnlos. Johannes ist sehr deutlich, wer *tekna theou* sind: *diejenigen, die seinem Namen die Treue halten!* Paulus spricht bei den *huiōi* vom genau Gleichen.

45 Beispielsweise Röm 8,14ff. Vgl. Anm. 2.

46 *Ousia* bezeichnet in der griechischen Philosophie das Dasein bzw. das Wesen einer Sache. Paulus kannte zweifelsohne die philosophische Weltansicht der Griechen, deutete sie aber im Sinne seines Glaubens um.

Welt eintretendes Sein. Dieses Sein wäre das *Wesen*, die *ousia* einer Sache. *Exousia* wird so angereichert mit dem aus dem Abwesenden (aus der Weisheit Gottes) in die Welt hineintretenden Sein.⁴⁷ *Exousia* ist eine Vollmacht aus dem Sein der Weisheit Gottes, aus der Wahrheit heraus, die in Ungerechtigkeit gefangen gehalten wird (vgl. Röm 1,18).

- In der Offenbarung bedeutet *exousia*: *wer meine Werke wahrh bis zum Ende, dem gebe ich Vollmacht über die Völker*⁴⁸.
- Man könnte anfügen: Nicht wie die Welt sie gibt (vgl. Joh 14,27). Später dann taucht die *ausdrücklich negativ beschriebene* Vollmacht der Mächte dieser Welt auf (Apk 6,8 u. a.).

3. ὑπερχούσας

- Die *exoustais* in Röm 13,1 werden näher umschrieben mit *hyperechúsais*, was Fridolin Stier als *übergeordnete Amtsvollmachten* interpretiert⁴⁹. Das griechische Wort suggeriert aber keineswegs eine hierarchische Ordnung, sondern besagt soviel wie *überragend, hervorragend*⁵⁰. Somit ergibt sich nichts weniger als der *unüberbietbare Wert* der Vollmacht (welche die von Paulus Angesprochenen [im Messias] haben).
- Was auffällt ist, dass Paulus dieses Wort außer in Röm 13,1 in seinen übrigen Briefen nur im Zusammenhang mit den Gemeindegliedern oder mit Gott gebraucht⁵¹ (wie schon *exousía*), was nahelegt, dass dies auch bei Röm 13 so ist.

4. ὑποτασέσθω

- Auch das griechische Verb *hypotasso* benutzt Paulus nicht, um eine Unterwerfung unter irgendwelche weltliche Macht zu verlangen. Er gebraucht das griechische Verb vielmehr, um die Verweigerung⁵², die Notwendig-

47 Paulus redet von «Gott ... der die Toten lebendig macht und *das, was nicht ist*, ins Dasein ruft (Röm 4,17). Oder auch: «Gott hat die Plebejer und die Verachteten erwählt, *was nicht ist*, um das, was ist, außer Kraft zu setzen» (1 Kor 1,28).

48 Apk 2,26. Auch hier findet keine Einschränkung der Menschen mit Vollmacht im Sinne von «Obrigkeiten» statt, sondern im Sinne derer, «die seinem Namen treu sind» (Joh 1,12). Der Ausdruck τέλος (Ziel, Ende) bzw. der Gedanke, die Werke zum Ziel zu bringen, spielt in Röm 13,6 noch eine wichtige Rolle!

49 Die Jerusalem Bibel übersetzt mit *obrigkeitlicher* Gewalt, Luther mit «Obrigkeit, die Gewalt über ihn (jedermann [IZ]) hat», die Einheitsübersetzung gar mit «staatlicher Gewalt». Interessant ist auch hier, dass Stier, wie schon beim Wort *exousia* beobachtet, auch das Wort *hyperechúsais* an anderer Stelle genauso übersetzt, wie wir es auch hier vorschlagen (s. Anm. 50).

50 Vgl. etwa Phil 2,3: «... schätzt einander in *überragender* Weise ...!»; Phil 3,8: «... der *überragende* Wert der Erkenntnis des Messias Jesus ...»; Phil 4,7: «... der alles Denken *überragende* Friede Gottes ...». Diese Übersetzung hält sich auch an die prioritäre Bedeutung, die Langenscheidt angibt (Langenscheidt 1981).

51 Phil 2,3: «Tut nichts aus Eigennutz oder um eitel Ehre willen, sondern in Demut achtet einander in *überragender* Weise» (Übersetzung IZ). – Phil 3,8: «Ich halte alles für Einbuße aufgrund der *überragenden* Erkenntnis des Messias Jesus». – Phil 4,7: «Und der alles Denken *überragende* Friede Gottes ...» – Keine Spur von hierarchischer Ordnung, ganz im Gegenteil: Es besteht die größtmögliche Opposition zwischen «eitler Ehre», «Eigennutz», zwischen Herrschaftsgebaren und der «überragenden» Weise gegenseitiger Achtung in Demut.

52 Zum Beispiel Röm 8,7: «Denn das Trachten des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott, denn dem Gesetz Gottes *unterstellt* es sich nicht, es kann es auch gar nicht.» – Es ist undenkbar, dass

keit oder einfach den Akt zu umschreiben, sich Gott (oder Gottes Gesetz) (Röm 8,7; 10,3; 1 Kor 15,27f; Phil 3,21), den Heiligen (1 Kor 16,16) oder den Propheten (1 Kor 14,32) zu unterstellen. Für dieses «Sich-Unterstellen» geht Paulus auch nie von einem Unterwerfungssubjekt aus, sondern vom lebendigen Subjekt,⁵³ das sich an einem lebensfreundlichen Leitbild orientiert, von einem Subjekt, das sein gestalterisches Mitwirken unter dem Schutz dieses Leitbildes vollführt und sich so hinstellt, dass die Wirkkraft des Messias über die Angesprochenen das *Allsamt* erfasst (vgl. Phil 3,21).⁵⁴ Sofern also der Text von Paulus verfasst wurde, sagt auch Röm 13,1 kaum etwas anderes aus.

c) Der Kontext

1. Römer 12

- In Römer 12,1f wird die *exousia* umschrieben: *Ich ermutige euch daher, Brüder und Schwestern^[53], mit Hilfe des Mitgefühls Gottes IHM eure Körper darzustellen als lebendiges heiliges, wohlgefälliges Opfer, eurem logischen^[56] Dienst gemäss, und passt euch nicht dieser Weltzeit an, sondern gestaltet euch um nach der Erneuerung des Erwägens, zu prüfen, was der Wille Gottes sei, das Gute^[57], das IHM Wohlgefällige, das Vollkommene.⁵⁸ JedeR soll das ihm/ihr Gemäße tun. Das Maß bzw. das Kriterium ist die Treue⁵⁹. Wenn *exousia* wenig später die Obrigkeit oder irgendeine hierarchische Macht wäre, der man sich zu unterwerfen hätte, wäre diese *Treue* (die Umkehr zur Botschaft des Messias) ein paar Zeilen später völlig widersinnig. Das Kriterium der *Treue* wird dann in Röm 12,9ff weiter*

Paulus in Röm 13 eine Unterwerfung oder auch nur Unter-Stellung unter eine «Obrigkeit» verlangen wird, die ja ganz offensichtlich nach dem Fleisch trachtet bzw. sich dem Begehren verschreibt.

- 53 Vgl. dazu die Ausführungen in Hinkelammert 2001, 352ff.
- 54 Allenfalls wird das Verb auch benutzt, um eine negativ bewertete passive Unterwerfung in der Vergangenheit festzustellen (vgl. Röm 8,20: «Denn: der Nichtigkeit ward die Schöpfung unterworfen»), nie aber, um eine solche (in der Zukunft) zu verlangen.
- 55 *Adelphoi* sind sinngemäßer «Mit-Menschen». Auch dieser Ausdruck betont wie *hüioi* (Anm. 2) die Beziehung, nicht das Geschlecht. Siehe etwa Röm 12,19, wo Paulus dieselben mit *ἀγαπῆτοι* (Geliebte) anspricht.
- 56 *λογικὴν* bedeutet vernünftig, im Zusammenhang des Neuen Testaments dem *Logos* Gottes (Joh 1) entsprechend.
- 57 Paulus bezieht sich auch mit dem «Guten» (*τὰ ἀγαθὴν*) auf die Sünde (Einzahl), wie Hinkelammert sie analysiert, nicht auf die Sünden. Der Kontext macht dies deutlich: «Passt euch nicht dieser Weltzeit an, sondern ... was der Wille Gottes sei». Die Opposition «Weisheit dieser Welt» gegenüber «Weisheit Gottes» ist auch hier ganz offensichtlich. Dasselbe in Röm 16,19: *ich will aber, dass ihr weise seid im Guten, lauter aber im Bösen*. In Röm 13,3 kommt er darauf zurück: «Willst du die *exousia* nicht fürchten, tue das Gute». Es ist im Übrigen der gleiche Zusammenhang und die gleiche Wortwahl wie in Röm 7,9: *denn das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse*. Der Zusammenhang zeigt: In Erfüllung des Gesetzes wird das Böse, die Sünde begangen.
- 58 Übersetzung IZ. Die übrigen Übersetzungen von Röm 12 übernehme ich von Gerhard Janowski (Janowski 1978).
- 59 Vgl. Röm 12,3 – *pistis*, für gewöhnlich mit «Glaube» übersetzt, vgl. aber etwa Röm 3,3.

ausgeführt: ... der Geber unzweideutig, der Vorsteher mit Zuneigung, der Gönner mit Fröblichkeit, die Liebe ohne Heuchelei ... in der Zuneigung ohne Vorbehalt ... IHM dienend, in der Hoffnung freudig, die Unterdrückung aushaltend ... Gastfreundschaft verfolgend ... nicht auf das Hohe bedacht, sondern mit dem Niedrigen zusammengeführt: «werdet nimmer Weise bei euch selber»⁶⁰ ... selber nicht abtendend, Geliebte, sondern gebt Raum dem Zorn ... denn es steht geschrieben: «mir die Abndung, ich werde zahlen» hat ER gesprochen. Der Zorn, dem die von Paulus Angesprochenen Raum geben sollen⁶¹ spielt dann in Röm 13 noch einmal eine Rolle, doch schon hier wird deutlich: der Zorn⁶² ist der Zorn Gottes, nicht der irgendeiner weltlichen Macht, somit auch das *Schwert*⁶³, das darüber hinaus Synonym für Rechtsprechung, nicht für Kriegsrecht ist. Das Schwert scheidet genau zwischen der Weisheit Gottes, der Ein-Sicht, dass die Auserwählten Gottes die Plebejer und die Verachteten sind (1 Kor 1,27f), und der Weisheit dieser Welt. Die Rechtsprechung ist deutlich die Sache Gottes, und diese scheidet nach dem Kriterium: *Gloria Dei vivens homo* (die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch). Es wäre deshalb völlig widersinnig, wenn Paulus ein paar Verse später nicht mehr die göttliche Vollmacht, sondern die weltlichen Obrigkeiten als diejenigen ansähe, worunter sich die Angesprochenen stellen sollten. Das *IHM Wohlgefällige* wäre dann plötzlich das den Obrigkeiten Wohlgefällige. Statt *IHM* zu dienen, würden dann die Obrigkeiten bedient und die Angesprochenen sollten dann eben doch *auf das Hohe bedacht* sein. *Mir die Abndung* hieße dann: den Obrigkeiten die Ahndung. Paulus wirbt aber nicht nur in Röm 12 für die Weisheit Gottes gegenüber der Weisheit dieser Welt, sondern auch in Röm 13,1–7. Diese «verrückte» Haltung wurde im Verlauf der späteren Generationen nicht durchgehalten⁶⁴, weshalb sich dieser

60 Vgl. Jes 5,21. Wiederum fällt der Fingerzeig auf die Weisheit dieser Welt in Opposition zur Weisheit Gottes auf.

61 Dem Zorn Raum geben – das heißt: Ihr habt recht, wenn ihr zornig seid, wie es Jesus angesichts diverser Zustände auch war!

62 In Röm 1,18 ist der Gegenstand des *Zornes* bereits klar definiert: «Gottes Zorn wird enthüllt vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit gefangen halten» (Übersetzung IZ). Der Zorn ist direkt gekoppelt mit dem Umstand, dass die Wahrheit in Ungerechtigkeit gefangen gehalten wird. Wer in der Wahrheit lebt, lebt in der Einsicht, dass die Auserwählten Gottes die Plebejer und die Verachteten sind, was eine *metanoia*, eine Umkehr, ein Sehend-Werden erfordert, die dem von Paulus beschworenen «Einander Lieben» (Röm 13,8) auf der Basis des «ich bin, wenn du bist» entspricht. In Röm 13,4f sagt Paulus genau dasselbe mit anderen Worten. Der Zorn Gottes wird nicht durch irgendwelche *Archonten* (Röm 13,3) oder sonstige «Obrigkeiten» in die Welt gebracht, sondern durch die *exousia*; er wird enthüllt vom Himmel her durch die Vollmacht derer, die der Botschaft Jesu treu bleiben bzw. durch die *metanoia* hindurch sehend wurden. Vgl. auch Anm. 69.

63 Vgl. Röm 13,4. Das *Schwert* scheidet genau im Sinne von Joh 9,39ff: «Hierauf sprach Jesus: ‚Zu einem Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die, die sehen, sehend und die Sehenden blind werden.‘ Das hörten einige von den Pharisäern, die bei ihm standen, und sagten: ‚Sind etwa auch wir blind?‘ Jesus sprach zu ihnen: ‚Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde. Nun aber sagt ihr: Wir sehen. Eure Sünde bleibt.‘» (Übersetzung von Hinkelammert.)

64 Schließlich war sie angesichts der staatsstreuen Götterwelt und ihrer Verwalter lebensbedrohlich, verrückt eben, wie auch Paulus konstatierte: Die Weisheit Gottes ist vor der Welt verrückt (vgl. 1 Kor 1,20ff). Nur warb er noch dafür, während spätere Generationen die Weisheit dieser Welt in die Weisheit Gottes verwandelten und die Weisheit Gottes, von der Paulus spricht, in ein teuflisches Machwerk.

Text in Röm 13,1–7 in den Köpfen der Menschen unmerklich nach und nach völlig ins Gegenteil verkehrte, ohne dass auch nur ein Jota davon gekrümmt worden wäre. Auf diese Weise wurde auch der Messias zum Botschafter der Staatsmacht und dessen NachfolgerInnen in einen dienenden Tross derselben verwandelt. Paulus aber bleibt dabei: *gebt Raum dem Zorn, denn es ist geschrieben: „mir die Abndung, ich werde zahlen“* (Röm 12,19). Diesen Zorn bringt Paulus in Zusammenhang mit dem, was bei Jesus das Zentrum seiner Botschaft bildete: die *metanoia*, die Umkehr: *hungert dein Hasser, speise ihn, dürstet ihn, tränke ihn: denn, macht ihr es so: Glückkoble scharst Du ihm auf's Haupt* (Röm 12,20).⁶⁵ Die *metanoia* gebiert die Vollmacht, die im nächsten Satz (Röm 13,1) ins Zentrum der Betrachtung rückt: Mit Vollmacht Ausgestattete sind jene, die die *metanoia* durchlebten und deshalb sehend wurden⁶⁶. Sie leben nach dem *ich bin, wenn du bist* und schüren auf diese Weise Glückkoble auf das Haupt der Feinde dieser Weisheit. Der Zorn in Röm 13 ist kein anderer als hier in Röm 12, gleich wie der Zusammenhang, den Paulus deutlich macht: Röm 13,6 bezieht sich auf diesen Zorn, wenn er ausführt: *Deswegen bringt ihr ja auch Tribute zum Ziel*[⁶⁷] ... *Dies beharrlich betreibend, gebt allen die Verpflichtungen zurück: Tribut wem Tribut, Ende wem Ende, Furcht wem Furcht, Ehrung wem Ehrung. Schuldet keinem nichts, außer: Einander-Lieben.* (Röm 13,6–8) Diese Praxis aus der *metanoia* heraus sollen die Angesprochenen «nicht nur wegen des Zornes, sondern auch wegen der *süneidesin*⁶⁸ zum Ziel bringen.

- In Kapitel 12 wird noch der eine Leib vorgestellt, der mit verschiedensten Fähigkeiten ausgestattet ist (Röm 12,4ff). Ich bin überzeugt, dass diese Vielfalt von «Gnadengaben» den *exousiais* (Vollmachten im Plural) in Röm 13,1 entspricht, die im «einen Leib» zusammengefasst sind und die *exousia* (im Singular) des Messias ergeben, mit der die Angesprochenen ausgestattet sind. In jedem Teil ist das Ganze enthalten.
- Dass zudem in Röm 13,1 die Vollmachten mit dem Adjektiv *hyperchousais* betraut werden, scheint mir ein Wink auf eine andere Art Vollmacht zu sein, als mit welcher die Machthaber auftreten. Jedenfalls tritt in keinem Paulusbrief sonst im Zusammenhang mit *exousia* eine *unüberbietbar wertvolle Vollmacht* auf, wenn Machthaber gemeint sind. Der Zorn und das Schwert in

65 Die Glückkoble wird genau durch diese Art Zorn angefacht bzw. enthüllt.

66 Das zentrale Erlebnis des Paulus in seiner Biografie war genau dies: *Als das Gesetz kam, lebte die Sünde auf* (vgl. Röm 7,8–11).

67 Wenn jemand einem anderen Glückkoble aufs Haupt streut, darf er/sie nicht damit rechnen, dafür gelobt zu werden ...

68 ὅτι τὴν σὺνείδησιν (Röm 13,5): Vielfach wird *süneidesis* als «Gewissen» übersetzt und also auf «die Sünden» und «den sündigen Menschen» bezogen. Diese Konnotation führt aber in die Irre, stammt *süneidesis* doch von ὄϊδα ab, was mit «sehen», «erkennen», «verstehen» umschrieben werden kann. Die *süneidesis* hat also mit schlechtem (oder gutem) Gewissen nichts zu tun, sondern mit der Ein-Sicht, mit einer Zusammenschau (des Zusammenhangs), einem Durchschauen, mit dem Sehend-Werden, wir ergänzen: Eine Ein-Sicht in die Wahrheit des Geheimnisses Gottes oder in die Weisheit Gottes. Es geht also um das Verstehen der Wahrheit Gottes. Auch an anderen Stellen, wo Paulus dieses Wort benutzt, etwa 1 Kor 10,25ff, wird der Text in solcher Übersetzung erst verständlich.

Röm 13 werden *enthüllt*⁶⁹, wenn *das Böse*⁷⁰ begangen wird, wenn *die Wahrheit in Ungerechtigkeit gefangen gehalten wird* (Röm 1,18). *Das Gute* ist hier, wie schon weiter oben erwähnt, direkt gekoppelt mit der *exousía*, das Böse aber mit dem *der sich der Vollmacht widersetzt* (Röm 13,2). Deshalb wiederholt Paulus in Röm 13,5, dass es gar nicht anders geht⁷¹, als sich darunter zu stellen (*hypotassetai* – unter die Vollmacht, wie in Röm 13,1): wegen des *Zornes*, der sich enthüllt, wenn man mit der Weisheit dieser Welt kollaboriert statt die Gabe der Vollmacht zu nutzen, und *wegen der Ein-Sicht*. Die Ein-Sicht in die Weisheit Gottes, ins Abwesende, in die Wahrheit, die in der Ungerechtigkeit gefangen gehalten wird, lässt gar keine andere Wahl mehr, als sich *in Treue zu seinem Namen* zu bewegen. Diese Treue ist gerade dann zentral, wenn man mit weltlicher Macht in Konflikt gerät. Und dazu ermutigt Paulus die Angesprochenen nicht nur in Röm 12, sondern auch in Röm 13,1–7.

Röm 13,8ff

- In Röm 13,9f führt Paulus meiner Ansicht nach eine völlig parallele Aussage zu Röm 13,7 an, die ein Licht auf letztgenannte wirft. In Röm 13,9f führt er aus: was da gesagt ist: «Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht begehren», und was da sonst an Geboten ist, das wird in diesem Wort zusammengefasst: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst». Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. So ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes (nicht umgekehrt!: die Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe – was dann dem herrschenden Verständnis von Röm 13,1–7 entspreche). Für Röm 13,7 heißt dies: Was es an Verpflichtungen geben mag: Tribut, Ende, Furcht, Ehre, sie alle stehen unter dem Kriterium: Einander lieben. Wer nämlich den Anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt (Röm 13,8). Ist dieses Kriterium nicht erfüllt, wird in Erfüllung des Gesetzes die Sünde begangen bzw. die Wahrheit in Ungerechtigkeit gefangen gehalten. Die Gesetzeserfüllung, von der Paulus hier spricht, ist also das pure Gegenteil von der Gesetzeserfüllung, die die Sünde begeht und die Paulus im Römerbrief so eingehend kritisiert. Die bisherigen Überlegungen zu Röm 12,1–13,7 legen nahe, dass Röm 13,8ff, die von Paulus entwickelte Logik stringent weiterführt und nicht durch Röm 13,1–7 unterbrochen wird. Wenn dies so ist, dann bildet Röm 13,8ff nichts anderes als die Quintessenz des ganzen Abschnitts 13,1–7: *Einander-Lieben* (Röm 13,8) bzw. «Ich bin, wenn du bist» ist der Kern, der die *exousía* nährt und ihm seine Kraft verleiht.

69 Der Begriff in Röm 1,18 ist ἠποκαλύπτεται: Der Zorn wird *offenbart*, *enthüllt* vom Himmel her, kommt also noch einmal ganz sicher nicht von irgendwelchen Obrigkeiten. Es liegt nahe, dass es sich um die Weisheit Gottes handelt, die im Abwesenden anwesend ist.

70 Vgl. Anm. 57. Die Weisheit dieser Welt bzw. die Sünde, die in Erfüllung des Gesetzes begangen wird (vgl. dazu Hinkelammert, 2. Kapitel). τὰ κακῆν steht, wie *die* Sünde an anderen Orten, in der Einzahl da!

71 ἀνάγκη wird häufig übersetzt als «es ist nötig», bedeutet aber eine Zwangslage, eine Bedrängnis.

Selbst wenn der befragte Text Röm 13,1–7 tatsächlich von fremder Hand eingeschoben worden wäre, wäre es meiner Meinung nach legitim, ihn aufgrund des Kontextes im Römerbrief (Kapitel 12 und 13,8ff) auf dem Hintergrund der göttlichen Vollmacht zu interpretieren, die den von Paulus Angesprochenen zugesprochen wird.

d) Die Übersetzung

Die folgende Übersetzung von Röm 13,1–8 ist durchsetzt von Anmerkungen. Dies hat seinen Grund einfach darin, dass der Text in unseren Hirnen dermaßen von der Interpretationsgeschichte durch das imperiale Christentum verseucht ist, dass wir in mühsamer Kleinarbeit Grammatik und Konnotationen wieder an den Ort stellen lernen müssen, der ihn als originär paulinischen Text wiedererkennbar macht.⁷² Im Übrigen wollte ich den Wortlaut dem griechischen Original entlang möglichst getreu wiedergeben und nicht einen Text mit Umschreibungen produzieren, der zwar den Sinn durchsichtiger hätte werden lassen, doch zu einer Verflachung oder gar Verschiebung des Sinns hätte führen können und dabei viel von der Spannung verloren hätte, die er in sich trägt.

Das ganze Leben werde unter die unüberbietbar wertvollen Vollmachten gestellt⁷³. Denn es gibt keine Vollmacht, außer von Gott, die es aber sind⁷⁴, von Gott eingesetzt sind sie, so dass, wer sich der Vollmacht widersetzt⁷⁵, Gottes Anordnung⁷⁶ entgegengetreten ist; die Entgegengetretenen werden sich selber den Rechtsanspruch nehmen⁷⁷. Die Archonten⁷⁸ nämlich sind nicht

72 Diese Arbeit erinnert an das Phänomen der Bauern von Solentiname, die ganz selbstverständlich aus ihrer Lebenssituation heraus die Botschaft der Evangelien in einer Tiefe verstanden, die uns Europäern auch nach jahrelangem Studium verschlossen blieb.

73 Vgl. die zum griechischen Text gemachten Überlegungen weiter oben.

74 Bezieht sich auf die *exousiais* (Plural) in Röm 13,1.

75 Beispielsweise die Machthaber.

76 Nicht der Anordnung des (römischen) Systems, wofür dann «Gott» einfach als nützlicher Idiot hinhalten müsste. Gottes Weisheit ist für Paulus vor der Weisheit der Welt eben nicht eine nützliche Idiotie, sondern reinste Idiotie ...

77 Hier wird deutlich die Naherwartung ausgesprochen, die Ende des Kapitels 13 des Römerbriefes noch einen ausführlichen Platz erhält. Der noch kommende *Zorn* wird von der römischen Gemeinde sicherlich als Ermutigung aufgefasst.

78 Die Anführer: *archontes*; vgl. 1 Kor 2,6; Eph 2,2; Es handelt sich um Anführer dieser Weltzeit, die abgetan werden!

dem guten Werk Furcht⁷⁹, sondern dem bösen. Willst Du Dich nicht fürchten vor der Vollmacht⁸⁰ Tue das Gute und du wirst Wertschätzung haben aus ihr⁸¹ – denn Gottes Helferin⁸² ist sie⁸³ dir zum Guten. Wenn du das Böse⁸⁴ machst, fürchte dich, denn nicht umsonst trägt sie⁸⁵ das Schwert⁸⁶, denn Gottes Helferin⁸⁷ ist sie⁸⁸, abtendend auf den Zorn hin den, der das Böse macht.⁸⁹ Darum bleibt gar nichts anderes übrig, als sich darunter zu stellen⁹⁰, nicht nur wegen des Zornes⁹¹, sondern auch wegen der Ein-Sicht: deswegen⁹² bringt⁹³ ihr ja auch Tribute zum Ziel⁹⁴, denn Liturgen⁹⁵ Gottes

- 79 Mit anderen Worten: wenn ihr in der Vollmacht des Messias handelt, wie sie in Röm 12 beschrieben ist, habt ihr keine Archonten, überhaupt niemanden und nichts zu fürchten. Das heißt allerdings nicht, dass es keine Drangsal gibt. Vgl. Röm 3,18 und Röm 8,15.
- 80 *Exousia* ist hier das Subjekt, nicht die Archonten.
- 81 Aus der *exousia*.
- 82 δῆλονος : Wichtig ist, den hier verwendeten Ausdruck *diakonós* vom später eingeführten λειτουργός (Röm 13, 6) zu unterscheiden. Die Jerusalem Bibel oder auch Luther 1984 übersetzen beide mit «Diener», die Einheitsübersetzung den letzteren Ausdruck gar mit «in Gottes Auftrag handeln jene ...» s. aber Anm. 95.
- 83 Wiederum die *exousia*.
- 84 Das Böse ist auch hier über den Zorn definiert. Es ist «alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit gefangen halten» (Röm 1,18), und das ist auch hier sicher nicht «die Weisheit dieser Welt!»
- 85 Die *exousia*! – wiederum nicht die Archonten.
- 86 Die *exousia*, die Weisheit Gottes, die vor der Welt als verrückt gilt, trägt das Schwert, spricht das Urteil über die Weisheit dieser Welt, gemäß Mt 10,34: *Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen – sondern das Schwert* (übers. Stier 1989).
- 87 Auch hier: δῆλονος.
- 88 Der Artikel bezieht sich wiederum auf die *exousia*.
- 89 Das Subjekt ist auch hier wieder die schon in Anm. 84 erwähnte *Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit gefangen halten*. Regierende, Obrigkeiten sind also nicht die Ahdnenden, wie das die landläufigen Übersetzungen suggerieren, sondern vielmehr diejenigen, die gehandelt werden. Zu fürchten ist also nicht die Obrigkeit, sondern der Zorn (Gottes), der diejenigen ins Visier nimmt, die in Begierden (nach Macht und Einfluss zum Beispiel) leben: Deshalb ruft Paulus die Angesprochenen wenig später auf: *Widmet dem Fleisch keine Sorge, die zu Begierden führt* (Röm 13,14).
- 90 Wie in Röm 13,1: *hypotassestai*. Es ist nötig, sich unter den unüberbietbaren Wert der (geschenkten) Vollmacht zu stellen.
- 91 Mit dem System zu kooperieren ist wegen des Zornes und das heißt aufgrund der *Treue* (des Glaubens) keine Alternative!
- 92 Bezieht sich wiederum auf die *exousia*, die aus der *Ein-Sicht* bzw. der *metanoia* entsteht: Weil ihr in Vollmacht und aus ihr heraus handelt, deswegen ...
- 93 Das Verb *teleite* stammt von *teleo*, nicht von *didomi* wie in Lk 20,22 oder Lk 23,2. Deshalb ist der in diversen Übersetzungen suggerierte Sinn der Textes, Steuern müssten abgegeben werden, schlicht falsch. *Teleo* heißt nicht geben wie *didomi*, sondern: «zum Ziel kommen», «zum Ziel bringen» (vgl. Röm 2,27; 2 Kor 12,9; Gal 5,16).
- 94 *Tribute* sind hier keine (Geld-)Steuern, sondern Tribute, die Folgen der *Treue* sind: Ausgrenzung und Verfolgung. φόρος sind Lasten. Schon die Beanspruchung des Namens *Sohn Gottes* war eine Provokation vor kaiserlichen (und pharisäischen) Ansprüchen. Der Tribut für solche Provokation wurde eingefordert. Auch die Beanspruchung der *exousia* wird vor diesem Hintergrund aller Voraussicht nach nicht ohne unliebsame Folgen bleiben.
- 95 Hier treten nun die λειτουργοί auf den Plan: Dieses Wort bezieht sich eindeutig auf die *Tribute*. Die *Tribute* sind also *Liturgen* (und nicht etwa die vorher erwähnten *diakonoi* oder Engel!) Gottes. Als *Liturgen* sind sie Ausführende (wider Willen), ihr Handeln ist nicht ihrem Willen

sind sie⁹⁶. Dies beharrlich betreibend⁹⁷ gebt⁹⁸ allen die Verpflichtungen⁹⁹ zurück: Tribut, wem Tribut, Ende wem Ende¹⁰⁰, Furcht wem Furcht, Ehrung wem Ehrung.¹⁰¹ Schuldet keinem nichts, außer: Einander-Lieben. Wer nämlich den Anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt.

e) Fazit

Röm 13,1–7 kann als Text interpretiert werden, der nicht den Unterwerfungsstrategien irgendwelcher Obrigkeiten als nützlicher Idiot dient, sondern im Gegenteil diese Strategien in ihrer Relativität offenbart und den verrückten Weg der Vollmacht der Angesprochenen bestärkt. Auf diese Weise fügt er sich dann auch bestens in den Kontext von Röm 12 und Röm 13,8ff.

f) Literatur

Einheitsübersetzung: Die Bibel. Einheitsübersetzung Der Heiligen Schrift. Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bibelgesellschaft. Ausgabe in neuer Rechtschreibung. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1999.

Halbfas 200r: Die Bibel erschlossen und kommentiert von Hubertus Halbfas, Düsseldorf 2001.

Hinkelammert 200r: Hinkelammert, Franz J.: Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung, Luzern 2001.

unterworfen und ihnen ist auch nicht Vollmacht gegeben. Mitunter führt ihr Handeln zum Gegenteil dessen, was sie anstreben. Es sind die Pharisäer, denen Paulus vor seiner *metanoia* selber angehörte, und es sind die Pharisäer der modernen so genannten «Finanzkrise». Paulus erinnert sich: «Nicht was ich will, mache ich nämlich, sondern was ich hasse, das tue ich. Wenn ich aber gerade das tue, was ich nicht will, so gestehe ich dem Gesetz zu, dass es recht ist ...» (Röm 7, 15f). Hier ist wiederum die Gesetzeskritik bzw. die Sünde thematisiert.

96 Das Verb ἔτιον (sind sie) bezieht sich hier auf die *Tribute* (vgl. Anm. 95): Auf diese Weise werden die Tribute beharrlich zum Ziel gebracht.

97 *Dies* bezieht sich auf die *Treue*: die Treue zur Vollmacht soll beharrlich erhalten werden.

98 *apodote*: Das gleiche Verb in gleicher Form erscheint Mt 22,21: *gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...* Das ist sicher kein Zufall, sondern könnte als «geflügeltes Wort» im Urchristentum die Runde gemacht haben. Der Sinn unterscheidet sich bei Paulus kaum von dem, was Jesus damit kundgetan hat.

99 *tas opbeilas*: Es handelt sich um dieselben *Verpflichtungen* bzw. *Schulden*, die im Vaterunser Thema sind.

100 *telos*: wieder nicht im Sinne einer materiellen Abgabe, sondern eines Ziels oder eines Endes wie schon weiter oben im Text. Vgl. Röm 6,21; Röm 10,4.

101 Diese Wendung, die an Mt 22,21 erinnert, ist sicher kein Zufall: *Geht dem Kaiser was des Kaisers ist und Gott was Gottes ist*: Wieder ist die Opposition völlig präsent: Die Weisheit dieser Welt gegenüber der Weisheit Gottes.

- Jankowski 1978*: Jankowski, Gerhard: Ermutigungen. Paulus an die Römer – eine Übersetzung (Röm 12–13,14), in: *Texte & Kontexte. Exegetische Zeitschrift*, Nr. 2 (2/1978, 1. Jg.), Dortmund, 5–27.
- Jerusalem Bibel*: Die Bibel. Die heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes, Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalem Bibel, Freiburg/Basel/Wien 1968.
- Kleines Wörterbuch zum NT*: Kassühlke, Rudolf: Kleines Wörterbuch Zum Neuen Testament: Griechisch–Deutsch. Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Langenscheidt 1981*: Langenscheidts Taschenwörterbuch Altgriechisch, Berlin–München³⁹1981.
- Luther 1984*: Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers (1984). Deutsche Bibelgesellschaft, 1984; 2004.
- Nestle-Aland 1993*: Nestle, Eberhard; Nestle, Erwin; Aland, Kurt; Aland, Barbara; Universität Münster. Institut für Neutestamentliche Textforschung: *Novum Testamentum Graece*. 27. Aufl., rev. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung 1993.
- Ragaz 1990*: Ragaz, Leonhard: Die Bibel. Eine Deutung, Bd. 4, Fribourg/Brig 1990.
- Stier 1989*: Das Neue Testament, hrsg. von Fridolin Stier, Kösel/Patmos 1998.

IV. DIE KRITIK DES GESETZES IN DER MODERNE

Ich möchte die Gesetzeskritik von Paulus, wie wir sie anhand des Römerbriefs diskutiert haben, wieder aufnehmen. Aber ich möchte es diesmal anhand von Texten tun, die scheinbar mit dieser Kritik des Paulus nichts zu tun haben. Ein Text, mit dem ich beginnen möchte, stammt von Max Weber. Er wurde im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts verfasst.

1. *Max Webers Gesetzesanalyse*

Zunächst gehe ich von einem längeren Zitat von Max Weber aus, das ich anschließend detailliert analysieren möchte:

Die Marktgemeinschaft als solche ist die unpersönlichste praktische Lebensbeziehung, in welche Menschen miteinander treten können. Nicht weil der Markt einen Kampf unter den Interessenten einschließt. Jede, auch die intimste, menschliche Beziehung, auch die noch so unbedingte persönliche Hingabe ist in irgendeinem Sinn relativen Charakters und kann ein Ringen mit dem Partner, etwa um dessen Seelenrettung, bedeuten. *Sondern weil er spezifisch sachlich, am Interesse an den Tauschgütern und nur an diesen, interessiert ist.* Wo der Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen ist, kennt er nur das Ansehen der Sache, kein Ansehen der Person, keine Brüderlichkeits- und Pietätspflichten, keine der urwüchsigen, von den persönlichen Gemeinschaften getragenen menschlichen Beziehungen. Sie alle bilden Hemmungen der freien Entfaltung der nackten Marktvergemeinschaftung und deren spezifische Interessen wiederum die spezifische Versuchung für sie alle. Rationale Zweckinteressen bestimmen die Marktvorgänge in besonders hohem Maße, und rationale Legalität, insbesondere: formale Unverbrüchlichkeit des einmal Versprochenen, ist die Qualität, welche von den Tauschpartnern erwartet wird und den Inhalt der Marktethik bildet, welche in dieser Hinsicht ungemein strenge Auffassungen anerzieht: in den Annalen der Börse ist es fast unerhört, dass die unkontrollierteste und unerweislichste, durch Zeichen geschlossene Vereinbarung gebrochen wird. Eine solche absolute Versachlichung widerstrebt, wie namentlich Sombart wiederholt in oft glänzender Form betont hat, allen urwüchsigen Strukturformen menschlicher Beziehungen. Der «freie», d. h. der durch ethische Normen nicht gebundene Markt mit seiner Ausnutzung der Interessenkonflikte und Monopollage und seinem Feilschen gilt

jeder Ethik als unter Brüdern verworfen. Der Markt ist in vollem Gegensatz zu allen anderen Vergemeinschaftungen, die immer persönliche Verbrüderung und meist Blutsverwandtschaften voraussetzen, jeder Verbrüderung in der Wurzel fremd.¹

Es ist sofort sichtbar, dass der Text von Weber konfus und widersprüchlich ist. Er zeigt etwas, aber hinterher will er es doch nicht sehen. Tatsächlich ist hier die gesamte Theorie des rationalen Handelns Webers in Frage gestellt, und er kann sie nicht aufrechterhalten, wenn er darauf besteht, was er selbst sagt.

Daher müssen wir seine Argumente Schritt für Schritt nachvollziehen. Weber behauptet zunächst: «Die Marktgemeinschaft als solche ist die unpersönlichste praktische Lebensbeziehung, in welche Menschen miteinander treten können». Danach sagt er, dass dieser Markt «spezifisch sachlich, am Interesse an den Tauschgütern und nur an diesen, interessiert ist».

Hierauf führt Weber die Gesetzlichkeit in sein Argument ein: «Wo der Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen ist, kennt er nur das Ansehen der Sache, kein Ansehen der Person, keine Brüderlichkeits- und Pietätspflichten».

Wenn Weber von der Eigengesetzlichkeit des Marktes spricht, ist dieses Wort ambivalent. Wir sprechen in zwei Bedeutungen von den Gesetzen des Marktes. In den Wirtschaftswissenschaften bezieht man sich normalerweise mit diesem Begriff auf empirische Marktgesetze wie das so genannte Gesetz von Angebot und Nachfrage. Die andere Bedeutung bezieht sich auf die gesetzlichen Normen, die auf dem Markt herrschen. Es handelt sich dann um die Normen des bürgerlichen Gesetzbuches, die aus dem römischen Recht herkommen. Ihr Kern sind das Eigentumsrecht und die Vertragsbeziehungen. Dies impliziert, dass Eigentum nur dann legal den Eigentümer wechseln kann, wenn das durch einen Kaufvertrag geschieht. Damit ist ausgeschlossen, dass es durch Raub oder Mord geschieht. Daher lautet der Kern dieser gesetzlichen Normen, die auf dem Markt gelten und ohne die es keinen Markt geben kann: nicht töten, nicht stehlen, nicht betrügen.

Weber bezieht sich eindeutig auf diese rechtlichen (oder auch moralischen) Normen, die auf dem Markt gelten müssen, damit er überhaupt existiert. Es geht daher nicht um die empirischen Gesetze

1 Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O.: Die Marktvergesellschaftung 382f.

des Marktes wie etwa das Gesetz von Angebot und Nachfrage. Wenn er von Eigengesetzlichkeit spricht, handelt es sich um die gesetzlichen Normen. Diese Normen schließen nach Weber die Geltung von «Brüderlichkeits- und Pietätspflichten» aus. Er sagt sogar noch mehr. Die Geltung von «Brüderlichkeits- und Pietätspflichten» ist für alles rationale Handeln im Markt «die spezifische Versuchung». Als solche Versuchung treten sie auf, weil sie «Hemmungen der freien Entfaltung der nackten Marktvergemeinschaftung» sind. Sie sind, wie man so sagt, die Laster des Marktes, der Lockruf des Bösen. Gut ist böse und das Böse ist gut. Es ist das paulinische Spiel der Verücktheiten, das hier mit den Begriffen von Gut und Böse gespielt wird.

Auf diese rechtlichen Normen, die auf dem Markt Geltung haben müssen, bezieht sich Weber, indem er meint:

Rationale Zweckinteressen bestimmen die Marktvorgänge in besonders hohem Maße, und *rationale Legalität, insbesondere: formale Unverbrüchlichkeit des einmal Versprochenen*, ist die Qualität, welche von den Tauschpartnern erwartet wird und den Inhalt der *Marktetik* bildet, welche in dieser Hinsicht ungemein strenge Auffassungen anerzieht: in den Annalen der Börse ist es fast unerhört, dass die unkontrollierteste und unerweislichste, durch Zeichen geschlossene Vereinbarung gebrochen wird.

Weber gibt hier den Kern der rationalen Legalität wieder, indem er von der «formale(n) Unverbrüchlichkeit des einmal Versprochenen» spricht. Auf abgekürzte Weise gibt er damit wieder, was wir den Kern jener den Markt beherrschenden Normen genannt haben. Es handelt sich um Normen einer Ethik des Marktes, die durch staatliche Gesetze auferlegt und durch Gerichte, Polizei und Gefängnisse durchgesetzt werden. Es sind daher keine Gesetze etwa im Sinne der Psychoanalyse, deren Einhaltung durch ein Über-Ich überwacht wird.

Weber sieht diese Gesetzlichkeit in all ihrer Nacktheit:

Eine solche absolute Versachlichung widerstrebt, wie namentlich Sombart wiederholt in oft glänzender Form betont hat, allen urwüchsigen Strukturformen menschlicher Beziehungen.

Die Marktethik ist also eine durchaus anspruchsvolle Ethik, welche die Entmenschlichung des Menschen zum Ziel hat. Jeder verwandelt den Andern und sich selbst in ein Objekt des jeweils Andern und von sich selbst.

Faktisch kommt Max Weber zu einer Vorstellung des Gesetzes, die weitgehend mit derjenigen von Marx übereinstimmt. Der Unterschied besteht darin, dass Weber diese Art Gesetzlichkeit vertritt, Marx sie jedoch anklagt. Ebenso ist leicht erkennbar, dass es sich um die Gesetzesvorstellung handelt, die Paulus im Römerbrief vertritt und ebenfalls anklagt.

Weber spricht allerdings mit einer Sprache, die gleichzeitig verdeckt, was er sagt. Sagen wir es also in einer offenen Sprache. Weber spricht vom Markt, der seiner Eigengesetzlichkeit überlassen ist. Dieser seiner Eigengesetzlichkeit überlassene Markt verwandelt sich in einen Ausbeutungsmechanismus zur Ausbeutung des Anderen und der Natur sowie seiner selbst. Die Ausbeutung geschieht in der Erfüllung dieses Gesetzes, verletzt also das Gesetz keineswegs. Die Erfüllung des Gesetzes selbst wird zu einem Kanal der Ausbeutung, sei es des Anderen, sei es der Natur.

Dieses Gesetz ist ein Gesetz formaler Normen, so dass Weber es «rationale Legalität» nennt. Es tritt der Ausbeutung des Anderen nicht etwa entgegen, sondern bereitet ihr den Weg. Das Verbrechen kann begangen werden, aber es verletzt das Gesetz nicht, sondern erfüllt es. Die Ausbeutung des Anderen – die Natur eingeschlossen – wird verwirklicht in der Erfüllung des Gesetzes. Wenn der Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen bleibt, ist der Weg zum Verbrechen offen, sofern die Ausbeutung des Anderen als Verbrechen angesehen wird. Daher kann die brutalste Macht im Namen der Erfüllung des Gesetzes ausgeübt werden, insofern es sich um das nackte Gesetz handelt, das herrscht, wenn der Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen wird.

Die Gesetze dieser Legalität des Marktes sind formale Gesetze. Aber als Ethik betrachtet, stimmen sie mit jeder andern Ableitung einer formalen Ethik überein. So ist es zu erklären, dass alle Normen bezüglich des Verhältnisses des Menschen zur Dingwelt, die aus dem kantischen kategorischen Imperativ folgen, identisch sind mit den Normen der Eigengesetzlichkeit des Marktes bei Max Weber. Was Kant ableitet, ist in dieser Hinsicht einfach die Marktethik.

Die Normen der kantischen Ethik, die sich nicht auf das Verhältnis des Menschen zur Dingwelt beziehen, sondern auf das Verhältnis zum anderen Menschen, sind durchaus anders, wenn auch vergleichbar. Žižek stellt die folgende Frage an Kant:

Ist nicht die Definition der Ehe, die Kant gibt, infam – «Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswichtigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften» – und völlig im Stil von de Sade, da sie den Andern, den Sexualgenossen, auf ein partielles Objekt und auf sein Sexualorgan, das Genuss verschafft, reduziert, und damit die menschliche Person als einem Ganzen ignoriert?²

Was Kant unternimmt, ist nichts anderes als die Reduktion der Ehe auf einen Vertrag. Indem er dies tut, verwandelt er den jeweils Anderen in ein Objekt – Zizek meint: in ein partielles Objekt. Ist dies infam, niederträchtig? Ja! Aber Zizek beschränkt sich auf Kants Reduktion der Ehevorstellung als Vertrag. Vom Gesetz als Legalität spricht er nicht; er will in der psychoanalytischen Problematik verharren und reflektiert die Probleme der Gesetzlichkeit im Verhältnis zur Dingwelt nicht.

Wenn die Reduktion der Ehe auf einen Vertrag infam ist, dann ist eben jede Reduktion der menschlichen Beziehungen auf einen Vertrag infam. Dies aber geschieht auf dem Markt, und es geschieht erst recht, wenn dieser seiner Eigengesetzlichkeit überlassen wird. Der Andere und das Selbst werden in ein Ausbeutungsobjekt verwandelt. Der Markt zerstört in dieser Form alle menschlichen Beziehungen. Das ist Infamie. Aber wir haben uns so sehr daran gewöhnt, dass wir diese Infamie nicht einmal mehr sehen. Weber benutzt auch ständig Worte, die diese Infamie enthüllen, aber sie nicht aussprechen, sondern gleichzeitig verstecken. Daher spricht er davon, dass der Markt «keine Brüderlichkeits- und Pietätspflichten» kennt, wenn er seiner Eigengesetzlichkeit überlassen wird. Die Ausdrucksweise enthüllt nicht, was tatsächlich gesagt wird. Auch das ist die Infamie eines Nihilismus ohne Grenzen.

Aber selbst hierin ist Weber nicht einmal konsequent. In seiner Analyse über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus zeigt er sehr überzeugend, dass der englische Puritanismus des 18. Jahrhunderts gerade diesen seiner Eigengesetzlichkeit übergebenen Markt in ein Pietätsobjekt verwandelt hat. So wurden Pietätspflichten geschaffen, die man dadurch erfüllte, dass man diesen Markt totalisierte. Gleichzeitig wurde derselbe Markt mit der Behauptung einer ordnenden unsichtbaren Hand in ein verlogenes Objekt der Brüderlichkeit verwandelt. Auch dies ist infam.

2 Kant y Sade: la Pareja Ideal. Por Slavoj Zizek: <http://www.elortiba.org/pdf/zizek5.pdf>.

a) Webers Widersprüchlichkeit

Bisher haben wir den ersten Teil jenes Zitats kommentiert, das wir an den Anfang gestellt haben. Im nun zu kommentierenden zweiten Teil sagt er genau das Gegenteil von dem, was er zuvor behauptet hat:

Der «freie», d. h. der durch ethische Normen nicht gebundene Markt mit seiner Ausnutzung der Interessenkonflikte und Monopollage und seinem Feilschen gilt jeder Ethik als unter Brüdern verworfen.

Jetzt nennt Weber den Markt, der seiner Eigengesetzlichkeit unterworfen ist, den «freien Markt». Er übernimmt den bürgerlichen Freiheitsbegriff, für den dieser Markt der eigentliche Raum der Freiheit ist. Es ist die letztlich infame Freiheit der Ausbeutung des anderen Menschen und der Natur. Von diesem Markt sagt er jetzt, er sei durch «ethische Normen nicht gebunden». Ganz im Gegenteil, nach Weber gilt dieser Markt auf einmal «jeder Ethik als unter Brüdern verworfen».

Einige Zeilen vorher hatte er noch von der Ethik des Marktes gesprochen. Auf einmal ist der Markt durch ethische Normen nicht gebunden; und er gilt für jede Ethik als verworfen. Und was ist mit der Marktethik?

Das alles ist konfus und widersprüchlich. Warum eigentlich? - Es gibt Gründe dafür. Die webersche Analyse der Marktethik und der rationalen Legalität des Marktes bricht faktisch mit zentralen weberschen Grundthesen zur Methodologie der Erfahrungswissenschaften, insbesondere der Sozialwissenschaften. Es geht um seine theoretische Unterscheidung, ja Entgegensetzung von Tatsachenurteilen und Werturteilen. Aber das Ergebnis seiner Analyse der Marktethik besteht gleichzeitig darin, dass es überhaupt keine Wissenschaft geben kann ohne eine ethische Basis. Es kann keine Wertneutralität der Wissenschaft und daher auch nicht der Sozialwissenschaften geben. Hiervor schreckt Weber zurück.

Von Bedeutung ist zunächst einmal seine Unterscheidung von Zweckrationalität und Wertrationalität. Wie Weber selbst gezeigt hat, setzt die Zweckrationalität die Kalkulierbarkeit bzw. Berechenbarkeit von Mitteln in Bezug auf Zwecke voraus. Nur der Markt macht dies möglich, indem er Preise hervorbringt. Aber die webersche Analyse der Marktethik hat gezeigt, dass der Weg des Marktes gepflastert ist durch die Marktethik. Es ist eine formale Ethik,

welche formales Recht begründet. Ohne sie gibt es keinen Markt, daher auch keine Berechenbarkeit und auch keine Zweckrationalität. Daraus folgt, dass die so genannte Zweckrationalität eine Wertrationalität ist; sie orientiert sich an den Werten der formalen Ethik, welche die Legalität des Marktes zum Ausdruck bringt. Wer nach dieser formalen Ethik handelt, verhält sich zweckrational in dem eingeschränkten Sinn, den dieser Begriff bei Weber und in unserer Kultur der Gegenwart hat. Die Zweckrationalität ist ganz einfach eine Wertrationalität, deren Werte durch die formale Ethik formuliert werden. Was Weber wiederum Wertrationalität nennt, schließt diese Zweckrationalität keineswegs aus; sie orientiert sich an einer Ethik, die der formalen Ethik keineswegs einen ausschließlichen oder gar den zentralen Ort zuweist. Der Unterschied ist also nicht jener von Zwecken und Werten, sondern derjenige zwischen zwei Formen der Zweck-Mittel-Beziehung. Die eine ist eine Beziehung, die durch die formale Ethik beschränkt ist, die andere Weise der Zweck-Mittel-Beziehung wird geleitet von einer erweiterten Ethik, die das menschliche Zusammenleben – die Natur eingeschlossen – umfasst und daher die einzige, das Leben begründende Ethik ist. Die reduzierte Ethik der Zweck-Mittel-Beziehung abstrahiert von diesem Zusammenleben und seinen Notwendigkeiten. Sie zerstört deshalb die Welt.

Etwas Ähnliches gilt für die webersche Unterscheidung von Tatsachenurteilen und Werturteilen. Die so genannten Tatsachenurteile (Sachaussagen) beziehen sich auf die Tatsachen in einer Weise, wie sie einem an der formalen Ethik und der Eigengesetzlichkeit des Marktes orientierten Handeln erscheinen. Die Werturteile, deren Begriff Weber konstruiert, beziehen sich ebenfalls auf das Handeln, aber dieses orientiert sich an den Werten, die nicht auf die formale Ethik eingeschränkt sind, sondern nehmen das Zusammenleben als Bedingung des Lebens überhaupt in den Blick.

In gar keinem Falle ergibt sich die Möglichkeit von wertneutralen Urteilen. – Man kann daher verstehen, weshalb Max Weber Konfusion und Widersprüchlichkeit vorzieht. Würde er das nicht tun, müsste er seine gesamte Methodologie der Wissenschaften in Frage stellen. Außerdem würden sich für ihn große ideologische Konflikte ergeben.

b) Der webersche Idealtypus und seine utopische Transformation durch die Strategie der Globalisierung

Wenn Weber davon spricht, dass der «Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen ist», so ist für ihn damit nicht die Ebene eines historischen Projekts bzw. eine gesellschaftlich zu realisierende Gestaltung des Marktes im Spiel. Für Weber geht es vielmehr um die höchste theoretische Formulierung dessen, was er Rationalität nennt. Wir können von einem «Idealtypus» sprechen. Weber entdeckt im Inneren dieser Rationalität sogar so etwas wie die Irrationalität des Rationalisierten und verleiht ihm auch Ausdruck in diesem Sinn. Aber er sieht das Ganze eher als Fatum oder Schicksal an.

Wenn sich Weber im Sinne eines historischen Projekts für das politische Handeln äußert, neigt er eher zu einer Art Reformismus. Dies erklärt auch, weshalb Teile der Sozialdemokratie seiner Zeit Weber zum Kandidaten der ersten Präsidentschaftswahlen der Weimarer Republik nach 1919 machen wollten.

Aber Weber sieht diesen Reformismus eher als etwas an, das unvermeidlich ist. Er sieht ihn nicht als Form des rationalen Handelns an. Seine Theorie erlaubt es ihm nicht, einen solchen Reformismus theoretisch zu rechtfertigen. Er denkt Rationalität ausschließlich als Idealtypus eines Marktes, der seiner Eigengesetzlichkeit überlassen bleibt. Was nicht aus dieser Rationalität folgt, nennt er materiale Rationalität, die durch keine Theorie begründet werden kann. Diese ist eher eine formlose Restgröße, so etwas wie ein Sack Flöhe, den man sorgsam hüten muss. Daher gilt die materiale Rationalität für ihn als «Versuchung», auch wenn es unvermeidlich ist, ihr manchmal zu erliegen.

Die Globalisierungsstrategie hingegen, wie sie seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden ist, versteht das, was bei Weber ein Idealtypus war, als ein historisches Projekt, das gegen alle Widerstände durchzusetzen ist. Man kann dieses Projekt nicht treffender beschreiben: Jetzt soll der Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen werden. Mit der Globalisierungsstrategie wird dies mit einer unvergleichlichen Aggressivität und einem unerhörten Sadismus durchgesetzt. Der webersche Idealtypus wird in die große Utopie des Kapitalismus der Gegenwart transformiert. Es könnte die schlimmste aller zerstörerischen Utopien werden, die historisch je aufgetaucht sind. Sie geht auf den kollektiven Selbstmord der Menschheit aus.

Man kann es in den Worten des brasilianischen Generals Branco nach dem Militärputsch in Brasilien im Jahre 1964 ausdrücken: Wir standen vor einem Abgrund. Mit der nationalen Revolution haben wir einen großen Schritt nach vorn gemacht. Genau dies können wir über die Globalisierung und den Konsens von Washington aussagen: Wir standen vor einem Abgrund. Mit der Revolution der Globalisierungsstrategie haben wir einen großen Schritt nach vorn getan.

Die Globalisierungsstrategie hat zu einer grotesken Beschleunigung der Zerstörung von Mensch und Natur geführt. Die Krise seit 2008 ist nichts weiter als das Ergebnis der Destruktivität der Strategie selbst.

Natürlich produziert die Entwicklung Reaktionen und Widerstand. Aber die Strategie selber ist völlig unflexibel und ehern; sie muss daher von allen anderen Flexibilität fordern – egal ob von den Menschen oder von der Natur. Im Namen seiner Unflexibilität muss das System folglich Reaktionen und Widerstand dagegen niederringen. Das ist nur durch Repression und Gewalt möglich.

Es ist der Moment des Ausnahmezustands. Die Globalisierungsstrategie begann mit vielen Erklärungen des Ausnahmezustands in den siebziger und achtziger Jahren. Der erste und wichtigste Ausnahmezustand wurde mit dem Staatsstreich von 1973 in Santiago de Chile eingeführt. Seine historische Bedeutung erhielt er dadurch, dass mit ihm tatsächlich die Globalisierungsstrategie begann. Es war ein Staatsstreich im Namen des Gesetzes, das heißt im Namen einer Strategie, die den Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen sollte. Es geht um den ersten 11. September, den man heute vielfach vergisst. Er führte zur Diktatur der Nationalen Sicherheit. Danach wurde diese Strategie weltweit entfaltet, was entsprechende Reaktionen provozierte. Dies führte unter anderem auch zum zweiten 11. September im Jahre 2001 und zum Angriff auf die *twin towers* von New York. Jetzt wurde der Ausnahmezustand weltweit ausgerufen. Dies geschah in den USA mit dem *Patriot Act* vom 26. Oktober 2001 und der Erklärung des weltweiten antiterroristischen Kriegs.

Sieht man die Welt aus der Perspektive jener, die diesen Ausnahmezustand ausrufen, so ist dessen Einführung nicht etwa ein Bruch mit dem Gesetz. Er ist das Gesetz selbst, wenn auch im Ausnahmezustand. Das Gesetz zieht sich zurück auf seinen Kern, der die Eigengesetzlichkeit des Marktes ist und damit die formale Gesetzmäßigkeit mit ihrer formalen Ethik. Aber um dieses Gesetz weiter auf-

zwingen zu können, müssen die Gesetze außer Kraft gesetzt werden. Dies geschieht, um das Gesetz in seiner Erhabenheit, in seinem ehernen Charakter, in seiner Unflexibilität und in seinem Rigorismus zurückzugewinnen. So ist der Ausnahmezustand einfach die andere Seite des Gesetzes und seiner Erfüllung; er ist das Gesetz selbst, allerdings im Ausnahmezustand, so dass kein Bruch des Gesetzes entstehen kann. Das Gesetz herrscht in anderer Form. Ohne diesen Ausnahmezustand zu verstehen, kann man auch das Gesetz selbst in seiner formalen Geltung nicht begreifen. Der Ausnahmezustand ist sogar der Ursprung der Gesetzlichkeit.

Je mehr allerdings der Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen wird, um so stärker ist der Ausnahmezustand notwendig. Der Ausnahmezustand hört auf, eine Ausnahme zu sein, und wird zur Regel. Der US-amerikanische *Patriotic Act* erklärt, dass von nun an der Ausnahmezustand die Regel ist. Der Staatsterrorismus wird zur alltäglichen Form des Gesetzes.

Die Diskussion um das Gesetz und den Ausnahmezustand wurde zuerst in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Deutschland geführt. Der Rechtsphilosoph Carl Schmitt verlieh dem Ausnahmezustand eine zentrale Bedeutung, und der Nazismus war dann der Ausnahmezustand, den Schmitt feierte. Aber es gab eine breite Diskussion. Der erste, der den Ausnahmezustand als Regel des Gesetzes in dieser Zeit der zwanziger Jahre anklagte, war Walter Benjamin.

Aus der Sicht der Legitimität dieses Ausnahmezustands wird kein Menschenrecht verletzt, obwohl die Folter, die Existenz von Konzentrationslagern, das Verschwinden von Personen und der Mord alltäglich werden. Eine Kritik an diesen Verletzungen der Menschenrechte stößt auf weitgehende Indifferenz. In der Diktion von Agamben, stellen die im Ausnahmezustand verfolgten Menschen einen *homo sacer* dar; das heißt, sie haben keine Menschenwürde (Agamben sagt: sie können nicht geopfert werden), und man kann sie töten, ohne dass dies Mord ist. Die Kommunikationsmittel übernehmen es, sie als solche auszumalen. Heute sind die Taliban unter vielen anderen eine solche Menschengruppe. Sie haben keine Menschenwürde, und man kann sie töten, ohne dass ein Mord geschieht. Daher kann man ihnen gegenüber auch keine Menschenrechte verletzen, denn diese setzen ja die Menschenwürde voraus.

Daraus ergibt sich: Um den Menschen und die Natur ohne Grenzen ausbeuten zu können, braucht man den Ausnahmezustand als Regel.

Lacan schrieb einen Text mit dem Titel: Kant mit Sade³. Die Perversionen von de Sade werden als die andere Seite des ethischen Rigorismus von Kant und dessen formaler Ethik gesehen. Sie sind so etwas wie die Moral im Ausnahmezustand. Aber die Geltung dieser These reicht faktisch sehr viel weiter. Gehen wir von der formalen Ethik in Bezug auf die Dingwelt aus, könnte der Titel genau so gut heißen: Kant mit Pinochet.

Paulus war gewiss der erste in unserer Kultur, der eine solche Kritik des Gesetzes unternahm:

Der Stachel des Todes ist das Verbrechen, die Kraft des Verbrechens ist das Gesetz (1 Kor 15,56).⁴

Ob nun der Titel «Kant mit Sade» oder «Kant mit Pinochet» lautet: die Kritik des Paulus trifft in beiden Fällen zu.

2. Die Gesetzeskritik bei Marx

Man kann der Gesetzesanalyse von Max Weber eine entsprechende Analyse von Marx gegenüberstellen. Ich möchte dies wiederum mit einem längeren Zitat tun, das dann zu analysieren ist:

Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist *Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit!* Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z. B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. *Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit!* Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. *Eigentum!* Denn jeder verfügt nur über das Seine. *Bentham!* Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle,

³ Lacan Jacques: «Kant mit Sade», in: ders., Schriften, Bd. II, Weinheim–Berlin 1991.

⁴ Ich habe die Übersetzung etwas verändert und statt «Sünde» mit «Verbrechen» übersetzt. Wenn auch nicht jede Sünde ein Verbrechen ist, so ist doch jedes Verbrechen eine Sünde.

infolge einer *prästablierten Harmonie der Dinge* oder unter den Auspizien einer allpfliffigen *Vorsehung*, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des *Gesamtinteresses*.

Beim Scheiden von dieser Sphäre der *einfachen Zirkulation* oder des Warenaustausches, woraus der *Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab* für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer *dramatis personae*. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.⁵

Marx geht wie Max Weber – und wie Paulus – vom Kern des Gesetzes aus. Er benennt ihn: Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Im Zentrum steht der Kaufvertrag, der die Form ist, in der Eigentum übertragbar wird. Die Gleichheit ist das Ergebnis dieser vertraglichen Übereinkunft. Die Gleichheit besteht zwischen Vertragspartnern deshalb, weil sie Verträge miteinander abschließen. Es ist in diesem Sinne eine formale Gleichheit, wozu die formale Ethik dient. Die Gleichheit sichert gleichzeitig die bürgerliche Freiheit, die darin besteht, solche Verträge abschließen zu können – ohne Rücksicht darauf, was der Inhalt dieser Verträge ist. So ist der Lohn, der vertraglich abgeschlossen wird, ein Vertrag unter Gleichen, ganz gleich wie hoch er ist. Und er ist Ausdruck der Freiheit einfach deshalb, weil der Inhalt der Verträge nicht vorgegeben ist.

Das ist auch der Kern des Gesetzes, von dem Paulus spricht, obwohl bei ihm nicht von Verträgen die Rede ist. Aber es handelt sich um die Grundlage aller Vertraglichkeit. In der bürgerlichen Gesellschaft ist dies das Organisationsprinzip der Gesellschaft selbst. Damit kann es nicht in Konflikt mit der Frage geraten, was die Gesellschaft bzw. ihr Sinn sein soll. In der bürgerlichen Gesellschaft beschreibt der Kern des Gesetzes das, was die Gesellschaft sein soll. Nach bürgerlicher Auffassung sind alle Abweichungen davon illegitime Eingriffe in die Gleichheit vor dem Gesetz und in die Freiheit, obwohl man solche Eingriffe nie völlig vermeiden kann.

Dies ist der Kern des Gesetzes. Er hat seinen Ausdruck im bürgerlichen Gesetzesbuch gefunden. Sein Ursprung liegt im römischen Recht. Aber Marx fügt noch einen Namen hinzu: Bentham. Damit beschreibt er, was wir die absolute Entfesselung des Begehrens

5 Marx, Karl: Das Kapital, Band I. Marx Engels Werke, Bd. 23, S. 189/191.

nennen können. Jeder geht seinem Begehren nach auf Grund seiner individuellen Nutzenkalküle. Es ist die Dimension des Begehrens der bürgerlichen Freiheit, Kaufverträge abschließen zu können, die Freiheit und Gleichheit ausdrücken, völlig unabhängig von ihrem Inhalt. Insofern verkörpern sie die Anwendung der formalen Ethik, die auch zu erfüllen ist, ganz unabhängig vom konkreten Inhalt des Handelns. Der bürgerliche Ausdruck für diese Entfesselung des Begehrens ist die Maximierung des Gewinns, heute ergänzt durch die Maximierung des wirtschaftlichen Wachstums.

Wenn Weber den Kern der Gesetzlichkeit beschreibt, erwähnt er nie diese Dimension der Entfesselung des Begehrens. Er weiß natürlich darum, aber er hält es für irrelevant. Marx hingegen erwähnt sie und gibt ihr einen zentralen Ort. Man sieht sofort, dass er diese Sicht mit Paulus teilt: Immer wenn Paulus über diesen gesetzlichen Kern spricht, führt er das zehnte Gebot hinzu: Du sollst nicht begehren.

In beiden Fällen ist die Entfesselung des Begehrens das Vehikel für die Ausbeutung des Anderen und der Natur. Als Begehren ohne Grenzen verwandelt es den Andern in ein bloßes mögliches Ausbeutungsobjekt.

Bentham ist aber nicht nur der Zeuge dieser Entfesselung des Begehrens und damit der Ausbeutung des Anderen, sondern ebenfalls der Zeuge mystifizierender Halluzinationen zu den Auswirkungen dieser Entfesselung. Gemeint ist die Mystifizierung einer prästabilierten Harmonie und des Gesamtinteresses, das gerade durch eine solche Handlungsweise angeblich gefördert wird. Bentham stützt sich hier natürlich auf den Mythos der unsichtbaren Hand, wie ihn Adam Smith entwickelt hat. Es herrscht angeblich ein Garten Eden.

Im zweiten Teil des Zitats zeigt Marx die Folge: Er stellt die Hölle dar, welche die andere Seite des Gartens Eden ist. Zentral ist, dass diese Hölle stets produziert wird, indem das Gesetz erfüllt wird. Kein Gesetz wird verletzt, es herrschen Freiheit und Gleichheit.

Kurz: Es handelt sich um das Verbrechen, das in Erfüllung des Gesetzes begangen wird. In diesem Zitat ist die Unternehmung der Ort der Ausbeutung. In seiner Argumentation weitet Marx sein Urteil auf die gesamte Gesellschaft aus:

Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.⁶

Heute haben wir kaum noch Zweifel, dass diese Analyse gerade auch in ihrer Ausweitung unsere gegenwärtige Situation wiedergibt. Wir sind konfrontiert mit der Irrationalität des Rationalisierten, die uns immer offener bedrängt.

Max Weber zeigt einiges von dieser Irrationalität des Rationalisierten. Gleichzeitig versteckt er sie auch. Daher sucht er auch nicht nach einer Antwort, sondern gibt sich mit seinem Fatalismus zufrieden.

Marx hingegen entwirft eine Antwort. Sie hat zwei Niveaus. Zum einen reagiert er auf den vorgefundenen Zustand. Er formuliert: Die Kritik der Religion endet «mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist». Marx antwortet auf die Ungerechtigkeit, die durch die bestehende Gesellschaft produziert wird.

Zum ändern rückt er seine Antwort in den Horizont einer anderen Welt ein, die zu schaffen ist, nämlich für Verhältnisse, «worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist» (Kommunistisches Manifest).

Marx entwickelt eine Antwort, während Weber glaubt, ohne eine Antwort auskommen zu können.

Wir sollen daher auch fragen, welche Methode der marxschen Antwort zugrunde liegt. Wir können es einfach ausdrücken. Es geht ihm um eine rationale Antwort auf die Irrationalität des Rationalisierten.

Meiner Ansicht nach ist dies die Methode, die das kritische Denken definiert. Sie bleibt als Zentrum gültig, trotz aller späteren Irrtümer oder Verfehlungen des Marxismus.

Aber es ist eben auch die Methode von Paulus, ja Paulus ist ihr Begründer. Sie bleibt gültig, trotz aller Irrtümer und Verfehlungen des Christentums.

6 Marx Karl: Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd. 23, S. 528/530.

V. PAULUS UND AUGUSTINUS. IHR KATEGORIALER RAHMEN ZUR INTERPRETATION DER WELT

Paulus entwirft ein doppeltes Gottesbild. Allerdings geht es nicht um zwei Götter, sondern um zwei Vorstellungen Gottes. Er entwickelt diese im Römerbrief.

1. Der Schöpfergott und seine Schöpfung

Das erste Gottesbild, das Paulus vorstellt, ist jenes des Schöpfers:

Denn sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit sind seit Erschaffung der Welt an seinen Werken durch die Vernunft zu erkennen (Röm 1,20).

Es ist die übliche metaphysische Ableitung Gottes als Schöpfer der Welt. Von diesem Schöpfergott geht er aus. Von ihm aus gelangt er zu einem anderen Gottesbild, nachdem er folgende Analyse der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Schöpfung insgesamt unternimmt:

Ich schätze, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit in keinem Verhältnis stehen zu der zukünftigen Herrlichkeit, die sich an uns offenbaren wird. Denn die ungeduldige Sehnsucht der Schöpfung harret auf das Offenbarwerden der Söhne [und Töchter] Gottes. Wurde doch die Schöpfung der Nichtigkeit nicht mit freiem Willen unterworfen, sondern durch den, der sie unterwarf, mit der Hoffnung, dass auch sie, die Schöpfung, von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werde zur Freiheit der Herrlichkeit der Söhne [und Töchter] Gottes. Wir wissen ja, dass die gesamte Schöpfung bis zur Stunde seufzt und in Wehen liegt. Und nicht nur das, auch wir, die wir die Antizipation des Geistes besitzen, auch wir seufzen in uns selbst in der Erwartung der Erlösung (Befreiung) unseres Leibes. Denn auf Hoffnung sind wir gerettet (Röm 8,18–24).

Erlösung wird hier als Befreiung gesehen. Sie geht von der Befreiung des Menschen aus. Dabei wird Erlösung aber von Paulus verstanden als Erlösung des Leibes, nicht etwa als Erlösung irgendeiner Seele.

Für Paulus ist die Seele keine vom Körper unabhängige Substanz, wie dies von der jüdischen Tradition überhaupt gilt. Die Seele als Substanz ist im griechischen Denken verwurzelt.

Dem Ansatz des Paulus liegt zugrunde, dass die Schöpfung von ihrer Erschaffung an unerlöst ist. Sie ist als Welt geschaffen, die zu erlösen ist. Daher wird die Neue Erde der ersten Christen nicht als Rückkehr ins Paradies gedacht. Im Sinne von Paulus würde es heißen: Diese Erde ohne den Tod. Am Ende der Apokalypse ist das Ganze radikal ausgedrückt. Es heißt dort:

Und nichts vom Fluch Getroffenes wird es fürder geben (Apk 22,3).

Es ist kein Paradies, denn die Neue Erde ist ein Paradies ohne verbotenen Baum. Die Rückkehr ins Paradies wäre ein Alptraum, denn wo ein verbotener Baum steht, gibt es die Sünde und den Tod. Heinrich Heine schrieb darüber ein Gedicht:

Adam der Erste

Du schicktest mit dem Flammenschwert
Den himmlischen Gendarmen,
und jagtest mich aus dem Paradies,
Ganz ohne Recht und Erbarmen!

Ich ziehe fort mit meiner Frau
Nach andren Erdenländern;
Doch dass ich genossen des Wissens Frucht,
Das kannst du nicht mehr ändern.

Du kannst nicht ändern, dass ich weiß
Wie sehr du klein und nichtig,
Und machst du dich auch noch so sehr
Durch Tod und Donnern wichtig ...

Vermissen werde ich nimmermehr
Die paradiesischen Räume;
Das war kein wahres Paradies –
Es gab dort verbotene Bäume.

Ich will mein volles Freiheitsrecht!
Find ich die g'ringste Beschränknis
Verwandelt sich mir das Paradies
In Hölle und Gefängnis.

Was Heine allerdings nicht klar sah, ist die Tatsache, dass dies genau dem Denken der ersten Christen entsprach.

Hegel formuliert etwas Ähnliches: Das Paradies ist ein Garten, in dem nur Tiere bleiben konnten. Allerdings hörte er als Idealist auf, eine Neue Erde zu denken. –

Jetzt ist Gott alles in allem. Daher kann es heißen: Und einen Tempel sah ich nicht in ihr (Apk 21,22).

Natürlich wurde die Offenbarung sehr viel später verfasst als die Briefe des Paulus. Aber diesen Geist der Hoffnung können wir bei Paulus ebenfalls voraussetzen.¹ Selbst das Wort, wonach Gott alles in allem sein wird, stammt von Paulus.

Für Paulus entsteht jedoch ein Problem. Wenn Gott eine erlösungsbedürftige Welt geschaffen hat, warum hat er dann nicht gleich eine erlöste Welt ins Dasein gerufen? Hat der Schöpfergott vielleicht überhaupt nicht die Macht, seine Schöpfung zu erlösen? Ist der Erlösergott vielleicht ein ganz anderer Gott als der Schöpfergott?

2. Die paulinische Kritik der Gnosis

Die Fragen, die sich daraus ergeben, sind gleichzeitig ein Hinweis darauf, womit Paulus sich auseinandersetzt. Es sind die Fragen, aus denen auch die Gnosis entstanden ist. Bekannt ist, dass die Gnosis in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts auftaucht, aber erst im zweiten Jahrhundert wird sie zu einer Massenbewegung im römischen Reich. Möglicherweise beeinflusst sie bereits zur Zeit des Paulus die christlichen Gemeinden, mit denen dieser zu tun hat. Die genannten Fragen um Schöpfung und Erlösung sind also äußerst aktuell.

Die Gnosis antwortet darauf mit einem extremen Dualismus. Sie geht ebenfalls vom Schöpfergott aus. Dieser aber wird als böser Gott, als Demiurg gezeichnet, weil man die gesamte physische Welt als böse und schlecht erlebt. Ausbeutung, Hunger oder Katastrophen sind der Beweis dafür. Dieser böse Gott wird später sogar als der Gott Jehova identifiziert. Während Paulus dagegen die erwartete Erlösung als Erlösung und Befreiung des Körpers versteht, erlebte

1 Dem widerspricht nicht das, was Paulus in Röm 5,15–19 sagt. Siehe dazu Paul Ricoeur: El «pecado original»: estudio de significación. In: Ricoeur, Paul: Introducción a la simbólica del mal, Buenos Aires 1976, S. 5–23.

sie die Gnosis als Erlösung und Befreiung vom Körper. Der Körper selbst aber wird in der Gnosis als Gefängnis der Seele verstanden.

Diesem bösen Schöpfergott stellt sie einen Lichtgott in der jenseitigen Welt des Lichtes entgegen. Er existiert jenseits der Schöpfung; gegen seinen Willen hat die Schöpfung der Erde stattgefunden. Die Seele, deren Gefängnis der Körper ist, ist ein «Funke Gottes», der durch die Schöpfung eingefangen wurde und der nun befreit werden muss aus dem Gefängnis, das der Körper ist. Das Leben des Gnostikers bereitet diese Befreiung vor, und nach seinem Tode kann er als Seele in die Lichtwelt des Lichtgottes gelangen und jede Körperlichkeit hinter sich lassen.

Wenn Paulus im zitierten Text in Röm 8,18–24 von der Erlösung des Körpers spricht, richtet er sich gegen die in Entstehung begriffene Gnosis. Die Erlösung des Körpers steht gegen die Erlösung der Seele vom Körper. Bei Paulus ist das Subjekt selbst körperlich, und die Seele ist keine Substanz, sondern sie ist das Leben des Körpers.

Hier entwickelt er sein anderes Gottesbild vom Erlösergott. Er ist weiterhin ein Schöpfergott, aber Paulus muss zeigen, dass er als Schöpfergott auch Erlösergott ist. So spricht er jetzt von dem «Gott ... der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft» (Röm 4,17).

Seine frühere gewissermaßen metaphysische Ableitung der Existenz eines Schöpfergottes impliziert dies gerade nicht. Der Schöpfergott ist der Schöpfer der existierenden, erlösungsbedürftigen Schöpfung. Der Erlösergott ist der Gott einer neuen, erlösten Schöpfung. Dass Gott der Schöpfer ist, impliziert nicht notwendig die Macht, die Schöpfung zu erlösen und eine neue erlöste Schöpfung zu schaffen.

Daher weist der Erlösergott zwei Charakteristika auf: Er macht die Toten lebendig, und er ruft ins Dasein das, was nicht ist. Das zentrale Argument des Paulus lautet: Gott macht die Toten lebendig. Er leitet es davon ab, dass Gott Jesus, den Messias, von den Toten auferweckt hat. Deshalb fügt er hinzu: «... die wir an den glauben, der unsern Herrn Jesus von den Toten auferweckt hat» (Röm 4,24). Im ersten Korintherbrief hat er diese Argumentationslinie bereits entwickelt:

Gott aber hat den Herrn auferweckt, und er wird auch uns auferwecken durch seine Macht (1 Kor 6,14).

Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, so ist auch der Messias nicht auferweckt worden. Ist aber der Messias nicht auferweckt worden, so ist damit auch unsere Predigt unsinnig und nichtig ist euer Glaube (1 Kor 15,13–14).

Ist aber der Messias nicht auferweckt worden, dann ist euer Glaube unsinnig (1 Kor 15,17).

Wenn keine Toten erweckt werden, dann «lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot» (1 Kor 15,32).

Aus der Auferweckung Jesu folgt, dass Gott, der gleichzeitig Schöpfergott ist, die Toten auferwecken kann. Dies wird dadurch bewiesen, dass er Jesus, den Messias, von den Toten auferweckt hat. Wenn er einen Menschen auferwecken kann, hat er auch die Macht, alle Menschen von den Toten zu erwecken.

Dies ist für Paulus einer der Gründe, warum er die Auferweckung Jesu als Zentrum des Glaubens bezeichnet. Von hier aus kann er argumentieren, dass Gott jener Gott ist, der das, was nicht ist, ins Dasein ruft. Der Satz bezieht sich nicht auf die erste Schöpfung, und schon gar nicht darauf, dass die Schöpfung eine Schöpfung aus dem Nichts sein könnte. Er bezieht sich auf die neue Schöpfung, auf die neue Erde. Wenn Gott die Macht hat, die Toten aufzuwecken, dann hat er auch die Macht zur neuen Schöpfung.²

Wenn Paulus Gott als denjenigen bezeichnet, der das, was nicht ist, ins Dasein ruft, so macht er eine Anspielung auf etwas, das er bereits im ersten Korintherbrief geäußert hat. Dort sagt er über die Weisheit Gottes in Entgegensetzung zur Weisheit der Welt:

Nein, was die Welt für verrückt hält, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu verwirren; Gott hat die Schwachen der Welt auserwählt, um das Starke zu erniedrigen, und Gott hat die Plebejer und die Verachteten erwählt, das, was nicht ist, um das, was ist, zunichte zu machen (1 Kor 1,27–28).

Die Weisheit Gottes urteilt von dem aus, was nicht ist, um das, was ist, transparent zu machen. Das, was ist, wird beurteilt von dem aus, was nicht ist. In diesem Zusammenhang ist es offensichtlich, dass sich der Ausdruck «das, was nicht ist» auf das Reich Gottes oder das

2 Wenn auch der Epheserbrief nicht von Paulus direkt stammt, so nimmt er doch paulinische Traditionen auf. Im Epheserbrief wird diese Bedeutung der Auferweckung Jesu ebenfalls ins Zentrum gestellt: Von Gott heißt es: «... wie überwältigend groß seine Macht ist gegenüber uns, den Gläubigen, eine Macht, die zu messen ist an jener gewaltigen Stärke, die er am Messias entfaltetete, indem er ihn von den Toten auferweckte ...» (Eph 1,19–21). Aber es wird auch eine bestimmte Akzentverschiebung deutlich.

messianische Reich bezieht. Deshalb bezieht es sich ebenfalls auf die neue Schöpfung, in welcher der Körper erlöst ist.

Wenn Paulus Gott als den bezeichnet, der ins Dasein ruft, was nicht ist, dann ist er eben der Schöpfergott, der die Macht hat, diese neue Schöpfung ins Leben zu rufen.

3. Kritik der utopischen Vernunft

Die Argumentation des Paulus mündet damit in eine sehr frühe Kritik der utopischen Vernunft ein. Seine Gesetzeskritik im Römerbrief kulminiert in der Vollendung des Gesetzes (Röm 13,10). Es handelt sich um die Unterwerfung des Gesetzes unter ein Kriterium des rationalen Handelns, das er als Nächstenliebe bezeichnet. Es geht hierbei nicht um ein emotionales Kriterium, sondern um ein Kriterium des Handelns, außerhalb dessen die Erfüllung des Gesetzes zur Sünde wird. Letztlich ist es das Kriterium der Option für die Armen und als solches ein Kriterium der Solidarität und eines vernünftigen Zusammenlebens (Konvivialität).

Wir können das Kriterium als Antizipation der neuen Schöpfung oder des Reiches Gottes auffassen, ganz im Sinne dessen, was Paulus in Röm 8,23 die Antizipation des Geistes nennt. Aber es ist nicht die Verwirklichung des Reiches Gottes. Diese steht aus und liegt auch nicht im Bereich des menschlich Möglichen. Es definiert die Zeit, die bleibt. Diese Antizipation ist eine Vergegenwärtigung, keine Verwirklichung. Es wird eine Utopie gegenwärtig gemacht, obwohl ihre Verwirklichung stets aussteht. Das Gesetz bleibt die Möglichkeitsgrenze. Von dort rührt die Vorstellung, die bei Paulus ständig auftaucht, wonach das Gesetz das Gefängnis des Körpers ist. Die Vollendung des Gesetzes kann dem entgegenwirken; sie ist daher auch befreiend, aber sie kann nicht die Erlösung des Leibes selbst verwirklichen, sondern nur gegenwärtig machen.

Paulus geht davon aus, dass das, was menschlich unmöglich ist, möglich sein muss, damit die Utopie nicht bloße Wunschkonstruktion ist. Deshalb entwickelt er das Bild eines Gottes, der das ins Dasein ruft, was nicht ist, und der die Macht dazu hat, die der Mensch nicht hat.

4. Zur Verdoppelung des Gottesbildes bei Paulus

Für die Verdoppelung des Gottesbildes bei Paulus gibt es allerdings Vorläufer. Dies gilt insbesondere für das Buch Ijob. Als Ijob verelendet und seine Unschuld betont, kommen seine drei Freunde und verurteilen seine Reaktion; sie verteidigen gegen ihn den Schöpfergott. Sie stellen diesen Schöpfergott als legitimen Despoten dar, der einfach deshalb, weil er die Macht hat, auch das legitime Recht besitzt, ihn so zu behandeln, wie er will und wie er es tut. Aber Ijob ruft in seinem Elend den Erlöser an, der kommen wird. Am Ende des Buches Ijob spricht Gott sein Urteil über die Freunde Gottes aus und sagt zu ihnen:

Mein Zorn ist gegen dich und deine beiden Freunde entbrannt, weil ihr über mich nicht die Wahrheit gesprochen habt wie mein Knecht Ijob. So nehmt euch jetzt sieben Stiere und sieben Widder, geht zu meinem Knecht Ijob und bringt ein Brandopfer für euch dar. Meine Knecht Ijob soll für euch beten. Denn auf ihn will ich Rücksicht nehmen, dass ich euch keine Schmach antue. Denn ihr habt nicht die Wahrheit über mich geredet wie mein Knecht Ijob (Ib 42,7–8).

Dennoch ist bei Paulus klar, dass er sich gegen einen Dualismus der Götter wendet, wie er zu seiner Zeit entsteht und insbesondere in der Gnosis vertreten wird. Wie wir bereits gesehen haben, bildet das Zentrum der Gnosis die Auffassung, dass der Körper das Gefängnis der Seele ist. Als die Gnosis im zweiten Jahrhundert eine Massenbewegung wird, entsteht aus ihr die manichäische Religionsgemeinschaft, die eine außerordentliche Bedeutung erhält. Sie dehnt sich bis nach China und Indien aus und existiert mehrere Jahrhunderte lang. Sie ist wirklich eine Weltkirche.

Die Literatur über die Gnosis sieht den Ursprung der dualistischen Formel, wonach der Körper das Gefängnis der Seele ist, nahezu ausschließlich in den vorderasiatischen Religionen und insbesondere in den persischen Religionstraditionen. Dabei bleibt unbeachtet, dass die Formel nicht nur in der Gnosis auftaucht, sondern ebenso bei Platon und im Neuplatonismus zur Zeit des Augustinus präsent ist. Es kann kein Zweifel bestehen, dass für die Entstehung der Gnosis die platonische Tradition eine bedeutende Rolle gespielt hat. Überhaupt stammt die dualistische Formel von Platon, der genau dies sagt: Der Körper ist das Gefängnis der Seele. Und Platon ver-

tritt dasselbe Konzept der Seele als einer eigenen Substanz gegenüber dem Körper. Es ist auch Platon, der als erster vom Demiurg als Schöpfer der Welt gesprochen hat.

5. Zur Kritik der Gnosis bei Augustinus

Dieser Hinweis ist wichtig, um die spätere Kritik von Seiten des Christentums an der Gnosis zu verstehen. Es nimmt die Kritik, die Paulus erhoben hatte, kaum auf. Dies wird immer schwieriger, je mehr sich das Christentum imperialisiert und schließlich zur Religion des Imperiums entwickelt. Das kritische Denken des Paulus hat darin keinen Platz mehr, und es wird völlig uminterpretiert, da man auf Paulus auch nicht verzichten will.

Dies wird insbesondere bei Augustinus klar. Augustinus war vor seiner Bekehrung zum Christentum etwa acht Jahre lang Manichäer. Wenn er an einer entscheidenden Stelle die Vorstellung vom Körper als Gefängnis der Seele kritisiert, tut er dies gegenüber einem neuplatonischen Philosophen seiner Zeit, nämlich Porphyrius. Er hält fest:

Aber Porphyrius sagt doch, wendet man ein, die Seele müsse, um selig zu werden, alle Leiblichkeit fliehen. Dann nützt es also nichts, dass wir nach unserer Lehre einen unvergänglichen Leib haben werden, wenn die Seele nur durch Flucht vor aller Leiblichkeit selig werden kann ...

Also muss die Seele, um selig zu werden, nicht etwa alle Leiblichkeit fliehen, sondern einen unvergänglichen Leib empfangen.³

Der kurze Text ist außerordentlich interessant. Augustinus kritisiert den Neuplatoniker Porphyrius, aber seine Kritik trifft den Manichäismus und die Gnosis ebenso. Er kann das tun, weil alle in diesem Punkt ein gemeinsames Denken haben: «... alle Leiblichkeit fliehen», denn die Körperlichkeit ist für alle ein Gefängnis der Seele. Aber Augustinus will offensichtlich in erster Linie den Neuplatonismus kritisieren.

Paulus setzte gegen das «aus der Leiblichkeit fliehen» die «Erlösung des Leibes», die Befreiung des Körpers. Es ist die Erlösung vom Gefängnis des Gesetzes, das Paradies ohne verbotenen Baum, die neue Schöpfung. Augustinus übernimmt seine Argumentation gerade nicht. Er benutzt Worte, die Paulus eingeführt hat, wie der

3 Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat, Buch 11–22, München 1978, S. 818/819.

unverwesliche Leib oder der spirituelle Körper, um mit eben diesen Worten genau das Gegenteil von Paulus zu bezeichnen. War bei Paulus das Gesetz das Gefängnis des Körpers, so erklärt Augustinus gerade dieses Gesetz zur Freiheit der Seele, welche diese als Wille zum Gesetz erklärt. An die Stelle der Erlösung des Leibes tritt die absolute Unterwerfung des Körpers unter den Willen und das Gesetz, die durch die Seele diktiert werden.

Die augustinische Kritik an Porphyrius kritisiert dieses «alle Leiblichkeit fliehen». Aber sie kritisiert nicht den Ursprung, den diese Vorstellung hat. Der Ursprung liegt in der Substanziierung der Seele, die in der Gnosis als der Funke Gottes ausgedrückt wird, welcher im Körper sein Gefängnis hat. Es ist die gleiche Auffassung der Seele als Substanz, die auch bei Platon auftaucht. Augustinus behält sie bei.

In diesem Leben ist die Seele ewig, der Leib aber vergänglich. Daher sagt Augustinus: «Also muss die Seele, um selig zu werden, nicht etwa alle Leiblichkeit fliehen, sondern einen unvergänglichen Leib empfangen.»

Daraus folgt: Die Seele kann nicht selig sein, solange sie einen vergänglichen Leib hat. Sie braucht die Erlösung. Wovon? Vom vergänglichen Leib. Und sie wird erlöst dadurch, dass sie einen unvergänglichen Leib empfängt.

Aber warum ist die Seele, obwohl sie unsterblich ist, unerlöst, wenn sie einen vergänglichen Leib hat? Um dies zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, was die Seele ist. Sie ist Wille und Gesetz, also der Wille, das Gesetz zu erfüllen. Aber der vergängliche Leib interveniert ständig gegen diesen Willen, das Gesetz zu erfüllen. Er besitzt Bedürfnisse, die ständig diesen reinen Willen, das Gesetz zu erfüllen, stören und verzerren. Man braucht nur die Bekenntnisse von Augustinus zu lesen, um zu sehen, wie er in den Reaktionen des Körpers und in der Äußerung seiner Bedürfnisse das Böse sieht, die Konkupiszenz bzw. die Begierde.

6. Die Erbsünde

Die Schöpfung ist allerdings bei Augustinus nicht als die dem Bösen verfallene Körperlichkeit geschaffen worden. Sie ist geschaffen worden als heile Welt, die jedoch einen verbotenen Baum besaß. Indem die Menschen – Eva und Adam – von den Früchten dieses

verbotenen Baumes aßen und damit das Gesetz verletzten, wurde die gesamte Schöpfung zur Schöpfung, die einen Fluch trägt. Dieser Fluch ist nicht ein Fluch des Gesetzes, sondern der Fluch der Gesetzesverletzung. Die gesamte Schöpfung verfiel dem Tode und dem Bösen. Diese Sünde nannte Augustinus die Erbsünde.

Augustinus antwortet damit auf eine Grundvorstellung der Gnosis, die aus der Vergänglichkeit der Schöpfung schloss, dass der Schöpfer ein böser Gott, ein Demiurg sein musste. Gleichzeitig dachte sie den wahren Gott im Lichthimmel jenseits aller Schöpfung als Lichtgott, zu dem man gelangt und durch den man erlöst wird, indem man alle Körperlichkeit flieht.

Die Antwort des Augustinus spricht den Schöpfergott vom gnostischen Vorwurf frei, indem er den Menschen für das Verderben der Schöpfung verantwortlich erklärt. In der Erbsünde sind alle schuldig und verurteilt. Der Mensch ist nun von Geburt an schuldig.

Damit gibt es bei Augustinus nicht mehr das, was Paulus *die* Sünde nennt, die in der Erfüllung des Gesetzes begangen wird. Es ist *die* Sünde, die durch kein Gesetz verboten wird, weil sie nicht durch ein Gesetz verboten werden kann.

Wieder nehmen Paulus und Augustinus entgegengesetzte Positionen ein. Bei Paulus wird *die* Sünde in Erfüllung des Gesetzes begangen, bei Augustinus ist *die* Sünde die Erbsünde. Bei Paulus wird die Sünde in Erfüllung des von der Autorität auferlegten Gesetzes begangen, bei Augustinus ist das von der Autorität auferlegte Gesetz die Instanz, gegen die sich die Sünde vergeht. Paulus widersteht dem Imperium, Augustinus ist der Mann des Imperiums. Das Christentum wechselt mit Augustinus seinen Ort.

Vor diesem Hintergrund wechselt auch die Vorstellung des Reiches Gottes. Im ersten Jahrhundert ist es die Vorstellung der Freiheit auf einer neuen Erde ohne verbotenen Baum. Bei Augustinus ist es die Vorstellung der Rückkehr ins Paradies mit dem verbotenen Baum. Allerdings kehrt jetzt ein neuer Mensch zurück, der nicht einmal mehr die Versuchung spürt, die Früchte des verbotenen Baumes zu essen.

7. Die Seele als Substanz

Als Substanz gesehen, *hat* die Seele einen Körper. Aber dieser Körper bleibt im irdischen Leben bei Augustinus das Gefängnis der Seele.

Die Seele ist nicht frei in diesem Körper. Dies ist das Gegenteil der Position des Paulus, der die Seele als Substanz gar nicht kennt. Daher hat auch der Körper keine Seele, sondern das Leben des Körpers ist die Seele. Das ist so, wie der lebende Körper nicht Leben *hat*, sondern lebt. Wenn also der Körper stirbt, stirbt auch die Seele. Daher kann Paulus die Unvergänglichkeit nur als Erlösung und damit auch als Auferstehung des Körpers denken.

Man sieht außerdem, dass Augustinus in Kontinuität bleibt mit der Grundstruktur des Neuplatonismus und damit auch der Gnosis und des Manichäismus. Dies aber in einer Gegenposition zu Paulus, obwohl er immer wieder Wortschöpfungen von Paulus benutzt, um ihn in seinem Sinne umzuinterpretieren. Der konkreter Körper bleibt das Gefängnis der Seele.

Aber Augustinus führt dennoch etwas völlig Neues ein. Es wird die Geschichte nachhaltig bestimmen. Die Gnosis und der Manichäismus sind weitgehend friedliche Bewegungen. Der Körper ist des Bösen, und folglich ist die Haltung ihm gegenüber diejenige der Distanz. Dies kann einen weitgehenden Libertinismus nach sich ziehen, aber auch eine Askese der Distanznahme, wie sie in der völligen Verurteilung der Sexualität zum Ausdruck kommt, die auch die Fortpflanzung ausschließen soll.

Bei Augustinus wird das Verhältnis zum bösen Körper völlig umgewandelt. Es wird zur Aggression dem Körper gegenüber. Diese soll den Körper umwandeln in einen perfekten Sklaven der Seele. Indem die Seligkeit und die Erlösung der Seele darin bestehen, einen unvergänglichen Leib zu empfangen, sollen sie einen Leib haben, der sich völlig dem Willen der Seele zum Gesetz unterwirft.

Folglich muss schon in diesem Leben der Körper unterworfen werden. Er verliert alle Rechte. Es entsteht im Namen des Christentums eine aggressive antikörperliche Askese – im Namen einer Körperlichkeit, die dem Willen als Gesetz unterworfen ist. Diese antikörperliche Askese wird das ganze Mittelalter durchziehen. Ihre Aggressivität durchdringt die gesamte Gesellschaft. Sie steht hinter den großen Verfolgungen der Juden, der Häretiker und der Hexen. Im Namen der idealen Körperlichkeit, welche die Unterwerfung des Körpers unter die Seele gebietet, mit ihrem Willen, sich dem Gesetz unterzuordnen, wird der konkrete Körper eines jeden Menschen zum Feind, der niedergeschlagen werden muss. Es ist ein aggressiver Platonismus entstanden, der heute unser Leben bedroht. Nietzsche

spricht von einem Christentum, das ein Platonismus für das Volk ist. Es handelt sich aber gleichzeitig um sehr viel mehr.

Dieser Platonismus wiederum ist das diametrale Gegenteil der paulinischen Gesetzeskritik, worin die absolute Unterwerfung unter die Erfüllung des Gesetzes *die* Sünde ist.

8. Der Übergang zur Moderne

Mit Augustinus setzt eine Kulturrevolution ein, die zur kapitalistischen Moderne führt. Der ideale Körper, der sich dem Willen zum Gesetz perfekt unterwirft, wird zum *homo oeconomicus* der Theorie der vollkommenen Konkurrenz und der Betriebswirtschaft. Jede konkrete Körperlichkeit, die auf notwendigen Bedürfnissen gründet, ist weiterhin jene böse Welt, die das Gefängnis des Marktgesetzes ist, welches die Seele unserer Moderne ist. Dasselbe besagt der Ausdruck «Humankapital», der immer gängiger wird. Der Mensch ist frei und rational, wenn er bloß noch Kapital ist, das seine Gewinne kalkuliert und ausschließlich die Funktionen des Kapitals erfüllt.

In der Sprache des heutigen Neoliberalismus, die auch unsere Kommunikationsmittel beherrscht, wird das sehr deutlich ausgedrückt. Wir haben das Marktgesetz als absolutes Gesetz, dem gegenüber alle Versuche, das Leben des Menschen und der Natur zu sichern, als Marktverzerrungen denunziert und verfolgt werden. Sozialgesetze, Gesetze zum Schutz der Natur, Lohnpolitik, öffentliches Gesundheits- oder Erziehungssystem, Gewerkschaften, Volksorganisationen – sie stellen solche Marktverzerrungen dar, gegen die unsere herrschenden Klassen sowie Regierungen und ebenso die Kommunikationsmittel aller Welt zu einem ständigen Kampf aufrufen im Namen der angeblichen Rationalität des absoluten Gesetzes. Die alte, böse Schöpfung der Manichäer ist zurückgekehrt, sie ist jedoch zum Aggressionsobjekt geworden. Wiederum ist der Körper das Gefängnis des Gesetzes, in diesem Fall des Marktgesetzes.

In Tat und Wahrheit geht es darum: Das zum absoluten Gesetz gewordene Marktgesetz bedroht das menschliche Leben und das Leben der Natur in seinen Fundamenten. Aber das Gesetz ist und bleibt das Einzige, das heilig ist.

Zwei Pole stehen sich gegenüber und durchdringen sich wechselseitig. Auf der einen Seite gibt es den Pol der Unterwerfung des

Menschen unter eine absolute Gesetzlichkeit, so dass die konkrete Wirklichkeit des körperlichen Lebens als Bedrohung des Gesetzes angesehen wird. Auf der anderen Seite gibt es den Pol der Wirklichkeit des körperlichen Lebens, das in seiner Innersten bedroht ist und das eine systematische Intervention in das Marktgesetz braucht, damit es überleben kann. Es sind die Pole, die Paulus im ersten Korintherbrief entwickelt: die Weisheit der Welt und die Weisheit Gottes. Von der Weisheit der Welt her gesehen, ist die Weisheit Gottes verrückt, von der Weisheit Gottes aus gesehen ist die Weisheit der Welt verrückt.

9. Der kategoriale Rahmen der Moderne

Das Ergebnis unserer Überlegungen: die Grundkategorien der Moderne sind in den ersten vier Jahrhunderten formuliert worden. Augustinus und Paulus sind die beiden Pole. Es ist auf der einen Seite das orthodoxe Christentum eines augustinischen, aggressiv gewordenen Platonismus, auf der anderen Seite gibt es die Erlösung des Leibes bei Paulus. Die Begriffe wechseln natürlich, ebenso die Beziehungen zur Theologie; aber die Kategorien haben sich bis heute erhalten. Sie führen hin zur Entdeckung, dass die Welt säkular ist, und sie werden im Ausgang von der säkularen Welt aus reproduziert.

Gegenüber dem aggressiv gewendeten Platonismus des kapitalistischen Systems kehrt verständlicherweise der Gesichtspunkt der Erlösung des Leibes zurück. Dies geschieht gerade bei Marx, sehr sichtbar in seinen so genannten Pariser Manuskripten, wo er seine Vorstellung der Befreiung des Körpers entwickelt. Es handelt sich um den wirklichen Ursprung des marxischen Denkens, der – trotz Althusser – sein ganzes späteres Werk weiterhin durchzieht. Aber mit der Befreiung des Körpers bei Marx geschah etwas ganz Analoges zur Erlösung des Leibes bei Paulus. Dieser Sachverhalt wurde durch die marxistische Orthodoxie völlig überspielt, und mit der Bildung des historischen Sozialismus vor allem in der Sowjetunion wurde seine Befreiung des Körpers wieder in einen aggressiven Platonismus analogen Typs wie denjenigen des Kapitalismus überführt. Es wundert daher nicht, dass dieser Sozialismus ganz schlüssig wieder in den Kapitalismus einmündete.

Wir befinden uns in einem Kampf des idealen Körpers gegen den konkreten Körper. Der Kampf spielt sich im Inneren eines jeden und in der gesamten Gesellschaft ab.

**ZWEITER TEIL:
ZUR KRITIK DER RELIGION**

VI: DIE KRITIK DER POLITISCHEN ÖKONOMIE, DIE KRITIK DER RELIGION UND DER HUMANISMUS DER PRAXIS

In den Krisen, die wir gegenwärtig erleben und die sich auch für die Zukunft ankündigen, ist es notwendig, darüber zu diskutieren, was heute Humanismus bedeuten kann. Ich will einige Thesen dazu vorstellen. Aber bevor ich das tue, möchte ich kurz analysieren, was der Humanismus bisher in der Moderne bedeutet hat. Ich will dies sehr kurz machen und deshalb einen Schlüsselmoment unserer Geschichte ansprechen, der eng verknüpft ist mit dem, was Humanismus heute bedeuten kann.

Es handelt sich um die Französische Revolution. Sie vollzieht sich in einem Moment, als sich der kapitalistische Weltmarkt herausbildet. Der Humanismus der Französischen Revolution ist noch äußerst beschränkt auf einen Humanismus des abstrakten Menschen, der als Eigentümer betrachtet wird. Aber dieselbe Französische Revolution, die in eine rein bürgerliche Revolution einmündet, begründet gleichzeitig die Kategorien, von denen ausgehend sich ein neuer Humanismus konstituieren kann.

Es sind vorwiegend zwei Kategorien: Auf der einen Seite provoziert die Französische Revolution eine Reaktion auf die weitgehende Beschränkung der Menschenrechte auf den abstrakten Menschen, der vor allem Eigentümer, männlich und weißer Hautfarbe ist – ein Mensch, der eine Situation extremer Ausbeutung begründet und sogar die Zwangsarbeit in der Form der Sklaverei durchsetzt. Auf der anderen Seite wird in dieser Revolution die politisch-juristische Kategorie der Staatsbürgerschaft durchgesetzt. Sie wird zur Basis der modernen Demokratie, obwohl sie noch beschränkt ist auf Männer weißer Hautfarbe und auf Eigentümer. Gestützt auf die Kategorie der Staatsbürgerschaft und deren ständige Ausweitung wird eine Menschenrechtsbewegung ausgelöst, welche die künftigen Kämpfe um die Emanzipation des Menschen bestimmt. Der Mensch als Staatsbürger ist nicht notwendig ein Bourgeois; er kann eine Emanzipation vertreten, die über die gegebene bürgerliche Gesellschaft hinausgeht.

Gemeint sind zunächst die Emanzipationsversuche der Sklaven, der Frauen und der Arbeiterklasse. Die Tiefe des Konflikts kann man anhand dreier Morde deutlich machen. Es ist die Ermordung von Olympe de Goughes, die das Recht der Frau vertrat, Staatsbürgerin zu sein, und die auf die Guillotine geschickt wurde. Ebenso unter der Guillotine starb Babeuf, der das Recht auf Zusammenschluss der Arbeiter vertrat. Toussaint Louverture, der Sklavenbefreier von Haiti, wurde verhaftet und auf Grund der extremen Haftbedingungen, unter denen man ihn dahin vegetieren ließ, unter Kaiser Napoleon getötet.

Die Forderungen nach Emanzipation waren das Produkt der Französischen Revolution, aber diese wandte sich dagegen, indem sie sich immer mehr als bürgerliche Revolution verstand. Später kommen andere Befreiungsforderungen hinzu wie die Emanzipation der Kolonien und der Kulturen oder die Befreiung der ausgebeuteten und zerstörten Natur.

Alle diese Emanzipationsversuche konfrontieren das bürgerliche System mit den Opfern, die es als Ergebnis seiner eigenen Entwicklung hervorbringt. In diesem Sinne haben wir es mit einem neuen Humanismus zu tun. Es ist der Humanismus des lebendigen Menschen als Subjekt, das sich wehrt gegen die Beschränkung des bürgerlichen Humanismus auf einen Humanismus von Eigentümern im Markt, der damit im Grund nur ein einziges Recht als Menschenrecht anerkennt: das Eigentumsrecht.

Die Emanzipationskämpfe hatten bedeutende Erfolge, indem sie zahlreiche dieser Menschenrechte durchsetzten und in die Verfassung einschrieben. Die Reduktion der Menschenrechte auf das Eigentumsrecht aber hat die Tendenz, diese Menschenrechte wieder zu annullieren.

Gegenwärtig stellt die Globalisierungsstrategie, die bereits viele Katastrophen verursacht hat, den großangelegten Versuch dar, die Rechte des Menschen als eines lebendigen Subjekts aufs Neue zu annullieren. Dies geschieht im Namen der Totalisierung des Marktes und des Privateigentums. Sie hat die offensichtliche Tendenz, Schritt für Schritt viele jener Menschenrechte zu beseitigen, die Ergebnis der Emanzipationskämpfe der letzten Jahrhunderte sind.

Dies ist aber auch das Problem des Humanismus heute. Ich möchte es angehen, indem ich mit einer Analyse jenes Humanismus beginne, wie er nach der Französischen Revolution in der ersten

Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand, in der Auseinandersetzung mit der Reduktion der menschlichen Beziehungen auf die Warenbeziehungen. So wie dies schon in der Entwicklung des bürgerlichen Humanismus des 18. Jahrhunderts geschah, war auch für den neuen Humanismus des Subjekts die Kritik der Religion ein unverzichtbares Element. Die Formulierung des Humanismus und die Kritik der Religion gehen stets Hand in Hand.

1. Die Formulierung des Humanismus der Praxis und die Religionskritik von Marx

Ich will von der Religionskritik ausgehen, wie sie der junge Marx formuliert, um hinterher zu analysieren, was beim späteren Marx aus dieser Religionskritik wird und wie sie sich zur Religionskritik verhält, die in der Befreiungstheologie auftaucht. Ich möchte mit einigen Zitaten beginnen, die diese Anfangsposition aufzeigen können.

1. In der Vorrede zu seiner Dissertation von 1841 sagt Marx, dass die «Philosophie», die hier bereits als kritische Theorie zu verstehen ist, ihren «Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen», setzt.¹

Das «menschliche Selbstbewusstsein» ist die «oberste Gottheit» gegenüber allen «himmlischen und irdischen Göttern». – Selbstbewusstsein muss bei Marx immer als selbstbewusstes Sein verstanden werden. «Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das bewusste Sein, und das Sein des Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess.»² Selbstbewusstsein ist dann das Bewusstsein des Menschen als Selbst in seinem wirklichen Lebensprozess.

2. In seiner «Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» von 1844 formuliert Marx: «Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.»³

1 Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. Vorrede, Marx Engels Werke, Ergänzungsband, Erster Band, S. 262

2 Marx/Engels: Deutsche Ideologie. MEW, Bd. 3, S. 26.

3 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. MEW, Bd 1, S. 385.

An die Stelle des menschlichen Selbstbewusstseins als oberste Gottheit ist der Ausdruck getreten: der Mensch als «höchstes Wesen» für den Menschen. Marx zeigt auf: Wenn irgend etwas anderes als der Mensch zum höchsten Wesen erklärt wird, führt dies dazu, dass «der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist»

Kombiniert man beide Zitate, ergeben sich zwei Grundaussagen zu dem, was wir als Paradigma der marxischen Religionskritik bezeichnen können: 1) Die kritische Theorie setzt ihren «Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter», die nicht anerkennen, «dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei». 2) Die kritische Theorie setzt ihren «Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter», in deren Namen der Mensch nicht das höchste Wesen für den Menschen, sondern «ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist» und dazu gemacht wird.

Wir sind mit einem Unterscheidungskriterium für die Religion konfrontiert, nicht mit einem Angriff auf die Religion. Dies gilt, obwohl Marx davon ausgeht, dass die Religion allmählich überflüssig wird. Sollte sie aber nicht überflüssig werden, kann seine Religionskritik ihre Gültigkeit bewahren. Ihre Bedeutung als Unterscheidungskriterium behält sie.

Marx formuliert etwas, das für unsere Vorstellung von Marx völlig fremd ist: Gott ist Mensch geworden. Er sagt es aber nicht in einem religiösen, sondern in einem anthropologischen Sinn. Sodann fügt er hinzu, was der Mensch tut, wenn er zum höchsten Wesen – gewissermaßen zu Gott – für den Menschen wird. Es ist erneut etwas ganz anderes, als es unseren normalen Vorstellungen entspricht. Der Mensch wirft jetzt alle Verhältnisse um, in denen «der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist». Es ist jene Praxis, für die eine andere Welt möglich ist. In dieser Praxis ergibt sich die Selbstverwirklichung des Menschen.

Ich habe damit das Paradigma der marxischen Religionskritik und gleichzeitig das Paradigma des marxischen Humanismus umschrieben. Mir scheint es gleichzeitig das Paradigma des kritischen Denkens überhaupt zu sein.

Die Religionskritik des jungen Marx kritisiert nicht einfach die Religion, sondern erfasst sie kritisch. Dass die Religion nicht abstarb, wie Marx es erwartete, ist in diesem Zusammenhang völlig sekundär.

2. Die Religionskritik des späteren Marx

Unsere bisherige Analyse konzentriert sich fast ausschließlich auf den jungen Marx. Der spätere Marx führt seine Religionskritik weiter, aber er wechselt die Begriffe, in denen er sich ausdrückt. Die Religionskritik wird zur Fetischismuskritik. Das ist kein Bruch, aber auch nicht bloß ein Wechsel der Begriffe, sondern eine Veränderung des Schwerpunkts. In der Vorrede seiner Dissertation spricht er vom Spruch gegen himmlische und irdische Götter, in seiner Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie vom Ende der Religionskritik. Jetzt redet er nicht mehr über die himmlischen Götter, sondern über die irdischen. Er nennt sie Fetische. Die Kritik der irdischen Götter tritt in den Mittelpunkt unter dem Namen der Fetischismuskritik hinsichtlich Markt, Geld und Kapital. Dies ist einer der Gründe, warum er die Sprache ändert. Mir scheint es noch einen anderen Grund zu geben. Die explizite Religionskritik ist stets in der Gefahr, ihre Kritik auf eine einzige Religion zu richten. Der Anspruch von Marx hingegen ist universal. Er kann sich deshalb nicht auf eine Kritik des Christentums beschränken, womit er begonnen hat. Darum kann er seine Religionskritik nun innerhalb seiner Kritik der politischen Ökonomie fortsetzen. Sie richtet sich gegen erfahrbare, irdische Götter und kann wissenschaftlich weitergeführt werden. Die himmlischen Götter kann man nicht empirisch erfahren, denn sie sind unsichtbar. Sie werden sichtbar in den irdischen Göttern, die den Menschen in ein «erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen» verwandeln. Wie die irdischen Götter das bewerkstelligen und welchen Gesetzen sie dabei folgen, kann nur die Kritik der politischen Ökonomie zeigen.

Der spätere Marx weitet diesen seinen kategorischen Imperativ aus:

Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.⁴

Jetzt geht es nicht nur um den Menschen, sondern Marx schließt auch die Natur ein, da sie nach ihm der erweiterte Körper des Menschen ist. Es gibt kein menschliches Leben ohne das Leben der Natur.

4 Karl Marx, Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd. 23, S. 528/530.

Die Religionskritik als Fetischismuskritik bleibt eine Kritik der irdischen Götter, die falsche Götter sind. Dabei setzt sie ein Kriterium für das voraus, was falsch ist. Es handelt sich um das gleiche Kriterium, das Marx in der Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie vorgestellt hat: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Ohne dieses Kriterium macht die ganze Fetischismuskritik nicht den geringsten Sinn. Aber es erhält eine andere Dimension und wird daher bei Marx auch mit anderen Termini weiterentwickelt. Er tut dies in seinen Thesen über Feuerbach in der «Deutschen Ideologie» bis hin zum Kommunistischen Manifest. Dabei wird es zum Kriterium, das von der Subjektivität der objektiven Welt her entwickelt wird.

3. Die Subjektivität der objektiven Welt

Marx führt die Subjektivität der objektiven Welt in der ersten These über Feuerbach aus:

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus – den Feuerbachschen mit eingerechnet – ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird; *nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv.*⁵

In der gleichen These 1 sagt er von Feuerbach:

Er begreift daher nicht die Bedeutung der «revolutionären», der praktisch-kritischen Tätigkeit.

Diese geht also von der Tätigkeit eines jeden aus, die praktisch-kritische Tätigkeit wird. Das Objekt nur als Objekt zu nehmen, ist Reduktion der Objektivität und wird der Objektivität, die subjektiv ist, nicht gerecht. Dass das Objekt subjektiv ist, dies ist für Marx eine objektive Wahrheit. Es ist nicht das descartessche, das kantsche oder hegelsche Verhältnis von Subjekt und Objekt. Diese Subjektivität ist objektiv gegeben. Das Objekt wiederum enthält immer eine Dimension der Praxis und ist als solche subjektiv.

Wenn Rosa Luxemburg die Russische Revolution kritisiert, geht sie von dieser Subjektivität aus und leitet daraus ihre Vorstellung von Demokratie ab. Sie sieht diese Subjektivität in der Gefahr, unter-

5 Hervorhebung von uns.

drückt zu werden, und zwar im Namen einer falschen Objektivität. Die Unterdrückung der Subjektivität sieht sie als Gefahr für den Sozialismus selbst.

In der These 10 zieht Marx hieraus einen Schluss:

Der Standpunkt des alten Materialismus ist die «bürgerliche» Gesellschaft; der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft, oder die vergesellschaftete Menschheit.⁶

Die menschliche Gesellschaft meint hier nicht eine Gattungsbezeichnung im Unterschied zu tierischen Gesellschaften. Sie wird der bürgerlichen Gesellschaft entgegengestellt und ist ein Projekt. Wäre menschliche Gesellschaft eine Gattungsbezeichnung, so müsste auch die bürgerliche Gesellschaft darunterfallen, und die Gegenüberstellung hätte nicht den geringsten Sinn. Vom Kontext her ist die menschliche Gesellschaft eine Gesellschaft, die menschlich ist oder die das Projekt hat, menschlich zu werden. Die menschlich werdende Gesellschaft ist für Marx gleichzeitig die vergesellschaftete Menschheit. Deshalb kann er sagen: «menschliche Gesellschaft, oder die vergesellschaftete Menschheit». Auch dies muss wieder einen besonderen Sinn haben, denn im abstrakten Sinne ist auch die bürgerliche Gesellschaft vergesellschaftet. Aber beide Ausdrücke haben für Marx den gleichen Sinn.

Kurz: Es geht um die vermenschlichte Gesellschaft, in welcher der Mensch menschlich wird oder menschlich geworden ist.

Ich hege keinen Zweifel, dass Marx hier genau das sagt, was er auch in der Ableitung seines kategorischen Imperativs in der Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie gesagt hat. Nämlich: Die menschlich gewordene Gesellschaft ist so, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Es ist die Gesellschaft des Menschen, der alle Verhältnisse umwirft, in denen der «Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist». Marx sagt genau dasselbe wie zuvor.

Aber er sagt es in anderen Worten. Einer der Gründe scheint darin zu bestehen, dass Marx nun ein Kriterium für die praktisch-kritische Tätigkeit sucht. Dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, das ist kein Kriterium des Handelns. Das Diktum gibt allerdings die Richtung an. Aber jetzt braucht Marx ein Kriterium. In den

6 Hervorhebung von uns.

Thesen über Feuerbach hat er dieses Kriterium noch nicht gefunden. Er stellt es im Kommunistischen Manifest vor:

An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassegegensätzen tritt die Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.⁷

Dies ist von jetzt an sein Kriterium für den Weg, durch den der Mensch zum höchsten Wesen für den Menschen wird. Dieses Kriterium ist ein Rationalitätskriterium des menschlichen Handelns. Hiermit wird die menschliche sinnliche Tätigkeit zur Praxis, indem sie subjektiv wird (These 1 über Feuerbach).

Das Kriterium lautet: Die Entwicklung eines jeden ist die Bedingung für die Entwicklung aller. Man kann variieren: Das Leben eines jeden ist die Bedingung für das Leben aller. Oder: Die Selbstverwirklichung eines jeden ist die Bedingung für die Selbstverwirklichung aller. Marx spricht von der freien Entwicklung eines jeden. Aber Freiheit ist hier nicht ein zusätzliches Prädikat, sondern die Entwicklung eines jeden als Bedingung der Entwicklung aller ist die Definition der Freiheit bei Marx. Es handelt sich um eine Verdoppelung.

Marx setzt sein Rationalitätskriterium dem Rationalitätskriterium der bürgerlichen Gesellschaft entgegen. Dieses heißt: Ich werde ich selbst, indem ich den andern besiege und unterwerfe. Klassisch griechisch ausgedrückt: Ich beweise, dass ich frei bin, indem ich beweise, dass ich Sklaven habe.⁸

Mit dem skizzierten marxschen Kriterium ist das Paradigma des kritischen Denkens vollständig dargelegt. Klar ist, dass es zwischen dem jungen und dem späteren Marx keinen Bruch gibt, vielmehr eine weitere Entwicklung seiner Positionen.

Marx bricht nicht mit Feuerbach, indem er die Thesen über Feuerbach schreibt. Er hat längst vorher mit Feuerbach gebrochen. Dieser Bruch ist bereits in seiner Vorrede zu seiner Dissertation ausgesprochen. Er redet dort vom «Spruch gegen alle himmlischen und

7 Marx-Engels, Manifest, MEW, Bd. 4, S. 482.

8 So sagt es die Iphigenie des Euripides: «Dieses einen Mannes Leben wiegt ja tausend Frauen auf. Und wofern als blutend Opfer Artemis mein Leben will, soll ich ihr entgegentreten, Göttern ich, die Sterbliche? Nein! Unmöglich! Hellas geb ich meinen Leib zum Opfer hin. Tötet mich, verwüestet Troja ... Den Hellenen sei der Fremdling untertan, doch, Mutter, nie fröne Hellas' Volk den Fremden; Knechte sind sie, Freie wir!» Euripides, Iphigenie in Aulis, Stuttgart 1984, S. 52/53.

irdischen Götter». Bei Feuerbach gibt es keine irdischen Götter, die Marx später vor allem als Fetische des Marktes, des Geldes und des Kapitals entlarvt. Man kann sie nicht dadurch überwinden, dass man sie für Illusionen erklärt, wie dies Feuerbach mit den himmlischen Göttern tut. Man experimentiert mit ihnen und wird ihnen tatsächlich und notfalls mit Gewalt unterworfen. Dies ist bei Marx der erste Bruch mit Feuerbach, aus dem sich alle anderen Brüche herleiten.

Schon der frühe Marx ist durch den Feuerbach hindurchgegangen, aber er ist nicht darin geblieben – andernfalls wäre er verbrannt.

Marx kommt später noch einmal ausdrücklich auf dasselbe Thema zu sprechen; er tut es wieder mit anderen Worten. Am Ende des 23. Kapitels des ersten Bandes des «Kapitals» heißt es:

Und gegenüber der alten Seekönigin erhebt sich drohend und drohender die junge Riesenrepublik: *Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis* (Horaz). [Ein schweres Geschick verfolgt die Römer, nämlich das Verbrechen des Brudermords].⁹

Es ist nicht einfach die sinkende Profitrate, welche die Macht des Imperiums untergräbt. Es taucht das Subjekt auf: Was das Imperium untergräbt, ist der Brudermord. Wo aber geschieht der Brudermord? Überall da, wo «der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist». Marx kommt immer hierauf zurück, denn für ihn ist die objektive Wirklichkeit subjektiv. Es ist Brudermord, sich den irdischen falschen Göttern zu unterwerfen. Und es ist Brudermord, sich den himmlischen Göttern zu unterwerfen, immer dann, wenn sie die transzendente Überhöhung dieser irdischen Götter verkörpern.

Der Brudermord untergräbt die Imperien. – Der zitierte Text ist zweifellos esoterisch. Wenn Horaz vom Brudermord spricht, meint er nicht das, was Marx sieht. Horaz bezieht sich auf die römischen Bürgerkriege des ersten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung, auf den Brudermord des Remus durch Romulus. In Wirklichkeit spielt Marx aber auf etwas ganz anderes an, nämlich auf den Mythos von Kain und Abel aus der jüdischen Tradition. Im entsprechenden Text

9 Karl Marx: Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd. 23, S. 740. In den Ausgaben des «Kapitals» pflegt man folgende Übersetzung zu geben, die nicht von Marx stammt: «Hartes Schicksal plagt die Römer und das Verbrechen des Brudermords», Anm. 161, S. 860. Diese Übersetzung ist eindeutig falsch. Das *scelusque* kann hier nur durch «nämlich» übersetzt werden. Derjenige, der diese falsche Übersetzung gemacht hat, hat offensichtlich gar nicht verstanden, worum es Marx hier geht.

der Bibel wird beschrieben, wer der Brudermörder Kain ist. Er ist der Begründer der menschlichen Zivilisation. Diesem Mythos nach haben alle Zivilisationen den Brudermord zu ihrem Fundament – und nicht, wie bei Freud, den Vatermord. Das ist für Marx auch so.

Für ihn ist dieser Text offensichtlich die Synthese des gesamten «Kapitals». Mit ihm endet das 23. Kapitel. Wenn man, wie dies durchaus möglich ist, das 24. Kapitel über die ursprüngliche Akkumulation als einen Anhang ansieht, endet das «Kapital», wie es Marx herausgegeben hat, mit diesem Text. Ich halte es für völlig unmöglich, dass dies Zufall ist. Seine Zusammenfassung des «Kapitals» ist subjektiv. Walter Benjamin in seiner Interpretation des *Angelus Novus* von Paul Klee führt Marx weiter.¹⁰

4. Die Fetischismuskritik im späteren Marxismus

Bei Marx durchzieht die Religionskritik als Fetischismuskritik alle seine späteren Werke, vor allem seine «Kritik der politischen Ökonomie» von 1859, die «Grundrisse» und das «Kapital». Sie ist überall gegenwärtig.

Im späteren Marxismus hingegen verschwindet die Kritik des Fetischismus weitgehend aus der Kritik der politischen Ökonomie. Wo sie noch weitergeführt wird, wird sie zu einem Teil der Philosophie und hört auf, Teil der Kritik der politischen Ökonomie zu sein. Dies gilt für Philosophen wie Bloch oder Erich Fromm, für Adam Schaff und weitgehend auch für die Frankfurter Schule.

Die marxistische Kritik der politischen Ökonomie aber wurde zu einer weitgehend strukturalistischen Theorie mit sehr scholastischem Charakter. Der herausragendste Fall ist der Marxismus Althussers. Er erklärt, dass es einen Bruch gibt zwischen dem jungen und dem späteren Marx, so dass die Schriften des jungen Marx als «nicht marxistisch» abgetan wurden. Aber als Folge davon war es dann notwendig, auch im späteren Marx viele «nicht marxistische» Positionen zu entdecken. Was dabei weitgehend herausfiel, war die Fetischismustheorie. Sie erschien als nicht wissenschaftlich, als Ideologie oder als reine Allegorie.¹¹ Dass gerade in der Fetischismuskritik die Wurzel des marxischen Denkens gegenwärtig ist, ging verloren. Daher auch

¹⁰ Im gleichen Sinne kann man auch die politische Theologie von Johann Baptist Metz verstehen.

¹¹ Vgl. Bidet, Jacques: *Théorie de la Modernité. Suivi de: Marx et le Marché*, Paris 1990. Hier stellt Max Weber dann die Weiterführung von Marx dar.

die These von Althusser: Der Marxismus ist kein Humanismus. Die Fetischismuskritik von Marx aber geht von einer ununterbrochenen Weiterführung des Humanismus des jungen Marx aus. Daher wurde in der Nachfolge von Althusser die Fetischismuskritik selbst häufig als nicht marxistisch eingestuft.

Die Religionskritik in der späteren marxistischen Tradition erhält damit ein völlig anderes Gesicht. Aus der durchaus wissenschaftlichen Religionskritik von Marx wurde eine metaphysische Behauptung gemacht. Marx hat ein Kriterium: Die Götter – himmlische oder irdische – sind falsche Götter, wenn in ihrem Namen und durch sie legitimiert wird, dass der Mensch «ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist». Das Kriterium ist empirisch, ob es zutrifft oder nicht, kann man zeigen. Man kann diese Götter als falsche Götter aufzeigen, wenn man sein Kriterium benutzt. Es bleibt ein wissenschaftliches Kriterium, auch wenn viele nicht bereit sind, es zu akzeptieren.

Die marxistische Religionskritik hat einen anderen Weg eingeschlagen. Sie fragt plötzlich, ob Götter (oder Gott) existieren oder nicht. Ganz gleich, wie man die Frage beantwortet: es gibt keine Kriterien. Denn es handelt sich um eine rein metaphysische Frage, die mit der Kritik der politischen Ökonomie und der marxischen Religions- und Fetischismuskritik nichts zu tun hat. Die Frage nach falschen Göttern aber hat sehr wohl mit der Kritik der politischen Ökonomie zu tun, auch wenn man diese falschen Götter Fetsche nennt. Wenn sich Bush oder Reagan nach ihrem eigenen Bilde ein Bild von Gott machen, kann doch die Antwort nicht lauten, dass es keinen Gott gibt. Die Antwort kann nur heißen, dass es ein falscher Gott ist. Er ist ein falscher Gott auch dann, wenn es ihn im Sinne irgendeiner Metaphysik gar nicht gibt.

Man fragte Buddha, ob es Gott gibt. Buddha antwortete: Zu sagen, dass es Gott gibt, ist falsch. Aber zu sagen, dass es Gott nicht gibt, ist auch falsch. Die Frage kann nicht mit Ja oder Nein beantwortet werden. Die Buddhisten nennen eine solche Frage die Frage *mu*. In unserer totalen Verkürzung der Vernunft können wir solche Fragen gar nicht zulassen. Aber die Antwort Buddhas ist besser als die Antwort des Faust auf die Gretchenfrage.

Denn auch der Atheismus kann, ganz im Sinne von Marx, falsche irdische Götter haben. Der Unterschied besteht allerdings darin, dass die falschen irdischen Götter nicht durch himmlische Götter

metaphysisch überhöht werden. Sie können sich nicht hinter einem himmlischen Gott verstecken.

Es gibt bei Marx einen interessanten Hinweis, der das zu klären vermag. Er sagt im 24. Kapitel des ersten Bandes des «Kapitals» über die ursprüngliche Akkumulation:

Man muss dies Zeug im Detail studieren, um zu sehn, wozu der Bourgeois sich selbst und den Arbeiter macht, wo er die Welt ungeniert nach seinem Bilde modeln kann.¹²

Es geht um das Bild, das sich der Bourgeois von sich selbst und vom Menschen macht. Von ihm aus wird die Welt modelliert, so wie wir sie haben. Aber man könnte hinzufügen: Wenn dieser Bourgeois sich Gott vorstellt, so ist Gott einer wie er selbst: ein legitimer Despot, für den nicht der Mensch, sondern Markt, Geld und Kapital das höchste Wesen für den Menschen sind. Es entsteht ein Bild Gottes, worin dieser selbst das höchste Wesen für den Menschen ist. Das Bild, das der Bourgeois von sich hat, wird in die Transzendenz verlegt. Nach diesem Bild von Gott formt dann der Bourgeois die Welt. Sein Bild von Gott und sein Bild von sich selbst unterscheiden sich überhaupt nicht. Sein Bild von Gott ist die metaphysische Überhöhung seines Bildes vom Menschen und von sich selbst.

Die marxsche Religionskritik fragt nicht, ob es diesen Gott gibt oder nicht. Sie stellt fest, dass es das Bild eines Gottes ist, für den nicht der Mensch, sondern das Kapital das höchste Wesen für den Menschen ist. Das Kapital ist das höchste Wesen für den Menschen, und dieser Gott ist das höchste Wesen für das Kapital. Der irdische Gott kann sich jedoch hinter dem himmlischen Gott verstecken. Wenn Bush sagt, er habe mit Gott Vater gesprochen und dieser habe ihm den Irakkrieg aufgetragen, ist das genau dieser Gott, und Bush hat nach seinem Bild den Irak umgebaut. Reagan hat einen ganz ähnlichen Gott.

5. Die falschen irdischen Götter

Mit Marx können wir die zentralen irdischen Götter im Markt, im Geld und im Kapital erkennen. Wir werden sie im Folgenden anhand des Begriffs der kapitalistischen Unternehmung analysieren.

¹² Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd. 23, Anm. 241, S. 779.

Die meisten Sprachen machen den Unterschied zwischen Fabrik und Unternehmung. Die Fabrik ist die einzig strikte empirische Erfahrung, die wir von einer Unternehmung machen können – eine Erfahrung, die sinnlich und sichtbar ist. Die Fabrik ist eine Summe von Gebäuden, Maschinen, Rohstoffen und Menschen. Man produziert darin Produkte, die sichtbar, hörbar usw. sind. Aber die Fabrik ist nicht die Unternehmung. Die Fabrik steht auf der Aktivseite der Bilanz, während die Unternehmung die gesamte Bilanz darstellt. Als Unternehmung ist sie schlechterdings unsichtbar. Daher kann man auf eine Fabrik dadurch hinweisen, dass man mit dem Finger auf sie zeigt. Eine Unternehmung hingegen ist gar nicht erfahrbar im empirischen Sinne. Sie befindet sich wie jede institutionalisierte Ordnung außerhalb unserer direkten empirischen Erfahrungswelt.

Auch einen Markt können wir nicht sehen, obwohl wir genau wissen, wo er zu finden ist. Was wir dort sehen, sind Produkte und Menschen, welche die Produkte bringen und sie wieder abholen. Auch den Staat können wir nicht sehen, obwohl wir Menschen sehen können, die uniformiert sind und Demonstranten verprügeln. Dass dies eine Staatshandlung ist, wissen wir. Aber es gibt keine direkte empirische Erfahrung davon. Wäre dem nicht so, wäre selbst der Hauptmann von Köpenick nicht möglich gewesen. Man kann nicht sehen, ob jemand den Staat repräsentiert, selbst wenn er uniformiert ist. Es kann immer ein Hauptmann von Köpenick sein. Nicht einmal Geld kann man empirisch erfahren. Aus einem Geldzeichen kann man nicht empirisch schließen, dass es auch Geld ist. Es könnte ja außer Umlauf sein. Es ist Geld nur, wenn es als Geld funktionieren kann, was aus dem Geldzeichen nicht geschlossen werden kann. Dasselbe gilt von Schulen, Krankenhäusern, Kasernen, Gefängnissen usw. Wir haben keine direkte empirische Erfahrung von den institutionalisierten Ordnungen, sondern nur von den materiellen Bedingungen der Möglichkeit dieser institutionalisierten Ordnungen.

Hinter allen unseren empirisch erfahrbaren materiellen Bedingungen der Möglichkeit dieser Institutionen existieren unsichtbare, bedingende Subjekte, die Institutionen sind: hinter Schulgebäuden eine Schule, hinter Fabriken eine Unternehmung, hinter einer Kaserne eine Armee, hinter dem Palais Schaumburg ein Staat. Eine Gespensterwelt, die uns normiert und beherrscht. Denn wenn es wahr ist, dass es unmöglich ist, die institutionalisierte Ordnung abzuschaffen und die Anarchie zu verwirklichen, dann muss es auch wahr sein,

dass die Existenzbedingungen dieser Gespensterwelt unvermeidliche Normen des menschlichen Zusammenlebens sind. Daraus, dass diese Gespensterwelt erhalten bleiben muss, folgt, dass man sich so verhalten muss, dass sie existieren kann. Man kann daher aus ihrer Existenznotwendigkeit analytisch Normen ableiten, die mehr oder wenig generell verpflichtend sind, soweit man den kollektiven Selbstmord ausschließt.

Wir brauchen also in den Sozialwissenschaften einen Erfahrungsbegriff, der über das empirisch Erfahrbare hinausgeht. Gespenster der angeführten Art sind nicht sinnlich erfahrbar, aber sie müssen als Teil der Erfahrungswelt aufgefasst werden, wenn überhaupt die Sozialwissenschaft als Erfahrungswissenschaft einen Sinn haben soll. Diese Gespenster haben Bilanzen oder sogar eine juristische Persönlichkeit. Man kann sie beleidigen, bestehen oder durch Klagen ihr Herz erweichen. Sie schicken uns sogar Briefe. Wenn Siemens uns zu Weihnachten eine Karte mit Weihnachtsgrüßen schickt, steht darunter ein Name und davor: «Im Auftrag von Siemens». Wir schließen daraus sogar, dass Siemens einen Willen hat. Der Auftrag aber stammt nicht von der Hauptversammlung, sondern von Siemens selbst, das völlig unsichtbar und gespenstisch ist.

Aber diese Gespenster sind natürlich menschliche Produkte, obwohl sie kein Mensch gemacht hat. Sie sind – in der marxischen Tradition – als nicht beabsichtigte Produkte menschlichen Handelns zu verstehen. Als solche können sie Teil der Erfahrungswelt werden. Obwohl sie nicht sinnlich erfahrbar sind, erfahren wir sie, notfalls durch Polizeiknüppel. Der kritische Rationalismus hat diese Auffassung von den Institutionen zwar übernommen, er hat daraus aber nie auch nur den Ansatz einer Theorie der institutionalisierten Ordnung, also der Eigentums- und der Staatsordnung, abgeleitet.

Wir haben eine doppelte Erfahrungswelt der Sozialwissenschaften. Eine empirische Erfahrungswelt, welche die materiellen Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Projekte umfasst und eine «quasi empirische» Erfahrungswelt, die aus den nicht-intentionalen Effekten des intentionalen menschlichen Handelns hervorgeht und deren Existenz erschlossen wird. Auf wirtschaftlichem Gebiet entspricht dieser doppelten Existenz der Erfahrungswelt der Unterschied zwischen Fabrik und Unternehmung. Die empirische Erfahrungswelt der Sozialwissenschaften unterliegt Gesetzen der Notwendigkeit, und die quasi empirische Erfahrungswelt den Ge-

setzen der Unvermeidlichkeit. Diese «quasi empirische» Erfahrungswelt ist im strikten Sinne also eine übernatürliche Erfahrungswelt. Sie ist metaphysisch, was eben nicht bedeuten kann, dass sie nicht Gegenstand der Erfahrung wäre. Sie darf aber nicht mit der transzendenten Wirklichkeit verwechselt werden. Die transzendente Wirklichkeit denkt eine – unmögliche – Erfahrungswelt, in der diese metaphysische Gespensterwelt abgeschafft ist.

Das Erschließen der metaphysischen Erfahrungswelt – frei nach Hegel kann man sie den «objektiven Geist» nennen – hat viele Methoden. Eine Unternehmung kann beispielsweise nicht lachen. Siemens kann natürlich nicht lachen, es ist ja ein Gespenst. Ein Unternehmer aber kann lachen, was empirisch sichtbar ist. Manchmal aber kann man schließen, dass im Lachen des Unternehmers die Unternehmung lacht. Sie ist gesund, der Gewinn hoch. Folglich lacht sie, aber eben nur durch das Lachen des Unternehmers hindurch. Marx nennt es die «Charaktermaske» des Kapitals. Andere weinen. Wenn ein Arbeiter entlassen wird, kann das Unternehmen nichts dafür. Denn wie der Unternehmer zum Unternehmen, so verhält sich das Unternehmen zum Markt. Der Markt hat entschieden, dass das Unternehmen den Arbeiter entlassen muss. Der Markt ist zwar auch ein Gespenst, dennoch entscheidet er solche Dinge. Was will er machen? Er kann es nicht ändern, es muss so sein. Aber jetzt weint der Markt nicht, die Menschen sehr wohl. Und diese Menschen stellen keine Charaktermasken dar.

So gibt es eine metaphysische Erfahrungswelt, die unsere wirkliche, empirische Erfahrungswelt normiert und dem Zwang unterwirft. Sie ist das Gesetz, welches das Gefängnis des Körpers ist. Es wird abgeleitet aus der Logik dieser unsichtbaren irdischen Götter. Da die Anarchie aber unmöglich ist, hängt die Existenz dieser Gespensterwelt nicht von der menschlichen Entscheidung ab. Was man auch macht, sie kommt immer wieder. Man kann daher nur fragen, inwieweit man den Drachen fesseln kann.

In dieser Form – als metaphysische Erfahrungswelt, welche die Bedingung der Kalkulierbarkeit menschlichen Handelns ist – ist die Gespensterwelt durchaus modern und mit dem Kapitalismus entstanden. Sie wird zuerst von Machiavelli erkannt. Aber sie wird theoretisch erst von Hobbes entwickelt, und Hobbes nennt genau diese metaphysische Erfahrungswelt den Leviathan. Sein Körper sind die Unternehmungen, die bilanzieren, und das Geld im Markt ist sein

Blut. Er konstituiert sich durch Terror, und aus dem verinnerlichten Terror entspringt die bürgerliche Freiheit.

Marx zitiert die Apokalypse über das Geld als irdischen Gott:

Die haben eine Meinung und werden ihre Kraft und Macht geben der Bestie, dass niemand kaufen oder verkaufen kann, er habe denn das Malzeichen, nämlich den Namen der Bestie oder die Zahl seines Namens.¹³

Man kann folgendes Zitat hinzufügen:

Und die ganze Welt staunte hinter der Bestie her. Und sie beteten den Drachen an, weil er der Bestie die Gewalt gegeben hatte, und sie beteten die Bestie an, indem sie sprachen: Wer ist wie die Bestie und wer vermag mit ihr zu kämpfen (Apk 13,3–4).

Hier lautet das «Wer ist wie Gott?», das ständig aus den Chefetagen gegen die Volksbewegungen geschleudert wird: Sie wollen sein wie Gott. Es ist der Schrei der Bestie, der aus dem Munde derer kommt, die diese Gespensterwelt in unserer Welt vertreten. Denn nur die Bestie und diejenigen, die als ihre Vertreter auf der Erde in den Chefetagen sitzen, sind wie Gott. Neben ihnen soll man keine fremden Götter haben.

Statt «Tier» habe ich in diesen Texten das Wort «Bestie» eingesetzt. Marx zitiert auf lateinisch, und das lateinische Wort lautet *bestia*. (*Illi unum consilium habent et virtutem et potestatem suam bestiae tradunt.*) Die Bestie ist ein Raubtier und nicht einfach irgendein Tier. Die Bestie ist der Leviathan von Hobbes, der auch bei Hobbes Stellvertreter Gottes auf Erden ist. Da Hobbes damit vor allem den englischen Staat meint, ist es eine Bestie, die aus dem Meer kommt. Auch bei Hobbes ist es ein irdischer Gott unter einem ewigen Gott. Das Blut dieses irdischen Gottes ist das Geld. Léon Bloy schrieb ein Buch mit dem Titel: «Das Blut der Armen». Er beginnt mit der Feststellung: Das Blut der Armen ist das Geld. Es ist eine Antwort auf Hobbes. Das Geld, das gemäß Hobbes das Blut des Leviathans ist, ist das Blut der Armen.

Die Apokalypse gibt folgende Antwort:

Und er ergriff den Drachen, die alte Schlange, die der Teufel und der Satan ist, und legte ihn in Fesseln für tausend Jahre und warf ihn in den Abgrund und

¹³ MEW, Bd. 23, S. 101. Marx kombiniert Apk 13,17 und Apk 17,13.

schloss über ihm zu und legte ein Siegel an, damit er die Völker nicht mehr verführe ... (Apk 20,2–3).

Diese Anspielungen hatten eine wichtige Funktion in der sozialistischen Bewegung im 19. Jahrhundert. Engels war demgegenüber sehr skeptisch und schrieb einige Artikel über die Apokalypse. Aber die Bezugnahme stammt von Marx selbst, und deshalb konnten die Arbeiter sie benutzen.

Das Problem aber bleibt: Wie kann man die Bestie fesseln?

Das Wahrheitskriterium zu den irdischen wie den himmlischen Göttern bleibt dasselbe: Die Frage ist, ob sie den Menschen als das höchste Wesen für den Menschen anerkennen und behandeln. Wie weit sie das tun, sieht man daran, ob sie den Menschen in ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen verwandeln oder nicht. Das weist sie als falsche Götter aus, die gefesselt werden müssen. Je mehr sie ihren Sachzwängen und ihrer eigenen Sachlogik nachgehen, um so falscher sind sie. Sie werden dann Gog und Magog. Aber gefährlich sind sie immer. Und immer spielen sie sich als Götter auf.¹⁴

6. Die Religionskritik in der Theologie der Befreiung

Man kann vor diesem Hintergrund die Frage stellen, wie denn die Religionskritik der Befreiungstheologie aussieht. Denn auch die Theologie der Befreiung treibt Religionskritik. Man kann dies an einem Diktum aufzeigen, das Erzbischof Romero viel gebrauchte, bevor er erschossen wurde, während er die Messe feierte. Es stammt von Irenäus von Lyon aus dem 2. Jahrhundert: *Gloria Dei vivens homo* (Die Ehre Gottes ist es, dass der Mensch lebt). Romero formuliert es so: *Gloria Dei, vivens pauper* (Die Ehre Gottes ist es, dass der Arme lebt).

Drückt man es in der Sprache von Marx aus, könnte man sagen: Die Ehre Gottes ist es, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Die marxische Religionskritik setzt ihren Spruch nicht gegen solch einen Gott, denn er ist in ihrem expliziten Sinn kein

14 Der Film *Jurassic Parc* dreht sich auch um diese falschen irdischen Götter und ihren Aufstand gegen die Menschen; das Problem ist, wie man sie fesseln kann. Stiglitz spricht von den «finanziellen Massenvernichtungswaffen», die abgeschafft oder zumindest kontrolliert werden müssen.

falscher Gott. Marx entwickelt es nicht, aber seine Formulierung der Religionskritik bestätigt sogar einen solchen Gott. Es gilt, obwohl Marx diesen Teil seiner Religionskritik nicht ausführt. Dies Ergebnis liegt in der Sache selbst. Wenn die Religionskritik falsche Götter verurteilt, können immer Götter übrig bleiben, die nicht falsch sind.

Bei Gandhi finden wir in seiner Autobiografie von 1927 eine ähnliche Reflexion:

Wenn Gott Söhne [und Töchter] haben kann, sind wir alle Söhne [und Töchter] Gottes. Wenn Jesus wie Gott ist, oder Gott selbst, dann sind alle Menschen wie Gott und könnten Gott selbst sein.¹⁵

Und er zieht daraus einen ähnlichen Schluss, wie ihn die Religionskritik der Befreiungstheologie zieht.

Dieser Schluss ist anders als jener der christlichen Orthodoxie in fast allen ihren Formen. Danach ist Jesus als Sohn Gottes selbst Gott, der Menschengestalt angenommen hat, aber er ist der eingeborene, sogar einzige Sohn Gottes. Er ist Mensch gewordener Sohn Gottes unter den anderen Menschen, die nicht Mensch gewordener Gott sind. Damit wurde der Schluss abgeblockt, dass der Mensch durch Jesus hindurch das höchste Wesen für den Menschen ist – was im Christentum durchaus angelegt ist. In der Orthodoxie bleibt Gott das höchste Wesen für den Menschen und bestimmt, was der Mensch zu sein hat. Auch für diese Orthodoxie kann daher das Christentum kein Humanismus sein.

Die marxsche Religionskritik hat für die Befreiungstheologie eine durchaus wichtige Rolle gespielt. Dies auch deshalb, weil die marxsche Religionskritik sich sehr wohl in die jüdisch-christliche Tradition der Religionskritik einfügt. Das ist sogar der christlichen Orthodoxie klar, die deshalb diese in ihrer eigenen Tradition gegenwärtige Religionskritik verurteilt. Beide Orthodoxien, die marxistische wie die christliche, verurteilen eine solche Religionskritik, komme sie nun von Marx her oder stamme sie unmittelbar aus der jüdisch-christlichen Tradition.

15 *If God could have sons, all of us were his sons. If Jesus was like God, or God himself, then, all men were like God and could be God Himself.* Mohandas Karamchand Gandhi: An Autobiography or 'The Story of my experiments with truth' (1927), Ahmedabad 1994, S. 113.

7. *Das Spezifische der marxischen Religionskritik*

Die Frage ist dann, was eigentlich das Neue an der marxischen Religionskritik ist. Innerhalb der aufgezeigten Kontinuität bringt sie allerdings etwas völlig Neues hervor. Dieses besteht darin, dass Marx die Religionskritik in sein Praxisd Denken integriert. Damit wird sie eine Aufforderung zur Veränderung der Gesellschaft im Sinne seines kategorischen Imperativs. Marx entwickelt so eine völlig neue Dimension der menschlichen Gesellschaft und des menschlichen Handelns. Bei allen Vorgängern seiner Religionskritik ist diese Dimension weitgehend abwesend. Jetzt wird eine andere Welt möglich, die Gegenstand der Praxis in dieser Welt ist. Das aber bedeutet, dass die marxische Religionskritik, trotz dieser Kontinuität, auch eine andere ist. Sie geht nicht mehr von einer Religion aus, sondern gründet sich auf eine Anthropologie der säkularen Welt. Das äußert sich bei Marx darin, dass er die Religionskritik in der Form der Fetischismuskritik – und das heißt, in der Form der Kritik der irdischen Götter – zu einer Dimension der Kritik der politischen Ökonomie machen kann und muss. In diesem Sinne wird sie Wissenschaft. Bei Marx taucht durchaus ein Glaube auf. Aber es ist ein anthropologischer und folglich säkularer Glaube, nicht ein kirchlich-religiöser.

So ergibt sich der marxische Humanismus als ein Humanismus der Praxis und nicht als die Feier oder das Lob auf das Menschliche als solches. Letzteres hat stets die Tendenz, zu einem neuen Versteck für irdische, falsche Götter zu werden und dabei eine Funktion zu übernehmen, die auch die himmlischen falschen Götter haben.¹⁶

Heute gilt es, diese Dimension weiterzuführen oder zurückzugewinnen, soweit sie verloren gegangen ist. Religionskritik als Fetischismuskritik müsste weitergeführt werden als Kritik der Mythen des heutigen Kapitalismus. Zu ihr gehört auch eine Dimension der Kritik der politischen Ökonomie.

Denn die große Veränderung, die Marx angestoßen hat, ist noch immer unterwegs. Es ist die Entdeckung der Säkularität der Welt. Die so genannte Säkularisierung hat nicht, wie Max Weber glaubt, zur Entzauberung der Welt geführt. Sie hat einige Götter entzaubert,

16 Zu den ersten Büchern, die vom *Departamento Ecueménico de Investigaciones* (DEI) in San José, Costa Rica, herausgegeben wurde, gehört das kollektiv verfasste Buch *La lucha de los Dioses*. Richard, Pablo (ed): *La lucha de los dioses, Dei*, San José, Costa Rica, 1980. Auf deutsch erschienen unter dem Titel: *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, Münster 1984.

um anschließend die Welt durch die falschen irdischen Götter des Fetischismus des Marktes, des Geldes und des Kapitals aufs Neue zu verzaubern.¹⁷ Wir leben in einer verzauberten Welt und es ist notwendig, sie zu entzaubern. Den Menschen als das höchste Wesen für den Menschen zu behandeln, setzt diese Entzauberung der Welt und ihrer irdischen Götter voraus. Sie wird immer notwendiger. Damit ist ein radikaler Wechsel im Verhältnis zum Markt, zum Geld und zum Kapital impliziert. Unsere Welt ist keine säkularisierte Welt. Sie dazu zu machen, ist eine Aufgabe für die Zukunft. Aber nur wenn wir den Menschen verzaubern als das höchste Wesen für den Menschen, wird diese zukünftige Entzauberung und Säkularisierung der Welt möglich sein. Wer den Menschen entzaubert, kann dies nur tun, indem er die Welt verzaubert. Das heißt eben, dass man sie durch falsche irdische Götter bevölkern muss. Die Antwort setzt jedoch stets eine Kritik der politischen Ökonomie voraus.

Es geht darum, diejenigen heiligen Werte zu entwerten, in deren Namen der Mensch verachtet wird. Der Markt wie der Staat und zahlreiche Institutionen müssen verstärkt verfügbar gemacht werden für ein Handeln, das wirklich den Menschen zum höchsten Wesen für den Menschen macht. Der Mensch muss Freiheit haben gegenüber den irdischen Göttern, die den Menschen gefangen halten und die die Freiheit usurpieren, sie aber in Wirklichkeit in ein Gefängnis verwandeln.

17 Es gibt ein Buch, das wie wenige andere diese Verzauberung unserer Welt durch die Fetische des Marktes, des Geldes und des Kapitals völlig blind feiert: Bolz, Norbert und Bosshart, David: Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995. Walter Benjamin hatte den Kapitalismus als Kultreligion kritisiert. Bolz und Bosshart antworten: Genau das ist der Kapitalismus und hat es zu sein: «Der Warengott ist der wahre Gott». Dennoch, dieses Buch ist eine meisterhafte Antwort auf die These von Max Weber über die angebliche Entzauberung unserer Welt.

VII. WIE IM HIMMEL, SO AUF ERDEN. ZUR GESCHICHTE DES HIMMELS

Wer über den Himmel redet, spricht in himmlischen Vorstellungen über die Erde. Der Himmel hat sogar eine Geschichte. Keine Revolution auf der Erde, die nicht auch eine Revolution im Himmel ist. Aber auch keine Restauration, ja Konterrevolution, die nicht auch eine Restauration im Himmel wäre. Der Himmel kann vertrösten, sogar paralisieren. Er kann aber auch zur Rebellion führen. Es hängt davon ab, was man sich unter dem Himmel vorstellt, denn immer gilt: wie im Himmel, so auf Erden. Die Antizipation des Himmels ist der Kern der irdischen Praxis.

Wie die Vorstellung des Himmels begann

Tatsächlich beginnt in unserer Kultur die Geschichte des Himmels, in den die Menschen zu kommen hoffen, mit dem Christentum. Der griechische Himmel ist für die Götter da und allenfalls für die Heroen, die zu Halbgöttern werden.

Mit dem Christentum wird er ein Ort, der für alle bestimmt ist. Er heißt jetzt Himmelreich oder auch Reich Gottes. In der Jesuspredigt ist das Reich Gottes nicht nur Himmel, sondern es ist auch «mitten unter euch». Man muss es aber ergreifen. Dieser Himmel ist von vornherein ein Himmel, der auf Erden antizipiert wird. In der Jesuspredigt ist das Himmelreich wie ein Gastmahl, zu dem alle, auch die Niedrigsten, geladen sind. Der Himmel ist ein großes Fest, das immer wieder gefeiert wird. Wer an dieses große Fest im Himmel glaubt, will natürlich zumindest ein kleines Fest schon auf der Erde: wie im Himmel, so auf Erden. Das eucharistische Mahl ist ein Symbol dafür: Man schluckte nicht Hostien, die kaum als Nahrungsmittel erkennbar sind, keinesfalls jedoch nährendes Brot, sondern man isst und trinkt Brot und Wein und vieles mehr.

Dies ist auch deutlich im Johannesevangelium, wo der erste Auftritt Jesu in der Öffentlichkeit bei einem großen Hochzeitsfest er-

folgt und Jesus eine Unmenge Wasser in Wein verwandelte (dem Text gemäß sind es zwischen 300 und 400 Liter, und das in einem kleinen Dorf), damit das Fest weitergehen kann, ohne jemanden auszuschließen. Auch hier wird der Himmel antizipiert. Diese Zeit hatte noch das Feingefühl, zu glauben, dass man nicht einen Physiker fragen müsse, ob dies wirklich so sei und ob es mit den Naturgesetzen zu vereinbaren sei. Es war so, weil es wahr ist.

Unmittelbar nach diesem Hochzeitsfest folgt im Johannesevangelium der zweite Auftritt Jesu in der Öffentlichkeit. Es geht jetzt um die gewaltsame Vertreibung der Händler und der Geldwechsler, die gleichzeitig die Wucherer – nämlich die Bankiers – sind, aus dem Tempel in Jerusalem: «Nehmt dies von hier weg und macht aus dem Haus meines Vaters kein Kaufhaus» (Joh 2,16).

Wir sind mit einer polarisierenden Entgegensetzung konfrontiert. Das Fest und das Kaufhaus, der Wein, der völlig umsonst ist (nicht etwa von einem reichen Mann geschenkt und überhaupt nicht gekauft), und die Beschränkung auf den Geldbeutel, das Menschliche und die Unterwerfung unter das Wertgesetz, Gott und der Mammon, Armut und Reichtum, die Freiheit und das Gesetz (in diesem Falle das Wertgesetz) als das Gefängnis des Körpers.

Im Lukasevangelium wird ebenfalls der erste Auftritt Jesu in der Öffentlichkeit geschildert. Dort sagt Jesus:

Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat: er hat mich gesandt, Armen Frohbotschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, Bedrückte in Freiheit zu entlassen, auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn (Lk 4,18–19).

Jesus schreibt sich hier in die Tradition des Jesaja ein. Dieser sprach:

Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir; denn Jahwe hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Armen die Frohbotschaft zu bringen, zu heilen, die gebrochenen Herzens sind; den Gefangenen Befreiung und den Gefesselten Erlösung anzukündigen, auszurufen ein Jahr der Gnade von Jahwe (Jes 61,1–2).

Bei Jesaja ist es die andere Seite eines großen Festes, das er im 60. Kapitel beschreibt. – Man muss diese drei Geschichten, diejenige des Festes, jene des Kaufhauses und diejenige des Gnadenjahres, zusammen lesen. Damit das Fest ein Fest sein kann, bei dem niemand ausgeschlossen wird, muss das Gnadenjahr des Herrn ausgerufen

werden: den Armen die Frohbotschaft, den Gefangenen die Befreiung, den Blinden das Augenlicht. Die Ausrufung des Gnadenjahrs aber führt zum Konflikt mit jenen, die den Tempel zum Kaufhaus und zur Bank gemacht haben. Es ist der einzige Konflikt, in dem Jesus zur Gewalt greift.

Die drei Elemente gehören zusammen, eines ist nicht möglich ohne die beiden anderen. Was ausgerufen wird, ist der messianische Weg und nicht etwa irgendein Messias.

Wir haben eine Argumentation der mythischen Vernunft vor uns, woraus sich ein kategorialer Rahmen für das Verständnis der Wirklichkeit ergibt. Es ist jenes Sehen, das die Blinden sehend macht. In diesem Sinne ist es die *metanoia*.

Ein solcher Himmel ist natürlich auch ein Trost. Jede Antizipation des Reiches Gottes auf der Erde kann nicht die Tatsache verdrängen, dass das Leiden auf der Erde nicht verschwindet. Der Seufzer der Kreatur bleibt. Daher hat dieser Trost durchaus seinen Sinn.

Im zweiten Jahrhundert wurde dieses Gastmahl unter den Christen von Lyon in sehr bunten Farben ausgemalt: Trauben, viel süßer und viel größer als auf der Erde, Früchte, Wein und alles andere. In der Phantasie wiederholte man das Göttermahl der griechischen Götter, aber jetzt als Zukunft der Menschen auf der neuen Erde, die zu antizipieren ist. Es überrascht nicht, dass diese ersten Jahrhunderte rebellisch sind.¹ Gott ist Mensch geworden: Ein Weg wird sichtbar. Mach es wie Gott, werde Mensch²: Ist Gott Mensch geworden, ist auch die Menschwerdung des Menschen gefordert. Sie wird zum Wahrheitskriterium, sogar zum Wahrheitskriterium für Gott selbst.

2. *Der imperiale Himmel*

Im 3. und 4. Jahrhundert trat das Christentum in eine Allianz mit dem Imperium ein. Mit einem Himmel, der ein Gastmahl ist, zu dem alle geladen sind, und mit der Ausrufung eines Gnadenjahrs kann man zwar die Bevölkerung, aber nicht den Kaiser und seinen Hof be-

1 Pöhlmann, Robert von: Geschichte der sozialen Frage, 2. Buch, 6. Kapitel: Das Christentum. München 1925.

2 In den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts gab es Protestbewegungen gegen die Banken im Bankenzentrum von Zürich. Die Protestierenden trugen auch ein Spruchband mit sich, auf dem geschrieben stand: Mach es wie Gott, werde Mensch.

kehren. Als Folge davon schafft Augustinus diesen Himmel ab. Über die vorhergehenden Christen – vor allem in Lyon – äußert er sich:

Aber wenn man sagt, die dann Auferstehenden würden ihre Muße mit maßlosen leiblichen Tafelfreuden hinbringen und solche Fülle von Speisen und Trank genießen, dass von keinem Maßhalten mehr die Rede wäre, ja ein mehr als unglaubliches Schwelgen anfinde, so können doch nur fleischlich gesinnte Menschen derartiges glauben. Die geistlich Gesinnten pflegen die, welche dieser Meinung huldigen, mit einem griechischen Wort Chiliasten zu nennen. Auf lateinisch würden diese Tausendjähler Milliarier heißen.³

Dieser Himmel ist «fleischlich». Später wird man sagen, er sei materialistisch. Vom neuen Himmel, den Augustinus jetzt konzipiert, heißt es:

Wo der Geist nur will, der Leib wird allbald dort sein ...⁴
Also muss die Seele, um selig zu werden, nicht etwa alle Leiblichkeit fliehen, sondern einen unvergänglichen Leib empfangen.⁵
... werden dann wohl, wenn das Vollkommene gekommen ist und der vergängliche Leib nicht mehr die Seele beschwert, aber der unvergängliche kein Hindernis mehr darstellt, die Heiligen, um zu schauen, was da zu schauen ist, noch leiblicher Augen bedürfen ...?⁶

Der wirkliche Körper wird zum Gefängnis des Gesetzes. Als idealer abstrakter Körper ist er der totale Sklave der Seele und ihres Willens, der für ihn Gesetz ist.

Während im Neuplatonismus, in der Gnosis und im Manichäismus dieser Zeit der Körper der Ort des Bösen ist, so dass die Erlösung fordert, den Körper zu verlassen, entsteht hier eine Vorstellung der Körperlichkeit, die den Körper unterwirft und ihn instrumentalisiert in Funktion des Geistes, des Willens und des Gesetzes. Aus dem körperlichen Leben ergeben sich keine Rechte, sondern der Körper ist völlig dem Willen zu unterwerfen. Er soll der perfekte Diener des Geistes als des Willens sein. Augustinus sagt es auf folgende Weise:

Aber Porphyrius sagt doch, wendet man ein, die Seele müsse, um selig zu werden, alle Leiblichkeit fliehen. Dann nützt es also nichts, dass wir nach unserer

3 Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat, München 1978, S. 600.

4 Ebd. 831.

5 Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat, Buch 11–22, München 1978, S. 819.

6 Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat, Buch 11–22, München 1978, S. 825.

Lehre einen unvergänglichen Leib haben werden, wenn die Seele nur durch Flucht vor aller Leiblichkeit selig werden kann.⁷
Also muss die Seele, um selig zu werden, nicht etwa alle Leiblichkeit fliehen, sondern einen unvergänglichen Leib empfangen.⁸

Das Christentum ist nicht antikörperlich, sondern will den Menschen in seiner Körperlichkeit zum perfekten Diener des Willens machen. Der Mensch als körperliches Wesen wird bearbeitet und geformt, der Wille als Gesetz kann sich absolut setzen. Der Himmel ist die totale Flexibilisierung des Menschen gegenüber einem Willen, der das absolute Gesetz repräsentiert, welches der Geist ist. Der Körper soll aufhören, das Gefängnis des Gesetzes zu sein. Nicht das Gesetz ist das Problem, sondern der Körper. Allenfalls kann man in Hinsicht auf einige Schwächen dieses alten Adam, welcher der Körper ist, einige Zugeständnisse machen.

Wenn es jetzt heißt: «wie im Himmel, so auf Erden», so geschieht eben das, was sich vom 3. und 4. Jahrhundert an tatsächlich vollzieht. Es entwickelt sich ein Asketismus im Namen der Körperlichkeit – aber gegen einen Körper, dessen Sinnlichkeit und Bedürfnisse Rechte verleiht. Sinnlichkeit und Bedürfnisse sind nicht mehr der Ausgangspunkt des Lebens, sondern Hindernisse auf dem Weg zur «geistlichen» Körperlichkeit eines unvergänglichen Leibes, die das wahre Leben ist.

Es ist das Gegenteil dessen, was Paulus formuliert. Für ihn ist das Gesetz das Gefängnis des Körpers, es muss deshalb um die Befreiung des Körpers gehen. Jetzt ist es umgekehrt: Der Körper ist das Gefängnis des Gesetzes. Es ist kein Zurück zu Plato, für den der Körper das Gefängnis der Seele ist. Jetzt ist er das Gefängnis des Gesetzes, des Willens. Damit ist eine Dynamik der Transformation des wirklich existierenden Körpers gegeben hin zu einem abstrakten Körper der nichts weiter sein darf als der Schatten des Gesetzes.

Augustinus war Manichäer bevor er sich zum Christentum bekehrte. Er transformiert jetzt den Manichäismus, um ihn ans Christentum anzupassen. Die Vorstellung, die er von der wirklichen Körperlichkeit hat, bleibt die gleiche wie im Manichäismus (oder in der Gnosis oder im Neuplatonismus). Der andere Pol jedoch wird umgewandelt und ins Innere des menschlichen Lebens verlegt als eine idealisierte und abstrakte Körperlichkeit. Der Dualismus jedoch bleibt

7 Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat, Buch 11–22, München 1978, S. 818.

8 Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat, Buch 11–22, München 1978, S. 819.

der gleiche. Er hat sich in eine Quelle aktiver Aggression gegen das körperliche Leben verwandelt. Es geht jetzt um einen Dualismus von abstraktem und konkretem Körper, wobei der konkrete Körper das Böse vergegenwärtigt so wie im vorangegangenen Dualismus des Manichäismus. Dies ist bis heute die herrschende Sicht der Gesellschaft. Sie verwandelt das Christentum radikal. James Bond gibt diese völlig abstrakte Körperlichkeit auf moderne Art wieder.

Es gibt eine Symbolisierung dieses Übergangs zum neuen Himmel des Augustinus. Gemeint sind zwei zentrale Versuchungen, nämlich die Versuchung Jesu und die Versuchung des heiligen Antonius im 3. Jahrhundert. Jesus wird vom Satan versucht, der ihm die Herrschaft über die ganze Erde anbietet. Jesus weist die Versuchung ab. Die Versuchung des heiligen Antonius ist ganz anders. Der Teufel erscheint ihm in der Gestalt einer nackten Frau. Auch Antonius widersteht. Es ist die Versuchung durch die körperliche Sinnlichkeit. Von da an gilt das ganze Mittelalter hindurch die Frau als Eingangspforte zur Hölle. Das gilt auch für die Sinnlichkeit und die körperliche Bedürftigkeit als Quelle von Rechten.

Der beschriebene Asketismus hat zu wahren sozialen Massenhysterien geführt, wie dies etwa in den Geißlerbewegungen des späteren Mittelalters zum Ausdruck kam. Ihnen folgt die Hysterie der Hexenverfolgungen.

Die Antisinnlichkeit der augustinischen Körperlichkeit ist aber auch eine Hauptquelle der späteren Moderne und des Kapitalismus. Sie ist eine Kulturrevolution, welche die Moderne vorbereitet.

Der Himmel des Augustinus ist noch heute der Himmel der Herren unserer Chefetagen, wenn sie die Flexibilisierung des Menschen als eines körperlichen Wesens fordern, damit sich das Gesetz der Globalisierungsstrategie, dieser gespenstische Geist des heutigen Kapitalismus, absolut und ohne jede Flexibilität durchsetzen kann.

Dass der heilige Antonius seiner Versuchung widerstanden hat, führte dazu, dass wir die ganze Welt eroberten und der Versuchung Jesu nicht mehr widerstanden. Ihr nicht zu widerstehen, das wurde zum Prinzip des neuen Himmels des Augustinus.

Der jenseitige Himmel aber braucht eine jenseitige Hölle, die ihn ergänzt. In diese Hölle gehören alle, die den Kampf gegen die Sinnlichkeit und Bedürftigkeit des Körpers verweigern. Wie der Himmel auf Erden antizipiert wird, so wird gegenüber den Verweigerern der

Askese auch die Hölle auf Erden antizipiert. Die schlimmste Form davon waren vermutlich die Hexenverfolgungen.

Die skizzierte Form der Antizipation von Himmel und Hölle ist, wie bereits gesagt, so etwas wie eine große Kulturrevolution, aus der die Moderne als Kapitalismus hervorgeht. Man kann verstehen, warum Walter Benjamin meint, dass der Kapitalismus aus einer Umwandlung des Christentums entsteht. Man muss allerdings differenzieren. Er entsteht aus der Umwandlung des orthodoxen, augustinischen Christentums. Dies kann erklären, warum die Hexenverfolgungen ihren Höhepunkt in jenen Jahrhunderten erreichen, in denen der Kapitalismus entsteht, nämlich im 16. und 17. Jahrhundert. Die Antizipation des augustinischen Himmels ändert die Welt. Sie schafft eine Welt für den entstehenden Kapitalismus.

Wahrscheinlich steht diese Kulturrevolution den heutigen Kulturrevolutionen – wie etwa der chinesischen – an Gewalt in nichts nach: Frage nicht, für wen die Stunde schlägt. Sie schlägt für dich.

In Bezug auf die Klassenkämpfe hat Augustinus seine Position, die aus seinen Vorstellungen folgt, sehr klar formuliert. Er entwickelt in einer seiner Schriften einen Dialog über die Sklaverei:

Frage: Darum sage mir, ob der Sklave, der seinen Herrn ums Leben bringt aus Furcht, von ihm schwer gepeinigt zu werden, nicht auch zu jenen gezählt werden muss, die, obwohl sie töten, doch nicht den Namen eines Mörders verdienen.

Antwort: Wie wäre es, wenn du überlegtest, ob nicht der Sklave gerade zum Zwecke der Befriedigung seiner Lüste die Furcht vor dem Herrn loswerden will, bevor du dich zu der Annahme versteigst, ein solches Verbrechen müsse ungestraft bleiben? Denn furchtlos zu leben ist nicht nur der Wunsch der Guten, sondern auch aller Bösen. Der Unterschied besteht bloß darin, dass die Guten danach trachten, indem sie sich von der Liebe zu jenen Dingen abwenden, die in sich die Gefahr des Verlustes bergen, während die Bösen sich gerade um die Sicherung dieser Genüsse bemühen und mit allen Mitteln das Hindernis bekämpfen, das sie ihnen vorenthalten könnte. Darum ihr lasterhaftes und von Freveln beflecktes Leben, das besser Tod als Leben genannt wird.⁹

Augustinus nennt dies die Konkupiszenz. In ganz ähnlichen Kontexten spricht Cicero in seinen Reden gegen Catilina von der *libido*, Nietzsche vom Ressentiment und vom Neid. Es gibt keine wesentlichen Unterschiede.

9 Aurelius Augustinus: Der freie Wille, Paderborn 1947, S. 12 und 13.

Die Botschaft vom messianischen Weg lautete: den Armen Frohbotschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, Bedrückte in Freiheit zu entlassen. Augustinus wählt demgegenüber den antimessianischen Weg: die absolute Identifizierung des Körpers mit dem Willen als Autorität. Er wird zur Frohen Botschaft von der Unterdrückung.

3. Der feudale Himmel

Der Himmel des Augustinus ist trostlos. Es entstand aber ein neuer, Trost spendender Himmel, der den Himmel des Augustinus ergänzte: der Himmel der feudalen Gesellschaft. Er entsprach weitgehend dieser Gesellschaft mit all ihren Hierarchien und Klassen. Er bestätigte nicht nur diese Hierarchien. Ein schlechter König konnte in der Hölle landen und ein heiligmäßiger Bettler auf der höchsten hierarchischen Stufe dieses Himmels. Wie Dante zeigt, endeten selbst Päpste in der Hölle. Aber auch dieser Himmel vermied sorgsam, dass seine Antizipation auf der Erde zur Rebellion führen könnte. Man sang dort für alle Ewigkeit zum Lobe Gottes.

Der Himmel ist ein Ort, wo man ausschließlich zur Ehre Gottes singt. Und er gibt einen gewissen Trost, obwohl er weit weniger effektiv ist, als man es sich vorstellen könnte. Ich erinnere mich an meine Kindheit, als eine Nachbarin uns Kinder bat, ihr beim Kirschenpflücken zu helfen. Sie wollte aber, dass wir dabei sangen. Wir merkten bald, dass dies deshalb so war, damit wir nicht zu viele Kirschen aßen. Wer singt, isst nicht. Wenn er diesen Himmel antizipiert, will er singen, aber er beklagt sich nicht über das Essen. Wie im Himmel, so auf Erden.

Neben diesen Himmelsvorstellungen entstand auch eine andere Richtung des Denkens. Diese betont eine Körperlichkeit, die das Recht verleiht, die körperlichen Bedürfnisse zu decken. Sie entstand mit der Schule des Dominikanermönches Thomas von Aquin und dessen Entwicklung des aristotelisch-thomistischen Naturrechts. Aber sie schafft keinen neuen Himmel. Dennoch ist es nicht überraschend, dass dort, wo diese Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert predigten, die Wahrscheinlichkeit von Bauernaufständen signifikant anstieg. Und bei der Eroberung Amerikas durch die Spanier sind es Dominikaner wie Bartolomé de las Casas, die sich im 16. Jahrhundert, entschieden auf die Seite der unterdrückten und dezimierten

Urbewölkerung des Kontinents stellen. Eine durchaus ähnliche Rolle spielen die Franziskaner.

4. *Der himmlische Kern des Irdischen*

In den deutschen Bauernkriegen während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wird sichtbar, dass sich der zu antizipierende Himmel verändert. Er wird jetzt Gegenstand der Praxis. «Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?», sangen die Bauern. Jetzt steht die Veränderung der gesamten gesellschaftlichen Wirklichkeit im Mittelpunkt, denn sie muss verändert werden. Man kann es auch so sagen: Man antizipiert nicht mehr den irdischen Kern des Himmlischen, sondern den himmlischen Kern des Irdischen. Und dieser Kern ist in der Vorstellung der Bauern das Paradies, auf das hin man die Erde verändern muss. Dass der Aufstand unterging, ist eine Tragik der deutschen Geschichte.

Aber der Himmel als Gastmahl verschwand nicht. Dies war immer sehr deutlich in den Vorstellungen der großen Bewegung der Basisgemeinden und der Befreiungstheologie seit den sechziger Jahren in Lateinamerika. Da war das Himmelreich wiederum ein Gastmahl, vor allem in den eucharistischen Feiern, in den Liedern, die man sang, und in der Kunst, die man entwickelte. Ein bedeutendes Werk war die *misa nicaraguense* von Carlos Mejía Godoy. Die Lieder dieser Messe werden noch heute an vielen Orten Zentralamerikas gesungen – überall außer in den Kirchen. Dieses Gastmahl war wiederum eine große Feier, die ständig wiederkehrt. Es ist Rebellion, wenn man ergänzt: wie im Himmel, so auf Erden.

Der Himmel wird stets antizipiert, aber der Himmel, der antizipiert wird, ist in Konfliktsituationen je nach Beteiligten immer ein anderer. So sagt Büchners Woyzeck über sich und seinesgleichen: Im Himmel müssen wir sicher die Wolken schieben. Wenn man solches antizipiert, verzweifelt man. Die Erde ist jetzt der Himmel auf Erden, und der Himmel ist in himmlischer Form das, was die Erde schon ist. Der Himmel ist nur die Verdopplung der Erde. Die Verdammten dieser Erde sind ebenso die Verdammten im Himmel. Das ist ihre Hölle. Die Antizipation eines solchen Himmels drückt die Verzweiflung der Verdammten dieser Erde aus und ist keinesfalls ihr Trost. Ihr Trost kann er nur sein, wenn der Himmel nicht eine einfache Verdopplung der Erde ist.

So funktioniert die Macht. Sie sagt mit Popper: Wer den Himmel auf Erden will, schafft die Hölle auf Erden. Dies hat uns auf die gegenwärtige Globalisierungsstrategie gebracht, und nun marschieren wir mit offenen Augen in die Hölle. Aber die Macht gibt ihre Hölle als Himmel aus, den sie wieder antizipiert.

Ohne die Antizipation eines Himmels, der nicht eine einfache Verdoppelung der Erde darstellt, bewegt sich auf der Erde gar nichts. Man fährt mit hoher Geschwindigkeit, wie mit einem Fitness-Fahrrad, aber man bewegt sich nicht.

So ist die Moderne. Überall folgt sie diesem himmlischen Kern des Irdischen und denkt ihn dann von der säkular gewordenen Wirklichkeit aus. Die Herren denken ihn von der Macht aus. Er ist dann der ins Unendliche projizierte Fortschritt, der keine Grenzen des Möglichen kennt und der den Herren das Gefühl der Allmacht gibt. Auf der anderen Seite gibt es die ins Unendliche projizierte Vermenschlichung des Menschen, wie sie in der Vorstellung der Anarchie und des marxschen Kommunismus auftaucht. Auch diese Projektion kennt keine Grenzen des Möglichen. Aber der marxsche Kommunismus ist ein Himmel, der ein großes Gastmahl ist, zu dem alle geladen sind. Er bleibt es, auch wenn er säkular gedacht wird. Marx beschreibt das Gastmahl:

Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen: darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhaftige Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.¹⁰

Wir können es in der Sprache Hölderlins («Der Rhein») ausdrücken:

Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter,
Es feiern die Lebenden all,
Und ausgeglichen

¹⁰ MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, S. 536.

ist eine Weile das Schicksal.
Und die Flüchtlinge suchen die Herberg,
Und süßen Schlummer die Tapferen,
Die Liebenden aber
sind, was sie waren, sie sind
Zu Hause, wo die Blume sich freuet
Unschädlicher Glut und die finsternen Bäume
Der Geist umsäuselt, aber die Unversöhnten
Sind umgewandelt und eilen
Die Hände sich eher zu reichen,
Bevor das freundliche Licht
Hinuntergeht und die Nacht kommt.

Im Unterschied zu Hölderlin sieht Marx die andere Seite der Antizipation dieses Festes:

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.¹¹

Keine Antizipation dieses Festes ohne die Befreiung der Unterdrückten. Da Hölderlin diese Seite nicht sieht, kommt er nicht über die reine Ästhetik hinaus, ähnlich wie der Hymnus an die Freude in der 9. Symphonie von Beethoven. Sie wird ausgehöhlt und dient schließlich vor allem für die Repräsentationsfeiern der Mächtigen von Staat und Wirtschaft. Damit das zu antizipierende Fest ein wirkliches Fest ohne Ausgeschlossene ist, muss Befreiung geschehen. Nur diese ermöglicht es, einen Humanismus der Praxis zu entwickeln.

Aber es besteht wohl kaum ein Zweifel, dass sich Marx hier in die Tradition von Jesaja und Jesus einschreibt, diese aber weiterführt.

Klar ist: Hier handelt es sich um den himmlischen Kern des Irdischen. Aber er ist es im Ausgang von einer Anthropologie der säkular gewordenen Welt. Insofern wird die Transzendenz im Inneren der Immanenz formuliert. Sie hat keinen religiösen Ausdruck und beansprucht das auch nicht. Deshalb kann sie universal sein. Sie ist gleichzeitig der Ausdruck dessen, was für jede Religiosität und jeden Atheismus gelten muss, wenn sie menschlich sein wollen. Sie ist das Wahrheitskriterium eines jeden Humanismus, sei er nun religiös oder atheistisch. Als Transzendenz zeigt sie an, was in jedem Moment zu

¹¹ MEW, Bd 1, S. 385.

antizipieren ist. Sie stellt jedoch kein verfügbares Ziel der Verwirklichung durch die Praxis dar. Sie transzendiert jede mögliche Praxis.

Die Vorstellung des Himmels und der Transzendenz im Inneren der Immanenz geben den kategorialen Rahmen an, innerhalb dessen wir die Wirklichkeit wahrnehmen und erkennen.

5. *Der Aufstand der Grenzen*

Beide Projektionen – diejenige des unendlichen Fortschritts und diejenige der Menschwerdung des Menschen – stoßen heute auf den Aufstand der Grenzen, der zur Krise der Moderne geführt hat. Es ist der Aufstand der Grenzen des Menschen selbst sowie der Aufstand der Grenzen des Natur.

Die Herausforderung entsteht, den Himmel (gerade als himmlischen Kern des Irdischen und darin als Transzendenz im Inneren der Immanenz) vom Inneren dieser Grenzen her zu antizipieren. Dies ist die große Transformation, die zu bewältigen ist. Was in den Projektionen entworfen wird, kann nur innerhalb dieser Grenzen antizipiert werden. Keine lineare Annäherung in der Zeit kann zu ihrer Verwirklichung führen.

In Lateinamerika führt dies zu einer breiten Diskussion über den Begriff der Entwicklung. An die Stelle der Fortschrittsvorstellungen, die in die Zeit projiziert werden, tritt als Ziel der Wirtschaft das, was man das «gute Leben» nennt – soll heißen: das gute Leben für alle ohne Ausnahme; ihm sind alle gesellschaftlichen Institutionen unterzuordnen. Es ist das Fest des guten Lebens. Aber der Kern des Arguments bleibt derselbe: Die Befreiung der Unterdrückten ist Grundbedingung, ohne die das gute Leben aller nicht möglich ist. Die Diskussion darüber findet vor allem in Bolivien und Ecuador statt und stützt sich besonders auf die andine Kulturtradition. Dabei bildet die Mutter Erde – in Bolivien die *Pacha Mama* – die Transzendenz im Inneren der Immanenz.

Dies setzt das Bewusstsein voraus, dass Befreiung nicht auch Erlösung ist. Der Trost bleibt ein Anliegen der Vorstellung des Himmels und der Antizipation. Aber dieser Trost ist kein Hindernis für die Befreiung. Er kann sogar zur Befreiung motivieren. Aber die Erlösung steht aus.

VIII. DIE REBELLION GEGEN DEN MENSCHEN ALS SUBJEKT. ANTIUTOPISMUS, ANTISEMITISMUS UND ANTIJUDAISMUS

Der Mythos der jüdischen Weltverschwörung und der jüdischen Schuld ist die mythische Antwort auf die sozialistische Forderung der Weltrevolution, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts laut wurde. Sobald der Mythos der Weltrevolution entstand, wurde dagegen der Mythos der jüdischen Weltverschwörung laut. Er entstand wohl durchaus spontan, wurde dann aber bewusst manipuliert, wie es die Fälschung des Buches «Die Protokolle der Weisen von Zion» zeigt, vorgenommen durch die zaristische Geheimpolizei *Ochrana* vor dem Ersten Weltkrieg. Es war dann wohl das blutigste Buch der Weltgeschichte.

Der Mythos der Weltrevolution hatte einen durchaus rationalen Kern. Es ging um ein Programm des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, das auch eine mythische Dimension erhielt. Der Mythos von der jüdischen Weltverschwörung hingegen besitzt keinen derartigen rationalen Kern. Er ist wesentlich irrational, frei erfunden und auf Vernichtung hin gedacht. Er ist kein Mythos der Transformation, sondern ein Vernichtungsmythos.

Die Formulierung dieses Vernichtungsmythos hat eine ihrer Wurzeln im Denken von Nietzsche. Die Frage lautet dabei nicht, ob Nietzsche nun antisemitisch war oder nicht. Das Denken von Nietzsche ist jedoch ein antiutopisches Denken, das die Wurzeln der modernen Utopien – insbesondere derjenigen des Anarchismus und des Kommunismus – im Judentum und seiner Tradition sieht, seien es nun die Propheten oder der Apostel Paulus, den Nietzsche immer mehr als Repräsentant des jüdischen Denkens ins Zentrum rückt.

Nach der russischen Oktoberrevolution, die in die Gründung der Sowjetunion einmündete, erhielt dieses Denken seinen ganz konkreten Ausdruck. In den westlichen Ländern, einschließlich der USA und natürlich Deutschlands, gewöhnte man sich daran, vom «jüdischen Bolschewismus» zu sprechen, und zwar bis zum Zweiten Weltkrieg. Hitler machte ihn in der Folge zum Zentrum aller seiner Vorstellungen.

1. *Das Denken Nietzsches als Wurzel des Antiutopismus
des 20. Jahrhunderts*

Im 20. Jahrhundert ändert sich das bürgerliche Denken auf eine radikale Weise. Im 19. Jahrhundert entstehen die großen Emanzipationsbewegungen zur Befreiung der Arbeiter, der Sklaven und der Frauen. Ende des 19. Jahrhunderts wird vor allem die Arbeiterbewegung zu einer ernsthaften Bedrohung des Systems.

Dies ist das historische Element, das zu einer Zentrierung der bürgerlichen Ideologie auf den Antiutopismus führt. Der Antiutopismus sieht die Welt bedroht, insbesondere durch das utopische Denken, für das zentral die Vorstellung des Sozialismus als eines ganz anderen Wirtschaftssystems steht. Es sind alle jene, die in heutiger Sprache sagen würden: Eine andere Welt ist möglich.

Der Umschlag des bürgerlichen Denkens in die Antiutopie hat seine Wurzeln ohne Zweifel in der Philosophie Nietzsches. Ich kann hier nur einige Nietzsche-Zitate anführen, die einen Hinweis auf diese grundlegende Position Nietzsches geben. Gegen die Vorstellungen einer anderen Welt setzt Nietzsche auf die Denunzierung aller anderen Welten – sei es diejenige einer Neuen Erde oder diejenige eines jenseitigen Himmels. Nietzsche interpretiert sie als Rache an dieser Welt, als ihre Verleumdung und Beschmutzung:

Schaffen wir die wahre Welt ab: und um dies tun zu können, haben wir die bisherigen obersten Werte abzuschaffen, die Moral ...¹

Problem: warum die Vorstellung von der andern Welt immer zum Nachteil, resp. zur Kritik «dieser» Welt ausgefallen ist – worauf das weist?²

Das ist eine jammervolle Geschichte: der Mensch sucht nach einem Prinzip, von wo aus er den Menschen verachten kann, – er erfindet eine Welt, um diese Welt verleumdern und beschmutzen zu können: tatsächlich greift er jedesmal nach dem Nichts und konstruiert das Nichts zum «Gott», zur «Wahrheit» und jedenfalls zum Richter und Verleumder dieses Seins ...³

Dritter Satz: Von einer «andern Welt» als dieser zu fabeln hat gar keinen Sinn, vorausgesetzt, dass nicht ein Instinkt der Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens in uns mächtig ist: im letzteren Falle rächen wir uns am Leben mit der Phantasmagorie eines «anderen», eines «besseren» Lebens.⁴

1 Nietzsche, Aus dem Nachlass. Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta, München 1982, Bd. III, S. 737.

2 Ebd. III, 719.

3 Ebd. III, 739/740.

4 Ebd. II, 960/961.

Wir haben die zentrale Formulierung des Antiutopismus vor uns. Aber Nietzsche sagt auch, worin er den Ursprung dieses Verhängnisses der Utopie sieht:

Paulus, der Fleisch-, der Genie-gewordene Tschandala-Hasses gegen Rom, gegen die «Welt», der Jude, der ewige Jude *par excellence* ... Was er erriet, das war, wie man mit Hilfe der kleinen sektiererischen Christen-Bewegung abseits des Judentums einen «Weltbrand» entzünden könne, wie man mit dem Symbol «Gott am Kreuze» alles Unten-Liegende, alles Heimlich-Aufrührerische, die ganze Erbschaft anarchistischer Umtriebe im Reich, zu einer ungeheuren Macht aufsummieren könne. «Das Heil kommt von den Juden.»⁵

Paulus verkörpert für Nietzsche den Ursprung dieses Verhängnisses. Er ist für Nietzsche Jude und Christ zugleich: der ewige Jude *par excellence* ...

Damit ist die Grundstruktur des antiutopischen Denkens gegeben, das sich durch die zentralen Krisen des Kapitalismus des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen Varianten hindurch zieht und das heute offensichtlich heute aufs Neue droht.

Ich möchte dies kurz anhand der drei großen Legitimitätskrisen des Kapitalismus im 20. Jahrhundert aufzeigen. Ich meine die Krise der zwanziger Jahre, die in den Nazismus einmündet, die Krise nach dem Zweiten Weltkrieg mit ihrer Aufteilung der Welt in zwei Systeme und die Krise der siebziger Jahre, die in die Globalisierungsstrategie einmündet.

2. *Vom antijüdischen Antiutopismus zum Antisemitismus des 20. Jahrhunderts*

Léon Poliakov weist auf einen Text hin, worin – ausgehend von Nietzsche – ein vehement antijüdischer Antiutopismus formuliert wird. Dieser taucht danach in vielen Varianten wieder auf. Der Text wurde im Jahre 1920 veröffentlicht und stammt von Oscar Levy, dem englischen Übersetzer Nietzsches. Er leitet aus Nietzsche eine völlig abstruse Selbstbezeichnung des Judentums ab:

Wir haben das Gehabe von Rettern der Welt angenommen und haben uns sogar gebrüstet, dieser den «Retter» der Welt gegeben zu haben – wir sind heute

5 Der Antichrist, II, 1230.

nur noch die Verführer der Welt, ihre Zerstörer, ihre Brandstifter, ihre Henker ... Wir haben versprochen, euch in ein neues Paradies zu führen, und haben schließlich nur darin Erfolg gehabt, euch in eine neue Hölle zu geleiten ...⁶

Hitler übernimmt eine entsprechende Nietzsche-Interpretation, und zwar über die Ludendorff-Bewegung, deren Veröffentlichungen er nach dem Ersten Weltkrieg verfolgte. Bei Hitler gerät sie zu einem aggressiven Antisemitismus.

Friedrich Heer zitiert Hitler aus Dietrich Eckarts «Tischgesprächen» von 1922/23, zuerst unter dem Titel herausgegeben: «Der Bolschewismus von Moses bis Lenin – Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir»⁷:

Er [der Jude] glaubt, die ganze Menschheit unterkriegen zu müssen, um ihr, wie er sich erredet, das Paradies auf Erden verschaffen zu können ... Während er sich vorspiegelt, die Menschheit hochzubringen, peinigt er sie in die Verzweiflung, in den Wahnsinn, in den Untergang hinein. Wenn ihm nicht Halt geboten wird, vernichtet er sie ... die Tragik des Luzifer.⁸

Somit geht er seinen verhängnisvollen Weg weiter, solange, bis ihm eine andere Kraft entgegentritt und in gewaltigem Ringen den Himmelsstürmer wieder zum Luzifer zurückwirft.⁹

Seine Aggressivität erzeugt Hitler in dieser Zeit dadurch, dass er den Antisemitismus mit dem im Mittelalter entwickelten Luzifer-Mythos verbindet. Danach war Luzifer der oberste von Gott geschaffene Engel, der an die Stelle Gottes treten wollte und dafür in die Hölle verbannt wurde.¹⁰ Hierdurch erreicht Hitler eine extreme Diabolisierung der Juden.

Diese antiutopische Formulierung des Antisemitismus diente Hitler dazu, den Antikommunismus in das Zentrum seines Antisemitismus zu stellen. In seinen Tischreden aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs sagt Hitler:

6 Zum Buch von Pitt-Rivers, George: *The World Signification of the Russian Revolution*, London 1920, Vorwort von Dr. Oscar Levy, S. X–XI; vgl. Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*. Am Vorabend des Holocaust, Bd. VIII, Frankfurt a. M. 1988, S. 83.

7 München 1924; vgl. Heer Friedrich: *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*, Frankfurt/Berlin 1986, S. 371.

8 Ebd. 377.

9 Hitler, *Mein Kampf*, S. 751.

10 Dieser Mythos wird zum ersten Mal im 13. Jahrhundert entwickelt, und zwar von Bernhard von Clairvaux. Vorher war Luzifer keine Teufel. In den ersten Jahrhunderten war er ein Jesusname. Die Kathedrale von Cagliari in Sardinien heißt: San Luzifer. Der Name verweist auf einen heiligen Kirchenvater, Luzifer von Cagliari. Ein ursprünglicher Jesusname wurde in den Namen des Teufels verwandelt. Der Name ist nicht bloßer Schall und Rauch: *nomen est omen*.

Bei uns ist der Jude gekommen. Er hat die bestialische Idee gebracht, dass das Leben seine Fortsetzung im Jenseits findet: Man kann das Leben im Diesseits ausrotten, weil es im Jenseits weiterblüht ... Unter dem Motto Religion hat der Jude die Unduldsamkeit dahin gebracht, wo vorher nichts als Toleranz, wahre Religion war ... Der gleiche Jude, der damals das Christentum in die antike Welt eingeschmuggelt und diese wunderbare Sache umgebracht hat, er hat nun wieder einen schwachen Punkt gefunden: das angeschlagene Gewissen unserer Mitwelt ... Ein Friede kann nur kommen über eine natürliche Ordnung. Die Ordnung setzt voraus, dass die Nationen sich so ineinanderfügen, dass die Befähigten führen. Der Unterlegene erhält damit mehr, als er aus eigenem würde erreichen können. Durch das Judentum wird diese Ordnung zerstört. Der Bestie, der Niedertracht, der Dummheit verhilft es zum Sieg ... *Wir dürfen deshalb nicht sagen, dass der Bolschewismus schon überwunden ist. Je gründlicher aber die Juden herausgeworfen werden, desto rascher ist die Gefahr beseitigt. Der Jude ist ein Katalysator, an dem sich die Brennstoffe entzünden.*¹¹

Für Hitler sind damit Antiutopismus, Antikommunismus und Antisemitismus ein einziger zusammenhängender Mythos, dessen Zentrum allerdings der Antisemitismus ist: Der Jude ist ein Katalysator, an dem sich die Brennstoffe entzünden. Daher ist die Judenvernichtung für ihn der entscheidende Schlag gegen Bolschewismus und Kommunismus. Sind die Juden vernichtet, verlieren Bolschewismus und Kommunismus ihre eigentliche Kraft.

Für Hitler ist der Antisemitismus nicht etwa ein Selbstzweck. In seinen mythischen Halluzinationen ist der Antisemitismus ein Mittel zum Zweck, nämlich die Gefahr des Kommunismus zu beseitigen. Es geht ihm daher nicht um die Verfolgung einer Minderheit, sondern einer potenziellen und gefährlichen Mehrheit. Das ist nicht nur bei Hitler so. Es gilt ganz allgemein für den Antisemitismus des 20. Jahrhunderts.

Daraus wird sehr klar, dass ein solcher Antisemitismus etwas durchaus Neues ist und nicht einfach mit den vorangegangenen historischen Wellen des Antisemitismus gleichgesetzt werden darf.

3. Der Übergang zum antiutopischen Antikommunismus nach dem Zweiten Weltkrieg

Hitlers Antisemitismus fand mit dem Zweiten Weltkrieg sein Ende. Die Informationen über den Holocaust erschütterten die gesamte westliche Welt. Es war jetzt völlig unmöglich geworden, die Ver-

¹¹ Picker, Henry: Hitlers Tischgespräche, Berlin, 1989, S. 106f.

bindung von Antiutopismus und Antikommunismus über das Argument des Antisemitismus herzustellen. Aber die westliche Welt blieb in ihrer Ideologie weiterhin antiutopisch und antikommunistisch. Sie blieb antikommunistisch im Namen des Antiutopischen. Aber der direkte Verweis auf das Judentum war unmöglich geworden.

Die Verbindung von Antiutopie und Antikommunismus erhielt also eine neue Formulierung, die weitgehend eine Umformulierung ist. Karl Popper ist der Philosoph, der die Verbindung in der neuen Form bewerkstelligte:

Die Hybris, die uns versuchen lässt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln – eine Hölle, wie sie nur Menschen für ihre Mitmenschen verwirklichen können.¹²

Popper bleibt beim Luzifer-Mythos. Die Hybris des Himmelsstürmers, der das Himmelreich auf Erden will, aber die Hölle schafft, ist die luziferische Hybris. Sie ermöglicht es, alle sozialistischen Bewegungen zu diabolisieren.

Gleichzeitig handelt es sich um eine Neuauflage des zitierten Textes von Oscar Levy, aus dem der Hinweis auf die Juden allerdings herausgestrichen wird. Aber seine Abwesenheit ist gegenwärtig. Sie schreit geradezu.

In dieser Umformulierung sehen wir den Mythos der Freien Welt, wie sie sich nach dem Zweiten Weltkrieg bildete. Er beruht jetzt darauf, den Antiutopismus direkt mit dem Antikommunismus zu verbinden. Dies ist noch bei Reagan der Fall, der seine Gegner ver-teufelte, indem er vom «Reich des Bösen» sprach. Dieses Reich des Bösen ist aber bereits in der Reagan-Zeit von der Luzifer-Vorstellung losgelöst worden. Die Benutzung des Luzifer-Mythos hört in den neunziger Jahren fast vollständig auf, und die poppersche Vorstellung gerät in Vergessenheit. Die Gegner werden immer mehr, wie Bush junior formuliert: *the evil's face*, was nicht mit Luzifer zu verwechseln ist. Der Teufel ist jetzt ein anderer. Er wird zum Antichristus.

Aber die Argumentationslinie, die Oscar Levy begann und die wir weiter oben zitiert haben, hörte deshalb nicht auf. Ein Autor, die sie heute weiterführt, ist Georges Steiner:

In den diversen Schattierungen von messianischem Sozialismus und im Marxismus kommt jenes utopistische Gedankengut zum Ausdruck, mit dem der

12 Popper, Karl: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1974, Vorwort, S. VIII.

Judaismus ... unsere Zivilisation erpresste. Marxismus ist in seinem Kern ein ungeduldig gewordener Judaismus. Der Messias hat zu lange gebraucht, zu kommen oder – genauer – nicht zu kommen. Das Reich der Gerechtigkeit muss vom Menschen selbst begründet werden, auf dieser Erde, hier und jetzt. Liebe muss gegen Liebe eingetauscht werden, Gerechtigkeit gegen Gerechtigkeit, predigt Karl Marx in seinen Manuskripten aus dem Jahre 1844, wobei er ganz offensichtlich die Ausdrucksweise der Psalmen und der Bücher der Propheten aufnimmt. In dem egalitaristischen Programm des Kommunismus, in der Ökonomie der Finalität, wie sie in der marxistisch-leninistischen Doktrin entworfen wird, gibt es wenig, nach dem Amos nicht schon unerbittlich verlangt, wenn er Gottes Verfluchung der Reichen und Gottes Abscheu vor Besitz verkündet. Wo der Marxismus obsiegte, sogar und vor allem in seinen brutaleren Formen, vollzog er jene Rache der Wüste an der Stadt, die im Buch Amos und in anderen prophetisch-apokalyptischen Aussagen über soziale Vergeltung so lautstark angekündigt wird. (Man braucht wohl kaum darauf hinzuweisen, dass die gegenwärtige Krise und der abzusehende Zusammenbruch marxistischer messianischer Immanenz sich zutiefst auf das Geschick und die Zukunft des Judaismus auswirken wird.)¹³

Aber Steiner verspricht ein neues Judentum, das die prophetische Tradition hinter sich lässt.

In ihrer Analyse sind die bisher angeführten Positionen nahezu identisch. Alle sehen in der Utopie das wirkliche Verhängnis der westlichen Moderne. Drei dieser Positionen stellen ein explizites Verhältnis zum Judentum heraus. Oscar Levy macht ein Schuldbekenntnis, Steiner meint, dass das Ergebnis sich «zutiefst auf das Geschick und die Zukunft des Judaismus auswirken wird», und Hitler ruft, ausgehend von der gleichen Analyse, zur Vernichtung der Juden auf. Popper hingegen formuliert den Kern der Ideologie der Freien Welt nach dem Zweiten Weltkrieg, ohne die jüdische Tradition zu erwähnen. So konnte man aus dem «jüdischen Bolschewismus» aus der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg den «antisemitischen Bolschewismus» nach dem Zweiten Weltkrieg herstellen, obwohl doch der Bolschewismus weitgehend gleich geblieben war.

An dieser Stelle möchte ich ein Zitat von Freud zur Gründung und zur Geschichte des Christentums hinzufügen:

Beachtenswert ist, in welcher Weise die neue Religion sich mit der alten Ambivalenz im Vaterverhältnis auseinandersetzt. Ihr Hauptinhalt war zwar die Versöhnung mit Gottvater, die Sühne des an ihm begangenen Verbrechens, aber die andere Seite der Gefühlsbeziehung zeigte sich darin, dass der Sohn,

13 Steiner, George: Der Garten des Archimedes, München 1996, 298f.

der die Sühne auf sich genommen, selbst Gott wurde neben dem Vater und eigentlich an Stelle des Vaters. Aus einer Vaterreligion hervorgegangen, wurde das Christentum eine Sohnesreligion. Dem Verhängnis, den Vater beseitigen zu müssen, ist es nicht entgangen.

Nur ein Teil des jüdischen Volkes nahm die neue Lehre an. Jene, die sich dieser verweigerten, heißen heute noch Juden. Sie sind durch diese Scheidung noch schärfer von den andern abge sondert als vorher. Sie mussten von der neuen Religionsgemeinschaft, die außer Juden Ägypter, Griechen, Syrer, Römer und endlich auch Germanen aufgenommen hat, den Vorwurf hören, dass sie Gott gemordet haben. Unverkürzt würde dieser Vorwurf lauten: Sie wollen es nicht wahr haben, dass sie Gott gemordet haben, während wir es zugeben und von dieser Schuld gereinigt worden sind. Man sieht dann leicht ein, wieviel Wahrheit hinter diesem Vorwurf steckt. Warum es den Juden unmöglich gewesen ist, den Fortschritt mitzumachen, den das Bekenntnis zum Gottesmord bei aller Entstellung enthielt, wäre Gegenstand einer besonderen Untersuchung. Sie haben damit gewissermaßen eine tragische Schuld auf sich geladen; man hat sie dafür schwer büßen lassen.¹⁴

Die Position von Freud ist schlechterdings tragisch. Die Aussage stammt aus einer Veröffentlichung des Jahres 1939. Seit 1938 hat er Asyl in London. Es ist das letzte Buch, das Freud schreibt, und das Zitat befindet sich auf der allerletzten Seite dieses Buches. Freud hat sich vor der Verfolgung retten können. Aber er ist unfähig, diese seine eigene Ideologie zu kritisieren. Er müsste seine gesamte Psychologie völlig verändern. Dazu aber ist er nicht bereit, vielleicht auch unfähig. Der Ödipuskomplex erhält in der Interpretation von Freud eine geradezu schreckliche Dimension.

Freud gibt eine – wenn auch wiederum eher mythische – Legitimation des Antisemitismus, den er selbst erleidet. Aber sein Argument ist richtig, wenn wir es unter dem Kriterium seines eigenen Denkens betrachten. Freud hat darin eine bewundernswerte Konsequenz. Er versteckt nichts und sagt, was folgt. Er gehorcht darin dem Ethos der Wissenschaft, das er immer gegenwärtig hatte. Je mehr wir dies sehen, desto stärker bleibt die große Frage: Warum führt ihn ein solches Ergebnis seiner eigenen Theorien nicht zum Zweifel an ihnen?

Aber mehr noch. Müsste ein solches Ergebnis nicht zu einer Auseinandersetzung geführt haben unter den Freudianern selbst? Ich habe nirgends eine Erwähnung dieses Problems gefunden. Wie gesagt, der zitierte Text steht an einer besonderen Stelle, nämlich auf der letzten Seite seines letzten Buches. Folglich betrachtet Freud ihn

¹⁴ Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion, Frankfurt a. M. 1987, S. 133.

selbst als ein fundamentales Ergebnis, sozusagen als ein Testament. Freud verurteilt sich selbst in der expliziten Logik seines eigenen Denkens. Er gibt seinen Verfolgern recht. Für mich persönlich ist dies alles völlig unfassbar.¹⁵

Der Vorgang macht auch klar, warum diese westliche Freie Welt den Antisemitismus des 20. Jahrhunderts kaum kritisieren kann. Dieser müsste ja ihren eigenen völlig irrationalen Antiutopismus selbst kritisieren. Der ist aber längst zum Fundament des Denkens der westlichen Welt geworden. In der Bundesrepublik ist das Wort «Gutmensch» ein Schimpfwort, das dieselbe Quelle hat. Nicht die «Schlechtmenschen» sind die wahrhaft gefährlichen, sondern die Gutmenschen sind es. Die Schlechtmenschen unserer Globalisierungsstrategie finden darin ihr gutes Gewissen. Sie verhindern, dass Gutmenschen Einfluss erhalten. Sie würden ja die Hölle auf Erden herstellen. Die Logik ist immer die gleiche. Es sind die Schlechtmenschen unserer Chefetagen, die uns vor den Gutmenschen retten. Das Gute ist das Böse, und das Böse ist das Gute. Das ist die Botschaft des Antiutopismus.

4. Der Verzicht auf die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus des 20. Jahrhunderts

Obwohl sie nichts erklären, müssen sie aber über den Antisemitismus sprechen. Eine der Formen, alle Ursachen zu verwischen, besteht darin, dass die Gründungsschriften des Christentums zur Ursache erklärt werden. Damit verzichtet man auf eine ernsthafte Auseinandersetzung.

Dies unternimmt in extremer Weise George Steiner. Über das Johannesevangelium (Jesus und Judas beim letzten Abendmahl) sagt er:

Judas schreitet in die niemals endende Nacht kollektiver Schuld hinaus. Sein Abgang öffnet die Tür zur Schoah: das ist nichts als die nüchterne Wahrheit. Die «Endlösung», die im zwanzigsten Jahrhundert vom Nationalsozialismus vorgeschlagen und in Angriff genommen wurde, ist der völlig logische, axiomatische Abschluss der Identifizierung der Juden mit und durch Judas ... Die Finsternis, die Nacht in der Nacht, in die Judas hinausgeschickt wird, auf dass er «schnell handele», ist schon die der Verbrennungsöfen.¹⁶

¹⁵ Selbst Pinochet sprach von den «Subversiven» als «Vatermördern».

¹⁶ Der Garten des Archimedes 349.

Der Antisemitismus ist jetzt eine «transhistorische Substanz», die mit dem Christentum in die Welt kommt – vor allem mit dem Johannesevangelium – und selber keine Geschichte hat. Sie ist immer die gleiche. Im Grunde genommen ist nicht einmal der Nazismus verantwortlich, sondern in letzter Instanz eben die Substanz, die aus dem Christentum kommt (zusammen mit einigen römischen Voraussetzungen). Die Schaffung einer solchen ungeschichtlichen Substanz zeigt allerdings immer an, dass man den historischen Prozess nicht analysieren will. Man versteckt etwas und man tut es, weil man etwas zu verstecken hat.

Für viele Christen hat das einen doppelten Vorteil. Nicht nur, dass sie den Antisemitismus des 20. Jahrhunderts nicht mehr zu analysieren brauchen, sie müssen jetzt nicht einmal den christlichen Antijudaismus und seine Entstehung im 3. und 4. Jahrhundert analysieren. Aber auch diese Analyse würde durchaus helfen, den Antisemitismus des 20. Jahrhunderts zu verstehen – durch die Klarstellung der durchaus bedeutenden Unterschiede. Diese Unterschiede hat übrigens auch Zygmunt Bauman in seinem Buch herausgestellt: «Moderne und Holocaust» (1989). Nun können die Christen ihre Schuld bekennen und völlig systemkonform bleiben, sowohl gegenüber der christlichen Orthodoxie als auch gegenüber der Freien Welt. Die Schriften sind ja schuldig. René Girard bemerkt dazu, dass man die heiligen Schriften zum Sündenbock gemacht habe.¹⁷ Man behält die antisemitische Lektüre bei, aber da man jetzt anti-antisemitisch ist, ist man gegen die Schrift. Der Antisemitismus ist damit für unschuldig erklärt worden. Er ist völlig tabuisiert. Die Schulderklärung verdeckt und versteckt die tatsächlichen Verantwortlichen. Und die Christen distanzieren sich von ihren eigenen Quellen, anstatt sie aufs Neue, ohne die antisemitische Brille, zu lesen. Ohne diese antisemi-

17 Girard sagt zu dieser Verurteilung der christlichen Gründungstexte: «Das einzige Mittel, noch weiter zu gehen in dieser Blindheit, besteht darin, so wie es heute geschieht, nicht einfach den durch den Text geoffenbarten Prozess zurückzuweisen, der sich auf paradoxe Weise in seinem Schatten fortsetzt, sondern den Text selbst, indem man ihn für verantwortlich erklärt für die Gewalt, die in seinem Namen ausgeübt worden ist, und indem man ihn anklagt, er habe eine frühere Gewalt zwar verdrängt, aber sie bloß durch neue Opfer ersetzt. Es gibt unter Christen eine allgemeine Tendenz, diesen Text zurückzuweisen oder ihn zumindest nicht mehr in Betracht zu ziehen, indem man ihn versteckt, als wenn es sich um etwas Schändliches handelte. Immer bleibt eine letzte List, immer bleibt ein letztes Opfer, das jetzt der Text selbst ist, den man an die betrügerische Lektüre ankettet, die man ständig von ihm gemacht hat, und den man vor das Gericht der öffentlichen Meinung bringt. Es ist ein großer Hohn, dass diese Meinung den Text im Namen der Nächstenliebe verurteilt.» Girard, René: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Diálogos con J. M. Oughouruan und G. Lefort, Salamanca 1982, S. 204/205.

tische Brille ist das Christentum eine Religion, die für jedes Herrschaftssystem gefährlich, gleichzeitig aber auch äußerst gefährdet ist. Es würde nämlich wieder verfolgt werden. Im Fall der Theologie der Befreiung in Lateinamerika hat man dies ganz deutlich sehen können. Gegen sie entstand eine wahre Christenverfolgung. Als eindrückliches Symbol dafür steht die Ermordung des Erzbischofs Romero, während er die Eucharistie feierte. Für das Christentum gibt es keine größere Blasphemie. Als Thomas Becket im 13. Jahrhundert in der Kathedrale von Canterbury ermordet wurde, löste das eine Erschütterung aus, die bis heute andauert und selbst in der modernen Literatur noch gegenwärtig ist (Conrad Ferdinand Meyer, T. S. Eliot, Jean Anouilh). Er wurde bereits drei Jahre nach seinem Tod heiliggesprochen (schneller noch als Franziskus von Assisi). Im Fall von Romero wurde freilich alles heruntergespielt.

5. Der Antiutopismus als allgemeingültige Formel

Der Antiutopismus ist heute zu einer Art allgemeingültiger Formel geworden, zumindest in der veröffentlichten Meinung. In den achtziger Jahren allerdings sprach man vom Gegner anders. Reagan nannte seine Gegner Krebsgeschwüre. Dies war etwa der Fall für das sandinistische Nicaragua, hatte aber schon früher mit dem Militärputsch von Djakarta (1965) begonnen.

Als sich die Taliban im Afghanistan-Krieg in die Berge zurückzogen und in Höhlen versteckten, sprach Präsident Bush davon, dass man sie «ausräuchern» werde. Statt Krebsgeschwüre herauszuschneiden, wurden jetzt Schädlinge ausgerottet – eine fatale Ähnlichkeit mit dem, was während des Nazismus geschah. Seit den dreißiger Jahren sprach man auch dort nicht mehr von den Juden als Utopisten und Gestalten Luzifers, wie dies Hitler in den zwanziger Jahren getan hatte, sondern von Schädlingen, die auszurotten seien.

Wenn der Antiutopismus zur allgemeingültigen Formel wird, erscheint dies als zwangsläufig. Wir sprechen viel von der Gewalt, die durch die Utopie ausgelöst werden kann. Von der Gewalt, die aus der Anti-Utopie stammt, sprechen wir nicht. Sie gilt als gerecht.

Hier ist das Buch von Max Frisch wichtig: «Wilhelm Tell für die Schule» (1971). Dieses Buch scheint mir deswegen so interessant, weil sein eigentliches Thema gar nicht Wilhelm Tell ist. Nach

Frisch war Wilhelm Tell ein ganz gewöhnlicher Bandit, der auf mythische Weise in wenigen Jahrzehnten zu einem Freiheitshelden umgewertet wurde. Genau das ist, so Frisch, mit dem Nazismus zu seiner Zeit (um 1970) geschehen. Wie man den Nazismus in der Zeit interpretiert, als Frisch sein Buch schreibt, hat mit dem wirklichen Nazismus so wenig zu tun wie die Geschichte vom Freiheitshelden Wilhelm Tell mit dem wirklichen Wilhelm Tell. Für Frisch ist die Geschichte von Wilhelm Tell der Beweis dafür, dass solch eine Umwertung innerhalb weniger Jahrzehnte möglich ist, obwohl es noch zahlreiche Zeitzeugen gibt. Allerdings verläuft die Umwertung im Falle des Nazismus genau umgekehrt. Aus den Nazis wurden einfach antisemitische Banditen gemacht, die sich in den Dienst einer «christlich-antijüdischen Substanz» stellten. Das machte die Tatsache unsichtbar, dass der Nazismus eine die ganze westliche Geschichte bestimmende Kulturrevolution – oder vielmehr Antikulturrevolution – war, die in ihrer antiutopischen Form die westliche Kultur bis heute beherrscht. Die Blinden sehen, und die Sehenden sind blind.

Margaret Thatcher fasste diese allgemeingültige Formel in aller wünschbaren Deutlichkeit zusammen: TINA – *there is no alternative*. Damit schrieb sie über den Eingang zur neuen Etappe des Kapitalismus die Worte, die nach Dante über dem Eingang zur Hölle stehen: Die ihr hier eintretet, lasst alle Hoffnung fahren. Es ist die Aufschrift, die auch alle Konzentrationslager und Folterzentren der Welt tragen, zumindest virtuell.

Die Hoffnung wird ersetzt durch die Hoffnung der Antiutopie: die Hoffnung darauf, dass niemand mehr Hoffnung hat. Darin drückt sich aus, dass diese Antiutopie selbst eine Utopie ist, wenn auch gegen sich selbst gewendet. Sie ist utopische Antiutopie. Aber sie ist genauso unmöglich, wie es alle Utopien immer waren. Diese antiutopistische Utopie ist, wenn sie gewaltsam wird, die gewaltsamste Utopie, die wir kennen. Sie kennt überhaupt keine Grenzen.

Ich erinnere mich, in einem Museum in Barcelona ein Bild gesehen zu haben, das die Hölle zeigte. Die Verdammten waren verzweifelt. Sie wurden allerdings von Teufeln gequält, die lachten. Sie trugen Militärkleidung wie im Mittelalter. Aber es war ein steinernes Lachen, das sie im Gesicht hatten. Sie fühlten sich im Himmel. So sind alle Höllen auf Erden. Immer gibt es einige, die glauben, im

Himmel zu sein. Aber sie haben ein steinernes Lachen im Gesicht. Dennoch behaupten sie stets, dass eine andere Welt nicht möglich ist. Es gibt keine Alternative.

Erinnern wir uns an das, was die Hoffnung Nietzsches war. Schon in «Morgenröte» (1881) wollte Nietzsche, so wie viele Antisemiten, die Juden bekehren und hoffte darauf, dass dies möglich ist:

Dann, wenn die Juden auf solche Edelsteine und goldene Gefäße als ihr Werk hinzuweisen haben, wie sie die europäischen Völker kürzerer und weniger tiefer Erfahrung nicht hervorzubringen vermögen und vermochten, wenn *Israel seine ewige Rache in eine ewige Segnung Europas verwandelt haben wird*: dann wird jener siebente Tag wieder einmal da sein, an dem der alte Judengott sich seiner selber, seiner Schöpfung und seines auserwählten Volkes *freuen* darf, – und wir alle, alle wollen uns mit ihm freuen!¹⁸

Dieser Judengott wird allerdings wieder zum Kriegsgott, was Nietzsche ja wollte. Damit er seine ewige Rache, wie Nietzsche sie versteht – sie bezeichnet in seiner Diktion einfach das «Ressentiment» der Schlecht-weg-Gekommenen, ihren Traum von einer anderen Welt – in ewige Segnung verwandelt, darf er nicht mehr der Gott der Armen und Schwachen sein, der Gott der Schlecht-weg-Gekommenen, wie sie nach Nietzsche heißen. Tut der Gott der Juden dies, so ist er eben wieder der Kriegsgott der Juden. Das würde Nietzsche feiern: «... und wir alle, alle wollen uns mit ihm freuen!» Nicht alle. Alle, außer die Schlecht-weg-Gekommenen.

Der Antiutopismus ist heute in der Krise. Die gegenwärtige Weltwirtschaftskrise stellt die Weltbevölkerung vor die Herausforderung einer möglichen und notwendigen Transformation des Kapitalismus. Das TINA von Margaret Thatcher hat viel von seiner Überzeugungskraft verloren. Der Antiutopismus ist veraltet. Die neue Systemopposition hingegen ist eine andere. Sie hat die Kritik der Utopie selbst durchgeführt oder ist dabei, sie durchzuführen. Damit ergibt sich die Möglichkeit einer neuen Öffnung der Zukunft, die allerdings immer wieder durch eine Rückkehr des antiutopischen Extremismus in neuen oder sogar alten Formen bedroht ist.

18 Nietzsche, Morgenröte, Nr. 205. Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta, München 1982, Bd. I, 1154.

6. *Die Mystifizierung der Globalisierungsstrategie durch den apokalyptischen Fundamentalismus*

Wenn Margaret Thatcher von TINA spricht, kann dies nicht gerade Massen bewegen. Sie begeistert damit die Manager unserer Privatbürokratien, der großen Banken und Vereinigungen, aber sonst niemanden.

In den USA entstand parallel dazu eine Massenströmung, die einen großen Globalisierungsmythos entwickelte und einen außerordentlichen Einfluss erlangte. Es war der apokalyptische Fundamentalismus. Er hatte als Sekte seit längerer Zeit existiert, vor allem seit dem Ersten Weltkrieg, wurde aber jetzt mehr oder weniger spontan zu einer politischen Massenströmung, die schließlich in vielen Teilen der Welt, gerade auch in Lateinamerika, präsent wurde. Dies geschah in den siebziger Jahren, also genau zu der Zeit, als die Globalisierungsstrategie entwickelt wurde. Für die Wahl Reagans, aber auch von Bush junior, wurde diese Bewegung zu einem entscheidenden Faktor. Reagan selbst bezeichnete sich als «Wiedergeborenen» und gab damit seiner Zugehörigkeit zu dieser Strömung Ausdruck. Ähnlich äußerte sich auch Bush junior.

Im Mittelpunkt der Bewegung stand wiederum der Antiutopismus, der aber jetzt explizit und in religiöser Form als antiutopische Utopie ausgedrückt wird. Die Antiutopie wird offen utopisch.

Der apokalyptische Fundamentalismus kämpft nicht mehr gegen Utopisten, wie dies die so genannte Freie Welt nach dem Zweiten Weltkrieg tat. Die Bezugnahme auf das poppersche «Wer den Himmel auf Erden will, schafft die Hölle auf Erden» tritt weitgehend zurück und nimmt eine andere Form an. Der apokalyptische Fundamentalismus kämpft gegen den Antichristus und interpretiert die Apokalypse des Johannes als Kampf gegen den Antichristus heute.

Die Anhänger des Antichristus sind alle jene, die weiterhin der Meinung sind, dass eine andere Welt möglich ist. Es sind durchaus dieselben, die früher schon als Utopisten und noch früher als Juden galten. Aber sie erscheinen jetzt in einem anderen Licht. Sie sind Teil eines kosmologischen Dramas des Endes der Welt, das der Wille Gottes ist. Denn durch das Weltende hindurch wird Gott, durch die Wiederkunft Christi, eine neue Welt schaffen, in der die Auserwählten, d. h. die Wiedergeborenen, ihr neues Paradies finden.

Der Untergang ist der Wille Gottes, der zu akzeptieren ist. Je mehr der Untergang fortschreitet, desto größer wird die Hoffnung: je schlechter um so besser. Jede Katastrophe wird zum Zeichen der Hoffnung. Die große Hoffnung ist deshalb die Schlacht von Harmagedon. Sie ist die Schlussschlacht. Dann wird Christus wiederkehren und Ordnung schaffen in einem neuen Paradies.

Die Anhänger des Antichristus aber wollen die bestehende Welt erhalten. Sie stehen auf gegen den Willen Gottes. Es sind diejenigen, die weiterhin sagen, dass eine andere Welt möglich ist – etwa jene, die sich jährlich am Weltsozialforum treffen und versuchen, das Leben auf der Welt zu sichern.

Die Formulierungen dieser apokalyptischen Positionen sind geradezu abenteuerlich und absolut niveaulos. Die erste publizistisch einflussreichste Formulierung des apokalyptischen Fundamentalismus stammt aus einem Buch, das in den siebziger Jahren der Bestseller des Jahrzehnts war und in mehr als 15 Millionen Exemplaren verkauft wurde. Es stammt von Hal Lindsey und trägt den Titel: *The Late Great Planet Earth* (Michigan 1970).¹⁹ Die Besessenheit durch die Katastrophe wird dort zu einer Spiritualität:

Wenn die Schlacht von Harmagedon auf ihren schrecklichen Höhepunkt kommt und wenn es scheint, dass die gesamte irdische Existenz vernichtet wird [Lindsey denkt an einen Weltatomkrieg], dann wird in diesem Moment der Herr Jesus Christus erscheinen und die totale Vernichtung verhindern. Je mehr die Geschichte sich diesem Moment nähert, erlaube ich mir, dem Leser einige Fragen zu stellen: Fühlt er Furcht oder Hoffnung auf die Befreiung? Die Antwort, die Sie auf diese Frage geben, entscheidet über Ihre spirituelle Grundsituation (222).

Aus dem Atomkrieg wächst die Hoffnung auf die «Wiederherstellung des Paradieses» (233). Diese Spiritualität schöpft die Hoffnung aus der Katastrophe, nicht aus ihrer Verhinderung. Es ist eine Mystik des kollektiven Selbstmords der gesamten Menschheit. Wie man zu sagen pflegte, war die Befehlskette vom roten Knopf des Präsidenten der USA bis zu den Abschussbasen der Atomraketen von solchen apokalyptischen Fundamentalisten besetzt. So kann man sicher sein, dass der Befehl auch ausgeführt wird.

19 Ich übersetze aus der spanischen Ausgabe: Hal Lindsey: *La Agonía del Gran Planeta Tierra*, Miami 1988.

Dieser Nihilismus erinnert mich an etwas, das ich zum Ende des Zweiten Weltkriegs erlebte. Damals wurde ein ähnlicher Nihilismus entwickelt, gestützt auf das Nibelungenlied und eine Szene aus dem Buch von Felix Dahm, «Kampf um Rom», wo die Goten kollektiven Selbstmord begehen, indem sie sich in den Vesuv stürzen. Aber dieser Nihilismus zeigte kein Jenseits dieses Selbstmords. Der apokalyptische Fundamentalismus verspricht hingegen als Jenseits die Wiederherstellung des Paradieses. Der Nihilismus ist freilich derselbe. Es ist der Nihilismus des Antiutopismus.

Der Fundamentalismus Lindseys übernimmt völlig naiv Konsequenzen halluzinatorischer Art aus dem traditionellen christlichen Antijudaismus:

Wir müssen hier eine sorgfältige Unterscheidung treffen zwischen der «physischen Wiederherstellung» des Staates Israel im Lande Palästina, die kurz vor der Wiederkunft des Messias sein wird, und der spirituellen Wiederherstellung aller Juden, die an den Messias geglaubt haben. Dies wird unmittelbar nach seiner Wiederkunft geschehen.

Die physische Wiederherstellung wird erreicht durch die Anstrengungen von nicht bekehrten Juden. Tatsächlich, die großen Katastrophen, die für diese Nation während der Zeit der Wehen (*tribulation*) geschehen müssen, haben den Zweck, sie dazu zu bewegen, den wahren Messias anzuerkennen (55).

Jesus Christus hat ein Ereignis vorhergesagt, das für die Nation der Hebräer eine Zeit von Katastrophen ohne Parallele einleitet und das kurz vor seiner zweiten Wiederkunft eintreten wird ... Es muss etwa in der Mitte dieser Periode der Wehen von sieben Jahren eintreten, in der Gott das jüdische Volk prüfen wird, bevor er endgültig das so sehr erwartete Reich Gottes einrichtet (66).

Wenn wir diese Zeitperiode mit den Regimen von Hitler, Mao und Stalin vergleichen, so scheinen diese im Vergleich mit der Grausamkeit dieser Zeit unschuldige Kinder zu sein. Der Antichristus wird absolute Autorität haben, um mit der Macht des Satans zu handeln (141/142).

Man nennt ihn die zweite Bestie, und er muss ein Jude sein ... Er wird eine Nachahmung von Johannes dem Täufer mit diabolischem Charakter sein (144). Sobald das Harmagedon beginnt ... beginnt auch die große Zeit der Bekehrung der Juden. Sie werden ihren Messias annehmen ... Der dritte Teil der Juden, die in dieser Periode noch am Leben sind, wird sich zu Christus bekehren und wird auf wundersame Art gerettet werden (221).

Die apokalyptischen Fundamentalisten können zwar das Schicksal der Juden nicht beeinflussen, aber sie erklären sich zu ihren Freunden. Wenn man solche Freunde hat: wäre es dann nicht besser und einfacher, sich mit seinen Feinden zu versöhnen?

Die halluzinatorischen Phantasien aber haben Geschichte gemacht. Reagan braute daraus seine eigene Mythologie zusammen. In dieser waren die USA die «leuchtende Stadt auf dem Berge», eine Anspielung auf das tausendjährige Reich der Johannesapokalypse. Es war das zweite antiutopische tausendjährige Reich des 20. Jahrhunderts. Es stand dem Reich des Bösen gegenüber, das seinen Sitz in Moskau hatte, aber gegenwärtig war in den Seelen all jener, die sich der Globalisierungsstrategie widersetzen. Sie sind die Anhänger des Antichristus. Globalisierungsstrategie und apokalyptischer Fundamentalismus wurden dadurch völlig komplementär.

Der Mythos hat seit den neunziger Jahren allerdings einige Änderungen erfahren. Man kann es gerade wieder an einem großen Bucherfolg dieser Zeit zeigen. Gemeint ist die Buchserie *left behind*. Im Jahre 2002 waren zehn Bücher dieser Serie erschienen mit einem Gesamtverkauf von 50 Millionen Exemplaren.²⁰ Inzwischen sind es 16 Bücher mit einem Gesamtverkauf von 65 Millionen Exemplaren. Der Titel bezieht sich auf den fundamentalistischen Glauben, dass die letzten sieben Jahre der Weltgeschichte – die Zeit der letzten Wehen – durch zwei Ereignisse eingeleitet werden. Zum einen durch die Entführung der Auserwählten Gottes ins himmlische Zion, von wo aus sie in völliger Sicherheit die Leiden der nicht auserwählten, sündigen Menschheit in diesen letzten Schreckenstagen voll genießen können. Daher der Titel: *left behind* (Zurückgelassen), der sich auf die Zurückgebliebenen bezieht. Zum andern ist es das Jahr, in dem der Antichristus erscheint.

Der Antichristus ist nicht mehr der Herr des Reiches de Bösen mit seinem Zentrum in Moskau. Er ist jetzt Generalsekretär der Uno, kein Jude, sondern ein Europäer aus Rumänien. Er hat einen großen Plan für die Rettung der Menschheit, der seine abgrundtiefe Bosheit enthüllt. Denn er verspricht den Weltfrieden und die Verwandlung der Erde in einen neuen Garten Eden, wo alle im Überfluss von Nahrungsmitteln leben können. Da fehlt der Jude doch nicht. Es ist ein jüdischer Wissenschaftler, der die geheime Formel entwickelt hat, um diese Umwandlung möglich zu machen. Sicher nicht ganz zufällig trägt er den Namen Rosenzweig.²¹ Dieser Antichristus gilt als die Personifizierung Satans.

²⁰ Vgl. Neue Zürcher Zeitung vom 31. September 2002. Danach ist der Sohn von Billy Graham, welcher der Erbe des Wirtschaftsimperiums von Billy Graham ist, einer der Herausgeber.

²¹ Ich vermute eine Anspielung auf Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt a. M. 1988.

Wenn Bush junior in seinen Feinden ständig *the evil's face*, nämlich das Gesicht des Teufels entdeckt, muss man dies, wie ich glaube, im Rahmen eines solchen Endzeitmythos verstehen.

Wir haben es hier mit einem der großen Mythen der Globalisierungsstrategie zu tun. Die Antiutopie wird in eine das ganze Universum umschließende Kosmo-Vision eingebettet. Sie wird zum Mythos der antiutopischen Utopie der herrschenden Macht.

Gerade durch seine Primitivität ist der Mythos so einflussreich. Ernsthafte Wissenschaftler werden sich nicht damit auseinandersetzen. Daher bleibt er fast unsichtbar, trotz seiner starken Präsenz. Aber er stellt eine außerordentliche Macht dar und wird auch als solche benutzt.²² Man darf aber nicht glauben, dass es sich bloß um religiöse Texte handelt. In religiöser Form werden Mythen der Macht entwickelt. Es sind Mythen der Macht, die völlig der herrschenden Globalisierungsstrategie entsprechen und diese tragen. Die Schriften der Bibel sind nichts als Steinbrüche, aus denen man diejenigen Elemente herausholt, die nötig sind, um den Mythos zu bauen.

7. Schlussüberlegungen

Im Vorhergehenden haben wir die drei Gipfel des Antiutopismus des 20. Jahrhunderts analysiert. Es sind die zwanziger und dreißiger Jahre, die auf die Oktoberrevolution folgten und in den Nazismus sowie den Zweiten Weltkrieg einmündeten; die vierziger Jahre, denen der Kalte Krieg folgt, und schließlich die siebziger Jahre, in denen die Strategie der Globalisierung durchgesetzt wird.

Zwischen den Antiutopien, die entstehen, gibt es durchaus bedeutende Unterschiede. Aber alle haben einen gemeinsamen Nenner; sie nehmen die großen Befreiungsutopien als das wahre Verhängnis des Okzidents wahr. Sie sind eben alle antiutopisch. Die Utopie wird als Gewalt, als Totalitarismus und als Bedrohung angesehen. Sie ist der Fluch, der auf der Moderne liegt. Man muss sie zerstören und beseitigen. Deshalb erklärt der Antiutopismus das Ende der Geschichte. Es gibt nichts weiter zu verwirklichen außer ständig dasselbe. In all seinen Formen erklärt dies der Antiutopismus. Die jüngste Antiuto-

²² Will man eine Parallele zu diesen Mythenbildungen finden, so fällt mir vor allem das Buch ein: Die Protokolle der Weisen von Sion. Es hatte einen ähnlichen Verkaufserfolg, war ebenfalls wenig sichtbar und schuf eine untergründige Massenströmung, von der aus sich Bewegungen politischer Art bilden konnten.

pie ist die Globalisierungsstrategie, deren Ende der Geschichte heute sichtbar an ihr Ende kommt. Wie bei Dostojewski ist jeder Antiutopismus ein Großinquisitor, der den Messias in die Hölle verbannt.

Indem man jede die Utopie bzw. jede Überzeugung von der Möglichkeit einer anderen Welt auf diese Weise sieht, ergibt sich daraus noch ein anderer gemeinsamer Nenner. Jede Antiutopie sieht den Ursprung des utopischen Denkens in den jüdischen Wurzeln der Moderne und des Okzidents. Die jüdischen Wurzeln des utopischen Denkens werden als Verhängnis und als Fluch der Moderne gesehen. Dies gilt in einer außerordentlichen Breite. Wenn Hans Blumenberg in den achtziger Jahren den Ursprung des Totalitarismus erklären will, findet er ihn im Monotheismus der okzidentalen Kultur. Wieder liegt der Ursprung in den jüdischen Wurzeln. Auch wenn es sicher einen Monotheismus in der griechischen Kultur gibt, so ist dieser völlig marginal. Der Monotheismus der okzidentalen Kultur stammt direkt aus ihren jüdischen Wurzeln, auch wenn er durch das Christentum der ersten Jahrhunderte verallgemeinert wird. Aber Blumenberg sieht ihn als Ursprung des Totalitarismus, und mit einem erstaunlichen Mangel an Geschichtsbewusstsein möchte er zum griechischen Polytheismus zurückkehren. Wir haben bereits gesehen, wie die fundamentalistischen Apokalyptiker das Bild eines Antichristus herausarbeiten, der das Projekt des Weltfriedens und einer Welt vertritt, in der alle im Überfluss leben können. Es ist das, was Jesaja mit dem messianischen Reich beschreibt. Aber jetzt taucht dieses Projekt als Initiative des Antichristus auf, der eine Fleischwerdung Satans ist. Daher wird es als Fluch betrachtet. Das Gute ist das Böse, und das Böse ist das Gute.

Was jeder Antiutopismus behauptet: Dieses Gute, welches das Böse ist, stammt vom Judentum und den Juden ab. Hingegen kommt das Böse, welches das Gute ist, von den Systemrealisten. Dies ist so, weil sie letztlich keinen Ort lassen für irgendeine Hoffnung auf eine andere Welt auf dieser Erde.

Die Behauptung, es gebe keine Alternative, so wird klar, trägt explizit und auch implizit die Marke des Antijudaismus. Sie stößt mit den Wurzeln des Okzidents zusammen.

Ein solches Ergebnis kann uns helfen, den christlichen Antijudaismus zu verstehen, wie er im 3. bis 6. Jahrhundert entstand. Das Christentum der ersten Jahrhunderte war sich seiner jüdischen Wurzeln bewusst und pflegte sie. Jesus und Paulus haben sich bewusst als

Juden verstanden, auch wenn sie eine Bewegung gründeten, die sich vom institutionalisierten Judentum trennte. Aber sie gehen bewusst von ihren jüdischen Wurzeln aus. Daher kann Nietzsche im oben zitierten Text gegen Paulus polemisieren: «... der Jude, der *ewige Jude par excellence* ...». Paulus ist das wirklich. Er ist gleichzeitig Jude und Christ in einer Person.

Diese jüdische Tradition wird gerade in ihren messianischen Aspekten übernommen. Gott, Jahwe, ist ein Gott der Armen. Er verheißt eine andere Welt in dieser verwandelten Welt; sie wird in der jüdischen Tradition als Reich des Messias bezeichnet, in der christlichen Sprache lautet ihr Name Reich Gottes. Dieser Gott steht auf der Seite der Armen und Verachteten, er befreit von den Schulden, schützt die Schwachen (die Witwen, Waisen und Ausländer), und er verurteilt die Besitzenden wenn sie diesen Forderungen nicht nachkommen. Ebenso kritisiert er die Autoritäten, selbst die Autoritäten des Tempels.

Im Namen dieses Gottes gewinnt das Christentum einen bedeutenden Teil der Bevölkerung des Imperiums. Es entfesselt eine Rebellion des Subjekts, die das Leben des Menschen über das Gesetz und das System stellt und damit ein Subjekt hervorbringt, das Gesetz und System in ihrer Legitimität bestreitet und zugleich fordert, sie dem Leben des Menschen und seinen Notwendigkeiten zu unterwerfen.

Mit seiner Position konnte das Christentum zwar große Teile der Bevölkerung gewinnen, aber eben nicht das Imperium. Deshalb wird ein Jahrhunderte dauernder Konflikt mit dem Imperium entfesselt. Das Imperium ist in Gefahr. In dieser Situation wird es möglich, das Imperium selbst und den Imperator zu christianisieren. Das Imperium braucht das Christentum.

Aber die Christianisierung des Imperiums ist in Wirklichkeit eine Imperialisierung des Christentums. Sie wird zum Thermidor des Christentums, woraus die christliche Orthodoxie hervorgeht, die bis heute das Christentum weitgehend bestimmt. Es ist ein anderes Christentum. Gott hört auf, der Gott der Armen zu sein, er verheißt nicht mehr das messianische Reich, und er steht von jetzt an auf der Seite des Systems, des Gesetzes und des Eigentums. Das Reich auf Erden wird ersetzt durch den Himmel *post mortem*.

Aber die Rebellion des Subjekts hatte stattgefunden und setzte sich fort. Die christliche Orthodoxie wendet sich gegen diese Rebel-

lion des Subjekts, die in der Wurzel des Christentums selbst angelegt ist. Aber die Wurzel der christlichen Rebellion des Subjekts kommt aus der jüdischen Tradition. Daher wendet sich die christliche Orthodoxie nun gegen diese jüdische Tradition selber. Die Juden sind die Sündenböcke.

Die Rebellion des Subjekts wird jetzt in allen ihren Formen als «Sünde der Juden» angeklagt. Calvin urteilt über die aufständischen Bauern im Deutschland des 16. Jahrhunderts und hält fest, dass sie die «Sünde der Juden» begangen haben. Wahrscheinlich gab es unter ihnen nicht einen einzigen Juden.

Die christliche Orthodoxie ist ein Ausdruck des Imperiums, und sie verkörpert dieses. Die Rebellion des Subjekts wird verteufelt. Weil ihretwegen das Christentum in das römische Imperium eingedrungen war, verurteilt die Orthodoxie jetzt ihre eigenen Wurzeln. Friedrich Heer drückt dies so aus:

Der mörderische Judenhass von Christen, vom 4. zum 20. Jahrhundert, richtet sich in seiner tiefsten Dimension gegen den Juden Jesus, an dem Christen verzweifeln, den sie hassen, den sie verantwortlich machen – mit dem Teufel und dem Juden – für die schwere Last der Geschichte. Der Jude Jesus wird in tausend Bildern abgetötet: der Kyrios, der «Truchtin» ... Der Himmelskaiser und Himmelskönig Christus trägt kaiserliche, päpstliche, königliche, jupiterhafte Züge. So noch bei Michelangelo. Der Jude Jesus ist schuld ...²³

Diese Umkehrung, die Friedrich Heer beschreibt, findet ihren dramatischen Ausdruck in der Umkehrung eines Jesusnamens der ersten Jahrhunderte. Es ist der Name «Luzifer». Luzifer war in den ersten Jahrhunderten des Christentums einer der Namen für Jesus. Nach der Neukonstituierung des römischen Imperiums vom 10. Jahrhundert an wird dieser Jesusname zum Namen des Teufels. Seit dem 18. Jahrhundert galt dies so allgemein, dass wir uns heute nicht einmal erinnern können, dass Luzifer ein Jesusname war. Die Namensumkehrung folgt der Reaktion des Imperiums auf die Bauernrebellionen, die jetzt häufig stattfinden und die Rebellion des Subjekts widerspiegeln. Im 13. Jahrhundert rebellieren die Bauern von Steding in Norddeutschland. Sie erheben sich im Namen Luzifers, von dem sie sagen, dass er ungerechterweise in die Hölle verbannt wurde, aber zurückkehren werde. Tatsächlich kehrte er immer wieder zurück,

23 Heer, Friedrich: Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte, Frankfurt/Berlin 1986, S. 548.

obwohl er stets aufs Neue von den Autoritäten in die Hölle zurückgeschickt wurde.

Luzifer ist nicht irgendein Teufel. Er ist das Subjekt mit seiner Rebellion, so wie sie von einer sich absolut setzenden Autorität gesehen wird. Jede Rebellion des Subjekts wird jetzt als teuflisch angesehen, und immer trägt dieser Teufel den Namen «Luzifer», der gleichzeitig Jude, Jesus und der Böse ist.

Wir haben in den vorangegangenen Analysen gesehen, wie dieser antiluziferische Mythos ebenso in den verschiedenen Strömungen des Antiutopismus des 20. Jahrhunderts gegenwärtig ist. Er durchzieht von Jahrhundert zu Jahrhundert die okzidentale Gesellschaft. Er ist der Eckstein des Mythos der Macht.

Dennoch ist der frühere Antiutopismus anders als jener des 20. Jahrhunderts. Er verschob die Glückseligkeit auf einen Himmel *post mortem*. Das bedeutete in den Worten von Marx: Blumen, welche die Ketten verdeckten. Er ließ auch Räume offen. Wenn *post mortem* die Glückseligkeit möglich ist, warum dann nicht bereits auf dieser Erde, also vor dem Tod? Eine Rebellion des Subjekts konnte sich daran klammern, es gab Öffnungen. Indem aber der Antiutopismus der Moderne von der Philosophie Nietzsches ausging, wurde den Marginalisierten, den Schlecht-weg-Gekommenen, jeder Trost genommen: sowohl in diesem als auch in irgendeinem späteren Leben. Deshalb ist auch der Antijudaismus ein anderer.

Auf der einen Seite gibt es den Antisemitismus des deutschen Nazismus. Er will die «Endlösung» verwirklichen, was die Vernichtung aller Juden bedeutete. Eine der schrecklichsten Momente der Geschichte der Menschheit war die Folge. Indem sich der Antisemitismus als Rassismus versteht, lässt er keine auch noch so illusorische Möglichkeit der Bekehrung der Juden offen.

Auf der anderen Seite entsteht eine neue Vorstellung von der Bekehrung der Juden und des Judentums. Hier sind Nietzsche, aber auch – aus einer anderen Perspektive – Freud und (wiederum auf der Linie von Nietzsche) Georges Steiner zu nennen. Es geht darum, im Judentum die jüdischen Wurzeln des Okzidents zu beseitigen. Steiner deutet es an: Es ist ein Judentum ohne Propheten und Psalmen, ein Judentum ohne messianische Hoffnung, mit einem Gott, der nicht mehr der Gott der Armen ist, sondern sich in den Gott der Herren verwandelt. Es ist so etwas wie der Thermidor des Judentums. Die jüdischen Wurzeln des Okzidents sollen aus dem Ju-

dentum weggeschnitten werden. Der Okzident würde seine Seele verlieren und einen Nihilismus heraufbeschwören, auf den es keine Antwort mehr gibt.

Dies scheint mir die gegenwärtige Situation zu sein. Gleichzeitig ist es auch der Moment einer neuen Proklamation des Messianischen. Sie wurde bereits von Jesus formuliert:

Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat: er hat mich gesandt, den Armen die Frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, die Unterdrückten in Freiheit zu entlassen, auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn (Lk 4,18–19).²⁴

Dieser Text ist nahezu identisch mit der Proklamation des Messianischen durch den Propheten Jesaja (Anfangsverse des Kapitel 61). Die jüdische Wurzel ist ganz offensichtlich.

Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir; denn Jahwe hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Armen die Frohe Botschaft zu bringen, zu heilen die gebrochenen Herzens sind: den gefangenen Befreiung und den Gefesselten Erlösung anzukündigen, auszurufen ein Gnadenjahr von Jahwe, einen Tag der Rache für unseren Gott: alle Betrübten zu trösten und ihnen die Asche mit einem Diadem, das Trauerkleid mit Freudenöl und den verzagten Geist mit Festgesang zu vertauschen (Jes 61,1–3).

Hier wird nicht ein Messias proklamiert, sondern ein messianischer Weg, der gemeinsam zu gehen ist.²⁵

Auch Marx schreibt sich in diese Tradition der Proklamation des Messianischen ein. Der junge Marx 1844 formuliert in der «Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie»:

24 Für den apokalyptischen Fundamentalismus ist der Inhalt dieser messianischen Botschaft der Inhalt der Botschaft des Antichristus. Dies ist die extreme Form, Jesus selbst zum Antichristus zu erklären. Er ist Luzifer. Nach Carl Schmitt ist der *katechon* – nämlich diejenige Kraft, die nach Paulus das Kommen des Antichristus aufschiebt – das Imperium. Auch dies ist wieder ein Verweis auf die Antiutopie als Waffe gegen den Antichristus. Von der Antiutopie aus gesehen steht die ganze Welt auf dem Kopf. Bei Paulus hingegen ist der *katechon* gerade die Proklamation des Messianischen. Sie ist das, was «die Welt im Innersten zusammenhält». Gemäß den ersten Kapiteln des ersten Korintherbriefes ist dies die «Weisheit Gottes», die sich der «Weisheit der Welt» entgegenstellt. Es handelt sich um das Spiel der Verrücktheiten, das Paulus aufzeigt: Die Weisheit Gottes ist Verrücktheit in den Augen der Weisheit der Welt. Die Weisheit Gottes ist die göttliche Verrücktheit.

25 Vgl. Comblin, José: La vida en búsqueda de la libertad. Cuadernos Movimiento También somos Iglesia – Chile: somosiglesiachile@hotmail.com. Pixley, Jorge: El Dios liberador en la Biblia: Ensayos de Teología Bíblica que aprovechan la filosofía del proceso, Managua 2008.

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.²⁶

Die Proklamation von Marx ist offensichtlich inspiriert durch die zitierten Proklamationen der Bibel. Aber die Proklamation des Messianischen ist als solche weder jüdisch noch christlich, noch marxistisch. Sie ist menschlich. Sie proklamiert das Menschliche, sie sagt, was das Leitbild des Menschen ist und zu sein hat, obwohl jede Kultur es auf ihre Weise zum Ausdruck bringen muss. Als Spur ist es in jeder Kultur gegenwärtig – im Modus der Bestätigung, des Verrats, der Verkehrung, der Verfälschung oder der Verdrängung. Selbst seine Abwesenheit schreit. Man kann es in jeder Kultur ausgraben, denn es geht nicht darum, die Bekehrung einer Kultur zu einer andern durchzusetzen. An irgendeinem Ort jeder menschlichen Kultur ist das Messianische gegenwärtig. Man muss es suchen, weil man es schon gefunden hat. Dies haben alle Kulturen gemeinsam.

Gegenüber dem militanten Nihilismus des heutigen Antiutopismus scheint es mir keinen andern Ausweg zu geben als die Wiederaufnahme dieser Proklamation des Messianischen. Aber sie muss offensichtlich dieses Mal auch die Rettung der Natur einschließen.

Die Moderne zerstört nicht nur den Menschen und die gesamte Natur. Sie zerstört sich selbst, indem sie ihre Seele zerstört. Das ist möglicherweise die größte Bedrohung, vor der wir stehen. Das menschliche Überleben ist kein technisches Problem. Die Antwort kann nur in der Proklamation des Messianischen bestehen. Ihm geht es um die Rückgewinnung der Seele unserer Kultur. Nur diese göttliche Verrücktheit kann uns retten.

Damit wird ein legitimer Konflikt ausgerufen. Aber der Konflikt, der auf dem Spiel steht, kennt keine Lösung durch irgendein «letztes Gefecht», von welcher Seite auch immer. Er will die Herbeiführung einer Gesellschaft, die fähig ist, diesen Konflikt zu kanalisieren. Darum geht es. Der Sieg bloß einer Seite ist immer und notwendig ein Pyrrhussieg. Auch dafür gilt das Wort des Königs Pyrrhus nach einer gewonnenen Schlacht: Noch ein solcher Sieg, und ich bin verloren. Der Sieg der Globalisierungsstrategie wäre genau dies.

²⁶ MEW, I, S. 385.

IX. ZU CLODOVIS BOFF UND SEINER KRITIK DER THEOLOGIE DER BEFREIUNG

1. Der kategoriale Rahmen von Boffs Kritik

Im August 2007 publizierte Clodovis Boff eine Kritik der Theologie der Befreiung, die gleichzeitig einen Bruch mit ihr bedeutete.¹ Auch wenn er eine Rückkehr zu ihren Fundamenten anvisiert, verabschiedete er sich in Tat und Wahrheit von dieser Theologie. Er ist nicht der erste Befreiungstheologe, der dies tut. Aber die Position von Clodovis ist speziell. Nicht nur deshalb, weil er als einer der ersten mit diesem Ansatz arbeitete und ihn weiterentwickelte. Etwas anderes ist noch wichtiger: Clodovis ist der erste, der seinen Positionswechsel mit einer ausgearbeiteten Reflexion begründet. Mit dem folgenden Aufsatz habe ich einen Diskussionsbeitrag zu liefern versucht. Ich meine auch, dass die Problematik, die Clodovis erörtert sehr aktuell ist – nicht zuletzt vor dem Hintergrund der in dieser Publikation erörterten Fragestellungen.

Was motiviert Clodovis zu seiner Haltung gegenüber der Theologie der Befreiung? Warum betrachtet er die Befreiungstheologie als Gefahr für den Glauben? Es geht mir bei den folgenden Überlegungen also nicht um die Frage, ob ich für richtig oder falsch halte, was Clodovis behauptet. Ich möchte statt dessen darlegen, von welchem Standpunkt aus zutreffend ist oder wenigstens zutreffend zu sein scheint, was Clodovis formuliert. Mich interessiert also die Frage nach dem kategorialen Rahmen, innerhalb dessen Clodovis reflektiert und urteilt. Damit ist zugleich die oben bereits angedeutete Frage aufgeworfen nach dem, was Clodovis so sehr beunruhigt, dass er es für notwendig hält, die Befreiungstheologie derart scharf zu kritisieren. Weil Clodovis selber den epistemologischen Ort der Befreiungstheologie thematisiert, müssen auch wir ihn nach seinem epistemologischen Ort befragen.

1 Teología de la liberación y vuelta al fundamento. Die portugiesische Fassung des Beitrages erschien in der *Revista Eclesiástica Brasileira*, Nr. 268 vom Oktober 2007.

Auf der Suche nach der Beantwortung dieser Fragen scheint mir die Analyse des folgenden Zitats aus dem Text von Clodovis hilfreich:

Richtig gesehen ist die Methodologie von Aparecida ursprünglich und erstrangig, entsprechend kann die andere nur abgeleitet und nachrangig sein. Deshalb ist die erste auch umfassender. Wenn Benedikt XVI. während der Eröffnung der Fünften CELAM-Konferenz theologisch richtig lag, als er erklärte: «Die Option für die Armen ist impliziter Teil des christologischen Glaubens», dann ist klar, dass das Christus-Prinzip den Armen immer schon einschließt, ohne dass das Prinzip des Armen notwendigerweise immer auch schon Christus umfasst. Mit anderen Worten: Wenn man Christ ist, dann ist es absolut notwendig, sich den Armen gegenüber zu verpflichten, aber um sich den Armen gegenüber zu verpflichten, ist es nicht immer notwendig, Christ zu sein.

Die Methodologie von Aparecida ist in sich schlüssiger: Von Christus gelangt man notwendigerweise zum Armen, aber man gelangt nicht notwendigerweise vom Armen zu Christus. Deshalb kann die Methodologie von Aparecida jene der Theologie der Befreiung einschließen und sie begründen, umgekehrt ist dies aber nicht möglich.

Ich habe Clodovis so ausführlich zitiert, um auf den größeren Zusammenhang hinweisen zu können. Der zentrale Satz jedoch, um den es im Zitat meiner Ansicht nach in der Hauptsache geht, lautet: Von Christus gelangt man notwendigerweise zum Armen, aber man gelangt nicht notwendigerweise vom Armen zu Christus.

Ich glaube, diese Erkenntnis treibt Clodovis um. Die Option für die Armen kann dem Christentum keine Identität geben, denn auch vom nicht-christlichen Standpunkt aus kann man zu dieser Option gelangen. Karl Rahner hat zwar in ähnlichen Zusammenhängen vom «anonymen» Christentum gesprochen, aber eine solche These würde Clodovis nicht zufrieden stellen. Auch ich kann mich mit dieser These nicht zufrieden geben.

Ich vermute, dass Clodovis dabei vor allem an Marx denkt, insbesondere an den jungen Marx bis zur Deutschen Ideologie. Er hat ihn sehr intensiv gelesen und diskutiert. Auch Marx stößt auf die Option für die Armen, wenn er etwa formuliert:

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.²

2 MEW, I, S. 385.

Dasselbe kann man aber auch von Gandhi oder von Rosa Luxemburg sagen, und selbstverständlich auch von den Befreiungstheologien, die in anderen Weltreligionen entstehen oder entstanden sind.

Wenn nun die Option für die Armen nicht das Zentrum des Christentums ausmacht, was ist dann sein Zentrum? Clodovis beantwortet die Frage, indem er behauptet, dass Christus das Zentrum des Christentums sei. Er begründet diese These vor allem im zweiten Teil seines Textes, wo er über das Dokument von Aparecida spricht. Um Christus in das Zentrum des real existierenden Christentums rücken zu können, muss er Christus völlig entleeren. Man soll sich auf Christus konzentrieren, sich ihm hingeben, von ihm ausgehen. Aber Clodovis kann nicht präzisieren, wer dieser Christus ist. Das ist ein tautologischer Zirkelschluss. Um zu sagen, wer Christus ist, verwendet er Jesu Botschaft und daher die Option für die Armen. Diese aber ist menschlich und eben nicht «spezifisch christlich».

Als diese Botschaft im römischen Reich verbreitet wurde, war sie durchaus spezifisch christlich. Aber eben nur in dem Sinne, dass es die Christen waren, welche die Option für die Armen in der Gesellschaft vertraten und lebten. Sie war also bloß im faktischen Sinne spezifisch christlich und zeigte eine neue Dimension des Menschlichen auf. Aber sobald die Option für die Armen als Dimension des Menschlichen anerkannt wird, hört sie auf, spezifisch christlich zu sein. Mit dieser Feststellung trifft Clodovis ins Schwarze. Aber gerade deshalb fühlt er sich verloren.

Und es ist in der Tat nicht zu leugnen, dass das orthodoxe Verständnis dessen, was die Kirche ist, mit der Option für die Armen in eine tiefe Krise gerät. Das Dogma *extra ecclesiam nulla salus* explodiert in all seinen Formen. Und eben dieses Dogma liegt dem orthodoxen Kirchenverständnis zugrunde.

Daher überrascht es nicht, dass die erste Maßnahme, welche die vatikanische Glaubenskongregation gegen einen Text der Befreiungstheologie anwendet, sich gegen die Thesen von Leonardo Boff über die Kirche richtet.³ Leonardo greift in diesen Thesen auf, was Paulus bereits im 1. Korintherbrief sagt:

Der Messias hat mich ja nicht gesandt zu taufen, sondern um die Frohe Botschaft zu verkünden, und zwar nicht in Weisheit der Rede, damit das Kreuz des Messias nicht zunichte gemacht werde (1 Kor 1,17).

3 Boff, Leonardo: *Igreja carisma e poder*, Petrópolis 1981. Deutsch: *Kirche, Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985.

In diesem Text wird die Kirche bereits relativiert. Ihre Legitimität besteht darin, der Frohen Botschaft zu dienen. Sie verliert ihre Legitimität jedoch, wenn sie dies nicht leistet. Die Kirche ist nicht als Institution in sich bereits legitim.

Für Paulus gilt: Die Auserwählten Gottes sind die Plebejer und die Verachteten.⁴ Nicht die Christen sind die Auserwählten Gottes, auch nicht die Juden. Es sind die Plebejer und die Verachteten in aller Welt. Auch die Kirche ist nicht die Auserwählte. Eine solche Überzeugung unterminiert alle, aber auch wirklich alle Institutionen. Sie müssen sich ausnahmslos an diesem Kriterium des Paulus messen lassen.

Wenn Paulus in diesem Kontext das Kreuz des Messias erwähnt, hat er vor Augen, dass die Auserwählten Gottes – wie der gekreuzigte Messias – wiederum Gekreuzigte sind. An diese Tradition knüpft Jon Sobrino in seiner Theologie an. Deshalb wurde auch er jüngst verurteilt. Wie Paulus geht er in seiner Theologie davon aus, dass Jesus, der Messias, von den Autoritäten, also den Machtträgern, gekreuzigt wurde.

Diese Frohe Botschaft spaltet; sie lässt keinen billigen Konsens zu und gestattet keine «billige Gnade» (Bonhoeffer). Damit ein Konsens entstehen kann, muss der von der Frohen Botschaft hervorgerufene Konflikt von allen als lösbar anerkannt werden, und alle müssen Schritte zu seiner Lösung unternehmen.

Wenn die Legitimität der Kirche als Institution durch die Frohe Botschaft für die Armen innerlich unterminiert wird, fühlen sich die Kirchen bedroht. Dieses Gefühl der Bedrohung äußert sich gegenwärtig in einem neuen Fundamentalismus, der tendenziell in allen Kirchen spürbar wird und sich weitgehend sogar durchsetzen kann. Der Fundamentalismus dogmatisiert in der Regel extreme ethische Forderungen, die keine Systemveränderung implizieren. Als Beispiel sei hier die Sexualmoral genannt.

Clodovis geht explizit nicht so weit, aber diese Tendenz wäre auch mit seiner Logik kompatibel.

Im gleichen Sinne lassen sich auch andere Veröffentlichungen interpretieren, etwa: Antonio González, *Teología de la praxis evangé-*

4 In der deutschen Ausgabe der Bibel von Jerusalem heißt es: «das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt» (1 Kor 1,28). Die spanische Ausgabe der Jerusalemer Bibel spricht hingegen von den «Plebejern und den Verachteten» als den Auserwählten Gottes. Die deutsche Übersetzung versteckt dies, während Friedolin Stier übersetzt: «Das Niedriggeborene der Welt und das Verachtete ...».

lica. Ensayo de una teología fundamental (Santander 1999). Hier trifft man auf eine Art christlichen Chauvinismus, der sich als «Eigentümer» der westlichen Tradition aufspielt. Ein solcher begegnet einem auch in den Bemühungen des Vatikans, wenn er dafür lobbyiert, das Christentum als Fundament des Okzidents in die europäische Verfassung aufzunehmen.

Die Option für die Armen hingegen lässt sich für solch fundamentalistische Tendenzen nicht verwenden. Sie stellt diese Tendenzen vielmehr fundamental in Frage.

2. Vernunftkenntnis, Offenbarung und Autorität

Das Problem des Verhältnisses von Vernunftkenntnis und Offenbarung ist alt. Es durchzieht das ganze Mittelalter. Und es taucht auch im Text von Clodovis wieder auf. Wenn der Inhalt der Offenbarung durch Vernunft erkannt werden kann, wozu dann die Offenbarung? Wenn der Inhalt der Offenbarung die Option für die Armen ist, aber man auch ohne die Offenbarung zur Option für die Armen gelangen kann, welche Rolle spielt die Offenbarung dann überhaupt noch?

Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, müssen wir zunächst fragen: Wie kann es der Vernunftkenntnis überhaupt gelingen, zur Option für die Armen zu gelangen? Hier interessiert besonders die heutige Form dieser Argumentation.

Alain Badiou bezeichnet in seinem Paulusbuch⁵ den Apostel als Begründer des Universalismus. In der Tat ist die Frage nach der Option für die Armen zugleich die Frage nach dem okzidentalen Universalismus. Dabei spielt für Badiou das folgende Zitat aus dem Galaterbrief eine entscheidende Rolle, und zwar – wie mir scheint – zu Recht. Paulus schreibt:

Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau. Denn ihr alle seid «einer» in Jesus, dem Messias (Gal 3,28).

Diesen Gedanken führt Paulus – ohne dass Badiou darauf verweist – im ersten Korintherbrief weiter, wenn er behauptet, dass die die Plebejer und die Verachteten die Auserwählten Gottes sind (1 Kor 1,17).

5 Alain Badiou: Paulus – Die Begründung des Universalismus, München 2002.

Alle sind im Messias gleich. Und diese Gleichheit drückt sich aus in der Auserwählung der Plebejer und Verachteten. Dies heißt umgekehrt eben auch, dass ohne die Auserwählung nicht alle gleich sind. Die Gleichheit, die Paulus meint, impliziert eine Spaltung. Sie verlangt, dass einige vorzuziehen sind (und zwar nicht jene, die gleicher sind, sondern jene, die weniger gleich sind als die andern!).

Worum es geht, lässt sich am besten verdeutlichen, wenn wir die Gleichheit vor dem Gesetz und dem Markt hinzuziehen. Auch vor dem Gesetz und dem Markt gilt: Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau. Aber diese Gleichheit ist nicht die Gleichheit im Messias, sondern die Gleichheit vor dem Gesetz und vor dem Markt.

Gerade dieses Problem wird auch im 19. Jahrhundert zum Ausgangspunkt für das kritische Denken der Gegenwart. Dabei spielt Karl Marx eine zentrale Rolle. Marx geht in seiner Analyse von der Kritik der abstrakten Gleichheit aus, wie sie der formalen Gesetzlichkeit und dem Markt zu Grunde liegt. Die Herrschaft der abstrakten Gleichheit begründet ein System von Unterdrückung und Ausbeutung. Die Freiheit des Gesetzes und des Marktes hat ihre Kehrseite in der Unterdrückung und Ausbeutung.

Das Gesetz tritt also in einer Doppelgestalt in Erscheinung, sowohl als formales Recht als auch in Gestalt dessen, was dem formalen Recht zu Grunde liegt, nämlich als totalisierter Markt. Im Inneren dieses Gesetzes entsteht ein anderes Gesetz, das dem formalen Gesetz widerstreitet. Zwar entwickelt Paulus die Verdopplung des Gesetzes bereits im Römerbrief, aber erst Karl Marx entdeckt diese Tatsache in einem neuen Zusammenhang wieder und macht sie zur Grundlage des weiteren kritischen Denkens. Das belegt ein großartiger, wenn auch nicht leicht verständlicher Text von Marx, den ich hier – trotz seiner Länge – ganz wiedergeben will:

Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, *ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit!* Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z. B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. *Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit!* Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. *Eigentum!* Denn jeder verfügt nur über das Seine. *Bentham!* Denn jedem von den beiden ist es nur um sich

zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, infolge einer *prästabilierten Harmonie der Dinge* oder unter den Auspizien einer allpfliffigen *Vorsehung*, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des *Gesamtinteresses*.

Beim Scheiden von dieser Sphäre der *einfachen Zirkulation* oder des Warenaustausches, woraus der *Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab* für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer *dramatis personae*. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.⁶

Tatsächlich führt Marx hier das Welttheater, das Paulus begründete, in den Figuren seiner *dramatis personae* weiter. Im ersten Abschnitt des Zitats verweist Marx auf die Verheißungen der formalen Gesetzlichkeit – aus der Perspektive des Marktes gesehen. Im zweiten Abschnitt zeigt er das Gesetz auf, das diesem Gesetz widerstreitet, nämlich das Wertgesetz. Es handelt sich um jenen Typus von Gesetz, den Paulus das «Gesetz der Sünde» oder «des Fleisches» nennt, das im Inneren des formalen Gesetzes entsteht und wirkt und ihm widerstreitet. So führt es zur Unterdrückung und zur Ausbeutung, selbst wenn das Gesetz verbal das Gegenteil behauptet. Natürlich formuliert Paulus diese ökonomisch-politische Dimension noch nicht explizit, aber implizit ist sie präsent. Bei Marx dagegen erscheint diese Dimension des Gesetzes jetzt als etwas, das die gesamte moderne kapitalistische Gesellschaft erfasst hat und charakterisiert. Daher treibt Marx die Analyse auch bis zur Praxis weiter. Dieser Schritt war für Paulus nicht einmal denkbar, weil er außerhalb der Grenzen des möglichen Bewusstsein seiner Zeit lag.

Marx dagegen analysiert die Gesellschaft der formalen und abstrakten Gleichheit und die auf dieser Gleichheit begründete kapitalistische moderne Klassengesellschaft. Die heutige Diskussion behandelt das Problem vor allem unter dem Gesichtspunkt von Exklusion und Inklusion. Soweit ich sehe, begann diese neue Phase der Debatte während der sechziger Jahre in Chile mit der Diskussion der Marginalisierungsfrage. Erst später wurde daraus die allgemeinere

6 Marx, Karl: Das Kapital, Bd. I, Marx Engels Werke, Bd. 23, S. 189/191.

Thematik von Exklusion – Inklusion. Zur gleichen Zeit entwickelt sich auch die Befreiungstheologie, die sich auf das gleiche Problem mit dem Leitwort der Option für die Armen bezog.

Während in Europa die Doppelgestalt des Gesetzes formaler Gleichheit nur in engen Grenzen weiter analysiert wurde – insbesondere von Seiten der Psychoanalyse durch Lacan und später durch Žižek –, entwickelte man in Lateinamerika ihre Kritik vor allem unter dem Aspekt des Wertgesetzes weiter. Das Wertgesetz wirkt sich stets durch Unterdrückung und Ausbeutung (also Exklusion) aus. Diese Exklusion entsteht geradezu aus dem Inneren der formalen Gesetzlichkeit und der von ihr begründeten Gleichheit. Daher lässt sich die Exklusion weder als Gesetzesverletzung denunzieren noch ahnden. Sie geschieht vielmehr in der Erfüllung des Gesetzes und ist im Sinne dieses Gesetzes nicht einmal eine Ungerechtigkeit. Zur Ungerechtigkeit wird die Exklusion erst von einem anderen Standpunkt aus. Darin besteht die zentrale These von Marx, die er mit Paulus teilt und die erst die Praxis begründet. Daher kann man der Ungerechtigkeit nicht einfach durch Moral entgegentreten. Man muss die Gesellschaft verändern. Dass die Ungerechtigkeit in Erfüllung des Gesetzes begangen wird, ist gerade das Problem der Erfüllung des Gesetzes.

Diese kritische Position wird aus der Kritik der formalen Gleichheit entwickelt. Ohne die formale Gleichheit und deren Kritik gäbe es auch die kritische Position nicht. Damit setzt sie zugleich die Autorität von Gesetz und Institution voraus. Aber erst die Kritik an dieser Autorität führt zu dem, was die Befreiungstheologie die Option für die Armen nennt. Der im Gesetz selbst angelegten Exklusion tritt diese Option praktisch entgegen. Sie ergibt sich konsequent aus der Kritik der Exklusion im Namen der Gleichheit.

Dieser Folgerung entspricht auch ein neues Gottesbild in der Befreiungstheologie: Gott kann nicht der Gott aller sein, wenn er nicht die Option für die Armen trifft. Eigentlich geht es gar nicht um eine Option, höchstens um eine nicht-optionale Option. Es handelt sich eher um eine Wesensbestimmung. Ist Gott der Gott aller, muss er auf der Seite der Armen stehen. Ein Gott, der nicht diese Option für die Armen trifft, ist ein Gott der Reichen.

Aber diese «Wesensbestimmung» gilt natürlich nicht nur für Gott. Sie gilt für jede Autorität. Eine Autorität ist nur dann Autorität, die alle vertritt, wenn sie die Option für die Armen trifft, und zwar nicht als ein leeres Bekenntnis, sondern in der Tat, und das heißt als Praxis.

Eine Autorität kann sich nur durch solch einen Schritt legitimieren. Der neue Präsident von Paraguay erklärte ähnlich, dass er der Präsident aller Bewohner des Landes sei und deshalb insbesondere der Präsident der Armen.

Die Option für die Armen folgt also aus einer Vernunftkenntnis, sobald man die Gleichheit aller Menschen voraussetzt. Diese Gleichheit geht, wenn auch als abstrakte Gleichheit, durch die Welt, sobald der Markt universal wird. Wenn sich der Markt universalisiert, kann er gar nicht anders, als die (abstrakte) Gleichheit zu universalisieren. Damit aber ruft er zugleich die Universalisierung der Kritik an der abstrakten Gleichheit auf den Plan; denn sie stellt sich ein, sobald der Markt unter dem Gesichtspunkt von Exklusion und Inklusion analysiert wird.

An dieser Stelle können wir zum Problem von Clodovis Boff zurückkehren. Die Option für die Armen ergibt sich aus dem kritischen Denken und daher aus einem Aspekt der Vernunft selbst. Dies gilt natürlich auch dann, wenn die christliche Offenbarung ebenfalls diese Option enthält. Da existiert kein Widerspruch.

Aber eben aus dieser These ergibt sich für Clodovis ein Problem, und zwar nicht für Clodovis allein. Es geht vielmehr um die Kirche als Institution und Autorität. Denn die Kirche existiert – gut oder schlecht – auch dann, wenn sie keine Option für die Armen trifft. Die Autorität der Kirche ist kritisierbar, ihre Institution ist veränderbar, aber als Institution existiert sie unabhängig von der Option und über diese hinaus.

Clodovis geht vom Standpunkt der Kirche als Institution und vom Standpunkt der Autorität aus. Dieser Standpunkt gründet darauf, dass die Kirche von Gott selbst, von Jesus Christus oder auch von Paulus gegründet wurde und von dorthier ihre Legitimität bezieht. Die Option für die Armen kann dann nur ein zweites Moment sein, niemals aber das erste. Auch wenn die Kirche diese Option unterläuft oder gar verrät, bleibt sie als Institution und Autorität die Kirche. Alle übrigen Institutionen mögen sich aus anderen Gründen herleiten, die Kirche jedoch nicht. Sie ist von göttlicher Gründung.

Institutionen entstehen aus dem menschlichen Zusammenleben. Die Gründung von Institutionen setzt immer schon die Institution voraus, die gegründet wird. Menschliches Zusammenleben ist nur möglich durch die Institutionalisierung hindurch. Das menschliche Zusammenleben selbst bringt die Institutionalisierung als ein nicht-

intentionales, zwangsläufiges Produkt des Zusammenlebens hervor. Institutionen wachsen zwar nicht wie Bäume, aber das menschliche Zusammenleben kann sie *nicht nicht* hervorbringen. Das gilt auch für jede Kirche, also auch für den Fall der christlichen Kirche. Indem die Jesusbewegung wächst und sich zusammenhält, institutionalisiert sie sich. Es ergibt keinen Sinn, von der Gründung der Kirche zu sprechen. Sie entsteht und kann *nicht nicht* entstehen. Dass die Autorität von Gott kommt, kann nur in einem ganz anderen Sinne verstanden werden – etwa folgendermaßen: Weil Gott als der Schöpfer der Welt gilt, der die Welt und den Menschen so geschaffen hat, dass die Institutionalisierung unvermeidlich ist und daher *nicht nicht* geschehen kann. Nur in dieser Bedeutung kann es Sinn haben, die Institutionen aus dem Willen Gottes abzuleiten. Aber nie wird eine bestimmte Institution sich ohne jeden Anfang direkt aus dem Willen Gottes deduzieren können, weil sie stets aus der Veränderung früherer, vorangegangener Institutionen hervorgeht. Die Herleitung aus dem Willen Gottes rechtfertigt damit keine einzige Institution oder Autorität. Diese Herleitung stellt vielmehr die Spezifität der Autorität zur Disposition, so dass sie unter dem Gesichtspunkt der Option für die Armen beurteilt und verändert werden kann. Die Institutionen ergeben sich in jedem Fall aus der *conditio humana* selbst und nicht aus einem bestimmten Willensakt, sei dieser nun göttlich oder menschlich. Deshalb können die Institutionen nur verändert, aber nicht geschaffen und auch nicht abgeschafft werden. Es sind die Gründungsmythen der Institutionen, die von einem – sehr häufig göttlichen – Gründungsakt sprechen. Die modernen Gründungsmythen leiten sich häufig aus einer Revolution ab. Aber auch eine Revolution verändert nur die Institutionen, sie schafft sie nicht. Die Gründungsmythen sollen die neuen Institutionen sakralisieren, wenn auch oft auf säkulare Weise. Institutionen sind faktisch unvermeidlich auf die *conditio humana* gegründet, haben aber keine Würde. Institutionen mit ihrer Gesetzlichkeit sind unser «Pfahl im Fleisch», unvermeidlich, aber gefährlich. Zwei Gefahren bedrohen die Menschheit: die Unordnung und die ... Ordnung. Je mehr wir den Institutionen und ihren Trägern Würde zusprechen, um so weniger sind wir fähig, die Würde des Menschen ernst zu nehmen.

Institutionen implizieren stets die Verwaltung des Todes. In den zentralen Institutionen – dem Staat beispielsweise – geschieht die Verwaltung des Todes durch das so genannte Schwertrecht und das

Gewaltmonopol; im Falle des Marktes durch das *laissez faire, laissez mourir* von Seiten der Marktmacht. Diese Funktion der Verwaltung des Todes nannte Hobbes den Leviathan, der die Gesamtheit der Institutionen in ihrer Verwaltung des Todes absichert. Aber Hobbes sakralisierte zugleich den Leviathan. Er nannte ihn den Stellvertreter Gottes auf Erden. Daraus lässt sich leicht auf die Gottesvorstellung von Hobbes schließen. Von Hobbes' Gott muss es heißen: «Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen».

Hobbes' Darstellung klärt zugleich über die Rolle der Gründungsmythen auf. Die Gründungsmythen sakralisieren das gesamte System der Institutionen. Die Institutionen werden durch die Gründungsmythen zu Stellvertretern Gottes auf Erden gemacht. Der Fall der Kirche ist nur ein Spezialfall. Damit aber wird das Gegenteil von dem behauptet, was Paulus sagt. Wenn die Plebejer und die Verachteten die Auserwählten Gottes sind, dann ist gerade in ihnen Gott in dieser Welt gegenwärtig, wenn auch durch die Gegenwart seiner Abwesenheit. Die Autorität ist so gerade nicht göttlich. Gott ist, nach Paulus, in der Kraft, die in der Schwäche ist, und nicht in der Macht. Deshalb kann Paulus auch behaupten, dass die Autoritäten Jesus, den Messias, gekreuzigt haben.

Die göttliche Gründung bezieht sich nach Paulus auf die Bewegung Jesu und ihre Quellen, und eben nicht auf die Kirche. Dieser Ursprung meint nicht einfach den Anfang in der Zeit, sondern ist und bleibt der Ursprung in jedem Moment bis heute. Der Ursprung des Christentums befindet sich im Konflikt mit der Kirche als Institution – einem Konflikt, den Leonardo Boff als Dualität von Charisma und Macht analysiert. Diesen Konflikt erkennt Paulus im ersten Korintherbrief (vgl. 1 Kor 2,6ff) als den Konflikt zwischen der Weisheit Gottes und der Weisheit der Welt. Man kann den Konflikt auch mit dem Beginn des Johannesevangeliums beschreiben: «Im Anfang war das Wort». Und zwar im folgenden Sinn: Im Anfang war die Weisheit Gottes, die in Jesus Fleisch wurde. Der Konflikt, den Paulus in Korinth ausfocht, durchzieht die gesamte Geschichte des Christentums bis heute. Er ist darüber hinaus zum grundlegenden Konflikt der Moderne überhaupt geworden. Obwohl er Erscheinungsformen des Klassenkampfes einschließt, geht er über den Klassenkampf weit hinaus. Der Konflikt erfasst nicht nur die Kirche, sondern die gesamte moderne Gesellschaft in all ihren Ausdrucksformen. Deshalb ist dieser Konflikt zwar säkular geworden, treibt aber zugleich seinen Ursprung weiter.

Hier scheint mir das Problem von Clodovis zu liegen. Er stellt sich eine göttliche Macht vor, die durch die Autoritäten und daher durch die Institutionen hindurch handelt. Wie bei Hobbes das Geld das Blut des Leviathan ist, so wird der Geist in die Kanäle der Institution eingezwängt, die immer auch ein Leviathan ist. Aber der Geist weht, wo er will. Léon Bloy hielt Hobbes entgegen: Das Geld ist das Blut der Armen.⁷ Dementsprechend wäre das Blut des Leviathans das Blut der Armen. Es ist das Blut aller Institutionalisierungen, da alle Institutionen – mehr oder weniger ausdrücklich – die Verwaltung des Todes implizieren.

Clodovis will die Vernunft wieder zur *ancilla* der Theologie machen, wie man es im Mittelalter mit der Philosophie versucht hat. Was jedoch damals nicht geklappt hat, wird auch heute nicht funktionieren.

Handelt es sich nun tatsächlich um ein Problem? Für das Kirchenverständnis, wie es sich seit dem 3. und 4. Jahrhundert etablierte, ist es tatsächlich ein existenzielles Problem. Das Selbstverständnis dieser Kirche bricht mit einer solchen Analyse zusammen. Die Frage bleibt, zu welcher Kirche die Analyse führen kann oder soll.

7 Franz Kafka sagt über Léon Bloy: «Ich kenne von Léon Bloy ein Buch gegen den Antisemitismus: *Le salut par les Juifs* ..., das an die Glut der Propheten erinnert. Was sage ich: Bloy schimpft viel besser. Das ist leicht erklärlich, da sein Feuer von allem Mist der modernen Zeit genährt wird.»

**DRITTER TEIL:
KRITISCHES DENKEN HEUTE**

X. ZUR NEUBEGRÜNDUNG DES KRITISCHEN DENKENS

Die Neubegründung des kritischen Denkens ist keine Neuerfindung oder die Erfindung von etwas ganz anderem. Neubegründung ist nur in Kontinuität möglich. Aber sie bricht mit Elementen dieses kritischen Denkens, die bisher als zentral oder als wesentlich betrachtet wurden, und zieht daraus die Konsequenzen.

Eine Neubegründung des kritischen Denkens setzt daher eine Kritik des kritischen Denkens voraus, so wie es bisher verstanden wurde. Aber auch das kann nicht ein Bruch mit dem kritischen Denken sein; vielmehr ist es eine Herausarbeitung von Elementen dieses kritischen Denkens, die vernachlässigt wurden oder durch andere Elemente verdrängt wurden. Aus diesem Grund muss es eine Kritik von innen heraus sein, nicht eine Kritik von außen. Wir haben es stets mit einer Selbstkritik zu tun.

Eine Kritik als Ausgangspunkt für eine Neubegründung des kritischen Denkens muss, wie ich es sehe, auf zwei Schwerpunkten beruhen. Zum ersten steht die Neubegründung der Kritik der politischen Ökonomie an. Sie muss als ihren Ausgangspunkt die heutige bürgerliche politische Ökonomie nehmen, nicht die klassische Wirtschaftstheorie. Sie hat deshalb bei den neoklassischen und neoliberalen Wirtschaftstheorien anzusetzen und im Ausgang von ihnen die Kritik der politischen Ökonomie vorzunehmen. Damit wird die Kritik der politischen Ökonomie von Marx keineswegs überflüssig. Aber sie ist «klassisch», und nicht aktuell. Sie muss gegenwärtig gemacht werden, wie das für alle klassischen Autoren gilt. Sie alle müssen aus der Perspektive der Gegenwart angeeignet werden. Dies gilt insbesondere für das Zentrum der Kritik der politischen Ökonomie, welches die Arbeitswertlehre ist. Sie ist aber keine Arbeitsmengentheorie, sondern eine Arbeitszeittheorie. Als solche ist sie eine Zeittheorie, welche von der Verdoppelung der Zeit ausgeht, die ausgedrückt wird als Verdoppelung von konkreter Arbeit und abstrakter Arbeit. Sie impliziert die Verdoppelung von Lebenszeit und abstrakter Zeit. Die heutige bürgerliche politische Ökonomie hat jede Zeit auf abstrakte

Zeit reduziert. Lebenszeit ist für sie verlorene Zeit. Die heutige bürgerliche politische Ökonomie zwingt dazu, von der Rückgewinnung der konkreten Lebenszeit auszugehen, die nicht auf Arbeitszeit reduziert werden kann. Die Arbeitszeit der abstrakten Arbeit hingegen wird dann sichtbar als Teil der Lebenszeit. Die Zeit der konkreten Arbeit hingegen zieht sich durch die gesamte Lebenszeit hindurch, so dass ein Konflikt entsteht zwischen abstrakter Arbeitszeit und Lebenszeit. Es geht also nicht um Sein und Zeit oder Zeit und Sein, sondern um abstrakte Zeit und Lebenszeit als konkreter Zeit. Es gibt bei Marx die entscheidenden Elemente hierzu. Aber sie müssen von unserer Gegenwart her entwickelt werden, denn ihr Sinn ist nur von dorthin verständlich.

Dies führt zum zweiten Schwerpunkt einer Neubegründung des kritischen Denkens. Es geht um das, was traditionell als historischer Materialismus bezeichnet wurde. Er formuliert den Ausgangspunkt des kritischen Denkens und daher auch der Kritik der politischen Ökonomie. Ich möchte meine weiteren Reflexionen darauf konzentrieren.

1. Der historische Materialismus in seiner klassischen Formulierung

In der marxistischen Tradition wird der historische Materialismus zentral von einem klassischen marxischen Text her verstanden, der immer wieder auftaucht. Es handelt sich um das Vorwort zum Werk «Zur Kritik der politischen Ökonomie» von 1859. Hier wird die Basis-Überbau-Theorie entwickelt, in der es eine ökonomische Struktur, die so genannte reale Basis gibt, der ein Überbau entspricht, dessen Dynamik durch die Basis vorgegeben wird. Diese Basis ist «naturwissenschaftlich treu» zu beschreiben, und ihr entsprechen die «ideologischen Formen», worin sich die Menschen des in der Basis gegebenen Konflikts von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen bewusst werden und ihn ausfechten. Dazu gehören die juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen Formen. Sie spiegeln gewissermaßen die Basis wider. Es handelt sich um eine eher objektivierende Beschreibung eines solchen Zusammenhangs, die einen starken Einfluss auf nahezu alle späteren Ausführungen über den historischen Materialismus gewann. Sie erwies sich als außerordentlich angemessen im Blick auf das eher bürokrati-

sche Denken politischer Organisationen und Parteien. Ihr liegt eine eher abstrakte Vorstellung der historischen Zeit zugrunde.

Marx selbst hat diese Analyse kaum weitergeführt. In seinem Werk «Das Kapital» kommt sie nur am Rande vor. Gerade seine Entwicklung der Fetischismustheorie hat diese Analyse im Vorwort «Zur politischen Ökonomie» weit hinter sich gelassen. Trotzdem ist sie in den Analysen über Marx und nach Marx als die klassische Formulierung des historischen Materialismus behandelt worden.

2. Der marxische Übergang zu einer Phänomenologie des wirklichen Lebens

Im «Kapital» wechselt Marx seinen Standpunkt nachhaltig. Ich möchte ein gewisses Gewicht auf diese Reformulierung legen; ihr Verständnis ist notwendig, um den historischen Materialismus in der Gegenwart neu zu begründen.

Ich möchte von einem Text aus dem «Kapital» ausgehen, wo das Verhältnis von Basis sowie den institutionellen und ideologischen Formen des Denkens auf eine völlig andere Weise gesehen wird. Die Analyse ist auf einmal eher phänomenologisch als objektivierend. Es ist eine Phänomenologie des wirklichen Lebens:

Die Waren können nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst umtauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehn, den Warenbesitzern. *Die Waren sind Dinge* und daher widerstandslos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in andren Worten, sie nehmen. Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehn, müssen die Warenhüter sich zueinander *als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust*, so dass der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder vermittelt eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die andre veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen. *Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt.* Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben. *Die Personen existieren hier nur als Repräsentanten von Ware und damit als Warenbesitzer.*¹

Dieses Zitat ist meines Erachtens von zentraler Bedeutung für das Verständnis des historischen Materialismus von Marx. Es gibt nicht mehr eine Bedingtheit des Überbaus durch die Basis. Überhaupt wird

1 Karl Marx, Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd. 23, S. 99/100 (Hervorhebungen von uns).

nicht mehr von Basis in Bezug auf einen Überbau gesprochen. Stattdessen gibt es die Beziehungen zwischen Dingen, die Waren sind (oder es potenziell sind) und die das ökonomische Verhältnis (was gleichzeitig auf Eigentums- und Produktionsverhältnisse hinweist) darstellen, das dem Rechtsverhältnis entspricht. Diese Entsprechung ist eine Widerspiegelung. Sie geschieht aber in einer überraschenden Richtung: Das ökonomische Verhältnis – also die gelebte Wirklichkeit – hat das Rechtsverhältnis zum Spiegel und spiegelt sich daher in ihm. Das Vorwort von 1859 spricht nicht von Spiegelungen. Aber es gibt eine Richtung der Bedingtheit an (Determinierung ist nicht der richtige Ausdruck dafür): Die Basis bedingt den Überbau. Jetzt aber ist die Richtung umgekehrt, weshalb der Begriff der Bedingtheit keinen Sinn mehr macht: Das Rechtsverhältnis ist der Spiegel, in dem sich das ökonomische Verhältnis – und darin ist die Lebenswirklichkeit impliziert – widerspiegelt. Man kann es auch so sagen: Das Rechtsverhältnis ist der kategoriale Rahmen, innerhalb dessen die Welt gesehen und interpretiert wird. Mit dem Rechtsverhältnis gibt aber der kategoriale Rahmen gleichzeitig das Warenverhältnis und darin die Produktionsverhältnisse wider. Was zuvor der Überbau war, ist jetzt der kategoriale Rahmen des Wirklichen. Marx benutzt dafür das Wort «Spiegelungen», weil ihre Anwendung die Welt umkehrt oder auf den Kopf stellt. Der Ausgangspunkt der Wirtschaft, nämlich das menschliche Leben, wird sekundär, und die Institutionen, vor allem jene des Marktes, werden zum Ausgangspunkt erklärt. Der Mensch wird zu einem verachteten und ausgebeuteten Wesen. Er wird dies durch die kategoriale Form des Sehens selbst. Die Sehenden werden blind.

Diese Umkehrung deutet sich allerdings bei Marx schon im Jahre 1859 an. Er schreibt nicht nur das Vorwort zur «Kritik der politischen Ökonomie», sondern auch eine Einleitung, die er aber nicht veröffentlicht und die erst sehr viel später bekannt wurde. In dieser Einleitung gibt es bereits Hinweise auf diese andere Form, den historischen Materialismus aufzufassen, und zwar insbesondere in seiner Diskussion des Verhältnisses von Produktion und Konsum.

In seiner Analyse im «Kapital» ist die Theorie der Widerspiegelung das Ergebnis der Analyse der Warenform im Kontext seiner Wertlehre. Sie schafft aber die Theorie der Bedingtheit des Überbaus durch die Basis nicht einfach ab, sondern schlägt einen anderen Weg ein: Sie nimmt jetzt die Lebenswirklichkeit zum Ausgangspunkt; sie

entwickelt das Verhältnis vom Subjekt aus. Damit entspricht sie dem Ergebnis seiner Fetischismusanalyse.

Wenn später das Wort «Widerspiegelung» im marxistischen Denken auftaucht, hat es nicht mehr jene Bedeutung, die Marx ihm hier gibt. Es wird wieder im Sinne einer Bedingtheit oder gar Determiniertheit des Überbaus durch die Basis benutzt, insbesondere bei Lenin. Die Theorie der Widerspiegelung von Marx verschwindet faktisch aus der marxistischen Tradition. Diese Theorie jedoch hatte den marxischen Humanismus weitergeführt.

Der oben zitierte Text wird normalerweise so gelesen, als wäre er die bloße Wiederholung des Vorworts von 1859. Dies möge ein Zitat des französischen Marxisten Jacques Bidet belegen, dessen Buch *Théorie de la Modernité* in Lateinamerika breit diskutiert wurde. Es bezieht sich auf eben diesen Text von Marx:

Dieses Paradigma der «Widerspiegelung» stellt offensichtlich einige Probleme. Es verweist auf zwei zusammenhängende Vorstellungen, die ich im Folgenden analysieren möchte. Die Vorstellung einer Wirkung, der gemäß der Bereich des Rechts durch das Wirtschaftliche determiniert scheint. Und diejenige des Scheins, die wir im Bild der Maske und – allgemeiner noch – in der Metapher der Oberfläche finden.²

Was daraus theoretisch folgt, ist evident. Das Verhältnis, das hier «ökonomisch» genannt wird, wird in den Vordergrund gestellt und durch die kategorialen Formen der Ware definiert. Dies erlaubt es, die Verhältnisse zwischen den Personen, und auf alle Fälle die Rechtsverhältnisse, als daraus folgende Elemente vorzustellen, als «Widerspiegelungen» der ökonomischen Verhältnisse zwischen Dingen.³

Marx determiniert im zitierten Text nicht das Recht durch das Wirtschaftliche. Er hält fest, dass das Wirtschaftliche im Spiegel des Rechts gesehen wird. Das ist das Gegenteil dessen, was Bidet behauptet. Auch ist die Oberfläche oder die Maske nicht etwa, wie Bidet meint, «bloße» Oberfläche. Er sieht nicht, dass Marx vom lebenden Subjekt ausgeht, das eben immer nur die Oberfläche der Phänomene sehen kann. Dass die Welt subjektiv ist, das ist auch für Marx eine objektive Tatsache, und nicht einfach Einbildung. Die Lektüre Bidets nimmt den Text überhaupt nicht ernst, sondern zwingt ihm die Kategorien des Vorworts von 1859 auf, die Marx gerade durchbricht.

2 Bidet Jacques: *Théorie de la Modernité*. Suivi de: *Marx et le Marché*, Paris 1990; spanische Ausgabe: Bidet, Jaques: *Teoría de la modernidad*. Seguido de: *Marx y el mercado*, Buenos Aires, 1993, S. 142.

3 Ebd. 143.

Dies ist aber nicht nur das Problem Bidets, sondern gilt ganz allgemein für die Lektüre dieses Textes in der marxistischen Tradition.

Die objektivierte Gegenwart des Rechtsverhältnisses im Objekt «Ware» nennt Marx den Fetischismus. Diesem folgt er in seinen verschiedenen Etappen – als Fetischismus der Ware, des Geldes und des Kapitals. Aber der Schlüssel ist die Theorie des Spiegels, die genau das Gegenteil dessen ist, was sich der orthodoxe Marxismus vorgestellt hatte in seiner Theorie der Widerspiegelung, die ebenfalls eine Theorie des Überbaus ist.

Marx behauptet keineswegs, dass die Rechtsverhältnisse eine Widerspiegelung der wirtschaftlichen Verhältnisse sind. Er behauptet sogar das Gegenteil, nämlich dass die ökonomischen Verhältnisse die Widerspiegelung des Rechtsverhältnisses sind. Er drückt dies mit dem Wort «widerspiegeln» aus, das besagt, dass etwas sich in einem Spiegel widerspiegelt oder spiegelt. Folglich lautet die These von Marx, dass wir die ökonomischen Verhältnisse nicht direkt, sondern nur in einem Spiegel sehen. Wir sehen sie in einem Spiegel, und der Spiegel ist das Rechtsverhältnis, das seinerseits von den Menschen hervorgebracht wird, wenn ihr «Willen in jenen Dingen haust, so dass der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder vermitteltst eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die andre veräußert». Dies geschieht, wenn sie zu Privateigentümern werden, die sich gegenseitig als solche anerkennen und daher das Objekt als ihr Eigentum ansehen. So heißt es im zitierten Text:

Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, [ist der Spiegel] worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt.

Es besteht kein Zweifel, dass für Marx das Rechtsverhältnis der Spiegel ist, in dem sich die ökonomischen Verhältnisse widerspiegeln. Bereits vorher, im ersten Kapitel des «Kapitals», hat Marx die These entwickelt, dass das ökonomische Verhältnis, das eine Widerspiegelung des Rechtsverhältnisses als Spiegel ist, auf umgekehrte Weise, also entgegengesetzt – wie dies im Spiegelbild zwangsläufig geschieht – wahrgenommen wird, woraus er seine Theorie des Fetischismus ableitet. In diesem Sinne ist das ökonomische Verhältnis die Widerspiegelung des Rechtsverhältnisses. Es geschieht in der Form des Kauf- und Verkaufsvertrags. Nur der materielle Inhalt des

Vertrags kommt direkt aus dem ökonomischen Verhältnis, das heißt, als Gebrauchswert, der in Warenform gekleidet ist. Dieser materielle Inhalt bezieht sich auf die spezifischen Waren, die gekauft und verkauft werden. Er kann nicht aus der Form des Vertrages folgen, das heißt, aus seiner juristischen Form. Daher lautet der Text:

Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben.

Außerdem erklärt Marx in dem zitierten Text die Entstehung der ökonomischen Verhältnisse als Widerspiegelung der Rechtsverhältnisse:

Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehn, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so dass der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder vermitteltst eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die andre veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen.

Dieser Teil ist grundlegend, um das ökonomische Verhältnis als Widerspiegelung des Rechtsverhältnisses, welches letzteres der Spiegel ist, zu verstehen. Es besteht eine Durchdringung der Welt der Objekte durch das Rechtsverhältnis. Sie ergibt sich dadurch, dass die Besitzer der Objekte ihren Willen in diesen Objekten hausen lassen. Dadurch begründen sie ihre private Sphäre, mit dem Ergebnis, «dass der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder vermitteltst eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die andre veräußert». Dieser Willensakt ist der Vertrag. Damit sind die Objekte Waren, und ihre Besitzer erkennen sich gegenseitig als Warenbesitzer an.

Wenn die Welt der Objekte Privateigentum ist, da jedes Objekt einen Eigentümer hat, dessen Willen in diesem Objekt haust, dann ist das Rechtsverhältnis objektiv Teil der Welt der Objekte. Seinen Willen im Objekt hausen zu lassen, das ist ein subjektiver Akt. Aber es handelt sich um eine Subjektivität, die objektive Gegenstände als Privateigentum konstituiert. Die Subjektivität selbst objektiviert sich. Das Objekt spiegelt in seiner objektiven Existenz das Rechtsverhältnis wider. Daher können sich die Eigentümer nur als Eigentümer in Beziehung setzen, indem sie die Objekte, über die sie Eigentum haben, in Beziehung setzen. Diese Beziehung zwischen den Objekten

bzw. Waren hat nun selbst Objektivität. Es wird objektiv sichtbar, wie sich die Objekte tauschen, das heißt, welche Tauschrelationen sie haben. Die Ware ist objektiv gegeben, indem der Wille der Besitzer in ihr haust, und es ergibt sich eine gegenseitige Anerkennung zwischen den Menschen, in der sie sich als Eigentümer anerkennen. Diese Anerkennung konstituiert das Individuum. Das Eigentum, in dem der Wille seines Besitzers haust, kann auch die Arbeitskraft sein, insofern ihr Besitzer einen Vertrag eingeht. Das «Ding» selbst wird zum Individuum, und Marx spricht hier von seiner Charaktermaske. Man wird Kapitalist oder auch Humankapital, das in sich selbst investiert. Das Individuum selbst wird mit der Sache identisch.

Es ist offensichtlich, dass der materielle Inhalt dieser Rechtsverhältnisse nicht aus den Rechtsverhältnissen selbst kommen kann. Da es sich um Objekte handelt, in denen der Wille der Eigentümer haust, sind es die Objekte, die diesen Inhalt abgeben. Aber als Objekte sind sie nun Waren oder sind es zumindest potenziell.

Ein Objekt, in dem kein Wille irgendeines Eigentümers haust, ist ein verlassenes oder weggeworfenes Objekt. Es ist keine Ware, sondern ein «herrenloses Objekt», beispielsweise Müll. Wenn es sich in diesem Zustand befindet, kann jeder es sich aneignen. Sobald es sich allerdings jemand aneignet und sein Wille in ihm zu hausen beginnt, wird es wieder Ware, die Eigentum dessen ist, der sie sich aneignet. In diesem Sinne ist der Unterschied zwischen einem verlassenen Objekt, das sich jeder aneignen kann, und einem Objekt, das Eigentum ist, eine Differenz, die letztlich juristisch ist. Aber die Objekte spiegeln dieses Rechtsverhältnis auf eine Weise wider, dass wir mit unseren Sinnen zwischen verlassenen Objekten und solchen, die Eigentum darstellen, unterscheiden können. Außerdem ist es gefährlich, diese Unterscheidung nicht richtig zu treffen, denn die Polizei wacht über jede Verletzung des Privateigentums. Daher ist das verlassene Objekt objektiv und sichtbar in diesem Zustand, obwohl kein physischer Unterschied die Unterscheidung leiten kann. Das Objekt spiegelt für uns seine Position im Rechtsverhältnis wider.

Aber diese Objektivität, in der sich die Objekte bzw. die Waren im Rechtsverhältnis spiegeln, springt ins Auge des Menschen, der sie sieht. Indem wir die Rechtsverhältnisse sehen, sehen wir sie in den Waren, von denen aus wir unsere Sicht der Welt konstituieren. Wir sehen nie einfach Objekte, sondern sehen immer nur Objekte, die sich in den Rechtsverhältnissen widerspiegeln:

Das bloß atomistische Verhalten der Menschen in ihrem gesellschaftlichen Produktionsprozess und daher die von ihrer Kontrolle und ihrem bewussten individuellen Tun unabhängige, sachliche Gestalt ihrer eigenen Produktionsverhältnisse erscheinen zunächst darin, dass ihre Arbeitsprodukte allgemein die Warenform annehmen. ⁴

Dieses «Erscheinen» ist objektiv, es ist das, was wir sehen und erleben. So erscheint die Widerspiegelung. Aber sie selbst wird widergespiegelt:

Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge *zurückspiegelt*, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes Verhältnis von Gegenständen.⁵

Das Objekt wird nicht als ein Produkt der Gesamtarbeit gesehen. Die soziale Beziehung ist eine in den Waren objektivierte Beziehung, die als Austauschbarkeit wahrgenommen wird. Die Personen aber, die sich als Eigentümer gegenseitig anerkennen, stellen unter sich Beziehungen her, die durch die sachlich-materielle Beziehung der Waren beherrscht werden.

Die «Produktionsverhältnisse» – deren Form wiederum das Rechtsverhältnis selbst ist – sind in den Dingen, in den Objekten. Aber die Ware enthüllt sie nur in einer Form, in der sie für das individuelle Bewusstsein verhüllt sind.

Die Welt ist daher eine «verkehrte» bzw. entgegengesetzte Welt:

Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. ⁶

Der gesamten Analyse liegt die Art von menschlicher Anerkennung zugrunde, die in den Rechtsverhältnissen der Warengesellschaft impliziert ist. Die Personen erkennen sich gegenseitig als Privateigentümer an, und als solche gehen sie Vertragsverhältnisse ein. Der Vertrag ist die sichtbarste Form dieser Anerkennung. Aber diese Anerkennung der Personen als Eigentümer – mithin das Rechtsverhältnis – ist als Widerspiegelung in den Waren enthalten; indem sie

⁴ Karl Marx, Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd. 23, S. 107f.

⁵ Ebd. 86.

⁶ Ebd.

zu Waren werden, widerspiegeln sie dieses Rechtsverhältnis, das der Spiegel ist. Ist einmal die Welt als Warenwelt konstituiert, spiegelt auch der Mensch dieses Rechtsverhältnis wider, indem er sich selbst als Eigentümer sieht. Und die Warenwelt bestätigt dies, indem sie die gegenseitige Anerkennung zwischen Personen objektiv als Eigentümer widerspiegelt. Der Mensch wird Individuum. Was die Dinge im Spiegel der Rechtsverhältnisse sind, wird im Individuum und als Individuum internalisiert und reproduziert.

a) Die Widerspiegelung der Widerspiegelung

Gemeint ist, was der Spiegel der Rechtsverhältnisse widerspiegelt. Wir sehen in den Rechtsverhältnissen die Warenform als das, was ist. Im Spiegel der Rechtsverhältnisse erscheinen die imaginären Formen der Warenproduktion, die Marx das wahre Eden der Menschenrechte nennt. Sie sind die Widerspiegelung der Widerspiegelung, die phantasmagorische Form der Warenproduktion:

Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist *Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit!* Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z. B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. *Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit!* Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. *Eigentum!* Denn jeder verfügt nur über das Seine. *Bentham!* Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, infolge einer *prästablierten Harmonie der Dinge* oder unter den Auspizien einer allpffigen *Vorsehung*, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des *Gesamtinteresses*.⁷

Was Marx nicht erwähnt, ist die formalisierte Konstruktion dieser Marktbeziehungen im so genannten Modell der vollkommenen Konkurrenz. Es entsteht erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts, so dass Marx es noch nicht kennen kann.

⁷ Ebd. 189f.

Das, was ist, wird in einem Spiegel gesehen, und dieser Spiegel sind die Rechtsverhältnisse. Das Imaginäre ist Dimension dessen, was ist. Es ist nicht etwa ein Überbau. Es ist die Widerspiegelung der Widerspiegelung.

b) Die Gegenwart einer Abwesenheit

Das bisher Gesagte schließt die Verkehrung der Welt ein, wie sie durch den Spiegel verursacht wird:

Den letzteren (den Produzenten) *erscheinen* daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie *sind*, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als *sachliche Verhältnisse* der Personen und *gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen*.⁸

«Erscheinen ... als das, was sie sind»! Die Wirklichkeit erscheint in der unmittelbaren erlebten Wirklichkeit als das, was ist. Es entsteht ein Kreislauf. Das, was als das erscheint, was ist, ist selbst eine Widerspiegelung, die in der Ware objektiv geworden ist. Die Folge ist, dass das Rechtsverhältnis mit der Wirklichkeit übereinstimmt, weil die Wirklichkeit objektiv dieses Rechtsverhältnis widerspiegelt. Wird nun diese Wirklichkeit als letzte Wirklichkeit betrachtet, ergibt sich notwendig die Bestätigung des konstituierenden Ausgangspunktes, der das Rechtsverhältnis ist, nämlich die gegenseitige Anerkennung der Personen als Eigentümer. Es handelt sich um ein *quid pro quo*, einen *circulus viciosus*. Die Wirklichkeit bestätigt das Rechtsverhältnis einfach deshalb, weil sie es als objektiv wirklich widerspiegelt.

Aber indem sich die Personen gegenseitig als Eigentümer anerkennen, erkennen sie sich gerade nicht als Subjekte an, die stets Subjekte von Bedürfnissen sind (es sind die «unmittelbar gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten», von denen Marx hier spricht). Indem die gesellschaftlichen Verhältnisse als das erscheinen, was sie *sind*, sind es «*sachliche Verhältnisse* der Personen und *gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen*».

Aber was gerade nicht erscheint, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse als das erscheinen, was sie *sind*, ist das, was sie *nicht* sind, nämlich die «unmittelbar gesellschaftlichen Verhältnisse der Perso-

8 Ebd. 87.

nen in ihren Arbeiten». Aber das, was diese Verhältnisse *nicht* sind, ist eine gegenwärtige Abwesenheit, eine Abwesenheit, die schreit, und eine Anwesenheit, die jeder Beteiligte am Markt erlebt.

Hieraus ergibt sich der Gesichtspunkt, von dem aus Marx urteilt: Die Wissenschaft muss diesen Schrei hören, der aus der gegenwärtigen Abwesenheit der verdeckten Wirklichkeit kommt und der die Bedingung von allem aufdeckt. Bei unmittelbaren Produktionsverhältnissen wäre diese sichtbar, und es müsste dann keine gegenwärtige Abwesenheit mehr sein. Die Arbeit wäre sichtbar und evident das, was sie in Wirklichkeit immer ist:

Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als *nützliche Arbeit*, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben, zu vermitteln.⁹

Die Menschen würden sich gegenseitig als Subjekte von Bedürfnissen anerkennen. Die Warengesellschaft abstrahiert von dieser menschlichen Dimension (sie ist anti-human), und sie tut es im Namen von dem, was ist. Die Fetischismustheorie aber zeigt auf, dass dieser Bezug auf das, was *ist*, eine einfache Tautologie ist. Sie zieht aus der Wirklichkeit das heraus, was sie zuvor in sie hineingelegt hat. Aber die Gegenwärtigkeit einer Abwesenheit von unmittelbar sozialen Beziehungen ist objektiv, und daher muss sie anerkannt werden. Ohne diese Anerkennung ist die Wissenschaft immer ideologisch durchdrungen.

Marx geht stets davon aus, dass dieser Übergang zu unmittelbar gesellschaftlichen Verhältnissen tatsächlich möglich ist. Ich gehe hingegen davon aus, dass er nicht möglich ist, und zwar wegen der *conditio humana*. Aber das ist nicht entscheidend. Ist der Übergang nicht möglich, ergibt sich daraus ein permanenter Konflikt mit stets notwendigen Vermittlungen, um die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse zu vermenschlichen.

Das Entscheidende ist der Gesichtspunkt, unter dem Marx kritisiert. Er ermöglicht kritische Urteile über das, was ist, und dessen mögliche Veränderung. Dieser Gesichtspunkt macht eine kritische Theorie erst möglich. Aber es handelt sich eben nicht um irgendwelche Werte, die von außen an die Wirklichkeit herangetragen werden, sondern um

9 Karl Marx, Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd. 23, S. 57.

die gegenwärtige Abwesenheit einer anderen Welt, die gegenwärtig zu machen ist und die die gegebene Welt durchdringen muss.

Es geht um eine Dialektik der Gegenwärtigkeit einer Abwesenheit, die keineswegs hegelianisch ist. Sie ist tatsächlich eine transzendente Dialektik, für welche die unmittelbar gesellschaftlichen Verhältnisse der transzendente Bezugspunkt ist. Daraus ergibt sich eine Ethik, die jedoch keine Normenethik ist, sondern den Gesichtspunkt formuliert, unter dem jede Normenethik zu kritisieren und zu entwickeln ist.¹⁰ «Transzendental» bedeutet hier das Unmögliche, das es möglich macht, das Mögliche zu entdecken. Bei Kant ist das Transzendente ein Nichtempirisches, das die Bedingung der Möglichkeit des Empirischen ist. Es handelt sich bei ihm um den Standpunkt eines statischen Beobachters. Hier aber geht es um den Standpunkt des handelnden Menschen und der Praxis. Daher ist das Transzendente das Unmögliche für dieses Handeln. Diese Transzendentalität ist subjektiv. In der Physik ist es die Transzendentalität des *perpetuum mobile* (in der neoklassischen Ökonomie die «vollkommene Konkurrenz»), im kritischen Denken hingegen sind es die unmittelbar gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen den Personen. Bei ersteren handelt es sich um transzendente Begriffe, im zweiten Fall aber um transzendente Referenzen, die begrifflich nicht erfassbar sind. Dies ist nötig, weil sie die Welt der Begriffe, des diskursiven Denkens, der instrumentellen Vernunft und der Zweck-Mittel-Beziehungen transzendieren.

Marx kommt hierbei auf einen Gesichtspunkt zu sprechen, den er bereits in jungen Jahren formuliert hatte. Er sprach dort von «dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.»¹¹ Dieser Gesichtspunkt bleibt derselbe, aber er wird jetzt mit anderen Worten aus dem Inneren der Kritik der

¹⁰ Man kann diese ständige Bezugnahme auf die Gegenwart eines Abwesenden bei Marx in seiner Argumentation über die Arbeit zeigen: «Nicht dass er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muss. Und diese Unterordnung ist kein einzelner Akt. Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmäßige Wille, der sich als Aufmerksamkeit äußert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt, und um so mehr, je weniger sie durch den eignen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eigenen körperlichen und geistigen Kräfte genießt.» (Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd. 23, S. 193.) Das Abwesende ist das «Spiel seiner körperlichen und geistigen Kräfte», das genossen werden kann. Seine abwesende Gegenwart wird um so intensiver, je mehr die Arbeit das Tun «als Gesetz bestimmt ... dem er seinen Willen unterordnen muss».

¹¹ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, I, 385.

Warenproduktion entwickelt. Sprach der junge Marx davon, dass der Mensch «das höchste Wesen für den Menschen ist», so ist jetzt ein Zustand unmittelbar gesellschaftlicher Verhältnisse die Bedingung dafür, dass der Mensch diese seine Menschlichkeit verwirklichen kann. Der Mensch bleibt «das höchste Wesen für den Menschen».

Was durch Abwesenheit gegenwärtig ist, ist eben dies: der Mensch als «das höchste Wesen für den Menschen». Dem kann Marx auch andere Namen geben, wie die «unmittelbar gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten» oder das «Reich der Freiheit». Aber sie sind gleichzeitig auf negative Weise anwesend.

Freiheit und Gleichheit sind, indem sie im Rahmen des Rechtsverhältnisses bestimmt werden, im gleichen Akt, worin sie Freiheit und Gleichheit sind, Mechanismen der Unterdrückung und Ausbeutung. Sie haben dies als ihre andere Seite einfach deshalb, weil sie nicht «unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst» sind. Ihre Abwesenheit ist daher in den Rechtsverhältnissen und in der Wirklichkeit gegenwärtig, die sich in ihnen spiegeln. Aber sie sind gleichzeitig anwesend in der Unterdrückung und in der Ausbeutung, in denen diese Abwesenheit schreit. Es ist der Schrei des Subjekts. Es schreit zum Himmel. Der Himmel, zu dem dieses Unrecht schreit, ist «der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen».

Nach dem Kommentar zu «Freiheit, Gleichheit und Bentham» spricht Marx von dem Drama, das sichtbar wird:

Beim Scheiden von dieser Sphäre der *einfachen Zirkulation* oder des Warenaustausches, woraus der *Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab* für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer *dramatis personae*. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts anderes zu erwarten hat als die – Gerberei.¹²

Dies ist die Gegenwart des Gegenteils dessen, was abwesend ist, nämlich die direkten sozialen Beziehungen zwischen den Personen. Aber auch diese Wirklichkeit ist im Spiegel der Rechtsverhältnisse nicht sichtbar. Da erschienen nur Freiheit, Gleichheit und Bentham!

¹² Das Kapital, Bd. I, S. 189–191.

Wodurch aber werden sie sichtbar? Dadurch, dass die gegenwärtige Abwesenheit, wenn man von ihr aus urteilt, sie sichtbar macht. Sieht man nur das, was ist, sieht man dieses Gegenteil auch nicht.

Macht man also die Gegenwärtigkeit des Abwesenden unsichtbar, um nur das zu sehen, was ist, und nicht das, was nicht ist, wird auch nicht sichtbar, wie das Gegenteil von «Freiheit, Gleichheit und Bentham» wirklich gegenwärtig ist. Im Spiegel der Rechtsverhältnisse erscheint diese umgekehrte Wirklichkeit nicht. Alles erscheint natürlich.

Vom Standpunkt dessen aus, was durch Abwesenheit gegenwärtig ist, wird erst die volle Wirklichkeit sichtbar.

«Freiheit, Gleichheit und Bentham» sind immer auch durch ihr Gegenteil anwesend. Die Anwesenheit der Abwesenheit, von der aus dieses Gegenteil sichtbar wird, ergibt sich aus der Negation von Freiheit und Gleichheit, durch die Ausbeutung und Unterdrückung, die in ihrem Inneren angelegt und daher untrennbar mit ihnen verbunden sind. Daher ist diese Abwesenheit das Fundament.

«Freiheit, Gleichheit und Bentham» sind immer auch durch ihr Gegenteil anwesend und in diesem Sinne ebenfalls abwesend. Aber diese Abwesenheit kann nur anwesend gemacht werden, indem die fundamentale Abwesenheit anwesend gemacht wird. Andernfalls resultiert daraus eine Illusion. Letztlich geht es darum, «alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist»¹³. So lautet der «kategorischen Imperativ» von Marx. Es ist ein Bruch mit dem bürgerlichen Humanismus, der glaubt, durch einfache Ausweitung von «Freiheit, Gleichheit und Bentham» die menschlichen Verhältnisse humanisieren zu können.

c) Das Humane und seine Gegenwart

Die Anwesenheit einer Abwesenheit – das, was nicht ist, aber gegenwärtig ist – ist der Schlüssel. Das Abwesende ist die Menschlichkeit, die immer, wenn auch als abwesende, gegenwärtig ist. Die Strukturen selbst machen dies sichtbar. Man kann einen Menschen unmenschlich behandeln, aber man kann ihn nicht wie ein Tier behandeln. Den Menschen zu entmenschlichen, ist etwas Menschliches, es ist

¹³ MEW, I, 385.

spezifisch menschlich. Würde man den Menschen wie ein Tier behandeln, kann man ihn nicht versklaven. Er würde nämlich entkommen oder sich zur Wehr setzen.

Den Menschen erniedrigen, knechten, im Stich lassen und verachten, das setzt Mechanismen der Herrschaft voraus, die gegenwärtig machen, was nicht ist, nämlich seine Anerkennung als Mensch. Zwangsläufig erkennen sie damit an, dass er ein Mensch ist und kein Sklave. Nur auf der Grundlage dieser Anerkennung können sie den Menschen zum Sklaven machen.¹⁴ Dies ist der innere Widerspruch, der alle Herrschaftsstrukturen durchzieht. Daher kann man auch ein Tier niemals so hassen, wie man einen Menschen hassen kann. Man müsste dann dem Tier unterstellen, dass es ein Mensch ist.

Man kann den Menschen entmenschlichen, aber man kann ihn nicht wie ein Tier behandeln oder zum Tier machen. Auch im Extremfall bleibt er ein entmenschlichter Mensch, und die Formen der Entmenschlichung enthüllen, dass auch der Unterdrücker sehr wohl weiß, dass derjenige ein Mensch ist, dessen Menschlichkeit er negiert. Auch ein Tier oder die Natur kann man nur «entmenschlichen», nicht etwa «denaturieren». In den Formen der Entmenschlichung zeigt sich, dass der Unterdrücker weiß, dass er einen Menschen oder etwas Menschliches entmenschlicht. Deshalb muss auch die Rückgewinnung des Menschlichen eine Vermenschlichung des Verhältnisses zur Natur einschließen. Aus der Natur kann man nichts ableiten. Daher kann es auch keine Naturrechte geben. Die Forderung der Vermenschlichung hingegen ergibt sich aus den Beziehungen zwischen den Menschen und ihrem Verhältnis zur Natur, sie ist die Forderung nach der Vergewärtigung dessen, was als Abwesenheit in diesen Beziehungen gegenwärtig ist. Von da aus allerdings kann man und muss man auch der Natur Rechte zusprechen. Analysen dieser Art finden sich vor allem bei Sartre.

Die Forderung der Vermenschlichung betrifft den ganzen Menschen. Marx hat dies durchaus gegenwärtig, wenn er etwa festhält, dass der Hunger, der mit Messer und Gabel gestillt wird, ein ganz anderer Hunger ist als derjenige, der durch einfaches Fressen gestillt

¹⁴ Das Patriarchat: als Gegenwart der Abwesenheit enthüllen seine Herrschaftsstrukturen die Gleichheit von Frau und Mann. Man muss von dieser Gleichheit wissen, um sie auf wirksame Weise unterdrücken oder leugnen zu können. Deshalb ist seine Geschichte eine Geschichte seiner Widersprüche.

wird.¹⁵ Der Mensch ist nicht *animal vocale* oder *animal intellectuale*. Er ist Mensch in allen seinen körperlichen Äußerungen, im Essen, im Trinken, in der Kleidung, im Wohnen, in seiner Sexualität, in seinem Gehen, in seinem Gesang, im Tanz. Daher kann er in allen seinen Lebensäußerungen entmenschlicht werden. Und immer enthüllen die Formen der Entmenschlichung, dass er ein Mensch ist und dass derjenige, der ihn entmenschlicht, weiß, dass er ein Mensch ist. Andernfalls könnte er seine Menschlichkeit nicht negieren. Immer ist die negierte Menschlichkeit als Abwesenheit, die schreit, gegenwärtig. Der Mensch hat nicht etwa die Körperlichkeit mit dem Tier gemeinsam, so dass er sich durch seine Seele, sein Sprechen oder seinen Intellekt vom Tier unterscheidet. Er unterscheidet sich gerade in seiner Körperlichkeit vom Tier. Dies allerdings impliziert sein Sprechen, sein Denken und seine Seele.

Das, was *ist*, sind die Herrschaftsmechanismen. Das was *nicht ist*, ist das, was diese Herrschaftsmechanismen im Menschen negieren, nämlich seine Freiheit, die sich in der Anerkennung von «unmittelbar gesellschaftlichen Verhältnissen der Personen in ihren Arbeiten selbst» ausdrückt und in der Anerkennung der Tatsache, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Als Negierte sind die Menschen immer da, weil ihre Negation enthüllt, was negiert wurde. Das Negierte befindet sich nicht außerhalb, sondern im Inneren der Herrschaftsverhältnisse. Letztere sind das, was ist, und man muss aus ihnen ableiten, was nicht ist, nämlich negiert wird. *Negatio positio est.*

So entsteht ein Humanismus, der nicht im Namen eines so genannten «Wesens» des Menschen entsteht, sondern aus dem Inneren der sozialen Beziehungen aufbricht. Er ist objektiv gegeben, und nicht eine Ethik, die von außen in die sozialen Beziehungen eingreift. Seine Ethik hat keinen äußeren Sinai, sondern ist mit der Wirklichkeit selbst gegeben. Ihr Sinai ist das Innere der Wirklichkeit.

Ich glaube, dass es sich hierbei um jene Instanz handelt, die Marx als historischen Materialismus bezeichnet. Engels reduziert ihn, wenn er meint:

15 «Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch gekochtes, mit Gabel und Messer gegessenes Fleisch befriedigt, ist ein anderer Hunger, als der rohes Fleisch mit Hilfe von Hand, Nagel und Zahn verschlingt. Nicht nur der Gegenstand der Konsumtion, sondern auch die Weise der Konsumtion wird daher durch die Produktion produziert, nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv. Die Produktion schafft also den Konsumenten.» Karl Marx: Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie. MEW, Bd. 13, S. 624.

Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet.¹⁶

Marx hat mehr gesagt. Bei Engels verschwindet die Gegenwart der Abwesenheit unmittelbarer sozialer Beziehungen zwischen den Personen; erst sie begründet die Funktion der «Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens».

Nur von dieser Gegenwart einer Abwesenheit aus kann man verstehen, warum Marx sich immer mehr auf die Analyse der Herrschaftsstrukturen des Kapitalismus konzentriert. Es sind diese Herrschaftsstrukturen, die als das, was ist, das enthüllen, was nicht ist, nämlich, dass der Mensch nicht als Mensch anerkannt, sondern entmenschlicht wird.

Da ist kein Bruch vorhanden zwischen dem Humanismus des jungen Marx und dem reifen Marx, wie Althusser meint. Der junge Marx bricht mit dem bürgerlichen Humanismus. Die Konsequenz davon ist, dass er sich auf die Analyse der kapitalistischen Herrschaftsstrukturen konzentriert und damit die Abwesenheit der Anerkennung der Menschlichkeit des Menschen anwesend macht. Der junge Marx stellt genau dies heraus, wenn er seinen kategorischen Imperativ formuliert: «... alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist».

Hier ist nichts von bürgerlichem Humanismus spürbar, stamme er nun von Feuerbach oder der klassischen bürgerlichen politischen Ökonomie ab. Er ist statt dessen der Aufruf, alle Verhältnisse aufzudecken und zu verändern, in denen der Mensch «ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist». Genau das tut Marx vor allem im «Kapital». Wenn man da einen Bruch sieht, hat man überhaupt nichts verstanden, und man entdeckt im reifen Marx bloß Überreste seines Humanismus, die zu überwinden sind. Marx wird dann zu einem Strukturalisten ohne Perspektive und ohne Vision. Er wird orthodox. Ich meine vor diesem Hintergrund, dass eine Neubegründung des kritischen Denkens von einem solchen marxischen Verständnis des historischen Materialismus ausgehen muss. Sie muss als Ausgangspunkt die Gegenwart der Abwesenheit direkter sozialer Beziehungen haben, die in der Entmenschlichung

16 Brief Engels an Joseph Bloch (21./22. September 1890), MEW, Bd. 37, S. 462.

des Menschen in den Strukturen der heutigen kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse begründet sind. Die Strukturen sind der Spiegel, worin diese Abwesenheit offenbar wird. Im Ausgang davon kann man die Neubegründung des kritischen Denkens in der Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen politischen Ökonomie durchführen. Sie muss von der gegenwärtigen politischen Ökonomie ausgehen – von der neoklassischen und neoliberalen Wirtschaftstheorie also –, um diese Negation des Menschlichen aufzuzeigen, wie sie im Wirtschaftsdenken vor sich geht. Jedes ökonomische Denken muss diese Abwesenheit zeigen, wenn auch nur, um sie zu verstecken oder zu überspielen. Es ist jene Kritik, die Marx an der klassischen bürgerlichen politischen Ökonomie geübt hat; sie ufert jedoch zur leeren Scholastik aus, wenn man sie einfach wiederholt.

Die marxische Fetischismustheorie behauptet, dass für eine Wissenschaft, in der die gesellschaftlichen Beziehungen ganz einfach als das *erscheinen*, was sie *sind*, die Wirklichkeit selbst unsichtbar wird. Sie kennt nur die Empirie. So entgeht ihr gerade das, was die Bedingung aller Lebensäußerungen ist. Es ist jene Bedingung, die nur als Anwesenheit einer Abwesenheit erschlossen werden kann, die aber im Leben eines jeden erlebt wird. Die Theorie aber schließt sie aus – indem diese das sagt, was ist, so dass sie in der Praxis des normalen Lebens nützlich sein kann, um die Handlungsweisen derer zu verstehen, die sich in einer Warengesellschaft bewegen.

So ist die Fetischismustheorie eine wissenschaftliche Theorie, die keineswegs ein Teil der «ideologischen Ordnung» ist. Als wissenschaftliche Theorie erklärt sie gerade die gesellschaftliche Produktion von spezifischen Ideologien, die sich auf die Warengesellschaft beziehen.

Fazit: Man sieht das «ökonomische Verhältnis» nur in einem Spiegel, welcher das Rechtsverhältnis ist, das die Warenform selbst konstituiert. Daher sieht man die Wirklichkeit verkehrt. Diese Wirklichkeit versteckt die tatsächliche Lebenswirklichkeit, die schreit, die alles bedingt und die nur erfasst werden kann aus einer Abwesenheit, die anwesend ist. Marx zeigt daher als Ergebnis seiner Kritik der politischen Ökonomie auf: Wenn man diese Lebenswirklichkeit nicht positiv gegenwärtig macht, so dass sie die gespiegelte Wirklichkeit zumindest durchdringt, dann entwickelt sich ein selbstzerstörerischer Prozess, der das Leben selbst bedroht:

Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.¹⁷

d) Das Höhlengleichnis und die Theorie der Widerspiegelung

Es ist offensichtlich, dass die marxsche Theorie des Spiegels eine Weiterentwicklung des Höhlengleichnisses von Platon ist. Aber sie ist nicht gleich. Im Höhlengleichnis sehen die Menschen die Welt als Schatten des Lichtes der Ideen. Wie sie sich gegenseitig sehen, bleibt ausgeklammert. Bei Marx hingegen ist das Verhältnis zwischen den Menschen so, dass es durch das Rechtsverhältnis und durch die Warenform zum Spiegel wird, worin sie sich gegenseitig sowie die Außenwelt sehen. Die Erkenntnisbarriere ist subjektiv geworden, obwohl sie objektiv gültig und wohl auch unvermeidlich ist. Dass die Welt subjektiv ist, ist eine objektive Tatsache. Das Rechtsverhältnis und folglich auch die Warenform bringen als Spiegel eine Welt hervor, deren Wirklichkeit falsch ist und über die man hinausgehen muss, um die tatsächliche Wirklichkeit als Lebenswirklichkeit zu erkennen.

Der Übergang vom Höhlengleichnis Platons zu dieser subjektiven Sicht der Welt als Spiegelung, hinter der die tatsächliche Wirklichkeit zu erkennen ist, findet bei Paulus statt, wenn er sagt:

Wir sehen nämlich jetzt durch einen Spiegel rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich ganz erkennen, wie ich auch ganz erkannt worden bin (1 Kor 13,12).

Dieses Erkennen ist ein gegenseitiges Erkennen, und auch bei Paulus ist der Spiegel, der es rätselhaft macht, das Gesetz. Ist bei Platon der Körper das Gefängnis der Seele, so ist bereits bei Paulus das Gesetz das Gefängnis des Körpers. Marx entwickelt diese Subjektivierung weiter, indem er das Wertgesetz formuliert, welches seinerseits das Gefängnis des Körpers ist.

Man kann die Perspektive von Marx ausweiten, und es scheint notwendig, dies zu tun. Nicht nur das Rechtsverhältnis, das den Warenbeziehungen ihre Form gibt, ist ein Spiegel, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Es handelt sich anscheinend

¹⁷ Karl Marx, Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd. 23, S. 528–530.

um sehr viel mehr. Das gesamte Institutionssystem ist ein solcher Spiegel, worin sich die Welt spiegelt, und wir können die Welt gar nicht sehen, ohne sie als Welt zu sehen, die sich in diesem Institutionssystem widerspiegelt. Was im Spiegel nicht sichtbar wird, ist die Gegenwart der Abwesenheit einer anderen Welt, die als Abwesenheit da ist und die gedacht, geträumt, als Mythos entwickelt oder auch positiv gegenwärtig gemacht wird. Und stets ist der Schluss gültig: Wenn es nicht gelingt, jene andere Welt positiv wenigstens in Spuren gegenwärtig zu machen in dieser Welt, die wir im Spiegel sehen, wird diese Welt selbst zerstört. Es erscheint so eine Transzendenz im Inneren der Immanenz, deren praktische Anerkennung Bedingung der Lebensfähigkeit der gespiegelten Welt ist. Marx unternimmt diese Generalisierung des Spiegels nicht, aber sie liegt in der Logik seines Denkens.¹⁸ – Es gibt eine andere Welt, sie ist jedoch das Innere dieser Welt.

Die marxsche Phänomenologie des wirklichen Lebens ist nicht zu verwechseln mit der Phänomenologie Husserls oder Heideggers. Diese geht zwar von den Dingen aus, die wir sehen. Aber eben nicht von jenen Dingen, mit denen wir leben. Wir können aber selbst die Dinge, die wir sehen, nur im Spiegel der Rechtsverhältnisse sehen, wie wir sie auch nur so erleben können. Man kann einen Zaun, der ein Grundstück umgibt, nicht sehen, ohne wahrzunehmen, dass er sich in einem Rechtsverhältnis spiegelt. Er ist der Ausdruck eines Willens, der in einem privativen Eigentum haust. Nur dadurch erhält er Sinn. Indem die Dinge sich in einem Rechtsverhältnis spiegeln, enthalten sie es körperlich, nicht als formale Äußerlichkeit. In der Form dieser Körperlichkeit drückt sich die Spiegelung aus. Sie hat einen körperlichen Ausdruck (vgl. Franz Kafka: Die Strafkolonie; oder Foucault: Überwachen und Strafen). Auch das Passagenwerk von Walter Benjamin geht hiervon aus: Es handelt vom Produkt ei-

18 «... Dada ist der höchste Ausdruck für das, was George Steiner ‚das fehlende Wort‘ nennt, weswegen die Poesie sich in der Sprache nicht mehr zu Hause fühlt, sondern in einem *Gefängnis*. Hugo Ball, einer der Gründer des Café Voltaire in Zürich rechtfertigte seine ‚Verse ohne Worte‘ oder seine ‚phonetischen Gedichte‘ damit: Er wollte ‚im Gesamt auf die Sprache verzichten, die der Periodismus korrumpiert und unmöglich gemacht hat.‘» Edgardo Dobry, El País, 29. Oktober 2005. Dies ist das Gegenteil davon, was Heidegger sagt, wenn er von der Sprache als Haus des Seins spricht. Daher müsste auch für Heidegger der Körper das Gefängnis des Seins sein. Max Weber spricht hingegen vom Kapitalismus als «stählernem Gehäuse». Aber im Namen seines Fatalismus zieht er keine Konsequenzen daraus.

ner Vergangenheit, das durch die Gegenwart dieser Vergangenheit geprägt ist¹⁹.

Die marxsche Phänomenologie ist schließlich auch nicht mit dem Begriff der Lebenswelt von Habermas zu verwechseln. Diese existiert neben den Strukturen und wird von ihnen absorbiert. Es geht um Folgendes: Das Gesetz ist der körperlichen Welt eingeschrieben. Daher spiegelt die körperliche Welt das Gesetz, aber nicht mit Schriftzeichen. Die körperliche Welt ist markiert und gezeichnet durch das Gesetz.

Das alles ist natürlich etwas anderes als die Basis-Überbau-Theorie des Vorworts von 1859. Aber es ist das Fundament, von dem her diese Basis-Überbau-Theorie interpretiert werden muss.

Die Basis-Überbau-Theorie ist eine theoretische Abstraktion, wie dies alle Theorien sind. Ihre Anwendung bedeutet stets die Überführung ihrer Resultate in die Welt des wirklichen Lebens. Eine Theorie gibt nie diese Wirklichkeit wieder. Die Wirklichkeit ist ein Drama, wie dies auch Marx sieht, und nicht der Schatten von Theorien. Deshalb sind auch die Künste und die Mythen Teil dieser Phänomenologie des wirklichen Lebens. Die Theorie bleibt dieser Welt äußerlich.

3. *Das Unmögliche, welches das Mögliche bewegt*

Das Unmögliche bewegt das Mögliche, indem es gedeutet und gegenwärtig gemacht wird. Zugleich gilt: Das Unmögliche kann man möglich machen, nur dann, wenn man weiß, dass man es nicht verwirklichen kann.

Unmöglichkeiten erschließen das Mögliche. Das Unmögliche bewegt das Mögliche. Es ist der berühmte unbewegter Bewegter. Aber er ist nicht mehr aristotelisch gefasst. Er befindet sich nicht mehr außerhalb der Welt, in welcher der Mensch handelt. Er ist das Innere der menschlichen Welt.

Dieses Unmögliche ist Gegenstand des menschlichen Handelns, und es ist unmöglich in Bezug auf dieses Handeln.

Deshalb ist es nicht ein logisch Unmögliches (so wie es logisch unmöglich ist, dass zwei und zwei gleich fünf ist), sondern ein Unmögliches im Sinne der *conditio humana* (so wie das *perpetuum mo-*

19 Vgl. Romero, José Manuel: *Hacia una hermenéutica dialéctica*. W. Benjamin, Th W. Adorno y F. Jameson, Madrid.

bile unmöglich im Sinne der *conditio humana* ist, nicht aber etwas logisch Unmögliches). Aber das *perpetuum mobile* als Unmöglichkeit eröffnete die Möglichkeit der Pendeluhr. Ohne das *perpetuum mobile* als Unmöglichkeit zu begreifen, wäre die Pendeluhr nicht möglich geworden. Das Unmögliche öffnet die Wege für das Mögliche.

Diese Unmöglichkeiten bewegen das menschlich Mögliche und erlauben, dieses erst zu entdecken. Im Sinne des Höhlengleichnisses ist das in Möglichkeit umgesetzte Unmögliche der Schatten des Lichtes – oder auch des Irrlichtes –, den wir aus unserer Höhle heraus sehen.

Dass dieses Unmögliche unmöglich ist, konstituiert die menschliche Unruhe und wird so zum Beweger des Möglichen. Es konstituiert die Möglichkeit zu entdecken, was möglich ist. Aus dieser Unruhe ergibt sich die Dimension des Möglichen als Umsetzung und Vergegenwärtigung des Unmöglichen im Möglichen. Aber die Umsetzung und Vergegenwärtigung ist keine Annäherung in der Zeit, und schon gar nicht eine asymptotische Annäherung an das Unmögliche. Es wäre dies eine Verlagerung in eine lineare, abstrakte Zeit der Annäherung, die letztlich völlig leer ist. Es geht um Schritte der Vergegenwärtigung, auf die in der Gegenwart von morgen andere Schritte folgen, welche wir aber heute nicht vorherbestimmen können.

Die Anwesenheit einer Abwesenheit von «unmittelbar gesellschaftlichen Verhältnissen der Personen in ihren Arbeiten selbst» ist das Bewegende jedes kritischen Denkens und jeder diesem Denken korrespondierenden Praxis. Marx benutzt dafür die unterschiedlichsten Ausdrücke: die Arbeit als freies Spiel der körperlichen und geistigen Kräfte; der soziale Robinson; das Reich der Freiheit²⁰; die Emanzipation eines jeden als Bedingung für die Emanzipation aller; die Natur als Freund des Menschen. In durchaus ironischer Form:

20 «In großen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epoche der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden. Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinne von individuellen Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorstechenden Antagonismus, aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.» Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie – Vorwort. MEW, Bd. 13, S. 9.

... während in der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.²¹

Das Problem von Möglichkeit und Unmöglichkeit ist Marx durchaus bewusst, taucht aber eher am Rande auf. Wenn er etwa davon spricht, dass das Reich der Freiheit niemals an die Stelle des Reiches der Notwendigkeit treten kann, so dass seine Verwirklichung immer beschränkt bleiben muss. Aber er macht daraus nicht die Grundlage seiner Reflexionen. Er konzipiert das Reich der Freiheit neben dem Reich der Notwendigkeit.²² Engels ist darin ganz anders, wenn er vom Sozialismus als Sprung in das Reich der Freiheit spricht.

Hieraus wurde dann die Vorstellung von der Abschaffung der Warenproduktion und des Staates entwickelt. Heute kann es kaum mehr Zweifel geben, dass auch dies Unmöglichkeiten sind, woraus die Notwendigkeit einer Transformation von Warenproduktion und Staat sowie ihrer Demokratisierung geschlossen werden kann, nicht aber die Verwirklichung dieser Unmöglichkeit selbst.

Allgemein gesprochen, handelt es sich um das, was man die Vorstellung des Kommunismus bei Marx und in der marxistischen Tradition nennt. Heute ist evident, dass es sich um Unmöglichkeiten handelt. Aber es handelt sich nicht um beliebige Unmöglichkeiten, sondern um Abwesenheiten, die in den Herrschaftsverhältnissen durch die Negation, d. h. als das, was nicht ist, gegenwärtig sind und deshalb aus ihnen abgeleitet werden können. Dies erklärt die zentrale Funktion, welche die Kritik der politischen Ökonomie für jedes kritische Denken besitzt. Andernfalls wird es utopisch in jenem kritischen Sinne, in dem Marx vom utopischen Sozialismus spricht.

21 Karl Marx: Deutsche Ideologie: MEW, Bd. 3, S. 33.

22 «Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion ... Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.» (Das Kapital, Bd. III, MEW, Bd. 25, S. 828.) Hier ist keine Gegenwart einer Abwesenheit, sondern ein Nebeneinander!

Der Kommunismus als unmittelbares gesellschaftliches Verhältnis kann nicht das Ziel sein. Das Unmögliche ist kein mögliches Ziel. Aber es ist das, was den Weg weist, der sein Ziel in sich selbst hat. Es ist daher kein Versprechen einer definitiven Zukunft, sondern der Wegweiser in der Gegenwart, von wo aus er die möglichen nächsten Schritte aufweist. Insofern zeigt er in die Zukunft, aber jede Zukunft ist eine neue Gegenwart, in der das Unmögliche wiederum den Weg weist oder die notwendige Korrektur des Weges aufzeigt. Die Zukunft zeigt keinen Weg, einen Weg zeigt nur die Gegenwart – und in der Zukunft eben die Gegenwart in dieser Zukunft. Es geht um einen Weg, der sein Ziel in sich selbst hat und im Unmöglichen seinen Wegweiser. *Se hace camino al andar.*²³ Wenn Bernstein sagt: «Das Ziel ist nichts, der Weg ist alles», dann geht jede Orientierung verloren. Der Weg muss entdeckt werden, aber von der Gegenwart und der Unmöglichkeit aus, die als Abwesenheit in den gegenwärtigen Strukturen anwesend ist. Das Ziel ist alles, den Weg aber müssen wir machen, indem wir ihn gehen.

a) Die Gegenwart und die lineare Zeit

Jedes Morgen ist die morgige Gegenwart. Die Gegenwart von morgen aber hat eine andere Zukunft, als wir sie haben. Jede Gegenwart hat ihre Zukunft, und immer ist die zukünftige Gegenwart etwas, das wir allenfalls beeinflussen können. Jede Generation macht ihre Gegenwart. Von ihr aus gesehen, hat sie ihre eigene Zukunft und ebenfalls ihre eigene Vergangenheit. Mit der Änderung der Zukunft ändert sich auch die Vergangenheit. So wie jede Gegenwart ihre eigene Geschichte hat, besitzt sie auch ihre eigene Vergangenheit. Sie schreibt nicht nur ihre eigene Geschichte; ihre Geschichte ist anders als die vorangegangene. Nur deshalb hat sie auch eine eigene Zukunft. Unsere Gegenwart ist die Zukunft einer Vergangenheit, die selbst Gegenwart war und ihre Zukunft hatte. Unsere Gegenwart ist die Vergangenheit der in der Zukunft liegenden Gegenwart, wie unsere Gegenwart die Gegenwart in der Zukunft unserer Vergangenheit ist. Wenn unsere Gegenwart Vergangenheit geworden ist, ist sie etwas anderes, als sie für uns heute ist. In der Geschichte gibt

23 Antonio Machado: *Caminante, son tus huellas el camino, y nada más; caminante, no hay camino, se hace camino al andar. Al andar se hace camino, y al volver la vista atrás se ve la senda que nunca se ha de volver a pisar. Caminante, no hay camino, sino estelas en la mar.*

es keine nackten Tatsachen. Die Geschichte ist der Übergang von einer Gegenwart in eine andere, darauf folgende Gegenwart. Daher gibt es keine definitive Zukunft, sie ist nicht. Was wir als Zukunft denken, ist unsere Reflexion über die Entwicklung unserer Gegenwart zur darauf folgenden Gegenwart. Nur das, was in der jeweiligen Gegenwart durch Abwesenheit gegenwärtig ist, macht die Orientierung des Übergangs zur zukünftigen Gegenwart möglich. Der Weg wird gemacht, indem man ihn geht. Die jeweilige Zukunft ist die Reflexion über diesen Übergang.²⁴ Es ist die Vorstellung der Zeit als einer konkreten Lebenszeit mit ihrer konkreten Zukunft und Vergangenheit. Jeder andere Sinn von Zeit (und Zukunft) ist eine rein metaphysische und daher abstrakte Vorstellung, weil nur ein allwissendes Wesen sie kennen könnte.

Die Zeitvorstellung der klassischen kritischen Theorie hingegen ist die Vorstellung einer linearen Zeit, die in eine Zukunft verlängert und projiziert wird, die unendlich ist. Die konkrete Zeit hat kein Ende, aber diese ins Unendliche projizierte Zeit ist unendlich. Die konkrete Zeit ist die Zeit, in der auf unsere Gegenwart die Gegenwart von morgen und dann von übermorgen folgt. Es ist die Gegenwart, in der unsere Kinder leben werden und dann die Kinder ihrer Kinder usw. Die Gegenwart der Vergangenheit und der Zukunft sind in dieser konkreten Zeit dadurch verbunden, dass die Menschen leben und leben müssen von einer Gegenwart in die andere, damit die Gegenwart weitergeht. In der abstrakten Zeit erscheinen einfach nur zukünftige Wunderdinge. Es ist auch die unendliche Zeit der sowjetischen Vorstellung des Übergangs zum Kommunismus, die aber weitgehend schon bei Marx da ist – obwohl dieser hierin immer vorsichtig ist. Sie taucht vor allem bei Engels auf und ist gegenwärtig in fast allem darauf folgenden marxistischen Denken, häufig bis in die heutige Gegenwart. In dieser Zeitvorstellung denkt auch die Frankfurter Schule, zumindest in ihrer so genannten ersten Epoche, obwohl Walter Benjamin damit bricht. Es ist die gleiche Zeitvorstellung, welche die Moderne beherrscht und in ihrem Fortschrittsmythos gegenwärtig ist. Sie ist daher die Zeitvorstellung dessen, was wir den technischen Fortschritt nennen und heute ganz prosaisch durch die Wachstumsraten des Sozialprodukts ausdrücken, die ja

²⁴ Dies ist die Zeitauffassung, die dem Passagen-Werk von Walter Benjamin zugrunde liegt. In diesem Sinne interpretiert er die Produkte einer Gegenwart, die vergangen ist. Sie objektivieren diese vergangene Gegenwart mit ihrer jeweiligen Zukunft und ihrer Vergangenheit. Damit eben auch ihre gescheiterten Hoffnungen.

selbst wieder eine unendliche – wenn auch entleerte – Zukunftsperspektive haben.

Im Lichte dieser abstrakten, unendlichen Zeit gibt es so gut wie keine Grenzen des Möglichen. Nichts ist unmöglich angesichts eines unendlich konzipierten Fortschritts in einer unendlichen zukünftigen Zeit. Alles Unmögliche wird zu einem «noch nicht»-Möglichen. Durch den Mythos des Fortschritts wird das Unmögliche in ein – angesichts einer beliebig langen zukünftigen Zeit des Fortschritts – in ein scheinbar «noch nicht»-Mögliches verwandelt. Die konkrete Zeit hat offensichtlich Unmögliches in sich, die unendliche zukünftige Zeit macht alles Unmögliche scheinbar möglich. Das Unmögliche wird dabei allerdings in eine technische Größe verwandelt und damit quantifiziert. In einem sowjetischen Lehrbuch sieht das so aus:

Erforderlich ist: das Leben der Menschen im Durchschnitt bis auf 150 bis 200 Jahre zu verlängern, Infektionskrankheiten auszumerzen, nichtinfektiöse Krankheiten auf ein Minimum zu reduzieren. Alter und Ermüdung zu besiegen und zu lernen, dem Menschen bei frühzeitigem oder zufälligem Tod das Leben wiederzugeben; ... alle auf der Erde bekannten Stoffe bis zu den kompliziertesten – den Eiweißen – sowie auch in der Natur unbekannte Stoffe industriell zu erzeugen, Stoffe, die härter sind als Diamant, hitzebeständiger als Schamotte, Stoffe mit höherem Schmelzpunkt als Wolfram und Osmium, schmiegsamer als Seide, elastischer als Gummi; neue Tierrassen und Pflanzensorten zu züchten, die schneller wachsen, mehr Fleisch, Milch, Wolle, Getreide, Obst, Fasern, Holz für den Bedarf der Volkswirtschaft liefern; ... zu lernen, das Wetter zu beherrschen, den Wind und die Wärme so zu regulieren, wie heute Flüsse reguliert werden, Wolken zu vertreiben und nach Belieben Regen und Schönwetter, Schnee und Hitze hervorzurufen.²⁵

Wenn dies die Zielvorstellungen sind, ist die Gegenwart zweitrangig. Es handelt sich um den Fortschrittsmythos der Moderne, so wie er auch die Globalisierungsstrategie prägt. Heute kommen weitere unendlich ferne Ziele hinzu wie z. B. intelligente Maschinen und die Verwandlung des Menschen in eine intelligente Maschine und vieles mehr.²⁶ Das Versprechen des Mythos des Fortschritts verwandelt sich in Magie.

25 Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch, Berlin 1960, 825–826.

26 Tipler, F. J.: Die Physik der Unsterblichkeit, München 1994; Clarke, Arthur C.: Im höchsten Grade phantastisch. Ausblicke in die Zukunft der Technik, Düsseldorf 1963; Clarke, Arthur C.: Profiles of the Future. An Enquiry into the Limits of the Possible, London 1962; deutsch: Arthur C. Clarke: Profile der Zukunft. Über die Grenzen des Möglichen, München 1984.

Indem in der Sowjetunion dieser Fortschrittsmythos zum alles beherrschenden Mythos wurde, musste ihm auch die Vorstellung des Kommunismus angepasst werden. Sie verlor die humanen Inhalte, die sie bei Marx hat, und wurde zu einer technifizierten Zukunftsvorstellung von einer so perfekt gewordenen Planung, dass diese auch auf die Warenbeziehungen verzichten konnte. Die Gründe, weshalb Marx die Warenbeziehungen kritisierte, verschwanden. Der Kommunismus wurde – und dies zeigte sich in der Kommunismus-Diskussion, zu der Nikita Chruschtschow in den sechziger Jahren aufrief – zu einer Gesellschaft des unendlichen wirtschaftlichen Wachstums, dessen Sinn weiteres Wachstum ist. Faktisch mündete er in den Nihilismus ein, welcher der Globalisierungsstrategie nach wie vor zugrunde liegt. Der Kommunismus wurde zu einem Ziel, das sich in demselben Grad entfernt, wie man sich ihm annähert. Damit aber wird er als Ziel überflüssig. Daher hat man darauf verzichtet und die offensichtliche Sinnlosigkeit der versteckten vorgezogen.

Der Widerspruch, der in der Vorstellung des Kommunismus enthalten ist, wenn man ihn als ein «Noch Nicht» einer künftigen positiven Verwirklichung auffasst, ist bereits bei Engels zu erkennen:

Die objektiven, fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Selbstbewusstsein machen, *erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben*. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.²⁷

Engels beansprucht für den Kommunismus einen Sprung in eine Situation, wo die Zukunft von heute zusammenfällt mit der Gegenwart von morgen. Der Grund einer solchen Unmöglichkeit aber besteht darin, dass wegen der indirekten – häufig nicht-intentionalen – Wirkungen unseres Handelns beides notwendigerweise auseinanderfällt. Engels schließt mit der Forderung, dass konkrete und abstrakte Zeit zusammenfallen sollen.

Aber einen Sprung kann man nicht «vorwiegend und in stets steigendem Maße» machen, wenn er ein qualitativer Sprung ist. Indem er Unmögliches beansprucht, muss er endliche Schritte als Annäherung an ein unendlich weit entferntes Ziel interpretieren. Das ist

27 Friedrich Engels, Friedrich: Anti-Dühring. MEW, Bd. 20, S. 264.

aber jener Widerspruch, in den der sowjetische Sozialismus mündete und an dem er zerbrach.

Der sowjetische Versuch, diese Verwirklichung des Humanen durch seine Technifizierung und damit im Rahmen des Fortschrittsmythos zu lösen, ist wahrscheinlich der ernsthafteste Versuch der Geschichte gewesen, die Probleme der Moderne von innen her durch ihre lineare Fortsetzung zu lösen. Er hat die Moderne ganz offensichtlich bis zu jenem Punkt getrieben, von dem aus die Notwendigkeit ihrer Neubegründung offensichtlich wurde. Das ist der Glanz und das Elend des Sozialismus; die heutige Globalisierungsstrategie ist nur ein miserabler Abklatsch. Weil es ein schlechter Abklatsch ist, dürfte er möglicherweise gefährlicher sein.

Von hier aus kann man den Fortschrittsmythos als Katastrophe erkennen. Nicht wohin der Fortschrittsmythos uns führt, ist die eigentliche Katastrophe. Es wäre eine einfache Umdrehung des Fortschrittsmythos, wie dies heute in den apokalyptischen Bewegungen der Fall ist, vor allem im christlichen, apokalyptischen Fundamentalismus, der in den USA sehr stark präsent ist. Er lässt die Zeit des Fortschrittsmythos intakt und projiziert sie in die lineare Zeit, die noch kommt, wie dies schon Walter Benjamin bemerkte. Hingegen ist unsere Gegenwart katastrophal. Dass der Fortschrittsmythos weiterhin herrscht, das ist die Katastrophe. Es ist die Katastrophe, die in unserer Gegenwart geschieht. Uns bedroht nicht einfach die zukünftige Katastrophe. Uns bedroht die in unserer Gegenwart sich vollziehende Katastrophe. Wir schreiten nicht in die Katastrophe, wir sind mitten darin. Die Katastrophe, die wir in die Zukunft projizieren, zerfrisst uns von innen, und zwar heute. Indem wir die Katastrophe als zukünftige denken, projizieren wir die Katastrophe, die unsere Gegenwart ausmacht. Der apokalyptische Fundamentalismus fixiert diese Katastrophe in der Zukunft und paralyisiert damit die Gegenwart. Die Katastrophe wird zur Hoffnung (Christus kommt zurück!). In säkularer Form ausgedrückt: Wir haben den Punkt überschritten, von dem aus noch eine Umkehr möglich ist, und folglich können wir weitermachen. Es lässt sich nichts mehr ändern. Die Politik der Bush-Administration war von diesen beiden Elementen geprägt. Die Verantwortung für die morgige Gegenwart ist beseitigt. Der Fortschrittsmythos schlägt um in einen Mythos des kollektiven Selbstmords der Menschheit. Er wird zum Mythos der Dekadenz

der Moderne. Der Fortschrittsmythos ist eine Supernova, die dabei ist, sich in ein schwarzes Loch zu verwandeln.²⁸

b) Die Praxis als Auslegung und Vergegenwärtigung dessen, was unmöglich ist

In der Kritik der Technifizierung und Aushöhlung der Kommunismus-Vorstellung entstand die Philosophie der Hoffnung von Ernst Bloch. Er holte die marxische humane Utopie des Kommunismus zurück und zeigte sie in allen Verästelungen ihrer Möglichkeiten auf. Er kehrte damit nicht zurück zu jener Utopie, die Marx bei den so genannten utopischen Sozialisten kritisiert hatte, sondern fasst sie durchaus im Sinne der Anwesenheit einer Abwesenheit auf, obwohl er, soweit ich sehe, diesen Ausdruck nicht benutzt. Er verknüpft diese Abwesenheit und ihre Gegenwart allerdings nicht mit einer Analyse der Strukturen der Herrschaft, wie dies bei Marx geschieht.

Die Philosophie Blochs erwies sich als unfähig, eine Praxis zu begründen. Dies hat zum einen seinen Grund darin, dass die Utopie nicht als etwas interpretiert wurde, das sich aus den Herrschaftsstrukturen herleitet, wenn man die Analyse der Abwesenheit dahin treibt, dass sie in den Herrschaftsstrukturen als negierte Anwesenheit abzulesen ist. Die Kritik der Herrschaftsstrukturen aber ist die Basis jeder Praxis. Es kommt jedoch noch ein anderer Grund hinzu. Obwohl Bloch die marxische Utopie in ihren humanen Dimensionen zurückholt, interpretiert er sie weiterhin als ein «noch nicht» des menschlichen Handelns auf die Zukunft hin. Er bleibt also weiterhin dem Zeitparadigma der Moderne verhaftet, wo es auf die Zukunft hin keine Grenzen des Möglichen gibt. Aber es ist ja gerade dieses Zeitparadigma, das die Entleerung der Zukunft in der Moderne erzwungen hat, die dann auch die Entleerung der Vorstellung des Kommunismus im sowjetischen Sozialismus herbeigeführt hat.

28 Walter Benjamin schreibt zu diesen Zeitvorstellungen: «Die Kalender zählen die Zeit also nicht wie Uhren. Sie sind Monumente eines Geschichtsbewusstseins, von dem es in Europa seit hundert Jahren nicht mehr die leisesten Spuren zu geben scheint. Noch in der Juli-Revolution hatte sich ein Zwischenfall zugetragen, in dem dieses Bewusstsein zu seinem Recht gelangte. Als der Abend des ersten Kampftages gekommen war, ergab es sich, dass an mehreren Stellen von Paris unabhängig von einander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen wurde. Ein Augenzeuge, der seine Divination vielleicht dem Reim zu verdanken hat, schrieb damals: *Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure De nouveaux Josués, au pied de chaque tour, Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.* » Vgl. Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, a. a. O.

Übrigens wird diese Entleerung der Zukunft ebenfalls in den Philosophien von Nietzsche und Heidegger konstatiert, auch wenn sie darauf keine Antwort geben können.

Indem sich der Ansatz von Bloch weiterhin in diesem Zeitparadigma bewegt, kann er kein Denken einer Praxis entwickeln. Seine Philosophie deckt etwas auf, kann aber nicht sagen, wohin es führen könnte.

Aber gerade die Wiederentdeckung der marxischen Utopie durch Bloch sollte eigentlich zur Überzeugung führen, dass es sich nicht nur um eine Utopie («an keinem Ort»), sondern auch um eine Uchronie («zu keinem Zeitpunkt») handelt. Als solche geht es um eine Unmöglichkeit, die für das menschliche Handeln definitiv ist. Die Utopie ist daher nicht diejenige einer bestimmten, konkreten Zeit. Es ist die Utopie der Unmöglichkeit einer Verflüssigung von Raum und Zeit, von der aus die konkrete Zeit im Konflikt zur abstrakten Zeit erst konstituiert und begründet werden kann. Diese Utopie bzw. Uchronie befindet sich in einer durchaus mythischen Dimension, die in der Folge eine Kritik der mythischen Vernunft verlangt.

Die Konstitution der konkreten Zeit im Ausgang von der unmöglichen Utopie geschieht dadurch, dass die Unmöglichkeit ausgelegt und gegenwärtig gemacht wird in dieser konkreten Zeit, die sich im Konflikt mit der abstrakten Zeit befindet. Es ist der Weg, den man macht, indem man ihn geht.

Die Frage nach der Unmöglichkeit dessen, was als Abwesenheit gegenwärtig ist, dies ist die Frage nach der Freiheit der Gestaltung unseres Lebens. Es handelt sich um die Sinndimension des Lebens. Wird dieses Abwesende quantifiziert und technifiziert, so wird es als Fortschrittsmythos in die Unendlichkeit der abstrakten Zeit projiziert, und es gibt keine Grenzen des Möglichen. Das Mögliche ist dann grenzenlos unendlich und bestimmt von der Zukunft her das, was heute zu tun ist. Es wird zum absoluten Wert, der alle Mittel heiligt: Gut ist, was dem Fortschritt dient, oder gut ist, was das Wachstum fördert. Im Namen des absoluten Ziels geht die Freiheit verloren; selbst der Mensch wird zum Mittel, dieses Ziel zu verwirklichen, und wird daher zum Humankapital – im Nazismus hieß es: Menschenmaterial²⁹ – und zur Ich-AG. Der Mensch kann nicht

29 Ich erinnere mich, dass gegen Ende des Zweiten Weltkrieg auf den Lokomotiven der Züge folgende Aufschrift zu lesen war: Der Endsieg ist uns sicher, wir haben das bessere Menschenmaterial. – Heute ist der Endsieg sicher für diejenigen, die das bessere Humankapital haben. Der Zynismus ist der gleiche.

mehr wählen oder bestimmen, wie die heutige oder die morgige Gegenwart sein soll. Das absolute Ziel bestimmt, und die Gegenwart verflüchtigt sich. Das Ziel wird zu einer Peitsche, die erbarmungslos vorantreibt. Alles ist durch Zweck-Mittel-Beziehungen festgelegt, und nur «Dummköpfe» oder «Verräter» können sich dem widersetzen. Alles ist Sachzwang. In Bezug auf diesen Zusammenhang spricht Max Weber vom Kapitalismus als einem «stählernem Gehäuse». Die Ideologie der heutigen Globalisierungsstrategie drückt dies durch die Negation aller Interventionen im Markt aus. Es ist die Negation der Freiheit zur menschlichen Selbstbestimmung. Solange der Fortschrittsmythos aufrechterhalten wird, verkörpert er die Blumen an der Peitsche. Fällt er weg, funktioniert die Peitsche weiter und wird zum nackten Willen zur Macht. In diesem Prozess befinden wir uns heute. Im Namen einer falschen Zukunft werden die Gegenwart und damit die Menschen unterdrückt, die in dieser Gegenwart leben. Der utopische Fortschrittsmythos verwandelt sich in einen Katastrophenmythos, der den utopischen Kapitalismus in einen zynischen umgestaltet.

Die Anerkennung der Unmöglichkeit des Abwesenden hingegeben, das in den Herrschaftsstrukturen anwesend ist, befreit zur Freiheit als sozialer Selbstbestimmung. Das Unmögliche kann nicht im Namen des «noch nicht» in ein zu verwirklichendes Ziel verwandelt werden, sondern es muss gedeutet und vergegenwärtigt werden. Es eröffnet damit einen Raum von Möglichkeiten – nicht *einer* Möglichkeit, die ohne Alternative dasteht. Es sind Möglichkeiten, unter denen gewählt werden muss und die nicht *a priori* determiniert sind. Das Unmögliche für das menschliche Handeln wird zum unbewegten Bewegten, indem es dem menschlichen Handeln Möglichkeiten aufzeigt.³⁰ Damit ist die Freiheit der Selbstbestimmung für die Gestaltung der heutigen Gegenwart und der Gegenwart von morgen möglich. Diese Freiheit ist konfliktiv; aber ihre Konflikte sind nicht absolut, solange es gelingt, die abstrakte Zeit den Entscheidungen der Selbstverwirklichung in der konkreten Zeit unterzuordnen.

Es ergibt sich damit ein Projekt, das die Gesamtheit dieser Möglichkeiten zusammenfasst: eine Gesellschaft, in der alle, die Natur eingeschlossen, Platz haben und die den Reichtum produziert, ohne seine Springquellen auszuhöhlen: die Erde und die Menschen als Ar-

³⁰ Der Schweizer Theologe Urs Eigenmann drückt dasselbe in theologischer Sprache aus, wenn er von der Reich-Gottes-Verträglichkeit als Kriterium der Praxis spricht.

beitende. Es ist ein demokratisches Projekt, denn es entspricht nicht einer einzigen und alternativlosen Strategie, sondern einem Bündel von Strategien, die es zu entdecken gilt. Die Möglichkeit als «noch nicht» verschließt die Zukunft; die Unmöglichkeit hingegen, die ins Mögliche übersetzt wird, öffnet sie. Sie kann weder den Markt noch den Staat abschaffen. Sie muss aber, um realistisch zu sein, eine demokratisch legitimierte und systematische Intervention des Marktes umfassen, die diesen in den Dienst des wirklichen Lebens stellt. Der Mensch ist nicht mehr darauf reduziert, Individuum bzw. Eigentümer zu sein, sondern er kann Subjekt des wirklichen Lebens werden. Andernfalls wird dieser Humanismus bloßes Gerede – das ist er in unseren öffentlichen Veranstaltungen, sobald die Ode an die Freude aus der 9. Symphonie von Beethoven erklingt.

Hiermit kann die Selbstverwirklichung eines jeden mit der Selbstverwirklichung aller in Einklang gebracht werden.

Als Praxis führt dieser Weg der Neubegründung des kritischen Denkens in seiner vollen Dimension nicht in die Postmoderne, sondern zu einer Neubegründung der Moderne selbst.

XI. DIE TRANSZENDENTALE REFLEXION. VERSUCH EINER ANTHROPOLOGIE

Der Begriff der abstrakten Arbeit ist für jedes kritische Denken zentral. Marx entwickelt ihn in einer Form, die für uns heute schwer verständlich ist. Er formuliert sie in seiner Kritik der politischen Ökonomie, und zwar besonders in Bezug auf die bürgerliche klassische Ökonomie. Sowohl die Entwicklung des Problems, um das es geht, wie auch die heutige bürgerliche politische Ökonomie machen es notwendig, diesen Begriff neu zu denken, um ihm seinen entsprechenden Ort zu geben.

Ich möchte mit dem beginnen, was wir die Anthropologie von Marx nennen können. Ein bekanntes Zitat hierzu lautet:

Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachsellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war.¹

Den anthropologischen Aspekt können wir wie folgt zusammenfassen: Marx sieht den Menschen als Naturwesen, das in einem Kreislauf des menschlichen Lebens existiert und dessen Leben davon abhängt, Teil dieses Kreislaufs zu sein. Der Kreislauf impliziert die Beziehung zu den andern Menschen und zur umgebenden Natur im Zusammenhang mit dem Leben aller Menschen. Es handelt sich um eine objektiv konstituierte Beziehung. In der Beziehung zu den anderen Menschen geht es um eine Beziehung der Arbeitsteilung im weitesten Sinne. Die Beziehung zur externen Natur wiederum ist ein Zusammenhang, der dadurch zu kennzeichnen ist, dass jede Bedürfnisbefriedigung den Zugang zu den Gebrauchswerten, die materielle (oder körperliche) Produkte sind, als Bedingung ihrer Möglichkeit

1 Karl Marx: Das Kapital, Bd. I, MEW 23, S. 193.

voraussetzt. Marx spricht von einem «Stoffwechsel» zwischen dem Menschen als Naturwesen und der ihn umgebenden Natur.

Der Mensch ist also ein Lebewesen, das davon lebt, durch seine Arbeit im Rahmen der gegebenen Arbeitsteilung die ihm externe Natur umzuformen in Gebrauchswerte, die seine Bedürfnisse befriedigen und die unverzichtbare Elemente des Konsumtionsprozesses sind. Dieser bildet eine Art Stoffwechsel zwischen dem Menschen als Naturwesen und der ihn umgebenden Natur.

Aber diese Definition ist noch nicht ausreichend. Es gibt auch Tiere, die in einer Weise der Arbeitsteilung leben und die die externe Natur in Mittel der Konsumtion umformen. Es gibt allerdings einen Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tier. Marx drückt ihn aus, indem er auf die Fähigkeit des Menschen hinweist, auf ideale Weise das Produkt zu antizipieren, auf das sich seine Tätigkeit ausrichtet. Indem das Produkt konzipiert wird, ist es im Kopf des Arbeiters als Produzenten schon «ideell vorhanden». In diesem Sinn hat das Tier keine Zwecke, obwohl es Bedürfnisse befriedigt. Für das Tier gibt das Bedürfnis keinen Zweck an (oder es tut dies nur auf sehr rudimentäre Art).

1. Die Bildung und Ausgestaltung der Bedürfnisse als historischer Prozess

Ich glaube, dass die dargestellte Betrachtungsweise erweitert werden muss. Auch die Biologie der Evolution tut diesen Schritt. Der Mensch ist nicht ein Naturwesen mit spezifischen Bedürfnissen, sondern ein bedürftiges Naturwesen. Das Tier hingegen hat spezifische Bedürfnisse von Natur aus.

Unter diesem Gesichtspunkt *hat* der Mensch keine Bedürfnisse, weil er als Naturwesen nicht in seinen Bedürfnissen bestimmt ist. Die Bildung und Ausgestaltung der Bedürfnisse ist das Ergebnis eines historischen Prozesses. Der Mensch selbst ist ein bedürftiges Wesen, nicht ein Wesen mit Bedürfnissen. Als bedürftiges Wesen muss er sich in den Naturkreislauf des Lebens integrieren und dies aus der Perspektive seines Lebens tun. Daher kann er nicht einfach für seine Bedürfnisse produzieren, sondern nur innerhalb eines historischen Prozesses, worin Bedürfnisse bestimmt und ausgestaltet werden; ihnen muss die elementare Notwendigkeit zugrunde liegen, dass sie sich in den Naturkreislauf des Lebens integrieren. Daher kann die

menschliche Geschichte als ein Prozess der Bestimmung und der Ausgestaltung der Bedürfnisse verstanden werden, der verbunden ist mit dem Produktionsprozess; denn der Mensch muss sich an den Möglichkeiten der Produktion bzw. der Produktivkräfte orientieren.

Wenn die Bedürfnisse historisch sind und zusammen mit dem Produktionsprozess hervorgebracht werden, kann sich die Ökonomie nicht einfach an den Bedürfnissen orientieren. Wir brauchen ein Kriterium für die Entwicklung der Bedürfnisse selbst, das nach der hier vertretenen Meinung eben nur die Integration des menschlichen Lebens in den Naturkreislauf sein kann.

Es gibt eine Anekdote aus der Französischen Revolution. Königin Marie Antoinette hörte von ihrem Palast aus den Lärm der schreienden Massen auf der Straße. Sie fragte den Majordomus, was denn los sei. Dieser antwortete: Majestät, sie haben kein Brot. Die Königin antwortete: Warum essen sie dann keinen Kuchen? – Es war reiner Zynismus, den sie teuer, nämlich mit ihrem Kopf, bezahlte. Wäre dies in Peking passiert, hätte der Majordomus geantwortet: Sie haben keinen Reis. In Mexiko hätte er geantwortet: Sie haben keinen Mais. Und in Berlin hätte er gesagt: Majestät, sie haben keine Kartoffeln.

Man kann also keine Wirtschaftstheorie von den Bedürfnissen aus betreiben; diese muss stets von der Notwendigkeit der Integration in den Naturkreislauf des Lebens ausgehen. Über welche spezifischen Bedürfnisse das geschieht, hängt von vielen Faktoren ab. Aber der Variationsspielraum besteht nur darin, wie diese Bedürfnisse in den Naturkreislauf des menschlichen Lebens integriert werden können.

Aber auch diese Bezugnahme kann nicht spezifisch sein. Sie besitzt daher keine formelle Bestimmung. Nur so kann sie dazu dienen, die Spezifizierung der menschlichen Bedürfnisse zu erklären. Man kann sagen, dass die Bezugnahme nicht präzise ist. Aber gerade weil sie es nicht ist, hat sie Erklärungskraft.

Damit die Wirtschaft sich an Bedürfnissen orientieren kann, müssen die Bedürfnisse ihr gegenüber apriorischen, vorgängigen Charakter haben. Die klassische Analyse dieser Beziehung zwischen Konsumtion und Produktion ist immer noch die posthum veröffentlichte Einleitung von Marx in seinem Werk «Kritik der politischen Ökonomie» von 1859.

Als bedürftiges Wesen befindet sich der Mensch demnach ständig in einem solchen Prozess der Bestimmung und der Ausgestaltung seiner Bedürfnisse. Deshalb hat der Mensch Geschichte.

2. Die Bedürfnisse, die Gebrauchswerte und der integrale Konsumtionsprozess

In diesem Zusammenhang müssen wir die Frage der Befriedigung der Bedürfnisse diskutieren sowie die Rolle, die dabei dem Zugang zu den Gebrauchswerten zukommt. Unter Gebrauchswerten verstehen wir die materiellen Elemente der Bedürfnisbefriedigung im Akt der Konsumtion.

Es geht um ein Kernproblem des kritischen Denkens. Das kritische Denken hat sich heute weitgehend losgelöst von der Kritik der politischen Ökonomie. Die Kritik der politischen Ökonomie ist geradezu eine Art Scholastik geworden, die bloß interpretiert, was Marx gesagt hat. Die Analysen, die zur realen Wirtschaft der Gegenwart unternommen werden, beschränken sich zum Teil auf das Weltsystem und die Strategie der Globalisierung. Ähnliches geschieht in der ökologischen Wirtschaftstheorie. Sie versteht sich als Teil des ökonomischen Denkens ganz allgemein, wenn auch eher kritisch. Wir haben das Buch *Economía para la vida*² («Wirtschaft für das Leben») verfasst, um die Kritik der politischen Ökonomie von der Welt der Gegenwart her wieder aufzugreifen, obwohl wir durchaus in der Tradition der klassischen Kritik der politischen Ökonomie stehen. Unserer Ansicht nach fehlt eine theoretische Gestalt, die über bloß partielle Gesichtspunkte hinausreicht. Das kritische Denken hat sich aber weitgehend von der Welt der Wirtschaft und damit von der wirklichen und sinnlichen Welt abgewandt. Die heutige bürgerliche Wirtschaftstheorie präsentiert sich ähnlich. Sie hat sich in eine scheinbar technische Wissenschaft verwandelt, die lehrt, wie man am besten Kapital akkumuliert und Geld verdient.

Für unsere Diskussion ist das zentrale Problem jenes des materiellen Gebrauchswerts. Um dessen Bedeutung zu verstehen, hilft eine Auflistung der zu befriedigenden Bedürfnisse sehr wenig. Unter den verschiedenen Faktoren der menschlichen Bedürfnisse sind die Gebrauchswerte stets nur ein Element unter anderen, und der Hinweis auf die besondere Bedeutung der Gebrauchswerte scheint reduktionistischer Natur zu sein.

Die Gebrauchswerte sind Elemente des Konsumtionsprozesses sowie Produkte von Arbeitsprozessen. Unter den verschiedenen

2 Hinkelammert, Franz J. und Mora Jimenes, Henry: *Hacia una economía para la vida, Preludio a una reconstrucción de la economía*, Cartago/Costa Rica 2006.

Faktoren der Bedürfnisbefriedigung sind sie die einzigen, die diesen Charakter haben. Sie sind Natur, durch Arbeit werden sie in Gebrauchswerte verwandelt, die geeignet sind, in den Konsumtionsprozess einzugehen.

Die Gebrauchswerte sind Zwecke von Arbeitsprozessen, die auf spezifische Bedürfnisse hin realisiert werden. Aber sie sind nicht der Zweck oder das Ziel der Konsumtion. Für den Konsumtionsprozess sind sie ein Element oder ein Mittel. Dieser findet statt, um jenen Hunger im weitesten Sinne des Wortes zu stillen, der einfach die andere Seite des Menschen als eines bedürftigen Wesens ist. In diesem Sinne sättigt er den Hunger, aber er tut dies, indem er Wünsche (*désir*) erfüllt, und diese Erfüllung von Wünschen ist Teil des Konsumtionsprozesses. Dass im Konsumtionsprozess Bedürfnisse befriedigt werden, ist das Ergebnis einer nachgeordneten Reflexion. Wir essen zunächst einmal, weil wir Hunger haben, nicht um ein Bedürfnis zu befriedigen. Der Hunger zeigt eine Bedürftigkeit an. Wenn wir über die Bedürfnisse reflektieren, ist diese Reflexion nicht notwendig, um zu erfahren, wie dringlich die Stillung des Hungers ist ... Aber wir haben Hunger in vielfältigen Bedeutungen des Wortes. Dies kann dazu führen zu essen, auch wenn man keinen Hunger hat, und nicht zu essen, obwohl man Hunger hat. Unseren Hunger drücken wir immer auch als Wunsch aus, nicht nur als Dringlichkeit eines Bedürfnisses.

Die Befriedigung von Wünschen darf nicht darauf reduziert werden, Gebrauchswerte zu nutzen. Es geht um das menschliche Leben selbst, um eine unverzichtbare Dimension des Lebensprojekts eines jeden. Der Konsumtionsprozess ist eine Dimension des menschlichen Lebens, und daraus ergeben sich viele Gestalten der Bedürfnisbefriedigung.

Die Gebrauchswerte sind jedoch von der Gestalt der Bedürfnisbefriedigung zu unterscheiden. Sie sind Produkte von Arbeitsprozessen, und sie schließen eine menschliche Beziehung ein, wobei diese jedoch indirekter Natur ist. Alle andern Weisen der Bedürfnisbefriedigung hingegen wirken durch direkte menschliche Beziehungen hindurch. Die Gebrauchswerte sind indirekte, sachlich objektivierte menschliche Beziehungen: Sie sind objektiviert, weil der Arbeitsprozess Naturelemente in Gebrauchswerte verwandelt. Sie enthalten menschliche Beziehungen, aber diese sind unsichtbar. Die übrigen

Weisen der Bedürfnisbefriedigung hingegen implizieren sichtbare menschliche Beziehungen.

Um Gebrauchswerte als Elemente des Konsumtionsprozesses zu gewinnen, ist die Arbeit der Transformation der Natur unabdingbar. Aber diese Arbeit wird immer auch anderen zugewiesen (soziale Arbeitsteilung), und diese anderen können ausgebeutet werden. Eine solche Ausbeutung ist im Gebrauchswert nicht sichtbar. Er kann ebenfalls durch Zerstörung der Natur produziert werden. Auch das ist im Gebrauchswert nicht sichtbar. In den Gebrauchswerten sind menschliche Beziehungen sowie Beziehungen mit der Natur impliziert, aber sie sind objektiviert und damit nicht sichtbar.

Ein Festessen, an dem sich die Teilnehmer gegenseitig schlecht behandeln, ist ein gescheitertes Festessen. Es ist gescheitert, auch wenn die Gebrauchswerte als Elemente dieses Festessens perfekt sind. Wenn die Teilnehmer sich bestens verstehen, die Gebrauchswerte aber durch Ausbeutung der Produzenten und durch Zerstörung der Natur produziert wurden, hat dies keinen Einfluss auf das Festessen. Ausbeutung und Zerstörung sind nicht direkt sichtbar, man kann davon absehen. Dennoch sind solche Tatsachen gegenwärtig: Es gibt überall Polizei, Geheimdienste oder die Lügen der Kommunikationsmittel wegen diesen nur indirekt erfahrbaren menschlichen Beziehungen, welche die Gesellschaft untergraben; der Ausbeutung folgt die Rebellion, die unterdrückt werden muss. Der Konflikt ist gegenwärtig, aber er ist es durch die Negation und durch die Gegenwart einer Abwesenheit.

Das, was unsichtbar gegenwärtig ist, das ist die Tatsache, dass in den Gebrauchswerten die menschlichen Beziehungen unter den Menschen und die Beziehungen zur Natur impliziert sind. Die Gebrauchswerte verbinden uns mit der Welt, mit dem Naturkreislauf des menschlichen Lebens in allen seinen Dimensionen. Daher kann Marx vom Stoffwechsel des Menschen mit der ihn umgebenden Natur sprechen.³ Die Gebrauchswerte treten in die Konsumtion ein, und der Müll ist das, was dabei herauskommt.

An der Basis des Konsumtionsprozesses erscheint eine «Unterwelt», in welcher die Konsumtion durch die Gebrauchswerte verwickelt ist. Diese Unterwelt schließt die ganze Welt ein, die Mensch-

3 «Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als *nützliche Arbeit*, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben, zu vermitteln.» Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, MEW, Bd. 23, S. 57.

heit und die gesamte Natur, sogar das Universum. Es ist eine reale Unterwelt, weil die Verbindungen real sind. Durch die Arbeitsteilung, welche alle Menschen betrifft, und durch die Materialität des Gebrauchswerts, der die Transformation der Natur durch die menschliche Arbeit umfasst, ist die gesamte Natur, die Erde, ja das Universum darin gegenwärtig. Der Gebrauchswert ist das Tor zur Unendlichkeit, nicht das Denken. Das Denken ist es, soweit es fähig ist, diese Unendlichkeit – nämlich alles – zu denken und sich dessen bewusst zu werden, indem es sogar diese transzendiert. Es kann sagen: Es ist nicht nichts.

Diese Kritik der politischen Ökonomie ist heute schlechthin notwendig. Marx hat sie begonnen, aber sie muss weitergeführt werden. In gewissem Sinne handelt es sich um den fundamentalen Aspekt jedes kritischen Denkens, der weit über die als üblich verstandene Wirtschaftstheorie hinausgeht, obwohl er diese einschließt. Es geht darum, die Anerkennung der Körperlichkeit des menschlichen Lebens und allen Lebens überhaupt zurückzugewinnen. Aber jede Körperlichkeit hat eine Seele. Sie ist der Geist des Körpers – nicht etwas jenseits des Körpers. Sie ist das Leben des Körpers.

Die Kritik der politischen Ökonomie muss die Grundlage jedes kritischen Denkens sein, sei dieses philosophisch, theologisch, politisch, juristisch, wirtschaftlich oder psychologisch. Die Welt steht (nicht nur bei Hegel) auf dem Kopf. Man muss sie auf die Füße stellen. Die Welt ist verkehrt. Man muss die verkehrte Welt wieder kehren. Das ist das Ziel der Kritik der politischen Ökonomie.

3. Der Mensch als Arbeiter und Produzent

Wie der Mensch ein bedürftiges Wesen ist, das keine spezifischen Bedürfnisse hat, sondern seine Bedürfnisse näher bestimmt, ist der Mensch auch ein Naturwesen, das als Produzent ein Körper ist, der nicht im eigentlichen Sinne als Instrument verstanden werden darf. Man kann von der menschlichen Hand als Instrument nur sprechen, insofern man die Hand als allgemeines Instrument betrachtet, nicht etwa als konkretes Werkzeug. Da der Mensch nur im allgemeinen, mehrfachen Sinne als Instrument angesehen werden kann, entwickelt der Mensch Werkzeuge – hergestellte oder angepasste Produktionsmittel. Der tierische Körper mit seinen spezifischen Bedürfnis-

sen entwickelt sich vorwiegend als Werkzeug zur Befriedigung dieser Bedürfnisse. Er entwickelt keine Werkzeuge – es sei denn auf sehr rudimentäre Weise –, sondern sein Körper ist selbst ein Werkzeug.

Die menschliche Arbeit hingegen ist das Produkt einer allgemeinen, generellen Arbeitsfähigkeit. Daher gestaltet der Mensch seine Arbeit mit Hilfe von Werkzeugen durch die einfache Anpassung der Natur oder durch die Produktion von Werkzeugen.

Dem Menschen als bedürftigem Wesen entspricht die menschliche Arbeit als allgemeine, universale Arbeitsfähigkeit, als Arbeit im Allgemeinen. Marx nennt sie die «Arbeit überhaupt». Diese ist keineswegs abstrakte Arbeit. Sie wird zur abstrakten Arbeit, wenn sie den Warenbeziehungen unterworfen wird.

Auf diese Weise entsprechen sich der Mensch als bedürftiges Wesen, das seine Bedürfnisse näher bestimmt, und die menschliche Arbeit «als Arbeit überhaupt», die sich ausdifferenziert, um spezifische Gebrauchswerte und die entsprechenden Produktionsmittel (Werkzeuge) zu produzieren, damit diese in den Arbeitsprozess und von da aus in den Produktionsprozess integrieren werden können.

4. Das Transzendieren der Grenzen

A priori können wir unsere Grenzen nicht erkennen. Der Mensch ist ein unendliches Wesen, das geprägt ist durch seine Endlichkeit. Wir erfahren unsere Endlichkeit, aber wir transzendieren diese im Licht unserer Unendlichkeit. Wir haben das Bewusstsein einer unendlichen Welt, aber wir erfahren uns als endliche Wesen in dieser Welt ohne Ende. Unser Bewusstsein kennt keine Grenzen, aber wir wissen, dass wir ständig auf Grenzen stoßen. Grenzen, die aus einer Welt kommen, die keine Grenzen hat, und wir wissen, weil wir begrenzt sind, dass wir Teil einer Welt ohne Grenzen sind. Unsere Grenzen erkennen wir nicht *a priori*; nur *a posteriori* erfahren wir, dass es Grenzen *a priori* gibt, die objektiv gültig sind. Wir entdecken diese Grenzen, und keine empirische Wissenschaft kann sie deduzieren.

Die Grenze aller Grenzen aber ist der Tod. In Bezug auf den Anfang der menschlichen Geschichte entsteht stets das Problem, ob eine bestimmte Spezies bereits Mensch oder noch Tier ist. Aber es gibt Indizien. Ein zentrales Indiz ist die Beerdigung der Toten in Gräbern. Wenn die Spezies ihre Toten beerdigt, handelt es sich um

ein sicheres Indiz dafür, dass der Schritt vom Tier zum Menschen getan worden ist. Eine ähnliche Rolle spielt die Verfügung über Werkzeuge, obwohl sie nicht ein gleich sicheres Argument liefert.

Was zeigt sich? Es ist offensichtlich, dass der Tod bewusst erlebt wird. Der Mensch ist ein Lebewesen, welches das Bewusstsein hat, sterblich zu sein. Der Tier hat dieses Bewusstsein nicht, es sei denn, in rudimentärer Form. Für den Menschen ist der Tod eine Grenze, die bewusst als Grenze erlebt wird. Er wird nicht nur als Grenze wahrgenommen, sondern sogar als Zwang. Aber eine Grenze als Begrenzung zu erleben, impliziert ein Bewusstsein – im Sinne eines bewussten Seins –, das die Grenze transzendiert. Ein endliches Wesen kann nicht wissen, dass es endlich ist, es kann seine Endlichkeit nicht erleben. Das Tier ist ein endliches Wesen, aber es kann sich dessen nicht bewusst werden. Nur ein unendliches Wesen, geprägt von der Endlichkeit, kann seine Endlichkeit erleben und ihrer bewusst sein. Es werden Abwesenheiten erlebt, die in den Grenzen selbst gegenwärtig sind. Damit entsteht die Abwesenheit anderer Welten zusammen mit dem Wunsch, Anteil zu haben an dieser Welt. Auch der Wunsch transzendiert Grenzen, weil er Ergebnis dieses Transzendierens ist.

5. *Das Sterben und die Sterblichkeit*

Alle Menschen sind sterblich. Das sicherste im Leben ist der Tod. Sind alle Lebewesen sterblich? Je nachdem. Wenn wir vom subjektiven Standpunkt aus urteilen, so stirbt alles Lebendige, aber es ist nicht notwendigerweise sterblich. Dieser subjektive Gesichtspunkt ist nicht willkürlich. Der Mensch ist subjektiv, aber das ist eine objektive Tatsache, das heißt, es ist eine gültige Tatsache, auch wenn wir sie nicht beachten. Der Mensch ist sich bewusst, dass er sterblich ist. Dieses Bewusstsein ist nicht auf einen intellektuellen Akt zu reduzieren. Es ist Erfahrung, bewusstes Sein. Im Mittelalter sagte man: *In media vita in morte sumus*. Die Sterblichkeit ist eine Begrenzung, der gegenüber der bewusste Wunsch entsteht, zu leben. Das Leben wird zum bewussten Kriterium und damit zum Rationalitätskriterium.

Der Mensch transzendiert die Grenze, die der Tod ist, indem er sich seiner selbst bewusst wird und daher aufhört, Tier zu sein. Dieses Transzendieren des Todes ist nicht notwendig ein religiöser, sondern

ein anthropologischer Akt, obwohl er immer auch im Rahmen der Religion integriert wird. Der Mensch kann den Tod nur in seinem Bewusstsein transzendieren. Indem der Tod allerdings transzendiert wird, ist er nicht nur eine Grenze, sondern ebenso eine Begrenzung, der gegenüber man sich verhalten kann und sich auch verhält. Es ist die Entdeckung der Sterblichkeit und der Übergang vom Tier, das stirbt, zur Sterblichkeit des Menschen.

Sobald der Mensch Mensch wird, reflektiert er den Tod. Er muss ihn reflektieren, um das Leben reflektieren zu können. Obwohl es darum geht, das Leben zu reflektieren, ist dies nur möglich vermittelt der Reflexion des Todes. Diese Reflexion nimmt notwendig eine mythische Form an. Die mythische Form ist gerade die adäquate Form, um die Grenzen zu transzendieren. Daraus resultiert eine mythische Vernunft.

Der Tod ist *die* Grenze. Aber indem man diese Grenze entdeckt, die der Tod ist, entdeckt man, dass jede Grenze den Tod gegenwärtig macht. Den Tod zu transzendieren, impliziert daher, alle Grenzen zu transzendieren. Der Mensch, ein unendliches Wesen, das durch die Endlichkeit geprägt ist, transzendiert jetzt jede Grenze zur Unendlichkeit hin. Er entdeckt die Unendlichkeit, seine eigene Unendlichkeit, sobald er sich diesen Grenzen gegenüber sieht und sie nur in seinem Bewusstsein – seinem bewussten Sein – transzendieren kann. Diese Unendlichkeit aber eröffnet Möglichkeiten. Der Mensch muss sein Leben bejahen, um leben zu können. Aber er kann es nur bejahen, indem er dem Tod entgegentritt. Gegenüber der Unendlichkeit, die das Unmögliche, das nicht Verfügbare, das Jenseits der Grenzen offenbart, tun sich Möglichkeiten auf – etwa in der Medizin, in der Technik. Das Leben transformiert sich ständig, langsamer oder schneller. Daraus entsteht die Kultur. Alle Möglichkeiten aber müssen ergriffen werden im Bezug zum Unendlichen. Dies tun die Künste, die Religion, der Kult, die Rituale.

Die empirischen Wissenschaften können keinen Unterschied machen zwischen Lebewesen, die sterben, und Menschen, die sterblich, todgeweiht *sind*. Sie abstrahieren vom Subjekt, und daher können sie es nicht entdecken. Wenn man von den Unterschieden abstrahiert, ist immer alles gleich und dasselbe. Wenn ich vom Unterschied zwischen einem Elefanten und einer Maus abstrahiere, dann unterscheiden sie sich nicht mehr: Die Unterschiede werden irrelevant, und beide sind völlig gleich. Wenn man aber vom Menschen als Subjekt

her urteilt, ist ein sterbliches Wesen etwas anderes als ein Wesen, das verendet, wenn es stirbt. Indem die empirischen Wissenschaften vom Subjekt abstrahieren, objektivieren sie die Welt, und der Wissenschaftler tritt auf als Beobachter der Welt und auch seiner selbst. Er entdeckt Gesetze, die Technologien begründen können, welche in Handlungen im Sinne einer Zweck-Mittel-Beziehung berechenbar sind und daher ein Nutzenkalkül verfolgen. Aber die Negation des Subjekts bedeutet nicht seine Eliminierung, sondern seine Umwandlung in ein Subjekt, das Technologien und Nutzen kalkuliert. Seine Mystik ist die des Fortschritts und der unsichtbaren Hand des Marktes. Wie das Subjekt Heideggers, ist es ein «Sein zum Tode». Es schließt sich ab, und seine Fähigkeit, die Welt zu transzendieren, kann sich äußerstenfalls bis hin zur Verzweiflung gegenüber der Leere des Fortschritts entwickeln; indem seine Leere offenbar wird, mündet es in Nihilismus und Zynismus. Dem Tod gegenüber kann ein solches Subjekt nicht das Leben, sondern nur den Tod und darin bloß das Nichts bejahen. Indem der Tod transzendiert wird, findet man nicht das Leben, sondern das Nichts. Damit aber kann es keinen Sinn des Lebens mehr geben. Der Sinn des Lebens ist es, das Leben zu leben. Aber wenn die Fähigkeit verloren geht, das Leben zu leben, findet man das Nichts und man schreit nach Sinn.

Indem man alle Grenzen im Bewusstsein (im bewussten Sein) transzendiert, denkt man das Leben ohne die Grenzen. Alle Menschen denken es, auch die Positivisten. Man kann dieses Leben ohne Grenzen *nicht nicht* denken. Daher denkt man das Leben im Bewusstsein ohne den Tod. Man denkt es als Mythos. Aber nicht als Illusion, sondern als ein Unmögliches, das nicht zur Verfügung steht. Daher erscheint auf dem Grund des menschlichen Lebens die mythische Vernunft, aus der sich die Vernunft des Logos, die instrumentelle Zweck-Mittel-Vernunft und die analytische Vernunft ableiten. Dies geschieht in jedem Moment; in jedem Moment steht sie am Anfang. Daher schreitet man nicht fort vom Mythos zum Logos, sondern der Logos hat in jedem Moment als seine Basis die mythische Dimension des Menschen. Man kann sie leugnen, aber man kann sie nicht ablehnen, ohne sie bewusst zu denken. *Negatio positio est.*

Von der im Bewusstsein gedachten Unendlichkeit – die immer mythisch gedacht wird – kehrt man zur Endlichkeit zurück. Aber in dieser Rückkehr ergibt sich jetzt eine Unendlichkeit von Möglichkeiten, die entwickelt und verwirklicht werden können. Aber nie

ist die Unendlichkeit selbst erreichbar: Der Mensch bleibt sterblich und als solcher endlich. Aber das was *nicht* ist, öffnet das, was ist, und macht es verstehbar. Aber das was *nicht* ist, ist nicht das Nichts. Es ist die Fülle. Als solches, ist es nicht ein absoluter Geist. Aber es trägt viele Namen: das Reich Gottes, das messianische Reich, die Anarchie, das Kommunismus-Bild von Marx, das Tao, das Nirwana und vieles mehr. Immer ist es da: bejaht, negiert, verraten, verkehrt oder substituiert – wie auch immer. Es handelt sich um ein Labyrinth.

Das Transzendieren der Grenzen konstituiert das Menschliche im Verhältnis zur umgebenden Natur. Für das Tier sind alle Grenzen blinde Grenzen: der Tod und alle anderen Grenzen, in denen sich der Tod gegenwärtig macht. Es gibt nur Anpassung, die biologisch ist und sich durch die Evolution der Arten hindurch ergibt – gegenüber der Kälte die Polarbären und gegenüber der Hitze die Kamele. Der Mensch hingegen transzendiert die Grenzen und konzipiert andere Welten. Angesichts der Kälte wartet er nicht, bis eine neue Spezies entsteht, die einen natürlichen Schutz entwickelt. Die Vorstellung anderer Welten eröffnet die Möglichkeiten in *dieser* Welt. Daher kleidet der Mensch sich und findet das Feuer. Und gegenüber den Konflikten entwickelt sich dank der Fähigkeit zu transzendieren die Ethik. Ein Wesen, das seine Grenzen transzendiert, könnte ohne Ethik nicht einmal leben. Dabei ist der Akt, sich zu kleiden, keineswegs nur ein Akt der Nützlichkeit. Es ist die Selbstbestätigung als Person, die nicht möglich ist ohne die Maske der Kleidung. Die Kleidung ist eine Sprache. Nackt zu sein, wird – wenn es nicht gewollt und kurzfristig ist – eine Entwürdigung. Nach dem Buch Genesis, beginnt die Kultur damit, sich zu kleiden und der Nacktheit gegenüber Scham zu empfinden. So beginnt auch die Ethik.

6. Die Verwaltung des Todes

Damit wird eine andere Dimension der Ethik offenkundig. Mit dem Bewusstsein der Grenzen – sei es der Tod, sei es der Zugang zur Welt – erscheint auch der andere Mensch als eine Grenze. Ihn zu beseitigen, erscheint so als eine Überwindung der Grenze des Zugangs zur Welt, sofern der Andere deren Besitzer ist (dies ist der Inhalt des zehnten Gebotes; sowohl René Girard als auch Jacques Lacan halten es für das wichtigste Gebot des Dekalogs).

Hier eröffnet sich eine zusätzliche Dimension des Verhältnisses zum Tod. Es geht um die Verwaltung des Todes: Der Mörder muss ermordet werden. Zu beachten sind zwei Aspekte: die Verwaltung des Todes in alltäglichen Form, welche die Justiz verwirklicht, indem sie Gesetze und Verbote anwendet (Bestrafung der Verbrechen). Der andere Aspekt ist derjenige des Ausnahmezustands, wenn die Ordnung selbst in Frage gestellt ist durch eine Krise der sozialen Beziehungen ganz allgemein (Krise der Gleichgültigkeit) oder durch die revolutionäre Veränderung der Ordnung. Girard spricht von der Krise der Gleichgültigkeit im Begriff einer mimetischen Krise, die durch die Mimesis der Aneignung bzw. Anpassung oder der Rivalität entsteht. Er analysiert sie meisterhaft in seinen Untersuchungen zur archaischen Gesellschaft. Diese Krise mündet in die Tötung eines Sündenbocks.⁴ Bei der Krise der Veränderung der Ordnung selbst handelt es sich, modern formuliert, um den Ausnahmezustand. Neben der Tötung des Sündenbocks gibt es den Mord in der Nacht der langen Messer.⁵

Girard betrachtet wie Freud den Gründungsmord als die Quelle der menschlichen Kultur. Er sieht ihn in der ersten Tötung des Sündenbocks, Freud im ursprünglichen Vatermord. Unserer Analyse nach ist es genau umgekehrt: Der Gründungsmord ist die Konsequenz des Übergangs zur Kultur, nicht ihr Ursprung. So wie der Tod das Leben durchzieht, durchzieht der Gründungsmord die Kultur. Nur deshalb kann der Mensch ein unendliches Wesen sein, das von der Endlichkeit geprägt ist.

7. *Die utopischen Konstrukte und die mythischen kategorialen Rahmen*

Das Transzendieren konzipiert andere Welten, die für das instrumentelle Handeln nicht zugänglich und daher nicht verfügbar sind. Sie sind in diesem Sinne unmöglich. Aber es handelt sich um kohärente Welten. Es gibt allerdings auch in dieser Hinsicht blinde Grenzen. Es sind Grenzen, die man nicht durch die Bildung kohärenter anderer Welten transzendieren kann, wie etwa Welten, in

4 Vgl. Girard, René: *Los orígenes de la cultura*. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha, 2006. Im ersten Teil dieses Buches fasst Girard seine Theorie mit großer Klarheit zusammen.

5 Ich diskutiere hier nicht die andere Form der Verwaltung des Todes, die gerade in der Moderne über das Wertgesetz ausgeübt wird: *Laissez faire, laissez mourir*.

denen zwei plus zwei fünf sind (man kann jedoch kohärent durchaus Welten denken, worin dieselbe Person im gleichen Moment an verschiedenen Orten gegenwärtig ist). Nur aus diesem Grund kann die Konzeption anderer Welten, die unmöglich sind, Möglichkeiten in dieser Welt eröffnen. Diese Welt wird durch die Transzendierung zu einer veränderbaren Welt. Aber sie ist nur veränderbar im Licht anderer unmöglicher Welten, die nicht für das instrumentelle Handeln verfügbar sind. Sie sind stets gegenwärtig, und ohne ihre Gegenwart gäbe es nicht die Vielfalt von Möglichkeiten in dieser gegebenen Welt. Natürlich treten damit auch transzendente Illusionen auf, die diese unmöglichen Welten als möglich ausgeben.

Dies ist der Mensch: ein Tier, das zur transzendentalen Reflexion fähig ist. Es lebt in diesen Reflexionen, und es könnte ohne sie nicht leben. Sie geben die Form an, innerhalb derer die Inhalte erscheinen, und es gibt für den Menschen keine Inhalte außer in diesen Formen. Unsere kategorialen Rahmen sind also mythisch, und die Kategorien des Logos entstehen in ihrem Innern. Ebenfalls in ihrem Innern entstehen die utopischen Konstruktionen, die unmögliche Welten im Sinne von nicht verfügbaren Welten konstituieren.

Es handelt sich um Konstrukte der Zweck-Mittel-Vernunft. Wir kennen sie vor allem in der Tradition von Thomas Morus mit Vertretern wie Campanella, Saint-Simon oder Robert Owen. Was uns jedoch nicht bewusst ist, dass zu diesen Konstrukten auch die Konstrukte perfekter Welten in den empirischen Wissenschaften selbst gehören. In der klassischen Physik handelt es sich um Konstrukte wie das mathematische Pendel, der freie Fall, die unendliche perfekte Ebene und die Kugel, die sich ewig ohne Reibung bewegt. In der modernen Physik sind die auffälligsten Beispiele die Gedankenexperimente. Ebenso treten die Konstrukte unmöglicher Welten in den Sozialwissenschaften auf, vor allem in der Wirtschaftstheorie. Es handelt sich um Konstrukte wie jenes der vollkommenen Konkurrenz, der vollkommenen Planung und der Theorie der perfekten Unternehmung, wie sie vor allem seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts ausgearbeitet wurde. (Ihr Charakter des Unmöglichen fällt sofort ins Auge: *just in time*, null Abfälle usw).⁶ Aber diese Un-

6 Einer dieser Theoretiker der Unternehmung, Edward Hay, diskutiert die Begriffe des «Gleichgewichts, der Synchronisierung und des ununterbrochenen Flusses der Produktion» sowie das Ziel «null Abfälle» und schreibt: «Man muss in Betracht ziehen, dass das, was wir hier entwickeln, *ein Bild der Perfektion* ist ... Obwohl es *utopisch* scheint, von der Perfektion zu sprechen, ist es notwendig zu verstehen, worin diese besteht, um zu wissen, worauf hin eine

möglichkeiten eröffnen jeweils eine Vielzahl von Möglichkeit in der gegebenen Welt.

Die utopischen Konstrukte sind von der instrumentellen Vernunft aus gedacht. Sie denken Mechanismen perfekten Funktionierens. Die großen Mythen hingegen denken vollkommene Welten vom Naturkreislauf des menschlichen Lebens her. Sie denken ein gelungenes Leben. Ihre Rationalität ist jene der Konvivialität; sie ist als solche auch reproduktiv in Bezug auf das menschliche Leben und die Natur im Ganzen. Sie sind schließlich der Weg, um den Raum der Menschenrechte zu denken.⁷

Zwischen den utopischen Konstrukten und den Mythen der Konvivialität besteht allerdings eine Beziehung. Es handelt sich um eine Beziehung, die ein notwendiges Gleichgewicht sichern muss, damit die unverzichtbaren Handlungsdimension der instrumentellen Vernunft – Markt, Staat und andere Institutionen und Gesetze – den Naturkreislauf des menschlichen Lebens und damit allen Lebens nicht verzerrt und zerstört. Es ist das Fundament aller Menschenrechte, ohne deren Respekt das menschliche Leben in Gefahr ist. Die instrumentelle Vernunft droht das menschliche Leben und damit sich selbst zu verschlingen, wenn sie auf sich selbst gestellt ist.

Unternehmung sich ausrichten muss.» Hay, Edward: *Justo a tiempo*, Colombia 1991, S. 31 (zitiert nach Mora Jimenez, Henry: *Modernización capitalista y trabajo improductivo: Meas allá del Justo a tiempo* [Una investigación sobre la naturaleza del trabajo improductivo en las unidades empresariales de una economía capitalista], San José, Costa Rica, Juli 1994, S. 150). Das Zitat ist eine Übersetzung auf der Basis der spanischen Ausgabe. Hay beschreibt hier ganz klar die transzendente Reflexion, die solche Theorien machen müssen. Was jedoch fehlt, ist eine Kritik dieser Konstruktion von perfekten Funktionsmechanismen und ihrer Konsequenzen für das menschliche Zusammenleben, für die Konvivialität.

- 7 Ich erinnere mich an eine alte chinesische Weisheit: «Was ist ein sicheres Haus? Es heißt, dass ein sicheres Haus ein Haus ist, das gute Schlösser und Riegel hat. Aber es ist nie sicher genug. Um es völlig sicher zu machen, muss man das Haus ohne Fenster und Türen bauen. Aber dann ist es kein Haus mehr. Wenn das so ist, dann gibt es überhaupt kein sicheres Haus? Doch, es gibt ein sicheres Haus. Das sichere Haus ist ein Haus, dessen Bewohner in Frieden mit all ihren Nachbarn leben. Dann ist es sicher, auch wenn es keine Schlösser und Riegel hat.» Der erste Fall ist jener der instrumentellen Vernunft mit ihrer Suche nach perfekten Funktionsmechanismen, die allerdings das Ziel des Fortschritts selbst untergraben. Der zweite Fall ist derjenige der Rationalität der Konvivialität. Dieser zweite Fall zeigt tatsächlich eine Rationalität auf, und nicht etwa Werturteile gegenüber Sachurteilen. Diese Rationalität ist die Antwort auf die Irrationalität des Rationalisierten, die durch die instrumentelle Vernunft hervorgebracht wird. – Diese chinesische Weisheit habe ich erfunden, obwohl sie keine freie Erfindung ist. Sie gründet sich auf den Tao Te King des Lao-tse, worin es heißt: «Eine gut verschlossene Tür ist nicht diejenige, die viele Schlösser hat, sondern eine Tür, die man nicht öffnen kann» (übersetzt aus der spanischen Ausgabe, Mexiko 1972, S. 116). Das heißt: Eine gut verschlossene Tür ist überhaupt keine Tür. Wenn man dies mit den verschiedenen Gedanken von Tschuang Tsu zusammenbringt, folgt daraus die Geschichte.

Wir sind von der Analyse des Naturkreislaufs des menschlichen Lebens ausgegangen. Es ist ein Kreislauf, der zum Naturkreislauf allen Lebens gehört, und dieser wiederum ist Bestandteil eines allgemeineren Kreislaufs der natürlichen Bewegung aller Materie. Die Rationalität der Konvivialität ist die Rationalität dieser Kreisläufe. Aus ihr leitet sich die Ethik der Konvivialität ab als Bedingung ihrer Möglichkeit. Ohne die vorrangige Geltung dieser Ethik ist es unmöglich, die Naturkreisläufe und insbesondere den Naturkreislauf des menschlichen Lebens zu respektieren. Die Marktethiken und ganz allgemein jene Ethiken, die in allen Institutionen vorausgesetzt sind, haben die instrumentelle Vernunft zu ihrer Basis; sie zerstören das Leben immer dann, wenn sie nicht von der Ethik der Konvivialität her domestiziert und reguliert werden.

8. Schlussfolgerung

Indem das Tier beginnt, die skizzierte transzendente Reflexion zu entwickeln, verwandelt es sich in den Menschen. Es ist ein Sprung, der möglicherweise nur mit dem Sprung von der Materie zum Leben verglichen werden kann. Das aber führt uns zu einer Kritik der Position von Marx, die wir zu Beginn zitiert haben. Diese Kritik zwingt uns zu einer entscheidenden Erweiterung seiner dort begonnenen Anthropologie. Marx sprach darin von einem «Resultat ..., das beim Beginn [des Arbeitsprozesses] schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war». Dies kann für den Bau eines Hauses richtig sein. Aber es ist nicht richtig, wenn Marx seine Reflexion verallgemeinert. So bemerkt er im Prolog zur «Kritik der politischen Ökonomie» von 1859:

Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, dass die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozess ihres Werdens begriffen sind.⁸

Ich glaube, dass es genau umgekehrt ist. Die Menschheit setzt sich Ziele, die unerreichbar sind und von dort aus entdeckt sie das, was möglich ist – im Licht dessen, was man nicht erreichen kann. Wenn

8 Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort, MEW, Bd. 13, Berlin 1974, S. 9.

man das, was man *nicht* erreichen kann, verwechselt mit dem, was man erreichen kann, wird sich die Praxis von der Lösung der Aufgaben, um die es geht, entfernen. In der Geschichte verändert sich das (für das instrumentelle Handeln) Unmögliche. Aber immer gilt, dass das Unmögliche kein Ziel sein kann, sondern eine Welt des Möglichen eröffnet. Aber nur unter der Bedingung, dass das Unmögliche nicht zum Ziel erklärt wird und dann nichts weiter ist als eine transzendente Illusion.

Die Analyse von Marx und die historische Erfahrung des letzten Jahrhunderts zwingen zu dieser Weiterentwicklung der Interpretation.

XII. FAZIT UND AUSBLICK

Der Sinn des in dieser Publikation vorgestellten Forschungsprojekts besteht nicht darin, Alternativen zu entwickeln, sondern eine Grundsituation zu analysieren, in der Alternativen immer dringender werden. Dies muss geschehen in einer Situation, in der die herrschenden Gruppen sehr aggressiv Alternativen ablehnen und sogar denunzieren, während sich eine Krise entwickelt, die immer offensichtlicher nur durch eine alternative Gesellschaftsform überwunden werden kann.

Das Forschungsprojekt geht von einem Problem aus, das wir für das Grundproblem der heutigen Moderne halten. Es handelt sich um das Problem der Irrationalität des Rationalisierten. Unsere Rationalität produziert Irrationalitäten, sogar Monster. Je mehr wir rationalisiert haben und je effizienter wir werden, desto größer wird die Irrationalität eben dieses rationalen Handelns. Es ist eine Rationalität entstanden und zur Herrschaft gelangt, die nicht vernünftig ist und die heute sichtbar das Überleben der Menschheit bedroht.

Jedes kritische Denken heute kann nur die Suche einer Antwort auf diese Irrationalität des Rationalisierten sein. Ich möchte dieses Projekt im Folgenden auf vier Ebenen skizzieren bzw. zusammenfassen:

1. *Die erste Ebene bezieht sich auf eine Analyse der gegenwärtigen Krise.* Es soll jedoch nicht so sehr die Krise des Finanzsystems selbst analysiert werden, sondern die Krise als ein Symptom des Ausbruchs einer Systemkrise. Es geht um so etwas wie eine Rebellion der Grenzen des Wachstums. Die Grenzen des Wachstums, die der *Club of Rome* 1972 thematisierte und die ständig verschoben werden konnten, machen sich jetzt aus dem Innern des Wirtschaftssystems bemerkbar. Deshalb handelt es sich nicht um eine zyklische Krise, sondern um eine Krise, aus der es kein Zurück mehr gibt zu dem, was vorher war. Besteht man auf der Wiederherstellung des Kapitalismus, wird eine Periode des Niedergangs folgen. Die Krise von 2008 wird sich ständig wiederholen. Diese Krise geht von den Basisprodukten aus. Gemeint sind die Energie (insbesondere das Erdöl) und die Nah-

rungsmittel (vor allem das Getreide). Beide Krisen sind eng verbunden. Je größer die Energiekrise, um so verheerender die Nahrungsmittelkrise, da immer mehr Getreide an die Autos verfüttert wird und die Nahrungsmittelproduktion dadurch stets abnimmt, obwohl die Getreideproduktion gesteigert wird oder gleich bleibt. Die Autos verschlingen die Menschen. Diese Krise verbindet sich mit der Umweltkrise. Es geht nicht mehr darum, zu wissen, dass es Grenzen des Wachstums gibt, sondern diese Grenzen bringen nun die Krise aus dem Innern des Wirtschaftssystems hervor. Die Wachstumswirtschaft ist faktisch unmöglich geworden. Das ist die Bedeutung des Jahres 2008. Es verändert die Weltgeschichte. Vor diesem Hintergrund ist eine völlig neue Reflexion darüber notwendig, was unter Entwicklung zu verstehen ist.

2. *Es folgt eine zweite Ebene, nämlich die Ebene der Mythen der Macht.* Die Seele des Kapitalismus ist nicht das Geld, sondern der *Mythos des Geldes*. Dieser hat das ganze 20. Jahrhundert bestimmt und führte zum Mythos des Antiutopismus. Den Antiutopismus als Mythos analysierte ich im Ausgang von drei historischen Situationen: der Krise nach dem Ersten Weltkrieg (die Weltwirtschaftskrise eingeschlossen), der Krise nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Kalten Krieg und der Krise Ende der siebziger Jahre mit dem Übergang zur Globalisierungsstrategie unter Margret Thatcher und Ronald Reagan. Der gemeinsame Nenner dieser drei Krisen ist der Antiutopismus in stets wechselnden Formen. Ich untersuche die Krise der Gegenwart in diesem Kontext. Denn die hegemonialen Kräfte – etwa die Vertreter der Globalisierungsstrategie – haben einen neuen antiutopischen Mythos geschaffen, der auf die bisherigen Mythen zurückgreift.

Ich habe eine Analyse des christlichen Fundamentalismus in den USA angeschlossen, der für die Reagan-Periode sehr zentral war. Es geht vor allem um den apokalyptischen Fundamentalismus, der sich als entscheidend für die Wahlsiege sowohl von Reagan als auch von Bush junior erwies.

Hier scheint mir die politische Bedeutung der Befreiungstheologie und der damit in Zusammenhang stehenden sozialen Bewegungen sichtbar zu werden. Zum ersten Mal seit langer Zeit wird auf die Mythen der Macht reagiert, und zwar auf einer mythischen Ebene. Man entwickelte die starken Mythen der Befreiung, welche die Linke verdrängt und vergessen hatte. Das System verlor das Mo-

nopol über die mythische Welt, was eine ideologische Systemkrise des kapitalistischen Mythos nach sich zog. Allende wäre ohne die Befreiungstheologie niemals Präsident geworden, die Sandinisten hätten in Nicaragua nie gesiegt, die FMLN in San Salvador hätte niemals jene Wichtigkeit erhalten, die sie hatte. Die neuen Linksregierungen leiten ihre Bedeutung zum großen Teil daraus ab. Im Fall von Evo Morales ist es nicht so sehr die Befreiungstheologie, sondern die Andentradition mit ihren eigenen Befreiungsmythen.

In der Regierung der USA war man sich darüber durchaus im Klaren. Der Rockefeller-Bericht Anfang der siebziger Jahre erklärte die Befreiungstheologie zum Feind der nationalen Sicherheit der USA. Das war sie auch. Den bekannten Morden, die das System beging, fielen Persönlichkeiten zum Opfer wie Che Guevara, Camilo Torres, Erzbischof Romero oder die Jesuiten der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in San Salvador. Eine zentrale Rolle kam Personen im Umfeld der Theologie der Befreiung zu. Es ging eben zugleich um eine Christenverfolgung. Aber es ist wichtig, auf Che Guevara hinzuweisen. Er zeigt eine Spiritualität, die durchaus säkular, aber eine authentische Spiritualität ist, so wie bei den anderen auch.

Zur Diskussion steht also die Legitimität des Systems, die nun einmal in Mythen der Macht wurzelt und denen jetzt die großen Mythen der Befreiung gegenüberstanden, welche die säkulare Linke verloren hatte.

In der Gegenwart bricht die Legitimitätskrise erneut aus, weil die Wirtschaftskrise eine weitgehende Umstrukturierung des Systems verlangt. Daher könnte man die heutige Krise einmal von der Frage aus analysieren: Wie versucht man, den antiutopischen Utopismus der Macht-Mythen des Systems wieder zu rehabilitieren? – Es gibt bereits Zeichen hierfür.

Die Mythen der Macht sind einfach die andere Seite eines metaphysischen Geschichtsgesetzes, das der Welt einmal mehr aufgezungen worden ist. Im Falle der Globalisierungsstrategie handelt es sich um das Marktgesetz als metaphysisches Geschichtsgesetz, wie es im so genannten Konsens von Washington Anfang der achtziger Jahre deklariert wurde.

3. *Eine dritte Ebene wäre die Ebene einer Anthropologie und der Kritik der politischen Ökonomie.* Dabei geht es um die Spiritualität der Befreiung.

a) In einem ersten Teil wird der marxische Begriff des *Gebrauchswerts* thematisiert, der im marxistischen Denken weitgehend ausgehöhlt wurde und neu zurückzugewonnen werden muss. Der Gebrauchswert ist, wie Marx formuliert, der Träger eines Stoffwechsels zwischen dem Menschen und der außermenschlichen Natur. Er ist Teil eines Naturkreislaufs des menschlichen Lebens, der Teil eines Naturkreislaufs des Lebens überhaupt ist, und dieser wiederum ist Teil eines Naturkreislaufs der Materie des Universums. Aber der Ausgangspunkt ist das menschliche Leben. Ohne Verfügung über Gebrauchswerte ist menschliches Leben unmöglich. Ich glaube, der Ausgangspunkt einer Kosmologie, die wirklich notwendig ist, müssen diese Naturkreisläufe sein, nicht einfach die Natur als solche, als Gaja u. ä. Sonst ist pure Romantik die Folge, statt befreiendes Handeln. Dieser Ausgangspunkt für die Kritik der politischen Ökonomie soll die Integration des menschlichen Lebens in diese Kreisläufe des Lebens sein, ohne die es kein Leben gibt.

b) Im zweiten Teil meiner Überlegungen geht es mir um das, was ich *die transzendente Reflexion* nenne. Damit behandle ich den Ort, den die Mythen in allen Reflexionen über die Welt einnehmen, aber auch die Spiritualität der Befreiung. Gemeint ist der mythische Raum jeder menschlichen Reflexion. Mir sind insbesondere die großen Mythen der Befreiung in Entgegensetzung zu den Systemmythen der antiutopischen Art ein wichtiges Anliegen. Es sind auf der einen Seite im christlichen Raum der Mythos vom Reich Gottes und die jüdische Vorstellung des messianischen Reiches. Auf der anderen Seite thematisiere ich die großen Befreiungsmythen, wie sie im 19. Jahrhundert entstehen, vor allem im Anarchismus und im Kommunismus. Mich interessiert in erster Linie derjenige des Kommunismus, wie er bei Marx vorgestellt wird. Häufig ist ja auch die Vorstellung des Reiches Gottes eine Bezugnahme auf diesen Mythos des Kommunismus. Mein Interesse ist auch in der Tatsache begründet, dass dieser rationaler ausgearbeitet ist als jener vom Reich Gottes. Er machte die Spiritualität der sozialistischen Bewegung vor der Oktoberrevolution aus, danach wird er aber weitgehend verzerrt.

Heute kann man ihn nur zurückgewinnen, wenn man ihn einer fundamentalen Kritik unterwirft. Ich glaube aber gleichzeitig, dass keine Spiritualität der Befreiung mehr entstehen wird, wenn man diese Mythen der Befreiung nicht zurückgewinnt. Die Kritik muss zeigen, dass es sich auch bei der Kommunismus-Vorstellung um ei-

nen transzendentalen Mythos handelt, nicht um ein mögliches Ziel des zweckrationalen Handelns. Er entwickelt etwas, das unmöglich ist, im Sinne einer Nichtverfügbarkeit für das instrumentelle Handeln. Zugleich ist ein solcher Befreiungsmythos aber notwendig, um Räume des Möglichen zu eröffnen. Nur das Denken des Unmöglichen macht Räume des Möglichen sichtbar. Ob man dieses dann Reich Gottes nennt oder Kommunismus, ist völlig zweitrangig und hängt von der kulturellen Tradition der jeweiligen Gruppen ab.

c) *Gesetzlichkeit, Marktgesetze und die Irrationalität des Rationalisierten*. In unserer modernen Gesellschaft hat die Gesetzlichkeit ihr Zentrum in den Vertragsbeziehungen zwischen Personen, die als Individuen betrachtet werden. Die Gesetzlichkeit garantiert an erster Stelle das Eigentum und die Erfüllung der Verträge, die zwischen den Personen abgeschlossen werden. Von diesem Prinzip aus wird das konstituiert, was als Freiheit angesehen wird. Ich bin frei, wenn ich nur durch Verträge gebunden bin, die ich selbst unterzeichnet habe. Dies ist gleichzeitig der Kern des bürgerlichen Rechts, das wichtige ideologische Dimensionen enthält.

Dieses zentrale Rechtsprinzip setzt notwendigerweise den Markt ins Zentrum der modernen Gesellschaft. Wenn alle Beziehungen rechtlich durch Verträge geregelt werden, wird alles in Ware umgewandelt, insbesondere die Produkte und die so genannten Produktionsfaktoren, die menschliche Arbeit und die Erde. Daher gehen aus der Geltung dieser Gesetzlichkeit die Marktgesetze hervor. Sie sind – direkt oder indirekt – das Ergebnis der herrschenden Gesetzlichkeit, und sie sind daher Gesetze, die rechtlich-institutioneller Natur sind. Ein wichtiger Teil der Wirtschaftstheorie hat die Untersuchung dieser Marktgesetze – als Gesetze einer durch Kauf- und Verkaufsverträge geregelten Wirtschaft – zum Gegenstand. Im Rahmen dieser Vertragsbeziehungen wird die Rationalisierung der modernen Gesellschaft durchgesetzt und durch das bürgerliche Gesetz abgesichert. Daher ist jede Wirtschaftstheorie politische Ökonomie.

Unter der Herrschaft dieser Gesetzlichkeit gilt: Was nicht verboten ist, ist erlaubt. Das Ergebnis besteht darin, dass die Irrationalität des Rationalisierten – die Ausgrenzung ganzer Bevölkerungen, die Ausbeutung und Verkehrung aller menschlichen Beziehungen durch das individuelle Nutzenkalkül und die Zerstörung der Natur – durch die herrschende Gesetzgebung abgesichert wird. Da diese

Irrationalitäten der Rationalisierung das Ergebnis der Marktgesetze sind, befindet sich der Kern der Gesetzlichkeit weitgehend auf der Seite der Zerstörungsprozesse. Werden Aktionen zur Begrenzung dieser Irrationalitäten durchgesetzt, erscheinen sie vom Standpunkt dieser Gesetzlichkeit aus als Verzerrungen und als Eingriffe in die Freiheit. Die Freiheit selbst – verstanden als Freiheit im Rahmen dieser Rechtlichkeit – wird zum Motor der Irrationalität des Rationalisierten. Es ist legal, den Andern auszubeuten, die Natur zu zerstören oder ganze Bevölkerungen auszugrenzen – immer dann, wenn es keine spezifischen Gesetze gibt, die dies untersagen. Aber im Licht der Vertragsfreiheit als Kern der Gesetzlichkeit sind alle diese interventionistischen Gesetze Eingriffe in die menschliche Freiheit. Freiheit besteht in diesem Licht darin, die Zerstörungsprozesse ungehindert und bis zum Äußersten weiterführen zu können.

Aus diesem Grunde muss heute die Kritik der politischen Ökonomie auf die Kritik der Gesetzlichkeit selbst ausgedehnt werden. Sonst ist die Kritik der politischen Ökonomie viel zu begrenzt. Wir sollten uns an einen Satz erinnern, der im Mittelalter häufig auftaucht und der aus der Antike (Cicero) stammt: *summum ius, summa iniuria*. Im Mittelalter wird er häufig so ausgedrückt: *summa lex, maxima iniustitia*, frei übersetzt: Die absolute Gesetzlichkeit ist die absolute Ungerechtigkeit. Es geht nicht um die Abschaffung der Gesetzlichkeit, sondern um die Notwendigkeit, gegenüber dieser Gesetzlichkeit immer dann zu intervenieren, wenn ihre absolute Geltung zur absoluten Ungerechtigkeit führt. Denn diese Gesetzlichkeit ist in ihrer Logik unvereinbar mit der Geltung der Menschenrechte. Sie kennt nur ein einziges Recht des Individuums: das Eigentumsrecht. Aus diesem Grund muss jede Verteidigung von Menschenrechten immer durch Emanzipationskonflikte hindurch gehen, die dem Rechtsstaat die Geltung von Menschenrechten abtrotzen und deren Erfolg immer prekär ist. Der Rechtsstaat ist nicht einfach institutioneller Ausdruck der Menschenrechte, sondern er bedroht diese ständig und muss in seine Grenzen gewiesen werden. Die Miltärputschs in Lateinamerika werden fast immer im Namen der Rechtsstaatlichkeit durchgeführt. Es ist die Gesetzlichkeit im Sinne des *summum ius* oder der *summa lex*, die stets begleitet wird durch die absolute Ungerechtigkeit der Nacht der langen Messer im Ausnahmezustand. Die Legalität macht sich so in der absoluten Ungerechtigkeit gegenwärtig. Aus diesem Grund darf niemals die Legalität oder die Gesetzlichkeit das

letzte Wort haben, denn sie enthält als solche keine Menschenrechte, nur das Eigentumsrecht.

4. *Eine vierte Ebene bestimmt den Ort des Subjekts*, von dem aus jedes Projekt zu entwickeln ist. Das Subjekt ist nicht der subjektive Faktor einer objektiven Welt, die nach ihren eigenen, objektiven Gesetzen abläuft. Damit würde der Mensch als Subjekt den Sachzwängen ausgeliefert. Es kann nicht handeln, sondern wird getrieben. Auch der Übergang zum Sozialismus wurde oft als Sachzwang abgehandelt, der einen subjektiven Faktor sucht. Aber Sachzwänge zeigen nie einen Ausweg. Auch heute führen die Sachzwänge der Krise nicht zu einem Ausweg, sondern zum Niedergang des Systems – das Schlimmste, das geschehen kann. Auch die Globalisierungsstrategie hat sich einen subjektiven Faktor gesucht und gefunden: Das Subjekt wird als Humankapital ins Räderwerk der Maschine eingeordnet. Es entstand aus der Negation des Menschen als Subjekt. Ein solcher subjektiver Faktor rebelliert nicht, er kann es auch gar nicht. Diese Art Subjekt kann verzweifeln, aber nicht rebellieren. Wir wissen es aus den Mord-Selbstmord-Handlungen in unseren Schulen, Büros, Straßen, Flughäfen, Familien usw. Es ist wie ein archaisches Theater, in dem man wirklich stirbt. Es ist archaisches Theater, obwohl es ein Verbrechen ist. Aber es ist Theater, das in seiner theatralischen Form genau das wiedergibt, was die Globalisierungsstrategie für die Welt ist: eine Mord-Selbstmord-Aktion.

Subjekt kann nicht ein so genannter subjektiver Faktor sein, aber auch nicht einfach die Innerlichkeit des Individuums. Es ist das Transzendieren des Individuums als eines seinen Nutzen kalkulierenden Akteurs auf den Anderen hin. Der Mensch als Subjekt durchbricht das Nutzenkalkül, das allen Sachzwängen zugrunde liegt. Ich bin, wenn du bist. Ich lebe, wenn du lebst. Es handelt sich um das, was Marx die Entwicklung aller als Bedingung für die Entwicklung jedes Einzelnen nennt.

Dies ist die Rationalität des Subjekts, die auf die Irrationalität des Rationalisierten antwortet und ihr einen rationalen Rahmen verleiht. Die Irrationalität des Rationalisierten ist das Ergebnis der Reduktion des Menschen auf das kalkulierende Individuum. Dieses wird auf das Markthandeln reduziert und ist der subjektive Faktor des Humankapitals. Es geht aber nicht um den subjektiven Faktor objektiver Gesetze, sondern um das bewegende, lebendige Subjekt, das als solches auf objektive Faktoren trifft, mit denen es zu rechnen

hat. Sein Handeln hat objektive Grenzen, die letztlich die *conditio humana* ausmachen. Aber das Subjekt steht diesen Grenzen gegenüber und ist ihnen nicht mechanisch unterworfen. Vom Subjekt aus müssen die Grenzen soweit ausgedehnt werden, wie es eben möglich ist, und dem Subjekt unterworfen werden.

