

Franz J. Hinkelammert

Gott wird Mensch und der Mensch macht die Moderne

Franz J. Hinkelammert

**GOTT WIRD MENSCH UND DER MENSCH
MACHT DIE MODERNE**

Zur Kritik der Vernunft in der abendländischen Geschichte –
ein Essay

EDITION EXODUS

Luzern 2021

Folgende Institutionen und Personen haben durch ihre Unterstützung die vorliegende Publikation ermöglicht: Fastenopfer, Luzern, Theologische Bewegung für Solidarität und Befreiung, Verein «Collège de Brousse», Hanspeter Ernst, Maria Klemm, Odilo Noti, Charles Martig, Hermann-Josef Venetz (†), Ivo Zurkinden.

Originalausgabe:

Franz J. Hinkelammert, Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental

© Editorial Arlekin, 2020

© Franz J. Hinkelammert, San José, Costa Rica, 2020

Alle deutschen Rechte vorbehalten

© Genossenschaft Edition Exodus, Luzern 2021

Übersetzung aus dem Spanischen:

Franz J. Hinkelammert

Deutsche Bearbeitung und Redaktion: Odilo Noti

Umschlag: Bernard Schlup

Titelbild: Giotto di Bondone, Die Hochzeit zu Kana (1304–1306), Fresko, Scrovegni-Kapelle, Padua

Satz: atelier hupa, CH-4462 Rickenbach

Druck: PBtisk a.s., CZ-261 01 Příbram 1

ISBN 978-3-905577-94-5

INHALT

1. Rebellionen im Namen der Gleichheit. Die Französische Revolution und der Wandel der Religionskritik 7
2. Gott wird Mensch. Rückkehr und Transformation einer christlichen Vorstellung in der Moderne 22
3. Die Verwandlung des Prometheus. Himmlische und irdische Götter – der Humanismus der Praxis 29
4. Die Vorstellung idealer Welten als Phänomen der Moderne. Transzendente Konzepte und profane Gottheiten 43
5. Die perfekten Funktionsmechanismen. Zur Konstruktion der empirischen Wirklichkeit und ihrer Engführung 58
6. Vollkommener Wettbewerb und neoliberale Dominanz. Die Verwerfung von ethischen Imperativen und Menschenrechten 69
7. Der ideale Beobachter und der allwissende Teilnehmer. Wie sich die empirische Wissenschaft zur Religion wandelt 93
8. Die Vorstellungen gelungenen Zusammenlebens. Von der Ideologiekritik zur Kritik der Moderne 101
9. Der Gott, der «alles in allem» wird. Die Kritik der «schlechten Unendlichkeit» des Menschen 106
10. Die empirische Wirklichkeit und die Wirklichkeit des Lebens. Auferstehung der Toten, Gerechtigkeit und Sozialismus 113

- ii. Epilog: Die historische Perspektive, die dem Essay zugrunde liegt. Der Humanismus der Praxis als Spiritualität der Aktion – ein Interview von Martin Hoffmann mit Franz J. Hinkelammert (März 2020)

1. REBELLIONEN IM NAMEN DER GLEICHHEIT

DIE FRANZÖSISCHE REVOLUTION UND DER WANDEL DER RELIGIONSKRITIK

Die mythische Vernunft ist keine bloße Mythisierung der Wirklichkeit. Es geht ihr vielmehr darum, die Wirklichkeit anhand von Mythen zu denken, die von eben dieser Wirklichkeit aus geschaffen wurden und die auch deren mögliche zukünftige Entwicklungen widerspiegeln. Außerdem denkt die mythische Vernunft zwar das, was nicht ist, dennoch reflektiert sie es im Ausgang von dem, was ist. Schließlich geht es ihr darum, das was ist, unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Gleichheit zu denken. Anders gesagt: sie redet von der gegenwärtigen Erde, auch wenn sie vom Himmel spricht.

Im Grunde genommen können wir nicht einmal vom Himmel reden, ohne nicht gleichzeitig auch von der Erde zu sprechen. Zumindest ist es in der jüdisch-biblischen Tradition so. Aber dieser von der Gleichheit der Menschen ausgehende Ansatz ist bei den Unterworfenen und Unterdrückten der gesamten menschlichen Gesellschaft durch die Geschichte hindurch gegenwärtig. Paulus etwa sieht die Gleichheit aller Menschen aus der Perspektive des zukünftigen messianischen Reiches, das er zusammen mit seinen Gefährten auf der Grundlage der menschlichen Gleichheit in den Blick nimmt. Es ist zugleich das Reich Gottes, von dem Jesus spricht.

Die in dieser Vorbemerkung skizzierte Reflexion ist für uns, die wir Teil einer entfremdeten Welt sind, von besonderem Interesse. Es ist die Tradition jener Religionskritik, die vor allem nach der Französischen Revolution entstanden ist.

Die Kritik an der Religion im Verlauf des 18. Jahrhunderts ist anders. Sie geht von der Frage aus, ob Gott existiert oder nicht. Oft prangert sie die Religion als Produkt von Lüge und Täuschung oder von Betrug durch die Machthaber an. Gott scheint eine willkürliche Schöpfung zu sein. Ein massiver Atheismus wird vor allem in den Mittel- und Unterschichten manifest, die sich allmählich den empi-

rischen Wissenschaften annähern. Gott wird darin als eine unnötige, überflüssige Größe angesehen.

Gleichzeitig entstehen außerhalb der Kirchen auch neue Theologien. Das auffälligste Beispiel ist Thomas Hobbes. Obwohl bereits im 17. Jahrhundert entwickelt, hat sein Ansatz für die profane Theologie des Marktes bis heute vielfach Gültigkeit. Neoliberale wie August Friedrich Hayek etwa (1899–1992) gehen von ihm aus.

Hobbes entwirft eine Gesellschaftstheorie, die zugleich eine – wenn auch profane – Theologie ist. Sein Werk trägt den Titel «Der Leviathan» (1651). Der Leviathan ist ein Gott, der das gesamte Gesellschaftssystem (das *Commonwealth*) sichtbar macht. Der Begriff wird meist mit «Staat» übersetzt. Aber eigentlich ist es das Sozialsystem, das die Spannung zwischen Staat und Markt zum Ausdruck bringt. Dies wird ersichtlich, wenn Hobbes sagt: Das Blut des Leviathans ist das Geld. Hier bezeichnet das Blut den Ort des Lebens. Deshalb übrigens darf es in der jüdischen Tradition nicht gegessen bzw. getrunken werden. Es ist heilig!

Dieser Gott Leviathan ist für Hobbes ein sterblicher Gott, der unter dem ewigen, höchsten Gott lebt. Der Leviathan ist allerdings in einem anderen Sinne ebenfalls ewig: Er ist ein sterblicher Gott, also ein Gott, der sterben kann – in der Revolution. Denn Hobbes schreibt zu einer Zeit revolutionärer Wirren in England. Aber der ewige, höchste Gott lässt ihn wieder auferstehen, er gibt ihm neues Leben. Und er erweckt ihn immer wieder aufs Neue.

Hobbes bietet auch eine Geldtheologie, die von Adam Smith und dessen «unsichtbarer Hand» weitergeführt wird. In dieser Fortsetzung wird das Geld gleichzeitig zum Koordinator des Marktes. Es ist intelligent, und es bietet stets die beste Lösung, die möglich ist. Kurz: Es repräsentiert die bestmögliche Welt – so wie Leibniz die Welt sieht. Das Geld ist die unsichtbare Hand der Stoa, aber auch des Newtonschen Planetensystems, und bei Adam Smith wird es zusätzlich zum Koordinator des Marktes.

Die Grundstruktur von Hobbes' Ansatz hat sich bis heute erhalten: Jede Religion soll zu einem Garanten für das Geld werden. Und sie übt diese Garantie aus, indem sie das Leben des Leviathans verbürgt, der seinerseits wiederum das Leben des kapitalistischen Gesellschaftssystems ist.

Diesen Zusammenhang macht die Erklärung von Santa Fé (1979) deutlich, in der die Regierungslinien der Reagan-Ära festgelegt wurden. Es heißt darin:

Unglücklicherweise haben marxistisch-leninistische Kräfte die Kirche als politische Waffe gegen privates Eigentum und kapitalistische Produktionsweise benutzt, indem sie die Religionsgemeinschaft mit Ideen unterwandert haben, die weniger christlich denn kommunistisch sind.¹

Hier erkennen wir den ewigen Gott, der das Leben des Gottes der Welt garantiert, nämlich des Gottes des Privateigentums und der kapitalistischen Produktionsweise. Dieser ewige Gott trägt heute häufig den Namen der CIA.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) gibt im 18. Jahrhundert die Antwort auf Hobbes. Er ist ein Denker der Gleichheit zwischen den Menschen. Gegen Locke erklärt er die Nichtigkeit jeder Sklaverei. Er ist der wohl am meisten kritisierte Denker des 18. Jahrhunderts – selbst Voltaire verteidigt die Sklaverei. Rousseau ist ein Denker der Französischen Revolution in ihrer Frühphase. Aber er ist ebenso gegenwärtig in den Kämpfen für die menschliche Emanzipation nach der Revolution. Denn sehr oft wendet sich die Revolution gegen die Emanzipation des Menschen, die in ihr immer auch als Anspruch gegenwärtig ist. Wichtige Verfechter der menschlichen Emanzipation werden während des revolutionären Prozesses ermordet: François-Dominique Toussaint Louverture als Protagonist der Emanzipation der Sklaven, Olympe de Gouges als Vertreterin der Emanzipation der Frauen oder François-Noël Babeuf, der Verfechter der Emanzipation des Proletariats.

Aber nach der Revolution werden sie erneut gegenwärtig in nahezu allen Kämpfen um die Menschenrechte. Das ist bis heute so. Sie sind Teil einer Moderne, die den Menschen ins Zentrum der Emanzipationskämpfe rückt, ja die den Menschen in den Mittelpunkt ihres gesamten Denkens stellt. Marx fasst diese Kämpfe so zusammen: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen.

Dagegen wenden sich die Vertreter des Kapitals und des Marktes. Sie sagen wie Hobbes und Smith: Der Eigentümer – und mit ihm der Markt – ist das höchste Wesen für den Menschen.

1 Zit. nach Grechnacher, Norbert; Boff, Clodovis: Umkehr und Neubeginn. Der Nord-Süd-konflikt als Herausforderung an die Theologie und die Kirchen Europas, Edition Exodus, Freiburg/Schweiz 1986, S. 29.

Hierauf bauen später Nietzsche und der Faschismus weiter: Der Wille zur Macht bestimmt, wer für den Menschen das höchste Wesen ist. Dieses höchste Wesen ist im Übermenschen präsent: Er ist in dem Sinne ein übermenschliches Wesen, als er ein unmenschliches Wesen ist. Nietzsche führt die Rebellion gegen die Gleichheit der Menschen durch. Er antwortet damit auf die Rebellion im Namen der Gleichheit, die bei Rousseau und der Französischen Revolution vorherrschte. Daraus folgt zwangsläufig der bereits genannte Slogan: Der Wille zur Macht bestimmt, wer das höchste Wesen für den Menschen ist.

Die Rebellion im Namen der Gleichheit kommt aus der jüdisch-christlichen Tradition, nicht aus der griechisch-römischen. Diese Werte der Gleichheit sind Gegenstand der Rebellion gegen jene Art der Gleichheit, die mit Nietzsche begann, von den Faschisten des 20. Jahrhunderts weitergeführt wurde und sich bis heute im Neoliberalismus erhalten hat. Zugleich verkörpert die Rebellion der Letzteren gegen die Gleichheit die Quelle von Antijudaismus und Antisemitismus.

In der Moderne strebt die Rebellion für die Gleichheit die Rückgewinnung von Positionen an, die im Christentum tatsächlich verloren gegangen waren. Erinnert sei etwa an die Konstantinische Wende als den Thermidor des Christentums, also dessen grundlegende Verformung und Transformation. Die Exponenten der Konstantinischen Wende hatten sich selbst als das Gegenteil dessen herausgestellt, was zu Beginn ihre Position gewesen war. Denn die Behauptung der Gleichheit stammt aus der jüdisch-christlichen Tradition. Sie wurde jedoch durch den Thermidor des Christentums im 3. und 4. Jahrhundert weitgehend außer Kraft gesetzt.

Das Fazit dieses Prozesses: Eine Tradition, die christliche und damit auch jüdische Wurzeln hatte, musste gegen die Gestalt eines Christentums verwirklicht werden, das seine eigenen Wurzeln mittlerweile als Ketzerei oder Anti-Christus ansah.² Gleichzeitig entsteht jedoch eine Bewegung, die jene Grundpositionen wiederbeleben will, die zur Zeit der Entstehung des Christentums prägend waren. Dies geschah insbesondere von Seiten der in den 1960er Jahren gegründeten Theologie der Befreiung.

² Vgl. Füssel, Kuno: Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie. In: Eigenmann Urs; Füssel, Kuno; Hinkelammert, Franz J.: Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Edition Exodus und Edition ITP-Kompass, Luzern und Münster 2019, S. 29–46.

*Zurück zum Ursprung oder die Darstellung der Welt der Gleichheit
als ein großes Fest*

Alles beginnt damit, dass Abraham die Opferung seines Sohnes Isaak verweigert und damit seine große Befreiung erlebt. Jahwe sagt nach dieser Weigerung Abrahams:

Ich schwöre bei mir selbst – Spruch des Herrn –, weil du dies getan und deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast, will ich dich reichlich segnen ... Durch deine Nachkommen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden, weil du auf meine Stimme gehört hast. (Gen 22,16–18)

Hätte Abraham seinen Sohn Isaak geopfert, so hätte er ihn Jahwe vorenthalten.³ Folgendes ist das Ergebnis seiner Entscheidung:

Leben und Tod, Segen und Fluch habe ich dir vor Augen gestellt. So sollst du denn, damit du und deine Nachkommen am Leben bleiben, das Leben wählen ... (Dtn 30,19)

In diesen Anfängen stellt sich Gott als jener vor, der die Juden befreit. Der Dekalog beginnt mit:

Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat. (Ex 20,2)

In diesen Zusammenhang gehört das für die Endzeit angekündigte Bankett bei Jesaja. Es wird mit folgenden Worten in Aussicht gestellt:

Bereiten wird der Herr der Heerscharen allen Völkern auf diesem Berg ein Festmahl mit fetten Speisen, ein Mahl mit alten Weinen, mit markigen, fetten Speisen, mit alten erlesenen Weinen! Auf diesem Berg nimmt er die Hülle weg, die auf allen Völkern liegt, und die Decke, die über allen Nationen ausgebreitet ist. Er vernichtet den Tod auf immer, Gott, der Herr, wischt ab die Tränen von jedem Angesicht und nimmt seines Volkes Schmach hinweg von der ganzen Erde. (Jes 25,6–8)

Dies ist das messianische Fest. – Zeus gibt solche Mahlzeiten nicht, ebenso wenig Jupiter. Sie laden unversehens vergöttlichte Männer wie Herkules ein, aber nie das Volk. In der biblischen Tradition gibt

³ Hinkelammert, Franz J.: Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland, Edition Liberación, Münster 1989.

es eine Gleichheit der Menschen, welche die griechisch-römische Kultur nur ausnahmsweise kennt.

Das himmlische Festmahl des Reiches Gottes wird auch im Neuen Testament geschildert:

Und man wird von Osten und Westen, von Norden und Süden kommen und im Reich Gottes zu Tisch liegen. Manche von den Letzten werden dann die Ersten sein und manche von den Ersten die Letzten. (Lk 13,29–30)

Es gibt keine Ausgeschlossenen, sondern nur Gäste, die zu Letzten erklärt werden. Sie befinden sich auf dem letzten Platz, aber sie sind da.

Alles spielt sich immer noch auf der Ebene eines Mythos ab. Gott organisiert und lädt ein. Aber auf diese Weise musste es beginnen. Das Geschehen entwickelt sich weiter, bis zur wahrnehmbaren Realität, dass Gott Mensch wurde.

Dieser Linie folgt das mythische Argument im Johannesevangelium. In Kapitel 2,1–11 wird von der Hochzeit zu Kana berichtet. Jesus war zur Hochzeit eingeladen. Schließlich gab es keinen Wein mehr. Sie wussten nicht, was sie tun sollten. Aber sie brachten Jesus Wasser, und er verwandelte dieses in Wein. Und das in einer reichlichen Menge. Das große Hochzeitsfest konnte weitergehen. Alles war im Überfluss vorhanden.

Im nächsten Kapitel betritt Jesus den Tempel zusammen mit seinen Jüngern und Jüngerinnen. Er trifft auf die Verkäufer von Ochsen, Schafen und Tauben sowie auf die Geldwechsler. Er wird vom Zorn gepackt. Jesus stürzt die Tische der Geldwechsler um, verstreut ihr Geld und schreit ihnen zu: «Macht aus dem Haus meines Vaters kein Kaufhaus!» (vgl. Joh 2,13–17).

In der Parallelerzählung von Matthäus spricht Jesus von einer «Räuberhöhle» (Mt 21,13).

Auf diese Weise entsteht eine Welt, die sich zwischen dem großen Volksfest und dem als Räuberhöhle beurteilten Markt bewegt. Beim großen Fest gibt es Essen und Wein in Fülle, auf dem Markt herrscht eine Knappheit, die nur mit viel Geld zu beheben ist. Übrigens stehen die Brotvermehrungen, die Jesus wirkt, in derselben Perspektive wie die Hochzeit zu Kana.

In den neutestamentlichen Erzählungen wird die gesellschaftliche Wirklichkeit – wie heute – wahrgenommen in der Spannung zwischen dem großen Karneval und dem Markt mit seiner absoluten

Knappheit für alle jene, die nicht genug Geld zum Kaufen haben. Der Karneval der Gegenwart ist zu einem guten Teil das, was die Hochzeit in Kana vor 2000 Jahren war.

Ganz allgemein gilt: Jesus stellt den Himmel oder das Reich Gottes immer wieder als ein großes Mahl dar, ein Fest für alle, mit viel Essen und Wein. Sein Himmel ist anders als der mittelalterliche Himmel. In diesem standen die Erlösten im Himmel immerzu, Tag und Nacht, vor dem Thron Gottes und sangen: heilig, heilig, heilig! Im mittelalterlichen Himmel gab es keine Feste. Aber es gibt immer Ersatzhimmel wie den Karneval oder den Söldner-Himmel, wo viel Bier getrunken und Karten gespielt wird.

Angesichts der Versuche, eine bessere Gesellschaft zu begründen, wurde in den achtziger Jahren in Mittelamerika häufig folgendes Lied gesungen:

Gehen wir alle zum Bankett,
zum Tisch der Schöpfung,
jeder mit seinem Hocker
hat einen Ort und eine Mission.⁴

In der jüdischen Kultur gibt es dazu eine bedeutsame Ergänzung durch das Sabbatjahr, das jedes siebte Jahr ausgerufen wird, und durch das Jubiläumsjahr, das alle 50 Jahre stattfindet. Es handelt sich um Jahre, in denen grundlegenden Rechten der Menschen zum Durchbruch verholfen wird. Es geht um die Befreiung der Sklaven, den Schuldenerlass, die Rückgabe von Häusern, die ihre früheren Besitzer aufgrund von Überschuldung verloren hatten usw. Es sind sogenannte Gnadenjahre.

In dieser Tradition steht auch die Ankündigung des Messias, der ein Jahr der Gnade Jahwes ausruft:

Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Armen die Frohbotschaft zu bringen, zu heilen, die gebrochenen Herzen sind: den Gefangenen Befreiung anzukündigen und den Gefesselten Erlösung, auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn ... (Jes 61,1-2)

So ist zu erkennen, dass es von Beginn der jüdisch-biblischen Geschichte an eine sehr starke Tendenz gibt, die Gleichheit aller Menschen zu erklären. Sie schließt auch die ökonomische Dimension ein.

4 Vamos todos, al banquete/al banquete del Señor./Cada cual con su taburete/tiene lugar y una misión.

Die Gleichheit der Menschen ist nicht mechanisch. Unterschiede werden dadurch nicht einfach beseitigt. Gleichheit bedeutet, dass es nicht akzeptabel ist, Unterschiede als Vorwand für Diskriminierung zu nutzen. Im Gegenteil, Unterschiede bereichern. Dennoch werden Unterschiede ständig auch dazu benutzt, zu diskriminieren oder sogar die Idee der Gleichheit überhaupt zum Verschwinden zu bringen. Es ist deshalb zwingend und klar, dass die Forderung nach Gleichheit immer auch die Forderung nach den Menschenrechten impliziert.

Die neue Gesellschaft

Es ist wiederum Paulus von Tarsus, der die Heraufkunft einer neuen Gesellschaft ankündigt, die auf der Gleichheit aller Menschen aufbaut. Ich werde zuerst einmal die Übersetzung des paulinischen Textes durch die Jerusalemer Bibel kritisieren. Dieser Text scheint mir wichtige Probleme einfach zu überspringen. Er lautet:

Ihr alle seid also durch den Glauben Kinder Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, da gibt es nicht Mann und Frau. Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus. Wenn ihr aber Christus angehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommenschaft, Erben kraft der Verheißung. (Gal 3,26–29)

Ich bin zum Ergebnis gelangt, dass diese Übersetzung völlig ungenügend ist. Daher habe ich eine Übersetzung vorgenommen, die meiner Ansicht viel besser aufzeigt, worum es Paulus eigentlich geht.

Ihr seid also alle Söhne und Töchter Gottes dadurch, dass ihr den Glauben Jesu des Messias teilt. Denn ihr alle, die ihr auf den Messias getauft seid, habt den Messias angezogen. Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau. Denn ihr alle seid einer im Messias Jesus. Folglich: Wenn ihr dem Messias angehört, so seid ihr Abrahams Nachkommenschaft, Erben nach der Verheißung. (Gal 3,26–29)

Nun ist der Text für die Interpretation offen. Zuerst einmal, so meine ich, sollte man nicht von Kindern Gottes sprechen. Auf Griechisch wird das Wort für Söhne gebraucht, um über alle, also Söhne und Töchter, zu sprechen. Ich ziehe es vor, von Söhnen und Töchtern zu

sprechen, und nicht das Wort Kinder zu benutzen, das eher infantile Konnotationen hervorruft.

Das Wort «Christus» bedeutet auf Griechisch «Messias», und Paulus schreibt auf Griechisch. Deshalb habe ich das Wort «Messias» in den zitierten Text des Paulus eingeführt. Das macht fast kein Übersetzer. Dadurch wird aber zumindest teilweise verborgen, was Paulus sagt.

Beim obigen Zitat geht es für Paulus genau darum, dieses klar zu machen. Deshalb besteht Paulus darauf, dass alle den Messias empfangen haben: «Ihr seid Söhne und Töchter Gottes dadurch, dass ihr am Glauben Jesu des Messias teilnehmt». Gemäß meiner Übersetzung geht es nicht darum, dass alle den Glauben in Jesus haben, sondern dass sie alle den Glauben des Jesus teilen und diesen Glauben zu ihrem machen. Damit erhält die Formulierung erst Sinn, dass der Messias «angezogen» wird.

Im Messias ist es nicht möglich, Unterschiede in diskriminierende Ungleichheiten zu verwandeln. Daher spricht Paulus von den «auf den Messias Getauften», die «den Messias angezogen haben». Sie bringen die neue Botschaft in die Welt, dass alle in dem oben formulierten Sinne gleich sind. Die ständige Bezugnahme auf den Messias ist eine Bekräftigung des Universalismus jener Werte, auf die sich Paulus in seiner Verkündigung bezieht. Sie lautet: «Es gibt weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freie, weder Mann noch Frau». Dieser Universalismus ist gleichzeitig das Projekt einer Gesellschaft, die der Messias vertritt. Das gilt nicht nur für diejenigen, die nach dem Ritus getauft werden, sondern für alle, die den Glauben Jesu annehmen. Denn indem sie ihn annehmen, sind sie eins im Messias. Sie sind gleichwertig. Der Bezug auf den Messias bleibt notwendig: Sie sind alle gleich als konkrete Menschen. Es geht nicht um die Gleichheit aller vor dem Markt, die eine Gleichheit voller Diskriminierung ist – obwohl es die einzige ist, die der kapitalistischen Gesellschaft entspricht. Das ist der Kern dessen, was Paulus sagt: «Es gibt weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freie, weder Mann noch Frau».⁵ Implizit besteht er darauf, dass Frauen

5 Hier ergibt sich ein Problem mit der Interpretation des paulinischen Universalismus, die Alain Badiou in seinem überaus interessanten Buch über Paulus gibt: Badiou, Alain: Paulus. Die Begründung des Universalismus, Diaphanes-Verlag, Zürich 2018. Badiou zitiert die Menschenrechtserklärung des Paulus nur reduziert: «Es gibt weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau». Indem er die vorangehenden Sätze nicht erwähnt, zeigt er die enge Verbindung zwischen der Erklärung des Paulus und der Botschaft Jesu nicht auf, wie etwa den Satz: «Ihr seid also alle Söhne und Töchter Gottes dadurch, dass ihr den Glau-

und Männer auch das gleiche Recht haben zu sprechen. Dass nach 1 Kor 14,34 Frauen in der *ekklesia* schweigen müssen, ist höchstwahrscheinlich ein nachträglicher Einschub oder Zusatz, der 1 Tim 2,11 entspricht.⁶

Dieser Aufruf des Paulus bekräftigt nicht die damals geltenden Gesetze, sondern drückt die Kritik des Paulus am Gesetz angesichts der bestehenden Gesetzlichkeit aus. Deshalb spricht Paulus von der Gegenwart des Reiches Gottes, auch wenn er dieses Wort nur selten direkt benutzt und es auch in diesem von uns zitierten Text vermeidet.

Was Paulus in dem von mir angeführten Zitat aufzeigt, sind die Menschenrechte, die in der Rede Jesu über das Reich Gottes impliziert sind. Paulus verwandelt die Rede vom Reich Gottes in die erste Menschenrechtserklärung unserer Geschichte, die im übrigen ebenfalls die Erklärung der Emanzipation der Frau impliziert.

Nach dieser Korrektur der Übersetzung der Jerusalemer Bibel fand ich eine Übersetzung, die in dieselbe Richtung geht. Sie stammt von Fridolin Stier. Es heißt dort:

Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Eins mit dem Messias Jesus. Denn alle, die ihr in den Messias hineingetauft wurdet – den Messias habt ihr angezogen. Da gibt es keinen Juden noch Griechen, da gibt es keinen Sklaven noch Freien, da gibt es kein Männliches und Weibliches. Denn alle seid ihr einer – im Messias Jesus. (Gal 3, 26–28)⁷

Fast alle großen Ideen der Französischen Revolution tauchen in dem Text von Paulus auf. Zugleich wird deutlich, was der Messias für Paulus bedeutete, nämlich die Emanzipation der Frauen, die Emanzipation der Sklaven und einer ganzen Arbeiterklasse sowie die Einheit der Kulturen und Nationen⁸, wie sie durch die Uno ver-

ben Jesu des Messias teilt» (Gal 3,26). Hier stellt Paulus klar, dass seine Erklärung auf diesem Glauben Jesu fußt (einem Glauben, der z. B. in der Bergpredigt von Jesus entwickelt wird) und dass sie ebenfalls den messianischen Inhalt der Jesus-Botschaft enthält. Dies bedeutet, dass das «Ereignis», auf das sich Badiou bezieht, nicht zu reduzieren ist auf die Auferstehung, sondern dass die Auferstehung Teil eines Ganzen ist. Dieses setzt den Glauben Jesu, seine messianische Dimension und seine Gültigkeit für jene andere, kommende Welt voraus, die sich aus der Auferstehung ergibt.

6 Vgl. Ebner, Martin: Christen als Unruhestifter in der Stadt: Experimente und Visionen des Anfangs. Vom Nutzen des Christusglaubens für die Gestaltung von Gesellschaft. Zeitschrift Concilium – in der Ausgabe 1/2019, S. 15–22.

7 In: Das Neue Testament. Übersetzt von Fridolin Stier, Verlage Patmos – Kösel, München und Düsseldorf 1989.

8 Diese Vision zeigt ebenfalls auf: Bochsler, Walter: Der Thermidor des Christentums. Sozialgeschichtliche Aspekte seiner frühen Entwicklung. In: Eigenmann, Füssel, Hinkelammert: Der himmlische Kern des Irdischen, a.a.O. 97–116.

sucht wird. Die Werte des Paulus sind Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit/Geschwisterlichkeit. Es stand jedoch noch ein langer Prozess bevor, in dessen Verlauf Gott im anthropologischen Sinne menschlich wurde. Der Weg dorthin führt in die Moderne, in der alle Menschen versuchen, sich die Botschaft des Paulus von Tarsus anzueignen, allerdings ohne sich dessen bewusst zu sein. Dann wird Gott im anthropologischen Sinne Mensch. Dies ist im Gefolge der Französischen Revolution geschehen. Es entsteht der Humanismus der Praxis, wie Marx ihn versteht.

Die Französische Revolution selbst ist mit dieser Forderung nach Menschenrechten konfrontiert. Olympe de Gouges, welche die politische Emanzipation der Frauen fordert, wird guillotiniert. Auch Babeuf, der die Positionen der Arbeitnehmer verteidigt, gerät unter die Guillotine. Und der haitianische Sklavenbefreier Toussaint Louverture wird in einem französischen Gefängnis unter Napoleon so schlecht behandelt, dass er kurz nach seiner Verhaftung stirbt. Napoleon ließ dies im Wissen zu, dass der Sklavenaufstand in Haiti sich auf den Nationalkonvent der Französischen Revolution stützte, der die Sklaverei am 7. Februar 1794 abgeschafft hatte.

Doch danach entstanden die großen sozialen Emanzipationsbewegungen von Frauen, Sklaven und Arbeitern, deren Führer noch im Zuge der Französischen Revolution von den Revolutionären selbst getötet worden waren. Es folgten die Bewegungen für die Emanzipation der Kulturen und für den Zusammenschluss der Staaten sowie den Schutz der Natur ab dem 20. Jahrhundert. Alle bewegen sich in der von Paulus antizipierten Richtung. Aber Paulus war es noch nicht gelungen, ein Subjekt zu schaffen, das fähig gewesen wäre, einen Humanismus der Praxis zu entwickeln. Dieser bildete sich erst mit der Moderne heraus.

Es dürfte also klar geworden sein, dass Paulus die menschliche Gesellschaft auf der Grundlage der Gleichheit betrachtet und dass er diese Betrachtungsweise mit Jesus teilt. Daraus entsteht eine Dynamik, die auch heute noch präsent ist und die die Welt verändert hat.

Wir können verstehen, weshalb es dieser Gestalt des Christentums gelingt, vor allem die Plebejer und Sklaven des römischen Reiches zu christianisieren. Der Text macht bereits das gegenwärtig, worauf sich die Französische Revolution gründen wird. Es ist jedoch eine Vorstellung der mythischen Vernunft, eines transzendentalen Konzepts. Sie ist auf menschliche Subjekte angewiesen, um verwirklicht

zu werden. Aber sie musste auf der Ebene des Mythos formuliert werden, damit sie später auf der Ebene der Gesellschaft erscheinen konnte. Und erneut ist die Überlegung von zentraler Bedeutung, dass Gott Mensch wird, nun aber im anthropologischen Sinne. Anders formuliert: Die anthropologische Perspektive hat eine grundlegende Vorläuferin, nämlich die mit dem Christentum entstandene religiöse Vision der Verwandlung Gottes. Die Moderne weitet diese Transformation auf das gesamte anthropologische Feld aus. Tatsächlich kann so die Moderne in der Französischen Revolution den Mythos der Befreiung, wie er von Paulus formuliert wurde, durchsetzen, allerdings stets in einem bloß begrenzten Sinne. Der Mythos kann real präsent gemacht werden – wenn auch in vielen Variationen, mit Schwächen und Konflikten.

Neu bei Paulus ist, dass er die Botschaft Jesu auf der Grundlage einer Kritik der griechischen Philosophie deutlich macht. Ein solcher Zugang unterscheidet sich stark von den späteren Ansätzen eines Augustinus und eines Thomas von Aquin. Sie übersetzen die griechische Philosophie ins Christentum und lassen die Botschaft Jesu oft beiseite. Stattdessen überdenkt Paulus die griechische Philosophie selbst, so dass er in der Sprache dieser Philosophie wirklich vermitteln kann, was die Botschaft Jesu ist. Um dies zu erreichen, setzt Paulus an die Stelle des Seins der griechischen Philosophie das Reich Gottes, wie es Jesus vorgestellt hatte. Er tut dies in der Gestalt seiner Erklärung der Menschenrechte, die wir aus dem Brief an die Galater zitiert haben.

In den 1980er Jahren sagte Bischof Kamphaus von Limburg: Mach's wie Gott, werde Mensch! Im gleichen Jahrzehnt gab es in Zürich Demonstrationen von Studierenden vor der größten Schweizer Bank mit der Parole: Mach's wie Gott, werde Mensch!

Der skizzierte religiöse Mythos der Menschwerdung Gottes hatte zur Französischen Revolution geführt. Allerdings konnte sie nur gegen den Willen der Mehrheit der damaligen christlichen Kirchen erfolgen. Das Christentum war durch den Thermidor der Konstantinischen Wende im 3. und 4. Jahrhundert auf den Kopf gestellt worden. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts kehrte es zu seinen Wurzeln zurück und stellte sich wieder auf seine Füße, wenn auch nur in Teilen und längst nicht überall. Im Christentum selbst wird dieser Konflikt ausgetragen zwischen den langjährigen Traditionen,

der ersten prophetisch-messianischen Tradition und der späteren imperialen Tradition der Kolonialisierung.

Nach der Französischen die Russische Revolution

Tatsächlich ist die paulinische Vision einer gelungenen, vollkommenen Gesellschaft ein Mythos, der keine Chance hat, in eine gesellschaftliche Realität verwandelt zu werden. Es gibt keine Menschheit, die in der Lage wäre, sich auf den Weg einer Erfüllung dieses Traums zu begeben. Kurze Zeit nach Paulus erscheint ein neuer Mythos der vollkommenen Gesellschaft, diesmal in der Geheimen Offenbarung des Johannes, der Apokalypse. Die beiden letzten Kapitel führen uns erneut eine Vorstellung einer geglückten Gesellschaft vor Augen. Es ist eine Gesellschaft, die nach der Auferstehung der Toten bzw. nach dem Ende der gegenwärtigen Welt entstehen soll. Ihre Ankunft kündigt die Apokalypse selbst an. Es handelt sich nach der Vision des Paulus um eine weitere Konkretisierung bzw. Idealisierung eines Zustandes geglückten menschlichen Zusammenlebens. Sowohl bei Paulus als auch bei der Apokalypse handelt es sich um transzendente Konzepte. Es gibt zwei Dimensionen dieses vollkommenen Zusammenlebens, die in der Apokalypse vorgestellt werden. Die erste Dimension besteht in der Vorstellung einer Gesellschaft, die ohne Geld und Markt denkt und funktioniert. Die zweite Dimension ist die Vision einer Gesellschaft ohne Staat, die unmittelbar von den Menschen selbst, ohne eine institutionelle Autorität vom Typ des Staates geführt wird.

Was die erste Dimension anbetrifft, die in der Apokalypse vorgestellt wird, geht es darum, alle Funktionen des Geldes aus dem Zusammenleben zu entfernen. In dieser Zeit, der Antike, ist Gold das Hauptmedium für Geld. Im Text heißt es:

Ihr Mauerwerk besteht aus Jaspis und die Stadt aus reinem Gold gleich reinem Glas. (Offb 21,18)

Die Straße der Stadt ist aus reinem Gold wie durchsichtiges Glas. (Offb 21,21)

Die Funktion des Geldes verschwindet, da alles Gold in ein Baumaterial für Straßen und andere Bereiche der Stadtentwicklung umgewandelt wird. Dies ist nichts anderes als die Abschaffung

des Geldes. Der Grund dafür ist, dass jeder Gedanke an ein vollkommenes menschliches Zusammenleben der Tatsache Rechnung tragen muss, dass Geld an sich eine destruktive Funktion für jedes menschliche Zusammenleben hat. Ihr muss ständig entgegengewirkt werden, zur Vollkommenheit führt dieses Bemühen allerdings nicht. Wir sollten uns in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass die Straßen der antiken Gesellschaft, wie im Mittelalter, sehr dreckig sind, verschmutzt sogar durch den Urin und die Exkremente so vieler Tiere. Als Lenin gefragt wurde, was nach der Abschaffung des Geldes durch den Kommunismus mit dem Gold geschehen werde, antwortete Lenin: Es werden die öffentlichen Pissoirs mit dem Gold ausgerüstet werden.

Etwas Ähnliches geschieht mit der zweiten Dimension, jener des Staates. Der institutionalisierte Staat ist stets ein Hindernis für ein perfektes Zusammenleben, weil eine als Institution etablierte Autorität dazu neigt, sich gegen die Interessen ihrer Untertanen missbrauchen zu lassen. Eine perfekte Autorität ist immer und notwendigerweise eine abgeschaffte Autorität. Der Text der Apokalypse stellt sich dem Problem, indem er über diese vollkommene Stadt sagt:

Einen Tempel sah ich nicht in ihr; denn der Herr, ihr Gott, der Allherrscher, ist ihr Tempel ... In ihrem Lichte werden die Völker einhergehen und die Könige der Erde werden ihre Herrlichkeit in sie hineinbringen. Ihre Tore werden tagsüber nicht geschlossen; Nacht wird es ja dort nicht mehr geben. Und man wird die Schätze und die Kostbarkeiten der Völker zu ihr bringen. (Offb 21,22–26)

Hier übergeben die Behörden ihren Reichtum an die Stadt, die in Wirklichkeit die gesamte Bevölkerung verkörpert. Wenn dies sichergestellt ist, erscheint das Wasser des Lebens, und der Baum des Lebens wächst. Und es wird keine verbotenen Früchte geben. Es wird dort nichts mehr unter «Fluch» gestellt werden:

In der Mitte zwischen ihrer Straße und dem Strom auf seinen beiden Seiten, stehen Bäume des Lebens, die zwölfmal Früchte tragen. Jeden Monat spenden sie ihre Frucht und die Blätter des Baumes dienen zur Heilung der Völker. Einen Fluch wird es nicht mehr geben. (Offb 22,2–3)

Die Stadt ist ein Paradies ohne Fluch. Das bedeutet, sie ist ein Paradies ohne einen verbotenen Baum.

Nacht wird es nicht mehr geben und sie brauchen weder Lampenlicht noch Sonnenlicht; denn Gott, der Herr, wird leuchten über ihnen und sie werden herrschen in alle Ewigkeit. (Offb 22,5)

Sie selbst werden für immer regieren. Das ist die Abschaffung des Staates durch Selbstverwaltung. Gott regiert nicht mehr, sondern gibt sein Licht. Es geht um eine perfekt humanisierte Gesellschaft, die von einem Gott unterstützt wird, der nicht länger Gesetzgeber oder Autorität ist. Das Volk regiert sich selbst, ohne dass Gott auch nur die geringste Funktion als Autorität oder Gesetzgeber hat. Sie «werden herrschen in alle Ewigkeit». Sie regieren, nicht Gott. Wenn später versucht wird, aus diesem Mythos einen Humanismus der Praxis zu machen, erscheint die Russische Oktoberrevolution. Wieder einmal erscheint die Vorstellung eines gelungenen Zusammenlebens als die Abschaffung von Markt und Geld sowie des Staates. Aber sie will dies alles jetzt, auf der Erde, nicht einfach nur in einer neuen Schöpfung.

Doch die Fantasie ist keine willkürliche Utopie. Ihr Gebot lautet, das menschliche Zusammenleben als ein geglücktes, d.h. vollkommenes Zusammenleben zu denken. Natürlich enthält sie einen utopischen Sinn. Nur sie ist keine bloße Utopie. Das Konzept des geglückten Zusammenlebens ist ein von der Vernunft abgeleitetes Konzept. Und obwohl es einen Gott gibt, sind die Menschen diesem Gott nicht unterworfen. Der Wille Gottes ist es, dass der Mensch so sein soll, wie er selbst ist, und sich so verwirklicht, was er tatsächlich ist. Es handelt sich um die Selbstverwirklichung. Der Theologe Duns Scotus aus dem 14. Jahrhundert formuliert, dass Gott dem Menschen sagt: *amo: volo ut sis*, das heißt: Ich liebe dich: ich will, dass du bist.⁹ In diesem Sinne herrschen sie über sich selbst. Gott gibt weder Gesetze noch Befehle. Aber Gott kann sie begleiten.

9 Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen. Piper, München/Zürich 2002, S. 366 f.

2. GOTT WIRD MENSCH

RÜCKKEHR UND TRANSFORMATION EINER CHRISTLICHEN VORSTELLUNG IN DER MODERNE

Bei Paulus von Tarsus erscheint eine Welt, die eine ganz andere Welt ist. Er denkt eine Welt neuer Gleichheiten, die es anzuerkennen gilt. Er handelt von Gleichheiten, die sich gegen die Sklaverei, die Ausbeutung der Arbeiter und die Diskriminierung zwischen den Geschlechtern richten, und zugleich geht es um die Gleichheit der verschiedenen Kulturen und Staaten. Die Apokalypse wiederum stellt sich Gesellschaften auf der Grundlage vollkommener menschlicher Beziehungen vor. Ihre Konzeption stützt sich deshalb nicht auf konkrete und spezifische menschliche Beziehungen ab. Vielmehr imaginiert sie eine Gesellschaft ohne Geld einerseits und eine Gesellschaft ohne Staatsapparat andererseits. Im Zentrum steht demnach das Problem der Demokratie der Gesellschaft und der Selbstverwirklichung der Menschen.

Diese andere Welt wird in der Apokalypse jedoch als eine zukünftige Welt verstanden, die Gott selbst nach dem Tod und nach der Auferstehung der Menschen – zusammen mit der Verwandlung der Menschen «der letzten Tage» – hervorbringen wird. Es ist eine Imagination, die jedoch nicht eine sinnvolle Praxis für ihre Verwirklichung durch die Menschen selbst entwirft. Es scheint sich wirklich um bloß gedachte Mythen zu handeln, obwohl ein jeder bis zu einem gewissen Grad von ihnen inspiriert werden kann. Sie beschreiben eine andere Welt, aber ohne die systematische Absicht, diese auf der Erde zu verwirklichen, in der alle leben. Ja, sie führen zwar zu einer Vielzahl von Rebellionen oder Revolten, ohne dass man sich freilich eine Revolution der eigenen Gesellschaft unter der Anleitung oder Orientierung dieser Mythen vorstellen könnte. Gleichzeitig führen sie zu einem individuellen Handeln auf der Basis einer persönlichen Ethik. Eine Veränderung der Strukturen der bestehenden Gesellschaft wird hingegen nicht als möglich empfunden und auch nicht angekündigt.

Paulus selbst zeigt dies in einem kleinen Brief, der sehr wahrscheinlich echt ist. Es ist der Brief an Philemon. Philemon ist ein Christ, der einen Sklaven besaß, Onesimos mit Namen. Dieser war geflohen und zu Paulus gegangen, um seine Freiheit zu erlangen. Paulus nimmt ihn nicht endgültig auf, sondern schickt Onesimos mit einem Brief an Philemon. Er bittet diesen, Onesimos erneut aufzunehmen, diesmal jedoch nicht als Sklaven, sondern als Bruder. Der gesamte Brief macht klar, dass Paulus die Sklaverei als etwas Illegitimes betrachtet, jedoch einen möglichen Konflikt mit dem römischen Gesetz vermeiden will. Er erinnert sich sicherlich an den großen Sklavenaufstand im Jahre 71 vor unserer Zeit, der auf unerhörte und grausame Weise beendet wurde. Paulus sieht keine Möglichkeit für einen erfolgreichen Sklavenaufstand. Daher nimmt er zur Sklaverei folgenden Standpunkt ein: Diese ist zwar illegitim, aber in Geltung. So vermeidet er einen Frontalzusammenstoß mit der Macht des Imperiums, der möglicherweise das Ende des Christentums in Rom bedeutet hätte.

Ich glaube, dass dies seine generelle Position ist angesichts jener Mythen von einer anderen Gesellschaft, die eine neue Perspektive von Gerechtigkeit und der Fähigkeit zum menschlichen Zusammenleben enthält. Ja, ich meine, dass seine Position realistisch ist und wahrscheinlich die einzige Möglichkeit bietet, die es ihm erlaubt, weiter zu existieren.

Aber diese Position macht es unmöglich, aus den großen Mythen von einer ganz anderen Gesellschaft eine tatsächlich neue Gesellschaft zu entwickeln, wie es später die Revolutionen der Moderne geleistet haben. Vielmehr beginnt sich das Christentum auf der Basis seiner Imperialisierung im Thermidor des 3. und 4. Jahrhunderts neu zu positionieren. Es handelt sich überwiegend um ein Christentum, das selbst heute noch weitgehend durch diese Konstantinische Imperialisierung charakterisiert wird. Wir könnten sie ebenso gut als den Thermidor des Christentums überhaupt bezeichnen. In der Gegenwart wird diese Gestalt des Christentums sehr stark problematisiert. Daraus geht eine Art Spaltung hervor zwischen einem Christentum, das sich mit dem Markt und dem Kapital identifiziert, und einem Christentum, das ein entschiedenes Ja zum Menschen und seinen Leben formuliert, angesichts der immer extremeren Zerstörungskraft der Logik der Märkte. Wir haben es mit einer Trennung oder Spaltung zu tun – zwischen einem imperialen und kolonialen Chris-

tentum einerseits und einem prophetisch-messianischen Christentum andererseits.

Im Gefolge der Revolutionen der Moderne – gemeint sind vor allem die Französische und die Russische Revolution – kehrt eine konkrete Gestalt eines Christentums zurück. Dieses situiert sich in der Tradition jenes frühen Christentums, das vor dem Thermidor des dritten und vierten Jahrhunderts gelebt wurde.¹ Die Befreiungstheologie, die sich seit den 1960er Jahren herausgebildet hat, ist eine der wichtigsten Zeuginnen der genannten Spaltung.

Dadurch wird offenkundig, dass jenes Christentum, dessen zentrale Werte Paulus in seinem Brief an die Galater sowie die letzten beiden Kapitel der Apokalypse in Erinnerung rufen, bereits Schlüsselemente der Moderne enthält und darstellt. Beschrieben wird damit nicht ein einfacher und unmittelbarer christlicher Einfluss auf die Moderne. Entscheidend ist, dass mit diesem frühen Christentum eine Sichtweise auf die Gesellschaft und deren Gerechtigkeit in der Gestalt eines Denkens auftaucht, das diese am Bild der Vollkommenheit misst. Sie ist jedoch das Ergebnis einer Analyse, keinesfalls nur ein einfacher Utopismus. Das Denken der Gesellschaft im Sinne der Vollkommenheit ihrer Gerechtigkeit und des daraus resultierenden menschlichen Zusammenlebens führt zur Entdeckung dieser zentralen Werte. Umgekehrt bezieht sich die Analyse auf die realen Gesellschaften, die als vollkommen imaginiert werden. Das überraschende Zusammentreffen heutiger Vorstellungen eines vollkommenen Zusammenlebens mit den Imaginationen einer perfekten Gesellschaft durch die frühen Christen bedeutet nicht, dass es sich um wechselseitige Kopien handelt. Gemeinsam ist die Methode, das Vorgehen, das bereits im Glauben und in der Vorstellung des Reiches Gottes durch Jesus erkennbar ist und das in der Moderne nach einer mehr als 1500-jährigen Geschichte wieder zurückkehrt. Beide Male lautet die zentrale Vorstellung, dass Gott Mensch geworden ist. Im ersten Fall entwickelt sie sich im Prozess der Gestaltwerdung einer

¹ Diese Position hat viele Zeugen. Ein sehr wichtiger Zeuge ist beispielsweise Leonhard Ragaz. Vgl. Ragaz, Leonhard: Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus, Furche-Taschenbuch, Hamburg 1972. Er sagt: «In diesem Buch habe ich jene Formel herausgearbeitet, welche ich dann immer wieder angewendet habe, von dem fundamentalen, durch die Geschichte gehenden Gegensatz zwischen denen, die an Gott glauben, aber nicht an sein Reich, und denen, die an das Reich glauben, aber nicht an Gott, wobei stets der eine Irrtum den anderen hervorruft oder verstärkt, bis die Überwindung des Gegensatzes erfolgt, die in der Botschaft des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde und in ihrer Verwirklichung Tatsache wird.» Zitiert nach: Buess, Eduard; Mattmüller Markus: Prophetischer Sozialismus: Blumhardt – Ragaz – Barth, Edition Exodus, Freiburg/Schweiz 1986, S. 168.

neuen Religiosität, während sie im zweiten Fall als anthropologisches Phänomen sichtbar wird. Dennoch treffen sie letzten Endes zusammen.

Die transzendente Illusion

Wie wir gesehen haben, stellen die Aufrufe des Paulus und auch die Vorstellungen der Apokalypse noch keinen Humanismus der Praxis dar, der notwendigerweise auf eine Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen und eine entsprechende Qualifizierung des Menschen selbst, als Subjekt dieser Praxis, abzielen müsste. Im frühen Christentum besteht demnach statt der Öffnung der Praxis die Hoffnung, dass ein erneutes, baldiges Eingreifen Gottes diese Werte in ihrer Gesamtheit zur Geltung bringen wird. Menschliches Handeln bereitet auf eine solche Rückkehr des Messias vor, es wird jedoch nicht als soziale Praxis verstanden, sondern in moralischer Hinsicht gesehen. Deshalb kann es in seinem Namen moralisch motivierte Aktionen und Rebellionen geben, aber keine Revolutionen. Es ist eine apokalyptische Hoffnung.

Mit der Moderne erscheint das menschliche Handeln als soziale Praxis – das Ergebnis einer Humanisierung Gottes auf anthropologischer Ebene. Damit in eins entsteht das Problem, die Möglichkeit der Realisierung dieser weitreichenden Wertsetzungen beurteilen zu müssen.

Genauer gesagt: es tauchen zwei bedeutende Probleme auf. Sie führen zu dem, was wir in der Gegenwart als transzendente Illusionen bezeichnen können. Zunächst gibt es eine große Illusion im Blick auf den Markt und dessen Möglichkeit, automatisch Gleichgewichte zu erreichen, die es allen ermöglichen, am Wirtschaftsprozess teilzunehmen. Da ist die Rede von einem sich selbst regulierenden Markt bzw. einem Marktautomatismus, der sich ständig selbst korrigiert und der zu jeder Zeit garantiert, dass das Vertrauen in diese Selbstregulierung des Marktes immer und notwendigerweise die beste Lösung für alle Probleme der Marktungleichgewichte ist. Die ständige Tendenz zu Ungleichgewichten wird zwar nicht geleugnet. Aber es wird dogmatisch erklärt, dass die Nichteinmischung in die Märkte stets die einzige und bestmögliche Antwort auf derartige Krisen ist.

Tatsächlich stellt sich indessen heraus, dass diese Selbstregulierung des Marktes eine unmögliche Alternative ist und dass sie in ihrem Prozess der Totalisierung des Marktes zu einer Utopie führt, die sogar die Möglichkeit menschlichen Lebens auf der Erde selbst bedroht. Das Marktgleichgewicht an sich ist ein transzendentes Konzept, das mit der Idee einer automatischen Annäherung auftritt und sich in eine simple transzendente Illusion verwandelt.

Etwas ganz Ähnliches – und dies ist das zweite große Problem – geschah bei den Versuchen, den Sozialismus aufzubauen. Der Vollkommenheit des idealen Zusammenlebens zur Wirklichkeit zu verhelfen bedeutet immer auch, sagen zu müssen, dass dieses Ziel nicht ohne das Verschwinden des Geldes und des Staates realisiert werden kann. Das ist wirklich gewiss. Aber da sich herausgestellt hat, dass die Abschaffung des Geldes unmöglich ist, bedroht der Versuch, diese dennoch zu erreichen, auch die Lebensmöglichkeiten der Bevölkerung selbst. Durch das Beharren auf diesem Ziel wird eine bedrohliche Utopie von der Art einer transzendentalen Illusion hervorgebracht. Dies alles bedeutet nicht, auf eine solche Vollkommenheit oder Perfektion auf der Ebene der Begrifflichkeit zu verzichten. Vielmehr wird eine Kritik in der Weise notwendig, dass diese einen Verzicht auf ihre direkte, unmittelbare Verwirklichung impliziert, um dann mit dem Begriff der Perfektion mögliche, realisierbare Alternativen zu inspirieren. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, den Sozialismus selber auf der Grundlage eines systematischen Eingreifens in die Märkte zu entwickeln, um das Überleben der Menschen zu ermöglichen – obwohl es nicht möglich ist, die auf dem Markt basierte Wirtschaft zu beseitigen. Aber die Orientierung, die durch die Konzeption des kommunistischen Gerechtigkeitsprinzips gegeben ist, wird beibehalten: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen. Das systematische Eingreifen in die Märkte ist daher die einzig mögliche Antwort auf die beiden oben erwähnten transzendentalen Illusionen.

Heute tragen sozialistische Vorschläge dieser Gefahr der transzendentalen Illusion Rechnung und konzipieren den Sozialismus auf der Grundlage systematischer Eingriffe in die Märkte im Blick auf die menschlichen Lebensnotwendigkeiten. Die dominierenden Orientierungen der kapitalistischen Wirtschaft hingegen fallen zusehends bedrohlicher der transzendentalen Illusion des selbstregu-

lierten Marktes zum Opfer und werden auf diese Weise zur großen aktuellen Gefahr für das menschliche Leben auf der Erde.

Der Begriff der transzendentalen Illusion stammt von Kant. Er wird von Paul Ricoeur in einem seiner Bücher auf bewundernswerte Weise weiterentwickelt.² Aber wie Kant beschränkt er diesen in seiner Anwendung vor allem auf das Individuum in Bezug auf sich selbst, also auf das wirkliche Individuum in seinem Bezug zum transzendentalen Individuum. Ich verwende dagegen den Begriff der transzendentalen Illusion, indem ich diesen auf die sozialen Beziehungen zwischen Individuen in den Gesellschaften der Moderne anwende, die Ricoeur kaum erwähnt. Knapp zusammengefasst: Die transzendente Illusion entsteht, wenn man glaubt, sich mit endlichen Schritten einem Ziel nähern zu können, das unendlich weit entfernt ist.

Aber die beiden erwähnten transzendentalen Illusionen sind nicht die einzigen. Es gibt noch viele andere. Dieses Thema werden wir im Folgenden diskutieren, nach der Analyse der Mechanismen des perfekten Funktionierens. Ich nehme dazu einige sogar groteske Behauptungen von Wissenschaftlern aus dem Silicon Valley ins Visier, und ich diskutiere die Thesen eines Werkes des US-amerikanischen Physikers Frank J. Tipler.

Die Welt als eine zu erobernde Totalität

Alexander, der griechisch-mazedonische König der Antike, überwand, wie man sagte, mit der Eroberung eines jeden Landes bloß eine neue Grenze. Hernán Cortés, der Eroberer Mexikos im 16. Jahrhundert, dagegen sagte seinen Soldaten, die nach einer Eroberung nach Hause zurückkehren wollten, um in aller Stille als Adlige von ihren eroberten Schätzen zu leben, dass er viel mehr wolle: nämlich alles für Gott und den König zu erobern.³

2 Ich entwickelte meinen Ansatz von folgendem Buch aus: Ricoeur, Paul: *Introducción a la simbólica del mal*. Editorial La Aurora, Buenos Aires 1976 (dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*, Bd. 2 [1960], Alber, Freiburg/München 2018); vgl. auch: ders., *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Theologischer Verlag Zürich (TVZ), Zürich 2006.

3 Vgl. Todorov, Tzvetan: *La conquista de América. El problema del otro*; deutsche Ausgabe: *Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen* (edition suhrkamp), Frankfurt a. M., 1. Aufl. 1985.

Daraus ergibt sich eine neue Dimension. Die Welt ist ein Ganzes geworden, genauer: ein geschlossenes Ganzes, eine Totalität. Damit einher geht das Postulat der Gleichheit der Menschen, das sich bereits Bahn gebrochen hatte. Aber nun verkehrt sich alles ins Gegenteil. Es gibt nicht mehr einen Gott, der alle Völker zu einem großen Fest einlädt. Nun erscheint ein Gott, der auf der Seite der Eroberer der Welt steht – gegen die Völker, um diese zu unterwerfen.

3. DIE VERWANDLUNG DES PROMETHEUS

HIMMLISCHE UND IRDISCHE GÖTTER – DER HUMANISMUS DER PRAXIS

Wir müssen nun die Art und Weise diskutieren, in der dieser weiter oben beschriebene Übergang von Gott zum Menschen, also die Tatsache der Menschwerdung Gottes, argumentativ vertreten werden kann. Denn es handelt sich um eine mögliche Interpretation der Moderne, die wir berücksichtigen sollten.

Es ist dies jedoch weder ein religiöser noch ein theologischer Prozess. Die Frage der Menschwerdung Gottes wird nicht von den Religionen oder den Theologen entschieden, auch wenn sie sich an der Diskussion beteiligen. Dass Gott Mensch wurde, wird jetzt als anthropologische Tatsache wahrgenommen; es wird dabei noch nicht einmal die Art und Weise diskutiert, in der Gott Mensch wird. Ich möchte mit einer bestimmten Weise dieser Transformationen beginnen, die besonders im Bereich der Literatur stattfindet. Dafür gibt es ein großartiges Beispiel. Es handelt sich um die Wandlungen der Figur des Prometheus in der Geschichte der Moderne selbst.

Dazu sei auf einen interessanten ersten Hintergrund verwiesen. Gemeint ist der griechische Gott Pan, der Gott der Hirten. Der große Pan ist tot, sagt Plutarch (45–125). Sehr wahrscheinlich ist in dieser Notiz, wonach der Gott Pan gestorben ist, der Tod des Juden Jesus, des Sohnes Gottes, präsent. Ihm gegenüber wird jetzt der Tod eines griechisch-römischen Gottes formuliert. Auch Götter sterben, lautet die Botschaft. Bald wird sie um eine weitere Botschaft erweitert: Tote Götter können wiedererweckt werden. Später stirbt Hegels Gott, dann stirbt bei Marx die «Religion», und schließlich ist auch Nietzsches Gott tot.

Deshalb galt der Gott Pan lange Zeit als ein Gott, der zu seinen irdischen Zeiten gestorben war. Später wurde er in einen mittelalterlichen Teufel verwandelt. Der tote Gott Pan kehrte also in der Erscheinung eines Teufels aus dem Mittelalter zurück. Und tatsächlich sieht der Teufel des Mittelalters oft genau gleich wie der Gott

Pan aus. Der Gott ist zum Teufel geworden, jedoch noch nicht zum Menschen.

Aber der wichtigste Gott der Antike, der die Verwandlung eines Gottes in einen Menschen, also die Vermenschlichung eines Gottes, darstellt, ist der Gott Prometheus. Nach seiner Verwandlung in einen Menschen führt er die Rebellion gegen die griechischen Götter an.

Prometheus ist ein im antiken Griechenland hoch verehrter Gott aus dem Göttergeschlecht der Titanen. Dieser Prometheus stiehlt den Göttern des Olymps das Feuer im Himmel und schenkt es den Menschen. Mit dem Feuer beginnt die Entwicklung der Zivilisation. Aus diesem Grund wird Prometheus als Gott der Produktion, des Handwerks und der Entwicklung der Zivilisation im Allgemeinen verehrt. Als er Zeus das Feuer stiehlt, bestraft ihn dieser. Er lässt ihn im Kaukasus anketten und schickt einen Adler, der seine Leber frisst. Die Leber wird jeden Tag erneuert, und der Adler verschlingt sie jeden Tag aufs Neue. Diese Strafe muss er 30 000 Jahre lang erleiden. In der bekanntesten Version lässt Herakles ihn schließlich frei; er tötet den Adler und nimmt Prometheus die Ketten ab. Zeus akzeptiert dies unter einer Bedingung: Prometheus muss nun für alle Ewigkeit einen eisengeschmiedeten Ring aus der Kette tragen. Zeus verwandelt die blutige Strafe in eine symbolische Strafe.

Dieser Prometheus-Mythos liefert die Elemente für die Imagination eines neuen Prometheus, die fast überall seit der Renaissance Geltung hat. Alle Mythen, die von jetzt an auf dem griechischen Prometheus-Mythos aufbauen, zeichnen sich durch ein gemeinsames Merkmal aus, das sie vom ursprünglichen griechischen Mythos unterscheidet: Prometheus wird als rebellischer Mensch angesehen, der einen Aufstand gegen die Götter und die Autoritäten durchführt. Dieser Prometheus hört auf, ein Gott zu sein, er wird definitiv in einen Menschen verwandelt. Der griechische Mythos dient damit eher als eine Art Steinbruch für die mythische Rekonstruktion einer Entwicklung von neuen Techniken sowie einer menschlichen Rebellion und Emanzipation, welche die moderne Gesellschaft seit der Renaissance vollzieht.

Wenn wir verstehen wollen, warum die Gestalt des Prometheus sich mit solch einer Kraft aus der Renaissance entwickelt, müssen wir uns die Frage nach dem Ganzen stellen, das im Ausgang von diesem kulturellen Bruch geformt wurde. Dann fällt auf, dass der Prometheus der Moderne von diesem Bruch völlig durchtränkt ist. Der griechische Prometheus ist ein Gott aus dem Göttergeschlecht der Titanen,

ist unsterblich und hat Zugang zum Olymp der griechischen Götter. Jener Prometheus jedoch, der aus der Renaissance hervorgeht, ist ein Mensch, und als Mensch nimmt er das Wesen des Prometheus an. Dies zeigt sich bereits im Drama von Calderón de la Barca (1600–1681), dem Gregorio Luri zu Recht eine Schlüsselrolle beimisst.¹ Der Prometheus dieses Dramas ist ein im Kaukasus geborener Mann, der zum Erzieher seines Volkes wird. Der Titan-Gott Prometheus wurde Mensch, damit die Menschen zum Prometheus würden. Offensichtlich handelt es sich um einen postchristlichen Prometheus, und keineswegs um eine Rückkehr zum griechischen Prometheus. Dies geschieht mit allen späteren Prometheus-Figuren. Der griechische Prometheus gibt den Zugangscodes, nicht viel mehr. Er ist ein Passwort. Elemente der griechischen Geschichten über Prometheus werden immer noch verwendet, aber ihre Bedeutung hat sich völlig verändert. Nun wird in profanen Worten gesagt, was früher in religiösen Begriffen ausgedrückt wurde: Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werden, damit er vergöttlicht werden konnte. Jetzt heißt es: Prometheus wird ein Mensch, damit der Mensch zu Prometheus werden kann.

Der Prometheus von Calderón de la Barca wird in den nachfolgenden Jahrhunderten weiterentwickelt. Ich möchte zunächst auf Marx' Konzeption des Prometheus eingehen. Marx hält Prometheus für eine Schlüsselfigur in seinem eigenen Denken. Deshalb hebt er ihn auf besondere Weise hervor. Schon im Prolog zu seiner 1841 verfassten Doktorarbeit sagt er:

Die Philosophie verheimlicht es nicht. Das Bekenntnis des Prometheus: «Mit einem Wort ‚ganz hass' ich all' und jeden Gott», ist ihr eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein.²

Und er fügt hinzu:

Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender.³

1 La estatua de Prometeo de Pedro Calderón (1677). Quinta parte de las comedias de don Pedro Calderón: Don Pedro Calderón de la Barca, Barcelona, Antoni Lacavallería, 1677 (Die Statue des Prometheus von Pedro Calderón de la Barca. Fünfter Teil der Komödien). Vgl. Luri Medrano, Gregorio: Prometeos. Biografías de un mito, Trotta, Madrid 2001.

2 Marx, Karl: Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie. Marx-Engels-Werke (MEW), Ergänzungsband, Erster Teil, S. 262 (März 1841).

3 Ebd. 263.

Marx entwickelt diese Idee in der Folge weiter und gelangt zu ihrer endgültigen Formulierung:

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.⁴

Ausgehend von diesem Ergebnis können wir frühere Formulierungen anderer Autoren vorstellen, die ebenfalls in die gleiche Richtung gehen, wenn auch auf andere Weise. Vor allem Aussagen von Feuerbach und auch von Goethe.

Feuerbach formuliert seine zentrale These wie folgt:

Erst schafft der Mensch ohne Wissen und Willen Gott nach seinem Bilde, und dann erst schafft wieder dieser Gott mit Wissen und Willen den Menschen nach seinem Bilde.⁵

Feuerbach beschreibt einen Kreislauf: Der Mensch erschafft Gott nach seinem Bild. Dabei stellt er sich vor, dass es Gott ist, der den Menschen nach seinem Bild erschafft. Der Mensch sieht dann, so Feuerbach, alles auf den Kopf gestellt. Dies ist eine sehr bedeutsame These: Tatsächlich, stets erschafft jede historische Bewegung offensichtlich ihren eigenen Gott. Wir erlebten die Erschaffung dieses Gottes oder dieser Götter bei Reagan, zuvor bei Hitler, dann in der Theologie der Befreiung, bei Dietrich Bonhoeffer, aber lange vorher im mittelalterlichen Gott des Thomas von Aquin und auch bei Jesus und Paulus zur Zeit der Entstehung des Christentums.

Feuerbach formulierte dies schon früher, und es ist eine empirische Erfahrung, an der es keinen begründeten Zweifel geben kann. Aber Feuerbach sagt damit nicht, dass Götter notwendigerweise falsche Götter sind. Er betont:

Das Sein Gottes müsste also sinnlich bestimmtes Sein sein. Aber Gott wird nicht gesehen, nicht gehört, nicht sinnlich empfunden. Er ist für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn bin; wenn ich keinen Gott glaube und denke, so ist kein Gott für mich.⁶

4 Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1, S. 385.

5 Feuerbach, Ludwig: Gesammelte Werke, hrsg. v. Schuffenhauer, Werner, Bd. 5, S. 250.

6 Feuerbach, Ludwig: Gesammelte Werke, hrsg. v. Schuffenhauer, Werner, Bd. 5: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, S. 388/389.

Demnach verkörpert der Glaube an Gott die Autorität Gottes. Wenn der Mensch diesem Glauben abschwört, gibt es keinen Gott für alle jene, die diesem Glauben abschwören. Dies gilt zweifellos auch, wenn Feuerbach sich auf die Götter bezieht, die Marx im obigen Zitat als die Götter des Himmels bezeichnet.

Aber schon Marx, der 1841 den Prolog zu seiner Doktorarbeit schrieb, besteht darauf, dass es neben den Göttern des Himmels auch die Götter der Erde gibt. Es besteht kein Zweifel, auf welche Götter er sich bezieht. Es sind die Götter des Marktes – Geld als Gott und Kapital als Gott. Marx bezieht sich auf sie, auch wenn er sich häufiger auf den Gott des Geldes beruft. Wichtig in Bezug auf das, was Feuerbach sagt, ist jedoch, dass diese irdischen Götter einen ganz anderen Charakter haben als die Götter des Himmels. Tatsächlich lösen sich die himmlischen Götter auf, wenn die Menschen aufhören, an sie zu glauben. Aber das gilt nicht für die irdischen Götter. Sie können nur aufgelöst werden, indem sich die Einstellungen und Verhaltensweisen im Zusammenhang mit dem Markt, mit dem Geld und dem Kapital ändern. Um diesen irdischen Göttern entgegentreten zu können, muss man die gesamte Gesellschaft verändern. In der Sprache von Marx: Um ihnen entgegentreten zu können, muss man Sozialist werden. Jede Beziehung zur Welt, die uns umgibt, muss sich ändern. Die Aussage, dass man nicht an diese Götter glaubt, nimmt den irdischen Göttern nicht ihre Existenz. Das ist ein entscheidender Unterschied gegenüber Feuerbach. Marx sprach ihn bereits 1841 aus, also im Jahr der Veröffentlichung von Feuerbachs wichtigstem Werk: «Das Wesen des Christentums».

Bereits Feuerbach entwirft den Begriff von falschen Göttern sowie von Göttern, die nicht falsch sind. Er tut dies, als er die Position Spinozas diskutiert. Er sagt Folgendes:

Spinozas Philosophie war Religion; er selbst ein Charakter. Nicht stand bei ihm, wie bei unzähligen anderen, der Materialismus im Widerspruch mit der Vorstellung eines immateriellen, antimaterialistischen Gottes, der konsequent auch nur *antimaterialistische, himmlische Tendenzen und Beschäftigungen* dem Menschen zur *Pflicht* macht; denn Gott ist nichts anderes als das Ur- und Vorbild des Menschen: *wie* und *was* Gott ist, so und das *soll*, so und das *will* der Mensch sein und hofft er wenigstens einst zu werden. Aber nur, wo die Theorie nicht die Praxis, die Praxis nicht die Theorie verleugnet, ist Charakter, Wahrheit und Religion. Spinoza ist der Moses der modernen Freigeister und Materialisten.⁷

7 Feuerbach, Ludwig: Gesammelte Werke, hrsg. v. Schuffenhauer, Werner, Bd. 5: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, S. 823/824.

Der falsche Gott ist der christliche Gott, wie Feuerbach ihn sieht. Er ist dies, weil er den Menschen zur Verachtung des Körpers und der Sinnlichkeit aufruft, er ist antimaterialistisch. Das Wort «antimaterialistisch» kann zu einem guten Teil auch durch das Wort «antikörperlich» ausgedrückt werden.

Hier bei Spinoza findet Feuerbach einen Gott, der kein falscher Gott ist, sondern der Gott von Spinoza. Indem Spinoza diesen Gott als seinen Gott darstellt, kann Feuerbach Spinoza als den «Moses der Freidenker» bezeichnen. Vom christlichen Gott, wie Feuerbach ihn sieht, sagt er: «Denn Gott ist nichts anderes als das Ur- und Vorbild des Menschen: *wie* und *was* Gott ist, so und das *soll*, so und das *will* der Mensch sein und hofft er wenigstens einst zu werden.» Dagegen sagt Feuerbach: «Aber nur, wo die Theorie nicht die Praxis, die Praxis nicht die Theorie verleugnet, ist Charakter, Wahrheit und Religion. Spinoza ist der Moses der modernen Freigeister und Materialisten.» Feuerbach sieht in Spinoza einen Pantheisten, der Feuerbachs Forderungen erfüllen kann. Ich glaube, es wäre zutreffender, den Gott Spinozas als den «Alles-in-allem»-Gott des Paulus zu sehen. Aber das Wichtigste an Spinozas Gott ist, dass er ein Gott ist, der weder ein Gesetzgeber noch eine Autorität ist. Es ist dasselbe wie mit Paulus' Alles-in-allem-Gott. Menschliche Gesetze sind nicht Gottes Gesetze, aber für Spinoza basieren sie auf dem, was er den *conatus* nennt. Er definiert sie:

Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum – der Drang, sich selbst zu erhalten, ist die erste und einzige Grundlage der Tugend.

Das ist nach Feuerbach und Marx die Selbstverwirklichung.

Man kann auch sagen, dass für Feuerbach der antikörperliche christliche Gott ein Gott ist, der die menschliche Entfremdung erzwingt. Als Antwort auf diese Entfremdung des Menschen – was laut Feuerbach genau das ist, was Spinoza tut – wird der Mensch frei, das heißt, er befreit seinen Körper. Daher ist der daraus resultierende Gott Spinozas für Feuerbach kein falscher Gott.

Der Gott, der kein falscher Gott ist, ist dann jener Gott, der die menschliche Selbstverwirklichung als höchste Gottheit anerkennt. In der Folge bezieht sich diese Aussage auf den Menschen als das höchste Wesen für den Menschen.

Auch das entwickelt Feuerbach:

Der Satz: der Mensch ist der Gott, das höchste Wesen des Menschen, ist daher identisch mit dem Satz: es ist kein Gott, kein höchstes Wesen im Sinne der Theologie. Aber dieser letzte Satz ist nur der atheistische, d. i. negative, jener der praktische und religiöse, d. i. positive Ausdruck.⁸

Die Beurteilung des Menschen als oberstes Wesen für den Menschen erscheint auch bei Goethe. Goethe entwickelt sie in seinem berühmten Gedicht mit dem Titel: «Prometheus». Ich zitiere den ersten und den letzten Teil des Gedichts:

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst!
Und übe, Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn!
Musst mir meine Erde
Doch lassen stehn,
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest.

Ich kenne nichts Ärmer's
Unter der Sonn' als euch Götter.

Und das Gedicht endet:

Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, weinen,
Genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich.

Bei Goethe wird der Gott Prometheus Mensch und spricht dann durch den Mund von Goethe selbst. Er modelliert nun die Menschen nach seinem eigenen Bild, «ein Geschlecht, das mir gleich sei», und zu Zeus sagt er, «und dein nicht zu achten, wie ich». Das ist der Mensch als oberstes Wesen für den Menschen. Goethe schreibt dies in den Jahren 1772 bis 1774. Alle unsere Hinweise auf den Men-

⁸ Feuerbach, Ludwig: Gesammelte Werke, hrsg. v. Schuffenhauer, Werner, Bd. 5: Über das «Wesen des Christentums» in Beziehung auf den «Einzigsten und sein Eigentum», S. 914.

schen als oberstes Wesen für den Menschen stammen jedoch aus der Zeit um die Französische Revolution. Goethe selbst veröffentlichte das Gedicht erst 1789, also im Jahr der Französischen Revolution. Die westliche Kultur gelangt zu einer solchen Position. Aber nicht alle kommen zum gleichen Ergebnis. Goethe und Feuerbach sprechen damit einen eher romantischen Humanismus aus. Das Gleiche könnte man von Schiller mit seinem Hymnus der Freude sagen, den er zur Neunten Sinfonie von Beethoven beiträgt. Ich zitiere hier eher deutsche Autoren, aber überall in Europa gibt es zu dieser Zeit ähnliche Äußerungen. Gott wird menschlich – allerdings wird nicht gesagt, auf welche Weise. Außer ganz allgemein, wie Feuerbach es tut, wenn er sagt, dass jeder dem anderen mit «Liebe» begegnen solle. Die Ausnahme jedoch ist Marx. Marx hält ebenfalls dafür, dass der Mensch für den Menschen das höchste Wesen ist, er folgert jedoch daraus einen Humanismus der Praxis. Ich wiederhole diese Aussage von 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.⁹

Das hier zitierte Marx-Zitat von 1844 besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil besagt, dass die Religionskritik zu der Doktrin führt, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Diese Aussage taucht, wie gesagt, an vielen anderen Orten auf, nicht nur bei Feuerbach oder Goethe. Sie drückt den Geist aus, wonach die Französische Revolution als ein Akt der Befreiung verstanden wird. Dieser Akt wird sogar als eine große Erleichterung empfunden.

Im zweiten Teil des Zitats kündigt Marx ein Prinzip des befreienden Handelns an. Er nennt es einen kategorischen Imperativ. Und er definiert diese kantische Kategorie neu. Damit macht er deutlich, dass er sein Argument als eine Antwort auf die kantische Ethik des kategorischen Imperativs versteht. Dann erläutert er, um welche Handlung es sich handelt: «... alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes, verlassenes, ein verächtliches Wesen ist». Es ist sofort ersichtlich, dass dies tatsächlich eine Antwort auf Kant ist. An die Stelle der formalen Ethik von Kant tritt die Ethik eines Humanismus der Praxis, die Urs Eigenmann

9 Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1, S. 385.

als pauperozentrischen Humanismus der Praxis bezeichnet. Diese Ethik gibt keine Normen oder Befehle, sondern Wege, Orientierungen usw. vor. Marx äußert sich später zu diesem Konzept:

Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie, eine Arbeit, wovon die Einleitung in den 1844 in Paris herausgegebenen Deutsch-Französischen Jahrbüchern erschien.¹⁰

Marx vollzieht hier einen Bruch mit seinem bisherigen Denken, den er mit seinem Artikel sichtbar macht. Er nimmt ihn im Prolog zu seinem Buch «Zur Kritik der politischen Ökonomie» von 1859 wieder auf und stellt ihn als den Ausgangspunkt für sein gesamtes späteres Denken dar. Entscheidend ist dabei die spätere Aussage von Marx, dass die «Anatomie der Zivilgesellschaft in der politischen Ökonomie gesucht werden muss».

Marx schweigt über die nicht-falschen Gottheiten, einzige Ausnahme ist seine Rede über die Göttlichkeit des Menschen als oberstes Wesen für den Menschen. Diese menschliche Göttlichkeit ist kein falscher Gott, sondern ein Einwand gegenüber allen falschen Göttern. Dennoch bleibt eine Möglichkeit, die Marx nicht ausdrücklich erwähnt. Es ist der Fall eines Gottes, dessen Wille es ist, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei. Es wäre ein Gott, der dem Menschen nicht irgendwelche menschlichen Entfremdungen auferlegt, sondern sich auf die Seite seiner Befreiung stellt.

Marx fasst seine Kritik an Feuerbach in seinen Thesen über Feuerbach (These Nr. 10) zusammen:

Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft; der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft, oder die gesellschaftliche Menschheit.

Auch in seiner These Nr. 11 heißt es:

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt drauf an, sie zu *verändern*.¹¹

¹⁰ Marx, Karl: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, S. 8.

¹¹ Diese Thesen über Feuerbach hat Karl Marx im Frühjahr 1845 verfasst. Sie wurden erstmals 1888 von Friedrich Engels als Anhang zur Ausgabe seines Buches «Ludwig Feuerbach und das Ende der klassischen Deutschen Philosophie» veröffentlicht.

Offensichtlich sieht Marx diese Transformation als Vermenschlichung. Es handelt sich um einen Humanismus der Praxis.

Damit ist ein menschliches Subjekt gegeben, welches das Subjekt des Humanismus der Praxis sein kann. Es kann die Verantwortung für die Gesellschaft und für deren Umwandlung in eine sozialisierte Menschheit übernehmen. Dies eröffnet die reale Möglichkeit einer Transformation der Gesellschaft in eine «menschliche Gesellschaft». Es gilt nun, die richtige Praxis zu finden, die es erlaubt, diesem Ziel näher zu kommen. Aber die Geschichte des Sozialismus zeigt auf, wie sehr dies ein Streben ist, das mit vielen Problemen konfrontiert ist.

*Camus und das Verbot, wie Gott sein zu wollen. Ein Beispiel*¹²

Sowohl bei Goethe als auch bei Feuerbach schien der Mensch, der das höchste Wesen für den Menschen ist, eine eindeutige Vorstellung von Menschlichkeit zu sein. Marx weist darauf hin, dass sie dies nicht ist. Sie kann ebenfalls die Vorstellung einer Unmenschlichkeit des Menschen sein und diese zum Bild haben.¹³ Aber in jedem Falle ist dieser Mensch als höchstes Wesen für den Menschen das Bild des Menschen, in dem sich der Mensch in irgendeiner Form wiedererkennen kann. Camus zeigt für dieses Problem das entsprechende radikale Unverständnis. Er sagt:

Der marxistische Atheismus ist absolut. Aber er setzt doch das höchste Wesen auf der Ebene des Menschen wieder ein. «Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei» [MEW, I, S. 385, FJH]. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Sozialismus somit ein Unternehmen zur Vergöttlichung des Menschen und hat einige Merkmale der traditionellen Religionen angenommen.¹⁴

12 Der folgende Abschnitt zu Camus ist veröffentlicht in: Hinkelammert, Franz J.: Der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen. Jenseits der Ethik der neoliberalen Religion des Marktes. In: Eigenmann, Urs; Füssel, Kuno; Hinkelammert, Franz J.: Der himmlische Kern des Irdischen. Edition Exodus und Edition ITP-Kompass, Luzern und Münster 2019, S. 91–94.

13 Um zu zeigen, dass es sich bei Marx hierum handelt, möchte ich folgendes Zitat anführen: «Man muss dies Zeug im Detail studieren, um zu sehen, wozu der Bourgeois sich selbst und den Arbeiter macht, wo er die Welt ungeniert nach seinem Bilde modeln kann» (Das Kapital, Bd. 1, S. 779, Anm. 241). Hier ist das Wort «Bild» in diesem Sinne benutzt, als Sicht von den wirklichen Lebensverhältnissen her, die in diesem Fall diejenigen des Bourgeois sind. Man kann verstehen, welchen Gott sich dieser Bourgeois schafft, wenn er sich einen himmlischen Gott ausdenkt.

14 Albert Camus, Der Mensch in der Revolte. Essays, Aus dem Französischen von Justus Streller, bearbeitet von Georges Schlocker unter Mitarbeit von François Bondy, Hamburg ³2016, S. 252. In dieser Ausgabe des Buches von Camus wird Marx nicht wirklich auf Deutsch zitiert, son-

Ich möchte mich etwas ausführlicher mit diesem Camus-Zitat auseinandersetzen. Es geht hierbei nicht einfach um eine Meinung von Camus, sondern Camus macht sich vielmehr zum Exponenten einer weit verbreiteten Marx-Kritik, die gleichzeitig die Tendenz fast jeder heute noch herrschenden Kritik am Sozialismus widerspiegelt. Marx ist für diese Kritik schlechterdings eine «Unperson». Es handelt sich um die antikommunistische Marxkritik.

Sie beginnt mit der Behauptung, dass die Marx'sche Reflexion über den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen ein *Unternehmen zur Vergöttlichung des Menschen* sei und dabei *Merkmale der traditionellen Religionen* angenommen habe.

Der Text von Marx hingegen sagt genau das Gegenteil. Danach ist für Marx das höchste Wesen für den Menschen gerade nicht Gott, sondern der Mensch. Aber es ist nicht irgendeine menschliche oder göttliche Person, die hier das höchste Wesen darstellt, sondern jeder Mensch, sofern er eben «menschlich» ist. Alles ist ein Aufruf zum Humanismus, und das bedeutet hier: ein Aufruf für den Menschen, menschlich zu werden. Dann entsteht natürlich die Frage: Was ist die Menschlichkeit des Menschen für Marx? Camus stellt diese Frage nicht einmal. Wir werden sie aber stellen müssen. Statt diese Frage zu stellen, geht Camus völlig dogmatisch vor. Er sagt einfach, dass Marx den Menschen vergöttlichen will. Er sagt uns aber zumindest hier und in seinem ganzen Buch nicht, was für einen Gott er Marx unterstellt. Er stellt nicht einmal die Frage, warum er es denn so kritisch sieht, dass jemand wie Gott sein will, wenn dieser gar nichts dazu sagt, wie er welcher Gott sein will: der Gott Napoleons, der Gott Hitlers, der Gott Reagans, der Gott von Befreiungstheologen, der Gott von Dietrich Bonhoeffer, von Karl Barth oder ein indischer Gott oder welcher Gott auch immer. Er tut so, als wären alle diese Götter gleich. Camus veröffentlichte das Buch, das wir hier besprechen, im Jahre 1951. Einige Jahre vorher veröffentlichte er ein Theaterstück unter dem Titel *Caligula*, dem Namen eines der grausamsten und perversesten römischen Kaiser. Ich nehme an, Camus glaubt ebenfalls, dass Caligula das wurde, was er war, weil er wie Gott sein wollte, und als römischer Kaiser wurde er ja auch als Gott angesehen und verehrt. Ja, ich bin überzeugt, Camus scheint andeuten zu wollen, dass Marx in Wirklichkeit hier seine Absicht kundtut, wie

den es wird das ins Französische übersetzte Marxzitat einfach ins Deutsche zurückübersetzt. Ich habe dies korrigiert. In der Buchübersetzung hingegen heißt es: «Die Kritik der Religion mündet in die Lehre ein, wonach der Mensch dem Menschen das höchste Wesen ist.»

Gott zu werden, und folglich irgendeine Art von Caligula zur Welt bringen will. Dies entspricht durchaus einer sehr verbreiteten Meinungsmache von Seiten der Rechten. Am Ende seines Buches sagt er über die russischen Anarchisten, gegen die sich Iwan Kaliayew und seine Brüder aussprechen:

Mangels Besserem haben sie sich vergöttlicht, und ihr Elend begann: diese Götter haben blinde Augen. Kaliayew und seine Brüder auf der ganzen Welt verwerfen im Gegenteil die Göttlichkeit, denn sie weisen die unbegrenzte Macht, den Tod zu geben, von sich. Sie erwählen und geben uns damit ein Beispiel, die einzige Richtschnur, die heute originell ist: Leben und Sterben lernen und, um Mensch zu sein, sich weigern, Gott zu sein.¹⁵

Jetzt stellt er eine Behauptung auf, die überhaupt nicht zu begründen ist. Er sagt: Man wird Mensch dadurch, dass man sich weigert, Gott zu sein. Wieder stellt er nicht die Frage, um welchen Gott es sich denn handelt. Ganz gleich welcher, immer ist er gemäß Camus ein Gott, der ein Despot ist und dessen Despotie als legitim gilt. Welcher Gott das ist? Es ist immer der gleiche, und jetzt erwähnt er ein bestimmtes Kriterium für das, was Gott ausmacht: Er hat die unbegrenzte Macht, den Tod zu geben. Diesen Gott konstruiert er so, dass diese Macht, den Tod zu geben, automatisch Willkür impliziert. Gott ist dann ein absolut willkürlicher Despot, der auf absolut willkürliche Weise über Leben und Tod entscheidet. Einen anderen Gott erwähnt er nicht einmal als – zumindest theoretische – Möglichkeit. Gott ist das und nichts anderes. Und er zieht den Schluss in Bezug auf die Unperson Marx, dass dieser ein solches Wesen sein will und es als höchstes Wesen für den Menschen postuliert. Das ist Philosophie mit dem Hammer, die er unter anderem auch bei Nietzsche kennen gelernt hat.

Aber die ganze Argumentation von Camus geht völlig an Marx vorbei. Marx hat überhaupt keinen Gott als Referenz, er hat dies nicht einmal indirekt. Marx sagt sehr ausdrücklich, was er meint, wenn er davon spricht, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Er sagt es sogar im selben Satz, den Camus zitiert. Camus aber verfälscht den Satz praktisch, indem er seine zweite Hälfte übergeht. Der gesamte Satz, dessen ersten Teil Camus bloß zitiert, wodurch er die besprochene Interpretation als möglich darstellt, lautet folgendermaßen:

¹⁵ Ebd. 399.

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.¹⁶

Marx definiert, was dieses höchste Wesen ist, das der Mensch für den Menschen ist. Es ist nicht irgendein spezifischer Mensch, sondern es ist der Anspruch einem jeden Menschen gegenüber, den kategorischen Imperativ, wie Marx ihn definiert, anzunehmen und daher alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Der Mensch unterstellt sich also dem Menschen als höchstem Wesen für den Menschen immer dann, wenn er sich auf die Seite derjenigen Menschen stellt, die erniedrigt, geknechtet, verlassen und verachtet sind. Sicher, Camus könnte jetzt einen Gott postulieren, der gerade dies vom Menschen verlangt, weil er als Gott selbst diese Position einnimmt. Dann könnte er behaupten, dass es sich um eine Vergöttlichung des Menschen handelt. Aber diese Vergöttlichung wäre gerade gleichzeitig die Vermenschlichung, um die es Marx geht. Camus sieht diese mögliche Dimension nicht einmal.

Das ist der Inhalt des Humanismus, wie Marx ihn versteht. Diesen Inhalt unterdrückt Camus, um die Möglichkeit zu haben, Marx als potenziellen Caligula zu denunzieren. Es handelt sich faktisch um eine Fälschung der ausdrücklichen Meinung von Marx. Camus erblindet in Folge seines absoluten Antikommunismus. Er bestätigt schließlich nur, was schon Thomas Mann sagte, wenn er den Antikommunismus die größte Torheit des zwanzigsten Jahrhunderts nennt.

Allerdings nimmt Camus, wenn er dann über die Perspektiven des Handelns von der Rebellion aus spricht, eine Position ein, die wiederum der Position von Marx außerordentlich ähnlich ist. Für mich ist Camus ein großer Denker, außer wenn er über den Kommunismus oder über das Marx'sche Denken spricht. Genau dies ist wohl auch der Grund für seinen Konflikt mit Sartre.

Der Markt und der Mensch

Der Markt ist mit dem Menschen konfrontiert. Und auf der Seite des Marktes befindet sich der Staat. Dieser ist nicht die entschei-

¹⁶ MEW, Bd 1, S. 385 [Hervorhebung im Original].

dende Instanz der Macht. Wenn Merkel sagt, dass die Demokratie marktkonform sein müsse, dann ist der Markt die einzige Instanz der Macht, die letzten Endes zählt, und der Mensch ist ihm untergeordnet. Aber auch der Staat selbst wird nun dem Markt untergeordnet. Ebenso wenig ist der Sabbat um des Menschen willen da. Auch der Sabbat ist für den Markt da.¹⁷ Die Marx'sche These, wonach der Mensch für den Menschen das höchste Wesen ist, wird in eine reine Phraseologie überführt. Was jetzt gilt, ist die Tatsache, dass das höchste Wesen für den Menschen der Markt ist, und nicht der Mensch.

Es tut sich ein grundlegender Konflikt auf. Entweder ist der Markt das oberste Wesen oder der Mensch ist es.

In der Moderne tauchen viele mythische Argumente in neuen Zusammenhängen auf. Sie verwenden keine offensichtlich theologischen Bezüge mehr, sondern operieren mit transzendentalen Konzepten. Dies muss im nächsten Teil dieses Textes erörtert werden. Im darauffolgenden Teil befassen wir uns dann mit der Rebellion gegen die Gleichheit aller Menschen heute und mit der Antwort auf diese Rebellion.

17 Während der jüngsten Wirtschaftskrise in Griechenland hat der deutsche Finanzminister Schäuble bei den Verhandlungen, die Griechenland als eines der Zugeständnisse zur Neufinanzierung seiner Auslandsschulden auferlegt wurden, beschlossen, dass die Handelsmärkte in ganz Griechenland künftig sonntags geöffnet werden müssen. Das bedeutete: Der Mensch ist für den Sabbat da, nicht der Sabbat für den Menschen. Schäuble ist Mitglied der «christlichen» CDU. In all diesen Beziehungen aber ist nach ihm der Mensch für den Markt, nicht der Markt für den Menschen da. Wer kann denn diesen Tempel säubern?

4. DIE VORSTELLUNG IDEALER WELTEN ALS PHÄNOMEN DER MODERNE

TRANSCENDENTALE KONZEPTE UND PROFANE GOTTHEITEN

Wenn Gott Mensch wird, handelt der Mensch darauf hin, wie Gott zu sein. Zunächst einmal ist er der Sohn Gottes. Das Göttliche ist im Menschen gegenwärtig, jedoch als eine menschliche Perspektive, die der Mensch selbst entwickelt – als das, worum es entscheidend geht. Damit müssen wir uns beschäftigen, denn hier befindet sich der Ort, an dem transzendente Illusionen erzeugt werden. Der Mensch entdeckt in sich den Weg, auf dem Gott in ihm Mensch wird; es ist der Mensch, der das Unmögliche verwirklichen oder sich am Unmöglichen orientieren muss, um wie Gott zu sein. Und dieses Unmögliche wird vielfach als die Vollkommenheit des menschlichen Lebens angenommen.

Diese Konzepte haben sicherlich eine Seite, die utopisch ist. Aber es sind nicht freie utopische Fantasien wie die Utopie von Thomas Morus. Die Begriffe der Perfektion sind theoretische Konstruktionen, die bestimmte Merkmale der Wirklichkeit so lange durchdenken, bis sie eben zu einem bestimmten Begriff der Perfektion führen. Dieser wird aus der Realität und ihren Merkmalen abgeleitet.

Wenn wir über Konzepte der Perfektion sprechen, bestehen wir darauf, dass solche Konzepte nicht realisierbar sind. Sie können nicht verwirklicht werden. Aber das nimmt ihnen nicht ihre Bedeutung. Sie sind Lichter, die uns sehen und Wege entwickeln lassen. Die Realität, die stets im Lichte dieser Konzepte betrachtet wird, erweist sich als Abweichung davon. Jede Realität kann zu einer Abweichung von solchen Vorstellungen von Perfektion werden. Deshalb können wir sie als *transzendente* Konzepte bezeichnen. Es handelt sich um einen Ausdruck Kants, den wir auch auf die Begriffe der Perfektion ausdehnen können.

Der perfekte Beobachter

Ich möchte nun den Begriff der Perfektion erläutern, der den Ausgangspunkt für alle weiteren Diskussionen bilden kann. Es handelt sich, genauer gesagt, um das Konzept des perfekten Beobachters. Zum ersten Mal erscheint es mit dem Physiker Pierre-Simon Laplace. Dieser lebt zur Zeit der Französischen Revolution, die gleichzeitig das Ende des Jahrhunderts der Aufklärung ist.

Laplace und der erste perfekte Beobachter

Laplace spricht über sein Treffen mit Napoleon, nachdem er den Kaiser gebeten hatte, ein Exemplar seines Buches *Traité de mécanique céleste* (1805) anzunehmen. Es scheint unwahrscheinlich, dass Napoleon dieses ganz (oder teilweise) gelesen hat. Aber jemand am Hof ließ ihn wissen, dass der Name Gottes nirgends zu sehen sei ... Auf die Frage Napoleons danach antwortete Laplace unverblümt: «Diese Hypothese brauche ich nicht.»

Mit anderen Worten: Nach Laplace wäre die Welt, wenn sie den Newtonschen Gesetzen gehorchte, völlig deterministisch. Um diese Idee unmittelbarer ausdrücken zu können, stellte sich Laplace einen *Dämon* vor, der in der Lage ist, die Position und Geschwindigkeit aller Teilchen im Universum zu jedem beliebigen Zeitpunkt zu kennen und damit auch die Newtonschen Gleichungen des Universums zu lösen. Ein Dämon mit diesen übermenschlichen Fähigkeiten würde die Zukunft von allem und jedem wissen, was existiert, und er würde die geringste Bewegung von irgendetwas oder irgendjemandem kennen, das in den nächsten hundert Millionen Jahren leben wird.

Laplace sagt, er brauche die Hypothese Gott nicht, aber er macht deutlich, dass er sie durch den frei erfundenen Dämon ersetzt, der in der Lage ist, die Position und die Geschwindigkeit aller Teilchen im Universum zu einem bestimmten Zeitpunkt zu kennen und auch Newtons Gleichungen des Universums zu lösen. Dieser Dämon mit übermenschlichen Fähigkeiten würde alles kennen, was existiert und was auch jederzeit in der Zukunft entstehen kann.

Dieser Dämon von Laplace ist der Gott, um den Napoleon ihn bat und der nun in eine menschliche Erfindung verwandelt wurde. Es ist ein imaginiertes Mensch, jedoch mit übermenschlichen Fähigkeiten.

Wieder wurde Gott Mensch, ein menschliches Wesen – allerdings ein imaginerter Mensch. Als solcher behauptet er nun, der Mensch als das höchste Wesen für den Menschen zu sein.

Einmal in die Welt gekommen, ist dieser perfekte Beobachter bis heute in den empirischen Wissenschaften präsent. Wir gehen im Folgenden von Denkern aus, die tatsächlich eine solche Sicht der Welt vertreten.

Auf diese Weise verkörperte Laplace ein menschliches Subjekt, das die bisherige Vorstellung von einem allmächtigen und allwissenden Gott ersetzt. Dieser war ein legitimer Despot, der alles tun darf. Denn alles, was ihm einfällt, ist stets ein legitimer Akt – einfach aufgrund der Tatsache, dass es Gott ist, der diesen Akt begeht. Er ist sogar der Verwalter einer ewigen Hölle.

Laplace also ersetzt dieses allmächtige und allwissende Wesen durch seinen Dämon, der faktisch den Begriff der Vollkommenheit des Menschen und damit auch von Laplace darstellt. Er ist ein absoluter Beobachter, dieser Mensch, der in seinem Zustand der Perfektion gedacht wird, dem der Mensch selbst als sein höchstes Wesen gilt und dem Laplace so nahe wie möglich kommen muss.

Max Planck und der perfekte, passive Beobachter

Etwa hundert Jahre nach Laplace erscheint eine Darstellung des perfekten Beobachters, der sich immer noch in den Fußstapfen von Laplace bewegt. Es ist Max Planck, der feststellt:

Ausgehend von der Existenz eines kausalen Zusammenhangs in allen Ereignissen in der Natur und in der geistigen Welt wollen wir uns im Folgenden auf menschliche Willenshandlungen beziehen. Denn es wird davon ausgegangen, dass man nicht von einer universellen Kausalität sprechen kann, wenn diese irgendwo unterbrochen ist und wenn die Ereignisse im bewussten oder unbewussten geistigen Leben, die Gefühle, Empfindungen, Gedanken und schließlich auch der Wille nicht dem Kausalgesetz in dem zuvor festgelegten Sinne unterworfen wurden. *Deshalb nehmen wir an, dass der menschliche Wille auch kausal bestimmt ist, d. h. dass in jedem Fall, in dem sich jemand in der Situation befindet, entweder spontan oder nach langem Nachdenken einen bestimmten Willen zu äußern oder eine bestimmte Entscheidung zu treffen, ein ausreichend klarer, aber vollkommen passiver Beobachter die Haltung des Beobachteten vorher-sagen könnte.* Wir können uns das so vorstellen, dass vor dem Auge des kognitiven Beobachters der Wille der beobachteten Ergebnisse durch den Zwang

einer Reihe von Motivationen oder Instinkten entsteht, die sich bei ihm bewusst oder unbewusst bemerkbar machen und die sich zu einem bestimmten Ergebnis treffen, ähnlich wie in der Physik die verschiedenen Kräfte sich in einer bestimmten Kraft vereinen. Offensichtlich ist dieses interdependente Spiel der Motivationen, die sich in alle Richtungen kreuzen, unvergleichlich feiner und komplizierter als das der Naturkräfte, und es wird viel von der Intelligenz des Beobachters verlangt, um alle Motivationen nach ihrer kausalen Bedingtheit erkennen und in ihrer Bedeutung abwägen zu können. *Ja, wir müssen sogar zugeben, dass wir unter den Menschen, die heute tatsächlich leben, niemals einen so guten Beobachter finden werden. Aber wir haben bereits angemerkt, dass wir diese Schwierigkeit nicht kommentieren werden, denn es reicht völlig aus, um zu erkennen, dass aus logischer Sicht die Annahme eines willkürlich großen Beobachters kein Hindernis findet.*¹

Planck bewegt sich auf ein Konzept zu, das ebenfalls absolut deterministisch ist, obwohl er es später in gewissem Sinne relativieren wird. Im obigen Zitat formuliert er zwei sehr extreme Aussagen:

Deshalb nehmen wir an, dass der menschliche Wille auch kausal bestimmt ist, d. h. dass in jedem Fall, in dem sich jemand in der Situation befindet, entweder spontan oder nach langem Nachdenken einen bestimmten Willen zu äußern oder eine bestimmte Entscheidung zu treffen, ein ausreichend klarer, aber vollkommen passiver Beobachter die Haltung des Beobachteten vorhersagen könnte. [1]

Ja, wir müssen sogar zugeben, dass wir unter den Menschen, die heute tatsächlich leben, niemals einen so guten Beobachter finden werden. Aber wir haben bereits angemerkt, dass wir diese Schwierigkeit nicht kommentieren werden, denn es reicht völlig aus, um zu erkennen, dass aus logischer Sicht die Annahme eines willkürlich großen Beobachters kein Hindernis findet. [2]

Auf diese Weise entsteht ein äußerst starres System, das Planck bei der Betrachtung der Wirklichkeit leitet.

Planck sieht den perfekten Beobachter nun als die perfekte Vorstellung des Beobachters, der er selber ist. Der perfekte Beobachter gibt die Regeln für den wirklichen Menschen vor, von dem er inspiriert worden war. Auf diese Weise ist der perfekte Beobachter Teil des tatsächlichen Beobachters, der eben unvollkommen ist. Aber er ist Teil im Sinne eines transzendentalen Konzepts, das aus der Idealisierung des realen menschlichen Beobachters hervorgeht. Der ideale

1 Planck, Max: Vom Wesen der Willensfreiheit. In: Vorträge und Erinnerungen. Nachdruck der 5. Auflage 1949, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, S. 303 (Vortrag, gehalten in der Ortsgruppe Leipzig der Deutschen Philosophischen Gesellschaft am 27. November 1936).

Beobachter ist also stets eine ideale Referenz für den realen Beobachter. Der wirkliche Beobachter jedoch erscheint in letzter Instanz als eine Abweichung vom idealen Beobachter.

Planck sieht sich diesem idealen Beobachter gegenüber. Das Konzept der Perfektion ist sein Maßstab, der ihm die Kriterien für jeden tatsächlichen Beobachtungsprozess liefert. Jede faktische Beobachtung, die er macht, kann jetzt nur noch als Abweichung vom eigentlichen Konzept der perfekten Beobachtung angesehen werden. Die perfekte Beobachtung ist das Kriterium für seine tatsächlichen Beobachtungen, die immer auch eine Abweichung vom Begriff der Perfektion sind. Damit ist das Konzept zugleich humanisiert worden. Was beobachtet wird, ist die empirische Realität, deren technische Transformation aus den Gegebenheiten, die der reale Beobachter sehen kann, möglich wird. Die ideale Beobachtung entpuppt sich als eine Stufe im Kreislauf der Produktion selbst. Alles wird als vollkommen determiniert angesehen. So wird diese Wirklichkeit als Beobachtungsgegenstand der empirischen Wissenschaften betrachtet. Sie muss als ein vollkommen determinierter Gegenstand behandelt werden, um die entsprechende empirische Erklärung suchen zu können. Die Frage, ob sie in gewisser Weise «wirklich» perfekt determiniert ist, macht überhaupt keinen Sinn. Um ein Objekt der empirischen Wissenschaft zu sein, muss dieses als perfekt determiniert angesehen und behandelt werden. Es gibt keinen Beweis, der uns sagt, ob alles determiniert sei oder nicht – es gibt keinen Beweis, und es kann keinen geben. Deshalb können wir ihn auch nicht fordern. Schon der Dämon von Laplace tendierte zu diesem Ergebnis. Tatsächlich ist er ein «Dämon». Das heißt, er ist eine profane Gottheit.

Aber das Ergebnis lautet, dass die Konstruktion des perfekten Beobachters von Planck absolut notwendig ist, um bestimmen zu können, was die empirische Realität für die empirischen Wissenschaften ist. Wenn es ein Phänomen gibt, das nicht in diese Definition passt, muss es einfach als Ausnahme behandelt werden.

Wittgenstein und das Fallen eines Steins

Der perfekte Beobachter erscheint auch bei Wittgenstein. Natürlich ist jener auch ein allwissender Mensch. Und er sieht sich ebenfalls gesellschaftlichen Ereignissen gegenüber, ohne an ihrem Gesche-

hen teilzuhaben. Er sieht die Akteure, aber er stellt keine Fragen. Er kennt alle ihre Handlungen, aber er nimmt nicht teil. Er kann sie perfekt beschreiben. Daraus folgert er, dass er sie nicht über eine einfache Beschreibung hinaus analysieren muss:

Angenommen, einer von Ihnen wäre allwissend; er kennt also die Bewegungen aller toten oder lebendigen Körper in der Welt, und er kennt auch sämtliche Bewusstseinszustände aller Menschen, die je gelebt haben, und falls er alles, was er weiß, in ein großes Buch eintrüge, so enthielte dieses Buch die gesamte Beschreibung der Welt. Ich möchte nun darauf hinaus, dass dieses Buch nichts enthielte, was wir ein ethisches Urteil nennen würden, bzw. nichts, was ein solches Urteil logisch implizierte. Freilich enthielte es alle relativen Werturteile sowie alle wahren wissenschaftlichen Sätze und sogar alle wahren Aussagen, die sich überhaupt artikulieren lassen. Doch alle diese beschriebenen Fakten stünden gleichsam auf derselben Ebene, und ebenso stehen sämtliche Sätze auf derselben Ebene. Es gibt keine Sätze, die in einem absoluten Sinne erhaben, wichtig oder belanglos sind ...

Wenn wir z. B. in unserem Welt-Buch die Schilderung eines Mordes mit sämtlichen physischen und psychischen Einzelheiten lesen, wird die bloße Beschreibung dieser Fakten nichts enthalten, was wir als ethischen Satz bezeichnen könnten. Der Mord wird auf genau derselben Ebene stehen wie jedes sonstige Ereignis, etwa das Fallen eines Steins. Gewiss, es kann sein, dass die Lektüre dieser Schilderung Kummer oder Zorn oder sonst ein Gefühl in uns hervorruft, oder es wäre möglich, dass wir etwas über den Kummer oder Zorn lesen, die durch den Mord bei anderen hervorgerufen wurden, als sie davon hörten, doch das sind bloß Fakten, Fakten und nochmals Fakten, aber keine Ethik.²

Ich kann den Mord am anderen so sehen wie das Fallen eines Steins. Aber wenn ich es bin, der ermordet werden soll, kann ich es nicht in diesen Begriffen sehen. Daher dürfen wir nicht nur als Beobachter sprechen. Man muss denjenigen fragen, dessen Ermordung bereits im Gange ist. Er ist noch am Leben, und sein Leben steht kurz vor der Zerstörung. Wenn er so etwas erfährt, erlebt er eindeutig eine Bedrohung. Sein Leben ist vom Tod bedroht. Das ist nicht zu vergleichen mit dem Fallen eines Steins. Und Wittgensteins Beobachter erkennt dieses Problem nicht, denn Wittgenstein hat seit Beginn seiner Analyse davon abstrahiert. Es handelt sich also um ein zirkuläres und tautologisches Argument, eine *petitio principii*.

2 Vortrag über Ethik. In: Wittgenstein, Ludwig: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Verlag Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, S. 12 f.

Wittgenstein nimmt, wie Planck, einen vollkommen passiven Beobachter an. Der Mann, der ermordet wird, steht vor einem Problem auf Leben und Tod, der Stein hat kein solches Problem. Auf diesen Unterschied richtet Wittgenstein sein Augenmerk allerdings nicht. Das Leben-Tod-Problem gehört zum beobachteten Gegenstand, obwohl es nicht Gegenstand der direkten Beobachtung ist. Dennoch muss der Beobachter darüber nachdenken, um wirklich beurteilen zu können, was er beobachtet, und um sagen zu können, dass es vor seinen Augen um einen Mord geht. Ohne dieses implizite Nachdenken über die Beobachtung erlaubt es die Beobachtung selbst nicht, darüber zu urteilen, was die gesehene Realität ist.

Der Stein bewegt sich stattdessen nur von einem Ort zum anderen. Es geht um einen überaus einfachen Sachverhalt. Wenn jemand getötet wird oder wenn ich getötet werde, verhält es sich nicht so einfach wie mit dem Stein, der fällt. Das müsste im Zentrum von Wittgensteins Beobachter sein. Aber sobald er dies tut, wird ein Großteil von Wittgensteins Philosophie ungültig. Der Beobachter nähert sich einer Situation, die auf der Hand liegt: Mit seiner Reduzierung der Beobachtung kann man Atombomben bauen, aber man kann keine Aktivitäten einleiten, um ihren Einsatz zu vermeiden. Daher kann Wittgenstein schließen: Der Fall einer Atombombe ist nicht mehr als das Fallen eines Steins.

Als Wittgenstein später seine «Philosophischen Untersuchungen» schrieb, ging er ebenfalls nicht ausdrücklich auf dieses Problem ein. Aus diesem Grund gibt er keine Antworten auf das von ihm selbst formulierte Problem. Der Unterschied müsste in jenen Erfahrungen gesucht werden, die das ermordete Wesen macht, obwohl es sein Leben nicht zu Ende leben kann. Hier kapituliert nicht nur die Philosophie Wittgensteins, sondern auch die gesamte analytische Philosophie, die beide sehr stark miteinander verbunden sind. Um die Realität wirklich wahrnehmen zu können, müsste man sie aus der skizzierten Situation heraus sehen. Es geht dabei um den Unterschied zwischen der Tatsache, dass ich sehe, wie ein anderer getötet wird, und der Tatsache, dass ich im Begriff bin, selber getötet zu werden. Wenn ich der zu Ermordende bin, dann erlebe ich diesen Mord. Aber ich erlebe ihn nicht bis zum Ende. Platt formuliert: Am Ende kann ich nicht mehr leben, denn am Ende bin ich tot. Niemand kann einen Mord bis zum Ende durchleben, denn am Ende ist der zu Ermordende tot.

Aber es gibt die Beobachter eines Mordes, die erleben, was sie sehen, und die nicht nur beobachten. Indem ich die Beobachtung eines Mordes erlebe, sind meine Gefühle solange beteiligt, wie ich davon auszugehen habe, dass der nächste Mord ein Mord an mir sein wird. Wenn ich entkomme, werde ich sehen, wie ich solche Morde verhindern kann. Ich kann mich bewaffnen oder soziale Beziehungen fördern, aufgrund derer der Mord zum Verbrechen erklärt wird und es eine Polizei gibt, die eingreifen und uns unterstützen kann, sobald ein Mörder auftaucht. Doch dann braucht es eine Ethik, die unterschiedliche Weisen annehmen kann.

Dies führt dazu, dass wir die Realitäten unterscheiden müssen. Offensichtlich gibt es auch die Möglichkeit, die Wirklichkeit so zu sehen, wie sie Wittgenstein als Produkt eines Beobachters darstellt, der nicht Teil der Wirklichkeit selbst ist. Er hat alle Informationen, aber seine Existenz ist nicht involviert. Er wird nicht einmal die Möglichkeit einer Ethik entdecken und sie niemals als sein Problem erfahren. Wittgenstein erfindet den Beobachter und erfindet ihn notwendigerweise als perfekten Beobachter, das heißt wieder als Laplace-Dämon. Dieser Beobachter kann eine solche Ethik beobachten, aber nur als Tatsache, und er ist nicht selbst Teil davon.

Später werde ich die Beziehung zwischen Beobachtung und Interpretation weiter analysieren. Um zu wissen, was ich beobachte, muss ich interpretieren, was ich beobachte: Wenn ich eine Münze sehe, weiß ich noch nicht, ob das, was ich sehe, Geld ist. Es kann sich um eine alte Münze handeln, die nicht mehr gültig ist. Um zu wissen, ob die Münze Geld ist, muss ich sie interpretieren. Deshalb darf ich kein völlig passiver Beobachter sein, wie Planck oder Wittgenstein es vorschlugen. Die Annahme eines vollkommen passiven Beobachters ist eine Idealisierung, die mit dem Willen, die Realität wirklich zu beobachten, nicht vereinbar ist.

Wir können künstliche Realitäten wie das Labor oder den Operationssaal in einem Krankenhaus schaffen, die der beschriebenen bzw. beobachteten Realität nahekommen. Aber sie können niemals unsere gelebte Realität sein.

Es ist indes offensichtlich, dass eine solchermaßen beobachtete Realität das Ergebnis einer Abstraktion von der gelebten Realität ist. Sie ist das, was man als empirische Realität bezeichnen könnte.

Die Ersetzung der objektiv gelebten Realität des Lebens durch die empirische Realität eliminiert die Ethik

Wittgenstein ist bei weitem nicht der einzige Vertreter eines abstrakten Begriffs der empirischen Wirklichkeit. Bereits vor Wittgenstein hat Max Weber mit gleicher Präzision einen solchen entwickelt. Aber Weber konstruiert ihn aus den Sozialwissenschaften, während Wittgenstein ihn aus der Philosophie heraus formulierte. Und darauf folgt Planck mit der ebenso abstrakten Aufhebung der Freiheit menschlichen Handelns, indem er jedes menschliche Handeln als kausal determiniert ansieht. Die konsequente Wissenschaft kann «wissenschaftlich» weder eine Ethik noch eine Handlungsfreiheit des Menschen begreifen. Mit seiner absoluten Negation der Werturteile konstituiert Weber eine derart abstrakte empirische Realität. Laut Weber sind alle Werturteile nicht Urteile der instrumentellen Vernunft und sind folglich nicht Zweck-Mittel-Urteile. Damit eliminiert er, ohne sie zu erwähnen, sämtliche Leben-Tod-Urteile. In diesen Leben-Tod-Urteilen wird argumentiert, dass in bestimmten Situationen auch instrumentelle Urteile zur Zerstörung der Lebensgrundlagen des Menschen führen können, so dass ein kollektiver Selbstmord oder ein Chaos das Ergebnis ist. Weber argumentiert auf diese Weise für die Unmöglichkeit der Abschaffung der Warenproduktion, die Marx für den Aufbau des Sozialismus postuliert. Sie würde das Chaos oder den Selbstmord der Gesellschaft produzieren. Deshalb ist sie unmöglich. Weber argumentiert wie folgt:

Die Beherrschten ihrerseits ferner können einen einmal bestehenden bürokratischen Herrschaftsapparat [Weber zählt hierzu auch das System der Marktbeziehungen und daher die Warenproduktion] weder entbehren noch ersetzen, da er auf Fachschulung, arbeitsteiliger Fachspezialisierung und festem Eingestelltsein auf gewohnte und virtuos beherrschte Einzelfunktionen in planvoller Synthese beruht. Stellt er seine Arbeit ein oder wird sie gewaltsam gehemmt, so ist die Folge ein Chaos, zu dessen Bewältigung schwer ein Ersatz aus der Mitte der Beherrschten zu improvisieren ist. Dies gilt ganz ebenso auf dem Gebiet der öffentlichen wie der privatwirtschaftlichen Verwaltung. Die Gebundenheit des materiellen Schicksals der Masse an das stetige korrekte Funktionieren der zunehmend bürokratisch geordneten privatkapitalistischen Organisationen nimmt stetig zu, und der Gedanke an die Möglichkeit ihrer Ausschaltung wird dadurch immer utopischer.³

3 Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1972, S. 570.

Dieses Argument scheint mir völlig richtig zu sein, aber es ändert an der Position von Marx nichts Wesentliches. Dieser muss jetzt darüber nachdenken, wie der Sozialismus den Markt aufrechterhalten und systematische Interventionen auf diesem Markt durchführen kann. Wenn Weber nun die Unmöglichkeit betont, diesen Markt abzuschaffen, so hält er gleichzeitig daran fest, dass die Durchsetzung des Marktes, die er fordert, gleichzeitig die absolute Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der Ethik des Marktes voraussetzt (z. B. das Verbot des Diebstahls, des Betrugs, des Raubes mit Mord usw.). Aber seine Methodologie behauptet, dass man niemals anhand von Tatsachenurteilen die Gültigkeit von Werturteilen ins Feld führen kann. In diesem Fall tut Weber genau das, indem er die Gültigkeit einer bestimmten Ethik mit Tatsachenurteilen behauptet.

Auf diese Weise bricht Webers Argumentation mit seiner eigenen Methodologie. Es gelingt ihm zu vermeiden, dass er mit der Hilfe eines perfekten Beobachters argumentieren muss, wie es Wittgenstein und Planck tun. Dem oben erwähnten Widerspruch fällt er allerdings zum Opfer. Hingegen argumentiert Wittgenstein (und auch Planck) mit dem Konzept der empirischen Realität, das mit Hilfe des perfekten Beobachters abgeleitet wird. Doch es stellt sich ein schwieriges Problem: Wittgenstein gelangt zu Aussagen, die er nur sehr schwer aufrechterhalten kann. Sie ergeben sich aus dem zentralen Ergebnis seines Vortrags über Ethik. Diesen Vortrag soll er 1930 gehalten haben. Er stellt fest: «Der Mord wird auf genau derselben Stufe stehen wie jedes sonstige Ereignis, etwa das Fallen eines Steins.» So eliminiert er jede Ethik im Namen der empirischen Realität. Es handelt sich jedoch um eine empirische Realität, von deren Existenz etwa für die Entwicklung von Technologien, aber auch für die Begehung von Straftaten ausgegangen werden muss. Andernfalls kann keine Anwendung von Technologien als Verbrechen angesehen und kein Verbrechen moralisch bzw. ethisch verurteilt werden.

Es ist sehr schwierig, mit diesem Ergebnis zufrieden zu sein. Wittgenstein selbst sagt es einige Zeit später im Vorwort zum ersten Teil der «Philosophischen Untersuchungen». Wittgenstein beendet den Text 1945, ohne ihn bereits zu veröffentlichen. In diesem Vorwort stellt er fest:

Seit ich nämlich vor 16 Jahren mich wieder mit Philosophie zu beschäftigen anfang, musste ich schwere Irrtümer in dem erkennen, was ich in jenem ersten Buch niedergelegt hatte.⁴

Er sagt nicht, um welche Irrtümer es sich handelt. Aber er sagt, ab welchem Zeitpunkt ihm diese Fehler besonders bewusst geworden sind. Er behauptet, es sei ab 1929/30 so gewesen, dem Jahr also, in dem er seinen Vortrag über Ethik entwickelte. Ich nehme deshalb an, dass die von ihm erwähnten Fehler in engem Zusammenhang mit diesem Vortrag stehen. Das Jahr 1945 ist das letzte Jahr des Zweiten Weltkriegs. In diesem Jahr werden dem menschlichen Bewusstsein die schlimmsten Untaten jener Zeit offenbar: das Verbrechen von Auschwitz, aber auch die Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki.

Es ist im Grunde unmöglich, jene Positionen aufrechtzuerhalten, die Wittgenstein in seinem Vortrag über Ethik formuliert hatte. «Mord wird auf der gleichen Stufe stehen wie jedes andere Ereignis, wie das Fallen eines Steins.»

Sind Auschwitz oder Hiroshima so irrelevant wie der Fall eines Steins? Wittgenstein sieht das Problem und behauptet, dass es ihn seit 1929/30 beunruhigt habe. Er sagt, dies sei das Jahr, in dem er mit der Vorbereitung seines zweiten großen Buches mit dem Titel «Philosophische Untersuchungen» begann, das erst 1953, zwei Jahre nach seinem Tod, erscheinen wird.

Bei der Vorbereitung seines neuen Werkes sucht Wittgenstein jetzt jedoch nach einer anderen Art der Verortung des gesprochenen Wortes. Er nennt sie «Sprachspiele». Im Mittelpunkt dieses Konzepts des Sprachspiels steht die Idee, dass jeder Ausdruck von Sprache immer auf einer menschlichen Praxis basiert. Dieser Rekurs auf die Praxis impliziert die Formulierung von Wertungen, ohne auf irgendeine absolute Ethik zurückgreifen zu müssen. Auf diese Weise kann sie sich von möglichen unmenschlichen Interpretationen im Ausgang von der empirischen Realität befreien, die ja zuvor eine Realität ohne jegliche Ethik darstellte.

Zygmunt Bauman hat die Problematik in seinem Buch über die Moderne und den Holocaust erneut aufgegriffen. Bauman formuliert darin die These, dass gerade die Moderne mit ihrer Schaffung einer empirischen Realität ohne ethische Werte ihre größten Verbrechen, darunter den Holocaust, ermöglicht habe. Die Realität einer

4 Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band 1, Verlag Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, S. 232.

so verstandenen empirischen Wirklichkeit taucht gleichzeitig mit der Entstehung eines Weltmarktes seit dem 16. Jahrhundert auf. Sie schafft zugleich eine Wirklichkeit vom Typ der empirischen Realität der technokratischen Wissenschaften. Es ist offenbar eine Sicht der Wirklichkeit, wonach das Kriterium der Gewinnmaximierung in das höchste Kriterium der Rationalität des Handelns umgewandelt werden kann, indem alle ethischen Werte, die diesem Vorhaben entgegenstehen, negiert werden. Bauman nähert sich ihm auf folgende Weise:

Die Antwort der Organisationen auf die Autonomie des moralischen Verhaltens ist die Heteronomie der instrumentellen und prozeduralen Rationalitäten. Das Gesetz und die Zinsen verdrängen und ersetzen den Wahnsinn und die Unentgeltlichkeit des moralischen Impulses. Die Akteure müssen ihr Verhalten rational rechtfertigen, entweder durch das verfolgte Ziel oder durch die Verhaltensnormen. Nur die so gedachten und argumentativ vorgetragenen Handlungen sind Teil der Kategorie des sozialen Handelns, d. h. *des rationalen Handelns*, also eines Handelns, das Akteure als soziale Akteure definiert. In ähnlicher Weise werden Handlungen, die nicht den Kriterien der Erreichung eines Ziels oder einer Verfahrensdisziplin entsprechen, für unsozial, irrational und privat erklärt. Die organisatorische Vergesellschaftung des Handelns bringt als unvermeidliche Begleiterscheinung die Privatisierung der Moral mit sich.⁵

Einen Versuch zur Lösung dieses Problems stellt Bauman in seinem Buch *Liquid Modernity* aus dem Jahr 2000 vor⁶. Es weist einige bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit Wittgensteins Entwicklung von Sprachspielen auf.

Ich möchte noch einmal betonen, worum es mir bei dieser Kritik geht. In keiner Weise strebt sie so etwas wie die Abschaffung des Begriffs der empirischen Realität an. Wir müssen uns den Problemen stellen, die er formuliert. Aber wir müssen eine Politik der Begrenzung seiner Auswirkungen auf die menschliche Praxis betreiben. Sobald die Politik eine Strategie des systematischen Eingreifens in den

5 Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*. Polity Press, Cambridge 1991, Chapter 8: *Afterthought: Rationality and Shame*, S. 201: The organizations answer to the autonomy of moral behaviour is the heteronomy of instrumental and procedural rationalities. Law and interest displace and replace gratuity and the sanctionlessness of moral drive. Actors are challenged to justify their conduct by reason as defined either by the goal or by the rules of behaviour. Only actions thought of and argued in such a way, or fit to be narrated in such a way, are admitted into the class of genuinely social action, that is rational action, that is an action that serves as the defining property of actors as social actors. By the same token, actions that fail to meet the criteria of goal-pursuit or procedural discipline are declared non-social, irrational – and private. The organizations way of socializing action includes, as its indispensable corollary, the privatization of morality.

6 Deutsch: *Flüchtige Moderne*, edition suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

Markt vertritt, geht es zugleich um die Entwicklung einer Ethik der ökologischen und menschlichen Beziehungen. Letzteres muss natürlich die gegenwärtige selbstmörderische Entwicklung militärischer Techniken und die Ausrottung der anderen einschließen.

Selbstmord und Ethik

Noch vor seinem ersten berühmten Buch «Tractatus logico-philosophicus» von 1918 formulierte Wittgenstein in seinen Tagebüchern eine Reflexion, die er später nicht wiederholte und die weitere mögliche Dimensionen seines Nachdenkens über die Ethik eröffnet. Es handelt sich um die letzte Eintragung in seinem veröffentlichten Tagebuch. Es ist der folgende Text:

Wenn der Selbstmord erlaubt ist, dann ist alles erlaubt.

Wenn etwas nicht erlaubt ist, dann ist Selbstmord nicht erlaubt.

Dies wirft ein Licht auf das Wesen der Ethik. Denn Selbstmord ist gewissermaßen die elementare Sünde.

Und wenn man ihn untersucht, ist es, als würde man Quecksilberdampf untersuchen, um das Wesen der Dämpfe zu erfassen.

Oder ist nicht auch der Selbstmord an sich weder gut noch böse!

(Tagebuch, 10. 1. 1917)

Um die wirkliche Bedeutung dieses Zitats zu erkennen, muss man den ersten Satz umdrehen und sagen: Wenn in einer Gesellschaft alles erlaubt ist und es also keine verbotenen Handlungen mehr gibt, dann ist dies der kollektive Selbstmord einer solchen Gesellschaft. Daraus folgt in der Tat, was Wittgenstein in dem Zitat statuiert: «Denn Selbstmord ist sozusagen die elementare Sünde.» Daher entpuppt sich das Urteil, die Existenz von Ethik zu leugnen, als ein Leben-Tod Urteil. Der Verzicht auf den objektiven Charakter der Ethik kommt der Bejahung des Selbstmords gleich: Es ist kein soziales menschliches Leben möglich ohne eine oder mehrere Ethiken, die dieses Handeln beurteilen und kanalisieren.

Eine solche Schlussfolgerung zieht Wittgenstein jedoch nicht. Die Kritik an seiner Position kann indessen genau mit unserem Zitat in seiner umgekehrten Form beginnen: Wenn es keine Ethik gibt, dann ergibt sich der Selbstmord als elementare Sünde. In unserer Alltagssprache lässt sich dies wie folgt ausdrücken: Wenn es keine

Ethik gibt, herrscht Chaos. Aber das Chaos ist nur ein anderes Wort für den Tod. Deshalb gilt: Wenn es keine Ethik gibt, gibt es nur den Tod. Und dieser Tod ist gleichzeitig kollektiver Selbstmord.

Ethik ist dann die Gesamtheit der Maßnahmen, die ergriffen werden müssen, damit der Mensch als Teil einer Gesellschaft leben, überleben kann. Eine solche Ethik muss jede Gesellschaft haben, selbst wenn es sich um eine extrem unmenschliche Gesellschaft handelt. Deshalb hat auch eine Gesellschaft von Sklaven eine Ethik. Diese Ethik statuiert aber auch, dass die Tötung von Sklaven nicht verboten ist. Es ist die Ethik der antiken griechischen Gesellschaft, der antiken römischen Gesellschaft, aber auch der Vereinigten Staaten bis 1865, dem Jahr der Sklavenbefreiung. Auch Nazideutschland hat das Mordverbot nicht abgeschafft. Es führte nur die Ausnahme ein: Es mussten vor allem Juden und Kommunisten sein.

Das Problem, das sich daraus ergibt, lautet nicht, dass es keine Ethik gibt und dass diese nicht entwickelt werden kann. Das Problem ist stattdessen die Frage, welches die vorzuziehende, humanere Ethik sei. Diese Diskussion erfordert die Konstruktion perfekter Welten, d. h. von Welten des vollkommenen Zusammenlebens. Sie zwingt uns also zu fragen, welches denn die perfekte Ethik sein könnte. Das schließt auch die Frage ein, was das perfekte, gelungene Zusammenleben der Menschen kennzeichnet. Wir haben bereits einen berühmten Diskussionsversuch besprochen. Es handelt sich um Paulus, der von den Vorstellungen ausgeht, die Jesus in seiner Vorstellung vom Reich Gottes vertritt: Es gibt nicht mehr Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau (Gal 3,28). Klar, dieser Perfektionierungsansatz wird von den Positivisten kaum erwähnt. Überall entwickeln sie perfekte Beobachter, perfekte Laplace-ähnliche Dämonen, perfekte Märkte mit ihren perfekten Beziehungen unter den Marktteilnehmern, die sie alle analysieren, als wären es menschliche Marktteilnehmer mit perfektem Wissen, perfekten Rechtssystemen, einer perfekten Ordnung der Diskussion. Aber das perfekte Zusammenleben der Menschen wird so gut wie nie entwickelt. Paulus geht dagegen von der Vorstellung eines perfekten, vollkommenen Zusammenlebens aus. Er baut sie auf dem Konzept des «Reiches Gottes» bei Jesus auf. Als solches ist dieses wissenschaftlich ebenso legitim wie alle Perfektionskonstruktionen der empirischen Wissenschaften. Es ist aber auch Teil der Konstruktion von transzendenten Konzepten. Diese sind als solche nicht realisierbar, ihre

Realisierung durchläuft vielmehr einen politischen Prozess, der die ethischen Ziele in der Welt der gelebten Realität gegenwärtig macht. Sobald die Ziele der Vervollkommnung in ihrer Perfektion nicht möglich sind, kann und muss die Theologie die Bedingungen des Möglichen jenseits des menschlich Machbaren diskutieren.

Am auffälligsten ist, dass die positivistische Literatur, einschließlich der gesamten analytischen Philosophie, diese Idealisierungen, die sie bei der Entwicklung ihrer empirischen Theorien unternimmt und notwendigerweise unternehmen muss, generell nicht ernsthaft diskutiert.

5. DIE PERFEKTEN FUNKTIONSMECHANISMEN

ZUR KONSTRUKTION DER EMPIRISCHEN WIRKLICHKEIT UND IHRER ENGFÜHRUNG

Bis jetzt habe ich jene transzendentalen Konzepte analysiert, die in der theoretischen Konstruktion der empirischen Wirklichkeit erscheinen. Besonders hervorgehoben habe ich Max Planck und Ludwig Wittgenstein. Sie konstruieren die empirische Realität, indem sie einen absoluten und vollkommenen Beobachter einführen. Dieser dient als transzendentaler Begriff zur Charakterisierung der Gesamtheit der empirischen Phänomene, die beobachtet werden können. Letztere sind nach einem Prinzip organisiert, das alle ethischen Phänomene und die Freiheit der Entscheidung von der Beobachtung auszuschließen erlaubt.

Nun möchte ich zur Diskussion jener transzendentalen Konzepte übergehen, die bei der Analyse konkreter, beobachteter Phänomene auftauchen, wenn vom Raum der empirischen Realität die Rede ist. Ich nenne sie «Mechanismen des Funktionierens». Es geht dabei um Bewegungen innerhalb der definierten empirischen Realität.

Diese Mechanismen des perfekten Funktionierens sind in allen Theorien, die sich auf die Funktionsweise des menschlichen Handelns selbst beziehen, im Überfluss vorhanden. Ich möchte zunächst den Mechanismus aufzeigen, wie er in der klassischen Physik dargestellt wird. In diesem Fall haben wir es mit Mechanismen zu tun, in deren Analyse das menschliche Handeln selbst noch nicht explizit vorkommt.

Die Funktionsmechanismen in der Physik

Zuerst möchte ich zeigen, wie Albert Einstein diesen Mechanismus darstellt und wie er ihn interpretiert. Ich denke, dies ist sehr nützlich für andere Arten von Funktionsmechanismen, wie sie in den Sozialwissenschaften und sogar in der Philosophie vorkommen. Zunächst

betrachte ich Einsteins und Infelds Interpretation des Trägheitsgesetzes. Ich beginne mit einem längeren Zitat:

Nehmen wir an, jemand geht entlang einer ebenen Straße mit einem Schubkarren und hört plötzlich zu schieben auf. Der Karren wird dann noch eine kurze Strecke weiterrollen, bevor er zum Stehen kommt. Wir fragen uns jetzt: Wie lässt sich diese Strecke vergrößern? und erkennen, dass es dafür verschiedene Möglichkeiten gibt. Man kann die Räder schmieren, kann aber auch die Straße glätten. *Je leichter sich die Räder drehen, je glatter die Straße ist, desto weiter wird der Karren rollen.* Und was wird durch das Schmieren und Glätten eigentlich im Grunde erreicht? Nun, nichts weiter als eine Verminderung der äußeren Einflüsse, der sogenannten Reibung, und zwar sowohl in den Rädern als auch zwischen den Rädern und der Straße. [...] Wenn wir nun noch einen bedeutsamen Schritt weiter gehen, so werden wir gleich die richtige Spur haben. *Stellen wir uns eine vollkommen glatte Straße vor, und denken wir uns einen Karren mit Rädern, bei denen es überhaupt keine Reibung gibt.* Einen solchen Karren könnte nichts mehr aufhalten; *er müsste bis in alle Ewigkeit weiterrollen.* Zu diesem Schluss kommt man allerdings nur, wenn man von einem Idealversuch ausgeht, der sich jedoch *niemals tatsächlich durchführen* lässt, da es eben in der Praxis unmöglich ist, alle äußeren Einflüsse auszuschalten. Dieses *idealisierte Experiment* lieferte den Anhaltspunkt, der die Grundlage für die Mechanik der Bewegung, die Dynamik bilden sollte.¹

Vergleicht man die beiden oben genannten Methoden, kann man sagen, dass intuitiv gesagt gilt: je größer die Kraft, desto größer die Geschwindigkeit; folglich sagt uns die Geschwindigkeit eines Körpers, ob Kräfte auf ihn einwirken oder nicht. Nach dem von Galileo entdeckten Schlüssel bewegt sich ein Körper, wenn er nicht geschoben oder gezogen wird, kurz gesagt, wenn keine äußeren Kräfte auf ihn einwirken, gleichmäßig, d.h. mit konstanter Geschwindigkeit und in einer geraden Linie. Daher sagt die Geschwindigkeit eines Körpers nichts darüber aus, ob äußere Kräfte auf ihn einwirken oder nicht.

Galileos Schlussfolgerung, die richtig ist, wurde eine Generation später von Newton als das Prinzip der Trägheit formuliert ...: «Jeder Körper verharrt in seinem Ruhezustand oder im Zustande der geradlinig-gleichförmigen Bewegung so lange, bis er durch Kräfte, die dem entgegenwirken, veranlasst wird, diesen Zustand zu ändern.» So ergibt sich, «dass sich das Trägheitsgesetz nicht direkt aus der Erfahrung ableiten lässt, sondern nur durch eine Spekulation des Denkens, die mit dem übereinstimmt, was beobachtet wird. Das ideale Experiment kann niemals durchgeführt werden, obwohl es uns zu einem tiefen Verständnis der realen Erfahrungen führt.»²

Es gibt einige zentrale Thesen, die Einstein hervorhebt: 1) Es handelt sich um ein idealisiertes Experiment, das sich «jedoch *niemals*

1 Einstein, Albert; Infeld, Leopold: Die Evolution der Physik. C.A. Koch's Verlag Nachf., Berlin o. J., S. 17/18 [Hervorhebungen von uns].

2 Ebd.

tatsächlich durchführen lässt, da es eben in der Praxis unmöglich ist, alle äußeren Einflüsse auszuschalten. Dieses *idealisierte Experiment* lieferte den Anhaltspunkt, der die Grundlage für die Mechanik der Bewegung, die Dynamik bilden sollte.» Das alles bedeutet, dass nach Einstein im Zentrum der Theorie ein transzendentaler Begriff steht, der sich aus einem, wie der Physiker Einstein es nennt, «idealen Experiment» ergibt.

2) Auf der Basis des idealen Experiments schließt er, dass sich das Trägheitsgesetz nicht direkt aus der Erfahrung ableiten lässt, sondern durch eine Spekulation des Denkens erfasst wird, die mit dem Beobachteten übereinstimmt. Das ideale Experiment kann niemals durchgeführt werden, obwohl es zu einem tiefen Verständnis der realen Erfahrung führt.

3) Wenn Aristoteles nicht in der Lage war, herauszufinden, was moderne Physik ist, so liegt das daran, dass er allzu empirisch dachte. Die von der empirischen Intuition diktierte Argumentationsmethode erwies sich als falsch und führte zu falschen, während Jahrhunderten vertretenen Vorstellungen über die Bewegung von Körpern. Noch einmal: Das ideale Experiment kann niemals in der Wirklichkeit durchgeführt werden, auch wenn es zu einem tieferen Verständnis der realen Erfahrungen führt. Mit anderen Worten: Aristoteles war in seinen Gedanken zu empirisch. Er hatte noch nicht die Vorstellung, ideale Experimente durchführen zu können. In der Tat kommen ideale Experimente erst mit der Moderne. Im Fall von Galileo Galilei stammen sie aus dem 16./17. Jahrhundert. Es gibt Versuche davor, aber sie erreichen keineswegs wirklich das Ziel eines idealen Experiments. Das wird etwa bei Platon sichtbar, wenn er Schritte unternimmt, um in seiner *Politeia* die griechische Polis *idealiter* zu konzipieren. Im Kontext des Trägheitsgesetzes handelt es sich dabei um die Vorstellung eines idealen Zustands des physischen Objekts, das außerhalb des möglichen Bewusstseins jenes historischen Moments bleibt, in dem Aristoteles noch lebt. In den Sozialwissenschaften ist es das erste Mal, wenn auch noch begrenzt, dass Hobbes' Gedanken zur Zeit der Englischen Revolution Mitte des siebzehnten Jahrhunderts die Form eines solchen idealisierten Experiments annehmen.

Man sieht daran, dass die Empirie mit Hilfe transzendentaler Konzepte entwickelt wird. Die empirische Realität ist dann eine Realität, die als Abweichung von einer idealen Realität verstanden wird, welche sich aus einer idealisierten Erfahrung ergibt. Deshalb

kann Einstein sagen, dass Aristoteles die empirische Wissenschaft nicht zu erreichen vermochte, weil er zu empirisch war. Ihm fehlte die Konstruktion eines idealisierten Experiments.

Auch Einstein selbst arbeitet mit mentalen Experimenten. Es macht Spaß, ein Gedankenexperiment von Einstein aufzubrechen. Einstein sagt:

... wenn ich einen Lichtstrahl mit der Geschwindigkeit c (Lichtgeschwindigkeit im Vakuum) verfolge, würde ich diesen Lichtstrahl als ein oszillierendes, ruhendes elektromagnetisches Feld sehen ... Von Anfang an schien mir intuitiv klar zu sein, dass von der Position eines solchen Beobachters aus gesehen alles nach den gleichen Gesetzen ablaufen müsste wie für einen Beobachter in Ruhe in Bezug auf die Erde.³

Es erscheint ein Beobachter, der sich mit Lichtgeschwindigkeit bewegt. Es muss ein Geist sein – im Mittelalter hätte man ihn einen Engel genannt. Daraus folgt, dass ein Körper, wenn er sich der Lichtgeschwindigkeit annähert, eine Masse entwickelt, die zu unendlicher Größe tendiert. Er könnte sein Ziel also nie erreichen.

Tatsächlich gelangt Einstein zum Ergebnis, dass es ohne diese «Metaphysik» des perfekten Funktionierens keine empirische Wissenschaft geben kann. Ich glaube, dass dies wahr ist. Empirische Wissenschaft ist mehr als empirisch. Sie vermeidet den Empirismus durch die Konstruktion transzendentaler Konzepte.

Ebenso bin ich überzeugt, dass sich Einstein hier auf die Unfähigkeit Poppers bezieht, die empirische Wissenschaft entsprechend zu interpretieren. Popper sagt, dass unser erwähntes Problem sich speziell auf die Sozialwissenschaften bezieht. Aber das Problem zeigt sich in allen empirischen Wissenschaften. Popper bezieht sich auf diese durch idealisierte Erfahrungen konstruierten Konzepte auf folgende Weise:

Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die Möglichkeit, in den Sozialwissenschaften ein Verfahren zu verwenden, das man die Methode der logischen oder rationalen Konstruktion oder vielleicht die «Nullmethode» nennen kann. Ich meine damit folgendes Verfahren: man konstruiert ein Modell auf Grund der Annahme, dass alle beteiligten Individuen sich *vollkommen rational verhalten* (und vielleicht auch, dass sie *im Besitz des vollständigen Informationsmaterials* sind), und dann schätzt man die Abweichung des tatsächlichen

3 Einstein, Albert; Grünbaum, Adolf; u. a.: La teoría de la relatividad, Ed. L. Pierce Williams, Alianza, Madrid 1980. Notas autobiográficas, S. 102.

Verhaltens dieser Individuen vom Modellverhalten, wobei dieses als eine Art Nullkoordinate dient.⁴

Anstatt das Problem zu diskutieren, bietet uns Popper einfach einen Wechsel der benutzten Worte an. Er nennt das Problem jetzt «Nullmethode» – und geht weg. Er ist nicht in der Lage, das Problem der transzendentalen Konzepte zu diskutieren, obwohl es doch offensichtlich ein zentrales Problem aller empirischen Wissenschaften ist. Er kann es nicht verstehen, denn aufgrund dieses Problems müsste er seine Definition der empirischen Wissenschaften aufgeben oder gar mit dieser Wissenschaft selbst brechen.

Die Funktionsmechanismen in den sozialwissenschaftlichen Theorien

Diese Funktionsmechanismen konzipieren keine perfekten Beobachtungen, sondern perfekte Mechanismen im Sinne perfekter institutioneller Systeme mit ihren Gesetzen in einem vollkommenen Zustand. Sie sind auf dem Gebiet der Sozialwissenschaft das, was Einstein idealisierte Erfahrungen nennt. Ich interessiere mich hier für jene Institutionen, welche die Gesamtheit aller gesellschaftlichen Sachverhalte umfassen, insbesondere den (globalen) Markt und den Staat als Ganzes. In diesen Bereichen interagieren Menschen, und die Sozialwissenschaften analysieren diese Handlungen. Es geht stets um die Handlungsvollzüge zwischen Menschen, organisiert in Institutionen, die sich an einem gemeinsamen Ziel orientieren, und es geht um die Menschen, die durch diese Institutionen untereinander organisiert werden. Die Funktionsmechanismen sind an ihrer Effizienz ausgerichtet und zielen auf eine entsprechende funktionale Rationalität ab.

Der vollkommene Wettbewerb als idealisierte Erfahrung

Ich beginne mit der Analyse des vollkommenen Wettbewerbs im Kontext eines vollkommenen Marktes, wie er in der heutigen neoklassischen Wirtschaftstheorie vorgestellt wird. Dieser perfekte Mechanismus wird als vollkommener Wettbewerb bezeichnet. Er wur-

4 Popper, Karl: Das Elend des Historismus, Mohr, Tübingen 1987.

de als Begriff ab dem Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt und ist auch heute noch ein wichtiger Bestandteil der dominierenden Wirtschaftswissenschaften.

Man kann den vollkommenen Wettbewerb folgendermaßen beschreiben: Vollkommener Wettbewerb herrscht auf einem Markt, wo konkurrierende Unternehmen nicht die Macht haben, den Preis zu manipulieren, und wo die Wohlfahrt maximiert wird. Dies führt zu einer idealen Situation auf den Märkten für Güter und Dienstleistungen, wo das Zusammenspiel von Angebot und Nachfrage den Preis bestimmt. Auf einem Markt mit vollkommenem Wettbewerb gibt es viele Käufer (Nachfrage) und Verkäufer (Angebot), so dass kein einzelner Käufer oder Verkäufer einen entscheidenden Einfluss auf den Preis hat. Eine Voraussetzung für den perfekten Wettbewerb ist, dass Unternehmen und Verbraucher über vollständige und kostenlose Informationen verfügen.

Meistens wird angenommen, dass unter diesen Voraussetzungen die Märkte eine immanente, automatische Tendenz zum Marktgleichgewicht haben. Und gewöhnlich wird darauf hingewiesen, dass der perfekte Wettbewerb in der Realität nur selten verwirklicht ist.

Tatsächlich handelt es sich um ein transzendentes Konzept, das in der Realität nie verwirklicht wird. Deshalb gibt es auch nie die automatische Tendenz zum Gleichgewicht der Märkte. In Wirklichkeit stellt sich heraus, dass die zugrundeliegenden Ziele gerade voraussetzen, dass der Begriff des perfekten Wettbewerbs keinen empirischen Charakter hat, sondern ein transzendentaler Begriff ist, der als solcher immer eine Situation beschreibt, die nicht empirisch zu verwirklichen ist. Da die genannten Aussagen keine empirische Gültigkeit haben, sind alle daraus gefolgerten Erklärungen wertlos. Tatsächlich sind sie ein mittelmäßiger ideologischer Ersatz dafür, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, um zu der These zu gelangen, dass der Markt das höchste Wesen für den Menschen ist.

Aber die Macht des Großkapitals ist groß genug, um diese Idee des perfekten Wettbewerbs in der Realität als gültige Theorie durchzusetzen. In Tat und Wahrheit wird der empirischen Wirklichkeit das Modell des perfekten Modells aufoktroziert und ist damit im kantischen Sinne bloß eine «transzendente Illusion».

An sich schmälert dies nicht den theoretischen Wert des Modells des vollkommenen Wettbewerbs. Aber seine theoretische Bedeutung

liegt auf einer anderen Ebene. Einerseits kann das Modell als Beweis dafür dienen, dass der Markt nie eine notwendige, inhärente Tendenz zum Gleichgewicht besitzt. Auch diese Tendenz zum Gleichgewicht ist einfach ein notwendiger transzendentaler Begriff, dessen Verwirklichung unendlich weit entfernt ist. Daher können uns keine endlichen Schritte diesem Begriff näherbringen.

Der andere Grund für die Beibehaltung dieses transzendentalen Konzepts: Dieses ermöglicht uns, darauf zu bestehen, dass menschliches Handeln die Märkte und das Geld niemals abschaffen kann. Damit die Wirtschaft ohne Märkte und Geld funktionieren könnte, müssten alle Marktteilnehmer über jenes perfekte Wissen verfügen, das wiederum das Modell des vollkommenen Wettbewerbs selbst voraussetzt und analysiert.

Daher erlaubt uns das transzendente Konzept des vollkommenen Wettbewerbs, einerseits die endgültige Unmöglichkeit einer Tendenz zum Gleichgewicht und andererseits die ebenso endgültige Unmöglichkeit einer entwickelten menschlichen Wirtschaft ohne Märkte und Geld zu behaupten. In einem späteren Kapitel möchte ich auf diese beiden Thesen ausführlicher eingehen.

Die perfekte Planung

Marx hat in seiner Wirtschaftstheorie noch keinen Begriff einer vollkommenen Planung entwickelt. Aber es gibt einen Ort, an dem eine solche Theorie später verortet werden kann. Dies geht aus einem Text im ersten Band des Kapitals hervor. Obwohl das Zitat etwas ausführlich ist, möchte ich es hier vorstellen:

Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewusst als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben. Alle Bestimmungen von Robinsons Arbeit wiederholen sich hier, nur gesellschaftlich statt individuell. Alle Produkte Robinsons waren sein ausschließlich persönliches Produkt und daher unmittelbar Gebrauchsgegenstände für ihn. Das Gesamtprodukt des Vereins ist ein gesellschaftliches Produkt. Ein Teil dieses Produkts dient wieder als Produktionsmittel. Er bleibt gesellschaftlich. Aber ein anderer Teil wird als Lebensmittel von den Vereinsmitgliedern verzehrt. Er muss daher unter sie verteilt werden. Die Art dieser Verteilung wird wechseln mit der besondern Art des gesellschaftlichen Produktionsorganismus selbst und der

entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Produzenten. Nur zur Parallele mit der Warenproduktion setzen wir voraus, der Anteil jedes Produzenten an den Lebensmitteln sei bestimmt durch die Arbeitszeit. Die Arbeitszeit würde also eine doppelte Rolle spielen. Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Proportion der verschiedenen Arbeitsfunktionen zu den verschiedenen Bedürfnissen. *Andrerseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gemeinprodukts. Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution.*⁵

Marx unterschätzt den Grad der Komplexität einer Planung ohne den Einsatz von Märkten und Geld. Dies ist schlechterdings unmöglich. Er weist aber auf ein System der sozialen Arbeitsteilung hin, von dem aus er eine Planung zur Begründung einer sozialistischen Gesellschaft als notwendig vorstellt. Die Analyse, wie das System sozialer Arbeitsteilung im Sozialismus zu koordinieren ist, verschiebt Marx jedoch.

Im Zuge der Entwicklungen brauchte die Sowjetunion jedoch eine Theorie der Planung. Diese Theorie wurde nach dem Zweiten Weltkrieg formuliert. Der sowjetische Ökonom Leonid Kantorowitsch veröffentlichte sie 1959 in einem Buch mit dem Titel «Optimale Ressourcenallokation». Für seine Theorie wurde er 1975 mit dem Nobelpreis der Wirtschaftswissenschaften ausgezeichnet.

Es fällt auf, dass Kantorowitsch in seiner Theorie von einem allwissenden Wirtschaftsplaner ausgeht, obwohl er selber dies nicht so direkt ausdrückt. Tatsächlich mündet aber auch hier die ökonomische Theorie von Marx in ein berechnendes allwissendes Wirtschaftssubjekt ein.

Die Theorie der Unternehmung

Einer der Theoretiker der Unternehmung, Edward Hay, kommentiert den Grundbegriff seiner Theorie, *Just in Time*: «Man muss bedenken, dass das, was hier präsentiert wird, ein *Bild des Perfekten* ist [...] Auch wenn es *utopisch* erscheinen mag, von Perfektion zu sprechen, ist es

5 Marx, Karl: Das Kapital, Bd. I, MEW 23, S. 92/93.

notwendig zu verstehen, worin diese besteht, um zu wissen, wohin ein Unternehmen gehen sollte.»⁶

Der Theoretiker der Unternehmung ist sich absolut bewusst, dass dies eine transzendente Reflexion ist. Was ihm fehlt, ist eine kritische Bewertung der Konstruktion der perfekt funktionierenden Mechanismen und ihrer Folgen für das menschliche Zusammenleben.

Die Worte Edward Hays geben uns wirklich ein Beispiel der effektiven und effizienten Anwendung eines mythischen Gedankens!

Andere Wissenschaften

Ich möchte an dieser Stelle nur einige weitere Beispiele von Analysen aus den Humanwissenschaften vorstellen, ohne dass ich den Anspruch erhebe, hierzu eine adäquate Beurteilung vorzulegen. Zunächst verweise ich auf Karl-Otto Apel, indem ich darlege, was er in Bezug auf die ideale Kommunikationsgemeinschaft entwickelt hat. Er sagt:

Der Begriff der idealen Kommunikationsgemeinschaft wird durch einen Prozess der Abstraktion aus dem Begriff der realen Kommunikationsgemeinschaft gewonnen. Da sich jedes Argument potenziell an jeden richtet, der potenziell argumentieren kann, enthält jeder Begriff der realen Kommunikationsgemeinschaft bereits ein Verhältnis zu einer noch zu konzipierenden idealen Kommunikationsgemeinschaft. In dieser letzteren Form ergeben sich implizierte Ansprüche (Werte) an die reale Kommunikationsgemeinschaft, die im Vorgang der Kommunikation immer schon enthalten sind. Sie werden daher nicht von außen gewonnen, um dann in den Kommunikationsprozess eingeführt zu werden, sondern durch Explizierung ihm selbst entnommen. Werte dieser Art sind die Universalität des Diskurses, der Wahrheitsanspruch an den Diskurs, die Bereitschaft, zu Problemlösungen beizutragen etc.⁷

Apel formuliert hier ein Konzept, das er «implizierte Ansprüche» nennt, die immer schon im realen Kommunikationsprozess selbst vorausgesetzt werden. Bei der Konstruktion des Konzepts einer idealen Kommunikationsgemeinschaft kommen jene Forderungen bzw.

6 Edward Hay, *Justo a tiempo*, Norma, Bogotá 1991, S. 31; zit. nach Henry Mora Jiménez, *Modernización capitalista y trabajo improductivo: Más allá del Justo a tiempo*. Una investigación sobre la naturaleza del trabajo improductivo en las unidades empresariales de una economía capitalista (Tesis de doctorado, ULACIT), San José/Costa Rica 1994, S. 150.

7 Apel, Karl-Otto: Konferenz anlässlich des IV. Internationalen Seminars. Die Ethik des Diskurses und die lateinamerikanische Befreiungsphilosophie, São Leopoldo, RS, 29. September – 1. Oktober 1993.

Ansprüche als Werte explizit zum Ausdruck. Diese Redeweise lässt sich auf alle sozialen Funktionsmechanismen anwenden. Das heißt: Den gesellschaftlichen Funktionsmechanismen liegen implizite Forderungen nach sozialem Handeln zugrunde, ohne deren Voraussetzung keine gelingende Kommunikationsgemeinschaft möglich ist. Auch in diesem Kontext existiert das Problem der transzendentalen Illusion: Wer versucht, die ideale Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen, tendiert dazu, die Kommunikation zu zerstören.

Es erscheinen jedoch keine Menschenrechte, die das menschliche Leben befreien. Diese menschlichen Werte treten bloß dann hervor, wenn der gesamte gesellschaftliche Prozess als ein Zusammenleben aller Menschen in ihrem Dasein bzw. in ihrer Existenz analysiert wird. Das haben wir bereits im ersten Teil unserer Überlegungen diskutiert.

Ich möchte auch Jürgen Habermas erwähnen, wenn er von der Konstituierung einer «konkreten Rechtsordnung in ihren Grundelementen» spricht:

Die Aufgabe besteht nicht in der philosophischen Konstruktion einer aus Gerechtigkeitsprinzipien begründeten Gesellschaftsordnung, sondern im Auffinden gültiger Prinzipien und Zielsetzungen, aus denen eine konkrete Rechtsordnung in ihren wesentlichen Elementen so gerechtfertigt werden kann, dass sich alle ihre Einzelentscheidungen als kohärente Bestandteile einfügen. Dieser idealen Aufgabe ist, wie Dworkin weiß, nur ein Richter gewachsen, dessen intellektuelle Fähigkeiten sich mit den physischen Kräften eines Herkules messen könnten. Der «Richter Herkules» verfügt über zwei Bestandteile eines idealen Wissens. Er kennt alle gültigen Prinzipien und Zielsetzungen, die zur Rechtfertigung nötig sind; zugleich hat er einen vollständigen Überblick über das dichte Gewebe der durch argumentative Fäden verknüpften Elemente des geltenden Rechts, das er vorfindet.⁸

Habermas bezieht sich hier auf Ronald Dworkin und dessen Buch «Bürgerrechte ernst genommen»⁹. «Richter Herkules» erscheint jetzt als notwendiges Element der Analyse von Gesellschaftsordnungen, die auf Gerechtigkeitsprinzipien gegründet sind.

8 Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, S. 259 f.

9 Frankfurt a. M. 1984.

Für die Psychoanalyse könnten wir die Art und Weise erwähnen, in der Freud ein transzendentes Konzept in Beziehung zur Psychoanalyse vorstellt. Er sagt: «Wo Es war, soll Ich werden»¹⁰.

Aber im Fall Freuds ist dies kein sozialer Funktionsmechanismus, sondern ein Prozess im Inneren des Individuums. Aber als Konzept der Perfektion hat es Ähnlichkeiten mit jenem.

Es gibt schließlich vergleichbare Konzepte der Vollkommenheit, die sich auf Sprache beziehen und die Konzepte einer perfekten Sprache aufbauen. Ich kann sie hier nicht diskutieren.

¹⁰ Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Neue Folge, Studienausgabe, Bd. I, 6. korr. Aufl., S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1969, S. 516.

6. VOLLKOMMENER WETTBEWERB UND NEOLIBERALE DOMINANZ

DIE VERWERFUNG VON ETHISCHEN IMPERATIVEN UND MENSCHENRECHTEN

Ich möchte nun die vorangegangenen Analysen zum Konzept des vollkommenen Wettbewerbs vertiefen. Das ist meines Erachtens notwendig, weil die transzendente Illusion des vollkommenen Wettbewerbs heute von besonders großer Bedeutung ist und weil sie zugleich die Möglichkeit gegenwärtigen und künftigen menschlichen Lebens auf dieser Erde bedroht.

Marx war der erste, der diese Gefahr deutlich gemacht hat. Er tat es in seiner am weitesten entwickelten Definition des sogenannten Verelendungsgesetzes, das mit der Existenz des ungezügelten Kapitalismus in unserer Gesellschaft zusammenhängt.

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.¹

Der Satz steht an einer Schlüsselposition im ersten Band des Kapitals, am Ende des Kapitels über den Mehrwert. Marx bezieht sich dabei auf einen absolut unkontrollierten Kapitalismus wie den gegenwärtigen, neoliberalen Kapitalismus.

Es handelt sich um ein Gesetz, das heute allgemein anerkannt ist, auch wenn nicht sehr im Bewusstsein ist, dass es zuerst von Marx formuliert wurde. Oft wird davon ausgegangen, es sei zum ersten Mal 1972 vom Club of Rome beschrieben worden. Aber in Wirklichkeit hat der Club of Rome diese Definition von Marx übernommen und sie mit hohem Geschick und großer Kompetenz weiterentwickelt.

1 Marx, Karl: Das Kapital, Bd. I, MEW 23, S. 528, 530.

6.1 DER NEOLIBERALISMUS UND SEINE UNFÄHIGKEIT, DEN GLAUBEN AN DIE MAGIE DER MARKTRELIGION ZU ÜBERWINDEN

Der Glaube an die Wirtschaftstheorie von Adam Smith und deren magische Kraft ist bis heute nicht überwunden. Es geht, genauer gesagt, um die Magie der unsichtbaren Hand und des selbstregulierten Marktes, der dank diesem Automatismus nur Gutes tut. Gemeint ist das Gute im Sinne des Bestmöglichen in jedem Augenblick. Für den Menschen ist es schlicht unmöglich, ökonomisch etwas zu realisieren, das dem überlegen ist, was der selbstregulierte Markt zulässt. So taucht mit dieser unsichtbaren Hand das generelle Verbot von Interventionen in den Markt auf.

Es ist die Weisheit des Marktes, der sich der Mensch in aller Demut unterwerfen muss, und jeder Versuch, darüber hinauszugehen, ist Stolz, Hybris. Angesichts dieses magischen Zentrums der Wirtschaftstheorie ist ihr wissenschaftlicher Charakter entsprechend fragwürdig.

Das eigentliche Problem besteht darin: Die Magie des Marktes, den seine neoliberalen Adepten sogar für ein Wunder halten, ist in Wirklichkeit ein Hindernis für jede realistische Entwicklung einer Wirtschaftstheorie und damit auch der Wirtschaft selbst. Es verhält sich mit ihr wie mit dem Glauben des Mittelalters an die Möglichkeit des *Perpetuum mobile*. Auch damals wurde der Glaube an eine magische Lösung zusehends zu einem Hindernis für die Entwicklung der Naturwissenschaften und insbesondere der Physik. Erst die Erkenntnis, dass das *Perpetuum mobile* eine Unmöglichkeit war, führte zur Begründung und Entwicklung der Physik als einer Wissenschaft.

Der Schlüssel dazu war die Formulierung des Trägheitsgesetzes. Dieses Gesetz beschreibt ein *Perpetuum mobile* – einen Wagen auf einer unendlichen Ebene ohne Hindernisse (Reibungen) – genau, um daraus zu schließen, dass diese Sicht die Vorstellung einer anderen Welt ist, die niemals die unsrige sein kann. Aber sie gibt uns ein Licht an die Hand, damit wir die Bewegung in unserer Welt verstehen können.

Die Wirtschaftstheorie von Adam Smith ist mit einem Problem konfrontiert, das demjenigen des Trägheitsgesetzes in der Physik sehr ähnlich ist. Auch die Wirtschaftstheorie konstruiert eine andere Welt, die Ende des 19. Jahrhunderts in der Gestalt eines mathema-

tischen Modells des vollkommenen Wettbewerbs entwickelt wird. Sie akzeptiert jedoch nicht, dass es sich um die Konstruktion einer anderen Welt handelt, die wohl Licht zum Verständnis dieser Welt vermitteln kann, aber sie niemals unmittelbar wiedergibt. Dagegen behauptet die Wirtschaftstheorie, dass ihre Konstruktion das Ziel ist, das in dieser unserer Welt zu erreichen ist. Jene Wirtschaftswissenschaftler, die sich auf die neoklassische Wirtschaftstheorie abstützen, wären wie Physiker, die heute noch das *Perpetuum mobile* als Möglichkeit der Technik vertreten würden.

In dem Maße, wie die Wirtschaftstheorie auf der Konstruktion eines sich selbst regulierenden Marktes beruht, ist ihre Wissenschaftlichkeit höchst fragwürdig. Sie verhält sich tatsächlich wie ein Physiker, der immer noch glaubt, dass die Konstruktion eines *Perpetuum mobile* nach wie vor machbar bleibt. Ein solcher Physiker würde keineswegs als Vertreter einer zeitgemäßen empirischen Wissenschaft angesehen.

Die eigentliche wissenschaftliche Schlussfolgerung aus dem Modell des vollkommenen Wettbewerbs kann heute zweifellos nur lauten: Die Annahme einer unsichtbaren Hand oder die Selbstregulierung des Marktes ist *per se* unmöglich. Das Modell des vollkommenen Wettbewerbs selber ist der Beweis dafür, dass ein Markt mit einer inhärenten Tendenz zum Gleichgewicht nicht möglich ist. Oder wir können formulieren: Dieses Modell ist wie das *Perpetuum mobile* der Physik. Es handelt sich um ein «außerweltliches» Modell, das unmöglich oder unwirklich ist, das aber Einblicke in einen realen Wettbewerb geben kann. Aber es kann solche Einblicke nur vermitteln, wenn akzeptiert wird, was an sich unmöglich ist. Es besteht eine unmittelbare Ähnlichkeit mit der Konstruktion des Trägheitsgesetzes und seiner Bedeutung für den Nachweis, dass ein *Perpetuum mobile* unmöglich ist. Der Beweis wird durch die theoretische Konstruktion eines *Perpetuum mobile* erbracht. Im gleichen Sinne ist die Erkenntnis, die sich aus der Konstruktion des Modells des vollkommenen Wettbewerbs ergibt, der Beweis für die Unmöglichkeit einer Selbstregulierung des Marktes. Dieser Beweis ist darin begründet, dass sich aus dem Modell selbst ergibt, wie unendlich weit seine Realisierung entfernt ist. Daher impliziert jeder scheinbare Schritt der Annäherung an dieses Modell den Mythos einer Annäherung an das unendlich weit Entfernte in endlichen Schritten. Ein solches Argument ist jedoch unhaltbar. Es beweist allerdings etwas. Es be-

weist nämlich, dass eine Tendenz zum Gleichgewicht durch Wettbewerb unmöglich ist und dass deren Annahme einfach in die Situation einer «transzendentalen Illusion» führt. Deshalb ist es notwendig, endlich eine Theorie des Marktes zu entwickeln, welche die genannte Tendenz nicht dogmatisch *a priori* festlegt. Ein solche Tendenz ist bloße Magie, ein Hindernis für jede Wissenschaft.

Daraus folgt: So wie in der Physik jede Theorie, welche die Möglichkeit der Realisierung eines *Perpetuum mobile* impliziert, *a priori* falsch ist, so ist auch in der Ökonomie jede Theorie *a priori* falsch, wenn sie die Möglichkeit der Realisierung einer inhärenten Tendenz des Marktes zum Gleichgewicht des vollkommenen Wettbewerbs impliziert.

Das Beharren auf Wirtschaftstheorien, die diese irriige Annahme vertreten, bildet freilich das Zentrum der Marktreligion. Es ist eine Religion, die deshalb ebenfalls, notwendigerweise, falsch ist. Für andere Religionen gilt dies nicht. Sie sind nicht unbedingt oder zwangsläufig falsch, solange es keinen Beweis für ihre Falschheit gibt.

Dasselbe Modell des vollkommenen Wettbewerbs beweist allerdings auch, dass es unmöglich ist, in einer Wirtschaft, wie sie sich in der Geschichte der Menschheit bis in die Gegenwart entwickelt hat, die ökonomischen Beziehungen abzuschaffen.

Es erscheint in dieser Theorie eine überaus primitive Vorstellung von Unendlichkeit. Gemeint ist die Sicht der asymptotischen Annäherung an ein unendlich weit entferntes Ziel. Für alle Interpretationen derartiger Ansätze gilt, dass man nie ankommt, da der Weg unendlich ist. Man kann das Beispiel einer wirklichen, empirischen Uhr nehmen, die man in Relation zu einer theoretisch gedachten, absolut präzisen Uhr betrachtet. Den Physikern zufolge hat man entdeckt, dass die Atomuhr so genau ist, dass sie in etwa 300 Millionen Jahren nur eine Sekunde verliert. Es ist dennoch keine absolut exakte Uhr. Es ist sicherlich eine viel genauere Uhr als die Uhr in der Küche unserer Großmutter. Beiden so unterschiedlichen Uhren ist jedoch gemeinsam, dass sie keine exakten Uhren sind. Dies bedeutet, dass die Atomuhr, so genau sie auch funktionieren mag, so weit von der perfekten Uhr entfernt ist wie die Uhr unserer Großmutter. Die Atomuhr ist zwar viel genauer als die andere, aber näher an der perfekten Uhr kann sie nicht sein. Die Entfernung der beiden Uhren von der perfekten Uhr bleibt unendlich groß. Dies gilt notwendigerweise auch für die Vorstellung der Annäherung an das Gleichgewicht des Marktes, das angeblich durch die Magie des Marktes hervor-

gebracht wird. Auch in diesem Fall ist das Gleichgewicht unendlich weit entfernt.

Im Grunde genommen ist es das Problem, das Hegel als «schlechte Unendlichkeit» bezeichnete. Die Interpretation endlicher Schritte als Annäherung an ein unendlich fernes Ziel kann schlimme Folgen haben. Sowohl Friedrich Engels als auch Wladimir Iljitsch Lenin beschäftigten sich mit dem Problem, als sie von der Annäherung der sozialistischen Gesellschaft an den Kommunismus sprachen. Aber sie haben keine Lösung dafür geliefert. Was in der Mathematik nicht mehr als ein Theorem der asymptotischen Annäherung ist, verwandelt sich bei Anwendung auf reale historische Prozesse in Gefahren, die sogar eine totale Bedrohung für das menschliche Leben sein können. In der Mathematik macht die Vorstellung einer asymptotischen Annäherung kein Problem. Wendet man sie aber auf die empirische Wirklichkeit an, kann eine solche Vorstellung absolut zerstörerische Folgen entwickeln.

Es handelt sich, wie gesagt, um ein ähnliches Problem, wie es in der Behauptung von der Tendenz der unsichtbaren Hand des Marktes in der gegenwärtigen transzendentalen Illusion des Neoliberalismus zum Ausdruck kommt. Indem man die magische Existenz dieser unsichtbaren Hand annimmt, wird die Verwirklichung von Maßnahmen unmöglich, die für das menschliche Leben notwendig sind. Und heute ist deswegen sogar das Leben der Menschheit selbst in Gefahr. Die unsichtbare Hand des Marktes von Adam Smith wurde als mythische These bis zum Neoliberalismus der Gegenwart mit der Behauptung aufrechterhalten, dass der Markt selbstregulierend sei. Wir können es in einer Formulierung von Leibniz sagen, wonach dieser behauptet, dass die von Gott geschaffene Welt die beste aller möglichen Welten sei. Dieser Mythos wird vom Mythos des sich selbst regulierenden Marktes übernommen, wenn es heißt: Lässt man den Markt alles entscheiden, ist die sich daraus ergebende Welt die bestmögliche aller Welten. Jeder Eingriff in den Markt macht die Dinge nur schlimmer. Es zeigt sich, dass der Markt in der Wahrnehmung des Mythos des Marktes dem Gott von Leibniz ähnlich ist.

Die Kritik von Oskar Morgenstern

Oskar Morgenstern macht deutlich, dass das perfekte Wettbewerbsmodell eine Welt zeigt, die mit unserer Welt völlig unvereinbar ist.

Es ist unmöglich, diese Welt durch unser menschliches Handeln zu verwirklichen. Das gilt für die ideale Konstruktion nach dem Wettbewerbsmodell ebenso wie für die Konstruktion der Welt nach der Theorie des Trägheitsgesetzes in der klassischen Physik:

Es ist vielleicht nicht uninteressant, auf einige Implikationen ökonomischer Art hinzuweisen, die die «vollkommene Voraussicht» in sich schließt ... Zunächst ergibt sich merkwürdigerweise, dass man auf Grund der Annahme vollkommener Voraussicht sogar materielle Aussagen über eine solche Wirtschaft machen kann. Sie sind im wesentlichen negativer Art. So wird es z. B. keine Lotterien und Spielsäle geben, denn wer würde spielen, wenn feststünde, wohin der Gewinn ginge? Telefon, Telegraph, Zeitungen, Annoncen, Plakate, Reklame usw. wären ebenfalls überflüssig, wie auf der Hand liegt ... Die Post hätte nur Pakete zuzustellen ..., denn wozu sonst Briefe schreiben?²

Ist der von der Theorie des vollkommenen Wettbewerbs definierte Gleichgewichtsansatz, den uns die vorherrschende Wirtschaftstheorie immer wieder verspricht, eine Annäherung an diese von Morgenstern beschriebene Situation? Begeben wir uns in die andere Welt, die in dieser Idealisierung beschrieben wird? So sagt Morgenstern:

Ich gehe nun dazu über, etwas näher zu prüfen, welche Bedingungen sich ergeben, wenn volle Voraussicht angenommen wird und namentlich die wechselseitige Einbeziehung der Voraussicht vermutlichen fremden Verhaltens im Sinne der Auflösung der komplexen Größen wie Preise usw. erfolgt. Tatsache ist, dass eine Kalkulation der Wirkungen des künftigen eigenen Verhaltens auf künftiges fremdes Verhalten und vice versa immer erfolgt, also jederzeit empirisch beobachtbar ist. Jedoch bricht die Kette der gemutmaßten ineinandergreifenden «Reaktionen» verhältnismäßig bald ab ...³

Doch Morgenstern geht über dieses Argument hinaus. Mit listiger Ironie argumentiert er:

Etwas anderes ist es bei unbeschränkter Voraussicht. Ein Beispiel für das sich dann ergebende Paradoxon bei nur zwei Partnern gab ich bei anderen Gelegenheiten und darf es hier reproduzieren: «Als Sherlock Holmes von seinem Gegner Moriarty verfolgt, von London nach Dover abfährt, und zwar mit dem Zug, der auf der Zwischenstation hält, steigt er dort aus, anstatt nach Dover weiterzufahren. Er hat nämlich Moriarty auf dem Bahnhof gesehen,

2 Morgenstern, Oskar: Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht. In: Albert, Hans (Hrsg.): Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen 1964. Aus: Zeitschrift für Nationalökonomie, Band VI, Wien 1935, S. 266 f.

3 Morgenstern, a.a.O. 257.

schätzt ihn für sehr klug und erwartet, dass Moriarty einen schnelleren Extrazug nehmen werde, um ihn in Dover zu erwarten. Diese Antizipation Holmes' stellt sich als richtig heraus. Was aber, wenn Moriarty klüger gewesen wäre, Holmes' geistige Fähigkeiten höher eingeschätzt und demnach Holmes' Aktion vorausgesehen hätte? Dann wäre er offenbar nach der Zwischenstation gefahren. Das hätte Holmes wieder kalkulieren und daher sich für Dover entscheiden müssen. Worauf Moriarty wieder anders «reagiert» hätte. Vor lauter Nachdenken wären sie gar nicht zum Handeln gekommen.⁴

Morgenstern behauptet, dass der Begriff des vollkommenen Wettbewerbs unhaltbar ist. Der Begriff leidet an einem inneren Widerspruch, der unmöglich zu beseitigen ist. Nach Morgensterns Argument lähmt in strategischen Beziehungen, wie sie durch das Modell des vollkommenen Wettbewerbs beschrieben werden, die vollkommene Voraussicht absolut jede Aktion der Akteure. Dies bedeutet, dass jedes strategische Handlungsmodell bei perfekter Voraussicht mit der bloßen Existenz des Marktes unvereinbar ist. Eine Wirtschaft mit vollkommener Voraussicht zu konzipieren, das bedeutet notwendigerweise, von der Existenz des Marktes und des Geldes selbst zu abstrahieren. Eine wirkliche Abstraktion dieser Art kann niemals vorgenommen werden. Auch ist das Konzept eines Marktes mit vollkommener Voraussicht an sich nicht tragfähig – wenn es nämlich von einer vollkommenen Voraussicht ausgeht, muss es von der Existenz des Marktes abstrahieren, über die zu sprechen es vorgibt. Wir können also nicht einmal sagen, was mit dem Konzept ist.

Deshalb, so Morgenstern: «Sukzessive Anpassungen sind jedenfalls unverträglich mit vollkommener Voraussicht.»⁵ Er stellt anschließend eine Reflexion über die Metaphysik an, die mit diesem gleichen Konzept verbunden ist:

Wenn vollkommene Voraussicht seitens eines außenstehenden Beobachters angenommen wird, dann handelt es sich um andere als die bisher besprochenen Fragen. Was über einen solchen Beobachter – in diesem Falle also z. B. den theoretischen Ökonomen – zu sagen ist, ergibt durchaus parallele Aussagen zu den aus Theologie und Logik bekannten Überlegungen über die Allwissenheit Gottes von der Zukunft und über die damit zusammenhängenden Schwierigkeiten der Willensfreiheit ... Da wir mit der Stellung eines solcherart ausgestatteten Beobachters nicht befasst sind – weil er für die

4 Morgenstern, a.a.O. 257 f.

5 Morgenstern, a.a.O. 262.

Gleichgewichtstheorie keine notwendige Annahme darstellt –, so braucht das Problem nicht diskutiert zu werden.⁶

Diese Schlussfolgerung ist sicherlich gültig, wenn wir den Menschen als ein Wesen mit einer gewissen Freiheit betrachten. Das genau tut Morgenstern, und deshalb spricht er über die Geschichte der Metaphysik. Aber in einer früheren Analyse, worin der Physiker Max Planck das Konzept des allwissenden Beobachters mit vollkommener Voraussicht kommentiert hat, stellt dieser ein menschliches Wesen vor, das absolut unmenschlich ist. Er nimmt eine Natur, zu welcher der Mensch ebenfalls gehört, als eine Gesamtheit des absoluten Determinismus an. Alle Bewegungen sind für einen Beobachter mit vollkommener Voraussicht völlig vorhersehbar, und dieser Beobachter leitet die Zukunft aus reinen Berechnungen der Beziehungen ab, die nach Planck die gesamte Natur bis in ihre feinsten vorstellbaren Ausdehnungen bestimmen. Den Menschen sieht er einfach als eine komplizierte Maschine an.

Das ist möglich. Aber diese Sichtweise mündet ebenfalls in eine Metaphysik ein, die jetzt eine Metaphysik des totalen und absoluten Kausalzusammenhangs ist.

Morgensterns Kritik wurde jedoch später verdrängt und konnte bis auf ganz wenige Ausnahmen nicht einmal die dogmatische Gültigkeit der Theorie des vollkommenen Wettbewerbs und deren Magie antasten. Eine dieser Ausnahmen ist gerade Friedrich August Hayek. Versuchen wir, seinen Argumenten zu folgen.

Die Fortsetzung der Morgensternschen Kritik durch Hayek

Hayek ist sich der Kritik Morgensterns an der neoklassischen Wirtschaftstheorie seiner Zeit wohl bewusst und erkennt, dass sie wahr ist. Deshalb hebt er Morgensterns These über den nicht-empirischen Charakter der gesamten theoretischen Vorstellung vom perfekten Wettbewerb hervor. Auch für Hayek scheint es nun eher ein nicht-empirisches Konzert einer anderen Welt zu sein. Er formuliert es so:

Die eigentümliche Natur der Annahmen, von denen die Theorie des Wettbewerbsgleichgewichts ausgeht, zeigt sich deutlich, wenn wir fragen, welche Tätigkeiten, die wir gewöhnlich mit dem Wort «Wettbewerb» bezeichnen, noch

6 Morgenstern, a.a.O. 262 f.

möglich wären, wenn jene Bedingungen erfüllt wären ... Ich glaube, die Antwort ist kurzerhand: Keine. Reklame, Preisunterbietungen, Verbesserungen (oder «Differenzierung») der hervorgebrachten Güter oder Dienstleistungen, das ist alles per definitionem ausgeschlossen – «vollkommener Wettbewerb» bedeutet tatsächlich das Fehlen aller wettbewerblichen Tätigkeiten.⁷

Es ist unmöglich, sich einem solchen Konzept der sozialen Welt zu nähern:

Es scheint allgemein die Meinung zu bestehen, dass die sogenannte Theorie des «vollkommenen Wettbewerbs» das geeignete Modell für die Beurteilung der Funktion des Wettbewerbs im realen Leben biete und dass der wirkliche Wettbewerb, sofern er von diesem Modell abweicht, nicht wünschenswert oder sogar schädlich sei.

Diese Einstellung scheint mir wenig Berechtigung zu haben. Ich will hier den Versuch machen, zu zeigen, dass das, was die Theorie des vollkommenen Wettbewerbs diskutiert, eigentlich überhaupt nicht «Wettbewerb» genannt werden dürfte und dass ihre Schlussfolgerungen als Richtlinien für die Politik nicht von großem Nutzen sind. Der Grund dafür scheint mir zu sein, dass diese Theorie durchwegs jenen Zustand als bereits bestehend annimmt, den, nach der richtigeren Ansicht der älteren Theorie, der Prozess des Wettbewerbs erst schaffen soll, und dass, wenn der von der Theorie des vollkommenen Wettbewerbs angenommene Zustand je bestehen würde, er nicht nur allen Tätigkeiten, die das Wort «Wettbewerb» beschreibt, die Entfaltungsmöglichkeit nehmen, sondern sie in ihrem Wesen unmöglich machen würde.⁸

Und Hayek fügt hinzu:

Wettbewerb ist ein dynamischer Prozess, von dessen wesentlichen Merkmalen angenommen wird, dass sie nicht existieren, wenn die Annahmen, die der statischen Theorie zugrunde liegen, getroffen werden.⁹

Dann benennt er die Aufgabe der Analyse:

Erst durch die These, dass es diese Tendenz (zum Gleichgewicht) gibt, wird die Wirtschaftstheorie mehr als eine Übung in reiner Logik und zu einer empirischen Wissenschaft ...¹⁰

7 Hayek, Friedrich A.: Individualismus und wirtschaftliche Ordnung, Zürich 1952, S. 127 f.

8 Hayek, a.a.O. 122 f.

9 Hayek, a.a.O. 125.

10 Hayek, a.a.O. 63.

Deshalb betrachtet er es als sein Ziel:

... zu zeigen, dass in diesem Sinne die spontanen Handlungen der Individuen unter Bedingungen, die wir beschreiben können, eine Verteilung der Mittel herbeiführen, die so aufgefasst werden kann, *als ob* sie einem einheitlichen Plan gemäß gemacht worden wäre, obwohl sie niemand geplant hat, scheint mir tatsächlich eine Antwort für das Problem zu sein, das manchmal metaphorisch als das Problem der «*kollektiven Vernunft*» bezeichnet wurde.¹¹

Man sieht: Es heißt nicht, dass die Handlungen der Individuen bzw. die Verteilung der Mittel dem entsprechen, was die Theorie des perfekten Wettbewerbs voraussagt, so wie es die damalige neoklassische Wirtschaftstheorie tut, einschließlich Milton Friedman selbst. Hayek sagt nun, «*als ob* sie einem einheitlichen Plan gemäß gemacht worden wäre, obwohl sie niemand geplant hat». Die ideologische Position, die Hayek einnimmt, zwingt ihn, diese offensichtlich willkürliche Konsequenz zu ziehen. Ich bezweifle, dass es viele gibt, die Hayeks Position teilen, wonach die effektiven Ergebnisse des Wettbewerbs das Resultat eines einheitlichen Plans zu sein scheinen. Aber Hayek folgert aus seiner Lektüre von Morgenstern, dass der Hinweis auf ein Ideal des geplanten Gleichgewichts nicht im gleichen Sinne widersprüchlich ist wie der Hinweis auf einen vollkommenen Wettbewerb. Doch Hayek hat den Ort der Allwissenheit verschoben. Im Modell des vollkommenen Wettbewerbs werden alle Marktteilnehmer als allwissend vorausgesetzt. Bei Hayek hingegen erwirbt der Markt eine Art Persönlichkeit, die zum Ort der Allwissenheit wird. Ein solcher allwissender Markt besitzt keine allwissenden Teilnehmer, sondern er ist als solcher die in der Institution des Marktes operierende Allwissenheit.

Hayek ist sich selbst nicht so sicher. Er wiederholt deshalb erneut:

In dieser Form ist die Behauptung des Vorhandenseins einer Tendenz zum Gleichgewicht offenbar ein empirischer Satz, d. h. eine Behauptung über etwas, das in der realen Welt geschieht, und müsste daher, zumindest im Prinzip, verifizierbar sein. Und es gibt unserer etwas abstrakten Behauptung eine glaubhafte, dem gesunden Menschenverstand einleuchtende Bedeutung. Die einzige Schwierigkeit ist noch, dass wir noch ziemlich im Unklaren sind über a) die *Bedingungen*, unter denen angenommen wird, dass diese Tendenz besteht, und b) die Natur des *Vorgangs*, durch den das individuelle Wissen sich ändert.¹²

¹¹ Hayek, a.a.O. 75 f.

¹² Hayek a.a.O. 64.

Das Ergebnis ist absolut erstaunlich; alles mündet ins Nichts ein. Hayek stellt zu Recht fest, dass das Vorhandensein einer Tendenz zum Gleichgewicht notwendigerweise durch einen «empirischen Satz» erfolgt und daher «verifizierbar» sein muss. Aber die Schlussfolgerung, die er nun zieht, lässt diejenigen, die seinem Argument folgen, völlig im Stich. Er stellt fest, dass «wir noch ziemlich im Unklaren sind über a) die *Bedingungen*, unter denen angenommen wird, dass diese Tendenz besteht, und b) die Natur des *Vorgangs*, durch den das individuelle Wissen sich ändert». Er meint im Grunde genommen, dass es immer noch kein Argument dafür gibt, die bloße Existenz der Tendenz zum Gleichgewicht zu behaupten. Hayek sagt deshalb nur, dass diese Tendenz bekannt sei, dass es aber noch immer keine Argumente gebe, um den Inhalt dieser Behauptung aufrechtzuerhalten.¹³

Hayek teilt in seiner Markttheologie eine Gemeinsamkeit mit der mittelalterlichen Theologie. Auch diese Theologie kannte die Wahrheit, konnte sie aber nicht argumentativ einholen. Deshalb forderte sie, dass die Philosophie die Wahrheiten der Theologie annimmt, gleichzeitig aber nach den Argumenten zu deren Gunsten sucht. Deshalb hieß es auch: *philosophia ancilla theologiae* («Die Philosophie ist die Magd der Theologie»). Die Wissenschaft ist jetzt die Magd der Wirtschaftsideo-logie. Oder, konkreter noch: Die Wirtschaftstheorie ist die Dienerin der Ideologie und der Religion des Marktes mit deren Behauptung der Magie des Marktgleichgewichts. Die Wahrheit der Ideologie hat unabhängig von jedem Argument Gültigkeit. Aber sie bedarf der ökonomischen Theorie, um nach diesen fehlenden Argumenten zu suchen. Dies ist eine *petitio principii*, ein Zirkelschluss: Hayek will eine Aussage beweisen, indem er die Aussage selbst als Voraussetzung verwendet.

Hayek zögert nicht, diese Markt-Theologie auch in Begriffen der christlichen Theologie auszudrücken. Ich gebe ein ziemlich langes Zitat wieder:

Das Deutsche hat so wenig wie das Englische ein Wort parat, das die erweiterte Ordnung [*extended order*] oder die Art, wie deren Funktionsweise sich von den Prämissen der Rationalisten unterscheidet, genau charakterisieren würde. Mit dem einzig in Frage kommenden Wort, nämlich «transzendent», ist so viel Missbrauch getrieben worden, dass ich Hemmungen

¹³ Vgl. Vergara Estévez, Jorge: Mercado y sociedad: La utopía política de Friedrich Hayek, Universidad UNIMINUTO y CLACSO 2014.

habe, es anzuwenden. Im buchstäblichen Sinn bezieht es sich freilich auf das, was *weit über unser Verständnis, unsere Wünsche und Zielvorstellungen sowie unsere Sinneswahrnehmungen hinausgeht*, und auf das, was Wissen enthält und schafft, das kein einzelnes Gehirn und keine einzelne Organisation besitzen oder erfinden könnte. Deutlich zeigt sich das in der religiösen Bedeutung des Wortes, wie wir das etwa im Vaterunser sehen, in dem eine Bitte lautet: «Dein Wille [d. h. nicht der *meine*] geschehe, wie im Himmel so auf Erden» oder in der Evangeliumsstelle, in der es heißt: «Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt» (Joh. 15,16). Aber ein noch treffenderes Beispiel für transzendente Ordnung, ein Beispiel, das sich zufällig auch auf eine rein naturalistische Ordnung bezieht (in dem Sinne, dass sie von keiner übernatürlichen Macht hergeleitet ist), nämlich das der Evolution, kommt ohne den Animismus aus, der in der Religion noch vorhanden ist: den Gedanken, ein einzelnes Gehirn oder ein einzelner Wille (z. B. der eines allwissenden Gottes) könne herrschen und ordnen.¹⁴

Die Moderne hat bis anhin keine wirklich säkulare Gesellschaft hervorgebracht. Sie säkularisierte die hochgradig «verzauberte» Welt des Mittelalters – in gewisser Weise sogar aller früheren Gesellschaften –, um sie auf eine neue Weise wieder zu verzaubern. Sie hat die Gesellschaft durch den Kapitalismus als Religion wieder verzaubert. «Der Warengott ist der wahre Gott» (Norbert Bolz). Das letzte Mal taten dies Reagan und seine Anhänger in ihrer Erklärung von Santa Fé aus dem Jahr 1980.¹⁵

Die Theologie des Dokuments von Santa Fé ist der Neoliberalismus. Seine Apostel sind die Oberhäupter der privaten Bürokratien der riesigen Konzerne. Ihre Ideologie gilt als «Santa Fé», als heiliger

14 Hayek, Friedrich A.: Gesammelte Schriften in deutscher Sprache, Abteilung B, Band 7: Die verhängnisvolle Anmaßung. Die Irrtümer des Sozialismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, S. 80 f. Der Originaltext lautet: «There is no ready English or even German word that precisely characterises an extended order, or how its way of functioning contrasts with the rationalists' requirements. The only appropriate word, 'transcendent', has been so misused that I hesitate to use it. In its literal meaning, however, it does concern that which far surpasses the reach of our understanding, wishes and purposes, and our sense perceptions, and that which incorporates and generates knowledge which no individual brain, or any single organisation, could possess or invent. This is conspicuously so in its religious meaning, as we see for example in the Lord's Prayer, where it is asked that '*Thy* will [i.e., not mine] be done in earth as it is in heaven'; or in the Gospel, where it is declared: 'Ye have not chosen me but I have chosen you, that ye should go and bring forth fruit, and that your fruit should remain' (St. John, 15:26). But a more purely transcendent ordering, which also happens to be a purely naturalistic ordering (not derived from any supernatural power), as for example in evolution, abandons the animism still present in religion: the idea that a single brain or will (as for example, that of an omniscient God) could control and order.»

15 Es handelt sich um ein Dokument vom Mai 1980 der sogenannten Gruppe von Santa Fé, die den Wahlkampf Reagans vorbereitete und leitete.

Glaube. Auch Mike Pence, Vizepräsident der Vereinigten Staaten in der Ära Trump, war eine zentrale Figur für diese Art ideologischer Manöver.

Es ist eine wiederverzauberte Welt, in der wir als eine angeblich realistische, rationale und säkulare Gesellschaft leben. Aber wir erleben sie genauso naiv wie die Menschen im Mittelalter, die ihre Welt betrachteten. Diese «wussten», dass mitten in der Nacht die Geister der Toten aus den Friedhöfen kamen, wieder auflebten und eine Stunde später zu ihren Gräbern zurückkehrten. Die Menschen des Mittelalters empfanden sich offensichtlich als realistische Wesen. Sie wussten ebenso sicher wie wir heute, dass die unsichtbare Hand des Markt-Gottes unfehlbar unsere Welt regiert. Und sie sahen mit Hayek zum Markt-Gott empor und beteten das Vaterunser: «Dein Wille geschehe, nicht der meine!». Und der Markt antwortet ihnen, gemäß Hayek, mit einem Zitat aus dem Johannesevangelium: «Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt». Natürlich wird der zweite Fall von vielen als realistisch angesehen, während der erste als mittelalterliche Naivität erscheint. Aber der Mangel an Realismus ist genau derselbe. Das Dokument von Santa Fé fasste ihn zusammen und verhängte ihn über alle – verbunden mit der Drohung, Nicht-Gläubige auf dem Markt von Milton Friedman zu Ketzern des Glaubens zu erklären. Klar hat Angela Merkel als deutsche Bundeskanzlerin dieses Vertrauen von Milton Friedman ebenso übernommen wie ihr Finanzminister Wolfgang Schäuble. Merkel spricht von «marktkonformer Demokratie». Ihr Diktum über die Notwendigkeit der Anpassung der Demokratie an den Markt setzt voraus, dass der Glaube ein ernsthafter Akt der Überzeugung sein muss, es geht nicht nur um bloße Worte. Milton Friedman sagt ausdrücklich, dass er sich Gläubige wünscht, die an den Markt glauben. Das ist das Problem der irdischen Götter, das Marx schon sehr früh zu kritisieren beginnt und das er später unter dem Stichwort der Kritik des Fetischismus weiter vertieft.

Fazit

Das Ergebnis unserer Analyse bedeutet nicht, die Theorie des vollkommenen Wettbewerbs und das entsprechende Modell des vollkommenen Marktes als theoretisch wertlos hinzustellen. Diese

Theorien bringen positive Ergebnisse hervor, die wir weiterhin aufrechterhalten müssen. Aber diese Ergebnisse sind das exakte Gegenteil dessen, was gewöhnlich mit diesen Theorien bezweckt wird.

Das wichtigste positive Ergebnis der Theorie des vollkommenen Marktes besteht darin, dass eine empirische Tendenz des Marktes zum Gleichgewicht unmöglich ist. Teilmärkte können Tendenzen zum Gleichgewicht haben, aber daraus können wir nicht die Möglichkeit einer Tendenz zum Gleichgewicht der Märkte als Ganzes ableiten. Das Modell des vollkommenen Wettbewerbs selbst ist der Beweis dafür, dass es unmöglich ist, eine solche Tendenz zum Marktgleichgewicht zu erreichen. Zudem lässt sich das Konzept des vollkommenen Marktgleichgewichts nicht einmal konsistent formulieren, wie dies Oskar Morgenstern selbst aufgezeigt und begründet hat.

Es gibt ein weiteres Ergebnis, das ebenfalls sehr wichtig ist. Die Theorie des vollkommenen Marktes zeigt, dass es unmöglich ist, eine soziale Arbeitsteilung von der heutigen Größe zu koordinieren, ohne den Markt als eines der Mittel zur Koordinierung zu nutzen. Als derartiges Instrument ist der Markt unverzichtbar.

Um auf die makroökonomischen Ungleichgewichte des Marktes, die heute offensichtlich die Existenz der Menschen auf der Erde bedrohen, angemessen reagieren zu können, müssen wir deshalb nach einer Lösung suchen, die von einem automatischen, dem Markt inhärenten Mechanismus nicht mehr erwartet werden darf. Auf einem solchen Markt braucht es systematische Interventionen. Nur so ist eine rationale und adäquate Reaktion auf die makroökonomischen Ungleichgewichte möglich, welche die gesamte Gesellschaft betreffen.

6.2 DER NEOLIBERALISMUS MIT SEINEM KLASSENKAMPF VON OBEN UND DIE MÖGLICHE ANTWORT DARAUF

In der Substanz lässt sich die Position des Neoliberalismus folgendermaßen zusammenfassen: Es ist der Rechtsliberale, der angeblich für die individuelle Freiheit eintritt, aber alle anderen Leitprinzipien der Regelung gesellschaftlicher Beziehungen dem Grundsatz der freien Marktwirtschaft unterordnet. Soziale und ökologische Aspekte werden in der Anwendung seiner Theorie am besten durch den Markt geregelt. Wir brauchen den «schlanken» Staat nur für die Außen- und Verteidigungspolitik sowie für die innere Sicherheit und die Staatsfinanzen.

Damit wird letzten Endes die Rechtsstaatlichkeit abgeschafft und der Markt zum Grundprinzip der menschlichen Gesellschaft erhoben. Der Markt hat immer Recht, und der Mensch ist für den Markt da. Das Beste ist immer das, was sich am besten verkauft. Es ist klar, dass eine vollständige Verwirklichung all dieser «Regeln» einem totalen Krieg gleichkommt. Dieser bedroht das Überleben der gesamten Bevölkerung – und damit ebenfalls die individuelle Freiheit.

Diese Position des Neoliberalismus wird in ihrem Kern in Deutschland nicht nur von der AfD (Alternative für Deutschland), einer neuen Partei der extremen Rechten, sondern auch von den übrigen Parteien im Bundestag ganz oder ansatzweise geteilt. Einzige konsequente Ausnahme ist die Linkspartei «Die Linke».

Was jedoch die neue extreme Rechte von den anderen Vertretern des Neoliberalismus unterscheidet, ist ihre demagogische Ausrichtung, durch die vor allem Menschen ohne große politische Orientierung mobilisiert werden. Diese setzen Aggressionen ein, ohne zu wissen, weshalb. Das kann nur gegen jene geschehen, die schwächer sind. Zur Zeit sind dies die Flüchtlinge und die Muslime. Letztere werden in der Regel undifferenziert als Islamisten bezeichnet. Die Verfolgung der sogenannten Islamisten ersetzt zumindest teilweise den früheren Antisemitismus. Eine Ideologie wie der Neoliberalismus – oder wie sie der Faschismus früher einmal war – kann nur durch diese Art von Demagogie in eine dominierende Ideologie transformiert werden. Das Interesse, den Neoliberalismus durchzusetzen, kommt hingegen von der Spitze der wirtschaftlichen Macht her, also von den Marktkräften.

Es stellt sich in diesem Zusammenhang ein weiteres Problem. Der Neoliberalismus ist zweifelsohne ein legitimer Nachfolger des Faschismus der 1920er bis 1940er Jahre. Aber seine Tendenz zum Totalitarismus ist anders gelagert. Im Faschismus rührt die Stärke der Bewegung vom Staat und seiner Herrschaft her. Deshalb sind die totalitären Systeme dieser Zeit mit Figuren verbunden, welche die Staatsmacht beherrschen: Mussolini, Hitler, Franco und (wenn auch auf andere Weise) Stalin. Es sind Gestalten, die über die Staatsmacht die Wirtschaft lenken. Daher sind sie diejenigen, die als unfehlbar erklärt werden. Beim Neoliberalismus ist es anders. Die Macht, aus der seine totalitäre Orientierung geboren wird, ist die Macht des Marktes und damit die Macht der entscheidenden wirtschaftlichen Gruppen, die sich bilden. Aber diese verkörpern den Totalitarismus, der sich

abzeichnet, nicht unmittelbar. Er wird von einer anonymen Instanz gefördert, die der Markt selbst ist. Die unfehlbare Instanz ist deshalb nicht mehr irgendeine benennbare Person, sondern der Markt. Jeder Politiker kann einen Fehler machen. Derjenige, der sich nicht irren kann, ist nun der Markt. Der Markt ist unantastbar, er hat eine unendlich legitime Dynamik, und die Privatisierung gilt als Zeichen der Würde eben dieser Vertreter des Marktes. Der Markt ist die transzendente Instanz dieser Welt und muss als solche verehrt werden.

Wenn wir dem Markt seine göttliche Würde nehmen und ihn einfach als eine Institution behandeln, die zu den Instrumenten der Koordinierung sozialer Arbeitsteilung gehört, sollten wir uns fragen, welche Tendenzen dieser Markt tatsächlich hervorbringt. Wir müssen das zentrale Dogma der Ideologien über die Vergöttlichung des Marktes ausschließen. Es ist die Behauptung, dass der Markt von einer unsichtbaren Hand geleitet wird, dass er sich selbst reguliert und dass er niemals irren kann. Dadurch wird ein absolut positiver Automatismus des Marktes etabliert mit der Konsequenz, dass jeder Eingriff in das Funktionieren des Marktes zu einer Situation führt, die stets schlechter ausfällt als die Option, den Markt seinen eigenen Tendenzen zu überlassen. Wir müssen der ganzen Magie, die diesem Markt zugeschrieben wird, ein Ende setzen.

Das Fazit lautet dann, dass die Theorie des Marktes von ihren Wurzeln her revidiert werden muss. Klar, es gibt gewisse marktwirtschaftliche Selbstregulierungen, wie ich schon angemerkt habe. Aber die Selbstregulierung funktioniert ausschließlich in den Teilmärkten. Diese Märkte können durch Angebot und Nachfrage bewegt werden mit der Möglichkeit, entsprechende Preisbewegungen zu erzeugen. Wenn die Teilmärkte jedoch in einem Marktsystem oder sogar in der Bildung eines einzigen Weltmarkts zusammenkommen, führen die vielen Teil-Gleichgewichte nicht zu einem einzigen Gleichgewicht aller Elemente. Vielmehr erzeugen sie die Tendenz zu verschiedenen makroökonomischen Ungleichgewichten, die sogar das menschliche Leben überhaupt bedrohen können.

Das Problem der Marktwirtschaftstheorie

Zweifellos zählt Karl Polanyi zu jenen Ökonomen, die als erste die Schlussfolgerung zogen, dass es nun notwendig sei, eine Theo-

rie des Marktes ohne die dogmatische Behauptung zu entwickeln, welche die magische Existenz einer Tendenz zum Gleichgewicht unterstützt.¹⁶ Er gelangt zum Schluss, dass der Markt nur dann funktionieren kann, wenn systematisch in diesen Markt eingegriffen wird. Polanyi spricht von einer notwendigen «Einbettung» oder einem *Channeling* des Marktes in die Gesellschaft als Ganzes. Polanyi ist der Ansicht, dass diese Kanalisierung des Marktes drei große Bereiche des Wirtschaftssystems aus dem freien Markt herausnehmen muss. Es sind dies: die Lohn- und Einkommenspolitik, die Verteilung und Nutzung des Bodens zwischen Personen und Institutionen sowie die Finanzpolitik im Allgemeinen – mit ihrer Tendenz, die Güterproduktion und das menschliche Leben den finanziellen Zielen und Interessen des Bankensystems zu unterwerfen. Er gelangt zur These, dass der Markt selbst zur Zerstörung von allem führt, was eben dieser Markt möglich machen kann, und zwar als Folge der Gesetze des Marktes selbst. Wie wir heute erleben, kann diese Tendenz des Marktes sogar zur Zerstörung unserer eigenen Lebenswelt führen. Es ist beinahe so, wie Soros formuliert: Heute kann der Kapitalismus nur durch den Kapitalismus selbst bedroht werden.¹⁷

Die drei von Polanyi hervorgehobenen Ungleichgewichte sind auch jene Ungleichgewichte, die sich aus der Marktanalyse von Marx ergeben. Die ersten beiden sind Ungleichgewichte, die laut Marx das Leben der Natur und des Arbeiters direkt bedrohen:

Deshalb kann die kapitalistische Produktion nur die Technik und die Kombination des sozialen Produktionsprozesses entwickeln und gleichzeitig die beiden ursprünglichen Quellen allen Reichtums untergraben: das Land und den Arbeiter.¹⁸

Das dritte Ungleichgewicht ist jenes zwischen Produktion und Finanzsystem, das Marx in Band III des Kapitals behandelt. Aber die

16 Der erste Autor, der die Theorie des Marktes auf diese Weise neu formuliert hat, ist Karl Polanyi. Vgl. Polanyi, Karl: *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973.

17 Es gibt einen weiteren Autor, der im Hinblick auf die Theorie der notwendigen Interventionen von Interesse ist, nämlich Walter Eucken. Vgl. Eucken, Walter: *Die Grundlagen der Nationalökonomie*. Fischer, Jena 1940. Eucken, Walter: *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Francke, Bern [u. a.] 1952. Eucken war eine Schlüsselfigur im Blick auf die Methoden der nach dem Zweiten Weltkrieg notwendigen Marktinterventionen. Ab den 1980er Jahren wurde er kaum noch erwähnt und systematisch vergessen.

18 Marx, *Das Kapital*, Bd. I., MEW 23, S. 529 f.

Ungleichgewichte, die das menschliche Leben unmittelbar bedrohen, sind jene der Ausbeutung der Natur und der Ausbeutung der Arbeit.

Marx hat jedoch aufgehört, nach einer Lösung für sein Projekt der Abschaffung des Marktes zu suchen. Deshalb müssen wir die gegenwärtige Analyse mit den Argumenten von Polanyi verbinden, um zu einer Theorie des Marktes zu gelangen, die analysiert, was mit dem Markt getan werden muss, damit dieser aufhört, Ungleichgewichte zu produzieren. Auf sie verweist Polanyi, ebenso wie auf die daraus resultierende Gefahr, die alles zu zerstören droht, was die Menschheit auf der Grundlage des Marktes erreicht hat.

Es geht deshalb darum, zu analysieren, wie der Markt diese drei makroökonomischen Ungleichgewichte produziert – sogar permanent reproduziert –, wenn man ihn ohne systematische Interventionen gewähren lässt. Außerdem ist es notwendig, die verschiedenen Möglichkeiten des Umgangs mit diesen makroökonomischen Ungleichgewichten zu analysieren. Die Analyse erstreckt sich dabei auch auf die Kriterien, aufgrund derer die unterschiedlichen Möglichkeiten gewählt werden.

So wird das Narrativ über die Magie des unfehlbaren Marktes mit seinen ebenso magischen Tendenzen zum Gleichgewicht ersetzt durch eine ernsthafte Analyse der Tendenzen, die zu makroökonomischen Ungleichgewichten führen, sowie der erforderlichen Politiken zu ihrer Überwindung oder Minimierung.

Makroökonomische Ungleichgewichte

In drei kurzen Punkten möchte ich den gegenwärtig sichtbaren Zustand dieser makroökonomischen Ungleichgewichte darstellen:

1. *Die Lohn- und Einkommenspolitik.* Die Tendenzen in diesem Bereich lassen sich wie folgt umschreiben: Von wenigen Ausnahmen abgesehen ist seit den 1970er Jahren eine Tendenz zu einem stetigen Rückgang der Löhne und sonstigen Arbeitseinkommen zu beobachten – oder zumindest deren völlige Stagnation. Gleichzeitig haben sich die Löhne in dem Sinne verschlechtert, dass kurzfristige Verträge, die sich unter dem vorgeschriebenen Mindestlohn-Niveau bewegen, immer häufiger vorkommen. Insgesamt befindet sich bereits fast die Hälfte der Arbeitskräfte in prekären Verhältnissen. Anstatt das

Kapital und den Markt flexibler zu gestalten, werden die menschlichen Arbeitskräfte flexibler gemacht, so dass das Kapital seinen eigenen Klassenkampf von oben ohne jede Flexibilität führen kann. All dies wird weitgehend durch magische und esoterische Argumente einer komplizierten Mathematik gerechtfertigt, die oft keine andere Bedeutung haben, als die Öffentlichkeit davon zu überzeugen, dass sie nichts über das Funktionieren der Wirtschaft weiß.

2. *Die Verteilung und Nutzung von Land zwischen Personen und Institutionen.* Es wird immer offensichtlicher, dass menschliches Leben von einer rationalen Nutzung des Bodens abhängt und dass diese Nutzung Kriterien unterliegen muss, die menschliches Leben in fast allen seinen Dimensionen schützen. Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung ist eine adäquate Ordnung der Bodennutzung unumgänglich. Damit diese Ordnung vernünftig ist, darf der Umgang damit nicht endlos dem Kalkül der Profitmaximierung überlassen werden. Gerade die Land- und Bodennutzung ist ein zentraler Beleg für die Irrationalität, die durch die Profitmaximierung hervorgerufen wird. Deshalb müssen die Kriterien des Marktes in diesem Bereich massiv reduziert werden. Dazu gehört auch eine wirksame Politik zum Schutz der Mieterinnen und Mieter.

3. *Die Finanzpolitik mit ihrer Tendenz, die Produktion von Gütern und menschlichem Leben dem finanziellen Kalkül des Bankensystems zu unterwerfen.* Die Dominanz der Finanzpolitik des Bankensystems wird insbesondere durch den Gebrauch und Missbrauch von Krediten ausgeübt. Vor allem im Falle von Wirtschaftsdepressionen kommt es aufgrund der Unmöglichkeit, ausstehende Kredite zu bezahlen, zu massiven Krisen, sowohl innerhalb der Bevölkerung eines Landes als auch in den internationalen Beziehungen zwischen den Ländern. Ganze Bevölkerungsgruppen verlieren ihr Zuhause und werden auf die Straße geworfen, weil sie keinen Platz für sich finden. Etwas Ähnliches geschieht im Verhältnis zwischen den Ländern. Die Eintreibung unbezahlbarer Schulden gibt den Banken das Recht, ganze Länder zu übernehmen und sie faktisch in Kolonien der Gläubigerländer zu verwandeln. In den letzten Jahren wurde dies weltweit durch die Umwandlung Griechenlands in eine Quasi-Kolonie Deutschlands und der Europäischen Union vor Augen geführt. Aber dasselbe geschah in vielen anderen Ländern, wenn auch nicht immer gleich rigoros wie bei der Reduktion Griechenlands auf seinen heutigen Koloniestatus. Ein großer Teil der griechischen

Gesundheitseinrichtungen und des Lohnsystems einschließlich der Renten wurde massiv zurückgefahren oder gar zerstört. Dies geschah in einem Europa, das stolz darauf war, die Todesstrafe abgeschafft zu haben. Freilich wurde sie nur für die Aktivitäten des Rechtssystems aufgehoben. Denn Finanzminister und Direktoren der Zentralbanken können sie uneingeschränkt anwenden, und sie haben dies auch bereitwillig getan – dabei freilich nur von Sparmaßnahmen gesprochen. Damit Griechenland Kredite erhielt, um die deutschen oder die anderen ausländischen Banken zu bezahlen, erstellte der deutsche Finanzminister eine lange Liste von Bedingungen. So erzwang er unter anderem Gesetzesänderungen, damit die Supermärkte am Sonntag öffnen konnten. In Deutschland versuchte er dasselbe, konnte sich aber gegen den Widerstand der Gewerkschaften und der Kirchen nicht durchsetzen. In Griechenland gibt es keinen Widerstand, weil alles kolonisiert ist. Der damalige deutsche Minister war ein Christdemokrat. Es scheint, dass sie das Christentum längst in eine Marktreligion verwandelt haben, die den Markt als göttlich feiert. Eine ähnliche Anpassung an den Markt-Gott ist die Anpassung des Vaterunsers selbst. In diesem Vaterunser heißt es: «Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldner.» Eine solche Formulierung ist offensichtlich unvereinbar mit dem Neoliberalismus. Seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts wurden Versuche unternommen, die deutsche Übersetzung dem Geld-Gott anzupassen und den Text zu verfälschen. So hieß es etwa: «Vergib uns unsere Beleidigungen, wie auch wir denen vergeben, die uns beleidigen». Auf diese Weise ist der Text ein authentischer Teil der Religion des Marktplatzes mit seinem Markt-gott geworden. Ich habe bereits Hayek zitiert, wie er mit Begeisterung das Vaterunser in seine «Marktgottestheologie» integrierte.¹⁹ Es ist nun der Neoliberalismus mit seiner Marktreligion, der weitgehend bestimmt, was für das Christentum gilt. Etwas Ähnliches wird bei allen anderen Religionen versucht.

4. José Luis Coraggio schlägt einen vierten Punkt vor, der heute grundlegend geworden ist, auch wenn er zu Polanyis Zeit noch nicht sehr sichtbar war. Es gilt, Wissen und Informationen aus dem

¹⁹ Es ist nicht überraschend, dass diese Christen, auch wenn sie Katholiken sind, eher von den vielen Irrtümern des gegenwärtigen Papstes Franziskus sprechen. Wenn sie diesem Papst gegenüberstehen, sprechen sie nie von der Unfehlbarkeit des Papstes. Ein Papst ist nur dann unfehlbar, wenn er die Unfehlbarkeit des Marktes in den Mittelpunkt seines Glaubens stellt. Es scheint, dass immer eine gewisse Unfehlbarkeit gebraucht wird.

Marktmechanismus herauszunehmen, um die Nutzung technologischer Entdeckungen und die Bildung der öffentlichen Meinung zu demokratisieren. Heute besteht kein Zweifel daran, dass die Art und Weise, wie die Pressefreiheit definiert wird, gleichzeitig eine Möglichkeit ist, die Meinungsfreiheit einzuschränken, ja sie sogar zu beseitigen. Aber die Pressefreiheit ist kein Menschenrecht, sondern einfach ein Marktrecht. Das entsprechende Menschenrecht ist die Meinungsfreiheit. Es geht also darum, die Meinungsfreiheit zu gewährleisten, indem die Pressefreiheit auf eine neue – und demokratischere – Weise formuliert wird.²⁰

Wir haben vier Kernpunkte behandelt, um die vier wichtigsten makroökonomischen Krisentendenzen in den Blick zu bekommen. Heute muss jede vernünftige Markttheorie diese Trends behandeln. Sie müssten wirklich als Tendenzen gesehen und nicht bloß als ein Haufen unverbundener Probleme angegangen werden. Es liegt auch offen zutage, dass sie etwas miteinander verbindet. Es ist die Tatsache, dass sie zusammen von einem breiten Klassenkampf von oben zeugen, der die herrschenden Klassen über den Markt hinweg vereint. Es handelt sich um eine Art Klassenkampf von oben, der sich im Ausgang von Hobbes zu entwickeln begann. Von Adam Smith erhielt er eine verbindende Basis. Nach seiner Theorie ist der Markt eine Menge von vielen Märkten, die durch eine unsichtbare Hand vereint sind. Diese verleiht dem Markt eine Tendenz zum Gleichgewicht und damit eine Kraft zur Selbstregulierung, und sie bringt einen Automatismus hervor, der absolutes Vertrauen verlangt. Zu behaupten, dass der wirkliche Markt dem genau entspricht, bedeutet wiederum, den Markt jenseits jeder möglichen Kritik zu verankern. Er erlangt eine absolute Gültigkeit und verleiht das uneingeschränkte Recht, in jeder nur möglichen Art zu handeln, ohne dass es die Möglichkeit gibt, den Markt im Namen einer Ethik, einer humanen Argumentation oder irgendeiner humanen Einsicht zu kritisieren. Der Klassenkampf verwandelt sich in einen totalen, grenzenlosen Krieg. Deshalb wird er für jene Klassen, gegen die sich dieser Klassenkampf von oben herab richtet, zu einer ständigen Bedrohung ihres Lebens. Auch wenn es Zeiten gibt, in denen sich die Lage der verfolgten Schichten entspannen mag, bildet sich die Bedrohung immer wieder neu heraus und sucht ihre Ziele. Seit Beginn der Globalisierungsstrategie in den

20 Polanyi, Karl: *Textos escogidos*, CLACSO-Universidad Nacional de General Sarmiento 2021, S. 62 u. 73. Coraggio formuliert diesen Vorschlag in seinen einleitenden Worten zum Buch von Polanyi: Coraggio, José Luis: *Karl Polanyi y la otra economía en América Latina*, S. 47–82.

1980er Jahren ist dieser Klassenkampf von oben wieder aufgeflammt. Er untergräbt zunehmend die Demokratie selbst.

Der Klassenkampf von oben

Heute kann es keinen Zweifel mehr darüber geben, dass dieser Klassenkampf von den herrschenden Klassen gewonnen wurde. Er hat die Demokratie untergraben, die in Wirklichkeit gekauft wurde. Wahlen werden durch die Finanzierung seitens derjenigen Mächte gewonnen, die den Klassenkampf von oben führen. Die Volksvertreter in den Parlamenten werden von den Lobbyisten angeheuert, die im Dienst eben dieser Mächte stehen. Die Medien schließlich werden ebenfalls von diesen Gruppen übernommen, um für sich Werbung und Akzeptanz zu erzeugen. Die Pressefreiheit hat die Meinungsfreiheit fast vollständig ersetzt. Heute ist die Pressefreiheit zu einem großen Teil ein mächtiges Instrument zur Beseitigung der Meinungsfreiheit geworden. Bei Wahlen sind heute in jedem Land nahezu alle Medien auf einer Seite. Es ist die politische Seite des Großkapitals, das seinen Klassenkampf führt. Selbst die öffentlichen Medien, welche die Verpflichtung haben, sich gegenüber den zu wählenden Alternativen neutral zu verhalten, stehen meist auf der Seite der herrschenden Klassen.

Eine solche Konzentration der wirtschaftlichen Macht des Marktes, die gleichzeitig die politische Macht beherrscht, braucht eine einzigartige symbolische Referenz, die nur der Markt selbst sein kann. Deshalb entwickelt der Markt eine Religion des Marktes, die heute mächtiger denn je ist. Auf diese Weise wird die Magie des Marktes – seine unsichtbare Hand, die inhärente Tendenz zum Gleichgewicht, seine selbstregulierende Kraft und sein Automatismus – Tag und Nacht in den Medien propagiert. Jede Entscheidung wird zu einer religiösen Entscheidung. Selbst Maßnahmen wie die Privatisierung einer Autobahn werden im Namen dieser Religion durchgesetzt, und es ist blasphemisch, sie nicht zu unterstützen. Sogar die Verfassungen werden geändert, um den Weg für diese Marktreligion zu öffnen. Jede politische Partei, die diese Marktreligion nicht akzeptiert, wird an den Rand gedrängt und zunehmend als extremistische Kraft angeprangert.

Aber auch jede traditionelle oder neue Religion ist unverzüglich mit der Forderung konfrontiert, die Marktreligion als ihr Zentrum zu übernehmen. Dies führte in den 1970er und 1980er Jahren zu schweren religiösen Verfolgungen in Lateinamerika, die den Tod von Zehntausenden von Christinnen und Christen zur Folge hatten, weil sie die Theologie der Befreiung unterstützten. Die Medien berichteten kaum über diese Geschehnisse, obwohl sich unter den Opfern sogar drei Bischöfe, zahlreiche Priester und mehrere Nonnen befanden, die vergewaltigt wurden. Einer dieser ermordeten Bischöfe, Oscar Arnulfo Romero, wurde vor einigen Jahren vom jetzigen Papst Franziskus heiliggesprochen. Allerdings berichteten nur wenige Medien über diese Ereignisse und deren Hintergründe. Sie zogen es vor, uns über die Barbarei der Al-Qaida und des Islamischen Staates zu informieren. Die Massaker in Lateinamerika waren Teil des Klassenkampfes von oben, der von unseren Mainstream-Medien unterstützt wird. Deshalb schwiegen sie. Aber es waren Barbareien, die durchaus mit den Untaten der Al-Qaida oder des Islamischen Staates vergleichbar und damit «konkurrenzfähig» waren.

So wird die große Herausforderung offenkundig, diesem Klassenkampf von oben auf allen Ebenen zu begegnen. Dabei kann sich die Antwort nicht auf einen simplen Klassenkampf von unten beschränken. Das erste Problem, das es zu lösen gilt, ist die Rückgewinnung der Demokratie, die von der übermächtigen ökonomischen Macht aufgekauft wurde. Es gilt, hier eine Lösung im Rahmen der effektiven Möglichkeiten zu verwirklichen. Vor allem geht es darum, die großen Medienmonopole zu brechen, aber auch einen politischen Weg zu finden, dass keine Medien andere Medien kaufen können – natürlich im Rahmen zu diskutierender Regelungen. Sodann braucht es eine effiziente Kontrolle der Lobbyisten und ihrer Versuche, die politische Macht zu korrumpieren. Die gleichen Grenzen sind für die Finanzierung von politischen Parteien und Wahlkampagnen erforderlich. Gleiches gilt für das Verbot oder zumindest die Beschränkung der Berufstätigkeit ehemaliger Politiker in irgendwelchen Konzernen. Notwendig ist die Bekämpfung einer wachsenden Korrumpierung von Politikern seitens des Großkapitals.

Ohne diese Maßnahmen zur Demokratisierung der Beziehungen zwischen Markt und politischer Gesellschaft ist es nahezu unmöglich, den Tendenzen des Marktes zu den erwähnten makroökonomischen Ungleichgewichten und dem entsprechenden Klassenkampf

von oben zu begegnen. Es gibt einen Kern von Korruption, der einen großen Teil jener Maßnahmen blockiert, welche die Marktkräfte kanalisieren und sicherstellen wollen, dass notwendige Aktivitäten nicht weiter blockiert werden. Wenn wir das nicht schaffen, werden die großen Errungenschaften der modernen Geschichte bei ihrer Realisierung eine Supernova sein, die sich schließlich in ein schwarzes Loch verwandelt und alles verschlingt. Wir sollten uns dessen stets bewusst sein.

Der notwendige Wandel der Gesellschaft der Gegenwart

Die vorgelegte Analyse zeigt zumindest die Richtung auf, in die Marktverständnis und notwendige Marktinterventionen verändert werden müssen. Ein solcher Wandel ist unvermeidlich.

Wir müssen aber auch einsehen, dass Veränderungen unserer Weltsicht notwendig sind, damit dieser notwendige Wandel auf allgemeine Akzeptanz stößt. Die Tatsache, dass er notwendig ist, reicht nicht aus. Wir befinden uns als Gesellschaft auf einer Reise in den kollektiven Selbstmord. Deshalb müssen wir uns für die breite Rückweisung des Selbstmords engagieren und wieder entdecken, dass der Sinn des Lebens darin besteht, das Leben zu leben. Aber es so zu leben, dass alle anderen es auch können.

7. DER IDEALE BEOBACHTER UND DER ALLWISSENDE TEILNEHMER

WIE SICH DIE EMPIRISCHE WISSENSCHAFT ZUR RELIGION WANDELT

Wir wollen nun analysieren und interpretieren, was das Konzept der Vollkommenheit des Menschen als eines idealen Beobachters und eines allwissenden oder gewissermaßen allwissenden Teilnehmers an den Funktionsmechanismen der Gesellschaft im Kern bedeuten könnte. Der ideale Beobachter erscheint zum ersten Mal zur Zeit der Französischen Revolution. Der allwissende Teilnehmer wiederum ist erst am Ende des neunzehnten Jahrhunderts in Erscheinung getreten.

Es geht um die menschliche Fähigkeit, die gegebene Welt empirisch zu beobachten. Oder um die Fähigkeit des Menschen als eines Teilnehmers an den Funktionsmechanismen, sich über das Handeln aller involvierten Akteure informieren zu können. Die Konzepte der Perfektion führen diese Fähigkeiten auf theoretische Weise der Vorstellung ihrer absolut perfekten Entwicklung zu. Statt des normalen Beobachters wird nun ein vollkommener Beobachter angenommen, statt eines normal funktionierenden Mechanismus ein perfekt funktionierender Mechanismus. Der Grund dafür ist ganz einfach: Es geht um nichts anderes als darum, Beobachtungen oder Handlungen angesichts einer konkreten Wirklichkeit nach formal rationalen Kriterien beurteilen zu können. Die wirkliche Beobachtung oder die wirkliche Handlung erscheint dann im Urteil als Abweichung von einer begrifflichen Perfektion.

Normalerweise wird die Schaffung von Begriffen der Perfektion mit didaktischen oder heuristischen Gründen gerechtfertigt. Tatsächlich aber sind sie integraler Bestandteil der entsprechenden Theorien. Dies ist ganz offensichtlich so bei Begriffen der Perfektion, die sich auf die Funktionsmechanismen beziehen. In diesem Fall ist es nicht möglich, Theorien zu formulieren, ohne auf solche Funktionskonzepte zurückzugreifen. Dies ist beispielsweise bei Wettbewerbs- oder Planungstheorien evident. Sie brauchen Begriffe der Perfektion, um

den entsprechenden Kern von Theorien zu formulieren, nämlich Konzepte des vollkommenen Wettbewerbs oder der perfekten Planung.

Als ich Wirtschaftswissenschaften studierte, mussten wir in den ersten Semestern die Theorie des vollkommenen Wettbewerbs mit ihrem zentralen Konzept des allwissenden Akteurs studieren. Ich fragte den Professor sofort, wie sich diese Annahme auf die theologische Konzeption des allwissenden Gottes beziehe. Er hat meine Frage nicht als Problem diskutiert, sondern bloß angefügt, dass dies in der Wirtschaftstheorie ein rein heuristisches oder auch ein didaktisches oder illustratives Problem sei. Eine Antwort wie die seine kann jedoch die notwendige Diskussion nicht ersetzen. Die Ähnlichkeit zwischen dem in der aristotelischen Philosophie formulierten, allwissenden Gott des Mittelalters und dem allwissenden Marktsubjekt des vollkommenen Wettbewerbs ist offensichtlich. Für andere theologische Konzepte trifft sie nicht unbedingt zu. Sie gilt zum Beispiel nicht für den Gott Jahwe der jüdischen Tradition. Auch Gott als vollkommener Beobachter nach Wittgenstein hat nichts mit dem Gott Jahwe zu tun, aber er lässt sich leicht mit dem aristotelischen Gott des Mittelalters zusammenbringen. Umgekehrt hat Jahwe nichts mit Jupiter oder Zeus gemeinsam.

Es gibt eine Situation, die der von Feuerbach beschriebenen sehr nahekommt. Wie wir weiter oben angeführt haben, ist Feuerbach der Meinung, dass der Mensch Gott nach seinem Ebenbild erschafft. Und wenn sein Bild dasjenige des Beobachters ist, dann ist der so geschaffene Gott ein vollkommener Beobachter. Oder wenn es das Bild eines Gliedes eines funktionierenden Mechanismus ist, dann ist sein Gott derselbe, jedoch gedacht als integraler Teil eines perfekt funktionierenden Mechanismus. Es ist ein Prozess, in dem Gott ein Mensch (oder ein menschliches Wesen) wird, der sich an die Stelle des bisherigen Gottes setzt. Aber er tut dies, indem er sich selbst als Vorstellung der Vollkommenheit seiner selbst präsentiert. In der Tat ist der Übergang von Gott zum Menschen als eines menschlichen Wesens innerhalb der Entstehung der modernen Wissenschaft selbst angesiedelt. Aber es handelt sich um einen Gott, der – beispielsweise – nicht Jahwe ist.

Die Unsichtbarkeit der Menschenrechte

Es ist auffällig, dass bei all dem, was mit den Funktionsmechanismen zu tun hat, kein Bezug zu den Menschenrechten besteht. Die Konzepte des

perfekten Beobachters führen letztlich zur totalen Verweigerung von ethischen Imperativen wie den Menschenrechten. Die Konzepte der Vollkommenheit sehen die Vollkommenheit des Verbrechens genauso wie die Vollkommenheit der Kooperation aller. Sie erkennen keinen Unterschied zwischen einem Mord und dem Fallen eines Steines.

Dies bedeutet nicht, dass die Funktionsmechanismen keine Ethik enthalten. Ohne die Konzeption einer Ethik, die auch sehr anspruchsvoll sein kann, ist es nicht möglich, irgendeine Methode des Funktionierens sowie deren Vollkommenheit zu konzipieren. Aber es handelt sich um ganz bestimmte Ethiken, nämlich um Ethiken, die für das Funktionieren dieser Mechanismen notwendig sind. Das sehen wir am Beispiel des Marktes. Es gibt bestimmte moralische Werte, die respektiert werden müssen, damit der Markt selbst funktionieren und tatsächlich ein Markt sein kann. Es darf weder gestohlen noch betrogen werden. Man darf nicht lügen, man muss alles erfüllen, was im Kauf- und Verkaufsvertrag versprochen worden ist. Es muss anerkannt werden, dass Eigentum nur durch einen Kaufvertrag und nicht durch Körperverletzung oder Mord von einer Person zur anderen übertragen werden kann. Alle diese moralischen Werte müssen bis zu einem gewissen Grad erfüllt werden, damit der Markt nicht zusammenbricht. Max Weber nennt diese notwendige Ethik eine «Markt-Ethik». Daraus folgt, dass die Forderung nach der Existenz des Marktes immer und notwendigerweise die Forderung nach der Erfüllung einer Ethik impliziert, die als Markt-Ethik bezeichnet werden kann. Wenn die Wirtschaftstheorie darauf besteht, dass es unmöglich ist, den Markt abzuschaffen, dann besteht diese Theorie gleichzeitig auf der Anerkennung der Markt-Ethik. Auch in diesem Bereich gibt es kein Handeln ohne Ethik. Hier wird die Ethik jedoch durch ein Sachurteil begründet.

Dies gilt entsprechend für jede Planungs- oder Unternehmungstheorie. Ähnliches gilt sogar für alle anderen Funktionsmechanismen. Und es trifft auch auf die so genannte Diskursethik zu. Damit der Dialog mittels der Diskurse möglich ist, bedarf es einer Diskursethik. Wir haben Hans Apels Theorie kennengelernt, welche die perfekte Situation eines Diskurses konstruiert. Es bleibt stets gültig, dass die Funktionsmechanismen eine unverzichtbare und notwendige Ethik enthalten.

In diesem Bereich der Funktionsmechanismen ist eine Trennung zwischen Werten und Fakten unmöglich. Mit einem funktionieren-

den Mechanismus konfrontiert zu sein, das bedeutet, dass man sich sowohl auf Fakten als auch auf Werte bezieht, die untrennbar miteinander verbunden sind. Auf den perfekten Beobachter trifft auch zu, dass er, wenn er einen funktionierenden Mechanismus beobachtet, gleichzeitig eine ganze Reihe von Ethiken beobachtet, die mit diesem verbunden sind. Im Allgemeinen gilt, dass die Funktionsmechanismen nicht sichtbar sind, aber der vollkommene Beobachter sieht sie in dem Sinne, dass er als vollkommener Beobachter auf ihre Existenz schließen muss.

Ich gebe ein Beispiel. Sie können eine Fabrik besichtigen. Ein Unternehmen wird jedoch nicht gesehen, denn als Unternehmen ist es ein Funktionsmechanismus. Dieser wird nicht gesehen, aber es ist bekannt, dass die Fabrik ohne die Zugehörigkeit zu einem Unternehmen nicht existieren würde. Es ist dies, was Hegel den objektiven Geist nennt. Wenn wir die Fabrik sehen, nehmen wir sie immer auch als einen Ort wahr, an dem ein Unternehmen tätig ist. Wir sehen nicht die Existenz des Unternehmens, aber wenn wir die Fabrik sehen, schließen wir auf die Existenz eines Unternehmens. Etwas Ähnliches gilt, wenn wir einen Mord beobachten. Wir sehen den Körper des ermordeten Menschen, nicht sein lebendiges Inneres, das viele die Seele nennen. Im Fall eines Mordes sehen wir, dass dieses lebendige Innere getötet wird, und der perfekte Beobachter Wittgensteins sieht es auch. Das ist die Grundlage für den Unterschied zwischen einem Mord und einem Steinschlag. Dies ist nicht zu leugnen. Auch das Geld wird nicht gesehen. Wir sehen nur einen Geldschein, der wie Geld aussieht. Aber ob das Geld ist oder nicht, dies sieht man nicht. Wir sehen indessen die Reaktionen eines anderen und können so zu dem Schluss gelangen, ob es Geld ist oder nicht. Aber diese Reflexion ist Teil der Beobachtung, besonders wenn es sich um eine perfekte Beobachtung handelt. Wittgenstein erwähnt dies in seinem Vortrag über Ethik jedoch gar nicht.

Die Beerdigung der Menschenrechte im Namen der empirischen Wissenschaft

Keiner der impliziten Werte der Funktionsmechanismen ist jedoch ein Menschenrecht. Wenn diejenigen, die dafür sorgen, dass die Funktionsmechanismen effektiv laufen, nicht genug zu essen haben,

kann nichts funktionieren. Wenn es extreme Hungerlöhne gibt, läuft der Funktionsmechanismus nicht. In diesem Fall muss der Mechanismus unmittelbar verbessert werden. Aber er ergreift keine Partei für irgendein Menschenrecht, sondern spiegelt ausschließlich operative Bedürfnisse wider.

Es gibt ein vielsagendes Beispiel. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war es das Militär, das bessere Löhne für die englischen Arbeiter forderte. Da diese auch für die Armee rekrutiert wurden, stellte sich heraus, dass sie aufgrund des Hungerlohnes, den sie erhielten, kaum als Soldaten an den Einsatzort der Schlacht marschieren konnten. Damit sie im Kampf brillieren konnten, brauchten sie bessere Löhne. Es ging nicht darum, in Würde leben zu können, sondern darum, genug Kraft zu besitzen, um in den Kämpfen des Militärs sterben zu können.

Dann kam die Forderung nach Menschenrechten, welche die Fähigkeit von Arbeitern und anderen unterstützte, nicht sterben, sondern leben zu können. Jetzt ging es um die eigentlichen Menschenrechte. Aber die Theorien, die sich bloß auf die Mechanismen des Funktionierens beziehen, befassten sich in der Regel nicht mit derartigen Menschenrechten. Sie leugneten diese Menschenrechte sogar offen, so wie es die Neoliberalen heute tun. Der Begründer des Neoliberalismus, Ludwig von Mises, ist in dieser Hinsicht sehr extrem gewesen. Er behauptet:

Die schlimmste aller Formen von Irrglauben ist die Idee, dass die «Natur» jeden Menschen mit gewissen Rechten ausgestattet hat. Nach dieser Lehre teilt die Natur freigiebig an jedes geborene Kind Rechte aus ... Jedes Wort dieser Lehre ist falsch.¹

Eine solche Ablehnung der Menschenrechte ist heute ziemlich allgemein verbreitet. Sie ist so allgemein wie die Akzeptanz des Neoliberalismus und seiner Politik – und steht damit in der Tradition des früheren Faschismus. Der Gründer der spanischen Falange sagte in den 1920er Jahren: «Wenn ich das Wort Humanität höre, habe ich Lust, meine Pistole zu ziehen.»

1 Mises, Ludwig von: *The anticapitalistic mentality*. The Ludwig von Mises Institut, Auburn, Alabama 2008 (1956), S. 80. – Hayek selbst sagte: «Wie die Vorfahren, die Höhlen bewohnten, muss der heutige Mensch die traditionelle demografische Kontrolle akzeptieren: Hungersnöte, Seuchen, Kindersterblichkeit usw.» Nach Hayek, Friedrich: *Reality magazine*, Santiago, Nr. 24 (1981), S. 172.

Er spricht eine ziemlich leidenschaftliche Sprache. Aber von Mises sagt im obigen Zitat dasselbe, auch wenn er die Sprache der Bürokraten spricht, seien es nun Vertreter der privaten Bürokratien des Großkapitals oder die Bürokraten des Staates.

Die Unsterblichkeit des Menschen: das neue Ziel der empirischen Wissenschaften und des Silicon Valley

Die Antwort ist indessen eher ein großer und kontinuierlicher Lobpreis auf die aktuellen und die möglichen Errungenschaften als Basis für die zukünftige technologische Entwicklung. Auf die aktuellen Probleme – handle es sich nun um die Respektierung der Menschenrechte oder um den gerechten Umgang mit ökologischen Krisen einschließlich der Klimakrise – reagieren wir nicht in den entsprechenden Handlungsbereichen, sondern mit stets neuen und besseren Telefonen, die tatsächlich immer ausgefeilter werden. Aber nicht nur mit Telefonen. Gleichermäßen mit überwältigenden Aussichten auf die zukünftige technologische Entwicklung und deren Folgen für ein menschliches Leben, das verspricht, immer besser zu werden. Uns wird sogar die Unsterblichkeit versprochen.

Deshalb möchte ich einige Bezugspunkte sichtbar machen. Zunächst zitiere ich einen Artikel aus der bekannten deutschen Wochenzeitung «Die Zeit». Es handelt sich um einen Beitrag von Nils Markwardt mit dem Titel: «Silicon Sowjets». Im Lead wird ausgeführt: «Google und Amazon entdecken die Unsterblichkeit. Der Valley-Kapitalismus weist erstaunliche Parallelen zu kommunistischen Denkern auf. Deren Schriften sind 100 Jahre alt.»²

Der Artikel kommt zu folgendem Ergebnis:

Welche tatsächlichen Erfolge das Silicon Valley im Kampf gegen den Tod erreicht, wird sich zeigen. Auf die freiwillige Unterwerfung, die sich mit jedem Datenpaket aus iPhone, Facebook-Profil oder Fitness-Tracker vertieft, können die Tech-Unternehmen jetzt schon setzen. Im Gegenzug bekommt jeder User vom Silicon Valley schließlich das, was im politisch müde gewordenen Westen kaum noch produziert wird: eine radikale Fortschrittserzählung.

2 Zeit online, 8. April 2018, 17:54 Uhr. Dieser Artikel stammt aus der deutschen Zeitschrift «Philosophie Magazin», Nr. 03/2018.

Jetzt kommen die Physiker aus dem Silicon Valley und versprechen, das Ziel der menschlichen Unsterblichkeit zu erreichen. Es ist offensichtlich aufs Neue eine große transzendente Illusion, ein weiterer Überfall auf das Unmögliche.

Aber es gibt noch einen früheren amerikanischen Physiker, Frank J. Tipler, der ein Buch in diesem Sinne geschrieben hat. Sein Titel lautet: *The Physics of Immortality*³. Er schreibt in Zusammenarbeit mit dem deutschen Theologen Wolfhart Pannenberg, dessen Buch «Theologie und Reich Gottes»⁴ er zitiert.

Der Text des Buches von Tipler endet mit den folgenden Worten:

Die Omegapunkt-Theorie hat die Schlüsselbegriffe der jüdisch-christlich-islamischen Tradition nun zu Begriffen der modernen Physik werden lassen. Die Theologie ist nichts anderes als physikalische Kosmologie, die auf der Annahme beruht, dass Leben insgesamt unsterblich ist ...

Die Wissenschaft kann nun angesichts des Todes exakt denselben Trost spenden wie einst die Religion. Die Religion ist nun ein Teil der Wissenschaft.⁵

Tipler ist Professor für mathematische Physik an der Tulane University in New Orleans, mit Spezialgebieten in Kosmologie, allgemeiner Relativitätstheorie, Teilchenphysik und Komplexitätstheorie.

Es scheint, dass die empirische Wissenschaft tatsächlich zur Religion führt. Wir haben es hier, was die empirische Wissenschaft betrifft, mit einem meisterhaften Fall transzendentaler Illusion zu tun. Stets geht es darum, sich einem unendlich weit entfernten Ziel in endlichen Schritten zu nähern. Deshalb haftet diesem Bemühen etwas Mystisches an, und es scheint nahezu unmöglich, dagegen zu argumentieren.

Die gesamte Argumentation Tiplers erweist sich als eine absolut leere Behauptung, ohne jedes gültige Argument. Sie ist nichts weiter als eine transzendente Illusion, die auch in diesem Fall genauso schädlich ist wie in den zuvor genannten Beispielen. Es wird deutlich, dass sich diese transzendentalen Illusionen durch alle empirischen Wissenschaften hindurchziehen. Sie alle schreiten auf ihrem Marsch voran und bewegen sich mit endlichen Schritten vorwärts, um ein unendlich weit entferntes Ziel zu erreichen.

3 Doubleday, New York 1994.

4 Mohn, Gütersloh 1971.

5 Tipler, Frank J.: Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten, DTV, München 1995, S. 406/407.

Ich muss darauf hinweisen, dass das Problem der transzendentalen Illusion ein Problem der gesamten Moderne in all ihren spezifischen Ausprägungen ist. Näherhin geht es um das Problem der Utopie, wenn sie sich auf Unmöglichkeiten bezieht und davon ausgeht, dass diese möglich sind. Allerdings handelt es sich nicht um beliebige Utopien. Es geht um abstrakte Vollkommenheitsvorstellungen in Bezug auf Tatsachen, die aus der empirischen Wirklichkeit gewonnen werden.

Dank solch unendlicher Ziele können wir gefahrlos beruhigt sein, wenn der Klimawandel und andere Krisen zur Debatte stehen, die uns bedrohen, seien sie ökologischer oder sozialer Natur. Laplaces Dämon, Wittgensteins perfekter Beobachter und Habermas' Richter Herkules scheinen unser volles Vertrauen zu verdienen. Der Himmel der empirischen Wissenschaft regelt alles.

Der Bioingenieur, Aubrey de Grey aus dem Silicon Valley, der ebenfalls alles tut, um den Tod abzuschaffen, meinte einmal, er sei sicher, dass der erste Mensch, der das Alter von 1000 Jahren erreichen werde, bereits geboren worden sei.⁶ Die Klimakrise ist ihm nicht einmal eingefallen. Die Behauptung unterstellt, dass wir alle näher an der Unsterblichkeit dran sind, wenn die Menschen 1000 Jahre alt werden. Das ist Teil der transzendentalen Illusion. In der Tat würden wir aber in einer unendlichen Entfernung leben, die uns von der Unsterblichkeit trennt, so wie wir es früher auch getan haben. Wir wären der Unsterblichkeit in keiner Weise nähergekommen. Der Abstand bleibt stets unendlich groß, auch wenn unsere endlichen Annäherungsschritte immer größer und schneller werden.

Schließlich gab es eine Demonstration von Transhumanisten vor dem Hauptsitz von Google, die die folgende Bitte äußerten: «Google, bitte befreie uns vom Tod!»⁷

Der Markt ist heute anscheinend nicht nur allwissend, sondern ebenso allmächtig. Er steht an jener Stelle, an der einst der mittelalterliche, aristotelische Gott stand. Und der Heilige Geist dieses neuen Gottes ist das Geld. Hier wurde auch dieser Gott zum Menschen.

Ist dieses Versprechen der Unsterblichkeit nicht eine weitere transzendente Illusion? Tatsächlich ersetzt sie die Politik, die für das Überleben des menschlichen Lebens auf der Erde notwendig ist, durch die Mystik der transzendentalen Illusion des ewigen Lebens.

6 Zeit online, 14. September 2018.

7 Vgl. den Artikel von Kurt Seifert: Was fehlt? Transhumanismus als Anti-Utopie. In: Neue Wege, Nr. 11, 2018, S. 18.

8. DIE VORSTELLUNGEN GELUNGENEN ZUSAMMENLEBENS

VON DER IDEOLOGIEKRITIK ZUR KRITIK DER MODERNE

Setzen wir noch einmal an bei der Aufforderung des Paulus im Galaterbrief (Gal 3,26–29), von der Gleichheit aller auszugehen. Wir haben sie bereits in einem früheren Kapitel diskutiert. Gleichheit ist kein Verzicht auf Vielfalt und Unterschiede. Stattdessen bedeutet sie, dass diese Vielfalt nicht dazu benutzt wird, diejenigen zu diskriminieren, die für bestimmte Unterschiede stehen. In den letzten beiden Kapiteln der Apokalypse finden wir andere Vorstellungen eines idealen menschlichen Zusammenlebens: die Gesellschaft ohne Geld und die Gesellschaft ohne Staat.

All das gilt für das Konzept der Vollkommenheit des Zusammenlebens: dass es «keinen Juden oder Griechen, keinen Sklaven oder Freien, keinen Mann oder keine Frau mehr gibt», und zwar in einer Gesellschaft ohne Geld und Staat. Es impliziert jedoch stets die Gleichheit der Menschen im oben erwähnten Sinne.

Andererseits ergibt sich sowohl aus den Konzepten des perfekten Funktionierens als auch aus dem Konzept des perfekten Beobachters keine Bedingung, die notwendigerweise Teil unserer Vorstellungen von der Vollkommenheit des menschlichen Zusammenlebens und damit der Menschenrechte ist. Es gibt einzig eine allgemeine, jedoch keine spezifische Bedingung, die aufrechterhalten werden muss: Es ist die Notwendigkeit, dass die allgemeine Produktion von Gütern und Dienstleistungen für alle ausreicht.

Die Vorstellung der Vollkommenheit des Zusammenlebens nach einer östlichen Weisheit

Ich erinnere mich an eine alte chinesische Weisheit, die ich folgendermaßen zusammenfassen möchte: Was ist ein sicheres Haus? Es wird gemeinhin angenommen, dass das sichere Haus jenes Haus ist,

das über gute Schlösser und Riegel verfügt. Aber es ist nie sicher genug. Um es definitiv sicher zu machen, muss man das Haus ohne Türen und Fenster bauen. Aber dann ist es kein Haus mehr. Gibt es also kein sicheres Haus? Doch, es gibt ein sicheres Haus. Ein sicheres Haus ist ein Haus, dessen Bewohner in Frieden mit ihren Nachbarn leben. Das Haus ist also sicher, auch wenn es keine Schlösser oder Riegel besitzt.

Der erste erwähnte Fall ist jener der instrumentellen Rationalität mit ihrer Suche nach perfekt funktionierenden Mechanismen, die das Ziel ihres eigenen Fortschritts untergraben. Der zweite Fall ist derjenige der Rationalität des sozialen Zusammenlebens. Dieser zweite Fall zeigt tatsächlich eine Rationalität, und er verkörpert nicht ein Werturteil gegenüber einem Tatsachenurteil. Seine Rationalität ist die Antwort auf jene Irrationalität des Rationalisierten, die von der instrumentellen Vernunft entwickelt wird.

Diese chinesische Weisheit habe ich ausgedacht, aber sie ist nicht willkürlich. Sie geht aus von dem Buch «Tao Te King» von Lao Tse, der sagt: «Eine gut verschlossene Tür ist nicht eine Tür mit vielen Schlössern, sondern eine, die nicht geöffnet werden kann. Ein gut geknüpfter Knoten ist der, den niemand auflösen kann.»¹ Das bedeutet: Eine gut verschlossene Tür ist keine Tür mehr. Wenn wir diese Reflexion mit mehreren Überlegungen von Zhuang Zhou kombinieren, erhalten wir die oben erwähnte chinesische Weisheit.²

Sie ist ein Paradox. Eine Tür, die nicht geöffnet werden kann, ist keine Tür mehr. Diese Beobachtung lässt sich erweitern: Um ein sicheres Haus zu haben, reicht es nicht aus, viele Schlösser zu haben. Es werden ständig neue Schlösser erfunden, aber diejenigen, die sie erfinden, werden leicht zu Dieben, die wissen, wie man die raffiniertesten Schlösser öffnet. Deshalb ist es wichtig: Ein sicheres Haus ist ein Haus, das weder Türen noch Fenster hat. Wenn das Haus jedoch weder Türen noch Fenster hat, ist das Haus zwar sicher, aber es ist kein Haus mehr.

Wir könnten jetzt Lao Tse fragen: Gibt es dann kein sicheres Haus mehr? Wir können, ausgehend von den Weisheiten des Lao Tse und des Zhuang Zhou, des großen taoistischen Philosophen, der wahrscheinlich etwa 200 Jahre vor unserer Zeit gelebt hat, ihre mögliche Antwort ableiten: Ja, es gibt ein sicheres Haus. Das sichere Haus hat

1 Erschienen in der Ed. Diana, Mexiko 1972; S. 116.

2 Chuang-Tzu Monte Avila Editores, Caracas 1991.

Fenster und Türen, aber es braucht nicht einmal Türschlösser. Es ist sicher, weil seine Bewohner in Harmonie mit allen ihren Nachbarn leben. Es handelt sich also um eine Ethik des menschlichen Zusammenlebens, um eine Ethik der Konvivialität.

Das Reich der Gerechtigkeit

Ohne diese Ethik des Zusammenlebens gibt es keine Sicherheit. Selbst die Türme von New York waren nicht sicher. Aber unsere Gesellschaft kann auf die Schlösser nur so reagieren, dass sie ständig noch raffiniertere Schlösser entwickelt, oder durch Anti-Terrorismus- und Eroberungskriege. Sie will diejenigen vernichten, die unsere Welt unsicher machen, ohne sich dessen bewusst zu sein, dass gerade wir es sind, die sie besonders unsicher machen. Diejenigen, welche die Entscheidungen treffen, denken nicht an eine Ethik des Zusammenlebens. Sie erkennen nicht einmal das Problem. Dies geschieht aufgrund des Sachverhalts, dass das, was unentbehrlich ist, gleichzeitig nutzlos ist und sie nur das sehen können, was im Hinblick auf die Berechnung des Nutzens nützlich ist. Die Vorstellung eines vollkommenen Zusammenlebens ist jedoch auch eine transzendente Vorstellung und daher ein Konzept, das sich nicht durch einen linearen Ansatz verwirklichen lässt. Vor allem handelt es sich nicht um eine Vorstellung instrumenteller Perfektion, wie es die Konstruktionen der idealen Funktionsmechanismen sind. Die transzendente Vorstellung eines vollkommenen Zusammenlebens ist einfach eine Vorstellung, die notwendig ist, um sich diesen transzendentalen Konstruktionen der Funktionsmechanismen entgegenstellen zu können und um ihnen eine nachgeordnete, sekundäre Bedeutung zu verleihen. Sie kann sich immer an jenem Kriterium der sogenannten kommunistischen Gerechtigkeit orientieren, die wir bereits erwähnt haben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen. Es gibt noch andere Ausdrucksformen derselben Gerechtigkeit, wie zum Beispiel die folgende, die aus Südafrika stammt: Ich bin, wenn du bist. Bischof Desmond Tutu hat sie immer wieder in Erinnerung gerufen. Eine ähnliche Formulierung ist auch bei Lévinas zu finden:

Was bedeutet «wie dich selbst»? Buber und Rosenzweig kamen hier mit der Übersetzung in größte Schwierigkeiten. Sie haben sich gesagt: «wie dich selbst», bedeutet das 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, «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».³

Aber es handelt sich immer um ein Kriterium der Orientierung, nicht der automatischen oder blinden Verwirklichung.

Wenn wir nicht dorthin gelangen, wird uns alle der Sog jener Kräfte verschlingen, die uns einen unendlichen Wettlauf zur Maximierung der Technologien und ihrer Produkte aufzwingen wollen.

Die Kritik der utopischen Vernunft und die transzendente Illusion

Ich habe ein Buch mit dem Titel «Kritik der utopischen Vernunft»⁴ geschrieben. In der Tat enthält das Buch jene Kritik, die Kant die Kritik der transzendentalen Illusion nannte, allerdings vom Standpunkt der menschlichen Gesellschaft aus, und nicht aus der Perspektive der menschlichen Subjektivität, wie dies bei Kant gegeben ist. In diesem letzteren Fall entpuppt sich die Kritik eher als eine Diskussion unter frommen Menschen. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass die Kritik der utopischen Vernunft letztlich zu einer Kritik der möglichen transzendentalen Illusion der utopischen Welt führt.

Wenn Ricoeur sich auf das Verhältnis dieses individuellen Subjekts zur Welt der Institutionen bezieht, erwähnt er nur den Staat und die Kirche, aber nie den Markt, der eigentlich die einzige Institution ist, die alle Institutionen wie Kirchen oder Staaten umfasst. Der Markt ist eben die zentrale globale Institution.⁵

3 Lévinas, Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Alber, Freiburg/München 1985, S. 115.

4 Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie, Edition Exodus und Matthias-Grünewald-Verlag, Luzern-Mainz 1994.

5 Vgl. Ricoeur, Paul: Introducción a la simbólica del mal. Editorial La Aurora, Buenos Aires 1976, S. 164 (dt.: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld, Bd. 2 [1960], Alber, Freiburg/München 2018).

Das Utopische ist das Zusammentreffen dessen, was moralisch gut ist, mit dem, was unseren Vorstellungen von Glück am stärksten entspricht. Dieses Glück wird der Moral zugerechnet. Daher richtet sich die Kritik der transzendentalen Illusion auf die Kritik des Anspruchs, diese Harmonie erreichen zu können. Genau das ist das kantische Verständnis der transzendentalen Illusion.⁶

Die transzendente Illusion ist die Illusion, durch menschliches Handeln empirisch realisieren zu können, was transzendente Begriffe bzw. Konzepte gegenwärtig setzen. Diese Täuschung kommt häufig vor. Sie ist vor allem in den großen Gesellschaftsideologien der Moderne aufgetreten. Die erste Form dieser Art von transzendentaler Illusion tauchte mit dem liberalen Denken auf und wurde von Adam Smith im achtzehnten Jahrhundert sehr explizit dargestellt. Sie begleitet uns auch heute noch mit voller Wucht in der neoliberalen Ideologie, die nahezu die gesamte Welt beherrscht. Und gegenwärtig ist es offensichtlich, dass auch das Überleben der Menschheit von der Überwindung dieser Illusion abhängt. Die andere Form, in der die transzendente Illusion auftritt, zeigte sich in der sozialistischen Bewegung, als diese die Illusion entwickelte, die Wirtschaft auf eine völlig neue Weise organisieren zu können. Sie war gelehrt vom Irrglauben, ein besseres Funktionieren der modernen Wirtschaft ohne den Einsatz von Märkten und Geld gewährleisten zu können. Es war eine weitreichende und mächtige Illusion. Aber sie wurde überwunden. Allerdings bedroht uns immer noch die transzendente Illusion von der unsichtbaren Hand und dem Automatismus des Marktes, der das Marktgleichgewicht herstellen soll. Sie bedroht sogar – wie nie zuvor – die Möglichkeit menschlichen Lebens auf dieser Erde.

Auf diese Weise sind wir von der Ideologiekritik zur Kritik der transzendentalen Illusion übergegangen, und die Kritik der transzendentalen Illusion ersetzt weitgehend die Ideologiekritik. Tatsächlich verwandelt sich die Kritik der transzendentalen Illusion nun ganz allgemein in die Kritik der Moderne in all ihren Formen. In ihr zeigt sich keine Ablehnung der Moderne. Es geht darum, die transzendentalen Illusionen zurückzudrängen, die sie bisher beherrscht haben und die katastrophale Folgen von transzendentaler Bedeutung hervorgebracht haben.

6 Ebd. 165.

9. DER GOTT, DER «ALLES IN ALLEM» WIRD

DIE KRITIK DER «SCHLECHTEN UNENDLICHKEIT» DES MENSCHEN

Das Christentum mit seiner jüdischen Basis endete rasch im 3. und 4. Jahrhundert, als das Christentum imperialisiert und zur Religion des Römischen Reiches wurde. Es ist der Übergang vom prophetisch-messianischen Christentum zum imperial-kolonialisierenden Christentum¹. Erst heute gerät es in eine große Krise.² Und es ist notwendig, diese Krise voranzutreiben.

Die Moderne gründet auf der Vorstellung, dass Gott Mensch geworden ist. Dies nicht nur in einem religiösen, sondern auch in einem anthropologischen Sinn, obwohl sie von einer historischen Person, nämlich Jesus, ausgeht, den das Christentum als Sohn Gottes betrachtet. Aber da in ihm potenziell alle Menschen als Söhne oder Töchter Gottes betrachtet werden, erscheint in einem nächsten Schritt jener Gott, der im anthropologischen Sinne Mensch wird. In der Moderne findet einerseits diese Verwandlung von Gott in einen Menschen auf allen Ebenen des menschlichen Lebens statt. Andererseits kommt es zu einer brutalen Verleugnung der menschlichen Gleichheit als Grundlage der Gesellschaft. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an die Philosophie Nietzsches, aber auch an die Grundgedanken, wie sie später in den verschiedenen Formen des Faschismus und heute im Neoliberalismus präsent sind.

Aber es liegt auf der Hand: Wenn Gott Mensch geworden ist, kann ein Massenatheismus entstehen, der in den Gesellschaften der Gegenwart völlig legitim ist. Das Göttliche ist nicht verschwunden, aber indem es als Mensch erscheint, neigt es dazu, Gott und Teufel auszulöschen. Das Aufkommen des Atheismus ist sehr eng mit der Überzeugung verbunden, dass Gott Mensch geworden ist. Das wird bei Marx sehr deutlich. Er erwartet von diesem Prozess, der

1 Urs Eigenmann, in: Eigenmann, Urs; Füssler, Kuno; Hinkelammert, Franz J.: Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Edition Exodus und Edition ITP-Kompass, Luzern-Münster 2019, S. 117–230.

2 Rosa Luxemburg selbst sieht diesen Wandel des Christentums in diesem frühen dritten und vierten Jahrhundert sehr deutlich. Siehe: Luxemburg, Rosa: Kirche und Sozialismus (1905).

sich durch die ganze Moderne hindurch zieht, den Tod der Religion. Gemeint ist eine überkommene Religion mit einem Gott, der noch nicht Mensch geworden ist. Man erkennt dies, wenn man sich an sein Diktum erinnert: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Gott ist also nicht mehr das höchste Wesen für den Menschen. Die Schlussfolgerung leuchtet ein: Je mehr das höchste Wesen für den Menschen der Mensch selbst ist, desto wahrscheinlicher bewahrheitet sich die Position von Marx, dass die Religion im Prozess der Verwandlung des Menschen in das höchste Wesen abstirbt.

Das Problem ist nicht völlig neu. Es erscheint bereits in der christlichen Botschaft des Neuen Testaments selbst, nämlich bei Paulus von Tarsus. Paulus sieht, dass das traditionelle Verständnis von Gott, von dem er selbst herkommt, nicht ohne weiteres mit der Vorstellung eines Gottes vereinbar ist, der Mensch, ein menschliches Wesen wird. Wenn er Mensch wird, stellt sich die Frage: Wie kann es noch einen nicht-menschlichen Gott geben? Paulus stellt sich dem Problem auf folgende Weise:

Wie nämlich in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden. Ein jeder aber in der für ihn geltenden Reihenfolge: als Erster Christus, dann, wenn Christus kommt, alle, die zu ihm gehören. Danach kommt das Ende, wenn er Gott, dem Vater, die Königsherrschaft übergibt, nachdem er jede Macht und Gewalt und Kraft vernichtet hat. Denn er muss als König herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter seine Füße gelegt hat. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet; denn alles hat er seinen Füßen unterworfen. Wenn es aber heißt: Alles ist unterworfen, ist offenbar der ausgenommen, der ihm alles unterworfen hat. Ist ihm aber alles unterworfen, dann wird auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem ist. (1 Kor 15,23–28)

Nach diesem Text legt Christus – der Messias – alle seine Feinde unter seine Füße. Allerdings: «Ist ihm aber alles unterworfen, dann wird auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat». Alles scheint ein Kampf zu sein, geprägt vom Durchsetzungswillen, und man hofft am Ende, dass derselbe Gott der Herr aller sein wird. Doch stattdessen unternimmt Paulus einen ganz anderen Schritt. Nach Paulus hört Gott auf, der Herr, der Gesetzgeber, der König und die Autorität zu sein, und er wird zum Gott, der «alles in allem» ist. Aber Marx hatte sich auf die Autorität des Gesetzgebers, den Herrn und König, konzentriert. Für Paulus ist dieser Gott auch ein Gott, der verschwindet, und im Hintergrund dieses gleichen

Gottes erscheint ein anderer, der ein «Alles-in-allem»-Gott ist.³ Die Lösung ist dem Weg, den Spinoza sucht und den wir bereits erwähnt haben, sehr ähnlich.

Tatsächlich verabschiedet sich Paulus bereits im Brief an die Römer von der Vorstellung von Gott als einem universellen Gesetzgeber. Er schreibt:

Wenn nämlich Völker, welche das Gesetz nicht haben, von Natur aus tun, was des Gesetzes ist, so sind diese, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen das Werk des Gesetzes in ihre Herzen eingeschrieben, indem ihr Gewissen es mitbezeugt und ihre Klügeleien sich gegenseitig verklagen oder auch verteidigen an dem Tag, da Gott – meiner Heilsbotschaft gemäß – das Verborgene des Menschen richtet durch den Messias Jesus. (Röm 2,14–16; Übersetzung: Fridolin Stier)

Gott als Gesetzgeber wird von Paulus in einer völlig nachgeordneten Position verstanden. Und darin folgt Paulus nur den Lehren Jesu.

Die Lösung in der Apokalypse ist sehr ähnlich. Sie ist nahezu identisch:

Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde, denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. Und die heilige Stadt, das neue Jerusalem, sah ich von Gott her aus dem Himmel herabsteigen, bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Und ich hörte eine mächtige Stimme vom Thron her rufen: Seht, das Zelt Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden seine Völker sein und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein. Er wird jede Träne von ihren Augen abwischen, und es wird keinen Tod mehr geben, auch keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal wird es mehr geben, denn das Frühere ist vergangen.

Und er, der auf dem Thron saß, sprach: Seht, ich mache alles neu. Und er sagte: Schreib, denn diese Worte sind zuverlässig und wahr. Er sagte zu mir: Es ist geschehen. Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende. Ich werde dem Dürstenden umsonst vom Quell des Lebenswassers geben. Der Sieger wird dies als Erbe empfangen: Ich werde ihm Gott sein, und er wird mir Sohn sein. (Offb 21,1–7)

3 Sichtbar wird dies im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* des jetzigen Papstes Franziskus vom 24. November 2013, worin systematisch vom Primat des Menschen gesprochen wird, was bedeutet: Der Mensch hat den Vorrang für den Menschen. In der Tat handelt es sich um eine lange Tradition des Christentums, die dieser Papst nun zurückgewinnt. Siehe: Hinkelammert, Franz J.: *Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo, Der Totalitarismus des Marktes. Der kapitalistische Markt als oberstes Wesen. Akal. Mexiko 2018; Kapitel I: La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista, S.15–24.*

Es zeigt sich so auch, dass Marx' eigene Religionskritik diesen von Paulus definierten Ort unerwähnt lässt, obwohl er existiert. Die Religion, auf die sich Marx bezieht, stirbt tatsächlich oder ist im Begriff zu sterben. Dann taucht dieser Gott auf, der «alles in allem» ist, der in keiner Weise mit der Kritik an der Religion von Marx in Konflikt steht. Es ist der Gott, dessen Wille es ist, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sein soll.

In der Tat ist genau dies die Entwicklung. In den Befreiungstheologien tauchte im 20. Jahrhundert vor allem jener Gott auf, dessen Wille es ist, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sein soll.

Heute ist diese Vorstellung von Gott zum Beispiel bei Dorothee Sölle sehr prägend. Einer der Gründe dafür ist zweifellos, dass der gesetzgebende Gott vorzugsweise männlich ist, während der «Alles-in-allem»-Gott a priori kein Geschlecht hat. Deshalb ist er der Gott, der Freiheit in allen menschlichen Bereichen schenkt.

Für Papst Franziskus ist es eine Frage der Verfasstheit der Ethik. Aber es handelt sich nicht um eine von Gott diktierte Ethik. Er sagt:

Die Ethik wird gewöhnlich mit einer gewissen spöttischen Verachtung betrachtet. Sie wird als kontraproduktiv und zu menschlich angesehen, weil sie das Geld und die Macht relativiert. Man empfindet sie als eine Bedrohung, denn sie verurteilt die Manipulierung und die Degradierung der Person. Schließlich verweist die Ethik auf einen Gott, der eine verbindliche Antwort erwartet, die außerhalb der Kategorien des Marktes steht. Für diese, wenn sie absolut gesetzt werden, ist Gott unkontrollierbar, nicht manipulierbar und sogar gefährlich, da er den Menschen zu seiner vollen Verwirklichung ruft und zur Unabhängigkeit von jeder Art von Unterdrückung. (Evangelii Gaudium, Nr. 57)

Dieser Gott, so wie ihn Franziskus begreift, ruft den Menschen zur Unabhängigkeit von jeder Art von Sklaverei auf. Damit ruft er ihn auch zur Emanzipation auf. Aber er gibt kein Emanzipationsgesetz, und er schafft keine rechtliche Verpflichtung gegenüber einer bestimmten Autorität. Ganz im Gegenteil. Dieser Gott ruft nach der vollen Verwirklichung des Menschen und in diesem Sinne nach seiner Selbstverwirklichung. Es ist keine heteronome, sondern eine autonome Ethik. Es geht indessen nicht um die Selbstverwirklichung Nietzsches, sondern um deren Gegenteil. Diese Selbstverwirklichung geschieht durch die Befreiung aller von jeder Art von Sklaverei. Gott ruft dazu auf, er befiehlt es nicht. Er will aufwecken. Es entsteht

eine Selbstverwirklichung, die zur Emanzipation führt. Wer Sklaven hat, wird selbst emanzipiert, indem er sie befreit. Die Sklavenhalter werden die Befreiung der Sklaven wahrscheinlich nicht als ihre eigene Selbstemanzipation interpretieren. Sie werden ihre Selbstverwirklichung höchstwahrscheinlich in Nietzsches Willen zur Macht suchen. Aber die Selbstverwirklichung, wie Franziskus sie sich vorstellt, erfordert es, in diesen Konflikt einzutreten. Es erscheint ein Gott im Namen des Primats des Menschen. Und die Rationalität dieses Primats sagt: Ich bin, wenn du bist. Sie tritt an die Stelle von Nietzsches Rationalität, die sagt: Ich bin, wenn ich dich besiege. Ich bin, wenn es mir gelingt, dich zu versklaven. In der Praxis kommt die Selbstverwirklichung im Sinne von Franziskus der Selbstverwirklichung nach Marx sehr nahe.

Auf diese Weise hat Franziskus den Menschen in das Konzept der Selbstverwirklichung des Menschen eingeschrieben und stellt Gott an die Stelle Gottes als eines legitimen Despoten mit der absoluten Legitimität, seinen eigenen Willen durchzusetzen. Es handelt sich nun um einen Gott, der den Menschen dazu aufruft, gemäß dem menschlichen Primat zu handeln. Er ist ein Gott, der dem Gott Jahwes sehr ähnlich ist.

Papst Franziskus stellt eine Ethik der Selbstverwirklichung vor. Er hat sie auch aus der Tradition des frühen Christentums gewonnen. Franziskus bezeichnet sie als den Primat des Menschen. Wenn Marx seine Positionen in der gleichen Tradition darlegt, spricht er vom Menschen, der das höchste Wesen für den Menschen ist. Da gibt es keinen Widerspruch.

Aber diese Selbstverwirklichung schließt notwendigerweise einen gesetzgebenden Gott, Herrn und König als legitime Autorität aus. Sie setzt dann jenen Gott voraus, den Paulus als einen Gott, der «alles in allem» ist, in den Mittelpunkt seiner Überlegungen gestellt hat. Es ist der Gott, den Jesus «Abba – Vater» nennt. Dieser Gott ruft die Menschen zur Selbstverwirklichung auf. Er ist nicht der Gott des Christentums des christlichen Thermidors, der also platonisch oder aristotelisch und gleichzeitig Gesetzgeber, Herr und König ist. Dieser Gott wird zumindest auf einen sekundären Platz verwiesen. Aber seine Tendenz ist es, zu verschwinden.

Die Apokalypse zeigt dies sehr direkt. Ich wiederhole hier ein Zitat, das ich bereits gebracht habe:

Nacht wird es nicht mehr geben und sie brauchen weder Lampenlicht noch Sonnenlicht; denn Gott, der Herr, wird leuchten über ihnen, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit. (Offb 22,5)

Nicht Gott wird regieren, sondern die Menschen, alle Menschen regieren sich selbst. Gott dagegen wird ihr Sonnenlicht sein und über ihnen leuchten.

Aber diese Selbstverwirklichung kann nicht endgültig sein. Die Sklaverei kehrt immer wieder zurück, und sie muss stets von Neuem bekämpft werden. Marx suchte immer noch nach der endgültigen Lösung einer neuen Gesellschaft, die keine Tendenzen zu erneuter Sklaverei mehr hat. Deshalb stellte er sich den Sozialismus als eine Gesellschaft ohne Märkte, ohne Geld und ohne einen repressiven Staat vor. Er hielt dies für möglich. Die Erfahrung mit den Sozialismen des 20. Jahrhunderts zeigt jedoch, dass sie in diesem Sinne nicht realisierbar sind. Es ist immer wieder notwendig, das zuvor Erreichte und dann wieder Verlorene aufs Neue zurückzugewinnen. Keine Errungenschaft ist endgültig. Heute sind es die empirischen Wissenschaften selbst, die behaupten, endgültige Lösungen erreichen zu können. Wir hatten in den vorhergehenden Überlegungen zur Kenntnis nehmen müssen, wie dieses Versprechen des Endgültigen gerade im Silicon Valley zurückkommt. Es ist jetzt noch viel größer, als Marx zu hoffen gewagt hatte. Wie wir gesehen haben, bieten uns das Silicon Valley und entschlossene Physiker – und viele andere – Unsterblichkeit als Ergebnis des unendlichen Wettlaufs ihres technischen Fortschritts an. Aber all dies ist meiner Meinung nach nichts weiter als eine neue transzendente Illusion, wenn auch auf groteske Weise. Das entsprechende Argument lautet wie in allen Fällen der transzendentalen Illusion immer gleich. Man verspricht, ein unendlich entferntes Ziel durch viele endliche Schritte erreichen zu können. Es handelt sich um das, was Hegel die «schlechte Unendlichkeit» nennt. Es geht um ein grundsätzlich unmögliches Ziel.

Die Antwort auf den Anspruch, menschliche Unsterblichkeit durch Technologie herzustellen, kann nicht ausschließlich technisch sein. Sie muss zeigen, dass dieser gesamte Anspruch nichts anderes ist als die Rückkehr zu einer neuen Form der transzendentalen Illusion und dass dessen Versprechungen katastrophale Folgen zeitigen. Deshalb kann keine Wissenschaft gewährleisten, was im Namen der Technologie versprochen wird. Und es gibt ein zusätzliches Argu-

ment, das sogar die empirische Wissenschaft bejahen kann: Es ist unmöglich, die Möglichkeit der menschlichen Unsterblichkeit zu behaupten, ohne gleichzeitig die Auferstehung der Toten gemäß der religiösen Tradition zu bejahen. Aber das ist kein Beleg dafür, dass wir die zukünftige Möglichkeit dieser Auferstehung irgendwie beweisen können. Auf diese Weise kann nur bekräftigt werden, dass die Auferstehung der Toten die Bedingung für die Möglichkeit der Unsterblichkeit ist. Ob es eine solche Unsterblichkeit gibt oder je geben wird, kann keine Wissenschaft beweisen. Der Wunsch nach einer solchen Bedingung der Möglichkeit kann aufrechterhalten werden, aber man kann keine Ursache dafür angeben. Jedoch muss man davon ausgehen, dass die Auferstehung der Toten die Bedingung für die Möglichkeit ist, diese Sehnsucht zu erfüllen.⁴ Auf diese Art kann auch die Theologie tatsächlich eine Befreiungstheologie werden, indem sie uns hilft, uns von den transzendentalen Illusionen zu befreien.

4 Ein ähnliches Argument hat Max Horkheimer, verwendet: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gummior, Hamburg, Furche Verlag 1970, S. 54–89. Auch Adorno hat in vergleichbarer Weise argumentiert.

10. DIE EMPIRISCHE WIRKLICHKEIT UND DIE WIRKLICHKEIT DES LEBENS

AUFERSTEHUNG DER TOTEN, GERECHTIGKEIT UND SOZIALISMUS

Wenn die Auferstehung der Toten als Bezugspunkt auftaucht, ist die Realität, die ihr entspricht, die Wirklichkeit des Lebens, die Lebenswirklichkeit. Die Urteile sind jetzt Leben-Tod-Urteile, während die Urteile vom Standpunkt der empirischen Wirklichkeit aus Zweck-Mittel-Urteile sind. Daher sind im letzteren Fall alle Urteile, die als wissenschaftlich vertretbar gelten, Zweck-Mittel-Urteile. Von einem solchen Standpunkt aus schließt Max Weber alle sogenannten Werturteile aus den Wissenschaften aus. Dies ist seither für alle Erfahrungswissenschaften weitgehend geltendes Prinzip. Damit aber werden auch alle Leben-Tod-Urteile aus den Erfahrungswissenschaften ausgeschlossen. In Wirklichkeit «funktioniert» das nicht, aber man kann sie verschweigen oder marginalisieren.

Die Leben-Tod-Urteile urteilen vom Leben aus, und im Namen des Lebens stellen sie sich dem Tod entgegen. Entsprechend entstehen in der Folge die Perfektionskriterien. Im Falle der Zweck-Mittel-Urteile entwickelt man den perfekten Beobachter, wie wir ihn insbesondere bei Ludwig Wittgenstein und Max Planck gesehen und analysiert haben. Sie werden konstruiert als Wesen mit absolutem Wissen, es sind allwissende Wesen. Aber sie sind nichts weiter als Beobachter. Das, was sie sehen, gilt als die objektive Wirklichkeit. In dieser Wirklichkeit stellt man sich sodann die Funktionsmechanismen des sozialen Lebens vor und fragt anschließend nach dem Kriterium des perfekten Funktionierens, wie wir es anhand der Konstruktion des sogenannten «vollkommenen Wettbewerbs» beispielhaft aufgezeigt haben. Damit dieser Mechanismus tatsächlich in seinem perfekten Funktionieren gedacht werden kann, formuliert man ihn unter der Voraussetzung, dass alle Marktteilnehmer ebenfalls allwissend sind.

Das ist die perfekte Welt der Zweck-Mittel-Urteile. Konstruktionen dieser Art beherrschen die empirischen Wissenschaften. Ich

spreche hier von *empirischen* Erfahrungswissenschaften, weil ich mich auf die Zweck-Mittel-Urteile beziehe. Denn auch die Leben-Tod-Urteile sind erfahrungswissenschaftliche Urteile, die aber eben keine Zweck-Mittel-Urteile darstellen.

Innerhalb der Erfahrungswissenschaften, die Leben-Tod-Urteile formulieren, entsteht ebenfalls die Vorstellung einer perfekten Welt. Die perfekte Welt kann als «diese Welt ohne den Tod» betrachtet werden. Es ist die vollkommene Welt der Leben-Tod-Urteile. Es ist die Welt der Leben-Tod-Urteile, die einer Vorstellung wie derjenigen des «vollkommenen Wettbewerbs» in der Sphäre der Zweck-Mittel-Urteile entspricht. Gehen wir davon aus, dass es schlechthin unmöglich ist, die Unsterblichkeit des Menschen durch den (vom Menschen verwirklichten) technischen Fortschritt herzustellen, so ergibt sich, dass eine derartige vollkommene Welt eben nur als möglich angesehen werden kann, wenn sie aus einer Tradition oder Bildsprache wie der Auferstehung der Toten gewonnen wird.

Wir gelangen so zu zwei gegensätzlichen Vorstellungen. Gehen wir von den Zweck-Mittel-Urteilen aus, muss sich die Perfektionsvorstellung der Annahme einer Allwissenheit bedienen, um ihre Möglichkeit behaupten zu können. Gehen wir hingegen von den Leben-Tod-Urteilen aus, muss die Perfektionsvorstellung sich auf die Argumentation kraft einer Annahme wie der Auferstehung der Toten stützen. Es handelt sich in beiden Fällen um «unmögliche» transzendente Begriffe, ohne die nicht argumentiert werden kann. Allerdings ist keiner «unmöglichlicher» als der andere. In keinem der Fälle gehen wir davon aus, dass diese Art von Perfektionsvorstellungen irgendwie bzw. irgendwann durch menschliches Handeln verwirklicht werden kann. Wir können ihnen keine wie auch immer geartete ontologische Bedeutung zusprechen, weder in dem Sinne, dass sie irgendeine Existenz haben, noch in der Bedeutung, dass sie diese nicht haben.

Die Leben-Tod-Beziehung

Das Leben-Tod-Urteil, wie wir es heute verstehen, ist in dieser systematischen Form von Paulus entwickelt worden. Dabei geht er von Ansatzpunkten und Überlegungen aus, die der Botschaft und dem Handeln Jesu entsprechen. Aber Paulus gibt diesen Positionen eine

Gestalt, die wir auch eine philosophische Form nennen können, und formuliert daraus, wie wir aufgezeigt haben, die erste Erklärung der Menschenrechte unserer Geschichte. Er unternimmt dies im Galaterbrief 3,26–29. Wie wir ebenfalls gesehen haben, tut er es durch die Aufforderung, dass es nicht mehr Juden oder Griechen, Freie oder Sklaven, Frau oder Mann geben soll. Die Unterschiede selbst werden von ihm nicht geleugnet, aber er nimmt ihnen die diskriminierende Bedeutung und stellt damit menschliche Gleichheit her.

Es handelt sich um eine Entwicklung, die in der vorangegangenen jüdischen Tradition bereits der Tendenz nach stattgefunden hat. Ich möchte hierzu nur einige Beispiele geben. So sagt schon Jesaja von Gott: «Er vernichtet den Tod auf immer ...» (Jes 25,8)

Jesaja spricht von dieser Zeit als dem messianischen Zeitalter:

Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Armen die Frohbotschaft zu bringen, zu heilen, die gebrochenen Herzens sind, den Gefangenen Befreiung anzukündigen und den Gefesselten Erlösung anzukündigen, auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn. (Jes 61,1–2)

Es handelt sich um ein Zeitalter, in dem die vom ungerechten Tod bedrohten Menschen zum Zentrum der Ethik erklärt werden.

Der Prophet Ezechiel beschreibt sodann Jahwe während des babylonischen Exils im 6. Jahrhundert v. Chr. als den Gott, der die Fähigkeit hat, die Toten wieder aufzuerwecken.

Die Hand des Herrn kam über mich und er führte mich im Geist hinaus und versetzte mich mitten in die Talebene. Sie aber war voll von Gebeinen. Er ließ mich an ihnen vorübergehen; sie lagen in sehr großer Zahl über die Ebene verstreut und waren ganz verdorrt. Er fragte mich: Menschensohn, werden diese Gebeine wieder zum Leben zurückkehren? Ich antwortete: Herr und Gott, du weißt es. (Ez 37,1–3)

Innerhalb dieser Tradition entwickelt Paulus seine Leben-Tod-Ethik auf systematische Weise:

Denn die Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Würde doch die Schöpfung nicht aus eigenem Willen der Nichtigkeit unterworfen, sondern durch den, der sie unterworfen hat, mit der Hoffnung, dass auch die Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werde zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Wir wissen ja, dass die gesamte Schöpfung bis jetzt seufzt und in Wehen liegt. Und nicht nur

das, auch wir, die wir als Erstlingsgabe den Geist haben, auch wir seufzen in unseren Herzen und erwarten die Sohnschaft, die Erlösung unseres Leibes. Denn zur Hoffnung sind wir gerettet worden. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. (Röm 8,19–24)

Hier wird nun die Wirklichkeit von Paulus aus kritisch betrachtet. Sie steht unter dem Zeichen der «Knechtschaft der Vergänglichkeit». «Wir wissen ja», sagt Paulus, «dass die gesamte Schöpfung bis jetzt seufzt und in Wehen liegt». Und nicht nur das, «auch wir, die wir als Erstlingsgabe den Geist haben, auch wir seufzen in unseren Herzen und erwarten die Sohnschaft, die Erlösung unseres Leibes».

Nach Paulus liegt so etwas wie ein Fluch über der gesamten Wirklichkeit. Es geht um die Erlösung unseres Leibes, aber gleichzeitig um die Befreiung der Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit. Was Paulus auf diese Weise sagt: Der Tod hält unsere gesamte Wirklichkeit in der Unterwerfung. Demzufolge bedeutet die Befreiung der Wirklichkeit die Befreiung vom Tod.

Dies ist die Wirklichkeit des Lebens, die Lebenswirklichkeit. Sie widerspricht weitgehend dem, was wir als empirische Wirklichkeit analysiert haben. Die empirische Wirklichkeit kennt den Tod nur als Objekt des Beobachters. Dieser aber ist, sowohl bei Wittgenstein und Planck als auch – zumindest implizit – bei Weber, ein allwissendes Wesen, das zugleich ein unsterbliches Wesen ist. Es erlebt den Tod nicht als Bedrohung und nimmt ihn daher auch nicht zur Kenntnis. Die empirische Wirklichkeit ist das, was ein solcher Beobachter sieht. Das wird auch von den Vertretern der empiristischen Theorien so gesehen. Die Wirklichkeit, die sie erleben, ist eine ganz andere Wirklichkeit als jene Wirklichkeit, die sie angeblich beobachten. In dieser empirischen Wirklichkeit gibt es keinen Unterschied zwischen einem Mord und dem Fallen eines Steins. Daher können Werturteile aus dieser Wirklichkeit nicht wissenschaftlich abgeleitet werden.

Die Lebenswirklichkeit hingegen wird gesehen oder wahrgenommen von einem Menschen, der sie als solche erlebt. Sie wird also von allen Menschen gesehen, weil diese sie erleben. Aber sie können die Augen davor verschließen – genau dies tun tatsächlich jene Dogmatiker, für welche die Sicht der Wirklichkeit nur aus der Sicht der empirischen Wirklichkeit besteht. Das Verschließen der Augen gilt als absolute Wissenschaftlichkeit.

Die Lebenswirklichkeit bei Paulus

Meine Analyse geht von der Lebenswirklichkeit aus und kann nur deshalb das bereits von Paulus systematisch entwickelte Problem als Problem der Körperlichkeit des Menschen darstellen. Die paulinische Kritik mündet in die Behauptung ein, dass der Leib, also der Körper, befreit werden muss.¹ Es geht dabei um die Befreiung des Körpers in Beziehung zum Tod. Sich dem Tod gegenüber zu befreien oder im Fall des vollkommenen Zusammenlebens sich vom Tod selbst zu befreien, das ist das Ziel, in dessen Namen die Kritik stattfindet. Letztlich geht es bei Paulus um die Befreiung des Körpers vom Tod. Das führt ihn in der Folge zur Sicht der Auferstehung der Toten als dem letztlich befreienden Ziel. Er sagt dies folgendermaßen:

So verhält es sich auch mit der Auferstehung der Toten. Gesät wird in Verweslichkeit, auferweckt in Unverweslichkeit. Gesät wird in Unansehnlichkeit, auferweckt in Herrlichkeit; gesät wird in Schwachheit, auferweckt in Kraft. Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein geistiger Leib. So gut es einen irdischen Leib gibt, gibt es auch einen geistigen. (1 Kor 15,42–44)

Bei Paulus tritt an die Stelle von Begriffen wie der vollkommene Wettbewerb oder die vollkommene Planung als Perfektion der empirischen Wirklichkeit die Befreiung des Körpers in der Perspektive der Auferstehung der Toten als einer letztgültigen Befreiung. Es ist eine Art ideales Experiment auf der Ebene der Lebenswirklichkeit, die eben die perfektionierte Begrifflichkeit dieser Wirklichkeit ist.

Die Verwandlung erfasst in der Begrifflichkeit des Paulus das gesamte Universum, für das sie ebenfalls eine Befreiung vom Tod ist. Paulus hofft auf eine neue Welt, die gleich ist wie die gegenwärtige, aber ohne den Tod. Und er sieht das derzeitige Universum leiden und an der Hoffnung teilhaben. Aber die Hoffnung bezieht sich nicht bloß auf einen bevorstehenden historischen Moment, in dem der Körper befreit wird. Es gibt einen Vorgriff auf diese Befreiung des Leibes, nämlich den Geist. Im Geist kann sich der Körper vorzeitig befreien. Es ist ein Vorgriff auf das, was wir haben werden. Dieser

1 Ich gehe hier aus von einer Analyse dieser Problematik bei Paulus, wie ich sie in dem folgenden, bereits zitierten Buch unternommen habe. Vgl. Hinkelammert, Franz J.: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus. Edition Exodus und edición liberación, Freiburg i. Ue. und Münster 1985. Teil II, Das Reich des Lebens und das Reich des Todes. Leben und Tod in der christlichen Botschaft, S. 163–191.

Vorstellung liegt der Erkenntnisbegriff von Paulus zugrunde, der wiederum mit der Auferstehung des Körpers in Verbindung steht:

Jetzt sehen wir in einem Spiegel alles rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, so wie auch ich ganz erkannt worden bin. (1 Kor 13,12)

Die Befreiung des Körpers bedeutet für Paulus immer die Zerstörung des Todes in diesem Körper. Sie gibt also dem Körper Leben. Der befreite Körper ist für Paulus vom Tode befreit und daher zum erfüllten Leben fähig. Der Tod überschattet das Leben des Körpers, bis dieser schließlich stirbt, während der vom Tod befreite Körper erfüllt lebt. Bei diesem erfüllten Leben handelt es sich wieder um ein vollkommen sinnliches Leben. Die Befreiung des Körpers bedeutet also die Befreiung der Sinne. Die Seele stirbt und wird nicht wieder erweckt. Der Körper wird, vom Geist belebt, zu neuem Leben erweckt. Die Seele verschwindet; und sie hat kein ewiges Leben, während der Körper dies «im Geist» hat.

Ganz allgemein bedeutet heiliges Leben die Befreiung des Körpers und in den Dialog mit Gott einzutreten, und zwar in einer materiellen Sprache. Dies ist die Orientierung des Körpers auf das Leben hin. Das Gespräch mit Gott findet nicht unmittelbar, in spiritualisierter Form statt, sondern über den Geist, der die Orientierung des Körpers auf das Leben ist. Das Gespräch mit Gott findet allein in jenem Tempel statt, welcher der Körper ist.

Die Befreiung des Körpers ist die Antizipation der neuen Erde im Geist. Aber sie ist noch mehr. Das Leben belebt schließlich die sterblichen Körper, auch wenn diese sterblich bleiben. Das Leben ist nicht mehr nur ein Weg hin zum Tod, sondern auf dem Weg zum Tod verwandelt es sich in einen Weg zum Leben. Obschon der Körper sterblich bleibt und sterben wird, verwandelt sich dieses Leben bereits in ein tatsächliches Leben jenseits des Todes, da es nun die neue Erde vorwegnimmt, die dieses Leben ohne Tod ist.

Wenn aber der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist. (Röm 8,11)

Es muss hier wieder daran erinnert werden, dass bei Paulus das Wort Christus eine Bedeutung hat, die es später weitgehend verloren hat. Christus ist das griechische Wort für Messias. Diese Bedeutung hat entscheidend geändert als Ergebnis der ersten offiziellen Übersetzung des Neuen Testaments ins Lateinische. Es war die Übersetzung, die man die Vulgata nannte und die aus dem 4. Jahrhundert stammt. Faktisch wurde das Wort so etwas wie ein Nachname für Jesus. Das griechische Wort Christus wurde nicht übersetzt, sondern ohne Erklärung so belassen. Selbst heute gibt es nur wenige Bibelübersetzungen, die das Wort Christus mit Messias übersetzen. Dies aber ist gerade bei Paulus wichtig, der sich normalerweise mit Hilfe des Wortes Christus auf den Messias bezieht, weil alle seine Briefe auf Griechisch geschrieben sind. Angesichts der skizzierten Entwicklung scheint aber Paulus überhaupt nicht über das Messianische zu sprechen, obwohl er doch ständig das griechische Wort für das Wort Messias benutzt.

Etwas Ähnliches ist geschehen, wenn Paulus dazu auffordert, den Glauben des Jesus zu übernehmen. Diese Wendung wurde vorwiegend als Aufforderung übersetzt, an Jesus zu glauben. Die Botschaft Jesu wird damit irrelevant. Dagegen hat sich Paulus noch unmittelbar ausgesprochen, wenn er sagt: «Christus (der Messias) hat mich ja nicht ausgesandt zu taufen, sondern die Heilsbotschaft zu überbringen» (1 Kor 1,17). Diese Heilsbotschaft ist der Glaube des Jesus, und nicht der Glaube an Jesus. Dennoch wird gewöhnlich der Hinweis von Paulus auf den Glauben des Jesus mit Glauben an Jesus übersetzt. Damit verliert die entsprechende Aussage von Paulus jeden Sinn.

Würde Paulus sagen: Ihr sollt den Glauben des Messias teilen, so würden diese Übersetzer als Übersetzung vorlegen: Ihr sollt an Christus glauben. Damit wäre dem Paulus dann endgültig jeder Stachel gezogen worden.²

Die späteren Paulusbriefe des Neuen Testaments sind nicht von Paulus. Sie stehen aber häufig in der paulinischen Tradition. Dies gilt gerade, wenn sie sich auf den Tod als den großen Gegner des lebendigen Menschen und der gesamten Schöpfung beziehen. Hier ergibt sich eine wichtige neue Form des Verhältnisses zum Tode, die bei Paulus selbst noch nicht entwickelt wird. Es wird vom «Gott Geld» (Eph 5,5) gesprochen und von den falschen Predigern, für die

2 Wie ich glaube, hat Badiou in seinem weiter oben zitierten Buch, mehrere Male dieses Problem übersehen, so dass er das Verhältnis von Paulus zu Jesus nicht richtig einschätzt. Vgl. Badiou, Alain: Paulus. Die Begründung des Universalismus, Sequenzia-Verlag, München 2002.

die Religion «eine Erwerbsquelle» (1 Tim 6,5) ist. Im ersten Brief des Timotheus wird dies konsequent verallgemeinert, wenn von der Geldgier als der «Wurzel aller Übel» die Rede ist. Es heißt dort:

Jene, die danach trachten, reich zu werden, geraten in Versuchungen, Fallstricke und in viele törichte und schädliche Begierden, die die Menschen in Verderben und Untergang stürzen. Denn die Wurzel aller Übel ist die Geldgier; so manche, die sich ihr hingaben, sind vom Glauben abgeirrt und haben sich selbst viel Leid bereitet. (1 Tim 6,9f)

Hier wird also die Liebe zum Geld – zum Gott Geld – als die Wurzel allen Übels benannt. Zuvor kam für Paulus die Sünde als Hinwendung zum Tod zum Ausdruck. Jetzt ist das Geld die Wurzel allen Übels, denn es stürzt die Menschen in Verderben und Untergang. Geld ist geradezu der Tod – und der Tod das Geld. Wenn es später bei Nietzsche heißt, dass Gott tot ist, bedeutet dies immer gleichzeitig, dass Gott der Tod ist. Es ist der Tod, der so auftritt, als ob er Leben wäre. Als Paulus zuerst von den fleischlichen Trieben sprach, glänzte der Tod mit Vitalität. Nun glänzt der Tod nicht wegen der vielen unmittelbaren Triebe, sondern als Gott Geld, der alle diese Triebe zu einem einzigen vereinigt – zur Liebe zum Geld. Der Tod tritt als Gott Geld auf, und der Dienst am Tod ist keine Vielzahl voneinander unabhängiger Sünden mehr, sondern bildet eine Gegenwelt, in der alle Triebe unter einem gemeinsamen Nenner organisiert werden. Im spanischen Faschismus wird diese Gegenwelt zum Schrei: *Viva la muerte!* (Es lebe der Tod!). Es erscheint die Askese, die auf den Tod und das Geld ausgerichtet ist: Derjenige, der Schätze ansammelt, versinkt darin und bereitet sich Leid. Er lässt sich durch die Liebe zum Geld leiten und daher durch den Tod – sei es sein eigener oder der Tod der anderen.

Das Verständnis des Geldes als eines Gottes bleibt in der gesamten Geschichte des Christentums gegenwärtig. Sie war schon in der vorchristlichen, jüdischen Geschichte präsent. Bei Jesus taucht sie auf, wenn er vom Gott Mammon spricht. In der Geschichte des Christentums wurde sie jedoch marginalisiert, und zwar in dem Ausmaß, in dem das Christentum als Ideologie für die Stabilität des sozialen Systems diente.

Gleichzeitig wird die jüdisch-christliche Kritik des Geldes als eines Gottes aufgenommen durch die Religionskritik von Marx und Feuerbach. Pointiert und kraftvoll hat sich Walter Benjamin geäu-

ßert, wenn er davon spricht, dass der Kapitalismus eine Religion ist. Schließlich haben die verschiedenen Befreiungstheologien im 20. und 21. Jahrhundert diese Tradition fortgesetzt. Zu ihr gehört sogar der jetzige Papst aus Argentinien.

Das Problem des Geldes und des Marktes

Die skizzierte Kritik des Geldes führt uns allerdings erst in das Problem ein, ohne es lösen zu können. Sie zeigt uns, dass Geld und Tod sehr unmittelbar verknüpft sind. Es tauchen daher Gefahren auf, denen aus der Perspektive des menschlichen Lebens unbedingt entgegengetreten werden muss. Aber gleichzeitig müssen wir zu einer durchaus grundlegenden Frage Stellung beziehen, die zumindest scheinbar die diametral entgegengesetzte Position zum Inhalt hat. Es geht darum, dass die Menschheit heute ohne Märkte und Geld gar nicht leben kann, selbst wenn sie auf deren Gebrauch verzichten möchte. Im Blick auf den Markt und das Geld gilt eben auch: Sie stellen heute eine Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Lebens überhaupt dar.

Das gesamte Problem wird damit offensichtlich. Das Geld als Macht des Todes ist überall gegenwärtig. Aber genauso ist es überall gegenwärtig als die Bedingung der Möglichkeit des Lebens. Es ist die Voraussetzung des Lebens, aber zugleich die Gegenwart des Todes für die Menschheit. Dasselbe gilt für den Staat, der ebenfalls gleichzeitig Lebensbedingung wie Lebensbedrohung für den Menschen ist. Dies trifft übrigens, wenn auch nicht immer in der gleichen Härte, auf alle Institutionen zu. Der Mensch kann ohne die Institutionen nicht leben, aber eben diese Institutionen bedrohen ständig – und heute ganz besonders – die Möglichkeit menschlichen Lebens. Auf eine besonders unmittelbare Weise aber gilt dies für das Geld und den Markt.

Marx spricht in Bezug auf die Bedrohung des menschlichen Lebens, wie sie vom Markt und vom Geld ausgeht, als dem Gesetz der Verelendung, das allem Markthandeln zugrunde liegt. Im Kapital drückt er dieses Gesetz 1865 auf folgende Weise 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.³

Das Verelendungsgesetz wird heute eigentlich von fast allen Seiten akzeptiert, besonders seit dem Beginn des Engagements des «Club of Rome» im Jahr 1973. Wir wissen eigentlich alle, dass dieser Zerstörungsprozess tatsächlich im Gange ist.

Aber die Argumentation von Marx ist durchaus an eine Grenze gelangt, die er noch nicht sah. Diese Grenze besteht darin, dass eben Markt und Geld, auf denen die kapitalistische Produktion beruht, nicht abgeschafft werden können. Marx ging noch davon aus, dass der Sozialismus die Marktbeziehungen überwinden wird. Aber die Entwicklung des sowjetischen Sozialismus ist im Grunde der Beweis dafür, dass dies unmöglich ist. Es kann deshalb heute nur noch um eine Veränderung des Kapitalismus gehen, welche die Geltung des Verelendungsgesetzes einschränkt, ohne jedoch die Marktbeziehungen als solche abzuschaffen. Damit aber erhält der Sozialismus ein anderes Gesicht. Er gewinnt die Form einer systematischen Intervention auf den Märkten unter dem Gesichtspunkt des menschlichen Lebens und seiner Möglichkeiten. Ich gehe davon aus, dass der erste Autor, der dies sehr scharfsinnig erkannt hat, Karl Polanyi⁴ war. Ich habe seinen Ansatz bereits weiter oben diskutiert. Dieses Konzept zum Verständnis des Sozialismus wurde in dessen Geschichte manifest durch den sogenannten Prager Frühling des Jahres 1968 sowie durch den chilenischen Sozialismus zu Beginn der siebziger Jahre.

Das aber setzt voraus, dass wir bei der Beurteilung von Institutionen – und besonders von universalen Institutionen, wie sie durch den Markt repräsentiert werden – von der genannten doppelten Wirklichkeit ausgehen müssen. Institutionen sind auf der einen Seite lebensnotwendig, auf der anderen Seite werden sie immer dann zu einer Bedrohung des menschlichen Lebens, wenn in ihnen nicht ständig bewusst und systematisch interveniert wird, und zwar unter dem Gesichtspunkt eben dieses menschlichen Lebens. Die Totalisierung von Institutionen wie etwa dem Markt zerstört das menschliche Leben – so wie dieses auch der Versuch ihrer Abschaffung bedrohen würde. Heute ist das Projekt eines totalen Marktes, wie es der Neoli-

3 Marx, Karl: Das Kapital, Bd. I, MEW, 23, S. 528/530.

4 Vgl. Polanyi, Karl: The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973.

beralismus vertritt, faktisch das Projekt eines kollektiven Selbstmords der Menschheit.⁵ Im Namen des Marktes als des höchsten Wesens für den Menschen fördern wir einen alles ergreifenden Nihilismus.

In der Gegenwart ist der Sozialismus, wie er hier vertreten wird und im Allgemeinen vertreten werden muss, der Antwortversuch auf diesen kollektiven Selbstmord.

Die Neuformulierung des Befreiungsprozesses

Eine solche Neuformulierung hat einen letztlich sehr klaren Ausgangspunkt. Es geht darum, die Vorstellung des Kommunismus von Grund auf zu verändern. Im 19. Jahrhundert und später im sowjetischen Sozialismus war dies die Vorstellung von einem perfekten menschlichen Zusammenleben, die im Sozialismus oder ausgehend vom Sozialismus effektiv verwirklicht wird. Es ist die Vorstellung einer neuen Gesellschaft, die verwirklicht werden soll und verwirklicht werden kann. Sie war jedoch nicht bloß eine (transzendente) Vorstellung, sondern gleichzeitig auch das Ziel eines neuen menschlichen Zusammenlebens. Dieses sollte, ausgehend von der sozialistischen Revolution, geschichtlich verwirklicht werden. Mit anderen Worten: Der Kommunismus war die Zielvorstellung einer neuen Gesellschaft. Es handelte sich also um ein gesellschaftliches Projekt.

In den Diskussionen um das Projekt des Sozialismus wurde dieses Projekt vom 19. Jahrhundert an stets anhand einer bestimmten Definition des entsprechenden sozialen Handelns diskutiert. Die Definition basierte auf dem folgenden Prinzip sozialer Gerechtigkeit: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen. Die kommunistische Gesellschaft wurde immer auch durch dieses Prinzip ausgedrückt und erhofft.

In den Diskussionen während der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts rund um die Neuformulierung des Sozialismus als eines Befreiungsprozesses wurde nicht dieses Prinzip an sich bezweifelt, sondern in erster Linie seine spezifische Bedeutung debattiert. Ich habe an diesen Diskussionen über den Sozialismus in Chile teilgenommen, weil ich Professor der *Universidad Católica de Chile* in Santiago war. Zu dieser Zeit stand die Universität der Befreiungstheologie sehr nahe. Sie wurde von sozialen Bewegungen christlicher Provenienz getragen,

5 Vgl. Hinkelammert, Franz J.: *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Ediciones Akal, Mexico 2018.

die außerdem Mitglieder der *Unidad Popular* wurden. Sie gewann 1970 die Wahlen in Chile und übernahm in der Folge die Regierung.

In den Debatten gewann die Auffassung eine zentrale Bedeutung, wonach eine völlige Verwirklichung dieses Prinzips der sozialen Gerechtigkeit sich in den existierenden sozialistischen Gesellschaften als unmöglich erwiesen hatte und dass der Sozialismus als eine systematische Intervention in den Märkten verstanden werden muss und nicht als die Abschaffung dieser Märkte gesehen werden darf.

Dies bedeutete natürlich nicht, dass damit das oben genannte kommunistische Prinzip der Gerechtigkeit überflüssig geworden wäre. Aber das Prinzip hat sich zu einem transzendentalen Begriff der Perfektion des menschlichen Zusammenlebens gewandelt. Es ist damit zu einem Unmöglichen geworden, das die Grenze des Möglichen bezeichnet und daher ein Instrument sein kann, um das tatsächlich Mögliche zu formulieren. Diese Art Begriffe haben wir bereits entwickelt anhand der empirischen Wissenschaften. Jetzt taucht ein solcher Begriff auch im Perfektionsdenken mit Blick auf die zwischenmenschlichen, sozialen Beziehungen auf.

Fasst man dieses Prinzip jedoch als transzendentalen Begriff auf, so ist es ein Prinzip, wie es – beispielsweise – jede Definition der Nächstenliebe darstellt. Tatsächlich ist das kommunistische Prinzip der Gerechtigkeit eine der vielen Formen, in denen man das Prinzip der Nächstenliebe ausdrücken kann und wirklich auch ausgedrückt hat. Man kann dies sehr leicht aufzeigen. In Südafrika formulierte der anglikanische Bischof Desmond Tutu die Nächstenliebe so: Ich bin, wenn du bist. Lévinas beschreibt sie, indem er sagt: «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.» Jeweils wird eine Haltung der Nächstenliebe vorgestellt, die immer auch die anderen Definitionen in sich enthält. Ganz ähnlich ist es, wenn wir Paulus zitieren: «Es gibt weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau.» (Gal 3,28)

Jeweils wird von der Perfektion des menschlichen Zusammenlebens gesprochen, die immer auch unter den Begriff der Nächstenliebe gefasst werden kann. Die Liebe kann sich allerdings auf Unterschiedliches beziehen. Aber in der marxistischen Tradition finden wir leicht eine Besonderheit, die wir im «Humanismus der Praxis» ausgeführt sehen. Marx weist darauf hin, dass er die Bezugnahme auf das Prinzip der sozialistischen Gerechtigkeit mit diesem Humanismus der Praxis ver-

bindet. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn er vom «kategorischen Imperativ» spricht, «alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist»⁶. Damit ist das kommunistische Prinzip der Gerechtigkeit zu einem spezifischen Humanismus der Praxis geworden und stellt in diesem Sinne eine spezifische Form dar, die Nächstenliebe auszudrücken.

Die entsprechenden Diskussionen begannen bereits in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts, und ich habe daran teilgenommen durch die Veröffentlichung eines Buches. Es trug den Titel: *Economía y revolución* (Wirtschaft und Revolution)⁷.

Zur Verdeutlichung des Gemeinten möchte ich das Schlusswort einer anderen Publikation anführen, die ich zum gleichen Thema – dieses Mal im Kontext der Diskussion um den Sozialismus in Chile im Jahre 1970 – veröffentlicht habe. In dieser Diskussion spielte das Problem der Umwandlung des kommunistischen Prinzips der Gerechtigkeit von einem historischen Projekt zu einem transzendentalen Begriff eine wichtige Rolle. Wir gingen von der gemeinsamen Überzeugung aus, die alle verschiedenen Richtungen innerhalb der *Unidad Popular* teilten. Es war die Übereinkunft, dass allen der Humanismus der Praxis, so wie ihn Marx formuliert hatte, gemeinsam sei. Aufgrund dieser gemeinsamen Basis ergaben sich in der Folge keine Meinungsverschiedenheiten, die in irgendeiner Form grundlegend bzw. relevant gewesen wären. Sie bedeutete auch, dass die christliche Vision einer Welt *post mortem* keine Schwierigkeiten bereitete. Faktisch ist es die Vision einer Neuen Erde, die sich als Konsequenz der Auferstehung von den Toten ergibt. Natürlich gab es Diskussionen, aber eben keine bedeutenden Konflikte. Dies bestätigte unsere Überzeugung, dass die Marx'sche Religionskritik keine antireligiöse Position entwickelt, sondern eine Diskussion darüber darstellt, welche Götter falsche Götter bzw. Götzen sind. Falsche Götter sind eben diejenigen Götter, die sich gegen die Befreiung des Menschen stellen. Dass ein bestimmter Gott in diesem Sinne kein falscher Gott ist, bedeutet natürlich auch, dass diese Aussage kein «Gottesbeweis» ist. Sie besagt also nicht, dass dieser Gott im ontologischen Sinne tatsächlich existiert. Stattdessen besagt sie nur: Sollte dieser Gott existieren, so wäre er kein falscher Gott. Marx hatte stets diese Position, so wie sie auch Feuerbach hatte.

6 Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW I, 385 (Deutsch-Französische Jahrbücher 1844). Es handelt sich um eine der ersten theoretischen Arbeiten von Marx, die von ihm selbst 1844 bereits veröffentlicht wurden.

7 Hinkelammert, Franz J.: *Economía y revolución*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile 1967.

Die Schlussätze des genannten Buches lauten also folgendermaßen:

In einem bestimmten Sinne stellt das Christentum der Befreiung eine universale Synthese dar ... Aber es handelt sich um eine universale Synthese in Bezug auf den christlichen Konservatismus und dessen immanenten Widerspruch: die Unterwerfung unter die gegenwärtige Ungleichheit zugunsten einer Gleichheit *post mortem*. Das Christentum der Befreiung überbietet endgültig dieses falsche Christentum; es entlarvt dieses als eine Ideologie der herrschenden Klasse und stellt an die Stelle seines offensichtlichen Widerspruchs die Losung: durch den Kampf um die Befreiung und für die Gleichheit – als permanente Revolution, die sich auf die Volkssouveränität stützt – die endgültige menschliche Fülle *post mortem* auf einer neuen Erde erreichen, die das Ergebnis eines qualitativen Sprungs ist. Dieser geht mit der Fülle der Zeit einher, die sowohl eine menschliche Eroberung wie auch eine Offenbarung Gottes ist. Oder, um es mit anderen Worten zu sagen: sowohl die Gleichheit als auch die Befreiung *post mortem* sind nicht das Ergebnis der Unterwerfung unter die heute herrschende Ungleichheit, sondern, ganz im Gegenteil, das Ergebnis einer kontinuierlichen Rebellion gegen die gegenwärtige Ungleichheit und zugunsten der Befreiung in jedem Moment unserer Geschichte. Das Christentum der Befreiung übernimmt die Perspektive der beherrschten Klasse im Klassenkampf unserer Geschichte.⁸

Ich möchte hier das spanische Original hinzufügen:

En cierto sentido, sin embargo, el cristianismo de liberación es una síntesis universal ... Pero por sobre todo es una síntesis universal en relación con el cristianismo conservador y su contradicción immanente: la aceptación de la desigualdad actual en favor de una igualdad post-mortem. El cristianismo de liberación supera definitivamente este cristianismo falso, lo desenmascara como la ideología de la clase dominante y reemplaza su contradicción immanente por el lema: alcanzar a través de la lucha por la liberación y la igualdad – en cuanto revolución permanente basada en la soberanía popular – la plenitud humana post-mortem definitiva en una nueva tierra, producto del salto cualitativo que vendrá junto con la madurez de los tiempos que es tanto conquista humana como revelación de Dios. O, diciéndolo en otras palabras, la igualdad y la liberación post-mortem no son producto del sometimiento a la desigualdad actual sino, por lo contrario, el resultado de la rebelión continua en contra de la desigualdad actual y en favor de la liberación en cada momento de la historia presente. El cristianismo de liberación adopta la perspectiva de la clase dominada en la lucha de clases en nuestra historia.⁹

8 Hinkelammert, Franz J.: Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia, Universidad Católica de Chile – Editorial PAIDOS, Buenos Aires 1970, S. 306.

9 Ebd.

II. EPILOG: DIE HISTORISCHE PERSPEKTIVE, DIE DEM ESSAY ZUGRUNDE LIEGT

DER HUMANISMUS DER PRAXIS ALS SPIRITUALITÄT DER AKTION
– EIN INTERVIEW VON MARTIN HOFFMANN MIT FRANZ J.
HINKELAMMERT (MÄRZ 2020)¹

Martin Hoffmann: Franz, du bist seit Jahrzehnten bekannt als scharfer Kritiker des kapitalistischen Wirtschaftssystems, besonders in seiner neoliberalen Gestalt. Du hast in zahlreichen Veröffentlichungen immer wieder auf die Gefahren gerade für den lateinamerikanischen Kontinent hingewiesen. Kannst du uns kurz die wesentlichen Folgen dieses Systems beschreiben?

Franz J. Hinkelammert: Ich möchte von einer konkreten politischen Situation ausgehen, in der das Problem, das du andeutest, tatsächlich im Mittelpunkt der entstehenden Konflikte stand. Es handelt sich um die Präsidentenwahl in Chile im Jahre 1970, in der sich drei politische Kräfte gegenüberstanden. Es waren der Block der konservativen Parteien, die Christdemokraten und die *Unidad Popular* (UP), deren Kandidat Salvador Allende war.

Nach den Wahlen, in denen die *Unidad Popular* mit dem Kandidaten Allende am meisten Stimmen gewann, aber kein einziger Kandidat die absolute Mehrheit erreicht hatte, überzeugte Radomiro Tomic die Christdemokraten, für Allende als neuen Präsidenten zu stimmen. Die Konstitution erlaubte dies, denn sie sah vor, dass in einem solchen Fall die Parteien der Kandidaten entscheiden konnten, welcher Kandidat Präsident sein soll. Im Normalfall wurde jener Kandidat als Präsident bestimmt, der in den Wahlen am meisten Stimmen erzielt hatte. Tomic war klar, dass das Projekt Allendes mit den Grundkonzepten der Christdemokraten zu vereinbaren war und in Bezug auf das christdemokratische Projekt eine Weiterführung

1 *Martin Hoffmann* ist seit 2012 Professor für Systematische Theologie und Ethik an der *Universidad Bíblica Latinoamericana* in San José/Costa Rica. Zuvor war er Rektor des Predigerseminars Nürnberg und Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Autor von: *Protestantische Ethik: Ein kritischer Entwurf im transkulturellen Kontext*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2021.

und Vertiefung darstellte. Folglich stimmten die Christdemokraten für Allende als Präsidenten, womit sie der Auffassung von Tomic folgten.

Das Projekt, worum es ging, war das Konzept einer Wirtschaft und Gesellschaft, das eine systematische Intervention in den Markt zum Ziel hatte. Es war das Projekt einer neuen Gesellschaft, das sich von den vierziger bis zu den siebziger Jahren auf westeuropäischer Ebene durchgesetzt hatte und weitgehend auch von der Regierung der USA unterstützt wurde. Noch Präsident Jimmy Carter (1977–1981) stand auf der Seite eines solchen Projekts.

Mit dem chilenischen Sozialismus und seinem Konzept einer systematischen Intervention in den Markt wurde eine Neudefinition des Kapitalismus von Seiten der Kapitalisten in den USA und auch in Europa notwendig, wenn sie weiterhin die Legitimität ihres Antisozialismus sichern wollten. Sie hatten das Friedensprojekt der Nachkriegszeit akzeptiert, da es für sie das wohl einzige Projekt war, mit dessen Hilfe sie sich angesichts der zunehmenden Stärke der Sowjetunion behaupten konnten. Außerdem wurden sie so in die Lage versetzt, den durch den Westen aufgezwungenen Kalten Krieg gegen den Osten zu gewinnen. Jenes galt zwar als ein Friedensprojekt, aber es wurde als Waffe in diesem Kalten Krieg eingesetzt. Allerdings war der Kalte Krieg bereits in den siebziger Jahren gewonnen, so dass das Friedensprojekt der vierziger bis siebziger Jahre nun als überflüssig erscheinen mochte und sogar als gefährlich angesehen werden konnte. Die Politik der systematischen Interventionen in den Markt bedeutete im Ergebnis eine neue Form der Kontrolle des Kapitals, wie sie mit den demokratischen Strukturen der westlichen Gesellschaft zu vereinbaren war, und sie konnte deshalb auch als Resultat dieser gesamten Nachkriegspolitik angesehen werden. Der Kapitalismus musste sich nun gegen eine solche demokratische Kontrolle wehren, wenn er als totaler Kapitalismus weiterhin existieren wollte. So wurde das bisher vom Kapitalismus geförderte Projekt einer neuen Gesellschaft zur Gefahr für den Kapitalismus, und der Kapitalismus musste sich jetzt gegen die Demokratie durchsetzen. «Kapitalismus ja, Demokratie nein!» lautete die Losung.

Zuvor, während des Kalten Krieges, musste der Kapitalismus ein humanes Gesicht zeigen. Als in den siebziger Jahren klar wurde, dass dieser Krieg gewonnen war, wurde dieses humane Gesicht wieder abgeschafft. Es kam nun der Kapitalismus des totalen Marktes, der

unter der Flagge des Neoliberalismus seit Ronald Reagan die Politik bestimmte.

Genau dazu bot sich der Neoliberalismus von Hayek und von Ludwig von Mises an. Er verfügte bereits über beachtliche Infrastrukturen, besaß jedoch nur ein geringes Echo innerhalb der bürgerlichen Gesellschaften. Die neue Regierung von Allende in Chile bot nun den Vorwand, einen totalen Kapitalismus an die Stelle des reformistischen Kapitalismus der Nachkriegszeit zu setzen. Hauptgegner waren damit nicht mehr die Kommunisten der Sowjetunion, sondern alle jene, die weiterhin die systematische Intervention in den Markt als wesentliches Element der Politik im Allgemeinen und der Wirtschaftspolitik im Besonderen verstanden. Der Markt wurde jetzt zum höchsten Wesen allen menschlichen Lebens erklärt, und die Menschenrechte wurden dadurch weitgehend abgeschafft. So sah die neue Form aus, wie der totale Klassenkampf von oben erklärt wurde.

Von Mises, der Begründer des Neoliberalismus, hat es sehr deutlich formuliert. Er sagte zum Beispiel: «Ich gehe immer von einem schwerwiegenden, aber sehr weit verbreiteten Irrtum aus: dass die Natur jedem Menschen bestimmte unveräußerliche Rechte verliehen hat, nur weil er geboren wurde [...]. Die These ist durch und durch falsch und irrtümlich.»²

Daraus folgt natürlich, dass derjenige, der nicht genug Geld verdient, um davon leben zu können, auch kein Recht auf Leben hat. Er begeht Diebstahl, wenn er von dem Leben will, was andere für sich erarbeitet haben.

Hayek fügt hinzu: Wirtschaftliche Depressionen sind nicht das Ergebnis von Marktfaktoren. Sie sind das Resultat der Anwendung staatlicher Kontrollen, insbesondere im monetären Bereich.³

Oder wie er es bei einem Besuch in Santiago de Chile sagte: «Wie die Vorfahren, die Höhlen bewohnten, muss der heutige Mensch die traditionelle demografische Kontrolle akzeptieren: Hungersnöte, Seuchen, Kindersterblichkeit usw.»⁴

2 Mises, Ludwig von: *La mentalidad anticapitalista* (primera edición 1956), Unión Editorial, Madrid 2011, S. 78–79. Vgl. auch: «The worst of all these delusions is that idea that «nature» has bestowed upon every man certain rights. According to this doctrine nature is openhanded toward every child born.» Mises, Ludwig von: *The anti-capitalistic mentality*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama 2008 (1956), S. 80.

3 Pizano, Diego: *Diálogos con economistas eminentes*, Amazon, 2008. Un diálogo con el profesor Hayek, S. 237.

4 Aus: *Reality magazine*, Santiago, Nr. 24 (1981), S. 172.

Dies alles fasst er mit dem folgenden theologischen Hinweis auf den Markt und seine Stimme zusammen: «Deutlich zeigt sich das in der religiösen Bedeutung des Wortes, wie wir das etwa im Vaterunser sehen, in dem eine Bitte lautet: «Dein Wille [d. h. nicht der meine] geschehe, wie im Himmel so auf Erden» oder in der Evangeliumsstelle, in der es heißt: «Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt» (Joh 15,16).»⁵

Es besteht kein Zweifel: Wir haben es hier nicht mit irgendeiner Wirtschaftstheorie zu tun, sondern mit einem idolatrischen, also götzdienerischen Erlösungsdenken, das die ganze Weltgeschichte zu erfassen sucht. In der Tat handelt es sich um ein Denken, das mit Nietzsche beginnt und zum Aufstand des Menschen gegen die menschliche Gleichheit aufruft. Zum ersten Mal wurde dieser Aufruf laut im Faschismus der zwanziger bis vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Heute findet er wiederum Gehör als Ideologie des totalen Marktes. Der Faschismus war ein staatlicher Totalitarismus. Dieser neue Totalitarismus hingegen ist ein Totalitarismus des Marktes, der selbstverständlich den Staat einschließt, aber nicht von ihm abhängt. Er hängt stattdessen unmittelbar von den Marktkräften ab, die ihn orchestrieren. In seinen Bann geraten zusehends auch die neuen religiösen Massenbewegungen der Fundamentalisten, die gerade in den USA und in Lateinamerika an Boden gewinnen und eine wichtige Basis des Neoliberalismus geworden sind.

Hand in Hand damit geht das Ende eines internationalen Rechts. Es wird ersetzt durch die Verhängung von Sanktionen. Darüber beschließen vor allem die USA und die sogenannten Musterdemokratien Europas. Vor allem bedeutet dieser Vorgang, dass es letztlich keine Menschenrechte mehr gibt. Es entstehen dadurch Verhältnisse, die eher einem Belagerungszustand ähneln. Die Musterdemokratien haben nun das Recht, ganze Bevölkerungen durch Sanktionen dem Hunger preiszugeben. Ebenfalls entstehen gigantische Lager für Gefangene. Die Flüchtlinge, die in diesen Lagern leben, haben häufig keinen anderen Ausweg mehr. Sie vegetieren in Konzentrationslagern, die eine strukturelle Ähnlichkeit zu den Einrichtungen des vorangegangenen, staatlichen Totalitarismus aufweisen. Jedenfalls kann man dies häufig in westlichen Medien lesen.

5 Hayek, Friedrich A.: Gesammelte Schriften in deutscher Sprache, Abteilung B, Band 7: Die verhängnisvolle Anmaßung. Die Irrtümer des Sozialismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, S. 80 f.

Martin Hoffmann: In den letzten Jahren ist ein deutlicher Rechtsruck in den Regierungen mancher Länder Lateinamerikas zu beobachten. Es sind Regierungen, die sich klar an die Wirtschaftsinteressen der USA angepasst haben, etwa in Brasilien, Argentinien, Chile, Ecuador, Peru und neuerdings auch in Bolivien. Wie wirkt sich diese Politik auf die sozialen Verhältnisse aus?

Franz J. Hinkelammert: Dieser Rechtsruck ist offensichtlich. Ich möchte drei Fälle der letzten Jahre kurz kommentieren.

Beispiel 1 ist Venezuela. Es handelt sich um den typischen Fall der Erpressung eines Landes mit Hilfe von Sanktionen, wie sie in der US-Politik gang und gäbe sind. Diese Sanktionen setzten ein nach dem Tod von Hugo Chavez (2013). Sie richteten sich vor allem gegen den Verkauf von Erdöl, das wichtigste Exportprodukt des Landes, das mehr als 80 Prozent der Exporte ausmacht. Von 2014 an wurden die Sanktionen intensiviert, und mittlerweile untersagen sie weitgehend den internationalen Verkauf von Erdöl. Dadurch führten sie zum Ruin des ganzen Landes und zu Millionen von Flüchtlingen, die in anderen Ländern Lateinamerikas eine Zukunft suchen. Der durch die Sanktionen verursachte Hunger und die weitgehende Zerstörung des Gesundheitssystems hatten eine große Zahl von Toten zur Folge. Jeffrey Sachs von der Columbia Universität in New York nennt die Sanktionen gegen Venezuela eine kollektive Bestrafung. Er schätzt die Zahl der Opfer auf je 40 000 Menschen für 2017 und 2018, und er vermutet, dass ihre Zahl ab 2019 noch gestiegen sei.⁶ – Das Ziel dieser Politik der Regierung der USA war es keineswegs, irgendeinen Sozialismus zu verhindern. Was Hugo Chavez den Sozialismus des 21. Jahrhunderts nannte, war einfach das Vorhaben, aus Venezuela ein Land zu machen, das eine Politik der sozialen Sicherheit und einer allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklung verwirklicht. Was die USA suchen, ist hingegen die Durchsetzung ihres eigenen Marktes, eines totalen, neoliberalen Marktes. Es war das, was ich vorher den Klassenkampf von oben genannt habe – jetzt gegen die gesamte Bevölkerung von Venezuela gerichtet.

Beispiel 2 ist Brasilien. Die Wahl von 2018 ist sehr klar eine gefälschte Wahl. Der wichtigste Kandidat war der ehemalige Präsident Luiz Inácio Lula da Silva, der das Opfer organisierter Verleumdung wurde, von führenden Kräften des staatlichen Justizsystems bewerk-

6 Vgl. <http://cepr.net/images/stories/reports/venezuela-sanctions-2019-05-spn.pdf>.

stellt. Weil er zu zwölf Jahren Gefängnis verurteilt wurde, konnte er sich nicht zur Wahl stellen. Dies sicherte dem jetzigen Präsidenten Bolsonaro den Wahlsieg. Der Organisator dieser Wahlfälschung war übrigens der spätere Justizminister Sergio Moro.

Dieses Manöver machte es möglich, den von Lula aufgebauten Sozialstaat weitgehend zu zerstören und dem Großkapital eine massiv stärkere Ausbeutung der Amazonas-Region zu erlauben, was zu einem katastrophalen Raubbau an den dortigen Urwäldern führte. Nach dem Wahlsieg Jair Bolsonaros ließ man Lula dann wieder frei. Erneut wurde durch den Klassenkampf von oben eine Wahl gewonnen, die faktisch alles andere als demokratisch war.

Beispiel 3 schließlich ist Bolivien. Dort war der Machtwechsel durch ein zusätzliches Element charakterisiert. Es handelte sich um die Rückkehr eines jahrhundertealten Rassismus, der in der Eroberung Amerikas und daher auch Boliviens vor etwa 500 Jahren seinen Ursprung hatte und der jetzt wieder reaktiviert wurde. Der abgesetzte Präsident, Evo Morales, stammt aus der andinischen Kultur, wie übrigens auch die Mehrheit der Bevölkerung Boliviens. Er war der erste Präsident dieser kulturellen Tradition. Gegen ihn und seine Anhänger wurde jetzt der Rassismus der Eroberer aktiviert. Damit war zugleich der Wille verbunden, Bolivien erneut zu erobern. Ich fand dazu den folgenden, vielsagenden Text:

Evangelikale Faschisten und das Bolsonaro-Regime

Am Dienstag, dem 12. November, erklärt sich die zweite stellvertretende Vorsitzende des bolivianischen Senats, die evangelikale Aktivistin und der konservativen Opposition zugehörige Jeanine Añez, zur neuen Präsidentin Boliviens. Einer ihrer ersten Sätze lautete: «Die Kirchen begleiten uns auch [...] Die Bibel kehrt zur Regierung zurück. Die Bibel kehrt zum Palast zurück.» Damit bestätigte sie die Machtübernahme in Bolivien durch die klerikal-faschistische Bewegung von Luis Fernando Camacho.

Camacho, so viel ist mittlerweile bekannt, erhielt seine Instruktionen vom Bolsonaro-Regime, genauer von Außenminister Ernesto Araújo und Justizminister Sergio Moro, mit denen er im August 2019 in Brasilien zusammentraf ...⁷

Auch hier wird wiederum ein Klassenkampf von oben erklärt. – Was ist die Antwort darauf? Es reicht nicht, einfach mit einem Klassenkampf von unten zu antworten. Wir müssen gleichzeitig zeigen, welche Dimensionen ein solcher Klassenkampf von unten haben muss.

⁷ Füllgraf, Federico: NachDenkSeiten.de 13. 11. 19.

Martin Hoffmann: Wie schätzt du die Entwicklungspolitik von europäischen Staaten, insbesondere von Deutschland, ein?

Franz J. Hinkelammert: Tatsächlich hörte die Entwicklungspolitik auf und wurde durch eine Wachstumspolitik ersetzt. Das zentrale Datum dieser Veränderung ist ebenfalls die Zeit der siebziger Jahre, in der nicht nur die Entwicklungspolitik durch eine reine Wachstumsorientierung ersetzt wurde, sondern überhaupt der Kapitalismus einen anderen Charakter erhielt. Wir haben gesehen, dass dieser von den vierziger Jahren bis in die siebziger Jahre hinein als ein sozialer Kapitalismus entwickelt wurde, der seiner Politik des Kalten Krieges ein menschliches Antlitz verleihen wollte und daher auf ganz neue Weise den Sozialstaat entwickelte. Dies war auch die Zeit, in der eine Entwicklungspolitik gefördert wurde, die parallel lief zu den Wiederaufbauplänen in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg. Der Begriff Entwicklung war nicht einfach ein wirtschaftlicher Begriff, sondern bezog sich auf den Charakter der zu entwickelnden Gesellschaft und schloss auch ihre kulturellen Voraussetzungen ein.

In Lateinamerika wurde die Entwicklungspolitik insbesondere in einer Institution der Uno diskutiert. Diese trug die Bezeichnung CEPAL (*Comisión Económica para América Latina y el Caribe*) und hatte ihren Sitz in Santiago de Chile. In der Nachkriegszeit befasste sich eine breite Öffentlichkeit mit dieser Uno-Niederlassung – mit sehr verschiedenen Interessen, auch politisch unterschiedlichen Orientierungen. In den Diskussionen wurde nicht nur über die Entwicklungspolitik im weitesten Sinne debattiert, sondern ebenso über die nun notwendigen Vorstellungen einer alternativen Gesellschaft und Ökonomie. Gleichzeitig entwickelten sich Ansätze einer veränderten Kultur. Es gab eine Reihe von künstlerischen Neuorientierungen, insbesondere eine reichhaltige Entwicklung der Romanliteratur und der Volksmusik. Zugleich bildeten sich neue religiöse Strömungen innerhalb der verschiedenen Kirchen, die sich dann als Protagonisten einer Befreiungstheologie einen Namen machten. Auch diese Befreiungstheologie war Teil der beschriebenen neuen Kultur. In vielen Ländern entstanden Solidaritätsgruppen, die den Namen «Christen für den Sozialismus» übernahmen. Wenn man das alles bedenkt, versteht man, was zu dieser Zeit Entwicklung und Entwicklungspolitik im Grunde bedeuteten. Ebenso muss die gesellschaftliche Diskussion im Zusammenhang mit den Studentenunruhen gesehen wer-

den, die weltweit stattfanden und eine weitgehend neue Sicht dessen entwickelten, was man als Konsumkultur bezeichnen könnte. Dabei ging es nicht um den Konsumismus, den Konsumzwang. Ein Autor wie Marcuse legt hiervon Zeugnis ab.

Vor diesem Hintergrund ist zu erkennen, dass die Neuformulierung des Sozialismus, die sich die *Unidad Popular* unter Präsident Allende auf ihre Fahnen schrieb, wirklich Teil einer weltweiten Revolution war und deshalb einen neuen Humanismus der Praxis und damit ein neues Verständnis von Sozialismus hervorbrachte.

Dagegen stand nun die Forderung, einen wieder völlig brutal gewordenen Kapitalismus gegen diese Möglichkeit einer neuen Welt und einer neuen Erde zu mobilisieren. Das Startzeichen setzte 1969 die Lateinamerikareise von Nelson Rockefeller, Vizepräsident unter US-Präsident Richard Nixon. Er sollte eine Gegenstrategie entwickeln, die dem Kapitalismus das Überleben sichern würde. Er kam zurück mit dem Ausspruch, dass die lateinamerikanische Befreiungstheologie unvereinbar sei mit den nationalen Interessen der USA. Es ging natürlich nicht bloß um diese Theologie. Gemeint war die Entwicklung der gesamten Kultur, einschließlich der neu formulierten Vorstellungen dessen, was Sozialismus ist. Aber gleichzeitig ging es um die Verfolgung all jener christlichen Gruppen, die unter dem Namen der Befreiungstheologie bekannt geworden waren. Daraus resultierte eine massive Christenverfolgung in den siebziger und achtziger Jahren, der drei Bischöfe, zahlreiche Priester und Nonnen, aber auch viele Diakone und tausende Mitglieder der religiös-kirchlichen Basis zum Opfer fielen. Parallel dazu entwickelte die sich formierende neue Rechte ihre theologischen Inhalte. Dies geschah mit Unterstützung der US-Regierung sowie vermutlich vor allem mit Hilfe der CIA und von zahlreichen anderen, lateinamerikanischen Zentren der Macht.

Das Ergebnis war eine Umorientierung von Entwicklung und Entwicklungspolitik, die von den USA ausging. Erneut stand im Zentrum ein Aufstand der Rechten gegen die Gleichheit aller Menschen und die Menschenrechte. Es wurden die Militärdiktaturen der Nationalen Sicherheit gefördert, die vor allem in Chile, Argentinien, Uruguay, Paraguay und Brasilien die Macht übernahmen und sich völlig in den Dienst der neuen, neoliberalen Richtung bürgerlicher Ideologie stellten. Insgesamt waren diese Länder Teil der *Operation Condor*, eines Planes, der von der US-Regierung entwickelt wurde

und dessen Umsetzung im Jahre 1975/76 einsetzte. Es war ein Programm des Massenmordes – an den Mitgliedern und Führungskräften der Volksbewegungen jener Länder, in denen die erwähnten Militärdiktaturen herrschten.

Totalitarismus und Neoliberalismus waren nur zwei Seiten derselben Medaille. Der Aufstand gegen die Menschenrechte kehrte zurück, nachdem der erste Aufstand von Totalitarismus und Faschismus, der sich ebenfalls gegen die Menschenrechte und die Gleichheit aller Menschen richtete, mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges zusammengebrochen war.

Damit ist klar, dass von den achtziger Jahren an keine Entwicklungspolitik mehr gemacht wurde. Als man Frau Merkel im Jahre 2005 kurz nach ihrer ersten Wahl zur Kanzlerin fragte, ob man nicht von neuem eine Entwicklungspolitik für die vielen Länder der Dritten Welt entwerfen müsste, antwortete sie, dass man keine Entwicklungspolitik mehr mache, sondern das deutsche Kapital, das in diesen Ländern investieren möchte, unterstützen werde. So waren wir wieder zurück beim alten Kolonialismus, der aus der Sicht der abhängigen Länder einfach Geschäftemacherei und Ausbeutung war. Statt Entwicklungspolitik machen wir jetzt angeblich Wachstumspolitik. Wachstum sollte nun das Kriterium sein, nicht Entwicklung im vorher genannten Sinne.

Wir müssen uns aber stets klar sein: Es hat in den sechziger und siebziger Jahren eine klare Alternative gegeben. Sie wurde durch eine neue Vorstellung von Sozialismus und ein neues Konzept von Kultur artikuliert. Aber sie wurde unterdrückt durch die mörderische Verfolgung seitens der kapitalistischen Machtzentralen und durch ihren Klassenkampf von oben.

Martin Hoffmann: Viele Kritiker sprechen von einer Krise der westlichen Zivilisation und machen sie an globalen Problemen wie Migration, Umweltzerstörung und Klimawandel fest. Sicher sind diese weltweiten Probleme auch Folgen der globalen neoliberalen Wirtschaft. Aber gibt es eine Alternative dazu – oder wenigstens alternative Ansätze?

Franz J. Hinkelammert: Ich bin auch der Meinung, dass wir uns in einer Krise der westlichen Zivilisation befinden. Sie geht aus vom Aufstand gegen die Gleichheit aller Menschen, der gleichzeitig ein

Aufstand gegen die Menschenrechte ist. Dieser leitet sich vom Denken Nietzsches her. Er gewinnt zuerst Wirklichkeit im Faschismus, gegenwärtig jedoch im Neoliberalismus. Der Widerstand gegen diesen Aufstand führte zu einer neuen Konzeption des Sozialismus, zu der parallel die erwähnte Neuformulierung des Subjektbegriffs durch die Rebellion der Studenten im Jahre 1968 erfolgte. Diese zielte auf eine neue Subjektivität ab im Verhältnis zu allen bestehenden Institutionen.

Die neue Konzeption des Sozialismus hatte aber noch einen dritten Pol, den man nicht vergessen sollte. Er tauchte in ähnlichen Begriffen bereits im Frühjahr des Jahres 1968 in der Tschechoslowakei auf. Das tschechische Bemühen wurde aber am 21. August desselben Jahres durch den Einmarsch der Truppen des Warschauer Paktes beendet. Dieser Aufstand ist als Prager Frühling⁸ bekannt. Die neue Sozialismusvorstellung war in Prag durch den Ökonomen Ota Šik schon zuvor ausgearbeitet worden. Als Wirtschaftsminister versuchte er, sie umzusetzen. Er spielte eine ähnliche Rolle, wie sie in Chile ab 1970 Pedro Vuskovic wahrnahm. Allende vertrat als Präsident mit ausdrücklicher Abgrenzung gegenüber Kubas Modell eine verfassungskonforme und gewaltlose Konzeption, die schrittweise einen jeweils mit demokratischen Mehrheiten legitimierten Weg zum Sozialismus ging. Diesen Sozialismus verstand er als systematische Intervention in den Markt mit dem Ziel, den Markt zur Achtung der Menschenrechte zu zwingen. Michael Gorbatschow versuchte als Staatspräsident der Sowjetunion noch in den Jahren 1990 bis 1991, auf der Linie des Prager Frühlings und der Neuformulierung des chilenischen Weges den sowjetischen Sozialismus neu zu positionieren. Aber auch sein Versuch wurde zum Scheitern gebracht.

Dies waren die großangelegten Versuche, den neuen demokratischen Sozialismus zu verwirklichen. In Prag wurde er durch die Truppen des Warschauer Paktes beendet, in Lateinamerika durch die von Seiten der USA organisierten Militärdiktaturen der Nationalen Sicherheit, die auf mörderische Art vorgingen und Lateinamerika den Neoliberalismus aufzwingen. Die US-Regierung bereitete die Einführung der verschiedenen Militärdiktaturen über die *Operation Condor* vor, welche die Ausrottung der Führungskräfte aller de-

8 Ich danke Ulrich Duchrow dafür, dass er mich auf die Notwendigkeit hingewiesen hat, diesen dritten Pol stärker zu berücksichtigen.

mokratischen Volksorganisationen vorsah. Es wurden rund 50 000 Menschen ermordet.⁹

Verstehen wir die von mir skizzierten Initiativen in ihrem tatsächlichen Zusammenhang, gelangen wir zum Fazit, dass hier wirklich eine Alternative zum herrschenden System in seinen verschiedenen Formen im Entstehen war. Sie wurde aber – einmal mehr – durch den Aufstand gegen die Menschenrechte und gegen die Gleichheit aller Menschen von Seiten des Neoliberalismus weitgehend zerstört, weil sich dieser in Lateinamerika auf die totalitären neuen Militärdiktaturen der Nationalen Sicherheit abstützt. Der Studentenrebellion gegenüber kam es in Deutschland zu einer wachsenden Einengung der Freiheit der Wissenschaften an den Universitäten durch den «Bund Freiheit der Wissenschaft», der sich auf die Kontrolle der universitären Meinungsfreiheit im Namen der Popperschen Wissenschaftslehre spezialisierte und von den Kulturministerien in Zusammenarbeit mit den Geheimdiensten in nahezu allen Bundesländern unterstützt wurde. Auf ähnliche Weise wurde diese Wissenschaftstheorie von den totalitären Diktaturen der Nationalen Sicherheit in Lateinamerika benutzt. Die Hofphilosophen der Nationalen Sicherheit waren in allen Fällen, die mir bekannt sind, Popperianer. Deshalb wird man in den Schriften Poppers aus dieser Zeit niemals eine Kritik des Totalitarismus der lateinamerikanischen Militärdiktaturen finden.

Vom Ende des 20. Jahrhunderts an – in Chile ab 1990 – wurden die wichtigsten Länder mit Militärdiktaturen wieder demokratisiert – nachdem man mit Hilfe der erwähnten *Operation Condor* die Führungskräfte der Volksorganisationen weitgehend ermordet hatte. In Argentinien waren viele zu Tode gefoltert worden, und ihre Leichen wurden in Flugzeugen zum Atlantik geflogen und dort abgeworfen, den Haien zum Fraß. Dies alles war ein wichtiger Teil des Klassenkampfes von oben.

Aber mit der Demokratisierung brach der vorangegangene Konflikt erneut aus. Die Bevölkerung akzeptierte in den Wahlen, die

9 «El Plan Cóndor se constituyó en una organización clandestina internacional para la estrategia del terrorismo de Estado que instrumentó el asesinato y desaparición de decenas de miles de opositores a las mencionadas dictaduras, la mayoría de ellos pertenecientes a movimientos de la izquierda política, el peronismo, el sindicalismo, las agrupaciones estudiantiles, la docencia, el periodismo, el campo artístico, la teología de la liberación y el movimiento de derechos humanos. Los llamados «Archivos del Terror» hallados en Paraguay en 1992 dan la cifra de 50 000 personas asesinadas, 30 000 «desaparecidas» y 400 000 encarceladas.» https://es.wikipedia.org/wiki/Plan_Condor.

nach der Ablösung der Militärs stattfanden, nur selten die Politik der Militärdiktaturen, die sich wirtschaftspolitisch allesamt am Neoliberalismus orientiert hatten. Viele Regierungen kehrten in der Folge zu einer Politik zurück, die sich gegen dessen Positionen richtete. Ich will hier nur drei Beispiele erwähnen, die ich für außerordentlich repräsentativ halte.

In Venezuela wurde Hugo Chavez 1999 Präsident. Er sprach davon, den Sozialismus des 21. Jahrhunderts zu begründen. Er machte unmissverständlich klar, dass er damit eine Gesellschaft meinte, die auf einer Konzeption der systematischen Interventionen in den Markt beruhte, wie sie bereits in Chile 1970 proklamiert worden war. Chavez starb 2013, und ihm folgte Nicolás Maduro als Präsident. Aber Venezuela wurde jetzt zum Ziel einer systematischen Politik wirtschaftlicher Sanktionen, die sehr bald den Export des wichtigsten Produkts – des Erdöls – weitgehend verunmöglichte. Die Bevölkerung wurde von der US-Regierung zum Hunger verurteilt. Millionen von Flüchtlingen verließen das Land, und das Gesundheitssystem wurde ruiniert. Nicht einmal angesichts der Katastrophe des Coronavirus hat die US-Regierung ihre mörderischen Sanktionen aufgehoben.

In Brasilien wurden Verleumdungen gegen Lula in Umlauf gebracht, aufgrund derer er zu zwölf Jahren Gefängnis verurteilt wurde. Dadurch wurde es möglich, dass Bolsonaro die Präsidentschaftswahlen gewann und heute Präsident von Brasilien ist. Die außerordentlich wichtige Sozialpolitik Lulas und der Aufbau eines Sozialstaats wurden beendet und weitgehend wieder demontiert. Ebenfalls wurde die Zerstörung der Amazonas-Region massiv intensiviert. Wiederrum konnte sich der Neoliberalismus durchsetzen. Lula wurde später freigelassen, kann aber kaum noch eine tragende politische Rolle spielen.

In Bolivien erfand der Vorsitzende der OAS (Organisation Amerikanischer Staaten) die Nachricht eines angeblichen Wahlbetrugs und griff damit die Regierung von Morales an. Es war faktisch ein Aufruf zum Staatsstreich, der wiederum von der US-Regierung unterstützt wurde. Morales suchte Asyl zuerst in Mexiko und dann in Argentinien. Die OAS hat nie Beweise für eine angebliche Wahlfälschung erbracht.

Diese Vorfälle zeigen, dass es eine Alternative gibt, und sie liegt ziemlich offen zutage. Es ist die Antwort auf den Klassenkampf von

oben, der heute den Kapitalismus weitgehend beherrscht. Die Antwort auf den Klassenkampf von oben kann nicht die simple Erklärung eines Klassenkampfes von unten sein. Sie kann nur ein Kampf um die Rückgewinnung einer Demokratie sein, die heute weitgehend vom Großkapital beherrscht wird. Die Demokratie ist weitgehend ans Kapital verkauft worden. Aber sie kann nicht zurückgekauft werden, sondern dieser Verkauf muss durch die erneute Entwicklung der Demokratie annulliert werden. Dies ist nötig, damit endlich wieder Interventionen in den Markt aus legitimen Entscheidungen hervorgehen können. Im Zusammenhang mit dem Coronavirus war es ziemlich einfach, die sogenannte «schwarze Null» abzuschaffen. In deren Namen hatte Schäuble seit vielen Jahren notwendige Investitionen in einen Sozial- und Ökologiestaat verhindert. Die Frage ist doch: Warum war es in diesem Fall möglich, aber nicht, wenn es um den Sozialstaat oder um ökologische Herausforderungen wie die Klimakrise geht?

Die Alternative in der Welt der Gegenwart muss stets davon ausgehen, dass die systematische Intervention in den Markt nicht nur legitim, sondern absolut notwendig ist. Sie ist gegenüber der Klimakrise genauso legitim, wie sie es im Falle der Corona-Pandemie ist. Deshalb benötigen wir eine wichtige Fähigkeit, nämlich stets und in allen möglichen institutionellen Krisen die gleiche Beweglichkeit an den Tag legen zu können wie angesichts der Corona-Pandemie.

Es handelt sich um eine Alternative, die in Wirklichkeit plausibel und auch nicht völlig neu ist. Wir müssen zu einer Wirtschaftspolitik, aber auch zu einer sozialen und kulturellen Politik zurückfinden, die in den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt wurde und die heute erneuert werden muss. Aber der Neoliberalismus von heute kritisiert und verfolgt eine solche Politik. Er nennt sie die Politik einer «radikalen und extremistischen Linken», so wie er dies auch gegenüber dem britischen Labour-Chef Jeremy Corbyn tat.

Aber wir brauchen mehr als das. Der Neoliberalismus hat zur Grundlage eine Magie des Marktes und des Geldes, auf der seine außerordentliche Kraft zur Manipulation beruht. Ich habe bereits zitiert, wie Hayek, der Guru der Neoliberalen, den Markt durch das Vaterunser und durch das Johannesevangelium sprechen lässt. Für ihn ist der Neoliberalismus eine Religion. Aber auch andere religiöse Bewegungen, die sich mit dieser Religion des Marktes identifizieren,

bewegen sich in die gleiche Richtung. Ana Maldonada, Pastorin und Prophetin einer der neuen Pfingstreligionen in Lateinamerika, sagt dies ganz offen: *A punta de dólares te meto al cielo* («Mit dem Dollar in der Hand bringe ich dich in den Himmel»)¹⁰. Es handelt sich dabei um das sogenannte *prosperity gospel*, das – wahrscheinlich mit Hilfe der CIA – aus den USA nach Lateinamerika exportiert wurde und ziemlich parallel zum Neoliberalismus funktioniert.

Es geht gegenwärtig darum, dieses ideologische Zentrum des heutigen Klassenkampfes von oben aufzulösen oder zumindest zu schwächen. Die entsprechende Kritik zu entwickeln, das ist einfach die andere Seite einer Entwicklung der konkreten Maßnahmen, die eingeleitet werden müssen. Heute bedingt dies, systematisch eine Fetischismustheorie zu formulieren, die auf das angesprochene Problem antwortet. Sie kann wohl nur in der Weiterentwicklung der Marx'schen Fetischismustheorie bestehen. Aber sie muss alle unsere Anstrengungen begleiten, um einen Weg zur Lösung unserer vielen Einzelprobleme zu finden. Diese Theorie tritt zum Teil an die Stelle der Kritik der Kultur, wie sie von der Studentenrevolte in den sechziger Jahren formuliert wurde. Deshalb hängt sie heute weniger von der Psychoanalyse ab und stärker von der Marx'schen Fetischismustheorie. Aber stets bleibt festzuhalten: Alle Einzelprojekte müssen im Rahmen dieser allgemeinen Alternativvorstellung für unsere heutige Gesellschaft gesehen werden, damit jedes dieser Einzelprojekte möglich wird. Jedes Einzelprojekt muss sich also in die Spiritualität dieses Humanismus der Praxis einfügen lassen, damit mögliche Alternativen auch tatsächlich verwirklicht werden können. Wir müssen dies in unserer gesamten Kultur gegenwärtig machen.

Martin Hoffmann: Sind diese Fragen auch eine Herausforderung für Theologie und Kirche, oder sollten sich beide da heraushalten?

Franz J. Hinkelammert: Ich glaube, dass es für die Theologie und die Kirche immer schwieriger wird, sich da einfach heraushalten. Unsere heutige Politik beruht auf einem Grundprinzip, das offensichtlich der christlichen Tradition und vor allem dem Ursprung des Christentums widerspricht. Dieses Prinzip können wir so formulieren: Das höchste Wesen für den Menschen ist der Markt und das

¹⁰ Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=wyGWbdez6h8>.

Geld. Selbst Frau Merkel als deutsche Kanzlerin drückt dies etwas rätselhaft und zugleich doch sehr eindeutig aus: «Wir leben ja in einer Demokratie und sind auch froh darüber. Das ist eine parlamentarische Demokratie. Deshalb ist das Budgetrecht ein Kernrecht des Parlaments. Insofern werden wir Wege finden, die parlamentarische Mitbestimmung so zu gestalten, dass sie trotzdem auch marktkonform ist, also dass sich auf den Märkten die entsprechenden Signale ergeben.» (FAZ 21. 12. 2016)

Sie verspricht, Wege zu finden, damit die parlamentarische Mitbestimmung marktkonform bleibt. Es ist gesichert, dass die parlamentarische Demokratie so vorgeht, dass sich auf den Märkten die entsprechenden Signale ergeben. Damit visiert sie ein Ziel an, das die parlamentarische Demokratie schlechterdings dem Markt ausliefert. Es heißt: Jede parlamentarische Demokratie muss marktkonform sein.

Dies gibt auch der Neoliberalismus als sein Ziel aus. Er sagt: Der Markt ist das höchste Wesen für den Menschen. Und stets wird er hinzufügen: Wenn der Markt das höchste Wesen für den Menschen ist, geht es auch dem Menschen besser durch den Markt als durch irgendwelche sonstigen Institutionen oder Politiken. Dies aber ist angesichts der zunehmenden Krisen immer schwieriger zu begründen. Man denke etwa an die Klimakrise, mit der endgültigen Verurteilung eines Großteils der Menschheit zu Armut und Elend, aber auch an die fortbestehende Bedrohung durch immer neue Pandemien, die wegen der Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts entscheidend gefördert werden usw. Es ist das, was ich zuvor ausgedrückt habe als den heutigen Klassenkampf von oben. Die Antwort auf diesen Klassenkampf von oben aber wird immer einschließen müssen: Die Demokratie muss nicht marktkonform sein, der Markt jedoch muss demokratiekonform sein. Wir müssen das Tor zur Demokratie wieder weit öffnen. Dies ist eben eine der Grundbedingungen dafür, dass Alternativen überhaupt möglich sind. Es genügt nicht, zu wissen, was zu tun ist. Wir müssen ermöglichen, dass die notwendigen Maßnahmen auch getroffen werden können. Der Neoliberalismus versucht überall und ständig, alles Mögliche unmöglich zu machen, wenn die Verwirklichung Interventionen in den Markt fordert. Dies ist seine tiefgehende Irrationalität, der wir ständig gegenüber treten müssen.

Aber wie wir bei Hayek gesehen haben, stellt er den Markt als höchstes Wesen für den Menschen und gleichzeitig als einen Ausdruck des Willen Gottes vor, so wie er sich im Vaterunser und in den

Evangelien ausdrückt. Hier wird sowohl die Demokratie als auch die christliche Lehre vom Menschen untergraben.

Die christliche Tradition sagt genau das Gegenteil davon aus, was hier im Namen des Neoliberalismus gesagt wird. Dies zeigt ein Jesuswort: Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat ist für den Menschen da. Statt Sabbat können wir auch Sonntag sagen, und statt Sonntag Tag des Herrn. Dann gewinnt dieses Jesuswort eine erweiterte Bedeutung. Es besagt jetzt: Der Mensch ist nicht für den Tag des Herrn da, sondern der Tag des Herrn ist für den Menschen da. Folglich ist der Mensch das höchste Wesen für den Menschen, was in der christlichen Tradition eine Konsequenz des Glaubens daran ist, dass Gott Mensch geworden ist. Das Ganze ist dann einfach eine andere Formulierung der Nächstenliebe. Es ist dieselbe Formulierung, die der südafrikanische, anglikanische Bischof Desmond Tutu gibt, wenn er die Nächstenliebe so ausdrückt: Ich bin, wenn du bist. Ich nehme an, dass Jesus bereits diese Bedeutung des von uns zitierten und erweiterten Satzes gegenwärtig hatte.

Aber wir gelangen zu einer zusätzlichen Ausweitung dieses Jesuswortes. Es kann sich nicht nur auf den Sabbat beziehen, sondern hat gleichzeitig eine Bedeutung für alle menschlichen Institutionen, nicht nur für den Sabbat. Wir können es folgendermaßen formulieren: Der Mensch ist nicht für irgendeine Institution da, sondern alle Institutionen sind für den Menschen da. Daraus folgt auch: Der Mensch ist nicht für den Markt da, sondern der Markt ist für den Menschen da. Dasselbe gilt für das Geld und für das Kapital. Markt, Geld und Kapital sind für den Menschen da, und nicht der Mensch für den Markt, das Geld und das Kapital. Dies tatsächlich durchzusetzen, das ist der Sieg gegenüber dem heutigen Klassenkampf von oben. Es ist gleichzeitig die notwendige Gestalt einer Spiritualität des Humanismus der Praxis heute.

Ich möchte zum Schluss nur noch zwei Probleme herausstellen, die hier sichtbar werden. Das erste Problem besteht darin, dass es bei uns üblich geworden ist, die Naturzerstörung, die wir ja durchaus zu sehen vermögen, durch den Hinweis auf einen angeblichen Anthropozentrismus zu erklären. Aber womit wir konfrontiert sind, ist nicht ein Anthropozentrismus, sondern ein Marktzentrismus. Dies drückt Beat Dietschy so aus: *Dei gloria, mercatum vivens*. Die Ehre Gottes ist es, dass der Markt lebt. Dies ist dann unsere herrschende

Ideologie. Sie lautet: Es ist dasselbe zu sagen, dass die Ehre Gottes der Markt ist, oder zu sagen, dass die Ehre Gottes der Mensch ist.

Gerade dagegen müssen wir uns positionieren: Der Mensch steht nur im Zentrum der Gesellschaft, wenn in den Markt systematisch aus der Perspektive der Menschenrechte interveniert wird. Einen Automatismus, wonach der Mensch als Folge der Marktlogik ins Zentrum des sozialen Zusammenlebens rückt, gibt es nicht. Das ist eine rein bürgerliche Ideologie, die sich jedoch häufig als christlich oder auch als christlich-demokratisch ausgibt.¹¹

Es gibt noch ein zweites Problem, das herausgestellt werden muss. Dass durch die zentrale Stellung des Marktes das Leben der Menschheit bedroht ist, wird dem Menschen erst seit dem 19. Jahrhundert bewusst. Marx ist einer der ersten Warner hierfür, wenn er sagt: «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.»¹²

Vor diesem Hintergrund entwickelt Marx den Begriff der Natur als eines erweiterten Körpers des Menschen. Daraus folgt, dass auch die Natur Lebensrechte haben muss. Dies impliziert gleichzeitig ein neues Menschenrecht. Das heißt: Dass die Natur Lebensrechte hat, ist wiederum ein Menschenrecht für den Menschen. Der Mensch hat das Recht darauf, dass die Lebensrechte der Natur anerkannt und ausgeübt werden. Der Mensch hat nicht nur Pflichten und Rechte seinem eigenen, individuellen Körper gegenüber. Ebenso hat er Pflichten und Rechte dem erweiterten menschlichen Körper gegenüber, den er mit allen anderen Menschen gemeinsam hat. Das ich bin, wenn du bist, welches unsere gegenseitige, wirkliche Gleichheit ausdrückt, muss daher ebenfalls die außermenschliche Natur einbeziehen, zu der ebenfalls der Mensch sagt, sagen muss: Ich bin, wenn du bist.

11 In der Wochenzeitung «Die Zeit» erschien ein Artikel von Friedrich Merz, mit dem er sich politisch zurückmeldete. «Der Kandidat für den CDU-Vorsitz beschreibt, wie man nach der Corona-Krise die soziale Marktwirtschaft retten kann» (*Zeit* online 1. 4. 2020). Von Interesse ist, was mit der Heiligkeit des Marktes geschieht. Was mit dem Menschen geschieht, ist irrelevant. Nicht den Menschen müssen wir retten, sondern den Markt. Aber wenn eben vor allem der Markt lebt, kann der Mensch nicht mehr leben. Aber wenn der Mensch nicht lebt, lebt doch auch der Markt nicht. Oder? Selbst wenn der Markt überleben soll, muss er sich der Notwendigkeit systematischer Interventionen in den Markt unterwerfen. Andernfalls überlebt nicht einmal der Markt.

12 Marx, Karl: *Das Kapital*, Bd. I, MEW 23, S. 528/530.

Ich glaube, dass sich sowohl die Theologie als auch die Kirchen dieser großen Krise der Gegenwart stellen müssen. Dies ist bereits in vollem Gange. Ich denke insbesondere an die Erklärung des Reformierten Weltbundes von Accra (2004) wie auch an zahlreiche Stellungnahmen des jetzigen Papstes Franziskus. Es geht schließlich um das Überleben der Menschheit.