

**FRANZ J. HINKELAMMERT**

**DIE IDEOLOGISCHEN  
WAFFEN  
DES TODES**



**ZUR METAPHYSIK DES KAPITALISMUS**

**EDITION  
EXODUS**

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."  
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"



*edition liberación*





Franz J. Hinkelammert

# Die ideologischen Waffen des Todes

## Zur Metaphysik des Kapitalismus

Mit einem theo-politischen Nachwort  
von Kuno Füssel



*edition liberación*



Freiburg (Schweiz)/Münster 1985

Titel der spanischen Ausgabe  
*Las Armas Ideológicas de la Muerte*  
San José (Costa Rica) 1981

Aus dem Spanischen übersetzt  
von Florian Flohr und Jens Holst

Alle Rechte vorbehalten  
© DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones  
San José (Costa Rica) 1981

Für die deutsche Ausgabe  
© Edition Exodus, Freiburg (Schweiz) 1985  
Postfach 265, CH-1701 Freiburg  
ISBN 3-905575-05-1  
2. Auflage 1986

© edition liberación, Münster 1985  
Postfach 1744, D-4400 Münster  
ISBN 3-923792-10-7  
2. Auflage 1986

Abdruck des Titelbildes „Nord-Süd-Konferenz“  
mit freundlicher Genehmigung von Klaus Staeck

Druck: Fuldaer Verlagsanstalt, Fulda

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Hinkelammert, Franz J.:  
Die ideologischen Waffen des Todes:  
zur Metaphysik d. Kapitalismus/Franz J. Hinkelammert.  
Mit e. theo-polit. Nachw. von Kuno Füssel.  
[Aus d. Span. übers. von Florian Flohr u. Jens Holst]. –  
Münster: (Edition Liberación);  
Freiburg (Schweiz): Edition Exodus, 1985  
Einheitssacht.: *Las Armas Ideológicas de la Muerte* [dt.]  
ISBN 3-923793-10-7 (Edition Liberación)  
ISBN 3-905575-05-1 (Edition Exodus)

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	7
---------------	---

## Teil I

### Fetische, die töten:

die Fetischisierung der wirtschaftlichen Verhältnisse .....	11
---	----

1. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren und die Unsichtbarkeit des Sichtbaren: die Fetischismusanalyse bei Marx .....	11
1.1 <i>Die launische Welt der Waren: der Warenfetischismus</i> .....	16
1.2 <i>Das Geld, die Bestie und der heilige Johannes:            das Zeichen auf der Stirn. Der Geldfetischismus</i> .....	26
1.3 <i>Der Zauber der Schöpfung aus dem Nichts:            der Wert als Subjekt. Der Kapitalfetischismus</i> .....	37
1.3.1 Das Kapital – von unten gesehen .....	38
1.3.2 Das Kapital – von oben gesehen .....	41
1.3.3 Die Ethik der Kapitalakkumulation .....	50
1.3.4 Das Reich der Freiheit .....	58
2. Das ernste Antlitz des Schicksals: der Fetischismus in anderen Strömungen der Gesellschaftswissenschaften .....	69
2.1 <i>Die alten Götter verlassen ihre Gräber:            der neue Polytheismus von Max Weber</i> .....	69
2.2 <i>Der glückliche Fetischismus des Milton Friedman</i> .....	81
2.3 <i>Das ökonomische Credo der Trilateralen Kommission</i> .....	105
2.4 <i>Die wirtschaftlichen Wurzeln des Götzendienstes:            die Metaphysik des Unternehmers</i> .....	132
2.4.1 Das kapitalistische Unternehmen in der Warenwelt .....	135
2.4.2 Das kapitalistische Unternehmen und das Geld .....	140
2.4.3 Das kapitalistische Unternehmen und das Kapital .....	141
2.4.4 Die Natur: Reue, Besserung und Belohnung .....	146
2.4.5 Die Opposition zur Metaphysik des Unternehmers .....	158
2.4.6 Der Götzendienst des Unternehmers: der Fetisch .....	160

## Teil II

### Das Reich des Lebens und das Reich des Todes:

Leben und Tod in der christlichen Botschaft .....	163
---	-----

3. Die Auferstehung des Körpers .....	165
4. Die paulinische Leiblichkeit .....	167

5. Tod, Gesetz, Sünde und Glaube . . . . .	171
6. Der König befiehlt, weil er befiehlt: Autorität und Klassenstruktur . . . . .	183
<b>Teil III</b>	
<b>Der körperliche Zusammenhang</b>	
<b>zwischen den Menschen:</b>	
Leben und Tod im modernen christlichen Denken . . . . .	193
7. Das Privateigentum als Eckstein der Glaubensorthodoxie: die katholische Soziallehre . . . . .	195
7.1 <i>Die Hypothese des Eigentums im Naturrecht auf</i> <i>Privateigentum: das Recht auf Leben in der Soziallehre</i> . . . . .	197
7.2 <i>Arbeitsteilung und Eigentumssystem</i> . . . . .	210
7.3 <i>Gesetz, Moral und Subjekt</i> . . . . .	218
8. Die Gute Nachricht von der Kreuzigung und dem Tod: Die Antiutopie in der christlichen Gesellschaftsinterpretation . . . . .	222
8.1 <i>Das Subjekt und seine Kreuzigung</i> . . . . .	231
8.2 <i>Die Herrschaft – politische Autorität und Klassenstruktur –</i> <i>und die Kreuzigung</i> . . . . .	238
8.3 <i>Die Kreuzigung der Kreuziger</i> . . . . .	245
8.4 <i>Die Anprangerung des Antichrist: Luzifer kehrt zurück</i> . . . . .	257
9. Die theologische Ausrichtung auf das Leben: die Theologie der Befreiung . . . . .	268
9.1 <i>Die Utopie und der biblische Gott</i> . . . . .	268
9.2 <i>Greifbare Wirklichkeit und symbolische Wirklichkeit:</i> <i>die Umkehrung der Wirklichkeit</i> . . . . .	281
9.3 <i>Die christliche Würdigung des realen Lebens:</i> <i>die Verabsolutierung der Werte</i> <i>und der historische Materialismus</i> . . . . .	311
<b>Anmerkungen</b> . . . . .	318
<b>Theo-politisches Nachwort</b> . . . . .	327

## Vorwort

Das Miterleben der politischen und ideologischen Kämpfe des vergangenen Jahrzehnts in Lateinamerika hat mich davon überzeugt, daß die Wahrnehmung, die wir von der sozio-ökonomischen Wirklichkeit haben bzw. haben können, sehr stark durch die theoretischen Kategorien vorherbestimmt ist, in deren Rahmen wir eine solche Wirklichkeit interpretieren. Die gesellschaftliche Wirklichkeit ist keine Wirklichkeit an sich, sondern eine Wirklichkeit, die unter einem bestimmten Gesichtspunkt wahrgenommen wird. Wir können nur die Wirklichkeit wahrnehmen, die uns durch die benutzten theoretischen Kategorien erscheint. Nur in diesem Rahmen bekommen die Phänomene einen Sinn; und wir können nur die Phänomene wahrnehmen, denen wir einen gewissen Sinn geben können. Dies gilt jedoch nicht nur für die sozio-ökonomischen Phänomene im strengen Sinn, sondern auch für die gesellschaftlichen Phänomene im allgemeinen. Wir nehmen sie wahr – sie haben Sinn – in und ausgehend von einem kategorialen theoretischen Rahmen, und nur innerhalb dieses Rahmens können wir mit ihnen umgehen. So wie innerhalb eines bestimmten Eigentumssystems nur bestimmte politische Ziele verwirklicht werden können und andere nicht, so erlaubt uns auch der kategoriale theoretische Rahmen, den wir zur Interpretation der Wirklichkeit benutzen, nur bestimmte Phänomene zu sehen und andere nicht, und ebenso sind wir dadurch nur fähig, bestimmte Ziele des menschlichen Handelns zu erfassen und andere nicht.

Deshalb ist der kategoriale Rahmen, innerhalb dessen wir die Welt interpretieren und die möglichen Ziele menschlichen Handelns wahrnehmen, in den gesellschaftlichen Phänomenen selbst anwesend und kann aus ihnen abgeleitet werden. Ein bestimmtes Eigentumssystem kann nicht bestehen, wenn es nicht im menschlichen Geist einen kategorialen theoretischen Rahmen absteckt, der ihn die in einem solchen Eigentumssystem entsprechende Wirklichkeit als die einzig mögliche und menschlich annehmbare Wirklichkeit wahrnehmen läßt. Den entsprechenden kategorialen Rahmen kann man also nicht nur im Eigentumssystem selbst finden, sondern zugleich auch in den ideologischen Mechanismen, mittels derer sich die Menschen auf dieses Eigentumssystem und die entsprechende Wirklichkeit beziehen. Deshalb wird sich dieser kategoriale theoretische Rahmen auch in den religiösen Mechanismen der Gesellschaft wiederfinden. Eine Religion kann einem bestimmten Eigentumssystem nur entspre-

chen, wenn sie ihre Bilder und Geheimnisse um den Sinn herum strukturiert, der den Phänomenen durch den entsprechenden kategorialen Rahmen gegeben wird.

Die folgende Analyse wird sich also auf die Problematik des kategorialen theoretischen Rahmens konzentrieren: die Vorherbestimmung der Wirklichkeitswahrnehmung durch diesen kategorialen Rahmen und die davon ausgehende Bestimmung der religiösen Bilder und Geheimnisse. Es soll damit nicht behauptet werden, daß ein solcher kategorialer Rahmen demjenigen, der ihn für seine Analyse benutzt, notwendigerweise bewußt ist. Normalerweise ist das auch bei dem Ergebnis, zu dem man durch eine objektive und reine Wahrnehmung der gesellschaftlichen Phänomene gekommen zu sein glaubt, nicht der Fall. Außerdem ist die Manipulation des Bewußtseins und seine Ideologisierung darauf gerichtet, die Kategorien, mit denen man die Gesellschaft interpretiert, möglichst im Verborgenen zu halten. Die folgende Analyse wird deshalb die gegenteilige Bemühung zu unternehmen haben; sie wird zeigen müssen, auf welche Weise die verschiedenen Positionen angesichts der gesellschaftlichen Wirklichkeit schon durch einen solchen kategorialen Rahmen bestimmt sind.

Je unbewußter ein solcher kategorialer Rahmen ist, um so mehr erscheinen die Positionen, die gegenüber der gesellschaftlichen Wirklichkeit eingenommen werden, als scheinheilig und absolut widersprüchlich. Auf der intentionalen Ebene setzt man sich für politische Ziele ein, die auf der Ebene des kategorialen Rahmens vollkommen ausgeschlossen sind. Aus diesem Grund muß das Urteil über solche Stellungnahmen im politischen Bereich oft sehr hart ausfallen. Die Härte des Urteils richtet sich jedoch nicht gegen die Intentionen der jeweiligen Autoren – wir wüßten nicht, warum wir über sie urteilen sollten –, sondern gegen jene Widersprüche, die in der Äußerung von Intentionen enthalten sind, deren Verwirklichung durch den kategorialen Rahmen, innerhalb dessen sie zum Ausdruck kommen, schon vollkommen ausgeschlossen ist.

Unsere Analyse wird von der Fetischismusanalyse ausgehen, die Marx vorgenommen hat. Diese Kritik ist die am weitesten fortgeschrittene und expliziteste Theorie über diesen kategorialen Rahmen. Dann gehen wir über zu einer Analyse anderer Strömungen in den Sozialwissenschaften, insbesondere zu Max Weber und Milton Friedman. Diese Autoren sind Schlüsselfiguren für das Verständnis der neuen Ideologien, die im letzten Jahrzehnt in Lateinamerika entstanden sind. Nachdem diese Analyse gemacht ist, gehen wir zur Interpretation des kategorialen Rahmens in der christlichen Tradition über. Dieser Rahmen schließt die Analyse der christlichen Botschaft selbst und die Untersuchung einiger Positionen ein, die im gegenwärtigen Katholizismus des lateinamerikanischen Kontinents präsent sind. Wir möchten die enge Verbindung aufzeigen, die zwischen dem befürworteten Eigentumssystem, dem benutzten kategorialen Rahmen und der Zusammensetzung der religiösen Bilder und Geheimnisse besteht. Unserer Ansicht nach sind die gegenwärtigen ideologischen Konflikte

nicht zu verstehen ohne die Analyse der engen Verbindung zwischen diesen drei Elementen. Und ohne das Verständnis dieser Phänomene wird es nicht möglich sein, sich solchen Konflikten zu stellen, um siegreich aus ihnen hervorzugehen. Das theoretische Denken darf sich nicht nur an der Praxis orientieren, sondern muß sich auch am Sieg, der durch die Praxis errungen wird, ausrichten.

Um diesen kategorialen Rahmen zu vervollständigen, müßte eine viel ausführlichere historische Analyse vorgenommen werden, als es in diesem Buch möglich gewesen ist. Es mangelt an einer Auswertung der entscheidenden Phasen in der Entwicklung des Christentums bis heute. Wir können leider nur einige Perspektiven aufzeigen, die natürlich mehr als provisorisch sind. Eine spätere Arbeit müßte diesen Aspekt wesentlich vertiefen.

Dieses Buch versteht sich als erster Band einer Reihe von Veröffentlichungen, die im DEI (Departamento Ecuénico de Investigaciones = Ökumenisches Forschungsinstitut) in San José (Costa Rica) in Vorbereitung sind. Dieser erste Band ist vor allem der Analyse der Rolle des kategorialen Rahmens im menschlichen Handeln gewidmet. Die geplanten späteren Bände werden mehr den konkreten Problemen des Kontinents gewidmet sein.<sup>1</sup> Wir verstehen diese Unterscheidung jedoch nicht als Trennung zwischen abstrakter und konkreter Analyse. Der Arbeitsgruppe des DEI geht es vielmehr um die notwendige kategoriale Reflexion mit dem Ziel, eine immer besser entwickelte konkrete Analyse zu ermöglichen. Erst in den zukünftigen Arbeiten wird man sehen, ob diese Bemühung wirklich fruchtbringend war. Ohne diese abstrakte Analyse ist eine konkrete Analyse nicht möglich; aber der Sinn dieser abstrakten Analyse ist es allein, eine erweiterte und erneuerte konkrete Analyse zu ermöglichen.

Das Buch, wie wir es jetzt vorlegen, wäre ohne die Unterstützung des DEI und ohne die ständige Diskussion über die darin enthaltenen Hauptthesen nicht möglich gewesen. In der Arbeitsgruppe des DEI wurde bei der Suche nach Quellen für die verschiedenen Problematiken ständig zusammengearbeitet. Besonders möchte ich die Diskussionen über das Konzept der inneren Transzendentalität des realen Lebens erwähnen, in denen dieser Schlüsselbegriff der ganzen Argumentation schärfer herausgearbeitet wurde.

Schließlich möchte ich dem CSUCA (Consejo Superior Universitario Centroamericano = Zentralamerikanische Rektorenkonferenz) für das große Verständnis und die Unterstützung danken, die es mir entgegengebracht hat, indem man mir genug freie Zeit ließ, um mich der Erarbeitung des vorliegenden Textes widmen zu können.

San José, Costa Rica  
September 1981



# Teil I

## Fetische, die töten: die Fetischisierung der wirtschaftlichen Verhältnisse

### 1. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren und die Unsichtbarkeit des Sichtbaren: die Fetischismusanalyse bei Marx

*Die Entscheidung über Leben und Tod mittels der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Die Ausrichtung der Arbeitsteilung auf das Überleben aller. Die Religionskritik des jungen Marx und die Kritik des Fetischismus*

Die Fetischismusanalyse ist derjenige Teil der politischen Ökonomie von Marx, der in der Tradition des marxistischen Denkens am wenigsten Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Dennoch stellt sie ein zentrales Element dieser Analyse dar.

Der Gegenstand der Fetischismustheorie ist die Sichtbarkeit des Unsichtbaren und bezieht sich auf die Begriffe von Kollektiven in den Sozialwissenschaften. Diese Kollektive sind Teileinheiten wie ein Unternehmen, eine Schule oder ein Heer; oder sie sind die Gesamtheit aller dieser Teileinheiten, wie es z. B. grundlegend die gesellschaftliche Arbeitsteilung ist; auf letztere wird bei der Bildung der Begriffe Produktionsverhältnisse und Staat Bezug genommen.

Alle diese Gegenstände der gesellschaftlichen Analyse (seien es Einzelinstitutionen wie Unternehmen, Schulen oder Heere oder Gesamtinstitutionen wie das Eigentumssystem oder der Staat) können in theoretischen Begriffen analysiert und daher vom Gesichtspunkt ihrer Funktionsweise her untersucht werden. Diese theoretische Analyse wird sie immer als Teile einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung beleuchten, auch wenn sich die Analyse nicht darin erschöpft.

Aber das vorher Gesagte ist nicht die Fetischismusanalyse. Diese will solche Institutionen nicht erklären. Sie behandelt diese vielmehr als unsichtbare Kollektive, deren Existenz der Mensch auf eine bestimmte Weise wahrnimmt.

Obwohl es nicht so erscheint, ist es doch sicher, daß noch niemand ein Unternehmen, eine Schule, einen Staat oder ein Eigentumssystem gesehen hat. Was man sieht, sind die Elemente solcher Institutionen, d. h. das Gebäude, in dem die Schule und das Unternehmen untergebracht sind, oder die Menschen, die die spezifischen Aktivitäten solcher Institutionen durchführen. Der Begriff solcher Institutionen bezieht sich jedoch auf die Gesamtheit ihrer Aktivitäten und somit auf einen unsichtbaren Gegenstand. Obwohl sie aber unsichtbar sind, 'sieht' der Mensch solche Gegenstände. Er sieht sie als Fetische. Und er sieht sie nicht nur, sondern er erlebt sie auch. Er nimmt sie als existent wahr.

Die Kollektive – oder die Institutionen – sind Gesamtheiten, und das menschliche Auge kann Gesamtheiten nicht sehen, obwohl das menschliche Erleben sie wahrnimmt. Das menschliche Auge kann nur Menschen und Gegenstände sehen, d. h. natürliche Einzelphänomene. Auch kann es weder alle Gegenstände noch alle Menschen sehen. Es sieht nur diejenigen, die im Blickfeld sind. Die Gegenstände oder Menschen aber, die im Blickfeld sind, stellen nicht die Gesamtheit der Gegenstände und Menschen dar, die das Leben jedes einzelnen durch menschliche Tätigkeiten bedingen. Die Bedingtheiten des Lebens jedes einzelnen kommen in letzter Instanz von allen existierenden Menschen her, unabhängig davon, ob sie im Blickfeld sind. Diese Bedingtheiten sind höchst unterschiedlich. Es gibt jedoch nur eine Art von Bedingtheit, die absolut zwingend ist. Dies ist die Bedingtheit durch die Arbeitsteilung.

Um zu leben, muß der Mensch wenigstens das konsumieren, was er für seine physische Subsistenz braucht. Von allen anderen Bedingtheiten kann sich der Mensch durch eine einfache willentliche Übereinkunft unter Menschen freimachen. Für die Arbeitsteilung jedoch reicht eine solche willentliche Übereinkunft nicht aus. Es gibt hier einen Zwang zu gegenseitigen Übereinkünften. Aus den Naturgesetzen leiten sich die materiellen Lebensbedingungen und daher auch die mögliche Verteilung der Aktivitäten ab. Unabhängig vom menschlichen Willen handelt es sich hier um eine Bedingtheit, die über Leben und Tod der Menschen entscheidet, die sich als aufeinander bezogen vorfinden.

Wenn jene Schule oder jenes Unternehmen existiert oder wenn jene Denkweisen oder jene Staatsform herrschen, ist das an sich nicht von wesentlicher Bedeutung, denn dies schließt an sich kein Problem von Leben und Tod mit ein. Es ist aber ein Unterschied, wenn solche Institutionen im Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeitsteilung gesehen werden. Erst die Auswirkung auf die gesellschaftliche Arbeitsteilung verbindet solche Institutionen und die Entscheidung über sie mit dem Problem von Leben oder Tod des Menschen. Es ist die Arbeitsteilung, die – in der Gesamtheit der Institutionen – darüber entscheidet, ob der Mensch leben kann oder nicht. Und wenn die Möglichkeit zu leben

das grundlegende Problem des Menschen und der Ausübung seiner Freiheit ist, dann wird die Arbeitsteilung zum zentralen Bezugspunkt der Analyse der Institutionen in ihrer Gesamtheit.

Die Fetischismustheorie widmet sich daher nicht der Analyse spezifischer Institutionen. Sie beurteilt die gesamte Freiheit des Menschen, ausgehend von seinen Lebens- bzw. Todesmöglichkeiten: Die Ausübung der Freiheit ist nur möglich im Rahmen ermöglichten menschlichen Lebens. Die Theorie geht aus von der Analyse der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der Kriterien, nach denen die vielfältigen Aktivitäten koordiniert werden, die für die Herstellung eines ausreichenden materiellen Produktes für das Überleben aller notwendig sind. Darum widmet sich die besagte Theorie weder der Analyse von Einzelinstitutionen wie Schulen, Unternehmen etc. noch der Analyse von Gesamtinstitutionen wie z. B. Eigentums- und Staatssystemen, sondern den Organisations- und Koordinationsformen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, in die sich diese Institutionen einfügen. Es besteht kein Zweifel, daß diese Formen eng mit den Institutionen des Eigentumssystems und des Staates verbunden sind. Aber sie interessieren hier nicht, insofern es um eine Analyse jener Institutionen geht, sondern als Formen der Organisation und Koordination der gesellschaftlichen Arbeitsteilung; denn als solche entscheiden sie über Leben und Tod des Menschen und auf diese Weise auch über die mögliche menschliche Freiheit. Marx zögert deshalb nicht, diese Gesamtheit als das wirkliche Phänomen zu bezeichnen, das die philosophische Tradition mit dem Begriff Idee anspricht:

Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als „Substanz“ und „Wesen des Menschen“ vorgestellt, was sie apotheiosiert und bekämpft haben, ein realer Grund, der dadurch nicht im Mindesten in seinen Wirkungen und Einflüssen auf die Entwicklung der Menschen gestört wird, daß diese Philosophen als „Selbstbewußtsein“ und „Einziges“ dagegen rebellieren.<sup>1</sup>

Wenn dies auch der Ausgangspunkt der Fetischismustheorie ist, so ist es doch noch nicht die spezifische Theorie. Wenn man exakt sprechen will, dann bezieht sich der Begriff des Fetischismus weder auf irgendeine Art von Analyse von Kollektiven oder Institutionen noch auf irgendeine Art von Koordination der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Es gibt Systeme gesellschaftlicher Arbeitsteilung, die bezüglich ihrer Auswirkung auf das Leben oder den Tod des Menschen durchschaubar sind. Dies gilt ebenso für die primitiven Gesellschaften, in denen die Arbeitsteilung auf der Basis des Überlebens aller organisiert ist, wie auch für die vorkapitalistischen Gesellschaften, wo man die Arbeitsteilung auf der Grundlage des legitimen Rechts einer herrschenden Klasse organisiert, die Gesellschaft in Herren und Sklaven bzw. Leibeigene zu unterteilen, was in vielen Fällen zur offenen Rechtfertigung des Tötens führt. In beiden Fällen ist der Prozeß der Institutionalisierung durchschaubar bzw. die Handhabung der Arbeitsteilung im Dienste des menschlichen Lebens oder des Todes sichtbar.

Der spezifische Ausdruck Fetischismus bezieht sich also nicht auf solche Koordinationsformen der Arbeitsteilung. Er analysiert hingegen eine Koordinationsform der Arbeitsteilung, die darauf abzielt, die Auswirkung der Arbeitsteilung auf das Leben oder den Tod des Menschen unsichtbar zu machen: die Warenbeziehungen. Diese Warenbeziehungen lassen die Beziehungen zwischen den Menschen als unabhängig vom Ergebnis der Arbeitsteilung für das Überleben der Menschen erscheinen. Sie erscheinen als Spielregeln, während sie in Wirklichkeit Regeln eines zwischenmenschlichen Kampfes auf Leben und Tod, eines *catch-as-catch-can* sind, oder als die Natur selbst, die Leben und Tod nach ihren eigenen Gesetzen verteilt, ohne daß der Mensch protestieren könnte. In Wahrheit sind sie ein Werk des Menschen, der sich für ihre Ergebnisse verantwortlich machen muß. Daher bezieht sich die Fetischismustheorie nicht auf alle Probleme der Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Wenn auch alle menschlichen Institutionen unsichtbar sind, so sind doch ihre Ergebnisse sichtbar. Eine Universität ist nicht sichtbar, aber ihre Ergebnisse. Ebenso wenig ist ein Unternehmen als Produktionseinheit sichtbar, jedoch seine Ergebnisse.

Im Fall der Warenbeziehungen hingegen ergibt sich eine spezifische Unsichtbarkeit: Es handelt sich um die Unsichtbarkeit ihrer Resultate. Die Fetischismustheorie beschäftigt sich mit der Sichtbarkeit dieser Unsichtbarkeit. Die Warenbeziehungen erscheinen als etwas anderes, als sie sind. Diesen Anschein nimmt der Produzent der Waren wahr. Die Ideologie interpretiert ihn. Die Tatsache, daß es sich um die Regeln eines Kampfes um Leben und Tod und daher um einen Konflikt zwischen Menschen handelt, wird abgestritten. Statt dessen läßt die Ideologie diese Regeln als Regeln eines Spieles erscheinen, in dem die Toten Opfern von natürlichen Zwischenfällen gleichen.

Die Fetischismusanalyse widmet sich den Formen, in denen die Warenbeziehungen gesehen und erlebt werden, und nicht der Analyse der Warenproduktion, insofern diese als Koordination der Arbeitsteilung funktioniert. Letzteres ist der Bezugspunkt der Fetischismusanalyse, aber nicht ihr Gegenstand.

Die Fetischismusanalyse fragt nach der Art und Weise, wie die Warenbeziehungen gesehen und erlebt werden. Diese sind gesellschaftliche Beziehungen, die dazu dienen, die Koordination der Arbeitsteilung durchzuführen. Sie werden jedoch als eine gesellschaftliche Beziehung zwischen Sachen und Gegenständen gesehen und erlebt. Daher nennt Marx die Waren – als Elementarform der Warenbeziehungen – „sinnlich übersinnliche“ Gegenstände. Auf der einen Seite sind die Waren Gegenstände, auf der anderen Seite haben sie zugleich die Dimension, selbst Subjekte des wirtschaftlichen Prozesses zu sein. Als Subjekte aber scheinen sie mit dem menschlichen Leben im Wettstreit zu stehen. Sie halten die Entscheidung über Leben und Tod in ihren Händen, und sie unterwerfen die Menschen ihren Launen.

Die Marxsche Fetischismusanalyse ist in gewissem Sinne eine Umformung des Höhlengleichnisses Platons. Wenn sich die Warenbeziehungen einmal ent-

wickelt haben, verwandeln sich die Waren in Waren-Subjekte, die untereinander und gegenüber dem Menschen in Aktion treten und sich dabei die Entscheidung über dessen Leben oder Tod anmaßen. Sie ermöglichen eine nie gesehene Komplexität der Arbeitsteilung, zugleich stürzen sie sich auf den Menschen, um ihn zu ersticken. Und wenn der Mensch sich nicht der Tatsache bewußt wird, daß dieses scheinbare Leben der Waren nichts anderes ist als sein eigenes in sie hineinprojiziertes Leben, dann wird er seine Freiheit und schließlich sein Leben verlieren.

Von der Analyse des Waren-Subjekts als eines sinnlich übersinnlichen Gegenstandes kommt Marx zur Formulierung seiner Religionskritik. Es handelt sich nicht um die Kritik des jungen Marx im Feuerbachschen Sinne; diese geht von den religiösen Inhalten aus, um in ihnen die Elemente des realen menschlichen Lebens in übertragener Form auszumachen. Er geht jetzt vom realen Leben aus, um die Erscheinung der Bilder einer religiösen Welt zu erklären. Das Bindeglied zwischen realem Leben und religiöser Welt ist die Ware, die als Subjekt angesehen wird. Marx interpretiert also die scheinbare Subjektivität der Objekte als den wahren Inhalt der religiösen Bilder. Hinter den Waren, deren Welt über Leben oder Tod des Menschen entscheidet, entdeckt er die religiösen Bilder als Projektionen der Subjektivität der Waren. Marx beschreibt seine Methode folgendermaßen:

Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzige materialistische und daher wissenschaftliche Methode.<sup>2</sup>

Die Religiosität, die Marx von dieser Fragestellung her entdeckt, ist diejenige der Sakralisierung der Macht einiger Menschen über andere; sie ist die Religiosität der Warenbeziehungen zwischen den Menschen, in deren Namen einige sich die Macht über andere anmaßen. Es ist die Religion, die das Recht einiger weniger, über das Leben oder den Tod der anderen zu entscheiden, kanonisiert und die diese Macht in das Bild Gottes hineinprojiziert. Marx entdeckt zugleich einen anderen Aspekt der Religion: den Protest gegen eine solche Situation. Aber die Zukunft der Religion wird sein, daß sie verschwinden und überwunden werden wird durch eine Praxis, die die Warenbeziehungen selbst überwindet und die den Menschen die Subjektivität zurückgibt, die an die hergestellten Gegenstände verloren ging.

## 1.1 Die launische Welt der Waren: der Warenfetischismus

*Die Ware als Subjekt: die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen ihnen. Die Willkür der Ware und die gesellschaftliche Arbeitsteilung. Die religiöse Projektion der Subjektivität der Waren. Die Gesellschaft ohne Warenfetischismus. Der individuelle Robinson und der gesellschaftliche Robinson. Der Fetisch ist das Ergebnis menschlichen Handelns, das sich für die Konsequenzen seiner Handlungen nicht verantwortlich macht. Der Ursprung der Warenbeziehungen*

Die Grundlage der gesamten Fetischismusanalyse ist die Analyse des Warenfetischismus. Insofern sich die Warenbeziehungen zur Geld- oder Kapitalform weiterentwickeln, entwickelt sich auch der Warenfetischismus, und es kommt der Geld- bzw. Kapitalfetischismus zum Vorschein. Dies sind die drei zentralen Schritte der von Marx entwickelten Analyse. Sie können gleichzeitig als historische Etappen des Fetischismus und als nebeneinander existierende Elemente in der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft betrachtet werden. Marx analysiert sie im einen wie im anderen Sinne, wobei er in der Analyse eher die historische Abfolge darlegt. Und in der Tat setzt eine spätere Etappe in der Entwicklung der Warenbeziehungen voraus, daß die vorigen schon stattgefunden haben. Das Kapital kann nicht ohne eine vorherige Entwicklung des Geldes und das Geld nicht ohne eine vorherige Entwicklung des Tausches entstehen. Wenn aber das Kapital einmal entstanden ist, gibt es auch weiterhin Geld und Tausch ohne Geld. Es ist wie in der Mathematik, wo die Infinitesimalrechnung nicht entstehen konnte, ohne daß eine Basismathematik entstanden war; und ebensowenig verdrängt sie durch ihre Entstehung einfach die vorherige Mathematik.

Der Warenfetischismus enthüllt eine launische Welt. Es erscheint das ganze Bild vom Spiel zwischen den Waren. Sie kämpfen miteinander, sie bilden Bündnisse, sie tanzen, sie balgen sich, die eine gewinnt, die andere verliert. Alle Beziehungen, die sich zwischen Menschen bilden können, ergeben sich auch zwischen den Waren. Diese Launen haben die Waren jedoch nicht, insofern sie Gebrauchswerte sind. Der Weizen ist dazu da, gegessen zu werden, der Schuh oder das Kleid dienen dazu, sich zu bekleiden. Das Kleid kann auch Arbeitskleidung sein und so als Produktionsmittel dienen, um Waren zu produzieren. Es gibt aber keinerlei besondere Beziehung zwischen Weizen und Schuhen, zwischen Schuhen und Kleidung.

Die Problematik der Ware taucht erst dann auf, wenn im Kontext einer Arbeitsteilung auf der Grundlage des Privateigentums der Schuh ein Mittel wird, um durch den Tausch Weizen zu bekommen. In diesem Moment entsteht eine neue Beziehung zwischen den beiden Gebrauchswerten, die quantitativ als Tauschwert zum Ausdruck kommt. Marx zitiert in diesem Zusammenhang Aristoteles:

Denn zweifach ist der Gebrauch jedes Guts. – Der eine ist dem Ding als solchem eigen, der andre nicht, wie einer Sandale, zur Beschuhung zu dienen und austauschbar zu sein. Beides sind Gebrauchswerte der Sandale, denn auch wer die Sandale mit dem ihm Mangelnden, z. B. der Nahrung austauscht, benutzt die Sandale als Sandale. Aber nicht in ihrer natürlichen Gebrauchsweise. Denn sie ist nicht da des Austausches wegen.<sup>3</sup>

Ausgehend vom Tausch, werden die Gebrauchswerte untereinander verglichen. In diesem Vergleich liegt der zufällige und launenhafte Charakter der Ware begründet:

Die Form des Holzes z. B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er *steht* nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne.<sup>4</sup>

Die Waren bauen jetzt gesellschaftliche Beziehungen zueinander auf, z. B.: Der künstliche Salpeter kämpft mit dem natürlichen Salpeter und vernichtet ihn; das Öl kämpft mit der Kohle, das Holz mit dem Plastik; der Kaffee tanzt auf den Weltmärkten auf und ab; das Eisen und der Stahl gehen eine Ehe ein. Nach einem langen Krieg zwischen Kupfer und Plastik schließen die beiden Frieden, der jedoch wahrscheinlich nicht mehr ist als ein Waffenstillstand. Die Eisenbahn streitet mit dem Lastwagen, das Fabrikbrot mit dem Bäckerbrot; andere Waren gehen Bündnisse miteinander ein, und die Fabriken schließen Ehen.

Diese Umwandlung der Objekte in Subjekte ist das Ergebnis der Warenform der Produktion, die ihrerseits wiederum die Konsequenz des privaten Charakters der Arbeit ist. „Gebrauchsgegenstände werden überhaupt nur Waren, weil sie Produkte unabhängig voneinander betriebner Privatarbeiten sind.“<sup>5</sup> Dieser private Charakter der Arbeit läßt es nicht zu, daß eine vorgängige Übereinkunft der Produzenten darüber erzielt wird, wie sich das Gesamtprodukt zusammensetzt und in welcher Form jeder einzelne daran teilhat. Andererseits hat der private Charakter der Arbeit eine Entwicklung der Produktivkräfte über die Grenzen der vorherigen Gesellschaft hinaus erlaubt:

Einerseits sieht man hier, wie der Warenaustausch die *individuellen und lokalen Schranken* des unmittelbaren Produktaustausches durchbricht und den Stoffwechsel der menschlichen Arbeit entwickelt. Andererseits entwickelt sich ein ganzer Kreis von den handelnden Personen unkontrollierbarer, gesellschaftlicher Naturzusammenhänge.<sup>6</sup>

Der Fortschritt der Warenbeziehungen und mit ihm der Fortschritt der Produktivkräfte jedoch sind es, die die gesellschaftliche Beziehung zwischen den Waren intensivieren. Der Produzent der Waren wird schließlich durch die gesellschaftlichen Beziehungen beherrscht, die die Waren untereinander aufbauen. Wenn die Waren kämpfen, dann beginnen auch ihre Besitzer und Produzenten untereinander zu kämpfen. Wenn jene auf und ab tanzen, dann beginnen diese zu tanzen; wenn die Waren Ehen eingehen, tun es auch ihre Produzenten. Die Sympathien zwischen den Menschen leiten sich jetzt aus Sympathien zwischen

den Waren ab, ihre Antipathien von den Antipathien der Waren. Es entsteht eine verhexte und verdrehte Welt.

Hier geht es nicht um eine einfache Analogie. Wenn auch der Warencharakter der Produktion ein menschliches Produkt ist, so handelt es sich doch um ein Produkt, das sich jedweder Kontrolle des Menschen entzieht. Die Ware beginnt sich zu bewegen, ohne daß irgend jemand das gewünscht oder beabsichtigt hätte, obwohl jede ihrer Bewegungen von irgendeiner Bewegung des Menschen her stammt. Aber es handelt sich um Wirkungen, die vom Menschen überhaupt nicht beabsichtigt sind. Wenn eine Ware gegen eine andere kämpft, dann nicht deshalb, weil ihr Besitzer das so will. Er hat diese Ware produziert, und der Kampf beginnt. Ebenso wenig beginnt der Kaffee auf den Weltmärkten zu tanzen, weil die Kaffeeproduzenten das wollten. Es gibt eine Reihe von Bedingungen, die zu einer solchen Situation führen; aber niemand hatte die Absicht, sie herbeizuführen. Falls jemand diese Absicht gehabt hätte, ist nicht diese es, die dazu führte, daß das Ziel verwirklicht wurde. Und wenn man erklären will, warum das so ist, kommt man wieder zur fetischistischen Ausdrucksweise zurück: Es war der Frost in Brasilien, der den Kaffee tanzen ließ – und der Frost kennt keinen Herrn.

Obwohl keine Ware sich bewegen kann, ohne daß ein Mensch sie bewegt, und obwohl keine Ware hergestellt werden kann, ohne daß der Mensch sie willentlich herstellt, stellt die Gesamtheit der Waren Beziehungen untereinander her, die der Absicht aller und jedes einzelnen entgegen. Sie bewegen sich wie in einem Fall von Telekinese, in dem das Medium sich nicht bewußt ist, daß es ein verantwortliches Medium ist und – falls es dieses doch weiß – auf das Geschehen keinen Einfluß nehmen kann: „Man erinnert sich, daß China und die Tische zu tanzen anfangen, als alle übrige Welt still zu stehn schien – pour encourager les autres.“<sup>7</sup>

Wenn es auch Möglichkeiten gibt, sich in diese ‘Eigenwelt’ der gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Waren einzuschalten (z. B. die Politik der Monopole), dann doch nur, weil man sich die Situation zunutze macht, und nicht, weil man sie beherrscht. Auch über das Ergebnis der Monopolpolitik entscheidet jene Gesamtheit von Waren, die ihre ‘Generalversammlung’ ist. Sie verhalten sich gegenüber demjenigen ‘wohlwollend’, der ihre Sympathien zu gewinnen versteht. Aber die Entscheidung liegt bei ihnen. „Der Kapitalist weiß, daß alle Waren, wie lumpig sie immer aussehn oder wie schlecht sie immer riechen, im Glauben und in der Wahrheit Geld, innerlich beschnittne Juden sind...“<sup>8</sup>

Die Entscheidung, weiterhin Warenproduzent zu bleiben, ist zugleich die Entscheidung, sich durch die Gesamtheit der Waren bestimmen zu lassen. Dieses Phänomen beschreibt Marx folgendermaßen:

Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher

auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.<sup>9</sup>

Dieser Fetisch ist etwas, das man sieht, aber nicht mit den Augen, sondern durch das Erleben. Daher fährt Marx fort:

So stellt sich der Lichteindruck eines Dings auf den Sehnerv nicht als subjektiver Reiz des Sehnervs selbst, sondern als gegenständliche Form eines Dings außerhalb des Auges dar. Aber beim Sehen wird wirklich Licht von einem Ding, dem äußeren Gegenstand, auf ein andres Ding, das Auge, geworfen. Es ist ein physisches Verhältnis zwischen physischen Dingen. Dagegen hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.<sup>10</sup>

Daraus folgt:

Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.<sup>11</sup>

Der Fetisch erscheint also dann, wenn die Produkte in privater Arbeit hergestellt werden, wobei die Arbeiten voneinander unabhängig ausgeführt werden. Es bildet sich die gesellschaftliche Beziehung zwischen den Produkten und die materielle Beziehung zwischen den Produzenten. Zugleich verbirgt der Fetisch das, was die Ware und ihr Wert wirklich sind. Beide sind Produkte der abstrakten menschlichen Arbeit in der Form einer konkreten Arbeit. Die scheinbar spontanen Bewegungen der Waren ergeben sich daraus, daß alle konkreten Produkte „sich so als Glieder der Gesamtarbeit, des naturwüchsigen Systems der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit, bewähren“<sup>12</sup> müssen.

Da sich aber wegen des privaten Charakters der Arbeit die Waren niemals adäquat eingliedern können, kommen unkontrollierbare Bewegungen zustande. Diese sind notwendig, um die Produkte auf der Basis der in ihnen enthaltenen abstrakten Arbeit miteinander zu vergleichen. Der Produzent aber braucht nicht zu wissen, daß er diesen Vergleich bewirkt. Er vergleicht die Waren als Werte im Tausch, ohne notwendigerweise zu wissen, daß die Schwankungen des Marktes von einer fehlenden Entsprechung zwischen dem Gesamtprodukt und der notwendigen Verteilung der kollektiven Arbeit der Gesellschaft herrühren. Aber durch die Bewegung des Marktes wird diese kollektive Arbeit zwingend:

Indem sie ihre verschiedenartigen *Produkte einander* im Austausch als *Werte* gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie *tun* es. Es steht daher dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben, *was* er ist. Der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe.<sup>13</sup>

Die Bewegungen der Waren gehorchen daher nicht einer Laune, sondern das, was als launische Bewegung erscheint, ist eigentlich die notwendige Anpassung an Bedingungen, die der Produzent der Waren nicht vorwegnehmen kann, und zwar deswegen, weil seine Arbeit private Arbeit ist:

Die Bestimmung der Wertgröße durch die Arbeitszeit ist daher ein unter den erscheinenden Bewegungen der relativen Warenwerte verstecktes Geheimnis. Seine Entdeckung hebt den Schein der bloß zufälligen Bestimmung der Wertgrößen der Arbeitsprodukte auf, aber keineswegs ihre sachliche Form.<sup>14</sup>

Der Warenfetischismus verschwindet nicht deshalb, weil man weiß, daß hinter den Bewegungen des Tauschwertes die Notwendigkeit steht, die Produkte in das System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung einzufügen. Die Tatsache des Fetischismus existiert, insofern sich diese Bewegungen in Warenbeziehungen vollziehen, unabhängig davon, ob man den Grund der Marktbewegungen kennt oder nicht. Damit der Mensch mit der Warenproduktion leben kann, muß er sich an sie anzupassen wissen, ohne sie an sich selbst anpassen zu wollen. Weil das aber nicht alle können, ist es wichtig zu wissen, was die Warenproduktion für diejenigen bedeutet, die nicht mit ihr zusammenleben können, obwohl sie sich an sie anpassen. Für sie ist es ein Problem von Leben und Tod, sich der Warenproduktion zu stellen. Für alle aber „*erscheinen*... die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als *sachliche Verhältnisse* der Personen und *gesellschaftliche Verhältnisse* der *Sachen*.“<sup>15</sup>

Die religiösen Bilder, die Marx mit diesem Fetischismus der Ware in Verbindung bringt, leiten sich aus dieser geistigen und erlebnismäßigen Fixierung der gesellschaftlichen Beziehung zwischen den Waren ab. Nach dieser Analyse schafft die Subjektivität der Waren, die interagieren, durch Projektion schließlich eine andere Welt, die in die hiesige eingreift: einen Polytheismus der Warenwelt:

Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.<sup>16</sup>

Dies wäre also die Welt der Götter, die jeder für sich eine der Waren darstellen und die in der religiösen Phantasie die gesellschaftlichen Beziehungen wiederholen, die in der Warenwelt die Waren selbst vollziehen. Diese polytheistische Welt wird jedoch in dem Maße eine monotheistische, wie man sich bewußt wird, daß der Gesamtheit der Waren und ihren Bewegungen ein einigendes Prinzip zugrunde liegt, das in letzter Instanz die kollektive Arbeit der Gesellschaft bzw. das elementare System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist und das durch das Kapital vermittelt wird. Was diese am höchsten entwickelte Form der Warenproduktion angeht, bezieht sich Marx eher auf das Christentum:

Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als *Waren*, also als *Werten*, zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehn als *gleiche menschliche Arbeit*, ist das *Christentum* mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner

bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste *Religionsform*.<sup>17</sup>

So verbindet sich die Laune der Ware mit der Form des Polytheismus und die Entstehung einer Warenwelt, die durch ein einigendes Prinzip – das Kapital – geordnet ist, mit einem Monotheismus. In beiden Fällen handelt es sich um eine Projektion in ein Jenseits, von dem aus dann die tatsächliche Willkürlichkeit der Marktbewegungen interpretiert wird. Der Markt verwandelt sich dabei in einen sakrosankten Bereich. Während diese Willkürlichkeiten in Wahrheit die Unfähigkeit des Marktes bezeugen, das menschliche Leben zu sichern, wird dieser Fehler nun in den Willen eines willkürlichen Gottes umgeformt, der Respekt gegenüber der sakrosankten Warenwelt fordert. Die religiösen Bilder sind also ihrem Wesen nach die Ablehnung des Menschen und seiner Lebensmöglichkeiten. Sie sind Träger des Todes. Es handelt sich um ein Gottesbild, das ein Anti-Mensch ist.

Die Marxsche Fetischismusanalyse beinhaltet gleichzeitig eine Analyse des Entwurfs einer Gesellschaft, die diese Situation überwunden haben wird. Dies geht schon aus den Gründen hervor, die Marx für die Existenz dieses Phänomens anführt. Einerseits erklärt er es positiv als das Ergebnis des privaten Charakters der Arbeit. Andererseits untersucht er es vom negativen Aspekt her als das Ergebnis der Abwesenheit von „unmittelbar gesellschaftliche(n) Verhältnisse(n) der Personen in ihren Arbeiten selbst.“<sup>18</sup> Beide Erklärungen stimmen überein. Die erste sagt, was ist; die zweite, was nicht ist und was sein müßte.

Marx fragt dann, inwieweit das Problem des Fetischismus der ganzen Geschichte gemeinsam ist und inwiefern es daher überwunden werden kann. Seine Antwort lautet:

Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten.<sup>19</sup>

Im weiteren nennt er vier Gesellschaftstypen ohne Warenfetischismus: 1) das Modell von Robinson, wie es die bürgerliche Wirtschaftswissenschaft darlegt; 2) die Produktionsform des Mittelalters; 3) die Produktion einer ländlichen und patriarchalischen Industrie einer Bauernfamilie; 4) das Modell einer sozialistischen Gesellschaft, das aus dem bürgerlichen Robinson-Modell abgeleitet ist. Marx spricht von der Arbeit eines gesellschaftlichen Robinson.

Der erste Typus entspricht einem bestimmten Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft; der zweite und der dritte Typus beschreiben historische Strukturen einer vergangenen Epoche; im vierten Typus wird eine Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft in den Entwurf einer zukünftigen sozialistischen Gesellschaft verwandelt. Durch diese Umformung kommt Marx im „Kapital“ zur ersten Beschreibung des sozialistischen Projekts.

Die Abwesenheit des Warenfetischismus in den vorkapitalistischen Gesellschaften erklärt Marx mit deren wenig entwickeltem Charakter:

Jene alten gesellschaftlichen Produktionsorganismen sind außerordentlich viel einfacher und durchsichtiger als der bürgerliche, aber sie beruhen entweder auf der Unreife des individuellen Menschen, der sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit andren noch nicht losgerissen hat, oder auf unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen. Sie sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befängene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur. Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich ideell wider in den alten Natur- und Volksreligionen.<sup>20</sup>

An anderer Stelle entwickelt Marx diesen Gedanken noch weiter:

In frühern Gesellschaftsformen tritt diese ökonomische Mystifikation nur ein hauptsächlich in bezug auf das Geld und das zinstragende Kapital. Sie ist der Natur der Sache nach ausgeschlossen, erstens, wo die Produktion für den Gebrauchswert, für den unmittelbaren Selbstbedarf vorwiegt; zweitens, wo, wie in der antiken Zeit und im Mittelalter, Sklaverei oder Leibeigenschaft die breite Basis der gesellschaftlichen Produktion bildet: die Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten ist hier versteckt durch die Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, die als unmittelbare Triebfedern des Produktionsprozesses erscheinen und sichtbar sind.<sup>21</sup>

Marx grenzt so seinen Fetischismusbegriff auf den Fetischismus der Warenbeziehungen ein und nennt diesen „ökonomische Mystifikation“. Es handelt sich um eine spezifische Mystifikation, die mit der Ware in Verbindung steht. Diese Mystifikation ist in der vorkapitalistischen Welt nur beschränkt anzutreffen; dort existiert ein anderer Mystizismus, der in den natürlichen Bedingungen der Produktion begründet liegt, die den Produzenten beherrschen. Es ist ein Natur-Mystizismus, der sich der fehlenden Beherrschung der Natur verdankt. Dieser Natur-Fetischismus verdunkelt jedoch nicht die gesellschaftlichen Beziehungen. Diese sind eindeutig mit gesellschaftlicher Arbeitsteilung verbunden; im Hinblick auf diese Arbeitsteilung wird über Leben und Tod des Individuums, über Ungleichheit und Herrschaft entschieden. Aber wenn diese Gesellschaften den Warenfetischismus nicht kennen, dann nur deshalb, weil sie noch nicht im vollen Ausmaß die Herrschaft der Produktionsbedingungen über den Produzenten entwickelt haben. Sie sind vor dem Fetischismus anzusiedeln und können deshalb nicht dazu dienen, die Bedingungen seiner Überwindung zu beschreiben.

Die Diskussion über eine mögliche Überwindung des Fetischismus beginnt Marx mit der Analyse des Robinson-Modells in der klassischen Wirtschaftstheorie:

Da die politische Ökonomie Robinsonaden liebt, erscheine zuerst Robinson auf seiner Insel. ... Trotz der Verschiedenheit seiner produktiven Funktionen weiß er, daß sie nur verschiedene Betätigungsformen desselben Robinson, also nur verschiedene Weisen menschlicher Arbeit sind. ...

Alle Beziehungen zwischen Robinson und den Dingen, die seinen selbstgeschaffnen Reichtum bilden, sind hier so einfach und durchsichtig, daß selbst Herr M. Wirth sie ohne besondre Geistesanstrengung verstehen dürfte. Und dennoch sind darin alle wesentlichen Bestimmungen des *Werts* enthalten.<sup>22</sup>

Wenn es keine Warenbeziehungen gibt, kann es auch keinen Warenfetischismus geben. Robinson tauscht mit niemandem etwas aus, und deshalb wird das Robinson-Modell notwendigerweise als eine Produktion ohne Fetischismus beschrieben. Robinson ist per definitionem allein, und daher gibt es keine gesellschaftlichen Beziehungen. Dennoch kommt Marx zu dem Ergebnis, daß dieses Modell sich dazu eignet, die wesentlichen Bestimmungen des Werts zu erklären. Es kann zeigen, daß verschiedene Arbeiten Manifestationen der abstrakten menschlichen Arbeit sind und daß die Möglichkeit von Warenbeziehungen ausgeschlossen ist, wenn man die verschiedenen konkreten Arbeiten als Manifestationen der abstrakten menschlichen Arbeit behandelt. Das Modell ist also dazu geeignet, die wesentlichen Bestimmungen des Werts kennenzulernen, aber nicht die Bewegungen der Tauschwerte oder der Preise. Es kann erklären, was den Preisen zugrunde liegt. Aber dieses Robinson-Modell ist zugleich ein ideologisches Modell. Wenn die bürgerliche Gesellschaft nach diesem Modell interpretiert wird, dann abstrahiert man genau von ihrer Eigenart, die in einer bestimmten Entwicklung der Warenbeziehungen besteht. So werden die Preise als direkte Manifestationen des Gleichgewichts dargestellt, und deshalb erscheint die Existenz von Warenbeziehungen als etwas Unwichtiges und Neutrales. Auf diese Weise stellt man die bürgerliche Gesellschaft als denjenigen Typus der Gesellschaft dar, der nur durch den Sozialismus erreicht werden kann. Es geht hier um eine Problematik, die bis heute ihre Gültigkeit behalten hat und die in den Theorien des vollkommenen Wettbewerbs entwickelt wird.

Nach Marx beschreiben diese Theorien etwas, zu dessen Verwirklichung gerade die bürgerliche Gesellschaft ihrem Wesen nach nicht in der Lage ist. Das Problem dieser Gesellschaft besteht also darin, daß sie vorgibt, etwas zu sein, was sie als kapitalistische Gesellschaft nicht sein kann. Auf diese Weise vermeidet sie es, ihre tatsächliche Wirklichkeit zu untersuchen. Diese Theorien sagen also das, was die bürgerliche Gesellschaft *nicht* ist. Dennoch ist das, was nicht ist, ein wichtiges Element, um das zu verstehen, was ist. Das, was die bürgerliche Gesellschaft nicht ist, und das, was man kennen muß, um dies verstehen zu können, ist eine sozialistische Gesellschaft bzw. eine Gesellschaft, in der die konkreten Arbeiten direkte Manifestationen der gesellschaftlichen Arbeit sind. Deshalb kann Marx das Robinson-Modell in eine Beschreibung des sozialistischen Projekts umwandeln:

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. ...

Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution.<sup>23</sup>

Diese Vereinigung freier Menschen – und nur in der Vereinigung können die Menschen frei sein – ist die Überwindung des Fetischismus der Ware. Sie ist gleichzeitig die Überwindung des Natur-Mystizismus und der Herrschaft der Natur über den Menschen. Deshalb ist sie kein Rückschritt zu den vorkapitalistischen Gesellschaften in irgendeiner ihrer Formen, da Marx solche Gesellschaften eher als noch-nicht kapitalistisch betrachtete. Die Überwindung ihres Mystizismus führt zur Entstehung des ökonomischen Mystizismus des Warenfetischismus; beide Mystizismen können nur durch die Vereinigung freier Menschen überwunden werden. Diese Überwindung kommt ideologisch schon in der bürgerlichen Wirtschaftstheorie zum Vorschein, da die bürgerliche Gesellschaft ja vorgibt, schon das zu sein, was erst die sozialistische Gesellschaft sein kann. Dies hat ein bestimmtes Ergebnis bezüglich der Konzeption der Geschichte.

Das Konzept von der Vereinigung freier Menschen und von der konkreten Arbeit als Manifestation der gesellschaftlichen Arbeit bekommt zwei Bedeutungen, die eng miteinander verbunden und letztlich identisch sind. Einerseits wird dieses Konzept zum Bezugspunkt für die Analyse aller menschlichen Gesellschaften, weil es jeweils beschreibt, was sie *nicht* sind, und es deshalb ermöglicht zu analysieren, was sie sind und was sie sein werden. In diesem Sinne gibt es der Geschichte eine intelligible Struktur. Andererseits beschreibt das Konzept eine bestimmte zukünftige Gesellschaft – die sozialistische Gesellschaft –, die das positiv realisiert, was in allen vorhergehenden Gesellschaften negativ anwesend war. Marx kann die Bewegung dieser sozialistischen Gesellschaft nicht mehr als eine Bewegung auf der Grundlage dessen beschreiben, was es nicht gibt, d. h. mittels Ausgangspunkt und progressiver Annäherung, sondern nur als eine Bewegung von Gebrauchswerten, die dazu dienen, die Bedürfnisse zu befriedigen, und die sich aufgrund neuer technologischer Kenntnisse verändern. Es ist aber nicht mehr die gesellschaftliche Negation, die sie vorantreibt. Die Geschichte einer solchen Gesellschaft nennt Marx wahre Geschichte. In bezug auf die Religion zieht er den folgenden Schluß:

Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht.<sup>24</sup>

Diese Schlußfolgerung ergibt sich aus dem Vorhergehenden. Marx erklärt die religiösen Bilder als Projektionen des subjektiven Charakters der Waren ins Unendliche. Die Projektion kommt aufgrund der willkürlichen Bewegungen der Waren zustande, die diese als Subjekte, als wahrhaftige Subjekte, die hinter ihnen stehen, erscheinen lassen. Dies sind die religiösen Subjekte, aus deren Existenz sich der sakrosankte Charakter der Waren und ihrer Welt ableitet. Die

religiösen Bilder sind Trugbilder, die dann entstehen, wenn man die Warenwelt naiv betrachtet. Das Jenseits, in dem sie scheinbar existieren, ist in Wirklichkeit das Diesseits des Menschen, der sein Wesen in sie hineinprojiziert. Die an die Vorrechte der Warenwelt verlorengegangene Freiheit wiederzuerlangen heißt, dieses Jenseits als seine eigene Innerlichkeit einzufordern. Die Vereinigung freier Menschen ist die reale Basis für diese Forderung. Religion ist nicht so etwas wie ein Überbau. Sie ist eine Form gesellschaftlichen Bewußtseins, das einer Situation entspricht, in der der Mensch seine Entscheidung über Leben und Tod an einen Warenmechanismus delegiert hat, für deren Ergebnisse er sich – obwohl dieser Mechanismus sein Werk ist – nicht mehr verantwortlich weiß. Und diese Unverantwortlichkeit projiziert er in einen Gott mit unendlich legitimer Willkür; es ist der Gott des Privateigentums, der Armee und der Geschichte. Das wahre Wesen dieses Gottes aber ist die Weigerung des Menschen, sich für die Ergebnisse des Werkes seiner Hände verantwortlich zu wissen.

Die Umformung des Platonschen Höhlengleichnisses liegt auf der Hand. Die religiösen Bilder werden als trügerische Schatten der gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Waren gesehen und in diesem Sinne als Gegenstände, deren Existenz sich davon herleitet, daß der Mensch auf seine Fähigkeit verzichtet hat, das eigene Produkt zu beherrschen. Im Unterschied zu Plato aber sieht der Mensch nicht die Idee aller Dinge, sondern er sieht jenseits der Dinge seine eigene Innerlichkeit draußen herumschweben. Und weil seine Innerlichkeit unendlich ist, sind es auch die Bilder, die diese Spiegelung schafft.

Aus all diesem ergibt sich, daß sich die zentrale Fragestellung bei Marx auf die Gründe für die Existenz von Warenbeziehungen richtet. Marx hatte sie schon damit erklärt, daß „sie Produkte voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten sind.“<sup>25</sup> Er wirft nun der bürgerlichen politischen Ökonomie vor, dieser Frage ausgewichen zu sein und die Erklärung des Phänomens verfehlt zu haben:

Die politische Ökonomie hat nun zwar, wenn auch unvollkommen Wert und Wertgröße analysiert und den in diesen Formen versteckten Inhalt entdeckt. Sie hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit *im Wert* und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der *Wertgröße* des Arbeitsprodukts darstellt<sup>26</sup>

Wenn sie sich die Frage gestellt hätte, dann hätte sie entdeckt, daß es sich um „Formeln“ handelte, „denen es auf der Stirn geschrieben steht, daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert“; sie gelten aber „ihrem bürgerlichen Bewußtsein für ebenso selbstverständliche Naturnotwendigkeit als die produktive Arbeit selbst.“<sup>27</sup> Es geht hier um einen Schlüsselpunkt der Marxschen Argumentation, der letzten Endes über den Charakter des Projektes der Vereinigung freier Menschen entscheidet. Mit Recht wirft Marx der bürgerlichen politischen Ökonomie vor, das Problem nicht behandelt zu haben. In der Zeit nach Marx vollzieht sich aber ein grundlegender Wandel in

der bürgerlichen politischen Ökonomie, der zum guten Teil ein Ergebnis der Marxschen Kritik ist. Sie widmet sich jetzt fast ausschließlich der Theorie der optimalen Verwendung der Ressourcen, und diese führt zu Resultaten, die die Marxsche Position in Frage stellen und durch die Geschichte der gegenwärtigen sozialistischen Gesellschaften bestätigt werden. Sie lassen sich in der Marxschen Sprache mit folgenden Worten zusammenfassen: Wenn sich die Warenbeziehungen auch der Tatsache verdanken, daß die Arbeit private Arbeit ist, so geht der private Charakter der Arbeit doch nicht aus dem Privateigentum hervor. Der private Charakter der Arbeit liegt darin begründet, daß die menschliche Erkenntnis bezüglich der für die wirtschaftlichen Entscheidungen relevanten Faktoren von ihrem Wesen her begrenzt ist. Die Vergesellschaftung des Privateigentums ändert daher nichts am privaten Charakter der Arbeit. Und in der Tat koordinieren alle sozialistischen Gesellschaften ihre Arbeitsteilung weiterhin auf der Basis von Warenbeziehungen. Dies bezeugt, daß die Arbeit auch in den sozialistischen Gesellschaften private Arbeit im Sinne von Marx bleibt. Wenn dies auch an den zentralen Thesen der Fetischismusanalyse nichts ändert, so ändert es die Bedeutung des Zukunftsentwurfs um so tiefgreifender. Wir werden diese Problematik am Ende dieses Kapitels diskutieren.

### *1.2 Das Geld, die Bestie und der heilige Johannes: das Zeichen auf der Stirn. Der Geldfetischismus*

*Der Gebrauchswert ist ein Spiegel des Wertes. Die Warengesetze werden durch den natürlichen Instinkt ihrer Besitzer erfüllt. Das Zeichen auf der Stirn. Die Waren diktieren die Gesetze des gesellschaftlichen Verhaltens. Der unendliche Instinkt des Schatzbildners und seine begrenzten Möglichkeiten. Das Vergängliche dem Ewigen opfern: die Frohe Botschaft von der Enthaltensamkeit. Die Verinnerlichung der Werte durch einen Gegenstand der Anbetung: „In God we trust“*

Um seinen Begriff vom Geldfetisch zu unterstreichen, zitiert Marx Christoph Columbus: „Gold ist ein wunderbares Ding! Wer dasselbe besitzt, ist Herr von allem, was er wünscht. Durch Gold kann man sogar Seelen in das Paradies gelangen lassen.“<sup>28</sup>

Das Geld ist eine Ware. Aber es ist keine Ware wie die anderen. Es ist eine herausgehobene Ware. Es ist diejenige Ware, die als gemeinsamer Nenner für alle anderen dient und in die sich alle anderen verwandeln müssen, um eine Bestätigung ihres Wertes zu erhalten. Das Geld vermittelt zwischen dem Preis einer jeden Ware und der gesellschaftlichen Arbeit bzw. dem elementaren System der Arbeitsteilung; die Umwandlung der Waren in Geld bestätigt, inwieweit sich der Preis einer solchen Ware in Übereinstimmung mit dem befand, was die Arbeits-

teilung objektiv forderte. In diesem Sinne dient das Geld dazu, den Wert der Waren zum Ausdruck zu bringen. Das Geld erfüllt diese Aufgabe, auch wenn es aufhört, Ware zu sein, und in ein reines Symbol verwandelt wird. Als Geld-Ware ist es wohl die einzige Ware, die nicht in Geld umgewandelt werden muß, weil sie selbst Geld ist.

Die launische Welt des Warenfetischismus kann auch ohne das Geld existieren. Die Waren bilden auf jeden Fall eine geschlossene Welt, in der eine Ware mit der anderen verglichen wird und der Besitzer von ihnen einen Urteilsspruch erhält:

Könnten die Waren sprechen, so würden sie sagen, unser Gebrauchswert mag den Menschen interessieren. Er kommt uns nicht als *Dingen* zu. Was uns aber dinglich zukommt, ist unser Wert. Unser eigener Verkehr als Warendinge beweist das. Wir beziehn uns nur als Tauschwerte aufeinander.<sup>29</sup>

Die Waren spiegeln sich gegenseitig, und jede Ware ist der Spiegel des Wertes der anderen:

In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch.<sup>30</sup>

So dient die Körperlichkeit der Ware als Spiegel, damit die Waren ihren Wert gegenseitig unter dem – fetischistischen – Anschein der Willkürlichkeit der Tauschwerte zum Ausdruck bringen können. Diese Werte werden tatsächlich und a posteriori durch die kollektive Arbeit und durch die Notwendigkeit der Reproduktion des Lebens der Produzenten bestimmt.<sup>31</sup>

Für einen jeden Wareneigentümer drückt sich jetzt der Wert seiner eignen Ware in den relativen Werten all der Waren aus, die er mit ihr kauft. Seine Lebensmöglichkeit leitet sich also aus dieser Beziehung ab. Obwohl dies jedoch für alle gilt, haben sie kein gemeinsames Äquivalent; es gibt keine Ware, die als allgemeines Äquivalent dient und in der alle anderen Waren ihren Wert ausdrücken. Ohne ein solches Äquivalent kann man nur in dem Maße verkaufen, wie auch gekauft wird, und der Verkäufer der Ware A kann nur verkaufen, wenn er im gleichen Zug jenes Produkt kauft, das sein potentieller Käufer ihm anbietet. Der Kauf beschränkt sich auf das Tauschgeschäft. Diese Enge und Begrenztheit des Tauschs und deshalb auch der möglichen Entwicklung der Arbeitsteilung können nur überwunden werden, wenn man eine spezifische Ware als Geld bestimmt. Daraus ergibt sich dann, daß eine Ware als Wert-Depot hervortritt. Sie erlaubt die Trennung von Kauf- und Verkaufsakt. Wird das Produkt verkauft, so ist der Wert im Geld deponiert, und im Kauf erscheint er dann wieder als der Wert der benötigten Ware. Das Geld ist also *die* Ware; und derjenige, der es erhält, braucht denjenigen nicht, an den er es weitergibt. Es ist ein Wert-Depot: Es

erlaubt es, Wert zu deponieren in einer Form, in der es für niemand zu gebrauchen ist. Um eine solche Funktion zu erfüllen, muß das Geld der Wertmaßstab für alle Produkte sein, die in es verwandelt werden. Alle Waren aber müssen sich in Geld verwandeln, und daher erhalten sie im Akt des Kaufs die Bestätigung ihres Wertes. Die Notwendigkeit eines Tauschmittels dieser Art ist zwar ein Ergebnis der Ausweitung des Warenaustauschs, aber die Schaffung des Geldes ist ein gesellschaftlicher Akt, in dem eine bestimmte Ware zum Geld erklärt wird. Dieser gesellschaftliche Akt, das Geld zu schaffen, ist jedoch zugleich ein Verzicht und daher ein Verlust an Freiheit.

In ihrer Verlegenheit denken unsere Warenbesitzer wie Faust. Im Anfang war die Tat. Sie haben daher schon gehandelt, bevor sie gedacht haben. Die Gesetze der Warennatur betätigten sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer. Sie können ihre Waren nur als Werte und darum nur als Waren aufeinander beziehn, indem sie dieselben gegensätzlich auf *irgendeine andre Ware als allgemeines Äquivalent* beziehn. Das ergab die Analyse der Ware. Aber nur die *gesellschaftliche Tat* kann eine *bestimmte* Ware zum allgemeinen Äquivalent machen. Die gesellschaftliche Aktion aller andren Waren schließt daher eine bestimmte Ware aus, worin sie allseitig ihre Werte darstellen. Dadurch wird die Naturalform dieser Ware gesellschaftlich gültige Äquivalentform. *Allgemeines Äquivalent zu sein* wird durch den gesellschaftlichen Prozeß zur *speziell gesellschaftlichen Funktion* der *ausgeschlossenen* Ware. So wird sie – Geld.<sup>32</sup>

Marx beschreibt die Entstehung des Geldes als ein Ergebnis der Gesetze der Warennatur, die sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer betätigen. Es handelt sich um einen Warenaustausch, der zu seiner Vervollkommnung eines allgemeinen Äquivalents bedarf. Es ist also nicht der Wille der Warenbesitzer, der ihnen den Weg vorschreibt.

Es ist vielmehr die innere Logik des Tauschs, die die Schaffung des allgemeinen Äquivalents nahelegt, und diese Logik wird von den Warenbesitzern wahrgenommen und erfüllt. Was die Entwicklung ihrer Beziehungen untereinander angeht, so werden die Warenbesitzer von den Waren in Besitz genommen. Der Impuls des Warenaustauschs entscheidet nun über die Beziehungen zwischen den Menschen. Und das bedeutet zugleich den Verzicht auf ein bewußtes Handeln, das die Herstellung der Produkte im Sinne einer kollektiven Arbeit durch wechselseitige Übereinkunft ordnet. Was hier als gesellschaftlicher Akt erscheint, ist die Bestätigung des Verzichts auf das Handeln a posteriori. Das Geld ist das größte Symbol dieses Verzichts des Menschen, sich für das Ergebnis seiner Handlungen verantwortlich zu fühlen.

Diese Analyse des Geldes führt Marx von neuem auf die Ebene der Religionskritik. Jetzt erscheint das Geld als ein mit Subjektivität ausgestattetes Wesen. Aber im Unterschied zur Subjektivität der Waren, bei denen es keine Hierarchie gibt, erscheint das Geld als höherstehend: Es ist der König in der Warenwelt. Es ist nicht irgendeine Ware, sondern eine hervorgehobene, auch wenn jede Ware sich in Geld verwandeln kann. Es ist das Tor für alle Waren, durch das sie zur Bestätigung ihres Wertes gelangen. Da aber gerade diese Herrschaft des Geldes bedeutet, daß der Mensch darauf verzichtet, die Produktion in seinen Dienst zu

stellen, führt Marx den oben zitierten Text mit einer Stelle aus der Apokalypse fort:

Die haben eine Meinung und werden ihre Kraft und Macht geben dem Tier, daß niemand kaufen oder verkaufen kann, er habe denn das Malzeichen, nämlich den Namen des Tiers oder die Zahl seines Namens.<sup>33</sup>

Das Geld erscheint jetzt als die Bestie, durch die der Mensch seine Freiheit verloren hat. Der Text nimmt insgesamt zweimal Bezug auf das Christentum; dies muß untersucht werden. Am Schluß steht der Bezug auf die Bestie der Apokalypse, am Anfang ein Bezug auf den ersten Satz des Johannesevangeliums, aber in verdrehter Form, so wie er in Goethes „Faust“ auftaucht. Beide Bezüge sind überraschend.

Der erste Satz des Johannesevangeliums lautet: „Im Anfang war das Wort“; Goethes Faust veränderte das in: „Im Anfang war die Tat.“ Marx übernimmt die Umkehrung des ursprünglichen Satzes durch Goethe, wobei er hinzufügt, daß er in dieser Form genau das beschreibt, was mit dem Warenproduzenten geschieht. Dieser handelt, bevor er denkt, und deshalb denkt die Warenwelt für ihn, und er führt die Anweisungen der Waren aus. Der Verzicht auf die Freiheit heißt auch, darauf zu verzichten, daß man seine Handlungen bedenkt; und darauf zu verzichten, sich für die Folgen seiner Handlungen verantwortlich zu fühlen, bedeutet gleichzeitig, eine Situation zu akzeptieren, in der die nicht beabsichtigten Auswirkungen des Handelns den Rahmen für die Möglichkeit absichtlichen Handelns bestimmen. Da die Tat am Anfang steht, geht die Freiheit verloren, und es wird eine verkehrte Welt geschaffen. Auf diese Weise fordert Marx gegenüber Goethe den ursprünglichen Sinn des johanneischen Satzes ein: „Im Anfang war das Wort“, man könnte auch sagen: das bewußte Handeln, für das sich der Handelnde in allen seinen Konsequenzen verantwortlich fühlt.

Der andere Bezug auf das Christentum in diesem Text verbindet die Warenwelt und besonders das Geld mit der apokalyptischen Tradition der Bestie, d. h. auch des Antichrist. Marx nimmt die religiöse Welt, die als ein Trugbild hinter der Warenwelt erscheint, als die Welt der Bestie, des Antichrist oder des Antimenschen wahr. Der Bezug ist nicht zufällig, denn er taucht auch an anderen Schlüsselstellen seiner Analyse wieder auf, besonders bei der Analyse des Wertes und des Kapitals, wo er sich auch auf das Zeichen auf der Stirn bezieht. Er sagt über den Wert: „Es steht daher dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben, *was* er ist. Der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe.“<sup>34</sup> Und über das Kapital schreibt er: „Wie dem auserwählten Volk auf der Stirn geschrieben stand, daß es das Eigentum Jehovas, so drückt die Teilung der Arbeit dem Manufakturarbeiter einen Stempel auf, der ihn zum Eigentum des Kapitals brandmarkt.“<sup>35</sup>

Der Bezug auf das Zeichen auf der Stirn taucht also in allen Hauptetappen der Analyse der Ware auf: Wert, Geld und Kapital. In der Analyse des Geldes verbindet Marx diese Vorstellung ausdrücklich mit der apokalyptischen Bestie, mit

dem Antichrist. Offensichtlich fordert er hier den Menschen gegenüber der religiösen Fetischisierung seiner eigenen Werke ein. Die Logik seines Arguments aber führt ihn dazu, diesen Anti-Menschen der Fetischisierung zugleich auch als Antichrist anzuprangern und seine Einforderung des Menschen gleichzeitig als Einforderung des Christus-Menschensohn zu präsentieren. Er macht sich die christliche Tradition der Brandmarkung des Antichrist zu eigen. Ja, er macht sich sogar die Interpretation des jüdischen Gesetzes als Umwandlung des auserwählten Volkes in das Eigentum Jahwes und des Christentums als Befreiung aus diesem Gesetz zu eigen. Aber er fügt hinzu, daß das Christentum einem neuen Gesetz anheimgefallen ist, das es zum Eigentum der Warenwelt, des Geldes und des Kapitals macht.

Marx reiht sich so in eine bestimmte christliche Tradition ein. Und die vielen Luther-Zitate im „Kapital“ zeigen, daß er dies weiß. Offensichtlich weiß er auch, daß das Christentum sich als Ablehnung des Antichrist und niemals als seine Bejahung versteht. Marx versteht seine eigene Fetischismuskritik auch als Ablehnung des Antichrist und nicht als Ablehnung Christi. Seine Analyse der Ware führt ihn aber trotz allem zu dem Ergebnis, daß die Negation des Antichrist nicht Christus ist – wie es das religiöse Bewußtsein annimmt –, sondern der Mensch innerhalb bewußt gehandhabter menschlicher Beziehungen. Seine Schlußfolgerung lautet deshalb, daß die Ablehnung des Antichrist als Bejahung des Menschen zugleich die Ablehnung des religiösen Wesens und jeder Transzendenz sein muß.

Aber die Kritik des Geldfetischismus besteht nicht allein in der Anprangerung des Geldes als einer antihumanen Macht. Durch diese Kritik wird die Marxsche Werttheorie in eine Theorie der Werte umgewandelt. Neben dem Wert Arbeit tauchen andere ethische Werte auf, die mit der Warenproduktion einhergehen.

Weil die Warenproduktion eine immer komplexere Arbeitsteilung erlaubt, die den Grad der in einer Arbeitsteilung ohne Waren möglichen Komplexität überschreitet, scheint sie auf eine gemeinsame Übereinkunft über Herstellung und Verteilung der Produkte gegründet zu sein. Dennoch beinhaltet sie zugleich einen Verlust an menschlicher Freiheit im Sinne eines Verzichts auf die Verantwortlichkeit für die Konsequenzen menschlichen Handelns. Damit eine solche Warenproduktion stattfinden kann, muß nun die Warenlogik selbst die gesellschaftlichen Werte diktieren, die das Verhalten der Menschen lenken. Der Mensch kann der Warenwelt die Gesetze ihres Verhaltens nicht vorschreiben, sondern er muß aus den Verhaltensgesetzmäßigkeiten der Waren seine eigenen Gesetze ableiten:

Die Waren können nicht selbst zu Märkte gehn und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den *Warenbesitzern*. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in anderen Worten, sie nehmen. Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehen, müssen die

Warenhüter sich zueinander als *Personen* verhalten, deren *Willen* in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittelt eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als *Privateigentümer* anerkennen. Dies *Rechtsverhältnis*, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein *Willensverhältnis*, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Der *Inhalt* dieses *Rechts-* oder *Willensverhältnisses* ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben. Die Personen existieren hier nur füreinander als Repräsentanten von Ware und daher als *Warenbesitzer*.<sup>36</sup>

Die Waren denken nicht nur anstelle des Menschen, sie diktieren ihm auch die Gesetze seines Verhaltens: Die Waren denken sich das Geld aus, und der Mensch führt diesen Gedanken aus, indem er das Geld schafft; sie denken sich das Kapital aus, und der Mensch führt es durch, indem er kapitalistische Produktionsverhältnisse schafft. Immer wieder aber erhält der Mensch durch die Verwirklichung dessen, was die Dynamik der Warenwelt anregt, eine Anweisung über die Gesetze seines Verhaltens. Damit die Warenwelt existieren kann, muß der Mensch eine Grundnorm akzeptieren: das Privateigentum und die gegenseitige Anerkennung der Menschen als Eigentümer. Das Privateigentum aber ist nur die Grundlage für eine andere Grundnorm: der Vertrag als Mittel der Weitergabe des Wareneigentums. Die Weitergabe der Produkte wird also nicht durch die Notwendigkeit des Überlebens der Produzenten geregelt, sondern durch eine Willensübereinkunft der Wareneigentümer. Über die Gültigkeit eines Vertrages entscheidet nicht, ob die Eigentümer die Erfüllung des Vertrages überleben können, sondern ausschließlich seine juristische Gültigkeit. Das menschliche Leben unterwirft sich dem Leben der Waren. Der zitierte Text ist besonders interessant, weil er eine Schlüssel Formulierung des historischen Materialismus enthält: Sie verzichtet auf den Begriff des Überbaus. Sie verbindet Warenproduktion, Eigentumssystem, juristisches System und Werte des menschlichen Verhaltens, wobei sie von der Notwendigkeit der Warenproduktion ausgeht. Diese ist die Bedingung für die Entwicklung der Arbeitsteilung und wird daher auch zur Determinante für die anderen Elemente. Weil sie die Bedingung für die Entwicklung der Arbeitsteilung ist, ist sie zwingend; weil sie aber zwingend ist, müssen die Menschen sich den Bedingungen der Warenproduktion unterwerfen. Und sie nehmen die Anweisungen von außen durch die Interpretation der Entwicklungsbedingungen der Warenbeziehungen entgegen. Die juristischen Verhältnisse – und damit auch der Staat – und die Werte menschlichen Verhaltens werden nicht von Mensch zu Mensch festgelegt, sondern durch die Erfordernisse der Existenz und der Dynamik der Warenbeziehungen. Sie befehlen, und der Mensch als Hersteller der Waren kann nur noch ausführen. Die Menschen verwandeln sich in Repräsentanten ihrer Waren.

Die Beziehung zwischen Produktivkräften, Arbeitsteilung, juristischen Verhältnissen und Verhaltensnormen ist deshalb eher durch gegenseitige Implikation bestimmt. Die Dynamik der Produktivkräfte beinhaltet die Notwendigkeit

von Warenbeziehungen als Bedingung für eine größere Komplexität der Arbeitsteilung, und aus den Warenbeziehungen und ihrem Entwicklungsstand leiten sich die juristischen Verhältnisse und die Verhaltensnormen ab. Dabei sind die Warenbeziehungen der zentrale Punkt für die Bestimmung des Eigentumsystems, des staatlich-juristischen Systems und des Normensystems. Es könnten auch schon die religiösen Trugbilder hinzugefügt werden. Sie sind zugleich auch der Bezugspunkt für die Formulierung eines menschlichen Lebens, in dem der Wille der Produzenten nicht in den Waren liegt, sondern in der menschlichen Beziehung untereinander.

Marx gebraucht für diese Voraussetzungsbeziehung das Wort Widerschein. Die juristische Beziehung spiegelt die wirtschaftliche Beziehung wider. Natürlich handelt es sich nicht um einen Widerschein im Sinne einer einfachen Spiegelung, wie es das Wort Überbau nahelegen könnte. Es geht vielmehr um eine Voraussetzung, die für die Existenz der Warenproduktion entscheidend ist. Es geht nicht um einen Unterschied in der Wichtigkeit, sondern um die Feststellung, daß die Warenproduktion den Rahmen für mögliche Willensinhalte vorherbestimmt. Es sind die Menschen, die die Warenbeziehungen aufrechterhalten; um dies aber zu tun, nehmen sie von den gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Waren die Normen entgegen, die ihre eigenen Beziehungen bestimmen.

Die Warenbeziehungen regeln aber nicht nur die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Menschen. Spätestens seit dem Auftauchen des Geldes wird auch das menschliche Schicksal von den Warenbeziehungen her interpretiert und davon abgeleitet auch die Werte, die wiederum die Warenentwicklung dynamisieren. Es ist eben gerade das Geld, das die Umformung menschlicher Perspektiven ermöglicht. Das bringt schon der Brief von Christoph Columbus zum Ausdruck, den Marx zitiert: „Wer (Gold) besitzt, ist Herr von allem, was er wünscht. Durch Gold kann man sogar Seelen in das Paradies gelangen lassen.“ Wenn das sicher ist, verwandelt sich das menschliche Schicksal offensichtlich in 'Goldsuche'. Das entsprechende Subjekt beschreibt Marx so: „Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, so schreit seine Seele nach Geld, dem einzigen Reichtum.“<sup>37</sup>

In der vorangegangenen Analyse zeigte sich das Geld schon als der Herr der Warenwelt, weil es die Waren als solche bestätigt. Es ist das Tor, durch das alle Waren gehen müssen. Vom Standpunkt des Geldbesitzers jedoch ist es die Pforte, durch die er zu allen anderen Waren gelangen und außerdem alles in Ware verwandeln kann:

Da dem Geld nicht anzusehn, was in es verwandelt ist, verwandelt sich alles, Ware oder nicht, in Geld. Alles wird verkäuflich und kaufbar. Die Zirkulation wird die große gesellschaftliche Retorte, worin alles hineinfliegt, um als Geldkristall wieder herauszukommen. Dieser Alchimie widerstehn nicht einmal Heiligenknochen und noch viel weniger minder grobe res sacrosanctae, extra commercium hominum. Wie im Geld aller qualitative Unterschied der Waren ausgelöscht ist, löscht es seinerseits als radikaler Leveller alle Unterschiede aus.<sup>38</sup>

Das Geld macht es möglich, die Einheit zwischen Kauf und Verkauf aufzubrechen, die der einfache Tausch beinhaltet. Um dies zu bewerkstelligen, muß es zum Wert-Depot als solchem werden, das sich in jedweden anderen Gebrauchswert und jede Dienstleistung verwandeln kann. Die Tatsache, daß der Wert immer der Wert des hergestellten Produkts und nichts anderes ist, geht unter. Das Geld scheint unbegrenzt kaufen zu können. Es handelt sich jedoch um eine Unendlichkeit, die unablässig frustriert wird und die eine immanente Grenze hat:

Der Trieb der Schatzbildung ist von Natur maßlos. *Qualitativ* oder seiner Form nach ist das Geld schrankenlos, d. h. allgemeiner Repräsentant des stofflichen Reichtums, weil in jede Ware unmittelbar umsetzbar. Aber zugleich ist jede wirkliche Geldsumme *quantitativ* beschränkt, daher auch nur Kaufmittel von beschränkter Wirkung. Dieser Widerspruch zwischen der quantitativen Schranke und der qualitativen Schrankenlosigkeit des Geldes treibt den Schatzbildner stets zurück zur Sisyphusarbeit der *Akkumulation*. Es geht ihm wie dem Welteroberer, der mit jedem neuen Land nur eine neue Grenze erobert.<sup>39</sup>

Das Geld als Reichtum erhält den Charakter von „selbständige(n) Inkarnationen, Ausdrücke(n) des *gesellschaftlichen* Charakters des Reichtums.“<sup>40</sup> Und Marx fährt fort: „Dies sein gesellschaftliches Dasein erscheint also als Jenseits, als Ding, Sache, Ware, neben und außerhalb der wirklichen Elemente des gesellschaftlichen Reichtums.“<sup>41</sup>

In dieser Transzendentalität des Jenseits besteht das sinnlich übersinnliche Trugbild bezüglich des Geldes. Marx spricht vom „Standpunkt der einfachen Warenzirkulation, den ewigen Schatz zu bilden, den weder Motten noch Rost fressen.“<sup>42</sup> „Da die bürgerliche Produktion aber den Reichtum als Fetisch in der Form eines einzelnen Dings kristallisieren muß, sind Gold und Silber seine entsprechende Inkarnation.“<sup>43</sup>

Der Charakter der begrenzten Unendlichkeit ist mit folgendem gegeben: „Die Aneignung des Reichtums in seiner allgemeinen Form bedingt also die Entsagung auf den Reichtum in seiner stofflichen Wirklichkeit.“<sup>44</sup> Auf diese Weise wird „der vergängliche Gehalt... der unvergänglichen Form geopfert.“<sup>45</sup> „Der Schatzbildner verachtet die weltlichen, zeitlichen und vergänglichen Genüsse, um dem ewigen Schatz nachzujagen, den weder Motten noch Rost fressen, der ganz himmlisch und ganz irdisch ist.“<sup>46</sup> Dies hat eine religiöse Option zur Folge: „Der Schatzbildner ist übrigens, soweit sein Asketismus mit tatkräftiger Arbeitssamkeit verbunden ist, von Religion wesentlich Protestant und noch mehr Puritaner.“<sup>47</sup>

Die Bewegung des Tauscherts als Tauschwert, als Automat, kann überhaupt nur die sein, über seine quantitative Grenze hinauszugehen. Indem aber eine quantitative Grenze des Schatzes überschritten wird, wird eine neue Schranke geschaffen, die wieder aufgehoben werden muß. Es ist nicht eine bestimmte Grenze des Schatzes, die als Schranke erscheint, sondern jede Grenze desselben. Die Schatzbildung hat also keine immanente Grenze, kein Maß in sich, sondern ist ein endloser Prozeß, der in seinem jedesmaligen Resultat ein Motiv seines Anfangs findet.<sup>48</sup>

Das Geld mit seinem unbegrenzten Horizont ist in Wirklichkeit immer begrenzt, weil es der Ausdruck der gesellschaftlichen Arbeit in bezug auf die Waren ist. Es kann nicht mehr kaufen als das, was hergestellt wird, und kein einzelner Geldbesitzer kann je mehr als einen Teil dieser Gesamtheit haben. Dies ist so, weil „das Geld... selbst Ware (ist), ein äußerlich Ding, das Privateigentum eines jeden werden kann. Die gesellschaftliche Macht wird so zur Privatmacht einer Privatperson.“<sup>49</sup>

Das Bild der mit dem Geld und seiner Macht verbundenen Unendlichkeit kommt dadurch auf, daß nicht nur das ganze Produkt käuflich zu sein scheint, sondern auch alle Produzenten und schließlich die ganze Welt. Schatzbildung oder Akkumulation scheinen die Bedingung zu sein, um zu allem Zugang zu haben, und hinter der Grenze alles Möglichen erscheint das Trugbild der transszendentalen Unendlichkeit. „Durch Gold kann man sogar Seelen in das Paradies gelangen lassen.“ Marx zitiert Shakespeare:

Gold! kostbar, flimmernd, rotes Gold!  
Soviel hiervon, macht schwarz weiß, häßlich schön;  
Schlecht gut, alt jung, feig tapfer, niedrig edel.  
... Ihr Götter! warum dies? warum dies, Götter;  
Ha! dies lockt Euch den Priester vom Altar;  
Reißt Halbgenes'nen weg das Schlummerkissen;  
Ja dieser rote Sklave löst und bindet  
Geweihete Bande; segnet den Verfluchten;  
Er macht den Aussatz lieblich; ehrt den Dieb,  
Und gibt ihm Rang, gebeugtes Knie und Einfluß  
Im Rat der Senatoren; dieser führt  
Der überjähr'gen Witwe Freier zu;  
... Verdammte Metall,  
Gemeine Hure du der Menschen.<sup>50</sup>

Das Geld kann sich in das Mittel des Zugangs zu allem verwandeln, weil es eben die Akte von Kauf und Verkauf der Waren trennt; dadurch wird es zum Wert-Depot und damit auch zur Eingangspforte zu allen Werten:

So entstehn auf allen Punkten des Verkehrs Gold- und Silberschätze vom verschiedensten Umfang. Mit der Möglichkeit, die Ware als Tauschwert oder den Tauschwert als Ware festzuhalten, erwacht die Goldgier.<sup>51</sup>

Die Gier verwandelt das Bild der mit dem Geld verbundenen Unendlichkeit in den Antrieb, es zu besitzen, und damit auch in bestimmte Verhaltensnormen, die notwendig sind, um es zu erlangen:

Um das Gold als Geld festzuhalten und daher als Element der Schatzbildung, muß es verhindert werden zu zirkulieren oder als Kaufmittel sich in Genußmittel aufzulösen. Der Schatzbildner opfert daher dem Goldfetisch seine Fleischeslust. Er macht Ernst mit dem Evangelium der Entsagung. Andererseits kann er der Zirkulation nur in Geld entziehen, was er ihr in Ware gibt. Je mehr er produziert, desto mehr kann er verkaufen. Arbeitsamkeit, Sparsamkeit und Geiz bilden daher seine Kardinaltugenden, viel verkaufen, wenig kaufen, die Summe seiner politischen Ökonomie.<sup>52</sup>

Wenn man die unendliche Dimension des Geldes aufnimmt, dann führt das dazu, daß man einen ganzen Katalog von Tugenden anerkennt, die für die Dynamik der Warenbeziehungen notwendig sind. Die Tugenden werden zum Motor der Warenbeziehungen. Und das religiöse Trugbild verwandelt sich in eine Sakralisierung dieser Tugenden. In seinem Werk „Die sieben Todsünden“ entwickelt Brecht, ausgehend von der Beziehung zwischen den beiden Annas, dieses Thema, daß nämlich die vom Geldfetisch abgeleiteten Tugenden Verdoppelungen und Verkehrungen der menschlichen Tugenden darstellen. Die Sünden der ersten Anna sind die Tugenden der zweiten und umgekehrt.

Der Schatzbildner als Typus ist eine Person, die aus der Zirkulation nur in dem Maße Werte entnehmen kann, wie sie sie vorher hineingegeben hatte. In anderer Form aber ist der Schatzbildner wichtiger:

Der professionelle Schatzbildner wird jedoch erst wichtig, sobald er sich in den Wucherer verwandelt.<sup>53</sup>

An die Stelle der alten Ausbeuter, deren Exploitation mehr oder minder patriarchalisch, weil großenteils politisches Machtmittel war, tritt ein harter, geldsüchtiger Emporkömmling.<sup>54</sup>

Der Wucherer lebt scheinbar in den Poren der Produktion wie die Götter in den Intermundien bei Epikur.<sup>55</sup>

Der Wucherer wie der Handel exploitiert eine gegebene Produktionsweise, schaffen sie nicht, verhalten sich äußerlich zu ihr. Der Wucherer sucht sie direkt zu erhalten, um sie stets von neuem ausbeuten zu können, ist konservativ, macht sie nur miserabler.<sup>56</sup>

Erst wo und wann die übrigen Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise vorhanden, erscheint der Wucherer als eines der Bildungsmittel der neuen Produktionsweise, durch Ruin der Feudalherren und der Kleinproduktion einerseits, durch Zentralisation der Arbeitsbedingungen zu Kapital andererseits.<sup>57</sup>

Insoweit aber die notwendigen Bedingungen gegeben sind, verwandeln sich die Tugenden des Schatzbildners in einen Motor der Umbildung des Produktionssystems. Dies ist jedoch nur durch den Charakter des aufkommenden kapitalistischen Produktionssystems möglich. Die vorkapitalistische Gesellschaft mißtraute diesen Tugenden des Schatzbildners noch. Sie schränkt den Bereich der Warenbeziehungen vielfältig ein: „Die antike Gesellschaft denunziert es daher als die *Scheidemünze* ihrer ökonomischen und sittlichen Ordnung“<sup>58</sup>, sagt Marx über die Behandlung des Geldes im Altertum; und er könnte über das Mittelalter etwas Ähnliches sagen. Die kapitalistische Gesellschaft dagegen ist anders: Sie „begrüßt im Goldgral die glänzende Inkarnation ihres eigensten Lebensprinzips.“<sup>59</sup>

Dieser absolute Bereicherungstrieb, diese leidenschaftliche Jagd auf den Wert ist dem Kapitalisten mit dem Schatzbildner gemein, aber während der Schatzbildner nur der verrückte Kapitalist, ist der Kapitalist der rationelle Schatzbildner. Die rastlose Vermehrung des Werts, die der Schatzbildner anstrebt, indem er das Geld vor der Zirkulation zu *retten* sucht, erreicht der klügere Kapitalist, indem er es stets von neuem der Zirkulation preisgibt.<sup>60</sup>

Und immer geht es darum, „sich dem Reichtum schlechthin durch Größenausdehnung anzunähern.“<sup>61</sup> Hinter all diesen Bewegungen nimmt Marx von

neuem einen Widerspruch wahr: Die Warenbeziehungen schaffen unendlich weite Ziele, denen sich der Warenproduzent mit begrenzten Schritten annähern will. Der Reichtum schlechthin (an den sich der Produzent durch eine schrittweise, qualitative Vermehrung eines notwendig begrenzten Reichtums annähern will), die Gesamtheit der Qualitäten dieser Welt und sogar das Jenseits sind Dinge, die die Gier nach Geld kaufen können will. So verwandeln die Warenbeziehungen und die Trugbilder, die sich mit ihnen verbinden, den Menschen in einen Sisyphus, einen Eroberer, der immer nur neue Grenzen erobert und der die diesem Wettlauf entsprechenden Verhaltensnormen zu seinen höchsten Tugenden macht. Er läuft einem Ziel hinterher, das die Veräußerlichung seiner eigenen Innerlichkeit ist; und er formuliert die Ziele so, daß er sie nie erreichen kann. Die Unendlichkeit, die er erstrebt, ist nichts anderes als die Vereinigung freier Menschen, aber er formuliert sie so, daß jeder Schritt auf das formulierte Ziel hin ihn mehr von dieser Unendlichkeit entfernt. Die Vereinigung der Menschen wäre das wirkliche Ziel, der Schatzbildner aber erklärt den permanenten Bruch dieser Vereinigung zum Mittel, um sie zu erreichen.

Das Trugbild der Unendlichkeit hinter dem Geld ist daher nicht mehr als eine schlechte Unendlichkeit, wie es Hegel nennt. Daraus ergibt sich nun nicht nur eine Theorie der Werte, sondern gleichzeitig auch eine Theorie der Verinnerlichung der Werte. Hinter dem Geld steht die Unendlichkeit, die es zu erreichen verspricht. Daraus können die Werte abgeleitet werden, die man befolgen muß, um zum Ziel zu gelangen. Weil das Ziel aber ein unendlicher Wert ist, macht es das religiöse Trugbild möglich, dieses Ziel zu sakralisieren, um es in einen Gegenstand der Anbetung zu verwandeln. Die Jagd nach Geld wird zum Werk der Frömmigkeit, *ad maiorem Dei gloriam*. Durch die Frömmigkeitsbeziehung auf jene Unendlichkeit hin, auf die das Geld abzielt, verwandelt sich das Subjekt in ein diesem Wettlauf ohne Ende adäquates Subjekt. So ist der Geldfetisch Gegenstand der Frömmigkeit; und durch eine Frömmigkeitsbeziehung werden die Werte verinnerlicht, die einem Handeln entsprechen, das die Jagd nach Geld ausführt. Wenn ein solcher Fetisch geschaffen und diese Frömmigkeitsbeziehung aufgebaut ist, dann kann man auf jede Dollarnote schreiben: *In God we trust*, und der Vatikanbank den Namen *Bank des Heiligen Geistes* geben.

### *1.3 Der Zauber der Schöpfung aus dem Nichts: der Wert als Subjekt. Der Kapitalfetischismus*

Wir haben bereits bei den einfachsten Kategorien der kapitalistischen Produktionsweise, und selbst der Warenproduktion, bei der Ware und dem Geld den mystifizierenden Charakter nachgewiesen, der die gesellschaftlichen Verhältnisse, denen die stofflichen Elemente des Reichtums bei der Produktion als Träger dienen, in Eigenschaften dieser Dinge selbst verwandelt (Ware) und noch ausgesprochener das Produktionsverhältnis selbst in ein Ding (Geld). Alle Gesellschaftsformen, soweit sie es zur Warenproduktion und Geldzirkulation bringen, nehmen an dieser Verkehrung teil. Aber in der kapitalistischen Produktionsweise und beim Kapital, welches ihre herrschende Kategorie, ihr bestimmendes Produktionsverhältnis bildet, entwickelt sich diese verzauberte und verkehrte Welt noch viel weiter.<sup>62</sup>

Das Geld ist indes der Ausgangspunkt des Kapitals. Wenn sich die Waren- und Geldbeziehungen ausdehnen, schließen sie nicht nur die Produktionsmittel, sondern auch die Arbeitskraft mit ein. Diese verwandelt sich in Lohnarbeit, das Eigentum an Produktionsmitteln in Kapital. Das setzt eine Enteignung der kleinen Produzenten voraus, die von nun an dem Kapital gehören, bevor ihnen das Kapital ihre Arbeitskraft abkauft. Und auch wenn das Kapital ihre Arbeitskraft nicht kauft, gehören sie ihm, denn sie können ihren Lebensunterhalt nicht sichern, ohne ihre Arbeitskraft dem Kapital zu verkaufen.

In der Verwandlung des Geldes in Kapital wird offensichtlich, daß die Warenbeziehungen von sich aus nicht nur darüber entscheiden, in welchen Proportionen materielle Güter hergestellt werden, sondern sie entscheiden auch über das Leben oder den Tod des Produzenten. Deshalb gehört der Produzent dem Kapital, schon bevor dieser seine Arbeitskraft kauft oder nicht. Leben und Tod des Produzenten sind in dessen Händen:

Wie dem auserwählten Volk auf der Stirn geschrieben stand, daß es das Eigentum Jehovas, so drückt die Teilung der Arbeit dem Manufakturarbeiter einen Stempel auf, der ihn zum Eigentum des Kapitals brandmarkt.<sup>63</sup>

Dieses dem Kauf der Arbeitskraft vorhergehende Eigentum des Kapitals am Arbeiter bringt die Tatsache zum Ausdruck, daß es sich jetzt, innerhalb der kapitalistischen Warenbeziehungen, um eine Klassenbeziehung handelt. Die Analyse des Waren- und Geldfetischismus stößt nicht auf das Problem der Klassen, weil sich die Klassenbeziehungen vor der Entstehung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse in der vorkapitalistischen Gesellschaft außerhalb des Bereiches der Warenbeziehungen bildeten. Daher werden Warenproduzenten und Wareneigentümer als identisch vorausgesetzt. Diese Produzenten/Eigentümer gehören zu den Warenbeziehungen, aber es handelt sich um eine Veräußerlichung ihrer Innerlichkeit, die sich nicht in die Macht einer Klasse über eine andere übersetzt. Die Macht einiger Menschen über andere wird nur in geringem Ausmaß in Klassenherrschaft umgewandelt.

Der Kapitalfetischismus hat daher zwei Gesichter: das Gesicht, das er vom Standpunkt des Arbeiters aus annimmt, der dem Kapital gehört und der – falls

das Kapital seine Arbeitskraft kauft – der Produzent der Waren ist, und das Gesicht, das er vom Standpunkt des Wareneigentümers aus annimmt, der zugleich der Kapitaleigner ist.

### 1.3.1 Das Kapital – von unten gesehen

*Ihr nehmt mein Leben, wenn ihr die Mittel nehmt, wodurch ich lebe. Die Produktionsmittel auferstehen von den Toten. Die tote Arbeit lebt, indem sie ihr Leben aus der lebendigen Arbeitskraft saugt. Der Krieg des Kapitals gegen die Arbeiter*

Jene, die das Kapital von unten sehen und erleben, sind die Arbeiter. Es sind aber nicht nur die Fabrikarbeiter, sondern alle, deren Leben dem Kapital gehört, weil das Kapital der Besitzer ihrer *Lebensmittel* ist. Es sind die Fabrikarbeiter, die Bauern ohne Land, die Arbeitslosen und die Marginalisierten:

Man hat gesehen, wie dieser absolute Widerspruch alle Ruhe, Festigkeit, Sicherheit der Lebenslage des Arbeiters aufhebt, ihm mit dem Arbeitsmittel beständig das Lebensmittel aus der Hand zu schlagen und mit seiner Teilfunktion ihn selbst überflüssig zu machen droht; wie dieser Widerspruch im ununterbrochenen Opferfest der Arbeiterklasse, maßlosester Vergeudung der Arbeitskräfte und den Verheerungen gesellschaftlicher Anarchie sich austobt.<sup>64</sup>

Und Marx fügt eine Anmerkung hinzu, in der er Shakespeare zitiert: „Ihr nehmt mein Leben, wenn ihr die Mittel nehmt, wodurch ich lebe.“<sup>65</sup>

Diese Situation der Zugehörigkeit zum Kapital wird jedoch in dem Fall am intensivsten erlebt, wenn die Arbeitskraft vom Kapital der Großindustrie gekauft wird. Man wird dann nicht mit dem Kapitalisten konfrontiert, der den größten Teil der Zeit nicht zu sehen ist, sondern mit den Maschinen. Nur in den Maschinen ist das Kapital als ihr Eigentümer gegenwärtig. Obwohl sie in Wirklichkeit nichts als ein Arbeitsinstrument sind, verwandeln sie sich in etwas anderes, d. h. „in einen Produktionsmechanismus, dessen Organe Menschen sind.“<sup>66</sup> Daß der Arbeiter dem Kapital gehört, erlebt er als seine Verwandlung in das Werkzeug dieser Maschinen. Jetzt üben die Maschinen das Recht aus, über Leben und Tod des Arbeiters zu entscheiden. Seine Lebenshoffnung wird auf die Maschine verlagert:

Aber es existiert hier eine *technische Einheit*, indem die vielen gleichartigen Arbeitsmaschinen gleichzeitig und gleichmäßig ihren Impuls empfangen vom Herzschlag des gemeinsamen ersten Motors...<sup>67</sup>

Es handelt sich um einen Automaten, der „von einem sich selbst bewegenden ersten Motor getrieben wird.“<sup>68</sup> Aber in Wahrheit handelt es sich um eine tote Maschinerie, und ihr sich selbst bewegender erster Motor hat sein Lebensprinzip eben im Leben des Arbeiters:

Als solche zweckgemäße produktive Tätigkeit, Spinnen, Weben, Schmieden, erweckt die Arbeit durch ihren bloßen *Kontakt* die Produktionsmittel von den Toten, begeistert sie zu Faktoren des Arbeitsprozesses und verbindet sich mit ihnen zu Produkten.<sup>69</sup>

Dies ist die Umkehrung des Bildes, nach dem Gott als erster, sich selbst bewegendem Bewegter dem Menschen durch eine einfache Berührung seines Fingers Leben gibt. Hier empfangen die Maschinen mit ihrem ersten Motor das Leben durch die Berührung mit dem Menschen/Arbeiter. So beginnt ihr Lebensprozeß, so endet er und beginnt wieder in einer Auferweckung von den Toten:

Wie sie während ihres Lebens, des Arbeitsprozesses, ihre selbständige Gestalt dem Produkt gegenüber bewahren, so auch nach ihrem Tode. Die Leichen von Maschinen, Werkzeugen, Arbeitsgebäuden usw. existieren immer noch getrennt von den Produkten, die sie bilden halfen.<sup>70</sup>

Es tauchen sogar Friedhöfe für die Maschinen auf, denn sie haben einen wirklichen Lebenslauf: „Und es geht dem Arbeitsmittel wie dem Menschen. Jeder Mensch stirbt täglich um 24 Stunden ab.“<sup>71</sup> Insofern die Maschine jedoch Kapital ist, ist sie unsterblich. Wenn sie ein Leichnam wird, dann geht das in ihr enthaltene Kapital auf eine andere über:

Indem die produktive Arbeit Produktionsmittel in Bildungselemente eines neuen Produkts verwandelt, geht mit deren Wert eine Seelenwandlung vor. Er geht aus dem verzehrten Leib in den neu gestalteten Leib über. Aber diese Seelenwandlung ereignet sich gleichsam hinter dem Rücken der wirklichen Arbeit. Der Arbeiter *kann neue Arbeit nicht zusetzen*, also nicht neuen Wert schaffen, *ohne alte Werte zu erhalten ...*<sup>72</sup>

Die Maschine ist sterblich. Damit das Kapital Unsterblichkeit erlangt, braucht es die Körper neuer Maschinen, in denen es sich inkarnieren kann. Die Arbeit macht dieses Unsterblich-Werden möglich, aber hinter dem Rücken des realen Arbeiters. Doch auch dieser ist sterblich. Das Kapital macht ihn deshalb unsterblich, damit es leben kann:

Der Eigentümer der Arbeitskraft ist sterblich. Soll also seine Erscheinung auf dem Markt eine kontinuierliche sein, wie die kontinuierliche Verwandlung von Geld in Kapital voraussetzt, so muß der Verkäufer der Arbeitskraft sich verewigen, „wie jedes lebendige Individuum sich verewigt durch Fortpflanzung“. Die durch Abnutzung und Tod dem Markt entzogenen Arbeitskräfte müssen zum allermindesten durch eine gleiche Zahl neuer Arbeitskräfte ständig ersetzt werden ..., so daß sich diese Race eigentümlicher Warenbesitzer auf dem Warenmarkte verewigt.<sup>73</sup>

Damit das Kapital leben kann, muß der Arbeiter leben. Das Kapital zieht sein Leben aus dem Arbeiter, und daher muß es ihn am Leben erhalten, damit es von ihm leben kann. Wenn aber das Kapital mit seinem Leben das Leben des Arbeiters sichert, kümmert es sich darum nur in dem Maße, wie es zur Reproduzierung des Arbeiters notwendig ist. Von diesem Kalkül hängen sowohl die Zahl der Arbeiter ab, die sich reproduzieren können, als auch die *Lebensmittel*, die ihnen zugestanden werden. Das Elend des Arbeitslosen findet keinen Eingang in das Kalkül des Kapitals, obwohl es auch seine Lebensmittel monopolisiert hat.

Das Kapital, das auf diese Weise vom Leben der Arbeiter lebt, bedroht ihn mit dem Tod. Das Kapital sichert nur das Leben derjenigen Arbeiter, die für seinen eigenen Lebensprozeß notwendig sind. Es verwandelt sich also in eine allmächtige Kraft, die den Arbeiter in jedem Moment überfallen und ihn niederschlagen

kann. So „erscheint die kapitalistische Umwandlung des Produktionsprozesses zugleich als Martyrologie der Produzenten.“<sup>74</sup> Dies kommt auf zweifache Weise zum Ausdruck: erstens in der Tendenz, beim Arbeiter immer mehr aus der Arbeit herauszuholen:

Durch seine Verwandlung in einen Automaten tritt das Arbeitsmittel während des Arbeitsprozesses selbst dem Arbeiter als *Kapital* gegenüber, als tote Arbeit, welche die lebendige Arbeitskraft beherrscht und aussaugt.<sup>75</sup>

Dabei reicht die Behandlung von der Folter bis zur Tötung:

Selbst die Erleichterung der Arbeit wird zum Mittel der Tortur, indem die Maschine nicht den Arbeiter von der Arbeit befreit, sondern seine Arbeit vom Inhalt.<sup>76</sup>

Und zweitens: „Das Arbeitsmittel erschlägt den Arbeiter.“<sup>77</sup>

Das, was als Warenfetischismus die willkürliche Welt der Waren war, die in gesellschaftliche Beziehungen zueinander eintraten, verwandelt sich jetzt in einen Hexensabbat, in eine Walpurgisnacht. Die Waren, die miteinander kämpfen, bedrohen das Leben derjenigen, die sie herstellen. Wenn sich der synthetische Salpeter gegen den natürlichen durchsetzt, verurteilt der synthetische Salpeter Hunderttausende Menschen zum Elend. Ganze Landstriche und Länder werden jetzt durch den Kampf der Waren gegeneinander verwüstet:

Daher Menschenzufluß in die Baumwollweberei, bis schließlich die von Jenny, Throstle und Mule in England z. B. ins Leben gerufenen 800 000 Baumwollweber wieder vom Dampfwebstuhl erschlagen wurden.<sup>78</sup>

Mit diesem Kampf unter den Waren und zwischen den Waren und den Menschen verbindet sich der Kampf zwischen Arbeit und Kapital. Das Kapital verbirgt sich hinter den Maschinen und benutzt sie als Kriegswaffen:

Die Maschinerie wirkt jedoch nicht nur als übermächtiger Konkurrent, stets auf dem Sprung, den Lohnarbeiter „überflüssig“ zu machen. Als *ihm feindliche Potenz* wird sie laut und tendenziell vom Kapital proklamiert und gehandhabt. Sie wird das machtvollste Kriegsmittel zur Niederschlagung der periodischen Arbeiteraufstände, strikes usw. wider die *Autokratie des Kapitals*. Nach Gaskell war gleich die Dampfmaschine ein Antagonist der „Menschenkraft“, der den Kapitalisten befähigte, die steigenden Ansprüche der Arbeiter niederzuschmettern, die das beginnende Fabriksystem zur Krise zu treiben drohten.<sup>79</sup>

Marx faßt zusammen:

Man könnte eine ganze Geschichte der Erfindungen seit 1830 schreiben, die bloß als Kriegsmittel des Kapitals wider Arbeitermeuten ins Leben traten.<sup>80</sup>

Aber nicht nur die spezifischen Erfindungen und die auf ihnen aufbauenden Maschinen treten ins Leben, um Tod zu bringen; dasselbe gilt auch für die Gesamtheit der Maschinen:

Aber auch das alte Kapital erreicht mit der Zeit den Moment seiner Erneuerung an Haupt und Gliedern, wo es sich häutet und ebenfalls wiedergeboren wird in der vervollkommenen technischen Gestalt, worin eine geringere Masse Arbeit genügt, eine größere Masse Maschinerie und Rohstoffe in Bewegung zu setzen.<sup>81</sup>

Es beginnt eine wachsende Tendenz zur Arbeitslosigkeit, durch die sich der Anteil derjenigen Arbeiter vergrößert, die – obwohl sie dem Kapital gehören – ihre Arbeitskraft nicht verkaufen können. Es werden also „Überzählige“ geschaffen, deren Überlebenschancen sich gleichfalls vermindern:

Mit den Sphären des Kleinbetriebs und der Hausarbeit vernichtet sie die letzten Zufluchtsstätten der „Überzähligen“ und damit das bisherige Sicherheitsventil des ganzen Gesellschaftsmechanismus.<sup>82</sup>

Es ist jedoch nicht die Technik an sich, die solche Tendenzen hervorruft, sondern es ist die Umformung in Kapital, die die Technik so agieren läßt. Das Kapital schafft die Überzähligen, um sich dann als Mittel anzubieten, um dieses von ihm geschaffene Problem zu lösen. Wenn die eigentliche Grenze der kapitalistischen Produktion das Kapital ist, so ist der Anschein jetzt genau umgekehrt. Die wachsende Zahl der Überzähligen in der gesamten kapitalistischen Welt, die heute katastrophale Ausmaße erreicht, scheint einen riesigen Mangel an Kapital zu bestätigen. Und je höher diese Zahl steigt, um so mehr erscheint der Arbeiter mit einer festen Arbeitsstelle als ein vom Schicksal begünstigter Mensch. Er hat ein Kapital gefunden, das von ihm lebt und das ihn leben läßt. Die anderen, die dem Kapital gehören, können nicht von ihm leben, denn das Kapital benötigt sie nicht zum Leben. Anscheinend geht dies auf einen Mangel an Kapital zurück. Das Kapital scheint die große Lebensquelle zu sein – bis hin zum Ewigen Leben –; und der Grund des Elends scheint im Mangel an Kapital zu liegen. Was in Wahrheit nottut, ist die Befreiung der Produktionsmittel von ihrem Charakter als Kapital, obschon gerade das Kapital als das einzige Mittel zur Lösung des von ihm geschaffenen Problems erscheint und sich auch als solches anbietet. Marx nimmt auf dieses Problem mit einer Anspielung auf die religiöse Welt Bezug:

Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eignen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eignen Hand beherrscht.<sup>83</sup>

Diesen Satz kann man auch umkehren: So wie sich der Mensch in der kapitalistischen Produktionsweise durch die Erzeugnisse seines eigenen Armes versklaven läßt, so projiziert er diese Versklavung in eine religiöse Welt, in der er sich von Erzeugnissen beherrschen läßt, die Kreaturen seines eigenen Gehirns sind.

### 1.3.2 Das Kapital – von oben gesehen

*Der Zauber der Schöpfung aus dem Nichts: der Wert als Subjekt. Ein Wert, der sich selber verwertet. Das Geld trägt die Liebe in seinem Inneren. Samuelson: Nach 999 Jahren kommt der Tag des Gerichts. Reisen per Telefon*

Diejenigen, die das Kapital von oben sehen, sind die Eigentümer. Weil sie Kapitaleigner sind, sind sie zugleich Eigentümer der Lebensmittel aller anderen. Da

aber der Besitz der Lebensmittel die Herrschaft über das Leben bedeutet, gehört ihnen das Leben aller anderen. Aber deshalb beherrschen sie nicht die Situation. Auch die Kapitaleigner beherrschen das Kapital nicht. In diesem Punkt übernimmt Marx die Meinung der klassischen Wirtschaftswissenschaften:

Wenn der klassischen Ökonomie der Proletarier nur als Maschine zur Produktion von Mehrwert, gilt ihr aber auch der Kapitalist nur als Maschine zur Verwandlung dieses Mehrwerts in Mehrkapital.<sup>84</sup>

In dieser Funktion bildet der Kapitalist sich sein entsprechendes Weltbild, seine „Religion des Alltagslebens“<sup>85</sup>. In dieser seiner Religion ist das Kapital die Quelle des Lebens, und die Tatsache, daß das Leben des Kapitals ein aus der Arbeitskraft herausgezogenes menschliches Leben ist, geht unter. Das Kapital selbst scheint der große Wert-Schöpfer zu sein. Wenn es sich auch um einen durch die Arbeit geschaffenen Mehrwert handelt, so nimmt der Kapitalist das Kapital doch anders wahr: Die Mehrarbeit „bildet den *Mehrwert*, der den Kapitalisten mit allem Reiz einer Schöpfung aus Nichts anlacht.“<sup>86</sup> Der Wert vervielfacht sich jetzt selbst:

In der Tat aber wird der Wert hier das *Subjekt eines Prozesses*, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, *sich selbst verwertet*. ... Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier.<sup>87</sup>

Hinter der Welt der Waren-Subjekte kommt jetzt das große Subjekt Wert zum Vorschein, das sich selbst verwertet. Es ist das wirkliche und beherrschende Subjekt der Warenwelt; um sich zu legitimieren, bringt es ständig neu eine Schöpfung aus dem Nichts zustande. Es ist das wunderbare Subjekt dieser Religion des Alltagslebens. Das Wert-Subjekt hat eine unendliche Wachstumsperspektive auf Zukunft hin, und darin unterscheidet es sich wesentlich vom Wachstum des Schatzes. Im Vergleich zur kapitalistischen Akkumulation ist die Schatzbildung eine „barbarische Form der Produktion um der Produktion willen“<sup>88</sup>.

Das Wachstum des Schatzes hat eine maximale quantitative Grenze im Umfang des aktuellen Produkts und gibt der Dynamik der Produktivkräfte keinen Impuls. Das Wachstum des Wertes hingegen hat als quantitative Grenze die ganze Wachstumsmöglichkeit der Arbeitsproduktivität in eine unbegrenzte Zukunft hinein. Der Wert ist diese Potentialität, und so ist er Quelle des Lebens:

Alle Kräfte der Arbeit projektieren sich als Kräfte des Kapitals, wie alle Wertformen der Ware als Formen des Geldes.<sup>89</sup>

Die unendliche menschliche Perspektive – in die Vergangenheit wie in die Zukunft hinein – wird jetzt als Perspektive des Wertes, der sich selbst verwertet, gesehen und daher als Perspektive des Kapitals – oder, wie es Samuelson ausdrückt:

Diese wichtige Rolle des Kapitals im Wirtschaftsablauf soll kurz dargestellt werden. Wären die Menschen darauf angewiesen, den Boden lediglich mit ihren Händen zu bearbeiten, so

wären Produktivität und Konsum in der Tat sehr niedrig. ... Über eine längere Zeit hinweg haben fortgeschrittene Volkswirtschaften einen beträchtlichen Bestand an Kapitalgütern angesammelt: maschinelle Anlagen, Fabriken, Wohnhäuser, Lagerbestände und bewässerte und drainierte Böden.<sup>90</sup>

Die Fabriken, die Güter im Fabrikationsprozeß, die Wohnungen, die urbar gemachten Landstriche: all das verdanken wir nach Samuelson dem Kapital. Ohne das Kapital lebten wir noch auf den Bäumen. Die ganze menschliche Kreativität wird dem Kapital subsumiert, die Arbeit ist eine animalische, mechanische Bewegung ohne eigenen Antrieb. Der Eigenantrieb gehört auf die Seite des Kapitals.

In derselben Perspektive gelangt die angeborene Kraft des Kapitals, die sie zur Quelle des Lebens macht, zu ihrer höchsten Ausdrucksform, wenn nämlich vom konkreten Inhalt der Arbeit und der wirtschaftlichen Aktivitäten völlig abstrahiert wird und der Wert einfach als eine Geldeinheit, als eine Quelle weiteren Wertes gefaßt wird. „Im zinstragenden Kapital erreicht das Kapitalverhältnis seine äußerlichste und fetischartigste Form.“<sup>91</sup> Die Vermehrung des Wertes durch den Wert erscheint nun als eine angeborene Fähigkeit des Wertes; dieser erscheint als das dynamische Subjekt des Ganzen:

Das Kapital erscheint als mysteriöse und selbstschöpferische Quelle des Zinses, seiner eignen Vermehrung. Das *Ding* (Geld, Ware, Wert) ist nun als bloßes Ding schon Kapital, und das Kapital erscheint als bloßes Ding; das Resultat des gesamten Reproduktionsprozesses erscheint als eine, einem Ding von selbst zukommende Eigenschaft; es hängt ab von dem Besitzer des Geldes, d. h. der Ware in ihrer stets austauschbaren Form, ob er es als Geld verausgaben oder als Kapital vermieten will. Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automatische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld, und trägt es in dieser Form keine Narben seiner Entstehung mehr.<sup>92</sup>

Der Wert ersetzt jetzt sogar die Arbeitskraft:

Wie bei der Arbeitskraft wird der Gebrauchswert des Geldes hier der, Wert zu schaffen, größeren Wert, als der in ihm selbst enthalten ist. Das Geld als solches ist bereits potentiell sich verwertender Wert und wird als solcher verliehen, was die Form des Verkaufens für diese eigentümliche Ware ist. Es wird ganz so Eigenschaft des Geldes, Wert zu schaffen, Zins abzuwerfen, wie die eines Birnbaums, Birnen zu tragen.<sup>93</sup>

Das Kapital verwandelt sich so in die wahrhafte Quelle des Wertes, in den Konzentrationspunkt aller menschlichen Kreativität; es gibt einer Arbeit Leben, die an sich von Natur aus animalisch und mechanisch ist und ohne diese schöpferische Kraft sich selbst überlassen bliebe. Die verschiedenen Bereiche menschlichen Handelns verwandeln sich auf diese Weise in Sphären, auf die sich die angeborene schöpferische Kraft des Kapitals/Geldes gerichtet und sie dadurch belebt hat. Während der Gewinn in Wahrheit ein aus der Arbeit herausgezogener Mehrwert ist und der Zins auf das Kapital eine Teilhabe am Bruttogewinn bedeutet, erscheint dies jetzt umgekehrt:

Es dreht sich auch dies: Während der Zins nur ein Teil des Profits ist, d. h. des Mehrwerts, den der fungierende Kapitalist dem Arbeiter auspreßt, erscheint jetzt umgekehrt der Zins als

die eigentliche Frucht des Kapitals, als das Ursprüngliche, und der Profit, nun in die Form des Unternehmergewinnns verwandelt, als bloßes im Reproduktionsprozeß hinzukommendes Accessorium und Zutat. Hier ist die Fetischgestalt des Kapitals und die Vorstellung vom Kapitalfetisch fertig.<sup>94</sup>

Dies ist nach Marx „die Kapitalmystifikation in der grellsten Form“<sup>95</sup>. Das gleiche können wir wiederum bei Samuelson lesen:

Grundsätzlich können *alle* Nichtarbeitseinkommen des Nettosozialprodukts als Zins aus Vermögenswerten aufgefaßt werden. Wäre der Sklavenhandel nicht verboten, könnte man sogar Löhne als Zins auf den Kapitalwert des Menschen auffassen!<sup>96</sup>

Milton Friedman gelangt zu einem noch größeren Extrem. Das ganze Produkt wird als Produkt des Kapitals betrachtet, während das Produkt der Arbeit nur das Ergebnis der in die Arbeitskräfte getätigten Investitionen ist: Ganz generell spricht viel dafür, alle Quellen der Produktivkraft als Kapital zu bezeichnen.<sup>97</sup> Sein Konzept vom Kapital sieht so aus:

Im weitesten Sinne umfaßt das Kapital sämtliche Quellen produktiver Leistungen. Dabei unterscheiden wir drei grundsätzliche Kapitalkategorien: (1) Vorprodukte, Nicht-Humankapital wie Gebäude, Maschinen, Anlagen, Boden und andere natürliche Ressourcen; (2) Menschen samt ihrem Wissen und ihren Fähigkeiten und (3) die Geldmenge.<sup>98</sup>

Die produktiven Leistungen, die die Geldmenge erbringt, machen die produktiven Leistungen des Nicht-Humankapitals möglich. Und durch die Art des Zinses kann man den Preis der Quelle der Leistungen von seiten des Nicht-Human- oder Humankapitals zum Ausdruck bringen:

Der wichtigste Preis der Kapitaltheorie ist normalerweise der Zins, obwohl der reziproke Wert des Zinses in vieler Hinsicht ein leichter verständliches Grundkonzept ist, da er den Preis einer Leistungsquelle als Leistungsstrom angibt. Wenn wir z. B. ein Grundstück haben, das unendlich lange einen Dollar jährlich einbringt, und wenn der relevante Zins 5 vH beträgt, dann ist der Grundstückspreis 20 Dollar und entspricht – wie man häufig in England sagt – einem Kaufpreis in Höhe von zwanzig Jahreserträgen. Dieser Begriff macht das Wesen des Preises deutlich: Er ist die Zahl der jährlichen Leistungsströme aus einer ständigen Leistungsquelle, die man benötigt, um die Quelle selbst zu kaufen.<sup>99</sup>

Die Arbeit und die Maschine erbringen produktive Leistungen; beide erhalten ein Einkommen, und der Preis, sei es des Arbeiters oder der Maschine, wird durch die Kapitalisierung dieses Einkommensflusses bestimmt. Während aber die Maschine zu diesem Preis verkauft und gekauft werden kann, kann der Mensch nur nach diesem Preis eingeschätzt werden, da die Sklaverei abgeschafft ist. Deshalb fügt Friedman seiner Definition folgendes hinzu:

Der Hauptunterschied zwischen dem Humankapital und den anderen Kategorien besteht darin, daß der vorhandene institutionelle und gesellschaftliche Rahmen sowie die Unvollkommenheiten des Kapitalmarktes bei dem Humankapital eine andere Reaktion auf ökonomischen Druck und Anreize auslösen als beim Sachkapital.<sup>100</sup>

Obwohl beide Arten des Kapitals einen Preis haben, der aus der Kapitalisierung ihrer Erträge abgeleitet wird, kann das Humankapital, da es die Sklaverei nicht mehr gibt, nicht so rationell eingesetzt werden wie das Nicht-Humankapi-

tal; daran Schuld ist der bestehende institutionelle und gesellschaftliche Rahmen. Die Freiheit des Menschen verwandelt sich so in eine Unvollkommenheit des kapitalistischen Marktes. Das Kapital saugt nicht mehr nur das Leben des Arbeiters aus, er raubt ihm jetzt auch noch seine Seele.

Marx' Phantasie reichte nicht aus, um einen Kapitalfetischismus à la Friedman vorauszuahnen. Der Fetischismus, den er in Angriff nimmt, liegt eher auf der Linie von Samuelson. Hier werden Kapital und Arbeit immer noch unterschieden, wobei jedoch das Kapital das Prinzip ist, das das Leben der Arbeit beseelt. Das eigentliche Lebensprinzip ist dabei zweifelsohne das Zinskapital:

Das Kapital ist jetzt Ding, aber als Ding Kapital. Das Geld hat jetzt Lieb' im Leibe. Sobald es verliehen ist oder auch im Reproduktionsprozeß angelegt ..., wächst ihm der Zins an, es mag schlafen oder wachen, sich zu Hause oder auf Reisen befinden, bei Tag und bei Nacht. So ist im zinstragenden Geldkapital (und alles Kapital ist seinem Wertausdruck nach Geldkapital oder gilt jetzt als Ausdruck des Geldkapitals) der fromme Wunsch des Schatzbildners realisiert.<sup>101</sup>

Und Marx bezieht sich auf das religiöse Trugbild, das mit diesem Phänomen verbunden ist, mit den Worten, die die Lehrer im Religionsunterricht zu gebrauchen pflegen, wenn sie den Kindern das Wesen der Trinität erklären wollen. Es handelt sich um einen Glauben, der wahrscheinlich auch von den frommen Menschen geteilt wird, die vor Zeiten in Rom die Bank des Heiligen Geistes gründeten:

Er unterscheidet sich als ursprünglicher Wert von sich selbst als Mehrwert, als Gott Vater von sich selbst als Gott Sohn, und beide sind vom selben Alter und bilden in der Tat nur eine Person, denn nur durch den Mehrwert von 10 Pfd. St. werden die vorgeschossenen 100 Pfd. St. Kapital, und sobald sie dies geworden, sobald der Sohn und durch den Sohn der Vater erzeugt, verschwindet ihr Unterschied wieder und sind beide Eins, 110 Pfd. St.<sup>102</sup>

Im selben Sinne äußert sich Marx über das Kolonialsystem:

Es war „der fremde Gott“, der sich neben die alten Götzen Europas auf den Altar stellte und sie eines schönen Tages mit einem Schub und Bautz sämtlich über den Haufen warf. Es proklamierte die Plusmacherei als letzten und einzigen Zweck der Menschheit.<sup>103</sup>

Mit dem Wechsel des Gottes wechselt auch der Heilige Geist:

Und mit dem Entstehen der Staatsverschuldung tritt an die Stelle der Sünde gegen den heiligen Geist, für die keine Verzeihung ist, der Treubruch an der Staatsschuld.<sup>104</sup>

In einem ähnlichen Sinne spricht Marx von der „ökonomischen Trinität“:

Im Kapital – Profit, oder noch besser Kapital – Zins, Boden – Grundrente, Arbeit – Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität ... ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise ... vollendet: die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben.<sup>105</sup>

Marx kehrt so die Anspielungen auf die Trinität um, die die konservativen Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts, z. B. Joseph de Maistre, zu machen pflegten. Natürlich war bei diesen Autoren die erste Person immer die Erde.

Man kann auf diese Weise eine ganze Mystik des Geldes entdecken. Im 19. Jahrhundert werden die Wertpapierbörsen wie Kirchen gebaut. Die konservati-

ven Zeitungen fließen in ihren Wirtschaftsnachrichten geradezu über von biblischen Anspielungen, mehr als in jedem anderen Teil. Die Bibelzitate häufen sich in den Wirtschaftsmeldungen, wenn es sich ums Geld dreht; und sie erscheinen mit absoluter Sicherheit, wenn vom Goldmarkt gesprochen wird. Derselbe Grund, der hinter diesen Phänomenen steht, erklärt auch, warum auf jedem Dollarschein gedruckt steht: *In God we trust* – wir vertrauen auf Gott.

Die Erfüllung des frommen Wunsches des Schatzbildners durch das zu Zinsen ausgeliehene Kapital führt zu „wundersamen Geschehnissen“, die „die Phantasie der Alchimisten weit hinter sich lassen“. Marx bringt zwei Beispiele; eines von einem gewissen Doktor Price:

Geld, das Zinseszinsen trägt, wächst anfangs langsam; da aber die Rate des Wachstums sich fortwährend beschleunigt, wird sie nach einiger Zeit so rasch, daß sie jeder Einbildung spottet. Ein Penny, ausgeliehen bei der Geburt unsers Erlösers auf Zinseszinsen zu 5 %, würde schon jetzt zu einer größten Summe herangewachsen sein, als enthalten wäre in 150 Millionen Erden, alle von gediegnem Gold.<sup>106</sup>

1 sh., ausgelegt bei der Geburt unsers Erlösers (also wohl im Tempel von Jerusalem) zu 6 % Zinseszinsen, würde angewachsen sein zu einer größeren Summe als das ganze Sonnensystem einbegreifen könnte, wenn in eine Kugel verwandelt von einem Durchmesser gleich dem der Bahn des Saturn.<sup>107</sup>

Das andere Beispiel entstammt dem „Economist“:

Kapital mit Zinseszins auf jeden Teil des gesparten Kapitals reißt so sehr alles an sich, daß aller Reichtum der Welt, aus dem man Einkommen zieht, längst zu Zins von Kapital geworden ist ... alle Rente ist jetzt die Zinszahlung auf Kapital, das früher im Boden angelegt wurde.<sup>108</sup>

Marx kommentiert:

In dem zinstragenden Kapital ist aber die Vorstellung vom Kapitalfetisch vollendet, die Vorstellung, die dem aufgehäuften Arbeitsprodukt, und noch dazu fixiert als Geld, die Kraft zuschreibt, durch eine eingeborne geheime Qualität, als reiner Automat, in geometrischer Progression Mehrwert zu erzeugen, so daß dies aufgehäuft Arbeitsprodukt, wie der „Economist“ meint, allen Reichtum der Welt für alle Zeiten als ihm von Rechts wegen gehörig und zufallend schon längst diskontiert hat.<sup>109</sup>

Es geht hier um eine quantitative Unendlichkeit, die mit dem zu Zinsen ausgeliehenen Kapital in Verbindung steht. Gold und Geld sind mehr als die Sonne; und immer ist der Ausgangspunkt des Kalküls „die Geburt Christi“ oder „die Geburt unsers Erlösers“. Der Wert, der sich selbst aufwertet, verbindet uns jedoch mit der Sonne, die aus reinem Gold besteht.

Selbst bei Samuelson ist die Konzeption des Zinskapitals mit der Unendlichkeit und der Ewigkeit ähnlich. „Bei absoluter Gewißheit wird jeder Vermögenteil durch die Preisgebote der Käufer und Verkäufer auf dem Markt zum abgezinnten Gegenwartswert aller seiner zukünftigen Nettoerträge kapitalisiert“<sup>110</sup>, d. h. *per saecula saeculorum*. Während sich die Kommentare des 19. Jahrhunderts wenigstens auf den Zeitraum von Christi Geburt bis heute beschränken, beansprucht Samuelson die Zinszahlung bis in alle Ewigkeit. Der demütige Christoph Columbus wollte mit Gold den Eintritt der Seelen in die Ewigkeit erkaufen, nun hat sie schon der einfache Kreditgeber in der Hand.

Samuelson bringt in der zitierten Definition die Verbindung zwischen dem quantitativ begrenzten Kapital und der qualitativen Unendlichkeit zustande, ohne dabei die geometrische Progression zu Hilfe zu nehmen. An einer anderen Stelle jedoch behandelt er diese geometrische Progression, und zwar genauso jeden konkreten Sinnes entkleidet, wie es die anderen von Marx zitierten Autoren tun:

Je weiter eine jeweilige Einnahme in der Zukunft liegt, desto weniger wert ist sie heute. Warum? Weil der positive Marktzins bedeutet, daß alle zukünftigen Zahlungen abgezinst werden müssen. Ein Bauwerk in der Ferne sieht infolge der Raumperspektive sehr klein aus. Und der Zinssatz bewirkt ein ähnliches Schrumpfen der Zeitperspektive. Auch wenn ich weiß, daß Sie meinen Erben mit Sicherheit in 999 Jahren einen Dollar geben werden, wäre ich ein Narr, würde ich Ihnen dafür heute mehr als einen Cent vorschießen.<sup>111</sup>

Um die Absurdität der von Marx zitierten Beispiele zu vermeiden, kehrt er die Vorstellung von der geometrischen Progression um. Er fragt sich, wieviel heute ein in 999 Jahren zu zahlender Dollar wert sei, und er antwortet, daß er sehr wenig wert sei, und zwar durch die Zeitperspektive, die seines Erachtens der Zins darstellt. Dies ist aber ein Formalismus, der das Problem nicht löst, sondern es verschleiert. Denn wenn ein in 999 Jahren zu zahlender Dollar heute sehr wenig wert ist, dann muß eine Summe, die heute zum gleichen Zins deponiert wird, in Zukunft einen sehr hohen Wert haben. Wenn Samuelson das aber diskutieren würde, müßte er seine gesamte Theorie des Kapitals revidieren.

Offensichtlich hat der zukünftige Wert einer auf lange Zeit zu Zinsseszinsen festgelegten Summe nichts mit der von Samuelson erwähnten psychologischen Perspektive zu tun noch mit dem Mangel an irgendwelchem Kapital. Der Zins ist ein Einkommen, und der Teil des gesellschaftlichen Einkommens, der aus Zinszahlungen besteht, kann niemals größer sein als das Einkommen selbst. Auf lange Sicht kann kein Teil des Gesamteinkommens schneller wachsen als das Einkommen, daher auch nicht der Zins. Daraus ergibt sich, daß für den Fall, daß das Wachstum der Arbeitsproduktivität gleich Null ist, auch der mögliche Zinsseszins gleich Null ist. In dem Maße, wie die Wachstumsrate eine positive Zahl erreicht, kann dies auch der Zinssatz tun. Aber er kann – auf lange Sicht – niemals größer sein als die Wachstumsrate der Arbeitsproduktivität, wenn man einmal das Bevölkerungswachstum außer acht läßt. Wenn man auch dieses einschließt, ist der Zinssatz nochmals durch das Bevölkerungswachstum begrenzt. Mit diesen Indikatoren ist die oberste Grenze auf lange Sicht angegeben; problemlos kann jedoch der Zinssatz unterhalb dieser Grenze bleiben. Dies ist offensichtlich und geradezu trivial. Die Zinstheorie, die Samuelson – in einer sehr langen Tradition stehend – hier vorlegt, widerspricht diesen offensichtlichen und trivialen Argumenten; dennoch hat sie ein ebenso ewiges Leben wie das Kapital selbst. Weil die Höhe des Zinsseszinssatzes aber diese objektiven Grenzen hat, können weder die psychologische Perspektive noch der relative Kapitalmangel noch die Reifezeit noch die Enthaltbarkeit im geringsten etwas zu ihrer Erklärung

rung beitragen. Dennoch wird nach den mysteriösen 999 Jahren der Deponierung des Kapitals das Millennium erreicht:

Somit können wir die pessimistische Möglichkeit eines zukünftigen Jüngsten Gerichtes nicht übersehen, nämlich den Tag, an dem die Regierung die orthodoxen Methoden wird ergänzen müssen, um dadurch das Volumen arbeitsschaffender Investitionen hervorzurufen, das erforderlich ist, um eine hohe und volle Beschäftigung aufrechtzuerhalten.<sup>112</sup>

Dieser „Tag des Gerichts“, der zugleich der „Unglückstag“<sup>113</sup> ist, ist der Tag, an dem der Zins auf Null fällt. Die Arbeitslosigkeit und die überzählige Bevölkerung drohen. Es ist der Tag des Todes: „Die Zinsrate gleich Null hat eine gewisse Entsprechung in der ‘absoluten Minustemperatur’ der Physik.“<sup>114</sup> Es ist der Tod durch Entropie. Die Quelle des Lebens, das Kapital, ist erschöpft.

Dieser bürgerlichen Wirtschaftstheorie liegt letztlich eine Philosophie des Todes zugrunde. Indem das Kapital für hohe Zinssätze kämpft, überwindet es die Entropie und sichert das Leben. Aber eines Tages wird die Entropie siegen. So hat das Leben des Kapitals alle Charakterzüge einer Krankheit, die zum Tod führt.

Friedman entdeckt einen anderen Tod: den durch Überfluß. Es handelt sich um die Gefahr, daß die Güter nicht mehr knapp sind:

Wir haben es immer dort mit einem ökonomischen Problem zu tun, wo *knappe* Mittel zur Befriedigung *alternativer* Ziele dienen. Solange die Mittel nicht knapp sind, gibt es überhaupt kein Problem: wir befinden uns sozusagen im Nirwana.<sup>115</sup>

Friedman kann sich tatsächlich keinen Grund vorstellen, warum der Mensch sich betätigen sollte, wenn es nicht darum ginge, mit investiertem Geld Gewinn zu machen. Im Falle eines Lebens ohne Knappheit gäbe es kein investiertes Geld. Daher gäbe es auch keine Bewegung. Es wäre der Fall des glücklichen Todes im Unterschied zum unglücklichen Tod am Tage des Gerichts bei Samuelson. Dennoch kündigt sich bis in die Wortwahl Samuelsons eine neue Haltung an. Sein Tag des Gerichts wird möglich, weil es notwendig ist, die Vollbeschäftigung zu erhalten. Aber: Warum ist es notwendig, die Vollbeschäftigung zu erhalten? Samuelson sagt es nicht. In Momenten der Bedrohung für die kapitalistische Gesellschaft erhält diese Frage eine Antwort, und zwar durch die Aufstandsbewegungen der Arbeitslosen, der Überzähligen, der Ausgebeuteten im allgemeinen, die sich in den traditionellen Bahnen der kapitalistischen Gesellschaft nicht erhalten können. Diese Bewegungen werden jetzt als messianische Bewegungen denunziert. Der Anti-Messias wird als Messias eingesetzt und entzündet von neuem das Licht des Kapitals in der Dunkelheit. Nun bedroht nicht mehr der Tag des Gerichts das Kapital, sondern die messianischen Bewegungen, die sich erdreistet haben, ein Licht zu fordern, das in der Hand Luzifers ist. Der Anti-Messias als Messias ist vielleicht bis heute der höchste Ausdruck des religiösen Trugbildes, das sich aus dem Kapitalfetischismus ergeben hat. Es kam in den dreißiger Jahren in Europa auf und taucht heute in den Militärdiktaturen Lateinamerikas wieder auf.

Aber der Kapitalfetischismus bleibt nicht allein bei der Mystifizierung des Wertes stehen. Weil die ganze Dynamik der menschlichen Kreativität und der menschlichen Möglichkeiten in der Dynamik des Wertes beheimatet ist, reklamiert die Zukunft des Kapitals die höchsten Träume der Menschheit für sich, und zwar ausgehend von einer Projektion des technologischen Prozesses in eine unendlich weite Zukunft. So sagt uns Norbert Wiener, der Begründer der Kybernetik:

Es ist unterhaltsam und lehrreich, sich vorzustellen, was geschähe, wenn wir die gesamte Struktur des Körpers, des menschlichen Gehirns mit seinen untereinander verbundenen Erinnerungen und Zusammenhängen so übertragen würden, daß ein hypothetischer Empfangsapparat sie in jede geeignete Materie reinkarnieren könnte; dieser Apparat müßte in der Lage sein, die Prozesse des Körpers und der Seele fortzusetzen und die für diese Verlängerung notwendige Integrität während der Homöostase aufrechtzuerhalten.<sup>116</sup>

Und dieser Autor fragt: „Ist die ... Unterscheidung zwischen materieller Übermittlung und Nachrichtenübermittlung unbedingt ewig und unüberbrückbar?“<sup>117</sup> Daraus ergibt sich eine Zukunft.

Gestehen wir denn, daß die alte Vorstellung der Kinder, daß es ebenso denkbar wäre, mit dem Telegraphen reisen zu können, wie man mit Zug oder Flugzeug reist, nicht schlechthin absurd ist, so weit sie auch von der Verwirklichung entfernt sein mag.<sup>118</sup>

Mit anderen Worten: Die Tatsache, daß wir das Schema eines Menschen nicht von einem Ort zu einem anderen telegraphieren können, liegt wahrscheinlich an technischen Schwierigkeiten und insbesondere an der Schwierigkeit, einen Organismus während solch einer umfassenden Rekonstruktion am Leben zu erhalten. Sie liegt nicht an der Unmöglichkeit der Idee.<sup>119</sup>

Dieser Traum ist vollkommen radikal, und er wird als eine mögliche Zukunft des technologischen Fortschritts präsentiert. Dieser Traum schließt die Überwindung zweier Prinzipien ein: das der Individuation – denn wenn man die Rekonstruktion eines menschlichen Wesens anordnen kann, dann kann man auch zwei oder mehr Exemplare desselben individuellen Modells schaffen – und das der Sterblichkeit – denn wenn man dies herstellen lassen kann, kann man auch so etwas wie Krankheiten weglassen. Es bleibt also überhaupt kein Traum des Menschen übrig, der nicht in der Zukunft des technischen Fortschritts eingeschlossen wäre.

Karl R. Popper übernimmt die Aufgabe, diese unendliche technologische Perspektive mit der unendlichen Perspektive des Kapitals zu verbinden. Er geht dabei vom wissenschaftlichen Fortschritt als der Bedingung des technologischen Fortschritts aus. Er entdeckt eine Welt der Theorien – die er die „dritte Welt“ nennt –, in welcher die Theorien aufeinander und auf den Menschen einwirken, wie es im Warenfetischismus mit der Warenwelt geschieht. Er verbindet seine Perspektive ebenfalls mit der Unendlichkeit in der Form der Unsterblichkeit. Er sagt uns, daß hinter dem Satz „Alle Menschen sind sterblich“ eine bestimmte Theorie stehe, die zudem seiner Ansicht nach aristotelisch ist. Über diese Theorie sagt er:

Diese Theorie wurde durch die Entdeckung widerlegt, daß Bakterien nicht sterben, da die Vermehrung durch Teilung kein Sterben ist; später durch die Entdeckung, daß lebende Materie nicht unter allen Umständen verfällt und stirbt, wenn sie auch anscheinend immer durch genügend starke Eingriffe getötet werden kann. (Krebszellen zum Beispiel können unbegrenzt leben.)<sup>120</sup>

Die Unendlichkeit des Menschen und mit ihr die Unsterblichkeit werden so zu einer realen Perspektive des wissenschaftlich-technologischen Fortschritts. Aber dieser Fortschritt ist durch diejenigen in Gefahr, die sich der kapitalistischen Form jenes Fortschritts widersetzen.

Nachdem Popper zunächst die Werte der Warenproduktion in den wissenschaftlichen Fortschritt projiziert, indem er die wissenschaftliche Objektivität durch die Intersubjektivität ersetzt, beweist er uns anschließend, daß sich die Zukunft des wissenschaftlichen Fortschritts nur sichern läßt, wenn man diese Werte in der ganzen Gesellschaft verankert. Er leitet also anscheinend diese Werte vom wissenschaftlichen Fortschritt ab, während er sie tatsächlich vorher in den besagten Fortschritt hineinprojiziert hat. So kann er die Kritiker der kapitalistischen Gesellschaft als Feinde der offenen Gesellschaft brandmarken. Weil aber diese offene Gesellschaft nun ein metaphysisches Seiendes mit dem ausschließlichen Zugang zur Unendlichkeit des Menschen ist, stehen ihre Feinde im Gegensatz zum Schicksal der Menschheit in all seinen Dimensionen.

So projiziert der Kapitalfetischismus das Kapital wirklich und wahrhaftig als das Licht in der Finsternis, als die Quelle ewigen Lebens. Das Kapital ist der Garant der Unendlichkeit des Menschen. Es handelt sich immer um unendlich weite Perspektiven, und die Annäherung an diese geschieht in begrenzten Schritten, während das Kapital garantiert, daß diese Schritte in die richtige Richtung gehen. Als Wirtschaftswissenschaftler sieht man, wie der Mensch sich an den vollkommenen Wettbewerb annähert. Als Soziologe sieht man ihn auf eine Institutionalisierung ohne Anomie zugehen und als Technologie auf die Unsterblichkeit. Das Kapital, das den Tod über die Erde verbreitet und sein Leben aus dem Leben des Menschen zieht, spiegelt sich selbst in einer schlechten Unendlichkeit als das Licht dieses Menschen:

Nach seinen eingebornen Gesetzen gehört ihm alle Surplusarbeit, die das Menschengeschlecht je liefern kann. Moloch.<sup>121</sup>

### 1.3.3 Die Ethik der Kapitalakkumulation

*Katholisches Geld und protestantisches Geld. Akkumulieren und dem Konsum entsagen: der puritanische Unternehmer. Konsumieren und der Akkumulation entsagen: der moderne Unternehmer. Viel konsumieren, aber niemals genießen. Hayek: Die Vernunft existiert nicht im Singular. Die Demut gegenüber der kollektiven Vernunft. Hochmut und Hybris*

Der Schatzbildner hatte das Gold gesucht, und er hatte aus dem damit verbundenen religiösen Trugbild seine Verhaltensnormen oder seine Werte abgeleitet. Das Kapital sucht den Mehrwert; und die Kapitaleigner haben ihren Willen in dem Willen des in ein Subjekt verwandelten Kapitals deponiert. Der Kapitalist läßt sich also durch die Kapitalbewegungen leiten und zwingt diese Handlungsmuster dem Arbeiter auf. Die Quelle der Werte sowohl für den Kapitalisten wie für den Arbeiter wäre also das Kapital. Der Kapitalist auf der Suche nach Mehrwert riskiert sein Kapital. Diese Haltung unterscheidet sich von der des Schatzbildners, der eher auf die augenscheinliche Sicherheit des gehorteten Goldes vertraute.

Die katholische Tatsache, daß Gold und Silber als unmittelbare Inkarnation der gesellschaftlichen Arbeit, daher als Dasein des abstrakten Reichtums, den andern profanen Waren gegenüber treten, verletzt natürlich das protestantische point d'honneur der bürgerlichen Ökonomie ...<sup>122</sup> Das Monetarsystem ist wesentlich katholisch, das Kreditsystem wesentlich protestantisch. „The Scotch hate gold.“ Als Papier hat das Gelddasein der Waren ein nur gesellschaftliches Dasein. Es ist der Glaube, der selig macht. Der Glaube in den Geldwert als immanenten Geist der Waren, der Glaube in die Produktionsweise und ihre prädestinierte Ordnung, der Glaube in die einzelnen Agenten der Produktion als bloße Personifikationen des sich selbst verwertenden Kapitals. So wenig aber der Protestantismus von den Grundlagen des Katholizismus sich emanzipiert, so wenig das Kreditsystem von der Basis des Monetarsystems.<sup>123</sup>

Wenn man das Kapital riskiert, um Mehrwert zu erzielen, muß man einen Akt des Glaubens an die Bedingungen vollziehen, die den Kreislauf sichern, aus dem das vermehrte Kapital wieder herauskommen muß. Man kann nicht mehr an eine handgreifliche Sache glauben – ein Stück Gold –, sondern der Glaube ersetzt die unmittelbare Sicherheit.

*Weisen des Glaubens:* 1) Glaube an das Geld, welches der der Warenwelt innewohnende Geist ist. Wenn der Glaube groß genug ist, kann man das Geld aus Gold durch das Papiergeld ersetzen. 2) Glaube an die vorgefügte Ordnung der Produktionsverhältnisse. Man muß daran glauben, daß sie ewig so fortbestehen. 3) Glaube daran, daß die Träger der Produktion Personifikationen des Kapitals sind und sein werden und daß es ihnen nicht in den Sinn kommt, ihre eigene Persönlichkeit einzufordern.

Die Unterscheidung, die Marx zwischen Katholizismus und Protestantismus macht, entspricht der Unterscheidung zwischen Handelskapitalismus und industriellem Kapitalismus. Natürlich spiegelt dies nicht mehr die heutigen Unterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus wider; heute ist der Glaube überallhin gelangt.

Auf den katholischen Schatzbildner folgt die protestantische Askese, die auf dem alleinseligmachenden Glauben beruht. Diese asketischen Haltungen werden nun zwingende Verhaltensnormen auch für den Arbeiter:

Das im Austausch gegen Arbeitskraft veräußerte Kapital wird in Lebensmittel verwandelt, deren Konsumtion dazu dient, Muskel, Nerven, Knochen, Hirn vorhandner Arbeiter zu reproduzieren und neue Arbeiter zu zeugen. ... Die *individuelle Konsumtion des Arbeiters* bleibt also

ein Moment der Produktion und Reproduktion des Kapitals, ob sie innerhalb oder außerhalb der Werkstatt, Fabrik usw., innerhalb oder außerhalb des Arbeitsprozesses vorgeht, ganz wie die Reinigung der Maschine, ob sie während des Arbeitsprozesses oder bestimmter Pausen desselben geschieht. Es tut nichts zur Sache, daß der Arbeiter seine individuelle Konsumtion sich selbst und nicht dem Kapitalisten zulieb vollzieht. So bleibt der Konsum des Lastviehs nicht minder ein notwendiges Moment des Produktionsprozesses, weil das Vieh selbst genießt, was es frißt.<sup>124</sup>

Daraus ergibt sich die zentrale Tugend bzw. der zentrale Wert der kapitalistischen Ethik: die Demut. Sie besteht darin, daß man akzeptiert, anstatt eines individuellen und unabhängigen Menschen eine Personifikation des Kapitals zu sein. Diese Demut fordert vom Arbeiter, daß er konsumiert, um sich im Dienste der Verwertung des Kapitals zu reproduzieren; und sie gibt ihm die Kraft, das zu tun. Aber diese Demut wird auch vom Kapitalisten verlangt, der es akzeptieren muß, sich in ein Subjekt zu verwandeln, daß den Notwendigkeiten der Kapitalakkumulation entspricht. Auch er kann seine eigene Persönlichkeit nicht einfordern, sondern er muß ebenso eine Personifikation des Kapitals sein:

Gegenüber der altadligen Gesinnung, die, wie Hegel richtig sagt, „im Verzehren des Vorhandenen besteht“ und namentlich auch im Luxus persönlicher Dienste sich breitmacht, war es für die bürgerliche Ökonomie entscheidend wichtig, die Akkumulation des Kapitals als erste Bürgerpflicht zu verkünden und unermüdlich zu predigen: man kann nicht akkumulieren, wenn man seine ganze Revenue aufißt, statt einen guten Teil davon zu verausgaben in Werbung zu schüssiger *produktiver Arbeiter*, die mehr einbringen, als sie kosten.<sup>125</sup>

Es handelt sich um einen ersten Schritt zur Ausrichtung der Einkommen auf das Sparen, aus dem sich dann die Tugend oder der Wert der Bereitschaft zum Sparen ergibt:

Andrerseits hatte sie gegen das Volksvorurteil zu polemisieren, welches die kapitalistische Produktion mit der Schatzbildung verwechselt ... Verschluß des Geldes gegen die Zirkulation wäre grade das Gegenteil seiner Verwertung als Kapital und Warenakkumulation im schatzbildnerischen Sinn reine Narrheit.<sup>126</sup>

Der Wert/die Tugend des Sparens ist also dem anderen Wert/der anderen Tugend untergeordnet, die – im Glauben – das ersparte Kapital riskiert, um aus dem Kreislauf wieder ein vermehrtes Kapital zu entnehmen. Daher „gilt ihm sein eigener Privatkonsum als ein Raub an der Akkumulation seines Kapitals, wie in der italienischen Buchhaltung Privatausgaben auf der Debetseite des Kapitalisten gegen das Kapital figurieren.“<sup>127</sup>

Da man ja eine Personifikation des Kapitals ist, fordert das Gebot, nicht zu stehlen, nun dazu auf, den Konsum zu minimieren und die Akkumulation zu maximieren, denn die Akkumulation ist der Dienst am Jenseits, das sich im Kapital personifiziert hat.

Marx analysiert hier das, was man später den „puritanischen Unternehmer“ nennen wird. Der Konsum erscheint als ein Verzicht auf die Hauptsache im Leben, nämlich die Akkumulation. Danach kehrt sich die Beziehung scheinbar um. Die Akkumulation erscheint als ein Verzicht auf Konsum:

Aber die Erbsünde wirkt überall. Mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise, der Akkumulation und des Reichtums, hört der Kapitalist auf, bloße Inkarnation des Kapitals zu sein. Er fühlt ein „menschliches Rühren“ für seinen eignen Adam und wird so gebildet, die Schwärmerei für Askese als Vorurteil des altmodischen Schatzbildners zu belächeln. Während der klassische Kapitalist den individuellen Konsum als Sünde gegen seine Funktion und „Enthaltung“ von der Akkumulation brandmarkt, ist der modernisierte Kapitalist imstande, die Akkumulation als „Entsagung“ seines Genußtriebes aufzufassen.<sup>128</sup>

Tatsächlich kehrt sich die Beziehung zwischen Akkumulation und Konsum aber nicht um, obwohl es so scheinen mag. Aber auch der Konsum wird nicht allzusehr eingeschränkt. Man konsumiert jetzt eben, um die Akkumulation zu ermöglichen. Ohne Konsum kann man nicht akkumulieren. Also muß man konsumieren, um akkumulieren zu können. Wenn es notwendig ist zu konsumieren, dann erscheint die Akkumulation als ein Verzicht auf den Konsum. Man sieht alles umgekehrt, als es der „puritanische Unternehmer“ sah:

*Alle Bedingungen des Arbeitsprozesses verwandeln sich von nun in ebenso viele Abstinenzpraktiken des Kapitalisten. Daß Korn nicht nur gegessen, sondern auch gesät wird, Abstinenz des Kapitalisten! Daß der Wein die Zeit erhält, auszugären, Abstinenz des Kapitalisten! Der Kapitalist beraubt seinen eignen Adam, wenn er die „Produktionsinstrumente dem Arbeiter leiht“ (!), alias sie durch Einverleibung der Arbeitskraft als Kapital verwertet, statt Dampfmaschinen, Baumwolle, Eisenbahnen, Dünger, Zugpferde usf. aufzuessen oder, wie der Vulgäroökonom sich das kindlich vorstellt, „ihren Wert“ in Luxus und andren Konsumtionsmitteln zu verprassen. Wie die Kapitalistenklasse das anstellen soll, ist ein von der Vulgäroökonomie bisher hartnäckig bewahrtes Geheimnis. Genug, die Welt lebt nur noch von der Selbstkasteiung dieses modernen Büssers des Wischnu, des Kapitalisten.<sup>129</sup>*

Und, wie Samuelson sagt:

Soweit die Bevölkerung bereit ist zu sparen – also auf gegenwärtigen Konsum zugunsten eines (höheren) Verbrauchs in der Zukunft zu verzichten –, kann die Gesellschaft Produktionsfaktoren für die Erzeugung von Kapitalgütern einsetzen. Soweit die Leute andererseits sich nicht um die Zukunft sorgen, können sie versuchen, zu „entsparen“, das heißt auf Kosten des künftigen Verbrauchs heute mehr zu konsumieren.<sup>130</sup>

In der Vorstellung des puritanischen Unternehmers gehörte das gesamte Einkommen des Kapitals rechtmäßigerweise der Kapitalakkumulation, und er übte Abtötung, um ihr den Teil abzurufen, den er konsumierte. In der Sichtweise Samuelsons z. B. sieht das umgekehrt aus: Das ganze Einkommen gehört rechtmäßigerweise dem Konsum, und der Kapitalist übt Abtötung, um ihm einen Teil zugunsten des Akkumulationsprozesses abzurufen. In der gleichen Perspektive ist die gesamte Menschheit begierig darauf, die ganze Welt und sich selbst im Konsum zu verschlingen; aber das Kapital als zivilisatorische Kraft schafft einen ausreichenden Anreiz, damit die Leute sich selbst beschränken. Man betrachtet es so, als neige der Mensch mit seiner Tendenz, alles zu verschlingen, zum Chaos hin; das Kapital aber macht ihn für die Ordnung zugänglich. Für diese Ansicht ist die Logik des Konsums die Zerstörung des Menschen, das Sparen aber vermenschlicht ihn.

In Wahrheit ist die Umkehrung der Beziehung zwischen Konsum und Akkumulation für den Kapitalisten nur scheinbar. Der Konsum bleibt die Erbsünde, die große Versuchung, die zur Verdammung führt. Die Hölle ist ein großes Fresen, die dann Wirklichkeit wird, wenn die asketische Anziehungskraft des Kapitals nicht mehr existiert. Diese Anziehungskraft ist in der kapitalistischen Welt gegeben; sie ist ein süßer Lockruf des Kapitals zur Ordnung der Akkumulation, der unterstützt wird durch den wirtschaftlichen Anreiz des Zinses:

Auf einer gewissen Entwicklungshöhe wird ein konventioneller Grad von Verschwendung, die zugleich Schaustellung des Reichtums und daher Kreditmittel ist, sogar zu einer Geschäftsnotwendigkeit des „unglücklichen“ Kapitalisten. Der Luxus geht in die Repräsentationskosten des Kapitals ein. . . . Obgleich daher die Verschwendung des Kapitalisten nie den bona fide Charakter der Verschwendung des flotten Feudalherrn besitzt, in ihrem Hintergrund vielmehr stets schmutzigster Geiz und ängstlichste Berechnung lauern, wächst dennoch seine Verschwendung mit seiner Akkumulation, ohne daß die eine die andre zu beabbruchen braucht.<sup>131</sup>

Heraus kommt dabei die Vereinbarkeit der Maximierung der Akkumulation und der Maximierung des Konsums. Der Konflikt zwischen beiden ist totaler Schein. Man kann nur mehr akkumulieren, wenn man zugleich mehr konsumiert, und man konsumiert nur mehr, wenn man sich zugleich mehr um die Akkumulation bemüht. Auch in der Zeit des puritanischen Unternehmers war das nicht wirklich anders. Er konnte wenig konsumieren, weil eine andere gesellschaftliche Klasse – der englische Geld- und Landadel – viel konsumierte. Nachdem aber einmal ein hohes Niveau von Industriekapital erreicht war, mußte der notwendige Konsum, der der kapitalistischen Industrialisierung den entsprechenden Markt schafft, in einem immer größeren Maße vom Industriekapital selbst ausgehen.

Es ist interessant, wie Samuelson diese Tatsache wahrnimmt. Von seinem Standpunkt aus scheint es eine Paradoxie zu sein:

Und je mehr – paradoxerweise – der Verbraucher geneigt ist, zu konsumieren, desto größer wird für den Unternehmer der Ansporn sein, neue Fabriken zu bauen.<sup>132</sup>

Das, was vollkommen offensichtlich ist, scheint eine Paradoxie zu sein. Was aber wirklich paradox ist, ist die Existenz einer Theorie des Kapitals, wie sie Samuelson vertritt, die nämlich alle Phänomene dieser Welt als eine Ausnahme von der Regel und daher als Paradoxie erklären muß.

Der Kapitalist wird jetzt zu einem Faustus, der schwört, viel zu konsumieren, ohne jedoch jemals zu genießen. Weil jene, die konsumieren, Personifikationen des Kapitals sind, wird alles, was sie konsumieren, den Repräsentationskosten des Kapitals zugerechnet. Man kann konsumieren, aber ohne Freude daran zu haben oder zu genießen. Die Frohbotschaft dieser Askese schafft sich eine eigene Bedeutung von Armut – haben, als hätte man nicht; konsumieren, als konsumiere man nicht –, eine Armut, die zugleich eine Verarmung der Person und eine sich steigernde Zurschaustellung des Reichtums bedeutet. Mit dem Prinzip der Maximierung des Nutzens dringt diese Art des Konsumierens nicht nur bis zum

kapitalistischen Konsum, sondern auch zum Massenkonsum durch. Und auch wenn ein solcher Konsum sich nur in einer kleinen Zahl von Gebieten der kapitalistischen Welt entwickeln kann, so scheint er doch jetzt die angemessene Art und Weise zu sein, um zu Überfluß und Wohlstand zu kommen.

Der Katalog der Werte leitet sich von all dem ab. Der Wert/die Tugend der 'Menschlichkeit' akzeptiert schließlich, daß der Mensch eine Personifikation des Kapitals ist. Angesichts der Akkumulation des Kapitals entsteht der Wert/die Tugend des Sparens, die aber nur dann wirklich eine Tugend ist, wenn in der Akkumulation das angesparte Kapital wieder riskiert wird, um es zu vermehren. Daraus ergibt sich die Vorstellung vom Konsum als der großen Versuchung, die zur Verdammung führen kann, wenn das Sparen ihm nicht entgegenwirkt.

Tatsächlich wird auf diese Weise in den Regionen der kapitalistischen Welt, die den Reichtum bei sich konzentrieren können, ein Konsumwettlauf entfesselt, in dem immer mehr konsumiert werden kann, weil man immer weniger genießt. Wenn man den Konsum genießt, kann man nicht beliebige Mengen konsumieren. Je weniger man genießt, um so mehr kann man konsumieren. Wenn der Genuß und die Lust verschwinden, wachsen die Möglichkeiten, aber auch die Notwendigkeit des Konsums tendenziell ins Unendliche. Man kann niemals ausruhen. In Wahrheit schafft man einen Konsum, der die Gesellschaft, die Natur und den Menschen selbst untergräbt. Die kapitalistische Akkumulation zerstört genauso die, für die sie Reichtum schafft, wie die, die sie verarmen läßt:

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*.<sup>133</sup>

Aber von neuem bietet sich das Kapital zur Lösung der Probleme an, die das Kapital selbst schafft: für den zügellosen Konsum die Enthaltbarkeit; für die zerstörte Natur den wirtschaftlichen Anreiz, sie nicht zu zerstören. Aber die Art der Enthaltbarkeit, die es predigt, steht am Ursprung des zügellosen Konsums. Je mehr sie Enthaltbarkeit predigt, um so mehr Macht bekommt dieser Konsum. In Wirklichkeit kann eine notwendige Selbstbegrenzung des Konsums die Wiederentdeckung des Genusses und der Lust nicht überspringen. Dies kann aber nur geschehen, wenn als Ergebnis der Arbeit jedes einzelnen eine würdige Existenz für alle sicher ist. Diese Sicherheit findet sich jedoch nur jenseits des Kapitals.

Was allerdings passiert, wenn die menschliche Freiheit nicht in dieser Existenzsicherheit verwurzelt wird, sagt uns Friedman:

Der große Vorteil des Marktes dagegen ist: Er ermöglicht eine große Verschiedenheit. Oder politisch ausgedrückt: Es ist ein System der proportionalen Repräsentation. Jeder kann sich also die Farbe seiner Krawatte aussuchen und sie dann auch bekommen. Er muß sich nicht danach richten, was die Mehrheit will, um dann als Minderheit klein beizugeben. Diese Eigenschaft des Marktes meinen wir, wenn wir sagen: Der Markt sichert die wirtschaftliche Freiheit.<sup>134</sup>

Es scheint, als habe er nie eine Krawatte mit einer Farbe gesucht, die noch nicht in Mode war. Auf alle Fälle aber bleibt dies dann wirklich von der menschlichen Freiheit übrig.

Es gibt noch ein Element in der Analyse der Werte der Kapitalakkumulation, das in der Zeit nach Marx eine immer größere Bedeutung bekommen hat und dessen Wichtigkeit zum großen Teil auf dem Einfluß von Marx auf die Arbeiterbewegung beruht. Es geht um den Wert der Demut. Dieser besteht darin, daß man akzeptiert, eine Personifikation des Kapitals zu sein, und auf eine eigene Persönlichkeit verzichtet. Für den Arbeiter bedeutet ein solcher Akt der Demut, daß er ohne Widerstand akzeptiert, daß die Kapitalakkumulation über sein Leben und seinen Tod entscheidet. Die gesamte bürgerliche Wirtschaftstheorie, die vorgibt, nie ein Werturteil gefällt zu haben, versucht, diese Anforderung zu rechtfertigen und die Hilfsmittel zu liefern, die den Menschen eine Verinnerlichung dieses Wertes ermöglichen.

In seinem Buch „Der Weg zur Knechtschaft“ sagt F.A. Hayek dem Arbeiter, wohin er ihn haben möchte. Und, ausgehend von der Friedmanschen Kapitaltheorie, führen wir vor, wie dieser sein berühmtester Schüler die Ratschläge seines Meisters befolgt. Indem wir einigen Argumenten Hayeks folgen, werden wir sehen, auf welcher Linie die Verinnerlichung der Tugend der Demut erfolgt. Hayek argumentiert vom Markt und nicht vom Kapital aus:

Es ist nicht nur ein Gleichnis, wenn man das Preissystem als eine Art von Maschinerie zur Registrierung von Veränderungen bezeichnet, oder als ein System von Fernvermittlung, das die einzelnen Produzenten instand setzt, nur mit Hilfe der Beobachtung ... ihre Tätigkeit an Änderungen anzupassen, von denen sie nie mehr zu wissen brauchen, als sich in der Preisbewegung widerspiegelt.<sup>135</sup>

Der Markt wäre also eine Art Rechenmaschine. Das aber ist ein wirkliches Wunder:

Ich habe absichtlich das Wort „Wunder“ gebraucht, um den Leser aus der Gleichgültigkeit herauszureißen, mit der wir oft das Wirken dieses Mechanismus als etwas Selbstverständliches hinnehmen.<sup>136</sup>

Wenn man diesen Mechanismus erfunden hätte, würde er „als einer der größten Triumphe des menschlichen Geistes ausgerufen werden ...“<sup>137</sup> Daraufhin wird dieser wunderbare Markt zur kollektiven Vernunft erklärt:

*Die Vernunft* existiert nicht im Singular, als etwas, das einer einzelnen Person gegeben oder verfügbar ist, wie der rationalistische Vorgang anzunehmen scheint, sondern sie muß als ein interpersoneller Prozeß vorgestellt werden, in dem jedermanns Beitrag von anderen geprüft und korrigiert wird.<sup>138</sup>

Dies wäre dann der Standpunkt des „wahren Individualismus“. Dieser fordert vom Menschen Demut gegenüber jener „kollektiven und wunderbaren“ Vernunft. Deshalb versichert Hayek,

daß die grundsätzliche Einstellung des wahren Individualismus eine Demut gegenüber den Vorgängen ist, durch die die Menschheit Dinge erreicht hat, die von keinem Einzelnen geplant oder verstanden worden sind und in der Tat größer sind als der Einzelverstand. Die große Frage

ist im Augenblick, ob man den menschlichen Verstand weiter als einen Teil dieses Prozesses wird wachsen lassen oder ob der menschliche Geist sich in Ketten legen wird, die er selbst geschmiedet hat.<sup>139</sup>

Die Vernunft des Menschen wird so – im Namen des Individualismus – in eine kollektive Vernunft verwandelt – die Gegenwart eines Wunders –, die ganz den Anschein eines Gegenstandes der Frömmigkeit bekommt. Die Haltung, die ihr gegenüber gefordert ist, nennt Hayek Demut, und die Verinnerlichung dieses Wertes geschieht durch eine Frömmigkeitsbeziehung. Damit gibt sich sein Individualismus offen als eine Delegation der Individualität an ein Kollektiv außerhalb des Menschen – wenn auch von ihm hervorgebracht – zu erkennen.

Den Arbeiter, der seine Vernunft einfordert, um die Qualitäten des Marktes zu beurteilen, würde dieser Autor als Kollektivist brandmarken; den anderen aber, der es akzeptiert, daß seine individuelle Vernunft nur ein innerer Teil jener zuhöchst weisen kollektiven Vernunft ist, nennt er Individualist. Der Individualismus wird in einen wahrhaften Individualismus verwandelt – und gerät zum blinden Kollektivismus.

Von dem Gegenstand der Frömmigkeit, der Demut fordert, leiten sich jetzt die anzuwendenden Maßnahmen ab. Hayek stellt folgendes fest:

Die Frage, wie die Macht der Gewerkschaften sowohl im Gesetz als auch tatsächlich, entsprechend eingeschränkt werden kann, (muß) eine der allerwichtigsten sein, der wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen.<sup>140</sup>

Aber man darf nicht allein die Handlungen, man muß auch die Gedanken kontrollieren:

Wir müssen uns mit den Meinungen befassen, die sich verbreiten müssen, wenn eine freie Gesellschaft erhalten oder wiederhergestellt werden soll, nicht mit dem, was im Augenblick durchführbar erscheint. ... So müssen wir ... auch kühl überlegen, was mit Überredung und Belehrung erreicht werden kann.<sup>141</sup>

Die kollektive und wunderbare Vernunft verwandelt sich in eine schreckerregende. Offensichtlich glaubt Hayek nicht, den Arbeiter überzeugen zu können. Tatsächlich richtet er sich auch gar nicht an ihn. Das „wir“, daß er gebraucht, wenn er die Kontrolle der Gewerkschaften und ihrer Gedanken fordert, schließt die Arbeiter aus. Das, was bei einer solchen Argumentation herauskommt, ist ein bestimmtes Bild, das sich die Mittelklasse vom Arbeiter macht und in dessen Namen sie gegen ihn mobilisiert wird. Es geht besonders um das Bild des Hochmuts. Der Arbeiter, der die Demut als seine höchste Tugend ablehnt, wird als hochmütig verurteilt. Er wird durch die *Hybris* getrieben. Wenn der Arbeiter gegen das Kapital ist – welches der Geist dieser Gesellschaft ist –, dann ist sein Aufbegehren tatsächlich Sünde wider den Heiligen Geist. Popper beschreibt diese Verurteilung mit den gleichen Worten wie die Inquisition:

Wie andere vor mir, so gelangte auch ich zu dem Resultat, daß die Idee einer utopischen sozialen Planung großen Stiles ein Irrlicht ist, das uns in einen Sumpf lockt. Die *Hybris*, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute

Erde in eine Hölle zu verwandeln – eine Hölle, wie sie nur Menschen für ihre Mitmenschen verwirklichen können.<sup>142</sup>

Die Hybris schafft im Pakt mit dem Teufel und im Namen Gottes die Hölle auf Erden; dies ist die Anklage der Inquisition seit tausend Jahren, und sie kommt hier wieder zum Vorschein. Wo daher die Verinnerlichung der Demut beim Arbeiter fehlt, greift der legitime Terror ein und erzwingt die Demut.

Das religiöse Trugbild, das in solchen Predigten des Kapitalfetischs implizit vorhanden ist, wurde am 12. September 1973 in Santiago de Chile explizit gemacht, als Pater Hasbun, der Direktor des Fernsehsenders der Katholischen Universität, die Ermordung Allendes durch die Militärdiktatur kommentierte. Er sagte:

Je größer du sein magst, um so demütiger mußt du werden, um Gnade vor dem Herrn zu finden. Denn die Macht des Herrn ist groß, aber es sind die Demütigen, die ihn ehren. ... Für die stolze Seele gibt es keine Heilung, denn das Böse hat Wurzeln in ihr geschlagen. ... Unter euch sollen die Gefühle Jesu Christi selbst anwesend sein. Er, der von göttlicher Natur war, hielt nicht krampfhaft daran fest, sondern stieg zu uns herab, wurde wie ein Sklave und erniedrigte sich immer mehr, indem er gehorsam war bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. ... Und der Herr sagt: Mögen sich auch ihre Plagen vervielfachen, ich höre sie nicht. Ihre Hände sind voller Blut.

Und anschließend sagte Pater Hasbun über Allende:

Etwas, das mich bei ihm immer schockierte, war sein Stolz. ... Er stand zweifelsohne nicht unter der Führung des Geistes Gottes.<sup>143</sup>

Friedman ist Schüler von Hayek, und die chilenische Militärdiktatur ist Schülerin von Friedman. Der 'Geist Gottes', der Allende fehlte, war der Geist, der zu dem führt, was der Titel des Hauptwerkes von Hayek ankündigt: „Der Weg zur Knechtschaft“:

Man muß dies Zeug im Detail studieren, um zu sehn, wozu der Bourgeois sich selbst und den Arbeiter macht, wo er die Welt ungeniert nach seinem Bilde modeln kann.<sup>144</sup>

### 1.3.4 Das Reich der Freiheit

*Das freie Spiel der körperlichen und geistigen Kräfte. Die menschlichen Kräfte, die als „Selbstzweck“ betrachtet werden. Die Transzendentalität des Reichs der Freiheit und die Utopie des jungen Marx. Die innere Transzendentalität des realen Lebens, seine Veräußerlichung und die Fetischisierung. Das Höhlengleichnis*

Der Begriff des Reichs der Freiheit bei Marx ist ein Ergebnis seiner Methode. Es handelt sich also nicht um ein Ziel, sondern um die Konzeptualisierung einer Gesamtheit von gesellschaftlichen Verhältnissen, in deren Rahmen die Ziele bestimmt werden. Als solcher liegt der Begriff allen seinen Analysen zugrunde und ist nicht einfach ein aus seinen Analysen abgeleitetes Ergebnis. Er ist der Stand-

punkt, der es ihm erlaubt zu analysieren. Daher ist der Begriff des Reichs der Freiheit schon in den Analysen der Ware gegenwärtig. Er ist der notwendige Bezugspunkt, um die Warenbeziehungen zu verstehen, und er ist zugleich die innere Logik ihrer Entwicklung, an deren Ende die Realisierung des Reichs der Freiheit steht. Die Warenbeziehungen sind zwar das Gegenteil des Reichs der Freiheit, aber indem sie dies sind, spiegeln sie es wider. Sie sind der Anti-Mensch, aber auf verkehrte Art; sie sind also das Spiegelbild des Menschlichen. Die Bejahung des Menschen kann auf diese Weise die Verneinung des Anti-Menschen sein. Daher kann man auch nie sagen, was die Warenbeziehungen *sind*, ohne es durch die Analyse dessen zu sagen, was sie *nicht sind*. Das, was sie *nicht sind*, ist ein wesentlicher Bestandteil dessen, was sie *sind*. Um dies zu erklären, können wir auf einen schon einmal zitierten Satz von Marx zurückgreifen:

... die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten (erscheinen) als das, was sie sind, d. h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.<sup>145</sup>

Die gesellschaftlichen Beziehungen erscheinen als das, was sie sind, d. h. als Produkte privater Arbeit. Aber dies ist der Anschein und nicht das Phänomen in seiner Gesamtheit, denn die Warenbeziehungen erscheinen nicht als das, was sie *nicht sind*: als „unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst“. Es gibt eine Abwesenheit in den Warenbeziehungen, eine Abwesenheit, die schreit, die aber vom Erscheinungsbild der Waren nicht offenbart wird. Nur das Erleben ihrer Auswirkungen und die rationale Analyse können sie zum Vorschein bringen. Die Ware jedenfalls verschweigt die Abwesenheit. Auf der anderen Seite bedeutet diese Abwesenheit für Marx das Prinzip der Intelligibilität der ganzen menschlichen Geschichte. Um ihretwillen geschehen die Veränderungen und die Kämpfe der Geschichte, und um ihretwillen wird die Geschichte enden, um in die wahre Geschichte einzumünden. Wenn man hingegen das Prinzip der Intelligibilität der Geschichte in den Warenbeziehungen sucht, dann fehlt ein solcher Bezug auf ein Jenseits der Geschichte, das zugleich das Jenseits zu jeder ihrer Etappen darstellt – mit dem Ergebnis, das die Geschichte jeden Sinnes entkleidet zu sein scheint.

Das Konzept des Reichs der Freiheit entsteht aus der Suche nach dem archimedischen Punkt, der als Abwesenheit die Geschichte und die Warenbeziehungen verstehbar machen könnte. Was ist es, das die Menschheit sucht, ohne es klar zum Ausdruck zu bringen, wenn sie so fanatisch den vielen trügerischen Bildern einer trügerischen Zukunft nachläuft, und was ist das Ziel, auf das hin sie fortschreitet – falls sie überhaupt Fortschritte macht –, wenn ihre Absichten auch andere sind? Marx sucht hinter all diesen trügerischen Bildern eines, das auf verkehrte Weise in allen anderen anwesend ist und das der Eckstein des ganzen riesigen Gebäudes ist. Im Reich der Freiheit konzeptualisiert er dieses Bild. Der Begriff erscheint deshalb in zwei Formen: Zum einen nimmt er darauf Bezug,

wenn es um die Abwesenheit im Warensystem geht, zum anderen bezieht sich der Begriff auf die Beschreibung gesellschaftlicher Beziehungen jenseits der Warenproduktion. Der Bezug auf die Abwesenheiten im Warensystem kann aus den folgenden Passagen entnommen werden:

Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der *zweckmäßige Wille*, der sich als *Aufmerksamkeit* äußert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt, und um so mehr, je weniger sie durch den eignen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eignen körperlichen und geistigen Kräfte genießt.<sup>146</sup>

Die Warenbeziehungen und die Technik, die sich in ihrem Rahmen entwickelt, werden also unter dem Gesichtspunkt der Unterdrückung menschlicher Vitalität betrachtet; und daher wird durch sie die Abwesenheit deutlich: die Arbeit als das freie Spiel der körperlichen und geistigen Kräfte des Menschen. Die Gesamtheit dessen, was sie ist – Disziplin –, und das, was sie nicht ist – freies Spiel –, gibt die Erklärung für das, was die Arbeit ist:

In der Agrikultur wie in der Manufaktur erscheint die kapitalistische Umwandlung des Produktionsprozesses zugleich als Martyrologie der Produzenten, das Arbeitsmittel als Unterjochungsmittel, Exploitationsmittel und Verarmungsmittel des Arbeiters, die *gesellschaftliche* Kombination der Arbeitsprozesse als organisierte Unterdrückung seiner *individuellen* Lebendigkeit, Freiheit und Selbständigkeit.<sup>147</sup>

Positiv beschrieben handelt es sich um einen kapitalistischen Produktionsprozeß, und dieser bringt als Abwesenheit die Unterdrückung der Vitalität, der Freiheit und der Unabhängigkeit des Arbeiters mit sich. Das, was die Produktionsverhältnisse nicht erlauben, dient zur Analyse dessen, was sie sind.

Ausgehend von diesen Abwesenheiten, werden die Überwindung der Warenproduktion und das Reich der Freiheit analysiert:

Die aus der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehende kapitalistische Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigentum, ist die erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation. Es ist Negation der Negation. Diese stellt nicht das Privateigentum wieder her, wohl aber das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel.<sup>148</sup>

Es geht um die Zukunft als Einforderung dessen, was die Warenproduktion – noch ausdrücklicher in ihrer kapitalistischen Form – unterdrückt hat. Aber Marx beschreibt diese Zukunft nicht als eine völlig realisierbare Zukunft. Er beschreibt vielmehr die Gesellschaft, die die Warenbeziehungen überwindet, als eine Gesellschaft, die die trügerischen Zukunftsbilder überwindet und die sie ersetzt durch einen menschlichen Entwurf, der als volle Verwirklichung des Menschen als konkreter Mensch gedacht wird.

Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es

der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.<sup>149</sup>

Tatsächlich erscheint das Reich der Freiheit nicht als etwas völlig Realisiertes, sondern als die Antizipation einer begrifflich gefaßten Vollkommenheit durch ein menschliches Handeln, das die blinde Macht des Reichs der Notwendigkeit überwindet. Marx läßt die Möglichkeit einer vollständigen Realisierung des Reichs der Freiheit sogar beiseite. Das Reich der Freiheit erscheint also als ein Horizont möglichen menschlichen Handelns, und daher spricht Marx selbst davon als von einem Jenseits des Produktionsprozesses. Das Reich der Freiheit kann nur in dem Maße erblühen, wie es die Entwicklung des Reichs der Notwendigkeit erlaubt. Das mögliche Ausmaß an Freiheit ist daher begrenzt durch das Maß der Notwendigkeit, und der Zwang durch die Notwendigkeit wird nicht verschwinden. Man kann ihn jedoch erleichtern und auf diese Weise die Freiheit sichern. Der qualitative Wandel, den Marx vorschlägt, bezieht sich auf das Reich der Freiheit. Es geht darum, den Austausch unter den Menschen und mit der Natur unter gemeinsamer Kontrolle zu regeln, so daß die Gesetze der Notwendigkeit sich nicht in eine blinde Macht verwandeln, die sich gegen das Leben der Produzenten selbst richtet, und damit die Menschen sich dieser Gesetze mit Vernunft und Würde bedienen können. Insgesamt geht es darum, allen Produzenten die Möglichkeit zu geben, sich durch ihre Arbeit ein würdiges Leben zu verdienen, und zwar innerhalb einer gemeinsamen Übereinkunft über die Verteilung der Aufgaben und der wirtschaftlichen Resultate. Ausgehend vom Rahmen dieser Regulierung des Reichs der Notwendigkeit, bestimmt sich die mögliche Entwicklung des Reichs der Freiheit, das als Zweck an sich nur jenseits des Produktionsprozesses existieren kann. Dies erklärt die außerordentliche Wichtigkeit, die Marx der Verkürzung des Arbeitstages beimißt.

Das Konzept des Kommunismus als eines Reichs der Freiheit hat im vorigen Zitat einen radikalen Wandel gegenüber allen vorangegangenen Beschreibungen bei Marx erfahren. Er führt hier etwas ein, was er vorher nie eingeführt hatte. Er präsentiert das Reich der Freiheit als ein Jenseits, als ein Ziel jenseits aller zukünftig möglichen und machbaren menschlichen Verhältnisse. Er macht das Reich der Freiheit – den Genuß der Arbeit als eines freien „Spieles seiner eignen körperlichen und geistigen Kräfte“ und damit der „direkt gesellschaftlichen Arbeit“ – ausdrücklich zu einem transzendentalen Begriff. Die sozialistische

Gesellschaft wird in bezug auf diesen Begriff jetzt als Annäherung und nicht als ihre einzige Verwirklichung begriffen. Das Reich der Notwendigkeit muß unter „gemeinschaftlicher Kontrolle“ organisiert werden, anstatt daß man sich von ihm beherrschen läßt wie von einer „blinden Macht“, und dies mit möglichst geringem Kraftaufwand und unter den der „menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen“. Das Reich der Freiheit gedeiht auf Grundlage dieses Reichs der Notwendigkeit, ohne es ersetzen zu können, und der Grad seiner Realisierung hängt von der Verkürzung des Arbeitstages ab. Diese Konzeptualisierung – die zudem in großem Maße dem entspricht, was in den sozialistischen Gesellschaften geschieht – kennzeichnet in der Tat einen Bruch mit vorherigen Positionen. Im Vorwort zu „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ von 1859 sagt Marx:

Daher stellt die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.<sup>150</sup>

Jetzt, im „Kapital“, sagt er etwas anderes. Man könnte es auf folgende Art und Weise zusammenfassen: Die Menschheit setzt sich Ziele, an die sie sich annähern kann. Aber das Ziel bleibt dabei etwas, was jenseits aller seiner möglichen Realisierungen liegt. Es ist ein transzendentaler Begriff, ein Grenzbegriff. Die sozialistische Gesellschaft ist also eine Gesellschaft, die sich dem Reich der Freiheit bzw. der Vereinigung freier Menschen annähert und sich daran orientiert. Aber die besagte Gesellschaft ist nicht das Reich der Freiheit und wird es auch nicht sein. Es wäre die Gesellschaft, die sich an keinerlei Waren-, Geld- oder Kapitalfetischen orientierte, sondern sich an der Konzeptualisierung einer Gesellschaft ausrichtete, die die Überwindung aller Fetische und aller Strukturen beinhaltet, deren Projektionen und Widerschein diese Fetische sind.

Der Entwurf eines Kommunismus verändert sich also. Einerseits ist es ein transzendentaler Begriff jenseits möglicher konkreter Realisierungen; andererseits handelt es sich um historische und konkrete Projekte, die der Annäherung an das transzendente Projekt den Weg weisen; sie inkarnieren und konkretisieren es. Das transzendente Projekt ist jedoch keineswegs ein langfristiges Ziel; deshalb kann man auch keine Etappen planen, um zu seiner Verwirklichung zu gelangen. Die Beziehung zwischen historischem Projekt und transzendentelem Projekt ist also eine logische, keine historische. Das transzendente Projekt folgt nicht im Lauf der Geschichte auf die Realisierung des historischen Projekts, sondern es begleitet das historische Projekt als seine Transzendentalität in all seinen Realisierungsetappen.

Diese Konzeptualisierung des Reichs der Freiheit, das Marx für nicht machbar, aber zur transzendental begleitenden Komponente jedes möglichen historischen sozialistischen Experiments erklärt, ist offensichtlich das Ende der Religionskritik des jungen Marx. Es handelte sich um eine Religionskritik, die auf der Hypothese der Machbarkeit des Reichs der Freiheit beruhte. Dies ist die Bedin-

gung für die Gültigkeit seiner damaligen Kritik. Die Passage in den „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten“, in der Marx das Bild eines solchen Kommunismus beschreibt, ist berühmt:

Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.<sup>151</sup>

Wenn Marx im „Kapital“ über das Reich der Freiheit spricht, nimmt er dieses Ansinnen ausdrücklich zurück. Er beansprucht nicht mehr die definitive Lösung des Antagonismus zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Wenn er auch das Konzept für diese Lösung hat, so macht er dies jedoch zu einem transzendentalen Begriff, in bezug auf den es nur Annäherungen ohne definitive Lösung gibt.

Die Religionskritik des jungen Marx entsteht eben aus dieser Hoffnung auf eine *endgültige* Lösung des Antagonismus zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen. Nur dies führte zu der These, daß jede religiöse Transzendentalität durch die Immanenz eines konkreten historischen Projektes eingeholt werden kann. Es handelte sich um einen menschlichen Optimismus ohne Grenzen, der jede konkrete Analyse der menschlichen Machbarkeit in einer grandiosen Hoffnung übersprang, die später unweigerlich zusammenbrechen mußte.

Dennoch, die Fetischismusanalyse veranlaßte Marx zur Veränderung seiner Position. Da er das Reich der Freiheit in ökonomischen Begriffen dachte, mußte er sich mit dem Problem seiner Machbarkeit konfrontieren; und er kommt zu dem Schluß, daß das Reich der Freiheit als Projekt jede menschliche Machbarkeit für alle Zukunft übersteigt. So ersetzt er schließlich implizit seine vorherige Religionskritik durch eine Kritik des Fetischismus. Und diese ist nicht mehr Kritik der Religion, sondern die Methode zur Unterscheidung zwischen fetischisierter Transzendentalität und vermenschlichter Transzendentalität.

Es ist sehr schwer zu sagen, inwieweit sich Marx dieser Situation selbst bewußt geworden ist. Er überwand zwar tatsächlich seine vorherige Kritik an der Religion, aber wahrscheinlich wurde er sich dessen nie voll bewußt. Was in der marxistischen Bewegung Geschichte machte, war die Engelsche Interpretation der Beziehung zwischen Reich der Notwendigkeit und Reich der Freiheit; diese Interpretation scheint eine direkte Anspielung auf den Text von Marx zu sein:

Die Gesetze ihres eignen gesellschaftlichen Tuns, die ihnen bisher als fremde, sie beherrschende Naturgesetze gegenüberstanden, werden dann von den Menschen mit voller Sachkenntnis angewandt und damit beherrscht. Die eigne Vergesellschaftung der Menschen, die

ihnen bisher als von Natur und Geschichte oktroyiert gegenüberstand, wird jetzt ihre eigne freie Tat. Die objektiven, fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.<sup>152</sup>

Marx hat gerade die Möglichkeit des Sprunges in das Reich der Freiheit verneint, während Engels auf dieser Möglichkeit besteht. Zugleich findet hier eine Veränderung des Begriffsinhalts statt. Marx versteht unter Reich der Freiheit – in der Tradition von Friedrich Schiller – das freie Spiel der körperlichen und geistigen Kräfte und das Handeln als einen Selbstzweck. Engels hingegen versteht unter Reich der Freiheit die Beherrschung der blinden Gesetze der Geschichte. Letzteres ist für Marx eben gerade das Reich der Notwendigkeit. Engels wiederum läßt den transzendentalen Begriff des Reichs der Freiheit, mit dem Marx vorgeht, total beiseite. Es handelt sich um das Konzept der Identität des Menschen mit der Natur und mit dem Menschen. Es ist das Konzept einer menschlichen Spontaneität, die nicht mehr im Widerspruch zum spontanen Handeln irgendeines anderen stehen kann.

Aber selbst Engels entkommt dem Problem der Transzendentalität seines Referenzbegriffs nicht. Die Kontrolle der Menschen über die objektiven und fremden Mächte der Geschichte wird seines Erachtens überwiegen, und zwar in einem stets steigenden Maße. Daher verdoppelt sich auch für Engels das sozialistische Projekt in ein transzendentales Projekt der Kontrolle über diese Mächte und in ein konkretes historisches Projekt, in welchem man sie soweit wie möglich kontrolliert. Aber er drückt sich um dieses Problem herum und streicht diese Tatsache erst gar nicht hervor, sondern geht über sie hinweg. Nur deshalb kann er vom „Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“ sprechen. Während Marx die Möglichkeit dieses Sprungs genau aufgrund der Tatsache ausschließt, daß es nur Annäherungen an das Ziel und nicht das Ziel selbst gibt, erklärt Engels dieses Ziel weiterhin zu einem immanenten Ziel auf lange Sicht. Nur deshalb kann Engels die Konsequenzen für die Religionskritik negieren, die die Analyse der Transzendentalität des Ziels beinhaltet.

Dennoch bewahrheitet sich in der Geschichte der sozialistischen Gesellschaften eher die Marxsche Interpretation. Die Unmöglichkeit des Sprungs in das Reich der Freiheit geht noch über das hinaus, was Marx voraussah, und schließt sogar das Weiterbestehen von Warenbeziehungen mit ein. Marx beschreibt die Ordnung des Reichs der Notwendigkeit als rationale Regelung des Austauschs von Materien mit der Natur; dieser wird unter eine gemeinschaftliche Kontrolle gestellt, anstatt daß man von ihm beherrscht wird wie von einer „blinden Macht“. Das wurde in den sozialistischen Gesellschaften – tatsächlich und ausdrücklich – zu dem, was man „bewußte Kontrolle des Wertgesetzes“ nennt; diese soll es allen ermöglichen, ihr Leben durch das Resultat ihrer eigenen Arbeit zu

reproduzieren. Die Blindheit der Gesetze, die die kapitalistische Produktionsweise beherrscht, wird also abgelöst. Aber es handelt sich offensichtlich um eine Annäherung und nicht um eine Verwirklichung dessen, was man Reich der Freiheit genannt hatte – sei es nun in den Worten von Marx oder von Engels –, wobei nicht die geringste Tendenz zur vollen Verwirklichung des transzendentalen Projektes zu erkennen ist.

Die Transzendentalität dieses Projektes ist eine dem realen und materialen Leben innerliche Transzendentalität. Diese Vorstellung von einem vollen Erleben des realen Lebens ohne seine Negativität ist in der ganzen Marxschen Fetischismusanalyse präsent. Es geht in dieser Analyse um eine Transzendentalität, die erklärt, was die menschlichen Beziehungen nicht sind. Durch das, was sie *nicht* sind – sie sind *nicht* unmittelbar gesellschaftliche Arbeit, und die Arbeit ist *nicht* das freie Spiel der körperlichen und geistigen Kräfte, es ist *keine* Handlung mit ihrem Zweck in sich selbst –, ist es möglich zu sagen, was sie *sind*. Diese Abwesenheiten sind unentbehrlich für die Erklärung der Phänomene. Aber diese Abwesenheiten stellen auch ein transzendentales Projekt dar, und zwar in dem Maße, wie ihre Realisierung als konkretes Projekt sich jenseits menschlicher Machbarkeit befindet.

Insofern die sozialistische Gesellschaft sich auf ein solches Ziel hin orientiert, kann sie dies nur in Form eines konkreten historischen Projekts der Annäherung tun. In der Analyse einer solchen Gesellschaft taucht das transzendente Projekt beständig wieder auf als das, was nicht ist, was wiederum notwendig ist, um sagen zu können, was ist. Durch die bewußte Kontrolle des Wertgesetzes erfährt man dauernd die Abwesenheit der Bedingungen einer definitiven Kontrolle über die Produktionsbedingungen – mit dem Ergebnis, daß man einen zukünftigen Stand der Dinge entwirft, in dem diese definitiven Bedingungen gegeben sind. Gesellschaftlich gesehen entsteht hier die Projektion des Übergangs zum vollen Kommunismus in eine noch nicht gegebene Zukunft als Ideologie der sozialistischen Gesellschaft. Die sozialistische Gesellschaft interpretiert sich jetzt selbst als eine Gesellschaft, die zum Kommunismus hin tendiert.

Diese Tatsache macht es von neuem notwendig, auch in bezug auf die sozialistische Gesellschaft jenes Problem zu thematisieren, das für die Fetischismusanalyse so entscheidend ist: das der schlechten Unendlichkeit bzw. des unendlichen Fortschritts. Diese Vorstellungen tauchen auf, wenn die endlichen Schritte als eine Annäherung an unendlich weit entfernte Ziele interpretiert werden. Zweifelsohne ist das Reich der Freiheit in der Marxschen Interpretation ein unendlich weit entferntes Ziel, und die sozialistische Gesellschaft wird als Annäherung an dieses Ziel interpretiert. Obwohl dies notwendig sein mag, wird der Widerspruch zwischen Mensch und Natur und zwischen Mensch und Mensch nicht endgültig aufgelöst. Weil aber die dauernde Aufgabe der bewußten Kontrolle des Wertgesetzes gegeben ist, drängt sich mit gleicher Wichtigkeit die Notwendigkeit der ideologischen Projektion einer Gesellschaft auf, in der solche Warenbeziehun-

gen nicht mehr notwendig sind. Dies erklärt die Tatsache, warum die sozialistische Gesellschaft ideologisch ein Bild der kommunistischen Gesellschaft in die Zukunft projiziert: weil nämlich im Sozialismus selbst die Warenbeziehungen weiterbestehen. So erklärt sich, daß in der sozialistischen Gesellschaft von neuem das Bild eines unendlichen Fortschritts von schlechter Unendlichkeit auftaucht. Dieses Bild des Kommunismus, auf das hin die sozialistische Gesellschaft fortschreitet, ist indes nicht das eines Warenfetischs. Im Warenfetisch sind die Warenbeziehungen durch den unendlichen Fortschritt mit der Fetischisierung der gesellschaftlichen Beziehungen vereint; sie werden als Humanisierung dieser gesellschaftlichen Beziehungen präsentiert. Das Bild des Kommunismus hingegen projiziert in die Zukunft der sozialistischen Gesellschaft eine effektive Befreiung von dieser Fetischisierung. Die Tatsache jedoch, daß diese Befreiung als eine schlechte Unendlichkeit vorgestellt wird, die mit den Strukturen der sozialistischen Gesellschaft durch einen unendlichen Fortschritt verbunden ist, beruht darauf, daß sie sich der ständigen Aufgabe der bewußten Kontrolle der Warenbeziehungen gegenübergestellt sieht. Weil man sie nicht abschaffen kann, schafft man eine Spannung zu ihnen, aus der dann das Zukunftsbild entsteht. In bezug auf dieses Bild der Zukunft werden die Ziele festgelegt; und aus diesem Bild leiten sich auch die Werte der sozialistischen Gesellschaft und ihre Verinnerlichung bei den Mitgliedern der Gesellschaft ab.

Dieses Bild des Kommunismus, auf das hin die Gesellschaft fortschreitet, ist jedoch nicht das transzendente Konzept der Marxschen Analyse. Es ist eher eine ideologische Projektion dieses transzendentalen Konzepts. Das transzendente Konzept beschreibt eine Abwesenheit in den gesellschaftlichen Beziehungen, deren Ergebnis die Warenbeziehungen sind. Diese Abwesenheit – die Abwesenheit des Reichs der Freiheit – wird im Erleben der Warenbeziehungen erfahrbar. Die Existenz der Warenbeziehungen bezeugt die Abwesenheit des Reichs der Freiheit. Im Warenfetischismus wird diese Abwesenheit durch den Fetisch ersetzt, welcher die imaginäre und verdrehte Verheißung des Reichs der Freiheit ist. Daher ist im Fetisch – auf verdrehte und in sein Gegenteil verkehrte Weise – das Reich der Freiheit gegenwärtig. Es ist gegenwärtig und zugleich negiert.

In der gesellschaftlichen Projektion des Bildes vom Kommunismus durch die sozialistische Gesellschaft bleibt diese Abwesenheit des Reichs der Freiheit explizit und wird nicht hinter einem Warenfetisch versteckt. Aber die Abwesenheit bleibt, obwohl es nun Annäherungen an eben dieses Reich der Freiheit gibt. Im Bild des Kommunismus kommt diese Situation explizit zum Ausdruck: Es beschreibt das, was nicht ist, d. h. die völlige Verwirklichung des Zieles, an das die Gesellschaft sich nur annähern kann.

So hat der transzendente Begriff zwei Ausdrucksweisen: einerseits im Inneren des realen Lebens selbst, denn insofern der Mensch sein reales Leben lebt und seine Befriedigung in ihm sucht, entdeckt er gleichzeitig seine negativen Sei-

ten und die in ihm beinhalteten Abwesenheiten. Aus diesem Erleben entspringt die Hoffnung auf ihre endgültige Überwindung. Die Abwesenheit des freien Spieles der körperlichen und geistigen Kräfte ist eine Erfahrung dieser Art; und die Hoffnung, eine solche Arbeit erreichen zu können, ist eine der höchsten Ausdrucksformen der Transzendentalität im Inneren des realen Lebens. Andererseits findet der transzendente Begriff seinen Ausdruck in der Form des transzendentalen Projekts. In diesem Fall ist es der Reflex der Transzendentalität im Inneren des realen Lebens, der – ausgehend von der Bemühung um eine bewußte Kontrolle der Warenbeziehungen – ideologisch projiziert wird.

Die Marxsche Fetischismustheorie führt also zu einer bestimmten Art und Weise, die ideologischen Prozesse der sozialistischen Gesellschaft zu interpretieren. Wir sagten schon, daß diese Theorie eine bestimmte Deutung des platonischen Höhlengleichnisses beinhaltet. Die Beziehung zwischen Realität und Idee ist jedoch umgekehrt. Während im Höhlengleichnis die Realität eine Annäherung an ihre Idee ist, ist in der Fetischismustheorie die Idee eine Annäherung an die Wirklichkeit des realen Lebens. Man sieht die Realität, als ob sie sich in einem Spiegel reflektierte. Aber der Spiegel verstellt die Möglichkeit, die Wirklichkeit zu sehen. Wenn man die Wirklichkeit von den Warenbeziehungen aus betrachtet, kehrt sich die Transzendentalität des realen Lebens um und läßt im Spiegel eine fetischisierte und vom realen Leben losgelöste Transzendentalität erscheinen. Der Fetisch, der dem realen Leben entgegensteht, scheint die Transzendentalität zu sein, um derentwillen der Mensch lebt. In dem Maße hingegen, wie man die Warenbeziehungen zu beherrschen lernt, kann der Spiegel so korrigiert werden, daß tatsächlich die Transzendentalität im Inneren des realen Lebens erscheint und nicht die entgegengesetzte. Aber man sieht die Wirklichkeit weiterhin in einem Spiegel und nicht direkt. Während im Höhlengleichnis eine Transzendentalität außerhalb des realen Lebens beschrieben wird, die dem realen Leben entgegensteht, wird in der Fetischismustheorie diese ideelle Transzendentalität als verdrehter Widerschein der anderen Transzendentalität im Inneren des realen Lebens selbst entlarvt. Der menschliche Geist wird als ein Spiegel begriffen, in dem sich das reale Leben mit seiner inneren Transzendentalität widerspiegelt. Das reale Leben ist nicht direkt sichtbar. Im Falle des Fetischismus verdreht der Spiegel die Reproduktion des realen Lebens; er macht den Fetisch sichtbar und die Notwendigkeiten des realen Lebens unsichtbar. Man kann jedoch die Realität umkehren, so daß der Spiegel sie jetzt reflektiert, ohne sie zu verkehren. Aber man trifft weiterhin auf einen Spiegel, so daß die innere Transzendentalität des realen Lebens in veräußerlichter Form und mit dem realen Leben durch einen unendlichen Fortschritt von schlechter Unendlichkeit verbunden erscheint.

Auch in diesem Falle erscheint die Transzendentalität zweimal: einmal als Erleben der inneren Transzendentalität des realen Lebens und zum anderen als Widerschein dieser Transzendentalität, die in eine Ideologie der sozialistischen

Produktionsverhältnisse verwandelt wird. Es handelt sich also um eine Ideologie, ein falsches Bewußtsein, das das widerspiegelt, was das reale und materielle Leben ist. Daher drängt es den Warenfetischismus beiseite, ohne jedoch zugleich die Ideologisierung der gesellschaftlichen Beziehungen zu überwinden. Als solches kann dann das ideologisierte transzendente Projekt schließlich die innere Transzendentalität des realen Lebens selbst verdunkeln und an ihre Stelle treten. Es neigt in dem Maße dazu, wie das transzendente Projekt nicht mehr als Widerspiegelung der inneren Transzendentalität des realen Lebens, sondern als Transzendentalität selbst interpretiert wird.

So wird die Fetischismustheorie zur impliziten Theorie der ganzen politischen Ökonomie. Wenn die politische Ökonomie, wie Marx sagt, die Anatomie der modernen Gesellschaft ist, dann analysiert die Fetischismustheorie die institutionalisierte Spiritualität eben dieser modernen Gesellschaft. In diesem Sinne ist der Fetisch der Geist der Institutionen. Daher analysiert diese Theorie keine Institution im besonderen. Sie analysiert den Geist, um den die Institutionen kreisen. Als die chilenische Militärjunta Allende stürzte, warf sie ihm nicht vor, den Buchstaben der Verfassung verletzt zu haben. Sie warf ihm vor, ihren Geist verletzt zu haben. Es ist der Geist, der durch alle Institutionen der Gesellschaft hindurchgeht und der sie mit ihrem zentralen Fetischismus verbindet: der Akkumulation des Kapitals. In den Institutionen ist die Akkumulation nicht ausdrücklich gegenwärtig, aber sie wird repräsentiert durch ihren Geist, der ein Schreckgespenst ist, das wirklich erlebt und wahrgenommen wird. Auch in der Bundesrepublik Deutschland verfolgt man die 'Radikalen' im Namen des Geistes der Verfassung und der Institutionen. Diejenigen, die diesen 'Geist' verteidigen, können die Verfassung brechen, ohne sie zu brechen. Die, die sich diesem Geist entgegenstellen, verletzen die Verfassung, obwohl sie sie nicht verletzen.

Die Theorie des Fetischismus beschäftigt sich zwar mit der Analyse der Sichtbarkeit des Unsichtbaren, aber nicht in jedem erdenklichen Sinne. Sicherlich ist jede Institution als solche unsichtbar, obwohl wir sie erleben und sie dadurch auch sehen. Aber hinter der Unzahl von Institutionen existiert ein verbindendes Band, das ebenfalls nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Durch das Erleben jedoch wird es sichtbar als der Geist der Institutionen in ihrer Gesamtheit; dieser Geist macht zugleich die Notwendigkeiten des realen Lebens unsichtbar. Dieser Geist ist der Fetisch.

## 2. Das ernste Antlitz des Schicksals: der Fetischismus in anderen Strömungen der Gesellschaftswissenschaften

### 2.1 *Die alten Götter verlassen ihre Gräber: der neue Polytheismus von Max Weber*

*Die Kritik der Werturteile. Die Reduktion des Ökonomischen auf die Berechenbarkeit. Die objektiven Möglichkeitsbedingungen des Handelns. Der Strom des unermesslichen Geschehens wälzt sich der Ewigkeit entgegen. Der Kampf der Götter untereinander. Die alten Götter verlassen ihre Gräber. Das ernste Antlitz des Schicksals. Der Pakt mit dem Teufel. Die Harmonie zwischen Gott und dem Teufel*

Die Marxsche Fetischismusanalyse geht von einer Analyse der gesellschaftlichen Arbeitsteilung aus. Auf direkte oder indirekte Weise leben alle Menschen im Räderwerk dieser Arbeitsteilung; und ihre Lebensmöglichkeit hängt davon ab, wie diese Arbeitsteilung koordiniert ist und ob den Leistungen jedes einzelnen zumindest eine Teilhabe an dem Ergebnis entspricht, die die physische Subsistenz der Person ermöglicht. Die Koordinierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist deshalb eine Frage von Leben und Tod; denn der Mensch als ein Naturwesen – der als solches den Naturgesetzen unterworfen ist – kann nicht leben, ohne konsumieren zu können. Die adäquate Koordination der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist daher die objektive Bedingung jeder möglichen menschlichen Handlung. Ausschließlich im Rahmen dieser Koordination können bestimmte menschliche Handlungen wirklich machbar werden.

Mit der Warenproduktion – einer bestimmten Form der Koordination der Arbeitsteilung – taucht die Bedrohung des menschlichen Lebens im Namen des Warenfetischs auf. Im Kapitalfetisch zerstört schließlich der Fetisch das menschliche Leben selbst: durch die Auswirkung des Kapitals auf die Koordination der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Die Menschen müssen sterben, damit der Fetisch lebt.

In der Fetischismusanalyse ist das Kapital der hohe Herr der Warenwelt, der durch Verarmung, Arbeitslosigkeit und Naturzerstörung über das Leben oder den Tod der Menschen entscheidet.

Innerhalb dieser Warenwelt existiert eine Welt von Werten, deren Befolgung die Bedingung für die Existenz der Warenproduktion ist. Diese Werte werden von den Menschen durch eine Frömmigkeitsbeziehung verinnerlicht, die mit dem pseudotranszendentalen Bild des Fetischs aufgebaut wird. Wenn man diese Frömmigkeitsbeziehung akzeptiert, dann wird man auch die impliziten Werte der entsprechenden Warenproduktion und die Urteile über Leben und Tod verinnerlichen, die sich aus der Koordination der Arbeitsteilung in der kapitalistischen Warenproduktion ergeben.

Es gibt also verschiedene übereinanderliegende Welten. Die Arbeitsteilung schafft eine Welt von Gebrauchswerten, die für den menschlichen Konsum und die Reproduktion des realen Lebens bestimmt sind. Diese Welt der Gebrauchswerte existiert zugleich als eine Warenwelt, in der das Kapital der bestimmende Faktor für alle Entscheidungen wird. In Beziehung zu dieser Warenwelt existiert die Welt der Werte, die die der Warenproduktion impliziten Verhaltensnormen explizit zum Ausdruck bringen. Im Namen des Fetischs wird die Warenwelt zusammen mit der Welt der Werte zum Richter über die Ordnung der Welt der Gebrauchswerte eingesetzt; so werden sie auch Richter über Leben und Tod, denn sie entscheiden, wohin die Lebensmittel fließen.

Es stehen sich also hauptsächlich die Werte und die Reproduktion des realen und materiellen Lebens gegenüber. In der fetischistischen Vorstellung vom menschlichen Leben werden die Werte als Richter über das reale Leben eingesetzt. Sie leben, weil sie die Menschen sterben lassen. Nur das reale Leben und seine Reproduktion indes machen das Überleben der Werte überhaupt möglich. Wenn auch das reale Leben nicht notwendigerweise die erste Instanz bei der Bestimmung der Werte ist – der Fetisch schwingt sich zu dieser ersten Instanz auf –, so ist die letzte Instanz der Werte doch immer die Reproduktion des realen Lebens.

Im Zusammenhang der Fetischismusanalyse ergeben sich bestimmte Grundbegriffe. Wir können drei Schlüsselbegriffe nennen, die in der Marginaltheorie und in der neoklassischen Wirtschaftstheorie sowie in der Soziologie Max Webers eine grundlegende Veränderung ihres Sinnes erfahren. In der Fetischismusanalyse ist die *Wirtschaft* der Bereich der Produktion und der Reproduktion des realen Lebens. Daraus ergibt sich ein Begriff der *Bedürfnisse*, der zwingend aus der Tatsache hervorgeht, daß aus natürlichen Gründen – Naturgesetzen – die Reproduktion des realen Lebens nicht ohne ein Minimum an materiellen Konsumgütern möglich ist. Diese Begriffe implizieren zugleich einen weiteren, nämlich den des *gesellschaftlichen Handelns*; dies wäre jedwedes menschliche Handeln, dessen objektive Möglichkeit sich aus der Tatsache der Mitarbeit anderer ableitet. Daher ist jedes menschliche Handeln, das sich direkt oder indirekt in eine gesellschaftliche Arbeitsteilung einfügt, gesellschaftliches Handeln. Aufgrund der Tatsache, daß es ein menschliches Leben ohne Arbeitsteilung nicht gibt, ist jedes menschliche Handeln gesellschaftliches Handeln: Der Mensch ist ein gesellschaftliches Wesen. Das Handeln des einen ist daher nicht möglich ohne das entsprechende und ergänzende Handeln der anderen. Die subjektiv ausgedachten Handlungen können außerhalb des Rahmens der Komplementarität der Handlungen der anderen nicht ausgeführt werden. Es handelt sich um einen objektiven Zusammenhang, der in letzter Instanz die Möglichkeit zur Realisierung der subjektiven Wünsche der Individuen eingrenzt.

Die drei erwähnten Begriffe – Wirtschaft, Bedürfnisse, gesellschaftliches Handeln – haben eine objektive und daher auch empirisch feststellbare Bedeu-

tung. Sie bestimmen die Rahmenbedingungen der möglichen subjektiven Ausrichtung des Handelns, ohne jedoch die Handlungen selbst zu determinieren. Sie determinieren das, was objektiv möglich ist, ohne das festzulegen, was man wünscht oder tatsächlich tut. Daher sind diese drei Begriffe unabhängig vom Willen der Menschen. Auch wenn diese es wollten, könnten sie keine anderen gesellschaftlichen Beziehungen haben als die in diesen Begriffen umschriebenen.

In der Soziologie Max Webers, die den größten Einfluß auf die Kritik der Marxschen Analyse hatte, wird man nirgends eine Erwägung dieser Grundbegriffe finden. Die gesamte Kritik, die Weber an Marx anbringt, beruht vielmehr auf einer Veränderung des Inhalts dieser drei Begriffe. Weber kritisiert daher nie die Marxschen Begriffsbildungen, sondern versucht vielmehr eine neue Methodologie in die Sozialwissenschaft einzuführen, von der aus er dann den Marxschen Begriffen die Wissenschaftlichkeit abspricht. Der Fetischismus in der Analyse Webers entsteht eben aus dieser Zurückweisung der Wissenschaftlichkeit der Marxschen Analyse. Denn seine Kritik bezieht sich in der Tat nie auf die Inhalte Marxscher Analysen. Außerdem dürfte Weber sie kaum kennen; deshalb hebt er ausschließlich auf die Methode ab.

Der Ansatzpunkt für seine Kritik ist seine Konzeptualisierung der Werturteile. Er löst die Welt der Werte, die Marx analysiert hatte, in eine Unzahl beliebiger Werte auf; und er beweist anschließend, daß man im Namen der wissenschaftlichen Analyse nicht zwischen dem einen und dem anderen Wert unterscheiden kann. Die Entscheidung zwischen diesen Werten läge so ausschließlich in der Verantwortung des Subjekts, da es ja im Namen der Vernunft nicht möglich ist, zwischen ihnen zu unterscheiden. Die Sozialwissenschaft kann sagen, was man kann oder was man will, aber nicht, was man tun sollte. Im Namen dieser Unmöglichkeit von Werturteilen kritisiert Weber dann den Ausgangspunkt der gesamten marxistischen Analyse der Werttheorie: die Notwendigkeit der Subsistenz der Hersteller als objektive Bedingung für ihren Beitrag zur Produktion. Er nennt das ein Werturteil:

So steht es schon mit der „Idee“ des „Nahrungsschutzes“ und manchen Theorien der Kanonisten, speziell des heiligen Thomas, im Verhältnis zu dem heute verwendeten idealtypischen Begriff der „Stadtwirtschaft“ des Mittelalters ... Erst recht steht es so mit dem berüchtigten „Grundbegriff“ der Nationalökonomie: dem des wirtschaftlichen *Werts*. Von der Scholastik an bis in die Marxsche Theorie hinein verquickt sich hier der Gedanke von etwas „objektiv“ Geltendem, d. h. also: *Seinsollendem*, mit einer Abstraktion aus dem empirischen Verlauf der Preisbildung. Und jener Gedanke, daß der „Wert“ der Güter nach bestimmten „naturrechtlichen“ Prinzipien reguliert sein *solle*, hat unermeßliche Bedeutung für die Kulturentwicklung – und zwar nicht nur des Mittelalters – gehabt und hat sie noch.<sup>1</sup>

Und über dieses Seinsollende sagt er: „Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er *soll*, sondern nur, was er *kann* und – unter Umständen – was er *will*.“<sup>2</sup>

Weber geht damit über die eigentliche Problematik hinweg. Marx hat nie gesagt, daß der Preis sich dem Wert angleichen *soll*. Er sagt, daß dies zwangsläufig so ist. Weil der Wert in der Marxschen Konzeption das Leben der Produzenten ist, bedeutet dies, daß die Preise sich notwendigerweise an der Notwendigkeit orientieren, daß die Produzenten überleben müssen. Wenn sie es nicht tun, dann stirbt der Produzent an Hunger, und folglich gibt es dann keinen Produzenten mehr. Und da das Handeln jedes einzelnen Produzenten von den komplementären Handlungen der anderen abhängt, müssen sie sich notwendigerweise um solche Preise bemühen, die jedem von ihnen die Subsistenz ermöglichen. Dasselbe geschieht mit dem Lohn. Damit das Kapital lebt, muß die Arbeitskraft leben. Der Lohn muß sich deshalb an der Notwendigkeit der Subsistenz dieser Arbeit orientieren. Das schließt nicht aus, daß der Lohn unter dem Wert der Arbeit liegen kann. Das geht aber nur, wenn überzählige Arbeitskraft vorhanden ist, die die Arbeitskraft ersetzen kann, die nicht in der Lage ist, sich zu reproduzieren.

Aber auch in der scholastischen Tradition – die darin der aristotelischen Tradition folgt – ist das Naturrecht keineswegs ein einfaches Werturteil. Die Scholastiker wissen auch, daß sie nicht ohne die komplementären Dienste der städtischen Handwerker und der Bauern leben können. Sie wissen auch, daß sie solche Dienste nicht in Anspruch nehmen können, wenn sie ihnen nicht die physische Subsistenz zugestehen. Sie müssen keinerlei Werturteil fällen, um diese Notwendigkeit in der normativen Form des Naturrechts zum Ausdruck zu bringen. Ohne Bauern gibt es keine Nahrungsmittel, und ohne physische Subsistenz gibt es keine Bauern. Ohne Arbeiter gibt es keine Produkte, und ohne physische Subsistenz gibt es keine Arbeiter.

In Wirklichkeit ist Marx ebenso wie Weber davon überzeugt, daß die Sozialwissenschaft keine Werturteile fällen kann. Sie kann darüber sprechen, was nötig oder möglich ist, aber nicht darüber, was man tun soll. Aber etwas als objektiv gültig festzustellen, impliziert nicht das geringste Werturteil. Weber unterstellt hier vielmehr Marx die Ansichten, die nötig sind, um ihn ablehnen zu können.

Konsequenterweise konstruiert Weber die Begriffe Wirtschaft, Bedürfnisse und gesellschaftliches Handeln neu. Weber ersetzt die Bedürfnisse, die als Ausfluß des natürlichen Wesens des Menschen aufgefaßt werden und auf der physischen Subsistenz basieren, durch subjektive Neigungen und Präferenzen. Durch diese Substitution erübrigt sich jede Diskussion über die objektiven Bedingungen für die Möglichkeit menschlichen Handelns. Wie die neoklassische Wirtschaftstheorie unterstellt er kurioserweise, daß der Mensch leben könne, ob er nun etwas zu konsumieren habe oder nicht; daß er auswähle, ob er mit oder ohne Konsum leben wolle. Nur so kann der Begriff der Bedürfnisse einfach in eine Präferenz aufgelöst werden.

Nachdem dies geschehen ist, setzt Weber nun auch etwas Neues an die Stelle der bisherigen Definition der Wirtschaft. Bei Marx – wie bei den Klassikern der

bürgerlichen politischen Ökonomie – ist die Wirtschaft der Bereich der Reproduktion des realen Lebens. Bei Weber ist die Wirtschaft der Bereich der Berechenbarkeit:

Von Wirtschaft wollen wenigstens wir hier vielmehr nur reden, wo einem Bedürfnis oder einem Komplex solcher, ein, im Vergleich dazu, nach der Schätzung des Handelnden, *knapper* Vorrat von Mitteln und möglichen Handlungen zu seiner Deckung gegenübersteht und dieser Sachverhalt Ursache eines spezifisch mit ihm rechnenden Verhaltens wird.<sup>3</sup>

Obwohl er hier das Wort Bedürfnis gebraucht, will er damit „subjektive Präferenz“ und nichts anderes aussagen.

Diese Reduktion des Wirtschaftlichen auf die Berechenbarkeit ist zugleich seine Konzentration auf den Kampf des Menschen gegen den Menschen. Jetzt ist jedes Handeln wirtschaftlich, insofern es ein spezifisches Verhalten zeigt, das eine Beziehung zwischen Präferenzen und knappen Mitteln in Rechnung stellt. Der Bezug zum realen und materiellen Leben verliert jede Relevanz:

Es ist an sich konventionell, daß man allerdings in spezifisch betontem Sinn an die Deckung der Alltagsbedürfnisse, an den sog. materiellen Bedarf denkt, wenn von Wirtschaft die Rede ist. Gebete und Seelenmessen *können* in der Tat ebensogut Gegenstände der Wirtschaft werden, wenn die für ihre Veranstaltung qualifizierten Personen und deren Handeln knapp und daher nur ebenso gegen Entgelt zu beschaffen sind wie das tägliche Brot.<sup>4</sup>

Angesichts dieses wirtschaftlichen Kalküls macht der Begriff der Präferenz den Unterschied zwischen der Nachfrage nach Messen und der Nachfrage nach Nahrungsmitteln irrelevant; diese werden zu beliebig austauschbaren Gütern erklärt. Damit löst sich die Gegenüberstellung zwischen Werten und der Reproduktion des realen Lebens – zwischen dem Menschen und dem Sabbat – in Luft auf; es entsteht ‘die Nacht, in der alle Katzen grau sind’ und in der die Notwendigkeit der Reproduktion des realen Lebens als Bedingung menschlichen Handelns verschleiert wird.

Mit einer solchen Konzeption der wirtschaftlichen Vorgänge in der Hand verwirft Weber nun die These, daß die Wirtschaft die letzte Instanz des gesellschaftlichen Lebens sei. Der Beweis Webers ist sehr einfach: Er ändert den Inhalt des Wortes Wirtschaft und behauptet dann, daß die Wirtschaft nicht eine solche Determinationskraft habe. Aber Marx hatte auch nie behauptet, daß die wirtschaftliche Berechnung der Beziehung zwischen knappen Mitteln und subjektiven Präferenzen irgendeine gesellschaftliche Beziehung bestimme. Weber muß ihm nicht das Gegenteil beweisen. Die These von Marx lautet, daß die Reproduktion des realen Lebens in letzter Instanz bestimmend ist, und Weber tut sehr gut daran, diese Problematik überhaupt nicht zu erwähnen.

Andere bürgerliche Autoren folgen Weber auf dem gleichen Weg: Popper unterstellt Marx sogar die These, das derjenige die politische Macht besäße, der das Geld habe; und er beweist über viele Seiten hinweg, daß dies nicht der Fall sei. Popper führt die unbezweifelbare Tatsache an – die nie jemand abgestritten hat –, daß der Inhaber politischer Macht dem Besitzenden sein Geld wegnehmen

kann.<sup>5</sup> All diesem entspricht die endgültige Reduktion des Begriffs gesellschaftliches Handeln auf eine subjektive Bedeutung:

„Handeln“ soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn verbinden*. „Soziales“ Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.<sup>6</sup>

Die objektiven Möglichkeitsbedingungen des Handelns tauchen nicht auf. Das Handeln wird nicht als eine Betätigung in Zeit und Raum mit ihren jeweiligen Bedingtheiten verstanden, sondern nur in ihrem subjektiv gedachten Sinn. Das gesellschaftliche Handeln hat jedoch, da es in Raum und Zeit geschieht, notwendigerweise seine entsprechenden objektiven Bedingungen:

1) Weil es in der Zeit geschieht, ist das Handeln nur möglich, insofern der Handelnde während der ganzen Zeit, die das Handeln in Anspruch nimmt, die materiellen Mittel zum Leben und die materiellen Mittel zur Ermöglichung des Handelns selbst zur Verfügung hat.

2) Da das Handeln im Raum geschieht, geschieht es innerhalb einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung und ist nur in dem Maße möglich, wie die anderen Handelnden es durch die jeweils komplementären Handlungen möglich machen. Letzteres beinhaltet auch, daß sie ebenfalls die entsprechenden materiellen Mittel haben müssen.

Die Handlungsfreiheit ist nur in dem Maße möglich, wie sich der subjektiv gedachte Sinn im Rahmen dieser objektiven Möglichkeitsbedingungen bewegt. Es hat nicht den geringsten Sinn, von subjektiven Absichten auszugehen, um das gesellschaftliche Handeln zu verstehen. Die Unterscheidung zwischen durchführbaren und nicht durchführbaren Handlungen kann nur von den objektiven Möglichkeitsbedingungen ausgehen; und erst von diesem Punkt aus ist es möglich, über die Absichten und den subjektiv gedachten Sinn zu urteilen.

Weber hat sich jedoch durch die Neudefinition der Bedürfnisse und der Wirtschaft von dieser Hauptbeweislast befreit. Anstelle einer ernsthaften Diskussion flüchtet er sich in eine bizarre Aussage. Er deklariert die Argumentationen, die sich auf die objektiven Möglichkeitsbedingungen gesellschaftlichen Handelns beziehen, einfach zu Werturteilen, um die er sich als Wissenschaftler nicht kümmern muß. In diesem Sinne brandmarkt er sie als „materiale Rationalität“. Die Berechnung der Beziehung zwischen knappen Mitteln und subjektiven Präferenzen nennt er hingegen „formale Rationalität“. Und diese formale Rationalität erklärt er zum einzig möglichen Gegenstand der Sozialwissenschaft. Während bei Marx die wirtschaftliche Rationalität in der Möglichkeit der Produzenten bestand, ihr reales Leben zu reproduzieren, besteht sie nach Weber in der Berechenbarkeit von Mitteln und Zwecken. Die Konsequenzen sind klar: Verarmung, Arbeitslosigkeit, Unterentwicklung und Zerstörung der Natur – alles Phänomene fehlender Reproduktion des realen Lebens – haben keine wirtschaft-

liche Bedeutung mehr und sind in keiner Weise Bestandteil der Urteilsbildung über die wirtschaftliche Rationalität.

Die Verweigerung der Diskussion über objektive Möglichkeitsbedingungen gesellschaftlichen Handelns erlaubt es Weber, die Unzahl menschlicher Entscheidungen in der Gesellschaft als einen großen Haufen von Ereignissen anzusehen; diese Ereignisse haben ausschließlich für die Individuen Bedeutung, die solche Entscheidungen treffen. Die gesellschaftliche Wirklichkeit verwandelt sich in einen großen Urwald, in dem das Subjekt sich ohne Kompaß bewegt. Die Wirklichkeit geht tatsächlich verloren und wird einfach durch Standpunkte ersetzt. Die Ordnung der gesellschaftlichen Totalität unter einem bestimmten Gesichtspunkt, wie sie Marx vornimmt, ersetzt Weber durch den Relativismus der Erkenntnis, die sich nur auf einen Teil des ungeheuren chaotischen Stroms der Geschehnisse erstreckt. Die höchsten Werte sind jetzt subjektive Werte, die unweigerlich und ohne Möglichkeit zur rationalen Unterscheidung mit den höchsten Werten anderer zusammenstoßen:

Das Licht, welches jene höchsten Wertideen spenden, fällt jeweilig auf einen stets wechselnden endlichen Teil des ungeheuren chaotischen Stromes von Geschehnissen, der sich durch die Zeit dahinwälzt.<sup>7</sup>

Alle denkende Erkenntnis der unendlichen Wirklichkeit durch den endlichen Menschengeist beruht daher auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß jeweils nur ein endlicher *Teil* derselben den Gegenstand wissenschaftlicher Erfassung bilden, daß nur er „wesentlich“ im Sinne von „wissenswert“ sein solle.<sup>8</sup>

Entscheidend ist, daß Weber darauf insistiert, daß nur ein *Teil* bzw. ein Sektor der Realität erfaßbar sei. Auch die Marxsche Methodologie kann nicht die unendliche Realität in ihrer Gesamtheit erkennen. Aber man kann durch Abstraktion eine Ordnung der Gesamtheit der Phänomene erreichen, die es erlaubt, über die Gesamtheit zu urteilen, ohne jedes einzelne zu kennen. Weber hingegen lehnt eine Ordnung der Gesamtheit der Phänomene ab, weil er nur Sektoren der Realität als zugänglich für eine Analyse deklariert. Er sieht die Phänomene als den „ungeheuren chaotischen Strom von Geschehnissen“. Die unendliche Wirklichkeit wird so für ihn zu einem bevorzugten Gegenstand der Anbetung:

Endlos wälzt sich der Strom des unermeßlichen Geschehens der Ewigkeit entgegen. Immer neu und anders gefärbt bilden sich die Kulturprobleme, welche die Menschen bewegen, flüchtig bleibt damit der Umkreis dessen, was aus jenem stets gleich unendlichen Strom des individuellen Sinn und Bedeutung für uns erhält, „historisches Individuum“ wird. ... Die Ausgangspunkte der Kulturwissenschaften bleiben damit wandelbar in die grenzenlose Zukunft hinein, solange nicht chinesische Erstarrung des Geisteslebens die Menschheit entwöhnt, neue Fragen an das immer gleich unerschöpfliche Leben zu stellen.<sup>9</sup>

Angesichts dieses ungeheuren chaotischen Stromes von Geschehnissen, der sich der Ewigkeit entgegenwälzt und der ein immer gleich unerschöpfliches Leben darstellt, kann der Mensch nur schweigen und still bleiben. Wenn der Mensch diesen Strom ewig in seiner Ewigkeit anerkennt, kann er voller Bewun-

derung Teile dieser ungeheuren Wirklichkeit betrachten, wobei er diese Teile nach seinen jeweiligen höchsten Werten auswählt. Aber er kann sich niemals vornehmen, die Wirklichkeit zu beherrschen. Niederkniend vor dem gewaltigen Geschehen, entdeckt er die Götter, die er anbetet. Er wählt sie aus und wählt zugleich seine höchsten Werte aus. Da er aber diese Ewigkeit der Ewigkeiten, diesen endlosen Strom des unerschöpflichen Geschehens, der sich der Ewigkeit entgegenwälzt, niemals zu beherrschen versuchen kann, darf und kann er ebensowenig weiter nach dem einzigen Gott suchen, der ihm eine Ausrichtung geben würde. Auf diese Weise ersetzt Weber die Marxsche Fetischismusanalyse durch die Predigt der Anbetung des Fetischs:

Der alte John Stuart Mill, dessen Philosophie ich sonst nicht loben will – aber in diesem Punkt hat er recht –, sagt einmal: wenn man von der reinen Erfahrung ausgehe, komme man zum Polytheismus. Das ist flach formuliert und klingt paradox, und doch steckt Wahrheit darin.<sup>10</sup>

Weber spricht von einem Kampf „der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte“<sup>11</sup>. Der Kampf der Ordnungen und der Werte wird als ein Kampf zwischen Göttern ausgetragen:

Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit. Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute.<sup>12</sup>

Nach der Ansicht Webers gibt es eine Götterwelt hinter den Ordnungen und Werten; wenn man für den einen oder anderen Wert optiert, dann opfert man dem einen oder dem anderen Gott, wenn auch in säkularisierter Form. Jahrtausende hat das Christentum gegen diese polytheistische Welt gekämpft – und heute hat es diesen Kampf verloren.

Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des „Einen, das not tut“ – und hat dann, angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen.<sup>13</sup>

Diese jahrtausendealte Tradition ging zu Ende:

Schicksal unserer Kultur aber ist, daß wir uns dessen wieder deutlicher bewußt werden, nachdem durch ein Jahrtausend die angeblich oder vermeintlich ausschließliche Orientierung an dem großartigen Pathos der christlichen Ethik die Augen dafür geblendet hatte.<sup>14</sup>

Diese Überwindung des Christentums durch den neuen Polytheismus Webers richtet sich gegen eine Tradition, in der er einen einzigen Block sieht: Christentum, Aufklärung und Marxismus. Weber benutzt das Wort Christentum als Gattungsnamen für diese drei und übernimmt damit einen gemeinsamen Nenner, den ihnen schon Nietzsche gegeben hatte.

Das Jahrtausend ging vorüber, und von neuem riß sich die Bestie los:

Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.<sup>15</sup>

Diese alten Götter, die heute ihre Gräber verlassen und uns beherrschen wollen, sind jetzt unpersönliche Mächte und daher Geschöpfe des Menschen; er kann ihr Auf und Ab nicht beherrschen, und daher beherrschen sie ihn. Das nennt Marx den Fetisch. Weber aber erklärt dieses Faktum zu einer Tatsache, die für die Sozialwissenschaft nicht zugänglich ist:

Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine „Wissenschaft“. Es läßt sich nur verstehen, *was* das Göttliche für die eine und für die andere oder: in der einen und der anderen Ordnung ist. Damit ist aber die Sache für jede Erörterung in einem Hörsaal und durch einen Professor schlechterdings zu Ende, so wenig natürlich das darin steckende gewaltige *Lebens*problem selbst damit zu Ende ist. Aber andere Mächte als die Katheder der Universitäten haben da das Wort.<sup>16</sup>

Und bezüglich eines möglichen Handelns, das darauf abzielte, diese alten Götter wieder in ihre Gräber zurückzuschicken, sagt er: „Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Antlitz blicken zu können.“<sup>17</sup> Über jene Wissenschaftler aber, die die aus ihren Gräbern gestiegenen Götter nicht als das ernste Antlitz des Schicksals unserer Zeit annehmen wollen, sagt er folgendes:

Noch bedenklicher, wenn es jedem akademischen Lehrer überlassen bleibt, sich im Hörsaal als Führer aufzuspielen. ... Der Professor, der sich zum Berater der Jugend berufen fühlt und ihr Vertrauen genießt, möge im persönlichen Verkehr von Mensch zu Mensch mit ihr seinen Mann stehen.<sup>18</sup>

Das Ergebnis ist ganz offensichtlich, aber in Webers eigenen Worten klingt es fast lächerlich: Der Wissenschaftler kann zwar im Namen der Wissenschaft, wie Weber sie hier betreibt, dazu aufrufen, den alten, aus ihren Gräbern gestiegenen Göttern zu opfern; niemals aber könnte er dies im Namen der Wissenschaft ablehnen. So endet Weber bei dem, was wir schon bei Hayek gesehen haben: beim Aufruf zur Demut und bei der Ablehnung der Hybris. Aber sein Argument hat eine besondere Note: Die Hybris oder die Auflehnung gegen die Götter bedeutet Rückkehr zu jenem „Einen, das not tut“ des Christentums; das ist die gleiche Logik wie bei Nietzsche.

Über den „großartigen Rationalismus“, zu dem er das Christentum, die Aufklärung und den Marxismus zählt und der versuchte, die Welt für den Menschen zu ordnen, sagt er: „Heute aber ist es religiöser ‘Alltag’.“<sup>19</sup>

Sei es nun Zufall oder nicht, die Webersche Beschreibung des Alltagslebens der Religion und die Marxsche „Religion des Alltagslebens“<sup>20</sup> stimmen nicht nur in den Worten überein, sondern auch in ihrer Bedeutung. Marx nennt zunächst die Ausdrucksform dieser Religion des Alltagslebens „ökonomische Trinität“ und fügt dann hinzu:

Es ist daher ebenso natürlich, daß die Vulgärökonomie, die nichts als eine didaktische, mehr oder minder doktrinäre Übersetzung der Alltagsvorstellungen der wirklichen Produktions-

agenten ist und eine gewisse verständige Ordnung unter sie bringt, gerade in dieser Trinität, worin der ganze innere Zusammenhang ausgelöscht ist, die naturgemäße und über allen Zweifel erhabene Basis ihrer seichten Wichtigtuerei findet. Diese Formel entspricht zugleich dem Interesse der herrschenden Klassen, indem sie die Naturnotwendigkeit und ewige Berechtigung ihrer Einnahmequellen proklamiert und zu einem Dogma erhebt.<sup>21</sup>

Wenn man die Trinität – wie bei Weber – in eine Vielzahl von Göttern umwandelt, dann wird daraus sein Alltagsleben der Religion. Darin kämpfen nun die Götter, ohne daß es eine Hierarchie gäbe. Und weil die Götter hinter den Ordnungen und Werten stehen, um die die Menschen kämpfen – der Kampf der Götter ist das Trugbild dahinter –, sieht Weber die Lösung darin, für alle Götter die Gleichheit zu verkünden, die damit an die Stelle der Gleichheit der Menschen tritt:

Je nach der letzten Stellungnahme ist für den Einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der Einzelne hat sich zu entscheiden, welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist. Und so geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch.<sup>22</sup>

Was für den einen der Gott ist und für den anderen der Teufel, ist derselbe Gegenstand. Und weil alle Gegenstände Gott und Teufel zugleich sind, sind sie alle gleich. Aber die Menschen unterscheiden sich voneinander. Derjenige, der in einem Objekt einen Gott sieht, unterscheidet sich von dem, der darin den Teufel sieht. Das ist aber eine Angelegenheit seiner Subjektivität; die Wissenschaft hingegen erkennt die Götter als gleichwertig an. Warum? Die Antwort Webers ist eher eine Andeutung und kein ausgearbeitetes Argument:

Auch die alten Christen wußten sehr genau, daß die Welt von Dämonen regiert sei, und daß, wer mit der Politik, das heißt: mit Macht und Gewaltsamkeit als Mitteln, sich einläßt, mit diabolischen Mächten einen Pakt schließt, und daß für sein Handeln es *nicht* wahr ist, daß aus Gutem nur Gutes, aus Bösem nur Böses kommen könne, sondern oft das Gegenteil.<sup>23</sup>

Es scheint so, als wolle Weber sagen, daß jeder Versuch, die Götter wieder in ihre Gräber zurückzuschicken, dazu verurteilt ist, sie aufzuerwecken. Die Götter und Dämonen regieren die Welt, und da dies eine Tatsache ist, gibt es keine Möglichkeit zur Auflehnung. Im Gegenteil, die Auflehnung macht die Sache nur noch schlimmer. Vom Christentum bis zum Marxismus hat man dies versucht, aber die gute Absicht beseitigt nicht die schlechten Ergebnisse. Weber kommt schließlich zu einem ähnlichen Ergebnis wie Popper. Die alten Götter wieder in ihre Gräber zu schicken hieße, den Himmel auf Erden herstellen zu wollen. Wer aber den Himmel auf die Erde bringen will, verwandelt die Erde in eine Hölle. Daraus schloß Weber die Unmöglichkeit der jahrtausendealten Auflehnung und entschied sich für die Anerkennung und Verehrung der Götter. Eine solche Interpretation kann auch einsehbar machen, warum Weber sich wissenschaftlich legitimiert fühlte, zum Kult dieser Götter aufzurufen und es den anderen im Namen der Wissenschaft zu verbieten, sich gegen sie aufzulehnen.

Obwohl die Analyse Webers offensichtlich viel mehr vereinfacht und weniger differenziert als die Marxsche Analyse, treffen sich beide an einem Punkt,

den sie jedoch mit verschiedenen Begriffen interpretieren. Es geht um jene Analyse des Reichs der Freiheit, in der Marx das mögliche Reich der Freiheit außerhalb und jenseits des Reichs der Notwendigkeit ansiedelt, und um das sich daraus ergebende Resultat, daß sich das Reich der Freiheit in seiner Fülle außerhalb des Zugriffs menschlicher Praxis befindet. Weber schließt daraus etwas mehr, nämlich daß die Warenproduktion aufgrund des Reichs der Notwendigkeit unvermeidbar sei. Und weil er die Möglichkeit sozialistischer Warenbeziehungen aus der Diskussion ausklammert, kommt er zu dem Ergebnis, daß der Kapitalismus eine nicht zu durchbrechende Grenze für die menschliche Geschichte darstellt; daher auch sein Insistieren auf der Verantwortungsethik, die für die Ergebnisse des Handelns Verantwortung übernehmen muß und nicht nur für die guten Absichten – im Gegensatz zur Gesinnungsethik, die sich mit ihren guten Absichten zufriedengibt, ohne sich um die Ergebnisse des Handelns zu kümmern. Im Grunde ruft Weber damit zur Verehrung der Götter auf, und das ist der Kult und das freie Handeln dessen, was Weber die unpersönlichen Mächte und Marx den Fetisch nennt.

Was die Warenbeziehungen als unausweichliches Element jeder zukünftigen Wirtschaftsweise angeht, hatte Weber recht. Eine Ordnung des Reichs der Notwendigkeit – des Produktionsprozesses – ist nicht möglich, ohne sich auf Warenbeziehungen zu stützen. Das haben die sozialistischen Länder auf einem schmerzlichen Weg gelernt. Aber trotzdem kann man diese Ordnung erreichen. Das, was an Webers Analyse falsch war, war das Wichtigste daran: der Aufruf zur Verehrung der Götter und Dämonen, der unpersönlichen Mächte. Sein Irrtum bestand darin, daß er den Polytheismus als einen Himmel gleichwertiger Götter auffaßte; die fehlende Harmonie unter diesen Gleichen erscheint dann im Grunde als große Harmonie:

Der hellenische Polytheismus opferte der Aphrodite ebenso wie der Hera, dem Dionysos wie dem Apollon und wußte: sie lagen untereinander nicht selten im Streit.<sup>24</sup>

Eigentlich immer und am deutlichsten im römischen Polytheismus gab es unter den Göttern einen, um den es in Wirklichkeit ging und dessen Erklärung zum Gott von der Erhaltung des großen Götterhimmels abhing. Dieser Gott war der einzig reale von allen, es war der Kaiser. Die irdische Macht des Kaisers besaß ihre Rechtfertigung in seiner Vergöttlichung, und seine Vergöttlichung war nur in einem polytheistischen Himmel denkbar. Zwangsläufig mußte der Kaiser alle anderen Götter verteidigen, um selber Gott zu sein. Der Zusammenstoß der Macht mit dem Christentum ereignete sich aus diesem Grunde. Indem es den Götterhimmel negierte, verneinte das Christentum implizit die Vergöttlichung des Kaisers. Und der Kaiser verteidigte ihnen gegenüber den polytheistischen Himmel von einst, wohl wissend, daß er der einzig reale Gott unter so vielen anderen war. Und zwangsläufig mußten die Christen diesem einzigen und falschen Gott, der sich in einem Götterhimmel versteckte, ihren Gott als den einzig wahrhaftigen entgegenstellen.

Hinter dem neuen Polytheismus Webers gibt es genauso einen Gott, der der einzige unter den vielen ist und der die anderen befehligt. Zumindest ist dies das Ergebnis der Fetischismusanalyse. In der entsprechenden Praxis geht es nun darum, ihn zu entthronen.

Daß Weber eine solche Praxis für nicht gangbar hält, ergibt sich daraus, daß er die Unvermeidbarkeit der Warenbeziehungen für jede zukünftige Wirtschaft mit den kapitalistischen Produktionsverhältnissen gleichsetzt – daher seine These vom unvermeidlichen Pakt mit dem Teufel. Aus diesem Pakt ergibt sich nach Webers Ansicht, daß es noch nicht sicher ist, ob aus Gutem nur Gutes kommen könne und aus Bösem nur Böses. Der berühmte Pakt mit dem Teufel, den Weber dabei im Sinn haben muß, ist der Pakt des Faustus mit Mephistopheles. Wir haben schon gesehen, wie Marx auf diesen Pakt Bezug nimmt, aus dem das Wort entsteht: „Im Anfang war die Tat.“ Auch bei Marx leitet sich aus diesem Pakt die Umkehr des Guten und des Bösen ab, und es entstehen jene unpersönlichen Mächte, denen der Mensch opfert und die sich nachher gegen ihn erheben, um ihn zu zerstören. Weber hingegen schließt diese Perspektive – daß sich die Götter gegen den Menschen erheben könnten – aus und betrachtet sie eher als friedlich.

Diesen angeblichen Pazifismus bringt Weber dadurch zum Ausdruck, daß er behauptet, sowohl könne das Gute das Böse hervorbringen als auch das Böse das Gute – eine vollkommene Harmonie. Alle wissen außerdem, daß der, der das Gute sucht, oftmals das Böse hervorbringt. Aber die Umkehrung kennt man nicht. Wer das Böse sucht, findet es auch – und nichts anderes. Weber bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Nietzsche. Aber auch Nietzsche behauptet nicht, daß der, der das Böse sucht, das Gute findet. Er gibt eher dem Bösen den Namen „gut“. Wie Reinhold Schneider sagt:

Ich sage nicht, daß der das Gute findet, der es sucht. Aber wer das Schlechte sucht, findet es gewiß...; niemand fischt vergeblich im Trüben, nach dem *Nein*; es ist immer da, wenn man es will.<sup>25</sup>

Die Welt ist nicht so harmonisch, daß das Gute das Böse hervorbringt und das Böse das Gute. Die glückliche Schuld ist nicht die Schuld dessen, der das Böse sucht, sondern die Schuld dessen, der das verbotene oder unerreichbare Gute sucht. Dieser Schuld antwortet die Erlösung.

Das ist auch bei Faust so. Mephistopheles, der Lügner, gibt vor, Teil der bösen Macht zu sein, die stets das Gute schafft. Aber es ist die gute Absicht Fausts, die trotz aller Schrecken, die sie hervorbringt, am Schluß das Land, das Faust regiert, in ein Paradies verwandelt; und er bringt es fertig, daß die schlechten Absichten des Mephistopheles in einem guten Ergebnis enden. Ohne die gute Absicht Fausts aber, der das Unmögliche erstrebte und an diesem Unmöglichen scheiterte, hätte Mephistopheles' Streben nach dem Bösen kein gutes Ergebnis hervorgebracht.

## 2.2 Der glückliche Fetischismus des Milton Friedman

*Die Freiheit, seinen Nachbarn zu töten. Es fehlt der Glaube an die Freiheit. Die Freiheit geht nicht Köpfe zählen. Das Portfolio-Subjekt: das Innere des Menschen als Markt. Die Kinder sind ein Kuppelprodukt. Die Abschaffung der Sklaverei ist eine Unvollkommenheit des Marktes. Homo homini lupus. Die Maschine ist eine Freundin des Menschen. Die Freiheit ist ein Käfig ... und manchmal eine Kaserne. Der Erwerbszweig der Hausangestellten ist viel bedeutender als die Telefon- und Telegraphenindustrie. Die Theorie der Grenzproduktivität. Die grundsätzlichen Unterschiede zwischen den Menschen werden im Konflikt entschieden. Die Rassendiskriminierung ist eine Frage des Geschmacks: Warum soll man der Kundschaft nicht einen weißen statt eines schwarzen Angestellten anbieten? Ein Wirtschaftsprogramm, das einem Atomkrieg gleichkommt. Über das Ärgernis, daß man empfindet, wenn man die Armen sieht. Die Nächstenliebe, die nicht die des heiligen Vinzenz' ist. Die Empfänger von Armenunterstützung brauchten kein Stimmrecht zu haben*

Max Weber hatte eine komplette Umkehrung der Marxschen Fetischismusanalyse vorgenommen. Er brandmarkte die Marxsche Ablehnung des Fetischismus als den großen menschlichen Irrweg bzw. als einen Irrweg des Christentums, der Aufklärung und des Marxismus. Wenn auch im Mittelpunkt des Weberischen Interesses die Kritik des Marxismus steht, so kann er doch diese Kritik nur durchführen, weil er Christentum und Liberalismus mit einschließt, und zwar deshalb, weil Marx eben diese beiden vorangegangenen Denkweisen synthetisiert. Das „Eine, das not tut“ und das Weber so sehr als menschlichen Irrweg brandmarkt, trifft er zwangsläufig im Marxismus, aber auch im Liberalismus und im Christentum an.

Mit dieser Umkehrung der Marxschen Fetischismuskritik stellt sich Weber gegen jeden Rationalismus und setzt an dessen Stelle lediglich Rationalisierungen von Einzelsituationen. Auf diese Weise interpretiert er die marginalistische und die neoklassische Wirtschaftstheorie seiner Zeit, wobei er deren ökonomische Begriffe in soziologische Begriffe vom gesellschaftlichen Handeln übersetzt. Der Irrationalismus, in den er schließlich einmündet, ist noch radikaler als derjenige dieser Wirtschaftstheorie, die noch einen Begriff vom allgemeinen Gleichgewicht der Wirtschaft beibehält; in diesem Gleichgewicht bleibt die frühere rationalistische Tradition präsent. Erst die Wirtschaftstheorie der Chicago-Schule bricht mit den rationalistischen Resten im ökonomischen Denken. Weber ist zwar von der neoklassischen Theorie zu seinem Begriff des gesellschaftlichen Handelns gekommen, dieser deckt sich aber nicht mit den ent-

sprechenden Theorien. Die Entsprechung zwischen seinem Begriff vom gesellschaftlichen Handeln und der Wirtschaftstheorie wird erst in der Chicago-Schule herbeigeführt. Es entsteht damit eine in sich geschlossene Sozialwissenschaft, die übereinstimmend jede rationalistische Position – woher sie auch immer kommen mag – ablehnt. Aber es bleibt nicht bei dieser Ablehnung. Man erklärt jetzt die rationalistischen Positionen zu utopischen; dadurch wird der Irrationalismus anti-utopisch und nimmt eine aggressive Haltung gegenüber der vorangegangenen rationalistischen Tradition ein. In der Form einer modernen Wissenschaftsgläubigkeit – die vor allem auf dem Denken Karl R. Poppers beruht – räumt er mit jedem rationalistischen Vorläufer des modernen Denkens auf. Da aber fast alle Vorläufer des modernen Denkens rationalistisch sind, räumt er mit der Geschichte auf. Popper begibt sich in die Arena der Philosophen, die er als eine Art Boxring betrachtet, wie ein neuer Cassius Clay – ich bin der Größte –, und erklärt eine ganze jahrtausendealte Tradition des Denkens für nichtig, die bei Plato und Aristoteles beginnt und von der Scholastik über den deutschen Idealismus bis Marx reicht. Er zieht nur die aggressiven Schlußfolgerungen des Denkens, das bei Weber schon zum Ausdruck kam. Die Anti-Utopie wird aggressiv und erklärt die ganze Tradition der Wissenschaft für außerhalb der Wissenschaftlichkeit stehend.

Im Bereich der Wirtschaftstheorie hat F. A. Hayek diese Position zum ersten Mal durchzuführen versucht, später dann – mit einem unvergleichlichen Zynismus – auch Milton Friedman. So verändert sich die Fragestellung der Fetischismusanalyse. Bei Marx ging es um die Analyse einer klassischen rationalistischen Haltung, und die Fetischisierung bestand in dem diesem ideologischen Rationalismus zugrundeliegenden Irrationalismus. Bei den erwähnten Denkern der Gegenwart aber ist diese rationalistische Haltung gänzlich verschwunden, und was zum Vorschein kommt, ist ein offener und aggressiver Irrationalismus. Dieser gibt vor, ein wahrhafter oder kritischer Rationalismus zu sein, aber er leistet nicht mehr als die Rationalisierung von Einzelsituationen und erklärt jede rationale Haltung gegenüber der Gesellschaft als ganzer zu seinem Todfeind. Mit tiefer Einsicht in diese Tatsache definiert Popper seinen „kritischen Rationalismus“ als einen „Schlüssel zur Kontrolle der Dämonen“, als einen Exorzismus. Ein ökonomisches Denken, das diesen Positionen entspricht, besteht im Versuch einer definitiven Absage an den Begriff des allgemeinen wirtschaftlichen Gleichgewichts. In der Wirtschaftstheorie von Friedman kann man verfolgen, wie diese Absage gemeint ist. Es tauchen Positionen auf, die Marx noch nicht kannte bzw. die ihm nur in so abstrusen Formen wie in der Philosophie Max Stirners begegneten.

Die Marxsche Fetischismustheorie richtet sich vorwiegend an die klassische politische Ökonomie. Die neoklassische Wirtschaftstheorie war im Entstehen begriffen, und es war daher noch nicht möglich, sie in ihrer ganzen Tragweite zu bewerten. Außerdem wurde die Kritik der politischen Ökonomie zu einem

guten Teil vor dieser Veränderung in der Wirtschaftstheorie geschrieben. Diese Wirtschaftstheorie unterschied sich von der klassischen politischen Ökonomie vor allem in einem Schlüsselpunkt. Es handelt sich um den Begriff des wirtschaftlichen Subjekts. Das Subjekt der klassischen politischen Ökonomie ist ein Subjekt mit bestimmten Bedürfnissen, die es befriedigen muß, um leben zu können. Die klassische politische Ökonomie geht also von dem menschlichen Bedürfnis zu leben aus. Die Vorbedingung dafür ist die Anerkennung der Menschenrechte im eher formalen Sinne – die Achtung vor dem Leben –; die Wirtschaft ist der Bereich, in dem das Subjekt seine Lebensmittel erwirbt. Daher definieren diese Theoretiker die Wirtschaft als die Betätigung des Menschen, die es ihm ermöglicht, die notwendigen Mittel zu erhalten, um ein von den Menschenrechten garantiertes Leben zu leben. Von diesem Standpunkt aus sind die Menschenrechte nicht das Ergebnis irgendeines Werturteils, sondern sie sind Bedingungen für das Leben, aus denen sich dann die Werturteile ergeben. Daraus leitet sich allerdings nie so etwas wie ein positives Recht auf die Lebensmittel ab. Außerdem wissen diese Theoretiker ganz genau – das zeigt ihre Bevölkerungstheorie –, daß die kapitalistische Industrie einen Massenmord an der Arbeiterklasse begangen hat. Dieses Morden hat über Generationen hin angedauert. Feinsinnig behauptet Popper, daß dieser Prozeß nicht Resultat des ganzen Kapitalismus, sondern vielmehr „das Produkt des für die Kindheit des Kapitalismus typischen Elends“<sup>26</sup> sei. In Wahrheit aber hat sich dieser Mord nur räumlich verschoben: in die Länder der Dritten Welt. Das aber scheint ein unvermeidliches Ergebnis dieser Produktionsweise zu sein. Marx sieht sich also mit einer politischen Ökonomie konfrontiert, die – wenn auch sehr heuchlerisch – das Leben des Menschen als ihr Ziel bejaht; seine Fetischismustheorie zeigt dann, daß hinter diesem Gewand des Lebens in Wirklichkeit eine ganze Philosophie des Todes ausgesagt wird.

Die neoklassische Wirtschaftstheorie brach mit dieser Tradition und begann den Begriff des wirtschaftlichen Subjekts zunehmend zu unterhöhlen und umzuformen. Sie ersetzt das Subjekt mit seinen Bedürfnissen durch ein Subjekt mit willkürlichen Präferenzen und verändert damit die Definition von Wirtschaft. Diese ist nicht mehr der Ort, wo der Mensch arbeitet, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, sondern ein Prozeß von Auswahl und Berechnung, die man vornimmt, um seine Ziele zu erreichen. Die Präferenzen ersetzen die Bedürfnisse; und dies impliziert eine radikale Veränderung des Begriffes der wirtschaftlichen Rationalität.

Vom Standpunkt der klassischen politischen Ökonomie ist die Verarmung und das Elend der Arbeiterklasse offensichtlich eine wirtschaftliche Irrationalität, obwohl man behauptet, dies sei unumgänglich. Vom Standpunkt der neoklassischen Wirtschaftstheorie aus ist das nicht so. Ihr Problem ist das der wirtschaftlichen Auswahl. Daß das Kapital seinen Ertrag haben muß, kann diese Wissenschaft zwar bejahen, denn die Entlohnung des Kapitals ist ein Erforder-

nis der wirtschaftlichen Rationalität. Die Entlohnung der Arbeit jedoch nicht. Mit dem menschlichen Leben beschäftigt sich diese wirtschaftliche Rationalität nicht.

Erst nach einem langen Prozeß kommt die Wirtschaftstheorie zu einer offenen Bekräftigung dieser Mißachtung des menschlichen Lebens. Es ist vor allem die Wirtschaftstheorie der Chicago-Schule – besonders diejenige Milton Friedmans –, die diese Schlußfolgerungen explizit macht. Sie formt die liberale Theorie des Naturrechts in einzigartiger Weise um:

So würde man beispielsweise ohne große Schwierigkeit volle Zustimmung dafür finden, daß die Freiheit des Menschen, seinen Nachbarn zu ermorden, aufgehoben werden muß, um dem anderen Mann die Freiheit des Lebens zu erhalten.<sup>27</sup>

Diese Theorie nimmt zwei Grundfreiheiten an: die Freiheit zu töten und die Freiheit zu leben. Zugleich macht sie einen 'Vorschlag', nämlich die Freiheit zu töten zu opfern, um die Freiheit zu leben zu erhalten; diese Entscheidung, das Recht zum Töten zu opfern, ist das Ergebnis von Vorlieben und Präferenzen. Der Unterschied zur liberalen Tradition besteht darin, daß Friedman keinen Konflikt zwischen menschlicher Freiheit und Mord annimmt; es ist nicht die Ausübung der Freiheit, die mit dem Mord in Konflikt steht.

Aber der Verzicht auf die Freiheit zu töten ist nicht total, sondern nur notwendig, um eine gesellschaftliche Beziehung aufzubauen, die auf Kauf und Verkauf beruht:

Die grundlegende Erfordernis ist die Aufrechterhaltung von Gesetz und Ordnung, um jeden physischen Druck eines Individuums auf ein anderes zu verhindern und dafür zu sorgen, daß die freiwillig geschlossenen Verträge eingehalten werden, um damit dem „Privaten“ seine Substanz zu verleihen.<sup>28</sup>

Man verzichtet also auf die Freiheit zu töten ausschließlich insoweit, als dies die Anwendung physischer Gewalt beinhaltet. Die Freiheit zu leben ist dazu komplementär. Wenn man auf die physische Gewalt verzichtet, gibt es Freiheit. Diese Freiheit bedeutet nicht, daß sich die Freiheit zu leben gegen die Freiheit zu töten durchgesetzt hat, sondern sie ist die freie Ausübung einer Freiheit zu töten, die die Anwendung physischer Gewalt und die Freiheit zu leben aufgegeben hat. Die Freiheit verwandelt sich in einen Kampf auf Leben und Tod ohne die Anwendung physischer Gewalt. Daraus leiten sich nun die Werte ab:

Daher gibt es zwei verschiedene Arten von Werten, die ein Liberaler für wichtig hält: die Werte, die für die Beziehungen der Menschen untereinander wichtig sind. In diesem Zusammenhang wird er der Freiheit die absolute Priorität einräumen. Und zum zweiten die Werte, die für das Individuum bei der Ausübung seiner Freiheit wichtig sind. Hierhin gehört die liberale Ethik und Philosophie.<sup>29</sup>

Die Ethik und die Philosophie haben daher nach Friedmans Ansicht nichts mit dem ersten Typus von Werten zu tun, die eben durch die Produktionsverhältnisse aufgestellt werden, sondern sie beschäftigen sich mit der Ausübung der Freiheit; und diese besteht in nicht mehr als in den Kaufentscheidungen, z. B.

über die Farbe der gekauften Krawatten. Die Einrichtung der Produktionsverhältnisse hingegen ist ein Akt des Glaubens an die Freiheit selbst:

Eine der Hauptursachen für die Gegnerschaft zur freien Wirtschaft ist gerade die Tatsache, daß sie ihre Aufgaben so gut erfüllt. Sie gibt den Menschen das, was sie wollen, und nicht das, was ihnen eine bestimmte kleine Gruppe aufzwingen will. Hinter den meisten Argumenten gegen den freien Markt steckt der mangelnde Glaube an die Freiheit selbst.<sup>30</sup>

Die Tatsache, daß der Glaube fehlt, um das gute Funktionieren des Marktes zu sehen, kümmert Friedman nicht. Wenn jemand ein Auto hat und es funktioniert gut, wird er sich niemals beklagen; er beklagt sich erst, wenn es irgendwie schlecht funktioniert. Das hat mit Glauben nichts zu tun. Das gute Funktionieren des Marktes allerdings läßt sich nur im Glauben entdecken. Wo aber der Glaube fehlt, können die, die keinen Glauben haben, niemals Gründe anführen. Es kämpfen hier also Gott und der Teufel. Weil es sich um eine Glaubensfrage handelt, zählen die Ansichten der Leute und der Mehrheiten nichts:

... doch wer an die persönliche Freiheit glaubt, zählt keine Köpfe.<sup>31</sup>

Das Majoritätsprinzip ist in erster Linie ein Hilfsmittel und kein Grundprinzip.<sup>32</sup>

Vor allem die Mehrheiten haben nichts mit ernsthaften Entscheidungen zu tun:

Grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten, die Grundwerte betreffen, können selten, wenn überhaupt, an der Wahlurne entschieden werden; letzten Endes können sie nur durch einen Konflikt gelöst, aber nicht behoben werden. Die Religions- und Bürgerkriege der Geschichte sind das blutigste Zeugnis dieser Entscheidung.<sup>33</sup>

Das Ergebnis lautet: Um die Freiheit zu erlangen, verzichtet man bei der Ausübung der Freiheit zu töten auf die Anwendung physischer Gewalt. Im Falle des fehlenden Glaubens an die Freiheit greift man wieder auf die physische Gewalt zurück, um zu einer Entscheidung zu kommen. Die Freiheit muß unabhängig vom Willen der Personen oder der Mehrheiten gesichert werden. Die Freiheit zu töten wird so zum Kernpunkt der Friedmanschen Argumentation.

Diese Grundposition nimmt Friedman zum Ausgangspunkt für die Erörterung des wirtschaftlichen Subjekts und des Ergebnisses des Produktionsprozesses. Statt aber diese Gegenstände zu erklären, umgibt er sie mit Phantomen. Das Friedmansche Konzept vom wirtschaftlichen Subjekt kann man anhand der folgenden Beschreibung des Arbeitsangebots erklären:

Das kurzfristige Arbeitsangebot ist unter den gegebenen Bedingungen offenbar für *alle* Zwecke vollkommen unelastisch: Wenn wir die Korrekturen für unterschiedliche Arbeitsqualitäten einmal außer acht lassen, ergibt sich das täglich verfügbare Arbeitsangebot durch die Multiplikation des Vierundzwanzig-Stunden-Tages mit der Bevölkerungszahl.<sup>34</sup>

Nicht einmal in den schlimmsten Zeiten des Kapitalismus war das Arbeitsangebot 24 Stunden, denn das ist physiologisch unmöglich. Aber Friedman will nicht sagen, daß der Mensch pro Tag über 24 Stunden verfügt. Er will sagen, daß der Mensch sich selbst pro Tag 24 Stunden anbietet und daß derselbe Mensch sich diese Stunden täglich wieder abkauft. Das Innere des Menschen hat sich in

einen Markt verwandelt, auf dem der Mensch Warenbeziehungen zwischen zwei inneren Subjekten errichtet. Diese haben in letzter Instanz nichts miteinander zu tun. Eines von ihnen ist dynamisch und trifft Entscheidungen. Friedman nennt es „Portfolio“-Subjekt, und es ist tatsächlich – wie der Name schon sagt – die Verinnerlichung seiner Brieftasche. Dieses Portfolio-Subjekt kauft dem anderen Subjekt, das gewisse Präferenzen hat, die 24 Stunden pro Tag ab und verteilt sie unter den Präferenzen je nach deren relativer Intensität. Auf diese Weise bietet das Subjekt der Präferenzen dem Portfolio-Subjekt 24 Stunden an und erhält vom Portfolio-Subjekt das, was dem entspricht. Da aber das Portfolio-Subjekt von sich aus nichts hat außer seiner Privatinitiative, verkauft es einen Teil dieser 24 Stunden nach außerhalb, auf dem Markt. Damit erhält es einen Lohn, den es jetzt dazu benutzt, die Mußestunden ohne Arbeit zu kaufen. Und sie kehren zum Subjekt der Präferenzen zurück mit etwas Zusätzlichem: den Konsumgütern, die das Subjekt der Präferenzen während der 24 Stunden des Tages verbraucht. So ist das Portfolio-Subjekt Vermittler zwischen zwei Märkten: einem inneren, auf dem es mit dem Subjekt der Präferenzen verhandelt, und einem äußeren, auf dem es mit anderen Portfolio-Subjekten verhandelt, um Produktionsfaktoren zu kombinieren.

Das Subjekt der Präferenzen arbeitet und konsumiert. Aber es ist nicht mehr als ein Schaubild, auf dem Präferenzkurven eingetragen sind und nach dem das Portfolio-Subjekt seine Entscheidungen trifft. Das Portfolio-Subjekt hat keine Präferenzen, es ist nichts als die Verinnerlichung der Brieftasche oder des Scheckheftes, das mit einem kleinen Computer ausgestattet ist.

Wenn nun das Subjekt der Präferenzen schlafen will, stellt das Portfolio-Subjekt verschiedene Rechnungen an. Es kauft die notwendige Muße für acht Stunden Schlaf. Der Preis für diese Stunden ist das Einkommen, das das Subjekt der Präferenzen verdient hätte, falls es, statt zu schlafen, arbeiten würde. Außerdem muß das Portfolio-Subjekt für die Zeit des Schlafes das Bett kaufen, die Wohnung bezahlen etc. Mit diesem – nicht erhaltenen – Einkommen der acht Stunden Schlaf bezahlt das Portfolio-Subjekt jetzt dem Arbeitgeber – der nicht existiert und auch nicht bezahlt hat – diese Arbeitsstunden und kann so dem Subjekt der Präferenzen die Erlaubnis für acht Stunden Schlaf geben. Bett, Wohnung etc. bezahlt es von dem Lohn, den es auf dem äußeren Markt erhalten hat.

Offensichtlich ist – wenn man einmal von diesem Phantom absieht – alles genauso, wie man es sich immer gedacht hat: Das Subjekt verkauft Arbeitsstunden, und mit dem entsprechenden Lohn kauft es Konsumgüter. Es steckt aber dennoch eine Absicht dahinter, wenn Friedman dieses Phantom schafft. Diese kann man besser in seiner Bevölkerungstheorie verfolgen. Er entwirft diese als eine Theorie der „Produktion von Menschen als eine(r) bewußt ökonomische(n) Entscheidung ...“, bei der die möglichen Erträge gegen die Kosten abgewogen werden.<sup>435</sup>

Das Subjekt der Präferenzen teilt also dem Portfolio-Subjekt mit, daß es ein Kind haben will. Das Portfolio-Subjekt klassifiziert daraufhin den Typus von Ware, den ein Kind darstellt:

Aus dem Blickwinkel erscheinen Kinder in einem doppelten Licht: Sie sind einerseits ein Konsumgut, d. h. eine Möglichkeit, sein Geld zur persönlichen Befriedigung auszugeben, und damit eine Alternative zum Kauf von Autos oder Haushaltsleistungen oder anderen Gütern, und sie sind andererseits ein Kapitalgut, das durch ökonomische Aktivität entsteht, und damit eine Alternative zur Produktion von Maschinen oder Häusern und ähnlichen Kapitalgütern.<sup>36</sup>

Das Portfolio-Subjekt weiß also, daß es sich um ein Kuppelprodukt handelt. Es ist nicht ein Produkt von zweien – es ist vollkommen a-sexuell –, sondern das Kind ist zwei Produkte in einem.

Die Tatsache, daß Kinder in diesem Sinne ein „Kuppelprodukt“ sind, bedeutet, daß beide Überlegungen kombiniert werden müssen; denn die Erträge der Kinder als Kapitalgüter reduzieren ja gleichzeitig ihre Kosten als Konsumgüter. Wenn dies nicht der Fall wäre, würde in einer freien Gesellschaft mit Sicherheit viel zu wenig in Humankapital investiert.<sup>37</sup>

Als Konsumgut wird die produzierte Anzahl von den Kosten abhängen, die Kinder im Vergleich mit anderen Konsumgütern verursachen, sowie von dem verfügbaren Einkommen und den Präferenzen der jeweiligen Individuen. Zur Bestimmung dieser Neigungen und Präferenzen müssen weitgehend nichtökonomische Faktoren in Betracht gezogen werden.<sup>38</sup>

Als Kapitalgut hängt sie von den Erträgen ab, die Kinder im Vergleich zu anderen Kapitalgütern erzielen können, sowie von den relativen Kosten, die bei der Produktion von Kindern und anderen alternativen Kapitalgütern anfallen.<sup>39</sup>

Friedman vergaß dabei, die notwendigen psychiatrischen Kosten für ein so erzeugtes Kind zu berechnen. Mit dieser Theorie ausgerüstet, kann man die Abwanderung vom Land in die Stadt sehr gut verstehen:

... ländliche Gegenden (hatten) sowohl im Bereich der Produktion von Humankapital als auch von Nahrungsmitteln einen komparativen Vorteil ... und die Menschen auf dem Lande (waren) demnach gleichzeitig in zwei Branchen tätig ... – der Produktion von Nahrungsmitteln und von Humankapital – und ... sie (exportieren) beides nun in die Stadt.<sup>40</sup>

Und er vergißt nicht, den relativen Nachteil des Humankapitals gegenüber dem Nicht-Humankapital zu erwähnen:

Ein wichtiger Unterschied zwischen diesem Kapitalgut und anderen Kapitalgütern ist die Möglichkeit, daß sich der ursprüngliche Investor die Erträge der Kinder aneignen kann.<sup>41</sup>

Auf diese Weise erhöht das Fehlen der Sklaverei das Risiko von Investitionen in menschliche Personen.

Wiederum handelt es sich um ein Phantom. Um die Tatsache zu verstehen, daß der Zeugung von Kindern wirtschaftliche Grenzen gesetzt sind, braucht man keineswegs das Kind als Konsum- oder Kapitalgut zu konstruieren. Das fügt dem, was man schon weiß, wenn man die Existenz einer solchen wirtschaftlichen Grenze behauptet, nichts Neues hinzu. Das andere ist ein Phantombild. Als solches ist es vollkommen tautologisch. Das, was alle Welt weiß, wird jetzt vom Standpunkt des Portfolio-Subjekts her ausgedrückt. Daß die Eltern Freude an ihrem Kind haben, daß das Kind später den Eltern hilft – und manchmal auch

nicht –; und auch, daß die Kinder Kosten verursachen, die im Verhältnis zum Verdienst hoch sein können: all dies ist sehr gut zu erklären, ohne die Entscheidung darüber in ein Kalkül zu verwandeln und sie als solches zu betrachten.

Man möchte aber nun wissen, warum man denn überhaupt alle menschlichen Probleme in Entscheidungen eines Kalküls umwandeln muß, das ein Portfolio-Subjekt gegenüber einem Subjekt der Präferenzen durchführt. Wenn es wirklich nichts an Erklärung bringt, dann muß man sich fragen, wozu es dient. Eine mögliche Antwort ist die: Es dient dazu, die totale und grenzenlose Reichweite der Warenbeziehungen zu zeigen. Es geht darum, eine Weltanschauung zu entwickeln, in der jedes Phänomen dem Warenphänomen unterworfen ist, ohne irgendeine freie Zone innerhalb oder außerhalb der Person. Das Warenkalkül versucht alles zu absorbieren; und da, wo es keine wirklichen Warenbeziehungen errichten kann, etabliert es zumindest imaginäre. Es handelt sich um einen Warentotalitarismus ohne Grenzen, dem nichts und niemand mehr entkommen kann. Die ganze Herabwürdigung des Menschen, die eine solche absolute Reduktion aller menschlichen Phänomene auf eine Warenstruktur bedeutet, bringt nichts anderes zum Ausdruck als die Entwürdigung, die die Warenbeziehungen selbst bedeuten. Sie sind nur für den eine Entwürdigung, der sich gegen ein solches Zur-Ware-gemacht-Werden wehrt. Friedman hat nicht vor, irgend jemanden zu entwürdigen. Er reduziert nur alles Menschliche auf das Warenhafte und betrachtet diesen Vorgang als wissenschaftlich. Und wenn die Wissenschaft entwürdigt, ist das nicht seine Schuld. Er verschwindet also hinter dieser Wissenschaft. Um entwürdigen zu können, müßte es eine Würde geben, die über dem Akt der Entwürdigung steht. Diese aber existiert nicht. Die Entwürdigung wird gegenüber anderen genau in dem Maße ausgeübt, wie sie schon verinnerlicht ist.

Der Eifer bei der realen und imaginären Ausbreitung der Warenbeziehungen erklärt sich aber eher aus einem politischen Ziel. Man will die Effektivität und den unbegrenzten Erfolg der Warenbeziehungen zeigen, um den nicht-notwendigen Charakter staatlichen Eingreifens und die Verantwortung des Staates für die Entstehung der Krise der Märkte zu beweisen. Gegenüber der Tendenz des staatlichen Interventionismus und der sozialistischen Planung verschließt sich diese Theorie in sich selbst und sucht theoretische Lösungen, die a priori dogmatische Gültigkeit haben und von der Erörterung spezifischer Probleme dispensieren. Man will nicht mehr darüber diskutieren, ob man in diesem oder jenem Fall in den Markt hätte eingreifen müssen oder nicht, sondern man will ein für allemal eine Antwort, die jede Art von Intervention verbietet, und zwar allein deshalb, weil es sich um eine Intervention handelt.

Die Berechenbarkeit jedes Gegenstandes bedeutet, daß man die Berechnung – real oder imaginär – auf immer neue Gegenstände ausweitet. Da jede Einkommensquelle Kapital ist, kapitalisiert sie den Wert des Kapitals eines Subjekts der Präferenzen, ausgehend vom Strom der Einkommen, die dessen auf dem Markt

zu gerade geltendem Zins angebotene Arbeit erbringt. Die Berechnung betrachtet die möglichen Einkommenserhöhungen und die dazu notwendigen Kenntnisse, für die man wieder eine Ausbildung braucht. Diese Ausbildung kann erfolgen, wenn ihre Gesamtkosten dem zusätzlich kapitalisierten Ertrag gleich sind oder darunter liegen; wenn nicht, muß sie als ein Konsumgut betrachtet werden, und man muß abwägen, wieviel persönliche Befriedigung sie dementsprechend bringt. Auch ein Freund, der regelmäßig hilft, hat einen Kapitalwert, und es lohnt die Mühe, in ihn Beträge zu investieren, die geringer sind als eine zusätzliche kapitalisierte Hilfe. – Und so fort.

Wenn jede Einkommensquelle also einen Kapitalwert hat, dann entdeckt man leicht eine grundlegende Unvollkommenheit des Kapitalmarktes. Wegen des Fehlens der Sklaverei sind die Investitionen in Humankapital viel risikoreicher als solche, die in Nicht-Humankapital getätigt werden. Der Unterschied ist so groß, daß es gerechtfertigt erscheint, zwischen Human- und Nicht-Humankapital zu unterscheiden. Außerdem handelt es sich um den einzig bestehenden Unterschied. Der Unterschied entspringt jedoch nicht der Natur der Dinge; es handelt sich vielmehr um eine Unvollkommenheit, die durch eine staatliche Intervention hervorgebracht wurde:

Selbst wenn wir zugestehen, daß man im Grunde alle Produktionsfaktoren als Kapital zusammenfassen kann, gibt es andererseits aufgrund unserer gesellschaftlichen und politischen Institutionen viele Probleme, für die die Unterscheidung zwischen zwei großen Kapitalkategorien sehr wichtig ist – und dies ist die Trennung in Human- und Nicht-Humankapital.<sup>42</sup>

Aufgrund dieser Intervention ist die Investition in materielle Güter sicherer:

Die Tatsache, daß die Träger des Humankapitals in unserer Gesellschaft nicht ge- oder verkauft werden können, bedeutet ..., daß das Humankapital im Gegensatz zum übrigen Kapital keine so gute Reserve für Notfälle bildet.<sup>43</sup>

Wenn jemand in eine Maschine investiert, geht sie gleichzeitig in seinen Besitz über und garantiert ihm damit, daß er den Ertrag seiner Investition auch wirklich erhält. Wenn jemand dagegen in einen anderen Menschen investiert, bekommt er keine derartige Garantie.<sup>44</sup>

Der Unterschied zwischen Human- und Nicht-Humankapital ist,

daß der vorhandene institutionelle und gesellschaftliche Rahmen sowie die Unvollkommenheiten des Kapitalmarktes bei dem Humankapital eine andere Reaktion auf ökonomischen Druck und Anreize auslösen als beim Sachkapital.<sup>45</sup>

Diese Unvollkommenheiten des Marktes ergeben sich also offensichtlich ausschließlich aus dem institutionellen Rahmen, d. h. aus der Abschaffung der Sklaverei:

Nur in einer Sklavengesellschaft würden sie hinfällig und dann auch nur für die Sklaven selbst. Die Tatsache, daß die Träger des Humankapitals in unserer Gesellschaft nicht ge- oder verkauft werden können, bedeutet ..., daß das Humankapital im Gegensatz zum übrigen Kapital keine so gute Reserve für Notfälle bildet. ... Zu guter Letzt ist diese Unverkäuflichkeit des Humankapitals noch der Hauptgrund für Marshalls zweite Besonderheit: Nur aus diesem Grund muß der Anbieter von Arbeit sich selbst zur Verfügung stellen.<sup>46</sup>

All dies zielt darauf ab, unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten einen spezifischen Unterschied zwischen Mensch und Maschine zu negieren. Der Mensch

ist dann deshalb ein Subjekt, weil die Institutionen ihn als solches anerkennen, und nicht – wie in der liberalen Theorie des 18. und 19. Jahrhunderts –, weil die Institutionen eine Subjektivität des Menschen anerkennen, die ihnen vorausgeht. Weil die Institutionen die Warenbeziehungen garantieren, ist der Mensch – wie Friedman ihn sieht – Subjekt, insofern er von der Bewegung der Warenbeziehungen als solcher anerkannt wird. Das bedeutet, daß der Mensch 'das Geschöpf' der Warenbeziehungen ist und nicht ihr Schöpfer.

Die neoklassische Theorie beinhaltet diese These nur als logische Konsequenz, nicht als explizite Überzeugung. Sie behält ausdrücklich einen Unterschied zwischen Kapital und Arbeit bei, und das ist dasjenige, was Friedman an Marshall kritisiert. Weil Marshall den neoklassischen Ausgangspunkt hatte, mußte er sich mit Inkonssequenzen in seiner Argumentation abfinden, um nicht in einen offenen Anti-Humanismus zu verfallen. Friedman hat keine Angst vor einem erklärten Anti-Humanismus. Daher kann er diesbezüglich konsequenter sein. Was für Marshall gilt, trifft auch für die Mehrzahl der neoklassischen Theoretiker wie z. B. Samuelson zu. Sie können daher zwar Meinungsverschiedenheiten mit Friedman haben, aber ihr theoretischer Ausgangspunkt erlaubt es ihnen nicht, diese Meinungsverschiedenheiten argumentativ zu belegen.

Der Unterschied zu dem Fetischismus, den Marx analysiert hatte, ist einschneidend. In der klassischen politischen Ökonomie ist der Mehrwert eine Schöpfung aus dem Nichts dank der Warenbeziehungen und des Geldes/Kapitals. In der neoklassischen Theorie ist das menschliche Subjekt selbst diese Schöpfung. In der klassischen politischen Ökonomie ist das Subjekt vorgängig zu den Warenbeziehungen; und daher kann es Bedürfnisse haben, auf die die Warenproduktion antworten muß. Dies gilt sogar für die Bevölkerungstheorie von Malthus. Es existierte ein Begriff von Subsistenz, unter dem der Mensch stirbt. Die neoklassische Theorie räumt mit diesem Begriff vom Menschen auf und ersetzt ihn durch ein von den Warenbeziehungen geschaffenes Subjekt. Diesen Begriff hat erst Friedman offen zum Ausdruck gebracht: Der Mensch ist nur in dem Maße Subjekt, wie er als solches von der Warenproduktion anerkannt wird. Der Begriff Bedürfnis verschwindet und wird durch Nachfrage ersetzt. Wenn der Mensch das lebensnotwendige Minimum nicht nachfragen kann, fällt er damit aus dem Bereich der Wirtschaftstheorie heraus. Die Entlohnung des Kapitals bleibt ein ökonomischer Begriff, die Entlohnung des Menschen nicht. In Wirklichkeit wird der Mensch also nicht als gleichwertig gegenüber der Maschine angesehen, sondern als minderwertig.

*Homo homini lupus.* Die Maschine ist die Freundin des Menschen, also kann man dem Menschen nicht vertrauen. Es entgeht Friedman völlig, daß man zwischen den beiden unterscheiden muß. Die Bedingung dafür, daß man alle Waren kaufen und verkaufen kann, besteht genau darin, daß der Mensch nicht käuflich ist. Die Menschen, die vermarktet werden, d. h. Sklaven sind, können weder kaufen noch verkaufen. Deshalb war die Abschaffung der Sklaverei nicht nur im

Sinne der Humanität, sondern auch in der Logik der Warenbeziehungen und ihrer Ausbreitung notwendig. Eine hohe Entwicklung der Warenproduktion und die Sklaverei sind vollkommen unvereinbar. Daher kann die Abschaffung der Sklaverei nicht als Unvollkommenheit des Marktes angesehen werden. Wenn es Friedman so vorkommt, dann ist das vielleicht eine Unvollkommenheit seiner Theorie. Aber er bringt dennoch etwas sehr gut zum Ausdruck: Wenn man den Markt auf den von ihm vorgezeichneten Linien vervollkommen würde, müßte die menschliche Zivilisation wieder bei einem primitiven Zustand der Sklaverei beginnen. Die Anwendung seiner Theorie kommt einem Atomkrieg gleich.

Die imaginäre Ausdehnung der Warenbeziehungen, die mit der neoklassischen Wirtschaftstheorie begann und die Friedman mit einem besonderen Extremismus aufnimmt, durchbricht in gewisser Weise eine Grenze für das Geld-Kalkül, die die klassische politische Ökonomie immer aufrechterhalten hatte. Ein Teil des Problems besteht in der Unterscheidung zwischen produktiven und nicht-produktiven Arbeiten. In der klassischen politischen Ökonomie sind die Kosten für ein Kind all jene Güter, die man kaufen muß, um es aufzuziehen. Aber die Gesamtheit dieser Kosten ist niemals der Preis für das Kind. Das Kind hat keinen Preis, sondern es ist von unschätzbarem Wert. Ebenso ist es mit der Stimme einer Sängerin. Der Eintrittspreis ist nicht der Preis für die Stimme der Sängerin, sondern die Übertragung von Gütern an die Sängerin, die notwendig sind, um weiter die Gelegenheit zu haben, sie zu hören. Sie verursacht Kosten, aber auch sie ist von unschätzbarem Wert. Ebenso wenig kauft man im Konsumgut den Nutzen des Gutes, sondern seinen Wert und durch den Wert seinen Gebrauchswert, der eine Gelegenheit darstellt, es zu genießen. Aber man kauft nicht die Nützlichkeit. Wenn man an den Strand geht, um die Sonne zu genießen, dann erwirbt man einen Platz im Hotel, ein Badetuch etc.; aber wiederum ist die Gesamtheit der Kosten nicht der Preis für die Sonne oder in der Nacht für die Sterne. Und in der Version von Marx kauft man auch nicht die Arbeit, sondern die Arbeitskraft. Immer ist der Gebrauch der Grund des Kaufes – der Eintrittspreis für die Stimme der Sängerin, das Hotel für den Genuß der Sonne, das Konsumgut für den Genuß, den es ermöglicht, die Arbeitskraft für die kreative Fähigkeit der Arbeit etc. Und je mehr man etwas schätzt, um so mehr muß man möglicherweise dafür bezahlen. Aber diese Unterschiede sind keinerlei Maßstab für den Nutzen und sind auch keine Preise.

Die Grenzen zwischen dem, was einen Preis hat, und dem, was unschätzbaren Wert hat, ist zugleich die Grenze des Gegenstandsbereiches für eine Wissenschaft, die streng operational und am Beweisbaren orientiert vorgeht. Die Idee von Preisen für die Arbeit, die Stimme der Sängerin, die Sonne, die Sterne und die Kinder ist total imaginär und stellt ein metaphysisches Phantom dar, zu dem keine Wissenschaft Zugang hat, es sei denn, um es seiner scheinbaren Autorität zu entkleiden. Es ist aber eine solche imaginäre Welt, die die Friedmansche Wirt-

schaftstheorie ohne die geringste wissenschaftliche Verantwortung über alle inneren und äußeren Phänomene dieser Welt ausgebreitet hat. Die fehlende Achtung vor den menschlichen Phänomenen ist daher zugleich ein fehlender Respekt vor dem wissenschaftlichen Denken.

Von dieser imaginären Totalisierung gelangt man zu einer Umwandlung der Welt des Konsums, die schon Marx als den Konsum ohne Genuß gebrandmarkt hatte. Indem man Bereiche, die nicht von Waren geprägt sind, mit imaginären Warenbeziehungen besetzt, schafft man sich das grundlegende ideologische Instrument zur Einflußnahme auf die Welt des Konsums. Je mehr die Vorstellung die Kosten des Genusses in seinen Preis verwandelt, um so mehr zerstört sie die Möglichkeit des Genusses. Auf dem Grund der Maximierung des Nutzens lauert die Habsucht, die den möglichen Genuß, den ein Gut bieten könnte, zerstört. Die Spontaneität verschwindet, und die Maximierung des Nutzens ist nur ein anderer Name für diese Tatsache. Sie ist die Zerstörung des lebendigen Genusses.

Mit der totalisierenden Vorstellung von den Warenbeziehungen geht die Vorstellung ihrer Ausdehnung auf so viele Phänomene wie möglich einher. Friedman kann deshalb nicht fragen, inwieweit es notwendig ist, Beziehungen durch Warenbeziehungen zu regeln. Er fragt, wieweit das möglich ist. Und es geht darum, sie in jeden Bereich zu tragen, wo dies möglich ist. Für ihn ist es ärgerlich, daran zu denken, daß man die Sonne, einen Wald oder einen Park sieht, ohne für jeden Blick zu bezahlen. Er fragt also, inwieweit es möglich wäre, diesem allem nicht nur einen imaginären, sondern einen wirklichen Preis zu geben. Die Benutzung aller Straßen, Autobahnen und Parks müßte mit einem Preis bezahlt werden. Die Tatsache, daß dies unmöglich sein könnte, macht ihm Angst. Es ist charakteristisch, daß er dieses so negative Phänomen als Nachbarschaftseffekt bezeichnet. Und tatsächlich erinnert ja dieses Phänomen an eine für Friedman ärgerliche Tatsache: Der Mensch lebt nicht allein auf dieser Welt, sondern in einer Gemeinschaft von Menschen. Obwohl es Friedman nicht gefällt, ist es so.

Bei einem Stadtpark ist es äußerst schwierig, die Menschen zu ermitteln, die einen Nutzen daraus ziehen und sie für den Nutzen gebührenpflichtig zu machen. Befindet sich der Park zum Beispiel im Zentrum der Stadt, so haben die Bewohner der umliegenden Häuser den Vorteil des freien Blicks. ... Es wäre sehr kostspielig und schwierig, wollte man an den Eingängen eine Gebühr erheben oder für jedes Fenster, das zum Park liegt, eine jährliche Abgabe verlangen. Zu den Nationalparks wie Yellowstone dagegen gibt es nur wenige Zugänge. Die meisten Besucher halten sich eine gewisse Zeit lang dort auf, und es ist ohne weiteres möglich, an den Eingängen Zahlstellen zu errichten und Eintrittsgebühren zu verlangen. So wird es heute auch gemacht, aber die Einnahmen reichen nicht aus, um die Unkosten zu decken.<sup>47</sup>

Als der Eintritt gratis war, lief alles sehr schlecht. Jetzt bezahlt man, aber es bleibt schlecht, weil man wenig bezahlt:

Wenn der Bevölkerung an derlei Einrichtungen so sehr gelegen ist, daß sie bereit ist, dafür zu bezahlen, werden sich Privatunternehmen bemühen, solche Parks zur Verfügung zu stellen.<sup>48</sup>

Wenn man freien Zugang hätte, wäre die Freiheit bedroht, und wenn es einen Zaun drumherum gibt und man nur hineinkommt, wenn man zahlt, dann ist die Freiheit gesichert.

Ich persönlich kann beim besten Willen keine Nebenwirkungen oder bedeutende Monopolauswirkungen feststellen, die eine Einmischung der Regierung auf diesem Gebiet rechtfertigen würden.<sup>48</sup>

Friedman kann sich überhaupt kein Konzept der Freiheit vorstellen, das von der Freiheit des Zugangs zu den Gütern der Welt ausgeht. Die klassische politische Ökonomie begriff die Warenbeziehungen als einen notwendigen, aber ärgerlichen Zaun um die Dinge herum – daher ihre romantische Vorstellung vom Vagabunden oder der Rückkehr zur Natur. Die neoklassische Theorie aber läßt am Ende die Freiheit wie einen Zaun oder einen Käfig erscheinen. Dieser Zaun muß möglichst um jedes Gut herum errichtet werden, damit das Geld als „Sesam-öffne-dich“ funktionieren und so immer mehr zur Bedingung des Zugangs zu den Gütern der Welt werden kann. Und wenn Friedman die Freiheit als eine Unzahl von Käfigen um eine Unzahl von Gütern dieser Welt denkt, dann denken die Militärs, die ihm folgen, die Freiheit als eine Unzahl von Kasernen. Um jedes Gut der Welt herum muß es im Sinne der Militärs eine Kaserne geben und in der Vorstellung Friedmans um jedes Gut einen Käfig. Ein Schrecken für beide sind die Nachbarschaftseffekte, die es unmöglich machen, daß dieser Prozeß sich wirklich auf alle Güter der Erde erstreckt.

Es springt die Angst vor der menschlichen Spontaneität ins Auge, die in dieser Theorie zum Ausdruck kommt – die Angst vor dem Vagabunden, vor dem Menschen, der die Dinge nimmt, wie sie sind, und nicht danach fragt, was sie kosten. Es ist im Denken und im Handeln eine Theorie, die dazu geschaffen ist, die Spontaneität und jeden unmittelbaren Genuß abzutöten. Was die politischen Totalitarismen nie erreicht haben und auch nicht erreichen können, erstrebt diese Theorie. Indem sie den Genuß tötet, hinterläßt sie einen hohlen Konsum. Und das menschliche Wesen, das sich in diesem hohlen Konsum reproduziert, ist auch hohl.

Außer dem Phantom des menschlichen Subjekts als Konsumenten erscheint nun auch das Phantom des Subjekts als Produzenten. Es wird aus der Theorie der Einkommen gemäß der Grenzproduktivität der Produktionsfaktoren entwickelt. Friedman präsentiert es so:

... die normative Funktion der Entlohnung nach dem Grenzprodukt (besteht) in einer möglichst effizienten Allokation der Ressourcen ...<sup>50</sup>

Ganz generell kann man die Entlohnung nach dem Grenzprodukt als ein Mittel ansehen, das die Substitutionsrate der Endprodukte beim Kauf auf dem Markt gleich der Rate macht, zu der die Endprodukte bei der Produktion rein technisch substituiert werden können.<sup>51</sup>

Dies führt zum folgenden Prinzip der distributiven Gerechtigkeit, „daß jedem Menschen das zusteht, was mit seinen eigenen Ressourcen erzeugt wird.“<sup>52</sup> Es handelt sich um ein vollkommen tautologisches, theoretisches System. Es ist der

tautologische und imaginäre Widerpart der Theorie des Konsums. Natürlich richtet kein Unternehmen auf der Welt seine Zahlungen nach der Grenzproduktivität, und es könnte das auch nicht. Die Grenzproduktivität existiert nicht, wie auch der Nutzen nicht existiert. In keiner Bilanz erscheint sie, in keiner Statistik taucht sie auf, und die Mehrheit der Unternehmer kennt sie nicht. Sie ist völlig imaginär ebenso wie der Nutzen, der niemals gemessen oder angewandt wurde. Es geht nicht darum, daß es keine exakten Maße gäbe; es gibt nämlich nicht einmal ein annäherndes Maß irgendwelcher Art. Aber es ist ein Phantom, das alle Wirtschaftswissenschaftler zu sehen glauben.

Mittels eines komplizierten theoretischen Apparates sagt die Theorie etwas sehr Einfaches: Aus der Theorie der Preise leitet sie ab, daß die Einkommen gemäß der Grenzproduktivität gezahlt werden. Und aus dem Ergebnis, daß die Einkommen gemäß der Grenzproduktivität gezahlt werden, folgert sie tautologisch, daß sie gemäß der Grenzproduktivität gezahlt werden. Es ist dasselbe wie im Falle des Nutzens. Der Konsument wählt nach seinem Grenznutzen aus, und daher veranlaßt ihn der Grenznutzen, so auszuwählen, wie er auswählt. Er kann auswählen, was auch immer er mag: Er maximiert per definitionem seinen Nutzen. Man kann niemals einen Vergleich zwischen Auswahl und Nutzen anstellen, weil der Nutzen nur in der Auswahl der Konsumenten sichtbar wird. Wenn man das Phantom des Nutzens wegläßt, weiß man nachher genausoviel wie vorher, so auch bei der Grenzproduktivität. Ausschließlich im Akt der Zahlung des Einkommens wird sie sichtbar, und kein Wirtschaftswissenschaftler der Welt könnte je eine Einkommenszahlung entdecken, die größer oder kleiner wäre als die Grenzproduktivität. Und wiederum weiß man vom wirtschaftlichen Prozeß – nachdem man alles, was man über Grenzproduktivität weiß, wegwischt – ebensoviel, wie man mit ihr gewußt hatte. Dies unterscheidet sie von der Arbeitswerttheorie, die auf Begriffen beruht, die approximative Vermittlungen besitzen und die daher in den Statistiken erscheinen bzw. aus ihnen entnommen werden können.

Die Theorie der Grenzproduktivität ergibt jedoch ein bestimmtes Bild des Produktionsprozesses. Nach diesem Bild ist die gesellschaftliche Arbeitsteilung solcherart organisiert, daß die vielen an ihr beteiligten Produktivkräfte ständig soviel Einkommen erhalten, wie sie beitragen. Wenn das Produkt auch gemeinsam hergestellt wird, so nimmt doch jeder Faktor an der Produktion auf eigenes Risiko und auf eigene Rechnung teil, und das Einkommen des einen hat nichts mit dem des anderen zu tun. Hinter den Faktoren stehen deren Eigentümer, die das erhalten, was den Faktoren, die sie in den Produktionsprozeß hineingeben, zusteht. Die Arbeitsteilung erscheint wie ein großer Polyp, aus dem jeder Faktor herausholt, was er kann, um seinem Eigentümer das Ergebnis abzuliefern. Jeder holt heraus, was seinen Fähigkeiten entspricht, und jeder empfängt nach seinen Leistungen. Wenn man die Quantität eines Faktors erhöht, empfängt dieser genausoviel mehr, wie es der Erhöhung des Gesamtprodukts entspricht, die

durch die Erhöhung des Angebotes dieses Faktors entstanden ist. Wenn man irgendeine Einheit von einem Faktor zurückzieht, wird das Gesamtprodukt um den Anteil kleiner, den der Faktor aufgehört hat zu produzieren. Trotz der gemeinschaftlichen Produktion trägt jeder Faktor soviel bei und erhält soviel, wie es ein Robinson mit seinem individuellen Produkt machen würde. Es arbeiten Maschinen, Menschen, Ideen etc., und was jeder erhält, ist dazu da, dem jeweiligen Portfolio-Subjekt abgeliefert zu werden, das es gemäß den Präferenzen des Subjekts der Präferenzen gebraucht. Jeder Faktor ist ein eigenes Subjekt, das an das Portfolio-Subjekt gefesselt ist.

Wenn sich die Bezahlung auch immer nach der Grenzproduktivität richtet, so braucht sie nicht immer ihrem Wettbewerbsniveau zu entsprechen. Ist sie höher als das Wettbewerbsniveau, so kann ein Teil der Faktoren nicht beschäftigt werden. Auf dieses Ergebnis, das Friedman eigentlich interessiert, arbeitet er hin:

... wollen wir annehmen, daß der Lohn durch direkte Maßnahmen wie die Festsetzung eines gesetzlichen Mindestlohnes über sein Wettbewerbsniveau angehoben werden kann. Dies muß zwangsläufig zu einer Verringerung der Anzahl verfügbarer Stellen und zu einem Unterangebot von Arbeitsplätzen führen. Das damit verbundene Überangebot von Arbeitskräften muß irgendwie untergebracht werden. Die verfügbaren Stellen müssen auf die Stellensuchenden verteilt werden.<sup>53</sup>

Eine Einkommenserhöhung infolge gewerkschaftlicher Intervention innerhalb eines bestimmten Beschäftigungssektors oder Industriezweiges hat zwangsläufig eine Verringerung der möglichen Arbeitsplätze auf diesem Beschäftigungssektor oder Industriezweig zur Folge – ebenso wie jede Preiserhöhung den Absatz verringert.<sup>54</sup>

Der Gewinn für die Arbeiter bestand aus höheren Löhnen, was selbstverständlich zur Folge hatte, daß weniger Bergarbeiter beschäftigt wurden.<sup>55</sup>

Nach dieser Theorie empfangen die Faktoren gemäß ihrer Grenzproduktivität. Steigen die Löhne über das Wettbewerbsniveau hinaus, wird Arbeit nur in dem Maße angestellt, wie sie diese höhere Grenzproduktivität hat. Der Lohnanstieg wäre eine wirtschaftliche Irrationalität, die auf den Faktor Arbeit selbst zurückfiele, dessen Gesamtbeschäftigung beeinträchtigt wäre. Daher befinden sich die Faktoren nicht im Wettbewerb. Es existiert weiterhin die Bezahlung nach der Grenzproduktivität. Das System wird als so flexibel beschrieben, daß der wirtschaftliche Schaden, der aus der Erhöhung des Preises eines Faktors entsteht, auf diesen Faktor selbst zurückfällt. Die anderen Faktoren haben nichts damit zu tun. Eine Erhöhung der Löhne über diesen Wettbewerbspreis – der total imaginär ist – hinaus betrifft daher nicht das Kapital, sondern die Arbeit selbst. Ebenso wenig betrifft eine Erhöhung der Gewinne über ihren Wettbewerbspreis hinaus den Faktor Arbeit. Sie betrifft nur die Beschäftigung des Faktors, um den es sich handelt. Wenn die Faktoren solche Erhöhungen suchen, legen sie wirtschaftlich unvernünftiges Verhalten an den Tag, wobei sie sich nur selber schaden. Es handelt sich um die Schäden, die aus der Monopolisierung der Faktoren hervorgehen. Daher liegt es im Interesse jedes einzelnen Faktors, seine Monopolisierung zu vermeiden.

Nach Friedmans Ansicht wird diese Tendenz zur Monopolisierung vor allem dann gefährlich, wenn der Staat sie unterstützt. In diesem Fall können die Kräfte des Wettbewerbs die Tendenzen zur Monopolisierung nicht überwinden.

Das erste und wichtigste, was seitens der Regierung erfolgen soll, ist die Aufgabe der Maßnahmen, die Monopolbildung direkt unterstützen, sei es Monopolbildung auf Unternehmensebene oder auf Gewerkschaftsebene, und zudem die gleiche Anwendung der Gesetze auf Firmen wie auf Gewerkschaften.<sup>56</sup>

Auch hier läßt sich wieder eine sehr enge Parallele zu den Gewerkschaften einerseits und den Industriemonopolen andererseits ziehen: In beiden Fällen gilt, daß alle weitreichenden Monopole aller Voraussicht nach nur temporär sind und daß ihr Fortbestand langfristig von der politischen Unterstützung abhängt, die sie vom Staat erhalten.<sup>57</sup>

Eine antimonopolistische Politik des Staates ist daher nicht besonders notwendig; es reicht, wenn der Staat kein Monopol anerkennt. Und da die einzigen 'Monopole', die der Anerkennung des Staates bedürfen, um sich halten zu können, die Gewerkschaften sind – durch eine Arbeitsgesetzgebung –, verwandelt sich der scheinbare Angriff auf die Monopole in einen Angriff auf die Arbeitergewerkschaften.

Ein äußerst schwieriges und für diesen Sektor spezifisches Problem bilden die Zusammenschlüsse der Arbeiter. Die Freiheit, sich zusammenzuschließen, und die Freiheit, miteinander zu konkurrieren, erweisen sich hier als ein besonders akutes Problem.<sup>58</sup>

In der Industrie hingegen existieren die Monopole kaum:

Selbstverständlich ist Wettbewerb ein idealer Fixpunkt, so wie eine Euklidische Gerade oder ein Euklidischer Punkt. ... In gleicher Weise gibt es keinen „reinen“ Wettbewerb. ... Im Verlauf meiner Beobachtung des Wirtschaftslebens in den Vereinigten Staaten war ich jedoch zunehmend beeindruckt von der Vielzahl der Probleme und Bereiche, bei denen sich die Betrachtungsweise der Wirtschaft als einer ideal wettbewerbsorientierten empfiehlt.<sup>59</sup>

Friedman benutzt ein bezeichnendes Kriterium, das ihn zu dem Ergebnis führt, daß „der Erwerbszweig der Hausangestellten ... von weitaus größerer Bedeutung als die Telephon- und Telegraphen-Industrie (ist).“<sup>60</sup>

Und wenn es Monopole gibt, dann deshalb, weil die Gewerkschaften „als Unternehmen ... , die den Service der Kartellbildung offerieren“<sup>61</sup>, funktionieren. Wenn man die Gewerkschaften auflöste, wäre dies also ein entscheidender Schlag gegen die Industriemonopole. Den entsprechenden Schlag gegen ihre Interessen akzeptieren die Industriemonopole aus reiner Liebe zum freien Wettbewerb. Zugleich hilft das dem Faktor Arbeit, der sich nun nicht mehr selber schädigen kann, indem er hohe Löhne fordert.

Das Argument beruht offensichtlich auf der These von der Substitution der Produktionsfaktoren, speziell des Humankapitals durch das Nicht-Humankapital. Nach dieser These arbeiten die Maschinen dann allein, wenn die Arbeit zu hohe Löhne fordert. Wie sie das machen, weiß man nicht. Friedman sagt tatsächlich niemals, was dieses Nicht-Humankapital ist. Er gibt nur Beispiele: „Gebäude, Maschinen...“<sup>62</sup> Dies ist keine Definition. Die Gebäude und die Maschinen sind genauso Produkte der Arbeit wie alle anderen auch. Wenn eine Er-

höhung der Löhne zu einem vermehrten Einsatz von Maschinen führt, dann führt sie auch zu einem vermehrten Einsatz von Arbeit, die Maschinen produziert. Ersetzt wird also die Arbeit, die Maschinen braucht, durch eine Arbeit, die Maschinen produziert. Im Falle eines zeitlich konstanten Kapitalkoeffizienten – was im Durchschnitt das Normale ist – kann dies die Gesamtbeschäftigung nicht beeinträchtigen, sondern sie nur restrukturieren. Wenn das so ist, dann betrifft die Veränderung der Löhne nur die Einkommensverteilung zwischen Arbeit und Kapital; die Beschäftigungsstruktur wird in dem Maße betroffen sein, wie diese Umverteilung die Zusammensetzung der Gesamtnachfrage nach Konsum- und Ausrüstungsgütern verändert. Es ist keine negative Auswirkung auf die Beschäftigung zu bemerken. Friedman behauptet total dogmatisch und ohne jede Argumentation, daß Angebot und Nachfrage der Faktoren sich gleich bewegen wie Angebot und Nachfrage von Produkten.

Daraus ergibt sich ein bestimmtes Konzept des wirtschaftlichen Subjekts als Produzenten, welcher das Produkt als Einkommen erhält. Nach Friedman ist dieses Einkommen durch die Grenzproduktivität der Arbeit bestimmt; d. h. es ist vollkommen willkürlich, und es gibt kein objektives Kriterium, um es zu bestimmen. Aus der Interpretation der Arbeitslosigkeit als Indikator für zu hohe Kosten des Faktors Arbeit folgt außerdem, daß das Einkommen des Faktors Arbeit immer genau dann über seinem Wettbewerbsniveau liegt, wenn es Arbeitslosigkeit gibt. Da es praktisch in der gesamten kapitalistischen Welt ständig Arbeitslosigkeit gibt, schließt er daraus, daß in der ganzen Geschichte des Kapitalismus seit seinen Anfängen das Einkommen des Faktors Arbeit zu hoch war und es auch geblieben ist. Friedman gelangt zu diesem Schluß durch eine bizarr anmutende Reduktion – ohne jeden Beweis. Dann nimmt er eine normative Bestimmung des Einkommens des Faktors Arbeit vor, die er auf alle Einkommen ausdehnt. Das Einkommen des Faktors Arbeit muß festgelegt werden, ohne die Bedürfnisse der Menschen in Rechnung zu stellen oder – mit den Worten der klassischen politischen Ökonomie – ohne die Notwendigkeit der Reproduktion des Menschen in Rechnung zu stellen. Diese Norm stellt er als ein Erfordernis der wirtschaftlichen Rationalität auf.

Alles Bisherige ist ein Ergebnis der Tatsache, daß die neoklassische Theorie das Konzept eines wirtschaftlichen Subjekts auflöste, das vorgängig zu den Warenbeziehungen sein könnte. Damit verschwand auch das Konzept der Bedürfnisse, und es wurde ersetzt durch das Konzept der Nachfrage gemäß den Präferenzen. Friedman definiert deshalb die wirtschaftliche Rationalität und daher auch die Funktion des Marktes so: „Sie gibt den Menschen, was sie wollen ...“<sup>63</sup> Er fragt aber nie, ob man den Leuten das gibt, was sie benötigen. Diese Notwendigkeit geht aus einer physiologischen Tatsache hervor, die durch Naturgesetze bestimmt ist. In der Tradition der neoklassischen Wirtschaftstheorie kann sich Friedman nur nach der Zusammensetzung des Warenkorbbes fragen, der nach den Vorlieben und Präferenzen der verschiedenen Personen

beim Kauf zusammengestellt worden ist. Er betrachtet nicht den Umfang des Warenkorbes. Wenn man jedoch von einem Subjekt mit Grundbedürfnissen ausgeht, ist das wirtschaftliche Problem in erster Linie der Umfang und erst in zweiter Linie seine den Präferenzen entsprechende Zusammensetzung. Das Notwendige aber ist das erste. Dies stimmt insofern, als sogar die kapitalistischen Länder in Notzeiten die Befriedigung der Bedürfnisse nach Präferenzen zurückstellen, um das Notwendige zu sichern: In Kriegszeiten wird rationiert.

Die Auflösung des Begriffs der Bedürfnisse und die sich daraus ergebende ausschließliche Beschäftigung mit den relativen Preisen führt zur Konzeptualisierung eines Subjekts, das im Namen der wirtschaftlichen Rationalität nur die Orientierung an seinen Präferenzen, niemals aber die Ausrichtung an seinen Bedürfnissen reklamieren kann. Indem die so definierte Rationalität zur gesellschaftlichen Norm erhoben wird, verlangt sie ein wirtschaftliches Verhalten, das die Erörterung des Problems der menschlichen Bedürfnisse ausschließt. Weil der Mensch als eine Schöpfung der Warenbeziehung behandelt wird, fordert die wirtschaftliche Rationalität jetzt, daß man über die menschlichen Bedürfnisse hinweggeht. Während die wirtschaftliche Rationalität, wie die klassische politische Ökonomie sie auffaßt, in der Befriedigung der Bedürfnisse in Entsprechung zu den individuellen Präferenzen besteht, verwandelt diese Neuformulierung der Rationalität sie in eine Ausübung der Freiheit zu töten. Diese Freiheit zu töten ist nun bei Friedman in dem Maße ein Töten-Sollen, wie diese Rationalität als Norm behandelt wird.

Aus der klassischen Ökonomie leitete sich das Recht auf die Lebensmittel ab – Marx leitete es daraus ab –, während sich aus der neoklassischen Theorie ein Recht zum Töten ableitet – Friedman leitet es daraus ab.

Die Theorie der Grenzproduktivität ist eine Konstruktion, die dazu bestimmt ist, die Theorie der Produktion und der Distribution der klassischen politischen Ökonomie zu ersetzen. In letzterer gibt es Interessen, die mit den Produktionsfaktoren verbunden sind und die sich im Kampf miteinander befinden, weil die größere Partizipation eines Faktors die geringere Partizipation eines anderen Faktors bedeutet und umgekehrt. Die Veränderungen der Verteilung betreffen die Zusammensetzung der Gesamtnachfrage aus Konsum- und Ausrüstungsgütern, aber nicht ihren Umfang. Daher beruht die Verteilung auf der Klassensituation, die über die Teilhabe am Produkt entscheidet; der Gewinn beruht auf einem Mehrwert. Die Theorie der Grenzproduktivität ist im Vergleich zu dieser klassischen Theorie das, was ihr Konzept der Grenzproduktivität im Vergleich zu Ricardos Konzept der Grenzproduktivität ist: die Schaffung eines Phantoms gegenüber einer explikativen Wissenschaft. Weil ihre Grundbegriffe überhaupt nicht operativ zum Ausdruck kommen, ist die Theorie der Grenzproduktivität nur dem Anschein nach eine Theorie im strengen Sinne. Sie stellt vielmehr eine Art und Weise dar, den Produktionsprozeß zu sehen. Es handelt sich um eine Sichtweise, die dem Glauben entspricht, den Friedman fordert. Das gute Funk-

tionieren des Marktes und die Unmöglichkeit der wirtschaftlichen Ausbeutung sind nur für den sichtbar, der den Glauben hat, und der Glaube läßt den Produktionsprozeß in einem bestimmten Licht erscheinen. Mit dem Glauben ist die Welt anders. Da die Theorie tautologisch ist – ein einfacher Zirkel –, gibt es keine wirklich mögliche wissenschaftliche Bewertung. Angesichts eines Zirkels kann man nicht argumentieren, man kann ihn nur als solchen aufzeigen. Wissenschaftlich gesprochen kann er nur als unverantwortlich, metaphysisch und trügerisch bezeichnet werden.

Der tiefgreifende Unterschied, der den klassischen Liberalismus von jenem trennt, den Friedman vertritt, entgeht ihm nicht völlig:

Die Beziehung zwischen politischer und ökonomischer Freiheit ist komplex und auf keinen Fall einseitig. Im frühen 19. Jahrhundert waren Bentham und die philosophischen Radikalen geneigt, politische Freiheit als das Mittel zur Erreichung wirtschaftlicher Freiheit anzusehen.<sup>64</sup>

Rückblickend kann man nicht sagen, daß sie unrecht gehabt hatten. Es kam zu einer ganzen Reihe politischer Reformen, die von wirtschaftlichen Reformen begleitet waren, und zwar in Richtung auf eine weite Verwirklichung des Prinzips des *laissez faire*. Diesem Wandel in den wirtschaftlichen Strukturen folgte ein enormer Anstieg im Wohlstand der breiten Massen.<sup>65</sup>

Es folgte darauf fast hundert Jahre lang die Verarmung und das Elend der Arbeiterklasse auf der ganzen Welt, später dann in der Dritten Welt, die die erdrückende Mehrheit des gegenwärtigen kapitalistischen Systems darstellt.

Die Liberalen des 18. und 19. Jahrhunderts gingen wirklich von den Menschenrechten im Sinne eines Rechtes auf Leben aus, wobei sie das Recht auf die dazu nötigen Lebensmittel ausschlossen. Dies war ihre Größe und ihr Elend. In dem Maße, wie das kapitalistische System nicht in der Lage war, die Lebensmittel zu sichern, wurde die liberale Gesellschaft ausgehöhlt. Jetzt sucht Friedman eine Lösung. Daher kehrt er die Beziehung, wie sie die Liberalen gesehen hatten, um:

Betrachtet man sie als ein Mittel zum Zweck der politischen Freiheit, so sind die wirtschaftlichen Arrangements wichtig, weil sie einen Einfluß auf die Konzentration und die Verteilung der Macht ausüben.<sup>66</sup>

Er nimmt nicht mehr die Menschenrechte zum Ausgangspunkt, sondern die wirtschaftliche Organisation oder, was dasselbe ist, das kapitalistische Eigentumssystem. Dies hat ein offensichtliches Ergebnis, auf das Friedman abzielt: Von nun an wird das Recht auf Leben (die Menschenrechte in der Formulierung der Liberalen) nicht mehr garantiert; damit wird zugleich das Recht auf die Lebensmittel negiert. Der Typus von Gesellschaft, der auf diesem Recht aufgebaut war, läßt sich nicht mehr aufrechterhalten. Die liberalen Menschenrechte werden jetzt negiert, damit man weiterhin das Recht auf die Lebensmittel negieren kann. Was Friedman da verkündet, ist der neue Polizeistaat. Dieser Staat bricht mit allen liberalen Traditionen in bezug auf die Menschenrechte, damit das Privateigentum weiterhin das Recht auf die Lebensmittel negieren kann. Polizeistaat macht frei, Sozialstaat versklavt. Dies ist sein neuer Liberalismus. Um die vielen Käfige, die jede einzelne Ware umgeben, errichtet er so einen noch viel größeren Käfig.

Diese völlig neue Konzeption des liberalen Staates ist auf die Rechtfertigung der totalen staatlichen Nicht-Intervention gerichtet. Die Maßnahmen, die Friedman vorschlägt, sind Mittel, die einen solchen staatlichen Nicht-Interventionismus erzwingen können. In erster Linie beinhalten sie eine starke Ausweitung des repressiven Apparates. Davon spricht er jedoch nicht. Er redet vielmehr von dem, was der repressive Apparat zu tun hätte. Er muß ihm nichts vorschreiben:

Ein ganz besonderes Kennzeichen der politischen Freiheit in der kapitalistischen Gesellschaft liegt nun darin, daß jedermann ganz offen für den Sozialismus eintreten und für seine Verwirklichung arbeiten kann.<sup>67</sup>

Er ist jedoch diesbezüglich mißtrauisch:

Macht man die Unterstützung radikaler Ideen nur einträglich genug, wird das Angebot an Leuten, die radikale Ideen unterstützen wollen, sehr schnell grenzenlos sein.<sup>68</sup>

In diesem Fall fehlte ihm der Glaube. Der Glaube verfestigt sich, wenn man diejenigen, die die politische Freiheit zu radikalen Zwecken beanspruchen, an ihrer wirtschaftlichen Basis angreift. Wenn sie auch dann nicht schweigen, bedrohen selbst die Methoden McCarthys die Freiheit nicht. Im Gegenteil, sie lassen sie heller erstrahlen:

Der kommerzielle Antrieb, die Tatsache, daß Unternehmer soviel Geld wie möglich verdienen möchten, schützte die Freiheit der auf die Schwarze Liste gesetzten Individuen, indem ihnen eine Alternativmöglichkeit der Arbeit verschafft und den Unternehmern ein Interesse an ihrer Beschäftigung gegeben wurde.<sup>69</sup>

Den Personen auf der Schwarzen Liste McCarthys verbot man, ihren Beruf auszuüben, aber man gab zugleich Anreize, daß sie angestellt wurden: Sie mußten sich jetzt zu herabgesetzten Löhnen anbieten. Nach Friedmans Ansicht übte McCarthy die Freiheit aus, auch die Unternehmen übten sie aus, und in gleichem Maße übten sie auch die Verfolgten aus.

Selbstverständlich heißt Freiheit auch, daß andere unter diesen Umständen keine Vereinbarungen mit ihm zu treffen brauchen.<sup>70</sup>

Wenn sie trotz der Schwarzen Liste eine Arbeit bekamen, war dies ein Beweis für die Freiheit – wenn sie keine bekamen, auch. Die Schwarze Liste jedoch ist kein staatlicher Eingriff. Da es um eine Repressionshandlung gegen den Interventionismus geht, ist sie keine Intervention, denn die davon Betroffenen forderten ja die staatliche Intervention. Repression ausüben, um die Nicht-Intervention zu sichern, ist keine Repression. Und wenn auch McCarthy nicht ausgereicht hätte?

Grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten, die Grundwerte betreffen, können selten, wenn überhaupt, an der Wahlurne entschieden werden; letzten Endes können sie nur durch einen Konflikt gelöst, aber nicht behoben werden. Die Religions- und Bürgerkriege der Geschichte sind das blutige Zeugnis dieser Entscheidung.<sup>71</sup>

Ein Polizeistaat ist nicht interventionistisch, wenn er die notwendige Bedingung für den Nicht-Interventionismus ist. Friedman kennt also einen nicht-interventionistischen Polizeistaat, der vollkommen totalitär ist. Der Polizeistaat

unterdrückt all jene, die die Intervention fordern. Er ist so stark und so repressiv, wie die Repression eben notwendig ist. Es gibt kein Mittel, das von diesem Ziel nicht gerechtfertigt würde. Er möchte nicht unterdrücken, aber er trägt diese schwere Last, um die Freiheit zu sichern. Die Bürger hingegen können tun, was sie wollen, unter der Bedingung, daß sie nicht die staatliche Intervention fordern. Und wenn sie das tun, ist die Repression niemals *a priori*, sondern immer *a posteriori*. Dieser Polizeistaat schlägt auf die Köpfe in dem Moment, in dem sie sich erheben, aber er hindert sie nicht daran, sich zu erheben. Aus diesem Grund ist Friedman antifaschistisch. Der Faschismus ist seiner Ansicht nach ein interventionistischer Polizeistaat. Nicht weil er ein Polizeistaat ist, wird er von Friedman verurteilt, sondern weil er interventionistisch ist. Dies zeigt seine Analyse der Rassendiskriminierung besonders deutlich.

Jemand, der sich diskriminierend verhält, zahlt für diese Handlungsweise einen Preis. Er „kauft“ sozusagen etwas, das er als „Ware“ ansieht. Es ist schwer, einzusehen, daß Diskriminierung noch eine andere Bedeutung hat außer der, daß es sich um den „Geschmack“ von anderen handelt, den man nicht teilt.<sup>72</sup>

Die Diskriminierung ist eine Ausübung der Freiheit – zu töten –, deren Kosten auf den zurückfallen, der sie ausübt. Der Diskriminierte erleidet keinen Schaden, es sei denn scheinbar:

Aufgrund der Vorurteile sowohl der Kunden als auch der Arbeitskollegen bringt die Hautfarbe in manchen Beschäftigungen eine geringere Produktivität mit sich und hat damit denselben Einfluß auf das Einkommen wie die Unterschiede in den Fähigkeiten.<sup>73</sup>

Die Arbeit des Schwarzen und des Weißen produziert das gleiche; aber wegen der Präferenzen derer, die sie kaufen, haben beide eine unterschiedliche Produktivität. Es lohnt nicht, nach dem Produktivitätsbegriff Friedmans zu fragen: Er hat keinen. Weil der Schwarze nun weniger bekommt, erhält der Weiße mehr. Also bezahlt derjenige, der die Arbeit kauft und die Arbeit des Schwarzen und des Weißen beschäftigt, den Preis der Diskriminierung. Zuerst bezahlt er einem Teil der Arbeiter gemäß ihrer niedrigeren Rasse weniger, dann bezahlt er dem anderen Teil wegen ihrer höheren Rasse mehr.

Der Diskriminierte hingegen kann sich nicht beklagen, denn seine Arbeit wird nach seiner Grenzproduktivität bezahlt, und die ist eben geringer als die des Weißen, der das gleiche produziert hat. An einer anderen Stelle sagt Friedman, daß die „grundlegende ‘Ungerechtigkeit’ ... in der ursprünglichen Verteilung der Ressourcen begründet (liegt) – also in der Tatsache, daß ein Mensch blind geboren ist und der andere nicht.“<sup>74</sup>

Wenn es um Präferenzen geht, herrscht die Vertragsfreiheit. Man kann einen Geschäftsinhaber nicht daran hindern, „dem Geschmack seiner Kundschaft und ihrer Präferenz für weiße anstelle von farbigen Verkäufern Rechnung zu tragen.“<sup>75</sup>

Diesen Kannibalismus zu verhindern wäre offensichtlich ein staatlicher Interventionismus. Die Programme für gerechte Anstellungsbedingungen versuchten dies zu tun:

In einer Anzahl von Staaten wurden Kommissionen zur Überwachung der Chancengleichheit für alle auf dem Arbeitsmarkt eingerichtet, deren Aufgabe die Verhinderung von „Diskriminierung“ auf dem Arbeitsmarkt aufgrund von rassistischer Zugehörigkeit, Hautfarbe oder Religion ist. Eine derartige Gesetzgebung beinhaltet ganz offensichtlich eine Einmischung in die Freiheit der einzelnen, mit anderen freiwillige Beziehungen aufzunehmen.<sup>76</sup>

So verfielen diese Programme in den Faschismus:

Die Nürnberger Rassen-Gesetze Adolf Hitlers und die Gesetze in den Südstaaten, durch die den Negern besondere Benachteiligungen auferlegt wurden, sind beides Beispiele für Gesetze, die im Prinzip der Gesetzgebung zur Sicherstellung der Chancengleichheit auf dem Arbeitsmarkt ähneln.<sup>77</sup>

In all diesen Fällen handelt es sich um Präferenzen. Hitler hatte die 'Präferenz', die Juden zu diskriminieren, andere haben die 'Präferenz', die Diskriminierung zu verhindern. Wie der Mensch gleichzeitig die Freiheit zu töten und die Freiheit, nicht getötet zu werden, hat, hat er auch die Freiheit, zu diskriminieren oder es nicht zu tun. Die Freiheit zu töten beinhaltet nicht die Pflicht zu töten; und die Freiheit zu diskriminieren beinhaltet ebensowenig ein Sollen. Wenn aber jemand eine solche Präferenz hat, dann soll er den Staat nicht dafür mißbrauchen und in den Interventionismus verfallen. Wenn Hitler die Nicht-Diskriminierung der Juden befohlen hätte, dann wäre er ebenso schrecklich gewesen, wie er es wegen der Diskriminierung tatsächlich war. Er war schrecklich, weil interventionistisch.

Ein so radikaler Anti-Interventionismus wie der Friedmans fürchtet sich vor niemandem. Dem entspricht die Liste aller staatlichen Interventionen, die beendet werden müssen:

Dies ist in grenzenlos erscheinender Verbreitung der Fehler der Programme zur Unterstützung der Landbevölkerung, allgemeiner Altersfürsorge, Mindestlohngesetzgebung, Pro-Gewerkschafts-Gesetzgebung, Mindestlöhnen, Lizenzzwang für bestimmte Handwerks- und Berufsgruppen usw.<sup>78</sup>

Sein Programm anzuwenden, käme zweifelsohne einem Atomkrieg gleich. Wenn solche Maßnahmen ergriffen würden, dann kann man sich die Härte der Repression vorstellen, die nötig wäre, um sie durchzusetzen. Man kann sich aber auch – wenn auch mit Schwierigkeiten – die Armut vorstellen, die sie hervorrufen würden. Friedman sorgt sich zwar um die Armen; aber er sieht eine Lösung: „Eine Abhilfe, und in vielerlei Hinsicht die wünschenswerteste, liegt in privater Wohltätigkeit.“<sup>79</sup>

Die Wohltätigkeit bringt jedoch Unannehmlichkeiten mit sich:

Der Anblick der Armut beunruhigt mich; ich profitiere vom Abbau der Armut; ich profitiere jedoch gleichermaßen, wenn ich selbst oder jemand anders den Abbau finanziert; die positiven Folgen der Wohltätigkeit anderer Menschen kommen mir daher teilweise zugute. Um es anders auszudrücken: Wir wären vielleicht allesamt dazu bereit, zur Beseitigung der Armut beizutragen, *vorausgesetzt*, jeder beteiligte sich daran.<sup>80</sup>

Sicherlich ist dies nicht die Nächstenliebe des heiligen Vinzenz. Sie ist genau das Gegenteil. Friedman nimmt den Armen nicht als ein bedürftiges Wesen

wahr, dem man hilft, seine Bedürfnisse zu befriedigen. Es gibt keine Solidarität mit ihm als bedürftigem Wesen.

Natürlich würde Friedman anführen, daß der Begriff Beunruhigung neutral ist und daß er sich deshalb gar nicht über die Solidarität äußert. Er nennt die Tatsache „Beunruhigung“, daß man nicht einverstanden ist. Wenn eine Beunruhigung existiert, dann ist ihre Beseitigung eine Erleichterung. In dem Verhältnis Beunruhigung – Erleichterung haben daher alle möglichen Inhalte Platz. Aber dies ist nicht der Fall. Unter allen möglichen Inhalten von Beunruhigung ist ein einziger, der schon von der Begriffsbildung her davon ausgeschlossen ist, nämlich der der Nächstenliebe. Auch die Tradition der Nächstenliebe weiß, daß der, der dem Armen hilft, gleichzeitig sich selbst und dem anderen hilft. Dies geschieht aber nur, wenn man den anderen – den Armen – als bedürftiges Wesen anerkennt, das eigene Bedürfnisse zu befriedigen hat. Als eine Antwort darauf akzeptiert derjenige, der aus Nächstenliebe gibt, die Gemeinschaft mit dem Armen und bejaht sich dadurch selbst als mitmenschliches Wesen.

Friedman schließt aus seinem Begriff vom Subjekt die Bedürfnisse des anderen aus; daher kann die Beunruhigung niemals die Bedeutung von Achtung und Anerkennung des anderen haben. In seine Theorie paßt der Begriff vom anderen als Person nicht hinein. Schon durch die Struktur seiner Begriffe kann die Nächstenliebe nicht erfaßt werden. Daher kann er auch sagen:

Die Deutschen, die ihr Leben im Widerstand gegen Adolf Hitler verloren, verfolgten ihre Interessen, wie sie ihnen erschienen. Das gleiche gilt für die Männer und Frauen, die viel Zeit und Anstrengung auf Tätigkeiten innerhalb karitativer, erzieherischer oder religiöser Organisationen verwenden.<sup>81</sup>

Friedman nimmt ausschließlich ein isoliertes menschliches Subjekt wahr, für das die anderen nichts als Objekte seiner eigenen Präferenzen sind. Er kann sich die unterschiedlichsten Motivationen vorstellen, warum man sich einem Objekt widmet oder mit ihm umgeht. Eine Anerkennung des anderen als Subjekt aber ist nicht darunter. Daher kann die Beunruhigung alle Inhalte als Motivation haben, außer der Nächstenliebe. Die Beunruhigung betrifft nur denjenigen, der sie empfindet. Die Hilfe für den Armen bekommt also den Sinn einer Säuberung der Gesellschaft von Elementen, die für andere eine Beunruhigung sind. Damit aber diese Säuberung stattfinden kann, müssen die Armen ein Minimum zum Leben haben. Dieses Minimum wird nach dem Maßstab aufgestellt, daß für den Armen so viel vorhanden sein muß, daß eine Erleichterung der Beunruhigung des Reichen erzielt wird. „Die genaue Höhe des Grundeinkommens hinge davon ab, was die öffentliche Hand aufbringen könnte.“<sup>82</sup> Daher ist dieses Minimum nicht das Lebensnotwendige, sondern das gemäß den finanziellen Möglichkeiten der Gesellschaft Festgesetzte. Diese Möglichkeiten werden jedoch nicht objektiv, sondern nach den Präferenzen derjenigen, die sie finanzieren, bestimmt. Und diese Präferenz hängt vom Umfang der Beunruhigung dieser Menschen ab. Der Arme als Subjekt taucht nirgendwo auf. Wenn er hingegen zum Vorschein käme,

würde das zu sehr radikalen Schlußfolgerungen führen. Wenn die Armen entsprechend ihren Bedürfnissen empfangen müßten, dann müßte die Gesellschaft so geändert werden, daß dies möglich wäre – und dies als Erfordernis der Nächstenliebe, die dann die Gerechtigkeit vorantreiben würde.

Friedman aber beschäftigt sich eher mit den Mechanismen, wie man den Armen unter minimalen Bedingungen halten kann. Er erachtet seinen Vorschlag von vorhin nämlich als höchst gefährlich:

Sie würde zu einem System führen, in dem einigen Steuern auferlegt würden, um anderen Unterstützungen zu zahlen. Und selbstverständlich sind diese anderen wahlberechtigt.<sup>83</sup>

Weil das Einkommen jedes einzelnen nämlich ausschließlich das Seine ist und es niemals Ergebnis der Ausbeutung anderer sein kann, existiert ein Problem der Verteilung des gesellschaftlichen Produkts nicht. Das gesellschaftliche Produkt ist die Summe der schon verteilten Einkommen. Daher steht die Neuverteilung des Einkommens ausschließlich dem zu, der es schon erhalten hat. Daraus folgt, daß man dem Armen sogar sein Stimmrecht abspricht. Friedman schließt, indem er einen anderen Autor zitiert:

Sicherlich kann sich ein vernünftiger und wohlmeinender Mensch fragen, ob es England als ganzes zum Vorteil gereichen wird, wenn der Rentner gleichzeitig mit dem Erhalt der Rentenunterstützung sein Recht zur Teilnahme an der Wahl des Parlaments behält.<sup>84</sup>

Der Innenminister der chilenischen Militärjunta, General Bonilla, verstand sofort, um welchen Typus von Nächstenliebe es sich handelt: „Wir können nichts geben, denn es ist eine Beleidigung, den Leuten etwas zu schenken.“<sup>85</sup> Er empfindet, wenn er die Armen sieht, eine minimale Beunruhigung.

Friedmans Buch bietet eine Antwort auf die folgende Frage an:

Wie können wir verhindern, daß die Regierung, die wir geschaffen haben, ein Monster wie „Frankenstein“ wird, das schließlich die Freiheit vernichtet, zu deren Schutz wir doch die Regierung überhaupt erst eingesetzt haben?<sup>86</sup>

Die Frage ist eigentlich nur eine Fassade, hinter der er das darbietet, was er angeblich vermeiden will: einen Frankenstein.

### 2.3 Das ökonomische Credo der Trilateralen Kommission

*Die Interdependenz und die internationale Arbeitsteilung. Das gelobte Land: ein technotronisches Zeitalter. Der vereinigende Glaube. Die Katastrophen vermeiden. Die Vereinigung der Starken ist der Vorteil der Schwachen. Um den Armen helfen zu können, muß man den Reichtum des Reichen respektieren, er ist ein Huhn, das goldene Eier legt. Die Unterwerfung des Nationalstaates unter die Interdependenz. Man kann die Armut nicht auf einen Schlag beseitigen. Die unterentwickelten Länder, die autonom sein wollen, schaden sich selbst. Die so oft verleumdeten multinationalen Unternehmen. Nahrungsmittelproduktion statt Industrialisierung. Die neue Demokratie. Utopisten und Träumer. Eine freie und verantwortliche Presse sichern. Die neue Hoffnung Lateinamerikas. Fundamentale Menschenrechte und liberale Menschenrechte. Die liberale Demokratie und ihr innerer Widerspruch. Legitime und illegitime Nachfolger der liberalen Demokratie. Die Kritik der Menschenrechtsverletzungen als Instrument zur Beibehaltung der Situation, in der sie verletzt werden*

Der „glückliche Fetischismus“ Milton Friedmans ist nur die extreme Ausdrucksform einer Denkströmung im gegenwärtigen Kapitalismus, die die liberale Ära für beendet erklärt und eine neue Ära ankündigt, die noch keine gemeinhin anerkannte Bezeichnung trägt. Im bürgerlichen sozialen Denken hatte schon Max Weber ein solches Ende der liberalen Ära verkündet. Nach dem 1. Weltkrieg führten die faschistischen Bewegungen die Idee von der Ablösung der liberalen Ära ins Feld der Politik ein. Die verschiedenen faschistischen Bewegungen waren jedoch vornehmlich nationalistisch ausgerichtet, und es gelang ihnen nicht, den Charakter des kapitalistischen Weltsystems zu bestimmen. Vor allem gelang es ihnen nicht, die klassischen liberalen Demokratien zu durchdringen. Nach dem Zusammenbruch der faschistischen Bewegungen infolge des 2. Weltkrieges begann man auch in den Zentren des kapitalistischen Weltsystems die Idee vom Ende der liberalen Ära, d. h. auch der klassischen liberalen Demokratie, zu akzeptieren. Diese Veränderung hat ihre Wurzel ebenso in der Entkolonialisierung der Welt wie in der Anerkennung der Arbeitergewerkschaft. Die Entkolonialisierung ließ die Erwartung aufkommen, daß sich die liberale Demokratie auf alle Länder der kapitalistischen Welt ausdehnen werde, und die Anerkennung der Gewerkschaften ließ auf eine Demokratisierung aller gesellschaftlichen Bereiche im liberalen Sinne hoffen. Die freiheitliche Demokratie wurde von ihren Ideologen immer in universalistischen Begriffen präsentiert. Angesichts der Aufgabe, sie weltweit zu realisieren, erwies sie sich allerdings als ein Mythos. Es entstehen also jetzt antiliberalen Denkströmungen, die nicht direkt der faschistischen Linie folgen, deren Ideologien sich aber zum guten Teil von den vorher-

gehenden faschistischen Ideologien nähren. Am einfachsten kann man diese Tatsache im Falle der Ideologie der Nationalen Sicherheit und ihrer Wurzeln in der deutschen Geopolitik feststellen.

Der erste systematische Versuch, die liberale Ära und mit ihr die klassische liberale Demokratie durch neue Machtsysteme im Maßstab des kapitalistischen Weltsystems abzulösen, stellt die Gründung der sogenannten Trilateralen Kommission und die Politik der Carter-Administration in den Vereinigten Staaten dar. Die Trilaterale Kommission wurde im Jahre 1973 von David Rockefeller, dem Präsidenten der Chase Manhattan Bank, gegründet. Ihr Chefideologe ist Zbigniew Brzezinski. Sie besteht aus drei Abteilungen: einer nordamerikanischen, einer europäischen und einer japanischen. Ihre Mitglieder rekrutieren sich vor allem aus den Präsidenten und den hohen Kadern großer Unternehmen. Außer ihnen befinden sich darin Parlamentarier, Intellektuelle, Journalisten, Verleger, Gewerkschafter etc. Präsident Carter selbst, Vizepräsident Mondale und der Außenminister Cyrus Vance gehören zu dieser Trilateralen Kommission, die zugleich als stärkste Kraft hinter der Wahlkampagne Carters stand.<sup>86a</sup>

Da es sich um einen systematischen Versuch handelt, die Machtverhältnisse im kapitalistischen Weltsystem neu zu bestimmen, erscheint es gerechtfertigt, eine Analyse der Grundbegriffe vorzunehmen, die die Trilaterale Kommission benutzt. Es geht um eine begrenzte Anzahl von Begriffen, die stereotyp verwendet werden und so etwas wie ein ökonomisches Credo zum Vorschein bringen können, um das herum die Aussagen der Kommission geordnet und so verstanden werden können. Mit großer Wahrscheinlichkeit kommen die verschiedenen Persönlichkeiten der Trilateralen Kommission ständig auf diese Begriffe zurück und begründen ihre politischen Positionen, indem sie sich darauf stützen. Die folgenden Überlegungen versuchen diese Begriffe aus einigen Publikationen wichtiger Persönlichkeiten der Kommission oder aus Berichten der Kommission selbst herauszuarbeiten.

Zweifelsohne ist der zentrale Begriff der gesamten Ideologie der Trilateralen Kommission der der Interdependenz. Jede Argumentation geht von der Interdependenz aus oder führt auf sie hin. Dem Wort Interdependenz wird in diesem Zusammenhang eine vom normalen Gebrauch abweichende Bedeutung gegeben. Die Interdependenz ist – wenn die Trilaterale sich darauf bezieht – nicht die Interdependenz jedweden wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Systems. Der Begriff wird für eine bestimmte Interdependenz verwendet, die – nach ihren Vertretern – aus einer qualitativen Veränderung derjenigen Interdependenz entstanden ist, die jedes wirtschaftliche System beherrscht.

Obwohl eine solche Interaktion schon in früheren Zeiten existiert hat, haben die Entwicklung der modernen Technologie und die Evolution des internationalen wirtschaftlichen und politischen Systems zu einem qualitativen und quantitativen Wandel geführt.<sup>87</sup>

Interdependenz ist daher nicht einfach eine wechselseitige Beziehung, sondern ein Objekt, das quantitative und qualitative Veränderungen durchmacht.

Da die Technologie die Grundlage dieser Veränderungen ist, kann diese Interdependenz nur als eine bestimmte Phase der internationalen Arbeitsteilung verstanden werden, wobei diese mit allen ihren psychologischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Folgen interpretiert wird. Allerdings werden diese Ebenen nach ihrer Wichtigkeit unterschieden:

Im wirtschaftlichen und politischen Bereich ist die Interdependenz in einem bisher nicht gekannten Ausmaß gewachsen. Das schnelle Wachstum des Handels und der internationalen Finanzen hat zu einem hohen Grad wechselseitiger Abhängigkeit geführt. Das enorme Ausmaß von Produktion in internationalem Besitz und unter internationaler Führung stellt eine besonders wichtige transnationale Verbindung dar, ebenso die gegenseitige Abhängigkeit von lebenswichtigen Importen wie z. B. von Öl, Nahrungsmitteln und anderen Rohstoffen. Wirtschaftliche Ereignisse - und Schocks - übertragen sich schnell von einem Land auf die anderen.<sup>88</sup>

Wenn man auch vom wirtschaftlichen und politischen Bereich spricht, so gibt man doch dem wirtschaftlichen Bereich - d. h. dem Typus der internationalen Arbeitsteilung - das entscheidende Gewicht, das auf den politischen Bereich Einfluß nimmt. In anderen Zusammenhängen wird dies noch viel klarer, wenn man z. B. die Rolle des Nationalstaates im Dienste dieser Interdependenz bestimmt.

Der Typus der internationalen Arbeitsteilung, der in den letzten Jahrzehnten entstanden ist, wird nur anhand bestimmter Phänomene beschrieben, ohne eine solche Arbeitsteilung in die Analyse vorhergehender Perioden einzufügen. Es ist allerdings leicht, diesen Punkt zu rekonstruieren. Der Typus internationaler Arbeitsteilung, der im 19. Jahrhundert entstand und ungefähr bis zum 2. Weltkrieg vorherrschte, basiert auf der Existenz verschiedener industrieller Zentren in der Welt. Diese stehen mit den von ihnen erarbeiteten Produkten auf dem Weltmarkt im Wettbewerb und sind dabei bezüglich ihrer internen Arbeitsteilung relativ unabhängig voneinander. Nationalstaaten wie England, Frankreich, die Vereinigten Staaten und Deutschland haben Industriesysteme, die jeweils praktisch alle Produktionsmittel produzieren, die für ihre Produktion notwendig sind, während sie immer mehr vom Rohstoffimport abhängig werden. Der internationale Handel zwischen den verschiedenen Industriezentren bezieht sich daher relativ wenig auf den Austausch von industriell gefertigten Gütern (Maschinen oder Halbfertigprodukten). Dies ist der Grund für die Möglichkeit ausge dehnter Kriege wie den 1. Weltkrieg, und daher können sich diese Nationalstaaten wie souveräne imperialistische Zentren begegnen.

Die neuen Technologien, die in der Zeit des 2. Weltkrieges auftauchen und den Produktionsprozeß bis heute bestimmen, ändern diese Situation grundlegend. Immer mehr machen sich die Industriezentren der kapitalistischen Welt bezüglich der Industriegüter (Maschinen und Halbfertigprodukte) voneinander abhängig, wobei die traditionelle Abhängigkeit von Rohstoffimporten erhalten bleibt bzw. noch verstärkt wird. Die Industriezentren, die vorher voneinander unabhängig waren, werden also jetzt wechselseitig abhängig. Dieser Prozeß

macht sich vor allem in den verschiedenen europäischen Industriezentren bemerkbar, aber im Laufe der Zeit läßt er sich ebenfalls – wenn auch weniger intensiv – in den Vereinigten Staaten feststellen, wo die Hauptabhängigkeit nach außen in der wachsenden Abhängigkeit von Rohstoffimporten besteht. Ähnliche Prozesse ergeben sich für Japan in bezug auf die anderen Zentren der kapitalistischen Welt. Der Grad der gegenseitigen Souveränität unter den Industrieländern hat – verglichen mit der Periode vor dem 1. Weltkrieg – abgenommen. Die Technologien, auf denen dieser Prozeß beruht, verändern zugleich die internationalen Beziehungen, vor allem im Bereich der Kommunikationsmittel. Da die industriellen Zentren ihre wechselseitigen Beziehungen durch den neuen Typus der Arbeitsteilung immer mehr verstärken und sich immer mehr von den Rohstoffimporten aus den industriell wenig entwickelten Ländern abhängig machen, steigt zugleich auch der Grad der Information über die Ereignisse im Gesamtsystem. Diese Prozesse nennt die Trilaterale „Interdependenz“. Es handelt sich also nicht um einen statischen Begriff wie in der neoklassischen Wirtschaftstheorie, sondern um ein dynamisches Konzept und daher um einen Prozeß mit Zukunftsentwurf. Da die Interdependenz als ein auf Zukunft gerichteter Prozeß gesehen wird, wird sie nicht nur als Objekt analysiert. Sie wird vielmehr als Subjekt betrachtet, und in letzter Instanz ist sie das einzige Subjekt, das vom ökonomischen Credo der Trilateralen anerkannt wird. Es wird Subjekt durch das Handeln bestimmter Menschen. Dieses menschliche Handeln basiert allerdings nicht mehr auf den Nationalstaaten von einst; diese haben ihre alte Souveränität verloren. Das Handeln, das diesen Prozeß vorantreibt, haben andere übernommen; und Brzezinski, einer der Chefideologen der Trilateralen, sagt uns, wer dahintersteht:

Der Nationalstaat als Grundeinheit des organisierten Lebens des Menschen hat aufgehört, die hauptsächliche kreative Kraft zu sein: Die internationalen Banken und die multinationalen Unternehmen handeln und planen nach Maßstäben, die gegenüber den politischen Konzepten der Nationalstaaten viele Vorteile haben.<sup>89</sup>

Der Nationalstaat ist also morbide geworden:

Formal funktioniert die Politik als globaler Prozeß mehr oder weniger wie früher, aber die Kräfte, die die innere Wirklichkeit dieses Prozesses gestalten, sind immer mehr jene, deren Einfluß oder Reichweite die nationalen Grenzen übersteigt.<sup>90</sup>

Wenn die Interdependenz so als Subjekt gesehen wird, dann sind die internationalen Banken und die multinationalen Unternehmen die Kraft, die sie vorantreibt. In den Publikationen der Trilateralen wird die Interdependenz immer in diesen zwei Dimensionen gesehen: als ein objektiver Prozeß der internationalen Arbeitsteilung und als Kraft, die diesen Prozeß vorantreibt, der in den multinationalen Unternehmen verkörpert ist.

Da die Interdependenz ein Prozeß ist, wird deren Förderung mit der Projektion eines Zieles verbunden, das diesem Prozeß zugesprochen wird. Brzezinski hat dies am klarsten gesehen und beginnt von einer neuen Ära der Geschichte zu

sprechen, auf die die Interdependenz hinführt. Die Künstlichkeit der Konstruktion springt ins Auge, wenn man die Bezeichnung betrachtet, die er dieser Ära gibt: das technotronische Zeitalter. Auf dieses hin schreitet man fort. Es handelt sich um eine neue Gesellschaft, die die industrielle Zivilisation „hinter sich läßt und zu einer unerwarteten Situation führt, die auf der kulturellen, psychologischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ebene durch den Einfluß der Technologie und der Elektronik bestimmt wird, besonders im Bereich der Computer und Kommunikationsmittel.“<sup>91</sup>

Die menschliche Intelligenz wird der wichtigste kreative Faktor sein, und der menschliche Fortschritt wird auf dem Wissen beruhen. Die Beschäftigungsprobleme werden ihre Bedeutung verlieren, die menschlichen Konflikte verlieren ihren ideologischen und daher tiefgreifenden Charakter und werden pragmatisch gelöst. Es wird immer mehr Gleichheit unter den gesellschaftlichen Gruppen, zwischen Mann und Frau und unter den Nationen geben.

Der Erarbeitung dieses Zukunftsentwurfs mißt Brzezinski hervorragende Bedeutung bei:

Angenommen es sei sicher, daß die Gesellschaft sich dafür entschieden hat, den technologischen Wandel jetzt als hauptsächliche Form kreativen Ausdrucks und Basis für wirtschaftliches Wachstum hervorzuheben, dann besteht die dringendste Aufgabe dieser Gesellschaft darin, den begrifflichen Rahmen zu bestimmen, innerhalb dessen es möglich wird, signifikative und menschliche Ziele für besagten Wandel zu bezeichnen. Es besteht die Gefahr, daß die dritte nordamerikanische Revolution, die so voller individueller Möglichkeiten für die Kreativität und den Erfolg steckt, wenn sie nicht so verläuft, sich wegen des Mangels an Zielen in etwas gesellschaftlich Destruktives verwandelt.<sup>92</sup>

Und er faßt das Ziel zusammen: „Das positive Potential der dritten nordamerikanischen Revolution besteht darin, daß sie Freiheit mit Gleichheit zu verbinden verspricht.“<sup>93</sup> Brzezinski will der Forderung nach gesellschaftlichem Zusammenhalt Nachdruck verleihen, der er höchste Wichtigkeit zuerkennt. Er sagt daher, daß „der Glaube ein wichtiger Faktor des gesellschaftlichen Zusammenhalts ist. Eine Gesellschaft, die an nichts glaubt, ist in Auflösung begriffen. Gemeinsame Erwartungen zu teilen und einen vereinigenden Glauben zu vertreten sind wesentlich für ein gemeinschaftliches Leben.“<sup>94</sup> Indem er das zukünftige technotronische Zeitalter in einen Glauben verwandelt, der für den gesellschaftlichen Zusammenhalt nützlich ist, verbindet er die Zukunft der Interdependenz mit der Suche nach Gott. So sagt er über Carter:

Er glaubt, daß die geistigen Werte einen gesellschaftlichen Sinn haben und daß der Glaube einem Volk Festigkeit gibt. Für ihn, wie für mich, hat das Leben ohne die Suche nach Gott keinen Sinn.<sup>95</sup>

Im selben Sinne – jedoch etwas mehr der Situation der unterentwickelten Länder angepaßt – spricht Andrew Young in seiner Rede vom 3. Mai 1977 vor der CEPAL in Guatemala. Der Vortrag trägt den Titel: „Eine neue Verbindung und eine neue Hoffnung: das wirtschaftliche Wachstum und die soziale Gerechtigkeit“:

Wenn der Tag kommt, an dem jeder Person ein gerechter Lohn für eine gesellschaftlich nützliche Arbeit bezahlt wird, wird die Notwendigkeit für eine Revolution zu verschwinden beginnen.<sup>96</sup>

Alle diese Zukunftsentwürfe sind unverwechselbar plumpe Übertragungen und Säkularisationen des Bildes vom Kommunismus, das in den sozialistischen Ländern gefördert wird. Als Entwürfe, die der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer zukünftigen Entwicklung zgedacht sind, haben sie große Schwächen. Brzezinski selbst sagt, worin diese Schwäche besteht. Er berechnet, daß im Jahr 2000 nur sehr wenige Länder in das verheißene Zeitalter eintreten werden: vor allem die USA, Japan, Schweden und Kanada. Andere werden die industrielle Reife erlangt haben, während die riesige Mehrheit der Weltbevölkerung in den unterentwickelten Ländern noch mehr verarmt sein wird als heute.<sup>97</sup> Das verheißene neue Zeitalter wird deshalb gleich sein wie alle vorhergegangenen: Verarmung der Mehrheit, Fortschritt für wenige.

Dies ist eine kuriose Art und Weise, das Versprechen zu erfüllen, man werde Freiheit mit Gleichheit verbinden. Allerdings glaubt Brzezinski mit der stillen Macht des nordamerikanischen Imperialismus die Stabilität des Weltsystems auch unter dramatischen Bedingungen sichern zu können. 1969, als der Vietnamkrieg in vollem Gange war, sagte er:

Der nordamerikanische Einfluß hat eher eine poröse Struktur und ist fast unsichtbar. Er funktioniert mittels der Durchdringung der wirtschaftlichen Institutionen, durch die herzliche Harmonie zwischen den Führern und politischen Parteien, durch die Begriffe, die von den hervorragenden Intellektuellen vertreten werden und durch die Fusion der wirtschaftlichen Interessen. Es ist, mit anderen Worten, etwas Neues in der Welt, etwas, das noch zuwenig deutlich gemacht worden ist.<sup>98</sup>

Da das Versprechen so vage bleibt und für die Mehrheit der Weltbevölkerung so wenig attraktiv ist, entwickelt die Ideologie der Trilateralen solche Zukunftsentwürfe nicht sehr weit. Dennoch muß sie Formen der Motivation in der gewünschten Entwicklungsrichtung der Interdependenz finden. Sie verwandelt sich daher eher in ein Katastrophen-Denken. Es wird beständig eine Unzahl möglicher Katastrophen ausgemalt, um mit derselben Beständigkeit die Interdependenz als die Art und Weise anzubieten, wie man diesen Gefahren entgeht. Mangels eines inhaltlich gefüllten, überzeugenden Ziels für die Zukunft wird die trilaterale Ideologie zu einem apokalyptischen Denken. Da sie keine Hoffnung vermitteln kann, macht sie Angst. So sprach Andrew Young vor der CEPAL:

Für die Gemeinschaft gemeinsam vertretener Ziele und Interessen optieren statt für das Chaos, das Zerstörung bedeutet ...

Den Hungernden nähren und den Kranken heilen, um die Gesellschaft und die Freiheit aufzubauen, anstatt uns für die Apokalypse vorzubereiten ...

Glauben und wachsen, oder aber zugrunde gehen. Die Möglichkeit, dort zu bleiben, wo wir sind, und die Katastrophe zu vermeiden, existiert nicht.<sup>99</sup>

Im schon erwähnten Bericht der Trilateralen trifft man auf dasselbe apokalyptische Denken: die Bedrohung durch den Krieg, durch den ökologischen Kollaps

und durch die extreme Armut. Allerdings werden alle möglichen Katastrophen als Bedrohungen der Interdependenz gesehen und nie als das, was sie sind: ihr Ergebnis. Die Interdependenz erscheint daher als der große Rettungsring der Menschheit und der fehlende Respekt vor ihr als die Quelle aller möglichen Katastrophen:

Obwohl die Interdependenz ein Netz ist, das praktisch alle Staaten der Erde verbindet, bleibt sie zerbrechlich. Die Ausbreitung der Atomwaffen und der unerwünschte ökologische Wandel sind zwei wachsende Bedrohungen für diese Verbindungen.<sup>100</sup>

Wenn die Staaten der Welt nicht zu Innovationen in diesem Bereich (der Ausbreitung der Atomwaffen) fähig sind, könnte eine Periode von Instabilität und Gewalt beginnen, der gegenüber das vergangene Vierteljahrhundert wie eine belle époque erscheinen könnte.<sup>101</sup>

Die Ursprünge der ökologischen Veränderungen mögen nicht sehr klar sein. Sobald das erste Symptom auftritt, können sie schon irreversibel sein. Heutzutage ist der Druck des Menschen auf die Umwelt so groß, daß viele unerwünschte Veränderungen geschehen, und es ist nicht absurd, einen Teilkollaps für möglich zu halten. Ein Kollaps der Biosphäre ist in unserem Jahrhundert unwahrscheinlich, aber es besteht keine Sicherheit, ob er verhindert werden kann.<sup>102</sup>

Die Verhütung solcher Veränderungen und völliger Zusammenbrüche (sowie die Wiedergutmachung angerichteter Schäden) sind wichtige Aufgaben für die ganze Welt.<sup>103</sup>

Allerdings behandelt die trilaterale Ideologie die Bedrohung durch Krieg und ökologische Veränderungen wie Naturkatastrophen, denen man soweit wie möglich zuvorkommen muß. Sie sieht jedoch auch andere Katastrophen vorher: einerseits als Ergebnis der extremen Armut (die wir in einem eigenen Abschnitt behandeln werden), andererseits im Rahmen der ganzen Problematik politischer Interferenzen in der Interdependenz.

Aus diesen Gründen hat die gegenwärtige Interdependenz einen impliziten Mechanismus, der sie zerstören kann, wenn man keine Maßnahmen dagegen ergreift. Zölle, Exportsubventionen, Industriepolitik, bevorzugte Behandlung etc., dieselben Instrumente, die benutzt werden, um die nationale Sozialpolitik zu ergänzen, bedrohen zugleich die Systeme von Interaktion und Interdependenz, die die Quelle für den Wohlstand der industrialisierten Welt und die Voraussetzung dafür sind, die menschlichen Mindestbedürfnisse in den unterentwickelten Ländern zu befriedigen und noch darüber hinaus zu gelangen.<sup>104</sup>

Es handelt sich hier um eine Bedrohung der Interdependenz von innen her, die vom traditionellen Nationalstaat ausgeht und den Reichtum der modernen Gesellschaft untergräbt.

Die Interdependenz ist also durch Katastrophen bedroht, die einerseits als äußere (Krieg und ökologischer Kollaps) und andererseits als immanente betrachtet werden. Die Interdependenz kann nicht auf den Nationalstaat verzichten, dessen Politik ihre Zerstörung provozieren kann, was die größte aller möglichen Katastrophen wäre. Deshalb ruft man zum Handeln auf:

Das internationale System macht grundlegende Wandlungen durch, die die Ungerechtigkeit und die Repression vermehren können und die Wahrscheinlichkeit von wirtschaftlichen, ökonomischen und politischen Zusammenbrüchen mit sich bringen; aber ein solches Ergebnis ist keineswegs die vorschnelle Schlußfolgerung, die fatalistische Apokalyptiker und deterministische Theorien uns aufbürden könnten.

Der Mensch bleibt der Urheber seiner eigenen Geschichte: Wenn er die wirkenden Kräfte begreift und kooperativ handelt, kann er darauf Einfluß nehmen, daß sie in Gang kommt, um sie auf seine gesellschaftlichen und politischen Ziele hin zu bewegen.<sup>105</sup>

Das magische Wort, auf das sich die trilaterale Ideologie stützt, um den Bedrohungen der Interdependenz zu begegnen, lautet Kooperation. Durch die Kooperation wird das erreicht, was man gewöhnlich das Management der Interdependenz nennt, welches „zum zentralen Problem der Weltordnung in den kommenden Jahren geworden ist.“<sup>106</sup> Daher appelliert man an den Gemeinschaftssinn:

Die Präsenz und die Kraft einer kooperativen Prädisposition und eines globalen Gemeinschaftsgefühls werden entscheidenden Einfluß darauf haben, ob die Wandlungen, die in der Weltpolitik geschehen, ohne größere Wirren oder Zusammenbrüche vorsich gehen können.<sup>107</sup>

Aber man vertraut diesem Gemeinschaftssinn nicht. Es ist eher diejenige Prädisposition, die der kooperativen Organisation zwischen den Nationalstaaten dient. Aber die Ideologen der Trilateralen sehen keinerlei Möglichkeit für die Kooperation aller, da ihre Zahl zu groß und nicht handhabbar ist. Sie suchen daher eine pragmatische Lösung. Wenn nicht alle kooperieren können, ist es sinnvoll, daß die Stärksten kooperieren und so die Stellvertretung der Schwächsten übernehmen.

Je stärker ein Staat ist, um so mehr ist er befähigt, den Schwächsten zu helfen:

Aus einer engeren Zusammenarbeit zwischen den trilateralen Ländern wird dem Rest der Welt eine Reihe von Vorteilen erwachsen. Zunächst wird daraus eine kohärentere Einstellung von seiten der Länder entstehen, deren Kooperation für den evolutiven Charakter der Weltordnung wesentlich ist. Zweitens wird ein besseres *Management* wichtiger globaler Probleme in einigen Bereichen zustande kommen, besonders ein generelles makroökonomisches Management. Und drittens wird daraus mit größter Wahrscheinlichkeit eine konkrete und breitgefächerte Hilfe zur Linderung der weltweiten Armut und die Förderung der wirtschaftlichen Entwicklung in den ärmsten Teilen der Welt resultieren.<sup>108</sup>

Mit diesen Perspektiven im Hinterkopf brüsten sich die Ideologen der Trilateralen der Macht ihrer jeweiligen Länder:

Die Mitgliedsländer der Trilateralen sind jene, die die beste Beteiligung am Welthandel und an den Weltfinanzen haben und mit etwa zwei Dritteln an der Weltproduktion beteiligt sind. Sie sind die am weitesten fortgeschrittenen Länder bezüglich Einkommen, Industriestruktur und technologischem Know-how. Alle haben demokratische Regierungsformen und teilen gemeinsame Werte: industrielle Marktwirtschaft, Pressefreiheit, Engagement für die bürgerlichen Freiheiten, ein aktives politisches Leben ihrer Bürger und Sorge für das wirtschaftliche Wohlergehen ihrer ärmsten Bewohner.<sup>109</sup>

Die Stabilität der Weltwirtschaft ist in ihrer Hand:

Die Verantwortung für die Stabilisierung der Weltwirtschaft zum Beispiel liegt vor allem bei den trilateralen Ländern, besonders bei den USA, Deutschland und Japan als den drei größten Ökonomien. Aber auch andere Länder haben ein großes Interesse an den Aktionen, die von diesen Ländern durchgeführt werden, und die Koordination zwischen den trilateralen Ländern muß das berücksichtigen.<sup>110</sup>

In diesem Sinne ist das internationale Währungssystem zunächst eine Frage für die stärksten nicht-kommunistischen Länder. Andere Länder haben allerdings ein starkes Interesse an der Art und Weise, wie es funktioniert.<sup>111</sup>

Wie dabei die Interessen der anderen Länder berücksichtigt werden, kann man dem folgenden Zitat entnehmen:

Wir haben in diesem vorläufigen Abschnitt die Erwünschtheit – bzw. die praktische Notwendigkeit – einer Vorgehensweise begründet, die auf der engen Kooperation zwischen den trilateralen Ländern basiert. Zugleich müßte die Diskussion in breiteren Foren fortgesetzt werden, einschließlich universaler Foren.<sup>112</sup>

Es handelt sich um eine beratende Funktion, die diese Länder vorsätzlich von allen Entscheidungen ausschließt, die mit der Stabilisierung der Weltwirtschaft und des Weltwährungssystems zu tun haben. Und wirklich billigt die Trilaterale Kommission all diese Entscheidungen dem Verbund der trilateralen Länder zu; denn sie ist davon überzeugt, daß die Vereinigten Staaten ein solches Monopol über die Weltwirtschaft nicht mehr allein ausüben können. Das Monopol muß in bestimmten Fällen mit Japan und der Bundesrepublik Deutschland geteilt werden, wie z. B. beim Weltwährungssystem, und bei anderen Entscheidungen mit allen Ländern der Trilateralen. Es wird allerdings nicht einfach die wirtschaftliche Macht dieser Nationen ausgespielt. Es geht – in den Worten der Ideologie der Trilateralen – darum, die Interdependenz zu sichern und nicht das Interesse dieser Nationen als Nationalstaaten. Daher sehen sich die Ideologen der Trilateralen in einem gewissen Konflikt mit den Nationalstaaten der trilateralen Länder selbst, die sich für die Hauptstütze der Trilateralen halten. Wenn diese ganze Ideologie auch im Dienste der wirtschaftlichen Macht der Länder der Trilateralen begründet wurde, dann bezieht sie sich auf diese nicht, insofern sie Nationalstaaten mit nationalen Interessen sind, sondern insofern sie geographische Orte sind, an denen die Interdependenz die wirtschaftliche Macht konzentriert. Die Ideologen der Trilateralen sprechen im Namen der Interdependenz. Sie gehören nur deshalb den Ländern der Trilateralen an, weil sich in diesen Ländern als Folge der Interdependenz die wirtschaftliche und politische Macht herausgebildet hat, die diese Interdependenz als den wahren Handelnden aufrechterhalten kann. Sie ist immer das Hauptsubjekt; in ihrem Dienste denken diese Ideologen. Sie stellen daher einen Konflikt zwischen den nationalen Prioritäten und den Erfordernissen der Interdependenz fest. Die Interdependenz jedoch steht über allem; und der Nationalstaat muß sich mit einer subsidiären Funktion ihr gegenüber zufriedengeben:

Man kann und darf die nationale Intervention nicht verhindern – sie ist unvermeidlich im Namen einer gerechteren Gesellschaft –, aber durch internationale Übereinkünfte und gemeinsame Aktionen müßte sie so geschehen, daß die Vorteile der Interdependenz erhalten bleiben.<sup>113</sup>

Die traditionelle Wirtschaftspolitik erscheint als Hindernis: Die nationale Autonomie ist mit der Interdependenz – und daher mit der wirtschaftlichen

Rationalität – nicht mehr kompatibel, und die Politik der einzelnen Länder wird in dem Maße zu einer Gefahr, wie sie sich an den Interessen der entsprechenden Nation orientiert. Dies würde zu einem Wettbewerb zwischen den Nationalstaaten führen, und das Ergebnis wäre eine Bedrohung für die Interdependenz.

Das Vorhergehende beinhaltet vor allem einen Verzicht auf eine nationale Vollbeschäftigungspolitik, wie sie für die vergangenen Jahrzehnte charakteristisch war. Dennoch hält man fest:

Dieser Wettbewerb ließe sich vermeiden, sobald man anerkennen würde, daß für die Gemeinschaft der Nationen als ganze (oder für wichtige Ländergruppen) die Effektivität der Geld- und Steuerpolitik zur Beibehaltung der Gesamtnachfrage bestehen bleibt. Wenn die nationalen Ökonomien offener sind, wächst die Notwendigkeit einer Koordination der Geld- und Steuerpolitik.<sup>114</sup>

Für Nationengruppen – und besonders für die Gruppe der trilateralen Länder – bleibt daher das bestehen, was vorher für jeden einzelnen Nationalstaat galt. Der Nationalstaat verlöre seine Rolle als Vertreter eines nationalen Interesses und erhielte die Richtlinien für sein Vorgehen von der Interdependenz, die sich dann in den internationalen Institutionen inkarniert, die über die Geld- und Steuerpolitik entscheiden.

Entscheidend in dieser Analyse ist, daß der Nationalstaat seine eigene Politik nur noch in dem Maße verfolgen kann, wie er mit diesen Eigeninteressen den Entscheidungen der internationalen Institutionen den Stempel aufdrücken kann. Er kann immer noch solche Interessen verfolgen, aber er kann sie nur in dem Maße durchsetzen, wie er diese Interessen in den internationalen Institutionen, die über die Geld- und Steuerpolitik entscheiden, absichern kann. Insofern nun der traditionelle Nationalstaat ausgehöhlt ist, entstehen internationale Institutionen, in denen die wirtschaftliche und politische Macht der Nationalstaaten über die Möglichkeit entscheidet, inwieweit sie ihre heimische Politik jeweils zur Geltung bringen kann. Es ist offensichtlich, daß die trilateralen Länder, und vor allem die stärksten unter ihnen, auf diese Weise ihre Interessen in der Weltwirtschaft zur Durchsetzung verhelfen können. Der Internationale Währungsfond (IWF) ist ein überzeugender Vorläufer für das, was eine solche Aushöhlung des Nationalstaates durch das Management der Interdependenz bedeutet.

Allerdings geht die Analyse der Ideologen der Trilateralen von einer realen Tatsache aus. Das, was sie Interdependenz nennen – die gegenwärtige Phase der internationalen Arbeitsteilung und der damit zusammenhängende Typ der Kapitalakkumulation –, hat tatsächlich zur Folge, daß die traditionelle (keynesianische) Politik der Vollbeschäftigung, wie sie aus den letzten Jahrzehnten bekannt ist, unmöglich wird. Die Erfahrung zeigt, daß eine nationale Politik der Sicherung einer Gesamtnachfrage eher in eine Inflation einmündet und dabei ihre Auswirkung auf die Gesamtnachfrage einbüßt. So wurde der Nationalstaat der letzten Jahrzehnte tatsächlich ausgehöhlt. Die Problematik der Analyse der

Trilateralen liegt nicht in diesem Punkt. Sie besteht vielmehr darin, daß sie völlig auf eine Analyse der nationalen Bedingungen für die Einfügung in die internationale Arbeitsteilung verzichtet, diese Analyse durch die Einführung der quasi mythischen Wesenheit der Interdependenz ersetzt und damit die nationalen Interessen hinter das Interesse der multinationalen Unternehmen und der Institutionen, die auf der internationalen Ebene die Geld- und Steuerpolitik bestimmen, zurückstellt. Diese Interessen agieren nicht oberhalb der nationalen Interessen. Sie heben die Interessen bestimmter Länder hervor – besonders der trilateralen Länder – und stellen die Interessen der anderen hinten an. Indem man allerdings dem Nationalstaat die Vertretung seiner Interessen versagt, sofern er nicht die wirtschaftliche Macht besitzt, das Vorgehen der internationalen Gesellschaften und Institutionen selbst zu prägen, verwandelt man die abhängigen Länder in simple Ausführungsorgane der Interessen der Zentrumsländer. Der Nationalstaat im Bereich der abhängigen Länder wird in seinem eigenen Land zum Vertreter der wirtschaftlich Mächtigen.

Insoweit der Nationalstaat nun diese Rolle übernimmt, muß er auf die traditionelle Entwicklungspolitik verzichten und sich eher der Aufgabe der Stabilisierung der Gesellschaft widmen; denn diese wird aufgrund der Unterentwicklung außerordentlich instabil. Daher wird der Staat, insofern er die Rolle übernimmt, die ihm die Ideologie der Trilateralen zuweist und die in einem guten Teil der unterentwickelten Länder schon Wirklichkeit geworden ist, die traditionelle Politik der Entwicklung durch eine Vermehrung seiner repressiven Funktionen ersetzen. Für den Nationalstaat des unterentwickelten Landes bedeutet diese Unterwerfung unter die Interdependenz die Vermehrung der extremen Armut und die systematische Verletzung der liberalen Menschenrechte. Denn weil die Unterwerfung unter diese Interdependenz die extreme Armut vergrößert, ist die Stabilität noch mehr in Gefahr und kann nur durch Verletzung liberaler Menschenrechte gewahrt werden. Und in der Tat vergrößert die Unterwerfung des Nationalstaates unter die Interdependenz, wie sie heute in der ganzen kapitalistischen Welt vor sich geht, die Armut in allen Ländern. Obwohl die Ideologen der Trilateralen daran festhalten, daß eine Politik der Erhaltung der Gesamtnachfrage für die Gesamtheit der trilateralen Länder möglich wäre, ist diese Möglichkeit zumindest sehr vage. Allerdings wächst die Armut am meisten und am dramatischsten in den unterentwickelten Ländern. Die Ideologen der Trilateralen erwähnen diese extreme Armut als eine der Gefahren für die Interdependenz.

Die Linderung der Armut ist ebenso eine Forderung der ethischen Grundprinzipien des Westens wie des einfachen Eigeninteresses. Auf lange Sicht ist eine geordnete Welt unwahrscheinlich, wenn ein großer Zustrom an Reichtum in einem Teil mit einer erdrückenden Armut im anderen koexistiert, während „eine Welt“ von Kommunikationsmitteln, wechselseitigen Beziehungen und Interdependenz entsteht.<sup>115</sup>

Die Bezugnahme auf die ethischen Grundprinzipien des Westens ist sicherlich unvollständig. Die extreme Armut, wie sie heute in den unterentwickelten

Ländern existiert, ist das Produkt der Anwendung solcher ethischen Grundprinzipien; in keiner Weise steht sie grundsätzlich im Widerspruch dazu. Was diese ethischen Prinzipien hervorbringen, ist die extreme Armut; und was sie angesichts dieser Armut fordern, ist, sie zu lindern. Sie schließen eben genau eine Möglichkeit aus: nämlich die Armut zu überwinden. Die ethischen Grundprinzipien des Westens sind in Wahrheit nichts anderes als der Ausdruck des Eigeninteresses, des kapitalistischen Prinzips der Gesellschaft. Der Westen kennt keine andere ethische Basis als das Eigeninteresse. Die Bewegungen, die im Westen eine andere Ethik vorantreiben, werden als subversiv angesehen und entsprechend behandelt. Das Ergebnis der Anwendung dieser ethischen Grundprinzipien des Westens besteht darin, daß „ein Minimum an sozialer Gerechtigkeit und Reform für die Stabilität auf lange Sicht nötig sein wird.“<sup>116</sup> Man muß ein Maximum an Interdependenz mit einem Minimum an sozialer Gerechtigkeit verbinden; dies ist die Aufgabe der Optimierung, die sich die Ideologen der Trilateralen stellen. Wenn sie von der Stabilität des Systems sprechen, meinen sie diese Aufgabe der Optimierung. Sie handeln also die extreme Armut mit den Worten von der Stabilität des Systems ab:

Die Probleme des Friedens, der Ökologie und der Unabhängigkeit stellen von nun an die Politik in der trilateralen Welt vor operative Anforderungen, und der Mißerfolg würde unmittelbare Kosten hervorrufen.<sup>117</sup>

In bezug auf die extreme Armut ist es anders: „Die Situation ist bezüglich der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse anders.“<sup>118</sup>

Die Ideologen der Trilateralen betrachten die hohe Kindersterblichkeit, die Unterernährung, den Hunger und die aus der Arbeitslosigkeit resultierende Verzweiflung nicht als unmittelbare Kosten. Um ein solches Urteil zu rechtfertigen, behaupten sie: „Selbst mit unmittelbaren und energischen Anstrengungen würde es lange Zeit brauchen, bis man breitenwirksame Erfolge erzielen würde.“<sup>119</sup> Bis zum Überdruß wiederholen sie:

Es ist nicht möglich, die Armut in der Welt auf einen Schlag zu beseitigen.<sup>120</sup>

Wir haben nicht die menschlichen Ressourcen, um die Armut in einer unmittelbar vorauszuhenden Zukunft zu beseitigen; aber wir können dazu in einem längeren Zeitraum beitragen.<sup>121</sup>

Die Erfahrung der sozialistischen Länder zeigt, daß es wohl möglich ist, die Armut innerhalb unmittelbar vorauszuhender Zeiträume zu überwinden. Es ist aber nicht mit den ethischen Grundprinzipien des Westens zu vereinbaren, wenn man dies tut; diese Prinzipien bringen nämlich nur den kapitalistischen Charakter der Gesellschaft zum Ausdruck und sind deshalb der Überwindung der extremen Armut entgegengesetzt. Dennoch entwerfen die Ideologen der Trilateralen eine bessere Zukunft für uns, ohne sich natürlich dabei auf eine Aussage über den Zeitraum einzulassen.

Es ist allerdings nötig, das zu definieren, worum wir uns bemühen: eine rationalere Welt, die in der Lage ist, die Voraussetzungen für das physische Überleben der Menschheit, eine minimale Erziehung und politische Partizipation zu schaffen.<sup>122</sup>

Ein guter Teil des früheren Denkens über die wirtschaftliche Entwicklung scheiterte an der Aufgabe, die Menschen in den Mittelpunkt der Übergangsstrategien zu stellen.<sup>123</sup>

Ausdrücklich stellen die Ideologen der Trilateralen die Interdependenz in den Mittelpunkt ihrer Übergangsstrategien; der Mensch kann selbstverständlich nie im Mittelpunkt stehen. Auch dies wiederholen sie bei jeder Gelegenheit:

Zusätzlich zur Aufgabe, den Frieden und die enge Kooperation zwischen den Industrieländern in Verbindung mit einer breiten Gesamtheit gemeinsamer Interessen aufrechtzuerhalten, müßte die globale Strategie der trilateralen Länder Kräfte beinhalten, die die ökonomische Entwicklung und die Linderung der Armut in den armen Ländern der Welt fördern.<sup>124</sup>

Man kann nicht klarer sagen, daß das menschliche Wesen eben nicht im Zentrum solcher Strategien steht.

Aus der ausdrücklichen Behandlung der extremen Armut bei den Ideologen der Trilateralen wird nicht klar, warum sie diese als eine Bedrohung für die Interdependenz ansehen. Die Brücke zur Diskussion dieser Bedrohung stellt die Erörterung über die Funktionen des Nationalstaates in den unterentwickelten Ländern dar.

In den Entwicklungsländern, die besondere Anstrengungen zur Linderung der Armut machen müssen, erzeugt der Wunsch nach Autonomie besondere Schwierigkeiten. Erpicht darauf, ihre Unabhängigkeit in allen Bereichen zu betonen, neigen sie oft dazu, die Arten von Regelungen und Verhandlungen, die in Interdependenzbeziehungen notwendig sind, als Einmischung in innere Angelegenheiten und eine Belastung für ihre Souveränität zu betrachten.<sup>125</sup>

Wenn sie sich anschicken, die Probleme der Armut zu lösen, können sie die Interdependenz gefährden. Aber sie erreichen ihr Ziel nicht, sondern verurteilen sich selbst:

Obwohl die Unterschiede im Wohlstand und der soziopolitischen Infrastruktur unvermeidlich sind, sind die Eliten in vielen Entwicklungsländern der Ansicht, daß die gegenwärtigen Ungleichheiten zwischen reichen und armen Ländern so extrem sind und so wenig Schutz für den Schwachen bieten, daß sie dazu neigen, die Interdependenz als eine Form der Abhängigkeit aus ihrem Blickwinkel abzulehnen. Im Ergebnis unterhöheln sie gerade die Voraussetzungen, von denen in beträchtlichem Ausmaß die Linderung ihrer Probleme abhängt.<sup>126</sup>

Hier besteht eine wirkliche Gefahr von Degenerierung für die Interdependenz:

Die Idee einer verstärkten Selbstbehauptung der Entwicklungsländer, die in der Tat ein unerläßliches Ziel der Entwicklungspolitik ist, könnte zur Ablehnung einer integrierten Weltwirtschaft degenerieren, wenn die gegenwärtigen Tendenzen sich fortsetzen.<sup>127</sup>

Die Ideologen der Trilateralen nehmen diese Bedrohung der Interdependenz so ernst, daß sie sie sogar als die hauptsächliche unter allen anderen betrachten. In diesem Sinne sagte Brzezinski:

Wir meinen, daß die sichtbare Ebene der internationalen Szene mehr vom Konflikt zwischen den fortgeschrittenen Ländern und den Entwicklungsländern bestimmt wird als vom Konflikt zwischen trilateralen Demokratien und kommunistischen Staaten ... und daß die neuen Bestrebungen der Dritten und Vierten Welt (dies bezieht sich auf die unterentwickelten

Länder und die Länder der OPEC) in ihrer Gesamtheit gesehen meines Erachtens eine viel größere Bedrohung für die Struktur des internationalen Systems und schließlich für unsere eigenen Gesellschaften darstellen. ... Die Bedrohung besteht darin, daß man sich der Kooperation verweigert.<sup>128</sup>

Ein anderer Bericht bestimmt die Gefahr noch genauer:

Die Industrien der entwickelten Länder, die schon beginnen, Produkte in Entwicklungsländern herstellen zu lassen, um die geringeren Kosten und die Vorteile des Zugangs auszunutzen, werden ebenso viele zukünftige Geiseln sein.<sup>129</sup>

Deshalb schlagen die Ideologen der Trilateralen Alarm – allerdings offensichtlich nicht gegenüber den sozialistischen Ländern. Brzezinski meint, daß „die Hauptgefahr für die USA von seiten der UdSSR militärischer Art ist.“<sup>130</sup> In der Perspektive seines technotronischen Zeitalters sieht Brzezinski eine technologische Unterlegenheit der sozialistischen Länder, die er für strukturell und deshalb chronisch hält. Allerdings erahnt man aus seinen Schriften eine Strategie, die dazu bestimmt ist, die technologische Entwicklung der sozialistischen Länder zu schwächen. Deshalb insistiert er so auf der militärischen Bedrohung durch die sozialistischen Länder. Denn wenn eine solche Bedrohung existiert, dann zeigt dies eben, daß die Möglichkeit einer technologischen Entwicklung in diesen Ländern besteht. Er unterstreicht diese Bedrohung allerdings aus einem anderen Grund: Der Rüstungswettlauf ist das Hauptinstrument der kapitalistischen Welt zur Schwächung der Wirtschaft in den sozialistischen Ländern. Diese sind gezwungen, der militärischen Bedrohung durch die gesamte kapitalistische Welt eine entsprechende Rüstungsproduktion entgegenzusetzen.

Durch den Rüstungswettlauf kann die kapitalistische Welt also die Militärausgaben der sozialistischen Länder bestimmen. Diese Länder aber haben ein spürbar niedrigeres Pro-Kopf-Einkommen als die kapitalistischen Zentrumsländer. Weil die sozialistischen Länder gezwungen sind, ebenso große Militärausgaben zu tätigen wie die kapitalistischen Zentrumsländer, tragen sie eine viel größere Rüstungslast als diese. Dies wird zu einem ständigen Hindernis für die Produktionsbereiche, die nicht mit der Rüstungsproduktion verbunden sind. Durch den Rüstungswettlauf können die kapitalistischen Zentrumsländer also einseitig die Wirtschaft der sozialistischen Länder bestimmen. Dies ist eine Politik, die die Carter-Administration systematisch anwendet. Dennoch gilt die Hauptsorge der Trilateralen nicht den sozialistischen Ländern. Sie fürchten vor allem, daß die unterentwickelten Länder dem Beispiel der sozialistischen Länder folgen könnten. Aus diesem Grunde müssen sie das Bild, das diese Länder gegenüber den unterentwickelten Ländern zeigen, möglichst weitgehend zerstören. Die wirtschaftliche Schwächung ist ein wichtiger Bestandteil dieser Kampagne. Aber die direkte Sorge richtet sich auf die unterentwickelten Länder selbst, die die gegenwärtigen von den multinationalen Unternehmen gesetzten Bedingungen der internationalen Arbeitsteilung ablehnen könnten. Daher werden diese Unternehmen gelobt:

Die Länder, die eine wirtschaftliche Entwicklung wünschen, wären gut beraten, wenn sie ausländische Firmen zu geeigneten Bedingungen willkommen heißen würden. Falls notwendig, können sie Hilfe von außen erhalten, um mit solchen Firmen zu verhandeln, z. B. durch die Weltbank.<sup>131</sup>

Und Andrew Young sagt:

Die vielgeschmähten multinationalen Unternehmen, von denen viele zweifellos zur Schaffung sozialer Probleme beigetragen haben, können Instrumente sein, die helfen, die Technologie zu verbreiten, die Entwicklungsressourcen zu verteilen und die soziale Gerechtigkeit zu fördern – und sie sind dies gelegentlich schon gewesen.<sup>132</sup>

Die multinationalen Unternehmen bieten sich tatsächlich als Förderer sozialer Gerechtigkeit an:

Die Entwicklungsländer müssen die Freiheit haben zu bestimmen, ob und unter welchen Bedingungen sie ausländische Investitionen akzeptieren. Allerdings haben alle Länder die Verpflichtung, den Ausländern und ihrem Eigentum eine bessere Behandlung zu gewähren – ein Konzept, das ebenso für die Bürger von Entwicklungsländern und ihre Investitionen in entwickelten Ländern gilt wie umgekehrt.<sup>133</sup>

Es handelt sich um jene soziale Gerechtigkeit, die es allen – Armen und Reichen in gleicher Weise – verbietet, unter den Brücken zu schlafen. Aber es gibt noch etwas mehr: eine Gefahr. Die Interdependenz bezieht sich auf eine reale Tatsache: auf die gegenwärtige Phase der internationalen Arbeitsteilung. Diese beinhaltet ein Netz von Verflechtungen, dem niemand entkommen kann. Kein Nationalstaat kann ein Robinson sein. Wenn die Ideologen der Trilateralen den unterentwickelten Ländern vorwerfen, sie wollten sich aus der Interdependenz herauslösen, dann sagen sie dies mit einem hohen Maß an Durchtriebenheit. Kein unterentwickeltes Land kann sich aus der internationalen Arbeitsteilung lösen; und diese Länder wollen das auch gar nicht. Das, was sie wollen – und was die sozialistischen Länder tatsächlich tun –, ist die Gestaltung der Bedingungen für ihre Integration in die internationale Arbeitsteilung in dem Sinne, daß das Problem der Armut und der Unterbeschäftigung in unmittelbar vorauszu sehenden Zeiträumen gelöst werden kann. Es geht also darum, daß sie einen Typus von Integration ablehnen, der den Nationalstaat der Interdependenz unterwirft und ihn als Vermittler zwischen den Erfordernissen und Möglichkeiten der internationalen Arbeitsteilung und den Bedürfnissen der menschlichen Wesen einsetzt. Diese Länder fordern eine Politik, in deren Zentrum diese menschlichen Wesen stehen, wobei man die Erfordernisse der Interdependenz der Notwendigkeit des Überlebens aller Menschen unterordnet. Dies impliziert offensichtlich eine klare Absage an das ausländische Kapital und eine Bejahung sozialistischer Produktionsbedingungen. Ohne eine solche Politik kann man das menschliche Wesen nicht in den Mittelpunkt der Entwicklungsstrategien stellen.

Dies bedeutet aber nicht, daß man die Einfügung in die internationale Arbeitsteilung ablehnt. Um nur kurz zurückliegende Fälle zu nennen: Nicht das sozialistische Kuba lehnte es ab, sich in die internationale Arbeitsteilung einzu fügen, sondern es waren die USA, die Kuba ausschlossen. Ebenso wenig lehnte

das Chile Allendes die Integration ab. Wiederum taten dies die USA. Und heutzutage versucht Vietnam, sich in diese Arbeitsteilung einzugliedern, und von neuem sind es die USA, die dies so schwierig wie möglich machen. In Wirklichkeit ist es niemals die Integration in die internationale Arbeitsteilung, die auf dem Spiel steht, sondern es sind die Bedingungen dieser Integration, die mit dem Begriff Interdependenz zum Ausdruck gebracht werden. Die trilateralen Länder setzen als Subjekt dieser Integration die multinationalen Unternehmen ein und unterwerfen die Nationalstaaten deren Handlungsmechanismen. Die unterentwickelten Länder aber müssen diese Mechanismen mittels des Nationalstaates dem Überleben aller ihrer Bewohner unterordnen, d. h. der Arbeit und der Subsistenz.

In diesem Konflikt benutzen die trilateralen Länder die Interdependenz als eine Waffe, und den Gebrauch dieser Waffe nennen sie Destabilisierung. In der gegebenen Situation der Interdependenz ist es eine tödliche Waffe, soweit die unterentwickelten Länder uneinig sind. Genau aus diesem Grunde bestehen die Ideologen der Trilateralen darauf, daß man in den „Kooperationspol“, den sie aufbauen wollen, die unterentwickelten Länder nicht einschließen kann. Dies würde der Vereinigung dieser Länder Vorschub leisten.

Da die Interdependenz gegeben ist, ist es sehr schwierig, der Politik der Destabilisierung zu widerstehen. Die Gemeinschaft der kapitalistischen Länder kann sich gegenüber jedem einzelnen von ihnen abkapseln, aber keines dieser Länder kann sich vom Rest isolieren. Kuba konnte der Politik der Destabilisierung widerstehen, weil es durch die Sowjetunion weiterhin integriert wurde. Chile wurde ruiniert, weil ihm dieser Weg nicht offenstand.

Da sich die transnationalen Unternehmen als Alternative zu den sozialistischen Projekten in den unterentwickelten Ländern anbieten, dient das Problem der extremen Armut zugleich als Vorwand, um einen Wandel der Entwicklungspolitik vorzuschlagen:

Wir glauben, daß die trilateralen Länder den Strom an Ressourcen zur Linderung der Armut in der Welt substantiell vergrößern müßten, womit die Möglichkeit einer Verbesserung der Nahrungsmittelproduktion gegeben wäre, ein einfacher Gesundheitsdienst aufgebaut (einschließlich der Bereitstellung genießbaren Wassers, der Entseuchung und der Hilfe für Familienplanung) und die Alphabetisierung ausgedehnt werden könnte. Diese Programme müßten – mit einem Minimum an politischen Vorbedingungen – überall dort zugänglich sein, wo es Armut gibt. Diese Hilfen können hingegen im Hinblick auf die Verwirklichung der Ziele gestaltet und bezüglich ihrer Effektivität für die Linderung der Armut streng überwacht werden. Die Empfängerländer, deren nationales Souveränitätsgefühl durch solche Bedingungen verletzt wird, können solche Hilfe von außen ablehnen.<sup>134</sup>

Alles scheint purer Humanismus zu sein. Dennoch ist ein totaler Wandel der Entwicklungspolitik vorgesehen:

Wir werden außerdem die schon bestehenden Tendenzen in den Programmen für Entwicklungshilfe unterstützen, die einen Wechsel der relativen Gewichtung weg von den großen Kapitalprojekten im industriellen Bereich hin zu jenen Aktivitäten befürworten, die die Armut

direkter lindern und Arbeitsplätze für mehr Menschen sichern, vor allem in ländlichen Gebieten.<sup>135</sup>

Die trilaterale Ideologie wird antiindustrialistisch. In dieser Position steckt eine ideologische Sicht sowohl des Problems der extremen Armut als auch des Problems der Arbeitslosigkeit. Man erweckt den Eindruck, als ob die landwirtschaftliche Produktion und die nicht-industriellen Aktivitäten im allgemeinen mehr Arbeitsplätze schaffen als die Industrie. Und man leitet daraus ab, daß die trilateralen Länder, wenn sie die Linderung der extremen Armut unterstützen wollen, gezwungen sind, die Industrialisierung der unterentwickelten Länder zu beschränken. Die Industrialisierung selbst scheint jetzt die 'große Schuldige' sowohl für die extreme Armut als auch für die Arbeitslosigkeit zu sein. Aber Arbeitslosigkeit entsteht sowohl dann, wenn man in die Landwirtschaft investiert, als auch dann, wenn man in die Industrie investiert. In den letzten beiden Jahrzehnten tendierte die Beschäftigung in der Industrie auf eine Stagnation hin, zumindest wenn man sie in Bezug zum demographischen Wachstum setzt. Angesichts dieser Stagnation haben die Investitionen in die Landwirtschaft zur Vermehrung der Arbeitslosigkeit geführt, da sie die Beschäftigungszahlen im Landwirtschaftssektor verminderten. Wo die „grüne Revolution“ durchgeführt wurde, hatte sie katastrophale Folgen für die Beschäftigung in der Landwirtschaft und – da die Beschäftigung im industriellen Sektor stagnierte – für die Arbeitsplatzsituation im allgemeinen. Das Problem der Arbeitslosigkeit und der daraus erwachsenden extremen Armut entsteht nicht aus dieser oder jener Lenkung der Investitionen, sondern aus der Tatsache, daß die Investitionen im Rahmen kapitalistischer Produktionsverhältnisse getätigt werden. Unter solchen Bedingungen führt jede Ausrichtung der Investitionen tendenziell zur Vermehrung der Arbeitslosigkeit in den unterentwickelten Ländern. Andererseits kann man die extreme Armut nicht beseitigen, ohne die Arbeitslosigkeit zu beseitigen. Deshalb ist eine Beseitigung der extremen Armut nicht ohne einen Wandel der Produktionsverhältnisse möglich.

Die Ideologen der Trilateralen wissen dies, sagen es aber nicht. Sie suchen Argumente für einen Antiindustrialismus, den sie aus anderen Gründen für wichtig halten. Wenn die Investitionen in den unterentwickelten Ländern in die Landwirtschaft fließen, können sie die gegenwärtige internationale Arbeitsteilung aufrechterhalten. Sie begreifen, daß eine Industrialisierung der unterentwickelten Länder, auch wenn sie eine kapitalistische Industrialisierung bleibt, zu einer größeren Unabhängigkeit der entsprechenden Länder gegenüber dem transnationalen Kapital führen kann.

Dies wollen sie sagen, wenn sie von der Gefahr sprechen, daß das transnationale Kapital eine Geisel des Landes werden kann, das industrialisiert wird. Es ist unter anderem der Fall Brasiliens, der das transnationale Kapital beunruhigt.<sup>136</sup> Wenn das Kapital sich vor allem auf die Landwirtschaft hin orientiert, können solche Fälle nicht so leicht vorkommen.

Auf diese Weise versteht man auch, warum die Trilaterale die extreme Armut als eine Bedrohung für die Interdependenz ansieht. Was ihrer Ansicht nach wirklich bedrohlich ist, ist eine effiziente Politik der unterentwickelten Länder zur Beseitigung der Armut. Eine solche Politik müßte sich der beherrschenden Position der trilateralen Länder in der Weltwirtschaft entgegenstellen und zu grundsätzlich anderen internationalen Wirtschaftsbeziehungen führen. Tatsächlich ist eine effiziente Politik zur Beseitigung der extremen Armut in den unterentwickelten Ländern eine Bedrohung für den Weltkapitalismus und für die beherrschende Rolle der multinationalen Unternehmen in der gegenwärtigen internationalen Arbeitsteilung. Die Ideologen der Trilateralen befürchten zu recht, daß die unterentwickelten Länder in diese Richtung gehen könnten. Aus diesem Grunde erklären sie, daß die Beseitigung der extremen Armut ein Ziel auf unbestimmbar lange Sicht sei, ohne daß sie das Ziel selbst negieren. Im Gegenteil, je mehr sie die Beseitigung der Armut als langfristiges Ziel präsentieren, um so mehr sprechen sie von diesem Ziel und um so weniger ist es eine Gefahr für die Interdependenz.

Wenn der Nationalstaat der Interdependenz untergeordnet und daher die Beseitigung der Armut zum *langfristigen* Ziel erklärt wird, dann wird der Nationalstaat in einen Staat umgewandelt, dessen Hauptaufgabe die Repression ist. Die Ideologen der Trilateralen sind sich dieser Tatsache vollkommen bewußt. Andrew Young sagt, daß „die Unterbeschäftigung und die politische Repression sicherlich Teil derselben sozialen Problematik sind.“<sup>137</sup>

Je weiter man die Beseitigung der Armut in eine unbestimmbar ferne Zukunft projiziert, um so mehr wird die politische Repression zur langfristigen Aufgabe erklärt. Nur die politische Repression erlaubt es, auf lange Sicht mit der Armut zu leben. Der frühere Nationalstaat wird durch einen autoritären Polizeistaat ersetzt: Es ist der einzige Staat, der sich der Interdependenz unterwerfen kann. Daher beginnt man von der „neuen Demokratie“ zu sprechen, die einfach systematisch das Ende der liberalen Demokratie ankündigt. Die neue Demokratie ist der Polizeistaat.

Auf der politischen Ebene kommen jetzt die in den vorhergehenden Analysen schon erwähnten Feinde der Interdependenz zum Vorschein, jedoch mit anderen Namen. Sie sind jetzt Utopisten und Visionäre: Die Ideologen der Trilateralen folgen darin der antiutopischen Linie der gesamten gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie. Offensichtlich führen die Utopisten das Chaos und die Katastrophe herbei. Aber nicht nur sie bringen uns zu einem solchen Ende. Dies tun auch jene Politiker, die auf dem traditionellen Konzept des Nationalstaats beharren und die daher mit einer kurzfristigen Politik des Löcherstopfens operieren:

Eine kurzfristige politische Einstellung hat so ziemlich dieselben Konsequenzen wie eine utopische oder visionäre Einstellung: Beide neigen dazu, den Status quo zu erhalten; die ersten, indem sie sich darauf beschränken, die Symptome des Problems zu kurieren; die letzteren,

indem sie den Rahmen des Machbaren überschreiten. Letztlich lassen beide die realen Probleme ungelöst, bis Zusammenbrüche oder explosive Änderungen geschehen. Dieses Syndrom ist nicht neu.<sup>138</sup>

Die Ideologen der Trilateralen betrachten sich als Realisten unter den Illusionisten, in der Mitte zwischen der Rechten und der Linken. Als Ideologen der Trilateralen kümmern sie sich allerdings nicht allzuviel um das, was in den Staaten der unterentwickelten Welt geschieht, denn diese Staaten haben sich im Namen der Nationalen Sicherheit der Interdependenz unterworfen. Hier sehen sie – als Realisten, die sie sind – am ehesten die Keime für die neue Demokratie. Ihre Sorge richtet sich allerdings auf das, was in den liberalen Demokratien der trilateralen Länder selbst geschieht. Sie sehen nämlich die Notwendigkeit, diese liberalen Demokratien in neue Demokratien umzuwandeln, d. h. in das, was die Staaten der Nationalen Sicherheit bereits teilweise erreicht haben. Brzezinski sagt:

Folglich werden bedeutende politische Aktionen und vielleicht neue politische Strukturen notwendig werden, um effiziente Antworten auf die Probleme zu finden, die heute im wesentlichen technischer oder wirtschaftlicher Art zu sein scheinen.<sup>139</sup>

Dies sagte er genau eine Woche nach dem Militärputsch in Chile. Der Grund für die Besorgnis über das Funktionieren der liberalen Demokratien in den trilateralen Ländern besteht darin, daß die Politiker der Trilateralen nicht sicher sein können, ob die Bevölkerung ihrer eigenen Länder ihre Politik gegenüber der unterentwickelten Welt unterstützen wird. Sie erinnern sich sehr gut daran, daß einer der Gründe dafür, daß die Fortführung des Vietnamkrieges unmöglich wurde, in der Ablehnung dieses Krieges durch einen Teil der Bevölkerung der USA bestand. Auch die letzten Militärputsche in Lateinamerika (Brasilien, Uruguay, Chile, Argentinien) und die Veröffentlichungen über die Verbindung des CIA und des Pentagon mit diesen Putschisten riefen Solidaritätsbewegungen gegen solche Gewaltakte auf den Plan. Dies führte – zusammen mit dem Watergate-Skandal – zu dem Eindruck, daß die eigene Regierung illegitim ist.

Die politische Einstellung der Trilateralen zwingt zweifelsohne zu einer solchen Verstärkung der Beherrschung der unterentwickelten Länder, daß die Ideologen der Trilateralen zu einer Vereinigung der Kräfte aller trilateralen Länder für diese Aufgabe aufrufen. Sie sehen eine Vermehrung solcher Konflikte und keineswegs ihre Verminderung voraus. Aber sie sehen auch, daß es innerhalb der gegenwärtigen politischen Bedingungen schwierig sein wird, eine ausreichend massive Unterstützung zu finden, die notwendig ist, um diese Politik durchhalten zu können.

Einer der Hauptgründe dafür besteht ihrer Ansicht nach in der modernen Entwicklung der Kommunikationsmittel. Sie wissen sehr gut, daß die Kolonialpolitik des 18. und 19. Jahrhunderts z. B. nur möglich war, weil dank mangelnder Kommunikationsmittel die Vertreter dieser Politik auch diejenigen waren, die als einzige über die Geschehnisse informiert waren. Die Sorge um die liberale

Demokratie und ihre Ausrichtung auf die „neue Demokratie“ – die auch gangbare, beschränkte oder regierbare Demokratie genannt wird – zielt vor allem auf Kontrolle über die Kommunikationsmittel ab, und zwar sowohl der Veröffentlichungen selbst als auch der Informationsquellen. Samuel P. Huntington nimmt es auf sich, solche Restriktionen zu verteidigen:

Es ist vor allem notwendig, der Presse das Recht zu sichern, das zu drucken, was sie möchte, und zwar ohne vorherige Restriktionen, es sei denn unter außergewöhnlichen politischen Umständen. Aber man muß der Regierung auch das Recht und die Möglichkeit sichern, die Information in ihrem Bereich zurückzuhalten.<sup>140</sup>

Zugleich appelliert er an die Selbstregulierung der Presse:

Die Journalisten müssen Selbstdisziplin üben und ihre eigenen Berufs-Standards ausbilden und verstärken, oder sie sehen sich der Wahrscheinlichkeit einer Regulierung durch die Regierung gegenübergestellt. ... Die verantwortlichen Herausgeber anerkennen, daß solche Mechanismen (Selbstzensur-Räte) wünschenswert sind und daß die Einrichtung solcher unabhängiger Räte ein großer Schritt auf dem Weg zur Sicherung einer „freien und verantwortlichen Presse“ sein kann.<sup>141</sup>

Huntington analysiert die Funktionsweise der traditionellen liberalen Demokratie folgendermaßen:

Das effektive Funktionieren eines demokratischen politischen Systems verlangt normalerweise ein gewisses Maß an Apathie und mangelndem Engagement von seiten einiger Individuen und Gruppen. In der Vergangenheit hatte jede demokratische Gesellschaft eine marginale Bevölkerung größeren oder kleineren Ausmaßes, die nicht aktiv an der Politik teilnahm. An sich ist diese Marginalität einiger Gruppen antidemokratisch, aber zugleich war sie eine der Faktoren, die ein effektives Funktionieren der Demokratie ermöglicht haben. Die geringere Marginalität einiger Gruppen muß durch eine größere Selbstregulierung aller Gruppen ersetzt werden.<sup>142</sup>

Das heißt: Die liberale Demokratie hat nur funktioniert, weil sie nicht universal verwirklicht wurde; damit sie aber universal funktionieren kann, muß sie in eine neue Demokratie verwandelt werden, was ihre Abschaffung als liberale Demokratie bedeutet. Dies hat sich in den letzten Jahren gezeigt:

Zweifellos scheint die Funktionsweise des demokratischen Prozesses in den vergangenen Jahren tatsächlich einen Zusammenbruch der traditionellen Mittel sozialer Kontrolle, eine Schwächung der Legitimität politischer und anderer Autoritäten und eine Überlastung der Anforderungen an die Regierung verursacht zu haben, die ihre Antwortkapazität übersteigt.<sup>143</sup>

Dies beinhaltet unvermeidlich die Notwendigkeit, nicht nur die Presse, sondern auch das gesamte Erziehungssystem neu zu gestalten; zugleich werden generell alle Intellektuellen verurteilt, die rational handeln.

Die Erneuerung der Demokratie hat schon eine bestimmte Geschichte. Zuerst schlug sie Karl R. Popper in seinem Buch „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ vor. Darin zeigt er uns, daß die offene Gesellschaft sich nur als solche behaupten kann, wenn sie sich in eine geschlossene Gesellschaft verwandelt. Das klingt dem sehr ähnlich, was Huntington sagt, wenn er meint, daß die Demokratie nur dann effektiv ist, wenn sie nicht voll verwirklicht wird. Die erste politische Verfassung, die dieses Konzept formell enthält, ist die Verfassung der

Bundesrepublik Deutschland. Während der fünfziger und sechziger Jahre wurde dies allerdings nur sehr wenig angewendet; seit einigen Jahren aber wird die Verfassung benutzt, um die liberale Demokratie in eine neue Demokratie umzuformen; dieser Prozeß befindet sich in voller Entfaltung. Die von Popper geschaffene Ideologie lag jedoch eigentlich schon dem McCarthyismus zugrunde, ohne allerdings in eine politische Konzeption einzumünden, die in der Lage gewesen wäre, die liberale Demokratie abzulösen. Dieser Aufgabe nimmt sich nun die Trilaterale an, und Huntington ist ihr Hauptautor.

Wenn sie das politische Problem angehen, sehen sich die Ideologen der Trilateralen zwischen zwei Stühlen: auf der einen Seite die liberale Demokratie, die unregierbar geworden ist und deren Regierbarkeit es wiederherzustellen gilt; auf der anderen Seite die Militärdiktaturen, die neuen autoritären Regierungsformen im Namen der Nationalen Sicherheit, die den Keim dessen in sich tragen, was die neue Demokratie sein wird. Sie setzen sich von beiden ab, wobei sie wissen, daß das kreative moderne Prinzip von den neuen Autoritarismen repräsentiert wird.

Als Andrew Young am 3. Mai 1977 vor der CEPAL in Guatemala sprach, richtete er sich an die Vertreter lateinamerikanischer Regierungen, die zumeist Delegierte von Regimen waren, die jede Art von Volksbewegung blutig unterdrücken. Er behandelte sie wie Träger einer neuen Hoffnung:

In dieser neuen Periode der Hoffnung ist es wieder realistisch zu denken, daß die Demokratie machbar ist, daß die Menschenrechte geschützt werden können. ...

Wir stehen an der Schwelle zu einer neuen Epoche der Hoffnung. ... Wir müssen die Entwicklungskonzepte ... mit dem Begriff der Befreiung vereinen.<sup>144</sup>

Zweifelsohne ist die Demokratie, die er verkündet, die neue Demokratie. Es ist die regierbare Demokratie, weil sie die Werte der Demokratie nicht verwirklicht; es ist eine Demokratie, die genügend Randgruppen braucht, um funktionieren zu können.

Die Konzeptualisierung der neuen, d. h. beschränkten, gangbaren und regierbaren Demokratie, wie sie aus der Ideologie der Trilateralen hervorgeht, ist eine Organisation des Nationalstaates, die seine Unterwerfung unter die Interdependenz ermöglicht. Die neue Demokratie kennt daher keine anderen garantierten Menschenrechte als die Legitimität ihrer Verletzung, wenn die Unterordnung unter die Interdependenz es erfordert. Ihr Grundprinzip ist allerdings nicht die Verletzung der Menschenrechte, sondern die Unterordnung unter die Interdependenz. Die Garantie der Menschenrechte hingegen existiert nur noch in dem flexiblen Rahmen dieser Unterwerfung. Daher sprechen die Ideologen der Trilateralen ständig vom Pluralismus. Es handelt sich nur um einen Ausdruck für diese Relativierung der Gültigkeit der Menschenrechte, die eben je nach den Erfordernissen der Interdependenz von Ort zu Ort verschieden weit reicht. Aber diese neue Demokratie ist ein Regime, das Stabilität bringt. Deshalb sind nach Ansicht der Ideologen der Trilateralen Vorkommnisse wie die Militärputsche in

Brasilien, Uruguay, Chile und Argentinien zugleich Mißerfolge. Die Notwendigkeit solcher gewalttätiger Vorgänge wird nicht in Zweifel gezogen. Dennoch zeigt sich darin ein vorheriger Mangel im Management der Interdependenz. Die Tatsache, daß der Konflikt ausbricht, zeigt, daß man die Politik der Konfliktvermeidung ungenügend beherrscht:

Manchmal können größere Störungen in den internationalen Beziehungen und in der eigenen Gesellschaft vermieden werden, wenn man potentiellen Schwierigkeiten vorbeugt und etwas unternimmt, um sie zu überwinden. Im allgemeinen ist es vorzuziehen, Konflikte zu vermeiden, anstatt sie zu lösen.<sup>145</sup>

Die neue Demokratie ist ein politisches System zur Unterordnung des Staates unter die Interdependenz, das die Geltung der Menschenrechte so regelt, daß sie flexibel genug ist, um schweren Störungen der internationalen Beziehungen und der eigenen Gesellschaft begegnen zu können. Der Grad der Gültigkeit der Menschenrechte wird nicht von den Rechten selbst oder von der Beziehung zwischen ihnen bestimmt, sondern von der Notwendigkeit, die Interdependenz zu stabilisieren, die im Grunde nichts anderes ist als der Name für die Akkumulation des Kapitals im Weltmaßstab. Daraus ergeben sich die Gründe, warum die Ideologie der Trilateralen im Namen der Förderung der Menschenrechte präsentiert wird. Es ist schwierig, sich eine andere Ideologie vorzustellen, in deren Namen eine absolute Relativierung der Menschenrechte im Dienste der Erfordernisse der Kapitalakkumulation im Weltmaßstab gerechtfertigt werden könnte. Daß schließlich alle Menschenrechte relativiert werden, leitet sich logisch aus dem ersten Schritt der Ideologie der Trilateralen ab. Wenn man einmal die Interdependenz, d. h. die Kapitalakkumulation im Weltmaßstab, zur absoluten Priorität erklärt, dann wird zugleich der Kapitalbesitz und der Wettbewerb zwischen den Kapitalien zum einzigen absoluten Wert erklärt, und alle Menschenrechte werden folglich relativiert. Die Gültigkeit der Menschenrechte wird zu einer Frage der Zweckmäßigkeit ihrer Anwendung, und die Kampagne zu ihren Gunsten läßt sich als eine ständige Förderung solcher Rechte in dem Rahmen erklären, den die Kapitalakkumulation zuläßt. Die Garantie der Menschenrechte wird außer Kraft gesetzt, und an ihre Stelle tritt die Kampagne zugunsten der Menschenrechte. Das Ziel dieser Kampagne ist es nicht, eine Garantie der Menschenrechte zu erreichen, sondern das Maß ihrer Verletzung in dem Rahmen zu halten, der für die freie Akkumulation des Kapitals im Weltmaßstab notwendig ist. Der Name, den die Ideologen der Trilateralen für diese neue Situation erfunden haben, ist „planetarischer Humanismus“. Es handelt sich in der Tat um eine Formulierung der Ideologie der Nationalen Sicherheit auf der globalen Ebene des Weltsystems. Dies alles spiegelt sich in der Sprache der Persönlichkeiten der Trilateralen wider. Sie sprechen nicht von der Garantie der Menschenrechte, sondern versprechen, sie zu fördern.

Gegenüber der liberalen Ideologie ist hier ein klarer Einschnitt festzustellen. Diese Ideologie sprach von der Unverletzlichkeit und der Garantie der Men-

schenrechte, obwohl ihre Verwirklichung immer relativ war. Aber auch die liberale Ideologie und die entsprechende Politik versprach nie die Garantie aller Menschenrechte. Sie stellte Prioritäten bezüglich einiger Menschenrechte auf, die garantiert wurden, und behandelte andere Menschenrechte als sekundär; deren Verwirklichung wurde daher relativiert. Bei den als bevorzugt behandelten und daher garantierten Menschenrechten geht es zum einen um die Integrität der Person gegenüber dem Staat; diese Rechte enthalten Garantien bezüglich willkürlicher Inhaftierung und grausamer Behandlung bzw. Bestrafung. Zum anderen geht es um die bürgerlichen und politischen Freiheiten, besonders die Rede- und Versammlungsfreiheit. Die Gesamtheit dieser liberalen Menschenrechte erhielt den Vorrang gegenüber anderen Rechten, die nur rhetorisch anerkannt wurden: die Rechte auf Befriedigung der Grundbedürfnisse wie Nahrung, Wohnung, Gesundheit, Erziehung und soziale Sicherheit.

Der negativen Einstellung gegenüber einer Garantie solch fundamentaler Menschenrechte lag die Ablehnung einer Garantie des Rechts auf Arbeit zugrunde. In letzter Instanz verarmten die Massen in den liberalen Gesellschaften, weil das Recht auf Arbeit nicht garantiert wurde. Die Setzung von Prioritäten innerhalb der Menschenrechte zugunsten der liberalen Menschenrechte war das Ergebnis der bedingungslosen Anerkennung des Privateigentums in einer Wirtschaft des kapitalistischen Marktes, die aufgrund ihrer Organisationsweise nicht in der Lage ist, das Recht auf Arbeit zu garantieren.

Alle Menschenrechte sind individuelle Menschenrechte. Auf der Linie der liberalen Ideologie sprach man allerdings oft von individuellen Menschenrechten, wenn man die liberalen Menschenrechte meinte, und von sozialen Menschenrechten, wenn man die fundamentalen Rechte meinte. Dahinter steckt eine ideologische Absicht: Da das Subjekt der Gesellschaft vorausgeht, sind auch die individuellen Menschenrechte vorgängig zu den fundamentalen Rechten; das führt dann zu der Prioritätensetzung innerhalb der Menschenrechte, wie sie zur liberalen Gesellschaft gehört. Diese Priorität der liberalen Rechte leitete sich daraus ab, daß die Wirtschaft auf der Grundlage kapitalistischen Privateigentums aufgebaut war. Die liberale Ideologie interpretierte die liberalen Menschenrechte als universale Rechte. Niemals jedoch wurden sie von den liberalen Gesellschaften universal anerkannt. Da die Anerkennung der liberalen Menschenrechte die Ablehnung einer Garantie der fundamentalen Menschenrechte einschloß, führte die Logik der liberalen Rechte selbst zur Verneinung ihrer Gültigkeit für jene sozialen Gruppen, die unter der fehlenden Verwirklichung ihrer fundamentalen Rechte am meisten leiden. Dies gilt sowohl für die Klassenverhältnisse als auch für koloniale und rassistische Verhältnisse.

Die großen Imperien der liberalen Ära des 18. und 19. Jahrhunderts standen die Garantie der liberalen Menschenrechte nur einem minimalen Teil ihrer Bevölkerung zu. Im britischen Imperium wurde das Bürgerrecht nie mehr als zehn Prozent der Untertanen der britischen Krone verliehen. Bürger waren nur

die englischen Untergebenen der Krone, und nur die englischen Bürger kamen in den Genuß der liberalen Menschenrechte. In den anderen liberal-kolonialen Imperien spielte sich ähnliches ab. Nur die Bürger der imperialen Zentrumsländer waren Subjekte der liberalen Menschenrechte, und sie stellten eine Art 'römischer Bürger' des neuen Imperiums dar. Aber diese Begrenzung der Anerkennung der Menschenrechte vollzog sich auch innerhalb der Zentrumsländer gegenüber bestimmten Gruppen. Als man während der nordamerikanischen Revolution die Gleichheit der Menschen als Subjekte der Menschenrechte erklärte, erschien diese Erklärung den Revolutionären des Unabhängigkeitskrieges nicht unvereinbar mit der herrschenden Sklaverei.

Die rechtliche Institution der Sklaverei überlebte diese Erklärung praktisch ein Jahrhundert lang, und es mußte noch ein weiteres Jahrhundert verstreichen, bis die Rassendiskriminierung als Verletzung der liberalen Menschenrechte anerkannt wurde. Ähnliches geschah mit der Vereinigungsfreiheit. Erst gegen Ende der liberalen Ära wird den Arbeitern in den imperialen Zentrumsländern das Recht auf Vereinigung zugestanden – wenn auch immer in begrenztem Rahmen.

Seit dem 2. Weltkrieg werden die hauptsächlichsten Begrenzungen für die Anerkennung der liberalen Menschenrechte, wie sie in der liberalen Ära gegolten hatten, aufgehoben. Die Kolonialreiche lösen sich auf, man neigt dazu, die Rassendiskriminierung als Verletzung der Menschenrechte aufzufassen, und das Recht auf Vereinigungsfreiheit für gewerkschaftliche Organisationen wird in immer größerem Umfang angewendet. Dennoch sind die Begrenzungen der liberalen Menschenrechte weiter gegeben, wenn auch in einer neuen, anderen Form. Es entstehen die pro-westlichen Militärdiktaturen, die jetzt die Rolle übernehmen, die Masse der Bevölkerung in den unterentwickelten Ländern von der Anerkennung der liberalen Menschenrechte auszuschließen; sie bilden von neuem Teile eines Reiches, dessen Zentrum jetzt in den USA liegt. Allerdings ist das Wesen dieser Beherrschung im buchstäblichen Sinne weder rassistisch noch kolonial. Die Unterdrückung wird offener rassistisch, denn sie richtet sich gegen jede Massenbewegung im Volk, die jene fundamentalen Menschenrechte einfordert, die das kapitalistische System aus Gründen seiner inneren Logik nicht anerkennen kann und deshalb nicht garantiert. Es handelt sich um die Menschenrechte, die man auf einer universalen Ebene nicht ohne das Recht auf Arbeit verwirklichen kann. Je massiver die Forderung nach Einhaltung der fundamentalen Menschenrechte wird, desto grausamer werden die diktatorischen Regime. Es kommt ein Typus von Regime auf, die ihre Stabilität durch Massaker an den Volksbewegungen, durch gigantische Pogrome gewinnen und die später durch die Unterstützung der USA stabil bleiben. Die Tatsache, daß die dem Kapitalismus implizite Verneinung einer Garantie der fundamentalen Menschenrechte diesen zwingt, auch alle liberalen Menschenrechte einzuschränken, kommt deutlicher zum Vorschein.

Die liberale Gesellschaft basiert daher auf einem inneren Widerspruch. Ihre Größe gewinnt sie aus der Anerkennung und deshalb auch der Garantie bestimmter liberaler Menschenrechte. Ihre Tragödie besteht darin, daß sie durch die Hintanstellung der fundamentalen Menschenrechte ständig gezwungen ist, diejenigen Gruppen auszuschließen, für die die fundamentalen Menschenrechte nicht verwirklicht sind. Dies führt in dem Moment zum Ende der liberalen Ära selbst, in dem die liberalen Menschenrechte für niemanden mehr garantiert sind und so die fundamentalen Menschenrechte im Dienste der Kapitalakkumulation bzw. der Interdependenz hintangestellt werden müssen. Damit die Demokratie regierbar wird, muß sie aufhören, liberal zu sein.

Die liberale Demokratie war immer eine beschränkte Demokratie; sie reservierte nämlich die Garantie der liberalen Menschenrechte für kleine gesellschaftliche Gruppen. Was aber heute unter dem Namen neue, beschränkte, gangbare oder regierbare Demokratie zutage kommt, macht Schluß mit jeder Garantie der liberalen Menschenrechte. Sie werden jetzt 'flexibel' anerkannt, nämlich soweit es die absolute Priorität der Interdependenz zuläßt, damit man weiterhin die fundamentalen Menschenrechte zugunsten der Kapitalakkumulation außer Kraft setzen kann.

Die Ähnlichkeit der Ideologie der Trilateralen mit früheren faschistischen Ideologien ist offensichtlich. Aber es gibt auch wichtige Unterschiede. Die faschistischen Regime relativierten die Menschenrechte ebenfalls, aber im Namen der Nation oder der Rasse. In diesem Sinne waren sie Ideologien der „blonden Bestie“. Die Ideologie der Trilateralen ist eine Ideologie der Bestie aller Farben und aller Länder.

In gewisser Hinsicht war die Kennedy-Administration der letzte Versuch, die liberale Ära zu retten. Sie suchte – ideologisch gesehen – eine universale Anerkennung der Menschenrechte zu erreichen, wobei sie auf der ganzen Welt ebenfalls die liberale Demokratie errichten wollte, um davon ausgehend mit strukturellen Reformen die Probleme zu lösen, die mit den fundamentalen Menschenrechten verbunden sind. Angesichts der Tatsache, daß in Kuba ein sozialistisches Regime auf der Basis der Garantie der fundamentalen Menschenrechte entstanden war, versuchte man die übrigen Länder Lateinamerikas auf der Grundlage von strukturellen Reformen politisch zu stabilisieren; dabei sollten gerade die fundamentalen Menschenrechte gefördert werden. Es war aber ebenfalls die Kennedy-Administration, die den tödlichen Schlag für die liberale Demokratie vorbereitete. Als großer Förderer des antisubversiven Krieges schuf Kennedy jenes Instrument, daß die von der Kennedy-Administration selbst angeregten Reformbewegungen beseitigte. Die Köpfe, die sich seit der Kennedy-Ära erhoben – Bewegungen, die bis zur Anerkennung fundamentaler Menschenrechte vorstießen –, werden in den späteren Militärputschen von jenen antisubversiven Kräften abgeschlagen, die für diese Aufgabe im Auftrag der Kennedy-Administration vorbereitet worden waren. Nachdem diese Köpfe beseitigt worden sind,

kommt das Projekt der neuen Demokratie auf. Dieses hat vor, nie wieder zum Köpfen Zuflucht nehmen zu müssen, sondern eine politische Herrschaft aufzubauen, unter der es niemand mehr wagt, den Kopf zu erheben. Seine Ideologie aber ist die der Förderung der Menschenrechte. Die anhaltende und systematische Verletzung der Menschenrechte tritt an die Stelle ihrer eruptiven und paranoiden Verletzung in den Nächten der langen Messer, und die Förderung der Menschenrechte sorgt entsprechend dafür, daß diese nur in dem für die Stabilitätspolitik notwendigen Maß verletzt werden.

Die neue Demokratie ist nicht die legitime Nachfolgerin der liberalen Demokratie, sondern ihre illegitime Nachfolgerin. Sie ist die legitime Nachfolgerin des Faschismus. Der Sozialismus ist der legitime Nachfolger der liberalen Demokratie. Diese ging von einer gewissen Priorität für bestimmte Menschenrechte aus, deren Geltung sie garantierte. Diesen Ausgangspunkt behielt die sozialistische Gesellschaft bei. Angesichts des widersprüchlichen Charakters des Ausgangspunktes der liberalen Demokratie bei der Priorität für die liberalen Menschenrechte geht die sozialistische Gesellschaft ihrerseits von der Priorität der fundamentalen Menschenrechte aus, deren Geltung sie garantiert. Allerdings werden – im Gegensatz zu dem, was in der liberalen Demokratie geschah – nun die liberalen Menschenrechte zugunsten der Garantie der fundamentalen Menschenrechte relativiert. In einer Paraphrase könnte man sagen: In der liberalen Demokratie stand die Demokratie auf dem Kopf, in der sozialistischen Demokratie steht sie auf den Füßen.

Die Ideologie der Trilateralen geht davon aus, daß es keine Garantie für irgendein Menschenrecht gibt. Um die fundamentalen Menschenrechte zugunsten der Kapitalakkumulation negieren zu können, wird auch eine Garantie der liberalen Menschenrechte abgelehnt. In diesem Sinne ist diese Ideologie totalitär – ihre Ablehnung der Menschenrechte ist total –; sie offenbart den Grundwiderspruch der liberalen Demokratie: Wenn man die liberalen Menschenrechte zu garantieren versucht, indem man die fundamentalen Menschenrechte hintanstellt, geht schließlich jede effektive Anerkennung für alle Menschenrechte verloren. Die liberalen Menschenrechte durch das reine Bestehen auf ihrer Gültigkeit stabilisieren zu wollen, heißt am Ende, die liberalen Menschenrechte selbst zur Strecke zu bringen.

Das Ergebnis der neuen Demokratie ist eine neue Aufteilung der kapitalistischen Welt und ihres ideologischen Selbstbildes. Die 'flexible' Anerkennung der Menschenrechte führt zur Errichtung autoritärer Polizeistaaten vor allem in den Ländern der unterentwickelten Welt. Die trilateralen Länder zwingen diese zu einer Wirtschaftspolitik, die extreme Armut produziert und ohne Polizeirepression und Terror nicht aufrechtzuerhalten ist. Dennoch beginnen die trilateralen Länder – obwohl sie selbst eine solche Wirtschaftspolitik erzwungen haben –, die unterentwickelten Länder wegen ihrer Menschenrechtsverletzungen zu kritisieren. Man nötigt sie, die Menschenrechte zu verletzen, und kriti-

siert sie wegen derselben Verletzung, die überdies meistens mit dem 'technischen Beistand' der Zentrumsländer durchgeführt wird. Die Verfeinerung der Folter im letzten Jahrzehnt in Lateinamerika geht auf die Mithilfe nordamerikanischer Ausbilder zurück, die ihre in Vietnam erworbenen 'Kenntnisse' vermittelten.

Je mehr die Repression in den unterentwickelten Ländern kritisiert und öffentlich gemacht wird, um so mehr können sich die trilateralen Länder hervortun, in denen die Verletzung der Menschenrechte auf einem viel geringeren Niveau gehalten werden kann. Die Kritik der Menschenrechtsverletzungen verwandelt sich in eine Art Lob für die trilateralen Länder selbst, die in Wirklichkeit Verursacher dieser Menschenrechtsverletzungen sind. Sie erscheinen jetzt als Inseln des relativen Respekts vor den Menschenrechten, die den anderen als Vorbild dienen können. Während sie real Zentren eines Weltreiches sind, in dem die Verletzung der Menschenrechte der Regelfall ist, präsentieren sie sich als Länder, die diese Rechte respektieren. Sie erreichen es so, daß eine Scheinwelt aufgebaut wird; in dieser ist das kapitalistische System in zwei Pole unterteilt: den Pol der Zentrumsländer, in dem sogar die neue Demokratie mit einem höheren Maß an Respekt vor den Menschenrechten operiert, und den Pol der unterentwickelten Länder, die so unterentwickelt sind, daß sie nicht einmal die Menschenrechte respektieren. Deshalb konnte Präsident Carter in seinem Vortrag in der Kathedrale Notre Dame sagen, daß „wir darauf vertrauen, daß das Beispiel der Demokratie bald nachgeahmt wird, und wir deshalb versuchen, dieses Beispiel denen zugänglich zu machen, die sich davon entfernt haben und noch nicht überzeugt sind.“ Er fügte hinzu: „Die großen Demokratien sind nicht frei, weil sie groß und reich sind. Ich glaube, sie sind stark und reich, weil sie frei sind.“

Man vergißt jetzt völlig die Interdependenz, und die trilaterale Welt wird plötzlich zum reinen Produkt ihres Respekts gegenüber den Menschenrechten. Der ökonomischen Ausbeutung der unterentwickelten Länder wird hier ein moralisches Element hinzugefügt: die Verachtung wegen ihrer Menschenrechtsverletzungen. Pontius Pilatus wäscht sich die Hände in Unschuld. Es sind die anderen, die die Menschenrechte verletzen, und deshalb sind sie auch arm und schwach. Auf der Ebene des kapitalistischen Weltsystems wiederholt sich damit etwas, was schon die liberalen Imperien des 19. Jahrhunderts erfahren hatten. England ging aus dem 19. Jahrhundert als das Land hervor, das die Menschenrechte am klarsten anerkannte, während das britische Imperium außerhalb der englischen Grenzen die Menschenrechte völlig willkürlich verletzte und sie in England selbst nur höchst formal garantiert waren. Die Ideologen der Trilateralen wollen diese Situation in der Gegenwart wiederholen. Während die trilateralen Länder die Menschenrechtsverletzungen in der ganzen kapitalistischen Welt verursachen, präsentieren sie sich gegenüber der Welt als deren wahre Wächter. Ihre Kritik an der Verletzung der Menschenrechte ist das Instrument zur Beibehaltung eben dieser Situation ihrer Verletzung.

## *2.4 Die wirtschaftlichen Wurzeln des Götzendienstes: die Metaphysik des Unternehmers\**

Auf den ersten Blick wird es sicherlich befremdlich erscheinen, daß wir von einer Metaphysik des Unternehmers sprechen. Obwohl es eine solche gibt und sie überall in unserer bürgerlichen Gesellschaft verbreitet wird, wird sie nur selten als solche erkannt. Sie erscheint oft als bloße Beschreibung der Wirklichkeit oder verkleidet sich in vielerlei Allegorien. Dennoch ist sie allgegenwärtig, und reichlich ist ihr Angebot an religiösen Bildern, besonders aus der christlichen Tradition. Der kapitalistische Unternehmer ist ein Anhänger dieser Metaphysik und pflegt sie als das Kernstück seiner Frömmigkeit. Mag er sich auch einbilden, überhaupt nicht religiös zu sein, so hängt er dennoch weiterhin dieser Metaphysik an.

Die Unternehmermetaphysik ist eine Metaphysik der Ware, des Geldes, des Marktes und des Kapitals. Schon seit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft stützt sich das bürgerliche Denken auf eine metaphysische Wahrnehmung dieser Phänomene, die es bis heute nicht aufgegeben hat. Sie ist anwesend in allen Aspekten der Ethik und der Moral des kapitalistischen Unternehmers und bildet das Mark der Legitimität der Macht des Kapitals. Sie kommt zum Ausdruck in sämtlichen Massenmedien der bürgerlichen Gesellschaft, in Tageszeitungen und Zeitschriften, durch die Reden der Politiker und insbesondere durch all das, was unsere Unternehmer verkündigen. Zusätzlich werden aber auch noch riesige Werbekampagnen in Gang gesetzt, um diese Unternehmermetaphysik ständig aufs neue zur allgemeinen Meinung der gesamten Bevölkerung zu machen.

Diese Metaphysik des Unternehmers erscheint aber nicht nur in der Öffentlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, sie wird ebenfalls bei ihren großen Theoretikern sichtbar. Sie alle schildern und erleben die Welt der Waren, des Geldes, des Marktes und des Kapitals als ein höchstrangiges Andachtsobjekt, als eine scheinbar göttliche Welt, die über den Menschen steht und ihnen ihre Gesetze diktiert.

Der erste Theoretiker in dieser Richtung tritt mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft auf. Es handelt sich um Thomas Hobbes, der diese Überwelt – die wahre Natur – als Zukunft und Gefahr zugleich empfindet und sie Leviathan nennt. Leviathan ist die bürgerliche Gesellschaft selbst, der sterbliche Gott, wie Hobbes den Leviathan auch nennt, der zwar unter dem unsterblichen Gott steht, der aber seine Legitimität und sein uneingeschränktes Recht auf Herrschaft über die Menschen in der Person des Souveräns zum Ausdruck bringt.

Schon Hobbes stellt fest, daß das Geld das Blut dieses Großen Leviathans ist. Seit Hobbes wird der Mechanismus der bürgerlichen Gesellschaft zum An-

\*Dieser Abschnitt wurde zuerst veröffentlicht in: Hugo Assmann u. a., Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Mit einem Nachwort von Georges Casalis (← Reihe Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung, Band 3), edition liberación, Münster 1984, 111-147.

dachtobjekt der bürgerlichen Sozialwissenschaften. John Locke denkt noch in den Kategorien des Leviathans. Hegel beginnt, von der Idee zu sprechen. Adam Smith führt eine wichtige Änderung ein: Das Andachtsobjekt taucht als die „unsichtbare Hand“ des sozialen Mechanismus auf. Im gegenwärtigen Denken ereignet sich eine neue wichtige Änderung: Max Weber ergänzt die unsichtbare Hand mit der formalen Rationalität, d. h. der „Rationalität des Okzidents“. Es handelt sich um den ewigen Kampf, um das Schicksal. Die Trilaterale Kommission nennt es die Interdependenz.

Ob Leviathan, Idee, unsichtbare Hand, Schicksal oder Interdependenz, im bürgerlichen Denken erscheint immer ein zentrales Andachtsobjekt, das dem Räderwerk Ware, Geld, Markt und Kapital gleichzusetzen ist. Zwar wechseln Ausdrucksform und Namen, aber nie verändert sich sein Inhalt.

Von diesem Andachtsobjekt leitet das bürgerliche Denken seine Ethik und seine Moral ab. Legitimiert durch das Andachtsobjekt, erweisen sich dann die Werte und die Normen des Marktes als Wege der Tugend; andernfalls, nämlich wenn das Andachtsobjekt mißachtet wird, sind sie Wege der Sünde. Es gibt also Markttugenden, wie es Marktsünden gibt. Es gibt auch eine Tugend, die absolut zentral ist: die Demut. Eine Forderung dieser Tugend ist es, sich dem großen Andachtsobjekt zu fügen und sich nie dagegen zu erheben.

Es gibt also keinen bürgerlichen Sozialwissenschaftler, der diese Zentraltugend der Demut nicht predigt. F. A. Hayek beispielsweise sagt, „daß die grundsätzliche Einstellung des wahren Individualismus eine Demut gegenüber den Vorgängen“<sup>146</sup> des Marktes ist. Diese andächtige Denkweise ist simpel genug, um ihre Vorstellung von Tugend auch mit der großartigen Idee der Belohnung in Einklang zu bringen: Sie kennt Reue, Besserung und die große Belohnung am Ende. In der pseudomystischen Welt, in der sie sich bewegt, ist der stärkste Ausdruck dieser Belohnung das Wirtschaftswunder. Dieses wird als Ergebnis dieser zentralen Tugend angesehen, die Zugang zur Freiheit eröffnet.

Das Gegenstück zu dieser Demut ist die Freiheit, wie das bürgerliche Denken sie versteht, die nämlich allem voran die Herrschaft der Märkte bejaht und die darum primär als Freiheit der Preise verstanden wird. Die Menschen handeln – im Schatten ihrer Demut – in dem Maße frei, wie sie den Preisen, den Unternehmen und den Märkten freies Spiel lassen und sich ihren Indikatoren unterwerfen.

Die Tugend des Marktes ist in der bürgerlichen Gedankenwelt tatsächlich nichts anderes als die Befolgung der Indikatoren des Marktes und kann deswegen so eng mit der Demut verbunden sein. Das bürgerliche Denken betrachtet diese Verhaltensweise als naturgemäß oder, seit Weber, als rational. Der Mensch ist frei, sofern der Dollar frei ist – das ist die bürgerliche Natur.

Der Feind der Bourgeoisie ist so metaphysisch wie der Bourgeois selbst. Im bürgerlichen Denken entsteht dieses Feindbild einfach durch Umkehrung dessen, was man als natürlich empfindet. Der Feind erscheint an erster Stelle als der

große Rebell gegen Gott, da Gott ja nichts anderes ist als eben ein anderes Wort für das zentrale Andachtsobjekt, das sich die bürgerliche Ideologie erschafft. Wer sich gegen die bürgerliche Gesellschaft erhebt, erhebt sich deswegen ihrer Ansicht nach gegen Gott selbst. Gleichzeitig erhebt er sich auch gegen die Natur, die ja Schöpfung Gottes ist.

Obwohl diese direkt religiösen Begriffe nicht immer verwendet werden, greift man doch ständig auf solche zurück, die von ihnen abgeleitet sind. Es handelt sich dann um eine Ablehnung der Demut, wie diese bürgerlich verstanden wird. Sich dem Markt und seinen Indikatoren nicht unterwerfen zu wollen ist deshalb die Hauptsünde gegen den Markt und die offene Verweigerung der Demut. So entsteht ein Bild des Feindes der bürgerlichen Gesellschaft, durch das er bei jedem Versuch, sich dem menschlichen Grundwert, wie der Bourgeois ihn versteht, zu widersetzen, sofort erkannt werden kann. Wesentliche Züge dieses Feindbildes sind Hybris, Hoffart, Hochmut.

Während der Bourgeois demütig auf dem Pfad der Markttugenden wandelt und seinem großen Andachtsobjekt Dank sagt, geht der Feind der bürgerlichen Gesellschaft hochmütig den Weg der Sünden gegen den Markt – ohne Reue und ohne Besserung. Logischerweise wird dem Bourgeois die Belohnung in Gestalt eines Wirtschaftswunders zuteil, während sein Feind nur Chaos bewirken kann. Der Feind der bürgerlichen Gesellschaft ist unter dem Schutz des Herrn des Chaos tätig; und da dieser Herr des Chaos Luzifer heißt, heißt der Feind der bürgerlichen Gesellschaft Utopist. Er führt auf den 'Weg der Knechtschaft', weil er die Freiheit der Preise nicht anerkennt. Das ist eine Perversion der Natur, wie der Bourgeois sie versteht.

Diese doppelte Metaphysik – die der bürgerlichen Ordnung und die des Chaos, das jede Alternative zur bürgerlichen Ordnung mit sich bringt – liegt dem höchst gewalttätigen Charakter des bürgerlichen Denkens zugrunde. Das bürgerliche Denken trägt offen oder hinterhältig eine uneingeschränkte Rechtfertigung der Gewalt und der Menschenrechtsverletzung in sich. Es führt zur uneingeschränkten Rechtfertigung der Verletzung der Menschenrechte jeder Gruppe gegenüber, die die bürgerliche Gesellschaftsordnung beseitigen könnte. Im Namen der Unternehmermetaphysik kann jede nur denkbare Barbarei begangen werden. Hierzu braucht man bloß die Methoden zu betrachten, die Locke für den Umgang mit den Gegnern der bürgerlichen Gesellschaft empfiehlt. Es sind insbesondere drei: Folter, Sklaverei und Tod. Das erklärt, warum es in der Geschichte der Menschheit nie eine derart unverschämte Rechtfertigung der Sklaverei gegeben hat wie im liberalen Denken Lockes, nie eine derart gemeine Bejahung der Menschenrechtsverletzung auf allen Ebenen wie gerade bei diesem Autor. Er betrachtet die Gegner als Raubtiere, Bestien, wilde Tiere und empfiehlt ständig, man solle sie als solche behandeln.

Ausgehend von der metaphysischen Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft und dementsprechend auch ihrer Gegner, ist das Durchgängige in der

bürgerlichen Ideologie und Praxis das Recht, die Menschenrechte der Gegner verletzen zu dürfen; das Durchgängige war nie die Verteidigung dieser Menschenrechte. Die Verkündung der Menschenrechte ist eher die Ausnahme. Deswegen ist es nichts Neues, wie heute vielerorts die Gegner der bürgerlichen Gesellschaft behandelt werden. Es ist das Vorgehen, das seit Locke praktiziert und empfohlen wird. Ausnahmefälle kommen allenfalls vereinzelt vor.

Im folgenden werden wir zu belegen versuchen, wie sich diese Metaphysik des Unternehmers in den gängigen Medien äußert. Die Analyse kann selbstverständlich nicht lückenlos sein und beansprucht auch keine Repräsentativität im streng methodologischen Sinn. Wir sind auch nicht der Meinung, daß eine solche Repräsentativität nötig sei, da die Aspekte, die wir beschreiben werden, praktisch überall zu finden sind. Wir stützen uns vor allem auf Kommentare in Zeitungen und Zeitschriften wie auch auf Reden von Politikern und insbesondere von Unternehmern.

#### 2.4.1 Das kapitalistische Unternehmen in der Warenwelt

Aus unternehmerischer Sicht ist die Welt der Wirtschaft äußerst merkwürdig. Die Waren scheinen kleine Teufelchen zu sein, die sich bewegen und in allerlei Beziehungen zueinander stehen. Sie scheinen allerlei menschliche Verhaltensweisen zu haben. Der Ort ihrer Bewegungen ist der Markt, insbesondere die Börse. Da gehen die Waren auf und ab, gewinnen und verlieren sie an Boden, siegen und leiden sie, tanzen, fallen sie. Es zeigen sich Feindseligkeiten und Freundschaften unter ihnen, sie heiraten und verloben sich. Vor allem aber tauchen unter ihnen unzählige Konflikte auf: „Der Dollar erlitt gestern einen leichten Kursrückgang . . . , auf anderen Märkten hatte er Verluste.“ „Wo wird die Talfahrt des Dollars enden?“ „Der Dollar macht eine Notlandung.“ „Dank der Schwäche des amerikanischen Dollars erholt sich der Markt der europäischen Währungen.“ Was vom Dollar gesagt wird, gilt genauso für jede andere Ware. Der Kaffee tanzt auf der Börse, wenn in Brasilien Frost herrscht. Das Erdöl verdrängt die Kohle, der künstliche Salpeter den natürlichen. Die elektronischen Geräte aus Japan dringen in den nordamerikanischen Markt ein, die französischen Weine beherrschen den europäischen Weinmarkt. Das Erdöl verdrängte die Kohle, verursachte aber eine Energiekrise; die Atomenergie wird uns jetzt aus dieser Krise heraushelfen.

Die Wirtschaftswelt der Unternehmen ist nicht von Menschen, sondern von Waren bewohnt: Die Waren handeln, die Menschen rennen ihnen nach. Das eigentliche Subjekt dieser Welt ist eine Ware, die sich bewegt und gesellschaftliche Handlungen zustande bringt. Den Waren folgend, erscheinen die Unternehmen. Auch diese üben in dieser Welt der Wirtschaft Handlungen aus, die mit menschlichen Handlungen keinesfalls zu verwechseln sind. Sämtliche gesell-

schaftliche Beziehungen, die der Unternehmer zwischen den Waren entdeckt, wird er auch zwischen den Unternehmen wiederfinden. Der Unternehmer sieht sich selbst auch nicht als den eigentlich Handelnden. Der eigentlich Handelnde ist in seiner Sicht das Unternehmen, während er selbst lediglich der erste Diener dieses Unternehmens ist. Nun, in den zwischenbetrieblichen Beziehungen sieht der Unternehmer sehr deutlich, daß Krieg herrscht, und sich selbst sieht er als einen Soldaten dieses Krieges. Der Präsident von Kaiser Resources Ltd. meint: „Die nordamerikanischen Kohlenfabrikanten sind alte Companies, die in 50 Jahren nichts Neues mehr gebracht haben. Wir sind dabei, sie umzubringen“ (Business Week, 5.12.77, S. 131). Business Week beschreibt das als eine „super-aggressive Absatzpolitik“. An einer anderen Stelle heißt es: „Betamax hatte zuviel Erfolg. Auf Anhieb ließ Betamax im Geschäft die großkalibrigen Kanonen aufstellen“ (BW, 13.3.78, S. 32). Über andere Vorgehensweisen im Wettbewerb heißt es: „Das sind terroristische Handlungen der Konzerne, eine Kriegserklärung“ (BW, 13.3.78, S. 30). „Auf den hartumkämpften Stahlmärkten lassen sich höhere Preise ... nicht durchsetzen ... Die Konkurrenz wurde härter ... Die Japaner treten mit Exportsubventionen in die Arena“ (Die Zeit, 23.12.77, S. 17). „An zwei Fronten gleichzeitig kämpft die Veba um ihre Zukunft ... Ein Vertrag ... ist am Montag vom Veba-Aufsichtsrat abgesegnet worden“ (Die Zeit, 23.12.77, S. 21). Man soll aber ja nicht der Meinung sein, es sei alles nur Kampf, denn die Unternehmen heiraten auch untereinander, verloben sich, und hier und da kommt es auch zur Scheidung. Über eine mißlungene Heirat heißt es:

Es ist ... nicht ... gelungen, die seit sieben Jahren geplante und immer wieder aufgeschobene Ehe beider Unternehmen zu stiften. Nun wurde auch noch beschlossen, die Verlobung aufzulösen, jene über den Partnern stehende Corona-Holding. (Die Zeit, 6.1.78, S. 22)

Ähnlich wie die Ware verwandelt sich auch das Unternehmen in ein Wesen mit eigener Persönlichkeit, das unabhängig vom konkreten Leben konkreter Personen funktioniert. So wie die Ware sich in ein handelndes Subjekt verwandelt, so wird auch das Unternehmen zu einem aktiven Subjekt. Es verwandelt sich in das Lieblingskind des Unternehmers. Über seine Beziehungen mit Unternehmern behauptet ein Astrologe folgendes:

(Die Astrologie) hat viel Erfolg und ein breites Arbeitsfeld, denn die Kenntnisse des Astrologen können der Medizin, der Soziologie, der Psychologie, den Unternehmen u. a. zustatten kommen. Viele Firmen suchen um unsere Mitarbeit nach, wenn ihre Lage kritisch ist. *Wir untersuchen die notarielle Urkunde, wozu wir den Tag, Ort und Stunde der Unterzeichnung genau beachten.* Wenn diese Angaben untersucht sind, schlagen wir vor, was die Firma tun oder unterlassen soll, um Erfolg zu haben. (La Crónica, San Salvador, 22.7.78, S. 6)

Ein Unternehmen verwandelt sich in eine sogar rechtsfähige Person, die nun bedient werden will. Es überrascht folglich nicht, daß die Unternehmen auch eine eigene Moral haben. Oft ist die Rede von der „Moral der Konzerne“, von „Unternehmen mit anerkannter ethischer Solvenz“ (La Nación, San José, 25.5.78). Hier handelt es sich nicht um die Moral bzw. Ethik der Unternehmer,

sondern um das ethische Verhalten der Unternehmen. Der Verhaltenskodex, den einige den multinationalen Konzernen aufzwingen wollen, ist genauso getarnt. Nicht die Moral von Unternehmern steht in Frage, sondern die der Unternehmen.

Die gängige Beziehung zwischen den Waren und den Unternehmen wird von den Unternehmern als ein Krieg beschrieben und empfunden. Nach ihrer Meinung ist es ein gesunder und heilsamer Krieg. Aber untereinander ist es kein catch as catch can. Es ist ein Krieg mit Zielen und Regeln. Unternehmen, die sich nicht daran halten, werden des Terrorismus bezichtigt: Von „Terrortaktiken der Konzerne“ spricht Business Week, denn der Krieg wird unter Herren, unter echten Kavalieren geführt.

Im Verhalten ihrer Betriebe können die Unternehmer also Ziele und Regeln feststellen. Die Wahrnehmung der Ziele ist eine sozusagen notwendige Anforderung; das können wir sehr klar in einer Rede des Präsidenten der Bank von Nicaragua analysieren, in einer Rede, die in La Prensa (Managua) am 30.4.78 veröffentlicht wurde. Sie ist ein wunderhübsches Dokument über unternehmerische Wahrnehmung des Entstehens der Ziele des Wirtschaftsprozesses; sie berichtet über die Wirtschaftsgeschichte Nicaraguas nach dem 2. Weltkrieg:

Glücklicherweise sind mutige, vorurteilsfreie, kräftige und fähige Männer aufgetreten, die in das brachliegende Land Furchen zogen und als *große Kapitäne* eine nie dagewesene Bewegung der nationalen Veränderung leiteten. Ohne die *Dynamik der Baumwolle*, die zu jedem Jahresende unsere ertragreichen Felder wie mit Schnee bedeckt, hätten wir nicht die *Veränderung der Mentalität* erreichen können, die so bitter nötig war, um die Willenslähmung unseres ungestörten Landlebens zu erschüttern. *Die Baumwoll-Kultur ist nämlich eine Herausforderung für den Produzenten*, die modernsten Techniken anzuwenden, die Landplagen zu bekämpfen, weil sie die Ernte völlig vernichten können, und schließlich den bestmöglichen Ertrag anzustreben, um Gewinne zu erzielen. *Der Baumwollpflanzer kann kein Mensch der Mittelmäßigkeit sein*, er muß entschlossen und mutig sein, und demzufolge bildete er *die Grundlage einer Produktionsmystik, die Optimismus und Glauben an die Zukunft erzeugte*. (La Prensa, Managua, 30.4.78)

Es ist ein gelungenes Selbstportrait des kapitalistischen Unternehmers. Der eigentliche Akteur ist nicht der Unternehmer, sondern die von ihm erzeugte Ware. Die Ware mit ihrer Dynamik der Baumwolle fordert ihn. Diese Dynamik der Baumwolle ist eine Herausforderung, die den Produzenten zwingt und die nötige Veränderung der Mentalität herbeiführt. Indem sie diese zwingende Herausforderung annehmen, verwandeln sich die Baumwollpflanzer in große Kapitäne, die die Grundlage bilden für die Produktionsmystik, die Optimismus und Glauben an die Zukunft erzeugte.

Der Unternehmer – ein großer Kapitän oder sogar General – folgt der Dynamik der Waren und versteht es, ihre Herausforderungen anzunehmen. Auf diese Weise ist er weit mehr als ein Mann der Mittelmäßigkeit: Er ist entschlossen und mutig. Das Unternehmen ist der Bereich, in dem er auf die Herausforderung dadurch antwortet, daß er die Leitung übernimmt. Durch entschlossenes und mutiges Handeln erzeugt er Optimismus und Glauben an die Zukunft. Aus

diesem Grund fühlt er sich stets als der erste Diener seines Unternehmens, das er als den Bereich versteht, in dem die von der Dynamik der Waren ausgehenden Herausforderungen angenommen werden. Niemals fühlt er sich als herrschende Klasse oder als Herr. Als großer Kapitän steuert er ein Schiff, das seinerseits von einer viel stärkeren Macht angetrieben wird, nämlich vom Markt, dem großen Andachtsobjekt.

Der Unternehmer gehorcht dieser Übermacht, und allein dieser Gehorsam macht ihn zu einem großen Unternehmer. Daher die Überzeugung aller Unternehmer unserer Welt, sie seien schlechthin demütige und wahrlich beispielhafte Menschen. Die Gewinnmaximierung selbst erscheint ihnen als die Ausübung dieses Dienstes und verschafft ihnen die ihrer Ergebenheit entsprechende Belohnung. Auch wenn er nicht in die Kirche geht, ist der Unternehmer ein tief religiöser Mensch, der aller Welt seine Frohbotschaft predigt, nämlich die der Unterwerfung unter den anonymen Mechanismus der Märkte, von wo aus ein höchstes Wesen herausfordert. Von diesen erhabenen Zielen, denen sich der Unternehmer im Dienst seiner Firma widmet, leiten sich seine Verhaltensnormen ab. So entsteht die großartige Kapitalaskese, die das Verhalten der Unternehmer durch und durch prägt. Diese Askese ist keinesfalls ein auf den puritanischen Unternehmer X à la Schumpeter oder Weber beschränktes Privileg. Der puritanische Unternehmer ist lediglich ein Sonderfall in dieser Hinsicht. Es handelt sich vielmehr darum, den Unternehmer selbst und die gesamte Gesellschaft so zu verändern, daß sie fähig sind, die von der Dynamik der Waren ausgehenden Herausforderungen wirksam anzunehmen. „Die Geschäftswelt setzt ihre Normen durch“ (La Nación, San José, 1.6.78). Ihre Grundnorm ist, in den Mittelpunkt des Lebens des Unternehmers die Produktionsmystik zu stellen, die nichts anderes ist als ein Trugbild des rastlosen Strebens nach Profit. Gleich, ob er viel oder wenig konsumiert, die von der Geschäftswelt eingeführten Normen fordern, daß er alles so tue, daß er damit seinem Unternehmen aufs beste diene.

Diese Askese ist folglich hart. Sie bedeutet eine totale Verarmung des Unternehmers als konkretem Menschen, um sich als Unternehmer bereichern zu können. Es ist eine Qual, die er sich selbst – wie auch der gesamten Gesellschaft – auferlegt zum Zwecke der Bereicherung des Unternehmens, an dessen Erträgen der Unternehmer teilhat. Ein deutscher Bankier beschreibt diese Kapitalaskese sehr zutreffend und eben dadurch lächerlich genug:

Ein Geschäftsmann, vor allem ein Bankier, sollte nicht versuchen, sich künstlerisch zu betätigen. Er sollte nicht musizieren, komponieren, malen, keinesfalls dichten. Denn er verdirbt sonst seinen Ruf und schadet sich und seiner Firma. (Die Zeit, 6.1.78, S. 22)

Das bringt sehr deutlich zum Ausdruck, welche Qual die Unternehmer sich selbst auferlegen, nur um den Herausforderungen, die die Warendynamik auf ihre Unternehmen ausübt, die entsprechende Antwort zu geben. Dieser Menschentyp ist in Wirklichkeit viel älter als die bürgerliche Gesellschaft selbst. Bereits Paulus spricht davon:

Denn Wurzel allen Übels ist die Geldgier; so manche, die sich ihr hingaben, sind vom Glauben abgeirrt und haben sich selbst viel Weh bereitet. (1 Tim 6,10)

Neu an der bürgerlichen Gesellschaft ist die Tatsache, daß sie diese Verhaltensweise zur Grundlage der Gesellschaft gemacht hat. So entstand eine neue Metaphysik, um die sich die gesamte bürgerliche Gesellschaft dreht.

Das Normengefüge, nach dem er seine eigene Persönlichkeit wie auch die gesamte Gesellschaft gestaltet, bezeichnet der bürgerliche Unternehmer als Freiheit. Wie nun die Normen sich allesamt aus den Herausforderungen ableiten, die von der Warendynamik ausgehen, der der Unternehmer zusammen mit der ganzen Gesellschaft antworten will, so wird auch die bürgerliche Freiheit von dieser Grundtatsache abgeleitet. Damit die Ware ihre Dynamik wirken lassen kann, muß sie frei sein; damit sie frei sein kann, muß der Preis frei sein. Sind die Waren frei, können sie ihre Herausforderungen wirken lassen. Damit der Unternehmer den Herausforderungen der freien Waren antworten kann, muß folglich auch das Unternehmen frei sein; das Unternehmen ist frei, wenn die Preise der von ihm hergestellten Waren frei sind. Sind die Waren und die Unternehmen frei, kann auch der Unternehmer der Warendynamik entsprechen, die für sein Unternehmen eine Herausforderung bedeutet. Folglich ist der Unternehmer frei. Sind sämtliche Waren und sämtliche Unternehmen frei, so sind durch ihre Freiheit auch alle Unternehmer frei und auch die Gesellschaft.

Diese Freiheit ist aber, wie bereits gesagt, keine Zügellosigkeit. Die Gesellschaft setzt ihre Normen durch. Es sind Gesetze, deren Einhaltung die Menschen frei macht. Es sind Gesetze der Freiheit selbst, die sowohl den Unternehmer als auch die Gesellschaft derart verändern, daß sie den aus der Warendynamik stammenden Herausforderungen antworten können. Als in Costa Rica die Preiskontrolle für die Güter des Grundbedarfs abgeschafft wurde, gab es folgenden Kommentar:

Der Wirtschaftsminister gab bekannt, daß eine Zahl von Artikeln freigegeben werden soll, damit die Gesetze des Marktes anstelle der lästigen Staatskontrollen das Ihre tun.

(La Nación, San José, 24.5.78)

Für die Metaphysik des Unternehmers ist diese Freiheit die grundlegende und letzten Endes auch die einzige Freiheit. Die Menschenrechte hingegen sind nur nebensächlich. Sind die Waren frei, so sind auch die Unternehmen frei; folglich sind auch die Unternehmer und die gesamte Gesellschaft frei. Aus der Sicht der Unternehmermetaphysik – das gilt seit Locke, der nicht nur Philosoph, sondern auch Unternehmer war, der sein Kapital im Sklavenhandel investiert hatte – kann die grenzenloseste Tyrannei ein Ort der Freiheit sein. Dieser Metaphysik zufolge ist nämlich der Mensch in dem Maße frei, wie die Waren frei sind.

## 2.4.2 Das kapitalistische Unternehmen und das Geld

Die Waren und die Unternehmen existieren nicht voneinander getrennt, sie sind miteinander verbunden. Nach der Metaphysik des Unternehmers ist das Geld das Bindeglied. Die Gesamtheit der Unternehmen, die durch das Geld verbunden sind, stellt sich als ein großer Organismus dar. Bereits Hobbes hatte ihn Leviathan genannt und das Geld als das Blut Leviathans bezeichnet. Die gesamte Unternehmermetaphysik ohne Ausnahme betrachtet ebenfalls das Geld als das Blut der Wirtschaft. Wenn es heißt: „Der Aderlaß des Vietnamkrieges ... machte den Dollar schließlich zur weichsten und anfälligsten unter den Währungen der entwickelten Länder“ (Die Zeit, 24.2.78, S. 1), dann beschwert sich niemand über das reale Blut von konkreten Menschen in Vietnam. Der Aderlaß, der in der Metaphysik des Unternehmers Aufsehen erregt, ist ein anderer: Es ist das Geld, das in diesem Krieg verbraucht wurde. Selbst wenn es noch mehr Tote gegeben hätte, hätte es keinen Aderlaß von Vietnam gegeben, sofern der Dollar gestärkt aus diesem Krieg hervorgegangen wäre.

Aus der Sicht der Metaphysik des Unternehmers gibt es kein anderes Blut als das Geld. Die Inflation ist ein „Fieber“, und Newsweek brachte neulich die Überschrift: „Den Puls der Inflation messen“. Neue Investitionen werden als „Kapitalinfusion“ bezeichnet, eine Finanzkrise als Herzinfarkt. „... die Krise ist kein zyklisches, sondern ein strukturelles Phänomen, eine Art industrielle Arthritis der hochentwickelten Wirtschaften. Die GATT-Experten warnen vor der Erwartung, die heutigen Wirtschaftskrankheiten mittels üblicher Belebung der Nachfrage heilen zu können“ (BW, 21.11.77, S. 138). Man erhofft sich Erfolg, wenn „in den Industriesektor Geld hineingepumpt wird.“ (BW, 5.12.77, S. 41). Es ist von einem „Fieber der Preise“ die Rede, von einem Krankheitszustand, der guttun kann: „Ein hoher Preisindex ist kein schlechter Index, wenn er die Gesundung der Wirtschaft wiedergibt“ (Die Zeit, 5.5.78, S. 22).

Dieses Blut des Leviathans, das Geld, hat in der Metaphysik des Unternehmers sogar eine eucharistische Bedeutung: „Italiens Börse gleicht einer Kirche ohne Gläubige, in die ab und zu Priester und Küster hineinschauen, um das Ewige Licht am Brennen zu halten“ (Die Zeit, 30.12.77, S. 24). In diesem Zusammenhang klingt die Beschreibung von Währungsproblemen, wie z. B. Inflation, eher wie ein ärztliches Bulletin: „Das englische Pfund verbrachte einen ruhigen Tag“; „das Fieber kehrte zurück“; „es gelang, den Herzinfarkt zu verhindern“. Wenn es aber darum geht, die Inflation zu bremsen, ähneln die Berichte eher einem militärischen Kommuniqué: „Der bis dahin starke Dollar verlor auf breiter Front an Boden“. Es beginnt dann die Suche nach Waffen, um die Inflation zu bekämpfen und den Dollar zu retten. Die Unternehmer rennen nie, um Menschen zu retten, wie sie ja auch nie Menschen befreien wollen; sie rennen, um den Dollar zu retten und die Preise zu befreien. Der Dollar wird verteidigt, und die Zentralbank hat die Munition, ihn zu verteidigen. Die Politiker der Zentralbank,

die sich Sorgen machen wegen der Inflation, bezeichnen sich als „Bekämpfer der Inflation“: „Die Inflationsbekämpfer des Weißen Hauses betreten den Ring“. „Jimmy Carter erklärte die Inflation zum Feind Nummer eins“ (Newsweek, 29.5.78, S. 68).

So wie in der vorkapitalistischen Gesellschaft das Geld als die Kraft angesehen wurde, die jede Gesellschaft zersetzt, wird nun die Inflation in dieser Rolle gesehen:

... die Inflation verschlingt einen guten Teil der *Moral der Nation, wie die Folter ... den Gesellschaftsvertrag zunichte macht*. ... Die Planbarkeit der Zukunft wird unterhöhlt. Was zerstört wird, ist die Grundlage selbst, auf der das Volk seinen Alltag erlebt ..., sozusagen *ein Betrug aller gegen alle*. Es ist eine Welt, in der *niemand sein Wort hält*. (Newsweek, 29.5.78, S. 68)

Wenn nun die Zerstörung der Währung – Schlüssel des Gesellschaftsvertrages selbst und Grenze zwischen der Ordnung und dem Krieg aller gegen alle – einsetzt, taucht das heilige Gold wieder auf, auf das man sich wirklich verlassen kann. „Im Unterschied zum Erdöl, einem nicht erneuerbaren Rohstoff, existiert fast das gesamte jemals erzeugte Gold in der einen oder anderen Form immer noch“ (BW 5.12.77, S. 19). „... Gold, die bewährte Fluchtstätte des Geldes in Zeiten der Zunahme politischer Unruhen“ (BW, 5.12.77, S. 19). Das Gold glänzt sogar im Dreck: „Als Anglo die Prozedur verbesserte, um bis zum letzten Restchen Gold und Uran aus dem Abfall zu gewinnen, öffnete sich eine neue Welt für die Industrie der Goldförderung ... Schließlich ist dieser Prozeß nicht arbeitskraftintensiv; es ist nicht mehr nötig, Tausende von Arbeitern anzustellen, wie es bei einem konventionellen neuen Goldabbau der Fall wäre“ (BW, 21.11.77, S. 44).

Für andere öffnete sich die neue Welt nicht so weit, dennoch bleibt ihnen ein sicheres Mittel, das Gebet: „Aber Lawrence Hercules geht angesichts der neuen Schwankungen des Dollarkurses etwas weiter: ‘Wir beten viel’, sagt er“ (BW, 29.8.77, S. 68). Auch ihm wird sich die Welt öffnen.

### 2.4.3 Das kapitalistische Unternehmen und das Kapital

Die Unternehmer fühlen sich im Kriegszustand: Krieg unter den Unternehmen und Krieg gegen die Inflation. Wenn auch manchmal Frieden unter den Unternehmen herrscht, ist der Krieg unter ihnen doch der Normalzustand. Ihr Frieden ist nur die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln. Anhand dieser Kriege kann die Akkumulation von Kapital Fortschritte machen und mit ihr – so meinen es zumindest die Unternehmer – die gesamte Menschheit. Wenn sie aber von ihren Kämpfen und Kriegen sprechen, tun sie es wie der Historiker Ranke. Es sind dann Kriege, bei denen nur die Kapitäne und die Generäle zählen. Obwohl der einfache Soldat den Krieg austragen muß, erscheint er in der Geschichte nicht: weder sein Leben noch sein Elend, geschweige denn sein Tod. Diese Kriege haben ihre Regeln – euphemistisch „Spielregeln“ genannt –, die auch Regeln für die Generäle sind.

Für die Industrieheere aber sind die Wirtschaftskriege unter den Unternehmen genauso verheerend wie jeder andere Krieg: Sie bringen ebensoviel Zerstörung, Tote, Krankheiten und ebensoviel zerstörtes Menschenschicksal. Dieser Krieg der Unternehmen trifft jedoch nicht nur die Menschen, sondern zugleich mit ihnen zerstört er auch die Natur: Er ist ein Krieg der verbrannten und zerstörten Erde.

Die Geschichte der Dritten Welt ist eine ununterbrochene Folge solcher Kriege, die ein Land nach dem anderen und ein Volk nach dem anderen zugrunde gerichtet haben. Die Kapitäne der Baumwolle, von denen zu Somozas Zeiten der Präsident der Bank von Nicaragua sprach, rannten den Herausforderungen der dynamischen Baumwolle so eifrig nach, daß sich der angebaute Boden heute bereits in eine Wüste verwandelt. Die Kleinbauern verloren ihr Land und wurden zu schlechtbezahlten Arbeitern, nur damit die Kapitäne ihren Wagemut zur Geltung bringen konnten. Bald werden sie sogar Randbewohner einer verwüsteten Erde sein, denen selbst der allernötigste Lebensunterhalt fehlen wird.

Als der künstliche Salpeter den natürlichen aus Chile verdrängte, mußte eine Bevölkerung von Hunderttausenden von Menschen ihr Zuhause verlassen, durch das Land umherziehen und um den Lebensunterhalt betteln. Die ganze Gegend sieht heute aus wie nach einem Bombenangriff. Ähnlich geschah es im Amazonasgebiet, als der künstliche Kautschuk den natürlichen überflüssig machte. Als in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts die Kaffee-Dynamik ihren Einfluß auf die entschlossenen und mutigen Kapitäne in El Salvador und Guatemala ausübte, führten diese die sogenannten liberalen Reformen ein, deren wichtigster Teil die Einführung der Zwangsarbeit für die ihres Landes beraubten indianischen Kleinbauern war. Zur Zeit sind in der Dritten Welt überall riesige Abholzungsprojekte in Gang; es werden riesige Heere von Arbeitern eingesetzt, die einige Jahre zuvor ihr eigenes Land aufgaben, das inzwischen zu einer Wüste geworden ist. Die Hungersnot in der Sahel-Zone und Äthiopien war die erste Folge dieser Taktik der zerstörten Erde, die von den kapitalistischen Unternehmen in ihrem Streit verfolgt wird.

Ein Journalist der New York Times besuchte Bangladesch in der Zeit der großen Hungersnot und meinte: „Große Flächen von Bangladesch sehen wie Bergen-Belsen aus.“ Bergen-Belsen war eins der großen Konzentrationslager der Nazis. Hätte er auch andere Länder der Dritten Welt bereist, hätte er feststellen können, daß es nicht ein einziges Land gibt, wo die Lebensbedingungen für beträchtliche Teile der Bevölkerung nicht so sind. Die gesamte Dritte Welt ist von einem unermesslichen Archipel von Gegenden bedeckt, die sich von Bergen-Belsen lediglich durch die Tatsache unterscheiden, daß sie nicht mit Stacheldraht umzäunt sind. Das bedeutet allerdings nicht, daß sie nicht von Polizei umstellt sind.

Zunehmend kommen Regime an die Macht, deren Hauptziel darin besteht, ihre Bevölkerung weiterhin unterdrückt zu halten. Nach MacNamara leben

bereits über 800 Millionen Menschen in der kapitalistischen Welt unter solchen Bedingungen. Sie leiden an Arbeitslosigkeit, an Hunger und völliger Aussichtslosigkeit, was die Zukunft anbelangt. Während sie diese Zustände erleiden, werden ihre Länder samt deren Natur ausgeraubt, zerstört und ausgeplündert. Dadurch wird ihnen die Grundlage entzogen, auf der sie sich in der Zukunft in eine neuorganisierte und rationale Wirtschaft eingliedern könnten.

Wenn also der Unternehmer von Krieg unter den Unternehmen redet, redet er in der Tat nicht allegorisch, denn es gibt ja den Krieg; doch betrachtet er ihn als einen Krieg unter Generälen, und deswegen werden die Gefallenen nicht erwähnt. Wenn er andererseits von Krieg gegen die Inflation spricht, verspricht er sich ebenfalls nicht, denn die Bekämpfer der Inflation und ebenso ihre Waffen sind tatsächlich furchterregend und auf Krieg ausgerichtet. Das beginnt schon bei dem Vertrauen der Unternehmen: „Die Inflationsbekämpfer im Weißen Haus sind mehr und mehr davon überzeugt, daß das *Vertrauen der Geschäftswelt* (business confidence) der Schlüssel zu einem anhaltenden Wirtschaftswachstum ist“ (US News & World Report, 11.4.77). Aber dieses Vertrauen hat seine Bedingungen:

Wie man es vielleicht vorhersagen kann, neigen die konservativen Ökonomen eher dazu, die Lösung nach einer calvinistischen Vorstellung zu betrachten. „Niemand will die Rezession“, sagt Fellner. „Die Regierung muß beweisen, daß sie bereit ist, die Stabilität wiederherzustellen, und aufhören, die Leute zu hintergehen.“ „Das kann eine Arbeitslosenquote von 7% für drei Jahre bedeuten“; er meint aber, „es gibt keinen anderen Ausweg“.

(Newsweek, 29.5.78, S. 69)

Sodann tauchen die Hauptverantwortlichen für die Lage auf: die Sozialausgaben der Regierung und die Forderungen der Gewerkschaften. Der Unternehmer ist von Berufs wegen unschuldig:

... die Schöpfung von immer mehr Geld ist das Herz der Inflation. ... Die Wirtschaft kann gesund gehalten werden einfach durch Beschränkung der Geldzufuhr. ... Die Regierung steht vor immer neuen Schwierigkeiten, ihre Ausgaben einzuschränken, da immer mehr Ausgaben in der Übertragung von Einkommen bestehen, und zwar für Bürger, die nicht ausgeschaltet werden können: *die Alten, die Armen, die Kranken* ...

Die größte Herausforderung in bezug auf den Aufruf Carters zur Beschränkung ... stellen sicherlich die Gewerkschaften dar, die überzeugt werden müssen, unterdurchschnittliche Lohnerhöhungen hinzunehmen, zumindest relativ. „Wir werden die Kröte schlucken müssen.“ (Newsweek, 29.5.78, S. 72)

Man muß unterstreichen, daß die in diesem Kommentar enthaltene Information falsch ist. Der festliegendste Teil der Ausgaben der US-Regierung besteht nicht aus Sozialleistungen, die übrigens ständig abnehmen, sondern aus Militärausgaben, die ständig zunehmen. Die Inflationsbekämpfer interessiert aber etwas ganz anderes:

Schließlich ist die Stagflation (Inflation mit Stagnation) keine Widerspiegelung unserer Unfähigkeit, sondern vielmehr unserer Verpflichtungen zu sozialen Werten, der nicht zu unterschätzenden politischen Kraft dieser Werte im Vergleich zu unserem Interesse am „gesun-

den und klingenden Dollar“ (sound dollar) wie auch unserer Einstellung, mehr der Regierung als dem Markt zu vertrauen. (BW, 27.2.78, S. 18)

Im Rahmen der Unternehmermetaphysik ist die Auseinandersetzung zwischen gesundem Wachstum und Inflation in der Tat etwas ganz anderes: Es handelt sich in Wirklichkeit um die Auseinandersetzung zwischen dem gesunden und klingenden Dollar und dem, was als soziale Werte bezeichnet wird. Im Grunde ist für die Metaphysik des Unternehmers die Inflation nichts anderes als eine andere Bezeichnung für die Verpflichtung auf solche sozialen Werte. Diese Verpflichtung ist in zwei Bereichen erkennbar: 1) Staatsausgaben für die Alten, die Armen und die Kranken, 2) Forderungen der Gewerkschaftsorganisationen.

Die Verpflichtung zu dem gesunden Dollar ist ganz das Gegenteil dieser sozialen Werte: Es ist gesundes Wachstum, Recht und Ordnung. Wenn also die Unternehmer sagen, die Inflation zerrüttet „die Moral der Nation“, „fegt den Gesellschaftsvertrag hinweg“, bedeutet einen „Betrug aller gegen alle“, schafft Bedingungen, unter denen „niemand sein Wort hält“, behaupten sie gleichzeitig das alles – auch wenn sie es nicht wagen, dies so auszudrücken – von jeder Verpflichtung auf diese sozialen Werte.

Diese sozialen Werte erscheinen als die gefährliche Kraft, die die moderne kapitalistische Gesellschaft zersetzt, und die Verpflichtung auf sie wird als ein Bruch des Gesellschaftsvertrages angesehen und als seine Veränderung in einen Betrug aller gegen alle, d. h. sie ist soviel wie eine Verpflichtung zum Krieg aller gegen alle. Dies bedeutet in der liberalen Tradition, in der dieser Text geschrieben wurde, die totale Perversion. Die gesamte liberale Tradition stimmt darin überein, daß demjenigen Menschen gegenüber, der den Gesellschaftsvertrag bricht und dadurch zum Krieg aller gegen alle zurückkehrt, jede Behandlung erlaubt ist. Locke meint, in diesem Falle müsse man sie als Raubtiere, Bestien, wilde Tiere behandeln. Deshalb sind Anschuldigungen wie „den Gesellschaftsvertrag brechen“ in der liberalen Sprache eine furchtbare Drohung. Mit solchen Ausdrücken wird den Gegnern gegenüber alles für erlaubt erklärt.

Freilich wagen sie es nicht, diese Drohungen innerhalb der USA wahrzumachen. Die Gewerkschaftsorganisation ist immerhin zu stark, als daß man mit ihr auf diese Weise umgehen könnte. Allein die Existenz dieser Gewerkschaftsorganisation macht es so schwer – doch keinesfalls unmöglich –, die Ausgaben für Einkommensübertragung an die Alten, die Armen und die Kranken herunterzusetzen.

Ganz anders sieht es aus, wenn die Inflationsbekämpfer sich in Experten des IWF verwandeln und an den Delegationen des IWF in die Länder der Dritten Welt teilnehmen. Da setzen sie dann durch, was sie in den USA noch nicht durchsetzen können.

Die Kommissionen des IWF sind einer der mächtigsten Faktoren in der gegenwärtigen Unterjochung der Länder der Dritten Welt. Verschuldet und zahlungs-

unfähig, wie sie alle sind, bleibt ihnen keine andere Alternative, als sich vom kapitalistischen System abzukoppeln oder sich weiter zu verschulden. Solange sie unter bürgerlichen Regimen stehen, bleibt eine Abkopplung ausgeschlossen. Deswegen sind sie gezwungen, sich weiterhin zu verschulden und sich der Erpressung durch die entwickelten Länder zu unterwerfen. Die IWF-Abordnungen sind die Wortführer dieser Erpressungen. Sie kommen im Namen des Kampfes gegen die Inflation. Nie analysieren sie die konkrete Lage eines Landes. Ihr Gutachten haben sie bereits vor der Ankunft in ihrer Aktentasche parat; es ist übrigens schablonenhaft immer das gleiche, egal in welches Land sie kommen. Es herrscht dabei der strengste Dogmatismus, den man sich vorstellen kann. Sie haben stets zwei Forderungen: 1) die Staatsausgaben für die Alten, die Armen und die Kranken herabzusetzen; 2) die Gewerkschaftsorganisationen zu zerschlagen.

Wenn das Gutachten der IWF-Abordnung befolgt wird, sinken die sozialen Ausgaben des entsprechenden Landes erheblich, und die Gewerkschaftsorganisationen werden zerschlagen. Das Elend, die Sterblichkeit, der Hunger sind dann die Zeugen dafür, daß ein Krieg verloren wurde. Dennoch sinken die Ausgaben der Regierung nie, ebenso die Inflationsraten, es sei denn ausnahmsweise. Die sozialen Ausgaben werden durch noch höhere Ausgaben für Militär und Polizei ersetzt. Jene, die den Gesellschaftsvertrag gebrochen haben, werden so behandelt, wie Locke es empfahl. Mit dem verlorenen Krieg taucht auch die Besatzungsmacht auf.

Es gibt allerdings einen Gesichtspunkt, unter dem sich die Abordnung des IWF für das konkrete Land interessiert: Sie schaut nämlich genauestens, was man aus dem Land herausholen kann. Das Gutachten stellt dann die Forderungen, Rohstoffe zu liefern und Konzessionen für den Abbau zu gewähren. Die Wälder werden zum Sterben verurteilt und die anderen Rohstoffe zur Ausbeutung freigegeben. Es sind Abordnungen zur Vernichtung des Menschen und der Natur, wo doch die Natur die Zukunft der Menschen bedeutet. Deswegen ziehen sie eine Blutspur hinter sich her. Es ist das Blut der Armen, das sie in Geld verwandeln, welches seinerseits das Blut ihrer Wirtschaft, das Blut des Leviathans ist. Das Klingeln des Dollars verwandelt sich in einen Schrei des Terrors. Ist der Krieg verloren, geht die Inflation weiter. Dem IWF bzw. den Inflationsbekämpfern macht das aber keine Sorgen mehr. „Ein hoher Preisindex ist kein schlechter Index, wenn er die Gesundheit der Wirtschaft wiedergibt“ (Die Zeit, 5.5.78, S. 22). Nachdem die Ausgaben für die Alten, die Armen und die Kranken gekürzt und die Gewerkschaften zerschlagen sind, bleibt die Inflation bestehen. Aber nun spiegelt sie die 'Gesundheit der Wirtschaft' wider; jetzt stellt sie keine Gefahr mehr dar. In Brasilien spiegelt sie diese 'Gesundheit' schon seit 15 Jahren wider. Die Inflationsbekämpfer ziehen zweifellos eine Wirtschaft ohne Inflation einer inflationären Wirtschaft vor. Aber die Inflation als solche bereitet ihnen keine Sorgen. Ihre Sorge zielt darauf ab, einen anderen Krieg zu gewinnen: den Krieg

gegen die Völker. Was also die Inflationsbekämpfer bezwecken und beabsichtigen, ist etwas anderes als das, was sie sagen. Für sie geht es um die Schaffung besserer Bedingungen für die Akkumulation des Kapitals auf Weltebene; es geht um die Kapitalakkumulation der transnationalen Konzerne.

#### 2.4.4 Die Natur: Reue, Besserung und Belohnung

Die Mutter Natur ... gibt jenen Gattungen Vorrang, die demonstrieren, sie auf ihrer Seite zu haben: ganz besonders das Überleben im darwinistischen Existenzkampf.

(Paul A. Samuelson, *Newsweek*, 26.5.75, S. 41)

Wenn der gesunde und klingende Dollar mit den sozialen Werten zusammenstößt, kommt es in der Sicht der Unternehmermetaphysik zu einem Zusammenstoß der Natur mit der Anti-Natur, dem Künstlichen und dem Perversen.

Die Metaphysik des Unternehmers beinhaltet eine Naturauffassung, die genau das Gegenteil dessen ist, was die aristotelisch-thomistische Tradition unter Natur verstand. Das Natürliche ist dieser Tradition zufolge, daß der Mensch das Nötige zum Leben hat und daß er arbeitet, damit er es haben kann. Das Widernatürliche ist die Marktorientierung der menschlichen Tätigkeiten.

In dieser Tradition transzendiert die Metaphysik die konkrete Natur, aber unter Wahrung ihres Vorranges. Thomas von Aquin betont deswegen, daß sich die höheren Werte nie verwirklichen dürfen auf Kosten der niederen, wobei diese die Werte des konkreten Lebens, der Arbeit für ein würdiges Leben sind. Diese Sichtweise kann selbst den schlimmsten Auswüchsen dieser Gedankenwelt noch Schranken setzen. Sogar bei der Legitimation der Sklaverei – die ja Thomas mit Aristoteles ausdrücklich teilt – ist sie nicht dazu fähig, dem Herrn des Sklaven ein unbeschränktes Recht auf dessen Leben einzuräumen.

Die Natur im Sinne des Unternehmers ist ganz das Gegenteil. Es ist eine Natur im strikten Sinn des Warenaustausches, für die die konkrete Natur lediglich als Träger gilt, ohne daß sich nur ein einziges Recht für sie ableiten ließe. Es ist eine Natur, deren Gesetze die der Antwort auf die Dynamik der Waren sind – eine Natur, in der die Freiheit in der Freiheit der Preise und der Unternehmen besteht. Die Werte des konkreten Lebens finden da praktisch keinen Platz, sondern werden vielmehr als widernatürlich betrachtet. Wenn deswegen der liberale Gedankengang zur Legitimation der Sklaverei gelangt, wie Locke dies tut – und ihm folgend die großen Strömungen des bürgerlichen Denkens bis zum 20. Jahrhundert –, so geschieht es in der rücksichtslosesten Weise, die man sich denken kann.

Die Unternehmernatur ist streng metaphysisch. Sie transzendiert nicht die konkrete Natur, sondern stellt sich ihr entgegen. Sie ist schlechthin Meta-Physik und deswegen eine Natur aus lauter Unsichtbarem. Ihre wesentlichen Elemente sind Preise, Waren, Unternehmen, während die wesentlichen Elemente der kon-

kreten Natur Menschen und Gebrauchswerte sind. Dennoch faßt die Metaphysik des Unternehmers ihre Natur in Begriffe, die der physischen Natur entsprechen. Wie ein Haus zusammenstürzt, wenn es nicht nach dem Gesetz der Schwerkraft gebaut ist, so bricht auch die Wirtschaft zusammen, wenn sie nicht nach den Gesetzen der Unternehmermetaphysik aufgebaut wurde. Die Gesetze, die aus der Antwort auf die Herausforderung der dynamischen Waren entstehen, werden als Gesetze begriffen, die von den Fakten, von dieser Natur des Warenaustausches erzeugt wurden. Die Warenaustausch-Natur setzt diese Gesetze durch, notfalls auch mittels eines Zusammenbruchs der Wirtschaft, die den Gesetzen nicht Folge leistet.

Wenn die Nahrungsmittel knapp werden, müssen diesem Gesetz zufolge die Preise erhöht werden. Das bedeutet, daß einige ohne jede Nahrung bleiben und folglich sterben. Nach der Unternehmermetaphysik sind sie durch ein Diktat der Natur ums Leben gekommen. Wenn hingegen die Preise und die Verteilung der Nahrungsmittel kontrolliert werden, können alle überleben. Doch nach der Metaphysik des Unternehmers wäre das ein Verstoß gegen die Natur, deren Gesetz die Preiserhöhung war. Die Preiskontrolle war ein widernatürlicher und perverser Akt, ein Bruch des Gesellschaftsvertrages und letzten Endes ein Vergehen gegen die Menschheit. Dadurch ist die Freiheit verlorengegangen – und was ist das Leben ohne Freiheit schon wert?

Fehlt es an Holz, so stellt die Dynamik der Ware Holz eine Herausforderung dar, der der Unternehmer eine entsprechende Antwort gibt, indem er die Wälder abholzt und die Natur verwüstet. Der Unternehmermetaphysik zufolge wurde das auf Befehl der Natur getan. Diesem Diktat seiner Natur folgend, wird die Vernichtung der Dritten Welt betrieben, nie aber die der Länder des Zentrums – mit ihren Rocky Mountains und ihrem Schwarzwald. Wenn die Völker sich verteidigen und die Natur als ihre Lebensgrundlage in Schutz nehmen, begehen sie erneut einen Verstoß gegen die Natur. Der IWF wird sie unter Druck setzen, bis sie ihre Länder der Ausplünderung öffnen. Der IWF verteidigt die Natur gegen die Anti-Natur, die Perversion, den Bruch des Gesellschaftsvertrages; er verteidigt die Menschheit und die Freiheit, notfalls auch mit Feuer und Schwert. Und wenn der Unternehmer-Metaphysiker nicht mehr von Natur spricht, redet er mit Weber von der Rationalität, die genau all das fordert, was bislang die Natur des Unternehmers forderte.

Aus der Sicht des Unternehmers sind bei diesem Kampf zwischen zwei Naturen – der Natur des gesunden und klingenden Dollars und der Anti-Natur der sozialen Werte – nicht jene die schwer Betroffenen, die verarmen, geschlagen und arbeitslos werden, sondern im Gegenteil die Unternehmer selbst: „Der Kreis der Unternehmer in unseren Ländern ist bei diesem Krieg zwischen den Fakten einerseits und den Interessen der Politiker und einiger Gesellschaftsgruppen andererseits fast immer der *Leidtragende*“ (La Nación, San José, 24.5.78). Sind sie Christen, so werden sie sich in ihrem Leid mit dem gekreuzigten Christus

höchstpersönlich identifizieren. Die Armen werden dementsprechend als die Kreuziger angeklagt.

Sämtliche Werte, Richtlinien und Bedingungen im Verhalten der Unternehmer verwandeln sich auf diese Weise in Gesetze der Natur, die nicht übertreten werden dürfen. Da es tatsächlich eine Verhaltenslogik auf den Märkten gibt, verwandelt die Unternehmermetaphysik diese Logik in ein Gesetz der Natur.

Der Unternehmer lebt selbst nach dieser realen Logik. Herrscht Mangel an irgendeinem Produkt, dann ist eine Preiskontrolle tatsächlich lästig und wenig effektiv. Die logische Folgerung des Unternehmers ist aber, daß der Preis erhöht werden muß und daß unversorgt bleiben muß, wer nicht zahlen kann; die Verantwortung dafür tragen der Markt und Gott. Auf die Alternative, daß etwa der Verteilungsmechanismus oder die Einkommensverteilung umstrukturiert werden sollten, kommt der Unternehmer nicht, oder er lehnt sie ab.

Eine ähnliche Erfahrung macht der Unternehmer, wenn er einem Arbeiter kündigt oder ihm keine Arbeit gibt. Weder kündigt er noch stellt er an aus Vergnügen; das könnte er auch gar nicht. Wenn der Arbeiter protestiert, kann er ihm unter Berufung auf die Fakten antworten, daß der Markt zur Entlassung zwingt, nicht er. Er als Unternehmer würde ihm sehr gerne Arbeit geben, aber der Markt erlaubt es nicht. Wiederum sind der Markt und Gott verantwortlich, der Unternehmer hat nichts damit zu tun. Von neuem verhindert oder verschiebt er die Diskussion über eine alternative Organisation der Produktion, bei der kein Markt erzwingen könnte, jemanden ohne Arbeit zu lassen.

Indem er die Alternativen verneint, verwandelt der Unternehmer die Logik des Marktes in ein Gesetz der Natur. Gibt es keine Alternative, so muß alles bleiben, wie es ist, und der Unternehmer ist die leidtragende Figur in diesem Konflikt; ihm bleibt auch nichts anderes übrig, als die Natur zu bejahen. Er ist eben Stütze und Diener des Unternehmens und nicht Entscheidungsinstanz, wie es der Vorsitzende des Unternehmerverbandes von El Salvador sagt: „... das großartige Team, das die *Stütze des freien Unternehmens* in El Salvador ist...“ (La Prensa Gráfica, 20.5.78).

Im Namen der Natur verschreibt sich die Unternehmermetaphysik der völligen Verantwortungslosigkeit:

... durch die Bildung eines Unternehmens müssen Gewinne erzielt werden ... Etwas anderes zu bezwecken ist Utopie; es bedeutet, *gegen die Natur* des Menschen und der Gesellschaft anzugehen.

Worauf wir hinweisen wollen, ist, daß, nachdem gewisse Grundprinzipien einer Wirtschaft vorgegeben sind, diese auch treu befolgt werden müssen und nicht der Willkür der Politiker, der jeweiligen Funktionäre oder sonstiger Personen überlassen bleiben dürfen.

Es sind Normen, die eingehalten werden müssen. Sie sind die Voraussetzung für eine *gesunde Entwicklung*.

Die Kontrollen und Hemmnisse erweisen sich oft als Bumerang gegen die Konsumenten selbst, nicht nur was die Preise selbst angeht, sondern auch in bezug auf die *Qualität* der Produkte und auf andere wichtige Einzelheiten.

*In der Wirtschaft wie in der Natur bringen künstliche Eingriffe nie hohe Dividenden ...*

Ein künstlicher Eingriff ist eben ein Zeichen der Flucht und der Faulheit.

(La Nación, San José, 24.5.78)

Dieser Natur zufolge ist es ein Recht, daß die Unternehmen Gewinne erzielen, wenngleich den Menschen kein Recht auf Leben mehr bleibt. Leben können oder nicht ist eine Angelegenheit der Werte, nicht der Naturgesetze. Gewinne für das Unternehmen zu erzielen ist nicht Sache der Werte, sondern eines Naturgesetzes oder – in der Sprache Webers – der Rationalität. Jeder Gegner, der sich gegen ein Naturgesetz erhebt, ist ein Utopist. Sich gegen die Naturgesetze des Marktes erheben zu wollen ist so illusorisch wie ein Aufbäumen gegen das Gravitationsgesetz: der reinste Wahnsinn. Der Utopist verhält sich wie ein Mensch, der mit künstlichen Eingriffen versucht, das Gravitationsgesetz zu durchbrechen.

Es gibt also in dieser Sicht der Dinge eine Pflicht, den Gesetzen dieser Natur zu folgen. Daraus ergibt sich eine Ethik mit Reue, Besserung und Belohnung. Werden z. B. die Naturgesetze nicht geachtet, wird man es bereuen müssen:

Die Wirtschaft eines Landes wird früher oder später *mit der Wirklichkeit zusammenstoßen*, d. h. mit der Wirtschaftswissenschaft, die sich als Wissenschaft den Fakten nicht entziehen kann. Dann verschwinden politische Theorien und Gefühle, um der *demütigen Herrschaft der alltäglichen Wirklichkeit* Platz zu machen. *Biblisches gesprochen* ist das die Stunde des *Zähneknirschens*, wo man sich nach den verpaßten Chancen von früher sehnt, als man noch rechtzeitig *den richtigen Weg* hätte einschlagen können, *auch wenn er für einige Gruppen nicht ganz angenehm gewesen wäre*. (La Nación, San José, 24.5.78)

Nachdem sie sich diese Natur oder Rationalität geschaffen hat, beginnt die Metaphysik des Unternehmers, zu predigen und Ratschläge zu erteilen. Die Wirtschaft, die sich nicht nach den Gesetzen der Natur gerichtet hat, stößt mit der Wirklichkeit zusammen. Dieser Zusammenstoß zwingt zur Reue angesichts der verpaßten Gelegenheiten, aufgrund der fehlgegangenen Schritte. Die Wirklichkeit, ihre Gesetze und Pflichten setzen sich durch. Die sich daraus ergebende Unterwerfung bringt die Demut ans Licht, die das Gegenstück und die Bedingung einer echten Reue ist. Somit wird der Weg frei zur demütigen Herrschaft der alltäglichen Wirklichkeit und folglich zur Reue des Zähneknirschens, was die Metaphysik des Unternehmers als eine vollkommene Übereinstimmung mit der Bibel empfindet. Die Fehlritte – die Übertretung der Marktgesetze zugunsten der sozialen Werte – verschwinden durch die Reue, und der richtige Weg taucht wieder auf. Dieser richtige Weg ist gut, auch wenn er für gewisse gesellschaftliche Gruppen nicht ganz angenehm sein mag. Diese gesellschaftlichen Gruppen sind wiederum jene, die von den Inflationsbekämpfern bereits für die Inflation verantwortlich gemacht wurden, nämlich die Alten, die Armen und die Kranken wie auch die Gewerkschaften der Industrie- und Landarbeiter.

Freilich, der Schritt auf den richtigen Weg ist mit biblischer Reue allein noch nicht getan; er fordert auch Besserung. Die Gesetze des Marktes müssen tatsäch-

lich als Pflicht und Tugend anerkannt werden, und das nicht nur auf individueller Ebene, sondern auch auf der Ebene der gesamten Gesellschaft. In der bereits zitierten Rede des Präsidenten der Bank von Nicaragua, der zu Somozas Zeiten im Amt war, heißt es weiter:

Es herrscht eine gefährliche Wirtschaftsflaute, und noch sind die dynamischen Faktoren nicht auszumachen, die die Impulse zu einer neuen Belebung der Wirtschaft geben könnten. *Das Vertrauen* ist allmählich verlorengegangen, und das kann nicht anders als durch *positive Taten und Verbesserungen* wiederhergestellt werden. Die Privatinvestition ist ins Stocken geraten, und das *Geld, das wir so dringend für unsere Entwicklung brauchen, befindet sich auf der Flucht*, und zwar in beträchtlichen Summen. (La Prensa, Managua, 30.4.78)

Die Fehlritte haben das Vertrauen zerstört, und bei verschwundenem Vertrauen verschwindet auch das Geld. Der Bankier Abs hat es sehr deutlich zum Ausdruck gebracht: „Das Geld ist scheu wie ein Reh.“ Das Geld ist aber nötig, und man bekommt es nicht anders zurück als durch positive Taten und Verbesserungen. Reue allein reicht nicht.

Der Präsident der Bank von Nicaragua unter der Somoza-Regierung hat aber bei dieser Gelegenheit einen politischen Umschwung im Sinn:

Die Hauptsache dieser Lage der Unsicherheit und Unzufriedenheit könnte dem Anschein nach die Fortdauer ein und desselben personalistischen Regimes über eine lange Zeit hinaus sein. (La Prensa, Managua, 30.4.78)

Doch die Unternehmerlogik bleibt weiterhin die gleiche: Es ist keine dynamische Ware in Sicht, die die nötige Herausforderung in Gang setzen könnte, von der sich der Unternehmer dann angesprochen fühlte. Das Geld ist auf der Flucht, das Vertrauen verschwindet. Die Ursache dafür, daß die Waren ihre dynamische Herausforderung nicht wirken lassen können, liegt diesmal in der politischen Lage, nämlich im personalistischen Regime Somozas. Der Präsident der Bank wird also zu einem Gegner Somozas. Diesmal fühlt sich die nicaraguanische Bourgeoisie durch die Willkürakte Somozas gefesselt. Die Wirtschaft ist nicht mehr berechenbar, und deswegen gilt Somoza als ein Tyrann. Die Bourgeoisie braucht ein bürgerliches Regime, was heutzutage immer weniger ein parlamentarisches Regime bedeutet. Wohl aber muß es ein nicht an Personen gebundenes Regime sein, das die Gesetze des Marktes walten läßt.

Man beachte aber, daß im allgemeinen eine solche Konfrontation der Bourgeoisie mit personalistischen Regimen nicht typisch ist. Sie fand bis zu einem gewissen Punkt zu Beginn der bürgerlichen Gesellschaft statt, was die angebliche Identifikation der Bourgeoisie mit den Menschenrechten verständlich macht. Was man heute als Besserung im Dienste der Marktgesetze normalerweise fordert, ist gerade die Vernichtung der Gewerkschaften und die Streichung der Sozialausgaben im Staatshaushalt; das alles gab es zu Beginn der bürgerlichen Gesellschaft gar nicht.

Dieses Spiel – der Zusammenstoß mit der Wirklichkeit, die darauf folgende Demut mit der Reue und der nötigen Besserung zur Überwindung der Fehlent-

wicklung und zur Rückkehr auf den richtigen Weg – führt zur Bildung einer komplexen Ethik des Unternehmers. Es ist eine Ethik der Wahrheit der Preise, der Tugenden des Marktes und der Sünden gegen den Markt. Der richtige Weg führt durch die Wahrheit der Preise und die Tugenden des Marktes.

Über den Vorsitzenden der Winzer von Bordeaux wird gesagt, er wehre sich „gegen den Vorwurf, man habe den ‘Tugenden der Marktwirtschaft’ den Rücken gekehrt oder gar eine Art Sozialversicherung für den Weinbau geschaffen“ (Die Zeit, 16.12.77, S. 23). Er behauptet, daß er ganz im Gegenteil gegen das „Gespenst Spekulation“ gekämpft habe: „Wir glauben, einige ‘Dämonen ausgetrieben’ zu haben“ (Die Zeit, 16.12.77, S. 23).

Es gibt aber auch Sünden gegen den Markt. Im Namen der Tugenden der Marktwirtschaft wird zu einem Kreuzzug zur Bekämpfung der Sünden gegen diese Wirtschaft aufgerufen. Von einem internationalen Bankenkongreß heißt es: „Da wird die Kreuzzugs-idee vom Kampf gegen die Inflation in die Herzen von Männern gesenkt, bei denen zu Hause der Staat die entscheidende Rolle in der Wirtschaft spielt“ (Die Zeit, 5.5.78, S. 18).

Im Unterschied zu so vielen anderen Sünden glaubt man jedoch nicht, daß die Sünden gegen die Marktwirtschaft nicht noch in diesem Leben ausgebadet werden müssen. Ganz im Gegenteil, schon in dieser Welt werden sie bestraft. So zumindest glauben es die Konjunkturforschungsinstitute der Bundesrepublik Deutschland:

Es hört sich an wie ein Urteil, mit dem *ein umfangreiches Register* wirtschafts- und lohnpolitischer *Sünden* geahndet wird: Die fünf unabhängigen deutschen Konjunkturforschungsinstitute verkündeten in ihrem gemeinsamen Frühjahrgutachten, daß die gesamtwirtschaftliche Wachstumsrate in diesem Jahr nur 2,5 % erreichen werde ... – unter der Voraussetzung, daß alle, die in der Wirtschaft Verantwortung tragen, sich vernünftig verhalten ...

Die Gründe seien „in einem tiefgreifenden *Mangel an Zuversicht* bei den Unternehmen zu suchen“, an dem die *Gewerkschaften die Hauptschuld* trügen ...

*Die Strafe* für solches Fehlverhalten – ein Prozent weniger Wachstum, als sonst möglich gewesen wäre – ist hoch ... (Die Zeit, 5.5.78, S. 25)

Es tritt also die Strafe des Marktes ein, die die Sünden gegen den Markt ahndet. Auch wenn mit Demut, Reue, Besserung die Strafe nicht rückgängig gemacht werden kann, so ergibt sich doch die Möglichkeit einer Belohnung in der Zukunft. Als die Regierung Begin in Israel endgültig vom Ideal der Befreiung des Menschen Abschied nahm und sich der Befreiung der Preise widmete, kommentierte Friedman:

Israels radikale wirtschaftspolitische Maßnahmen ... zeigen dieselbe Kombination von Kühnheit, Scharfblick und Mut wie *der Sechstagekrieg* oder *die Geiselnbefreiung* in Entebbe. Und sie dürften für Israels Zukunft nicht weniger wichtig sein. 29 Jahre sozialistischer Herrschaft ... All das hat sich jetzt geändert. Zum ersten Mal seit Gründung des israelitischen Staates *können die Bürger nun frei Dollars kaufen und verkaufen*, ohne Erlaubnis-Stempel irgendeines Bürokraten. ... *Im wesentlichen werden die Israelis nun nicht mehr wie Mündel des Staates, sondern wie ein freies Volk behandelt*, das sein Leben selbst kontrollieren darf. ... – weg vom Sozialismus, hin

zum freien Markt, zum Kapitalismus. Sie versprechen mehr persönliche Freiheit ..., eine stärkere, gesündere, besser zusammenhaltende Gesellschaft.

Wenn Israels Anlauf zur Freiheit erfolgreich ist, dann – *so sage ich voraus – wird sich dasselbe Wirtschaftswunder ereignen*, das ein vergleichbarer Vorstoß Deutschlands 1948 dort hervor gebracht hat. So, wie die Dinge in Israel liegen, *wird dieses Wunder vor allem die bisher am meisten benachteiligten Bevölkerungsgruppen begünstigen*. ... Und: das wirtschaftlich und politisch *freiere* System wird *Geld* und Einwanderer aus den entwickelten westlichen Ländern *anziehen*.

(Newsweek, zitiert nach: Die Zeit, 6.1.78, S. 17)

Diese Prophetenstimme sagt das Wunder voraus, das nun als Belohnung der Reue und der Besserung erscheint. So wie den Sünden gegen die Marktwirtschaft die Strafe zusteht, so steht den Tugenden des Marktes die Belohnung zu: das Wirtschaftswunder. Die größte Tat der Tugend des Marktes ist in diesem Fall die Befreiung des Dollars.

Es kommt nicht von ungefähr, daß Friedman diese Wirtschaftsmaßnahme einerseits mit einem Krieg und andererseits mit einer Geiselnbefreiung vergleicht. Wie nämlich in Entebbe eine Gruppe Menschen gefangen war, so war im 'sozialistischen' Israel der Dollar gefangen: Er hatte die Freiheit verloren und war eine Geisel in den Händen des geiselnehmenden 'sozialistischen' Regimes. Die Maßnahmen der neuen Regierung haben ihn jedoch befreit. Durch die Befreiung des Dollars kam das ganze Volk frei, weil einfach die Freiheit des Dollars die Freiheit schlechthin ist. Nach der Metaphysik des Unternehmers entspricht deswegen die moralische Pflicht, die Gefangenen zu befreien, der höchsten Tugend, den Dollar und die Preise zu befreien.

Es klingt wie schwarzer Humor, wenn der Prophet Friedman von seinem Wunder behauptet, es werde vor allem die bisher am meisten benachteiligten Bevölkerungsgruppen begünstigen. Und abgesehen davon, daß es schwarzer Humor ist, wird damit eine Anspielung auf jenes Reich der Gerechtigkeit gemacht, zu dem sich die Unternehmermetaphysik bekennt. Es ist das Reich der Gerechtigkeit, das unmittelbar aus der Befreiung der Preise und dem Profitstreben entsteht:

*Investieren* bedeutet nicht nur, zur *Schaffung von Reichtum und Beschäftigung* beizutragen und damit am *Reich der sozialen Gerechtigkeit* und an der Konsolidierung der Wirtschaft mitzuwirken, sondern bedeutet auch die Gelegenheit, *Gewinne zu erzielen*.

(La Nación, San José, 24.5.78)

Unser Metaphysiker betrachtet das Unternehmen als Schöpfer von Beschäftigung, vergißt aber allzu leicht, daß Beschäftigung die Voraussetzung für die Schaffung von Reichtum durch das Unternehmen ist. Es wird vielmehr umgekehrt behauptet, daß die Investition Reichtum und Beschäftigung schafft. Sie wird also als Weg zur sozialen Gerechtigkeit dargestellt, jener einzigen sozialen Gerechtigkeit, die die Metaphysik des Unternehmers kennt, nämlich die, die das Gesetz der Rentabilität nicht verletzt.

Das Reich der sozialen Gerechtigkeit anstrebend, kann der Unternehmer-Metaphysiker jede soziale Forderung in Kauf nehmen, er bejaht auch ständig

alle. Er bejaht sie aber nicht auf utopische, sondern auf realistische Weise – im Einklang mit den Gesetzen der Natur. Ein höherer Lebensstandard, höhere Löhne, bessere Bildung und Gesundheit, Überwindung des schlimmsten Elends auf der Welt, Vollbeschäftigung und dergleichen – der Unternehmer ist damit immer einverstanden. Realistisch wie er aber denkt, ist ihm klar, daß dies alles nicht von heute auf morgen erreicht werden kann. Durch Achtung der Gesetze der Natur – der metaphysischen Natur des Unternehmers – weiß er auch, daß man, um zum Reich der sozialen Gerechtigkeit zu gelangen, den Unternehmen, deren Stützen und Diener die Unternehmer sind, Anreize geben muß. Nun, die Unternehmen leben vom Gewinn, wie das Lasttier vom Futter lebt. Je mehr sie sich anstrengen, desto mehr Gewinn brauchen sie. Die Annäherung an das Reich der sozialen Gerechtigkeit erfordert aber eine ungeheure Anstrengung, die das Unternehmen ohne ungeheure Gewinne nicht erbringen kann. Das ist das Gravitationsgesetz der Natur des Unternehmers; deshalb: Ja zu allem, ja zu einem höheren Lohnniveau, zu einer besseren Bildung und Gesundheit, zur Vollbeschäftigung und zur Überwindung des schlimmsten Elends; aber gleichfalls ja zu den einzigen 'gesunden Mitteln', um es zu erreichen: die höheren Profite. Denn Gewinn von heute ist Investition von morgen, Beschäftigung und Wachstum von übermorgen. Jedoch: Höhere Gewinne bedeuten geringere Löhne, weniger Bildung und Gesundheit, mehr Elend und häufig auch mehr Arbeitslosigkeit. Damit sind wir bei der „verfluchten Dialektik“ der Unternehmernmetaphysik: Um dem Reich der sozialen Gerechtigkeit näher zu kommen, muß man geradezu das Reich der sozialen Ungerechtigkeit vergrößern. Je mehr wir die Ungerechtigkeit fördern, desto schneller gelangen wir zur Gerechtigkeit. Die Ungerechtigkeit selbst ist der richtige Weg zur Gerechtigkeit – in der Sicht des Unternehmers.

Die Metaphysik des Unternehmers begeht hier einfach ein Quidproquo. Sie überträgt das reale Faktum einer objektiven Verbindung zwischen Lebensstandard und Stand der Produktivkräfte in eine abstrakte Angelegenheit ihrer metaphysischen Natur. Sie verwandelt die großen Ziele der sozialen Gerechtigkeit zu trügerischen Zielsetzungen des Wirtschaftswachstums und des Akkumulationsprozesses des Kapitals. In dieser Verklärung erscheint deshalb die Gerechtigkeit nur beschränkt möglich – aufgrund des Mangels an Kapital und weil Kapital auf der Grundlage der Profitmaximierung gebildet wird – als Weg, Profite zu erzielen. Das Reich der sozialen Gerechtigkeit verwandelt sich in eine Sisyphusarbeit, doch der Glanz des Kapitals erscheint als der Glanz der Gerechtigkeit.

In Wahrheit hängt die Verwirklichung der Gerechtigkeit nur wenig vom Stand der Produktivkräfte ab. Vollbeschäftigung hat schlichtweg nichts zu tun mit Mangel an Kapital und auch nichts mit dem Stand der Produktivkräfte. Die Produktivkräfte zeigen den Stand der Produktivität und nicht den der Beschäftigung an. Vollbeschäftigung ist ausschließlich eine Frage der Organisation der Wirtschaft; die Arbeitslosigkeit hingegen ist ein Ergebnis der Weihe der Markt-

logik zu einem Naturgesetz. Ein Leben in Würde ist andererseits eine Frage der Verteilung der vorhandenen Produkte und nicht der Produkte, die in Zukunft vorhanden sein könnten. Die Steigerung des Lebensstandards ist mit der Entwicklung der Produktivkräfte verknüpft, während die Würde des Lebens damit verknüpft ist, daß das Vorhandene so verteilt wird, daß alle leben können. Bildung und Gesundheit hängen von den Produktivkräften nur in dem Maße ab, wie sie bestimmte technische Mittel benutzen, keinesfalls aber als soziale Dienstleistungen.

Für ein realistisches und angesichts der Fakten verantwortungsvolles Denken ist deswegen das Kapital nichts anderes als ein Hindernis für die soziale Gerechtigkeit. In der Sicht des Unternehmers jedoch ist es das Licht in der Finsternis und der Morgenstern.

Indem der Unternehmer zum Anwalt der sozialen Gerechtigkeit wird, wird die Sehnsucht nach Gerechtigkeit in ein Mittel zur Kapitalakkumulation verwandelt. Wenn die Ungerechtigkeit als Gerechtigkeit verkleidet wird, verwandelt sich die Sehnsucht nach Gerechtigkeit in einen Motor der Ungerechtigkeit selbst. Während sie ganze Bevölkerungen und die Natur selbst zugrunde richtet, versteht sich die Akkumulation von Kapital noch als ein Beitrag zum Reich der sozialen Gerechtigkeit.

Friedman faßt die Ziele dieses Kampfes für die Gerechtigkeit zusammen, indem er die Sozialprogramme aufzählt, die verschwinden müssen, damit Gerechtigkeit entstehen kann:

Programme zur Unterstützung der Landbevölkerung, allgemeine Altersfürsorge, Mindestlohngesetzgebung, Pro-Gewerkschafts-Gesetzgebung, Mindestlöhne, Lizenzzwang für bestimmte Handwerks- und Berufsgruppen usw.<sup>147</sup>

Auf diese Weise wird die Gerechtigkeit durch ein trügerisches Mittel: das gesunde Wirtschaftswachstum, ersetzt, von dem behauptet wird, es führe zur Gerechtigkeit. Es handelt sich um nichts anderes als um die Kapitalakkumulation selbst. Deren ganze Aggressivität findet jetzt ihre Legitimation in der Berufung auf die soziale Gerechtigkeit. Vom neuen Präsidenten der Zentralbank der USA heißt es:

Präsident Miller macht die harte Erfahrung, daß es sehr einfach ist, gegen die Inflation zu reden; aber die Notwendigkeit, ein reales und rasches Wirtschaftswachstum mit dem Versuch eines Kampfes gegen die Inflation auszubalancieren, stellt ihm eine Aufgabe, die er jetzt erst wahrzunehmen beginnt. Möge der Himmel ihm dabei helfen. (Newsweek, 29.5.78)

Wie bereits bekannt, ist der Kampf gegen die Inflation ein Kampf um die Kürzung der Sozialausgaben der Regierung und um die Schwächung der Gewerkschaften. Dieser Kampf muß mit der Notwendigkeit eines realen Wachstums ausbalanciert werden. Da es sich um ein Unrecht handelt, das man zum Zweck der Gerechtigkeit begeht, die ja ein trügerisches Produkt des Wachstums ist, ist ein Flehen zum Himmel am Platz. Gott – eindeutig eine Sublimation des Marktes und des Kapitals – wird bei dieser harten Aufgabe behilflich sein.

Das gesunde Wirtschaftswachstum als Folge der Kapitalakkumulation und der Ablehnung der Forderungen der Gerechtigkeit wird zum dynamischen Mythos der Metaphysik des Unternehmers. Die metaphysische Beschaffenheit der Natur bildet seine Grundlage. Auf dem Hintergrund dieser Naturauffassung kann jede soziale Katastrophe als Naturkatastrophe angesehen werden. Wirtschaftskrise, Unterentwicklung, niedrige Löhne ähneln jetzt Erdbeben, Wirbelstürmen und Unwettern. Es gibt keine Ausbeutung mehr, wie ja auch ein Sturm niemanden ausbeutet. Das Gravitationsgesetz wirkt und das Gesetz des Marktes ebenfalls.

Wenn es also keine Alternative zum Gesetz des Marktes gibt, gibt es auch keine Alternative zur Akkumulation des Kapitals und zu einem gesunden Wirtschaftswachstum. Die Ziele der Gerechtigkeit verwandeln sich deswegen in Produkte, die man sich von der Akkumulation des Kapitals erhofft.

Als Legitimationsproblem der bürgerlichen Gesellschaft entsteht die Notwendigkeit, die Arbeiter- und Bauernklassen möglichst zu überzeugen, sei es durch Einschüchterung oder durch Überredung, daß es keine andere Gerechtigkeit als nur diese gibt. In dem Maße, wie sie aufhören, sich an sozialistischen Zielsetzungen zu orientieren, können diese Klassen nicht umhin, sich auf die Kapitalakkumulation zu orientieren, sei es, daß sie voll zustimmen, sei es, daß sie konzeptionslos lediglich Anteil daran fordern.

Die bürgerliche Gesellschaft sucht jedoch die volle Zustimmung seitens der Arbeiterklasse. Das führt zu Konfliktsituationen zwischen den Tugenden der Marktwirtschaft – Befreiung der Preise, Verringerung der Sozialausgaben, Schwächung der Gewerkschaftsorganisation – und der Notwendigkeit einer Legitimation über die Unternehmerklasse hinaus. Dieser Konflikt wird durch einen Kompromiß gelöst.

Der Kompromiß besteht in einem erbarmungslosen Export der Tugenden der Marktwirtschaft in die wirtschaftlich schwachen Länder, wo Gewaltregime den Mangel an Legitimität des Systems ersetzen. Diese Regime werden von den hochentwickelten Ländern des Zentrums unterstützt, die im eigenen Land aufgrund einer relativ hohen Achtung der Gewerkschaften und der Sozialpolitik eine Legitimität aufweisen können.

Deswegen zwingt der IWF den Industrieländern nie so katastrophal extremistische Programme auf, wie er es in der Dritten Welt zu tun pflegt. Obwohl die Orientierung auf die Tugenden des Marktes in allen Ländern die gleiche ist, ist die Radikalität ihrer Durchsetzung sehr verschieden. Die Länder des Zentrums brauchen diese breitere Legitimationsbasis, um die Gewaltregime in der Dritten Welt aufrechterhalten zu können, die ihrerseits ja ohne die Hilfe von außen die Tugenden des Marktes nicht aufrechterhalten könnten.

In der Legitimation der bürgerlichen Gesellschaft der Zentrumsländer gewinnt die dargestellte Verbindung zwischen Kapitalakkumulation, Wirtschaftswachstum und sozialer Gerechtigkeit immer mehr an Gewicht. In dem Maße,

wie es gelingt, die Gewerkschaftsorganisationen mit dieser Perspektive zu verknüpfen, können diese sich die gleiche Sichtweise der Kapitalakkumulation zu eigen machen und werden somit zu Komplizen der ganzen Aggressivität, die diese Akkumulation mit sich bringt.

Eine zentrale Rolle spielt in dieser Hinsicht die Sorge um die Arbeitslosigkeit. In der sozialistischen Perspektive sucht man die Lösung der Arbeitslosigkeit in einer Änderung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse. In dem Maße, wie die kapitalistische Perspektive vorherrscht, verwirklicht sich die Suche nach Vollbeschäftigung durch die Beschleunigung der Kapitalakkumulation und der Wachstumsraten. Die Gewerkschaftsorganisation, die dieser zweiten Alternative zustimmt, redet weiterhin von der Notwendigkeit einer Vollbeschäftigung, identifiziert sie jetzt aber mit der Politik des Wirtschaftswachstums und der Kapitalakkumulation. Besonders die Gewerkschaftsorganisationen der USA und der Bundesrepublik Deutschland haben sich diese Perspektive zu eigen gemacht. Aus dieser Sicht erscheint dann jedes Hindernis für die Akkumulation des Kapitals als eine Gefahr für die Beschäftigung. Folglich können im Namen der Gerechtigkeit die Arbeiterorganisationen als Stoßkraft gegen Gruppen der Gesellschaft verwendet werden, die sich der Akkumulation des Kapitals in den Weg stellen. Das ist aus dem einfachen Grund möglich, weil solche Arbeiterorganisationen jetzt die Lösung ihrer sozialen Probleme ausgerechnet von einer völlig unbeschränkten Akkumulation des Kapitals erwarten – sofern der Lebensstandard der eigenen Gruppe nicht betroffen ist.

Somit kommt es zu einer umgedrehten Logik der Arbeiterinteressen, die der Logik der internationalen Solidarität, die in der sozialistischen Perspektive noch Vorrang hatte, entgegengesetzt ist. Freilich bleibt sie auf einige kapitalistische Länder des Zentrums beschränkt, dort aber wirkt sie mit großer Macht. Sie unterstützt die Aggressivität der Kapitalakkumulation gezielt in zwei Richtungen: gegen die Länder der Dritten Welt und ihre Befreiungsbewegungen einerseits und gegen die gesellschaftlichen Bewegungen, die sich für den Umweltschutz einsetzen, andererseits. Folgende Auszüge zeigen sehr klar, wie sich diese Logik in bezug auf Umweltschutz und Wachstumsraten ausnimmt:

Während heute ... sich kaum jemand findet, der nicht zur Lösung des Arbeitslosenproblems ... nach einem höheren Wachstum der gesamtgesellschaftlichen Leistung ruft, wurde Wirtschaftswachstum noch vor wenigen Jahren geradezu als Teufelswerkzeug dargestellt.

(Die Zeit, 5.5.78, S. 25)

Während „wirtschaftliches Wachstum mehr und mehr als eine moralisch fragwürdige und für die gesamte Menschheit gefährliche Angelegenheit dargestellt wurde, ... (entpuppten sich) die „Grenzen des Wachstums“ ... als Fata Morgana, die sich immer dann in nichts auflöst, wenn man sich ihnen nähert.

Das geringere Wirtschaftswachstum macht aber nicht nur jenen Sorge, denen das Schicksal der Arbeitslosen nicht gleichgültig ist ... Schwaches Wirtschaftswachstum – oder gar Nullwachstum, wie es noch vor wenigen Jahren propagiert wurde – könnte zusammen mit dem technischen Wandel auch zu einem gefährlichen sozialen Sprengsatz werden. Denn wenn das

Wachstum nicht ausreicht, um für alle diejenigen eine neue Beschäftigungsmöglichkeit zu schaffen, die infolge des technischen Fortschritts im Büro und der Werkhalle ihren alten Arbeitsplatz verlieren, könnte die Zahl der Arbeitslosen ... lawinenartig anschwellen.

(Die Zeit, 5.5.78, S. 25-27).

Wenn man so das Beschäftigungsproblem von den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen trennt und es mit der Schnelligkeit und der Aggressivität der Kapitalakkumulation verbindet, wird folgende Art von Propaganda möglich:

Unter dem Deckmantel des Umweltschutzes sollten sich die Bürger nicht ihre Arbeitsplätze vernichten lassen, schon gar nicht von „wohlmeinenden Individualisten“ oder „gewissen intellektuellen Zirkeln“, wettete der Kanzler nach dem SPD-Parteitag. Breiter Applaus der Gewerkschaften, die sich zur „größten Bürgerinitiative des Landes“ ausgerufen haben, nicht ohne Erfolg. (Die Zeit, 13.1.78, S. 10)

Solche Argumente sind leicht auf die Beziehungen mit den Ländern der Dritten Welt anwendbar. Damit es Arbeit gibt, benötigt man billige Rohstoffe, braucht man Erdöl. Deswegen ist es nötig, Märkte in solchen Ländern zu haben, wo das Kapital 'Vertrauen' genießt. Die Befreiungsbewegungen dieser Länder können zu einer Bedrohung werden für die sozialen Errungenschaften in den Ländern des Zentrums. In Lateinamerika hat sich der US-amerikanische Gewerkschaftsverband AFL/CIO durch den kontinentalen Verband ORIT in einen Arm des multinationalen Kapitals der USA verwandelt. Die Ausbeutung der Dritten Welt und die Ausplünderung ihrer Rohstoffe können sich so exakt in die Bedingungen dafür verwandeln, daß die sozialen Errungenschaften der Arbeiterbewegungen der Länder des Zentrums erhalten bleiben.

So schließt sich der Kreis. Die Akkumulation des Kapitals errichtet Inseln inmitten einer ausgebeuteten Welt und zunehmend zerstörten Natur; auf diesen Inseln ist die zügelloseste Akkumulation eng mit hohen Löhnen und hohen Sozialausgaben der Regierungen verbunden. Der Druck der Arbeitslosigkeit wird aber ständig als Mittel benutzt, um die Bevölkerung zum Weitermachen zu zwingen, um den Akkumulationsrhythmus zu beschleunigen und um die Hindernisse dieser Akkumulation, die ja nach ihrer Ansicht die Beschäftigung gewährleistet, zu beseitigen. Deshalb stürzt sich die Kapitalakkumulation mit aller Wucht auf die großen Elendsgebiete, wo die Bevölkerung und die Natur zerstört werden und der Willkür des Kapitals ausgeliefert bleiben, während die modernen Inseln auf dieser großen verarmten Welt dazu dienen, sich als Träger des Reiches der sozialen Gerechtigkeit darzustellen.

Allein so gelingt es dem Kapital, auf diesen entwickelten Inseln seine Legitimation auf eine breite Basis zu stellen, wodurch es möglich wird, dort parlamentarische Regierungen aufrechtzuerhalten. Im Rest der Welt greift es zu Gewaltregierungen, deren Existenz sich nicht anders erklären läßt als dank der Unterstützung, die ihnen die – demokratisch legitimierten – Länder des Zentrums gewähren. Da solche Regime keine ausreichende eigene Legitimitätsgrundlage besitzen, sind sie die abhängigsten Regime, die man sich denken kann. Aus

diesem Grunde bleibt ihnen nichts anderes übrig, als ihre Bevölkerung und die Natur der Ausbeutung und Ausplünderung durch das Kapital der Industrienationen preiszugeben.

Nur in ihrem vollen Umfang bietet diese Analyse die Erklärung dafür, warum sich das Kapital in den Ländern des Zentrums von der Seite der sozialen Gerechtigkeit und der Demokratie zeigt.

#### 2.4.5 Die Opposition zur Metaphysik des Unternehmers

Die Metaphysik des Unternehmers betrachtet ihre Gegner mit genauso metaphysischen Begriffen wie sich selbst. Aber zu diesem Zweck dreht sie diese Begriffe um.

Da die Feinde sich der Freiheit der Preise und der Unternehmen widersetzen, werden sie als Feinde der Freiheit angesehen. Da sie der metaphysischen Natur der Warenwelt die konkrete und materielle Natur konkreter Menschen mit ihrem Recht auf Arbeit, Brot und Wohnung entgegensetzen, sind sie materialistisch. Weil sie sich weigern, sich den höheren Kräften des Marktes zu unterwerfen, sind sie die Verkörperung der Hybris, der Hoffart und des Hochmutes. Weil sie eine Gesellschaft aufbauen wollen, ohne das Gesetz des Wertes als Gravitationsgesetz der Wirtschaft zugrunde zu legen, sind sie Utopisten. Indem sie ihr Recht auf Verteidigung des konkreten Lebens öffentlich vertreten, sind sie Gewalttäter.

Der Unternehmer betrachtet sich selbst als einen freien, idealistischen, demütigen, realistischen und friedfertigen Menschen. Seinen Gegner sieht er als einen Feind der Freiheit, materialistisch, hoffärtig, utopistisch und gewalttätig an. Deswegen vertritt der Unternehmer die Ordnung und die Gerechtigkeit und vertreten seine Gegner den Terrorismus und die Anarchie. Und da der Unternehmermetaphysik die Weltgeschichte als ein Endgericht gilt, werden ihre Gegner die bitteren Früchte ernten, die ihnen die Wirklichkeit selbst bietet. Dem Unternehmer schenkt die Natur dank seiner Marktugenden ein Wirtschaftswunder. Dem Gegner bringt sie das Chaos.

In der Sicht der Metaphysik des Unternehmers ist dieses Chaos so metaphysisch wie das Wirtschaftswunder. Genauso wie das Wirtschaftswunder eine Säkularisierung des religiösen Himmels ist, so ist das Chaos eine Säkularisierung der Hölle in der religiösen Tradition. Demzufolge handelt der Unternehmer im Schutze Gottes und der Gegner im Schutze des Teufels. Wenn der Unternehmer sich mit seinem Widersacher auseinandersetzt, erlebt er die Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Teufel. Deswegen redet die Metaphysik des Unternehmers so häufig von Teufelsaustreibung, wenn sie sich auf ihre Gegner bezieht:

Wir leben in einer Zeit, in der sich die ganze Welt in einem offenen Kampf zwischen der Ordnung, der Legalität und der Gerechtigkeit einerseits und dem Terrorismus, der Anarchie

und den unmenschlichen Gesinnungen andererseits befindet. (La Prensa Gráfica, El Salvador, 20.5.78)

Der Pol des Terrorismus, der Anarchie und der unmenschlichsten Gesinnungen wird stets mit dem Utopischen verbunden:

... demagogische Stimmen, die *unsern Arbeitern unerreichbare Paradiесе versprechen* und sie verleiten, *den sozialen Frieden durch Gewaltanwendung zu zerstören*. (La Prensa Gráfica, El Salvador, 20.5.78)

Man klagt sie an als „Horden, die ihn (den Arbeiter) zu seinem eigenen Ruin führen wollen“, als „Ordnungsstörer“, als solche, die „die Gewalt zu ihrer Verhaltensnorm gemacht haben“.

Es ist eindeutig, daß eine solche Freiheit sehr bald vernichtet würde von einem unterdrückenden und kollektivistischen Regime, das sich mit hochtrabenden Tönen „neue Welt“ oder „neue Gesellschaft“ nennen läßt. (La Prensa Gráfica, El Salvador, 20.5.78)

Von dieser streng manichäischen Auffassung geht die metaphysische Wahrnehmung des Gegners leicht zur Anklage der Gotteslästerung über: Sie stehen „im offenen Widerspruch zur irdischen Obrigkeit und in eklatanter Mißachtung und Verletzung unseres politischen Grundgesetzes und der übrigen Gesetze, *ja sie gehen sogar so weit, daß sie menschliche Gesetze theologisch interpretieren*“ (La Prensa Gráfica, El Salvador, 20.5.78).

Diese menschlichen Gesetze, die sie theologisch interpretieren – was in der Sicht der Unternehmermetaphysik eine wahre Blasphemie bedeutet! –, sind genau jene Gesetze, welche nach der aristotelisch-thomistischen Tradition als Naturrecht bezeichnet werden. Sie beziehen sich auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse als einem Grundrecht des Menschen.

Die Metaphysik des Unternehmers hat eine andere Natur, die der Waren, des Geldes und des Kapitals. Sie interpretiert sie selbstverständlich theologisch als wahre göttliche Natur, aber sie betrachtet diese Natur nicht als ein menschliches Produkt und auch ihre Gesetze nicht als menschliche Gesetze. Deswegen fühlt sie sich voll und ganz berechtigt, wenn sie ihre Natur und ihre Gesetze vergöttlicht. Sie bilden ihr großes Andachtsobjekt.

Jene konkrete und materielle Natur hingegen, von der der konkrete Mensch lebt und die er schützen muß, um von ihr leben zu können, wird vom Unternehmer-Metaphysiker als ein Bereich menschlicher Gesetze angesehen, deren theologische Interpretation als Skandal und Blasphemie verstanden wird.

Die hier angedeutete Kritik richtet sich gegen die Theologie der Befreiung. Den Skandal, den die Metaphysik des Unternehmers wittert, sieht sie in der Tatsache, daß die Freiheit der Preise und der Unternehmen durch die Befreiung der Menschen ersetzt wurde. Deswegen wird erneut im religiösen Bereich selbst der Vorwurf laut, man sei hochmütig, man erhebe sich nicht allein gegen die irdische Obrigkeit, sondern gegen Gott selbst. Wer sich gegen die Austauschverhältnisse des Geldes und des Kapitals erhebt und wer infolgedessen auf den konkreten

Menschen samt seines Rechts auf Arbeit, Brot und Wohnung setzt, erhebt sich nach Ansicht der Unternehmermetaphysik gegen Gott selbst. Gott und das Kapital auf der einen Seite, der konkrete und bedürftige Mensch und der Teufel auf der anderen. Das ist der Gipfelpunkt der Anschauungsweise der Metaphysik des Unternehmers.

In dieser metaphysischen Polarität erscheint die Reaktion des Unternehmers als unvermeidbar. Sie kommt zustande angesichts der „gegenwärtigen Kains“, die das „lebendige Beispiel von Torheit und Mangel an menschlicher Gesinnung solcher Menschen“ sind, „*die sich noch hinter Rechten verstecken wollen, die sie mit Füßen treten und zerstören*“ (La Prensa Gráfica, El Salvador, 20.5.78).

Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit, kein Menschenrecht für die Feinde der Menschenrechte. Wer nicht für die Freiheit der Preise und des Unternehmens ist, ist weder für die Freiheit noch für die Menschenrechte. Folglich wird ihm genau das zuteil, was er sucht, wenn ihm die Freiheit und die Menschenrechte abgesprochen werden. Und da er nun hat, was er will, ist er tatsächlich frei. Da er die Freiheit nicht will, die ja aus der Befreiung der Preise entsteht, erhält er, was er will, wenn ihm die Freiheit genommen wird. Deshalb sind in der bürgerlichen Gesellschaft immer alle frei, sowohl die anerkannten Bürger als auch die Verfolgten, die Reichen wie die Armen. Diese Anrufung der Freiheit – fürwahr ein ‘Ruf aus dem Wald!’ – spornt den Unternehmer-Metaphysiker an, den Schritt zu tun „aus dem lyrischen Feld des Gespräches heraus, um das Feld der Aktion zu betreten ... Laßt uns mit Taten beweisen, daß das Regime des freien Unternehmens fähig ist, den Herausforderungen der unruhigen Epoche, in der wir leben, zu antworten“ (La Prensa Gráfica, El Salvador, 20.5.78).

#### 2.4.6 Der Götzendienst des Unternehmers: der Fetisch

Außer für die Metaphysik des Unternehmers selbst ist es für alle Welt eindeutig klar, daß diese Metaphysik ein großer Götzendienst ist, und zwar genau in dem Sinne, wie dieser Begriff in der biblischen Tradition verwendet wird. In Anspielung darauf bezeichnet ihn Marx als Fetischismus. Es ist die Unterwerfung des Menschen und seines konkreten Lebens unter das Produkt seiner eigenen Hände, mit der daraus folgenden Zerstörung des Menschen selbst aufgrund der Beziehung, die er zum Götzen einnimmt. Jeder Götze ist in diesem Sinne ein Moloch, der den Menschen verschlingt. Der Götze ist ein mit der Unterdrückung verbundener Gott.

Es gibt dabei aber ein wichtiges neues Element. Die Unternehmermetaphysik bezieht sich auf ein Andachtsobjekt, das zwar ein menschliches Produkt ist, aber – und das macht den Unterschied zu dem in der Bibel bekannten Götzendienst aus – dieses in ein Andachtsobjekt verwandelte Produkt ist ein *unbeabsichtigtes* Produkt des Menschen. Es ist buchstäblich nicht ein Produkt der *Aktion*, son-

dern der *Interaktion* der Menschen. Es ist eine Art der Menschen, untereinander in Beziehung zu treten.

Deswegen ist der Götze der Metaphysik des Unternehmers unsichtbar, was ihn vom biblischen Götzen unterscheidet, der aus Elementen der konkreten Natur hergestellt und insofern sichtbar ist. Er ist ein konkretes Bild. In seiner Form als unbeabsichtigtes Produkt der menschlichen Interaktion ist der Unternehmer-Götze ein Fetisch.

Dank dieser Eigenschaft, unsichtbar und unbeabsichtigt zu sein, gelang es dem Götzendienst des Unternehmers, etliche wichtige Elemente der christlichen Tradition aufzunehmen und sie in Bestandteile des Fetischismus zu verwandeln. Mit all seinen Verzweigungen macht er sogar den Eindruck einer tatsächlichen Umkehrung des Christentums.

Ausgehend von der Metaphysik des Unternehmers, entsteht ein Konzept der Natur, wonach der Mensch als die einzige Störung der Natur auftritt, da er seine Bedürfnisse äußert und die konkrete Natur als Raum und Bedingung seines konkreten Lebens verteidigt. Dieser konkrete Mensch erscheint als der große Widersacher der Gottheit der Unternehmernetaphysik, die nichts anderes ist als lediglich eine Sublimation des Marktes, des Geldes und des Kapitals, in deren Dienst das Unternehmen wirkt. Also ein Gott der Mächtigen, der die Menschen unterwirft.

Angesichts dieses Fetischs lohnt es sich, die biblische Kritik des Götzendienstes aufzugreifen, folglich auch die Unterscheidung der Götter. In der biblischen Tradition ist jener der wahre Gott, dessen Wille es ist, daß der konkrete Mensch mit seinen konkreten Bedürfnissen der Mittelpunkt der Gesellschaft und der Geschichte ist. Indem der Götze mit dem Menschen rivalisiert, rivalisiert er mit Gott. Er wirft sich zum Gott in dem Maße auf, wie er den Menschen zu einem erniedrigten Wesen macht, dessen Elend der Weg der Erhabenheit Gottes ist. Doch der biblische Gott ist dort, wo sich die Gesellschaft und die Geschichte um den konkreten Menschen und die Befriedigung seiner konkreten Bedürfnisse drehen.



## Teil II

### Das Reich des Lebens und das Reich des Todes: Leben und Tod in der christlichen Botschaft

Die Theorie des Fetischismus ist die Theorie und Kritik der Transzendentalität der gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Menschen. Dies gilt sowohl bei Marx als auch bei Max Weber. Sie verstehen diese Transzendentalität jedoch gegensätzlich. Die Transzendentalität, in die die Analyse von Marx mündet – das Reich der Freiheit –, wird von Weber abgelehnt. In der Tradition Webers handelt Popper sie als dämonisch und als Gegenstand des Exorzismus ab. Umgekehrt ist die Transzendentalität Webers gerade die, welche in der Marxschen Sichtweise als Fetischismus bezeichnet wird. Und tatsächlich ist die Webersche Transzendentalität schlicht eine eternisierte Immanenz. Es ist die Transzendentalität eines ungeheuren chaotischen Stromes von Geschehnissen, der sich der Ewigkeit entgegenwälzt und ein immer gleich unerschöpfliches Leben bildet. Im engen Sinne ist dies keine Transzendentalität, sondern eine Projektion der gegenwärtigen Ereignisse auf das Unendliche. Marx kommt dagegen zu einer Transzendentalität, die keine Projektion des Gegenwärtigen auf das Unendliche ist, sondern die Antizipation einer Veränderung in dieser Welt jenseits jeglicher menschlichen Machbarkeit. Es ist die Transzendentalität dieser in eine andere umgewandelten Welt. Daher kann er sie als Reich der Freiheit beschreiben, als eine Welt, in der die Arbeit das freie Spiel der körperlichen und geistigen Kräfte wird, als menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt. Es handelt sich dabei um eine Transzendentalität, die nach Marx im Sozialismus antizipiert, aber nicht vollends realisiert werden kann. Es handelt sich also um eine effektive Transzendentalität, ein Jenseits aller Möglichkeiten des Menschen.

Die Kritik des Christentums erfolgt bei Weber ausgehend von dieser auf die Ewigkeit projizierten Immanenz. Es ist eine einfache und schlechte Unendlich-

keit, die als „Andachtsobjekt“, als „ernstes Antlitz des Schicksals unserer Zeiten“ dargestellt wird. Innerhalb dieser eternisierten Immanenz gibt es eine Welt der Götter, und über diese Götter und ihren ewigen Kampf entscheidet das Schicksal. Über dieses Schicksal hinauszudenken läßt Weber nicht zu.

Die Marxsche Kritik des Christentums geht dagegen gerade von seinem Konzept der Transzendentalität innerhalb des realen Lebens aus. Er faßt das Christentum als weitere Ausdrucksform des Fetischismus auf. Allerdings verwechselt Marx nie Christentum und Fetischismus. Er prangert vielmehr den christianisierten Fetisch als einen Antichrist an.

Andererseits deckt sich die Haltung von Weber in der Frage der Ewigkeit als Schicksal völlig mit der von Nietzsche, der sich selbst in genau dieser Logik als Antichrist bezeichnet.

Der Transzendentalismus von Marx deckt sich mit seiner Kritik des Kapitals. In der Logik Webers gelangt man zu der Position Milton Friedmans. Friedman versucht den Widerspruch zwischen Mensch und Kapital in umgekehrter Form zu lösen. Er entwickelt einen Kapitalbegriff, nach dem die Beziehung der Menschen untereinander eine Beziehung zwischen Mensch und Kapital ist. Wenn alles Kapital ist, einschließlich des Menschen selbst, kann zwischen Mensch und Kapital kein Widerspruch mehr bestehen. So entsteht der glückliche Fetischismus.

Das Denken Marx' beinhaltet einen Glauben an das Leben jenseits aller menschlichen Machbarkeit. Es ist ein niemals resignierendes Denken. Dagegen umfaßt das Denken Webers eine ganze Philosophie des Todes, mit dem er sich sehr wohl abfindet. Diese gegensätzlichen Positionen entsprechen nur ihren Haltungen gegenüber der Transzendentalität. Bei Marx erscheint eine Transzendentalität, die implizit über den Tod hinausgeht zum umfassenden Leben, während Weber nicht über eine einfache, eternisierte Immanenz hinausgelangt. Diese so gegensätzlichen Positionen können nur durch eine Gegenüberstellung mit den Vorstellungen verstanden werden, mit denen das Christentum entstand. Es bedarf also einer Gegenüberstellung dieser beiden Positionen mit der christlichen Botschaft.

### 3. Die Auferstehung des Körpers

*Jesus isst, trinkt und wird berührt. Die Seele ist vergänglich, der Körper ist durch die Auferstehung unsterblich. Die Transzendentalität liegt innerhalb des realen Lebens: dieses körperlichen Lebens ohne den Tod*

Der Schlüssel zum Verständnis des Lebens im Neuen Testament liegt in der Auferstehung Jesu, und der Schlüssel zum Verständnis des Todes liegt in seiner Kreuzigung. Nach christlicher Tradition wird die Beziehung zwischen Leben und Tod durch die Beziehung zwischen Auferstehung und Kreuzigung verstanden. Wenn man von der Kreuzigung spricht, spricht man vom Tod, und wenn man von der Auferstehung spricht, spricht man vom Leben.

In der Wahrnehmung der Auferstehung – und folglich des Lebens – durch die Evangelisten fällt ihr Beharren auf der Auferstehung des *Leibes* Jesu auf. Das, was vom Tode auferstand, ist weder ein Gespenst noch eine Seele noch ein Geist: Es ist ein *Leib*. In der Erscheinung des Geistes, der aus dem Grab zurückgekehrt ist, flößte er Angst ein:

Während sie aber darüber redeten, stand er selbst in ihrer Mitte und sprach zu ihnen: „Friede sei mit euch!“ Erschrocken und von Furcht ergriffen, meinten sie aber einen Geist zu sehen. (Lk 24,36f.)<sup>1</sup>

Als Geist hätte Jesus die Apostel erschreckt, verängstigt. Der Schreck geht vorüber, sobald er seine Körperlichkeit zeigt:

Und er sprach zu ihnen: „Was seid ihr bestürzt, und warum steigen Zweifel in euren Herzen auf? Seht meine Hände und meine Füße, daß ich es selbst bin! Rühret mich an und seht, daß ein Geist nicht Fleisch und Bein hat, wie ihr es an mir seht.“ Als er dies gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und die Füße. Da sie aber vor Freude noch nicht glaubten und (nur) staunten, sprach er zu ihnen: „Habt ihr etwas zu essen?“ Da reichten sie ihm ein Stück gebratenen Fisch. Er nahm es und aß vor ihren Augen. (Lk 24,38-43)

Die Alternative ist Geist oder Körper, Angst oder Vertrauen. Der körperliche und materielle Charakter ist das unterscheidende Element der Auferstehung. Körper bedeutet: essen, berühren, trinken. Die Auferstehung ist in diesem Zusammenhang das immer wieder Berührt-Werden, das wieder Essen und Trinken. Darin besteht der Aufruhr. Die Auferstehung eines Geistes wäre keine Neuigkeit im historischen Kontext. Alle glaubten, die Geister würden aus ihren Gräbern zurückkehren, und hatten Angst vor ihnen. Die Rückkehr der Geister wäre eher eine Bedrohung für die Lebenden durch die Toten. Dieser Aufruhr ist auch in der Predigt von Paulus in Athen festzustellen:

Als sie von der Auferstehung der Toten hörten, spotteten einige, andere sagten: „Darüber wollen wir dich ein anderes Mal fragen.“ (Apg 17,32)

Der Skandal besteht darin, daß Paulus in einer griechischen Umgebung, in der die Seele und die Ideen als unsterblich angesehen werden, über die Auferstehung

der Körper die Unsterblichkeit des körperlichen Lebens erklärt. Daher wird auch der Tod Jesu in der christlichen Botschaft als vollkommener Tod aufgefaßt. Es gibt keinen Tod des Körpers, der die Seele unberührt läßt. Mit dem Körper stirbt die Seele.

Weil Jesus wirklich den Tod in seinem ganzen Grauen *durchmacht*, nicht nur an seinem Leibe, sondern gerade auch an seiner Seele („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“), darum muß er, sofern er von den ersten Christen als der Heilmittler angesehen wird, derjenige sein, der den Tod selbst in seinem Tode *besiegt*.<sup>2</sup>

Die Texte der Evangelisten zeigen ein deutliches Bewußtsein über das Besondere der Erklärung der Unsterblichkeit des körperlichen Lebens:

Aber Gott hat ihn auferweckt am dritten Tage und ihn sichtbar erscheinen lassen, nicht dem ganzen Volke, sondern nur den Zeugen, die Gott vorherbestimmt hatte, uns, die wir nach seiner Auferstehung von den Toten mit ihm gegessen und getrunken haben. (Apg 10,40f.)

Ein Geist hat keinen Körper, so daß er weder die Funktionen des Körpers ausführen kann noch seine Bedürfnisse verspürt. Dies glauben gemeinhin die Leute, an die sich diese Zeugen wenden. Die körperliche Spezifizierung erfolgt also durch die Ausführung spezifischer Körperfunktionen. Dabei handelt es sich insbesondere ums Essen, Trinken und Berührt-Werden. Meistens nehmen die Texte auf das Essen Bezug:

Als sie nun ans Land gestiegen waren, sahen sie ein Kohlenfeuer am Boden und Fisch darauf und Brot. Jesus sagte zu ihnen: „Bringt von den Fischen, die ihr eben gefangen habt.“ Da stieg Petrus hinauf und zog das Netz ans Land, das voll war von großen Fischen, einhundertdreißig. Und obwohl es so viele waren, riß das Netz nicht. Jesus sagt zu ihnen: „Kommt, nehmt das Frühstück ein.“ Keiner aber von den Jüngern wagte ihn zu fragen: „Wer bist du?“ Sie wußten ja, daß es der Herr war. Jesus kommt und nimmt das Brot und gibt es ihnen, ebenso auch den Fisch. (Jo 21,9-13)

Jesus zündet Feuer an, bereitet das Essen, verteilt es, und alle essen gemeinsam. Die Auferstehungsberichte erwähnen selten das Trinken. Beim letzten Abendmahl wird darauf jedoch Bezug genommen:

Ich sage euch aber: Von nun an werde ich nicht mehr von dieser Frucht des Weinstockes trinken bis zu jenem Tage, da ich sie neu mit euch trinken werde im Reiche meines Vaters.  
(Mt 26,29)

Im „Reiche meines Vaters“ wird natürlich nicht nur gegessen, sondern auch Wein getrunken. Aber die Zeugen berühren ihn auch. So sagt Thomas: „Wenn ich nicht an seinen Händen das Mal der Nägel sehe und meinen Finger in das Mal der Nägel lege und meine Hand in seine Seite lege, so werde ich nimmermehr glauben“ (Jo 20,25). Und nachdem Jesus erschienen war, sagt er zu ihm: „Tu deinen Finger hierher und sieh meine Hände an, und tu deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig“ (Jo 20,27). Der Körper und das Handeln Jesu werden in unmittelbarer Kontinuität zum Leben vor dem Tod wahrgenommen. Daher können sogar die Wunden und Narben wiedererkannt werden. Aber gleichzeitig gibt es eine Veränderung: In diesen Berichten ist ein Befremden darüber festzustellen, ihn wiedererkannt zu haben.

Die Zeugen wagen nicht zu fragen, wer er ist, denn sie wissen, es ist der Herr (Jo 21,12). An einer anderen Stelle sehen sie ihn und halten ihn für einen Gärtner oder einen Reisenden. Sie erkennen ihn wieder, sofern er sich zu erkennen gibt (Jo 20,16; Lk 24,30f.): „Und es geschah, als er mit ihnen zu Tische war, nahm er das Brot, sprach das Segensgebet, brach und gab es ihnen. Da wurden ihnen die Augen aufgetan, und sie erkannten ihn; er aber entschwand vor ihnen“ (Lk 24,30f.). Im Moment des Wiedererkennens erfahren sie Jesus in körperlicher und sinnlicher Kontinuität. Der einzige Unterschied ist, daß er nicht mit demselben sterblichen Körper auferstanden ist, sondern mit einem unsterblichen Körper. Während der Körper mit all seinen besonderen Merkmalen und seinem Charakter der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse fortbesteht, liegt die Diskontinuität ausschließlich in der Sterblichkeit dieses Körpers: „Daß er ihn aber von den Toten auferweckt hat und er nicht der Verwesung anheimfallen soll ...“ (Apg 13,34). Es handelt sich um eine Kontinuität in jeglicher Hinsicht – mit Ausnahme der Sterblichkeit des Körpers. In diesem Sinne ist der alte Körper nun ein anderer: Er ist verwandelt. Dabei handelt es sich um eine Transzendentalität im Inneren des körperlichen Lebens: dieses körperliche Leben ohne den Tod. Genau in diesem Sinne beschreibt es später Paulus:

Es muß nämlich dieses Verwesliche Unverweslichkeit anziehen und dieses Sterbliche Unsterblichkeit anziehen. Wenn aber dieses Verwesliche Unverweslichkeit angezogen haben wird und wenn dieses Sterbliche Unsterblichkeit angezogen haben wird, dann wird sich das Wort erfüllen, das geschrieben steht: „Verschlungen ward der Tod im Sieg. Wo ist, o Tod, dein Sieg? Wo ist, o Tod, dein Stachel?“ (1 Kor 15,53 -55)

#### 4. Die paulinische Leiblichkeit

*Die Auferstehung ist der Schlüssel der christlichen Botschaft. Der Geist ist ein Vorgriff auf das, was wir haben werden. Befreiter Leib, heiliges Leben, leiblicher Dialog mit Gott: die Beschleunigung der Ankunft des Herrn*

Paulus konzentriert seine ganze Botschaft auf diese Konzeption der leiblichen Auferstehung: zuerst die Auferstehung Jesu und davon abgeleitet die Hoffnung auf die Auferstehung der ganzen Menschheit in einer neuen Welt. Aus dieser Auferstehung leitet er sein Bild von Gott, dem Menschen und dem Tod ab; alles dreht sich darum:

Ist aber Christus nicht erweckt worden, dann ist euer Glaube unsinnig, dann seid ihr noch in euern Sünden. (1 Kor 15,17)

Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist damit auch unsere Predigt nichtig, und nichtig ist euer Glaube. (1 Kor 15,14)

Wenn keine Toten erweckt werden, dann „laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“. (1 Kor 15,32)

Paulus sieht in der Auferstehung Jesu den ganzen Sinn des Christentums und seinen ganzen Inhalt zum Ausdruck kommen; ausgehend von dieser Auferstehung, sieht er die aller Menschen. Darum entwickelt er sogar eine Kosmologie der Auferstehung, die mit der Auferstehung aller Menschen beginnt und auf das gesamte Universum übergreift: „Die Posaune wird nämlich erschallen, und die Toten werden als Unverwesliche auferweckt werden, und wir werden verwandelt werden“ (1 Kor 15,52). Die Auferstehung gehört den Toten, die Verwandlung denen, die in diesem Augenblick – wenn die Posaune erschallt – leben. In beiden Fällen handelt es sich um Körper, die unsterblich und – abgesehen von der Sterblichkeit – dieselben Körper wie vorher sind.

So verhält es sich auch mit der Auferstehung der Toten. Gesät wird in Verweslichkeit, auf-erweckt in Unverweslichkeit. Gesät wird in Unansehnlichkeit, auferweckt in Herrlichkeit; gesät wird in Schwachheit, auferweckt in Kraft. Gesät wird ein sinnenhafter Leib, auferweckt ein geistiger Leib. So gut es einen sinnhaften Leib gibt, gibt es auch einen geistigen.

(1 Kor 15,42-44)

Dies ist hier nicht die Auferstehung der Seele, an deren Stelle der Geist erscheint. Die Kontinuität gilt ausschließlich für den Leib, dessen Verwandlung die Überwindung des Todes ist. Der Leib ist kein vergänglicher Teil einer unsterblichen Seele, sondern der unsterbliche Leib wird von einer Seele belebt. Diese Seele ist nicht unsterblich, sondern wird in dem Augenblick, in dem der Tod vertrieben wird, im Akt der Auferstehung und Verwandlung des Körpers durch den Heiligen Geist ersetzt. Der Leib wird erneuert: „Es muß nämlich dieses Verwesliche Unverweslichkeit anziehen ...“ (1 Kor 15,53)

Die Analogie ist nun die der Verwandlung. Von dem Akt der Auferstehung aus wird bestimmt, welche die alten und welche die neuen Kleider sind. Die Instanz, von der aus dies entschieden werden muß, ist die Verwandlung des Leibes. Alles, was seine Existenz dem Tode zu verdanken hat, ist der alte Leib und wird vergehen. Was übrigbleibt, ist der erneuerte Leib, der nicht mehr sterben kann und dessen Lebensprinzip nicht mehr die Seele ist, sondern der Geist.

Paulus sieht das gegenwärtige menschliche Leben als ein Leben in der Hoffnung auf Verwandlung. Aber diese Hoffnung ist nicht nur den Menschen zu eigen, sondern dem gesamten Universum:

Denn die ungeduldige Sehnsucht der Schöpfung harret auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Wurde doch die Schöpfung der Nichtigkeit nicht mit freiem Willen unterworfen, sondern durch den, der sie unterwarf, mit der Hoffnung, daß auch sie, die Schöpfung, von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werde zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Wir wissen ja, daß die gesamte Schöpfung bis zur Stunde seufzt und in Wehen liegt. Und nicht nur das, auch wir, die wir die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, auch wir seufzen in uns selbst in der Erwartung der Erlösung unseres Leibes. Denn auf Hoffnung sind wir gerettet. Eine Hoffnung aber, die man (schon erfüllt) sieht, ist keine Hoffnung. (Röm 8,19-24)

Die Verwandlung erfaßt das gesamte Universum, für das der Tod ebenfalls Erlösung 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 ausschließlich auf einen bevorstehenden historischen Moment, in dem der Leib befreit werden wird. Es gibt einen Vorgriff auf diese Befreiung des Leibes, nämlich den Heiligen Geist. Im Geist kann sich der Leib vorzeitig befreien. Es ist ein Vorgriff auf das, was wir haben werden. Dieser Vorstellung liegt der Erkenntnisbegriff von Paulus zugrunde, der wiederum mit der Auferstehung des Leibes in Verbindung steht:

Wir sehen nämlich jetzt durch einen Spiegel rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich ganz erkennen, wie ich auch ganz erkannt worden bin. (1 Kor 13,12)

Die Befreiung des Leibes bedeutet für Paulus immer die Zerstörung des Todes in ihm, also: dem Leib Leben zu geben. Der befreite Leib ist für Paulus vom Tode befreit und daher zum vollkommenen Leben fähig. Der Tod trübt das Leben des Leibes, bis er schließlich stirbt, während der vom Tod befreite Leib vollkommen lebt. Bei diesem vollkommenen Leben handelt es sich wieder um ein vollkommen sinnliches Leben. Die Befreiung des Leibes bedeutet also die Befreiung der Sinne. Die Seele stirbt und wird nicht wieder erweckt. Der Leib wird, vom Geist belebt, zu neuem Leben erweckt. Die Seele verschwindet; und sie hat kein ewiges Leben, während der Leib dies im Geist hat.

Ganz allgemein bedeutet das heilige Leben die Befreiung des Leibes, die Herstellung des Dialogs mit Gott in einer materiellen Sprache, und dies ist die Orientierung des Leibes auf das Leben hin. Das Gespräch mit Gott findet nicht direkt, in spiritualisierter Form statt, sondern über den Geist, der die Orientierung des Leibes auf das Leben ist. Das Gespräch mit Gott findet allein in jenem Tempel statt, der der Leib ist.

Die Befreiung des Leibes ist die Antizipation der neuen Erde im Geiste. Aber sie ist noch mehr. Das Leben belebt schließlich die sterblichen Leiber, auch wenn sie 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 Leib sterblich bleibt und sterben wird, verwandelt sich dieses Leben bereits in 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 8,11f.)

Schließlich ist diese Präsenz des Lebens im sterblichen Leib nicht allein diese Antizipation, sondern gleichzeitig ein Medium, die Ankunft des Herrn zu beschleunigen. Zudem ist es das einzig mögliche Medium:

Kommen aber wird der Tag des Herrn ein Dieb. Dann werden die Himmel mit reißen der Geschwindigkeit vergehen, die Elemente aber in Feuersglut sich auflösen und die Erde mitsamt den Werken, die darauf sind, verbrennen.

Weil nun dies alles sich so auflöst, wie müßt ihr da in jeder Hinsicht in heiligem Wandel und in Frömmigkeit leben, indem ihr (so) die Ankunft des Tages Gottes erwartet und beschleunigt,

um dessentwillen der Himmel sich in Feuer auflösen und die Elemente in der Glut zerschmelzen werden. Einen neuen Himmel aber und eine neue Erde, worin Gerechtigkeit wohnt, erwarten wir nach seiner Verheißung. (2 Petr 3,10-13)

Im heiligen Leben wird die Ankunft des Tages des Herrn beschleunigt, obwohl dieser Tag auf jeden Fall wie ein Dieb kommen wird. In anderen Worten: Durch die Beschleunigung dieser Ankunft wird ein Beitrag zur Reifung der Zeit geleistet; aber man kann ebensowenig den Tag bestimmen. Die Befreiung des Leibes ist folglich das heilige Leben, das Medium des Dialogs mit Gott. Aber sie ist weiterhin die Antizipation der neuen Erde, zu der man durch die Auferstehung gelangt. Diese Antizipation der neuen Erde und der Auferstehung ist gleichzeitig das Medium zur Beschleunigung der Ankunft des Tages des Herrn.

Die Sicherheit dieser Hoffnung hängt jedoch nicht vom Menschen ab, sondern von Gott. Man kann die Auferstehung und die neue Erde vorwegnehmen, aber nicht über ihre Ankunft oder Realisierung entscheiden. So sucht Paulus denn den Grund für diese Sicherheit der Hoffnung und findet sie darin, daß Gott Jesus auferweckt hat. Die Auferstehung ist für ihn der Beweis, daß Gott tatsächlich die Macht hat, diese Hoffnung zu erfüllen, ebenso wie den Willen, sie zu erfüllen. Er leitet nicht die Auferstehung Jesu von der Macht Gottes ab, sondern umgekehrt: Aus der Auferstehung Jesu schließt er auf die Macht Gottes,

... eine Macht, die zu messen ist an jener gewaltigen Stärke, die er an Christus entfaltete, indem er ihn von den Toten auferweckte und ihn im Himmel zu seiner Rechten Platz nehmen ließ, hoch erhoben über jegliche Herrschaft und Macht und Gewalt und Hoheit und über jeden Namen, der da genannt wird nicht allein in dieser Weltzeit, sondern auch in der zukünftigen.

(Eph 1,19-21)

Diese Stärke kam in der Auferstehung Jesu zum Ausdruck, und gerade seit dieser ihrer Bekundung kennt man sie. Es handelt sich dabei um eine ausreichende Kraft, im Hinblick auf die Menschen das zu tun, was Gott mit ihm tat:

Er wird den Leib unserer Niedrigkeit umwandeln, daß er gleichgestaltet sei dem Leib seiner Herrlichkeit, vermöge der Kraft, mit der er sich alles zu unterwerfen vermag. (Phil 3,21)

Es geht nicht nur darum, daß Christus die Kraft hat; er ist auch verpflichtet.

Ja, in ihm sind wir auch zu Erben eingesetzt worden, die wir im voraus auserwählt wurden nach dem Vorsatz dessen, der alles nach dem Entscheid seines Willens wirkt.

Wir sollten zum Lobpreis seiner Herrlichkeit dienen, wir, die wir schon vorher unsere Hoffnung auf Christus gesetzt haben.

In ihm seid auch ihr, nachdem ihr das Wort der Wahrheit, die Heilsbotschaft eurer Erlösung, vernommen und gläubig aufgenommen habt, in ihm (sage ich, seid ihr) mit dem Heiligen Geiste der Verheißung besiegelt worden.

Er ist das Angeld unseres Erbes zur Erlösung (seines) Eigentums, zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. (Eph 1,11-14)

Die Sicherheit seiner Hoffnung sieht Paulus sowohl in der Kraft Christi zu deren Erfüllung als auch im Geiste, der die Garantie dafür ist, daß diese potentielle Kraft auch wirklich eingesetzt werden wird. Er ist die Garantie dafür, daß die Macht Gottes die Körper befreien wird (das Angeld unseres Erbes), aber in ihm, dem Geist, erfolgt die Antizipation durch die Hoffnung.

## 5. Tod, Gesetz, Sünde und Glaube

*Die Sünde errichtet ihr Reich des Todes. Die Sünde lebt unter dem Schutz des Gesetzes, um den Menschen den Tod zu bringen: Sie ist ein Fetisch. Eine Folge des Gesetzes und seiner Einhaltung ist der Tod. In der Antizipation der neuen Erde entsteht das Reich der Gnade und des Lebens. Die Kreuzigung des Leibes durch das Fleisch. Die Sünde als Orientierung des Leibes auf den Tod. Der Heilige Geist als Orientierung des Leibes auf das Leben. Der orgiastische Lebensstil des Römischen Reiches: die falsche Vitalität. Der Gott des Geldes als Herr über das Reich des Todes. Der Stolz als Vertrauen in eine „Sache des Leibes“*

Sein ganzes Konzept der Antizipation des befreiten Leibes im sterblichen Leib, das sich im Geist vollzieht, führt Paulus zu einem komplexen Konzept der Subjektivität. Über diese Subjektivität entwickelt er die Moral.

Paulus geht vom sterblichen Leib aus, der sich sowohl dem Tod als auch dem Leben zuwenden kann. Sofern er sich dem Tode zuwendet, beschreibt Paulus die entsprechende Moral durch die Beziehung von Gesetz und Sünde. Oftmals spricht er vom Fleisch, von den fleischlichen Begierden und seinen Instinkten oder vom alten Menschen. Sofern sich der sterbliche Leib zum Leben hinwendet, spricht Paulus vom Glauben, von der Antizipation des befreiten Leibes, der Befriedigung von Bedürfnissen, dem Genuß der Güter, vom Licht, vom Leib als Tempel Gottes, vom spirituellen Leib.

Die Hinwendung des Körpers zum Tod ist keine Amoralität, und die Hinwendung des Körpers zum Leben keine Moralität. Das ist das Wesentliche im paulinischen Subjektbegriff. Paulus identifiziert nicht Leben mit Moral und Tod oder Laster mit Immoralität. Im Gegenteil, die Hinwendung des Körpers zum Tod ist eine bestimmte Art der Moral und die Hinwendung zum Leben eine andere. Für Paulus gibt es zwei widerstrebende Moralitäten, und die Sünde ist eine Kategorie, die der dem Tod zugewandten Moralität zugehörig ist. Die Moral, die aus der Hinwendung zum Leben entspringt, kennt dagegen keine Sünde. Sie kann ihr verfallen, fällt aber damit in eine andere Kategorie. Die Hinwendung zum Leben ist der Glaube und der Fall in die Sünde für den Gläubigen ein Mangel an Glauben. In den Kategorien des Lebens mangelt es ihm am Glauben, in den Kategorien des Todes verfällt er der Sünde.

Der sterbliche Leib, der sich dem Tode zuwendet, entwickelt eine Ethik, die mit einer Moral des Todes in Verbindung steht. Diese Ethik nennt Paulus Gesetz. Tod, Sünde und Gesetz bilden somit eine Einheit des sterblichen Leibes, dessen Schicksal der Tod ist. Die Sünde brachte den Tod mit sich und zielt darauf ab. Das Gesetz ist die Verneinung der Sünde. Diese reproduziert und verstärkt

wiederum die Sünde und führt dadurch ebenfalls zum Tode Sünde und Gesetz entsprechen sich, sie schließen sich gleichzeitig gegenseitig aus und verstärken sich, und beide vollziehen einen Weg zum Tod.

Deshalb, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod und so der Tod auf alle Menschen übergang auf Grund der Tatsache, daß alle sündigten. Schon vor dem Gesetz gab es zwar Sünde in der Welt, aber die Sünde wird nicht angerechnet, wenn kein Gesetz vorhanden ist. (Röm 5,12f.)

Zuerst ist die Sünde, der der Tod folgt; die Sünde macht ihre Herrschaft durch den Tod geltend (vgl. Röm 5,21). Angesichts der Sünde wird „das Gesetz der Gebote mit seinen Verordnungen“ (Eph 2,15) festgelegt. Da es aber Gesetz ist, kann es die Sünde nicht eindämmen. Im Gegenteil, es verstärkt sie: „Das Gesetz aber kam noch hinzu, damit die Übertretung sich häufe“ (Röm 5,20). Das Gesetz ist reine Verneinung und daher reine Verurteilung: „Das Gesetz bewirkt Zorn“ (Röm 4,15).

Die Errichtung bloßer Gebotsschranken erhöht gerade die Attraktivität der Sünde und regt dazu an. Das Gesetz wird somit zu einem Teil des Spiels des Todes, obwohl es sich der Sünde widersetzt. Die Sünde verspottet also das Gesetz. Je stärker sich das Gesetz um die Vertreibung der Sünde bemüht, desto größerer Kraft kehrt diese zurück. Paulus behandelt in diesem Zusammenhang die Sünde als ein Subjekt, das im menschlichen Subjekt wohnt.

Denn solange wir noch im Fleische lebten, wirkten die durch das Gesetz erregten sündhaften Leidenschaften in unsern Gliedern, so daß wir Frucht brachten für den Tod. (Röm 7,5)

Die Sünde handelt auf eigene Rechnung und nimmt vom Körper des Menschen Besitz:

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

Die Sünde gibt es auch ohne Gesetz; aber sie lebt nicht, sie ist etwas Totes. Das Gesetz läßt sie leben, haucht ihr Leben ein, verwandelt sie in ein Subjekt, das im Körper wohnt. Sie lebt in sündhaften Leidenschaften und jeder Begierde. Die Sünde saugt das Leben des Subjekts aus:

Ich selbst lebte einst ohne Gesetz; als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf. Ich starb, und es zeigte sich, daß das Gebot, das zum Leben führen sollte, zum Tod gereichte. Denn die Sünde, die durch das Gebot einen Anlaß empfangen hatte, hat mich getäuscht und mich eben durch das Gesetz getötet. (Röm 7,9-11)

Das Gebot, das zum Leben führen sollte, gereichte zum Tod. Daher beschäftigt sich Paulus mit der Beziehung zwischen Gebot und Sünde:

Das Gesetz ist allerdings heilig, und das Gebot ist heilig und gerecht und gut. So ist also das Gute für mich zur Ursache des Todes geworden? Das sei fern! Vielmehr war es die Sünde. Sie sollte dadurch als Sünde offenbar werden, daß sie mir durch das Gute den Tod bewirkte; es sollte die Sünde durch das Gebot als über die Maßen sündig erwiesen werden. (Röm 7,12f.)

Für das Leben gegeben, sind Gebot und Gesetz heilig, gerecht und gut. Aber sie sind nicht das Leben, weil sich die Sünde ihrer bedienen kann mit dem Ergeb-

nis, daß die Sünde schließlich lebt und das Subjekt tötet. Indem sie tötet, zeigt sie sich als Sünde. Dies ist also ein Kriterium zur Kennzeichnung der Sünde, das einzige, das Paulus kennt: Sie tötet. Alles, was tötet, ist Sünde; und die Sünde lebt, weil sie das Leben desjenigen aussaugt, den sie tötet. Die Sünde ist ein Fetisch, der durch das Gesetz lebt.

Dies führt Paulus dazu, die Beziehung zwischen den Absichten des Menschen und ihren Auswirkungen zu diskutieren. Das Gebot wird für das Leben gegeben; das ist seine Intention. Die Sünde bedient sich des Gebotes, damit sie leben und den Leib töten kann, für dessen Leben das Gebot gegeben wurde. Doch kann das, was in guter Absicht gegeben wurde, nicht schlecht sein. Der Mensch, der Gesetz und Gebote bejaht, wohnt nicht mehr in sich. Bejaht er das Gesetz, wohnt in ihm die Sünde, die sich gegenüber dem Menschen durch die sündhaften Leidenschaften manifestiert. Aber in dem Maße, wie der Mensch über sie hinweg agiert, verstärken sie sich, und es gibt folglich kein Entrinnen.

Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann gebe ich dem Gesetz zu, daß es gut ist. Dann handle aber nicht mehr ich, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich weiß, daß in mir, d. h. in meinem Fleisch, das Gute nicht wohnt. Denn das Gute wollen, dazu bin ich bereit, aber nicht, es auszuführen. Ich tue nämlich nicht das Gute, das ich will, vielmehr was ich nicht will, das Böse, das tue ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann führe nicht mehr ich es aus, sondern die in mir wohnende Sünde. (Röm 7,16-20)

Wenn ich etwas tue, was ich nicht will, ist das, was ich will, das Gesetz, und das, was ich tue, die Sünde. Tue ich das aber, ohne es zu wollen, tue nicht ich es, sondern ein anderer: die in mir handelnde Sünde. Die Sünde wird dadurch möglich, daß Intention und tatsächliches Handeln nicht übereinstimmen. Im Fleische wohnt nicht das Gute, wie Paulus an einer anderen Stelle sagt: „Pfleget das Fleisch nicht so, daß es lüstern wird“ (Röm 13,14).

Paulus siedelt die Sünde in der Unmittelbarkeit der leiblichen Impulse an, in ihrer fehlenden Mediatisierung. Diese unmittelbaren Impulse faßt er als sündhafte Leidenschaften auf, und das Gesetz widersetzt sich diesen Impulsen, ohne sie ordnen zu können. Die Sünde läßt den Leib lüstern werden. Gegenüber dem Gesetz Gottes entsteht so – erlassen vom Subjekt Sünde – ein Gesetz der Sünde, das das Gesetz Gottes nicht zu zerstören vermag, obwohl es vom Leben gegeben ist. Die Sünde kann sich also dieses Gesetzes bedienen, um zu leben:

Ich finde also das Gesetz, daß mir, der das Gute will, das Böse liegt. Denn ich habe dem inneren Menschen nach Freude am Gesetz Gottes. Aber ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meiner Vernunft widerstreitet und mich in dem Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist, gefangenhält.

Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich von dem Leib dieses Todes befreien? Dank sei Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn! (Röm 7,21-25)

Die Sünde handelt nach ihrem eigenen Gesetz, nämlich nach den durch die fleischlichen Gelüste bestimmten Normen. Das Gesetz der Sünde ist der Auftrag, diesen Impulsen nachzugehen. Dieses Gesetz existiert unabhängig von dem Willen des Subjekts, das sich am Gesetz Gottes ausrichtet, und macht es zu einem

unglücklichen Subjekt. Das Gesetz Gottes ersetzt nicht das Gesetz der Sünde, sondern läßt es unberührt. Es verbietet allein, es zu befolgen. Die Einhaltung des Gesetzes Gottes stellt sich dem Gesetz der Sünde entgegen. Aber die Einhaltung mißlingt.

Auf diesem Hintergrund untersucht Paulus die Moral des dem Leben zugewandten Leibes. Das Gesetz verschwindet: „Denn auf Grund von Gesetzeswerken wird kein Fleisch vor ihm gerecht; lernt man doch erst durch das Gesetz die Sünde kennen“ (Röm 3,20). Es geht um das Gesetz des Glaubens:

Wo bleibt nun das Rühmen? Es ist ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Etwa durch das der Werke? Nein, durch das Gesetz des Glaubens. Denn wir sind überzeugt, daß der Mensch durch den Glauben ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt wird. (Röm 3,27f.)

Dieser Glaube ist nun die Bejahung der Hoffnung (im Geiste) des befreiten Leibes. Das ist keine einfache Glaubensüberzeugung, sondern die implizite Moral dieser Bejahung. Im Glauben liegen, sofern er eine Antizipation ist, implizit eine Ethik und eine Moral. Aber weder die eine noch die andere entstammen dem Gesetz. Paulus möchte jegliche Norm zerstören, die durch bloße Einhaltung erfüllt wird. In der Norm liegt kein Wert an sich. Aus der Norm entspringt kein Grund, sie einzuhalten. Für das Subjekt ist sie bloße Äußerlichkeit, und das Subjekt entscheidet, ob es sich dadurch leiten läßt oder nicht. Und auch die Tatsache, daß sie von Gott in der Wüste Sinai verkündet wurde, rettet sie nicht. Sie verliert jegliche Legitimität, aber nicht ihre Gültigkeit. Sie ist in dem Maße gültig, wie der Glaube sie legitimiert. Kriterium ist aber nicht, daß sie verkündete Normen sind (von Gott oder von den Menschen), sondern daß sie sich vom Glauben ableiten. Das bedeutet offensichtlich einen Glaubensbegriff, der nicht eine Glaubensüberzeugung oder die Befolgung von Glaubensüberzeugungen ist, sondern die Antizipation der neuen Erde. Diese Antizipation ist keine individuelle, sondern wird gemeinsam mit allen Menschen vollzogen. Mittelpunkt dieser Antizipation ist für Paulus die Nächstenliebe, die der Kern der Ethik ist und nach der die Moral bestimmt wird. Keine Moral darf aus der Einhaltung irgendeiner Norm abgeleitet werden, sondern die auf die Nächstenliebe bezogene Moral legitimiert das Handeln nach einer Norm. Nicht die Norm wird beseitigt, sondern ihr Bezugsrahmen verändert:

Bleibt niemand etwas schuldig, es sei denn die gegenseitige Liebe. Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Die Gebote: „Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht töten! Du sollst nicht stehlen! Du sollst nicht begehren!“ und was es sonst noch an Geboten geben mag, werden ja in diesem einen Wort zusammengefaßt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ Die Liebe fügt dem Nächsten nichts Böses zu. So ist die Liebe die Vollendung des Gesetzes. (Röm 13,8-10)

Mit dem Bezugsrahmen der Norm verändert sich auch der Bezugsrahmen der Moral. Das Gesetz hatte den Sinn der Ablehnung der Sünde, und folglich reproduzierte es diese. Der Glaube ist auf den befreiten Leib der neuen Erde gerichtet und nimmt die Befreiung vorweg. Für das Gesetz war die Sünde die Versuchung,

der gegenüber sich das Individuum zu verweigern hatte. Daher vervielfacht das Gesetz die Sünde. Im Glauben sieht Paulus alles umgekehrt. Das Gute wird zum Anreiz. Der Leib wird befreit, und die Sünde erscheint als Unterjochung. Mit der Befreiung des Leibes leiten sich der Glaube und seine Anziehungskraft von dem bereits endgültig befreiten Leib selbst ab. Im Glauben hört die Moral auf, durch einen Erlaß von außen auferlegt zu sein, der ihre Einhaltung verlangt. Glauben bedeutet nicht, das Leben zu beschränken bzw. zu zerstören, sondern es intensiver zu gestalten. Folglich zerstört er das Gesetz der Sünde und die Lebensquelle der Sünde selbst. Das Reich des Todes, das unter dem Gesetz die Oberhand gewann, wird durch das Reich der Gnade, das Leben ersetzt. Das Gesetz der Sünde verschwindet durch seine Zerstörung. So kann der Glaube die Sünde überwinden und vervielfacht sie nicht, wie es das Gesetz tat: „Also gibt es jetzt keine Verurteilung für die, die in Christus Jesus sind. Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich vom Gesetz der Sünde und des Todes frei gemacht“ (Röm 8,1f.).

Wenn an die Stelle des Gesetzes der Glaube (d. h. das Gesetz, das durch den Geist des Lebens gegeben wird) tritt, dann werden das Gesetz der Sünde und die Herrschaft des Todes zerstört. Im Gesetz der Sünde wurde der Leib durch das Fleisch unterjocht. Von dieser Unterjochung befreit sich der Leib. Der Mensch der Sünde und des Fleisches wird gekreuzigt, und der Leib für das Leben ersteht auf. Der alte Mensch stirbt und der neue Mensch steht wieder auf:

Wir wissen ja, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit der Sündenleib vernichtet würde, auf daß wir nicht mehr der Sünde dienten. Denn wer gestorben ist, der ist von der Sünde frei geworden. Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden. (Röm 6,6-8)

Die Identifikation mit der Kreuzigung bedeutet für Paulus die Kreuzigung bzw. den Tod des Fleisches, d. h. die Durchbrechung des Gesetzes der Sünde und das Ende der Unterjochung; und gerade dies befreit den Leib zum Leben. Dann kann die Sünde nicht leben, indem sie ihn zum Tode hinführt, sondern der Tod der Sünde läßt ihn nun in Freiheit leben:

So müßt auch ihr euch als solche betrachten, die für die Sünde tot sind, für Gott aber in Jesus Christus leben.

Darum soll die Sünde nicht mehr in eurem sterblichen Leib herrschen, daß ihr seinen Begierden gehorcht, und gebt eure Glieder nicht mehr der Sünde als Waffen der Ungerechtigkeit hin, sondern gebt euch Gott hin als solche, die aus dem Tod zum Leben erstanden sind, und eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit für Gott. Denn die Sünde wird euch nicht beherrschen; ihr steht ja nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade. (Röm 6,11-14)

Sich erneut von der Sünde beherrschen zu lassen bedeutet, wieder in die Welt des Gesetzes zurückzukehren. In der Welt der Gnade und des Lebens kennt Paulus keine Sünde, weil die Sünde der Auszug aus dieser Welt ist. Der Glaube vermeidet also nicht aus sich heraus die Sünde. Aber die Sünde verdeutlicht einen Mangel an Glauben; sie ist keine Frage einer vom Glauben losgelösten Moral. Wer der Sünde verfällt, hat keinen angemessenen Glauben. Er kehrt also in die

Welt der Sünde und unter das Gesetz der Sünde zurück. Da der Glaube nicht die Befolgung von Glaubensvorschriften ist, wird der fehlende Glaube als fehlende Moral sichtbar. Paulus prangert bestimmte Sünden an:

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

Paulus weist auf eine Methode hin, niemals auf klar umrissene Normen. Der Wille des Herrn, der zum Leben und nicht zum Tode führt, muß entdeckt werden: „Seid darum nicht unverständig, sondern lernet verstehen, was der Wille des Herrn ist“ (Eph 5,17). Paulus will keine Normen festlegen, sondern Beispiele, die lehren, zu entdecken, was das Gute ist:

Denn nun ist unser Heil viel näher als damals, da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorge-rückt, der Tag hat sich genahet. Laßt uns die Werke der Finsternis ablegen und anlegen die Waffen des Lichts. Wie am Tag laßt uns ehrbar wandeln, nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Wollust und Ausschweifungen, nicht in Streitereien und Eifersüchten. Zieht vielmehr den Herrn Jesus Christus an und pflegt das Fleisch nicht so, daß es lüstern wird. (Röm 13,11-14)

Das gesamte Denken von Paulus richtet sich gegen den im alten Rom herrschenden orgiastischen Lebensstil. Es ist das Leben des Satyricon, hinter dessen augenscheinlicher Vitalität Paulus den Tod anprangert. Diesen Lebensstil nennt er das Leben des Fleisches, die fleischlichen Triebe, die Hinwendung des sterblichen Leibes zum Tod, die sündhaften Leidenschaften. Aber er wendet sich nicht abstrakt gegen einen solchen Lebensstil. Dieser geht mit einer bestimmten Religiosität einher, die sich gerade im ersten Jahrhundert unter den Volksmassen des Römischen Reiches auszubreiten beginnt. Es handelt sich dabei insbesondere um Mysterienreligionen, deren Kulte auf dieser Art des orgiastischen Lebens beruhen. Sie weisen vor allem eine dem Christentum ähnliche Ausrichtung ihrer Lehren in leiblicher und sinnlicher Hinsicht auf. Schon Titus Livius schreibt über diese Bacchanalien, die sich unter den Massen des niederen Volkes ausbreiten. Sie provozieren den Staat ständig, sie zu unterdrücken; aber gleichzeitig können sie in dem Maße der römischen Gesellschaft angeglichen werden, in dem sie ihren Lebensstil teilen. Es sind sinnliche Einbrüche der unteren Bevölkerungsschichten, die andere gesellschaftliche Klassen mitreißen. Aufgrund ihres tiefgreifenden leiblichen und sinnlichen Lebenssinns ziehen die Kulte durch den bloßen Umstand, daß unterdrückte Schichten ihre Befreiung immer über den befreiten Körper zum Ausdruck bringen, die unterdrückten Klassen des Reiches an. Paulus entdeckt diesen Sinn des befreiten Leibes und bringt ihn mit der christlichen Auferstehungsbotschaft in Zusammenhang. Aber genauso entdeckt er die große Schwäche dieser Bewegung. Indem sie das auslöst, was Paulus die fleischlichen Triebe nennt, reproduziert sie wiederum den Tod, von dem sich diese Mysterien befreien wollen. Das Römische Reich gewinnt ständig solche Bewegungen zurück, sei es durch Repression oder durch Assimilation, obwohl es erschüttert wird. Sie bilden niemals eine Kraft, mit der man kon-

frontiert ist. Es ist gerade das paulinische Konzept des befreiten Leibes, das es den Christen ermöglicht, sowohl der Anpassung als auch der Unterdrückung durch das Imperium zu widerstehen. Dieses Konzept wird aber im Hinblick auf den Kult dieser Mysterien erarbeitet. Diese enge Beziehung zwischen dem Christentum und den Mysterienreligionen dauert jahrhundertlang fort. Daher stammen der Begriff des befreiten Leibes, das Wort Mysterium selbst, das Weihnachtsfest (der 25. Dezember war das Mitra-Fest) und sogar die Tauf- und Eucharistieriten. Aber ausgehend von dem Konzept des befreiten Leibes, entwickeln sich all diese Riten und Begriffe bei Paulus in anderer Form als ihre Parallelen in den Mysterienkulten. Der grundlegende Unterschied bei Paulus ist der zwischen dem befreiten Leib und dem, was er die Hingabe an fleischliche Triebe nennt. Und aus diesen beiden Elementen erwächst die Kraft, zu widerstehen und das Imperium zu untergraben.

All diese Konzeptualisierungen von Paulus richten sich in der Tat nicht allein gegen die Gnosis. Die Gnosis war niemals eine Volks- oder Massenbewegung, während das Christentum dies sehr wohl war. Die Gnosis geringschätzt den Körper, und das gnostische Denken wird deshalb vom herrschenden Denken letztendlich wieder in Besitz genommen und muß sich auf eine Erneuerung im Rahmen des Imperiums beschränken. Offensichtlich richtet sich das Denken von Paulus auch gegen die Gnosis, aber dies erfolgt eher durch seine Kritik des Gesetzes. Diese Kritik wendet sich gegen die ewigen Werte, die das leibliche Leben unterjochen und ein Hindernis für den befreiten Leib darstellen. „Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27). Dies beinhaltet auch eine Kritik der griechischen Denkweise, die auf die Unterwerfung des leiblichen Lebens unter ewige Ideen ausgerichtet ist. In beiden Fällen – sei es ausgehend von ewigen Werten oder von ewigen Ideen – wird der Körper herabgesetzt und hintangestellt.

Daß sich Paulus mehr dem Gesetz zuwendet, erklärt sich vor allem aus der Situation des Christentums, das eine jüdische Religion ist und als solche in Konkurrenz zum Judentum lebt. In bezug auf das Judentum muß Paulus auf dem Leib beharren und die Werte relativieren. In bezug auf die Mysterien und ihre Kulte muß er auf dem befreiten Leib bestehen und sich vom Kult der unmittelbaren Impulse absetzen. Solche Auseinandersetzungen gibt es mit der Gnosis nicht. Später wendet sich Paulus gegen einen anderen Einfluß im Christentum, der sich aus der Macht des Geldes ableitet. Das Christentum dringt in höhere Gesellschaftsschichten ein und sieht sich anderen Werten gegenübergestellt. Davon ausgehend kommt es kurz darauf zu den Einflüssen der Gnosis. Im Verlauf der folgenden Jahrhunderte nimmt ihre Bedeutung zu, bis es im Jahre 325 zu den Entscheidungen des Konzils von Nicaea kam. Im Brief an die Römer spricht Paulus vom Reich der Sünde und vom Reich des Todes. In beiden Fällen ist der Tod sein direkter Bezugspunkt, weil die Sünde dadurch bestimmt ist, daß sie zum Tode hinführt. Sie stellt sich dem Gesetz Gottes entgegen; dies aber kann sie

nicht zerstören. Im Gegenteil, das Reich des Todes entwickelt sich gerade im Schatten des Gottesgesetzes.

Später beginnt Paulus von einem anderen König im Reich des Todes zu sprechen. Es handelt sich eher um einen Anti-Gott, dessen Verehrung mit dem Reich der Gnade, des Lebens und eines wahrhaftigen Gottes unvereinbar ist. Er spricht vom „Gott Geld“ (Eph 5,5)<sup>1</sup> und von den falschen Predigern, für die die Religion „eine Erwerbsquelle“ (1 Tim 6,5) ist. Paulus führt dies zu einer Kritik des Reichtums aus:

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

In der Liebe zum Geld – zum Gott Geld – liegt die Wurzel allen Übels. Vorher kam 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. Das Geld ist genauso der Tod. Es ist der Tod, der scheint, als ob er Leben wäre. Als Paulus zuerst von den fleischlichen Trieben sprach, glänzte der Tod als Vitalität. Nun glänzt der Tod nicht wegen der vielen unmittelbaren Triebe, sondern durch den Gott Geld, der diese alle zu einem vereinigt – daher die 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. Es erscheint die Askese, die auf den Tod und das Geld ausgerichtet ist: Sie haben sich selbst viel Weh bereitet. Derjenige, der Schätze ansammelt, versinkt und bereitet sich Leid. Er läßt sich durch die Liebe zum Geld leiten und durch den Tod – sei es sein eigener oder der anderer.

Paulus stellt diesem Gott Geld erneut den wahren Gott gegenüber. Aber dies geschieht nun eher aus dem Blickwinkel des Verlustes der Bedürfnisbefriedigung und des Genusses der Güter:

Freilich, eine reiche Quelle des Gewinns ist die Frömmigkeit, wenn sie mit Genügsamkeit verbunden ist. Wir haben ja nichts in die Welt mit hereingebracht, wir können auch nichts mit heraustragen. Haben wir Nahrung und Kleidung, so wollen wir uns daran genügen lassen.

(1 Tim 6,6-8)

Nahrung und Kleidung, Brot und ein Dach über dem Kopf: dies sind die Ziele der Wirtschaft und nicht die Anhäufung von Schätzen. Man ist am Leben orientiert, wenn man Nahrung und Kleidung sucht, und am Tod, wenn man sich der Liebe zum Geld zuwendet. Die Forderung, sich mit dem zu begnügen, was man hat, entspricht genau einer Gesellschaft wie der römischen. In ihr bleibt das Pro-Kopf-Produkt in dieser Zeit gleich, mit dem Ergebnis, daß die Befriedigung der Bedürfnisse aller nicht gesichert werden kann. Den Reichtum des einen zu vergrößern bedeutet, den des anderen zu verringern. Die Liebe zum Geld erzeugt gerade den Anschein von Leben für diese vom Tod geprägte Situation. Und Pau-

lus betont nicht nur die ökonomische Ausrichtung auf Nahrung und Kleidung, sondern auch deren Genuß: „Den Reichen dieser Welt schärfe ein, daß sie nicht hochmütig seien noch ihre Hoffnung auf den unsicheren Reichtum setzen, sondern auf Gott, der alles reichlich zum Genuß darbietet“ (1 Tim 6,17).

Mit dem Glanz des Goldes schwindet das Leben des Leibes; dies befürchtet Paulus. In diesem Fall verliert der befreite Leib gerade seine Leiblichkeit. Paulus sagt im Anschluß an die Aussagen über den Gott Geld: „Es hat ja noch nie einer sein eigenes Fleisch gehaßt, sondern er hegt und pflegt es wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes“ (Eph 5,29f.).

Paulus begreift das Leben immer nur als Leben des Leibes. Dieses Leben bedeutet Nahrung und Kleidung, die mit Genuß verbraucht werden. Daher versteht er auch die Beziehung zu Christus als leibliche, weil es keine andere Beziehung geben kann. Alle menschlichen Leiber sind – indem sie eine Einheit bilden – der Leib Christi. Christus lebt nach Auffassung von Paulus im leiblichen Leben der Menschen. Die Liebe zum Geld zerstört diese leibliche Einheit zwischen den Menschen, in der die Liebe Gottes lebt. Das Vertrauen richtet sich auf eine Sache (Geld) anstatt auf Gott, da die Beziehung zu Gott diese leibliche Einheit ist. Daher verliert man im Vertrauen auf den Reichtum des Geldes den Glauben, und es entsteht der Stolz: „Den Reichen dieser Welt schärfe ein, daß sie nicht hochmütig seien noch ihre Hoffnung auf den unsicheren Reichtum setzen, sondern auf Gott, der alles reichlich zum Genuß darbietet“ (1 Tim 6,17).

Das Vertrauen auf Gott ist selbstverständlich kein Akt des Bewußtseins; es ist die Akzeptierung der leiblichen Einheit zwischen den Menschen – der Subjekte in Gemeinschaft –, die für ihn sowohl der Leib Christi als auch die leibliche Brücke zu Gott ist. Der Stolz ist ein Bruch dieser leiblichen Einheit, und seine objektivierte Ausdrucksform ist das Geld. Das Geld ist der Leib des Anti-Gottes, wie der befreite Leib für Paulus der Leib Christi ist. Es kann daher kein Vertrauen auf Gott ohne die tatsächliche Auflösung der Schätze geben. Die Auflösung ist keine innere, sondern eine äußere: „daß sie Gutes tun; daß sie reich an guten Werken, freigebig, wohlthätig seien und sich so einen guten Grundstock für die Zukunft aufspeichern, damit sie das wahre Leben erlangen“ (1 Tim 6,18f.).

Paulus spricht nicht viel vom Ewigen Leben. Normalerweise spricht er einfach vom Leben, dem Leben des gegenwärtigen, befreiten Leibes, verbunden mit dessen Perspektive der Unvergänglichkeit. Wenn er vom guten Grundstock zum Erwerb des Ewigen Lebens spricht, nimmt er gerade auf die Gefahr der Substitution eines derzeitigen, realen Lebens durch den durch die Liebe zum Geld befreiten Leib Bezug. Die Befreiung des Leibes in der Gegenwart – die Fähigkeit zum Genuß der Güter und zur Befriedigung der Bedürfnisse – ist die reale Bedingung für das Ewige Leben. Die Tatsache, daß sie sich selbst viel Weh bereitet haben, führt sie in den Tod. Denn wer sein gegenwärtiges Leben verliert, verliert auch das Ewige; und wer das gegenwärtige Leben lebt, gewinnt das Ewige Leben. Die Liebe zum Geld führt dagegen zusammen mit dem hiesigen Leben zum Ver-

lust des Ewigen Lebens. Darum spricht Paulus nicht in moralischen Kategorien über das Geld, sondern ausschließlich in Worten des Glaubens. Mit der Liebe zum Geld geht der Glaube verloren. Diesen Glaubensverlust projiziert Paulus auf das Ende der Welt:

Das magst du wissen, daß in den letzten Tagen schlimme Zeiten hereinbrechen werden. Denn da werden die Menschen selbstsüchtig sein, geldgierig, hochmütig, schmähsüchtig, den Eltern ungehorsam, undankbar, gottlos. (2 Tim 3,1f.)

Die Abfolge ist diese: Selbstsucht, Geldgier, Hochmut, Gottlosigkeit. Die Selbstsucht ist der Bruch der Einheit zwischen den Subjekten; sie ist das Gegenteil der Nächstenliebe.

Paulus beendet den gesamten Abschnitt des Briefes, in dem er eine Analyse der Liebe zum Geld vornimmt, mit folgenden Worten:

...der allein unsterblich ist,  
der in unzugänglichem Lichte wohnt,  
den kein Mensch gesehen hat noch zu sehen vermag.  
Dem Ehre sei und Macht in Ewigkeit. Amen.  
(1 Tim 6,16)

Besonders in diesen Briefen, in denen er vom Gott Geld, von der Liebe zum Geld und von denen spricht, die das Geld lieben, unterstreicht Paulus mit immer stärkeren Worten die Macht Gottes. Er erkennt eine neue Bedrohung, die er vorher nicht gesehen hatte; und gegen diese hebt er den wahren Gott hervor. Aber später erfuhren all diese Texte eine von Paulus nicht beabsichtigte Umkehrung. Bis in die Gegenwart reißen die Regime des Kapitals, die sich ihren Völkern entgegenstellen, diese Aussagen aus ihrem Kontext und benutzen sie zur Rechtfertigung ihres Bruchs mit der Einheit des Menschengeschlechts. Es geht dabei insbesondere um die Stelle Phil 2,1-11, die von der Ideologie der Diktaturen ins Spiel gebracht wurde, sowohl während des chilenischen Staatsstreichs von 1973 als auch des argentinischen von 1976. Diese Putsche, die im Namen des Stolzes durchgeführt wurden, maßten sich jenes Gottesbild an, das Paulus entwickelt hatte, um diesem Stolz zuvorzukommen. Durch die Verbindung von Stolz und einem Bild vom allmächtigen Gott schaffen sie eine transzendente Rechtfertigung ihres Gesetzes.

Für Paulus liegt die Gefahr immer im Bruch der leiblichen Einheit des Menschengeschlechts: „Denn die Beschneidung sind wir, die wir im Geist Gottes anbeten, unsern Ruhm in Christus Jesus haben und unser Vertrauen nicht auf das Fleisch setzen“ (Phil 3,3).

Er stellt nun den befreiten Leib und das Fleisch – er meint damit irgendwelche Einzelheiten, die sich auf den Körper beziehen – gegenüber; in diesem Fall widersetzt er sich dem Jude-Sein und der Beschneidung. Mit Fleisch bezieht er sich aber auf jeden Bruch der Einheit, sei es Liebe zum Geld oder Gesetzesverabsolutierung. Das ist der Idealismus absoluter Werte.

Nunmehr können die Beziehung und der Vergleich zwischen dem Gesetz und dem Geist nach Paulus zusammengefaßt werden: Unter dem Gesetz hat der Mensch eine Unzahl unmittelbarer Triebe und entbehrt eines gemeinsamen Nenners und einer vorhergehenden Vermittlung mit den Tätigkeiten der anderen. Das Gesetz ersetzt diesen Mangel an Vermittlung durch Normen, deren Anzahl mit der Zahl der unmittelbaren Triebe übereinstimmt bzw. diese noch übersteigt. Aber er läßt das Subjekt als Herrn seiner Triebe unversehrt, verbietet jedoch deren Folgen. Das Gesetz zielt auf die Einheit unter den Menschen ab – auf das Leben –, kann sie aber nicht realisieren. Im Gegenteil, es verstärkt den Bruch. Die Beziehung zwischen Gesetz und unmittelbaren Trieben mündet in eine schlechte Unendlichkeit.

Im Geiste gibt es dagegen eine vorhergehende Einheit zwischen den Menschen, aus der sich das Verhalten ableitet. Aber sie ist latent, nicht aktualisiert. Es ist eine zukünftige Einheit, aus der sich ein Sollen ableitet. Die derzeitige Einheit wird durch die Aktualisierung dieses Sollens gebildet. Geschieht dies im Geiste, entsteht der Glaube.

Gleichzeitig erkennt Paulus eine andere Überwindung des Gesetzes. Es handelt sich um dessen Umwandlung in ein Wertgesetz, in dem das Gesetz durch die Liebe zum Geld, durch den Gott Geld ersetzt ist und von dem auch ein Verhalten abgeleitet wird, das den befreiten Leib zerstört; es ist das Gesetz des Reichs des Todes. Es führt zum Zusammenbruch, foltert, zerstört die Befriedigung der Bedürfnisse und den Genuß der Güter. Das Gesetz war von Gott, aber dieses Wertgesetz, in das es verwandelt wird, kommt vom Anti-Gott, vom Tod. Es stellt sich dem wahren Gott entgegen, es ist Hochmut.

Hinter der Kritik der unmittelbaren Triebe steht der Lebensstil des Römischen Reiches. Seine religiöse Projektion ist eine polytheistische Welt, in der jeder Trieb seinen Gott hat. Hinter der Kritik des Gesetzes steht die religiöse Projektion des Judentums, des Gottes, der so viele Gesetze erläßt, wie es fleischliche Triebe gibt. Und hinter der Kritik des Geldes steht die Projektion des Gottes Geld, der die unmittelbaren Triebe auf den Tod hin ordnet und so eine der Welt des Glaubens entgegengesetzte Welt schafft. Es ist der wirkliche Antichrist.

Sowohl das Gesetz als auch der orgiastische Lebensstil des Römischen Reiches lassen das Subjekt nicht hervortreten. Sie unterdrücken und entzweien es zusammen mit der menschlichen Einheit. Es handelt sich um ein von außen, durch Äußerlichkeit gebildetes Subjekt ohne Subjektivität. Ausgehend von der zukünftigen Einheit zwischen den Menschen, entsteht dagegen im Glauben ein Subjekt. Die entsprechende Subjektivität begründet sich auf der Nächstenliebe, d. h. sie basiert auf dem Leben. Auch der Gott Geld stellt allerdings eine Subjektivität dar. Diese basiert nicht auf der menschlichen Einheit, sondern auf der Uneinigkeit. Der äußerliche Bezugspunkt dieser Subjektivität ist eine Sache: das Geld. Es entsteht eine auf den Tod anderer und des Subjekts selbst ausgerichtete Subjektivität. Die Beziehung zwischen dem Gesetz und den Trieben wird durch

eine Beziehung zwischen einer dem Leben zugeordneten Subjektivität (die auf der Nächstenliebe fußt) und einer dem Tod zugeordneten Subjektivität (die auf der Liebe zum Geld beruht) ersetzt. Es erscheinen zwei gegensätzliche Welten: Gott und Anti-Gott, Christus und Antichrist.

In der gesamten Analyse von Paulus ist die Schwierigkeit offenkundig, diese Einheit zwischen den Menschen als befreitem Leib auszudrücken. Paulus versucht dies unter Bezugnahme auf den Leib Christi, in dem alle menschlichen Leiber eins sind. Es gelingt ihm aber nicht, dieser Leiblichkeit einen Ausdruck zu geben, der einer solchen Leiblichkeit vorausgeht und diese dadurch verwandelt, daß sie jetzt der Leib Christi ist. Weder der Leib Christi noch die Nächstenliebe haben eine eigene leibliche Ausdrucksform, auf die bei der Beurteilung der Beziehung zwischen den Menschen Bezug genommen werden kann. Dieser Mangel ist offenkundig und erklärt zum großen Teil die vielen Schwankungen des paulinischen Konzeptes der Leiblichkeit. Dies erklärt auch, warum Marx sie mit dem „ich bin ich“ von Fichte verwechselt, d. h. mit dem reinen Sinnenspiel, in dem die Körperlichkeit des einen bloß Spiegel für die Körperlichkeit des anderen oder eines Selbst ist. Dasselbe Problem taucht bei Paulus auf, wenn der Versuch gemacht wird, den befreiten Leib mit dem befreiten Universum in Verbindung zu bringen. Es gibt keinen körperlichen Bezug, der beide Befreiungen vereinigt und aus der einen die Bedingung der anderen macht. Was fehlt und damals auch nicht wahrgenommen werden konnte, ist die Auffassung der Arbeitsteilung als leibliche Einheit, die dem Leben des einzelnen Menschen vorausgeht und es bedingt. Sieht man die Menschen in der Arbeitsteilung körperlich vereinigt, kommen die endgültige Einheit des Subjekts in der menschlichen Gemeinschaft und somit die Nächstenliebe körperlich in Fleisch und Blut zum Ausdruck. Ohne dies gibt es, ausgehend von der endgültigen menschlichen Gemeinschaft, keine Ableitung des Verhaltens zur Errichtung des Sollens. Daraus ergibt sich, daß Paulus immer vom Glauben auf Verhaltensbeispiele übergeht. Dies ist notwendig, wenn man über keine körperliche Verbindung zwischen Verhalten und endgültiger menschlicher Gemeinschaft verfügt.

## 6. Der König befiehlt, weil er befiehlt: Autorität und Klassenstruktur

*Das immanente Prinzip der paulinischen Ethik. Die Autorität: illegitim, aber gültig. Die Notwendigkeit der Ordnung. Die Gültigkeit der Autorität: Der König befiehlt, weil er befiehlt. Illegitimität und Gültigkeit der Sklaverei; der Brief an Philemon. Die Kreuzigung des Sklaven durch die Autorität. Die Paralytisierung des Römischen Reiches durch den Machtverzicht der Christen*

Paulus erklärt die Illegitimität aller gesetzlichen Regeln, d. h. aller äußerlichen Normen des menschlichen Verhaltens. Die Aussage: „Der Mensch ist nicht für den Sabbat, sondern der Sabbat für den Menschen gemacht.“, nimmt jeglicher Norm ihre Legitimität, aber ebenso jeglicher Autorität oder Klassenstruktur. Eine beunruhigende Frage für Paulus ist: „Was folgt daraus? Dürfen wir sündigen, weil wir nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen?“ (Röm 6,15)

Von der Erklärung der Illegitimität des Gesetzes kommt Paulus zur Erklärung seiner Gültigkeit. Die Gültigkeit des Gesetzes ist keine getarnte Rückkehr zum Gesetz und seiner Legitimität, sondern seine Interpretation als Unvereinbarkeit mit dem Glauben und somit der Nächstenliebe. Die Legitimität liegt in der Nächstenliebe, und die Gültigkeit des Gesetzes leitet sich aus dieser Liebe ab. Bezüglich des Gesetzes unterscheidet er zwischen den von Gott gegebenen Geboten und den menschlichen Gesetzen. Die Gültigkeit dieser Normen folgert er aus der Nächstenliebe. Die Gebote Gottes sind nach Paulus der Nächstenliebe intrinsisch. Auch wenn ihre Legitimität in dieser Liebe liegt und nicht in dem Umstand der Verkündigung der Normen der Gebote, ist ihre Gültigkeit intrinsisch (Röm 8,8-10). Durch immanente Notwendigkeit sind sie im Glauben und in der Nächstenliebe eingeschlossen. Das gilt nicht für die menschlichen Gesetze. Sie können aufgehoben oder beibehalten werden – dies ist irrelevant; aber sie verlieren auch nicht aus sich heraus ihre Gültigkeit. Die Nächstenliebe kann sie nicht legitimieren, sie kann aber sehr wohl ihre Gültigkeit und Respektierung fordern. Paulus folgert dies unter Bezugnahme auf das jüdische Gesetz über die Reinheit des Essens:

Ich weiß und bin davon im Herrn Jesus überzeugt, daß an sich nichts unrein ist. Wenn aber einer meint, es sei etwas unrein, dann ist es auch für ihn unrein. Wenn nämlich dein Bruder um einer Speise willen betrübt wird, so wandelst du nicht mehr der Liebe gemäß. Bringe durch deine Speise den nicht ins Verderben, für den Christus gestorben ist. (Röm 14,14f.)

Es handelt sich um willkürliche Gesetze neben den Geboten. Sie sind irrelevant. Sie haben allerdings Gültigkeit – sie gelten vor dem Gewissen –, wenn sie von anderen für relevant gehalten werden, und daher bedeutet ihre Nichtbeachtung einen Bruch mit ihnen. Die Nächstenliebe verleiht ihnen Gültigkeit. Diese

Gültigkeit ist aber eine extrinsische. Wenn alle von ihrem willkürlichen Charakter überzeugt sind, können sie abgeschafft werden, ohne Spuren zu hinterlassen. Die Interaktion zwischen Subjekten entscheidet über die Gültigkeit: im Falle der Gebote auf intrinsische, im Falle der menschlichen Gesetze auf extrinsische Weise. Das Subjekt in der Gemeinschaft ist der Bezugsrahmen. Dieser Bezugsrahmen ist ein zukünftiger; in der Zukunft werden die Gebote bestätigt und die menschlichen Gesetze abgeschafft werden. Im Hinblick auf die Zukunft weiß man, daß die menschlichen Gesetze abgeschafft werden, weil sie nicht aus der Nächstenliebe folgen: Aber gerade die Nächstenliebe verleiht ihnen in der Gegenwart Gültigkeit.

In diesem Rahmen geht Paulus auf die Probleme der Autorität und Klassenstruktur ein. Er erklärt sie für strenggenommen illegitim, um sich daraufhin mit ihrer Gültigkeit auseinanderzusetzen. Er erklärt ihre Illegitimität jedoch anders als bei den Geboten und den willkürlichen Gesetzen. Einerseits liegt ihre Gültigkeit nicht intrinsisch in der Nächstenliebe, sondern extrinsisch. Andererseits können sie im Unterschied zu den willkürlichen Gesetzen nicht einfach durch allgemeines Einverständnis abgeschafft werden. Ihre Abschaffung hängt vom Tag des Herrn ab, von der Verwandlung in eine neue Welt. Sie haben also einen besonderen Status, da ihre Abschaffung einen transzendentalen Horizont hat.

In diesem Rahmen steckt die Erklärung der Illegitimität der Autorität bereits implizit in der Illegitimität des Gesetzes. Nicht die Autorität entscheidet über die Gültigkeit der Normen, sondern das Subjekt in der Nächstenliebe. Aber gegenüber der Autorität würde dieses Prinzip in Unordnung münden. Die Gültigkeit der Autorität folgert Paulus daher aus der Notwendigkeit der Ordnung. Damit Ordnung herrscht, muß es Autorität geben. Aber weder er noch die anderen Jünger haben das geringste Kriterium, um zwischen den verschiedenen spezifischen Autoritäten zu unterscheiden. Die ersten christlichen Gemeinden können keiner spezifischen Autorität den Vorzug gegenüber einer anderen geben, weil sie keine leibliche Brücke zwischen Subjekt und Gemeinschaft haben. Sie leiten die Gültigkeit der Autorität aus der Tatsache ab, daß es der Ordnung bedarf, um nicht ins Chaos zu stürzen; in diesem Sinne leiten sie sie auch aus der menschlichen Interaktion ab. Aber in ihrer transzendentalen und eschatologischen Sichtweise können sie sich nur auf jede Autorität oder jede Klassenstruktur gleich beziehen. Allein in der eschatologischen Perspektive können sie abgeschafft werden, und folglich werden sie ausschließlich in dieser Sichtweise als gültig bejaht. Aus der Tatsache, daß Autoritäten erforderlich sind, leiten sie die Gültigkeit jeglicher bestehender Autorität oder Klassenstruktur ab. Sie bejahen nicht eine Form der Autorität gegenüber einer anderen, eine Klassenstruktur gegenüber einer anderen, sondern die Autorität oder die Klassenstruktur sind die, die angetroffen werden. Die Gültigkeit wird nicht bejaht, weil es sich um diese oder jene Autorität handelt, sondern ausschließlich aufgrund der Tatsache, daß es sich um eine Autorität handelt. Allein in der eschatologischen Sichtweise

verneinen sie die Autorität und die Klassenstruktur als solche. Zwischen diesen beiden Polen bewegen sie sich. In eschatologischer Sichtweise sind Autorität und Klassenstruktur illegitim; in der Gegenwart haben sie aber Gültigkeit, und es interessiert die Jünger nicht, um welche Autorität oder Klassenstruktur es sich handelt: „Jedermann ordne sich der obrigkeitlichen Gewalt unter; denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott ist“ (Röm 13,1).

Es geht nicht um die Frage, ob eine Autorität von Gott ist oder nicht. Es geht nicht um die eine oder andere Autorität. Sofern es sich um die Autorität handelt, ist diese von Gott. Petrus sagt dies genauso: „Unterwerft euch jeder menschlichen Ordnung um des Herrn willen, sei es dem Kaiser als dem Oberherrn, sei es den Statthaltern als denen, die von ihm gesandt sind zur Bestrafung der Übeltäter und zur Auszeichnung der Rechtschaffenen“ (1 Petr 2,13f.).

Die Autorität ist Autorität, weil sie es ist. Dem Kaiser ist zu gehorchen, weil der Kaiser befiehlt. Es gibt keine Unterscheidung zwischen spezifischen Formen der Autorität: „Wer sich daher der Gewalt widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes; die sich aber widersetzen, ziehen sich selbst das Gericht zu“ (Röm 13,2).

Die Autorität als solche ist von Gott. Die herrschende Ordnung steht dem Chaos, einem Zustand ohne jeglichen spezifischen Inhalt, entgegen. Daß die Ordnung von der Autorität hergestellt wird, liegt im bösen Tun begründet, die ihre Gültigkeit bis zum Tage des Herrn festlegt: „Denn sie ist für dich Gottes Dienerin für das Gute. Wenn du aber Böses tust, so fürchte, denn nicht umsonst trägt sie das Schwert. Ist sie doch Dienerin Gottes, Rächerin zum Zorn für den, der Böses tut“ (Röm 13,4). Diese Gültigkeit der Autorität ist zwingend, sie ist eine Pflicht des Gewissens: „Darum ist es geboten, sich zu unterwerfen, nicht nur um des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen“ (Röm 13,5). Die Träger dieser Autorität sind Diener Gottes: „Deshalb bezahlt ihr ja auch Steuern; denn Gottes Diener sind sie, wenn sie beharrlich diesem Amt obliegen. Gebt allen, was ihr schuldig seid: Steuer, wem Steuer, Zoll, wem Zoll, Furcht, wem Furcht, Ehre, wem Ehre“ (Röm 13,6f.).

Die Gültigkeit ist der Nächstenliebe klar extrinsisch, weil das Vorgehen der Autorität nicht durch die Nächstenliebe bestimmt wird. Die Autorität hat keine Regeln und Forderungen, außer sich als Autorität zu halten. Letzteres impliziert die Strafe. Die Aufgabe der Autorität ist die Sicherung und Fortführung der Machtausübung. Ihr Schicksal ist es, am Tag des Herrn beseitigt zu werden.

Die Haltung gegenüber der Sklaverei ist genau dieselbe. Diese ist illegitim, aber in strengem Sinne gültig. Mit einem solchen Autoritätsbegriff können die Christen sich auch nicht an die Obrigkeit wenden, um sie zu ermahnen. Die Christen empfinden die Autorität als unendlich weit entfernt, und es gibt für sie weder die Möglichkeit noch die Pflicht, Einfluß auf sie zu nehmen. Allerhöchstens wenden sie sich an die Herren, ohne irgendwie die Klassenstruktur zu beurteilen: „Ihr Herren, gewährt euren Sklaven, was recht und billig ist; ihr wißt ja,

daß auch ihr einen Herrn im Himmel habt“ (Kol 4,1). Dies richtet sich an die christlichen Herren. Aber es gibt keinerlei Indiz im Sinne einer Unterscheidung zwischen spezifischen Autoritäten oder Klassenstrukturen. Auch die Klassenstruktur ist aus sich heraus gültig. Dennoch halten sie sie für illegitim. Im Brief an Philemon läßt Paulus darüber keinen Zweifel aufkommen. Er fordert in seinem Brief an Philemon, einen Christen und Sklavenbesitzer, die Freiheit des Sklaven Onesimus. Dieser Sklave war aus der Herrschaft von Philemon entflohen, und Paulus hatte ihn zum Christentum bekehrt; er schickt ihn zurück zu Philemon, um ihm den Brief zu überbringen:

Ihn schicke ich dir zurück, ihn, das heißt, mein eigenes Herz. Ich hätte ihn gern bei mir behalten, damit er mir in den Fesseln, die ich für das Evangelium trage, diene statt deiner.

Ohne dein Einverständnis wollte ich jedoch nichts tun, damit dein gutes Werk nicht gewissermaßen aus Zwang geschehe, sondern aus freien Stücken. Vielleicht ist er nämlich nur deshalb eine Zeitlang von dir getrennt worden, damit du ihn für die Ewigkeit zu eigen bekommst, nicht mehr als bloßen Sklaven, sondern als etwas weit Höheres denn einen Sklaven, nämlich als lieben Bruder, was er mir im höchsten Maße ist, um wieviel mehr noch dir, sowohl in der Ordnung der Welt wie auch im Herrn. Betrachtetest du mich also als deinen Genossen, so nimm ihn auf wie mich selbst. (Phm 1,12-17).

Als Bruder ist Onesimus kein legitimer Sklave. Aber die Sklaverei ist gültig. Paulus stellt die Illegitimität heraus, indem er auf das Problem der Entschädigung eingeht:

Hat er dich aber irgendwie geschädigt oder ist er dir etwas schuldig, so schreibe mir das auf die Rechnung. Ich, Paulus, gebe es dir schriftlich mit eigener Hand, ich werde es bezahlen. Fast hätte ich gesagt, dir (schreibe es auf die Rechnung); denn du bist mir noch dazu dich selbst schuldig. (Phm 1,18f.)

Paulus zeigt die gegenseitige Zugehörigkeit auf: Paulus ist Gefangener des Evangeliums, Onesimus gehört als Sklave zu Philemon, und Philemon ist zusammen mit Onesimus sich selbst Paulus schuldig, weil dieser sie zum Christentum bekehrt hat. Der einzige, der ein positives Recht hat, ist Philemon, der Herr des Sklaven Onesimus. Dieses Recht ist gültig, und Paulus lehnt es nicht ab. Es gibt aber noch andere Zugehörigkeiten. Paulus gehört dem Evangelium, und genauso gehört Philemon Paulus. Ebenso ist Onesimus sich selbst Paulus schuldig und gehört aufgrund des geltenden Rechts als Sklave Philemon. Paulus respektiert diese Rechtsgültigkeit und wollte daher Onesimus nicht ohne ein Einverständnis des Philemon zurückhalten. Da aber Onesimus sich selbst Paulus schuldig ist, ist er kein entlaufener Sklave mehr, sondern wurde Philemon weggenommen. Paulus schickt Onesimus zu Philemon, und Philemon soll ihn auf jeden Fall haben: entweder als Sklaven oder als Bruder. Wenn Onesimus sich selbst Paulus schuldig ist, ist er sich in der Gemeinschaft, die zwischen Paulus und Philemon besteht, auch Philemon schuldig. Doch dies ist für einen Sklaven nicht möglich. Wenn er ihn als Sklaven fordert, soll er ihn haben, dann aber nicht als Bruder. Verlangt er ihn als Sklaven, weist er ihn als Bruder zurück. Dies zerstört die Gemeinschaft zwischen Paulus und Philemon. In diesem Falle wird Paulus ihn

bezahlen. Aber Philemon wird sich selbst nicht mehr Paulus schuldig sein. Wenn er Onesimus zu einem Sklaven macht, macht er dies auch mit Paulus, und dieser gehört bereits dem Evangelium. Die Gemeinschaft zwischen Paulus und Philemon zerbricht, und Philemon wird von Paulus und dem Evangelium frei sein. Macht er Onesimus zum Sklaven, ist Philemon frei, aber frei vom Evangelium, und dieses letztgenannte bedeutet für Paulus, Sklave der Sünde zu sein. Macht er Onesimus zum Sklaven, verliert Philemon die Freiheit. Onesimus ist ein rechtsgültiger, aber illegitimer Sklave. Philemon wird schließlich legitim zum Sklaven werden.

Paulus fordert also keinen Freundschaftsdienst, sondern einen Glaubensakt. Bei dem Spiel mit Begriffen stellt sich heraus, daß der Glaube die Freiheit für Onesimus verlangt, obwohl die Rechtsgültigkeit der Sklaverei bestehen bleibt.

Diese Sicht der Autorität und der Klassenstruktur macht diese in der Rechtsgültigkeit unbeweglich, und so rufen sie gleichzeitig Leid hervor. Die ihnen unterworfenen Christen leiden darunter und interpretieren sie folglich als ein Kreuz und ein Joch, das sie tragen müssen. Nachdem er zur Unterwerfung unter jegliche menschliche Autorität aufgerufen hat, sagt Petrus:

Ihr Sklaven, unterwerft euch in aller Furcht euren Herren, nicht nur den gütigen und freundlichen, sondern auch den launenhaften. Denn das ist Gnade, wenn einer, Gottes eingedenk, Leiden trägt, die er ungerecht erduldet. Denn was wäre das für ein Ruhm, wenn ihr wegen eurer Verfehlungen Züchtigung aushalten müßtet? Nein, wenn ihr standhaft Leiden aushaltet, die ihr wegen eures rechtschaffenen Handelns erfahrt, das ist Gnade bei Gott.

Denn dazu seid ihr berufen; hat doch auch Christus für euch gelitten und euch ein Vorbild hinterlassen, damit ihr in seine Fußstapfen tretet. Er tat keine Sünde, auch ward kein Trug erfunden in seinem Mund. Da er geschmäht wurde, schmähte er nicht wieder; da er litt, drohte er nicht, sondern stellte es dem anheim, der gerechtes Gericht hält. (1 Petr 2,18-23)

Nun ist die Autorität das Medium der Kreuzigung. Aufgrund dieser Ansicht der Autorität – nicht einer bestimmten Autorität – über die Kreuzigung spricht Paulus von der Sklaverei als einem „Joch“ (1 Tim 6,1). Wie im Schutz des Gottesgesetzes die den Tod hervorrufende Sünde entstand, sieht Paulus nun, im Schutz der von Gott anbefohlenen Ordnung, das Böse, das entsteht und sich verstärkt:

Denn unser Kampf geht nicht gegen Blut und Fleisch, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis, gegen die bösen Geister in den Himmelshöhen. (Eph 6,12)

Paulus sieht (der Brief ist aus dem Gefängnis geschrieben) die Konfrontation mit der Autorität und mit der Klassenstruktur des Römischen Reiches näherkommen. Er hatte die Autorität für illegitim, aber geltend erklärt. Die Autorität verteidigt ihre Legitimität und stürzt sich auf die Christen. Eine für illegitim, aber geltend erklärte Autorität verschwindet und wird untergraben. Aber die Christen hatten keine Alternative. Indem sie jede Autorität für illegitim, aber geltend erklärten, untergruben sie sie. Da die Christen aber keine politische Bewegung darstellen und keine politischen Vorstellungen entwickeln, stellen sie keine konkrete Alternative dar. Es folgt ein jahrhundertelanger Kampf, in dem

das Imperium zerstört wird. Ohne die mindeste politische Intention und ohne es zu wollen ist das Christentum eine politische Bewegung. Da es aber seine politische Relevanz nicht umsetzt, orientiert es auf die Erwartung des Tages des Herrn. Und als das Reich aufgrund gerade ihres Handelns zusammenbricht, können sie seine Macht nicht ersetzen, weil sie nicht in der Lage sind, zwischen spezifischen Autoritäten zu unterscheiden. Sie hatten durchschlagende politische Wirkung; aber sie können keine politische Aktion führen. Sie begleiten und verursachen teilweise den jahrhundertelangen Niedergang des Römischen Reiches.

Beim Christentum dieser ersten Zeit handelt es sich tatsächlich um eine religiöse Bewegung, die keine Politik machen will und dies auch nicht beabsichtigt, aber trotzdem schließlich politisch wird. Der Puritanismus des 16. bis 18. Jahrhunderts ist wieder eine ähnliche Bewegung. Er ist von der Intention her ausschließlich religiös, wird aber, ohne es zu wollen und unbeabsichtigt, zu einem entscheidenden Beitrag zur Entstehung des Industriekapitalismus.

Die politische Wirkung dieser ersten Phase des Christentums leitet sich aus seiner Erklärung der Illegitimität der Autorität und der Klassenstruktur ab. Aber die Autorität kann nur auf der Grundlage ihrer Legitimität ausgeübt werden. Von daher rührt der Konflikt zwischen Christen und römischem Staat. Der römische Staat verteidigt die einzige bekannte Legitimation: die Sakralisierung des Kaisers als Gott. Das Christentum zerstört diese Legitimation und erklärt die bloße Rechtsgültigkeit dieses Staates; es weist gleichzeitig die mögliche Legitimation irgendeiner anderen Autorität zurück. Es greift jede Autorität an sich an. Aber jede Autorität ist eine spezifische. Es ist diese oder jene Autorität; und auch die Klassenstruktur ist immer diese oder jene Klassenstruktur. In der Unmöglichkeit zu unterscheiden, scheitern sowohl das Christentum als auch das Römische Reich.

In dieser Zurückweisung der Legitimation von Autorität erfolgt deren erste Säkularisierung. Sie erfolgt aus einem bestimmten Gesichtspunkt, der einen festen Platz in der römischen Klassenstruktur einnimmt. Es handelt sich um die Verneinung der Herrschaft, obwohl deren politische Infragestellung nicht erfolgt. Durch die Herrschaft – sei es des Staates, sei es der Klassenstruktur – vollzieht sich die Kreuzigung. Ausgehend von der Herrschaft der Klassenstruktur, entwickeln Paulus und die anderen Apostel ihre Bezeichnungen für alle inneren oder äußeren Abhängigkeiten. Daher ist auch der Gehorsam gegenüber der Sünde Sklaverei. Alles ist eine Anklage der Sklaverei, die tatsächlich die geltende Herrschaft dieser Zeit ist. Aber die Befreiung aus dieser Sklaverei verstehen sie in streng transzendentalen Begriffen, die sich mit der endgültigen Befreiung von der Sünde am Tag des Herrn decken. Folglich tragen sie zum Chaos bei, das sie vermeiden wollen. Sie machen die Autorität unerträglich, lehnen aber jegliche Ersetzung ab, es sei denn durch die Ankunft des Herrn.

Dies ist ein Impasse: Sie lehnen die Herrschaft ab und können sie nicht ersetzen. Sie zerstören sie, weigern sich aber, sie zu ersetzen. Sie haben wirklich

keine Alternative. Es fehlt ihnen ein Konzept der Praxis, und ihre historische Situation läßt es nicht zu, ein solches zu entwickeln. Sie prangern die Herrschaft an, während die einzigen politischen Alternativen Herrschaftsalternativen sind. Daher wird beim Niedergang des Reiches die gesamte traditionelle Lehre über Autorität und Klassenstruktur negiert und im Hinblick auf eine spezifische Gesellschaft neu interpretiert, die jetzt für sich beansprucht, eine christliche Gesellschaft zu sein. Im Namen des Christentums wird wiederum eine bestimmte Autorität legitimiert. Der König befiehlt nicht, weil er befiehlt, sondern er befiehlt, weil er Christ ist.

Die Anprangerung der Herrschaft in der ersten Phase des Christentums hat eine klare Versinnbildlichung. Die Herrschaft – Autorität und Klassenstruktur – ist Kreuz, ist die Kreuzigung der Untertanen. Die Apostel erkennen zwei Situationen, die sie mit der Kreuzigung identifizieren: die Kreuzigung des Fleisches, die zur Auferstehung des befreiten Leibes führt, und die Kreuzigung der Untertanen durch die Klassenstruktur und die Autorität, die zur Auferstehung am Tag des Herrn, zur neuen Welt führt. In beiden Fällen handelt es sich um den alten Menschen, und in der Auferstehung erscheint ein neuer Mensch als befreiter Leib. Im Falle des Fleisches kreuzigt die Sünde; im Falle der Unterwerfung unter die Autorität und Klassenstruktur kreuzigen die „bösen Geister“ (Eph 6,12). Und diese Geister wachsen im Schatten von Autorität und Klassenstruktur.

Diese bösen Geister, die der Sünde analoge Lebendigkeit und Subjektivität haben, sind das, was Marx später in der Analyse des Fetischismus als Fetisch bezeichnet. Paulus erwähnt sie in Eph 6,12, nachdem er in Eph 5,5 den Gott Geld dem Reich Christi gegenübergestellt hat. Aber Paulus kann sie nicht im Hinblick auf eine Praxis ausleuchten, und zwar aus dem einfachen Grund, daß er kein geeignetes Konzept von einer körperlichen Einheit zwischen den Menschen hat. Ausgehend von der Nächstenliebe, würde ihm dieses Konzept erlauben, eine Spezifizierung der Autorität und der Klassenstruktur abzuleiten. Ohne diesen körperlichen Bezug, der letztendlich immer die Arbeitsteilung ist, kann er sie durch die Nächstenliebe nicht mediatisieren. Aber die historische Situation ermöglicht ihm auch nicht die Entdeckung der Arbeitsteilung, und folglich kann er auch keine gesellschaftliche Praxis entwickeln, die auf neue Strukturen hinarbeitet. Paulus entdeckt den Fetisch als Antichristen, kann ihm gegenüber aber nur eine eschatologische Haltung einnehmen.

Dieser Umstand erzeugt die gleichzeitige Illegitimität und Gültigkeit der Autorität. Die Christen hielten unbeugsam an einer solchen Position fest. Die Kaiser konnten tobsüchtig sein wie Nero, hysterisch wie Diokletian oder versöhnlich; die Antwort war unveränderlich: illegitim, aber gültig. Die Kaiser wurden von der Macht verdrängt, ohne daß sie abgesetzt wurden. Die Christen waren unberührbar, aber je mehr sie dies wurden, desto mehr wurde die Macht ausgehöhlt. Das Leitwort „illegitim, aber gültig“ stellte sich als zu fürchtende Waffe der machtlosen Gesellschaftsklassen heraus. In der Sichtweise dieser Chri-

sten war die Autorität bis zum Tag des Herrn, an dem sie gerichtet werden würde, für die Ordnung da. Währenddessen erschien ihnen jede politische Aktion als eine von unmittelbaren Impulsen getragene Aktion und war folglich verwerflich.

Die beiden Pole der Machtuntergrabung durch die Christen sind erstens das Leitwort „illegitim, aber gültig“ und zweitens der Verzicht auf die Praxis im Namen des Tages des Herrn. Später entstanden in der Geschichte des Christentums neuerlich solche Bewegungen. Die Katharer scheinen viel ähnliches aufgewiesen zu haben. Nach Weber treten die Puritaner und Calvinisten des 16. bis 18. Jahrhunderts mit einer dem „illegitim, aber gültig“ ähnlichen Haltung auf, womit Weber ihren Hang zur Bildung von Sekten erklärt. Außerhalb der christlichen Tradition wiesen die Jakobinerklubs einen solchen Charakter auf und besonders die sozialistischen Parteien der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die Engels selbst mit dem ursprünglichen Christentum verglichen hat. Dort gibt es eine ähnliche Diskussion über das Motto von Proudhon: „Eigentum ist Diebstahl.“ Dieses Motto erklärt nicht nur die Illegitimität des kapitalistischen Eigentums, sondern verneint auch seine Gültigkeit. Indem sie diesen Leitspruch ablehnten, verwandelten die marxistischen sozialistischen Parteien es auch in ein „illegitim, aber gültig“.

Was sich aber offensichtlich verändert, ist der Sinn und die Dauer der Gültigkeit der als illegitim erklärten Autorität. Wenn ein Bewußtsein für die Praxis Fortschritte macht, dann ist das Ende der Gültigkeit schließlich die Revolution, verstanden als Veränderung der Klassenstruktur und der Autorität selbst. Aber die Erklärung der Gültigkeit der illegitimen Autorität ist weiterhin das Ergebnis der Aufrechterhaltung der Ordnung: Auch in einer revolutionären oder vorrevolutionären Phase muß man leben; dies bedeutet, daß die illegitime Autorität gesichert werden muß, bis sie durch eine andere Ordnung ersetzt wird. Auch wenn sie nicht legitim ist, ermöglicht ihre Gültigkeit es, bis zu ihrer Ersetzung zu leben.

Das Bedenkliche an diesen Bewegungen ist, daß sie die Autorität, ohne sie anzutasten, in den Augen ihrer Untertanen in eine leere Hülle ohne Sinn verwandeln. So haben sie Einfluß auf die Sichtweise von der Autorität, wobei deren Legitimität immer schon eine Sichtweise von Autorität ist, sie zu sehen. Sie wird zu einer hohlen Autorität, wenn man sie als solche sieht. In diesem Augenblick wird die Idee zu Macht.

Der Widerspruch des frühen Christentums war, die Autorität des Römischen Reiches zu einer hohlen Autorität gemacht und so die Macht in seinen Händen konzentriert zu haben und gleichzeitig auf ihre Ausübung zu verzichten. Schließlich zwangen die Fakten dazu, die Macht zu übernehmen, obwohl das Christentum keinerlei Vorstellung davon hatte, wie dies zu tun sei. Aber nach der Niederlage des Imperiums, als die politische Macht den Christen zur Verfügung steht, müssen sie sich zwangsläufig auf eine Politik festlegen. Die eschatologische Haltung kann nicht aufrechterhalten werden. Da kein christliches

politisches Denken gegenüber der Herrschaft existiert, ist das nun entstehende Christentum ein Christentum der Herrschaft. Aber diese Herrschaft kann nicht mehr durch die Ordnung der Götter, Gottes und des Gottes Kaiser legitimiert werden. All diese Möglichkeiten sind zerstört. Die Herrschaft wird also nun, ausgehend von der Nächstenliebe, legitimiert. Um dies aber tun zu können, muß sich der gesamte Inhalt des Christentums ändern. Allen Mysterien und selbst der Nächstenliebe wird nun ein solcher Inhalt verliehen, daß die Nächstenliebe und die Mysterien in der Lage sind, eine Macht zu legitimieren, gegen die sie entstanden waren.



## Teil III

# Der körperliche Zusammenhang zwischen den Menschen: Leben und Tod im modernen christlichen Denken

*Von der paulinischen Leiblichkeit zum Recht der Armen.  
Von der Gnosis zur neoplatonischen Theologie und der  
antiutopischen Theologie der mittelalterlichen Mystik von  
Bernhard von Clairvaux*

Die gesamte paulinische Theologie basiert auf der Leiblichkeit. In der Vorwegnahme der neuen Welt befreit sich das Subjekt in Gemeinschaft körperlich. Diese körperliche Befreiung ist in die Befreiung des gesamten körperlichen Universums eingebettet. Die körperliche Befreiung ist die Sprache, durch die der Mensch im Geiste mit Gott spricht. Es gelingt Paulus jedoch nicht, spezifische Vorstellungen von diesem körperlichen Zusammenhalt zwischen den Menschen zu entwickeln. Er konstatiert diesen Zusammenhalt in dem Sinne, daß die Befreiung ein gemeinsamer Akt zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur ist. Die Vorstellungen von der notwendigen entsprechenden Gesellschaftsorganisation entwickelt er aber nicht.

Mit diesem Mangel an spezifischen Vorstellungen über die Klassenstruktur und die öffentliche Gewalt mündet das Christentum gegenüber dieser Autorität in eine Paralyse. Obwohl die Nächstenliebe das höchste Kriterium seiner Sozialethik ist, kann es sie nicht in Kriterien zur Unterscheidung zwischen Klassenstrukturen und Autoritäten umsetzen, und diese Paralyse findet ihren Ausdruck im „illegitim, aber gültig“.

Dennoch begann man bereits in den ersten Jahrhunderten spezifische Kriterien im Zusammenhang mit diesem körperlichen Zusammenhalt zu entwickeln.

Es handelt sich dabei insbesondere um die Ausarbeitung des Rechtes der Armen und des Zugangs aller zu den Gütern der Erde. Die Kommunikation mit Gott im Geiste wird immer mehr auf einer körperlichen Basis verstanden, die in der Erfüllung dieser Rechte ihren Ausdruck findet. Aber all diese Gedanken der Kirchenväter werden nicht in ein spezifisches Kriterium zur Bewertung des Eigentumsystems selbst umgesetzt. Das geschieht erst in der Sozialphilosophie von Thomas von Aquin, der die Erfüllung solcher Rechte zum Legitimitätskriterium des Eigentumsystems erklärt. Das ist ein Erfolg, der in der Soziallehre der Kirche später wieder verlorengeht, als sie das Recht auf Zugang zu den Gütern der Erde durch die These des Naturrechts auf Privateigentum ersetzt.

Die paulinische Orientierung der Theologie an der Leiblichkeit bringt es mit sich, daß sein zentrales ethisches Kriterium das von Leben und Tod ist. Die Sünde ist die Orientierung des Lebens auf den Tod und die Gnade die Orientierung auf das Leben. Je mehr diese körperliche Verbindung zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur später spezifiziert wird, desto mehr muß die gesellschaftliche Verwirklichung unter den Menschen auf der Grundlage des Kriteriums von Leben und Tod erarbeitet werden. Das Recht auf Zugang zu den irdischen Gütern ist nichts anderes als der Ausdruck dieses Kriteriums. Es wird in dem Maße erfüllt, wie alle die Möglichkeit haben zu leben und der Tod des einen nicht die Bedingung des Lebens anderer ist. Dies mündet notwendigerweise in die Forderung nach einer solchen Festlegung der Struktur von Eigentum und öffentlicher Gewalt, daß alle leben können. In der Unmöglichkeit zu leben, kann man nun die Sünde sehen, die in der Gesellschaft durch den Tod derer lebt, die nicht leben können. Somit gelangt man zur Forderung nach einer solchen Koordinierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, daß alle leben und durch ihre Arbeit ihr materielles Leben reproduzieren können.

Es handelt sich dabei um eine vom paulinischen Leiblichkeitskonzept losgelöste Logik. Sie findet sich mehr oder weniger ausgeprägt in der gesamten christlichen Tradition. Sie ist jedoch nicht die einzige Interpretation der gesellschaftlichen Beziehungen und auch nicht immer die herrschende. Schon sehr früh tritt eine andere Logik eher antiutopischen Charakters auf. Sie entsteht bereits mit der Gnosis und der neoplatonischen Theologie von Origenes und hält mit der Theologie des Reiches der Zeit Konstantins (Eusebius) Einzug in die politische Macht. Eine kontinuierliche Linie dieses antiutopischen Christentums gibt es erst seit dem Mittelalter. Einerseits steht der christliche Antiutopismus in Verbindung mit der anti-körperlichen Mystik eines Eckhart, andererseits mit der Mystik der Gewalt eines Bernhard von Clairvaux. Diese Mystik der Gewalt ist genauer betrachtet eine Mystik des Kreuzes. In engem Zusammenhang mit dieser mittelalterlichen Mystik erscheint im Streit über die Universalien der Realismus der Universalien. Sowohl in der mystischen Vereinigung als auch in dem Realismus der Universalien ist bereits die Geringschätzung gegenüber der Körperlichkeit des menschlichen Lebens vorgezeichnet.

An dieser Stelle soll nun nicht in groben Zügen die Geschichte des Christentums nachgezeichnet werden. Es ist eher von Interesse, die Untersuchung auf verschiedene Strömungen des heutigen Katholizismus zu konzentrieren, die die unterschiedlichen Tendenzen des heutigen Christentums widerspiegeln können.

Eine Analyse der verschiedenen politischen Strömungen, die Träger der bestehenden ideologischen Tendenzen sind und deren Untersuchung eine eingehendere Differenzierung in Gruppen erforderlich machen würde, ist an dieser Stelle ebenfalls nicht von Interesse. Wir wollen vielmehr untersuchen, wie verschiedene Positionen im Zusammenhang mit der Körperlichkeit der Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen dem Menschen und der Natur entstehen, was eine Analyse der entsprechenden Art von Transzendentalität und der gegenüber dem Leben oder dem Tod angenommenen Positionen impliziert.

Da die christliche Botschaft in sich keine Gesellschaftstheorie enthält, entstehen die modernen Strömungen des Christentums in Verbindung mit bestimmten herrschenden Gesellschaftstheorien. Erst in diesem Kontakt konkretisieren sich die Inhalte, die die entscheidenden Bestandteile der christlichen Lehre – die Transzendentalität, das Subjekt, Leben und Tod – annehmen werden und in deren Kontext der Mysterienkomplex seine konkrete Bedeutung bekommt.

Das Ziel der folgenden Analyse soll die Entdeckung dieser Konkretisierungen in den ideologischen Strömungen des heutigen Katholizismus sein. Bei diesem Unterfangen werden wir uns auf die Ergebnisse früherer Untersuchungen der Fetischismustheorie von Marx und Weber stützen.

Ausgehend von diesen beiden gegensätzlichen Theorien, soll die Möglichkeit gegeben werden, zwischen den von ihnen gebrauchten verschiedenen Kategorien zu unterscheiden, die sich gerade auf die entscheidenden Bestandteile der christlichen Lehre beziehen: die Transzendentalität, das Subjekt und die Option für Leben oder Tod.

## **7. Das Privateigentum als Eckstein der Glaubensorthodoxie: die katholische Soziallehre**

*Recht der Armen und Recht auf Nutzung der irdischen Güter*

Autorität, Klassenstruktur und das sich daraus ergebende Eigentumssystem erscheinen in der christlichen Botschaft ausschließlich in ihrer eschatologischen Perspektive. In dieser Sichtweise sind sie zum Verschwinden verurteilt und erscheinen folglich als illegitim. Da sie aber allein in dieser Perspektive ver-

schwinden, werden sie gleichzeitig für gültig erklärt. Gerade die eschatologische Sichtweise schließt die Möglichkeit aus, zwischen deren spezifischen Formen zu unterscheiden, was jegliche gesellschaftliche Praxis unmöglich macht.

Dieser Mangel in der christlichen Botschaft führt bereits in den ersten Jahrhunderten zu neuen Formulierungen. Der Ausgangspunkt der christlichen Botschaft war das Subjekt in Gemeinschaft mit den anderen Subjekten. Diese Gemeinschaft erschien durch den Umstand der Existenz von Eigentum beschränkt. Daraufhin entstand der Versuch, die christliche Gemeinschaft in eine Gütergemeinschaft zu verwandeln. Da eine solche Lösung nicht durchführbar war, kommen schon seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. Gedanken über das Recht der Armen und das Recht aller auf Nutzung der irdischen Güter auf. Das Eigentum schlechthin erschien als illegitim, obwohl es aufgrund der mangelnden Realisierbarkeit einer Gütergemeinschaft Gültigkeit hatte. Der Eigentümer ist also nur Verwalter der irdischen Güter. Das Ziel dieser Verwaltung ist es, allen den Zugang zu den irdischen Gütern zu sichern. Somit haben die Armen ein Recht auf die notwendigen Güter, und es ist eine Pflicht, sie ihnen zu gewähren.

Mit dem oben Gesagten wird in Form des Rechtes der Armen jene körperliche Verbindung zwischen den Menschen hergestellt, die bei Paulus nicht erscheint und deren Fehlen es unmöglich macht, zwischen verschiedenen Formen von Autorität, Klassenstruktur und Eigentumssystem zu unterscheiden. Aber die körperliche Verbindung erscheint langsam, wobei sie eher von der christlichen Gemeinschaft ausgeht. Es geht um Rechte und Pflichten, die diese Gemeinschaft anerkennt, ohne zu versuchen, sie in der herrschenden Struktur von Autorität und Eigentumssystem durchzusetzen. Es wurde aber eine Diskussion über die Beziehung zwischen dem Recht aller auf Nutzung der irdischen Güter und dem Eigentum, das die Monopolisierung des Rechtes auf Nutzung der irdischen Güter darstellt, ausgelöst. Diese Diskussion ist noch nicht aus der christlichen Tradition verschwunden.

Mit dem Recht auf Nutzung der Güter, das ein Lebensrecht ist und das das Recht auf den Lebensunterhalt einschließt, tritt ein neuer intrinsischer Wert auf, der in der christlichen Botschaft selbst nur indirekt zum Ausdruck kommt. Das ist eine Folge des Umstandes, daß in der christlichen Botschaft alle Werte vom Subjekt in Gemeinschaft mit den anderen Subjekten und somit von der Nächstenliebe abgeleitet werden. Diese Ableitung aller Werte von der Nächstenliebe finden wir am ausdrücklichsten bei Paulus. Er betont die Gebote als von der Nächstenliebe abgeleitete Werte mit intrinsischer Gültigkeit. Es sind folglich Werte, die nicht nur in eschatologischer Sichtweise bis zum Tag des Herrn herrschen, sondern auch über diesen hinaus. Die anderen Werte – die menschlichen Gesetze und die Autorität – haben vor dem Tag des Herrn Gültigkeit, verschwinden aber danach. Dennoch leitet sie Paulus extrinsisch ebenfalls von der Nächstenliebe ab. Im Falle der menschlichen Gesetze verschwindet deren Gültigkeit, wenn es ein allgemeines Einverständnis über ihre Abschaffung gibt. Im Falle der

Autorität hängt deren Gültigkeit nicht vom allgemeinen Einverständnis ab, sondern erstreckt sich bis zum Tag des Herrn.

Das Recht auf Nutzung der irdischen Güter taucht nun als intrinsischer Wert der Nächstenliebe auf, deren Gültigkeit über die eschatologische Sichtweise hinausgeht. Es gibt jetzt zwei Arten intrinsischer Werte: die Gebote und das Recht auf Nutzung der irdischen Güter. Sehen wir von den menschlichen Gesetzen ab, können wir diese Werte der extrinsischen Gültigkeit von Autorität, Klassenstruktur und Eigentumssystem gegenüberstellen. Je mehr sich das Christentum der Notwendigkeit gegenüberstellt, zwischen spezifischen Autoritäten zu unterscheiden – was eintritt, als die Christen auf einmal die politische Macht in ihren Händen haben, wie nach der Bekehrung Konstantins zum Christentum –, desto mehr muß es die Autorität mit ihrer extrinsischen Gültigkeit als Vermittlung oder Verwaltung dieser der Nächstenliebe intrinsischen Werte interpretieren. Auf der Ebene der Vermittlung der Gebote durch die Autorität ergibt sich eine Kritik der Tyrannenherrschaft, auf der Ebene des Rechts auf Nutzung der Güter eine Kritik des Eigentums. Mit der Umsetzung dieser Kritik taucht die Möglichkeit auf, zwischen spezifischen Autoritäten zu unterscheiden. Gültigkeit wird nur jener Autorität zugebilligt, die wirklich eine Vermittlung der der Nächstenliebe intrinsischen Werte ist. Man beginnt also, zwischen Autoritäten, mit denen der Christ legitim zusammenwirken kann, und anderen zu unterscheiden, deren Gültigkeit im Namen des Christentums selbst verneint werden kann. Diese Unterscheidung zwischen spezifischen Autoritäten findet weiterhin in der eschatologischen Sichtweise statt, und es erscheinen nun neue Formen der Legitimation der Macht. In der eschatologischen Sichtweise entsteht jetzt eine Art Sakralisierung dieser Macht, die nur in dieser Sichtweise verständlich ist.

### *7.1 Die Hypothese des Eigentums im Naturrecht auf Privateigentum: das Recht auf Leben in der Soziallehre*

*Das private und kapitalistische Eigentum als letzte Instanz der Glaubensorthodoxie. Die Notwendigkeit der Institutionalisierung des Eigentums bei Thomas von Aquin. Die Institutionalisierung des Eigentums nach Stalin. Die unzulässige Ableitung des Naturrechts auf Privateigentum aus den Kriterien des Thomas von Aquin. Die Aufhebung des Rechtes aller auf Nutzung der irdischen Güter. Das ehrbare Leben der Besitzenden und das Überflüssige: Die Bedürfnisse des Armen werden nicht beachtet. Die Armen: ausweglos Gefangene*

Die Soziallehre der katholischen Kirche muß vor diesem Hintergrund interpretiert werden. Sie bejaht ein bestimmtes Eigentumssystem – das kapitalistische Privateigentum – als legitimes Eigentum – im Unterschied zu anderen Formen

möglichen Eigentums – und leitet seine Legitimität aus der Anerkennung des Rechts auf Nutzung der irdischen Güter ab. Somit macht sie das kapitalistische Privateigentum zum Eckstein der Glaubensorthodoxie. In diesem Sinne sagt der chilenische Kardinal Silva Henríquez über ein Papier der „Christen für den Sozialismus“:

Der erste Einwand gegen dieses Papier ist der, daß die in den Lehren der katholischen Kirche enthaltene Doktrin, die nach Meinung der Päpste untrennbar mit der christlichen Auffassung des Lebens verbunden ist, zum großen Teil, um nicht zu sagen völlig, beiseite gelassen wurde (*Mater et magistra*). Das ist die Lehre Christi im sozialen und ökonomischen Bereich, und folglich ist es das auf die derzeitige Gesellschaft und letztendlich auf den Klassenkampf angewandte Evangelium.<sup>1</sup>

In demselben Sinne wirft er den „Christen für den Sozialismus“ vor, einen Weg eingeschlagen zu haben, der „sie tatsächlich auf ihr Christentum verzichten läßt.“<sup>2</sup> Der einer solchen Haltung implizite Gedankengang ist der, daß das kapitalistische Privateigentum das zentrale Mittel zur Sicherung des Rechtes aller auf Nutzung der irdischen Güter ist. Als Vermittlung zwischen dem Recht auf die Nutzung und der notwendigen Verwaltung der Güter wird das kapitalistische Privatkapital unter allen möglichen Eigentumsformen hervorgehoben. In diesem Sinne wird es gleichzeitig zum Willen des Schöpfers und zur Lehre Christi erklärt. Das kapitalistische Privateigentum wird also zur letzten Instanz der Glaubensorthodoxie. Die Verteidigung des Glaubens und des kapitalistischen Eigentums werden zu ein und derselben Sache.

In den Abhandlungen der Soziallehre wird der Gedankengang über das Privateigentum ständig auf die entsprechende Analyse von Thomas von Aquin bezogen. Thomas ist tatsächlich der erste Theologe, der, ausgehend vom Recht auf Nutzung, eine Theorie des Eigentums entwickelt. Beim Aquinaten handelt es sich nicht mehr um eine Lehre über die Werte der christlichen Gemeinschaft; seine Analyse bezieht sich eigens auf das System des institutionalisierten Eigentums und richtet sich also an die Autorität selbst. Thomas sucht die Kriterien des politischen Handelns gegenüber dem Eigentum.

Er legitimiert jedoch kein spezifisches Eigentumssystem. Er stellt das Recht auf Nutzung der Notwendigkeit des Eigentums gegenüber. Das Recht auf Nutzung ist das grundlegende Recht. Seine direkte Ausübung wäre jedoch die wirtschaftliche Unordnung. Das Eigentum ist also notwendig, um die aus einer direkten Ausübung des Rechts auf Nutzung resultierende Unordnung zu vermeiden. Eigentum ist in diesem Sinne einfach das institutionalisierte Eigentum im Gegensatz zu dem, was in der christlichen Tradition als Gütergemeinschaft bezeichnet wurde. Eigentum ist in diesem Sinne kein Recht, sondern eine Notwendigkeit. Seine Institutionalisierung schafft eine Distanz zwischen Subjekt und Gütern mit dem Ergebnis, daß der Zugang zu den Gütern nur als Gegenleistung eines Beitrages möglich ist. Das Eigentum entspringt also der Notwendigkeit, eine Verwaltung der Güter vorzunehmen, ohne die es nicht möglich

wäre, die Reproduktion des menschlichen Lebens zu sichern. Über diese Definition des Eigentums im Gegensatz zur Gütergemeinschaft hinaus gibt es beim Aquinaten keinerlei Ableitung irgendeines spezifischen Eigentums. Sein Eigentumsbegriff ist so weitgefaßt wie die Auffassung von Autorität bei Paulus. So wie die Autorität notwendig für die Ordnung ist, ist es nun beim Aquinaten auch das Eigentum. Der Aquinat vertritt daher die Meinung, es sei einzig und allein möglich, das Recht auf Nutzung der Güter im Rahmen einer Art institutionalisierten Eigentums zu gewährleisten.

Bigo faßt die Argumente des Aquinaten für die Notwendigkeit einer Institutionalisierung des Privateigentums so zusammen:

1) Ein einziges, verantwortliches Individuum soll lieber eine Sache verwalten, als sie der Fürsorge aller oder mehrerer Personen zu überlassen; 2) es wird mehr Ordnung geben, wenn jede Sache einem Verantwortlichen anvertraut wird: Es würde Verwirrung herrschen, wenn sich alle unterschiedslos um alles kümmern würden; 3) es wird mehr Möglichkeiten für den Frieden geben: Die fehlende Aufteilung ist eine Konfliktquelle.<sup>3</sup>

In einer Anmerkung fügt Bigo hinzu:

Man muß es zugeben, diese Argumente verurteilen eher die Güterverwirrung (alles ist allen anvertraut), als daß sie das *Privateigentum* als solches begründen (ein einer Person und nicht der öffentlichen Körperschaft anvertrautes Gut).<sup>4</sup>

Tatsächlich wird die Güterverwirrung verurteilt, die sich nach Thomas aus einer Konstituierung des Eigentums als Gütergemeinschaft ergeben muß. Mögen die Argumente von Thomas von Aquin nun richtig sein oder nicht, auf keinen Fall haben sie mit einem wie auch immer gearteten Privateigentum zu tun. Er bezieht sich ausschließlich auf die notwendige Institutionalisierung des Eigentums, egal in welcher Form. Gleich der Bejahung der Autorität durch Paulus (er bejaht jede Autorität, egal welcher Art) erklärt Thomas das institutionalisierte Eigentum unabhängig von der spezifischen Form, in der es auftritt, für notwendig. Mit dem kapitalistischen Privateigentum hat das so wenig zu tun, daß dieselben Argumente des Aquinaten genauso bei Beginn des Fünfjahresplanes durch den sowjetischen Sozialismus gebraucht werden. Gerade diese Argumente dienten Stalin zur Rechtfertigung der Substitution der kollektiven Führung in den sowjetischen Betrieben durch unipersonale Führungen. In seinem politischen Bericht im Zentralkomitee vom 27. Juni 1930 sagt Stalin über das Problem der individuellen Leitung:

Unerträglich werden auch die Verstöße gegen das Prinzip der individuellen Leitung in den Betrieben. Die Arbeiter klagen immer wieder: „Es gibt keinen Verantwortlichen im Betrieb; es herrscht keine Ordnung in der Arbeit.“ Es darf nicht länger geduldet werden, daß unsere Betriebe sich aus Produktionsorganismen in Parlamente verwandeln. Unsere Partei- und Gewerkschaftsorganisationen müssen endlich begreifen, daß wir ohne Sicherung der individuellen Leitung und ohne Einführung einer strengen Verantwortlichkeit für den Gang der Arbeit die mit der Rekonstruktion der Industrie verbundenen Aufgaben nicht lösen können.<sup>5</sup>

Alle Argumente des Aquinaten erscheinen hier sogar mit denselben Worten wieder, sicherlich ohne daß Stalin sie irgendwie gekannt hätte. Jedes Eigentums-

system scheint aus Effizienzgründen in der Verwaltung wirklich solche Kriterien zu entwickeln. Kein spezifisches Eigentum kann also mit diesen Kriterien gestützt werden. Folglich leitet Thomas auch kein spezifisches Eigentum ab, sondern bloß eine Methode zu seiner Bestimmung: Jenes Eigentum wird als gültig abgeleitet, welches in der Lage ist, das Recht aller auf Nutzung der irdischen Güter wirksam zu sichern. Das ist eine Methode, kein Ergebnis. Aufgrund unterschiedlicher Bedingungen und historischer Zeiträume wird sich eine jeweils andere Spezifizierung als gültig erweisen, wohingegen andere ihre Gültigkeit verlieren. Das ist tatsächlich eine Methode, die das Eigentumssystem dem Recht auf Nutzung unterordnet und ersteres allein als Vermittlung dieses grundlegenden Rechtes bejaht. Kein Eigentumssystem hat nach Thomas aus sich heraus irgendeine Gültigkeit – Legitimität –, sondern er leitet seine Gültigkeit vom Recht auf Nutzung ab.

Das Eigentum ist seine Vermittlung. Thomas von Aquin kennt also nur ein Naturrecht auf Nutzung, aber kein Naturrecht auf Privateigentum. Die Institutionalisierung des Eigentums ist unvermeidlich und somit überhaupt kein Recht. Die Eigentumssysteme sind zulässig und gültig nach den Erfordernissen der Vermittlung des Rechts auf Nutzung. Ein Recht auf ein bestimmtes Eigentumssystem gibt es für Thomas niemals. Die Festlegung des spezifischen Eigentums wird also als *ius gentium* behandelt und nicht als Naturrecht.

Das letzte Zitat von Bigo verdeutlicht, daß er die Auffassung von Thomas kannte. Dennoch kommt er zu einem Schluß, wie er auch in allen anderen Abhandlungen über die Soziallehre üblich ist:

Es wird in der Perspektive des Gemeinwohls angesiedelt, und gerade das Gemeinwohl (d. h. das dürfen sie nicht vergessen, das Wohl der Personen, insofern sie ein menschliches Ganzes bilden) verlangt das Privateigentum: für das Ganze ist es von Interesse, eine gute Führung der Dinge, Ordnung und Frieden zu sichern.<sup>6</sup>

Er definiert das Gemeinwohl explizit als Subjekt in Gemeinschaft und leitet das Privateigentum von den Kriterien der verwaltungstechnischen Effizienz ab, ohne überhaupt das Recht auf Nutzung zu erwähnen, das das Naturrecht des Subjekts in Gemeinschaft ist. Offensichtlich geht das Ergebnis nicht aus den Prämissen hervor; außerdem hatte Bigo dies schon vorher gesagt. Obwohl er das weiß, bejaht er diesen falschen Schluß. Und ausschließlich durch diese willentliche Verwirrung versucht er, uns die Vorurteile und vorgefaßten Dogmen unserer Bourgeoisie als Auffassungen des Aquinaten nahezubringen.

In diesem Grundwiderspruch liegt tatsächlich der Eckstein der katholischen Soziallehre. Alle ihre Ergebnisse sind durch diesen versteckten Schritt vorherbestimmt. In der Tradition des Thomas von Aquin könnte man niemals zur Kanonisierung der kapitalistischen Bourgeoisie gelangen, sondern eben nur durch diesen willentlichen falschen Schritt, der alle Ergebnisse der Soziallehre vorherbestimmt. An einer anderen Stelle erwähnt Bigo erneut das Argument des Aquinaten:

(Thomas) schließt damit, daß das „Eigentum“, sofern es nicht die Gemeinschaft bezüglich der Nutzung zerstört, für die Gesellschaft notwendig ist, weil es eine bessere Führung, Ordnung und Frieden erzeugt.<sup>7</sup>

Wiederum legt Bigo Worte in seinem Sinne aus. Thomas schließt damit, daß das Eigentum notwendig ist, aber niemals, daß es das Privateigentum ist. Er kommt explizit zum gegenteiligen Schluß. Die Notwendigkeit des Eigentums führt nicht zur Notwendigkeit des Privateigentums. Bigo deutet jedoch erneut das Gegenteil der Lehre des Thomas von Aquin an.

In einem anderen Zusammenhang wiederholt Bigo die unzulässige Ableitung mit maliziösen Worten:

Die Berechnung der Kosten und die Gewinnspanne, die die Grundlage des Privatunternehmens bilden, sind eine Notwendigkeit: Sie lassen in allen Bereichen des Wirtschaftsverbandes eine Wachsamkeit und eine für die gesamte Gesellschaft vorteilhafte Dynamik entstehen, die kein Zwang jemals ersetzen kann. Es wäre vom wirtschaftlichen Standpunkt unvernünftig, diese elementare Notwendigkeit aufzuheben. Außerdem hieße das, sich zur Errichtung eines Systems kollektiver Zwänge zu verurteilen, was die Vernichtung der fundamentalen politischen Freiheiten bedeuten würde.<sup>8</sup>

Bigo sagt uns, daß Kostenrechnung und Gewinnspanne notwendig sind. Sie sind wirklich so wichtig wie die Institutionalisierung des Eigentums selbst. Da dies so ist, führt jedes Unternehmen, sei es im kapitalistischen oder im sozialistischen Eigentumssystem, diese Rechnungen durch. Diese Unternehmen unterscheiden sich nicht darin, ob sie kalkulieren oder nicht. Bigo wiederholt jedoch die obige Ableitung. Aus der allgemeinen Notwendigkeit des Kalkulierens schließt er die Notwendigkeit einer spezifischen Kalkulation, nämlich die Kalkulation des kapitalistischen Unternehmens. – Wieder eine so skandalöse Schlußfolgerung wie die obige. Gleichzeitig verfällt er einer völligen Ungenauigkeit beim Gebrauch des Begriffs Notwendigkeit. Wenn Thomas von der Notwendigkeit der Institutionalisierung des Eigentums spricht, handelt es sich wirklich um eine Notwendigkeit. Bei Strafe, der Unordnung zu verfallen, muß die Gesellschaft das Eigentum institutionalisieren. Eine ähnliche Notwendigkeit gilt für die Kalkulation. Bei Strafe, allgemeiner Unordnung zu verfallen, muß die Gesellschaft die ökonomische Kalkulation der Unternehmen sichern. Die andere Notwendigkeit, von der Bigo spricht, ist jedoch qualitativ anders. Die 'Notwendigkeit' des *Privateigentums* und die 'Notwendigkeit' der *kapitalistischen* Kalkulation der Unternehmen sind nichts anderes als die frommen Wünsche von Bigo. Es sind Normen, die er aufstellen will, ohne sie rechtfertigen zu können, es sei denn durch ein Spiel von Argumenten, ein bloßes Quidproquo.

Da Bigo aber das Privateigentum als Notwendigkeit abgeleitet hat, braucht er es nicht mehr zu rechtfertigen. Niemand rechtfertigt etwas Notwendiges. Die Notwendigkeit, sich zu ernähren, bedarf keiner Rechtfertigung. Wenn die Institutionalisierung des Eigentums notwendig ist, braucht man sie nicht zu rechtfertigen. Sie setzt sich durch. Vor allem vermeidet Bigo das Problem, das er, aus-

gehend von Thomas von Aquin, zu lösen hätte: den Beweis, daß das kapitalistische Privateigentum die Vermittlung des Rechts auf Nutzung ist. Nach dieser Übertölpelung braucht er nichts mehr zu beweisen. Wenn die Notwendigkeit der Institutionalisierung des Eigentums und der Kostenrechnung bereits die Notwendigkeit des kapitalistischen Privateigentums impliziert, ist dies ein Erfordernis der Ordnung selbst. Da keine Gesellschaft existieren kann, ohne die Ordnung aufrechtzuerhalten, steht das kapitalistische Eigentum außer Frage. Bigo erklärt es also zum Synonym der Ordnung. Die Frage des Aquinaten wird umgedreht. Thomas hatte nach dem Eigentumssystem gefragt, das in der Lage ist, das Recht auf Nutzung zu sichern, wobei dieses Recht auf Nutzung die Rechtfertigung seiner Gültigkeit ist. Bigo stellt sich die Frage nun andersherum. Da das kapitalistische Eigentum sein Nonplusultra ist, fragt er sich: Wie und bis zu welchem Grad kann das Recht auf Nutzung gewährleistet werden, ohne das kapitalistische Eigentum in Frage zu stellen?

Die ursprüngliche Frage von Thomas von Aquin streicht er. Das Ergebnis seiner eigenen trickreichen Ableitung wird nun als vom Schöpfer intendiert angegeben: „Das Recht auf Privateigentum wurde von der Natur, d.h. vom Schöpfer selbst den Menschen verliehen.“<sup>9</sup>

Die ganze Untersuchung von Bigo zeigt sehr wohl, daß er selbst es ist, der das Recht auf Privateigentum gewährt. Der Schöpfer hat damit nichts zu tun, und man kann ihm nicht mit einem einfachen Quidproquo die Schuld geben. Es ist schon oft versucht worden, schaurige Ergebnisse als Demonstrationen des Handelns Gottes darzustellen. In genau diesem Sinne sagt Bigo: „Es ist selbstverständlich für den Menschen, das Werk zu besitzen, dessen Urheber er ist und das er legitim erworben hat.“<sup>10</sup> Natur und Gott werden so konstruiert, daß unsere Bourgeoisie selbst aus ihrem Munde spricht. Und warum ist es nicht selbstverständlich, daß das Werk eines jeden allen gehört und sich alle gegenseitig die Möglichkeit zu leben sichern?

Es handelt sich um eine Art Hypostasierung eines bestimmten Eigentums. Es wird ihm keine Gültigkeit gegeben, sondern Legitimität im engsten Sinne. Das Privateigentum wird schließlich eine Größe, für deren Auswirkungen sich letztendlich keiner verantwortlich fühlt; denn Gott hat es persönlich vorgeschrieben. Es ist sein Diktat, und von den Früchten keines anderen Baumes darf man essen. Außerdem wird das Privateigentum von Bigo sogar als frei von der Erbsünde erklärt. Es steht schon im ewigen Rat Gottes:

Wir lassen hier die Theorie außer acht, nach der das Privateigentum eine Folge der Erbsünde wäre. Sie hat keinerlei Grundlage in den Texten und ist nicht ohne Schwierigkeiten mit einer Lehre vereinbar, die das Eigentum als Naturrecht betrachtet und ihm einen hohen personalisierenden Wert zuschreibt.<sup>11</sup>

Tatsächlich, wenn das Privateigentum ein Naturrecht ist, muß es bereits mit dem Menschen ersonnen und geschaffen worden sein. Es ist ewig. Doch aus gerade diesem Grunde sprach die gesamte christliche Tradition dem Privateigen-

tum den Status eines Naturrechts ab. Die Argumentation war genau entgegengesetzt. Da das institutionalisierte Eigentum ein Ergebnis der Erbsünde ist, kann es kein Naturrecht sein. Und das Privateigentum ist nur eine spezifische Form des institutionalisierten Eigentums. Daß ein Naturrecht des Privateigentums nie ausdrücklich bestritten wurde, hat seinen Grund darin, daß sich keiner jemals vorgestellt hatte, irgend jemand könnte dies geltend machen. Daher sind die Gebote Gottes und das Recht auf Nutzung das von dieser Tradition anerkannte Naturrecht. Bigo behauptet jedoch das Gegenteil. Er sagt, die traditionelle Lehre stelle fest: „Das Privateigentum, sogar das an den Produktionsmitteln, ist ein Naturrecht.“<sup>12</sup> Er gibt keinen einzigen Beweis. Nachdem er einmal das Privateigentum hypostasiert hat, formuliert er die für seine Analyse grundlegende Frage, die bereits alles offenbart: „Wie kann man die Aneignung privaten Eigentums aus dem Gesichtspunkt der Vernunft erklären?“<sup>13</sup>

Würde er sich wirklich auf die Vernunft beziehen, könnte er niemals eine solche Frage stellen. Schon in der Fragestellung ist die schlechte wissenschaftliche Absicht des Fragenden sichtbar. Im Namen der Vernunft könnte er nur fragen, ob das Privateigentum zu rechtfertigen ist oder nicht. Niemals kann er die Analyse vorherbestimmen und der Vernunft die Funktion überlassen, ein vorbestimmtes Ergebnis zu rechtfertigen. Dies wäre die Zerstörung der Vernunft. Tatsächlich stellt Bigo in seinen Ergebnissen nicht nur den Schöpfer selbst bloß, sondern ebenso die Vernunft. Dieselbe Frage ist in der modernen Ökonomie zu entdecken:

Die von der modernen Ökonomie gestellte Frage ist also folgende: In welchem Maße und unter welchen Bedingungen können Privatpersonen über ein Kapital, d. h. eine Konsumreserve oder ein Produktionsinstrument, verfügen, an dem sie keinen unmittelbaren und persönlichen Bedarf haben?<sup>14</sup>

Wieder kommt es zu einem bereits bekannten Ergebnis, wenn man nach den Modifikationen fragt. Moderne Ökonomie bedeutet im Sinne Bigos, daß er bescheiden den Gattungsnamen moderne Ökonomie jenen wirtschaftlichen Strömungen gibt, die mit seinem Standpunkt übereinstimmen. Es handelt sich einfach um die neoklassische und einen Teil der keynesianischen Wirtschaftstheorie, die nun *die* moderne Ökonomie wird. Diese erzeugt die Sprache unserer Bourgeoisie, wenn sie mit dem 'Munde Gottes' und 'der Natur' spricht. Dabei kommt ein Kamikazeflug heraus, mit dem sich das Christentum für das Überleben unserer Bourgeoisie opfert. Die auf die berühmte Frage gegebene Antwort bezieht sich also erneut auf das Naturrecht auf Privateigentum: „Die öffentliche Gewalt kann es folglich nicht abschaffen. Alles, was sie tun kann, ist allein, seinen Gebrauch zu mäßigen und es mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen.“<sup>15</sup>

Da das Gemeinwohl das Subjekt in Gemeinschaft ist, übergeht Bigo mit seiner Frage ein vorhergehendes Problem: Ist das kapitalistische Privateigentum mit dem Gemeinwohl vereinbar?

Wenn der Schöpfer, die Natur und die Vernunft das kapitalistische Privateigentum als notwendig erachten, kann sich das Recht auf Nutzung nicht dem Privateigentum entgegenstellen. Dieses Recht wird zu einer sozialen Funktion des Privateigentums und ist „mit dem Recht auf Eigentum intrinsisch verbunden.“<sup>16</sup> Da dieses Recht nun dem Privateigentum innewohnt, wird es zu einem Zweck des Privateigentums. „Sein erster Zweck ist es, die Realisierung des Rechts aller auf Nutzung der Güter zu erleichtern.“<sup>17</sup> Sogar der Gebrauch der Worte wird verändert. Bei Thomas war das Recht auf Nutzung ein Naturrecht, das Eigentum hingegen nicht. In der Folgezeit werden sowohl das Recht auf Nutzung als auch das Recht auf Privateigentum als Naturrecht bezeichnet. Heute gilt ausschließlich das Recht auf Privateigentum als Naturrecht, und das Recht auf Nutzung wird zum Grundrecht. Als Grundrecht verschmilzt es vollständig mit dem kapitalistischen Privateigentum in seiner gesellschaftlichen Verantwortung.

So sind der Gemeinschaftszweck der Besitztümer und die Autonomie des Besitzerwillens beide wesentlich für die Institution des Eigentums. Das eine oder das andere zu negieren bedeutet, das Gleichgewicht zwischen dem individuellen und dem gesellschaftlichen Aspekt des Eigentumsrechtes zu zerstören.<sup>18</sup>

Das Recht auf Nutzung und der Besitzerwillen sind nun zwei Aspekte des Privateigentums. Das Recht auf Nutzung verliert seine ganze Gefährlichkeit, die es in der alten Formulierung hatte, in der es *das* Naturrecht war; und im Dienste der Gewährleistung dieses Rechtes wird die Institutionalisierung des Privateigentums spezifiziert. Dies ist sichtbar, wenn Bigo dieses „Gleichgewicht... zwischen dem individuellen und dem gesellschaftlichen Aspekt des Eigentumsrechtes“ behandelt.

Das Bemerkenswerteste an dieser Analyse ist, daß das bedürftige Subjekt, das gleichzeitig Subjekt des Rechts auf Nutzung ist, nie auftaucht. Das Gleichgewicht zwischen beiden Aspekten wird nach Bigo nicht dann erreicht, wenn es keine Not, Arbeitslosigkeit etc. mehr gibt. Es wird erlangt, wenn das Privateigentum alles mögliche gegenüber diesen Problemen tut, ohne daß es sich selbst gefährdet. Der Bezugspunkt ist das Eigentum, niemals das Bedürfnis. Bigo sagt nicht, daß das kapitalistische Eigentum, um gerechtfertigt werden zu können, die Not aus der Welt schaffen muß. Er sagt vielmehr das Gegenteil: Das Eigentum muß die Not soweit ausräumen, wie es seine eigene Existenz erlaubt. Das Kapital muß tun, was es vermag; und was es nicht vermag, braucht nicht zu geschehen. Und wenn das Verarmung, Arbeitslosigkeit, Unterentwicklung etc. bedeutet, soll es so sein. Da der Schöpfer das Privateigentum wollte, wird er also auch seine Konsequenzen wollen, und da darf sich die Menschheit bloß nicht einmischen. Es verschwindet somit das Subjekt des Rechts auf Nutzung, und der Eigentümer selbst ersetzt es:

Wer besitzt, hat das Recht oder vielmehr die Pflicht, ... für sich selbst und seine Familie das in Anspruch zu nehmen, was ihm für ein standesgemäßes Leben gereicht. Das ist absolut kein Recht, das aus der Gesellschaft hervorgeht. Es ist das, was das Eigentumsrecht zu einem mäch-

tigen Antriebsmittel der Wirtschaftsaktivität macht, denn jeder versucht, den Lebensunterhalt für sich und die Seinen zu verdienen und sich einen legitimen Anteil an den gemeinschaftlichen Mitteln zu sichern.<sup>19</sup>

Der legitime Anteil an den gemeinschaftlichen Mitteln ist jener Teil, der ein standesgemäßes Leben sichert und den der Eigentümer für sich selbst in Anspruch nehmen muß. Da das Recht auf Nutzung für alle gilt, gilt es auch für den Eigentümer. Daher kann ihm die Gesellschaft dieses standesgemäße Leben nicht nehmen. Es gibt allerdings einen illegitimen Teil seines Einkommens:

Der Besizende muß versuchen, den Teil seines Einkommens und seines Vermögens zu bestimmen, der für ihn unnötig ist, und ihn dem Gebrauch aller zu überlassen. ... Das Überflüssige ist ein fremdes Gut. Der heilige Thomas von Aquin gehört noch zu dieser großen Tradition.<sup>20</sup>

Wie soll man bestimmen, was „das Überflüssige“ ist?

Der Eigentümer hat auch die Pflicht, diesen „Teil des Übrigen“ zu bestimmen, das Überflüssige, nicht nach den Erfordernissen des Augenblicks, sondern nach einem Urteil seines Gewissens.<sup>21</sup>

Und wer gibt die Kriterien dieses Gewissensurteils? Das Gewissen selbst. Objektive Kriterien gibt es nicht. Das ist ein einzigartiger Fall in der katholischen Lehre. Die Kriterien des Gewissens liegen immer außerhalb desselben. In diesem Falle jedoch nicht. Die eigene Subjektivität des Eigentümers entscheidet, was dem Gewissen nach überflüssig ist. Das Überflüssige kann allerdings nur ausgehend vom Recht auf Nutzung festgelegt werden. Wo dieses ein Recht aller ist, müßte die Festlegung des Überflüssigen das standesgemäße Leben der übrigen sein. Das wäre sehr wohl ein objektives Kriterium. Bigo aber entreißt das Subjekt der Gemeinschaft und erklärt es nun zur Instanz der Festlegung dessen, was überflüssig ist. Der Arme, dem nach Bigo das Überflüssige gehört, ist nun sogar mit seinem Leben von dem abhängig, was das Gewissen des Besitzers für überflüssig erklärt und was nicht. Die Bedürfnisse des Armen haben nichts zu sagen, entscheidend ist allein die Differenz zwischen dem wirklichen Einkommen des Besitzers und dem, was sein Gewissen für ein standesgemäßes Leben als notwendig erachtet. Die Bestimmung dieses Unterschieds durch den Besitzer ist das, was dem Armen gehört. Wenn er mit diesem Unterschied verhungert, soll es so sein. Das standesgemäße Leben des Armen spielt wiederum keine Rolle. Wenn nach dem Gewissen des Besitzers das Überflüssige weniger ist als die Bedürfnisse der Armen, kann man nichts machen. Bigo erwähnt dieses so offensichtliche Problem kein einziges Mal. Er sagt vielmehr: „Die Nicht-Ausübung ihrer gesellschaftlichen Pflichten durch die Eigentümer bringt nicht ipso facto die Abschaffung des Eigentumsrechtes mit sich.“<sup>22</sup>

Da er kein einziges objektives Kriterium für diese Verpflichtungen erwähnt, ist es nicht möglich, sich einen Fall vorzustellen, in dem der Besitzer diese nicht erfüllt. Er lebt ein standesgemäßes Leben und gibt das, was er übrig hat, den Armen. Dies tun alle. Da Bigo nie die Bedürfnisse der Nicht-Besitzenden ein-

bezieht, gibt es kein Kriterium für das Überflüssige, es sei denn das Kriterium von Friedman: die Beunruhigung, die der Anblick der Armen beim Eigentümer hervorruft. Das wird besonders deutlich, wenn Bigo das Problem der extremen Bedürftigkeit behandelt, das nach ihm der wichtigste Fall ist, in dem das Eigentum durch das Recht auf Nutzung beeinträchtigt wird. Auf diesen Fall nimmt er mit eher negativen Worten Bezug, als Warnung, ihn nicht auszunutzen: „Mit Ausnahme der Fälle wirklicher und extremer Bedürftigkeit ... handelt es sich nicht mehr um Verpflichtungen der Justiz, sondern der christlichen Nächstenliebe.“<sup>23</sup>

Erneut wird der Fall wirklicher und extremer Bedürftigkeit nicht durch die Bedürftigkeit des bedürftigen Subjekts bestimmt. Sie wird durch das Erfordernis, die Institutionalität des Eigentums aufrechtzuerhalten, festgelegt, welche bestimmt, daß nur in ganz besonderen und äußerst seltenen Fällen auf die Nutzung von Gütern gegen den Willen des Eigentümers zurückgegriffen werden kann. Der Grund für diese Nutzung ist nicht etwa der Grad der Bedürftigkeit, sondern die Seltenheit der Gelegenheiten, bei denen das geschieht. Zudem würde in dem Falle, daß das Recht durch die Bedürftigkeit bestimmt wird, das gesamte System kapitalistischen Privateigentums zusammenbrechen. Milliarden Menschen leben in einer Situation wirklicher und extremer Bedürftigkeit. Unter ihnen gibt es nicht einen, der sich retten kann, indem er dieses Ausnahmerecht der extremen Bedürftigkeit anführt. Es ist ein Recht für die Besitzer, die ihre Brieftasche vergessen haben.

Neben diesem Recht der extremen Bedürftigkeit kann auch der Staat in das Eigentumsrecht eingreifen, um eine angemessene Verteilung der Einkünfte zu sichern. Bigo sagt uns jedoch nicht, was eine gerechte Verteilung ist; aber er bejaht „die Legitimität der Interventionen durch die öffentliche Gewalt, sofern diese nicht das Eigentums- und Erbrecht inhaltlich aushöhlen.“<sup>24</sup> Wieder tauchen keine Bedürfnisse der Subjekte auf, sondern allein die des kapitalistischen Privateigentums. Der Staat kann auf die Verteilung des Einkommens Einfluß nehmen, allerdings solange dieser Einfluß nicht durch ein standesgemäßes Leben der anderen, sondern ausschließlich durch das standesgemäße Leben der Besitzer gegeben ist. Den notwendigen Grad dieser Interventionen der öffentlichen Gewalt bestimmt nicht die Bedürftigkeit der Bedürftigen, sondern die Sorge um den Inhalt des Eigentums- und Erbrechts. Der Träger des Rechts auf Nutzung als Subjekt existiert in der Soziallehre nicht. Er ist ausschließlich ein Objekt des Privateigentums, das sich ihm zuwendet, wie es ihm gefällt.

Es gibt aber sehr wohl ein Recht der Armen auf das Überflüssige der Reichen, es ist nicht das Recht eines Armen über einen Reichen, sondern aller Armen über alle Reichen; der Träger dieses Rechtes kann nicht selbst dessen Ausübung gewährleisten.<sup>25</sup>

Offensichtlich kann es kein Recht eines bestimmten Armen über einen bestimmten Reichen sein. Das würde die Institutionalisierung des Eigentums selbst zerstören. Der logische Träger wären folglich alle Armen; sie könnten ein

solches Recht gegenüber der Gesellschaft fordern. Aber Bigo geht auch über diese mögliche Antwort hinweg. Über das Recht auf Nutzung sagt er:

Es ist ein *Grundrecht*, d. h. nicht unmittelbar vom Interessierten einzufordern, außer im Falle extremer Bedürftigkeit. Dieses Grundrecht hängt also in seinem Wirken, in seiner praktischen Umsetzung sosehr von der Entscheidung des Besitzenden oder der öffentlichen Gewalt ab, daß die Realisierung dieses Rechtes nicht direkt sein Träger einfordern kann. Die Pflicht des Eigentümers gehört nicht zum Herrschaftsbereich der kommunikativen Gerechtigkeit.<sup>26</sup>

Da es nicht ein Recht eines bestimmten Armen über einen bestimmten Reichen sein kann, fällt Bigo nichts anderes ein, als gerade den Eigentümer als Schiedsrichter zu benennen, um darüber zu entscheiden. Auch der Bezug auf die öffentliche Gewalt ist nicht ernst zu nehmen, weil er schon vorher festgestellt hatte, die öffentliche Gewalt dürfe dem Armen dann nicht helfen, wenn diese Hilfe das Eigentums- und Erbrecht aushöhlt. Die Instanz, die über die Gültigkeit des Rechts auf Nutzung entscheidet, ist also das kapitalistische Privateigentum. Es ist die Instanz, die nach ihrer Möglichkeit bewertet werden muß, ein solches Recht zu erfüllen. Nun ist dieses Recht auf Nutzung dem Privateigentum gleichgesetzt. Das Recht auf Nutzung wird zu einer leeren Floskel.

Diese Instanz der Eigentümer ist aber noch strenger, als es in diesen Sätzen von Bigo scheint. Tatsächlich entscheiden nach Meinung Bigos auch die Eigentümer nicht. Über das Eigentumsrecht sagt er, die Autorität könne es nicht abschaffen. Alles, was sie tun kann, ist, „allein seinen Gebrauch abzuschwächen und es mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen.“<sup>27</sup>

Dies bedeutet, daß auch die Generalversammlung aller Eigentümer der Welt es nicht durch einstimmige Entscheidung abschaffen könnte; noch könnte diese Versammlung den Armen helfen, indem sie das Eigentums- und Erbrecht untergraben würde. Das kapitalistische Eigentum steht nicht nur über den Armen und ihrem Willen, es steht auch über dem Willen der Eigentümer. Diese Einrichtung anzutasten ist sogar den Eigentümern verboten. Der Schöpfer in Person steckt im kapitalistischen Eigentum – mit Natur und Vernunft. In diesem kapitalistischen Privateigentum vereinigen sich die Interessen:

Langfristig vereinigen sich die Interessen beider Klassen, weil es für die Arbeiter in Eigentumssituation vorteilhaft ist, daß die Arbeiter in abhängiger Situation mit ihrem Schicksal zufrieden sind, und für die Arbeiter in abhängiger Situation ist es nicht vorteilhaft, die Situation der Arbeiter in Eigentumssituation zu verschlechtern, weil ihre eigene Freiheit von der Existenz des Eigentums abhängt.<sup>28</sup>

Die Eigentümer sind nun Arbeiter in Eigentumssituation, die Werktätigen Arbeiter in abhängiger Situation. Der Eigentümer kann auf sein Eigentum nicht verzichten, ebensowenig wie die Gesamtheit der Eigentümer auf das Privateigentumssystem, denn so würden sie auf die Freiheit verzichten. Es ist nicht mehr der Schmerz des Armen, der sogar den Reichen erlösen kann, sondern das Beharren des Reichen auf seinen Reichtum erlöst den Armen. Dem Armen wird sogar dieser phantastische Trost genommen, daß sein Schmerz auf der Ebene der Er-

lösung irgendeinen Sinn behält. Hier ist der Reichtum buchstäblich alles. Marx nannte das: „die Blumen von den Ketten nehmen“. So sind die Armen ausweglos gefangen. Im Namen des Rechts auf Nutzung sind sie in einen Hinterhalt geraten. Aber alle Auswege sind bereits versperrt. Das Recht extremer Bedürftigkeit nützt ihnen nichts, gerade weil es das Privateigentum untergräbt. Auch der Staat nützt ihnen nicht, weil er, indem er ihnen hilft, ebenfalls das Privateigentum und das Erbrecht untergraben könnte. Auch die Eigentümer können ihm nicht helfen, wenn dies das Privateigentumssystem untergräbt – und der Schöpfer auch nicht, weil er die Natur so gemacht hat, daß sie des kapitalistischen Eigentums bedarf, und er wird nicht wegen einiger Armer die Natur ändern. Dieser Hinterhalt ist ein Käfig, und wenn alles so geschieht, wie es die Soziallehre voraussieht, werden sie nie aus ihm herauskommen.

Während das Eigentum bei Thomas von Aquin die Vermittlung des Rechts auf Nutzung ist, ist nun das Recht auf Nutzung die Vermittlung des kapitalistischen Privateigentums:

Paul VI. bestätigt erneut, daß „das Privateigentum für niemanden ein bedingungsloses und absolutes Recht darstellt“, gerade weil dieses Recht durch die „erste Finalität“ des Privateigentums, nämlich die Umsetzung des Grundrechtes, konditioniert und relativiert ist.“<sup>29</sup>

Da das Recht auf Nutzung vom kapitalistischen Eigentum verschlungen wurde, gibt ihm Bigo einen romantischen Sinn:

Es hat dank der Verantwortlichkeiten, die es betrifft, einen „personalisierenden“ Wert. Es stabilisiert den heimischen Haushalt, für den es so etwas wie ein „Lebensraum“ ist. Es konditioniert die Wirtschaftsinitiative der einzelnen und ihrer privaten Vereinigungen. Es ist die notwendige Infrastruktur eines freien Staates.<sup>30</sup>

Wiederum ist das kapitalistische Eigentum die Infrastruktur eines freien Staates, nicht das Recht auf Nutzung. Genauso sagt es Friedman, und so wird das kapitalistische Eigentum im Himmel verankert:

So hängt die ökonomische und politische Struktur der Gesellschaft und allgemeiner die Situation der Menschen aus christlicher Sicht von der Form ab, in der die weltweite Gesellschaft das Eigentumsrecht respektiert. Denn die Gemeinschaft kann kein Recht zerstören, das nicht von ihr stammt, da der Mensch „vor der Gesellschaft“ da war.<sup>31</sup>

Alles, was Bigo sagen will, ist, daß das kapitalistische Eigentum vor der Gesellschaft da war. Er kennt keinen Subjekt-Menschen vor der Institutionalisierung der Gesellschaft. Für ihn ist „Mensch“ ein Synonym für kapitalistisches Eigentum. Den Menschen als Subjekt kennt er nicht. Über den Menschen in der Soziallehre sagt er, daß „sie nicht den abstrakten Menschen betrachtet, sondern den Menschen in Verbindung mit den Dingen, die er besitzt.“<sup>32</sup> Das ist gerade der abstrakte Mensch: verbunden mit den Dingen, die er besitzt. Der konkrete Mensch ist der Mensch mit seinen Bedürfnissen und in Beziehung zu den Dingen, die ihn umgeben. Bigo mündet so in einer Verabsolutierung des kapitalistischen Eigentums: Er bringt den Schöpfer, die Natur, die Vernunft, die Freiheit und alle gewesen oder zukünftigen menschlichen Werte mit der Existenz dieses Privateigentums in Verbindung. Er sagt jedoch:

In einer Perspektive, wo die Zeit auf die Ewigkeit bezogen ist, können sich die Gesellschaften nicht verabsolutieren, weil sie strenggenommen keine Bestimmung im Jenseits haben: Nicht die Gesellschaften, die Personen werden erlöst werden, und in der Gesellschaft verfolgt jede Person ein ganz eigenes und von dem der anderen Personen der Gesellschaft unabhängiges Schicksal. Das schützt das katholische Denken insbesondere gegen den Schwindel des Totalitarismus.<sup>33</sup>

Das Gegenteil ist richtig, und Bigo beweist es. Nur in einer Perspektive, wo die Zeit auf die Ewigkeit bezogen ist, können sich die Gesellschaften verabsolutieren. Die Gesellschaft zu verabsolutieren ist ein Synonym dafür, sie auf die Ewigkeit zu beziehen. Das ist gerade der Schwindel des Totalitarismus. Auch wenn nur die Personen erlöst werden, hängt – nach der von Bigo vertretenen Lehre – ihre Erlösung von der Anerkennung des kapitalistischen Eigentums ab. Es gibt keine Erlösung außer in ihm selbst. Das ist die Verabsolutierung, gegenüber der die Soziallehre nicht den mindesten Widerstand bietet. Das kapitalistische Eigentum ist eine Glaubensfrage. Wer sich von ihm entfernt, entfernt sich vom Glauben. Das Privateigentum wird schließlich wichtiger als die Existenz des gesamten Universums. In diesem Sinne sagt Kardinal Höffner:

Erst recht kommt dem Gemeinwohl eines irdischen Sozialgebildes kein Vorrang zu, wenn ihm Güter der übernatürlichen Ordnung gegenüberstehen. „Das übernatürliche Heil eines einzigen Menschen steht höher als das natürliche Gute des gesamten Universums“ (Thomas von Aquin, STh I-II, 113,9).<sup>34</sup>

Die Verteidigung des kapitalistischen Eigentums kennt keine Grenzen. Es kann sogar das Universum verschlingen. Bigo ist jedoch ernsthaft davon überzeugt, daß er damit den Fetisch des Kapitals überwunden hat. Er sagt, daß für Christus „das Geld nicht nur ein Währungsmechanismus ist. Es ist eine Umkehrung, widersprüchlich zu Gott.“<sup>35</sup> Den Fetisch des Kapitals beschreibt er folgendermaßen:

In einem Wirtschaftsgefüge stellt das so verstandene Kapital ein geschlossenes, autarkes System dar; es entwickelt sich nach seinem eigenen Gesetz, lehnt jede Unterwerfung ab, ignoriert den Menschen und erdrückt ihn, ignoriert die menschliche Gemeinschaft und spaltet sie; es ist ein Geflecht, das anarchisch wuchert wie der Krebs.<sup>36</sup>

Das Kapital ist wie der Krebs, wenn es seine gesellschaftliche Verantwortung nicht erfüllt. Das ist die Meinung Bigos. Erfüllt es sie, heilt der Krebs aus. Da nach Bigo das Kapital selbst die Erfüllung der gesellschaftlichen Verantwortung bestimmt, gibt er jedoch diesem selben Kapital nur neue Kleider.

## 7.2 Arbeitsteilung und Eigentumssystem

*Der biblische Begriff des Armen: die Wehrlosen. Die Verarmung im weltweiten kapitalistischen System und das Verbot der Verteidigung der Armen durch die Soziallehre. Die Soziallehre erkennt nur dem Eigentümer das Recht auf legitime Verteidigung zu. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung als körperliche Verknüpfung zwischen den Menschen. Die Kanonisierung der neoklassischen Wirtschaftstheorie. Die Befreiungstheologie und ihre Rückkehr zu den Eigentumskriterien von Thomas von Aquin*

Im Zentrum des Denkens der Soziallehre über das Eigentum steht die Armut. In diesem Punkt folgt sie einer alten christlichen Tradition, die allgemein von der biblischen Tradition ausgeht: Der Arme ist der Schutzlose. Allgemein gesagt handelt es sich um den Menschen, der nicht arbeiten kann und keine andere Möglichkeit hat, seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Der Arme ist somit in erster Linie der Kranke, der Alte, das Kind, die Witwe. Diese Gruppen sind arm, weil sie für ihren Lebensunterhalt von den anderen abhängen, ohne eine konkrete Person zu haben, die ihren Unterhalt sichert. Sie müssen notwendigerweise von dem Überflüssigen der Übrigen leben. In der christlichen Tradition entsteht daher das Bedürfnis, das Eigentumssystem bezüglich seiner Möglichkeiten zu durchdenken, diesen Armen Unterhalt zu geben. In der präkapitalistischen Phase des Christentums führt dies zu einem tiefen Mißtrauen gegenüber dem Privateigentum. Es wird als Erzeuger des Egoismus und des Vertrauens in das Geld betrachtet. Man sieht eher im Feudaleigentum eine Möglichkeit, das Problem des Unterhalts der Armen zu lösen. Dieses Mißtrauen spiegelt sich im Verbot des Zinses und des Wuchers wider.

Dieser Begriff der Armen erklärt auch, warum diese nicht für fähig gehalten werden, das sogenannte Recht der Armen geltend zu machen. Die Gruppe der Armen kann dieses Recht tatsächlich nicht geltend machen. Ihre Armut erklärt diese Unfähigkeit. Kranke, Alte, Kinder und Witwen sind keine Gruppen, die irgendein Recht verteidigen können. Hätten sie diese Möglichkeit, könnten sie arbeiten und brauchten nicht auf ein Recht der Armen zurückzugreifen. Im Grunde sind die Armen diejenigen, die ihre Rechte in der Gesellschaft nicht verteidigen können. Darum sind sie Arme. Und wenn es heißt, sie können nicht, dann will man auch genau das sagen. Daß sie sich nicht verteidigen können, bedeutet nicht, daß sie sich nicht verteidigen und ihre Rechte fordern dürfen. „Sie können nicht“ heißt, daß sie auch dann nichts erreichen, wenn sie sich entschließen, ihre Rechte einzufordern. Daher hängen sie vom guten Willen der bestehenden Gesellschaft ab. Die Armen sind diejenigen, die keine gesellschaftliche Macht haben und aus genau diesem Grunde verarmten.

Kranke, Alte, Kinder und Witwen haben nichts, um gesellschaftliche Macht ausüben zu können. Sie können sich nicht gegen die Ungerechtigkeit erheben, sie können keinen Druck ausüben wie die anderen. Sie können keine Waffen tragen, und sie können auch nicht durch ihre Verweigerung der Mitarbeit Druck ausüben. Ihrer Mitarbeit bedarf es nicht, da sie aus persönlichen Gründen nicht mehr oder noch nicht mitarbeiten können, und gerade wegen ihres Alters, ihrer Kindheit und Krankheit können sie keine Waffen tragen. Ihre Abhängigkeit ist ihnen also intrinsisch. Es ist vollkommen zulässig, daß sie sich verteidigen, aber sie können nicht. Die bestehende Gesellschaft muß folglich ihr Armenrecht respektieren und ihre Unfähigkeit, sich zu verteidigen, durch Barmherzigkeit wettmachen. Aber diese Barmherzigkeit ist weder die von Friedman noch die von Bigo, sondern jene Tätigkeit, die den Armen schließlich das gewährleistet, was Bigo ein standesgemäßes Leben nennt. Es geht nicht darum, das hinzugeben, was die Besitzer in ihrem Gewissen für überflüssig halten, sondern das, was für ein solches standesgemäßes Leben notwendig ist. Dafür gibt es objektive Maßstäbe; und man muß jene Maßstäbe anwenden, die effektiv in der Lage sind, ein solches Leben zu sichern. Das Almosen kann nicht mehr als eine *Ultima ratio* sein. In der christlichen Tradition ist es ebenfalls so. Einer der Gründe für die Vorliebe der Moralphilosophen des Mittelalters für das Feudaleigentum zum Nachteil des Privateigentums war gerade dies: Im feudalen Eigentumssystem kann der Arme überleben, ohne zu betteln. Das Feudaleigentum umfaßt ein System sozialer – wenn auch elementarer – Sicherheit, das das Privateigentum nicht bietet.

Dieser Armenbegriff reicht sicherlich nicht aus, um das moderne kapitalistische Eigentum zu interpretieren. Diese Art Armut gibt es weiterhin. Allerdings ist die Verarmung im weltweiten kapitalistischen System unserer Zeit anders geartet. Es handelt sich nicht um Armut im biblischen Sinne (um diese geht es auch), sondern um eine neue Armut, die ein Ergebnis der kapitalistischen Produktionsverhältnisse ist. Es handelt sich um die Armut von Menschen, die vollkommen zur Arbeit fähig und bereit sind, davon aber gerade durch das Eigentumssystem ausgeschlossen werden. Sie stürzen in die Armut, sind aber darum keine Armen im biblischen Sinne. Im Unterschied zum Armen können sie sich verteidigen, wenn es ihnen gelingt, sich zu organisieren oder zu bewaffnen. In der sozialen Ordnung sind sie potentiell Subjekte ihrer Rechte und bedürfen nicht beständig des Zugeständnisses ihrer Rechte durch die bestehende Gesellschaft. Sie können ihre Rechte fordern. Ihre Armut ist also Verarmung, und als Gruppe sind sie Proletariat. Als Proletariat erleben sie ständig die Bedrohung der Verarmung als Arbeiter oder Angestellte. Auf keinen Fall wird ihnen die Sicherheit ihres Lebens oder ein Lebensrecht gewährt. Aber das Proletariat fordert dies.

Dieses neue Phänomen – das schon so alt wie die kapitalistische Gesellschaft ist – wird in der Soziallehre nicht reflektiert. Mit Recht wurde von den Armen gesagt, sie könnten sich nicht verteidigen. Vom Proletariat heißt es nun, es darf

sich nicht verteidigen, sofern und wenn seine Verteidigung das Privateigentum untergräbt. Statt dessen widmete sich die Soziallehre der Diskussion über den gerechten Lohn. Diese hat jedoch nicht den geringsten Sinn, wenn nicht vorher gewährleistet wird, daß alle arbeiten können. Denn nur wenn man arbeiten kann, hat es einen Sinn, zu verlangen, daß diese Arbeit auch ein Einkommen ermöglicht, das zum Leben ausreicht. Diese grundlegende Frage stellt die Soziallehre nur am Rande; aber heutzutage ist das Grundproblem die Verarmung durch die Arbeitslosigkeit.

Es gibt einen anderen Grund, um zu erklären, warum diese Verarmung nicht mit der Armut gleichgesetzt werden kann, wie es traditionell getan wurde. Traditionell pflegt man beim Eigentum eine Administrations- und eine Verteilungsfunktion zu unterscheiden. Die administrative Funktion erzeugt das Produkt, die Verteilungsfunktion verteilt es. Das Recht auf Nutzung ist damit von der administrativen Funktion oder der Produktion getrennt. Die Armut tritt ausschließlich als ein Ergebnis der Verteilungsfunktion oder der Verteilung auf. Sogar die mittelalterliche Vorliebe für das Feudaleigentum gegenüber dem Privateigentum erklärt sich durch den Umstand, daß die Güterverteilung im Hinblick auf die Armen besser gesichert schien als beim Privateigentum: Beim Feudaleigentum bedeutete Armut keine Bettelei, wohl beim Privateigentum. In keiner Weise wurde Armut als Ergebnis gerade der Art der Administration des Produktionsprozesses aufgefaßt. Zudem gab es keinen Hinweis darauf. In erster Linie kam es im Mittelalter zur Armut aus Gründen, die das Subjekt hinderten, arbeiten zu können, oder aufgrund schlechter Administration, wenn man die Auswirkungen der Naturkatastrophen und der Kriege einmal außer acht läßt.

Erst in der kapitalistischen Gesellschaft entsteht jene Verarmung, die gerade ein Ergebnis der Administration des Produktionsprozesses ist. Es treten Arbeitslosigkeit und Hungerlöhne auf, die nun Ergebnis objektiver Gesetze bestimmter Produktionsverhältnisse sind. Die Verarmung ergibt sich nun nicht mehr aus irgendeiner Verteilungsfunktion, sondern aus der Administration des Eigentums selbst. Und je mehr es gelang, die Löhne der tatsächlich im Produktionsprozeß angestellten Arbeiter anzuheben, desto stärker war die Verarmung zu spüren, die durch die Arbeitslosigkeit hervorgerufen wurde, die zum zentralen Charakteristikum des größten und unterentwickelten Teils des weltweiten kapitalistischen Systems geworden ist.

Es handelt sich um eine Verarmung, die in den Beziehungen irgendeiner Verteilungsfunktion vollkommen unerklärlich ist. Sie resultiert aus dem kapitalistischen Eigentumssystem in seiner Funktion, eine angemessene Koordinierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung vorzunehmen. Das Kapital erweist sich unfähig, die Arbeitsteilung so zu koordinieren, daß die gesamte Arbeitskraft des Systems an der gesellschaftlichen Arbeit zur Sicherung ihres Lebens durch diese Arbeit partizipieren kann. Im Gegenteil, das Kapital schließt von der gesellschaftlichen Arbeit immer größere Massen der Bevölkerung aus. In den unter-

entwickelten Ländern ist dieser Ausschluß nicht zyklisch, sondern langfristig, und es wird dabei Generation auf Generation ohne jegliche Hoffnung auf eine Lösung geopfert. Und selbst in den entwickelten Ländern deutet sich ein ähnlicher, jedoch weniger deutlicher Prozeß an.

Es tritt also ein spezifisches Problem auf, das darin besteht, die Arbeitsteilung so zu koordinieren, daß alle in die gesellschaftliche Arbeit einbezogen werden können. Dies zu erreichen ist die Grundlage jeder Beurteilung des Eigentumsystems, weil jedes Eigentumssystem implizit ein Koordinierungssystem der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist. Und in dem Maße, wie die Verarmung eine Folge des Koordinierungssystems einer solchen Arbeitsteilung ist, muß das Recht auf Nutzung notwendigerweise ein Recht auf ein Eigentumssystem sein, in dem alle in die gesellschaftliche Arbeit einbezogen werden können.

Diese Interpretation des Rechts auf Nutzung bestreitet die Soziallehre. Sie nutzt den Umstand aus, daß in der Tradition nicht vom Recht auf Nutzung in einer solchen Dimension gesprochen wird. In der Tradition wird dies aber deshalb nicht getan, weil das Phänomen – die Verarmung aufgrund von Koordinierungsproblemen der Arbeitsteilung – nicht existierte. Sobald es aber auftritt, erscheint auch diese neue Dimension des Rechts auf Nutzung.

Hinter dem Eigentum als körperlicher Verbindung zwischen den Menschen taucht nun also eine andere Verbindung auf, in deren Zusammenhang das Eigentum nur ein Instrument ist. Diese körperliche Verbindung zwischen den Menschen bildet die gesellschaftliche Arbeitsteilung, deren Koordinierung durch das Eigentum im Hinblick auf das Recht auf Nutzung vermittelt wird. Durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung ist die Beziehung zwischen den Menschen körperlich und objektiv; durch sie ist die Natur erweiterter Leib des Menschen, und nur durch ihre Ordnung können die gesellschaftlichen Beziehungen geordnet werden.

Traditionell wurde das Eigentum schon als Vermittlung des Rechts auf Nutzung gesehen. Berücksichtigt man den Umstand der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, verwandelt sich das Eigentum in Vermittlung der Arbeitsteilung in Richtung auf das Recht auf Nutzung. Das bedeutet, die Arbeitsteilung so auszurichten, daß sie dem Leben dient anstatt dem Tod der einen zugunsten des Lebens anderer. Diese Ausrichtung erscheint nicht allein in der Verteilungsfunktion, sondern grundlegend in der Administrationsfunktion, die der Ausdruck der Form der Koordinierung der Arbeitsteilung ist.

Die Soziallehre verneint dies nicht direkt, sie läßt es eher verschwinden. Die grundlegenden Kriterien, die gerade zur Unterscheidung der Eigentumssysteme dienen sollten, verwandelt die Soziallehre in fromme Wünsche der Prälaten gegenüber dem kapitalistischen Eigentum. Bigo zitiert hierzu *Gaudium et spes* (Nr. 70,1): „Investitionen ihrerseits müssen dahin zielen, in ausreichendem Maße Arbeits- und Verdienstgelegenheiten zu schaffen nicht allein für die gegenwärtige, sondern auch für die künftige Bevölkerung.“<sup>37</sup>

Er sagt nicht, was „müssen“ bedeutet. Offenbar bedeutet es, „es muß sein“, weil es ja so das Recht auf Nutzung verlangt. Und wenn das Kapital dies nicht tut? Und schlimmer noch: Wenn das Kapital dies nicht tun kann? Würde dann dieses „müssen“ bedeuten, das Privateigentum und das Erbrecht zu untergraben, ebenso wie das standesgemäße Leben ihrer Besitzer? Auf keinen Fall! Der Satz ist bloß ein Scherz, schwarzer Humor. Wenn das Kapital das nicht kann, „muß“ es das auch nicht, denn die Soziallehre verlangt niemals vom Kapital etwas, was es nicht tun kann. Die Menschen können sterben, aber nie das Kapital. Bigo schließt also: „Der Staat hat keinen Grund, selbst die Tätigkeit der Unternehmen auf sich zu nehmen.“<sup>38</sup>

Hunderte Millionen existieren im kapitalistischen System in extremer Armut, ohne arbeiten zu können. Wer sich auflehnt, wird durch die schrecklichsten und massivsten Foltern unterdrückt, die man kennt: Überall werden die beherrschten Klassen terrorisiert, die Zentren der kapitalistischen Welt entwickeln auf wissenschaftlicher Ebene immer zerstörerischere Foltermethoden und exportieren dieses Wissen an die Polizeiorganisationen der unterentwickelten kapitalistischen Welt. Durch Folter und Hunger in diesen Ländern halten sie ihre sogenannten politischen Freiheiten in den wenigen Ländern aufrecht, in denen es 'diese Freiheiten' gibt, und zerrütten und vernichten dabei die elementarsten Menschenrechte in den meisten Ländern der unterentwickelten kapitalistischen Welt. Aber das Herz eines Prälaten wird nicht weich: Es schlägt für das Privateigentum. „Es hat personalisierenden Wert“, „es stabilisiert das Zuhause, dem es Lebensraum ist“, „es fördert die Privatinitiative und ist Infrastruktur eines freien Staates“.<sup>39</sup> Wenn die Tatsachen nicht ausreichen, was muß dann noch alles geschehen, damit die Soziallehre anfängt, die 'rettende Kraft' des Privateigentums und des Kapitals anzuzweifeln?

Eine solche Position der Soziallehre steht in engstem Zusammenhang mit einer bestimmten Strömung der heutigen Wirtschaftstheorie. Es handelt sich dabei speziell um die neoklassische Theorie und einige keynesianische Strömungen. Die Soziallehre kann nicht vollständig verneinen, daß das Eigentum Vermittlung der Arbeitsteilung für das Leben oder für den Tod ist. Sie wählt darum diese Wirtschaftstheorien aus, die es ihr möglich machen, auf dem zu bestehen, was bereits von vornherein in der Soziallehre dogmatisch festgelegt ist: daß das Privateigentum in der Lage ist, die Arbeitsteilung im Hinblick auf das menschliche Leben zu koordinieren. Dies geschieht allerdings insgesamt in indirekter Form. Niemals wird eine Argumentation erarbeitet.

Wäre man wissenschaftlich ehrlich, müßten die Argumentationsschritte entwickelt werden. Die erste Etappe müßte die der Bestimmung des spezifischen Eigentums aufgrund der Notwendigkeit sein, die Arbeitsteilung im Hinblick auf das Recht auf Nutzung zu koordinieren, ohne vorschnell zugunsten eines bestimmten Eigentums zu urteilen. In einer zweiten Phase müßte über die Fähigkeit solcher Eigentumssysteme geurteilt werden, das Recht auf Nutzung zu

sichern. Diese zweite Etappe wäre also ausschließlich für eine Diskussion mehrerer Wirtschaftstheorien da. Um zu dem Ergebnis zu gelangen, zu dem die Soziallehre kommt, müßte sie offen die Position der neoklassischen Theorie bejahen.

Diese Methode, die die einzig ehrliche wäre, würde es aber verhindern, das Privateigentum als Schöpfung des Schöpfers darzustellen, d. h. es zu hypostasieren. Sofern es dem Recht auf Nutzung diene, hätte es Gültigkeit, ist es diesem nicht dienlich, nicht. Es fiel in die Zuständigkeit der Sozialwissenschaften, zu entscheiden, ob es dienlich ist oder nicht. Und wer zu der Überzeugung gelänge, daß nicht, würde nicht vom Glauben abweichen. Aber nicht dieser Weg wird gewählt. Es werden einseitig die Ergebnisse der neoklassischen Wirtschaftstheorie benutzt, aber eine Beurteilung durch die Kritik der neoklassischen Ökonomie wird nicht akzeptiert. Sie ist die Magd dieser Theologie und an jener Offenbarung des Kapitals beteiligt, die man der christlichen Botschaft unterstellt.

Bigo sagt also über die sozialistischen Länder:

Betrachtet man aber die sozialistischen Regime, wo das Privateigentum wirklich abgeschafft wurde, ... stellt man fest, daß die vollständige Nationalisierung der Unternehmen und die rigide Planung der Ökonomie schwierige Probleme sowohl in bezug auf die wirtschaftliche Rationalität als auch auf eine globale Rationalität schaffen.<sup>40</sup>

Die wirtschaftliche Rationalität, auf die er sich bezieht, ist selbstverständlich die der neoklassischen Theorie. Für ihn ist es *die* Rationalität, nicht *eine* der Rationalitäten.

Alles geschieht, als ob die kollektivistische Methode nur im beginnenden wirtschaftlichen Aufschwung und im Großunternehmen Wert hat, sie scheint aber in kleinen und mittleren Unternehmen auf zunehmende Hindernisse zu stoßen, wenn es darum geht, die hohen Produktions- und Ertragsraten zu erreichen, die einen modernen Produktionsorganismus kennzeichnen.<sup>41</sup>

Seine Lösung ist immer dieselbe:

Man muß daran denken, daß nur die Privatinitiative der Wirtschaft die zur Entfaltung aller ihr inwohnenden Kräfte notwendige Dynamik und den hohen Ertrag vermitteln kann.<sup>42</sup>

In Bigos gesamter Analyse erscheint nicht das Kriterium, das er selbst als „fundamentales Recht“ bezeichnet. Auch fragt er sich nicht einmal, ob in den sozialistischen Ländern das fundamentale Recht auf Nutzung eingehalten wird. Er vergißt diesen Punkt, wobei er uns immer wieder vorführt, wie fundamental es ist. Statt dessen bietet er uns Kriterien, die nichts mit der christlichen Soziallehre zu tun haben. Das Christentum ist nicht gekommen, um hohe Wachstumsraten zu sichern, es ist kein Mythos der Wirtschaftsdynamik. Wenn das Recht auf Nutzung fundamental ist, müssen sich daraus Kriterien zur Beurteilung von Eigentumssystemen ergeben, die sich von der christlichen Tradition inspirieren lassen. Statt dessen teilt uns Bigo im Namen des Christentums die Vorurteile unserer Bourgeoisie mit. Die christliche Tradition fordert keine hohen Wachstumsraten, sondern das Recht auf Nutzung, auf das Leben.

Zudem sind diese Beurteilungen im Zusammenhang mit der Wirtschaftsdynamik nicht so offensichtlich. In der unterentwickelten Welt – und dort ent-

stand der Sozialismus – haben die sozialistischen Länder die höchste wirtschaftliche Dynamik von allen, und sie haben sie auf der Grundlage eines Rechts auf Leben, das in keinem kapitalistischen Land respektiert wird. Die kapitalistischen Länder sind sogar dabei, ihre wirtschaftliche Dynamik zu zerstören, um das elementare Recht aller auf die Subsistenzmittel weiterhin negieren zu können.

Erst jüngst wurde in der Theologie der Befreiung wieder die grundlegende Bedeutung des Rechts auf Nutzung in seinem ganzen Ausmaß erfaßt. Dies bedeutet die Illegitimitätserklärung jeglichen wie auch immer gearteten Eigentumssystems. Indem sie diese vornahm, konnte die Theologie der Befreiung nicht einfach im Kontext der Soziallehre das Privateigentum durch das sozialistische Eigentum ersetzen; so hätte sie gleichzeitig die Kanonisierung der neoklassischen Wirtschaftstheorie in der Soziallehre durch die Kanonisierung der marxistischen Wirtschaftspolitik ersetzt. Es ging eher darum, keine Wirtschaftstheorie mehr zu kanonisieren und kein Eigentumssystem mehr aus der göttlichen Offenbarung abzuleiten. Es wurde gerade die Hypostase des Eigentums attackiert, gleich welcher Art.

Man begann also das Recht auf Nutzung nicht mehr als Ergebnis, sondern als Methode zu gebrauchen, um das geeignete Eigentumssystem zu bestimmen. Als Methode konnte es aus der christlichen Botschaft abgeleitet werden, als Ergebnis jedoch nicht. Über das Recht auf Nutzung läßt sich aus der christlichen Botschaft die Forderung nach Unterscheidung zwischen den verschiedenen Eigentumssystemen anhand ihrer Möglichkeit, wirksam dieses Naturrecht zu sichern, ableiten. Ohne das Wesentliche eines institutionalisierten Eigentums zu legitimieren, kann man sich für oder gegen die Gültigkeit von bestimmten Eigentumssystemen äußern. Damit kann man das menschliche Handeln innerhalb bestimmter Eigentumssysteme legitimieren und dabei gleichzeitig andere ablehnen. Die Legitimierung betrifft das menschliche Handeln innerhalb des Systems, niemals das System selbst in seinem Wesen. Allein in diesem letzten Sinn kann man also von aus dem Recht auf Nutzung abgeleiteter Legitimation sprechen. Aus der christlichen Botschaft läßt sich nur eine solche Methode ableiten, nicht ihr Ergebnis. Welches konkrete Ergebnis sich aus der Methode ergibt, ist ein Urteil, das auf der Ebene der Sozialwissenschaften gefällt wird, niemals auf der Ebene des Glaubens. In bezug auf das Ergebnis hat der Glaube keinerlei Entscheidungsmöglichkeit. Die Konkretisierung des Glaubens in einem bestimmten Gesellschaftssystem hängt also von der gesellschaftswissenschaftlichen Analyse ab, auf die sich das Urteil gründet. Ist diese Analyse nicht zutreffend, verliert sich der Glaube im Götzendienst und im Fetischismus. Die gesellschaftswissenschaftliche Arbeit ist folglich eine Arbeit zur Rettung des Glaubens, weil nur ihre Ergebnisse eine Unterscheidung zwischen Fetischismus und Befreiung möglich machen.

Die Theologie der Befreiung ist keine Gesellschaftswissenschaft, sondern Theologie. Sie mußte ihre Probleme in der theologischen Terminologie dar-

legen, konnte jedoch nicht umhin, sie gleichzeitig in Worten der Sozialwissenschaften darzustellen, wobei letztere entscheidend für die Konkretisierung des Glaubens sind. Dieses Engagement konnten die Befreiungstheologen nicht verbergen, wie es sehr wohl in der Soziallehre geschieht. Sie konnten das nicht tun, denn sie wollten eine neue Hypostase irgendeines Eigentums vermeiden, das zum direkten Ergebnis des Evangeliums erklärt wird. Sie begannen daher, die Positionen jener modernen Sozialwissenschaft zu übernehmen, die die Probleme bezüglich der Beziehung zwischen gesellschaftlicher Arbeitsteilung und Eigentum ausgearbeitet und daher bereits einen auf den menschlichen Bedürfnissen basierenden Subjektbegriff entwickelt hatte: den historischen Materialismus und die marxistische politische Ökonomie. Sie übernahmen jene Theorien nicht, weil sie marxistisch sind, sondern weil sie etwas erklären, was keine bürgerliche Sozialwissenschaft überhaupt erfaßt und was für die Konkretisierung des Glaubens absolut grundlegend ist. Das Ergebnis dieser Analysen ist die Unverträglichkeit des Privateigentums mit dem Recht auf Nutzung. Dies leitet sich aber nicht vom Glauben ab, es wird aus der politischen Ökonomie abgeleitet und ist deren Analysen unterworfen. Doch der Glaube konkretisiert sich allein durch die Übernahme solcher Ergebnisse. Sich auf die politische Ökonomie stützend, verurteilt der Glaube sehr wohl das Privateigentum, allerdings nicht qua Offenbarung.

Ganz entscheidend ist hier, daß die Unterscheidung zwischen Eigentumsystemen eine Methode ist, kein Ergebnis. Wäre dies nicht so, verfielen die Theologie der Befreiung einem neuen Konstantinismus, einer neuen Offenbarung von etwas, was nie offenbart wurde, und der neuen Schöpfung eines Schöpfers, hinter dem sich nur kleinliche Interessen verbergen. Diese Methode kann in einem Satz zusammengefaßt werden, der auch ständig in der Soziallehre auftritt: „Das Subjekt geht der Gesellschaft voraus.“

Die Soziallehre spricht jedoch eher davon, daß der Mensch oder die Person Vorrang vor der Gesellschaft hat, und zieht es vor, von deren Priorität vor dem Staat zu sprechen. Diese ganze Ambivalenz spiegelt den Umstand wider, daß es der Soziallehre nie gelungen ist, den Begriff vom menschlichen Subjekt zu entwickeln. Da sie dies nicht tut, kann sie das menschliche Subjekt ständig durch den Eigentümer ersetzen. Wenn sie von der Priorität des Subjekts, des Menschen oder der Person spricht, bezieht sie sich niemals auf das Subjekt, den Menschen oder die Person, sie kennt sie nicht einmal. Sie spricht vom Eigentümer. Sie möchte also sagen, daß das Privateigentum und das Kapital der Gesellschaft oder dem Staat vorausgehen und gerade nicht der Mensch. Die ganze Soziallehre behauptet, daß nie der Mensch der institutionalisierten Gesellschaft vorausgeht, sondern nur das Privateigentum. Der Mensch kann herabgesetzt werden, aber niemals das Privateigentum. Wird der Mensch herabgesetzt, protestiert sie. Wird das Privateigentum herabgesetzt, um den Menschen zu retten, erklärt sie den Heiligen Krieg.

In der Theologie der Befreiung wird die Forderung nach der Priorität des Subjekts vor der Gesellschaft gestellt, wobei das Eigentum Teil der Gesellschaft ist. Aber dieses Subjekt ist ein Subjekt in Gemeinschaft. Das Christentum kennt kein anderes Subjekt als das in Gemeinschaft. Dieses Subjekt muß sich zu erkennen geben, und es kann sich nur zu erkennen geben, indem es in dieser Gemeinschaft das Eigentum verwaltet und den Staat entsprechend gestaltet.

### 7.3 Gesetz, Moral und Subjekt

*Die Zurücknahme der paulinischen Theologie des Gesetzes. Ein neues Gesetz und ein neuer Sinai: Die Grundlage der Soziallehre ist das Naturrecht der Aufklärung aus dem 18. Jahrhundert. Die unsterbliche und ewige Seele: ein sonderbares Wesen jenseits des Todes*

Das Denken der Soziallehre ist offensichtlich die Lehre eines Gesetzes im Sinne von Paulus. Es handelt sich dabei um die Analyse einer Gesellschaft, die nicht jene Verwandlung von Gesetz in Glauben erfahren hat. Im Gegenteil, sie lehnt diese ab. Bigo sagt dies offen:

Aber mehr noch: Gott spricht zum Menschen durch sein Gesetz; dieses Gesetz, das das Gute festlegt, diktiert ihm sein existentielles Verhalten. Es ist Gottes Wille; besser: Es ist Bündnis mit ihm und göttliche Freundschaft. Es treibt den Menschen dazu, mit seinem Schöpfer in einen Dialog der Liebe zu treten. Obwohl es eine Verpflichtung auferlegt, schließt es auch ein Versprechen ein: Es legt den Menschen nicht in Ketten, sondern befreit ihn von jeglicher Veräußerung und gibt ihm den Weg zu Gott frei.<sup>43</sup>

Durch das Gesetz spricht Gott, er erläßt es. Er diktiert das existentielle Verhalten. Aus der Erfüllung der Verpflichtung leitet sich das Versprechen ab. Durch das Gesetz gibt es den Zugang zu Gott, das Gesetz ist Gottes Wille, durch den es zum Dialog der Liebe mit dem Schöpfer kommt. Und dieses Gesetz ist aufgezwungen:

Eine Mutter, die ihrem Kind nicht ihren Willen aufzwingt, ... ist eine gleichgültige, un-natürliche Mutter. Das Kind läßt sich nicht betrügen, es merkt, daß es nicht geliebt wird. ... Das Gesetz ist Liebesbeweis, zeigt Interesse. In der Geschichte stellt sich Gott unmittelbar als derjenige dar, der erlaubt und verbietet. Das Gesetz ist Gemeinschaft mit Gott. Das Opfer stellt nicht nur einen Austausch dar, sondern versiegelt ein Bündnis zwischen zwei Willen.<sup>44</sup>

Hier liegt ein indirekter Bezug auf einen Text von Paulus vor:

Bevor aber der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetz verschlossen in Gewahrsam gehalten für den Glauben, der später geoffenbart werden sollte. So ist das Gesetz unser Zuchtmeister auf Christus hin geworden, damit wir aus dem Glauben gerechtfertigt würden. Seitdem nun aber der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister.

(Gal 3,23-25)

Ich meine nun: solange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Sklaven – obwohl er doch Herr über das Ganze ist; er untersteht vielmehr Vormündern und Verwaltern bis zu dem vom Vater bestimmten Zeitpunkt. So unterstanden auch wir, solange wir unmündig waren, den Weltelementen als Sklaven. Als aber die Fülle der Zeit kam, entsandte Gott seinen Sohn, geboren aus einer Frau, dem Gesetz unterstellt: er sollte die dem Gesetz Unterworfenen loskaufen, damit wir an Kindes Statt angenommen würden. (Gal 4,1-5)

Gegen diese Interpretation des Gesetzes wendet sich Bigo und widerruft sie. Dies ist allemal notwendig, will er seine Interpretation des Privateigentums als eines Naturrechts beibehalten. Wenn es ein Naturrecht ist, dann ist es Gesetz im Sinne von Paulus. Bigo aber interpretiert alles ausgehend von diesem Naturrecht. Somit kann er die paulinische Kritik des Gesetzes nicht akzeptieren.

Sehr ähnlich ist seine Haltung gegenüber der paulinischen Leiblichkeit. Er lehnt sie ebenso ab. In der paulinischen Tradition kann man keine Sozialethik entwickeln, ohne von einer körperlichen Verbindung zwischen den Menschen auszugehen. Diese Verbindung ist schon bei Paulus die objektive Welt im Sinne eines erweiterten Leibes des Menschen. Wird von daher eine Sozialethik entwickelt, tritt das Eigentum notwendigerweise als jenes Element auf, das ein Handeln über eine solche Körperlichkeit ermöglicht. Aber diese gesellschaftliche Körperlichkeit ist nur über die Arbeitsteilung zugänglich. Das Eigentum muß folglich als Vermittlung der Arbeitsteilung verstanden werden. Im paulinischen Sinne kann die Orientierung allein auf das Leben oder den Tod ausgerichtet sein. Daraus ergibt sich die Kritik des Privateigentums als die Orientierung der Arbeitsteilung auf den Tod.

Die Soziallehre kann sich dieser Logik nur entledigen, indem sie sich der paulinischen Tradition selbst entledigt. Darum heißt es bei Bigo weiter:

Das Gesetz ist nicht nur Rechtsnorm, die die Gesellschaft begründet und die Menschen verbindet – dies ist ganz offensichtlich so –, sondern vor allem ist es das Wort Gottes, Zeichen von Begleitung, Bündnis, Nächstenliebe.<sup>45</sup>

Er interpretiert die Liebe Gottes nicht nur durch das Erlassen eines Gesetzes, sondern lehnt auch die körperliche Verbindung zwischen den Menschen ab. Die Menschen sind seiner Meinung nach keine gesellschaftlichen Wesen, weil sie ein leibliches Leben in einer leiblichen Natur leben, sondern durch das Gesetz. Das Gesetz, sagt Bigo, begründet die Gesellschaft und verbindet die Menschen, und zwar qua norma. Man merkt schon, wo der 'Sinai' dieses Gesetzes liegt. Er liegt im bürgerlichen Naturgesetz der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Aus dem Munde Gottes – dem von Bigo geschaffenen Schöpfer – sprechen nun die Aufklärer. Sie sagen:

Das vernünftige Wesen ist dadurch gekennzeichnet, daß es seinesgleichen dasselbe Recht zugesteht wie sich selber. Das Gesetz, das die menschliche Gesellschaft begründet, heißt: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst.“ Dieses Gesetz verändert sich nicht mit den Situationen, wie es in der untermenschlichen Welt der Fall ist, wo der Stärkere sein Recht durchsetzt. Ego nominor leo. In der menschlichen Gesellschaft kann die Norm, die mich schützt, ebenso

gegen mich wirken und dabei nicht durch die bloße gegenwärtige Kräftebeziehung abgeändert werden.<sup>46</sup>

Es handelt sich hierbei um das Gesetz des Austausches: „Tu keinem anderen das an, was Du nicht willst, daß es Dir ein anderer antut.“ Jeder opfert etwas, und jeder gewinnt dabei. Aus dem Gesetz des Austausches gehen nur negative Normen hervor, die besagen: „Tu das nicht.“ Der Inhalt des „das“ kann sich ändern. Im formalen Sinne schließt diese Norm alle möglichen Formen ein. Nur wird die Antizipation einer neuen Erde ausgeschlossen, die aus diesen Normen nicht geschlossen werden kann. Wer jedoch die Antizipation ausschließt, schließt den Glauben aus. Zudem weiß Bigo, daß es sich um das Gesetz des Austausches handelt. Darum sagt er: „Das Opfer stellt nicht nur einen Austausch dar, sondern besiegelt auch ein Bündnis zwischen zwei Absichten.“<sup>47</sup> Dies gilt zwar im Sinne ‚Sinais‘, aber nicht im paulinischen Sinne. Die Übereinstimmung der Absichten ist ausschließlich negativ, inhaltslos. Es handelt sich dabei nicht um von der Nächstenliebe im paulinischen Sinne abgeleitete Werte, sondern um eine von der Gesamtheit der Normen ausgehende Festlegung dessen, was als Nächstenliebe verstanden werden soll. Die paulinische Umkehrung des Gesetzes ist ausgeschlossen. Aus dieser gegenseitigen Selbstbeschränkung der Absichten ergibt sich jedoch die Bejahung des Privateigentums. Es ist daher richtig, das Gesetz Bigos mit dem Wertgesetz von Marx gleichzusetzen. Auf dem Berg Sinai Bigos steht jener Gott, der das Wertgesetz erläßt. Dahinter erscheint der Fetisch.

Bigo beschreibt auch das zugehörige Subjekt. Es handelt sich dabei um ein spaltbares Subjekt. Einerseits ist es Träger ewiger und universaler Werte, andererseits körperlich und Träger von Interessen und Genüssen. Der Idealfall ist der, daß das erste das zweite beherrscht. Das erste Subjekt sieht so aus:

Daß es auf die wertvollsten Güter der Erde und der Zeit verzichtet, und selbst auf das Gut, das alle konditioniert: das Leben, wenn es notwendig ist, ein Opfer zu bringen, damit ein geliebtes Wesen – Vaterland oder Kind – leben kann, beweist, daß sich seine gesellschaftliche Existenz nicht vollständig in Raum und Zeit umschreiben läßt, sondern in einer Welt universaler und ewiger Werte hervortritt. Dank dieser Fähigkeit, zwischen Gut und Schlecht zu unterscheiden, d. h. Taten unbegrenzter Konsequenzen zu erdenken, stellt sich der Mensch unmittelbar in ein Universum, das von dem, das er zur Entwicklung seines irdischen Lebens einnimmt, verschieden ist. Il naît à un aujourd' hui qui n'a pas de commencement et qui n'aura pas de fin. Er wird in einem Jetzt geboren, das keinen Anfang hat und kein Ende haben wird.<sup>48</sup>

Den beiden Subjekten entsprechen zwei Ebenen: eine zur Entwicklung seines irdischen Lebens und eine in einer Welt universaler und ewiger Werte. Nicht das irdische Leben verbindet den Menschen mit seiner Unendlichkeit, sondern die Werte. In dieses Universum gelangt der Mensch, indem er sein Leben opfert, d. h. durch seinen Tod. Der Tod für Kind oder Vaterland ist der Beweis der Unendlichkeit.

Kind und Vaterland befinden sich jedoch ebenso im Raum und in der Zeit wie das Subjekt, das sich für sie opfert. Die Unendlichkeit liegt allein in der Aufopferung. Bigo hat allerdings keine Norm und keinen Wert aufgezeigt, die eine

eine Aufopferung dieser Art erklären könnten. Alle seine Normen bestehen ausschließlich im „Tu das nicht“. Damit ein solcher Tod Sinn hat, müßte man über ihn hinaus das Leben zeigen. Es ist aber unmöglich, daß er dies mit wie auch immer konstruierten Wertbegriffen zeigen kann. Gerade die Konstruktion ewiger Werte hindert ihn daran. Er behauptet nicht mehr, als daß dieses Opfer Sinn hat. Seinen Wert leitet er aus dem Umstand ab, Opfer zu sein.

Die Aufopferung des Lebens ist jedoch an sich kein Wert, sondern ein Übel. Sie kann nur einen Sinn bekommen, wenn dieses Opfer für das Leben notwendig ist. Die Aufopferung selbst muß also auf das Leben bezogen sein, das Bigo das irdische nennt. Wenn aber das Subjekt der Aufopferung, ihr Objekt und die Opferung selbst in ihrer irdischen Auswirkung beurteilt werden, wo bleibt dann das Unendliche? In der paulinischen Tradition gibt es eine Antwort: Es ist der eschatologische Horizont des Subjekts in Gemeinschaft: die neue Erde. Bigo aber sucht nach einer anderen Unendlichkeit:

Im menschlichen Leben selbst gibt es ein unsterbliches Wesen, das aus sich selbst entsteht: Es widersteht dem Bösen, die Aufopferung schreckt es nicht, es besiegt den Tod. Durch eine freie, kühne Tat schlägt der Mensch eine Brücke, die ihn zu einem jenseitigen Mysterium führen soll.<sup>49</sup>

Nun tritt dieses Subjekt auf, das keine Bedürfnisse und Vergnügen hat, das unsterblich ist, das nicht von der Aufopferung geschreckt wird und den Tod besiegt. In diesem Subjekt liegen die Werte:

Das Leben, das fremde Gut, die eheliche Verbindung zu respektieren bedeutet nicht nur, gegenüber einem Wesen mit gleichen Rechten nachzugeben, es bedeutet, Gutes zu tun. Diese Rechte zu verletzen bedeutet, Böses zu tun. Hier ist sich der Mensch bewußt, einer anderen Wertskala gegenüberzustehen, ohne jegliches Verhältnis zum Gewinn und Genuß.<sup>50</sup>

Gewinn und Genuß sind irdisch, die Werte ewig. Da die Werte ewig sind, ist der Mensch, der sie umsetzt, unsterblich. Dieses Subjekt nennt Bigo nun Geist, während er Gewinn und Genuß als Fleisch bezeichnet. Das ewige Subjekt steht dem irdischen Subjekt gegenüber, um es zu beherrschen.

Ohne Christus zur Natur zurückkehren zu wollen bedeutet – für den Menschen –, unterhalb der menschlichen Ordnung und sogar noch unter der Ordnung der Tiere zu stehen, weil dies bedeutet, die gesamte innere Struktur der Existenz zu zerstören, und zwar an ihrer empfindsamsten Stelle: der Herrschaft des Geistes über das Fleisch.<sup>51</sup>

Dies mündet in einer Verurteilung des paulinischen Konzepts des befreiten Leibes. Bigo setzt Fleisch mit Leib gleich und Geist mit ewigen Werten. Das Ergebnis ist die Verurteilung des Lebens im Namen des Todes. Das Irdische, das Leben, wird nun in bezug auf die ewigen Werte des Gesetzes hintangestellt, ist der Tod. Bigo tut dies mit einer Anspielung auf Paulus (Röm 13,14):

Die Freiheit ist keine Spontaneität, sie besteht nicht darin, den Trieben des Instinkts zu verfallen – was den Menschen nicht vom Tier unterscheiden würde –, sie besteht im Gegenteil darin, sie beherrschen zu können.<sup>52</sup>

Offensichtlich verliert hier das, was im Mittelpunkt der christlichen Botschaft stand, die Auferstehung des Leibes und seine Befreiung, seinen ganzen

Sinn. Der Leib ist eine Marionette, in der ein anderes Wesen lebt, um ihn zu beherrschen. Der Leib ist sterblich, das andere Wesen in ihm unsterblich. Wer unsterblich ist, bedarf keiner Auferstehung. Er überträgt auf den Leib nur die Zeichen der ewigen Werte, die bloße Verbote sind. Die Triebe des Instinkts an sich scheinen zerstörerisch zu sein, und die Verbote sollen sie leiten. Der befreite Leib, der Geist als das Leben und die Ausrichtung der Triebe auf das Leben verschwinden. An deren Stelle tritt das Subjekt der ewigen Werte, das alles wagt. Es hat keine Angst, vor niemand. Da es aber unsterblich ist, kann es lachen. Es hat keinerlei Grund, vor dem Tod Angst zu haben. Warum soll jemand Angst davor haben, der nicht sterben kann? Darum hat es keine Angst. Aber gerade darum kann es niemals den Tod besiegen, weil man sterblich sein muß, um den Tod besiegen zu können. Der Tod wird ausschließlich durch die Auferstehung besiegt. Dieses merkwürdige Wesen hat aber keinen Tod und keine Auferstehung. Es ist der Tod.

## 8. Die Gute Nachricht von der Kreuzigung und dem Tod: die Antiutopie in der christlichen Gesellschaftsinterpretation

*Die Verwandlung von Luzifer in Satan: der Hochmut. Die Ersetzung der Auferstehung durch die Kreuzigung*

Im Mittelpunkt der christlichen Botschaft steht ein Denken utopischer Art. Es handelt sich dabei um eine transzendente Utopie, die von der Immanenz ausgeht, so daß es nicht nur ein utopisches Bild der neuen Erde gibt, sondern auch eine Antizipation der neuen Erde im gegenwärtigen Handeln. Diese Antizipation ist gleichzeitig ein Mittel, um die Ankunft der neuen Erde zu beschleunigen. Diese Antizipation verwirklicht jedoch auch nicht die neue Erde. Es fehlt die Ankunft des Herrn am Tag des Herrn; sie schafft die vollständige Umsetzung dessen, was im Handeln der Christen vorweggenommen wurde. Es gibt weiterhin einen Messias, der die Bestrebungen der Christen als messianische Bewegung zu ihrem Höhepunkt führt; daher rührt auch das Bild des gesegneten Brotes. Es bedeutet die Öffnung der gegenwärtigen Welt zur zukünftigen messianischen Welt. In einer solchen Sichtweise der Welt wird weder ein Messias vorstellbar sein, der kommt, um die messianischen Bewegungen zu zerstören, noch eine Segnung als Ersatz für das Brot. Der Mensch lebt nicht allein vom Brot, sondern vom gesegneten Brot, aber er lebt niemals von der Segnung an Stelle des Brotes.

Die Antizipation der Utopie ist in der christlichen Botschaft nie eine individuelle oder moralische Antizipation. Es ist eine Antizipation durch den Glauben, und das bedeutet, durch das Subjekt in Gemeinschaft. Die christliche Botschaft kennt keine Ethik oder Moral, die nicht Ausdruck des Subjekts in Ge-

meinschaft sind. Alles ist dem Glauben unterworfen, der die Antizipation der neuen Erde im Geiste ist. Ausschließlich vom Glauben leiten sich Ethiken und Moralvorstellungen ab, und in diesem Sinne wird die Nächstenliebe verstanden. Sie ist das Erlebnis des Subjekts in Gemeinschaft, und letztendlich ist die Gemeinschaft die Menschheit. Der gemeinschaftliche Bezugsrahmen ist also auch nicht die christliche Gemeinschaft, sondern die ganze menschliche Gemeinschaft. In der christlichen Gemeinschaft wird die Ausbreitung des christlichen Glaubens auf die gesamte Menschheit antizipiert. Der Nicht-Christ ist kein Fremder, dem eine andere Moral zuteil werden würde als die in der christlichen Gemeinschaft angewandte. Im Universalismus des Glaubens der christlichen Botschaft hat das „Rette *deine* Seele“ in keiner Bedeutung Platz.

Dieses Subjekt in Gemeinschaft der christlichen Botschaft stellt jedoch in keiner Weise die Klassenstruktur und die staatliche Autorität politisch in Frage. Die christliche Gemeinschaft versteht sich als Gemeinschaft, die in eschatologischer Sichtweise die Gültigkeit der Autorität respektiert. Bis zum Tag Gottes ist diese Autorität notwendig, repräsentiert aber nicht die Gemeinschaft. Sie ist illegitim, aber gültig. Ihre Funktion ist die äußere Ordnung. Aufgrund der Tatsache, daß sie sich als Autorität durchsetzt, ist sie von Gott. Wie aber das Gesetz von der Sünde ausgenutzt wird, wird diese Autorität von „den Geistern und den übernatürlichen Kräften des Bösen“ (Eph 6,12) ausgenutzt. Folglich ist sie Kreuz. Staatliche Autorität und Klassenstruktur werden als Kreuzigung der Christen wahrgenommen, die bis zur Ankunft des Herrn hingenommen werden müssen. Je größer das Leiden, desto größer auch die Hoffnung auf das baldige Kommen des Herrn, das die Befreiung von diesem Kreuz ist. Hinter dem Rücken der Autorität agieren die dunklen Kräfte und die der Finsternis. Die christliche Gemeinschaft versteht sich in ihrem Leiden als Träger des Lichts.

Autorität und Klassenstruktur sind der Ort der dunklen Kräfte der Welt, der Geister und übernatürlichen Kräfte des Bösen. In ihnen lebt die Sünde und somit der Tod. Die antiutopische Interpretation des Christentums geht von einer Neuinterpretation der politischen Autorität und der Klassenstruktur aus. Sie tut dies von der Theologie des Römischen Reiches her, die die Übernahme der staatlichen Macht durch das Christentum zur Zeit Konstantins begleitete. Die Pole werden umgedreht. Die Autorität wird nun als aus Gott hervorgegangene interpretiert, und die menschliche Gemeinschaft findet ihre Rettung in der Akzeptierung der Autorität. Wiederum wird die Autorität in ihrer spezifischen Form legitimiert. Es gibt jedoch tiefgreifende Unterschiede bezüglich der Art ihrer Legitimation im Römischen Reich.

Ein deutliches Indiz für diese Umkehrung kann ausgehend von einer radikalen Veränderung der christlichen Symbole verstanden werden. Im ursprünglichen Christentum ist die christliche Gemeinschaft Trägerin des Lichts angesichts einer Autorität, hinter deren Rücken die Kräfte der Finsternis leben. Die Ankunft des Herrn ist die messianische Ankunft, welche die Autorität zerstört

und den Menschen befreit. Nun erscheint alles umgekehrt. Ein auffälliges Beispiel ist die inhaltliche Veränderung des Namens Luzifer. In den ersten Jahrhunderten ist es ein Name, der auf Jesus hindeutet. Noch im dritten Jahrhundert trägt einer der Kirchenväter – Luzifer von Cagliari – diesen Namen. In Cagliari auf Sardinien gibt es eine Kirche, die Sankt Luzifer heißt. Selbst die Auferstehungsfeier zu Ostern bewahrt noch diese alte Bedeutung, so z. B. die Segnung der Auferstehungskerze:

Et in odorem suavitatis acceptus, supernis luminaribus misceatur. Flammas eius lucifer matutinis inveniatur. Ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum. Ille, qui regressus ab inferis, humano generis serenus illuxit.

Die übliche Übersetzung lautet:

Als lieblicher Wohlgeruch werde sie von Dir aufgenommen; ihr Schein mische sich in den der Lichte am Himmel. Der aufgehende Morgenstern schaue noch ihre Flamme, jener Morgenstern, der keinen Untergang kennt; jener, der aus dem Totenreich wiederkehrt, dem Menschengeschlecht aufleuchtet in mildem Glanz.

Diese Übersetzung ist zumindest ungenau. Genau müßte sie heißen:

Als lieblicher Wohlgeruch werde sie von Dir aufgenommen; ihr Schein mische sich in den der Himmelslichter. Der aufgehende Morgenstern schaue noch ihre Flamme. Sie ist der Luzifer, der keinen Untergang kennt; jener, der aus dem Totenreich wiederkehrt, dem Menschengeschlecht aufleuchtet in mildem Glanz.

Das Wort Luzifer taucht nur einmal in der Bedeutung von Morgenstern auf (lucifer matutinis), um dann zur Bedeutung des Luzifer-Christus überzugehen, was in der Übersetzung verlorengeht. Lucifer matutinis heißt: Morgenstern. Wenn danach einfach von lucifer gesprochen wird, zeigt dies an, daß es sich um den Bezug auf Lucifer als Eigennamen handelt. Einen Eigennamen aber übersetzt man nicht. Dies ist auch in den mittelalterlichen lateinischen Texten so. Wird dort auf Lucifer angespielt, übersetzt man dieses Wort auch nicht mit Morgenstern, sondern beläßt es, weil es ein Eigenname ist. Allerdings bezieht sich dieser Eigenname Lucifer im Mittelalter immer auf Satan. Die Umwandlung des Eigennamens Lucifer von der Bezeichnung für Jesus Christus hin zum Namen des Teufels vollzog sich im Verborgenen. Dasselbe Problem taucht im 2. Petrusbrief auf. Dort heißt es:

Und so besitzen wir das prophetische Wort um so fester, und ihr tut gut, darauf zu achten wie auf eine Leuchte, die am finsternen Ort scheint, bis der Tag anbricht und der *Morgenstern* aufgeht in euren Herzen. (2 Petr 1,19)

Wieder handelt es sich nicht um den Morgenstern, sondern ganz einfach um phosphoros, dessen lateinische Bedeutung eben lucifer ist. Übersetzt heißt das Lichtträger und nicht Morgenstern. Es handelt sich wieder um eine Anspielung auf einen Eigennamen für Jesus, der als Luzifer übersetzt werden müßte. Es hieße dann: „... bis der Tag anbricht und Luzifer in euren Herzen aufgeht.“ Dies ist die ursprüngliche Bedeutung. Wiederum wird durch die Übersetzung die außerordentlich wichtige Tatsache verdrängt, daß ein Name für Jesus, Luzifer, zum

Namen des Satans wurde, was ein fast untrügliches Anzeichen dafür ist, daß die gesamte christliche Botschaft umgekehrt worden ist.

Die Umkehrung der Bedeutung des Namens Luzifer beginnt schon durch die Gnosis des 2. Jahrhunderts vorbereitet zu werden. Sie erfolgt in enger Verbindung mit der Polemik der Gnostiker gegen den Judaismus. Diese prangern den Gott der Juden als den gefallenen Engel an; und Apelles, ein Schüler von Marcion, redet Jahwe als den Luzifer an, der die Sünde aus seinem Machthunger heraus in die Sinnenwelt gebracht hat.<sup>1</sup>

Ausgehend von der Gnosis, durchdringt diese Umkehrung des Namens Luzifer über die neuplatonische Theologie von Origenes die christliche Orthodoxie. Nicht mehr Jahwe ist der gefallene Luzifer, sondern es ist der höchste Engel, der sich hochmütig gegen Gott erhoben hat und von seinem Machthunger gelehrt war. Luzifer ist aber heute und für immer weiterhin der Engel des Lichts, der sich der sinnlichen und irdischen Welt bemächtigte und sie derart in Verwirrung brachte, daß jede Ausrichtung auf diese Welt zum Götzendienst wird. Da die jüdische Tradition eine Tradition der irdischen Rettung ist, behält das Bild Luzifers seinen antisemitischen Sinn bei, den ihm die Gnosis gegeben hatte. Gleichzeitig richtet es sich gegen das paulinische Konzept der neuen Erde, das die Grundlage der Volksreligiosität dieser Zeit ist.

Origenes ist der erste Vertreter der Antiutopie im Christentum. Er ist eine höchst aggressive Persönlichkeit und weist bereits die doppelte Aggressivität auf, nämlich gegenüber sich selbst und den anderen – eine für den christlichen Antiutopismus sehr typische Erscheinung. Die Aggressivität gegen seine eigene Person, die bis zur Selbsterstörung geht, ist wohl bekannt. Er zeigt dieselbe Aggressivität nach außen:

Stell dir vor, das ganze Römische Reich vereinigte sich zur Anbetung des wahren Gottes, dann würde der Herr für sie kämpfen, und sie könnten ruhig sein. Sie könnten dann viele Feinde mehr besiegen als Moses zu seiner Zeit.<sup>2</sup>

Ideologisch verhüllt er seine Aggressivität durch das Bild des Luzifers, das ihm erlaubt, alles natürlich-menschlich Gute diabolisch anzuprangern. Im Ansatz ist hier bereits eine unbegrenzte Aggressivität im Namen des Christentums präfiguriert.

Die christliche Gemeinschaft in Alexandria, in der Origenes lebte, lehnte seine Ideen ab. Dieses erste Christentum ist ausdrücklich utopisch, und der Name Luzifer war ein für seinen Glauben höchst geeigneter Name für Christus. Mit dem Licht wurde jene Beziehung bezeichnet, die mit der neuen Erde im Glauben errichtet wird, indem sie im Geist vorweggenommen wurde. Mit diesem Glauben war die antiluziferische Aggressivität gegen die leibliche Sphäre unvereinbar. Zudem hatte diese Bezeichnung des Satans keinerlei biblische Grundlage. Als sie in immer größerem Maße eingeführt wurde, wurden eher der Bibel antiluziferische Bedeutungen unterstellt, die sie nicht enthält (insbesondere Js 14,12). Die Vulgata beginnt jedoch, „Stern des Morgens“ oder „Morgenstern“ mit Luzifer zu

übersetzen (auch Jb 11,17; 2 Petr 1,19). Diese Veränderung eines zentralen Symbols dauerte allerdings Jahrhunderte, und auch Augustinus wendet den Namen Luzifer noch nicht auf Satan an. Er sagt vielmehr: „Satan selbst verkleidet sich in einen Engel des Lichts (2 Kor 11,14).“<sup>3</sup>

Das Bild von Luzifer als Satan behauptet etwas anderes, nämlich daß sich der Engel des Lichts wirklich in den Satan verwandelt hat. Also: Wo es natürliches Licht gibt, ist der Teufel. In diesem strengen Sinne wurde das Bild Luzifers in die Volksreligiosität des Mittelalters eingeführt. Mit demselben Bild im Kopf drangen die spanischen Eroberer in das Peru der Inkas ein; dort sahen sie, daß der Kult des Lichts Gültigkeit besaß. So schlossen sie ohne jegliches Zögern, daß es sich um einen Kult für Luzifer handelte, und sie fühlten sich legitimiert, keinen Stein auf dem anderen zu lassen. Daraufhin wurde diese Auffassung zu einem der Pfeiler der antiutopischen Kampagnen, die im Namen des Christentums durchgeführt wurden und sich ständig mit einem starken antisemitischen Gefühl verbanden. Heute ist es eines der entscheidenden Bilder, die von den Militärjungen in Lateinamerika im Namen des Christentums bei ihren Kampagnen gegen die Utopie benutzt werden. Es handelt sich um die Verteufelung eines sehr alten, zentralen Bereichs des christlichen Glaubens; sie geht aus einer antiutopischen Umkehrung hervor, durch die die Macht verteidigt wird. So wie der Engel des Lichts als Satan gesehen wird, wird die christliche Utopie selbst als Teufelswerk angeprangert.

So wie das Luziferische seinen Sinn ändert und das Bild Jesu in das Bild des Teufels umkehrt, verliert auch Jesus seine Bedeutung als Messias, der den befreiten Leib im Glauben durch die Befreiung auf der neuen Erde vervollständigt und vervollkommnet. Interpretiert man nun eine solche Befreiung als Sinnestäuschung des Satan-Luzifer, wird der Messias Jesus Christus durch den Richter und König Jesus Christus ersetzt. Die Ankunft des Herrn ist keine Befreiung mehr, sondern Jüngstes Gericht, Kreuzigung der Kreuziger oder Eintritt in den höheren Zustand des Reiches Gottes. Der König Christus ist ein Anti-Messias, der kommt, um die messianischen Bewegungen zu zerstören.

Ausgehend von dieser wesentlichen Umkehrung, könnte man eine lange Liste von Umkehrungen aller christlichen Geheimnisse in der antiutopischen Sichtweise zusammenstellen. Es gibt sie überall und auf allen Ebenen. Aber sie ersetzt nicht bloß die alten Inhalte; es stellt sich eher eine doppelte Existenz aller Mysterien heraus, in der gleichzeitig ihre utopische und ihre antiutopische Bedeutung bestehen. Alles hat nun ein doppeltes Gesicht. Normalerweise gibt es jedoch eine klare Hierarchie zwischen zwei Inhalten, die gegenseitige Umkehrungen darstellen: Die utopischen Inhalte werden den antiutopischen unterworfen. Dies macht sich in der Soziallehre der katholischen Kirche bemerkbar. Das Grundrecht auf Leben und Lebensmittel werden dem Privateigentum untergeordnet. Das Privateigentum bedeutet: Monopolisierung der Lebensmittel in den Händen von Minderheiten. Die Einschränkung des menschlichen Han-

delns auf die soziale Verantwortung des Privateigentums bringt diese Unterordnung am deutlichsten zum Ausdruck.

Das Grundrecht ist das Utopische, das Eigentum das Anti-Utopische. Die Ablehnung der Unterordnung einer Spezifizierung des Eigentums unter das grundlegende Recht ist die Unterordnung der Utopie unter die Anti-Utopie.

Mit der Festlegung des Teufels als Luzifer, d. h. als utopische Kraft, wird auch eine entscheidende Glaubenskategorie in der christlichen Botschaft umgekehrt: der Stolz oder der Hochmut. Der Hochmut ist der Verlust des Glaubens, sein wahres Gegenteil. Das Gegenteil ist also nicht die Sünde, sondern der Hochmut, aus dem das Leben der Sünde folgt. Dieser Hochmut steht in der christlichen Botschaft ausschließlich mit dem Vertrauen auf das in Verbindung, was Paulus „das Fleisch“ (Phil 3,3) nennt. Es handelt sich dabei um das Vertrauen auf die Rettung durch die Befolgung des Gesetzes. In anderen Zusammenhängen wird auf das Geld und den Schatz Bezug genommen. Diese widersprechen dem Subjekt in Gemeinschaft, auf dem der Glauben beruht. Hochmut ist folglich Antiutopie. Mit diesem Hochmut wird das gesamte Bild der falschen Propheten und des Antichrist in Verbindung gebracht. Der Antichrist der christlichen Botschaft ist der Anti-Messias, die höchste Ausdrucksform des Hochmuts. So wird das Denken des Paulus über die Sünde verständlich. Durch die Sünde lebt das Gesetz, obgleich das Gesetz von Gott ist. Im Hochmut des Menschen hält sie sich im Umfeld des Gesetzes, und der Teufel inspiriert diesen Hochmut. Indem man vom Gesetz ab- und zum Glauben übergeht, wird man frei vom Hochmut. Aber das Gesetz verschwindet nicht, sondern verwandelt sich: Es ordnet sich dem Glauben unter. Hochmut ist also die Ablehnung dieser Unterordnung. In diesem Sinne ist sie Antiutopie, und der Teufel ist das Gegenteil von Luzifer.

In der antiutopischen Sichtweise ist alles umgekehrt. Es erscheint das Fleisch, z. B. wie das Privateigentum, das als Gottes Wille erklärt wird. Ausgehend von diesem Fleisch, erscheint das utopische Streben selbst nun als Stolz und Hochmut. Da in diesem Fleisch der Wille Gottes ist, scheint der Anspruch, das Leben als Subjekt in Gemeinschaft zu leben, gegen diesen göttlichen Willen zu verstoßen. Gott und Subjekt in Gemeinschaft erscheinen als zwei verschiedene und oftmals widersprüchliche Bestimmungen der Geschichte. Und der Hochmut ist nun das Beharren auf Humanisierung der Geschichte. Was auf der Ebene des Privateigentums die gesellschaftliche Verantwortung des Eigentums ist, wird für das gesamte menschliche Handeln die Selbstbestimmung des Menschen, und zwar durch einen als Fleisch interpretierten Willen Gottes. Wille Gottes heißt nicht, daß der Mensch alles ihm Mögliche tut, um den tatsächlichen Rahmen der menschlichen Machbarkeit zu erfahren, sondern er bedeutet, auf eine mögliche Befreiung zu verzichten und sich dadurch einem solchen Willen Gottes zu unterwerfen. In diesem Sinne sagt Kardinal Döpfner, „daß Sinn und Zweck der Geschichte der Welt nicht der Mensch ist, sondern Gott und seine Gegenwart unter den Menschen.“<sup>4</sup>

Den Menschen in den Mittelpunkt der Geschichte zu stellen ist Hochmut. Dabei handelt es sich offensichtlich um eine Umkehrung des paulinischen Glaubens, in dem der Mensch allein als Subjekt in Gemeinschaft mit Gott in Beziehung treten kann, also indem er sich in den Mittelpunkt der Geschichte stellt. Der paulinische Glaube ist genau dies; letztendlich ist er ein Kriterium, um zwischen den Göttern zu unterscheiden. Der wahrhaftige Gott ist bei Paulus derjenige, mit dem der Mensch in gegenseitige Beziehung tritt, indem er sich in den Mittelpunkt der Geschichte stellt.

In der antiutopischen Sichtweise erscheint der Teufel als die Kraft, die in der utopischen Sichtweise Gott ist und umgekehrt. Beide Sichtweisen schließen sich gegenseitig aus, obwohl sie in derselben christlichen Tradition zusammenleben. Es handelt sich dabei um ein konfliktreiches Zusammenleben, in dem der häufigste Fall der Unterwerfung des Utopischen unter das Antiutopische ist. Nimmt man eine solche Situation als Blickpunkt, werden folglich die Bewegungen zur Zurückgewinnung des Utopischen als ketzerisch behandelt und der frenetische Ausbruch des Antiutopischen als schlechte Anwendung eines richtigen Glaubens. Solche Ausbrüche des Antiutopischen sind Bewegungen wie die Kreuzzüge, die Verfolgung von Ketzern und in der Gegenwart der antiutopische Terrorismus der Militärregierungen in Lateinamerika. Vom Gesichtspunkt des Christentums der Zentrumsländer (wo die Utopie der Antiutopie unterworfen ist) ist ein solcher antiutopischer Terrorismus weder Stolz noch Hochmut. Er wird als Problem des Menschenbildes behandelt oder als zweifelhafte Anwendung des Glaubens. So sagt Bigo über die faschistischen Systeme:

Die Philosophien, von denen sie sich leiten lassen, stellen, obwohl sie strenggenommen keine atheistischen sind, die christliche Auffassung des Menschen in Abrede. In anderen Fällen stimmen ihre moralischen und religiösen Positionen mit denen des Christentums überein, aber ihre Vorstellung von den Freiheiten und den Rollen in der politischen und der ökonomischen Gesellschaft decken sich insbesondere in bezug auf das Gewerkschaftswesen nicht mit der christlichen Soziallehre.<sup>5</sup>

Für Bigo ist die religiöse Position richtig, die gesellschaftliche nicht. Und in anderen Fällen sind faschistische Systeme zumindest nicht strenggenommen atheistisch. Auch die Vorsehung Hitlers scheint nicht strenggenommen antichristlich zu sein. Er vergißt hinzuzufügen: Auch der römische Kaiser, der die Christen den Löwen vorwarf, war kein Atheist. In der antiutopischen Position ist der Glaube der Gläubigen das einzige. Die antiutopische Position bestimmt den gemeinsamen Nenner. Darum wird diesen Bewegungen nicht der Vorwurf des Hochmuts gemacht. Da sie die utopische Hoffnung auf eine neue Welt verfolgen, werden sie als Kämpfer gegen den Hochmut wahrgenommen. Alle sind Erzengel Michael; sie schreien: „Wer ist wie Gott?“ Sogar im Falle der blonden Bestie der Nazis, die ganz offensichtlich ein auf dem Fleisch begründeter Hochmut war, nahm das Christentum der Zentrumsländer den Hochmut und den Stolz auf Seiten der von den Nazis ermordeten sowjetischen Kommunisten wahr. Genauso

wird heute der Militrterrorismus als Kämpfer gegen den Hochmut – der offensichtlich übertreibt – wahrgenommen, und er sieht in den verfolgten Sozialisten die Inkarnation des Hochmuts: Luzifer, Lichtträger. Die Erhebung des Hochmuts gegen den Menschen stellt sich als christliche Demut dar, und das Christentum der Zentrumsländer nimmt dies hin.

Durch diese Darstellung des Engels des Lichts als Satan wirkt eine andere Umkehrung, die sich auf das zentrale christliche Symbol bezieht: die Überwindung des Kreuzes. Dieses Symbol ist in den ersten Jahrhunderten des Christentums durch Bilder der Hoffnung gegenwärtig: der Anker, der gute Hirte; oder durch Fruchtbarkeitsbilder: der Fisch oder das Lamm. Wegen seines esoterischen Wortcharakters war der Fisch zentrales Symbol. Es gibt keine Versinnbildlichung des nackten Kreuzes, jede Symbolisierung bezieht sich auf die Überwindung des Kreuzes. Dies entspricht der ausschließlichen Vorherrschaft der Auferstehung in der christlichen Botschaft, die immer das überwundene Kreuz ist.

Das nackte Kreuz tritt als Symbol erst später auf und hat noch am Ende des 3. Jahrhunderts eine Randbedeutung. Mit der Übernahme der Macht durch das Christentum verwandelt es sich jedoch schnell in das zentrale Symbol. Die früheren Symbole werden bald an den Rand gedrängt und verschwinden zu einem guten Teil bzw. geraten in Vergessenheit. Der Platz, den in der christlichen Botschaft die Auferstehung einnimmt, wird nun von der Kreuzigung besetzt. In dem Maße, wie der Teufel Luzifer heißt, tritt Jesus Christus als der Gekreuzigte auf. Kardinal Bengsch sagt: „Wo immer einer Doktrin, einem Programm, einer Aktion das Kreuz fehlt, ist sie nicht christlich.“<sup>6</sup>

Dasselbe hatte Paulus über die Auferstehung gesagt. Die Umkehrung ist offensichtlich; die Kreuzigung wird zum Schlüssel des Christentums. Das Christentum wird zur Frohen Botschaft von der Kreuzigung und vom Tod. In Wahrheit ist die Kreuzigung ein Ereignis, das in der Geschichte des Christentums die radikalste Ausdrucksform des Todes und der Antiutopie ist. Sie ist jenes: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27,46) Erst im Lichte der Auferstehung wird sie zum Geheimnis; losgelöst von dieser ist die Kreuzigung ein alltäglicher Vorfall ohne spezifische christliche Bedeutung.

In einem rohen und nackten Sinne, in dem nun das Kreuz verstanden wird, ist die Kreuzigung der Vollzug der Antiutopie und des Todes.

Das impliziert bereits den Ortswechsel, den das Kreuz im christlichen Leben erfährt. In der christlichen Botschaft gibt es zwei Schlsselformen des menschlichen Lebens, die sich auf die Kreuzigung und die Auferstehung beziehen. Die erste bezieht sich auf das Subjekt: Dieses partizipiert an der Kreuzigung. Es handelt sich dabei um eine Kreuzigung des Leibes durch das Fleisch, durch die der alte Adam stirbt und der neue Mensch im befreiten Leib aufersteht. In der Kreuzigung durch das Fleisch agiert die Sünde, die hinter dem Rücken des Gesetzes lebt. Mit dem alten Adam stirbt das Gesetz, und der neue Mensch gehorcht nicht mehr der Sünde. Das Subjekt, das gekreuzigt wird, ist das Subjekt in

Gemeinschaft, weil die fleischliche Sünde ein der Gemeinschaft mit den anderen Subjekten entgegengesetztes Verhalten ist. Der Gekreuzigte ist offenbar der Gewürdigte, weil er eins wird mit Jesus Christus; und der Kreuziger ist derjenige, der sterben muß, sobald die Auferstehung erfolgt. Der Kreuziger ist also das Übel. Er ist aber keine Person; er ist die Sünde, die im Fleisch lebt, so wie der Geist im befreiten Leib lebt. Er lebt für den Tod, ist aber kein lebendiges Wesen. Er ist ein Fetisch.

Die zweite Situation, die in der christlichen Botschaft mit der Kreuzigung gleichgesetzt wird, bezieht sich auf die Autorität. Das durch die Autorität unterworfenen Subjekt wird gekreuzigt (1 Petr 2,18-23). Es sind die bösen Geister (Eph 6,12), die es kreuzigen. Diese leben hinter dem Rücken der Autorität wie die Sünde beim Subjekt hinter dem Rücken des Gesetzes. Die der christlichen Botschaft entsprechende Auferstehung wird in eschatologischer Sichtweise angekündigt. Erst in dieser Betrachtungsweise gibt es eine Auferstehung, und mit der Zerstörung der bösen Geister wird die Unterwerfung unter die Autorität verschwinden. Auch hier ist der Kreuziger keine menschliche Person, sondern es sind böse Geister, die vom Tod des Menschen leben. Der Gekreuzigte ist das Subjekt, das gleichzeitig im Einswerden mit Jesus der Gewürdigte ist. Die bösen Geister sind wiederum Fetische. Die christliche Botschaft kennt keine anderen Identifikationen mit der Kreuzigung, es sei denn durch das persönliche Schicksal des Märtyrers. Der Kreuziger ist aber niemals eine menschliche Person. Es ist die Kraft des Bösen in ihm. Somit ist kein Mensch Mörder Gottes.

In der antiutopischen Auslegung des Christentums treten ebenfalls diese beiden Schlüsselsituationen in ihrer jeweiligen Identifikation mit der Kreuzigung in Erscheinung. Sie werden jedoch so umgekehrt, daß die Auferstehung keinen Sinn hat und ihre Rolle verliert. Daher erscheint sie nicht.

Bezüglich der paulinischen Analyse der Sünde im Subjekt und der bösen Geister im gesellschaftlichen Leben stellt man eine Analogie zu der Fetischismusanalyse von Marx fest. Bei Marx erscheint der Fetisch hinter dem Rücken des Wertgesetzes und zieht sein Leben aus dem Tod der Menschen, die er beherrscht. Marx untersucht dies ausdrücklicher im Zusammenhang mit dem Fetisch des Kapitals. Das Kapital lebt von der Unterdrückung und dem Tod des Arbeiters hinter dem Rücken des Wertgesetzes. Das Leben ist also der Tod des Kapitals und die Überwindung des Wertgesetzes. Das Leben des Kapitals wird von Marx als Reich des Todes beschrieben und die Überwindung dieses Todes als Reich der Freiheit. Diese entsteht, wenn das Reich der Notwendigkeit so gestaltet wird, daß es dem Reich der Freiheit dient. Es gibt folglich eine direkte Parallele zwischen dem Fetisch von Marx und den bösen Geistern bei Paulus und eine indirekte Parallele zur Sünde bei Paulus.

Außerdem werden auch bei Marx die Auswirkungen der Fetischisierung nicht dem Individuum zum Vorwurf gemacht. Nicht der Kapitalist tötet den Arbeiter, sondern das Kapital selbst, das auch den Kapitalisten befiehlt. Innerhalb der

kapitalistischen Produktionsverhältnisse ist der Schuldige das Kapital, das durch den Kapitalisten agiert und dessen Charaktermaske der Kapitalist ist. Dieses Kapital existiert allerdings nicht als solches, sondern es ist ein Fetisch. Es existiert, solange der Mensch es existieren läßt. Die Befreiung, die den Fetisch zerstört, identifiziert Marx jedoch mit dem Leben gegenüber dem Tod. Er macht aber in diesem Zusammenhang keinerlei Anspielung auf die Auferstehung, und er erwähnt niemals die Kreuzigung. In der christlichen Botschaft wird diese Beziehung zwischen Tod und Leben immer als Kreuzigung und Auferstehung aufgefaßt.

### 8.1 Das Subjekt und seine Kreuzigung

*Ein süßes und angenehmes Leiden ist das Paradies auf Erden.  
Der Konsum des Eigentümers ist die Beweihräucherung der  
ewigen Werte. Der Genuß der menschlichen Entwürdigung.  
Die Gleichsetzung des Engels des Lichts und des Engels der  
Armen mit dem Teufel*

In der antiutopischen Sichtweise vollzieht die Kreuzigung des Subjekts der Leib, das Leben selbst. Nicht das Fleisch kreuzigt den Leib, sondern Leib und Fleisch werden eins und verwandeln sich in den Kreuziger des Subjekts, das die ewige Seele ist. Die leiblichen Bedürfnisse werden mit den fleischlichen Trieben verwechselt – Bigo nennt sie z. B. die Triebe des Instinkts – und quälen das Subjekt. Dieses nimmt es in dem Maße hin, gekreuzigt zu werden, wie es diese körperlichen Triebe beherrscht. So verteidigt es sich gegen die Interessen und Genüsse, die es quälen. Das Kreuz hinzunehmen ist das Motto, es niemals zu überwinden. Das gesamte Leben wird zur Kreuzigung, und die Erlösung ersetzt dieses Leben durch ein anderes.

Diese Akzeptierung des Kreuzes ist nicht einfach passiv. Die körperlichen Bedürfnisse kreuzigen. Wer das Kreuz auf sich nimmt, muß diesen Kreuziger beherrschen, auf ihn einwirken. Folglich wird er den Körper quälen, der ihn quält. Die Akzeptierung des Kreuzes ist die Abtötung des Körpers, der der Kreuziger des Subjekts ist. Das angestrebte Ergebnis ist die Beherrschung des Körpers.

Es ist ein Kreuzzug, den das Subjekt gegen seinen Körper führt. Es handelt sich nicht um die Beziehung zwischen Fleisch und Leib nach Paulus. Bei Paulus wird der Leib befreit, und als Ergebnis sterben das Fleisch und die Sünde. Hier geschieht es umgekehrt: Der Leib wird als Ergebnis eines Kreuzzugs gegen ihn, einer Kreuzigung des Kreuzigers, beherrscht. Nun heißt diese Kreuzigung des Kreuzigers Leben.

In der »Imitatio Christi« von Thomas a Kempis heißt es:

Sieh, alles beruht auf dem Kreuz, und alles hängt vom Tode ab, und es gibt keinen Weg zum Leben und zum wirklichen inneren Frieden außer dem Weg des Heiligen Kreuzes und der täglichen Kasteiung.<sup>7</sup>

Es handelt sich um ein sich selbst gegenüber überaus aggressives Subjekt. Es kreuzigt den Leib; aber diese Kreuzigung würdigt nicht den Leib. Umgekehrt: Es ist die Kreuzigung eines Kreuzigers. Diese Kreuzigung würdigt das kreuzigende Subjekt. Die Kreuzigung des kreuzigenden Leibes zu akzeptieren heißt, das Kreuz zu akzeptieren. Es handelt sich um ein aktives und in keinster Weise passives Kreuz. Das Kreuz, das akzeptiert wird, ist die Kreuzigung des Kreuzigers. In diesem Zeichen wirst du siegen:

Erst einmal an dem Punkt angelangt, das Leiden für Christus süß und angenehm zu finden, glaube, du bist gut und hast das Paradies auf Erden gefunden.<sup>8</sup>

Die Kreuzigung des Kreuzigers, der der eigene Leib ist, wird nun die Süße des Paradieses auf Erden. In dieser Süße werden die Welt und das Fleisch deiner Herrschaft unterworfen sein. Natürlich stellt man sich auf der Erde, ausgehend von einem so gearteten Paradies, das Paradies im Himmel in einer bestimmten Weise vor:

Gesegnet aber sei derjenige, der sich für dich, o Herr, von allen Geschöpfen verabschiedet, der die Natur vergewaltigt und die Lüsternheit des Fleisches durch den Glaubenseifer des Geistes kreuzigt, um dir mit geläutertem Gewissen ein reines Gebet anbieten zu können und, nachdem er innerlich und äußerlich alles Irdische ausgeschlossen hat, würdig zu sein, zu den Chören der Engel gezählt zu werden.<sup>9</sup>

Der Text gibt ein Musterbeispiel des antiutopischen Subjekts. In der gesamten heutigen Antiutopie wird dieses Paradigma wiederholt. Das Subjekt ist die dem Körper entgegengesetzte Seele. Bigo sagte über diese Seele: „Im Leben des Menschen selbst gibt es ein unsterbliches Wesen, das sich selbst errichtet: Es widersteht dem Bösen, das Opfer schreckt es nicht, es besiegt den Tod.“<sup>10</sup>

Diese Seele hat „eine andere Wertskala ohne jegliches Verhältnis zu Gewinn und Genuß.“<sup>11</sup> Im Mittelpunkt dieses Subjekts steht die Beziehung Seele-Körper, wobei der Körper durch seine Bedürfnisse der Ursprung des Leidens ist. Die Seele leidet unter den Bedürfnissen und Genüssen des Leibes – sie wird gekreuzigt – und befreit sich durch die Kreuzigung dieser Lüsternheit. Als Kern des Subjekts kann diese Seele den lebenden, genießenden Körper nicht verwirklichen, sondern ihr ewiges Leben wird nun als das Leben der Engel verstanden. Es handelt sich dabei um das Leben eines bedürfnislosen Leibes, eines ätherischen Leibes; eines Leibes, der weder genießen noch Bedürfnisse spüren kann. Dieser ätherische und engelhaftige Leib ist somit kein neuer Leib in einer neuen Erde, der seine Bedürfnisse problemlos befriedigt und sie genießt, sondern umgekehrt ein Leib, der kein Bedürfnis und keinen Genuß mehr spürt. Das ist ein kastrierter Leib. Das Paradies auf Erden besteht dann darin, über den Bedürfnissen zu stehen und niemals in deren Befriedigung. Dieser Himmel ist das Gegenteil des gegenwärtigen Lebens:

Wenn du mit mir das ewige Leben genießen will, mußt du das gegenwärtige Leben verschmähen. Wenn du im Himmel gepriesen werden willst, demütige dich in dieser Welt. Wenn du mit mir herrschen willst, dann trag mit mir das Kreuz. Denn nur die Diener des Kreuzes finden den Weg zur Seligkeit und zum wahren Licht.<sup>12</sup>

Die Hölle ist dagegen die Welt der ewigen Körperlichkeit, die Bedürfnisse spürt und hat. Nur in der Hölle ist der Leib weiterhin sinnlich: Er spürt Durst, Hunger und Schmerz. Es gibt dann tatsächlich nicht mehr die Vorstellung von einer Welt – sei es Himmel oder Hölle –, in der die Bedürfnisse genossen und befriedigt werden. In der Hölle sind die Bedürfnisse ewig, und man leidet ewig unter ihnen, im Himmel aber gibt es sie nicht. Die Sinnlichkeit des Leibes ist verdammt und die Glückseligkeit somit die Befreiung des Leibes von jeglicher Sinnlichkeit. Die Fortdauer des körperlichen Lebens nach dem Tode ist also die Hölle. Hölle entspricht dann dem, was bei Paulus die neue Erde ist, und dies entspricht genau der inhaltlichen Änderung des Namens Luzifer. Es findet eine Kreuzigung der Seele durch den Leib statt und außerdem eine Kreuzigung dieses Kreuzigers. Der Ausweg ist das jüngste Gericht. Von diesem ausgehend, wird die Sinnlichkeit zur Grundlage der Hölle, und der Himmel wird auf der Grundlage kastrierter und ätherischer Leiber errichtet, die das Feld der Sinnlichkeit verlassen haben und dem Chor der Engel angehören. Eine Auferstehung des Körpers findet nicht statt, es sei denn für jene, die in die Hölle kommen.

Der Himmel ist der ewige Frieden. Die Hölle erscheint wie eine Mischung von sinnlicher Attraktivität und Ekel. Die mittelalterliche Hölle kennt nur negative Sinnlichkeit: Durst, Schmerz, Hunger. Gegen Ende des Mittelalters, und besonders im 16. und 17. Jahrhundert, erscheint die Hölle bereits oftmals als Ort sinnlicher Befriedigung. Gerade in ländlichen Gebieten kommt die Vorstellung von der Hölle der Landsknechte auf. Sie ist der Platz, wo die Landsknechte die Ewigkeit mit Saufgelagen, Würfelspielen, Prostitution und Flüchen verbringen. Diese Hölle der Landsknechte ist ein großes Bordell. In den bäuerlichen Gegenden erscheint dieselbe Hölle bisweilen auch als der Himmel der Landsknechte. Himmel und Hölle der Landsknechte scheinen dasselbe zu sein, werden allerdings immer auf der Grundlage einer rohen Sinnlichkeit vorgestellt. In der Kneipenszene „Auerbachs Keller“ in Goethes „Faust“ spiegelt sich diese Vorstellung noch wider.

Das antiutopische Christentum ist das, was von Marx als die Religion des abstrakten Menschen bezeichnet wird. Es ist das Christentum der Zerstörung des menschlichen Körpers zugunsten der abstrakten Seele. Thomas a Kempis spricht von der Vergewaltigung der Natur und der Kreuzigung der Lusternheit, d. h. für ihn: die Kreuzigung des Genusses. Diese gewaltsame Zerstörung des Körpers ist gerade das Wesentliche des antiutopischen Subjekts. Ausgehend von dieser Zerstörung, wird der befreite Körper als materialistisches Bild und als eine zur Hölle hinführende Utopie interpretiert; und die Spiritualität wird als Weg ausgelegt, sich den Zwängen der körperlichen Bedürfnisse zu entziehen. Der Mensch, der

nicht vom Brot allein lebt, lebt so vom Segen statt vom Brot. Selbst die Eucharistie verwandelt sich so in eine Feier der Kreuzigung, denn das Brot wird in Fleisch und der Wein in Blut verwandelt. Bei der Feier der Auferstehung war es umgekehrt: Fleisch in Brot, Blut in Wein. Und im Brot der Hostie wird dieser ätherische Leib des ewigen Lebens ohne Bedürfnisse und Genüsse symbolisch dargestellt: Die Hostie ist Brot, das weder Bedürfnisse befriedigt noch irgendeinen Genuß bietet. Sie schmeckt nach nichts.

Diese Zerstörung des Leibes und seiner Sinnlichkeit geht mit der Geringschätzung desselben einher: Der Leib wird der Seele geopfert. Dies verleiht der Armut ein spezifisches Gesicht. Sie ist heilig, weil der Arme der Ewigkeit sehr nahe ist: Je weniger die Bedürfnisse befriedigt werden und je weniger man genießt, desto näher ist man diesem himmlischen Leben des engelhaften Leibes. Von daher rührt das romantische Gesicht der Armut oder der Asketen, der der freieste Mensch zu sein scheint, den es geben kann. Aber nicht alles ist Askese oder Armut. Aus der romantischen Sichtweise der Armut selbst entsteht ein Konsumbegriff – ein Lebensstil – derjenigen, die die Macht haben. Ebenso verliert ihr Konsum die Verbindung zur Bedürfnisbefriedigung und zum Lebensgenuß. In der antiutopischen Sichtweise gibt es nur Geringschätzung gegenüber dem menschlichen Körper, und die Achtung gilt den ewigen Werten, die ihre Bindungen an die Welt der Gewinne und Genüsse verloren haben. Es handelt sich dabei um die himmlischen Werte des ewigen, ätherischen Leibes. Diese Werte müssen sich jedoch im derzeitigen leiblichen Leben gegenwärtig machen, sie müssen leibliche Gestalt annehmen. Sie machen sich dann im Konsum und Lebensstil derer bemerkbar, die diese ewigen Werte der Gesellschaft oktroyieren. Im Lebensstil der Eigentümer dieser Werte werden sie verkörpert, und deren Konsum ist die Art, ihnen Gestalt zu verleihen. Genau in diesem Sinne bezeichnet Marx den Konsum des Kapitalisten als Repräsentationsausgabe des Kapitals. Es geht nicht um die Repräsentationsausgabe der Kapitalisten, sondern des Kapitals. Der Fetisch Kapital tätigt seine Ausgaben im Konsum des Kapitalisten, er wird durch diesen Konsum gegenwärtig. Der Kapitalist konsumiert zu Ehren des Kapitals, nicht für sich. In demselben Sinne, wenngleich unbewußt, pflegt man in der Soziallehre vom standesgemäßen Leben des Eigentümers zu sprechen.<sup>13</sup> Das ist ein Konsum, der Dekoration des Eigentums ist, der immer mehr seine Verbindung zur Bedürfnisbefriedigung verliert und in die Beweihräucherung der von ihm repräsentierten ewigen Werte verwandelt wird. Es gibt aber auch andere Berufe, die diesen Repräsentationscharakter haben. Als im Chile Allendes von den Ärzten verlangt wurde, ihr Einkommen den ökonomischen Möglichkeiten des Landes anzupassen, antworteten sie, sie wollten entsprechend der hohen Würde ihres Berufes bezahlt werden.

So erweist sich die Geringschätzung des Körpers bei denjenigen, die der Gesellschaft diese hohen, ewigen Werte oktroyieren, gerade durch ein hohes Konsumniveau und einen übertriebenen Lebensstil. Dieser Lebensstil wird

unabhängig von den ökonomischen Möglichkeiten, d. h. von der Befriedigung der Bedürfnisse anderer, festgelegt. Ein solcher Konsum ist Beweihräucherung ewiger Werte und von daher unberührbar. Auch sie selber können nicht darauf verzichten, da sie gezwungen sind, ein standesgemäßes Leben zu leben. Nicht sie konsumieren: Es sind die ewigen Werte, die durch sie konsumieren und Gestalt annehmen.

Ihr Konsum ist folglich spirituell. Es bleiben also zwei Formen der Armut: die der inneren Freiheit, die zum Konsum als Repräsentationsausgabe der ewigen Werte hinführt, und die materielle Armut. Beide nähern sich der Unvergänglichkeit des ätherischen Körpers. Bei der materiellen Armut geschieht dies negativ, bei der Armut aufgrund der inneren Freiheit positiv. Somit sind die wahren Armen jene, die es in innerer Freiheit sind: Sie sind arm aus freier Entscheidung. Der wahre Arme ist also der Reiche.

Versteht man das Subjekt auf diese Weise, bleibt die Armut als Entmenschlichung außer Sichtweite. Die Armut scheint ein Ideal zu sein, wo sie das Gegenteil ist: eine Zerstörung des Menschen. Damit verwandelt sich die leibliche Zerstörung in ein Ideal: das irdische Paradies von Thomas a Kempis. Das körperliche Leben dagegen und die Ideale, die sich aus der Befriedigung seiner Bedürfnisse herleiten, erscheinen nun als Bedrohung der menschlichen Würde. Der Verfechter des Konsums als Repräsentationsausgabe ewiger Werte beginnt sich als der wahre Verfechter der menschlichen Würde zu fühlen, ohne jegliche Möglichkeit, Konzessionen gegenüber dem Materialismus der Armen zu machen. Offenkundig verteidigt er keinen Egoismus, sondern ewige Werte. Von daher kann er dem Materialismus der Bedürftigen keine Zugeständnisse machen. Gegen den Materialismus der Bedürftigen zu sein bedeutet also, den Konsum und den Lebensstil derjenigen zu verteidigen, die die ewigen Werte repräsentieren. Ihren Lebensstil zu verteidigen ist Idealismus. Den Pol des Materialismus besitzen somit die, die wenig haben, den Pol des Idealismus die, die viel haben.

Auf diese Weise wird ein Lebensstil bestimmt, der gerade auf der Zerstörung des Menschen beruht. Es stellt sich also erneut das paulinische Problem des fleischlichen Lebensstils. Bei Paulus ist dies ein dem Glauben entgegengesetzter Stil, der seinen Ursprung in der Hinwendung des Körpers zum Tod hat. Es ist der Lebensstil, der durch die Zerstörung des Körpers lebt und der folglich fleischlich ist. Bei Paulus ist das fleischliche Leben kein unmoralisches Leben; im Gegenteil, es ist ein moralisches Leben. Seine Moral ist eine Moral des Todes, der Gegensatz zu einer Moral des Lebens. Das fleischliche Leben ist Leben der Sünde; es bedeutet, die Sünde in einem Reich des Todes zu leben, das seine Regeln hat. Im Verhältnis zum Leben des Glaubens stellt das fleischliche Leben eine Gegenwelt dar: die Moral des Todes.

Das antiutopische Subjekt ist ein Subjekt, das eine solche Moral des Todes lebt. Der Tod lebt in ihm und bringt den anderen den Tod. Diese Moral des Todes ist die Umkehrung der Nächstenliebe als Grundsatz der Moral des Lebens.

Wer den Konsum nach der hohen Würde seines Berufes und gegen die ökonomischen Möglichkeiten des Landes festsetzt, bringt den wirtschaftlichen Tod; dieser aber bringt auch den Tod in einem anderen Sinne. Vom Standpunkt des antiutopischen Subjekts ist die Kritik des Lebensstils der gesellschaftlichen Träger der ewigen Werte kein quantitatives Problem der Einkommensverteilung. Sie ist ein Angriff auf die ewigen Werte. Folglich verteidigen diese Träger nicht ihre Beteiligung an solchen Einkommen, sondern die Werte. Wenn sie dies tun, müssen sie sie aktiv verteidigen. Neben den wirtschaftlichen Tod tritt folglich der gewaltsame Tod derjenigen, die die ewigen Werte attackieren. In den historischen Augenblicken, in denen es zu einer solchen gewaltsamen Verteidigung der ewigen Werte kommt, verwandelt sich der Träger der ewigen Werte in einen „Christ-König-Krieger“. Die körperliche Zerstörung erfolgt nun physisch.

In dieser Situation bekommt das fleischliche Leben des antiutopischen Subjekts eine neue Dimension. Dabei handelt es sich um die Dimension des Genusses der körperlichen Zerstörung, der Entwürdigung des Menschen. Da es nicht das Leben genießen kann, beginnt es den Tod zu genießen. Der intime Ort dieser fleischlichen Orgie des antiutopischen Subjekts wird die Folterkammer. Dort ist die Vergewaltigung der Natur am deutlichsten. Und da es sich um eine sinnliche Antiwelt handelt, konzentriert sich die Folter in der sexuellen Perversion, in der Vergewaltigung des menschlichen Wesens. Sämtliche sinnlichen Genüsse, die aus dem Leben des anderen abgeleitet werden können, werden nun in umgekehrter Form aus seinem Tod abgeleitet. Dieser ganze Stil, den Tod zu leben, offenbart, daß nicht der Genuß schlechthin ersetzt wird, sondern ausschließlich der Genuß des Lebens. Er erscheint erneut als Genuß der Antiwelt, des Reichs des Todes.

Diese Dimension des antiutopischen Subjekts ist in einer Reihe von Gedichten enthalten, die Pater José Miguel Ibáñez Langlois, der Chefideologe des Opus Dei in Chile, in diesem Land veröffentlichte. Die Gedichte fassen die Positionen zusammen, die er in Chile vor dem Militärputsch verbreitete.<sup>14</sup> Es wird vorgestellt, was die Heiligen über die Welt dachten: „Sie alle hielten den Glanz des Reiches dieser Welt für Abfall.“<sup>15</sup> Genauso wie die Heiligen denkt auch Pater Ibáñez: „Es wird uns nicht an Brot, Essen, Wein, einem Bett oder warmem Wasser mangeln, weil der Herr selbst eine Mahlzeit, dein Bett, deine Frau, dein Saufgelage sein wird.“<sup>16</sup> Selbstverständlich ist das Leben vergänglich:

Ich habe nichts gegen dich, Frau, du erscheinst mir geheiligt und geheimnisvoll und dem Himmel näher als der Erde. Und dich zu lieben ist lieblicher als Honig. Ich habe nichts gegen dich, es sei denn, dir fallen eines Tages die Zähne aus, du bist nicht Gott, du wirst dick, du stirbst.

Zwischen einem entzückenden zwanzigjährigen Mädchen und einer zahnlosen, bettelnden Alten besteht der Unterschied in einer rein geistigen Spitzfindigkeit, was die Logik eine diesen byzantinischen Geistern, die gerne mit den bekannten Auswirkungen unserer Wahrnehmung in der Zeit spielen, eigene rationale Unterscheidung nennt.<sup>17</sup>

Die Sinnlichkeit ist der Tod; die Tatsache, daß man gelebt hat, kann nichts bedeuten. Wer sein Leben verteidigt, macht also „nichts anderes als fressen und

huren. Trotzdem ist er kein Schwein: Er hat eine überlegene Gabe, die ihn erlöst: seine Ideen. Auch wenn seine Seele verfault, schreiten seine Ideen durch die Geschichte voran.<sup>18</sup> Es gibt nur eine Alternative:

Man kann nicht zwei Herren dienen: entweder der römisch-katholischen Kirche oder dem wurmstichigen Bauch des Todes mit all seiner Glorie und seinen Versuchungen.<sup>19</sup>

So erhebt sich der Engel des Herrn gegen den Engel des Armen:

Chile ist eine lange und schmutzige Wand, die von Nord bis Süd im Müll steht und vom Engel des Armen verkratzt ist: Christus nennt er mit falschem Namen. Dienstbereite Erlöser tauchen entlang der Mauer auf, während der Engel des Herrn auf ihrer Rückseite mit unsichtbaren Flammen mene, mene tekel upharsin schreibt.<sup>20</sup>

Der Engel der Armen ist der Engel derjenigen, die nichts anderes tun als fresen und huren und die dies als ihre Ideen propagieren. „Dein Geschlecht ist der Mund des Hades. ... Dein Name ist der eines Herrn, und du bist Bettler deiner Häuser und Ländereien, Erbe deiner eigenen Würmer.“<sup>21</sup>

Die Sinnlichkeit ist Aggression, und die gewaltsame Zerstörung muß ihr entsprechen: „Jede Schöne, die ihrem Opfer drei Tage und Nächte lang Widerstand leistet, wird dem Belieben eines Kavallerieregiments überlassen.“<sup>22</sup> Angesichts dieser Zerstörung hat sogar noch das Gelächter Platz:

Verzeihen Sie, daß ich über die Toten lache. Wenn ich mich an die Lachsalven erinnere, die der heilige Johannes nach dem siebten Schweigen hörte. Der ganze Himmel fiel herab. Nur die Luzifers weinten. Die Ewigkeit ist ein großer Rummel. Wie soll man nicht vor Lachen über den Hades weinen?<sup>23</sup>

Die religiöse Mystik von Pater Ibáñez wird zu einer sexuellen Perversion:

Sind Sie Marxist? Und, hast Du gehört, Herr? Er findet uns „Idealisten“. Lassen wir das: Er ist ein Theologe. Wir wollen zur Umarmung zurückkehren. Mein Gott, Fleisch und Blut, Leib Christi, Liebe.<sup>24</sup>

Er hat das Legitimitätsmonopol der Zerstörung und verlangt auch die Mittel. Unter dem Titel „Kobaltbombe“ schreibt er:

Komm her, kleiner Zyklope: Ich weiß schon, daß du Examen in Physik und Mathematik gemacht hast, aber wie kommt es, daß du weder schreiben kannst noch den Katechismus kennst, kleiner Hundesohn, gib mir das Spielzeug, daß du in der Hand hast.<sup>25</sup>

Aus der körperlichen Zerstörung geht das fleischliche Leben hervor. Das fleischliche Leben wird als Imitatio Christi dargestellt. Was Pater Ibáñez angekündigt hatte, war die Walpurgisnacht.

Aber die Symbolik hat sich noch erweitert. Luzifer, der Engel des Lichts, verwandelt sich in den Engel des Armen. Diese Gleichsetzung ist sehr alt. In den ersten Jahrhunderten, in denen Luzifer der Name für Jesus Christus ist, hat der Arme als Mittelpunkt der christlichen Botschaft in Luzifer seinen besonderen Engel, seinen Schutzengel, seinen Engel des Lichts. Luzifer hat somit zwei Bezüge: Er bezieht sich auf Christus, und er bezieht sich als Bezeichnung für den Engel des Lichts auf die Armen: Der Engel des Lichts ist Engel des Armen, sein Schutzengel. Der Engel des Herrn wird nach Ibáñez als der Gegensatz zum Engel

des Lichts aufgefaßt. Er ist eher der Engel der Herrschaft, der Beherrschung. Ibáñez versteht sehr gut, was mit dem Engel des Armen geschieht: Wenn der Engel dieses Herrn, auf den sich Ibáñez bezieht, ihn besiegt, weinen alle: der Engel des Armen wegen seines Schmerzes und Ibáñez mit dem Engel seines Herrn aus bloßem Gelächter.

## *8.2 Die Herrschaft – politische Autorität und Klassenstruktur – und die Kreuzigung*

*Der Eigentümer und der Prälat als wichtigste Gekreuzigte. Die Würdigung durch die Identifikation mit dem Kreuz. Die christliche Erwählung der Besitzenden*

Wenn die christliche Botschaft von der Autorität spricht, bezieht sie sich in aktueller Form auf die Herrschaft, sei sie eine politische oder eine durch die Klassenstruktur bedingte. Der Gekreuzigte und somit der Gewürdigte ist derjenige, der die Herrschaft erleidet, der Beherrschte.

In dem Maße, wie sich das Christentum an der Antiutopie orientiert, kommt es zu einer bemerkenswerten Veränderung bei dieser Identifikation mit dem Kreuz. Im Chile vor und nach dem Militärputsch vom 11. September 1973 konnte man diese Veränderung beobachten. In seiner Karfreitagsbotschaft von 1973<sup>26</sup> richtet sich der Kardinal von Santiago, Silva Henríquez, an das chilenische Volk.

An diesem Karfreitagabend fühle ich den Schmerz Tausender und Abertausender unserer Brüder, die zielloos durch die Straßen Chiles ziehen: Ein verborgenes Leid nimmt ihre Seelen gefangen: Es sind die Armen, die Schutzlosen, die Schwachen. Sie haben dies nicht gewählt, sondern es wurde ihnen auferlegt. Der Egoismus einer auf dem Profit basierenden Gesellschaft hat sie an den Rand gedrängt. Oftmals haben sie kein Brot und kein Dach über dem Kopf, keine medizinische Versorgung und keine Kultur; ihre Worte sind leere Worte; sie stehen außerhalb jeder Verantwortlichkeit in der Gemeinschaft.<sup>27</sup>

Diesem gesellschaftlichen Pol der Armen wird ein anderer gesellschaftlicher Pol gegenübergestellt:

Andere Tausende und Abertausende Chilenen ziehen durch die Straßen der Heimat. ... Und auch sie sind verbittert; eine radikale Unsicherheit unterjocht nicht nur ihre Körper, sondern auch ihre Seelen. Sie leben entmutigt, enttäuscht und pessimistisch. Angesichts der Lawine von Haß und Gewalt, die unser Land zu erobern scheint, erscheint ihnen die Zukunft finster und schmerzlich.<sup>28</sup>

Der Kardinal sieht eine polarisierte Gesellschaft: auf der einen Seite die Armen, auf der anderen Seite jene, deren biblischen Namen der Kardinal verschweigt, obwohl dieser Name herkömmlicherweise den Widerpart der Armen bezeichnet: die Reichen. Die Armen sind die von jeher Leidenden. Die Reichen aber sind anders: Sie sind unsicher. Eine schreckliche Unsicherheit hat sie überkommen. Diese Unsicherheit kommt von den Armen. Diese fordern Brot und

ein Dach über dem Kopf, medizinische Versorgung und Kultur; dies macht die sicheren Reichen zu unsicheren Reichen. Nach Meinung des Kardinals ist diese Verwandlung ein Ergebnis der Lawine von Haß und Gewalt.

In dieser Sichtweise des Problems erleiden nicht die Armen die Gewalt. Die Reichen erleiden sie sehr wohl, wenn sie die Sicherheit ihres Reichtums verlieren. Die Gewalt ist die Forderung der Armen. Der Kardinal definiert die Gewalt folgendermaßen: „Die Wurzel der Gewalt ist, daß man die Gerechtigkeit erzwingen will.“<sup>29</sup> Dieser Satz enthält die gesamte bereits erwähnte Umkehrung des Christentums. Die Armen erleiden Ungerechtigkeit, den Mangel an Brot und einem Dach über dem Kopf, medizinischer Versorgung und Kultur. In dem Augenblick aber, in dem sie Gerechtigkeit zu fordern und ihre Einhaltung zu erzwingen beginnen, ist die Gerechtigkeit der Armen Gewalt. Die Unsicherheit der Reichen ist also nicht ein Ergebnis ihrer eigenen Ungerechtigkeit, sondern der Gewalt der Armen. Die Gewalt der Armen ist nicht physische Kraftanwendung, sie ist die Forderung nach Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit selbst *ist*, wenn man sie erzwingt, Gewalt. Erzwingt man die Gerechtigkeit, so bedeutet dies ihr Ende, denn sie verwandelt sich in Gewalt. Die Unsicherheit der Reichen ist so das Ergebnis des Hasses der Armen. Auch hier ist der Engel der Armen ein Luzifer. Für den Kardinal hat auch das Gegenteil Gültigkeit. Er erklärt, die Durchsetzung der Gerechtigkeit sei Gewalt. In demselben Zusammenhang erklärt er, die Durchsetzung der Ungerechtigkeit sei keine Gewalt, und sie ist es für den Kardinal tatsächlich nicht. Luzifer ist der Teufel; die dunklen Kräfte des Bösen, die hinter der Autorität und der Klassenstruktur agieren, sind es dagegen nicht.

Die Identifikation mit der Kreuzigung sieht der Kardinal so:

Unser Streben keimt, unsere Hoffnungen werden neu geboren; irgend jemand versteht uns, irgend jemand schätzt uns als Person, weil er uns kennt. Weil er dasselbe Unglück wie wir erlitten hat, wurde er der Sohn des Zimmermanns genannt und verachtet; die Unsicherheit und das Kreuz begleiteten ihn in seinem Leben.<sup>30</sup>

Auch Jesus war ein kleiner Eigentümer – Sohn des Zimmermanns –, der die Gewalt erlitt. Er reagierte folgendermaßen:

An diesem Abend lade ich Euch, liebe Söhne, ein, die Geste Jesu zu erneuern. ... Laßt uns zum Treffen mit unseren ärmsten Brüdern zusammenkommen, mit denen, die inmitten des Kreuzes und des Schmerzes leiden. ... Vielleicht haben wir viel zu geben; vielleicht müssen wir dringend das Teilen lernen: unser Brot, unseren Besitz, unsere Freundschaft, unsere Zeit und unser Leben, weil sie vielleicht nur für uns waren.

Laßt uns die Geste Jesu erneuern. Wir, die wir mehr haben, mögen das Sehnen unserer Brüder, die weniger haben, verstehen lernen; laßt uns lernen, ausgeplündert zu sein, laßt es uns hinnehmen, gekreuzigt zu werden, laßt uns unsere Dinge und unser Leben für die anderen hingeben.<sup>31</sup>

Er bittet also die Reichen, die Ungerechtigkeit hinzunehmen und sich dem Haß und der Gewalt auszusetzen, d. h. sich kreuzigen zu lassen. Da die Ungerechtigkeit sowie Haß und Gewalt ihre Wurzeln darin haben, daß man die Gerechtigkeit erzwingen will, ist diese Gleichsetzung für den Kardinal möglich.

Am Anfang seiner Botschaft hatte der Kardinal über die beiden Gruppen – die Armen und die unsicheren Reichen – in der dritten Person gesprochen. Nun ist er zur ersten Person übergegangen: wir. „Laßt uns lernen, ausgeplündert zu sein, laßt es uns hinnehmen, gekreuzigt zu werden.“<sup>32</sup> Wer ist aber dieses Wir? Es sind die Reichen. Die Ausgeplünderten sind hier nicht die Armen, sondern die Reichen. Die Armen berauben, die Armen kreuzigen, die Armen bedrohen, die Armen hassen, die Armen üben Gewalt aus – im Gegensatz zu den Reichen. Und stillschweigend hat sich der Schwerpunkt der Würdigung durch Christus geändert. Die Einswerdung mit Christus in der Kreuzigung und somit auch in der Auferstehung ist von den Armen auf die Reichen übergegangen. Die Lieblinge Christi sind nun die Reichen. Es ist wie in der umgekehrten Welt in einem Lied von Paco Ibáñez: „Es war einmal/ein gutes Wölflein/das mißhandelten/alle Lämmer.“

Hätte sich der Kardinal die Parteilichkeit der christlichen Botschaft für die Armen zu eigen gemacht, hätte er gesagt: Laßt uns aufhören, den Armen zu kreuzigen. Es ist genug damit! Er kehrt die Position jedoch um: Die Armen sind die Kreuziger; laßt es zu, daß sie uns, die Reichen, kreuzigen. Der Kardinal interpretiert die Vorliebe für die Armen folgendermaßen:

Die einzige Art aber, die Vorliebe in einem nicht ausschließenden Sinne zu verstehen, scheint uns zu sein, sie als Fortsetzung der Caritas Christi, des in die Armen, die Schwachen, die Marginalisierten verliebten Gottes zu sehen, der aber dasselbe Brot der Wahrheit, das er den Bettlern und Leprakranken schenkt, auch Matthäus, dem Zöllner, oder seinen Freunden Nikodemus, Zachäus und Lazarus anbietet, an deren wohl ausgestatteten Tisch er oftmals teilhat. Heute leben wir in einer durch einen Klassegeist geteilten Welt, die weder menschlich noch christlich ist.<sup>33</sup>

Die Heuchelei des Textes springt ins Auge. Die Vorliebe für die Armen ist in Wirklichkeit nicht die Ausweitung der Caritas von irgend jemand, sie ist das Privileg der Identifikation mit der Kreuzigung und der Auferstehung. Die Armen sind die einzigen, die sich durch eine solche Identifikation identifizieren und würdig machen können. Die Armen sind die Gekreuzigten, und niemand kann ihnen dieses Privileg entziehen. Wenn Gerechtigkeit mit Zwang durchgesetzt wird, dann ist diese Gewalt niemals absolut illegitim. Sie darf deshalb nicht mit der absolut illegitimen Gewalt identifiziert werden, die Jesus am Kreuz erlitten hat. Die Gewalt ist im christlichen Sinne ausschließlich die Durchsetzung der Ungerechtigkeit, niemals umgekehrt. Und die Gerechtigkeit ist nie das standesgemäße Leben der Reichen, sie ist ausschließlich das Leben der Armen. Der Kreuziger ist immer die Ungerechtigkeit, die hinter dem Rücken der Autorität und der Klassenstruktur agiert. Der Reiche ist ebenfalls kein Kreuziger, sondern bloß Vollstrecker der Kreuzigung durch die übernatürlichen Kräfte des Bösen.

Dies hat in der Geschichte des Christentums niemals den Ausschluß der Reichen bedeutet. In der Tradition der christlichen Botschaft rettet sich der Reiche, wenn er an dem teilhat, was ein Privileg des Armen ist. Die Auferstehung schließt die Vergebung gegenüber den Vollstreckern der Kreuzigung und somit deren

Teilhabe an dem ein, was das Privileg des Armen ist. Sie müssen es sich aber verdienen. Die Reichen sind allenfalls die mit Jesus gekreuzigten Übeltäter. Sie sind von dem „Gedenke meiner“ (Lk 23,42) abhängig. Die christliche Botschaft läßt nicht den mindesten Zweifel bezüglich dieser Parteilichkeit für die Armen zu. Beim Kardinal ist die Vorliebe jedoch umgekehrt. Denn der Gekreuzigte ist ein unsicherer Reicher, Sohn eines Zimmermanns. Der Reiche ist der Bevorzugte, und die Vorliebe für die Armen „in einem nicht ausschließlichen Sinn“<sup>34</sup> ist einfach ihre Hintansetzung. In seiner Botschaft zur Auferstehungsfeier 1974 bringt der Kardinal erneut diese Identifikationen vor.<sup>35</sup> Über seine Person sagt er:

Ich liebe mein Volk. Ich liebe meine Leute, und wirklich, wenn es nötig wäre, für sie zu sterben, bitte ich den Herrn, er möge mir die Kraft geben, das Kreuz bis zum Äußersten auf mich zu nehmen.<sup>36</sup>

Sich an die Armen wendend, die in diesem Augenblick von der Polizei verfolgt, ermordet, gefoltert werden und hungern, sagt er:

Ein einziger, ein einziger starb für das ganze Volk. Ein einziger war das unschuldige Opfer, das sich auslieferte, um die ganze Menschheit zu erlösen, und diese einzelne Familie beweinte vor zweitausend Jahren in Jerusalem bitterlich den Tod ihres geliebten Sohnes, des Freundes, des Bruders, des Lehrers; diese einzelne Gruppe von Menschen diente durch ihren heilbringenden Schmerz dazu, die ganze Menschheit zu erlösen und uns den Tropfen Glück zu geben, den wir haben.<sup>37</sup>

Nun lehnt der Kardinal ausdrücklich das Privileg der Armen bei der Identifikation mit dem Kreuz und der Auferstehung ab. Ein einziger starb für das ganze Volk. In den Armen, die jetzt aufgrund der Polizeirepression sterben, stirbt Christus nicht. Ein einziger – d. h. sie nicht. Und da die Kreuzigung eine Würdigung und Bevorzugung ist, bestreitet er wiederum die Vorliebe Gottes für die Armen. Die Armen werden in anderer Form mit dem Leiden Jesu gleichgesetzt als die Reichen. Sie werden mit der Familie Jesu am Fuße des Kreuzes gleichgesetzt, die bitterlich weinte. Nur mit dem heilbringenden Schmerz dieser Familie wird der Arme gleichgesetzt. Als der Kardinal dagegen im Vorjahr von den Reichen sprach, wurden diese direkt identifiziert: Laßt es uns hinnehmen, gekreuzigt zu werden. Und auch der Kardinal selbst identifiziert sich nicht mit der Familie am Fuße des Kreuzes, sondern direkt mit dem Gekreuzigten: Er möge mir Kraft geben, das Kreuz zu tragen. Die Armen sind ausgeschlossen. Für sie gilt: Ein einziger, ein einziger starb für das ganze Volk. Sie sollen sich nicht einmischen. Auch Christus respektiert die Hierarchien unserer Welt.

So wurde der Arme nicht nur seiner Güter beraubt, sondern auch seiner Seele und Würde. Hinter diesen symbolischen Worten verbirgt sich nichts anderes als der Klassenkampf auf Leben und Tod ohne jegliche Versöhnung. Es ist Verdammung und Entmenschlichung. Auf mystischer Ebene vollzieht sich hier jedoch genau dasselbe, was wir bereits in bezug auf die Hintanstellung des Grundrechts auf Leben gegenüber dem Naturrecht auf Privateigentum in der Soziallehre untersucht hatten. Die Konsequenz, mit der diese Umkehrung des

Christentums vollzogen wird, ist verwunderlich und erschreckend. Der Grund des Kardinals, die Armen von der Identifikation mit Christus auszuschließen, ist ziemlich offenkundig: Die Marginalisierung des Armen hat in seiner eigenen Seele Wurzeln geschlagen.

Wer im christlichen Bereich die Gleichsetzung des Armen mit der Kreuzigung und der Auferstehung erklärt, erklärt damit implizit die radikale Illegitimität einer Klassenstruktur und einer solchen Herrschaft, die das Grundrecht auf die Subsistenzmittel eines jeden einzelnen versagt. Dies wäre die Erklärung der Illegitimität des Privateigentums. Es wäre die Option gegen den Kapitalismus. Wenn am Privateigentum festgehalten wird, wird die biblische Vorliebe für die Armen zerstört. Folglich bestimmt Bischof López Trujillo die Gekreuzigten Lateinamerikas folgendermaßen:

Die Mittel, auf die die einen oder anderen zurückgreifen, sind identisch: Einschränkung und Beseitigung der bürgerlichen Freiheiten, Verletzung der Individualrechte (Verfolgung, Folterung, Verweigerung von Ausdrucksmöglichkeiten). ... Die Existenz dieser Gruppen (das bezieht sich auf rechte und linke Extremisten) mit polarisierten Vorgehensweisen erzeugt wechselseitige Reaktionen und vergrößert den Strom der Leidenschaften. Letztendlich wird gerade die Kirche gekreuzigt.<sup>38</sup>

Werden nicht vielleicht die Gefolterten die Gekreuzigten sein? Nein, sie sind es nicht: Es ist die Kirche. An einer anderen Stelle sagt Trujillo uns dasselbe in lapidarerer Form: „Der Bischof ... ist zu einem widersprüchlichen Zeichen geworden. Mehr denn je ist er der gekreuzigte Mensch.“<sup>39</sup> Marx hingegen sieht er aus folgendem Grund als verdächtig an:

G. Fessard hat sehr recht, wenn er darauf hinweist, wie Marx unter dem Einfluß des „alten kommunistischen Rabbiners“ Moses Hess den Kampf des Proletariats im Bild des Kampfes versteht, den Christus, der Sohn Gottes, gegen die Sünde geführt hat, indem er sich am Kreuz geopfert hat.<sup>40</sup>

Zumindest wagt es Trujillo nicht, Marx vorzuwerfen, er habe sich selbst an die Stelle dieses Kreuzes gestellt. Er wirft ihm jedoch sehr wohl vor, an diesem Ort des Kreuzes die Bischöfe, die legitimerweise zusammen mit den Eigentümern dort sind, durch das Proletariat ersetzt zu haben. Aber Marx tat noch nicht einmal dies. Niemals stellte er das Proletariat als den Gekreuzigten dar. Es handelt sich um eine der vielen Erfindungen derjenigen, die ihn als Luzifer, als hochmütig etc. brandmarken wollen. Marx vergleicht den Arbeiter eher mit Prometheus, dem Gott, der sich gegen Zeus erhob, um den Menschen das Feuer und das Licht zu bringen:

Das Gesetz endlich, welches die relative Übervölkerung oder industrielle Reservearmee stets mit Umfang und Energie der Akkumulation in Gleichgewicht hält, schmiedet den Arbeiter fester an das Kapital als den Prometheus die Keile des Hephästos an den Felsen.<sup>41</sup>

Marx bezieht sich hier auf die Arbeiter, die Angestellten und diejenigen, die die relative Überbevölkerung bilden. In keinsten Weise handelt es sich hierbei um eine Anspielung auf ein christliches Mysterium. Hätte er jedoch eine direkte

Anspielung auf die Kreuzigung vorgenommen, hätte er tatsächlich den Sinn dieses christlichen Mysteriums richtig getroffen. Die folgende Identifikation findet sich in einem Papier der salvadorianischen Jesuiten:

Das Kreuz, an dem täglich so viele Salvadorianer sterben, macht die Sünde der gesellschaftlichen Situation offensichtlich, die sie mit Hunger, Krankheit, Unwissenheit und Hilflosigkeit kreuzigt.<sup>42</sup>

In bezug auf die Gleichsetzung mit der Kreuzigung sagen sie in einem anderen Papier:

Am Kreuz wird der Sünde der Welt, die den Urheber des Lebens umbringt, die Maske heruntergerissen. Vor dem Kreuz Jesu gesteht der Jesuit seine Verwicklung in die Sünde der Welt ein. Angesichts des Kreuzes Jesu ist es unmöglich, sich der Solidarität mit dem Kreuz der Menschen zu entziehen.<sup>43</sup>

Die Kreuzigung der Kirche wird als Solidarisierung mit der Kreuzigung der Menschen wahrgenommen. Die herrschende Klasse hat dies sehr schnell verstanden. Indem die Armen mit dem Gekreuzigten gleichgesetzt werden, beginnt das Martyrium auch für diese Jesuiten. Es ergab sich aus der Bekundung ihres Glaubens, der gerade in dieser Identifikation besteht. Nicht die Anwendung des Glaubens lehnen die herrschenden Klassen ab, sondern den Glauben selbst.

Nach einer alten Legende wurde der heilige Petrus am Kreuz getötet. Damit es jedoch nicht zur Identifikation seines Todes mit dem von Jesus käme, bat er, das Kreuz auf den Kopf zu stellen.

Im Marat/Sade von Peter Weiss sagt Marat folgendes über die Predigt der Priester, die das herrschende System unterstützen:

So hört man auch die Priester sagen .../ Unser Reich ist nicht von dieser Welt .../Leidet/leidet wie jener dort am Kreuz/denn so will es Gott .../Erhebet die Hände gen Himmel/und ertraget schweigend das Leiden/und betet für eure Peiniger/denn Gebete und Segnungen seien eure einzigen Waffen/auf daß euch das Paradies zuteil werde.

Weiss irrt sich. Diese Art Prediger wissen sehr wohl, was sie tun. Sie predigen niemals so, wie es Weiss unterstellt. Sie nehmen immer dem Ausgebeuteten, dem Leidenden das Kreuz weg, niemals bieten sie es ihm. Gegenüber der Ausbeutung wird nie das Kreuz erwähnt, weil derjenige, der gekreuzigt wird, auch derjenige ist, der gerechtfertigt wird. Die einzige Beziehung zum Kreuz, die direkt für den Armen akzeptiert wird, ist die Kreuzigung seines Körpers. Gerade diese Kreuzigung erklärt die Existenz seiner Rechte für illegitim. Die Beziehung des Armen zu seinen Peinigern wird aber niemals ein Prediger mit dem Kreuz gleichsetzen. Täte er dies, würde er die Illegitimität der Herrschaft erklären. Diese Art Illegitimitätserklärung wurde von den ersten Christen im Zusammenhang mit dem Römischen Reich vorgenommen und untergrub es schließlich.

Die Gleichsetzung mit dem Kreuz verwandelt, wie man in den Botschaften von Kardinal Silva Henríquez beurteilen kann, die Vorliebe für die Armen in die für die Eigentümer. Sie ist eine rein klassenspezifische, enthält jedoch nicht die wahre antiutopische Kraft des umgekehrten Christentums. Die Formulierung

des Kardinals ist kein offener Aufruf zur Aggressivität gegen die Kreuziger, also die Armen. Er sagt vielmehr: Laßt es uns hinnehmen, gekreuzigt zu werden. Etwas Ähnliches gilt für jene Soziallehre der katholischen Kirche, die wir ausgehend von Bigo untersucht haben. Auch dieser würde sagen: Laßt uns die gesellschaftliche Verantwortung des Eigentums hinnehmen. In diesen Formulierungen ist eine Unterordnung unter die Antiutopie zu bemerken, aber man identifiziert sich nicht mit ihr. Wenn eine rein antiutopische und aggressive Politik gegen die Völker aufkommt, distanzieren sie sich in gewissem Maße. Obwohl sie diese Politik bejahen und legitimieren, kritisieren sie ihre Umsetzung. Die Wurzel dieser Politik teilen sie, ihre Früchte aber wollen sie nicht essen. So sagt der Kardinal von Santiago über die Prinzipienklärung der Militärjunta:

Ihre ausgesprochen christliche Inspiration ist wertvoll, und wir sind davon überzeugt, daß sie trotz gewisser Mängel in der Formulierung des christlichen Ideals für das gesellschaftliche und politische Leben eine Grundlage darstellt, um das Handeln der Bürger und das politische Geschehen in dieser Notsituation zu orientieren.<sup>44</sup>

Er möchte den Apfel, aber ohne den Wurm. In demselben Sinne äußerte sich der Präsident von El Salvador, Oberst Arturo Armando Molina, der für die Verfolgung der Jesuiten in El Salvador verantwortlich war:

Oberst Molina sagte, er könne aufgrund seiner katholischen Überzeugung und Bildung die Kirche nicht verfolgen, die Einmischung einiger Priester in die Innenpolitik habe aber zu den entsprechenden Vertreibungen geführt.<sup>45</sup>

Die Identifikation mit der Kreuzigung und der Auferstehung hat tatsächlich eine politische Dimension. Die Identifikation der Situation des Gekreuzigten mit den Eigentümern oder den Bischöfen ist eine Art Politik; eine andere Art der Politik ist die Identifikation dieser Situation mit den Armen, den Verfolgten, den Beherrschten. Den Glauben gibt es aber nur, wenn die Gleichsetzung mit der einen oder der anderen dieser Orientierungen erfolgt. Es kann keinen Glauben ohne eine dieser Identifikationen geben. Was bedeutet es also, den Glauben zu gewährleisten? Die lateinamerikanischen Geheimdienste haben dazu eine klare Meinung:

Der Sekretär der Brasilianischen Bischofskonferenz, Kardinal Ivo Lorscheider, prangerte an, daß die Sicherheitsorgane Nachforschungen „über die Linie der religiösen Ideologie“ eines jeden Bischofs und Priesters des Landes anstellen. ... Kardinal Lorscheider sagte, er hätte Papiere in seinen Händen, deren Authentizität von den Sicherheitsorganen bestätigt wurde und die Vordrucke mit einem zweiseitigen Fragenkatalog über jeden Bischof und Priester ... enthalten. Er verlas die nach seinen Aussagen drei ersten Fragen des Vordrucks: „Versucht er, die Person Christi zu verzerren? Versucht er, die Figur Gottes zu entstellen? Spricht er in Basisgemeinden?“<sup>46</sup>

Die Geheimpolizei will der Bürge des Glaubens sein, weil sie weiß, daß der Glaube politische Konsequenzen hat. Deshalb kümmert sie sich darum, daß die Person Christi und die Figur Gottes nicht verzerrt werden. Es braucht einen Glauben – Person Christi und Figur Gottes –, aus dem die Politik eben dieser Geheimpolizei abgeleitet werden kann. Aus diesem Grunde erfolgt die Ein-

mischung in das Innere der Konkretisierung der Glaubensmysterien. Die Geheimpolizei verteidigt einen Glauben, in dem die Kreuzigung mit dem Eigentümer gleichgesetzt wird. Sie lehnt einen Glauben ab, der dem Armen jene Bevorzugung zurückgibt, die der Mittelpunkt des christlichen Glaubens ist.

### 8.3 Die Kreuzigung der Kreuziger

*Die Antizipation des Jüngsten Gerichts. Das Kreuz ersetzt den Fisch. Eine unendliche Zahl von Augen für ein Auge. Die Antieucharistie des Blutes Gottes: Blut und Fleisch ohne Wein und Brot. Der christianisierte Moloch. Die Versuchung des Hochmuts wird mit Vorliebe den Armen zugeschrieben. Die Verinnerlichung des Todes durch den Selbstmord der Beherrschten. Der Aufruf zum neuen Diokletian. Die Hoffnung auf das Ende der Hoffnung*

Die geringe Aggressivität der in den Formulierungen des chilenischen Kardinals zitierten Kreuzigungsbilder leitet sich aus dem Umstand ab, daß er dazu aufruft, das Kreuz zu erleiden. Das antiutopische Christentum teilt die Gleichsetzung der Kreuzigung mit den Eigentümern, es ruft aber nicht dazu auf, das Kreuz zu erleiden, sondern die Kreuziger zu kreuzigen. Es handelt sich vielmehr um die Haltung, die derjenigen des Kardinals vorausgeht, und auf die dieser nur reagiert. Dieser Antiutopismus ist das direkte Ergebnis der Umkehrung der utopischen christlichen Botschaft. Diese Botschaft ist im wesentlichen antizipativ. Sie nimmt eine neue Erde vorweg, sie kennt kein Ende der Welt. Wenn sie vom Ende der Welt spricht, bezieht sie sich immer und ausnahmslos auf die Verwandlung der Welt. Das antiutopische Christentum hingegen kennt ein Ende der Welt in seiner wörtlichen Bedeutung. Über dieses Ende der Welt hinaus gibt es aber keine neue Erde, sondern eine Situation, die das Irdische hinter sich gelassen hat. Das wäre eine ätherische Welt ohne Bedürfnisse und folglich auch ohne Befriedigung der Bedürfnisse – eine ätherische Welt, in der es Körper gibt, aber keine Körperlichkeit.

Es gibt einen entscheidenden Bestandteil der christlichen Botschaft, den die Umkehrung in die Antiutopie aufrechterhält: die Antizipation der Situation post mortem. Somit behält die Antiutopie dieselbe Dynamik wie das Christentum vor der konstantinischen Zeit. Sie richtet sich aber auf eine andere Welt post mortem und bringt daher eine andere Ethik hervor. Die Welt post mortem ist aber genauso entscheidend für das antiutopische Christentum wie für die christliche Botschaft. Im antiutopischen Christentum ist der auferstandene Körper von nun an für alle Zukunft ein Körper ohne Körperlichkeit, ein nie verwesender Kadaver, ein ätherischer Körper. Es ist ein Körper ohne Sinnlichkeit. Die Welt post mortem wird solcherart neu formuliert, daß ihre Antizipation zur Stabili-

sierung der politischen Herrschaft führt. Dies wird über die Determinierung eines Körpers ohne Körperlichkeit, des ätherischen Körpers erreicht. Die Antizipation der Welt post mortem verwandelt sich in die Antizipation des Körpers ohne Sinnlichkeit. Der befreite Körper war für die christliche Botschaft der Mittelpunkt; für dieses andere Christentum ist es nun das Sich-von-der-Sinnlichkeit-des-Körpers-Befreien.

Wer aber die Sinnlichkeit des Körpers zerstört, zerstört den Körper selbst, weil dieser nichts anderes als diese Sinnlichkeit ist. Die Antizipation der Welt post mortem führt also zur Legitimierung der Zerstörung des Körpers. Mehr noch: Sie macht aus dessen Zerstörung ein kategorisches Gebot. Der durch das Fleisch bedrohte, befreite Leib bei Paulus wird also durch eine vom Körper bedrohte unsterbliche Seele ersetzt. Der Feind hat nun eine körperliche Ausdrucksform. Der Teufel ist in der Körperlichkeit Fleisch geworden, während der Körper Christus Fleisch werden läßt, sofern er keine Sinnlichkeit hat. Und die Verheißungen über die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse des Körpers – die neue Erde – werden nun zu einer Fata Morgana erklärt, die die Menschen verführt, ein Werk des Teufels. Der Körper, der akzeptiert wird, ist der ätherische, die vollkommene Widerspiegelung der unsterblichen Seele. Der Körper spiegelt um so mehr die Seele wider, je weniger er sich an seiner Körperlichkeit orientiert. Der Körper wird abgewertet, ohne ihn ausdrücklich für schlecht zu erklären. Die ganze Lebendigkeit, die er zeigt, ist vom Teufel, und jede Abwertung des Körpers wäre eine Annäherung an die Welt post mortem.

Auch wenn der ätherische Körper für gut erklärt wird, gilt dies nicht für die Lebenskräfte des Körpers. Die fleischlichen Triebe bei Paulus werden mit den Trieben des Körpers oder den Instinkten gleichgesetzt. In ihnen ist der Teufel, und wenn man gegen sie kämpft, kämpft man gegen den Satan. Die Triebe des Körpers sind die Verführungen, sind die Kreuziger, und der Kampf gegen sie ist die Kreuzigung der Kreuziger. Der Kampf gegen den Teufel ist nun der Kampf gegen seine körperliche Präsenz. Diese Präsenz ist die Lebenskraft des Körpers, seine Triebe und Instinkte. Diesen Körper gilt es zu kreuzigen; es handelt sich aber um eine Kreuzigung eines Kreuzigers, eine Kreuzigung, die nicht den Gekreuzigten würdig macht, sondern den Kreuziger. In der Kreuzigung des Kreuzigers gibt sich die im Kreuziger Fleisch gewordene göttliche Majestät als Weltenrichter zu erkennen.

Im Falle der Kreuzigung des Körpers durch das Subjekt hat letzteres also an der in ihm wirkenden göttlichen Majestät teil. Das Subjekt zwingt dem sterblichen Körper seine unsterbliche Seele auf, und in dieser Seele findet er die Brücke, um mit Gott zu sprechen. Diese Brücke funktioniert allerdings nur, sofern die Reaktionen des Körpers vergewaltigt werden. Hart zu sein ist der Begriff für diesen Akt der Vergewaltigung.

In dieser Kreuzigung des Kreuzigers wird also die Unsterblichkeit der Seele als Brücke zu Gott verwirklicht. Würdigung des Subjekts ist nun die Vergewaltigung

seiner Körperlichkeit. Daher verliert die Bejahung der Auferstehung, die am Anfang dieser Umkehrung stand, als Ergebnis ihre gesamte Bedeutung. Die Bejahung der Auferstehung des ätherischen Körpers bedeutet gerade die Zerstörung der Körperlichkeit im Namen der Seele, und die Auferstehung des Körpers verliert ihre Bedeutung. Da die unsterbliche Seele nicht stirbt, ist der Kern des Subjekts nicht sterblich. Die Brücke, die das Subjekt bereits zu Lebzeiten zu Gott errichtet, kann durch den Tod nicht berührt werden. Der Tod ist folglich ein Unfall für die Seele, und er ist allein für den Körper bedeutsam, der sich in der Auferstehung wieder als Engelskörper mit der Seele vereint. Mit dem Problem von Leben und Tod hat die Auferstehung allerdings nichts mehr zu tun. Die gesamte Problematik konzentriert sich auf den Augenblick des Todes des Subjekts, und der Zustand seiner Seele entscheidet, ob es in den Himmel oder in die Hölle kommt. Die spätere Auferstehung kann nur das bestätigen, was schon in der Stunde des Todes entschieden wurde.

Die Ewigkeit wird folglich im Akt der Kreuzigung des Kreuzigers berührt. In diesem Akt errichtet das Subjekt eine Brücke zu Gott, durch diesen Akt spricht es mit ihm. In diesem höchsten Vergewaltigungsakt wird also das Jüngste Gericht vorweggenommen, die Ankunft des Richters Christus. Die Kreuzigung des Kreuzigers ist die Majestät Gottes, mit der sich dieser Kreuziger im Akt der Kreuzigung vereint. Die Antizipation der Welt post mortem verwandelt sich in die Feier der Gewalt und die Gewalt in den höchsten Akt der Würdigung. Die Antizipation der neuen Erde und der Auferstehung ist durch die des Jüngsten Gerichts ersetzt worden. Diese Kreuzigung der Kreuziger findet nicht nur im Inneren des Subjekts statt durch die Kreuzigung des Körpers; sie geht ebenso auf die Gegenwart der politischen und Klassenherrschaft über, sie verwandelt sich in die höchste Legitimation der Herrschaft. Der Herrschende erscheint als der Gekreuzigte, und es ist seine Verpflichtung, die Kreuziger zu kreuzigen. In diesem Akt macht er sich endgültig würdig. Der Kreuziger, gegen den sich der Herrschende wendet, hat erneut eine körperliche Existenz. Zuerst sind es die Heiden, dann neben den Heiden die Juden und später neben beiden die Armen, die die Befriedigung ihrer Bedürfnisse fordern. Es gibt eine lange Mystifizierung dieser Gruppen, um sie zu gekreuzigten Kreuzigern zu machen. Konstantin war noch pragmatisch. Er wollte die Kriege für das Römische Reich gewinnen und brauchte die Unterstützung der Christen. Sein Motto hatte bereits eine eindeutige Auslegung: „Mit diesem Zeichen wirst Du siegen“ – nicht mehr mit dem Fisch, dem Anker oder dem Lamm. Das Christentum kann nur mit der Gewalt in Verbindung gebracht werden, indem man das Kreuz an die Stelle des Fisches setzt.

Von diesem Augenblick an wird begonnen, die Herrschaft immer mehr als Kreuzigung der Kreuziger auszulegen. Es tritt in der Geschichte eine neue Art von Aggressivität auf, die man vorher nicht gekannt hatte. Es handelt sich dabei um die Gewaltausübung als kategorisches Gebot. Die Kreuzzüge des Mittelalters sind der erste große Ausbruch dieser Aggressivität. Sie wenden sich gegen Heiden

und Juden und sehen in ihnen römische Legionäre und jüdische Priester. Die Kreuzzüge sollten ihnen das Kreuz aufzwingen.

Dante übermittelt dieses Bild in der „Divina Comedia“ mit einer gewissen Abscheu. Im 23. Gesang des ersten Liedes über die Hölle heißt es:

Da hub ich an: „Durch euer Übel, Brüder“ –/doch weiter kam ich nicht: Ins Auge fiel mir/am Boden festgenagelt mit drei Pflöcken/gekreuzigt einer, der sich heftig krümmte./schnaubend in seinen Bart, da er mich sah;/wozu der aufmerksame Catalano/mir sagte: „Der Gepflöckte, den du anschaut,/beredete die Pharisäer, daß/zum Heil des Volks ein Mensch zu opfern sei./... Sein Schwäher Hannas leidet gleiche Qual/hier unten und die anderen vom Rate,/der so viel Unheil auf die Juden brachte.“

Kaiphas und Hannas, gekreuzigte Kreuziger für alle Ewigkeit. Es ist eine Kreuzigung, die die Majestät Gottes würdigt, und die Kreuziger treten hervor, um an dieser Majestät teilzuhaben. Die Art der entstehenden Aggressivität kann in dem Echo verstanden werden, das sie bei den arabischen Chronisten erfuhr. Diese interpretieren sie als nie zuvor gesehenen Schrecken, als eine transzendierte Aggressivität, als eine selbstzerstörerische Kraft, die sich auf die Zerstörung stürzt wie ein Mordwille bis zum Tod. Nach ihrer Ansicht sind die Kreuzritter in den Tod verliebt – in den Tod anderer und den eigenen. Ein Chronist sagt diesbezüglich:

Hier ist der Islam mit einem in den Tod verliebten Volk konfrontiert. ... Eifrig imitieren sie den, den sie anbeten; sie wollen für sein Grab sterben. ... Sie gehen mit dem gleichen Ungestüm vor, wie die Motten der Nacht zum Licht fliegen.

Aus dieser transzendenten Aggressivität ergibt sich eine Grausamkeit, die sich von jeglicher Form natürlicher Sättigung frei macht. Es ist die Form von Aggression, die Bernanos in „Wider die Roboter“ beschreibt: die Gewalt als Erfüllung einer Pflicht, als menschliche Verwirklichung. Das Verdienst liegt in dieser Kreuzigung, aus der sich das Recht auf die Beraubung des gekreuzigten Kreuzigers ableitet. Der Kreuzritter ist der erste faustische Mensch, den nichts sättigen kann, der aber durch die Kreuzigung der Kreuziger das Recht auf alles erwirbt. Dieser Kreuzritter ist weder habgierig noch grausam in dem Sinne, in dem es auch die Sultane sind. Die Habsucht und die Grausamkeit des Kreuzritters sind unendlich brutale Ziele. Und die Majestät Gottes hat dieselbe unendliche Grausamkeit. Kaiphas und Hannas verurteilten Jesus zu einer Kreuzigung, die am Abend des Karfreitags zu Ende ging. Jesus kehrt als Richter zurück und verurteilt sie zu einer Kreuzigung für alle Ewigkeit. Das ist nicht das vorchristliche „Auge um Auge“, nun handelt es sich um eine unendliche Zahl von Augen für ein Auge. Es kommt die Härte. Alle gotischen Kathedralen geben dieses Beispiel der Grausamkeit. In ihnen gibt es keine neue Erde; es gibt einen gekreuzigten Christus, gemarterte Märtyrer und ein Jüngstes Gericht, das die Kreuziger zur ewigen Kreuzigung verurteilt. Darüber steht der Gott-Vater, ruhig; seine göttliche Majestät wird in diesem Höllenreigen gefeiert. Schon im Mittelalter (seit dem ersten Kreuzzug im Jahre 1096) wird der Kreuzzug am deutlichsten durch die Kreuzigung des jüdi-

schen Volkes versinnbildlicht. Hunderttausende werden allein in Deutschland in diesem Jahr getötet, ihr Besitz geraubt, ihre Friedhöfe verwüstet. Die Kreuzritter drückten dies in sehr klaren Worten aus:

Seht, wir wollen unseren Retter suchen und an den Ismaeliten Rache für ihn üben; aber hier sind die Juden, die ihn töteten und kreuzigten. Los, laßt uns zuerst Rache an ihnen üben und sie von den Völkern ausrotten, damit der Name Israel vergessen wird.<sup>47</sup>

Es geht nicht darum, einen Sündenbock zu finden, sondern einen Zielpunkt der neuen Aggressivität. Was gesucht und gefunden wird, ist vielmehr ein ritueller Mord. Der gesamte Mechanismus der Kreuzigung von Kreuzigern ist auf diesen Ritualmord konzentriert, und die Kreuzigung Jesu wird als der ursprüngliche Ritualmord betrachtet. Ausgehend von diesem Ereignis, wird die Ankunft Jesu beim Jüngsten Gericht vorweggenommen, und sie wird durch die unersättliche Kreuzigung der Kreuziger beschleunigt. Dem Ritualmord entspricht folglich das Massaker: der Pogrom. Im Massaker trifft man erneut die Majestät Gottes. Golda Meir sagt über ihre Jugend: „Angst ist meine deutlichste Erinnerung ... Leute, die Messer und riesige Knüppel schwengen und ‘Mörder Gottes’ schrien, während sie Juden suchten.“

Aber dieser aufkommende Antisemitismus im Christentum hat eine noch tiefere Wurzel. Diese Christen verfolgen nicht nur einen Ritualmord. In dem Maße, wie man den Juden entgegentritt, werden sie aufgrund ihrer messianischen Hoffnung verdammt. Da das Judentum der Ursprung des Christentums ist, ist die messianische Hoffnung auf die neue Erde eine ständige Herausforderung für das antiutopische Christentum. Durch die Verfolgung des jüdischen Volkes tritt es der Wahrheit der eigentlichen christlichen Botschaft entgegen, deren Mittelpunkt der Messianismus ist. Wo Luzifer einmal in die Hölle geschickt wurde, wird ihm die gesamte messianische Tradition hinterhergeschickt. Der Messianismus ist nichts anderes als die Hoffnung auf den befreiten Körper, während der Aggressionsmotor dieses antiutopischen Christentums die Ver-teufelung des Körpers ist. Da die Körperlichkeit als Inkarnation des Teufels gesehen wird, gilt dies auch für den Messianismus. Das jüdische Volk aber gilt als der Träger des Messianismus, folglich ist es aus der Sicht der Antiutopie der christlichen Botschaft die Inkarnation Luzifers.

Wichtiger als der Kreuzzug gegen die Heiden erscheint also der Kampf gegen den Messianismus, der als die diabolische Kraft schlechthin betrachtet wird. Je weniger Messianismus, desto näher ist der Tag des Herrn. Die Kreuzigung des Körpers führt zur Kreuzigung des Trägers des Messianismus auf gesellschaftlicher Ebene. Wie der Körper die Seele kreuzigt, kreuzigt der Messianismus die Menschheit. Die Majestät Gottes erhebt sich gegen beide, und das antiutopische Christentum vereinigt sich mit ihr. Die Kreuzigung des Kreuzigers erstreckt sich auf alle gesellschaftlichen Ausdrucksformen der Wertschätzung des Körpers und primär auf den Messianismus – einen Messianismus, der als Antievangeli-um angeprangert wird.

Auf dieser Ebene richtet sich der Kreuzzug vor allem gegen den Messianismus. Da der Messianismus eine Wertschätzung der Befriedigung der Bedürfnisse und des Genusses ist, betrachtet das antiutopische Christentum jede gesellschaftliche Bewegung, die solche Bedürfnisse einfordert, als Messianismus, als Utopie. Und in dem Maße, wie zum Ende des Mittelalters solche gesellschaftlichen Bewegungen auftreten, erscheint der Arme, der die Befriedigung seiner Bedürfnisse fordert, als Inkarnation des Diabolischen. Die Aggressivität gegen den Körper richtet sich nun gegen diejenigen, die die Befriedigung ihrer Bedürfnisse anstreben. Der Arme ist jetzt der Kreuziger der Seele. Die Herrschenden rechtfertigen sich als Kreuzzügler, als Kreuziger von Kreuzigern, als Verteidiger der Majestät Gottes. Daher ist die Gegenreformation Kreuzzug, wie es bereits das Massaker an den Katharern einige Jahrhunderte zuvor war. Dies wird mit dem Kreuz symbolisiert. Die Katharer betrachteten das Zeichen des Kreuzes als das Zeichen des Antichrist. Selbst Jeanne d'Arc (entsprechend dem Punkt VI der gegen sie im Prozeß von 1431 vorbereiteten Anklage) unterzeichnete ihre Briefe mit dem Kreuz, und zwar dann, wenn sie wollte, daß die in diesen Briefen gegebenen Anordnungen nicht ausgeführt werden sollten. Der Staatsanwalt warf ihr Blasphemie vor. Das Leitmotiv Florian Geyers im Bauernkrieg im Deutschland des 16. Jahrhunderts lautete: *nulla crux, nulla corona*; in Anspielung auf den Bauernkrieg, in dem sich Luther auf die Seite der bedrohten Herrscher schlug, schreibt Löwenthal: „Sollte unser Volk, sollte nicht vor allem jene Opposition, die das ‘C’ in ihrem Namen führt, sich in ihrer Gesamtheit an das erinnern, was Martin Luther empfiehlt: ‘Man muß dem Teufel das Kreuz ins Angesicht schlagen und nicht viel pfeifen noch hofieren, so weiß er, mit wem er umgeht’.“<sup>48</sup>

Durch diese aufständischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts hat der Glaube an die Auferstehung wieder an Boden gewonnen. Es handelt sich dabei um einen Zeitraum, in dem in den Kirchen vorher unbekannte Auferstehungsmalereien auftauchen. Nach den Niederlagen der Bauern, der Hussiten und der Wiedertäufer in Münster erklärt der lutheranische deutsche Protestantismus den Karfreitag jedoch zum wichtigsten Feiertag des Jahres.

Die Volksaufstände, der Klassenkampf, die Forderungen nach Respektierung der Menschenrechte jeder Art erscheinen vom Standpunkt des antiutopischen Christentums als Messianismen, hinter denen ein Pakt mit dem Teufel steht. Dies richtet sich zuerst gegen den Liberalismus, aber seit dem 19. Jahrhundert immer mehr gegen die sozialen Revolutionsbewegungen. Das antiutopische Christentum kämpft nun an drei Fronten. Es zeichnet sich durch Antiatheismus, Antisemitismus und Antikommunismus aus. Sein Kern aber bleibt derselbe: Es gibt einen Ritualmord von seiten des Atheismus, der Juden und der Kommunisten, und diesen muß der Antiutopismus rächen. Der Antiutopismus ist aber immer die bedrohte Herrschaft – sei es in ihrer Legalität oder in ihren Strukturen. Durch den Antiatheismus und den Antisemitismus bestätigt er seine Legitimität, durch den Antikommunismus seine Strukturen. Er kann sich auch

säkularisieren und seinen ausgesprochen christlichen Charakter verlieren, indem er zum Konservatismus wird. Die Verbindung zum antiutopischen Christentum ist allerdings immer sehr eng. Ohne diese Verbindung ist es unmöglich, das Massaker zu verstehen, das in Deutschland während des 2. Weltkrieges an den Juden verübt wurde. Auschwitz ist eine gigantische Rache für einen Ritualmord, einer der Augenblicke des hemmungslosen Antiutopismus in der Geschichte. Die Rache für einen Ritualmord richtet sich in der Sichtweise des nazistischen Antiutopismus gegen die eigentliche Wurzel des Kommunismus. Darum ist dies kein Rassismus im herkömmlichen Sinne, der die Ausbeutung einer Rasse zugunsten einer anderen ist. Im Falle des Antisemitismus werden der Utopismus und der Messianismus in einer menschlichen Rasse objektiviert, deren Zerstörung das Ende der gesamten Utopie und somit die Rettung der Antiutopie ist. Aber auch gegenüber den Ketzerbewegungen funktioniert ein solches Schema des ursprünglichen Ritualmordes weiter. Der katholische Historiker Friedrich Heer aus Österreich berichtet über das Massaker an Ketzern im 2. Weltkrieg in Kroatien:

Der Poglavnik Pavelič zeigt dem italienischen Schriftsteller Malaparte bei einem Interview in Zagreb einen Weidenkorb, der neben ihm steht: „Ein Geschenk meiner treuen Ustaschen. Vierzig Pfund menschlicher Augen!“ Fanatisierte Priester, allen voran kroatische Franziskaner, waren zur Ausrottung der Serben aufgebrochen. „Es ist keine Sünde mehr, ein siebenjähriges Kind zu töten, wenn es gegen die Gesetzgebung der Ustaschen verstößt. Obwohl ich das Kleid eines Priesters trage, muß ich oft nach dem Maschinengewehr greifen“ (der Priester Dionis Juričev). Franziskaner, wie der „Bruder Teufel“, ... sind Leiter von Todeslagern, in denen 120 000 Serben umkommen. Der Franziskaner-Stipendiat Brzica köpft in der Nacht des 29. August 1942 1360 Menschen mit einem Spezialmesser.

Der Poglavnik Pavelič verabschiedet sich am 4. Mai 1945 im erzbischöflichen Palais von Erzbischof Stepinac. ... Er stirbt im deutschen Krankenhaus in Madrid am 26. Dezember 1954 und hat auf dem Totenbett den Segen des Papstes erhalten.<sup>49</sup>

Das Lager des Todes vom Bruder Teufel befindet sich an der Kampffront des antiutopischen Kampfes. Seine derzeitige Systematisierung findet dieser antiutopische Kampf in der Ideologie der Nationalen Sicherheit, die den totalen antisubversiven Krieg zu ihrem Mittelpunkt erklärt. Der totale antisubversive Krieg ist nicht nur antisubversiv, sondern auch antiutopisch. Am 30. April 1975 berichtete Amnesty International in Frankfurt in einem Brief an die Tageszeitungen über Chile:

Gestern wurde bekannt, daß die 254 Gefangenen des Lagers Puchuncavi am Karfreitag (28.3.75) schlimm gefoltert wurden. Die Gefolterten sind hauptsächlich Ärzte, Anwälte und ältere Verhaftete. Nach der Messe wurden sie aus ihren Zellen geholt. Marineinfanteristen mit Kapuzen begannen, sie auf die erniedrigendste Weise zu foltern. Die Orgie der Wachleute unter der Anführung ihres Kommandanten dauerte von 21 bis 24 Uhr. Die Leute wurden gegen den Stacheldrahtzaun geworfen, in einen See untergetaucht, sie mußten Kot essen und wurden auf die unterschiedlichsten Arten erniedrigt.

Es handelt sich dabei um die traditionelle Orgie, durch die ein Ritualmord gefeiert wird: der Karfreitag und sein Kult und als Reaktion die Kreuzigung der

Kreuziger. Im Zusammenhang mit solchen Anklagen und Kritiken waren in der chilenischen Presse Antworten wie die folgende des Paters Alfredo Ruiz Tagle zu lesen:

Wir werden oft zur Vergebung, zum Verständnis mit einem Wort der Liebe aufgerufen. Das ist gut, aber wir sind viele, die nicht wollen, daß die Liebe mit Schwäche verwechselt wird. Seit wann bedeutet Liebe nur Worte und sanftmütiges Verhalten? Ist sie nicht in erster Linie Härte und Besiegung seiner selbst? Für uns, die Katholiken, liegt das Kompendium der Liebe im Kreuz, und dort gibt es keine Schwäche. Da gibt es Härte, dort gibt es Schatten, da ist Christus.<sup>50</sup>

Dies mündet in die Mystik des Blutes Gottes – wie im folgenden Fall:

Der Militärprovikar Victorio Bonamín seinerseits pries die menschliche Würde in der Lehre Christi am Kreuz und sagte: „Unsere Soldaten geben dem Strom des Gottesblutes ein Bett, damit der Haß derjenigen wegwaschen wird, die den Frieden, die Ruhe, den Fortschritt der Nation verachtet haben.“<sup>51</sup>

Am 23. September 1975 sagte der Militärprovikar Victorio Bonamín:

Wenn es ein Blutbad gibt, gibt es Erlösung. Mittels des argentinischen Heeres erlöst Gott die Nation Argentinien. ... Was man von ihnen (den Militärs) sagen kann: Sie sind eine Phalanx rechtschaffener, lauterer Leute. Sie sind sogar soweit gegangen, sich im Jordan des Blutes zusammenzuschließen, um sich an die Spitze des gesamten Landes zu stellen.<sup>52</sup>

Bei der Kreuzigung der Kreuziger ist das Blut, das vergossen wird, Blut Gottes. Es ist menschliches Blut, das durch den Mord in Blut Gottes verwandelt wird. Das Blut des gekreuzigten Kreuzigers wird zu errettendem Gottesblut. Dort wird die Errettung, die wahre Eucharistie des antiutopischen Christentums verwirklicht. Jeder Christ wird zu diesem Priester des Gottesblutes, der Eucharistie, die das Blut des gekreuzigten Kreuzigers in Blut Gottes verwandelt. Es sind Priester des Menschenopfers. Das Massaker ist eine Messe: menschliches Blut für das Allerheiligste. Die zitierte Zeitungsmeldung trug den Titel: „Katholische Kirche ermahnt zum Frieden“. Der Friede ist selbstverständlich die Antiutopie.

Die von Provikar Bonamín zum Ausdruck gebrachte Anti-Eucharistie ist die aller Zeiten und hat nichts spezifisch Christliches. Sie ist die Legende des ermordeten Gottes, der immer wiederkehrt, um vom Blut seiner Mörder zu leben. Sie ist die Legende vom Leben, das vom Tode ausgeht; sie gibt genau das wieder, was in der Bibel selbst der Gott Moloch bedeutet. Es ist eine Eucharistie, die in die Vermehrung des Blutes und des Fleisches mündet, aber weder den Wein noch das Brot kennt.

Entwirft man so ein Konzept der sozialen Welt, hat die Auferstehung ebenfalls nicht den geringsten Sinn. Vom Blut der von Gott ermordeten Mörder leben Moloch und seine Diener immer wieder von neuem. Sie bilden in gesellschaftlicher Ausdrucksweise das, was die unsterbliche Seele im Subjekt im Verhältnis zum gekreuzigten Körper ist. Wenn die Welt zugrunde geht, gehen die Mörder Gottes einerseits in einen ewigen Tod ein, und andererseits bleiben Moloch und seine Diener, die jetzt ewig vom ewigen Tod der Mörder Gottes leben. Jeder Auferstehungsbegriff drückt nur Kontinuität aus und kann daher vergessen werden.

Es ergibt sich eine ganze Theologie des Nach-uns-die-Sintflut. Die dem menschlichen Leben entgegengesetzten ewigen Werte werden unabhängig vom Subjekt in menschlicher Gemeinschaft – im Sinne von Paulus ist es das Fleisch (Phil 3,3) – und verschlingen schließlich das Universum und die Menschheit. Im Jahre 1959 sagte Pater Gundlach:

Sogar für den möglichen Fall, wo nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden, als Erfolg bliebe, ist Pflicht und Recht zur Verteidigung allerhöchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre das auch kein Argument gegen unsere Argumentation. Denn wir haben erstens sichere Gewißheit, daß die Welt nicht ewig dauert, und zweitens haben wir nicht die Verantwortung für das Ende der Welt. Wir können dann sagen, daß Gott der Herr, der uns durch seine Vorsehung in eine solche Situation hineingeführt hat oder hineinkommen ließ, wo wir dieses Treuebekenntnis zu seiner Ordnung ablegen müssen, dann auch die Verantwortung übernimmt.<sup>53</sup>

Dieser christianisierte Moloch verschlingt die Menschheit, das Universum und schließlich sich selbst. Seine Errichtung ist von dem Augenblick an notwendig, in dem die menschlichen Werte als über dem menschlichen Leben des Subjekts in Gemeinschaft stehende ewige Werte aufgefaßt werden. Sie stürzen sich also der Menschheit entgegen und verschlingen sie. Wenn der Mensch für den Sabbat da ist, gibt es am Ende weder Mensch noch Sabbat.

In der christlichen Botschaft werden solche Bestimmungen der Werte und die sich daraus ergebende Opferung der Menschheit für diese in Gegenüberstellung zur Liebe als Stolz und Hochmut bezeichnet. Das antiutopische Christentum sieht alles umgekehrt und erklärt die Bewegungen zur Unterwerfung der Werte unter das menschliche Leben zu messianischen, also luziferischen Bewegungen, d. h. zu Trägern des Stolzes und des Hochmuts. Das antiutopische Christentum zerstört sie aus reiner Liebe zur Menschheit, die gemäß seiner Sichtweise in nichts anderem besteht als in den Werten, in dem Sabbat, für den der Mensch lebt. Es ergibt sich ein überraschendes Bild über die Verteilung von Hochmut und Demut unter den Menschen. Die Demütigen sind immer die Menschen an der Spitze der Macht, das niedere Volk ist den Versuchungen des Hochmuts ausgesetzt. Die Direktoren von Banken und großen Unternehmen sind das Demütigste, was es geben kann. Je mehr Besitztümer jemand hat, desto weniger ist er einer Versuchung durch den Hochmut ausgesetzt. Zudem ist die Wahrscheinlichkeit sehr groß, daß er auf die Aufrufe zum Kampf gegen die Hochmütigen hört, die seinen Besitz bedrohen. Je weiter man in der Machthierarchie nach unten gelangt, desto eher trifft man auf Menschen, die der Gefahr des Hochmuts ausgesetzt sind. Die Gefahr ist bei den Armen am größten, die der Hochmut schließlich dazu bringt, die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu fordern. Wenn sie dieser Versuchung des Hochmuts verfallen, beseitigt der Eigentümer sie aus Liebe und Demut. Der Eigentümer kann sündigen, aber er kann niemals hochmütig sein. Der Arme hat dagegen wenige Möglichkeiten zu sündigen, ist aber ständig bedroht, dem Hochmut zu verfallen. Die antiutopische Welt ist in vollkommener Ordnung. Oben stehen Tugend und Demut, unten Hochmut und Stolz.

Der Eigentümer kann nur dann dem Hochmut verfallen, wenn er von der Klassensolidarität mit den anderen Eigentümern abschwört. Indem er sich mit den Forderungen derjenigen vereinigt, die die Befriedigung ihrer Bedürfnisse verlangen, hat er an deren Hochmut teil. Daher sagte Pater Hasbun, der damalige Intendant des Fernsehsenders der Katholischen Universität Chiles, über Allende: „Etwas, das mich bei ihm immer schockierte, war sein Stolz. ... Er stand zweifelsohne nicht unter der Führung des Geistes Gottes.“<sup>54</sup> So verwandelt sich der Hochmut in die Standessünde der Beherrschten und der Armen.

In der antiutopischen Sichtweise besteht die Versuchung des Hochmuts in der Forderung nach Befriedigung der Bedürfnisse aller; und das antiutopische Subjekt besiegt sich selber in dem Maße, wie es seine natürliche Großzügigkeit zugunsten der Härte besiegt. Beim Opus Dei heißt dies das Apostolat des Nicht-Gebens.

Das antiutopische Christentum ist die getreue Ausarbeitung der Herrschafts-ideologie in einer transzendentalen Logik. In ihm sieht man die Angst des Herrschenden gegenüber den Folgen seiner Herrschaft und den Versuch, sich eine transzendente Instanz aufzubauen, der man die Verantwortung für diese Folgen aufbürden kann. Diese Instanz bietet gleichzeitig einen Aggressionsmechanismus gegen den Widerstand leistenden Beherrschten, um ihn zu zerstören. Dabei handelt es sich um einen umfassenden Terrorismus, der sowohl gegen den Herrscher als auch gegen die Beherrschten ausgeübt wird. Der Herrscher wird in einen unbeugsamen Aggressor verwandelt und in bestimmten Augenblicken in eine Tötungsmaschine. Der Beherrschte wird, soweit möglich, in ein Subjekt verwandelt, das die Notwendigkeit verinnerlicht, getötet zu werden. Diese Notwendigkeit kann erneut in Aggression verwandelt werden, die selbst an der Aggression des Beherrschers teilhat, was zur Entstehung der antiutopischen Massenbewegungen führen kann. Die Aggression schließt allerdings immer Gruppen aus, deren Teilnahme an der Aggression der Herrschenden nicht geduldet wird. In der europäischen Tradition bis hin zu den Nazis waren das immer die Juden. Wenn sie es nicht schaffen, sich zu organisieren, um Widerstand zu leisten, oder wenn sie keinen Ausweg sehen, können sie nur ihren Tod verinnerlichen. Während des ersten Kreuzzuges seit 1096 wählten ganze jüdische Gemeinden in dem Augenblick den Freitod, als sich die Kreuzfahrer auf sie stürzten.<sup>55</sup>

Ein UPI-Telex vom 4. Mai 1977 aus Salvador (Brasilien) lautet folgendermaßen:

Die Behörden des überaus armen brasilianischen Bundesstaates Bahía gaben heute bekannt, daß 21 Mitglieder der Vollversammlung der Kirche von Santos verhaftet wurden, und mehrere von ihnen gaben aus freien Stücken das Kindesopfer zu, das in der Nacht des vergangenen Freitags an einem Strand des Dorfes Ipitanga vollbracht wurde.

Nach Angaben des Polizeisprechers berichtete Maria Nilza Pessoa, die 22jährige Frau des Gründers der Gruppe, den Behörden, die Kinder hätten sterben müssen, sonst „wären sie zu Dieben, Lügnern, Wahrsagern oder Zauberern geworden“.

Nach Aussagen der mit der Untersuchung des Falles Beauftragten wurden die Kinder, und zwar die der Gruppenmitglieder, deren Alter zwischen acht Monaten und acht Jahren lag, im Laufe der Zeremonie in das offene Meer geworfen. Diejenigen, denen es gelang, durch die hohe Brandung zurück an den Strand zu schwimmen, wurden noch einmal ins Meer geworfen.<sup>56</sup>

Diese Zeremonie fand selbstverständlich an einem Freitag statt. Sie ist die Verinnerlichung der Antiutopie bei Personen, die sich nicht verteidigen können oder wollen. Und das Blut dieser Geopferten fließt ebenfalls in jenen rettenden Sturzbach aus Gottesblut. Diese mögliche Verinnerlichung der Antiutopie durch die Beherrschten weist selbstverständlich viele Facetten und Phasen auf, wie sie Frantz Fanon in seinem Buch „Die Verdammten dieser Erde“ untersucht.

In der Ausrichtung des Lebens auf den Tod entsteht eine kohärente Anti-Welt. Der totale antisubversive Krieg ist das derzeit deutlichste Prinzip, diese Anti-Welt zu errichten. Nach diesem Prinzip und auf der Grundlage des Privateigentums wird festgelegt, wer sterben muß, und der Terror ist das Medium, mit dem die Akzeptierung des Todes gesichert wird. Es handelt sich dabei um einen Terror zur Durchsetzung der ewigen Werte, in der die verneinte Sinnlichkeit des Körpers in der sexuellen Perversion des Folterers und der moralischen Zerrüttung des Gefolterten wiederkehrt. Der unsterblichen Seele in ihrem ätherischen Körper bleibt keine andere Form der Reaktion mehr, als aus bloßer Freude über die Leiden Luzifers zu weinen.

Aus dem Antiutopismus geht so ein neues Bild der zu antizipierenden Zukunft hervor. Der Antiutopismus – ob ausdrücklich christlich oder nicht – ist nicht ein bloßer Konservatismus. Er will vielmehr eine Veränderung der Welt, um die bestehende Gesellschaft bewahren zu können. Es handelt sich dabei um eine Veränderung im Sinne der Antiutopie. Der deutsche Soziologe Helmut Schelsky äußert sich über solche Veränderungen und vergleicht sie mit der Situation des Römischen Reiches der ersten Jahrhunderte und mit der Subversion des Reiches durch das entstehende Christentum. Er vergleicht die kritischen Bewegungen der heutigen bürgerlichen Gesellschaft (er gibt ihnen als gemeinsamen Nenner den Namen „soziale Heilslehren“) mit dieser christlichen Bewegung der ersten Jahrhunderte und ruft im Namen des antiutopischen Christentums zur Verfolgung auf. Für eine gesellschaftliche Gefahr hält er nicht in erster Linie die organisierten revolutionären Parteien, sondern vielmehr die Sympathisanten solcher sozialer Heilslehren, d. h. Utopien, und diese Sympathisanten bilden die Masse, in der die organisierten Parteien agieren und an Bedeutung gewinnen können. Er sieht sich messianischen Bewegungen gegenüber, die die Legitimität des herrschenden Systems bedrohen, ohne sich gegen die Herrschaft des Systems zu erheben.

Die uns seit einigen Generationen zur Verfügung stehenden geschichtlichen Kenntnisse lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß sich damit eine weltgeschichtliche Zäsur anbahnt, wie sie das Entstehen der Erlösungsreligionen in den ersten Jahrhunderten der uns gewohnten Zeitrechnung ... vollzogen hat.<sup>57</sup>

In sehr mechanischer Weise nimmt er auf Marx Bezug:

In der Entstehung der neuen sozialen Heilsreligion befinden wir uns vergleichsweise im 2. oder 3. Jahrhundert post marxum natum, und der Bezug auf Hegel oder die Aufklärung entspricht der Berufung auf Johannes den Täufer oder auf andere Propheten.<sup>58</sup>

Unter Hinweis auf die Geschichte sagte er: „Ich habe wenig Hoffnung, daß dieses Vordringen einer neuen religiösen Bewegung aufzuhalten ist.“<sup>59</sup> Dennoch kommt er zu dem Schluß:

Das einzige, was zu erreichen ist, sind geschichtliche Verzögerungen, die immerhin politische Ordnungen und von ihnen abhängige persönliche Existenzformen noch ein bis zwei Generationen erhalten können, also auf Zeitspannen, über deren Rand niemand in der Konkretheit, die das wirkliche Leben ausmacht, hinauszusehen vermag.<sup>60</sup>

Die von ihm geforderte Veränderung ist klar ersichtlich. Es ist jene Veränderung, die den politischen Ordnungen und den von ihnen abhängigen Existenzformen das Überleben ermöglicht. Dieser politische Konservatismus bezieht sich nicht auf die politische Verfassung oder auf politische Freiheiten. Er bezieht sich auf die bestehende Gesellschaftsordnung des Privateigentums, um ihm die politischen Freiheiten zu opfern. Darum kann Schelsky so offen die Notwendigkeit eines neuen Diokletian nahelegen, wenn er auch diesmal nur das Überleben der Ordnung für eine oder zwei weitere Generationen gewährleisten kann – und nach uns die Sintflut. Und dieser neue Diokletian – wie der alte – muß nicht die Einhaltung der Gesetze (ihre Gültigkeit) fordern, sondern er wird verlangen, sich zur herrschenden Gesellschaftsordnung zu bekennen. Die heutige Ordnung wird also als eine durch neue soziale Heilsreligionen verzerrte Ordnung wahrgenommen. Die Ordnung ist vollkommen, aber die Hoffnungen solcher Utopien stürzen sie um. Diese Konservativen malen ein Bild dessen, was die bestehende Gesellschaft in dem Fall wäre, daß es diese Utopien nicht gäbe. Es ist das Bild aller Konservatismen, in dem die Bauern auftreten, die friedlich die Erde umpflügen, die Herren, die sich um das Leben ihrer Diener kümmern, und die Diener, die das Leben und den herrschaftlichen Besitz ihrer Herren respektieren: eine durch die Hoffnungen der Utopie bedrohte Friedlichkeit.

Sie malen also ein Paradies auf Erden, das mit dem Verschwinden der utopischen Hoffnung realisiert wird, in dem die Lebenden ihr Leben und die Sterbenden ihren Tod akzeptieren. Alles ist friedlich, und alles lebt für sein Schicksal. Es ist die Klassengesellschaft ohne Klassenkampf. Um in dieses Anti-Paradies zu kommen, muß der Widerstand gegen die Hinnahme eines solchen Schicksals aus den Herzen der Menschen verschwinden. Wieder ist dieser Widerstand teuflisch – luziferisch –, gegen den sich die Aggression des Konservativen, sein Aufruf zum neuen Diokletian richtet. Dieser neue Diokletian kann in der Tradition des antiutopischen Christentums selbstverständlich durchaus christlich sein, mehr noch, es ist logisch, daß er es ist.

Es erscheint die Illusion eines neuen Dritten Reiches, einer neuen Ausgabe des tausendjährigen Reiches der Nazis. Man träumt von einem Land, in dem kei-

ner mehr träumt. Man richtet die Hoffnung auf eine Gesellschaft, in der niemand mehr Hoffnung hat. Man fühlt eine Befreiung in dem Fall, daß es keinerlei Befreiungsbewegung mehr gibt. Die Umkehrung des antiutopischen Christentums sucht selbst die utopische Hoffnung heim. Sie verspricht eine Zukunft, in der das Utopische im Namen der Paradiese des utopischen Denkens ausgerottet wird. Die Ankunft des Messias wird ebenfalls in ihr Gegenteil umgekehrt: Er kommt, um zu zerstören, alle messianischen Bewegungen zu zerschlagen und in den Abgrund zu stürzen. Messias heißt nun Befreiung vom Messianismus, so wie der Himmel die Befreiung des Körpers von seiner Körperlichkeit und Sinnlichkeit ist.

In der Bundesrepublik Deutschland erschien ein Buch gegen die Sozialdemokratische Partei Deutschlands mit dem Titel „Die große Utopie“<sup>61</sup>. Das Buch wird im Bayernkurier folgendermaßen angekündigt: „Noch ist eine Umkehr möglich: Das ist unser ‘Prinzip Hoffnung’.“<sup>62</sup>

Und die Nazis nannten ihr Reich das tausendjährige, wobei sie ihr tausendjähriges Reich in dem Sinne verstanden, daß es keiner wagen würde, noch von einem tausendjährigen Reich zu sprechen. Diese neuen Nazis – ein Abklatsch der ersten – verkünden uns nun ihr Prinzip Hoffnung, um zu sagen: Wenn es kommt, wird niemand mehr von Hoffnung sprechen.

Über der Tür zu dem Land, zu dem uns der Antiutopismus führen will, steht das geschrieben, was nach Dante über der Tür zur Hölle steht: „Ach, die Ihr eintretet, laßt alle Hoffnung fahren.“

#### 8.4 Die Anprangerung des Antichrist: Luzifer kehrt zurück

*Säkularisierung der christlichen Mysterien: die umgekehrte Projektion oder weltliche ‘Theologie’. Der Glaube der Gläubigen: die Gretchenfrage. Die Interpretation der Vorstellungen von der Welt durch das Bild des Antichrist. Luzifer kehrt zurück. Der Szientifismus leitet eine neue Inquisition ein. Der wissenschaftliche Exorzismus Poppers: die Wissenschaft als „Schlüssel zur Kontrolle der Dämonen“. Utopie, menschliche Machbarkeit und Gewalt. Von der Antizipation des Jüngsten Gerichts zur Bestimmung des letzten Tages*

Die Utopie der christlichen Botschaft leitet sich aus deren Bild von der neuen Erde ab: Man wird wieder Wein trinken und Brot essen. Das antiutopische Christentum leitet sich aus seinem Himmelsbild ab: ein Ort, an dem man weder das Bedürfnis nach Wein noch nach Brot weiterhin verspürt.

In beiden Fällen handelt es sich um Projektionen einer Lebensform ins Unendliche, und das Leben ist die Antizipation einer solchen Projektion. Beide Bilder stehen in einer polarisierten Korrelation zueinander, und Orientierung

auf das eine Bild schließt die auf das andere aus. Ausgehend von diesen beiden Anschauungen, entstehen alle christlichen Mysterien in polarer Form. Sie alle haben eine utopische Interpretation in der Antizipation der neuen Erde und eine antiutopische Interpretation in der Antizipation des Himmels mit ätherischem Körper.

Obwohl beide Bilder einer spezifischen Logik entsprechen und von daher unvereinbar sind, vermischen sie sich im Subjekt. Kein Subjekt hat einen reinen Glauben in dem einen oder dem anderen Sinne und kann ihn auch nicht haben. In der Interpretation konkreter Situationen entstehen die Anschauungen zusammen mit den Optionen des Subjekts. Die Mysterien spielen die Rolle von Kategorien, und der Rahmen von Kategorien entsteht in der Antizipation, sei es der neuen Erde oder des ätherischen Himmels. Die paulinische Option zwischen dem Reich des Todes und dem Reich der Gnade oder des Lebens vollzieht sich innerhalb der Mysterien, nie außerhalb. In der Antizipation nehmen sie die eine oder die andere Bedeutung an. Das Problem des Fetischs stellt sich innerhalb dieser Mysterien, die sich ständig zwischen Gott und dem Fetsch, zwischen Gott und Moloch entscheiden. Die Bejahung dieser Mysterien im Sinne eines Glaubens der Gläubigen ist absolut unbedeutend, ebenso wie die Antwort auf die Gretchenfrage an Faust: „Glaubst Du an Gott?“

Die Frage ist hohl, weil sich auf ihr keine Konsequenzen für das menschliche Handeln ergeben. Die Frage innerhalb der Mysterien stellt sich anders. Gott oder Moloch ist eine Entscheidung, eine Handlungsoption. Die Bejahung des Christseins bedeutet in keiner Weise die Beantwortung einer solchen Frage. Sie bleibt bestehen, weil ihre Beantwortung nur die Mysterien bejaht und nicht den Rahmen von Kategorien, in dem sie interpretiert werden. Wird die Eucharistie bejaht, muß noch gesagt werden, ob bei dieser Eucharistie Wein in Blut oder Blut in Wein verwandelt wird.

Die Säkularisierung der christlichen Mysterien läßt sie nicht einfach verschwinden. Die christlichen Mysterien nahmen einen mythischen Raum ein, der trotz einer solchen Säkularisierung weiterhin besetzt bleibt. Die christlichen Mysterien haben diesen mythischen Raum derart präfiguriert, daß die moderne Gesellschaft – insbesondere die kapitalistische – sie in ihren Strukturen reproduziert. Es ist eine Gesellschaftsstruktur entstanden, deren Projektion mit den umgekehrten christlichen Mysterien übereinstimmt. Das heißt, der Fetisch dieser Strukturen deckt sich mit der antiutopischen Interpretation der christlichen Mysterien. Diese reproduzieren sich also jeglicher Säkularisierung zum Trotz. Darüber hinaus sind sozialistische Strukturen entstanden, die in den Köpfen der in ihnen lebenden Subjekte das Bild der christlichen Tradition von der neuen Erde reproduzieren. Dabei handelt es sich nicht um einen Glaubensakt, sondern um objektive Reflexionen der Strukturen. Sie reproduzieren die Besetzung des durch die christlichen Mysterien entsprechend den Gesellschaftsstrukturen geordneten, mythischen Freiraums.

Die Säkularisierung der christlichen Mysterien hat nichts am Bestehen dieses mythischen Raums geändert. Die Gesellschaftsstrukturen werden weiterhin auf die Unendlichkeit projiziert, und von dieser Projektion auf das Unendliche werden weiterhin Normen und Verhaltensweisen gegenüber diesen Strukturen abgeleitet.

Nach der Säkularisierung der christlichen Mysterien wird die Frage nach Gott durch die Frage nach dem Menschen ersetzt. Die Bejahung des Menschen ist weiterhin so mehrdeutig wie die Bejahung des Glaubens an Gott. Erst die Option für den abstrakten Menschen oder das konkrete Subjekt in Gemeinschaft erlaubt die Konkretisierung menschlichen Handelns. Der rein abstrakte Humanismus ist genauso mehrdeutig wie der Glaube an einen rein abstrakten Gott.

In der christlichen Botschaft selbst wird diese mögliche Umkehrung innerhalb der Mysterien sehr früh bewußt. Dies fand unter dem Namen Antichrist Eingang in die christliche Tradition. Zeitweilig erscheint der Antichrist auch als äußerer Feind der Christen, so z. B., als dieses Wort auf Kaiser Nero oder auf einen türkischen Sultan angewandt wurde. Die Tradition konzentrierte sich allerdings eher darauf, den Antichrist als Umkehrung Christi zu betrachten. In dieser Figur fühlt man die Möglichkeit einer *Imitatio Christi* unter umgekehrten Vorzeichen oder als Spiegelbild, das völlig identisch ist, nur umgekehrt. Diese Umkehrung wird am deutlichsten in der paulinischen Analyse der beiden Reiche vorweggenommen, des Reichs des Todes und des Reichs der Gnade oder des Lebens, die die Ordnung der gesellschaftlichen Gesamtheit nach zwei gegensätzlichen Prinzipien darstellt: Leben oder Tod.

Zweifellos können alle christlichen Mysterien in dieser Form umgekehrt werden. Da sie aber, ausgehend von denselben Bildern, umgekehrt werden, weiß man nicht, was die Umkehrung wovon ist. Die Person, die im Spiegel reflektiert wird, kann nicht durch einen Vergleich der Bilder von ihrem Spiegelbild unterschieden werden. Ausgehend von den Bildern, kann man nur die Umkehrung feststellen, ohne die Möglichkeit, zu unterscheiden, welches das Original und welches das Spiegelbild ist. Dafür muß man wissen, wo der Spiegel steht.

Dieselbe Umkehrung der christlichen Mysterien ist oftmals festzustellen. Wenn die Katharer das Zeichen des Kreuzes als Zeichen des Antichrist betrachten, argumentieren sie auf der Ebene dieser Umkehrung. Wenn Luther den Papst in Rom als Antichrist bezeichnet, spielt er auf dasselbe Problem an. Aber es gibt umgekehrte Wahrnehmungen. In der Gegenreformation wird die Reformation als Antichrist betrachtet, weil man darin eine Umkehrung der christlichen Mysterien sieht. Auf einer anderen Ebene kommt eine ähnliche Betrachtung ins Spiel. Die Inquisition stützt sich weitgehend auf eine bestimmte Interpretation Luzifers als Teufel, der als Gott erscheint. Jedes Bild kann sein Gegenteil bedeuten: Die Erscheinung der Jungfrau kann ein Teufelswerk sein, wenn auch niemals umgekehrt; wenn der Teufel erscheint, ist es der Teufel. Wenn die Heiligen erscheinen, kann man jedoch nicht sicher sein. Angesichts dieser Umkehrungen

entstehen deshalb die Regeln zur Unterscheidung der Geister, wenn auch in einem extrem auf das Subjektive beschränkten Sinne.

Dies ändert sich zum Ende des Mittelalters angesichts der bürgerlichen Bewegungen. Es geht nun darum, gesellschaftliche Bewegungen und Projekte neuer Gesellschaften zu klassifizieren. Das ist eine Problematik, über die sich das Christentum während des Mittelalters hinweggesetzt hatte, indem es sämtliche sozialen Bewegungen als Ketzereien in bezug auf bestimmte Glaubenswahrheiten behandelte. Auch wenn die Kämpfe der Reformation und Gegenreformation weiterhin wegen bestimmter Dogmen stattfinden, treten diese später in den Hintergrund. Mit dem Auftreten der liberalen Ideologien haben solche Konflikte keine Bedeutung mehr. Es bedarf also einer Einschätzung über globale Interpretationen der Welt. Strenggenommen beginnt in diesem Augenblick das Bild des Antichrist eine neue Rolle zu spielen. Die Weltanschauungen verändern sich durch Umkehrungen, nicht durch schrittweise Veränderungen von Bestandteilen der früheren Weltanschauungen. Die Veränderung des mittelalterlichen Christentums in Richtung auf die bürgerliche Ideologie bezieht sich nicht auf Aspekte der Weltanschauung im Mittelalter, sondern es ändert sich das Erkenntnisprinzip in bezug auf die Gesamtheit der Welt, und es bezieht sich somit auf jeden einzelnen seiner Aspekte.

Das Bild, das zur Interpretation solcher Prozesse geeignet war, war das des Antichrist, nun angewandt auf globale Weltanschauungen. Ausgehend vom Christentum des Mittelalters, begann man, die bürgerliche Revolution als einen Antichrist zu interpretieren. Der Urtext des „Faust“ hat diesen Ursprung und bezog sich auf Paracelsus. Nach diesem Text geht Faust einen Pakt mit dem Teufel ein. Er erreicht erstaunliche Erfolge, muß aber schließlich mit dem Teufel in die Hölle ziehen.

Die Umkehrung ist aber nicht nur vom mittelalterlichen Christentum her zu verstehen. Auch die Aufklärer nehmen sie wahr und bringen sie mit demselben Bild des Faust zum Ausdruck. Sie wenden sie jedoch umgekehrt an. Faust schließt tatsächlich einen Pakt mit dem Teufel, wird aber gerettet. Diese umgekehrte Auslegung des Textes beginnt im 18. Jahrhundert mit Lessing. Der Pakt mit dem Teufel ist der Pakt mit der Verneinung des Vorherigen, und durch die Überlistung des Teufels wird eine neue Option aufgebaut.

Seit diesem Augenblick tritt das Bild des Antichrist aus dem eher theologischen Bereich heraus und verwandelt sich in das entscheidende Bild der wichtigsten Ideologien des 19. Jahrhunderts bis heute. Es entsteht eine säkularisierte Theologie, die sich vollständig den Kirchen und theologischen Fakultäten entzieht. Diese können sich gegenüber den Ergebnissen dieses Denkens definieren, verlieren aber jegliche Beteiligung an deren Ausarbeitung. Der Schlüssel zur Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts sind nicht mehr die Theologen, sondern die Philosophen als Wegbereiter der verschiedenen entstehenden Ideologien. Da sich all diese Ideologien als Umkehrungen der früheren entwickeln, werden

und können sie durch das Bild des Antichrist symbolisiert werden. Entscheidende Werke und Autoren sind besonders der „Faust“ von Goethe, der Großinquisitor von Dostojewski, die Erzählung vom Antichrist von Solowjew, der Antichrist von Nietzsche. Und im 20. Jahrhundert eine Linie, die sich von Berdjajew ableitet, sowie eine weitere der neopositivistischen Wissenschaftslehre Poppers. Andererseits nimmt nun die Philosophie der Hoffnung von Ernst Bloch ihren Anfang.

Es erscheint nicht eine einzige Ideologie ohne ausdrückliche Bezugnahme auf das Bild des Antichrist. Dieser Prozeß mündet nach dem 2. Weltkrieg in einer immer plumperen Manipulation dieses Bildes durch die herrschenden Ideologien der westlichen Welt gegen den Kommunismus. In der Gegenwart ist dieses Lehramt in die Hände der Chefs der Militärjuntas in Südamerika, der multinationalen Unternehmen und der Geheimdienste übergegangen.

Alle diese Bilder des Antichrist werden selbstverständlich vom Menschenbild her entwickelt. Der Rückgriff auf den Antichrist richtet sich immer gegen die Kräfte, die diesen Menschen bedrohen. Der Antichrist ist immer der gesteigerte Anti-Mensch. Im „Faust“ ist diese Gegenüberstellung z. B. noch nicht völlig deutlich. Mephistopheles ist Teil der bösen Macht, die immer das Gute schafft. Er steht im Widerspruch zum Menschen, muß aber entgegen seiner Intention zwangsläufig das Gute fördern, das durch die guten Absichten der Menschen dargestellt wird. Die bösen Absichten des Mephistopheles sind den Intentionen des Faust untergeordnet. Auf seiner Reise gibt Faust sein fades Leben eines Philosophen auf, und Mephistopheles führt ihn durch sämtliche Spielarten des sinnlichen Lebens, um ihn zu verführen. Schließlich gelingt es ihm, ihn in dem Augenblick zu verführen, als Faust mit Mephistopheles' Hilfe seinem Volk ein gesichertes und freies materielles Leben gewährleisten kann. Das ist der Augenblick, in dem Faust seine Wette mit Mephistopheles verliert. Es ist aber gleichzeitig der Moment, in dem Faust gerettet werden kann, weil diese Befriedigung die einzig gültige ist. Faust gewinnt also seine Wette in dem Augenblick, in dem er sie verliert. Bei Goethe führt das Utopische über viel entgegengesetztes, mephistophelisches Handeln zum paradisischen Land.

Noch bei Marx ist die Argumentationsstruktur der des „Faust“ sehr ähnlich. Der Anti-Mensch in der Gestalt des *Kapitals* ist Zerstörer; das Kapital bereitet aber, auch wenn es das nicht will, die Bedingungen der Befreiung vor.

Den Bruch mit dieser Tradition vollzieht Nietzsche, wenn er die Götterdämmerung feiert und den wirklichen Menschen als Anti-Menschen darstellt und sich selbst als die Inkarnation des Antichrist. Der Tod wird zum positiven Merkmal des Menschen, zur Bejahung der Zerstörung des Menschen. Die Verwirklichung des Menschen wird schließlich der Krieg.

Die Brücke zur derzeitigen antiutopischen Auffassung schlagen allerdings eher Dostojewski und Solowjew. Bei beiden verwirklicht der Antichrist die versprochene Utopie, höhlt sie jedoch gleichzeitig aus. Die Utopie scheint in dem

Maße ihren Sinn zu verlieren, wie der Mensch sie in die Realität umsetzt. Die Utopie ist in diesem Sinne Vertreibung Gottes. Solowjew stellt sie mit dem Hochmut des Verwirklichers der Utopie in Zusammenhang, der es ablehnt, Gott zu erkennen, und der schließlich in der letzten Schlacht des Messias vernichtet wird. Die Utopie ist hier menschliche Aushöhlung, und es erscheint etwas, das am Ursprung des Faust-Themas stand: der Hochmut, der zur Hölle führt.

Bei Solowjew wird die Utopie jedoch verwirklicht, und Gott greift ein, weil ihn deren Verwirklicher nicht anerkennen wollen. Im Grunde besteht keine Notwendigkeit für sein Eingreifen. Darum ist die Lösung Dostojewskis logischer. Dostojewski gibt dem Verwirklicher der Utopie den Namen Großinquisitor. Jesus kommt ihn besuchen und gelangt zu der Überzeugung, daß er seine Daseinsberechtigung verloren hat. Darum zieht er sich zurück und läßt die Menschheit nach den Vorschriften des Großinquisitors weiterleben. Solowjew und Nietzsche sind bereits rein antiutopische Denker. Besonders das Gedanken-gut Nietzsches war schließlich entscheidend für die Ideologie der Nazis und ihr tausendjähriges Reich der verwirklichten Anti-Menschheit. Aber nach dem 2. Weltkrieg geht das neue antiutopische Denken nicht direkt von Nietzsche aus, sondern eher von der Linie Solowjews, die Berdjajew in den zwanziger Jahren wieder aufgenommen hatte. Größere Bedeutung hat in dieser neuen Linie das scientistische Denken Poppers.

Popper stellt sich nun dem utopischen Denken in anderer Form. Nach Popper ist das Besondere der Utopie, daß sie nicht zu verwirklichen ist. Ist sie nicht realisierbar, führt der Versuch ihrer Realisierung nicht zu einer Annäherung, sondern zu ihrer Umkehrung. Der Versuch, sich ihr anzunähern, entfernt von ihr. Will man den Himmel auf Erden verwirklichen, verwirklicht man die Hölle. Nach Popper verführt uns die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln. Das Utopische wird mit der Hybris in Verbindung gebracht, mit dem Stolz und Hochmut, und kehrt so zum Bild des Luzifer zurück.

Das 18. und 19. Jahrhundert kennt den Teufel nicht als Luzifer, weil die Utopie zulässig ist, und auch wenn sie nicht vollständig zu verwirklichen ist, glaubt man doch, sich ihr annähern zu können. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts beginnt sich diese Situation zu ändern. In der Gegenwart kehrt die Vorstellung von einem Luzifer, einem scheinbaren Licht, das in Wahrheit Finsternis ist, zurück. Die Lehre Poppers nimmt also eine fast vergessene Tradition wieder auf, nämlich die Tradition der Inquisition, die immer eine antiluziferische war.

Der Großinquisitor Dostojewskis hat nicht viel mit dieser Tradition zu tun, obwohl er durch die Bezeichnung darauf anspielt. Die Inquisitionstradition ist antiutopisch und nicht das Ergebnis der Verwirklichung irgendeiner Utopie.

Der Antiutopismus Poppers nimmt diese Tradition wieder auf. Er begründet diese Rückkehr zur Inquisition auf vermeintlich wissenschaftlicher Basis. Den empirischen Bezugsrahmen, auf dem er sein Urteil über die notwendige Umkeh-

rung der utopischen Ziele begründet, stellt vor allem die Erfahrung der Oktoberrevolution und des aufkommenden Stalinismus in der Sowjetunion dar. Andere von ihm angeführte Beispiele beziehen sich auf die Puritaner und auf die Französische Revolution in der Zeit Robespierres.

Popper gelangt zu diesem Ergebnis, indem er in die Analyse des Utopischen eine radikale Trennung einführt, die das Utopische auf einen Komplex bloßer Abstraktion reduziert. In diesem Sinne heißt es bei Popper:

Arbeite lieber für die Beseitigung von konkreten Mißständen als für die Verwirklichung abstrakter Ideale; ... kämpfe für die Beseitigung des Elends mit direkten Mitteln – zum Beispiel durch die Sicherstellung eines Mindesteinkommens für jedermann.<sup>63</sup>

Durch die Trennung der Ebenen der zu lösenden, konkreten Mißstände und der abstrakten Festlegung der Bedingungen der Möglichkeit ihrer Lösung erscheint die Antiutopie. Jede Utopie entspringt tatsächlich solchen konkreten Situationen und legt sie auf unterschiedliche Weise aus. In dem Maße, wie es sich in wissenschaftliche Projektion verwandelt, wird das Utopische zur Herausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit einer Lösung dieser konkreten Mißstände. Man geht z. B. von der Situation der Verarmung, Arbeitslosigkeit und Unterentwicklung aus und erklärt sie in ihren Ursprüngen; und ausgehend von dieser Erklärung, erarbeitet man die Bedingungen für die Überwindung. Wenn man zu dem Ergebnis gelangt, daß die Lösung mit dem herrschenden kapitalistischen Eigentumssystem unvereinbar ist, dann wird die Analyse zu einer Forderung nach Veränderung des Eigentumssystems im Namen einer solchen Überwindung der konkreten Mißstände.

Im großen und ganzen ist dies die Analyse, auf die sich der Antiutopismus Poppers bezieht. Er trennt nun beide Ebenen: einerseits die Lösung der konkreten Probleme und andererseits die Forderungen nach Änderung des Eigentumssystems. Letzteres bezeichnet er als das Abstrakte. Und er spricht sich nun für das Konkrete aus, gegen das Abstrakte. Er beginnt, dieses Abstrakte zu bekämpfen und das Konkrete zu befürworten. Das Konkrete befürwortet er nur, während er gegen das Abstrakte kämpft. Da dieses Abstrakte aber die Bedingung ist, um die konkreten Ziele verwirklichen zu können, zerstört dieser Antiutopismus gerade die Möglichkeit, die konkreten Mißstände zu lösen, von deren Lösung er ständig spricht.

Es handelt sich hierbei um einen alten Mechanismus, mit dem die konservativen Bilder eines antiutopischen Paradieses aufgebaut werden. In bezug auf die Französische Revolution gebrauchte Hegel genau dasselbe Argument. Die Antiutopie versucht, sich des konkreten Inhalts der Utopie zu bemächtigen, um im Namen dieses ihres konkreten Sinns die Möglichkeit zu zerstören, diesen zu verwirklichen. Man tut dies im Namen des Kampfes gegen die Abstraktionen. Die Antiutopisten sagen also: „Wir wollen das Problem der Arbeitslosigkeit, der Verarmung, der Unterentwicklung lösen, aber man muß auf die Abstraktionen verzichten.“ Nun sind das, was sie die Abstraktionen nennen, die Bedingungen

für eine Lösung solcher konkreten Probleme. So gibt sich der konservative Antiutopist ganz das Auftreten einer für die konkreten Probleme verantwortungsbewußten Person, während er hinten herum das einzige Mittel verurteilt, das tatsächlich eine Lösung gewährleisten kann. Dies erklärt, warum der szientistische Antiutopismus wieder Inquisitor wird. Seine Hauptsorge müssen die Gedanken sein. Durch das Denken entdeckt der Mensch, daß die Lösung der konkreten Mißstände nur unter gesellschaftlichen Bedingungen möglich ist, die in solchen Situationen nicht unmittelbar präsent sind. Der Hungernde braucht etwas zu essen. Der Zusammenhang seines Hungers mit einem bestimmten Eigentumsystem ist nicht unmittelbar ersichtlich. Nur ein besonderer Akt der Bewußtseinsbildung macht ihn sichtbar. Die neue Inquisition ist darauf angelegt, einen solchen Akt zu verhindern. Um ihn zu verhindern, muß sie das Denken verhindern, das diesem Bewußtwerdungsakt implizit ist. Daher die Anprangerung aller Theorien, deren Ergebnis die Aufklärung der Bedingungen für die Umsetzung konkreter Probleme sein könnte. Dies erklärt die antiutopische Vorstellung des „Lösung konkreter Probleme ja, die Instrumente für die Lösung nein“. Sie sind wie Zar Nikolaus, der sagte: „Geometrie ja, aber ohne die Beweise“.

Das Ergebnis dieser Einstellung ist wiederum das Paradies auf Erden, das Thomas a Kempis beschrieben hat: „Erst einmal an dem Punkt angelangt, das Leiden für Christus gut und angenehm zu finden, glaube, du bist gut und hast das Paradies auf Erden gefunden.“<sup>64</sup>

Nachdem die beiden Ebenen der konkreten Mißstände und der Bedingungen für eine Lösung voneinander getrennt sind, wendet sich der gesamte Antiutopismus gegen die Diskussion dieser Bedingungen, die die Abstraktionen genannt werden. In der Utopie wird nichts anderes mehr als Abstraktion gesehen und in der Abstraktion der Ursprung aller Übel der Geschichte. Die Utopie selbst verwandelt sich jetzt in den Antichrist: „So wird der utopische Technologe allwissend und allmächtig. Er wird zum Gott. Du sollst keine anderen Götter haben neben ihm.“<sup>65</sup>

Die Hybris, der Stolz und der Hochmut treten erneut aufseiten der Armut und derjenigen auf, die sie überwinden wollen. Sie erscheinen aber gleichzeitig als Wurzel aller Gewalt. In der Sicht dieser Antiutopie sind die Revolutionen im Namen von Abstraktionen gemacht worden, und von den Abstraktionen wurde die Gewalt verursacht. Die Geschichte scheint für sie eine sanfte Bewegung zu sein, die durch die Abstraktionen und Utopien in Gewalt verwandelt wird. Entfernt man aus ihr die Utopien und Abstraktionen – die sozialen Heilslehren –, wird die Geschichte wieder ein ruhiges Schauspiel. Sämtliche Anstrengungen konzentrieren sich auf das Vorgehen gegen die Utopien und ihre Träger, derer sie sich mit allen notwendigen Mitteln entledigen wollen. Ihre Freiheit verwandelt sich also in die Summe von McCarthy plus Pinochet. Es geht nicht um die Befreiung des Menschen, sondern darum, ihn von seinen Utopien zu befreien und zu guter Letzt von der Möglichkeit, seine konkreten Probleme zu lösen.

Die Revolutionen mit ihren Utopien gehen aber immer von der Lösung konkreter Probleme aus, für die es im *ancien régime* keine Lösung gibt. Sie entstehen in einem Klima der Gewalt, das durch die Unmöglichkeit der Lösung konkreter Probleme geschaffen wurde. Sie wenden sich also gegen Regime, die nicht in der Lage sind, solche Probleme zu lösen, und sie sind auf eine Änderung des Systems mit anderen und neuen Lösungsmöglichkeiten ausgerichtet. Die Französische Revolution entsteht aus den konkreten Problemen der städtischen Handwerker und der Bauern. Diese nehmen nicht abstrakte Prinzipien an, sondern Gedanken, die Lösungsmöglichkeiten für ihre konkreten Probleme erarbeiten. So entstehen auch die sozialistischen Revolutionen; und wo sich die konkreten Probleme nicht derart zuspitzen, kommt es nicht zu solchen Revolutionen. Die Gewalt, die die Hintansetzung der Lösung der konkreten Probleme im *ancien régime* bedeutet, gehört zu den Grundlagen der in den Revolutionen auftretenden Gewalt. Das Projekt der Revolutionen und ihr Ausgang können allerdings nicht ausreichend durch die Gewalt beschrieben werden. Dennoch taucht diese Gewalt in den Revolutionen auf, und in ihrem Verlauf wird es notwendig, diese von der Revolution selbst hervorgerufene Gewalt zu überwinden. Die Gewalt entsteht aber nicht aus der Revolution, sondern aus der alten Gesellschaft. Über die neue Gesellschaft aber kann man nicht aufgrund der Gewalt der Revolution urteilen, sondern nach ihrer Möglichkeit, die konkreten Probleme zu lösen, deren Mängel im *ancien régime* gerade die Revolution verursachten.

Das antiutopische Denken geht genau andersherum vor. Sein Auftreten ist aber nicht völlig unbeeinflusst vom utopischen Denken. In den Revolutionen tauchen utopische Projekte auf, die nicht völlig realisierbar sind. In der Revolution wird folglich das *ancien régime* durch ein anderes ersetzt, das notwendigerweise den herrschenden Bedingungen der Durchführbarkeit entsprechen muß. Dies führt zu der Notwendigkeit, das revolutionäre Projekt und seinen utopischen Inhalt zu institutionalisieren. Die Revolution erlebt ihren *Brumaire*. Der revolutionäre Prozeß hat diese beiden Gesichter: das der Zerstörung eines *ancien régime* und das der Institutionalisierung eines utopischen Projekts, auf dessen Grundlage die neue Gesellschaft funktionieren kann.

Die Französische Revolution verfolgt eine Utopie der Handwerker und Bauern, aus der aber eine kapitalistische Gesellschaft hervorgeht, die die meisten Handwerker zu Proletariern macht. Die Russische Revolution verfolgt ein Projekt der Befreiung des Proletariats, um alle menschlichen Unterdrückungen zu überwinden. Es entsteht aber eine Gesellschaft mit einer neuen Herrschaftsform, auch wenn sie auf der Befriedigung der Grundbedürfnisse aller Gesellschaftsmitglieder begründet ist. Aber wiederum ergibt sich diese Wendung eines ursprünglichen, utopisch gedachten Projekts zu einer Gesellschaft, die keine bloße Annäherung an das Projekt ist. Auch in diesem Fall entspricht das Projekt jedoch einer Situation des *ancien régime*, die mit der Lösung der konkreten Probleme bestimmter Volksmassen unvereinbar war, und führt schließlich zu einer Gesell-

schaft, die sich an ihrer Möglichkeit mißt, eine Antwort auf diese konkreten Probleme zu geben.

Die Revolution aufgrund der entfesselten Gewalt anzuprangern, hat keinen Sinn. Konkrete Probleme des ancien régime wurden gelöst, indem es durch ein anderes ersetzt wurde; die Kritik kann nur von der Tatsache der Ersetzung ausgehen. Ohne Ersetzung des ancien régime werden die konkreten Probleme nicht gelöst. Dennoch muß die Kritik sehr wohl die Gründe der Gewalt und die Möglichkeiten ihrer Vermeidung beleuchten. In der antiutopischen Sichtweise wird dagegen aus der Gewalt die Verurteilung der Revolution gefolgert und die Revolution als Ergebnis von Abstraktionen beschrieben. Das Argument der Gewalt wird also gebraucht, um durch die Hintanstellung der Revolution möglichst die Lösung der ihren Ursprung ausmachenden, konkreten Mißstände beiseite zu schieben. Das antiutopische Vorgehen hinterläßt immer mehr ungelöste Probleme und vergrößert den ihm folgenden revolutionären Ausbruch.

Es kommt zu den sozialen Revolutionen, weil es konkrete Probleme gibt, für die es im ancien régime keine Lösung gibt. Sie entstehen nicht aus Abstraktionen. Sie müssen allerdings ihre Projekte abstrakt durchdenken, da sie von den Bedingungen für eine Lösung der konkreten Probleme in einer noch nicht existierenden Gesellschaft handeln. Da dies so ist, kollidiert dieses Denken notwendigerweise mit Problemen der Machbarkeit, die erst im Akt der Verwirklichung der neuen Gesellschaft selbst zu Lösungen werden. Darum weiß man vor der Revolution nie mit Gewißheit, welche Gesellschaftsform daraus hervorgehen wird. Es gibt daher immer einen immanenten Bruch im utopischen Denken – der mit dem Problem der Machbarkeit im Zusammenhang steht –, auf den sich das antiutopische Denken stützt. In bezug auf diesen Bruch beginnt es davon zu sprechen, daß „wer den Himmel will, die Hölle schafft“, und darin spiegelt sich das luziferische Denken.

Vergleicht man die bereits betrachtete Position im „Faust“ mit der heutigen wissenschaftsgläubigen Antiutopie, fällt eine Umkehrung bei der Bewertung des Utopischen auf. Im „Faust“ zwingt dieser den Mephistopheles, bei der Errichtung eines paradiesischen Landes seinen Beitrag zu leisten; und die auf dem Weg dorthin auftretenden Gewalttätigkeiten sind ein Ergebnis der Willkür von Mephistopheles. In der gegenwärtigen Antiutopie wird das Ziel des paradiesischen Landes selbst als Ergebnis des Mephistopheles angeprangert, der folglich als Luzifer, voll von Hybris erscheint. Die Gewalt wird dagegen als direktes Produkt dieses Zieles gebrandmarkt. Der Antichrist ist nicht derjenige, der dafür verantwortlich ist, daß man sich dem Ziel *gewaltsam* annähert, sondern derjenige, der das Ziel festsetzt: Wer den Himmel will, erntet die Hölle. Das Ziel selbst wird verurteilt.

So aber macht das antiutopische Denken eine Kehrtwendung. Es marschiert nun mit offenen Augen in die Hölle. Da es mit der Utopie alle wirksamen Kanäle zur effektiven Lösung konkreter Probleme anprangert, muß es sie ungelöst las-

sen. Mit der Durchsetzung einer solchen Situation erklärt es die Hölle auf Erden. Wer jedoch die Hölle haben will, bekommt sie auch. So bleibt dem antiutopischen Denken kein anderer Ausweg, als der Utopie den Krieg zu erklären: den totalen antisubversiven Krieg. Es wird zu einem Denken dieses Krieges.

Die Utopie ist auf die Verwirklichung von etwas ausgerichtet. Sie bricht mit der Realität und stößt mit ihr zusammen. Diese zwingt sie zu Korrekturen. Auch wenn sie die Hölle erreicht, zwingt die Kollision mit der Realität dazu, sie wieder zu verlassen. Die Utopie kollidiert mit der Machbarkeit der Gestaltung der Welt und kann niemals über sie hinausgehen.

Die Antiutopie ist anders. Sie baut nichts auf, sondern widersetzt sich neuen Konstruktionen und neuen Gesellschaften. Wenn die Utopie mit der Machbarkeit des Aufbaus kollidiert, stößt die Antiutopie allein mit der Machbarkeit der Destruktion zusammen. Sie hat nicht diese Schranke in sich, die jegliche utopische Orientierung des Handelns hat: Wenn das utopische Ziel illusionär war, kann der Mensch tun, was er will, aber er wird es nie erreichen. Er muß das Ziel erneut innerhalb des real Machbaren setzen – im Gegensatz zum antiutopischen Handeln. Es wirkt zerstörerisch und zerstört sich schließlich selbst. Seine Logik ist es, das Ende der Welt für den Fall zu erklären, daß es ihm nicht gelingt, sich in der Geschichte durchzusetzen. Setzt es sich nicht durch, zerstört es sie.

Gerade diese zerstörerische Dimension hat das utopische Denken nicht. Es ist ständig darauf angelegt, über seine Machbarkeit hinauszugehen und muß ständig gegenüber dieser selben Machbarkeit zurückweichen. Und oftmals entsteht die Gewalt aus der Tatsache, die Grenze des Machbaren überschritten zu haben, die niemand mit Genauigkeit kennt, bevor sie nicht versucht worden ist. Das antiutopische Handeln hat dagegen keine solche Grenze. Da es die Wirklichkeit nicht verändert, hängt es nicht von deren Existenz ab. Es spielt offen die Alternative aus, die Veränderung der Wirklichkeit sogar auf Kosten der Zerstörung des Universums zu vermeiden. Da es die für ein solches Ziel notwendigen Mittel in Händen hält, hindert es die Wirklichkeit nicht daran, dieses auch zu realisieren. Sich das Recht anzumaßen, über das Schicksal des Universums zu entscheiden, ist gerade die Logik des antiutopischen Denkens. Dem Menschen ein solches Recht abzustreiten ist die Logik des utopischen Denkens. Das utopische Denken kann nur die Wirklichkeit als letzten Bezugspunkt allen menschlichen Handelns heranziehen. Diese Wirklichkeit ist seine unsichtbare Hand, die sie letztendlich leitet. Das antiutopische Handeln geht dagegen darüber hinaus. Es lebt nicht nur ständig von der Anmaßung, das jüngste Gericht vorwegzunehmen, es maßt sich auch das Recht an, über den letzten Tag zu entscheiden.

## 9. Die theologische Ausrichtung auf das Leben: die Theologie der Befreiung

### 9.1 Die Utopie und der biblische Gott

*Die Bejahung der Utopie über die menschliche Machbarkeit hinaus: der Glaube. Gottesbild und befreiter Mensch. Der Gott der willkürlichen Projektion im antiutopischen Christentum. Die Armut im Geiste und die Vergeistigung der Armut. Die Vergeistigung der Gemeinschaft. Befreiende Armut und Befreiung von der Armut. Ist man arm, weil man fromm ist? Die Armut als Tugend. Die Überwindung einer „ausschließenden Auffassung von Armut“. Die Verzeihung der Armen. Ist eine von den Armen ausgehende Theologie zulässig? Das Einverständnis des Armen mit seiner Armut: ein Seelenraub*

Der theologische Antiutopismus führt zu der auf den Tod ausgerichteten Theologie. Die Theologie verwandelt sich in eine große Rechtfertigung eines Lebens, das lebt, da es anderen den Tod bringt. Darum kann sein zentrales Symbol das der Kreuzigung der Kreuziger sein. Es handelt sich dabei nicht um eine Disposition zum Gekreuzigtwerden, obwohl sich der erste Schritt des Antiutopismus immer so darstellt. Indem er seine Disposition zum Gekreuzigtwerden zum Ausdruck bringt, bestimmt der antiutopische Theologe nur den Kreuziger als Feind. Er ruft dann zum Kreuzzug gegen den Kreuziger auf, um ihn zu kreuzigen.

Dieses zentrale Bild der Kreuzigung der Kreuziger kommt im Mittelalter in bereits ziemlich vollständig ausgearbeiteter Form auf. Später erfährt es Veränderungen, wenngleich die ursprüngliche Form ihre Gültigkeit beibehält. Seine aktuellste Form ist aber die des Antichrist, die dazu dient, bestimmte soziale Bewegungen als Kreuziger, Mörder Gottes zu interpretieren. In dieser Vorstellung vom Antichrist besteht die ganze Mystik vom Blut Christi in einer Mystik des Blutes Gottes fort. Es treten aber auch eindeutig säkularisierte Formen der Kreuzigung der Kreuziger auf, die auf der Vorstellung von der Anti-Natur beruhen. Auch diese wendet sich gegen dieselben gesellschaftlichen Bewegungen, gegen die das Bild des Antichrist gerichtet wurde. Das Bild der Anti-Natur wurde besonders von der Geopolitik mit ihrer auf das Blut bezogenen Mystik erarbeitet, die unter der Bezeichnung „Blut und Boden“ auftaucht. Wo sie auftritt, erscheint Blut auf dem Boden. In allen Fällen handelt es sich um Gewalt gegen die menschliche Hoffnung – die Utopie –, und sie wird durch die romantische Sichtweise einer Gesellschaft ohne Hoffnung, ohne Utopie ersetzt.

Nun aber: Die Ausrichtung der Theologie auf das Leben – der Hintergrund der Theologie der Befreiung – ist die Bejahung der menschlichen Hoffnung in all ihren Formen, der Utopie als *anima naturaliter christiana*. Der Gott der antiutopischen – und folglich antimenschlichen – Theologie ist der Zerstörer der

menschlichen Utopien, der 'Messias', der die messianischen Bewegungen zerstört, der Gegenspieler des Menschen, der Zeus der Legende von Prometheus. Die Theologie des Lebens bejaht Gott als Garanten der Möglichkeit, die menschliche Utopie über die Grenzen der menschlichen Machbarkeiten hinaus zu verwirklichen. Jegliche Utopie geht über die menschliche Machbarkeit hinaus und ist Hoffnung über die menschliche Hoffnung hinaus. In der Theologie des Lebens wird ihre Machbarkeit und somit ihre Legitimität über die nachweisbare menschliche Machbarkeit hinaus bejaht. Sie bejaht einen Gott, der die Macht hat, den endgültigen Erfolg der menschlichen Hoffnung zu garantieren, und der sich im Bund mit der Menschheit verpflichtet und somit den Erfolg des menschlichen Vorhabens garantiert hat. Sie kann also Gott nicht als Gegenspieler des Menschen auffassen. Im Gegenteil, jedes Gottesbild, das in Rivalität zum Menschen tritt, prangert die Theologie des Lebens als Götzenbild an.

In bezug auf die antiutopische Theologie handelt es sich um ein noch einmal umgekehrtes Gottesbild. In der antiutopischen Theologie nähert sich der Mensch Gott, indem er auf seine Hoffnungen verzichtet. Spricht er von Befreiung, tut er dies im Sinne einer Kreuzigung des Körpers, einer Vergewaltigung der Natur, eines Verzichts auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse. Das ist nicht die Befreiung des Körpers, sondern die Befreiung vom Körper.

Die Theologie der Befreiung ist eine Theologie des durch die Befriedigung seiner Bedürfnisse und Genüsse befreiten Körpers, und daher ist sie eine Theologie des Lebens. Wenn der Mensch die Befreiung innerhalb seines realen und materiellen Lebens erfährt, kann er den Kontakt mit Gott herstellen und stellt ihn her. Das ist die befreiungstheologische Auslegung der paulinischen Leiblichkeit. Die Transzendentalität dieser menschlichen Hoffnung liegt gerade in ihrem Inneren. Die menschliche Hoffnung transzendiert die menschliche Machbarkeit und ist somit mit einer in ihr liegenden Transzendentalität ausgestattet. Gerade in der auf das reale und materielle Leben ausgerichteten menschlichen Hoffnung steckt ihre Transzendentalität. Diese Transzendentalität ist selbstverständlich nicht Gott, sondern die neue Erde. Gott ist mit ihr als Macht und Liebe verbunden, die wirkmächtig und der Fülle dieser Hoffnung des realen und materiellen Lebens verpflichtet sind: der neuen Erde. Daher taucht das Bild der neuen Erde auch innerhalb der Gesellschaftswissenschaften auf, sofern sich diese der Untersuchung von Produktion und Reproduktion des realen und materiellen Lebens widmen. Die Gesellschaftswissenschaften selbst können deshalb nicht aufhören, es zu produzieren, weil es einfach da ist. Daher ist die Transzendentalität, die man durch die Vernunft erkennt, nicht Gott, sondern die neue Erde. Das ist auch in der christlichen Botschaft so: In der Nächstenliebe wird die Transzendentalität vorweggenommen. Aber nicht Gott wird vorweggenommen, sondern die neue Erde, und über sie – als körperliche Brücke – wird der Dialog mit Gott hergestellt, und wie dieser vollzieht sich die Antizipation im Geist. Die christliche Botschaft kennt daher keinen Beweis für die

Existenz Gottes außer einem: dem der Auferstehung. Paulus ist in diesem Punkt sehr explizit (Phil 3,21). Die Auferstehung Jesu ist für ihn der Beweis dafür, daß die Transzendentalität der neuen Erde nicht wertlos ist. Die Auferstehung stellt unter Beweis, daß Gott die Macht hat und in ihm der Tod besiegt werden kann. Es ist nicht so, daß Gott von den Toten erwecken kann, weil er der Schöpfer ist. Es ist umgekehrt: Weil er von den Toten erwecken kann, ist er der Schöpfer. Die Auferstehung belegt seine Macht, und diese Macht kann er allein als Schöpfer haben.

Dieser Standpunkt unterscheidet sich vollständig von dem des Beweises der Existenz Gottes. Dieser beruht eher auf der metaphysischen Tradition, in der Gott die Transzendentalität ist, die menschliche Vernunft erkennen kann. Dadurch wird er zum höchsten Wesen. Die Transzendentalität, zu der die menschliche Vernunft Zugang hat, wurde also als Person aufgefaßt und diese Person als Gott. Das ist das Gottesbild der mittelalterlichen Theologie. Die spätere Philosophie zerstört jedoch zunehmend die Metaphysik, die die Grundlage eines solchen Gottesbildes ist. Kant ist der erste Philosoph, der der philosophischen Transzendentalität den Gottescharakter nimmt. Das Moralgesetz der Aufklärung im 18. Jahrhundert wird bei ihm zur Transzendentalität, und die Existenz Gottes leitet Kant von der transzendentalen Existenz dieses Moralgesetzes ab. In der Anschauung Kants ist Gott nicht die Transzendentalität der menschlichen Vernunft – diese ist das Moralgesetz –, sondern ihre Existenz ist implizit im Moralgesetz enthalten. Gott bleibt nicht länger Objekt der menschlichen Vernunft.

Marx entwirft erneut diese Transzendentalität der menschlichen Vernunft als neue Erde. Marx ist sich vollkommen bewußt, daß mit diesem Schritt endgültig das höchste Wesen der Theologie ersetzt wird. Daraus leitet er seine Religionskritik ab: Die Transzendentalität des realen und materiellen Menschen ist der Mensch in einer neuen Welt. Aus der menschlichen Vernunft wird nicht die Existenz irgendeines Gottes abgeleitet. Die einzige Transzendentalität, die im Lichte der Vernunft auftritt, ist die des befreiten Menschen.

Marx glaubt jedoch, die Religionskritik sei damit abgeschlossen. Die Vernunft des Menschen ist der sich befreiende Mensch. Der von ihm selbst hervorgehobenen Transzendentalität des Reichs der Freiheit gibt er keine religiöse Bedeutung. Und es ist wirklich eine von der klassischen Metaphysik grundlegend verschiedene Transzendentalität. Sie bezieht sich auf die Machbarkeit der Befreiung des Menschen in der neuen Welt. Die neue Welt – das Reich der Freiheit – kann in seiner Transzendentalität ausschließlich durch ein Urteil über seine Machbarkeit erkannt werden. Marx selbst gelangt zu dem Urteil, daß sie nicht machbar ist. Das Reich der Freiheit ist transzendental, weil durch den Menschen nicht machbar.

Bejaht man die Machbarkeit des nicht Machbaren, erscheint erneut das Gottesbild. Marx bejaht eine solche Machbarkeit nicht, und darum kommt in sei-

nem Denken kein Gottesbild vor. In dem Augenblick aber, in dem diese Machbarkeit bejaht wird, taucht es unweigerlich auf. Es gibt nur Scheinalternativen. Man kann die fortschreitende Annäherung in einer unendlich langen Zeit an die Verwirklichung des Reichs der Freiheit bejahen. Dieser Prozeß würde allerdings so weit ins Unendliche reichen, daß das Ziel praktisch nicht zu verwirklichen wäre.

Die christliche Botschaft geht von der folgenden Behauptung aus: Die neue Erde ist machbar, weil man auf Gott vertrauen kann, der sie gewährleistet. Die Auferstehung ist hierbei der Angelpunkt. Sie gibt ein Bild von dem, was die neue Erde ist: Sie ist diese reale und materielle Erde, aber ohne den Tod. Die Auferstehung ist der Beweis dafür, daß sich Gott für ihre Verwirklichung einsetzt. Die Transzendentalität der neuen Erde und ein sich für deren Verwirklichung einsetzender Gott sind nicht zwei voneinander getrennte Aussagen; die Auferstehung vereinigt sie zu einer einzigen. Ausgehend von der menschlichen Vernunft, sind sie jedoch zweigeteilt. In der Analyse der Produktion und Reproduktion dieses realen Lebens gelangt die menschliche Vernunft zu dem Bild von der neuen Erde – dem Reich der Freiheit –; gegenüber der Transzendentalität dieses Bildes findet sie aber keine Zuflucht bei der Vernunft. Die Vernunft kann keinen Gott ableiten, der sich für die Verwirklichung der neuen Erde einsetzt und in der Lage ist, sie zu verwirklichen.

Das ist der Grund für den Atheismus von Marx, der ein vernunftsmäßiger Atheismus ist. Dies führt jedoch zu einem Problem, das bereits in der Marxschen Analyse selbst implizit enthalten ist, wenn er die Nicht-Machbarkeit des Reichs der Freiheit behauptet. Es handelt sich dabei um das Legitimitätsproblem einer menschlichen Praxis der Annäherung an ein Reich der Freiheit, wohl wissend, daß seine Verwirklichung unendlich weit entfernt ist. Das ist kein bloßes theoretisches Problem. Dahinter verbirgt sich ein den sozialistischen Gesellschaften und Bewegungen in der kapitalistischen Welt eigenes Problem. Dort verbirgt sich die Möglichkeit einer großen Legitimationskrise der utopischen Praxis, und jede sozialistische Praxis ist eng mit dieser Utopie verbunden: Wenn sich die utopische Praxis an nicht machbaren Zielen ausrichtet, worin besteht dann ihre Existenzberechtigung? Diese mögliche Legitimationskrise der utopischen Praxis besitzt keine Lösung, es sei denn durch die Einbeziehung eines religiösen Glaubens. Es geht dabei nicht um einige Motivationen, sondern eigens um die Grundlage der Motivation des menschlichen Lebens im Hinblick auf die Zukunft. Wenn Teilhard de Chardin von einem möglichen Streik der Menschheit gegen ihr eigenes Weiterleben spricht, liegt darin die Grundlage einer solchen Möglichkeit. Das Zusammentreffen des Sozialismus mit dem Christentum ist nicht nur für das letztere lebenswichtig, sondern auch für den Sozialismus.

Die utopische Praxis hat tatsächlich in sich keine endgültige Legitimität. Sie ist die einzige legitime menschliche Praxis, kann sich aber nicht aus sich heraus legitimieren. Dafür müßten ihre Ziele machbar sein; es ist aber grundlegend für

die Utopie, daß sie in ihrer Gesamtheit nicht machbar ist. Die utopische Praxis verliert ständig ihre Glaubwürdigkeit, wenn sie sich durch ihre eigenen Grundlagen legitimiert; so ist sie der Gefahr ausgesetzt, sich in einen Mythos zu verwandeln, der sich selbst untergräbt. Ihre Ziele sind aus sich heraus legitim, weil die Utopie das Bild von der endgültigen Befreiung des Menschen ist. Diese Utopie bedarf keiner zusätzlichen Legitimation. Bei der utopischen Praxis sieht es aber anders aus: Auch wenn sie keine Legitimation ihrer Ziele benötigt, bedarf sie sehr wohl einer Legitimation ihrer Praxis im Hinblick auf ihre Ziele. Sind die Ziele nicht realisierbar, müssen die endlichen Schritte zur Annäherung an die unendlich weit entfernten Ziele legitimiert werden. Auch wenn das Ziel der Befreiung aufgrund der menschlichen Vernunft entwickelt wird, ist es unmöglich, im Sinne der menschlichen Vernunft eine Legitimität der utopischen Praxis abzuleiten.

Die Wahrnehmung dieser Legitimationskrise der utopischen Praxis liegt im Ursprung der Entstehung der Theologie der Befreiung und der vielen Gruppen der „Christen für den Sozialismus“. An dieser utopischen Praxis teilzuhaben bedeutet auf jeden Fall die Ablehnung eines Gottes als höchstes Wesen, als Objektivierung der Transzendentalität.

Da nun die Utopie der Befreiung des Menschen der Inhalt der Transzendentalität ist, wird das höchste Wesen abgesetzt. Es wird schließlich zu einem Idol, zu etwas spezifisch Menschlichem in göttlicher Erscheinung. Zu einer Praxis der Befreiung überzugehen bedeutet also Abschied vom höchsten Wesen, heute wie zu Zeiten von Marx.

Die Praxis der Befreiung hat heute allerdings andere Nuancen. In dem Maße, wie die Legitimationskrise der utopischen Praxis sichtbar wird, ist der Abschied vom höchsten Wesen kein Synonym mehr für Atheismus. Die Möglichkeit einer solchen Legitimationskrise der utopischen Praxis ist die radikalste Widerlegung der marxistischen Religionskritik. Dabei handelt es sich aber um eine Widerlegung innerhalb der marxistischen Analyse, die in keiner Weise die Methode dieser Analyse widerlegt. Sie widerlegt allerdings ihre atheistische Lösung.

Das ist der Grund für die Entwicklung einer großen Bewegung von Sozialisten, die die christliche Tradition eigens in das marxistische Denken integrieren wollen. Sofern das utopische Ergebnis der marxistischen Analyse – das Reich der Freiheit – tatsächlich ein transzendentes Konzept ist, ist dies möglich. Die marxistische Kritik des antiutopischen Christentums bleibt vollständig bestehen, und das Gottesbild, das nun ausgehend von der marxistischen Analyse auftritt, ist nicht mehr das Bild von dem höchsten Wesen, sondern eher das des Gottes der christlichen Botschaft. Es handelt sich dabei um einen Gott innerhalb der menschlichen Befreiungspraxis, der der utopischen Praxis über die menschliche Machbarkeit hinaus Legitimität verleiht. In dieser Sichtweise kann die Machbarkeit dessen bejaht werden, was menschlich nicht machbar ist: das Reich der Freiheit – jedoch nicht im Sinne seiner Verwirklichung durch menschliche

Entscheidung, sondern im Sinne der Beschleunigung der Ankunft des Reiches. Die Praxis der Überwindung ist in dem Maße christliche Praxis, wie mit ihr die Hoffnung auf das kommende Reich verbunden ist, sofern diese Praxis erfolgreich durchgeführt wird. In dieser Betrachtungsweise ist es eine Praxis, für die sich Gott einsetzt, und sie wird folglich durch keine Nicht-Machbarkeit begrenzt. Gerade der Erfolg dieser Praxis steht mit der Beschleunigung der Ankunft des Reiches in Verbindung (2 Petr 3,12).

Dieses ist wirklich das Gottesbild der christlichen Botschaft, das des allmächtigen Gottes, dessen Macht in der Auferstehung bewiesen wurde. Er kann die Befreiung des Menschen über die menschliche Machbarkeit hinaus bei der Realisierung der neuen Erde verwirklichen. In dieser neuen Erde liegt dann die Transzendentalität. Er ist nicht der Gott der Philosophen – das höchste Wesen ist er sehr wohl –, sondern der Gott, der sich in existentiellen Handlungen vergegenwärtigt und dessen Schlüssel die Auferstehung ist.

In der Theologie der Befreiung taucht nun ein Problem auf, das schon bei Paulus sehr präsent war. Wenn in Gott die Auferstehung machbar und erfolgreich allmächtig und auch Schöpfer ist, vergeht ihm gegenüber die menschliche Freiheit. Da er Schöpfer ist, müßte er notwendigerweise als der Gott der Willkür und der legitimen Herrschaft aufgefaßt werden. Er hat die Macht zur Verwirklichung der neuen Welt. Aber welche Bedingungen wird es dafür geben? Und Paulus antwortet: Keine. Der Wille Gottes ist, daß der Mensch als Subjekt in Gemeinschaft frei ist, und die Gemeinschaft ist letztendlich die Menschheit. Dieser Wille Gottes, nach dem der Mensch frei ist, ist unwiderruflich.

Daraus ergibt sich das paulinische Denken über den Bund mit Gott. Im Bund ändert sich das Wesen Gottes. Im ersten Bund verzichtet Gott auf seine legitime Willkür. Er bleibt aber legitimer Herrscher, er erläßt Gesetze und führt sein auserwähltes Volk. Im zweiten Bund verzichtet er auch auf seine legitime Herrschaft. Er geht eine Verpflichtung ein, aus der er nicht mehr heraus kann, ganz gleich, was der Mensch tut. In diesen Verpflichtungen der beiden Bünde verwandelt sich Gott und verliert sowohl seine Herrschaft als auch seine Willkür; als Schöpfer würde ihm beides zustehen. Der Verzicht auf die Herrschaft bedeutet die Abschaffung des Gesetzes.

Den Grund Gottes zu diesem Verzicht begründet Paulus mit einem völlig freiwilligen Liebesakt. Und die Anerkennung Gottes als Herr durch Paulus ist kein Verzicht des Menschen auf seine Freiheit, sondern die Anerkennung Gottes als Fundament der Realisierbarkeit von Freiheit. Aber das Wort Gottes ist bereits verpfändet.

Gott als derjenige, der der menschlichen Freiheit und der Aussicht auf ihre utopische Antizipation den Realismus gibt, ist der Herr der christlichen Botschaft. Wenn man vom Geist spricht, meint das immer den Menschen, der in der Hoffnung und Ausübung seiner Freiheit als Subjekt in Gemeinschaft handelt. Gott ist in der christlichen Botschaft kein Gott mehr, der dem Menschen einen

Willen aufzwingen will. Darum kann Paulus das Gesetz für beseitigt erklären und das menschliche Verhalten ausschließlich von der Nächstenliebe ableiten.

Mit dem zweiten Bund ist der Mensch souverän. Dieses Denken nimmt die Theologie der Befreiung wieder auf. Daher kann sie nun die völlige Übereinstimmung zwischen Willen Gottes und Befreiung des Menschen behaupten. Da die Befreiung des Menschen Gottes Wille ist, zeigen die Imperative der menschlichen Befreiung den Willen Gottes an. Diese Imperative können nicht mit dem Willen Gottes verglichen werden, um zu sehen, ob sie übereinstimmen. Sie sind der Wille Gottes, und der Bund ist das Versprechen Gottes, die Befreiung zu ihrer Vollendung zu führen. Wenn der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde, leitet sich das Bild des wahren Gottes, das sich der Mensch machen kann, von dem Bild des befreiten Menschen ab. Also hat er keine andere Quelle, um zu wissen, was der wahre Gott und was sein Wille ist, außer seiner eigenen Befreiung. Gott ist der, der die Befreiung möglich macht, und der wahre Gott entspricht dem Bild von der Befreiung des Menschen. Die Offenbarung offenbart allein dies.

Die antiutopische Theologie hat dagegen ein Gottesbild, das in ständiger Rivalität mit der menschlichen Befreiung steht. Dennoch stellt sie sich ebenfalls als Befreiung dar: Als eine „Befreiung von der Befreiung“ kündigt sie ein kürzlich erschienenes Buch an.<sup>1</sup> Dieses Buch enthält ein Kapitel, das den Titel „Eine klare Verwirrung“<sup>2</sup> trägt. Die Autoren hätten ihn als Gesamttitel des Buches nehmen sollen. Die Befreiung von der Befreiung ist das Motto der antiutopischen Befreiung. Es hat denselben Sinn wie das Motto der alten und neuen Nazis: die Befreiung von der Hoffnung als Gipfel der Hoffnung, das tausendjährige Reich als Zustand, in dem niemand mehr von tausendjährigen Reichen träumt.

Die christliche Botschaft versteht die menschliche Befreiung – die Vorwegnahme der neuen Erde im Geiste – als Befreiung des Menschen in Gemeinschaft. Und dies legt fest, daß die Nächstenliebe das zentrale Verhaltenskriterium ist, von dem alle konkreten Kriterien abgeleitet werden. Sie haben nicht Gültigkeit, weil sie von oben kommen, sondern ausschließlich, weil sie sich von der Nächstenliebe ableiten. Es handelt sich dabei um eine strenge ethische Immanenz, da sie der Wille Gottes ist. Die menschliche Gemeinschaft kann auf zwei Arten verlorengehen; erstens: durch das Vertrauen auf „das Fleisch“ (Phil 3,3), sei dies die Anhäufung von Reichtum aufgrund der Liebe zum Geld oder durch den Glauben an die Rechtfertigung durch die Einhaltung des Gesetzes. In diesen Fällen handelt es sich um die Ablehnung Gottes als Ergebnis einer Ablehnung der Menschen. Das ist Stolz und Hochmut. Zweitens: Die Gemeinschaft geht auch dem Armen verloren, der im Elend lebt. Beim Armen liegt es am Mangel an Gütern; in diesem Mangel spürt man das Fehlen der Gemeinschaft. Der Arme ist arm gegen seinen Willen und kann folglich nur die Gemeinschaft anstreben. Das macht die Vorliebe für die Armen aus. Im Hinblick auf den Verlust der Gemeinschaft entsprechen sich beide Möglichkeiten. Wo es auf seiten derjenigen, die ihr

Vertrauen auf das Fleisch setzen, Stolz gibt, gehört die Vorliebe den Armen, die außerhalb der Gemeinschaft stehen. Damit der Stolze seinen Stolz aufgibt, muß er sich den Armen zuwenden. Indem er sie aus ihrer Armut herausholt, schwindet der Stolz.

Weder der Stolz noch die Vorliebe haben etwas mit dem seelischen Zustand zu tun. Der Umstand, daß es Stolz gibt, leitet sich aus der Tatsache ab, daß es Arme gibt. Aus der Existenz der Armen leitet sich der Stolz der anderen ab. Der Stolz ist kein bloßes Laster, die Armut ist keine Tugend. Beide sind negativ. Die Armen sind jedoch aufgrund ihrer Armut bevorzugt, während der Reichtum – der immer dessen persönliche Aneignung bedeutet – über den Stolz zur Ablehnung des Reichen führt. Die Reichen und die Armen stehen sich also als die Stolzen und die Bevorzugten gegenüber. Der Stolz ist der Verlust Gottes, weil es keine Beziehung zu Gott außer durch die Gemeinschaft gibt.

Die antiutopische Theologie entsteht durch die Veränderung dieses grundlegenden Schemas. Das wichtigste Mittel für eine solche Änderung ist die Neuinterpretation dessen, was Realität ist. Die antiutopische Theologie ersetzt die greifbare Wirklichkeit, das reale und materielle Leben der Menschen, durch eine ätherische Realität in der Vorstellung, in deren Namen sie die greifbare Realität verurteilt. Dabei handelt es sich um eine völlig gebräuchliche Methode, mittels derer alle Begriffe und Mysterien der christlichen Tradition umgedreht werden. Um den Menschen aus dem Mittelpunkt der Geschichte herauszunehmen, muß man ihn aus dem menschlichen Leben, der greifbaren Realität als seinem Lebensmittelpunkt herausnehmen. Während Gott den Menschen in der christlichen Botschaft dazu aufruft, sich in den Mittelpunkt der Geschichte zu stellen und ihn als den Gott anzuerkennen, der den Menschen an diesem hervorragenden Platz will, wird nun das Gottesbild derart verändert, daß die Rivalität zwischen Gott und seiner wahren Realität und dem Menschen mit seiner greifbaren Wirklichkeit wiederkehrt.

Die Errichtung einer wahren Realität, die die greifbare Wirklichkeit ersetzt und sogar verschlingt, erfolgt durch einen Prozeß der Vergeistigung der Gemeinschaft.

Die christliche Gemeinschaft der christlichen Botschaft schließt immer und notwendigerweise in gewissem Maße die Gütergemeinschaft ein. „Im Geiste sein“ bedeutet, ohne jegliche Unterscheidung in Gemeinschaft mit den anderen zu stehen, denn die materielle Armut der einen ist ein spürbarer Indikator des Stolzes der anderen. Es gibt Reiche, sofern es Arme gibt. Die Existenz der Armen beweist, daß die anderen – die Reichen – nicht im Geiste leben, während die Armen weiterhin aufgrund der Vorliebe und nicht aufgrund persönlichen Verdienstes den Geist haben. In der Vorliebe für die Armen ist der Geist – aufgrund des Umstandes, daß sie arm sind – gegenwärtig, und der Stolz der anderen, die nicht arm sind, wird verurteilt. Damit die Reichen, die anderen, im Geiste leben, müssen sie ihr Leben durch die Gütergemeinschaft mit den Armen vermitteln.

Diese Gemeinschaft ist nicht ausschließlich eine Gütergemeinschaft. Damit aber das Leben im Geiste stattfinden kann, muß die Gemeinschaft eine bestimmte Gütergemeinschaft einschließen. Die Gütergemeinschaft ist daher unersetzlich, die wichtigste. Die Güter von der Gemeinschaft auszuschließen ist Hochmut. Dies ist der einzige Fall, für den die christliche Botschaft die Todesstrafe kennt (Apg 5,1-11). Es handelt sich in diesem Falle um die Gütergemeinschaft im engsten Sinne: alles gemeinsam besitzen. Die Unterschlagung von Gütern dieser Gemeinschaft durch Ananias wird nicht als bloße Sünde behandelt, die man bereuen kann. Gott straft mit dem Tode. Es geht nicht darum, eine Verpflichtung zu schaffen, damit alle alles gemeinsam haben. Ist jedoch eine so enge Gemeinschaft aufgebaut, ist die Todesstrafe mit der Unterschlagung der Güter verbunden. „Nicht Menschen hast du belogen, sondern Gott!“ (Apg 5,4) Er hat den Geist verlassen, der in der durch die Güter vermittelten Beziehung zu den Menschen ist.

Diese außerordentliche Bedeutung der Einbeziehung der Güter in die Gemeinschaft ist notwendig, um die Vergeistigung der Gemeinschaft zu vermeiden. Die Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft konkreten Lebens. Werden die Güter nicht einbezogen, verliert die Gemeinschaft ihren ganzen konkreten Sinn. Werden sie einbezogen, ist sie potentiell eine Gemeinschaft im Geiste. Die Potentialität, eine Gemeinschaft im Geiste zu sein, hat sie in dem Falle, daß sie eine Gütergemeinschaft ist. Die Gütergemeinschaft ist die letzte Instanz der Gemeinschaft im Geiste, sie ist ihre reale Grundlage, ihre Existenzmöglichkeit. Mit ihr kann sie Gemeinschaft sein – potentiell ist sie es – und ohne sie niemals. Die Gemeinschaft im Geiste ist eine Form von Gütergemeinschaft.

Nur in diesem Kontext ist es möglich, die Bedeutung der Armut in der christlichen Botschaft zu verstehen. Bigo bringt sie mit den Worten zum Ausdruck: „Die Reichen betreten die Heimat der Armen nur unter der Bedingung, daß die Armen sie ‘naturalisieren’, gemäß dem energischen Ausdruck von Bossuet.“<sup>3</sup> Unter der Bedingung, daß die Armen letztendlich als Arme im materiellen Sinne verstanden werden, gibt dieses Wort Bigo genau das wieder, was in der christlichen Botschaft der Geist ist. Bigo, der gerade in seiner Analyse der Armut weit über das Übliche in der Soziallehre hinausgeht, hält seine Haltung nicht mit aller Konsequenz durch, und zwar gerade aufgrund seiner unterschiedslosen Verfechtung des Privateigentums als Naturrecht. Bei den meisten Autoren erfolgt eher eine unbegrenzte Vergeistigung der Armut, die tatsächlich die Beziehung umkehrt.

Diese Vergeistigung wendet sich gegen die Verankerung des Armutsbegriffs in der materiellen und unfreiwilligen Armut. Sie weist den Umstand zurück, daß allein die Gütergemeinschaft potentiell eine Gemeinschaft im Geiste sei. Sie spricht von „Ökonomismus, Vereinseitigung“ etc. Um dies tun zu können, ändert sie den Sinn des Wortes Geist. Anstelle des Geistes beziehen sich diese Begriffe jetzt auf die Vergeistigung. Wenn das auch auf fast allen Gebieten des

christlichen Glaubens geschieht, hat es seine drastischsten und grundlegendsten Konsequenzen bei der Vergeistigung der Armut.

Die Armut des Evangeliums ist ein Übel, sie ist kein Gut. Sie ist ein Übel, unter dem der Arme leidet und das er überwinden will. Da er dies nicht kann, ist er arm. In dieser Armut liegt seine Bevorzugung und sein Leid. Die Armut kreuzigt, und der Stolz ist der Kreuziger. Die Kreuzigung ist ebenfalls kein Gut, aber aus ihr entstehen die Bevorzugung, das Versprechen, die Hoffnung. Die Vorliebe für die Armen ist die Hoffnung, daß es in Zukunft keine Armen mehr gibt.

Die Vergeistigung der Armut bringt es im Gegensatz dazu mit sich, daß diese zu etwas Gutem, zu einer Tugend wird. Diesbezüglich sagt Trujillo:

Die Armut ist befreiend. Sie gibt dem Menschen Gewandtheit für die Erwidern. Sie öffnet ihn gegenüber Gott und den anderen. Die Seligpreisung der Armut im Matthäusevangelium und ihre ausdrückliche Anspielung auf die Armut im Geiste ist etwas ziemlich Anspruchsvolles.<sup>4</sup>

Hier lassen sich die beiden Schritte der Veränderung erkennen. Die Armut im Geiste hat nichts mehr von dem Geist, in dem die Gemeinschaft die körperliche Brücke des Dialogs mit Gott ist. Das ist nun eine Vergeistigung. In diesem Umkehrungsschritt ist der andere implizit enthalten. Die Armut ist jetzt etwas Gutes, eine Tugend, der die Bevorzugung entspricht: Die Armut ist befreiend.

In der christlichen Botschaft ist diese Armut unterjochend, nicht befreiend. Aber gerade ihre Existenz selbst schreit danach, befreit zu werden. Folglich gibt es keine Befreiung außer durch die Befreiung der Armen, die die Befreiung *von* der Armut ist. Trujillo konstruiert aber einen ganzen Armutsbegriff auf der Grundlage einer Tugend der Armut. So verneint er, daß es eine Vergeistigung gibt:

Es wird gefährlich sein, die Bestandteile der realen Armut zu bagatellisieren, indem man das „vergeistigt“, was die Heilige Schrift als arm virtualisiert. Das ist auch der Unterdrückte, der Unterjochte.<sup>5</sup>

Jetzt ist die Armut aber keine reale Armut mehr, sondern hat Bestandteile der realen Armut. Er sagt, „auch“ die Unterdrückten sind Arme. Die reale Armut ist etwas sehr wenig Feines. Darum spricht Trujillo von einer „Entwicklung und späteren Klärung“, nach der „die Armen nun die Frommen sind.“<sup>6</sup> Der Mangel an Gütern – die greifbare Armut – ändert jetzt seinen Sinn. „Es wird wirklich der Mangel an Gütern eingeschlossen, denn diese unterjochen den Menschen und berauben ihn der Freiheit in dem Sinne, den der Mensch seinem Leben geben muß.“<sup>7</sup>

Man muß ganz genau lesen. Es ist nicht der Mangel an Gütern, der unterjocht, sondern die Güter selbst. Die Sklaverei des Reichtums ist nicht die Sklaverei, die durch die Aneignung der einen den anderen aufgezwungen wird, denen es nun an Gütern mangelt, sondern eine ausschließliche Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Gut. Das Gut ist keine objektivierte gesellschaftliche Beziehung mit anderen mehr, sondern eine Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Gut.

Die Armut des Evangeliums ist eine andere: Die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Gut bringt den Herrn hervor und der Mangel dieser selben Güter auf seiten anderer die Sklaverei der Armen. Die Versklavung durch die Güter ist die Kehrseite der Sklaverei durch den Mangel an Gütern auf seiten der Armen. Es gibt nur eine Sklaverei, und der Geist ist die Überwindung dieser Sklaverei. Bei der Vergeistigung ergibt sich dies umgekehrt: Jedes einzelne Subjekt regelt seine Beziehung zu den ihm gehörenden Gütern. Die Subjekte überwinden zwar nicht die Sklaverei, lassen sich aber auch nicht versklaven. Aus der Optik der Besitzenden lassen sich diese durch ihre Güter nicht versklaven, und die Armen lassen sich durch den Mangel an eben diesen Gütern ebenfalls nicht versklaven. Die ganze Welt befreit sich von der Befreiung. Über die Armut im Geiste bei Matthäus sagt Trujillo:

Er wollte wohl zweifellos unterstreichen – nicht vergessen oder zweitrangig lassen –, daß es nicht ausreichte, aufgrund des Mangels an Gütern tatsächlich arm zu sein, sondern man mußte außerdem in gewisser Weise diesem Mangel zustimmen.<sup>8</sup>

Und folglich unterscheidet er 'modern' „zwischen dem Armen als Forderung des Evangeliums und dem Verelendeten, der ein Übel darstellt, das überwunden werden muß.“<sup>9</sup>

Nun muß man es verdienen, arm zu sein. Es ist eine Tugend – auf seiten des Besitzenden die Tugend der inneren Loslösung, auf seiten des wirklich Armen die Tugend der Zustimmung. Zwischen ihnen vermittelt keine Forderung des Glaubens mehr, jeder einzelne arrangiert sich mit Gott ohne Vermittlung des Armen. Dem Elend dagegen gilt die Bevorzugung des Evangeliums nicht mehr, sondern es wird ein Anwendungsgebiet des Glaubens und es ist nicht mehr Sache des Glaubens selbst. Wird der Glaube angewandt, geht es darum, das Elend zu überwinden; wird er nicht angewandt, dann nicht. Aber nicht der Glaube steht in Frage. Das Elend ist so kein objektiver Indikator des Stolzes, d. h. des Glaubensverlustes mehr.

Trujillo kauft den Armen ihre Bevorzugung durch das Evangelium für einen Teller Linsen ab. Doch im Unterschied zu Jakob gibt er ihnen auch nicht den Teller Linsen; den nimmt jener andere, der jetzt die Bevorzugung des Erstgeborenen erfährt.

So überwindet Trujillo „eine einseitige Auffassung von der Armut“<sup>10</sup>; es gibt keinen Reduktionismus und keinen Ökonomismus mehr. Doch gerade die Wirklichkeit geht dabei verloren. Nach dem Militärputsch in Chile legte das Mitglied der chilenischen Junta Admiral Merino diese Armut auf seine Weise aus:

Wir haben die Ehre, uns arme, aber ehrbare Leute zu nennen, weil keiner von uns Vermögen hat. ... Wir haben kein anderes Interesse, als Chile zu dienen, weil wir ehrenhafte Arme sind und sein werden.<sup>11</sup>

Wo einmal die einseitige Auffassung der Armut überwunden ist, hört man aus allen vier Himmelsrichtungen den Schrei: Hoch die Armen! Dieselben Herren,

die Schlange stehen, um sich als Gekreuzigte darzustellen, treten nun erneut auf, um sich als die Armen des Evangeliums hinzustellen. Es fehlen hier auch nicht die Autoren der 'klaren Verwirrung':

Die Armut als geistige Haltung, und auf sie bezieht sich zweifelsohne die Seligpreisung, besteht darin, daß der Mensch sein Vertrauen auf Gott und nicht auf sich selber und die übrigen Geschöpfe setzt.<sup>12</sup>

Sie sprechen auch nicht mehr von Armut im Geiste, sondern unverhüllt von der geistigen Armut. Und damit wir richtig verstehen, schließen sie ausdrücklich jegliche Brücke in der Beziehung des Subjekts zu Gott einschließlich des Vertrauens auf die anderen aus. Das Subjekt verfügt nicht mehr über die kleinsten Reste von Gemeinschaft.

Aus dem Gesagten kann man entnehmen, daß die materielle nicht mit der geistigen Armut verwechselt werden darf. Es kann Arme an ökonomischen Gütern geben, die nicht arm im Geiste sind. Dies ist der Fall bei denen, die das Geld vergöttern und die Reichtümer begehren, die sie nicht haben. Im Gegenteil ist der Fall nicht auszuschließen, daß die an materiellen Dingen Reichen richtige *anawim* oder geistig Arme sind.<sup>13</sup>

Deutlicher kann man es nicht sagen. Vor allem die Armen sind diejenigen, die das Geld vergöttern – wiederum eine reine Vergeistigung der Armut. Das Geld vergöttern ist eine Tatsache. Es vergöttern bedeutet, tatsächlich Reichtümer an sich zu reißen, und nicht nur den Wunsch dazu zu haben. In metaphorischen oder symbolischen Worten bezieht es sich auch auf den Wunsch, aber das reale Verhalten setzt voraus, Reichtümer, Geld zu haben. Es ist derselbe Unterschied wie zwischen dem Wunsch zu töten und dem Mord. Alles ist bis zu dem Punkt vergeistigt, daß man nicht mehr zwischen Tatsache und Wunsch unterscheidet.

Es handelt sich dabei jedoch um eine andere Formulierung dessen, was schon Trujillo unterstrichen hatte: Seiner Meinung nach ist der wahre Arme der Arme im Geiste, wenn er der Armut zustimmt. Stimmt er zu, verwandelt er das Elend, das ein Übel ist, in Armut. Und diese ist jetzt ein Gut. Einem Übel kann man jedoch nicht zustimmen. In der christlichen Botschaft ist das Elend Indikator des Stolzes, und ihm zuzustimmen bedeutet, dem Stolz, der Arroganz, dem Hochmut zuzustimmen. Daher kennt die christliche Botschaft nicht die Zustimmung des Armen zu seiner Armut. Dennoch läßt sich aus der christlichen Botschaft die Forderung ableiten, den Reichen ihren Stolz zu vergeben, weil der Arme darunter leidet. Aber Vergebung ist nicht Zustimmung. Trotzdem wird sich in der Soziallehre kein Aufruf an die Armen finden, sie sollten den Reichen ihren Stolz verzeihen, weil sich gerade derjenige, der verzeiht, würdig macht. Darum wird der Arme zur Versöhnung aufgerufen. Das bedeutet, der Arme wird aufgerufen, seiner Armut zuzustimmen, und der Besitzende, dem Armen in dem Falle zu verzeihen, in dem dieser seiner Armut nicht zustimmt. Der Arme, der nicht zustimmt, verfällt dem Stolz, und der Besitzende muß ihm dann verzeihen. Aber Verzeihung heißt nicht, Konzessionen zu machen, sondern dem Armen großzügig zu helfen, damit er seiner Armut zuzustimmen lernt. Aber das Nicht-

Zustimmen ist ein Fehler des Armen. Nun werden nie die Konzessionen des Besitzenden gegenüber dem Armen ausgeschlossen. Der Besitzende kann Zugeständnisse machen – und nach seinem Gewissen ist er dazu verpflichtet –, aber ausschließlich in dem Maße, wie diese Konzessionen nicht das Privateigentum und das Erbrecht gefährden. Macht der Besitzende diese Zugeständnisse nicht, verfällt er ebenfalls der Sünde. Aber er steht nicht außerhalb des Glaubens. Es handelt sich um ein Problem zwischen ihm und seinen Gütern, nicht zwischen ihm und dem Armen. Sagt sich der Reiche innerlich von ersteren los, steht er im Glauben, setzt er sein Vertrauen auf sie, nicht. Dies hat aber eine ausschließlich geistige Relevanz: Er sagt sich innerlich los. Genau darum konnte der Kardinal von Santiago über die Militärjunta sagen:

Ihre ausgesprochen christliche Inspiration ist wertvoll, und wir sind davon überzeugt, daß sie trotz gewisser Mängel in der Formulierung des christlichen Ideals für das gesellschaftliche und politische Leben eine Grundlage darstellt, um das Handeln der Bürger und das politische Geschehen in dieser Notsituation zu orientieren.<sup>13a</sup>

Im Falle der Armen ist das anders: Wenn sie nicht zustimmen und sich gegen das Privateigentum erheben, stehen sie außerhalb des Glaubens. Sie wenden nicht den Glauben schlecht an, sondern stehen außerhalb von ihm. Derselbe Kardinal von Santiago sagt über die „Christen für den Sozialismus“, sie hätten einen Weg eingeschlagen, „der sie de facto auf ihr Christentum verzichten läßt.“<sup>14</sup> Und die Kirche ist absolut neutral: Sie predigt allen gleich das Privateigentum als Naturrecht.

Es sind immer dieselben Gruppen, die sich als die Gekreuzigten, als die Armen im Geiste und als die Verzeihenden darstellen. Die Armen aber sind nicht unter ihnen, es sei denn, sie stimmen zu. Nicht mehr die Armen naturalisieren die Reichen in der Heimat der Armen, sondern die Reichen naturalisieren jetzt die Armen in ihrer eigenen Heimat. Trujillo bestätigt uns diese Behauptung: „Es besteht das volle Recht, einen theologischen Diskurs von den Armen aus zu führen. Auf dieser Ebene zu arbeiten wäre sehr bereichernd.“<sup>15</sup>

Der christliche Glaube ist Glaube von den Armen aus. Daher kann man nicht behaupten, eine Theologie von den Armen aus zu betreiben sei zulässig. Der Bezug auf die Armen ist Wahrheitskriterium des Glaubens. Es ist nicht so, daß es zulässig wäre, nicht zu töten, sondern man darf es nicht. Es ist nicht zulässig, den Nächsten zu lieben, sondern es ist das einzige Gebot. Wenn man sagt, es sei zulässig, nicht zu töten, wird der Mord für zulässig erklärt. Sagt man, es sei zulässig, den Nächsten zu lieben, heißt das, es ist zulässig, ihn nicht zu lieben. Und wenn man sagt, es sei zulässig, einen theologischen Diskurs von den Armen aus zu führen, heißt das, es ist zulässig, dies nicht zu tun. Dies ist der Bruch des Glaubens, ausgehend von der Vergeistigung der Armut.

Die Evangelisierung des Armen wird somit zum Raub seiner Seele. Die Armut des Armen verwandelt sich in das Ideal des Armen, welches die Zustimmung zu seiner Armut ist. Er wird seiner Seele beraubt, und ihm wird eine andere einge-

pflanzt: die Seele des Besitzenden. Durch die Zustimmung wird der Arme dazu gebracht, am Stolz der Besitzenden, am Verzicht auf die Gemeinschaft teilzuhaben. Trujillo ist sich wohl bewußt, worum es geht. Er rühmt M. Luther King mit den folgenden Worten: „Näher liegt das Beispiel von M. Luther King, dem Schwarzen mit einer weißen Seele, wie ihn der Dichter besungen hat.“<sup>16</sup>

Der Dichter, der dies gesungen hat, war ein weißer Dichter. Das ist die schlimmste Beleidigung, der M. Luther King in seinem Leben ausgesetzt war. Trujillo spricht sie erneut aus, und zwar als Lobpreisung. M. Luther King hatte nicht die Seele eines Schwarzen, sondern eine weiße Seele. Seine Seele wird ihm herausgenommen und eine andere eingesetzt: dem Schwarzen die weiße Seele, dem Armen die Seele des Besitzenden, dem Gewerkschafter die gelbe Seele, dem Juden die Seele des Ariers. In Südafrika und Rhodesien gibt es die Ehrenweißen; das ist genauso eine Beleidigung, als wenn man von Trujillo sagt: ein Bischof mit Heidenseele. Es ist aber mehr. Der Bischof versteht das nicht einmal als Beleidigung, sondern stellt die Entmenschlichung als den Gipfel der Vermenschlichung dar. Die größte Beleidigung ist es, daß er nicht einmal beleidigen will.

## 9.2 Greifbare Wirklichkeit und symbolische Wirklichkeit: die Umkehrung der Wirklichkeit

*Die Hypostase der wahren Wirklichkeit. Ist ein Christ, wer den Haß haßt? Wer der Versuchung der Macht widersteht, muß die bestehenden Mächte verteidigen. Die christliche Sklaverei. Formale Rationalität und materielle Rationalität: die Kanonisierung der Soziologie von Max Weber. Der Antimesianismus: Ist der Mensch ein Rivale Gottes? Das Symbolische ist das Wirkliche, das Wirkliche ist das Symbolische. Mit wem sprach die Schlange? Die Anbetung des Endlichen. Wie das antiutopische Christentum seine Feinde sieht. Eine Fälschung des Evangeliumstextes. Ein Pazifismus, der nicht pazifistisch ist. Die legitimen Bestrebungen der Conquistadores. Beim Predigen des Friedens den Krieg predigen. Das Recht auf Leben und die Verpflichtung zur Verteidigung des Lebens. Das falsch verstandene Privateigentum und das richtig verstandene Privateigentum. Ein Turmbau zu Babel, der sich hinter einem Sprachengewirr verbirgt. Eine Neutralität, die nicht neutral ist. Diener, die wir in der ersten Klasse fahren: Alles gehört uns. Der Aufruf zum kollektiven Selbstmord*

In all diesen Argumenten ist ein bestimmtes Umkehrungsmodell präsent, das in jedem gesellschaftlichen Bereich angewandt werden kann und die greifbare Wirklichkeit der Ereignisse verschwinden läßt. Ausgehend von den Werten, die das menschliche Handeln in der greifbaren Wirklichkeit leiten, läßt sich immer

eine der greifbaren Wirklichkeit entgegengesetzte, wahre Realität konstruieren, wenn die Werte verabsolutiert werden. Das Ereignis erfährt dann eine Bedeutungsänderung und wird zu einem bloßen Symbol oder Bestandteil dieser wahren Realität.

Wir wollen ein Beispiel für diese Bedeutungsänderung betrachten. Ein bestimmter Tod ist ein Mord, wenn er durch den Verstoß gegen die Norm 'Du sollst nicht töten' erfolgt. Nur in bezug auf diese Norm handelt es sich um einen Mord. Ohne die Norm handelte es sich um einen Tod wie jeden anderen. Beim Mord gibt es immer einen Mörder und einen Ermordeten. Der Mörder mordet immer aus irgendeinem Grunde. Den vielen Gründen des Mordes kann ein gemeinsamer Nenner gegeben werden: Haß. Der Mord geschah also aufgrund des Hasses des Mörders.

Dieser Haß kann nun hypostasiert werden. Aufgrund des Hasses mordet er. Der Haß ist nicht mehr der gemeinsame Nenner der vielen möglichen Mordmotive, sondern verwandelt sich in ein Subjekt. Nicht der Mörder mordete, sondern sein Haß. Aber sein Haß kommt nicht aus der Luft, er kommt aus irgend etwas. Die Tatsache, daß der Mörder den Ermordeten getötet hat, beweist jedoch, daß der Ermordete im Mörder Haß hervorgerufen hat, weil ihn der Mörder sonst nicht ermordet hätte. Nicht der Haß des Mörders führte ihn zum Mord, dieser wurde vom Ermordeten provoziert oder hervorgerufen. Somit agierte durch den Mörder der vom Ermordeten provozierte Haß und damit der eigene Haß des Ermordeten. Folglich ist der Ermordete der Mörder, weil er den Haß verursacht hat, der ihn tötete. Also hat er Selbstmord begangen. Sein Haß hat ihn getötet, wobei der greifbare Mörder ein Vermittler dieses Hasses des Ermordeten war. Je grausamer der Mörder, desto größer sein Haß und somit der durch den Ermordeten hervorgerufene Haß und desto größer der Haß des Ermordeten, der durch seinen eigenen Haß getötet wurde.

Das Faktum ist verschwunden, der Mord ist nur scheinbar geschehen. In der wahren Realität war es der Haß des Ermordeten, der diesen getötet hat; der Mörder ist ein Vermittler dieses Hasses. Die greifbare Wirklichkeit ist verschwunden. Kardinal Silva Henríquez sagt z. B. über das Gemetzel nach dem chilenischen Militärputsch:

Es sind einige Dinge vorgefallen, die für uns sehr bedauerlich sind. Die Gegenwart erklärt sich jedoch aus den Ursachen, die sie hervorriefen. Wir sahen, wie sich das Land spaltete, wie die Einheit der Arbeiterklasse verletzt wurde, wie sich ein ideologisches Sektierertum durchsetzte. ... Die Militärjunta hat als erste die von ihr gefaßte Entscheidung bedauert, und gegenüber dieser neuen Regierung, deren Vorgehen meiner Meinung nach nicht als harte antimarxistische Repression bezeichnet werden kann, hat die chilenische Kirche die ihr zustehende Mission.<sup>17</sup>

Die Gegenwart erklärt sich aus den Ursachen, die sie hervorriefen. Es gibt einen Haß des Ermordeten, der den Haß des Mörders hervorruft. Der Mörder mordet, doch in Wirklichkeit mordet er nicht. Auf der wahren Ebene ist er das

Medium des Hasses des Ermordeten, und der Mord ist Selbstmord. Der Mörder bedauert als erster den Mord, der aufgrund des Hasses des im Mörder agierenden Ermordeten ausgeführt wurde. So kann er sagen: „Es tut mir sehr leid.“

Die greifbare Wirklichkeit ist verschwunden. Der Mord ist ein scheinbarer, die wahre Realität setzt sich durch und entdeckt den durch den Mord mediatisierten Selbstmord. Darauf zu bestehen, daß der Mord greifbar, tatsächlich ist, erscheint nun aus dem Blickwinkel der wahren Realität als bloße Einseitigkeit. Die Wahrheit ist eine andere.

Nun gut, es ist unbestreitbar, daß es sich wirklich um eine Dimension des Ereignisses handelt. Es gibt dem Ereignis vorausgegangene Umstände, die zur Erklärung gehören. Aber einen vorausgegangenen Umstand erklärt das Ereignis nicht. Daß ein bestimmter vorausgegangener Umstand zum Mord führt, ist Entscheidung des Mörders. Der Umstand entscheidet nicht. Der Mörder entscheidet sich, zu morden und den vorausgegangenen Umstand als ausreichende Motivation zu akzeptieren. Sofern sich aber der Haß in Substanz und in ein Subjekt verwandelt, geht er über diese Entscheidung und folglich auch über die Verantwortung des Mörders hinweg; so verwandelt sich die greifbare Wirklichkeit in scheinbare und symbolische Realität. Die handelnden Subjekte werden durch solche Substanzen ersetzt: Haß, Liebe, Versöhnung, Macht, Gewalt, Neid etc. Die Subjekte sind bloße Träger solcher handelnden Substanzen, sie sind deren materielle Stütze.

Die Schritte der Änderung waren folgende: Ausgehend von einer Norm, wird ein Motiv aller möglichen Motive geschaffen, ein gemeinsamer Nenner wird in wahre handelnde Substanz verwandelt, die in dem agiert, der gegen die Norm verstößt. Diese agierende Substanz und ihr Verstoß gegen Normen wird nun der Person unterstellt, die das Objekt des Verstoßes ist. Als Ergebnis ist der Ermordete der Mörder. Die wahre Wirklichkeit ersetzt die greifbare Wirklichkeit und verkehrt den ursprünglichen Sinn der Norm – in der greifbaren Wirklichkeit: Der Mörder hat voll Haß den Ermordeten getötet; und in der wahren Realität: Der Ermordete wurde durch seinen eigenen Haß getötet, und im Mordakt wurde der Haß des Ermordeten mitgetötet. Der Ermordete existierte auch nicht wirklich, es starb sein Haß. Dort besteht eine weitere klare Verwirrung:

Dem Christen ist nur der ihm befohlene Haß erlaubt: der Haß auf die Sünde. Gehen wir weiter, dann ist derjenige Christ, der den Haß haßt. Welcher Christ, ja selbst welcher Marxist könnte behaupten, die allgemeine Regel von der Gewalt als Gesellschaftschirurgie zur Ausrottung der Ungerechtigkeiten unseres Kontinents sei mit dem Glauben vereinbar?<sup>18</sup>

Den Haß zu hassen ist genau die allgemeine Regel von der Gewalt und der Gesellschaftschirurgie. Es ist gerade das einzige, was dem Christen *nicht* erlaubt ist. Diese Substitution des realen Menschen durch handelnde Substanzen findet die verschiedensten Anwendungen. Der Machtbegriff ist selbstverständlich Schlüssel gerade zur Analyse der Armut und der Möglichkeiten ihrer Überwindung. Bei der Macht erfolgt eine ähnliche Umkehrung.

Wenn jemand etwas verwirklichen möchte, will er auch die Möglichkeit haben, es zu tun. Diese Möglichkeit, etwas zu tun, kann man Macht nennen. Macht ist dann ein leerer Begriff, wie es im Falle des Mordes der Haß oder im Falle der Armut die geistige Armut ist. Wenn jemand eine Produktionsweise gewährleisten will, die allen erlaubt zu leben, will er die Möglichkeit dazu haben. Wenn jemand anders dagegen eine kapitalistische Produktionsweise gewährleisten will, die dies nicht erlaubt, will er ebenfalls die Möglichkeit dazu haben. Da die Möglichkeit, etwas zu tun, Macht heißt, suchen beide die Macht. Der Besitzende, der nicht teilen will, sucht die Macht, um nicht zu teilen. Der Arme, der leben will, sucht die Macht, um zu leben. Beide verfolgen die Macht. Zwischen ihnen gibt es dann einen Machtkampf. In diesem Kampf ist die Kirche Versuchungen ausgesetzt:

Der Versuchung, sich mit den bestehenden Mächten zu verbünden, sind alle großen Priester ausgesetzt. Es gibt aber eine noch subtilere, die Versuchung, sich mit den oppositionellen Mächten zu verbünden, die die bestehenden Mächte entthronen wollen, um sich an deren Stelle zu setzen.<sup>19</sup>

Die Macht ist, etwas tun zu können, ganz gleich was. Auf der einen Seite gibt es die etablierten Mächte, die die Macht haben; auf der anderen Seite die, die etwas anderes machen wollen; die Möglichkeit dazu ist also die Macht. Die Macht lieben heißt nun, dem Wunsch nach Macht, der Versuchung der Macht zu verfallen. Und da jemandes Wünsche mehr zählen als die Wirklichkeit, ist Macht, wer die Macht will. So kommt es, daß zwei Mächte kämpfen: die etablierten Mächte und die gegnerischen Mächte. Zwischen ihnen wird um die Macht gestritten. Es gibt Mächte, die die Macht haben, und andere, die sie nicht haben. Beide stellen Versuchungen der Macht dar.

Nicht nur die Mächtigen zwingen den Massen ihr Joch auf, auch die, die sie in menschlichen Unternehmungen mobilisieren, die ebensoviel Berechtigung haben wie das Unterfangen von Judas dem Galiläer, die aber nicht die den Aposteln anvertrauten göttlichen Unterfangen sind.<sup>20</sup>

Das Römische Reich ist Macht, und Judas der Galiläer ist es auch. Die Macht in der Macht kämpft gegen die Macht derjenigen, die nicht die Macht haben. Die Macht in der Macht ist etabliert, die Macht ohne Macht befindet sich in den Konzentrationslagern. Beide üben eine fürchterliche Versuchung aus. Und die nicht an der Macht sind, sind der Versuchung der Macht verfallen. Auch die Kirche ist ihr oftmals verfallen: „Geschützt durch ihren weltlichen Arm, Verteidigung einer ‘Zivilisation’, stürzte sie sich auf irrige Unternehmungen politischen Charakters: die Kreuzzüge, die Religionskriege.“<sup>21</sup> Aber dieser neuen Versuchung durch die machtlose Macht wird sie nicht verfallen: „Jede der großen revolutionären Ideologien war historisch der Ursprung einer glühenden Versuchung in der Kirche.“<sup>22</sup>

Bis die machtlose Macht zur Macht mit Macht geworden ist, hat die Kirche der Versuchung der Macht immer widerstanden. Auch diesmal wird sie widerstehen:

„Wir erleben heute in Anwesenheit der zweiten Revolution eine ähnliche Versuchung.“<sup>23</sup>

Bigo sagt uns, daß man sich immer einer Machtversuchung widersetzen muß, die von der Macht der Machtlosen ausgeht. Kämpft man gegen diese große Machtversuchung, steht Bigo unfehlbar auf seiten der etablierten Macht, selbstverständlich nicht, weil er die Macht will. Er steht auf seiten der etablierten Macht, weil er sich der Machtversuchung widersetzt hat.

Die Lösung des Machtproblems findet er in der Macht selbst: „Christus, indem er den letzten Platz gewählt und es hingenommen hat, nur durch den Tod am Kreuz in das Reich zu gelangen, hat einen Weg zur Allmacht gewiesen.“<sup>24</sup>

Erneut betreibt er dasselbe Spiel. Christus wählte den letzten Platz, und dies war konkret faßbar. Und ebenso konkret faßbar ist es, daß die Mächtigen den ersten innehatten. Diesen ersten Platz haben die Mächtigen, egal was sie tun. Und die Armen haben den letzten, egal was sie tun. Das ist das konkret Faßbare. Auch wenn die Mächtigen im Namen des Volkes regieren und auch wenn sie die Armut überwinden, behalten sie weiterhin genau den ersten Platz inne. Wenn sie sich Diener nennen, sind sie weiterhin die ersten Diener. Den letzten Platz können sie nicht einnehmen, wenn sie nicht auf ihre eigene Macht verzichten. Erneut ersinnt Bigo einen rein geistigen Akt, durch den sich der Mächtige an die letzte Stelle setzt und somit die erste verdient. Und da bleibt er genau wie vorher. Es passiert nichts. Etwas passiert doch: Die Soziallehre steht nun auf seiner Seite, wissend, daß der Mächtige der Erste ist, weil er in der wahren Realität der Letzte ist. Die greifbare Wirklichkeit wurde auf ein bloßes Symbol reduziert. Widersteht man der Machtversuchung der Machtlosen im Wissen darum, daß die Mächtigen die Ersten sind, weil sie in der wahren Wirklichkeit die Letzten sind, ist die Machtfrage gelöst. Die Mächtigen haben sich ebenso innerlich von der Macht losgesagt, wie es die Besitzenden mit ihren Gütern getan haben. Es sind nun Mächte im Geiste.

Mit dem Machtproblem geht das der Klassenstruktur einher. Die implizite Abhängigkeit von der Klassenstruktur erwähnt die Soziallehre kaum. Sie behauptet hingegen ständig, das Lohnverhältnis sei nicht eigentlich ungerecht, womit sie gar nichts sagt. Wenn sie auf die Abhängigkeit des Menschen vom Menschen Bezug nimmt, spricht sie eher von Sklaverei, womit sie sich auf eine heute nicht mehr bestehende Herrschaftsform bezieht. Es gibt klare Aussagen wie die folgende von Bigo:

Eine Struktur der Sklaverei oder der sozialen Diskriminierung impliziert z. B. einen Gegenwert und muß verändert werden, wenn man will, daß die Bejahung des Gewissens nicht wertlos ist.<sup>25</sup>

Zwischen Herrn und Sklaven kann sich eine echte Beziehung entwickeln. Aber die Beziehung wäre nicht echt, würde sie nicht versuchen, die Struktur der Sklaverei abzuschaffen.<sup>26</sup>

Hier ist die Sklaverei das, was üblicherweise Sklaverei genannt wird. Sie ist die greifbare Wirklichkeit. „Eine juristische Struktur der Sklaverei, der radikalen

oder sozialen Diskriminierung, ist die Sünde selbst, weil sie aus sich heraus Unge-  
rechtigkeit ist.<sup>427</sup>

Bigo beschreibt uns getreu, wie die Christen im Römischen Reich von der Sklaverei dachten. Genau aus diesem Grund nannten sie auch die Abhängigkeit von der Sünde Sklaverei. Die Sünde gibt es also auf zwei Ebenen: die Sozialstruktur der Sklaverei als Sünde und die Sünde als innere Sklaverei. Die innere Abhängigkeit wird als Sklaverei bezeichnet, weil die Sklaverei die objektive Existenz der Sünde ist. Was die innere Sünde ist, wird durch das Wissen über die äußere Sünde klar: die Sklaverei. Für die Leute aber, die uns von der Befreiung befreien wollen, ist alles genau umgekehrt:

Die Bischöfe von Medellín sind explizit und kategorisch, wo sie die Ursache der Ursachen für Unwissenheit, Hunger, Elend, Unterdrückung und allgemein für das soziale Übel in der Sünde ansiedeln. All diese sind abgeleitete Sklavereien.<sup>28</sup>

Die innere Sklaverei der Sünde wird zur wahren Wirklichkeit, die reale und greifbare Sklaverei zu deren Symbol, deren Ableitung. Der eigentliche Umstand der Sklaverei verschwindet, hat keine Bedeutung mehr. Die klaren Begriffsverwirrer sagen:

Wenn der Herr ein „guter Herr“ ist, ist in Wirklichkeit schon das eigentliche Wesen der äußeren Sklaverei zerstört, auch wenn der Name bleibt. Wenn sich der Herr von seiner Sklaverei der Sünde befreit, ist das Sklaventum bereits tot, auch wenn sein Kadaver bewahrt wird. Aus demselben Grund kann Onesimus trotz seiner äußeren Sklaverei innerlich frei sein.<sup>29</sup>

Wenn sich der Herr von der Sklaverei der Sünde befreit, ist das Sklaventum tot. Die wahre Realität hat die greifbare Wirklichkeit vollständig verschlungen.

Frei ist der Mensch, und sei er in Ketten geboren. Potentiell ist er es, aber seine Freiheit kommt erst, wenn er seine Ketten zerbricht. Der Sklave ist Sklave, weil ihm sein Recht auf eigenen Willen genommen wurde. Daß der Herr ein guter oder ein schlechter Herr ist, tut nichts zur Sache. Ein guter ist einem schlechten Herrn vorzuziehen, dennoch bleibt er ein Herr. Und die innere Freiheit ist die Bereitschaft, die äußeren Ketten zu zerbrechen. Die Tatsache der Freiheit ist jedoch das Zerbrechen der Ketten und liegt nicht in der inneren Disposition. Diese ist notwendig, wird aber nur real, sofern der Sklave aufhört, Sklave zu sein. In der Konstruktion der wahren Realität ist der Umstand des Zerbrechens der Ketten irrelevant. Erneut verschwindet die Wirklichkeit. Sie ist schon vor vielen Jahrhunderten verschwunden. Trujillo kommt zu dem Schluß: „Wenn die christlichen Lehren in Vergessenheit geraten, stürzt man in den Abgrund der Sklaverei.“

Trujillo ist Bischof in Kolumbien, das bis vor einem Jahrhundert eines der Zentren eines der größten Sklavenimperien der Geschichte war. Und gerade durch seine Christianisierung stürzte es in die Sklaverei. Es wird vergessen, daß das Christentum eines der größten auf Sklaverei beruhenden Imperien begründet hat. Das geschah nicht, weil die christlichen Lehren vergessen wurden. Die gesamte christliche Welt, von den Päpsten über die katholischen Könige und die

kirchliche Hierarchie bis hin zu den Priestern, legitimierte aktiv dieses Imperium, und es gab nur sehr seltene Ausnahmen. Ihnen allen dienten die christlichen Lehren nicht, um die Sklaverei zu verhindern.

Das Warum erklären uns genau die klaren Begriffsverwirrer: Die Conquistadores erklärten tatsächlich die greifbare Sklaverei als bloße Ableitung von der Sklaverei der Sünde. Und die eroberten Völker Amerikas waren in den Augen der Conquistadores nur Sünder, die kaum getauft waren. Sie standen in der Sklaverei der Sünde, und die Conquistadores bereiteten ihnen das, was dieser inneren Sklaverei entsprach: die greifbare, reale Sklaverei. Da diese Völker in der inneren Sklaverei standen, war es für die Conquistadores einleuchtend, daß man sie auch äußerlich versklaven mußte. Durch ihre Evangelisierung verschwand die wesentliche Sklaverei, die der Sünde. Und von der äußeren Sklaverei blieb nur der Name übrig, ihr Kadaver wird bewahrt. Er wurde vier Jahrhunderte lang bewahrt. Und jeder Sklave, der sich erhob, verfiel dem Reduktionismus und Ökonomismus. Welche Bedeutung hatte die äußere Sklaverei, als die innere bereits überwunden war? Die Sklaven waren innerlich frei. Wenn sie sich erhoben oder ihre Freiheit forderten, verfielen sie also einem Götzendienst. Sie übertrieben die Wichtigkeit der konkreten Ereignisse und sahen nicht, was auf der Ebene wahrer Realität geschah. Darum waren sie stolz, hochmütig.

Trujillo sagt uns: „Unser Kontinent wurde vielleicht oberflächlich evangelisiert.“<sup>31</sup> Genau dasselbe sagten sich auch die Conquistadores, als die Sklaven ihre Freiheit forderten. Sie vertieften die Christianisierung immer weiter, weil schon die Forderung nach Freiheit Götzendienst, Materialismus bekundete. Die Sklaven sahen nicht, daß sie in Wahrheit schon frei waren, und wenn sie das nicht erkannten, war das ein Indikator für den Umstand, daß sie noch unter der inneren Sklaverei litten und ihnen somit die äußere Sklaverei zukam. Die Christianisierung wurde zu solchen Ausmaßen getrieben, daß keine Seele mehr in den Körpern blieb. Dabei handelt es sich um eine Sklaverei, die ohne genaue Kenntnis der christlichen Lehren niemals möglich gewesen wäre. Es mangelte nicht an solchen christlichen Lehren. Sie wurden auch ernst genommen. Es handelte sich um ein Glaubensproblem und nicht um ein Problem der Anwendung des unversehrten Glaubens. Der Glaube war ein Götzenkult. Dennoch wird uns mitgeteilt: „Als der Liberalismus im vergangenen Jahrhundert die Befreiung der Sklaven erläßt, ist er unbewußter Schuldner des christlichen Gärstoffes.“<sup>32</sup> Bigo übernimmt es, dieses Herrschaftsprinzip auf die moderne Gesellschaft auszuweiten, wenn auch mit sehr allgemeinen Worten:

Die ökonomische Gesellschaft ist der Spannung zweier entgegengesetzter Logiken unterworfen: einer vorrangigen Logik von Leistungsfähigkeit und Ertrag; sie ist die erste, weil die Produktionstätigkeit den Konsumenten Güter und Dienstleistungen zur Verfügung stellen muß, die gleichzeitig von guter Qualität und preiswert sind. Kein System kann dieses grundlegende Gesetz außer acht lassen. Die Wirtschaft gehorcht aber auch einer weiteren Logik: Sie richtet sich an der Förderung aller aus, die aktiv an der Produktion beteiligt sind.<sup>33</sup>

Er zeigt zwei entgegengesetzte Logiken und klassifiziert sie daraufhin. Eine ist grundlegendes Gesetz und die vorrangige, und die andere ist dieser nachgeordnet. Das grundlegende Gesetz darf nicht mit dem Grundrecht der Soziallehre verwechselt werden, weil es genau das Gegenteil ist. Das Grundrecht bezieht sich auf die zweite Logik. Die zweite Logik richtet sich an der Förderung aller aus. Es ist symptomatisch, daß gerade diese nicht die erste ist. Ist die Befriedigung der Bedürfnisse nicht das Ziel der Volkswirtschaft? Was Bigo hier das grundlegende Gesetz nennt, ist nichts anderes als eine von der Förderung aller abgeleitete Bedingung. Wirtschaft ist Arbeit der Menschen, um ihr reales Leben zu reproduzieren; und eine ihrer Implikationen ist die, daß die Produkte von guter Qualität und preiswert sind. Bigo drückt das jedoch umgekehrt aus: Die abgeleitete Bedingung ist die vorrangige und die Erfüllung der ökonomischen Funktion, während die Reproduktion des realen Lebens die nachgeordnete ist.

Es handelt sich hierbei erneut um die Konstruktion einer wahren Realität – sie ist eine bloße Kopie der neoklassischen Wirtschaftstheorie –, die der greifbaren Wirklichkeit, dem realen menschlichen Leben oktroyiert wird. Das Prinzip der formalen Rationalität – Leistungsfähigkeit und Ertrag – verwandelt sich in die Substanz, die bestimmt, ob sich das reale Leben reproduzieren kann oder nicht. Die Produktion muß so leistungsfähig wie möglich sein; nachher kann man schauen, wer und wie viele von ihr leben können. Die Leistungsfähigkeit zeigt sich nicht in dem Umstand, daß alle leben können, sondern sie entscheidet, wer leben kann und wer nicht. Sie wird zu einem Fetisch, und die Forderung nach Leben – die tatsächliche Leistungsfähigkeit der Wirtschaft ist die Erfüllung dieser Forderung – kann nun im Namen der Leistungsfähigkeit abgelehnt werden. Leistungsfähig ist nun der Verzicht auf die reale Leistungsfähigkeit für das Leben. Und das ist der Glaube: „In den Augen des Glaubens ist das Eigentum nur Bedingung für Verantwortlichkeit und Freiheit.“<sup>34</sup>

Eigentum bedeutet selbstverständlich Privateigentum. Und es sind gerade nicht die Augen des Glaubens, die zu dieser Feststellung gelangen; es sind einfach die Augen der neoklassischen Wirtschaftstheorie, die Bigo hypostasiert. Es sind auch die Augen von Max Weber. Es gibt keinen Grund, sie zu kanonisieren. Die Augen des Glaubens können nichts anderes entdecken, als daß alle Menschen das Recht haben zu leben. Das oben angeführte Zitat von Bigo ist eine getreue Kopie des Ergebnisses der Soziologie Max Webers. Was Bigo die Logik von Leistungsfähigkeit und Ertrag nennt – dieses sein neues grundlegendes Gesetz –, ist nichts anderes als die formale Rationalität von Weber. Die andere Logik, die Bigo der ersteren untergeordnet erklärt, ist dagegen nur das, was Weber als die materiale Rationalität bezeichnet. Die erste ist auch bei Weber die wahre Rationalität die andere eine wissenschaftlich nicht beweisbare und daher untergeordnete Rationalität.

Mit dieser Behauptung verläßt Bigo den traditionellen Rahmen der Soziallehre, den er in seinem Buch über die Soziallehre nicht verläßt. In diesem tradi-

tionellen Rahmen vollzieht sich die Legitimierung des Eigentums auf der Ebene des aufgeklärten Rationalismus. Dies ist Tatsache, auch wenn die Vertreter dieser Lehre immer behaupten, in der Tradition des Thomas von Aquin zu stehen. Aber wir haben schon gesehen, daß dies falsch ist. Nun folgt Bigo bei der Veränderung der Apologetik des kapitalistischen Eigentums eigens der bürgerlichen Ideologie. Weber begründete das Privateigentum schon nicht mehr auf der Ebene des aufgeklärten Rationalismus.

Tatsächlich ersetzt er sogar weitgehend das Wort Eigentum durch den Begriff der formalen Rationalität. Nun scheint selbst die Soziallehre dieser ideologischen Linie zu folgen. Durch diese Änderung der ideologischen Argumentation machte Weber der antiutopischen Ideologie Platz, die heute in den bürgerlichen Gesellschaften herrscht. In dieser antiutopischen ideologischen Sichtweise werden die Verfechter ihres Lebensrechtes als Feinde der Rationalität selbst angeklagt. In der heutigen Situation Lateinamerikas, in der die Militärjungen Regime aufrechterhalten, die aggressiv jegliche Hoffnung zerstören, stellt diese Neuorientierung der Soziallehre eine klare ideologische Unterstützung für die Regime dar. Nach dieser Analyse kann die Soziallehre in denselben Chor einstimmen, in dem die Besitzenden im Bunde mit den Militärjungen singen. Sie stellen sich nicht mehr als Verfechter des Privateigentums, sondern der Rationalität dar.

Dieses Zusammentreffen zwischen Soziallehre und der Soziologie von Max Weber ist sehr auffällig. Einleuchtenderweise ist die Konstruktion der wahren Realität durch Bigo ein extremer Realismus. Zudem ist die Soziologie Webers das Ergebnis eines ebenso extremen Nominalismus. Und sofern beide Positionen auf ein und dasselbe Objekt gerichtet sind – das Urteil über das Lebensrecht –, stoßen die beiden Extreme zusammen und erzeugen eine neue *coincidentia oppositorum*.

Die Logik, die Bigo und die Anhänger der Soziallehre im allgemeinen auf der Ebene dieses sich zu guter Letzt mit dem extremen Nominalismus deckenden extremen Realismus leitet, ist ganz klar. Die Vermittlung zwischen diesen beiden Extremen würde notwendigerweise zu dem Grundprinzip der sozialistischen Rationalität führen, das als bewußte Kontrolle des Wertgesetzes zum Ausdruck kommt. Bigo bestätigt die Unterwerfung des realen Lebens unter das Wertgesetz. Er nennt es grundlegendes Gesetz, während das grundlegende Gesetz traditionell genau das Gegenteil ist: das Recht zu leben. Er bestätigt so einen strengen Realismus, der ihn zur Übereinstimmung mit dem strengen Nominalismus von Weber bringt. Darum ist sein einzig Anzubetender nichts anderes als jenes ernste Antlitz des Schicksals von Weber. Durch die Schaffung eines solchen Gottes- und Gesellschaftsbildes gelingt es ihm, die Konsequenz einer *universalia in res* zu vermeiden, die gerade die bewußte Kontrolle des Wertgesetzes wäre. Die menschliche Freiheit kann allein auf der Grundlage des Lebensrechtes gewährleistet werden. Bigo will sie *gegen* das Lebensrecht bejahen. Seine Logik besteht

gerade darin, schließlich die menschliche Freiheit selbst zu zerstören. *Gratia supponit naturam*. All diese Verdrehungen der wahren Wirklichkeit gipfeln im Antimessianismus. Auch dieser Antimessianismus entsteht selbstverständlich im Namen des wahren Messianismus. Dieser wahre Messianismus ist unsere endgültige Befreiung von der Befreiung. Er ist also Freiheit. Er ist die wahre Hoffnung gegenüber der Hoffnung auf irgendeinen zeitweiligen Fortschritt. Der wirkliche Messianismus wird folglich auch als irdischer Messianismus bezeichnet.

Das ist der Sinn des Mythos von der Vertreibung aus dem irdischen Paradies. Weil der Mensch zum Rivalen Gottes geworden ist, weil er seine Geschichte nicht mehr als einen Bund lebt, ist die Natur zum Feind des Menschen geworden (Gn 3,17); die Menschen haben sich eines Werkes bemächtigt, das nicht das ihre ist: Von nun an herrscht die Ungerechtigkeit und spaltet die Menschheit.<sup>35</sup>

Die Rivalität mit Gott ist eine innere Seinsweise – der Mensch wurde einfach zum Rivalen Gottes –, und daraus ergibt sich die Spaltung der Menschheit als reale, greifbare Tatsache. Nicht eine greifbare Tatsache macht den Menschen zu einem Rivalen Gottes; nicht der Umstand, daß der Mensch aus Stolz die Gemeinschaft verlassen hat, verwandelt den Menschen in einen Gegner Gottes. Dieser Umstand ist eine Konsequenz. Der Stolz existiert ohne diesen Umstand, im Inneren des Menschen, und zwar schon vor den ihn bezeugenden Tatsachen.

Diese Auffassung vom Stolz ist für den Antimessianismus grundlegend. Ein innerer Vorgang brachte dem Menschen den Verlust des irdischen Paradieses, und die Spaltung der Menschheit ist die Folge. Aufgrund des Stolzes wird der Mensch innerlich und äußerlich gespalten. Es kommt zur Spaltung der Menschheit. Bigo sagt über diesen Konflikt: „Er hat seinen Ursprung in der ursprünglichsten Feindschaft, die der Mensch entstehen ließ, als er die noch herrlichste Gnade der Freundschaft mit Gott in Rivalität verwandelte.“<sup>36</sup> Diese Feindschaft, durch die der Mensch zum Rivalen Gottes wurde, nennt Bigo „das Geheimnis des Bösen“<sup>37</sup>. Darin „bemächtigen sich die Menschen einer Sache, die nicht ihre ist.“<sup>38</sup> Die Interpretation dieser Bemächtigung ist entscheidend. Bigo beginnt bei der biblischen Bedeutung der Anhäufung von Reichtum; es geht um die Anhäufung eines Reichtums aller durch Individuen. Er führt Jesaja 62,8f. an:

Nimmer will ich dein Korn deinen Feinden zu essen geben, nicht wieder sollen Fremde deinen Most trinken, um den du dich abgemüht hast.

Nein, wer geerntet hat, soll es auch essen und Jahwe preisen; und die geherbstet haben, sollen auch trinken in meinen heiligen Vorhöfen.

Jesaja stellt eine Theorie der Ausbeutung auf. Der Reichtum gehört allen, und wer ihn an sich reißt, verfügt über fremde Güter. Die Ausbeutung wird überwunden, wenn den Produzierenden ihr Produkt gegeben wird. Und Jahwe wird als der Herr dargestellt, der dieses Recht des Menschen, von seinem Produkt zu leben, gewährleistet. Darum sagt Jahwe: „*dein* Korn“.

Der Reichtum bietet die Alternative, ihn individuell anzuhäufen oder ihn gemeinschaftlich zu besitzen. Dies gilt sowohl für das Alte als auch für das Neue Testament. Bigo will jedoch darüber hinausgehen. Er erfindet erneut eine wahre

Realität, die er mit den folgenden Worten vorbereitet: „Das Denken Christi ist viel ausgefeilter, aber es hat dieselbe Bedeutung.“<sup>39</sup>

Bigo weiß sehr wohl, daß alle sozialistischen Bewegungen einen Reichtumsbegriff haben, der demjenigen entspricht, der im oben angeführten Jesajazitat enthalten ist. Auch wenn sie ihn nicht von Jesaja haben – alle Unterdrückten der Welt hatten und haben diesen Begriff –, ist er ähnlich. Folglich unterstellt Bigo Christus dessen Überwindung:

Der Punkt, an dem das Evangelium die sozialistische Lehre vollständig überwindet, ist der, der sich auf die Akkumulation als solche bezieht. Es geht nicht nur um einen Reichtum, der die Gesellschaft teilt, weil er schlecht verteilt wird, sondern um einen Reichtum, der den Menschen und selbst die Gesellschaft erdrückt, indem er grenzenlos angehäuft wird. Diese Lehre steht in Kapitel 12 bei Lukas.<sup>40</sup>

Diese Lehre findet sich nicht in Lukas 12, weil dort immer noch von dem individuell angehäuften Reichtum gesprochen wird. Ein Begriff vom gesellschaftlichen Reichtum, wie ihn Bigo hier verwendet, existiert erst seit dem 18. Jahrhundert und wurde von den Begründern der klassischen politischen Ökonomie entwickelt. Seine grenzenlose Anhäufung und seine erdrückende Macht über den Menschen wurden gerade von Marx und nach Marx von Adorno, Horkheimer, Marcuse etc. behandelt. Aber sie alle sprachen nicht von einem Reichtum, der aus sich heraus erdrückt, sondern von Produktions- und Konsumtionsweisen, innerhalb derer der gesellschaftliche Reichtum erdrückt. Bigo erklärt den gesellschaftlichen Reichtum selbst zu einer erdrückenden Kraft, die den Menschen beherrscht: „Der Reichtum bekleidet sich mit menschlichem Antlitz und läßt sich anbeten.“<sup>41</sup> Er spricht „von diesem Nichts, das die Güter der Erde sind, wenn sie die echte Bedürftigkeit übersteigen.“<sup>42</sup> Im folgenden kehrt er die Beziehung um:

Zudem ist der Reichtum nicht echt, er fügt dem Menschen nichts hinzu (denn er übersteigt definitionsgemäß seine Bedürftigkeit): Eher würde er ihn verarmen, indem er ihn von seinem Nächsten (durch die ihm inhärente Ungerechtigkeit) und von sich selbst entfernt.

Die letztere Situation ist die modernste. ... Der Reichtum ist nicht der Mensch selbst. Bindet sich der Mensch an ihn, entäußert er sich an ihn. Einzig die Gaben Gottes gehören wirklich dem Menschen; sie allein lenken den Menschen auf sich selbst.<sup>43</sup>

Wenn Bigo hier von Reichtum spricht, bezieht er sich auf den gesellschaftlichen Reichtum. Der vom Individuum angehäuften Reichtum, der den Menschen von seinem Nächsten entfernt, erscheint nun als ein Derivat der Zuneigung zum gesellschaftlichen Reichtum. Diese Zuneigung zum gesellschaftlichen Reichtum entfernt den Menschen von sich selbst und erst dadurch vom Nächsten. Der Reichtum selbst ist das Übel, nicht dessen individuelle Anhäufung.

Tatsächlich stellt er den gesellschaftlichen Reichtum an sich als ein Nichts dar, wenn er die Bedürfnisse übersteigt, auch wenn er nach dem Gleichheitsprinzip verteilt ist. Da es aber kein klares Kriterium für diese Bedürfnisse gibt, fügt Bigo hinzu, daß der Mensch immer dann zu viel hat, wenn sein Überleben gesichert ist. Er begreift folglich keine mögliche Entwicklung des Menschen, die

von der Entwicklung seiner Bedürfnisse ausgeht. Die Entwicklung der Bedürfnisse selbst ist ein Nichts. Also ersetzt er diese Realität, die ein Nichts ist, durch die wahre Realität: die Gaben Gottes.

In der gesamten biblischen Tradition sind diese Reichtümer, die Bigo ein Nichts nennt, die Gaben Gottes, sofern sie der Mensch in Gemeinschaft mit den anderen besitzt. Ein Nichts können sie niemals sein. Individuell angehäuft sind sie das Leben der Armen, die an ihrem Mangel sterben müssen. Sie sind das weggegebene Leben der Armen in Händen des An-sich-Reißenden. Niemals sind sie ein Nichts. Bigo ersetzt sie jedoch durch die Gaben Gottes. Diese Gaben Gottes sind aber nichts anderes als sein Wissen, daß der gesellschaftliche Reichtum nichts ist. Er stellt also Gott und gesellschaftlichen Reichtum gegenüber: „Der letzte Ursprung der Knechtschaft: der Mensch macht aus dem Reichtum einen Gott, da er die Anbetung des einzig Anzubetenden verweigert hat.“<sup>44</sup>

Einerseits hat er dann Gott als einzig Anzubetenden und andererseits den gesellschaftlichen Reichtum mit einem menschlichen Antlitz, das sich anbeten läßt, und den Menschen, der sich aufgrund seiner Bedürfnisse entwickelt. Den einzig Anzubetenden anbeten bedeutet, den Reichtum zu einem Nichts zu erklären, sofern dieser die Subsistenz übersteigt.

Damit hat Bigo die erste Phase seines Antimesianismus beendet. Entscheidend ist, daß die Ungerechtigkeit nicht mehr von der Spaltung zwischen den Menschen ausgeht – wie in der biblischen Tradition –, sondern von etwas Vorherigem, von dem sich diese Ungerechtigkeit ableitet. Gemäß der biblischen Tradition lebt der Mensch, indem er die Natur für seine Bedürfnisse verändert; und in der individuellen Anhäufung der Güter liegt die Ungerechtigkeit. Die Idee, daß sich der Mensch entwickelt, wenn er seine Bedürfnisse entwickelt, paßt hier vollkommen, auch wenn sie nicht dasselbe ist. Bigo konstruiert etwas Vorheriges. Es ist die Entscheidung des Menschen, sich zu entwickeln, indem er seine Bedürfnisse und all das entwickelt, was die Entwicklung des gesellschaftlichen Reichtums mit sich bringt. Bigo nennt das den Stolz und die Rivalität mit Gott. Zur Rivalität mit Gott kommt es, sofern sich der Mensch anschickt, sich auf der Erde zu entwickeln. Das ist das eigentlich Böse, und aus ihr leitet sich die Spaltung der Menschheit ab. Folglich kann sie nur überwunden werden, indem der gesellschaftliche Reichtum zu einem Nichts erklärt wird.

In bezug auf die Gesellschaft hat diese Erklärung gerade des gesellschaftlichen Reichtums zu einem Nichts einen analogen Effekt wie auf der Ebene des Subjekts die Erklärung der körperlichen Instinkte zur Quelle der Sünde, wobei Fleisch und Körper gleichgesetzt wurden. Im zweiten Teil seiner antimessianischen Kritik wird Bigo eine zur Theorie des antiutopischen Subjekts analoge Gesellschaftstheorie entwickeln. In diesem Subjekt beherrscht die unsterbliche Seele den sterblichen Körper. Bigo erklärt jetzt die gesamte reale Welt zu einem symbolischen Bereich und die Welt der Werte zur wahren Realität. Der Titel des entsprechenden Kapitels lautet: „Was für eine Befreiung?“ Darin geht es um eine

Fetischismustheorie. Sie ist aber genau umgekehrt wie bei Marx. Was bei diesem der Fetisch ist, ist für Bigo wahre Realität. Und was bei Marx die Wirklichkeit ist, ist für Bigo der Fetisch, der Götze. Der einzig Anzubetende von Bigo ist der Fetisch von Marx. Bei Bigo heißt es: „Das Böse besteht darin, aus dem gegenwärtigen Bild und Zeichen die letzte Realität zu machen.“<sup>45</sup>

Marx könnte genau dasselbe sagen. Auch in der christlichen Botschaft wird dies mit der Feststellung ausgesagt, der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat für den Menschen. Bei Bigo ist es genau das Gegenteil. Der Sabbat ist die letzte Realität, das reale Leben des Menschen ist das Bild und das Zeichen:

Es wird oft von dem Sakrament gesprochen, das Christus und die Kirche sind. Aber Christus und die Kirche sind nur Sakramente, wirkungsvolle Zeichen der Erlösung, weil selbst die Welt in symbolischer Form geschaffen wurde und um ihr diese Form wiederzugeben.<sup>46</sup>

Das heißt, die reale Welt ist Sakrament Christi, und Christus ist Sakrament, weil er der Welt ihren symbolischen und sakramentalen Charakter zurückgibt. Christus ist somit wahre Realität und die reale Welt ihr Symbol. Dasselbe gilt für die Kirche. Der Sabbat ist für den Menschen da, weil der Sabbat dem Menschen seinen Charakter, für den Sabbat da zu sein, zurückgibt. Der Fetisch dient dem Menschen, denn wenn der Mensch sich ihm hingibt, dann gibt dieser dem Menschen seinen wahren Charakter zurück, der darin besteht, daß er für den Fetisch da ist. Christus ist für den Menschen da, weil er diesem seinen wahren Charakter, für Christus da zu sein, zurückgibt. Ich bin Diener, weil ich denen, für die ich der Diener bin, ihren wahren Charakter, mir zu dienen, zurückgebe. Ich bin der Letzte, weil ich denen, die die Ersten sind, ihren wahren Charakter, die Letzten zu sein, zurückgebe. Das Kapital dient dem Menschen, weil es ihm seinen wahren Charakter, dem Kapital zu dienen, zurückgibt. Der Staat dient dem Menschen, weil er ihm seinen wahren Charakter, dem Staat zu dienen, zurückgibt. Der Arme im Geiste bin ich, weil ich dem Menschen seinen wahren Charakter, arm zu sein, zurückgebe. Der Friedliebende bin ich, weil ich dem Menschen seinen wahren Charakter, unterworfen zu sein, zurückgebe. Die Befreiung bin ich, weil ich dem Menschen seinen wahren Charakter, sich nicht zu befreien, zurückgebe.

Besser kann man nicht beschreiben, was der Fetisch ist. Sein Geheimnis ist dieses: im Namen der Freiheit auf die Freiheit verzichten. Das ist der Seelenraub, die Herrschaftsideologie. Man könnte die Liste beliebig verlängern, und alle Begriffe der realen Wirklichkeit können auf diese Weise untergraben werden. Die Wirklichkeit selbst wird zur Lüge.

Überall sind diese Diener des Menschen unterwegs und bieten ihre Dienste an. Präsidenten, Bankdirektoren, Bischöfe. Es sind Gekreuzigte, Arme im Geiste. Es sind Christen, die den Haß hassen und die ständig dem Menschen dienen, um ihm im Namen seiner wahren Realität seinen wahren Charakter zurückzugeben, und die unerbittlich jenen Fetischismus verfolgen, der aus dem gegenwärtigen

Bild und Zeichen – d. h. dem realen Leben – die letzte Realität macht. Sie verfolgen die Rebellion des menschlichen Stolzes gegen den Sabbat, die die Quelle der Ungerechtigkeit ist:

So ist die sichtbare Welt Sakrament, und dieses Sakrament muß gefeiert werden. Das ist der Sinn der Liturgie und ganz besonders der eucharistischen Liturgie: die Beziehung des Menschen zu Gott im Herzen seiner Beziehung zur Welt und zu den Menschen zu bedeuten.<sup>47</sup>

Dem Menschen und der Welt wird ihr Herz weggenommen und ihnen ein wahres Herz eingepflanzt. Die wahre Sünde ist die, das transplantierte Herz zurückzuweisen und das eigene zu behalten. Daß der Mensch Mensch und nicht der Schatten irgendeines *wahren* Menschen sein will, das ist die Quelle des Bösen, die wahre Erbsünde:

„Ihr werdet sein wie Götter“, sagt die Schlange zur Frau: Der Mann versucht dann – und das ist die ganze „Versuchung“ –, seine Existenz in der Welt als totalisierend, als absolut zu leben. Er verneint seine „symbolische“ Existenz.<sup>48</sup>

Die Schlange sagt: „Ihr werdet sein wie Götter.“ Und wer erliegt der Versuchung? Die Menschen, die sagen, sie wollen Menschen sein, keine Götter; die die greifbare Wirklichkeit als solche erleben wollen, nicht als symbolische, nicht als symbolisch im realen Leben Fleisch gewordene Götter. Sie erliegen der Versuchung. Sie erliegen ihr, weil der Mensch, wenn er Mensch sein will und kein Gott, dann gerade Gott sein will und der Umstand, Mensch zu sein und sein Leben als reales Leben zu wollen, bezeugt, daß er Gott sein will. Die anderen dagegen, die sich über das reale Leben stellen, um sich in eine unsterbliche, symbolisch im realen Leben Fleisch gewordene Gott-Seele zu verwandeln, sind diejenigen, die keine Götter sein wollen. Wer kein Gott sein will, will es sein, und wer es sein will, will es nicht sein. Da die wahre Realität des Menschen die ist, ein phantasmagorischer Gott zu sein, will derjenige, der es nicht sein will, ein Gott sein. Das führt Bigo zu der Auffassung von der Profanisierung der Welt.

Aber der Glaube an die Schöpfung und den Bund, gerade weil er sie völlig entsakralisiert, macht aus der Welt einen Ort des Zusammentreffens mit dem Einzigen, mit dem, der nicht absolut die Welt ist, einen Ort der Inkarnation. Das ist die andere, ebenfalls essentielle Seite der Wirklichkeit. Nur eine laisierte Welt kann eine echte Beziehung zu Gott herstellen, weil nur sie sich als Symbol verstehen kann. Und nur eine Welt, die auf diese Weise ihre Beziehung zu Gott lebt, kann vollständig entsakralisiert werden.<sup>49</sup>

Bigo sieht die Entsakralisierung in zwei Schritten: einerseits die Laisierung, die sich der mit den spezifischen Naturphänomenen jeder Art in Verbindung stehenden Magie entgegenstellt; andererseits die Entsakralisierung, die die laisierte Welt in eine symbolische Welt der symbolischen Inkarnation der unsterblichen Seelen verwandelt. Mit diesem Schritt zur Entsakralisierung geschieht in Wahrheit das, was Bigo die Weihe der Welt nennt:

*Weihe der Welt*, wenn man will, aber radikale Weihe, Laisierung, weil sie gerade alle Verwirrung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen beseitigt, wahre Weihe jedoch, weil sie die gesamte Existenz auf die göttliche Ebene projiziert. Den Wunsch danach trägt der Mensch in sich selbst.<sup>50</sup>

Die Magie der spezifischen Naturphänomene wird also durch eine Magie der Welt als natürliche Gesamtheit ersetzt. Während die überwundene Magie den Menschen an seine einzelnen Handlungen bindet, will diese neue Magie dem Menschen nun sein eigenes Wesen entreißen, es in eine symbolischen und vergänglichen Realität Fleisch gewordene wahre Realität verwandeln. Bigo nennt dies das Österliche.

Die Existenz ist symbolisch und die Geschichte österlich, nicht aufgrund eines extrinsischen Nachtrags zum Glauben, sondern aufgrund der eigentlichen Tatsache der Schöpfung und der Inkarnation.<sup>51</sup>

Vorher dachte man, die Inkarnation bedeute, tatsächlich Mensch zu werden. Jetzt heißt es, der wirkliche Mensch ist Symbol des wahren Menschen. Die Inkarnation ist also symbolisch. Da sie aber symbolisch ist, ist Christus der tatsächliche und wahre Mensch. Der wahre Mensch ist der symbolische Mensch. Christus ist symbolisch Mensch geworden. Da aber jeder Mensch symbolisch Mensch ist, ist Christus wahrhaft Mensch geworden. Das endgültige Osterfest ist die Auferstehung:

*Unser Fleisch wird auferstehen, wie Christus in einem durch den Lanzenstich und durch die Nägel gezeichneten Fleisch auferstanden ist. Es handelt sich aber um keine physische, chemische oder biologische Kontinuität, weil der Tod kein Schein ist. Es handelt sich um eine Fortdauer des Zeichens in der endgültigen Wirklichkeit des Sinnes im Geiste.<sup>52</sup>*

Da die endgültige Wirklichkeit die wahre Realität ist, wird die greifbare Wirklichkeit von ihr geschluckt und verschlungen. Als ätherischer Körper ist sie unsterblich. Das Zeichen bleibt bestehen. Nicht greifbare Wirklichkeit, die keinen Tod mehr kennt, sondern wahre Realität – die den Tod nie gekannt hat –, die das Zeichen verschlingt, das die greifbare Wirklichkeit ist. Es kommt der ewige Friede von Kadavern, die niemals verwesen.

Das war der zweite Schritt des Antimesianismus. Ihm folgt der dritte: „Nichts in der Bibel erlaubt es, diese wahre Hoffnung durch die Hoffnung auf irgendeinen zeitlichen Fortschritt zu ersetzen.“<sup>53</sup>

Die Körperlichkeit ist nicht mehr die Brücke des Dialogs mit Gott. Es gibt eine wahre Brücke, die die wahre Realität ist und die die wahre Hoffnung darstellt. Diese wahre Hoffnung spiegelt sich allein im zeitlichen Fortschritt wider, der an sich nichts ist:

Wenn es aber nach Paulus eine Fülle der Zeit (Gal 4,4) gibt, hat sie ihren wesentlichen Ursprung nicht in einem zeitlichen Fortschritt, sondern in einem immer intimeren Zusammen treffen des Menschen mit Gott.<sup>54</sup>

Das Zusammentreffen mit Gott liegt nicht im zeitlichen Fortschritt, sondern außerhalb desselben. Es ist vollkommen engelhaft, Seele mit Seele. Den zeitlichen Fortschritt erklärt er zu einer bloßen Endlichkeit. Für Bigo ist der Fortschritt als solcher für die Transzendenz nicht offen, sondern ihr gegenüber verschlossen. Er wird zur Transzendenz hin geöffnet, indem die greifbare Wirklichkeit in eine von der wahren Realität beherrschte, symbolische Wirklichkeit ver-

wandelt wird. „Das menschliche Werk hat keinen Sinn, wenn es nicht unendlich ist. Beginnt der Mensch aber das Endliche anzubeten, fangen die Perversionen an.“<sup>55</sup> Die Entdeckung der Transzendenz im zeitlichen Fortschritt erklärt er nun für die Anbetung des Endlichen. Das ist verbotenes Terrain. Man muß sich vielmehr an höhere Instanzen wenden, die von außen die greifbare Wirklichkeit leiten. Ein wesentlicher Schritt bei der Argumentation dieser vermeintlichen Anbetung des Endlichen ergibt sich aus der Interpretation der Versuchung Jesu:

Jesus weist ausdrücklich ... die Versuchung zurück, sich der Bedingung des Satans zu unterwerfen: sich anbeten zu lassen, sich so zum Ruhm Cäsars zu erheben und dadurch schließlich wie er zu werden, der vergöttlichte Herr des Universums, „Sohn Gottes“, aber in einem pervertierten Sinne. Ausdrücklich weist Jesus gerade diese Versuchung zurück: Ausgestattet mit der gesamten göttlichen Macht, kann Jesus die Welt erobern und sich anbeten lassen, anstatt der demütige Diener zu sein.<sup>56</sup>

Entscheidend ist nach Meinung Bigos, daß Jesus darauf verzichtet, vergöttlichter Herr des Universums zu sein, um zum wahren Herrn des Universums zu werden. Der Teufel will ihn zur Vergöttlichung des Universums führen:

Es ist notwendig, in der Episode der Versuchung den Verzicht Jesu zu unterstreichen, seine messianische Mission in eine politische Mission umzuformen, um sich eigens im Herzen der Politik zu engagieren, in einem Kampf auf Leben und Tod mit den „Mächten und Gewalten“ (Kol 2,1) und mit einer Mythologie der Macht.<sup>57</sup>

Hätte Jesus Politik betrieben, hätte er sich der Bedingung des Teufels als vergöttlichter Herr des Universums unterworfen. Er wählt also einen wahren Messianismus, der sich im Herzen der Politik engagiert. In diesem wahren Messianismus ist Christus ebenfalls König, aber in anderer Form:

Jesus ist wahrhaftig König, d. h. Sohn Gottes, seine Souveränität ist Herrschaft. Sie kommt in der Knechtschaft der Demütigung, der Festnahme, der Marterung und des Todes zum Ausdruck. Sie kehrt radikal die Bedeutung der königlichen Würde um. ...

Diese königliche Würde muß durch die Finsternis der Demütigung und des Todes hindurchgehen und kann allein im Geheimnis der Auferstehung verwirklicht werden.<sup>58</sup>

Zwischen Anbetung des Teufels und Anbetung des Gottessohnes besteht also eine Umkehrbeziehung: „dämonische Anbetung im radikalen Widerspruch zur Anbetung des einzigen Gottes.“<sup>59</sup>

Jesus ist dieser König, seine Souveränität ist Herrschaft. Durch Demütigung, durch Tod des greifbaren Lebens wird er zum König, und durch die Auferstehung gelangt er in sein Reich der wahren Realität. Die greifbare Wirklichkeit von Demütigung und Tod wird Christus in der wahren Realität unterworfen und als solche seiner Souveränität. So weist er allen Mächten seinen Weg:

Sein Zeugnis hat den Weg zur Demokratie freigemacht und dabei alle Formen der Monarchie oder der Anarchie in Frage gestellt, die sie gefährden, aber er stellt auch alle Formen von Macht in Frage, die im Namen des Volkes ausgeübt werden, wenn sie auf die eine oder andere Weise die Totalität anstreben.<sup>60</sup>

Die Macht ist nun legitim und kann Christus folgen. Sie ist Dienerin in der wahren Realität, die durch die Machtausübung in der greifbaren Wirklichkeit

allen aufoktroiert, die greifbare Wirklichkeit der wahren Realität unterzuordnen. „Eine Macht auf eine höhere Instanz zu beziehen heißt also, sie zu entmythologisieren.“<sup>61</sup> Das heißt gerade, sie zu mythologisieren. Bigo läßt seinen wahren Christus der Versuchung erliegen, die der reale und greifbare Christus zurückgewiesen hat. Da er ihn nicht im Herzen des realen und greifbaren Lebens der Menschen akzeptiert, versetzt er ihn eigens in das Herz der Herrschaft – allerdings nicht mehr in die Person der Herrscher, sondern in die abstrakten Prinzipien der Herrschaft. Der Herrscher ist nun ein Administrator dieser abstrakten Prinzipien, die sich aus der Umkehrung der Welt ableiten. Es handelt sich um Prinzipien der Unterwerfung der greifbaren Wirklichkeit unter die wahre Realität. Jegliches Machtprinzip, das sich daraus ableitet, ist nun Gesetz Gottes; insbesondere die Unterwerfung des Rechts auf Leben unter das Prinzip des Kalküls der Wirtschaftlichkeit, das das Wesentliche des Privateigentums darstellt.

Bigo legitimiert nicht jegliche Macht. Er legitimiert nur diese abstrakte Macht, die die greifbare Wirklichkeit verläßt, um von oben wiederum ihre Kriterien zu oktroyieren. Er legitimiert eine Macht von oben. Diese Machtideologie ist der von der Kirche vorgegebene Machtverzicht:

Wie Christus verzichtet die Gemeinschaft seiner Jünger auf die Macht – ein wesentliches Prinzip der Laisserung und der Autonomie der bürgerlichen Gesellschaft. Dieser Verzicht ist aber auch Ablehnung des Machtabsolutismus. Er begründet eine neue Gesellschaft.<sup>62</sup>

Bigo verteidigt also Christus als Herz der Politik, ohne Politik zu betreiben. Da es sich aber um den wahren Christus handelt, verteidigt er so das Herz, das Wesentliche der Herrschaft, ohne sie auszuüben – nicht Thron und Altar, sondern die abstrakten Herrschaftsprinzipien und antimessianisches Christentum. Er lehnt jedoch jegliche Macht ab, „die im Namen des Volkes ausgeübt wird, wenn sie ... die Totalität anstrebt“<sup>63</sup>, d. h. wenn sie die Wirklichkeit nicht als symbolische behandelt.

Die Welt als das Reale zu behandeln ist nach Meinung Bigos die neue Form der Teufelsanbetung. Daraus entwickelt sich der ausdrückliche Antimessianismus Bigos. Er nennt diese Operation Exorzismus der Fetische.<sup>64</sup> Der legitimen Herrschaft der abstrakten Prinzipien der wahren Realität stellt er die sich aus messianischen Bewegungen ergebende illegitime Herrschaft gegenüber. In Christus ist diese illegitime Herrschaft bereits in ihrem Wesen überwunden, doch kehrt sie unaufhörlich wieder:

Ende der heidnischen Welt, wo sich die Macht mit einem religiösen Heiligenschein ausstattet, aber auch das Ende der jüdischen Welt, wo der göttliche Bund mit der irdischen Herrschaft gleichgesetzt wurde. Nun gut, sowohl die Versuchung des Heiden als auch die des Juden erwachen unaufhörlich zu neuem Leben.<sup>65</sup>

Tatsächlich hält Bigo die beiden Elemente für ein einziges. Die Fetischisierung besteht nach seiner Auffassung in der Machtausübung im Hinblick auf einen irdischen Messianismus – ausgehend von der greifbaren Wirklichkeit –, was dieser Macht einen religiösen Heiligenschein verleiht.

Die politische Gesellschaft ist zeitgleich mit der ökonomischen Gesellschaft. Sie ist davon nicht zu trennen. Die Kritik des Reichtums kann nicht von der der Macht abgespalten werden. Die eine wie die andere sind die Gesichter derselben biblischen Fragestellung.<sup>66</sup>

Ohne eine genaue Unterscheidung vorzunehmen, setzt er jedoch die biblische Kritik der individuellen Anhäufung von Reichtum mit seiner Kritik des gesellschaftlichen Reichtums gleich. Was in der biblischen Tradition zusammenhängt, sind der individuell angehäuften Reichtum und die Ausübung der Herrschaft. Die Versuchungen müssen also in einem solchen Kontext interpretiert werden. Reichtum und Macht, die in den Versuchungen versprochen werden, sind individuell angehäuften und durch die Macht der Herrschaft geschützte Reichtümer; sie sind Bruch mit dem Subjekt in Gemeinschaft und somit mit Gott. Dies betrifft nicht im geringsten den gesellschaftlichen Reichtum. Wird er von Subjekten in Gemeinschaft angeeignet, kann er auf der Linie der biblischen Tradition als der Reichtum der neuen Erde interpretiert werden. Denn die neue Erde besteht gerade darin, alles gemeinsam zu haben; Genuß der Erzeugnisse durch die einen, ohne die anderen zum Tode zu verurteilen und sie von der Nutzung dieser Güter auszuschließen. Als Zielvorstellung der neuen Erde erscheint dann eine Situation, in der die bloße Spontaneität gegenüber sich selbst, den anderen und den Gütern nicht mehr mit dem Leben eines anderen und dessen Genuß in Widerspruch treten kann. Dieses Ziel wäre dann der äußerste Ausdruck der Transzendentalität innerhalb des realen und materiellen Lebens der Menschen. Es handelt sich dabei um eine Unendlichkeit innerhalb der Endlichkeit.

Eine solche Transzendentalität innerhalb des realen Lebens ist das Gegenteil der Herrschaft und des individuell angehäuften Reichtums. Die Transzendentalität außerhalb des realen Lebens, in deren Namen Bigo spricht, bewirkt nur, daß man Christus in das Herz der Herrschaft versetzt. Die innere Transzendentalität muß folglich als die Transzendentalität ausgelegt werden, die durch die Formulierung der äußeren Transzendentalität ersetzt wird.

Marx formuliert sicher ausdrücklich keine Transzendentalität. Mit der äußeren Transzendentalität hält er das Problem für abgeschlossen. Es ist aber genauso sicher, daß auf der Linie des Marxschen Denkens und seiner Fetischismuskritik niemals eine Transzendentalität außerhalb des realen Lebens formuliert werden kann, aber sehr wohl eine innere Transzendentalität – letzteres, wenn man das Reich der Freiheit in seiner transzendentalen Bedeutung interpretiert. Dies hat die Theologie der Befreiung getan. Diese Tatsache will Bigo anprangern. Daher spricht er im Zusammenhang mit dieser Transzendentalität von Anbetung des Endlichen. Er kritisiert die Religionskritik von Marx nicht mehr als Ablehnung der Transzendentalität. Er weiß bereits, daß im Marxschen Denken eine Transzendentalität existiert, welche die Theologie der Befreiung aufgenommen hat. Die Kritik Bigos wendet sich also eigentlich gegen diese Transzendentalität. Er wendet sich nicht an den Atheismus von Marx; der interessiert ihn nicht mehr.

Er richtet sich gerade gegen die Art von Transzendentalität, die aus dem Denken von Marx hervorgeht, wohl wissend, daß Marx' Atheismus nicht der einzige Schluß ist, der aus der Marxschen Methode gezogen werden kann. Folglich ändert Bigo das Objekt der Kritik. Vorher wurde der Atheismus von Marx kritisiert und dabei angeführt, er sei in seinem Denken intrinsisch enthalten. Im Wissen darum, daß dieser nicht intrinsisch in seinem Denken enthalten ist, richtet Bigo seine Kritik nun eigens gegen die Fetischismuskritik von Marx. So kann er mit dem Marxismus die in der marxistischen Bewegung entstandenen christlichen Strömungen anprangern. Es handelt sich hierbei um eine Veränderung, die sich gerade aus der Existenz der Theologie der Befreiung innerhalb der sozialistischen Bewegung erklärt. Letztendlich ist die Tatsache der Existenz dieser Theologie der Befreiung schon der Beweis dafür, daß der Atheismus nicht intrinsisch in der Marxschen Methode enthalten ist.

Dies zwingt Bigo – und alle Anti-Befreiungs-Theologen –, die Art von Transzendenz zu attackieren, die aus der Marxschen Methode abgeleitet werden kann. So erklärt er dann diese Transzendenz innerhalb des realen Lebens für falsch, und dies erlaubt ihm, auf eine Anbetung des Endlichen und folglich auf Götzendienst zu schließen. Da dies bereits die Schlußfolgerung des vorhergehenden Antimessianismus ist, der sich gegen die ausdrückliche Religionskritik von Marx wendet, ist also die Brücke zu einem solchen Antimessianismus geschlagen. Der Messianismus wird folglich für eine falsche Transzendentalität gehalten. Die Überwindung des Messianismus ist wahrer Messianismus. Messianismus bedeutet, der Versuchung des Teufels zu erliegen – so die Schlußfolgerung von Bigo. Die messianische Bewegung ist also Stolz, Hochmut, irdischer Götzendienst. Das ist das Geheimnis des Bösen. Nun kann er angreifen:

Ohne das „Geheimnis des Bösen“ wäre jeder Mensch Christus gewesen, die gesamte Menschheit wäre die Kirche gewesen. Wo einmal das Böse vollzogen ist, sind Christus und die Gemeinschaft seiner Jünger notwendig, um der Existenz ihre symbolische Struktur und gerade dadurch ihre Freiheits- und Beziehungsstruktur wiederzugeben.<sup>67</sup>

Hier wird deutlich: Der Messianismus und die Interpretation des Lebens, ausgehend vom realen Leben, sind die wahren Kreuziger. In ihnen liegt das Geheimnis des Bösen. Ihretwegen hatte der Wille Gottes keinen Erfolg, gemäß dessen alle „der Christus“ gewesen wären. Daher wurde die Ungerechtigkeit vollzogen – Christus wurde gekreuzigt. Er lebt aber mit seinen Jüngern in der Geschichte fort, um der greifbaren Wirklichkeit ihren symbolischen Charakter wiederzugeben. Die greifbare Wirklichkeit als die reale Wirklichkeit zu nehmen, Christus in diese Wirklichkeit zu stellen bedeutet, Christus zu kreuzigen. Dies ist für Bigo der Antichrist. Christus und seine Jünger kämpfen in der Geschichte darum, der greifbaren Wirklichkeit ihren Charakter einer symbolischen Realität wiederzugeben, kämpfen gegen das Böse, das aus der greifbaren Wirklichkeit den Ort des Lebens macht und dabei die Transzendenz innerhalb des realen Lebens sucht. Diese Fronten sieht Bigo.

Dieser Kampf zwischen Christus und dem Bösen vollzieht sich jedoch auf der Ebene der wahren Realität, auch wenn er in der symbolischen Wirklichkeit geführt wird, die real und greifbar ist. Sein Ziel ist es, allen zu zeigen, daß die reale Wirklichkeit symbolisch ist. Das Böse kämpft in der greifbaren Wirklichkeit, um sie zu einer solchen zu erklären. Da es sie zur realen Wirklichkeit erklären will, kämpft es jedoch ebenso auf der Ebene der wahren Realität, auf der sie Anbetung des Endlichen ist. Anbetung des Unendlichen und Anbetung des Endlichen kämpfen auf der Ebene der wahren Realität.

Da Bigo keine Politik betreibt, kümmert er sich nicht weiter darum, was dieser wahre Kampf auf der Ebene der greifbaren Wirklichkeit bedeutet. Der Umstand, daß die Wiederherstellung der symbolischen Struktur für die Existenz im irdischen Kampf klare Verbündete hat, bekümmert ihn ebenfalls nicht. Der Kampf ist ein rein religiöser.

Es gibt natürlich irdische Mächte, die diese Wiederherstellung unterstützen. Das sind alle Mächte der heutigen kapitalistischen Welt. Für Bigo sind dies jedoch die Mächte der heutigen Welt, die sich dem höheren Wesen unterworfen haben. Es sind die legitimen Mächte.<sup>68</sup> Unter Bezugnahme auf diese höhere Instanz befreien diese Mächte die Menschheit mit ihrem Kult des einzig Anzubetenden vollständig vom Fetischismus.<sup>69</sup> Darum steht Christus an ihrer Seite. Aber diese Mächte kämpfen an der Seite von Christus, weil sie ebenfalls der Existenz ihre symbolische Struktur zurückgeben wollen. Christus kämpft gegen das Böse, nicht für diese Mächte. Bigo wäscht sich dagegen die Hände in Unschuld, weil er für den religiösen Teil der Angelegenheit verantwortlich ist. In Politik mischt er sich nicht ein.

Nachdem er die Fronten geklärt hat, führt er seine Argumentation nicht weiter aus. Er hat kategorisch den Feind Gottes festgelegt, gibt diesem Feindbild aber keinerlei konkreten Inhalt. Auch ruft er nicht ausdrücklich zu einer Kreuzigung der Kreuziger auf, auch wenn sie implizit in seinen Argumenten enthalten ist. Nun kommen die Fußsoldaten des Kampfes hervor. Sie malen das Gesicht des Feindes in immer drastischeren Farben, bis er derselbe ist, der er für den katholischen Integralismus immer schon war. Hinter ihm findet Bigo wiederum den Protestantismus und den Judentum. Über die Marxsche Beschreibung des Proletariats als universelle Negativität sagt Trujillo:

Sie ist eine Extrapolation des Hegelschen Universums, das von einem nüchternen Lutherum durchdrungen ist und so von einem „messianischen“ Gehirn gesteuert wird.<sup>70</sup>

Wenn der Marxismus Messianismus ist, dann hat er viel mit der jüdischen Tradition zu tun. Somit kann der Antimessianismus nur Antimarxismus und gleichzeitig Antisemitismus sein. Letztlich ist der Antisemitismus die Brücke zur Mythologisierung des Antimarxismus. Darum wird ständig vom Marxismus als einem säkularisierten Messianismus gesprochen. In dieser Mythologie ist der Marxismus ein Kreuziger, weil er die neue Form des jüdischen Messianismus ist, der ebenfalls Kreuziger ist.

Zwei Bestandteile werden hervorgehoben: Rebellion gegen Gott und Gewalt. Die Gewalt tritt gerade in der greifbaren Wirklichkeit auf und ist Symbol dessen, was in der wahren Realität erscheint, d. h. die Rebellion gegen Gott, der Stolz. So sagt Trujillo über Max Scheler:

Merkwürdig ist die Interpretation des Juden Max Scheler, die nicht sehr von der abweicht, die die Apologeten des Konflikts vorbringen. Es handelt sich um einen Juden voller Ressentiments, der im Namen der Liebe sogar die Haare seines Feindes „fromm“ verbrennen will.<sup>71</sup>

Das sind die Überreste der jahrtausendealten Propaganda des Christentums gegen die Juden, wobei diesen ständig der Ritualmord unterstellt wird, den die Christen an ihnen durchgeführt haben. Dabei handelt es sich um die Schlüsselformel, unter die jede sozialistische Bewegung subsumiert wird: Voll Ressentiments will er im Namen der Liebe sogar die Haare seines Feindes fromm verbrennen. Eine derartige Propaganda hat keinen anderen Sinn, als ein Feindbild zu entwerfen, das den Feind als Inkarnation des Bösen erscheinen läßt. Nicht nur die Bosheit, sondern die in Haß verkehrte Liebe, d. h. das Böse selbst sind damit gemeint. Eine solche Darstellung des Feindes nimmt diesem jegliche Würde, jegliche Möglichkeit der Achtung. Einen so entworfenen Feind treffen alle Arten von Aufwiegelung und Unterstellungen. Er ist die Fleisch gewordene Perversion: „Die vielen Zeitvertreibe von Guerilla-Kämpfern, die ... mit den abgeschneideten Köpfen unschuldiger Landarbeiter Fußball spielen.“<sup>72</sup>

Mit solchen Worten wird ein in Personen Fleisch gewordener Haß beschrieben, die sich in Träger und Gegenwart des Hasses verwandeln. Da sie in der greifbaren, aber symbolischen Wirklichkeit bloße Gewalt sind, sind sie auf der Ebene der wahren Realität bloßer Haß, der die Kehrseite des Stolzes ist. Sie begehnen die Ursünde der Menschheit. Aus dem Munde von Marx spricht daher jemand anderes: „Auf den vorangehenden Seiten wurden wir aufgefordert, an die Oberfläche zu kommen, um seine *Sonne* zu sehen, die alles mit Licht überflutet. ... Marx flüstert uns zu: *venite adoremus*.“<sup>73</sup> Das ist ohne Zweifel Luzifer.

Der Antimessianismus sieht sich also dem Haß ausgesetzt. Er bekämpft diesen Haß: „Dem Christen ist der Haß erlaubt, der ihm befohlen ist: der Haß der Sünde. Dringen wir weiter ein, ist Christ, wer den Haß haßt.“<sup>74</sup> Vorher hatte man geglaubt, der Christ sei derjenige, der seinen Feind liebt. Wir müssen aber zu dem Schluß kommen, daß den Feind lieben, den Haß zu hassen bedeutet. Auf diese Weise gelangt man zur Versöhnung. Trujillo folgert dies mit einem Pauluszitat:

Jetzt aber in Christus Jesus seid ihr, die ihr einst „fern“ waret, „nahe“ geworden durch das Blut Christi. Denn er ist unser Friede; er hat aus den beiden eins geschaffen und die trennende Scheidewand niedergerissen, in seinem Fleische die Feindschaft, ... um die beiden in ihm als Friedensstifter zu *einem* neuen Menschen umzuschaffen und die beiden in *einem* Leibe durch das Kreuz mit Gott zu versöhnen, da er in seiner Person die Feindschaft getötet hat.

(Eph 2,13-16)

Am Kreuz hat er also den Haß, die trennende Scheidewand beseitigt. Daher kommt Trujillo zu der Schlußfolgerung: „Gerade die Liebe, die Kraft des Kreu-

zes, einigt und überwindet die Spaltungen in einem anspruchsvollen Prozeß der Umwandlung, nicht im antagonischen Konflikt.<sup>475</sup> Die Kraft des Kreuzes ist die Liebe, die den Haß überwindet. Der Bischof hat aber den Text verfälscht. Er sagt das genaue Gegenteil. Der Bischof läßt Paulus das Gegenteil von dem sagen, was dieser meint, indem er einen entscheidenden Satz aus dem Text streicht: „das Gesetz der Gebote mit seinen Verordnungen vernichtet“ (Eph 2,15). Dieser Satz gehört in dem Text von Trujillo an die Stelle hinter „die trennende Scheidewand niedergerissen, in seinem Fleische die Feindschaft“. Und einige Seiten vorher behauptet Trujillo: „Das Reich Gottes wird dort offensichtlich, wo die Menschen dem Gesetz zu gehorchen beginnen.“<sup>476</sup>

Paulus sagt, das Reich kommt, indem das Gesetz beseitigt wird. Nach Paulus lauert der Haß hinter dem Rücken des Gesetzes als Folge der Sünde. Am Kreuze, so Paulus, besiegte Christus den Haß, indem er das Gesetz der Gebote mit seinen Verordnungen vernichtete. Folglich ist auch die Schlußfolgerung von Trujillo falsch. Die Liebe tötet nicht den Haß, und das Kreuz an sich ist nicht die Liebe. Am Kreuz wird der Haß getötet, indem das Gesetz beseitigt wird. Die Beseitigung des Gesetzes ist der Friede, nicht dessen Einhaltung. Die Beseitigung des Gesetzes macht der Liebe Platz.

Christ ist, so wird behauptet, wer den Haß haßt. Bestenfalls könnte man sagen, daß derjenige Christ ist, der das Gesetz haßt. Aber auch dieser Begriff existiert nicht in der christlichen Botschaft. Dort heißt Christsein immer, der Liebe Platz zu machen, indem man das Gesetz beseitigt. Daher ist das Kreuz nicht die Liebe. Der Liebe wird Platz geschaffen, indem man das Kreuz erleidet. Da aber die Liebe die Auferstehung ist, wird am Kreuz das Gesetz vernichtet und bei der Auferstehung durch die Liebe ersetzt.

Da aber Trujillo im Namen der Herrschaft spricht, kann er nicht von der Beseitigung des Gesetzes sprechen. Er spricht von dessen Einhaltung und schreckt auch nicht vor Verfälschungen zurück, um Paulus seine eigene Meinung zu unterstellen. López Trujillo sucht die Versöhnung durch die strikte Einhaltung des Gesetzes. Es ist die schamlose Versöhnung der Militärjuntas, an der er damit teilhat.

Wird das Gesetz nicht beseitigt, muß man den Haß hassen. Dem Feind zu vergeben heißt nun, die Versöhnung zu lieben, die im Gehorsam gegenüber dem Gesetz besteht. Es erscheint somit die konservative, romantische Sichtweise des Friedens als Befreiung von der Befreiung, des wahren Messianismus als Zerstörung der Messianismen. Sie wird als Verzicht auf die Gewalt dargestellt: „Wir glauben, daß uns das Evangelium mehr als die natürliche Ethik zum Verzicht auf jegliche blutige Gewalt verpflichtet.“<sup>477</sup>

Damit eine Predigt der Gewaltlosigkeit nicht zynisch und heuchlerisch ist, müßte sie die durch Arbeitslosigkeit und Verelendung ausgeübte Gewalt einschließen. Durch Arbeitslosigkeit und Verarmung wird den Völkern Gewalt angetan. Es gibt auch die Gewaltlosigkeit der Diebe und Mörder. Predigt ein

Dieb die Gewalt? Ein Dieb will in Frieden stehlen. Auch die Mörder predigen keine Gewalt. Sie wollen in Frieden morden. Sogar Hitler wollte die Sowjetunion friedlich erobern. Gegen die sowjetischen Partisanen, die sich verteidigten, brachte er all das vor, was heute üblicherweise über die Guerilla in Lateinamerika gesagt wird. In der ganzen Welt wollen die Mörder den Frieden. Um den Frieden zu predigen, muß man sich gut vergewissern, ob man nicht den Frieden der Diebe und Mörder predigt.

Nach dem Militärputsch in Chile wurde das öffentliche Gesundheitswesen bewußt unterdrückt. Gleichzeitig sanken die Realeinkommen auf die Hälfte. Damit wurde wissentlich ein Massenmord begangen. Die Einkommen der einkommensstärksten 5% der Bevölkerung verdoppelten sich jedoch. Dieses Geld ist das Blut der Armen. Der diesen Mord begleitende Mord durch Polizei und Militär ist gerade notwendig, um diesen Frieden der Mörder zu gewährleisten. Er ist sein Begleiter. Den Frieden dieser Oberschichten und Militärjunten – ihre nationale Versöhnung – zu predigen ist die Predigt des Friedens der Diebe und Mörder. Sie erklären ihren Völkern den Krieg. Offensichtlich wollen sie – wie alle Eroberer –, daß sich die Angegriffenen nicht verteidigen. Darum sprechen sie von Frieden. Daher ist es mit der Verabscheuung der Gewalt nicht so weit her. Sie verabscheuen die Gewalt, aber „es wird der Fall der ‘offenkundigen und anhaltenden Tyrannei’ ausgenommen.“<sup>78</sup>

Niemals verurteilen sie die Gewalt als solche. Sie haben immer ihre gewissen Vorbehalte, auch wenn sie versuchen, sie so gut wie möglich zu verbergen. Bigo sagt: „Die Macht im Dienste der Gerechtigkeit ist bisweilen notwendig: die Gewalt niemals. Worin besteht ihre intrinsische Schlechtigkeit? Darin, daß sie sich in sich selbst legitimiert und sich selbst als ihr eigenes Gesetz definiert.“<sup>79</sup>

Bigo kreiert einen neuen Begriff. Er verurteilt die Gewalt, aber nicht die Anwendung der Macht. Es ist nicht verkehrt, diese Ablehnung der Gewalt als ihre Ablehnung für den Fall der Verteidigung des Rechts auf Leben zu interpretieren. Damit soll gesagt werden, daß die Gewalt in dem Falle ausgeübt werden darf, in dem es darum geht, ein Regime zu verhindern, das die greifbare Wirklichkeit nicht als symbolische akzeptiert und das Privateigentum bedroht, d. h. gegenüber dem Bösen.

In dem Te Deum, das der Kardinal von Santiago am 18. September 1974 für die Militärjunta zelebrierte, sagte er über die Kirche:

Sie begleitete den Eroberer, stand ihm bei seinen legitimen Bestrebungen bei und bot ihm ihren Arm, um zu lehren und zu zivilisieren; ihre bevorzugte Sorge galt aber den Erobererten. Den einen wie den anderen wurde der Glaube geboten, um sie von ihren Götzen loszureißen.

Da die Bestrebungen der Eroberer legitim sind, handelt es sich nicht um ein Gewaltproblem.

Tatsächlich steht hinter dieser ganzen heuchlerischen Predigt des Pazifismus und der Gewaltlosigkeit eine versteckte Aufforderung gerade zur Gewalt. So wird zum Krieg aufgerufen, indem man den Frieden predigt. Das ist die wirkungsvoll-

ste Art, den Krieg zu predigen. Es wird von der Auseinandersetzung zwischen Christus und dem Bösen gesprochen, die auf der Ebene der wahren Realität kämpfen, auf der Christus seine Kreuziger kreuzigt; und dieser Kampf findet in der greifbaren, aber symbolischen Wirklichkeit statt. Das ist die schlimmste Aufwiegung zur Gewalt um der Gewalt willen, die man erreichen kann. Auch wird völlig im dunkeln gelassen, was eine Situation legitimer Gewalt ist oder sein kann; es wird aber sehr wohl darauf bestanden, daß es solche Situationen gibt. Es besteht kein Zweifel, auf welche Situation eine solche Propaganda bezogen ist, sie wird aber nie genannt. Das Bemerkenswerteste an all diesen Analysen der Gewalt in der Soziallehre ist das völlige Fehlen der Frage, warum so oft im Namen des Christentums die blutigsten Gewalttaten verübt wurden.

Alle zitierten Autoren stimmen in der völligen Verleugnung der Geschichte des Christentums als Geschichte der Gewalt überein. Überall greifen sie die Gewalt an, aber niemals in den Fällen, in denen sie im Namen des Christentums oder der Umwandlung der Wirklichkeit in symbolische Realität verübt wurde. Wenn die angeführten Autoren in Lateinamerika leben, stellen sie nicht die geringste Reflexion über die Gewalt der Militärjungen an. Sie malen eine friedliche Welt, in die die Gewalt der Marxisten einfällt, um sie zu stören; und diese Gewalt stellen sie in der allerschrecklichsten Form dar. Alle ihre Beschreibungen dieser Gewalt sind denen gleich, die die Militärjungen zur Legitimierung ihrer Gewalt benutzen.

Da sie die Gewalt nicht analysieren, tun sie dies um so weniger mit deren Ursachen. Es kommt ihnen also nie in den Sinn zu fragen, warum die Gewalt der Militärjungen, die heute den Kontinent beherrschen, von Menschen verübt wird, die von sich behaupten, Christen zu sein, und die von der geistlichen Hierarchie als solche anerkannt werden. Sie haben eine Art christlichen Glaubens, die sie diese ihre verübte Gewalt als die Verwirklichung dieses Glaubens sehen läßt. Sie kennen die christlichen Lehren und lesen in ihnen die Aufgabe, solche Gewalt anzuwenden. Dabei handelt es sich offen um eine Gewalt um der Gewalt willen. Sie nennen sie totalen antisubversiven Krieg. Keine Hierarchie in Südamerika hat diese Gewalt für illegitim erklärt. Einige haben sie wegen ihrer Ausschreitungen kritisiert, nie wegen ihrer Illegitimität. Der Glaube dieser Christen ist nicht in Zweifel gezogen worden. Sie aber wenden ihren Glauben an, und ihr Glaube befiehlt ihnen, dies zu tun. Den genannten Autoren fällt nicht die Gewalt dieser Christen Südamerikas auf. Sie suchen nach Ausreden, um die Diskussion zu umgehen. Ihre größte Ausrede ist die Suche nach der Gewalt bei denen, die von den Militärjungen verfolgt werden. Minuziös fertigen sie Listen solcher Gewalttätigkeiten an und werden so zu Sprechern der Ideologien der Militärjungen. Dadurch opfern sie dieselben Völker, die die Militärjungen opfern. Es gibt ein stilles Abkommen mit diesen. In der Botschaft des Evangeliums wird Herodes verurteilt, und die Zeloten werden ermahnt (es gibt dort keine Verurteilung der Gewalt der Zeloten). Über die Gewalt der Zeloten sagt Bigo: „Jesus hat sie nie ver-

urteilt, er hat sie aber auch nicht aus religiösen Gründen gerechtfertigt.<sup>80</sup> Nun ist es umgekehrt: Die Zeloten werden verurteilt, und Herodes wird ermahnt.

Der einzige Fall aber, in dem ein Recht auf Gewaltausübung anerkannt werden kann, ist der Fall der Verteidigung des Rechts auf Leben. Das ist das einzige unveräußerliche Naturrecht des Menschen. Die Ausübung dieses Rechts auf Verteidigung seines Lebens ist in keiner Weise willkürlich – aber es ist unveräußerlich. Die einzige Situation, in der die Soziallehre ohne gewisse Vorbehalte die Gewalt verurteilt, ist aber eben dieser Fall der Verteidigung des Rechts auf Leben.

Das Recht auf Leben ist nur die Kehrseite einer Verpflichtung: der Pflicht zu leben. Diese Pflicht zu leben ist das reale und nicht durch ein Leben auf der Ebene der künstlich errichteten und wahren Realität ersetzbare Leben. Es ist die Verpflichtung, sein reales Leben zu leben und dieses nur in dem Fall zu opfern, in dem es für das Leben der anderen und ihr Engagement im realen Leben notwendig ist. Dies kann zum Verzicht auf jegliche Gewalt führen. Dieser Verzicht kann aber allein im Hinblick auf das reale Leben erfolgen.

Die Soziallehre kennt ein analoges Grundrecht. Sie nimmt dieses als ihre Grundlage. Es ist das Recht des Eigentümers, sein Eigentum zu verteidigen. Dies ist das einzige Recht, für das die Soziallehre problemlos die Gewaltanwendung anerkennt. Die Verteidigung des Eigentums wird von der Soziallehre als der einzige Fall legitimer Gewaltanwendung betrachtet. Dem Menschen, der ein ökonomisches Leben verteidigt, wird dagegen dieses Recht abgesprochen – Eigentum ja, Leben nein.

Die Frage ist die: Wer hat letztendlich das Recht, sich mit Gewalt zu verteidigen? Der Eigentümer bei der Verteidigung seines Eigentums oder der Mensch bei der Verteidigung seines realen Lebens? Die Soziallehre gibt zur Antwort: ausschließlich der Eigentümer, der seinen Besitz verteidigt, der Mensch nicht. Bejaht man dagegen das reale Leben, so muß die Antwort entgegengesetzt ausfallen: In letzter Instanz hat der Mensch in der Verteidigung seines realen Lebens dieses Recht, der Eigentümer bei der Verteidigung seines Besitzes nicht.

Die Antwort der Soziallehre ist immer versteckt. Ihre Autoren fühlen die in ihre Antwort eingeschlossene Schande. An einer Stelle, wo Bigo von der Beziehung zwischen Eigentümern, die ihren Besitz verteidigen, und den Menschen, die ihr reales Leben verteidigen, spricht, sagt er:

Will man die Gewalt von der einen und der anderen Seite ausschließen, darf die Mobilisierung der einen und der anderen nicht unter Bedingungen vonstatten gehen, die keine Möglichkeit für ihre Koexistenz lassen.<sup>81</sup>

Er erklärt offenbar einen Kompromiß zwischen beiden. Die Eigentümer respektieren das Recht auf Leben der anderen, und alle respektieren das Eigentum der Eigentümer. Doch erklärt er versteckt etwas anderes. Er erklärt implizit, daß dieser Kompromiß auch in dem Falle beibehalten werden muß, in dem das Privateigentum mit dem Recht auf Leben aller unvereinbar ist. Mit dieser impli-

ziten Erklärung schwindet die scheinbare Neutralität seiner Äußerung. Tatsächlich erklärt er, das Privateigentum muß auch in dem Fall aufrechterhalten werden, daß es mit dem Recht auf Leben unvereinbar ist. Folglich spricht er dem Eigentümer das Recht zu, sich letztendlich mit Gewalt zu verteidigen. Das ist der Friede der Einhaltung des Gesetzes und nicht der Beseitigung des Gesetzes.

Die Autoren der Soziallehre bestehen selbstverständlich immer darauf, daß sie nicht das bestehende Privateigentum verteidigen: „Nicht wenige haben geglaubt, in der Verteidigung des (richtig verstandenen) Privateigentums eine Rückendeckung für seine ‘zum Himmel schreienden’ Mißbräuche und Ungerechtigkeiten zu sehen.“<sup>82</sup> Sie verteidigen das (richtig verstandene) Privateigentum. Das (richtig verstandene) Privateigentum ist ein Privateigentum mit Vollbeschäftigung, angemessenen Löhnen, mit wohlwollenden Eigentümern, ohne Unterentwicklung, ohne Zerstörung der Natur, welches die Familie und die individuelle Unabhängigkeit fördert. Das ist das wahre Privateigentum. Das reale, das greifbare Eigentum, das man kennt, ist ein (falsch verstandenes) Eigentum. Es ist symbolische Existenz des wahren Privateigentums. Folglich kritisiert die Soziallehre fortwährend das (falsch verstandene) Privateigentum, indem sie ihm vorwirft, nicht das wahre Privateigentum zu sein. Das ist jedoch die einzige Kritik am Privateigentum, die die Soziallehre akzeptiert. Das ist auch die einzige Kritik, die die Eigentümer akzeptieren, da sie sie in ihrem Eigentum bestätigt. Der Akt der Kritik am Privateigentum ist nun gerade dessen Legitimation.

Da das reale Privateigentum immer das (falsch verstandene) Privateigentum ist, legitimiert es die Soziallehre unter dem Anschein, es zu kritisieren. Nur so war sie in der Lage, Volksbewegungen zu inspirieren, die fortwährend betrogen wurden. Sie akzeptiert jegliche Forderung der Bevölkerung, erklärt sie zum Wesensmerkmal des (richtig verstandenen) realen Privateigentums und unterwirft sie dem (falsch verstandenen) realen Privateigentum. Sie erklärt das Recht auf Leben auf der Ebene der wahren Realität, erklärt es zum Wesentlichen des (richtig verstandenen) Privateigentums, und daraus ergibt sich die Verpflichtung des Menschen, sich dem (falsch verstandenen) realen Privateigentum als der wahren Verwirklichung seines Rechts auf Leben zu unterwerfen. So erklärt sie die legitime Gewalt des Eigentümers bei der Verteidigung seines Besitzes. Also bestreitet sie dem Menschen sein unveräußerliches Recht, zu leben und sein Leben zu verteidigen, und zwar im Namen einer Verteidigung des Eigentums, das als die wahre Verteidigung des Lebens dargestellt wird.

Um dieses Ergebnis aus dem Glauben ableiten zu können, mußte der gesamte Glaube in der Form des antiutopischen Christentums umgekehrt werden. Allein ein so umgedrehter Glaube erlaubt es, zu dieser Schlußfolgerung zu kommen. Alles mußte geändert werden: Gott, Christus, der Geist, alle Glaubensmysterien, die Beziehung des Subjekts zu sich selbst und sogar das Sakrament der Eucharistie. Der Eigentümer hat sich des Glaubens bemächtigt und ihn zu seinem gemacht, indem er ihn umgekehrt hat. Der gesamten Wirklichkeit wurde diese

wahre Realität aufgezwungen, und von der wahren Realität aus bemächtigen sie sich der greifbaren Wirklichkeit. Durch die Schaffung einer Sprachverwirrung errichteten sie auf der Grundlage des Privateigentums einen Turmbau zu Babel, der diesmal sehr wohl bis in den Himmel reichte, um schließlich zu werden wie Gott, indem der biblische Gott durch den Gott der Philosophen ersetzt wurde.

Die Wiedererlangung des Rechts auf Leben durch den realen Menschen impliziert eine entsprechende Wiedererlangung im Glauben. Marx zerstörte den Gott der Philosophen, fand aber letztendlich keinen biblischen Gott. Die Kritik des Gottes der Philosophen ist jedoch eine notwendige Bedingung für die Wiedergewinnung des Glaubens im Hinblick auf das menschliche Leben.

Die Bejahung des Lebens beinhaltet diese doppelte Bejahung: die Pflicht eines jeden zu leben und das sich daraus ergebende Recht eines jeden auf Leben. Da das Leben ein reales und materielles Leben ist, das durch kein wahres oder spirituelles Leben zu ersetzen ist, bedeutet dies ein Urteil über das Eigentum: Ein Eigentumssystem ist ausschließlich in dem Maße legitim, in dem es mit dem realen und materiellen Leben aller vereinbar ist. Es muß also mit der Forderung eines jeden vereinbar sein, sein Leben durch seine eigene Arbeit sichern zu können. Sofern das Privateigentum nicht mit dieser Forderung vereinbar ist, ist es illegitim.

Diese Pflicht, dieses Recht zu leben kann mit dem Eigentumssystem kollidieren. Im dem Maße, wie es zu einem solchen Zusammenstoß kommt, besteht die Pflicht, das Recht, es zu ändern. Das bedeutet in letzter – und nur in letzter – Instanz das Recht auf Anwendung von Gewalt, um diese Veränderung zu erreichen. Gleichzeitig impliziert dies die Pflicht der Eigentümer, diese Eigentumsänderung zuzugestehen. Dabei handelt es sich um eine Pflicht, die eingefordert werden kann. Damit es nicht zu Gewalt kommt, müssen sie als Eigentümer nachgeben und haben als Menschen ebenso wie die anderen die Pflicht, das Recht zu leben. Das Recht auf Leben ist allerdings zu keinem Zeitpunkt ein Eigentumsrecht; es ist immer das Recht auf das reale und materielle Leben, auf das konkrete Leben.

Von der Pflicht, dem Recht zu leben müssen also alle gültigen Werte abgeleitet werden, einschließlich des Eigentumssystems. Sie dürfen von keiner wahren Realität abgeleitet werden, die zu guter Letzt schließlich immer das reale Leben verschlingt. Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat für den Menschen. Durch die Beseitigung des Gesetzes wird der Haß getötet und nicht durch den Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Die Errichtung einer wahren Realität ist die Errichtung eines neuen Gesetzes, und darum lauert hinter dessen Rücken der Haß. Der Haß wird durch Liebe besiegt, und die Liebe beseitigt das Gesetz.

Eine Theologie des Lebens – Grundlage jeder Befreiungstheologie – mündet in diese Forderungen. Ihr wichtigster Gegenstand sind jedoch nicht die Gesellschaftsstrukturen. Sie kann dazu wenig sagen. Sie wendet sich eher an das Sub-

jekt, um schließlich ein Subjekt für das Leben und nicht für den Tod zu gestalten – ein Subjekt, das in der Lage ist, zu leben und Gesellschaftsstrukturen im Hinblick auf das Leben zu unterscheiden, und ein Subjekt, das in der Lage ist, sein Recht auf Leben zu verteidigen. Dabei handelt es sich tatsächlich um die Bekehrung der Herzen; Bekehrung der Herzen zum Leben und die Zurückweisung der Bekehrung der Herzen zum Tod, die Bekehrung zu einem Subjekt, das seinen Körper befreit und das weiß, daß eine solche Befreiung nicht erlangt werden kann, wenn sie nicht für alle erreichbar ist. Wenn es nämlich eine solche Möglichkeit nicht gibt, muß sich das Subjekt erneut in ein Subjekt verwandeln, das bereit ist, zu töten und somit sein eigenes Leben auf den Tod auszurichten.

Eine solche Theologie ist klassenspezifisch wie die Pflicht/das Recht zu leben. Die Pflicht, das Recht zu leben gilt für alle und wird somit nicht im Hinblick auf irgendeine Gesellschaftsklasse im besonderen ausgeübt und kann auch nicht in dieser Richtung ausgeübt werden. Die Pflicht, das Recht zu leben ist universell. In dem Maße, in dem die Gruppe der Eigentümer die anderen von der Pflicht, dem Recht zu leben ausschließt, wendet sich die universelle Pflicht, das universelle Recht jedoch gegen ihre Situation als Eigentümer. Es wird – obwohl es universell ist – zum Kampf einer Gruppe gegen die andere. Um die universelle Pflicht, das universelle Recht zu verwirklichen, muß sich die Gruppe, die dafür eintritt, durchsetzen, um ein damit zu vereinbarendes Eigentumssystem zu gewährleisten. Es handelt sich darum um einen Klassenkampf, den ein Subjekt auf sich nehmen muß, das sich auf das Leben ausrichtet. Es ist ein legitimer Kampf und der einzig legitime, den es gibt.

Aus dem Universalismus der Pflicht, des Rechts zu leben ergibt sich keine Neutralität im Klassenkampf. Trujillo sagt: „Es muß klargestellt sein, daß die Kirche *gegenüber dem Gemeinwohl* mit all seinen Erfordernissen des Kampfes um Gerechtigkeit großmütig ihren Beitrag leisten muß und in diesem Sinne nicht neutral sein kann.“<sup>83</sup> Das wäre richtig, wenn Trujillo nicht unter Gemeinwohl gerade die Verteidigung des Privateigentums anstelle der Pflicht, des Rechts zu leben verstehen würde. Danach fährt er fort:

In vielen Fällen kann das Wort des Evangeliums Einflüsse auf das gesellschaftliche Leben oder auch „politische Implikationen“ haben. Diese aber stellen per se keinen Bruch mit seiner Neutralität dar.<sup>84</sup>

Nun stellt er die Position der Kirche als das Gegenteil dessen dar, was sie ist. Sie ist nicht neutral, aber das macht gerade ihre Neutralität aus. Sie hat die wahre Neutralität, die sie zwingt, nicht neutral zu sein. Verzichtet man auf diese Heuchelei mit der wahren Realität, so heißt das Ergebnis: Sie ist nicht neutral, sondern bezieht Position zugunsten des Privateigentums gegen das Recht auf Leben. Hinter der Errichtung der wahren Realität verbirgt sich diese Position, die die Soziallehre nicht offen einzunehmen wagt, da sie beschämend ist. Bigo macht sehr deutlich, wo die reale und greifbare Neutralität der wahren Neutralität aufhört:

Nun gut, jeder einzelne Aspekt der Optionen in der Geschichte kompromittiert nicht notwendigerweise ihre österliche Bedeutung.... Aber die historischen Optionen haben nur in dem Maße eine Beziehung zum christlichen Glauben, wie sie diese österliche Bedeutung in Frage stellen.<sup>85</sup>

Die österliche Bedeutung ist nichts anderes als die Verneinung der universellen Pflicht, des universellen Rechts zu leben und deren Ersetzung durch das Privateigentum. Diese österliche Bedeutung ist Christus im Herzen der Herrschaft; gerät sie in Gefahr, gibt es keine Neutralität mehr. Es gibt eine Klassenoption, und Bigo bezieht eine klare Stellung: gegen die Pflicht, das Recht zu leben, und er kompromittiert den Glauben. Das ist reines Klassendenken, aber in illegitimer Form; das ist Klassendenken zugunsten der Herrschaft. Die Habgier des Eigentümers kompromittiert er also im Herzen der Kirche selbst:

Ihre Mission ist nichts Geringeres, als der Existenz, der gesamten Existenz, ihren Sinn zu geben oder wiederzugeben; ihre Mission ist nicht mehr als dies. Also gehört ihr die gesamte Existenz, da es keine menschliche Existenz gibt, die keine österliche Bedeutung hat.<sup>86</sup>

Die gesamte Existenz gehört der Kirche. Sie will alles verschlingen. Ist es nicht umgekehrt, daß die Kirche allen gehört? Oder gehören alle ihr? Darum werfen die klaren Verwirrer den Christen für den Sozialismus vor, von der Kirche folgendes zu verlangen: „Damit 'uns nicht der Zug wegfährt', muß sie bescheiden auf den schon fahrenden Zug aufspringen, im letzten der Wagen der dritten Klasse.“<sup>87</sup> Das wohl nicht. Bescheiden? Niemals. Auch nicht dritter Klasse, und nicht im letzten Waggon. Alles gehört ihr, da sie Dienerin aller ist. Sie reist in der ersten Klasse, im ersten Waggon. Besser noch: Es soll ein Mercedes Benz kommen. Sie ist so bescheiden, daß sie das Beste verdient. Die Verwirrer werfen den Christen für den Sozialismus weiter vor: „Ihr Schlußvorschlag läuft darauf hinaus, die Kirche zu zwingen, die Versuchung anzunehmen, die Christus zurückgewiesen hat, die eines irdischen, fleischlichen und zelotischen Messianismus.“<sup>88</sup>

Es ist vollkommen neu, daß die Versuchung des Teufels die Bitte ist, bescheiden in der dritten Klasse, im letzten Waggon einzusteigen. Auch Bigo bietet sich an, den Sozialismus zu evangelisieren – nicht in seiner Form der Macht ohne die Macht; letzteres ist keine Versuchung für Bigo, wohl aber, wo der Sozialismus Macht mit Macht ist.

Denn die Güter zusammenzulegen, an den menschlichen Existenzbedingungen teilzuhaben, ist nichts, was von Natur aus einen Christen abschreckt, sondern ihn vielmehr begeistert. Wer hat zuerst diesen „Kommunismus“ gepredigt? Und wenn die Kirche sich der Gewalt des Marxismus bewußt bleibt, muß sie auch das Evangelium in dieser neuen Welt einführen; und das kann sie nur tun, wenn sie deren Werte anerkennt.<sup>89</sup>

Wer hat zuerst diesen Kommunismus gepredigt? Wir. Schon vor 2 000 Jahren! Wir wissen, was der Kommunismus ist. Laßt uns den sozialistischen Ländern predigen! Laßt uns Vorlesungen halten! Wer könnte das besser als wir mit so viel Erfahrung. Die Marxisten kennen den Kommunismus erst seit 100 Jahren, wir seit 2 000 Jahren!

Für uns gibt es keinen Grund, bescheiden in den Waggon dritter Klasse zu steigen. Im Mercedes Benz dienen wir besser. Alles gehört uns. Wenn die Liberalen die Sklaven gegen den Widerstand der Christen befreien, so haben in Wahrheit wir das getan. Wenn es den Kommunisten gelingt, das reale menschliche Leben gegen den Widerstand der Christen zu sichern, sind wir es in Wahrheit ebenfalls gewesen. Uns gehört alles, wenn wir auf der Ebene der wahren Realität handeln. Alles gehört uns, was die anderen auf dieser mittelmäßigen Ebene der greifbaren und symbolischen Wirklichkeit tun. Sie sind unsere Marionetten. Wenn sie so handeln, werden wir ihnen sagen: „Die Vergöttlichung des Menschen wird von diesem *neuen Propheten* gepredigt ...“<sup>90</sup>, „Gott wird im Namen der Göttlichkeit des Menschen liquidiert“<sup>91</sup>, „die Schlacht von Marx gegen Gott“<sup>92</sup>, „vergöttlichte Immanenz“<sup>93</sup>, „verneint absolute Werte“<sup>94</sup>, „der innige Wunsch nach Vergöttlichung des Menschen“<sup>95</sup>, „wir erleben eine schreckliche Umkehrung: Nicht der Mensch ist das Bild Gottes, sondern Gott das Bild des Menschen“<sup>96</sup>, „es sind laisierte Kategorien im Umlauf wie die Erlösung“<sup>97</sup>, „säkularisierter Messianismus, ... das marxistische Gemüt ist messianisch“<sup>98</sup>, „vergänglicher Zauber“<sup>99</sup>.

Ist die Sache dann getan, werden wir fragen: „Wer hat zuerst diesen Kommunismus gepredigt?“ Wir, die Diener, die wir erster Klasse fahren. Aber Bigo will auch nicht den Sozialismus in den sozialistischen Ländern predigen, und auch nicht das Privateigentum. Er will das Wesen des Privateigentums predigen: das, was er unter dem österlichen Sinn der Existenz versteht und was in ökonomischer Terminologie die Unterordnung des Grundrechts auf Leben unter das formale Kalkül der Wirtschaftlichkeit bedeutet. Unter dem Namen Selbstverwaltung bietet es Bigo als die neue Revolution an, durch die die sozialistischen Länder hindurch müssen.

In dieser Auffassung, die die greifbare in symbolische Wirklichkeit verwandelt, indem sie diese der Errichtung einer wahren Realität unterwirft, gibt es eine konstante Ausrichtung des Lebens auf den Tod. Mit allen Mitteln wird versichert, das Leben sei nicht mehr als eine Krankheit zum Tode. Die Werte wurden in absolute Werte *hypostasiert*, bis sie die eigentliche Wirklichkeit verschlingen. Die Verwirrer sagen dies wiederum am klarsten:

Aber selbst unter der Voraussetzung, der Marxismus wäre in der Praxis die einzige Option mit Aussicht auf politischen Erfolg in unseren Ländern, dürfte der Christ nicht aus dem Grund auf den marxistischen Zug springen, weil er der einzig fahrende ist, ohne zu wissen, wohin er fährt und wie hoch der Preis für die Fahrkarte ist. Dies wäre nur möglich, wenn das die politische und gesellschaftliche Entscheidung des Christentums legitimierende Kriterium das des Pragmatismus wäre.<sup>100</sup>

Die von dem Lehramt der Kirche festgesetzten Toleranzgrenzen dürfen nicht überschritten werden.<sup>101</sup>

Diese neuen Kreuzfahrer stürzen sich kopfüber in das heilige Grab. Die Verwirrung ist wenigstens klar. Die Logik ist in sich vollkommen kohärent. Werden dem realen und materiellen Leben entgegengesetzte absolute Werte durchgesetzt, muß man fordern und fordert man gleichzeitig den kollektiven Selbst-

mord der Menschheit für die absoluten Werte. Es hängt nicht davon ab, welche diese absoluten Werte sind. Aufgrund der Tatsache, daß sie absolut sind, implizieren sie den kollektiven Selbstmord der Menschheit. Ist der Sabbat nicht für den Menschen da, sondern der Mensch für den Sabbat, wird es schließlich weder Mensch noch Sabbat mehr geben. Die Verabsolutierung der Werte in bezug auf das reale menschliche Leben ist die Opferung der Menschheit. Ausschließlich im Namen solcher absoluten Werte kann sich der Mensch legitimiert fühlen, das Universum zu zerstören.

Das Gottesbild entspricht diesem kollektiven Selbstmord. Es ist der Gott der Willkür und der legitimen Herrschaft, der solche absoluten Werte durchsetzt: das Gesetz. Aufgrund der intrinsischen Logik der absoluten Werte verwandelt sich dieser Gott in einen Moloch.

Schon Pater Gundlach hatte gesagt, es könne Fälle geben, in denen der christliche Glaube durch die Zerstörung des Universums verteidigt werden muß. Wenn dieser Fall einträte, läge die Verantwortung bei Gott. Die Verwirrer sagen uns nun, in welchem Fall dieser kollektive Selbstmord umgesetzt werden muß: und zwar dann, wenn es keinen anderen Ausweg für die politischen und gesellschaftlichen Probleme mehr gibt als den Sozialismus. Was Gundlach dachte, ohne es zu sagen, sagen die Verwirrer, ohne es zu bedenken.

Angekündigt wird gerade der höchste Akt der Rebellion des Menschen gegen Gott, da es sich um die höchste Rebellion gegen die *conditio humana* handelt: sein reales und materielles Leben anzunehmen und zu leben. Das ist eine Rebellion, die sich, um verwirklicht zu werden, eine göttliche Würde anmaßt, auf die der biblische Gott des Neuen Bundes verzichtet hat. Sie errichten einen bereits inexistenten Gott gegen den biblischen Gott, und sie maßen sich im Namen dieses Gottes das Recht an, über die Schöpfung selbst und die reale Existenz der Menschheit zu urteilen. Sie können sich nicht in Schöpfer der Welt verwandeln, wohl aber in deren Zerstörer. Und die Macht der Vernichtung der Schöpfung ist so groß wie die Macht, sie zu erschaffen. Durch Ablehnung werden sie Anti-Schöpfer. Sie steigen in die Himmel auf, um die Erde zu verschlingen.

### *9.3 Die christliche Würdigung des realen Lebens: die Verabsolutierung der Werte und der historische Materialismus*

*Abstrakte Normen des Zusammenlebens und Werte. Reales Leben und Verabsolutierung der Werte. Christentum und historischer Materialismus: der biblische Gott und der Gott der Philosophen*

Die absoluten Werte sind das Ergebnis der Verabsolutierung der Werte. Wenn Cicero seine Toga umhängt und Tugend ruft, beginnt er im Namen der absoluten

Werte zu handeln. Es ist das Zeichen zur Massakrierung einer Bauernbewegung, die ihr Land fordert und dabei die Verschwörung Catilinas begleitet.

In den absoluten Werten werden die Werte hypostasiert. Die Verabsolutierung der Werte bedeutet keine Wertschätzung der Werte. Es handelt sich vielmehr um die größte Verachtung der Werte, die man kennt. Die Heilige Nacht der absoluten Werte ist die 'Nacht der langen Messer'.

Die Verabsolutierung der Werte ist ihre Umkehrung, durch die die Werte gegen das menschliche Leben gewandt werden. Sie werden im Namen eines imaginären wahren Lebens fetischisiert, um das reale Leben verachten zu können. Der Fetisch dieses imaginären Lebens lebt vom realen Leben der Menschen, indem er sie tötet. Darüber wird ein Gott errichtet, ein Gott der Heere, der Vorsehung, ein Herr der Geschichte, der dieses menschliche Opfer verlangt. Aus der Verabsolutierung der Werte entstehen die apokalyptischen Reiter. Die Verabsolutierung der Werte ist ihre absolute Relativierung bezüglich bestimmter Gesellschaften. Darum ist sie die absolute Respektlosigkeit der Werte.

Die Verabsolutierung der Werte ist in keiner Weise das Beharren auf den Normen des menschlichen Zusammenlebens. Sie ist nicht das „Du sollst nicht töten“, „Du sollst nicht stehlen“. Bei der Verabsolutierung der Werte wird aus diesen Geboten ihr Gegenteil geschlossen: „Stiehl“, „töte“ – wenn auch nicht jeden, so doch die, die nicht die Werte verabsolutieren. Es gibt keine größere Mißachtung der Werte als ihre Verabsolutierung.

Die Normen des menschlichen Zusammenlebens können vereinfachend in zwei zusammengefaßt werden: Im „Du sollst nicht töten“ kommt der Respekt vor dem nackten menschlichen Leben zum Ausdruck und im „Du sollst nicht stehlen“ der Respekt vor den Lebensmitteln. Der Respekt gegenüber den Lebensmitteln schließt immer den Respekt gegenüber irgendeinem institutionalisiertem Eigentumssystem ein, da nur in ihm die Lebensmittel gesichert werden können. Da diese Regeln die Werte des menschlichen Zusammenlebens sind, treten sie in jeder möglichen Form des Zusammenlebens auf. Sogar eine Diebesbande respektiert sie in ihrem Inneren, wenn auch nicht nach außen. Diese Regeln können jedoch nur deshalb so allgemein sein, weil sie keinerlei Konkrektion enthalten. Das „Du sollst nicht stehlen“ gilt sowohl in sozialistischen als auch in kapitalistischen, in feudalistischen und in Sklavengesellschaften – genauso ist es mit dem „Du sollst nicht töten“. So wird das Chaos eines Kampfes des Menschen gegen den Menschen für unzulässig erklärt. Positiv haben sie jedoch keinen Inhalt. Und da keine Gesellschaft das Chaos des Kampfes des Menschen gegen den Menschen ausrufen kann – dann wird sie keine Gesellschaft –, erscheinen diese Normen in allen.

Diese abstrakten Regeln des menschlichen Zusammenlebens können nicht verabsolutiert werden. Ihre – zumindest relative – Einhaltung ist Bedingung für die Möglichkeit gerade des realen Lebens. Aber in ihrer abstrakten Form können sie auch nicht respektiert werden, weil man nicht weiß, was sie im besonderen

Fall bedeuten. Sie müssen immer konkretisiert werden. Wenn ein Patient bei einer Operation stirbt, ist die Operation die Ursache des Todes. Erst bei Konkretisierung des Gebotes kann man sagen, ob es sich um Mord handelte oder nicht. Es gibt also Gesellschaften, die das für Mord halten und andere nicht. In einer magischen Sichtweise der Welt erscheint es als Mord, in einer säkularisierten Sichtweise dagegen nicht. Obwohl in beiden Fällen eine abstrakte Regel gilt – „Du sollst nicht töten“ –, wird der in ihr konkretisierte Wert unterschiedlich sein, und er ist Teil der Gesamtheit des Lebens. Wird ein Unternehmen nationalisiert, ohne Entschädigung zu zahlen, verliert irgend jemand die Mittel, von denen er bisher gelebt hat. Wiederum weiß man erst bei der Konkretisierung der Norm „Du sollst nicht stehlen“, ob es sich um einen Raub handelte. Im Kontext des kapitalistischen Eigentumssystems wird es ein Raub sein; im Kontext des sozialistischen Eigentumssystems wird es ein legitimes Mittel sein, um die Produktionsmittel in den Dienst des realen menschlichen Lebens zu stellen. In beiden Eigentumssystemen gilt dieselbe abstrakte Norm, der in ihr konkretisierte Wert ist aber jeweils verschieden und entspricht jedoch der Gesamtheit des Lebens in dieser Gesellschaft.

Die Verabsolutierung der Werte ist die Ablehnung der Konkretisierung der abstrakten Regeln des menschlichen Zusammenlebens im Hinblick auf die Erfordernisse des realen Lebens. Beim Beispiel des Arztes könnte es das Beharren auf einem Punkt magischer Weltanschauung sein, beim Beispiel des Eigentums das Beharren auf dem Privateigentum als Naturrecht. Der Wert als konkretisierte Norm wird nun gegen das reale Leben des Menschen ausgespielt, obwohl die Norm als Erfordernis gerade des realen Lebens entstanden ist. Der Wert erhebt sich auf die Ebene eines strengen Prinzips, das über das menschliche Leben gestellt wird. Er ist keine Norm mehr, die der Konkretisierung für das Leben bedarf, sondern absoluter Wert, Prinzip. Er heißt nicht: „Du sollst nicht töten.“, sondern: „Man darf keine medizinische Operation vornehmen.“ Er heißt nicht: „Du sollst nicht stehlen.“, sondern: „Man darf ohne Entschädigung kein Unternehmen enteignen“.

Nur in der Form des Wertes kann die abstrakte Norm des Zusammenlebens verabsolutiert werden. Im 18. Jahrhundert hatten Konservative wie Justus Möser folgenden absoluten Wert: „Man darf ein Kind nicht gegen Pocken impfen.“

Im Prozeß ihrer Verabsolutierung werden die Werte umgekehrt. Das „Du sollst nicht töten“ verkehrt sich zum „laß sterben“, das „Du sollst nicht stehlen“ zum „Laß den Menschen sterben, indem du ihn ausbeutest“. Die Verabsolutierung des Wertes erfordert den Tod des Menschen, damit der Wert lebt. Der Wert wird zum Ausdruck eines Fetischs, eines Molochs. In seiner verabsolutierten Form hat der Wert immer diese Gestalt: Er läßt den Menschen sterben, damit der Wert lebt. Er läßt nur zu, ist aber nicht aktiv. Dem Menschen gegenüber, der seinen Tod im Hinblick auf den absoluten Wert nicht akzeptiert, verwandelt er sich jedoch in die aktive Form. Er nimmt die Gestalt an: „Töte ihn.“ Um dahin zu

gelingen, daß er seine aktive Form annimmt, wird auf die Errichtung einer wahren Realität zurückgegriffen. Ohne eine solche könnte das menschliche Sterben im Hinblick auf das Leben des absoluten Wertes nicht gerechtfertigt werden. Mit Bezugnahme auf diese wahre Realität wird also erklärt, der reale Tod sei das reale Leben. Die Nicht-Respektierung dieser wahren Realität und somit das Beharren auf Respektierung der realen Wirklichkeit wird also in die Sünde des Stolzes und fehlender Demut umgewandelt. Im Hinblick auf diese Sünde des Stolzes wird das Gottesbild konstruiert, das am tiefgreifendsten durch diesen Stolz beleidigt wird, wobei dieser Gott der ist, welcher die Welt als Symbol der wahren Realität geschaffen hat. Gott befiehlt also denjenigen, welche die Werte verabsolutieren und die wahre Realität errichten, die Stolzen zu töten. Der absolute Wert hat nun aktive Form.

Die Verabsolutierung der Werte ist der Ausdruck der Fetischisierung auf der Ebene der Werte; sie ist daher Teil eines Prozesses, der die gesamte Gesellschaft in all ihren Ausdrucksformen umfaßt. Das Land in der Feudalgesellschaft, das Kapital in der kapitalistischen Gesellschaft sind die körperliche Existenz des Fetischs und die absoluten Werte seine Seele.

Die Vernichtung der Fetische ist also gleichzeitig die Vernichtung der Verabsolutierung der Werte. Sie ist die Rückgewinnung der menschlichen Freiheit, um Werte zu schaffen, die dem realen menschlichen Leben entsprechen. Es handelt sich dabei um einen historischen Konkretisierungsprozeß der abstrakten Werte des menschlichen Zusammenlebens im Dienste des realen menschlichen Lebens. Dies bedeutet, die Werte für letztendlich abhängig von der Produktion und Reproduktion des realen Lebens zu erklären.

Darum ist der historische Materialismus die Theorie von der Zerstörung der Fetische. Als Methode beschreibt Engels dies so:

Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in *letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet.<sup>102</sup>

Wäre dem nicht so, gäbe es gar kein Leben, weil man nicht leben kann, wenn das reale Leben nicht die letzte Instanz bei der Festlegung der Werte ist. Die absoluten Werte können nicht verewigt werden, weil ihre Verewigung der kollektive Selbstmord ist. Deshalb sind die ewigen Werte in der Geschichte immer sehr kurzlebig gewesen. Das ändert sich in dem Augenblick, in dem der Mensch die ganze Erde zerstören kann. Das wäre aber ebenfalls keine Verewigung der absoluten Werte, sondern die Vollendung eines kollektiven Selbstmords, der der Möglichkeit nach gerade in der Verabsolutierung der Werte bereits vorweggenommen wird.

Aus der Aussage von Engels zeigt sich, was die marxistische Methode ist. Sie ist die Analyse des menschlichen Lebens in der Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Sie ist nicht mehr und nicht weniger. Der normative Ausdruck des realen Lebens ist das Recht auf Leben. Marx spricht von dem prak-

tischen Ausdruck, ohne den Terminus „normativ“ zu gebrauchen. Bejaht man die marxistische Methode, ist dies alles, was mit dieser Methode bejaht wird. Die Ergebnisse der marxistischen Analyse werden deshalb bejaht, weil sie sich aus dieser Methode und den auf der Grundlage derselben angestellten Analysen ergeben. Auch wenn es Trujillo nicht glauben mag, auch Marx kann sich irren. Wenn die Theologie der Befreiung die marxistische Methode bejaht, behauptet sie auch, daß die atheistische Haltung nicht aus dieser Methode folgt.

Es ist offenkundig, daß sich die marxistische Methodik vollkommen in die Gesamtheit des marxistischen Systems einfügt: Sie nährt sich von seiner „Ideologie“, von seiner Vorstellung vom Menschen.<sup>103</sup>

Die Methode *ist* die Vorstellung vom Menschen und ernährt sich somit von keinem Begriff. Und das marxistische System wird mit der Methode erarbeitet und nicht umgekehrt. „Kann sich ein Christ auf die marxistische ‘Methodik’ berufen, ohne daß sein Glaube der geringsten Gefahr ausgesetzt ist?“<sup>104</sup> Schon die Frage ist absurd. Ohne die geringste Gefahr kann man nichts machen, auch nicht ins Kloster eintreten, wo schon viele ihren Glauben verloren haben. Trujillo will aber gerade eine Methode vermeiden, die das reale menschliche Leben im Hinblick auf gerade dieses Leben analysiert. Er erkennt sehr wohl, daß die Bejahung dieser marxistischen Methode die Verneinung der Verabsolutierung und Hypostasierung der Werte ist. Diese Methode schließt gerade die Interpretation des realen Lebens im Hinblick auf irgendeine Art wahren Lebens aus, welches das reale Leben untergräbt. Trujillo sagt daher: „Die Ambivalenz ist ein getreuer Schatten, der den Humanismus von Marx überall begleitet: Er verneint die absoluten Werte und macht indes aus einer Teilwahrheit einen derartigen Wert.“<sup>105</sup>

Marx sagt, der Mensch muß wirklich – in der greifbaren Wirklichkeit – leben, um Werte haben zu können. Die Werte können folglich nur Vermittlung des realen Lebens sein. Das bedeutet nicht, daß der Mensch ohne Werte leben kann, indem er diese als bloßen Schmuck hat. Es bedeutet, daß nur die Werte für ihn notwendig sind, die Leben ermöglichen, und daß er mit dem Leben unvereinbare Werte aufgeben muß. Letztere sind die absoluten Werte.

Marx bejaht also keine Teilwahrheit, weil das reale Leben niemals nur teilweise vorhanden ist. Entweder man lebt, oder man stirbt. Man lebt nicht ein bißchen oder teilweise. Aber darum ist das reale Leben kein absoluter Wert. Es ist die letzte Instanz aller Werte.

Die Interpretation des realen Lebens als real ist die Anwendung der Methode. Daraus werden die Theorien abgeleitet: Werttheorie, Mehrwerttheorie, Klassentheorie, Staatstheorie. Alle diese Theorien bilden einen Komplex, dessen Kern die Methode ist. Die Methode drückt also das eigentliche Wahrheitskriterium aus: das reale Leben. Wird sie als Wahrheitskriterium angewandt, ergibt sich die Theorie der Werte und somit des Fetischismus. Neben der Kritik des Fetischismus ergibt sich keine andere Religionskritik. Wenn Marx annimmt, die Kritik des Fetischismus sei bereits die Religionskritik, so deshalb, weil er die Interpre-

tation des Christentums in der von Trujillo dargestellten Form akzeptiert. Dies ist ein Fehler von Marx, Trujillo hat jedoch keinen Grund, wiederum Marx diesen Fehler vorzuwerfen.

Wenn bedauerlicherweise im Namen des Christentums eine Wirtschaftstyrannie aufrecht-erhalten wurde, wie sie Marx so oft angeklagt hat, *so geschah dies nicht gemäß dem Evangelium*, sondern in offener Opposition zu ihm. Oftmals haben wir uns gefragt, welche Haltung Marx eingenommen hätte, wenn er das Christentum durch das lebendige Zeugnis überzeugter Christen in seiner Fülle gekannt hätte?<sup>106</sup>

Marx ist nicht so naiv, ein moralisches Gebot aufgrund der bloßen Tatsache zurückzuweisen, weil es nicht eingehalten wird. Niemals hat er dem Christentum vorgeworfen, seine Gebote nicht einzuhalten, sondern vielmehr, sie eingehalten zu haben. Er hat ihm vorgeworfen, daß diese Wirtschaftstyrannie Folge des Christentums war. Darum hat er am Glauben selbst gezweifelt, nicht an seiner Anwendung. Die mangelnde Anwendung wäre kein Argument gewesen.

Dieses Ergebnis von Marx ist zutreffend, wenn man das Evangelium in der Form liest wie Trujillo. Würde Marx in derselben Form das Evangelium lesen, würde er heute ebenfalls entdecken, daß das Christentum in Fülle das der Militärjunta ist. Der Zusammenstoß zwischen Militärjunta und Christentum würde eher als Inkonsequenz erscheinen. Das einzige, was Marx seinen Fehler bemerken lassen könnte, wäre die Existenz der Theologie der Befreiung und der Christen für den Sozialismus, die das Evangelium in anderer Form lesen. Aber Trujillo denkt weiterhin: „Wenn Marx die Lehre des heiligen Thomas über das Privateigentum mit der hervorragenden sozialen Funktion gekannt hätte, die er ihm zuschreibt, wie hätte sich der junge Humanist aus Trier verhalten?“<sup>107</sup> Erstens hätte er unverzüglich entdeckt, daß Thomas keine solche Lehre entwickelt hat und ihm ohne jeden Grund eine solche Lehre unterstellt wird. Zweitens geht es nicht darum, dem Privateigentum irgendeine soziale Funktion zuzuschreiben, sondern darum, zu beweisen, daß es als Struktur in der Lage ist, diese zu erfüllen.

Das reale Leben ist das materielle Leben, der Austausch des Menschen mit der Natur und mit den anderen Menschen. Der historische Materialismus bejaht dieses reale Leben als letzte Instanz jeglichen menschlichen Lebens. Um zu leben, muß der Mensch sein reales Leben zur letzten Instanz des Lebens machen. Es ist merkwürdig, daß dies als Reduktionismus, Ökonomismus etc. kritisiert wird. Öffnet man das reale Leben gegenüber einem religiösen Leben, ist das reale Leben weiterhin die letzte Instanz. Jedes mit dem realen Leben unvereinbare Gottesbild ist ein Fetisch, und der wahre Gott kann nur der sein, der mit dem realen menschlichen Leben vereinbar ist. Und der einzige Gott, der das ist, ist der Gott, den man im Zusammenhang mit der inneren Transzendentalität des realen Lebens entdeckt. Dieser Gott ist der Gott der Bibel. Und auch wenn Marx nicht zu diesem Ergebnis gelangt, gelangt man auf der Linie seiner Methode dahin. Das ist das einzige, was zählt.

Diese enorme Wertschätzung des realen Lebens im historischen Materialismus hat allerdings in der christlichen Botschaft eine entscheidende Entsprechung. In der christlichen Botschaft ist die Auferstehung eine Auferstehung des Menschen in seinem realen Leben. Die Würdigung des Menschen bezieht sich in der christlichen Botschaft auf denselben Lebensbereich, auf den sich der historische Materialismus bezieht. Die Auferstehung bezieht sich nicht auf absolute und ewige Werte, auch nicht, wenn man dabei zum „Osterfest“ der wahren Realität übergeht. Die Auferstehung ist auch keine Auferstehung der Strukturen; sie ist Verwandlung des realen Lebens in reales Leben ohne Tod. Das ist der Grund dafür, daß das Christentum als Religion der römischen Sklaven entstehen konnte. Ein antiutopisches Christentum mit solchen Ergebnissen ist unvorstellbar. Die Wertschätzung des realen Lebens war immer der Ausgangspunkt der Ideologien der Unterdrückten, und zwar in Opposition zur Verabsolutierung der Werte durch die Herrschaft.

In diesem Sinne haben Marxismus und Christentum eine Entsprechung. Der Bereich, der als reales Leben die letzte Instanz des historischen Materialismus ist, ist in der christlichen Botschaft das Ewige, was stirbt, um wieder aufzuerstehen: das reale und materielle Leben. In der Auslegung der christlichen Botschaft handelt es sich dabei um die Transzendenz als Inneres des realen Lebens. Dieselbe Transzendenz erscheint als Grenzbegriff in der marxistischen Analyse: das Reich der Freiheit. Die Ausgangspunkte, um zu dieser Transzendenz zu gelangen, sind vollkommen unterschiedlich. Darum ist das Christentum nicht die Wahrheit des Marxismus. In der marxistischen Analyse gelangt man zur Auffassung dieser Transzendenz als Ergebnis der Gesellschaftstheorie und als Ausrichtung der Praxis. In der Auslegung der christlichen Botschaft kam man jedoch durch die Vorstellung der verwirklichten Transzendentalität dahin. Sie kam vom Himmel zur Erde und erwies sich als unfähig, sich an ihr festzuklammern. Das Fehlen eines Praxiskonzepts – historisch verständlich – erklärt, warum sich das Christentum nicht als Botschaft der Befreiung halten konnte und so in das antiutopische Christentum verkehrt werden konnte. Als die Marxisten ihre Praxis entwickelten, entdeckten sie erneut eine Transzendentalität in ihrem Inneren, die in der christlichen Botschaft tatsächlich weitgehend verlorengegangen war. Ausgehend von dieser Entdeckung, kann das Christentum wiederum die Befreiung zur Geltung bringen, die in seinen Ursprüngen lag.

Es handelt sich hierbei um eine Entsprechung, die weder den Marxismus auf das Christentum noch das Christentum auf den Marxismus reduziert. Die Besonderheit des Marxismus ist die Praxis, die in die Transzendentalität im Inneren des realen Lebens mündet. Die christliche Besonderheit ist die Hoffnung auf die Möglichkeit dieser Praxis über das berechenbar menschlich Machbare hinaus. Die gemeinsame Verbindung ist das reale und materielle Leben als letzte Instanz jeglichen menschlichen Lebens.

## Anmerkungen

### Zum Vorwort

1 Inzwischen sind folgende Titel in dieser Richtung erschienen:

Tamez, E./Trinidad, S. (Hrsg.), *Capitalismo: violencia y anti-vida*, San José 1978 (2 Bd.); Assmann, H. (Hrsg.), *Carter y la Lógica del Imperialismo*, San José 1978 (2 Bd.); Consejo Mundial de Iglesias y Asociación de Economistas del Tercer Mundo (Hrsg.), *Tecnología y Necesidades Básicas*, San José 1978; Solís, M./Esquivel, F., *Las Perspectivas del Reformismo en Costa Rica*, San José 1979; Dierchxens, W., *Capitalismo y Población. La Reproducción de la Fuerza del Trabajo bajo el Capital*, San José 1979; Departamento Ecueménico de Investigaciones y Centro Antonio Valdivieso (Hrsg.), *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador*, San José/Managua 1980. Eine Auswahl von Aufsätzen aus diesem Band erschien in deutscher Sprache: Assmann, H. u. a., *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Mit einem Nachwort von Georges Casalis* (= Reihe *Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung*, Bd. 3), Münster 1984; Assmann, H. (Hrsg.), *El Banco Mundial: un caso de „Progresismo Conservador“*, San José 1980; Assmann, H. (Hrsg.), *El Juego de los Reformismos frente a la Revolución en Centroamérica*, San José 1981; Rivera, E., *El Fondo Monetario Internacional y Costa Rica 1978-1982. Política Económica y Crisis*, San José 1982; Richard, P./Melendez, G. (Hrsg.), *La Iglesia de los Pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia Centroamericana*, San José 1982; Sol, R. (Hrsg.), *El Reto Democrático en Centroamérica lo inedito y lo viable*, San José 1983; Vidales, R./Rivera Pagán, L. (Hrsg.), *La Esperanza en el Presente de América Latina*, San José 1983; Hinkelammert, F. J., *Crítica a la Razón Utópica*, San José 1983.

### Zum 1. Kapitel

- 1 Alle Texte von Karl Marx und Friedrich Engels sind nach der Ausgabe *Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (MEW)*, herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Bd. 1-39 (zusätzlich zwei Ergänzungsbände und ein Werkverzeichnis), Berlin 1956-1968, zitiert. Marx, K./Engels, F., *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, 38.
- 2 Marx, K., *Das Kapital* (3 Bd., im folgenden zitiert als MEW 23, 24 und 25), Bd. 1, MEW 23, 393, dort Anm. 89.
- 3 Ebd., 100, dort Anm. 39.
- 4 Ebd., 85.
- 5 Ebd., 87.
- 6 Ebd., 126.
- 7 Ebd., 85, dort Anm. 25.
- 8 Ebd., 169.
- 9 Ebd., 86.
- 10 Ebd., 86.
- 11 Ebd., 86f.
- 12 Ebd., 87.
- 13 Ebd., 88.
- 14 Ebd., 89.
- 15 Ebd., 87.
- 16 Ebd., 86.
- 17 Ebd., 93.
- 18 Ebd., 87.
- 19 Ebd., 90.
- 20 Ebd., 93f.
- 21 MEW 25, 839.
- 22 MEW 23, 90f.
- 23 Ebd., 92f.
- 24 Ebd., 94.
- 25 Ebd., 87.
- 26 Ebd., 94f.
- 27 Ebd., 95f.
- 28 Ebd., 145.
- 29 Ebd., 97.
- 30 Ebd., 67, dort Anm. 18.
- 31 Im zweiten Teil dieser Arbeit werden wir untersuchen, warum die Interpretation der paulinischen Leiblichkeit, wie sie Marx vornimmt, falsch ist.
- 32 MEW 23, 101.
- 33 Ebd., 101, dort Anm. 1\*; Marx kompiliert hier Offb 17,13 und 13,17.

- 34 Ebd., 88.  
35 Ebd., 382.  
36 Ebd., 99f.  
37 Ebd., 152.  
38 Ebd., 145f.  
39 Ebd., 147.  
40 MEW 25, 588.  
41 Ebd., 588.  
42 Marx, K., Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, 133.  
43 Ebd., 130f.  
44 Ebd., 106.  
45 Ebd., 107.  
46 Ebd., 107.  
47 Ebd., 108.  
48 Ebd., 109f.  
49 MEW 23, 146.  
50 Ebd., 146, dort Anm. 91.  
51 Ebd., 145.  
52 Ebd., 147.  
53 MEW 25, 607.  
54 Ebd., 610.  
55 Ebd., 612.  
56 Ebd., 623.  
57 Ebd., 611.  
58 MEW 23, 146.  
59 Ebd., 147.  
60 Ebd., 168.  
61 Ebd., 166.  
62 MEW 25, 835.  
63 MEW 23, 382.  
64 Ebd., 511.  
65 Ebd., 511, dort Anm. 307.  
66 Ebd., 358.  
67 Ebd., 400.  
68 Ebd., 400f.  
69 Ebd., 215.  
70 Ebd., 218.  
71 Ebd., 218.  
72 Ebd., 221.  
73 Ebd., 185f.  
74 Ebd., 528.  
75 Ebd., 446.  
76 Ebd., 445f.  
77 Ebd., 455.  
78 Ebd., 468.  
79 Ebd., 459.  
80 Ebd., 459.  
81 Ebd., 657.  
82 Ebd., 526.  
83 Ebd., 649.  
84 Ebd., 621.  
85 MEW 25, 838.  
86 MEW 23, 231.  
87 Ebd., 169.  
88 MEW 13, 111.  
89 MEW 23, 634.  
90 Samuelson, P. A., Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung, Siebte, vollständig neu bearbeitete Auflage, Köln 1981 (2 Bd., im folgenden zitiert als Samuelson I oder II). Samuelson I, 68.  
91 MEW 25, 404.  
92 Ebd., 405.  
93 Ebd., 405.  
94 Ebd., 405.  
95 Ebd., 405.  
96 Samuelson II, 285f.  
97 Friedman, M., Die Theorie der Preise, München 1977, 250 (im folgenden zitiert als Friedman, Theorie).  
98 Ebd., 345f.  
99 Ebd., 347.  
100 Ebd., 346.  
101 MEW 25, 406.  
102 MEW 23, 169f.  
103 Ebd., 782.  
104 Ebd., 782.  
105 MEW 25, 838.  
106 Ebd., 408.  
107 Ebd., 408.  
108 Ebd., 410, dort Anm. 1\*.  
109 Ebd., 412.  
110 Samuelson II, 286.  
111 Ebd., 274.  
112 Ebd., 289.  
113 Ebd., 287.  
114 Ebd., 286.  
115 Friedman, Theorie, 11.  
116 Wiener, N., Mensch und Menschmaschine, Frankfurt a. M./Berlin 1952. Der vorliegende Abschnitt ist in der deutschen Übersetzung des amerikanischen Originals nicht enthalten. Er wurde der spanischen Übersetzung (Wiener, N., Cibernética y sociedad, Buenos Aires 1969, 89) entnommen.  
117 Ebd., 96.  
118 Ebd., 100.  
119 Ebd., 101.  
120 Popper, K.R., Objektive Erkenntnis, Hamburg 1973, 22f.

- 121 MEW 25, 410.  
 122 MEW 13, 134.  
 123 MEW 25, 606.  
 124 MEW 23, 597.  
 125 Ebd., 613f.  
 126 Ebd., 615.  
 127 Ebd., 619.  
 128 Ebd., 619f.  
 129 Ebd., 623f.  
 130 Samuelson I, 69.  
 131 MEW 23, 620.  
 132 Samuelson II, 69, dort Anm. I.  
 133 MEW 23, 529f.  
 134 Friedman, M., *Kapitalismus und Freiheit*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1984, 36 (im folgenden zitiert als Friedman, Kapitalismus).  
 135 Hayek, F. A., *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Zürich 1952, 115 (im folgenden zitiert als Hayek, Individualismus).  
 136 Ebd., 116.  
 137 Ebd., 116.  
 138 Ebd., 27.  
 139 Ebd., 47.  
 140 Ebd., 154.  
 141 Ebd., 143.  
 142 Popper, K. R., *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1974, VIII (Vorwort zur deutschen Ausgabe).  
 143 *Qué pasa* (Santiago de Chile, 7.12.1973), 9.  
 144 MEW 23, 779, dort Anm. 241.  
 145 Ebd., 87.  
 146 Ebd., 193.  
 147 Ebd., 528f.  
 148 Ebd., 791.  
 149 MEW 25, 828.  
 150 MEW 13, 9.  
 151 Marx, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW, Ergänzungsband I. Teil, 536.  
 152 Engels, F., „*Anti-Dühring*“, MEW 20, 264.
- Zum 2. Kapitel*
- 1 Weber, M., Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Ders., *Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik*, Stuttgart 1956, 186-262, hier 241 (im folgenden zitiert als Weber, Objektivität).  
 2 Ebd., 190.  
 3 Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß einer verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972, 199 (im folgenden zitiert als Weber, *Wirtschaft*).  
 4 Ebd., 199.  
 5 Popper, K. R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (2 Bd.), München 1977, 157ff. (im folgenden zitiert als Popper, *Offene Gesellschaft*).  
 6 Weber, *Wirtschaft*, 1.  
 7 Weber, *Objektivität*, 261.  
 8 Ebd., 212.  
 9 Ebd., 227.  
 10 Weber, M., *Vom inneren Beruf zur Wissenschaft*, in: Ders., *Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik*, a. a. O., 311-339, hier 328 (im folgenden zitiert als Weber, *Beruf*).  
 11 Ebd., 329.  
 12 Ebd., 329.  
 13 Ebd., 330.  
 14 Ebd., 330.  
 15 Ebd., 330.  
 16 Ebd., 329.  
 17 Ebd., 330.  
 18 Ebd., 332.  
 19 Ebd., 330.  
 20 MEW 25, 838.  
 21 Ebd., 838f.  
 22 Weber, *Beruf*, 329f.  
 23 Weber, M., *Der Beruf zur Politik*, in: Ders., *Soziologie – Weltgeschichtliche Analyse – Politik*, a. a. O., 167-185, hier 178.  
 24 Ebd., 178.  
 25 Schneider, R., *Winter in Wien*, Freiburg 1958, 80.  
 26 Popper, *Offene Gesellschaft*, 447, dort Anm. 36 zu S. 228.  
 27 Friedman, *Kapitalismus*, 49.  
 28 Ebd., 35.  
 29 Ebd., 33.  
 30 Ebd., 36.  
 31 Ebd., 28.  
 32 Ebd., 47.  
 33 Ebd., 46.  
 34 Friedman, *Theorie*, 253.  
 35 Ebd., 259.  
 36 Ebd., 259.

- 37 Ebd., 259.  
38 Ebd., 259.  
39 Ebd., 259.  
40 Ebd., 261.  
41 Ebd., 259.  
42 Ebd., 250.  
43 Ebd., 251.  
44 Ebd., 252.  
45 Ebd., 346.  
46 Ebd., 251f.  
47 Friedman, Kapitalismus, 55f.  
48 Ebd., 56.  
49 Ebd., 56.  
50 Friedman, Theorie, 244.  
51 Ebd., 245.  
52 Ebd., 246.  
53 Ebd., 207.  
54 Friedman, Kapitalismus, 164.  
55 Ebd., 165.  
56 Ebd., 174.  
57 Friedman, Theorie, 208.  
58 Friedman, Kapitalismus, 50.  
59 Ebd., 159.  
60 Ebd., 162.  
61 Ebd., 165.  
62 Friedman, Theorie, 345f.  
63 Friedman, Kapitalismus, 36.  
64 Ebd., 30.  
65 Ebd., 30f.  
66 Ebd., 29.  
67 Ebd., 38.  
68 Ebd., 40.  
69 Ebd., 43.  
70 Ebd., 42f.  
71 Ebd., 46.  
72 Ebd., 146.  
73 Friedman, Theorie, 307.  
74 Ebd., 247.  
75 Friedman, Kapitalismus, 148.  
76 Ebd., 147.  
77 Ebd., 150.  
78 Ebd., 245.  
79 Ebd., 244.  
80 Ebd., 244.  
81 Ebd., 256.  
82 Ebd., 246.  
83 Ebd., 248.  
84 Ebd., 249.  
85 El Mercurio (Santiago de Chile, 10.6.1974).  
86 Friedman, Kapitalismus, 20.
- 86a Vgl. auch die kurze Darstellung H. Goldsteins in einer Anmerkung zu dem Artikel von Assmann, H., Das Evangelium des Technologismus, in: Goldstein, H. (Hrsg.), Befreiungstheologie als Herausforderung, Düsseldorf 1981, 50-60, hier 64, Anm. 10, der auch die deutschen Mitglieder auf einer Mitgliedsliste von 1977 aufführt: H. Ehrenberg, O. Graf Lambsdorff, E. Loderer, R. Löwenthal, T. Sommer, H.O. Vetter, Otto Wolff von Ameringen u. a. (Anm. d. Übers.)  
87 Cooper, R.N./Kaiser, K./Kosaka, M., Towards a renovated international system, vervielfältigtes Manuskript, 5. (im folgenden zitiert als International system).  
88 Ebd., 6.  
89 Brzezinski, Z., La era tecnocrónica, Buenos Aires 1970, 102 (im folgenden zitiert als Brzezinski, era).  
90 Ebd., 31.  
91 Ebd., 33.  
92 Ebd., 329f.  
93 Ebd., 407.  
94 Ebd., 366.  
95 The Observer (July 1977).  
96 Young, A., Discurso ante la CEPAL, Guatemala (3.5.1977), vervielfältigtes Manuskript (im folgenden zitiert als Young, Discurso).  
97 Brzezinski, era, 89.  
98 Ebd., 63.  
99 Young, Discurso.  
100 International system, 7.  
101 Ebd., 8.  
102 Ebd., 8.  
103 Ebd., 8.  
104 Ebd., 11.  
105 Ebd., 2.  
106 Ebd., 5.  
107 Ebd., 20.  
108 Ebd., 35.  
109 Ebd., 31.  
110 Ebd., 34.  
111 Ebd., 58.  
112 Ebd., 44.  
113 Ebd., 11.  
114 Ebd., 75.  
115 Ebd., 10.  
116 Ebd., 19.

- 117 Ebd., 15.  
 118 Ebd., 15.  
 119 Ebd., 15.  
 120 Ebd., 51.  
 121 Ebd., 54.  
 122 Ebd., 15.  
 123 Ebd., 15.  
 124 Ebd., 46.  
 125 Ebd., 21.  
 126 Ebd., 25.  
 127 Ebd., 33.  
 128 Trialogue (summer 1975), 12.  
 129 Duchene, F./Mushakoji, K./Owen, H., The crisis of the international cooperation. A report of the Trilateral politic task force to the Executive Committee of the Trilateral Commission, vervielfältigtes Manuskript, 1973, 8.  
 130 Brzezinski, era, 427.  
 131 International system, 51.  
 132 Young, Discurso.  
 133 Gardner, R./Okita, S./Udink, B.J., A turning point in North-South economic relations. A report of the Trilateral task force on relations with developing countries to the Executive Committee of the Trilateral Commission, vervielfältigtes Manuskript, 1974, 20.  
 134 International system, 52.  
 135 Ebd., 53.  
 136 Vgl. z. B. The brasilian gamble. Why bankers bet on Brazil's technocrats, in: Business Week (5.12.1977).  
 137 Young, Discurso.  
 138 International system, 3.  
 139 Brezinski, Z., Discurso, vervielfältigtes Manuskript (18.9.1973).  
 140 Crozier, M./Huntington, S./Watanuki, J., The Crisis of democracy. Report on the governability of the democracies to the Trilateral Commission, New York 1975, 182.  
 141 Ebd., zitiert nach der vorläufigen Fassung, 31f.  
 142 Ebd., 114.  
 143 Ebd., 8.  
 144 Young, Discurso.  
 145 International system, 36.  
 146 Hayek, Individualismus, 47.  
 147 Friedman, Kapitalismus, 245.

#### *Anmerkungen zum 3. Kapitel*

- 1 Die Bibelzitate werden hier nach der „Jerusalem Bibel“ (Freiburg/Basel/Wien 1974) wiedergegeben, während in der spanischen Originalausgabe die moderne Übersetzung der „Biblia Latinoamericana“ benutzt wurde. Daraus ergibt sich ein Problem für die Übersetzung: Während in der Biblia Latinoamericana in Eph 5,5 der „Gott Geld“ erwähnt wird, übersetzt die Jerusalem Bibel wörtlich: „Kein Unzüchtiger oder Unreiner oder Habsüchtiger – das ist ein Götzendiener – hat ein Erbteil im Reiche Christi und Gottes.“ Inhaltlich ergibt sich kein Unterschied: In beiden Übersetzungen wird Habsucht als Götzendienst qualifiziert. (Anm. d. Übers.)  
 2 Cullmann, O., Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?, Stuttgart/Berlin <sup>3</sup>1964, 29.

#### *Anmerkungen zum 5. Kapitel*

- 1 Vgl. Anm. 1 zum 3. Kapitel.

#### *Anmerkungen zum 7. Kapitel*

- 1 Silva Henriquez, R., La misión social del cristianismo. Conflicto de clases o solidaridad cristiana, Publicación del Equipo de Reflexión Doctrinal y Pastoral de Santiago, vervielfältigtes Manuskript (1.5.1973).  
 2 Avvenire, zitiert nach El Mercurio (Santiago de Chile, 25.10.1973).  
 3 Bigo, P., Doctrina social de la iglesia. Búsqueda y diálogo, Barcelona 1967, 51 (im folgenden zitiert als Bigo, Doctrina).  
 4 Ebd., 51, dort Anm. 60.  
 5 Stalin, J., Werke XII, Dortmund 1976, 291.  
 6 Ebd., Bigo, Doctrina, 51.  
 7 Ebd., 260.  
 8 Ebd., 240.  
 9 Ebd., 263.  
 10 Ebd., 270.  
 11 Ebd., 270, dort Anm. 289.  
 12 Ebd., 262.  
 13 Ebd., 261.  
 14 Ebd., 261f.  
 15 Ebd., 270.  
 16 Ebd., 264.

- 17 Ebd., 264.
- 18 Ebd., 264.
- 19 Ebd., 265.
- 20 Ebd., 269.
- 21 Ebd., 265.
- 22 Ebd., 266.
- 23 Ebd., 266.
- 24 Ebd., 266.
- 25 Ebd., 266, dort Anm. 283.
- 26 Ebd., 267f.
- 27 Ebd., 270.
- 28 Ebd., 537.
- 29 Ebd., 589.
- 30 Ebd., 262.
- 31 Ebd., 262.
- 32 Ebd., 234.
- 33 Ebd., 297.
- 34 Höffner, J., Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1975, 48.
- 35 Bigo, Doctrina, 33.
- 36 Ebd., 240.
- 37 Ebd., 241, dort Anm. 247.
- 38 Ebd., 241, dort Anm. 248.
- 39 Ebd., 262, dort Anm. 262.
- 40 Ebd., 280f.
- 41 Ebd., 281.
- 42 Ebd., 282.
- 43 Ebd., 91.
- 44 Ebd., 91.
- 45 Ebd., 91.
- 46 Ebd., 88.
- 47 Ebd., 91.
- 48 Ebd., 88f.
- 49 Ebd., 89.
- 50 Ebd., 88.
- 51 Ebd., 96.
- 52 Ebd., 87.

*Anmerkungen zum 8. Kapitel*

- 1 Windelband, W., Lehrbuch der Philosophie, Tübingen 1921, 218.
- 2 Zitiert in: Deschner, K.H., Kirche und Krieg, Stuttgart 1970 (im folgenden zitiert als Deschner, Kirche).
- 3 Augustinus, Der Gottesstaat, Bd. 2, Salzburg 1966, 119.
- 4 Frankfurter Rundschau (19.4.1975).
- 5 Bigo, Doctrina, 539f.
- 6 Bengsch, Herderkorrespondenz, 77.
- 7 Kempis, Th. a, Imitatio Christi, III, Nürnberg 1492, cap. 12, 3 (im folgenden

- zitiert als Kempis, Imitatio).
- 8 Ebd., II, cap. 12, 11.
- 9 Ebd., III, cap. 48, 6.
- 10 Bigo, Doctrina, 89.
- 11 Ebd., 88.
- 12 Kempis, Imitatio, III, cap. 56, 2.
- 13 Bigo, Doctrina, 265.
- 14 Vgl. das Buch von Soto, F., Fascismo y Opus Dei en Chile, Barcelona 1976, dem die Gedichte entnommen sind.
- 15 Ebd., 72.
- 16 Ebd., 81.
- 17 Ebd., 82.
- 18 Ebd., 45.
- 19 Ebd., 39.
- 20 Ebd., 35.
- 21 Ebd., 90.
- 22 Ebd., 94.
- 23 Ebd., 79.
- 24 Ebd., 82.
- 25 Ebd., 52.
- 26 Silva Henríquez, R., Mensaje de viernes santo, Publicaciones del Equipo de Reflexión Doctrinal y Pastoral de Santiago, vervielfältigtes Manuskript (20.4.1973).
- 27 Ebd.
- 28 Ebd.
- 29 Ebd.
- 30 Ebd.
- 31 Ebd.
- 32 Ebd.
- 33 Ebd.
- 34 Ebd.
- 35 Silva Henríquez, R., Mensaje de pascua de resurrección Publicación del Equipo de Reflexión Doctrinal y Pastoral de Santiago, vervielfältigtes Manuskript (April 1974).
- 36 Ebd.
- 37 Ebd.
- 38 López Trujillo, A., Liberación marxista y liberación cristiana, Madrid 1974, 118 (im folgenden zitiert als Trujillo, Liberación).
- 39 López Trujillo, A., Teología liberadora en América Latina, Bogotá 1974, 123 (im folgenden zitiert als Trujillo, Teología).
- 40 Trujillo, Liberación, 247.
- 41 MEW 23, 675.
- 42 Excelsior (San José, Costa Rica, 19.7.1977).

- 43 Excelsior (San José, Costa Rica, 2.8.1977).
- 43a Weiss, P., Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspielergemeinschaft des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade. Drama in zwei Akten, Frankfurt a. M. 1973, 40f.
- 44 Silva Henriques, R., en Publicación del Equipo de Reflexión Doctrinal y Pastoral de Santiago.
- 45 Excelsior (San José, Costa Rica 24.5.1977), nach einer Meldung der AP.
- 46 La República (San José, Costa Rica, 18.5.1977), nach einer Meldung der AP.
- 47 Deschner, Kirche, 212.
- 48 Zitiert nach Hinkelammert, F. J., Die Radikalisierung der Christdemokraten, Berlin 1976, 45.
- 49 Heer, Fr., Der Glaube des Adolf Hitler, München 1968, 466f.
- 50 El Mercurio (Santiago de Chile, 8.6.1974).
- 51 Excelsior (San José, Costa Rica, 10.4.1977), nach einer Meldung der AP.
- 52 Centro de Información América Latina, Boletín 2 (1976) 82.
- 53 Deschner, Kirche, 373.
- 54 Qué Pasa (Santiago de Chile, 7.12.1973).
- 55 Deschner, Kirche, 212f.
- 56 La Nación (San José, Costa Rica, 5.5.1977) 19-A.
- 57 Schelsky, H., Die Arbeit tun die Anderen, Opladen 1975, 76.
- 58 Ebd., 76.
- 59 Ebd., 76.
- 60 Ebd., 77.
- 61 Horlacher, W., Die große Utopie, München 1976.
- 62 Bayernkurier (23.4.1977).
- 63 Popper, K. R., Utopie und Gewalt, in: Lührs, G. u. a. (Hrsg.), Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Berlin/Bonn/Bad Godesberg 1975, 311 (im folgenden zitiert als Popper, Utopien).
- 64 Kempis, Imitatio, II, cap. 2, 11.
- 65 Popper, Utopie, 310.
- zitiert als Galat/Ordóñez, Liberación).  
2 Ebd., 68.
- 3 Bigo, P., La iglesia y el tercer mundo, Salamanca 1975, 103 (im folgenden zitiert als Bigo, Iglesia).
- 4 López Trujillo, A., Liberación o revolución?, Bogotá 1975, 28 (im folgenden zitiert als Trujillo, Revolución).
- 5 Ebd., 24.
- 6 Ebd., 24.
- 7 Ebd., 24.
- 8 Ebd., 128.
- 9 Ebd., 128.
- 10 Ebd., 63.
- 11 La Tercera (Santiago de Chile, 19.9.1973).
- 12 Galat/Ordóñez, Liberación, 38.
- 13 Ebd., 38.
- 14 El Mercurio (Santiago de Chile, 25.10.1973).
- 15 Trujillo, Revolución, 108.
- 16 Ebd., 59.
- 17 El Mercurio (Santiago de Chile, 25.10.1973).
- 18 Galat/Ordóñez, Liberación, 146.
- 19 Bigo, Iglesia, 124.
- 20 Ebd., 124f.
- 21 Ebd., 123.
- 22 Ebd., 125.
- 23 Ebd., 125.
- 24 Ebd., 98.
- 25 Ebd., 140f.
- 26 Ebd., 141.
- 27 Ebd., 133.
- 28 Galat/Ordóñez, Liberación, 55.
- 29 Ebd., 77.
- 30 Trujillo, Liberación, 197.
- 31 Trujillo, Revolución, 65.
- 32 Galat/Ordóñez, Liberación, 78.
- 33 Bigo, Iglesia, 209.
- 34 Ebd., 239.
- 35 Ebd., 101.
- 36 Ebd., 101.
- 37 Ebd., 116.
- 38 Ebd., 101.
- 39 Ebd., 102.
- 40 Ebd., 104.
- 41 Ebd., 102.
- 42 Ebd., 102.
- 43 Ebd., 103.
- 44 Ebd., 103.

*Anmerkungen zum 9. Kapitel*

- 1 Galat, N./Ordóñez, N., Liberación de la liberación, Bogotá 1976 (im folgenden

- 45 Ebd., 146f.  
 46 Ebd., 116.  
 47 Ebd., 116.  
 48 Ebd., 114.  
 49 Ebd., 110f.  
 50 Ebd., 148.  
 51 Ebd., 147.  
 52 Ebd., 146.  
 53 Ebd., 100.  
 54 Ebd., 100.  
 55 Ebd., 112.  
 56 Ebd., 82.  
 57 Ebd., 83.  
 58 Ebd., 97.  
 59 Ebd., 97.  
 60 Ebd., 98.  
 61 Ebd., 95.  
 62 Ebd., 98.  
 63 Ebd., 98.  
 64 Ebd., 197.  
 65 Ebd., 85.  
 66 Ebd., 99.  
 67 Ebd., 116.  
 68 Ebd., 95.  
 69 Ebd., 109.  
 70 Trujillo, *Liberación*, 267.  
 71 Trujillo, *Teología*, 96.  
 72 Galat/Ordóñez, *Liberación*, 133.  
 73 Trujillo, *Liberación*, 179.  
 74 Galat/Ordóñez, *Liberación*, 146.  
 75 Trujillo, *Revolución*, 116.  
 76 Ebd., 108, dort Anm. 1.  
 77 Trujillo, *Teología*, 47.  
 78 Ebd., 47.  
 79 Bigo, *Iglesia*, 285f.  
 80 Ebd., 124.  
 81 Ebd., 207.  
 82 Trujillo, *Revolución*, 93.  
 83 Ebd., 89.  
 84 Ebd., 89.  
 85 Bigo, *Iglesia*, 147.  
 86 Ebd., 147.  
 87 Galat/Ordóñez, *Liberación*, 188.  
 88 Ebd., 195.  
 89 Bigo, *Iglesia*, 294.  
 90 Trujillo, *Liberación*, 172.  
 91 Ebd., 173.  
 92 Ebd., 174.  
 93 Ebd., 179.  
 94 Ebd., 201.  
 95 Ebd., 199.  
 96 Ebd., 202.  
 97 Ebd., 246.  
 98 Ebd., 271.  
 99 Ebd., 272.  
 100 Galat/Ordóñez, *Liberación*, 112.  
 101 Ebd., 113.  
 102 Engels, F., Brief an Joseph Bloch in Königsberg; London, 21. September 1890, in: MEW 37, 463.  
 103 Trujillo, *Liberación*, 219.  
 104 Ebd., 207.  
 105 Ebd., 201.  
 106 Ebd., 196.  
 107 Ebd., 196.



## Theo-politisches Nachwort

Die spanische Ausgabe des vorliegenden Werkes von Franz J. Hinkelammert wurde bereits 1977 in Costa Rica erstellt, doch die Aktualität der in ihm entwickelten Gedanken und durchgeführten Analysen hat seitdem ständig zugenommen.

Was zunächst wie eine zwar sehr differenzierte, aber immer noch im Bereich der Theorie verlaufende Kritik kategorialer Determination von Wirklichkeit aussieht, hat durch die gegenwärtige militärische und ideologische Aggression gegen das befreite Nicaragua eine bedrückende und erregende politische Verifikation erfahren, denn eine neue Ideologie ist dabei, weltweit ihre tödliche Macht zu demonstrieren: der Reagano-Papismus. Ein bei religiösen Feierlichkeiten aus gegebenem Anlaß ergiffenen weinender amerikanischer Präsident und ein weltweit das Terrain von Flughäfen küssender Papst haben sich zusammengetan, um einen Kreuzzug gegen das „Reich des Bösen“ zu inszenieren, dessen Kern in der sozialistischen Weltrevolution gesehen wird. So entwickelt sich eine atemberaubende Konvergenz zwischen der militärischen Aggression gegen die Befreiungstendenzen in den Völkern Lateinamerikas von seiten der USA und vatikanischer Bevormundung und Domestifikation der in diesen Kämpfen produktiv für die Interessen der Armen engagierten Christen und Theologen der Befreiung. Überspitzt gesagt: Was die US-Administration militärisch plant, wird überall dort vom Vatikan ideologisch begleitet, wo die politisch sensible Basiskirche gezielt aus dem Bündnis der Volksbewegung herausgebrochen werden soll. Wer sich bis dahin unter „ideologischen Waffen des Todes“ nichts besonders Konkretes vorstellen konnte, kann diesen Mangel nun gründlich beheben: Es geht um die theologisch-metaphysische Legitimation und Überhöhung ökonomischer und militärischer Mechanismen des Todes auf den verschiedensten institutionellen Ebenen.

Hinkelammert verfällt jedoch nicht in den Fehler, die Kreuzzugspropaganda mit einer plakativen Anti-Rhetorik anzugreifen, sondern analysiert die „Diskurse des Todes“ mit dem schärfsten wissenschaftlichen Instrumentarium, das Sozialwissenschaften und Theologie gegenwärtig bereitzustellen haben.

Ausgehend von der Marxschen Analyse des Fetischismus (Ware, Geld, Kapital) und dem darin zu Tage tretenden Mechanismus der Verkehrung von sachen in persönliche Beziehungen und umgekehrt, analysiert Hinkelammert die Arbeitsteilung im Kapitalismus als Herrschaft des Todes (der Fetische aus totem

Material) über den lebendigen, praktisch tätigen Menschen und somit als Negation der konkreten Subjekte. Es gelingt ihm dabei, mit aller Gründlichkeit der Argumentation nachzuweisen, daß nicht der Glaube an den lebendigen und erlösenden Gott das erklärte Objekt marxistischer Religionskritik und Fetischismusanalyse ist, sondern der Götzendienst, der Kniefall vor den Fetischen, die Anbetung der „Nichtse“, wie die Bibel es ausdrückt.

Die mit zeitgenössischen wissenschaftlichen Begriffen vorgetragene Kritik Hinkelammerts liegt damit ganz auf der Linie jenes aufgeklärten Spottes, mit dem die Propheten Israels die „Nichtsnutzigkeit“ und Verderblichkeit der von Menschenhand gefertigten Götzen bloßstellten (vgl. z. B. 1 Kg 18,27ff.; Jr 10,1-16; Js 46,1-7 usw.). Dabei verlängern die marxistischen Kategorien die biblische Botschaft in den Herrschaftsraum der kapitalistischen Gesellschaftsformation, bewahren ihr gerade so die Wirksamkeit prophetischer Kritik unter geänderten Bedingungen, statt sie zu überfremden oder zu verkürzen, wie man so oft der Theologie der Befreiung von seiten des kirchlichen Establishments vorwirft.

Natürlich ist die Frage, wer denn nun recht hat, heute wie zur Zeit der Propheten und der Zeit Jesu schwierig zu beantworten, weil auch die Gegner der Theologie der Befreiung, wie einst die Gegner Jesu und der Propheten, für sich beanspruchen, den Willen Gottes zu verkünden, ja behaupten, ihn sogar besser und richtiger zu erfüllen. Hoffentlich ist dabei auch jede Seite in der Gefahr, sich selbst zu überschätzen und den anderen zu verkennen, sich für gerechtfertigt zu halten und den anderen zu verurteilen. Diese Einsicht gemahnt zwar zur Vorsicht, es genügt aber nicht, angesichts dieser Versuchung zu wechselseitiger Exkommunikation, wobei die Machtverhältnisse immer noch zugunsten des Lehramtes sprechen würden, entweder trotzig oder tolerant Anspruch neben Anspruch stehen zu lassen oder sich aus Angst oder falscher Bescheidenheit einfach den herrschenden Autoritäten zu unterwerfen.

Gebraucht wird vielmehr ein klares Kriterium, um den Streit mit guten Gründen und nicht durch die größere Macht zu entscheiden. Auch hier lauert für beide Seiten die Gefahr der Selbsteinschließung in einem ideologischen Rechtfertigungsdiskurs.

Entrinnen kann man dieser Gefahr nur, wenn man sich von der Bibel und dem Beispiel Jesu leiten läßt, der in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern (vgl. Sabbatfrage, Heilungen, Tempelsteuer etc.) nie auf die Verurteilung des andern hinarbeitete, sondern immer wieder sich bemühte, durch eine für alle befreiende Lektüre der Traditionen des Glaubens die für alle verbindlichen Grundlagen freizulegen, von denen aus ein sicheres Urteil über die notwendige Praxis allererst möglich ist.

Achtet man auf Praxis und Lehre Jesu, so ist diese Grundlage verbindlich gegeben im Willen Gottes, daß die Menschen leben, und zwar nicht an der Grenze des Existenzminimums sich abmühen, sondern das Leben in Fülle haben. Das ist auch die Grundlage des Gesetzes und seiner Auslegung. Jesus polemisiert daher

gegen jede lebensfeindliche Auslegung des Gesetzes (vgl. Mk 2,1-12; 3,1-5 etc.) durch die Schriftgelehrten und Pharisäer und fordert diese bewußt heraus, über die Legitimität ihrer Vorschriften nachzudenken. Jesus tritt jedoch nicht in einen ideologischen Streit darüber ein, wer nun eigentlich auf der Seite Gottes steht, sondern verweist durch seine messianische Praxis darauf, daß den Willen Gottes erfüllen heißt, dem Leben zu dienen, Leben zu vermitteln, und zwar nicht nur geistiges, sondern vor allem auch das materielle Leben. Daß diese Botschaft jubelnd von denen aufgegriffen wurde, denen die Mächtigen das Recht auf ein „Leben vor dem Tod“ verweigern, von den Armen, Kranken, Unterdrückten und Verfolgten, ist ebenso selbstverständlich wie die Tatsache, daß zu allen Zeiten die Herrschenden ihre Institutionen des Todes als eigentlich dem Leben dienlich auszugeben und zu verteidigen versuchen.

Hinkelammert setzt mit überzeugender Treffsicherheit genau bei diesem auch in der römischen Institutionenlehre erkennbaren Pferdefuß an und stellt ihn ins grelle Licht der biblischen Option für das Leben. Er liefert damit nicht nur einen weiterführenden Beitrag zur methodologisch reflektierten Entscheidung eines innertheologischen Theorienstreits zwischen Befreiungstheologie und konservativer Soziallehre, es gelingt ihm zusätzlich, mit Hilfe der Fetischismusanalyse die theologischen Erkenntnismöglichkeiten zu vergrößern, indem sowohl dem theologischen Erkenntnisinteresse im Gelände von Ökonomie und Politik ein gangbarer kategorialer Weg gebahnt als auch gleichzeitig die verborgene theologische Dimension der sozio-ökonomischen Wirklichkeit offengelegt werden. Genau diese dialektische Struktur der Überlegungen Hinkelammerts wird von den Verteidigern des Status quo, den Anhängern der Ideologie der Nationalen Sicherheit, den theologischen Unternehmensberatern und Baalspriestern des Kapitals gefürchtet. Wer weiterhin gerne aus sakral und profan, spirituell und politisch, geistlichem Heil und irdischer Befreiung unüberbrückbare und damit das sozialkritische Engagement aus dem Lichte des Glaubens verbietende Gegensätze machen will, für den stellen die Überlegungen von Hinkelammert eine mit den Mitteln gehäßiger Unterstellung nicht mehr zu nehmende argumentative Hürde dar. Gerade weil sich Hinkelammert bei seiner Pionierarbeit nicht auf die marxistische Analyse beschränkt, sondern sich rigoros am biblischen Unterschied zwischen dem Gott des Lebens und den Mächten des Todes und der Finsternis als Letztinstanz zur Beurteilung der Qualität politischen Handelns orientiert, beweist er, daß es ihm und den Theologen der Befreiung nicht um Aushöhlung, sondern um Stärkung und Verbesserung der theologischen Theoriefähigkeit und ethischen Anleitung gesellschaftlichen Handelns geht.

Die theologische Relevanz der Thesen Hinkelammerts kann kaum noch bestritten werden, wenn man die neueste Entwicklung in der Diskussion um die Theologie der Befreiung, ausgelöst durch Zensurierungsgelüste der römischen Glaubensbehörde, mit einbezieht. Wieder einmal soll ein künstlicher Gegensatz

zwischen marxistischer Analyse und katholischer Soziallehre, zwischen politischer Theologie und Dogmatik aufgebaut werden. Hinkelammert aber beweist nun gerade, wie man nach allen Regeln sozialwissenschaftlicher und theologischer Kunst marxistische Gesellschaftstheorie und katholische Soziallehre, Ideologiekritik und biblische Theologie so zum Schnitt bringen kann, daß sich dabei ein echter theologischer Erkenntnisgewinn und eine bessere Begründung befreienden politischen Handelns einstellen. Zu Recht wird daher das Buch Hinkelammerts von den führenden Theologen der Befreiung als bahnbrechend angesehen.

Kuno Füssel,  
Münster, im Januar 1985

»Das kapitalistische System bedient sich der religiösen Sprache und Symbole zur Legitimierung seiner Politik, die nach einschlägigem Sprachgebrauch 'Frieden', 'Ordnung' und 'Demokratie' bewahren soll. Das System verlangt gegenüber den von ihm geforderten Werten ein Maß an Verpflichtung und Loyalität, das schon einer Art religiöser Verehrung gleichkommt. ...

Die Konflikte zwischen den Unterdrückern und ihren Opfern sind zu einem geistigen Kampf geworden. Ohne theologische Analyse sind jedoch auch religiöse Menschen nicht in der Lage zu erkennen, daß im Kern der tiefgreifenden sozialen Konflikte, die unsere Welt teilen, ein Kampf der Götzen stattfindet. ... Das gegenwärtige Wirtschaftssystem bedeckt wie ein gewaltiger Götze, wie das Tier der Apokalypse (Offb 13) die Erde mit seiner Kloake von Arbeitslosigkeit und Obdachlosigkeit, von Hunger und Blöße, Verzweiflung und Tod.«

(Schlußerklärung der 6. Konferenz der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen, Genf 1983)

Solche Überlegungen sind inzwischen zum Allgemeingut der Befreiungstheologie geworden. Wesentliche Impulse dazu gingen von den hier vorliegenden bahnbrechenden Analysen Franz J. Hinkelammerts aus. Er verbindet sozialwissenschaftliche Methoden und theologische Kategorien zu einem derart scharfen ideologischen Instrumentarium, »daß sich dabei ein echter theologischer Erkenntnisgewinn und eine bessere Begründung befreienden politischen Handelns einstellen« (K. Füssel).

Franz J. Hinkelammert, geboren 1931 in Emsdetten – Studium der Wirtschaftswissenschaften in Freiburg, Hamburg und Münster – 1960 Promotion zum Dr. rer. pol. an der FU Berlin mit einer Arbeit zur ökonomischen Entwicklung der UdSSR – danach Forschungsassistent am Osteuropainstitut der FU Berlin – seit 1963 mit kurzen Unterbrechungen in Lateinamerika tätig – 1963-1973 Professor an der Universidad Catolica de Chile – nach dem Militärputsch drei Jahre als Gastprofessor am Lateinamerikainstitut der FU Berlin – seit 1976 Professor für Ökonomie an den Universitäten von Tegucigalpa/Honduras und Heredia/Costa Rica, außerdem Mitarbeiter des Ökumenischen Forschungsinstituts DEI in San José/Costa Rica, wo im Dienste der zentralamerikanischen Basisgemeinden von Sozialwissenschaftlern und Theologen gemeinsam intensive Theoriearbeit betrieben wird.



*edition liberación*



ISBN 3-923792-10-7

ISBN 3-905575-05-1

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."  
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"