

Wirtschaft, Utopie und Theologie: die Gesetze des Marktes und der Glaube

Von Franz J. Hinkelammert

Christentum, Judentum und Befreiung

In der Tradition der christlichen Orthodoxie ist das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum aus dem Blickwinkel des Verhältnisses zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie oder zwischen der konkreten, leiblichen Welt der Befriedigung von Bedürfnissen und der Welt Gottes, wie die Theologie sie beschreibt, gesehen worden. Zumindest seit dem Mittelalter hat die orthodoxe Theologie den Konflikt des Christentums mit dem Judentum aus dieser Perspektive betrachtet. So wurden Judentum und Befreiung als eng miteinander verknüpft angesehen. Die christliche Orthodoxie hat folglich die Befreiung gemeinsam mit dem Judentum bekämpft, indem sie beides miteinander identifizierte.

Schon sehr früh hat die christliche Orthodoxie die Welt der Bedürfnisbefriedigung als „materialistisch“ und „jüdisch“ angeprangert. So wird also eine christliche, geistliche und idealistische Welt einer anderen, materialistischen und jüdischen Welt gegenübergestellt. Jede soziale Bewegung, die wirtschaftliche Rechte gegenüber der existierenden Herrschaft einfordert, wird folglich als ein Ausdruck des jüdischen Materialismus angesehen, der sich gegen Gott selbst auflehnt. Er wird als Antichrist und als das Tier der Apokalypse betrachtet.

In der Tradition der christlichen Orthodoxie entwickelt sich diese Haltung gegenüber dem Judentum, die ihre Sicht des Judentums gegen die Befreiungsbewegungen jeder Art instrumentalisiert. Dies ist die wahre Wurzel des christlichen Antisemitismus, der im 19. Jahrhundert säkularisiert wird, ohne seine Bedeutung nennenswert zu ändern. Die Anprangerung des „jüdischen Wuchers“ ist ein Nebenprodukt dieser grundlegenden Linie des christlichen Antisemitismus.

Sicherlich handelt es sich hier um einen Gesichtspunkt der christlichen Orthodoxie, der in seiner Sicht des Judentums vielleicht nicht einmal zutrifft. Historisch gesehen aber waren die Entstehung dieser Sicht des Ju-

dentums und ihr großer Einfluß auf die christlichen Völker entscheidend. Es ist zweitrangig, ob die jüdische Tradition diesem Bild, das die christliche Orthodoxie von ihr entwirft, tatsächlich entspricht. Dieses Bild entsteht aufgrund der jüdischen Mythen vom Exodus und der Hoffnung auf den Messias; Hoffnungen, die sich auf das konkrete und irdische Leben des jüdischen Volkes beziehen. Die Befreiungsbewegungen in den christlichen Völkern ließen sich immer von diesen Hoffnungen inspirieren und interpretierten sie in ihrem konkreten und irdischen Sinn. Folglich denunzierte die christliche Tradition, die der imperialen Herrschaft verbunden war, diese Befreiungsbewegungen gleichzeitig als materialistisch und jüdisch und entwarf so das entsprechende Bild vom Judentum.

Diese Sicht ist bereits im 16. Jahrhundert während der Bauernkriege Mitteleuropas vorherrschend und wird von allen in jener Zeit etablierten christlichen Richtungen geteilt. Ich möchte hier nur die Position von Calvin zitieren:

„Da es also ein *jüdischer Wahn* ist, *Christi Reich unter den Elementen dieser Welt zu suchen und darin einzuschließen*, so wollen wir vielmehr bedenken, was die Schrift deutlich lehrt, nämlich, daß die Frucht, die wir aus Christi Wohltat empfangen, geistlich ist, und darauf bedacht sein, diese ganze Freiheit, die uns in ihm verheißen und dargeboten wird, innerhalb ihrer Grenzen zu halten. Denn wie kann es kommen, daß der nämliche Apostel, der uns gebietet, standzuhalten und uns nicht dem Joch der Knechtschaft zu unterwerfen (Gal 5, 1), doch an anderer Stelle den Knechten verbietet, über ihren Stand bekümmert zu sein (1 Kor 7, 21)? Das kann doch nur daher kommen, daß geistliche Freiheit und bürgerliche Knechtschaft sehr wohl miteinander bestehen können.“¹

Die aufständischen Bauern nennt er „Schwarmgeister, die an ungebundener Zügellosigkeit ihre Freude haben“².

Calvin verbindet den „jüdischen Wahn“, der „Christi Reich unter den Elementen dieser Welt einschließt“, mit den „Schwarmgeistern“ der aufständischen Bauern, die lediglich „an ungebundener Zügellosigkeit ihre Freude haben“. Der Bauernaufstand für die Neuverteilung des Landes und die Befreiung von der Leibeigenschaft wird als jüdischer Wahn angesehen und somit als eine Teilhabe an dem, was man als jüdische Sünde bezeichnete. Das Reich Gottes in dieser Welt anzusiedeln, wird also

¹ J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (deutsche Übersetzung u. Bearbeitung von O. Weber. Neukirchen ²1969) 1033. Im gleichen Sinne auch M. Luther, *Von den Juden und ihren Lügen* (1543).

² Ebd. 1034.

gleichzeitig als Aufstand gegen Gott und als jüdische Sünde gesehen. Beide werden miteinander identifiziert. Das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum ist also auf der Ebene des Verhältnisses Wirtschaft, Utopie und Theologie angesiedelt.

Diese gleiche Verbindung wird auch heute noch hergestellt. Wir können hier einen Text von Kardinal Höffner über den Marxismus anführen, der sich in Wirklichkeit auf jede Befreiungsbewegung bezieht:

„Die marxistische Endzeitalterlehre ist eine innerweltliche Heilsverheißung. Karl Marx hat das Schicksal des jüdischen Volkes – die Knechtung in Ägypten und den Aufbruch in das gelobte Land – sowie die alttestamentliche Erwartung des messianischen Heils säkularisiert und in unsere Zeit, in die Zeit nach Jesus Christus verlagert, – eine bestürzende Verkürzung und Nachäffung des der ganzen Menschheit in Jesus Christus geschenkten Heils. Der Marxismus ist ein Anti-Evangelium.“³

Hier liegt die gleiche Kombination vor. Die konkrete Befreiung in der Welt der Bedürfnisbefriedigung wird mit der jüdischen Hoffnung auf den Messias identifiziert. Diese aufrechtzuerhalten, wird jedoch als ein Werk des Antichristen und als Teilhabe an dem denunziert, was man als die jüdische Sünde ansieht. Da die jüdische Sünde aber in der Sichtweise der Orthodoxie die Kreuzigung Jesu ist, wird diese Hoffnung als Beteiligung an der Kreuzigung Jesu denunziert, als Gottesmord. Auch hier liegt der Schlüssel in der Beziehung zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie, zwischen der Welt der Bedürfnisbefriedigung und dem Reich Gottes.

Von dieser Situation ausgehend, erstaunt es uns nicht, daß die christliche Orthodoxie heute von der Theologie der Befreiung in den gleichen Begriffen spricht, mit denen sie sich seit dem Mittelalter den Befreiungsbewegungen entgegenstellt. Auch die Befreiungstheologie sieht sie als jüdisch, als Beteiligung an jener Sünde an, die gemeinhin die „jüdische Sünde“ genannt wird⁴.

³ J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre* (Kevelaer 1975) 171 f.

⁴ Im Gegensatz dazu wirft León Klenicki der Befreiungstheologie Antisemitismus vor. Warum, ist schwierig zu verstehen, denn er führt keinerlei Argument an. Vgl. L. Klenicki, *La teología de la liberación: una exploración judía latinoamericana*, in: *Tierra Nueva* (Bogotá, Januar 1984), 79–88. Das gefiel der CELAM so gut, daß sie es in ihrem Boletín Nr. 185 (November/Dezember 1983) 19–27 nachdruckte. Diese Verdrehung, bei der nun die Befreiungsbewegungen als antisemitisch denunziert werden, kommt von Norman Cohn. Einerseits siedelt er den Nationalsozialismus in etwa auf der Linie des Antimaterialismus der christlichen Orthodoxie an, wenn auch in säkularisierter Form: „Sich als Träger einer göttlichen Sendung zu sehen, als Paladin im ungeheuren Kampf des ‚Deutschen Geistes‘ gegen die dunklen Mächte des ‚jüdischen

Aus diesem Grund ist es notwendig, diese Verbindung zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie zu untersuchen, wenn man das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum mit seiner wechselhaften Geschichte verstehen will.

Theologie und Schuld

Auf den ersten Blick erscheint die enge Verbindung zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie als etwas Seltsames, und sie hat oft überrascht. Sie wirkt etwa wie „Sport und Theologie“ oder „Fußball und Theologie“. Auch hier kann es keinen Zweifel daran geben, daß irgendeine Verbindung existiert. Aber warum sollte man diese untersuchen?

Um nun die Verbindung deutlich zu machen, die tatsächlich zwischen

Materialismus', war eine höchst angenehme Erfahrung, vor allem, zumal es keinerlei politische Verantwortung mit sich brachte.“ *N. Cohn*, *El mito de la conspiración judía mundial* (Madrid 1983) 193. (Englisch: *Warrant for Genocide. The myth of the Jewish world-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, 1969). Vgl. auch: *Ders.*, *The pursuit of the Millenium* (New York 1961). Ebenso: *Ders.*, *Europe's Inner Demons*, 1975. Jedoch analysiert er diese Spur in keiner Weise. Statt dessen setzt er ohne weiteres die Apokalypik der Nazis mit der der Befreiungsbewegungen gleich, um den Antisemitismus als ein Produkt der Apokalypik an sich darzustellen. Sobald also eine Befreiungsbewegung auftritt, fällt sie automatisch unter den Vorwurf des Antisemitismus. Jedoch gibt es spätestens seit dem 16. Jahrhundert eine Apokalypik der herrschenden Schichten, die die Befreiungsbewegungen als den Antichristen denunzieren, während die Befreiungsbewegungen ihrerseits eine entgegengesetzte Apokalypik entwickeln, in der der Antichrist gerade die Herrschaft ist. Dennoch kann nur die Apokalypse der Herrschaft das Argument des Antisemitismus wirksam nutzen, weil es seinen Antichristen – nämlich die Befreiungsbewegung – als „jüdischen Materialismus“ anklagen kann. Auf der Linie dieser Apokalypse gegen den „jüdischen Materialismus“ befindet sich sowohl die christliche Orthodoxie des Mittelalters wie auch die der Reformatoren, sei es nun Luther oder Calvin. Diese selbe Apokalypse nehmen der Nationalsozialismus zu seiner Zeit und der Fundamentalismus der USA heute auf. In dieser Sicht tritt der Antisemitismus zutage, der sich gegen die Befreiungsbewegungen richtet, die als „jüdische Sünde“, „jüdischer Materialismus“ und „Kreuziger Jesu“ angeprangert werden. Indem Cohn diese Tatsachen durcheinanderwirft, analysiert er nicht die christliche Orthodoxie, sondern bringt ohne jede Berechtigung den Nationalsozialismus mit der Apokalypse der aufständischen Bauern des 16. Jahrhunderts in Verbindung. Da diese die Vorläufer der heutigen sozialistischen Bewegungen sind, wird also so etwas wie ein „antisemitischer Materialismus“ konstruiert, der genau jene Bewegungen, die vorher als „jüdischer Materialismus“ angeklagt wurden, jetzt als „antisemitischen Materialismus“ bezeichnet. Als Resultat daraus erscheinen die Befreiungsbewegungen nun als der Ursprung der Nazi-Verbrechen.

Wirtschaft, Utopie und Theologie entsteht, kann man einige überraschende Beispiele anführen. Als man sich zum Beispiel gegen Ende der 60er Jahre in der westlichen Welt allmählich des steigenden Gewichts der Auslandsschulden der Dritten Welt – und Lateinamerikas als eines Teils derselben – bewußt wird, tritt ein eigenartiges theologisches Phänomen auf. In allen christlichen Kirchen des lateinamerikanischen Subkontinents, einschließlich der katholischen Kirche und fast aller protestantischen Kirchen, gibt es eine Änderung in der Übersetzung eines der grundlegenden Texte des Christentums: des Vaterunser⁵. Eine seiner Bitten besagt: „Vergib uns unsere Schuld (*deudas*)⁶, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“. Dies wird nun geändert in: „Vergib uns unsere Sünden (*ofensas*), wie auch wir denen vergeben, die gegen uns sündigen“. Die neue Übersetzung hat offensichtliche Folgen für die Beziehung zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie, die in diesem Fall durch eine ethische Norm vermittelt werden, die die Erlassung der Schulden verlangt.

Dennoch ist diese Bitte des Vaterunser nicht ausschließlich eine ethische Norm. Sie beschreibt unsere ganze Beziehung zu Gott-Vater mit dem Begriff einer Schuld. Der Mensch wird Gott gegenüber als Schuldner gesehen, folglich hat er Schulden bei Gott. In diesem Sinne bittet er: Erlasse uns unsere Schulden. Auf der anderen Seite gibt es Schulden zwischen Menschen, ein Mensch hat Schulden bei einem anderen. Wir haben Schulden bei jemandem, und andere können Schulden bei uns haben. Juristisch betrachtet, und in den Begriffen der marktwirtschaftlichen Beziehungen, in denen sie entstanden sind, sind diese Schulden gerecht.

Im Vaterunser aber bietet der Mensch Gott nicht an, die Schulden zu bezahlen, die er bei ihm hat, noch diejenigen, die er bei anderen Menschen eingegangen ist. Im Gegenteil, er bittet Gott, die Schulden zu erlassen, ohne daß sie bezahlt werden, und er bietet Gott an, anderen Menschen die Schulden, die diese bei ihm haben, ebenfalls unbezahlt zu erlassen. Man kann Gott nicht um die Erlassung der Schulden bitten, wenn man nicht seinerseits die Erlassung der Schulden anbietet, die andere bei einem selbst haben. Andererseits kann man Gott nicht anbieten, die Schuld zu zahlen, da es kein Mittel gibt, mit dem man bezahlen

⁵ Vgl. F. J. Hinkelammert. *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda* (San José 1988) Kapitel VII, 61.

⁶ *Deuda* bezeichnet im allgemeinen eine ökonomische Schuld, im Gegensatz zu *culpa*, der moralischen Schuld (Anm. d. Übers.).

könnte. Folglich kann man die Schulden anderer auch nicht rechtmäßigerweise eintreiben, selbst wenn sie gemäß der Gerechtigkeit des Marktes eingegangen worden sind.

Natürlich bezieht sich der Text des Vaterunser tatsächlich nicht auf irgendeine Schuld, sondern auf die unbezahlbaren Schulden. Dies leitet sich aus der Tatsache ab, daß es in der Zeit, in der dieser Text entstanden ist, keine andere Art von Schulden gab. Die Schuld war charakteristischerweise unbezahlbar, zumindest der Tendenz nach.

Hier drückt die Theologie ihr zentrales Geheimnis der Heiligung und Erlösung wirtschaftlich aus. Sie benutzt die Begriffe der Wirtschaft, bringt aber gleichzeitig offensichtliche Kritik an einem wirtschaftlichen Tatbestand zum Ausdruck: nämlich an der vorgeblichen Gerechtigkeit des Marktes.

Wenden wir uns nun der Neuformulierung der Tradition zu. In diesem Fall geht die Bewegung in die entgegengesetzte Richtung. Nun betet man: Vergib uns unsere Sünden, wie wir denen vergeben, die gegen uns sündigen. Nicht mehr die Erlassung der Schulden wird angeboten, sondern nur noch die Vergebung der Sünden. Nun sind aber Schulden etwas im juristischen Sinne Rechtmäßiges. Schulden sind ein legales Phänomen, Sünde hingegen nicht. Sünde ist die Übertretung einer Norm. Wenn wir also anbieten, anderen die Sünden zu vergeben, bestätigen wir die Normen, die übertreten worden sind. Sie dürfen nicht übertreten werden, aber andere haben sie übertreten. Wir etablieren damit gerade die juristische Gerechtigkeit der Gesetze. Wenn wir hingegen die Erlassung der Schulden anbieten, stellen wir damit die Ungerechtigkeit eines geltenden Gesetzes fest, das zur Zahlung einer Schuld verpflichtet, auch wenn sie unbezahlbar ist.

Nun, mit der neuen Übersetzung, hat sich eine bestimmte Wirtschaftsanschauung gegen die Theologie durchgesetzt. Eine Wirtschaftslehre, die die Gesetze des Marktes als Gerechtigkeit verkündet, hat sich gegen eine Theologie durchgesetzt, die die Ungerechtigkeit eben dieser Gesetze verkündete, und hat diese Theologie in ihrem Sinne abgeändert.

Es geht hier nicht darum, eine Verschwörung aufzudecken oder Schuldige zu suchen. Es geht darum, daß wir uns bewußt werden, daß von der Wirtschaft her Forderungen kommen, die der Theologie Konzessionen bis hinein in ihre innersten Glaubensinhalte abverlangen, wie z. B. in der Heiligung des Menschen und in der Erlösung durch Gott. Andererseits fällt die Theologie, indem sie diese ihre Inhalte bestimmt, ein Urteil über die Wirtschaft, sei es kritisch oder apologetisch. Deshalb kann man das

Vaterunser nicht übersetzen, ohne gegenüber der Wirtschaft Stellung zu beziehen. Notwendigerweise bezieht man in dem einen oder anderen Sinn Stellung.

Ich möchte nun ein anderes Beispiel anführen, das nicht von heute datiert, sondern von den Anfängen der bürgerlichen Gesellschaft. Diese entsteht nicht, wie so oft gesagt wird, im 16. Jahrhundert, sondern bereits im 11. Jahrhundert. Es geht um die Theologie Anselms von Canterbury. Hier tritt ein Gott zutage, der der neuen Übersetzung des Vaterunser entspricht, die in unseren Tagen eingeführt wurde. Es ist ein Gott, zu dem man nicht beten kann: „Vergib uns unsere Schulden“.

Auch Anselm stellt die Beziehung des Menschen zu Gott in den Begriffen einer unbezahlbaren Schuld dar. Der Mensch ist nicht in der Lage zu zahlen, weil er über kein entsprechendes Zahlungsmittel verfügt. Dennoch versteht Anselm die Gerechtigkeit Gottes im Widerspruch zur Erlassung der Schuld. Die Schuld zu erlassen, wäre ein Fehler in der Gerechtigkeit Gottes. Der Gott Anselms kann die Schuld nicht erlassen und er erläßt sie nicht. Er verlangt die Zahlung, und Gerechtigkeit bedeutet, die Schuld einzutreiben, auch wenn die Schuld unbezahlbar ist. Wenn der Mensch sie also nicht bezahlt, wird er für die ganze Ewigkeit in der Hölle darunter leiden, daß er sie bezahlen muß. Hier paßt die Bitte des Vaterunser nicht mehr: Vergib uns unsere Schulden. Um die Erlassung der Schuld zu bitten, wäre eine Beleidigung Gottes. In seiner Gerechtigkeit kann Gott die Schuld nicht erlassen. Man kann ihn bitten, die Sünden zu vergeben, niemals jedoch die Schulden. Gott ist gerecht. Folglich definiert Anselm den gerechten Menschen nicht so, wie das Vaterunser in seiner alten Übersetzung es tat. Anselm sagt nun: Der gerechte Mensch ist jener, der alle seine Rechnungen, alle seine Schulden bezahlt⁷.

⁷ Anselm zitiert nicht den zweiten Teil der Vaterunser-Bitte, die sich auf die Schuld bezieht. Aber er weist sie zurück, indem er sagt: „Es kommt dem Menschen nicht zu, mit Gott wie Gleich mit Gleich zu verfahren“ [Cur Deus homo. Lateinisch und deutsch, I. Buch, 19. Kapitel (Darmstadt 1956) 71]. Das aber genau geschieht im Vaterunser. Anselm kann das nicht akzeptieren. Er nämlich sagt von Gott: „Was ist auch gerechter, als daß jener, dem ein Preis, der größer ist als jede Schuld, gegeben wird, jede Schuld erläßt, wenn er mit der gebührenden Liebe gegeben wird?“ (a.a.O. II. Buch, 20. Kapitel, 153). Gott erläßt Schulden, wenn der Mensch ihn dafür bezahlt. Die Beziehung zu anderen Menschen hat keine Bedeutung mehr. Hier wird eine Beziehung des Individuums Mensch zu Gott hergestellt, die nicht über die Beziehung zu anderen Menschen geht. Im Vaterunser vergibt Gott die Sünden, wenn der Mensch die anderen Menschen befreit, d. h. wenn er ihnen die Schulden erläßt, die sie bei ihm

Für Anselm ist die Erlösung also nicht ein gegenseitiges Erlassen der Schulden, sondern ein gegenseitiges Eintreiben. Da jedoch der Mensch seine Schuld nicht bezahlen kann, verschafft Gott – und das ist nun die Liebe Gottes – dem Menschen Zugang zum einzig vorstellbaren Zahlungsmittel. Statt die Schuld zu vergeben, opfert Gott seinen Sohn, so daß das Blut seines Sohnes als Zahlungsmittel des Menschen dienen kann, um dessen Verpflichtung zur Bezahlung der Schuld zu erfüllen. Somit zahlt der Mensch mit dem Blut Christi, und die Gerechtigkeit ist gerettet.

Bei Anselm tritt zum ersten Mal diese Art von Gerechtigkeit auf, die nichts mehr mit der Gerechtigkeit der Bibel gemein hat. Es ist eine Gerechtigkeit des Zahlens dessen, was man schuldig ist, eine Gerechtigkeit der Erfüllung von Normen, eine Gerechtigkeit, die den eigenen Sohn tötet, um die Eintreibung der Schulden und die Erfüllung der Normen zu

haben. Diesen Zusammenhang gibt es nun nicht mehr, sondern der Mensch hat eine direkte und vorrangige Beziehung zu Gott, von der sich die Beziehung zu den anderen ableitet. In diesem Sinne sagt Anselm von Christus: „Wen wird er mit mehr Recht zu Erben des ihm Geschuldeten, dessen er selber nicht bedarf, und des Überflusses seiner Fülle machen, als seine Eltern und Brüder, die er, in so viele und so große Schulden verstrickt, vor Bedürftigkeit in der Tiefe des Elendes vergehen sieht, auf daß ihnen nachgelassen werde, was sie für die Sünden schulden, und gegeben werde, was sie wegen der Sünden entbehren?“ (a.a.O., II. Buch, 19. Kapitel, 151) Hier entsteht das bürgerliche Individuum, wenn auch noch in einer Form, die von der unmittelbaren Wirklichkeit weit entfernt ist. Es ist ein Individuum, das sich über Gott den anderen zuwendet. Das christliche Subjekt wendet sich über die anderen Gott zu. Es ist ein Subjekt in Gemeinschaft. Hier, seit Anselm, ist die Gemeinschaft zerbrochen und durch das Individuum ersetzt worden. Dies öffnet dem Christentum den Weg zur Macht und besiegelt eine Linie, die mit der konstantinischen Zeit begann. Es handelt sich hier um die wirkliche Geburt der bürgerlichen Gesellschaft, die eine Gesellschaft ohne gemeinschaftlichen Bezugspunkt ist.

Etwas ähnliches macht Bernhard von Clairvaux, der bereits die verfälschte Übersetzung des Vaterunser einführt, die sich heute in der ganzen Christenheit durchsetzt. Er sagt: „Vergib denen, die dich beleidigt haben, und deine eigenen Sünden werden dir vergeben werden. So kannst du vertrauensvoll zum Vater bitten: Vergib uns unsere Sünden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ (*Ad clericos de conversione, XVI*). Er kann nicht, so wie es heute geschieht, die Übersetzung selbst ändern, weil er lateinisch schreibt und die unantastbare Übersetzung der Vulgata benutzt. Aber gerne würde er es tun! So läßt er zumindest durchblicken, daß der Inhalt ein anderer ist als der Buchstabe besagt: „Vergib denen, die dich beleidigt haben, und deine eigenen Sünden werden dir vergeben werden.“ (a.a.O.) Was stört, ist die Erlassung der Schulden. Man will einen Gott, der Schulden nicht erläßt, weil man eine Welt will, in der Schulden nicht erlassen werden. Sie können nicht mehr erfassen, was in der paulinischen Theologie noch vorhanden ist: eine Sünde, die man begeht, indem man das Gesetz *erfüllt*.

erreichen. Es erscheint ein schrecklicher Gott, zu dem der Arme keine Zuflucht mehr nehmen kann; ein Gott, der die Sprache des Internationalen Währungsfonds spricht. Wenn der Arme eine Schuld nicht bezahlen kann, so wird Gott ihm sagen: „Ich habe sogar meinen eigenen Sohn für die Rückzahlung einer unbezahlbaren Schuld geopfert, und du willst nicht einmal leiden? Geh zu meinem Sohn, damit er dir Kraft zum Aushalten gibt!“ Dieser Gott steht nicht an der Seite des Armen, sondern an der Seite dessen, der ihn ausplündert.

Auch hier treffen wir eine enge Verbindung zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie an. Eine Wirtschaftsbeziehung – die des Zahlens der Schuld – definiert nun das Innere der Trinität und ihre Beziehung zu den Menschen, die mit dem Zahlen einer unbezahlbaren Schuld verbunden wird. Einmal im Herzen der Religiosität eingewurzelt, steigt diese Wirtschaftsbeziehung jedoch auf die Erde herab und verwandelt das gesamte Mittelalter in eine Übergangszeit zur bürgerlichen Gesellschaft. Das Herz der Religiosität ist nun die gesetzliche Erfüllung von Verträgen als Grundprinzip jeder Gerechtigkeit.

Dieser Gott der Erfüllung von Verträgen ist ein schrecklicher, zerstörender Gott. Das ganze Mittelalter bezeugt den Schrecken, den er verbreitet. Es ist ein Gott des Wuchers, der Abscheu hervorruft, dem aber niemand entkommen kann. Also unterwirft sich der Mensch und versucht, Normen zu erfüllen, die weit über alle seine Möglichkeiten hinausgehen. Der Mensch hält sich für zuinnerst böse, für nichts weiter als einen Sünder ohne jede Würde, weil er die Normen nicht erfüllen kann, die dieser Gott als Schulden auferlegt und die niemals erlassen werden können. Schließlich, im 15. Jahrhundert, wird Thomas von Kempen sagen: „Hast du es einmal so weit gebracht, daß dir die Bitterkeit des Leidens um Christi willen süß und schmackhaft wird, dann magst du glauben, daß es gut mit dir steht. Denn alsdann hast du das ‚Paradies auf Erden‘ gefunden.“⁸ Das Paradies hat sich in die Süße des Leidens verwandelt.

Sicher sind auch schon vor Anselm der Tod und das Blut Christi als Preis, der gezahlt wurde, angesehen worden. Jedoch handelte es sich da um die Zahlung eines Lösegeldes, und es wurde an den Dämon gezahlt. Vor Anselm war es der Dämon, der eine unbezahlbare Schuld eintrieb. Und diese Schuld war ungerecht, und daher nannte man sie

⁸ *Thomas von Kempen*, *Imitatio Christi* II, Kap. 12,11. Hier in der Übersetzung von Joh. Michael Sailer (Freiburg 1933) 175.

ein Lösegeld. Auch ein Lösegeld muß gezahlt werden, doch der, der es verlangt, ist ein Verbrecher. Anselm stellte Gott an die Stelle dieses Dämons.

Nun kann man verstehen, daß das Problem der erwähnten Vaterunser-Bitte bereits bei Anselm seinen Anfang hat. Die Neuformulierung ist kein zufälliges Ereignis, keine einfache Gefälligkeit gegenüber dem Internationalen Währungsfonds. Sie ist das Ergebnis einer fast tausendjährigen theologischen Entwicklung. Schon Anselm spürt das Problem und versucht, es mit einem Deutungs-Kunstgriff zu umgehen. Er sagt: Gott kann die Schuld nicht vergeben. Wenn aber die Schuld bezahlt ist, kann er dem Menschen vergeben, zahlungsunwillig gewesen zu sein, gemurrt und protestiert zu haben. Er kann unsere Beleidigungen, unsere Sünden vergeben, nicht aber unsere Schulden. Und selbst das kann er nur unter der Bedingung, daß der Mensch diese seine Proteste bereut und mit dem Blut Christi bezahlt hat. Seit Anselm gibt es diese Interpretationen. Genau wie bei Anselm erscheinen sie bei Bernhard von Clairvaux und auch bei Thomas von Kempen. Dennoch ist erst kürzlich, in unserem Jahrhundert, der Text schließlich geändert worden, was vorhergehende Jahrhunderte nicht wagten. Der Originaltext des Vaterunser ist zu eindeutig, um irgendeinen Zweifel über seine wörtliche Bedeutung zuzulassen.

Die Gesetze des Marktes und das Gesetz der Geschichte

Es kann also keinen Zweifel mehr darüber geben, daß es einen sehr engen Zusammenhang zwischen Wirtschaft, Utopie und Theologie gibt. Dieser Zusammenhang beschränkt sich jedoch nicht auf die Zahlung der Schuld. Er weitet sich immer mehr aus, bis er mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft zur Erfüllung aller Verträge gelangt, wobei die Verträge die Normen sind, die der Mensch erfüllen muß, um Gott die Ehre zu geben. Was Anselm in das Innere der Trinität selbst versetzt, steigt im Laufe des Mittelalters auf die Erde herab und formt schließlich das Herz der bürgerlichen Gesellschaft. Der theologische Kern Anselms wird zum Kern der bürgerlichen Produktionsverhältnisse. Diese drehen sich um die Erfüllung von Verträgen, wobei das vertraglich Vereinbarte die Grundlage aller menschlichen Verpflichtungen ist. Selbst die Ethik erscheint nun als eine Ethik der Erfüllung von Verträgen. Der Gott Anselms erweist sich als der Privateigentümer, der zum Gott gemacht worden ist. Die bürgerliche Gesellschaft formuliert ihre Gerechtigkeit, wie

bereits Anselm sie in der Beziehung zwischen Mensch und Gott formulierte: Gerechtigkeit bedeutet, zu bezahlen, was man schuldig ist. Und das, was man schuldig ist, ist das, was in Verträgen zwischen den verschiedenen Teilnehmern auf dem Markt vereinbart wurde. Diese Vorstellung von Gerechtigkeit wird zu einer wirklichen, grundlegenden menschlichen Beziehung, zum einzigen Inhalt der Ethik. Die Ethik beschränkt sich nun – logischerweise – auf die Ethik des Marktes.

Dieser Wechsel vollzieht sich zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert. Das Gesetz des Marktes etabliert sich als absolutes Gesetz, das die äußere Erscheinungsform der Gerechtigkeit selbst ist und das niemals im Namen der Gerechtigkeit verletzt werden dürfte. Es ist das Gesetz Gottes, das Gesetz, das Gott in die Natur eingebaut hat und das verlangt, blind, ausnahmslos und ohne Umschweife befolgt zu werden. In der Hand des bürgerlichen Individuums ist dieses Gesetz so unverbrüchlich wie das Gesetz der Gerechtigkeit in der Hand des Gottes Anselms. Es ist auch kein Gesetz vom Sinai, das Gott von der Höhe des Berges verkündet hätte. Es ist ein Gesetz, das aus dem Inneren der sozialen Beziehungen und der Seele selbst spricht, wie es bei Anselm ebenfalls ein Gesetz im Inneren der Personen der Trinität und in ihrer Beziehung zum Menschen ist.

Weil jedoch dieses Gesetz sich aus den zwischenmenschlichen Beziehungen selbst ableitet, konstituiert es Individuen, die es nicht deshalb befolgen, weil sie damit etwa den Willen Gottes erfüllten. Das bürgerliche Gesetz sucht seinen Sinn in seinen eigenen Zielen, wie das Gesetz Gottes bei Anselm seinen Sinn in den Zielen Gottes selbst hat und nicht in einer Rechtmäßigkeit, der Gott unterworfen wäre. Es ist nicht Gott, der irgendeine Idee von Gerechtigkeit erfüllt, sondern die Gerechtigkeit Gottes gründet in den inneren Relationen seiner Trinität und in seinen Beziehungen mit den Menschen. Die Ziele Gottes liegen in dieser Relation und ihrer Vervollkommnung angesichts der Sünde des Menschen. So ist es auch mit der bürgerlichen Gerechtigkeit des Marktes. Sie sucht ihren Sinn in den Zielen der Menschen, und so verkündigt sie ihn.

Das Ergebnis ist die Metaphysik des Marktes. Der Markt hat kein Ziel, Ziele haben nur die Individuen, die an ihm teilnehmen. Der Markt verknüpft diese Ziele miteinander und macht sie vereinbar und realisierbar. Das Ziel des einen ist das Mittel des anderen. Ohne selbst Ziele zu haben, kann der Markt so die Menschen miteinander harmonisieren, unabhängig von den Zielen, die sie verfolgen. Er verwandelt die gesamte Gesellschaft in ein Zusammenspiel von gegenseitigen Dienstleistungen.

Einer dient dem anderen, und jeder erhält das, was er nach seiner Teilnahme am Markt verdient. Das große Mittel zu diesem Erfolg ist das Eigeninteresse. Jeder verhält sich seinen eigenen Interessen entsprechend, und der Markt übernimmt es, sicherzustellen, daß das eigene Interesse nur dann befriedigt werden kann, wenn auch das Eigeninteresse eines anderen befriedigt wird. So entsteht die Dienstleistungsgesellschaft, in der einer für den anderen arbeitet und umgekehrt. Adam Smith leistet die erste erschöpfende Interpretation dieser bürgerlichen Utopie:

„Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen-, sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil.“⁹

A. Smith fügt hinzu, daß nur Tiere um Wohlwollen bitten. Ein Hund tut dies, wenn er von seinem Herrn einen Knochen bekommen will. Für den Menschen jedoch ist es charakteristisch, das Eigeninteresse oder die Eigenliebe des anderen einzukalkulieren, denn dies ist, durch die Vermittlung des Marktes, die rationale und menschliche Form der Nächstenliebe. Wir sollen keine Hunde sein, sondern Menschen; wir sollen nicht Mitleid haben, sondern uns von der Berechnung des Eigeninteresses leiten lassen. Auf diese Weise wird der Markt zu einer Instanz, die das Eigeninteresse in das Interesse des anderen verwandelt, in das gemeinsame Interesse. Der Markt hat kein Ziel, aber er ist ein Automat, der bewirkt, daß, welches Ziel der Mensch auch verfolgt, dies immer ein Dienst an jemand anderem und somit ein Dienst am Nächsten ist. Der Markt verwandelt die Berechnung des Eigeninteresses in Nächstenliebe. Dieser Unterschied, der die Menschheit während ihrer ganzen vorherigen Ge-

⁹ „Dagegen ist der Mensch fast immer auf Hilfe angewiesen, wobei er jedoch kaum erwarten kann, daß er sie allein durch das Wohlwollen der Mitmenschen erhalten wird. Er wird sein Ziel wahrscheinlich viel eher erreichen, wenn er deren Eigenliebe zu seinen Gunsten zu nutzen versteht, indem er ihnen zeigt, daß es in ihrem eigenen Interesse liegt, das für ihn zu tun, was er von ihnen wünscht. Jeder, der einem anderen irgendeinen Tausch anbietet, schlägt vor: Gib mir, was ich wünsche, und du bekommst, was du benötigst. Das ist stets der Sinn eines solchen Angebotes, und auf diese Weise erhalten wir nahezu alle guten Dienste, auf die wir angewiesen sind. *Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen-, sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil.*“ A. Smith: *Der Wohlstand der Nationen*, 1. Buch, 2. Kapitel (München 1988) 17.

schichte beschäftigt hat, hört auf zu existieren. Es gibt keinen Unterschied mehr zwischen Eigenliebe und Nächstenliebe, zwischen Eigeninteresse und Fremdinteresse, zwischen Egoismus und Altruismus. Der Markt vereint die Gegensätze, und durch den Markt werden sie zu einer Einheit. So kommt die große bürgerliche Utopie zum Vorschein, die von einer unsichtbaren Hand der Vorsehung, die im Markt handelt, hervorgebracht wurde¹⁰.

Mit dieser bürgerlichen Utopie tritt ein neuer Mythos der Gesellschaft auf. Es handelt sich um eine Utopie, die das Bürgertum tatsächlich zu verwirklichen behauptet und in deren Namen es sich anschickt, die Welt zu verändern.

Der größte Erfolg, den dieser Utopismus dem Bürgertum ermöglicht, ist die endgültige Verdrängung jeder Ethik aus den sozialen Beziehungen. Es richtet sich nicht mehr nach der Ethik, sondern – vorgeblich – nach der Wissenschaft, wobei allerdings die Wissenschaft nichts weiter ist als ein anderer Name für diesen phantastischen Utopismus. Wenn der Markt die Identität dieser Gegensätze von eigenem Interesse und Interesse des anderen bewirkt, kann es natürlich keine relevante Ethik mehr geben. Wozu noch eine Ethik, wenn der Markt das Problem beseitigt hat, auf das die Ethik eine Antwort gibt? Daher braucht das Bürgertum keine andere Ethik mehr als die Forderung nach dem absoluten Respekt ihrer sozialen Produktionsverhältnisse, d. h. des Privateigentums und der Erfüllung von Verträgen. Darüber hinaus existiert keine Ethik. Wer sie fordert, zerstört vielmehr diese wunderbare Utopie, in deren Namen sich das Bürgertum der ganzen Welt entgegenwirft¹¹.

Das Ergebnis ist eine völlige Umkehrung der traditionellen Ethik der sozialen Beziehungen. Das Mitgefühl wird aus diesen Beziehungen ausgeklammert. Man entdeckt von dieser Metaphysik her, daß den Nächsten schlecht zu behandeln bedeutet, ihn gut zu behandeln. D. h. wenn er

¹⁰ „Tatsächlich fördert er (jeder einzelne) in der Regel nicht bewußt das Allgemeinwohl, noch weiß er, wie hoch der eigene Beitrag ist. Wenn er es vorzieht, die nationale Wirtschaft anstatt die ausländische zu unterstützen, denkt er eigentlich nur an die eigene Sicherheit, und wenn er dadurch die Erwerbstätigkeit so fördert, daß ihr Ertrag den höchsten Wert erzielen kann, strebt er lediglich nach eigenem Gewinn. Und er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat.“ *A. Smith*, a.a.O., 4. Buch, 2. Kapitel, 371.

¹¹ Vgl. *H. Assmann – F. J. Hinkelammert*, *Economía y Teología*. (Colección Cristianismo y Sociedad) (São Paulo 1989), besonders den von Hugo Assmann geschriebenen Teil.

Hunger hat, ihm *kein* Brot zu geben. Wenn er keine Arbeit hat, sich *nicht* um ihn zu kümmern. Wenn er bettelt, ihm *nichts* zu geben. So wird er lernen, wie das Leben wirklich ist und seine Eigeninitiative entdecken, die einzig effektive Lösung seiner Probleme. Man muß den Nächsten schlecht behandeln, denn das bedeutet, ihn gut zu behandeln. David Stockman, der damalige Haushaltschef Ronald Reagans, sagte einmal, er wolle den Arbeitslosen realistisch helfen. Also schlug er vor, ihnen die Arbeitslosenunterstützung zu streichen. Dies wäre eine realistische Hilfe¹². Nicht zu helfen, ist die bessere Hilfe. Den anderen zu schlagen bedeutet, ihn gut zu behandeln. Mitgefühl ist ein Verstoß gegen die Menschlichkeit. Das Opus Dei nennt dies das Apostolat des *Nicht*-Gebens.

So entsteht ein Messianismus der Eigenliebe, des Eigeninteresses, des Egoismus, der sich als wahre Nächstenliebe, als wahre Sorge um die Interessen des anderen, als wahrer Altruismus ausgibt. So wie der Preußenkönig Friedrich der Große sich als erster Diener des Staates ausgab, gibt sich das Bürgertum als erster Diener der Menschheit aus. Es hält sich für um so menschlicher, je weniger menschlich es ist. Es liebt, indem es auf die anderen einschlägt. Je weniger Rücksichten es auf das Schicksal des anderen nimmt, um so mehr dient es den wahren Interessen des anderen.

Dies ist die Mystik des Bürgertums, das seit dem 18. Jahrhundert glaubt, auf der Erde den Weg zum Himmel gefunden zu haben. Es glaubt, das Schlüsselproblem der gesamten Menschheit gelöst zu haben. Es glaubt, nun eine berechenbare Methode zur Lösung aller Probleme des Menschen gefunden zu haben, und es glaubt, sie in der Verdrängung der Ethik aus den sozialen Beziehungen und ihrer Ersetzung durch die Institution des Marktes gefunden zu haben. Der Markt ist Liebe. Das Geheimnis der Geschichte ist gelüftet; indem es die Gesetze des Marktes verkündet, beschwört das Bürgertum das Gesetz der Geschichte.

Diese Gesellschaft erscheint so großartig, so paradiesisch, daß der Bürger sich berechtigt glaubt, sie aufzuzwingen, wem er will. Jede Eroberung der Welt verwandelt sich in einen Dienst an der Menschheit. Seine Utopie ist so groß, daß jedes Mittel, das er einsetzt, gerechtfertigt ist angesichts des Paradieses, das er bringt. Mandeville hat dies bereits vor Adam Smith zum Ausdruck gebracht: private Laster, öffentliche Tugenden. Auf dem Markt und damit es einen Markt gibt, ist alles erlaubt. Aber nicht nur erlaubt: alles ist Dienst an der Menschheit; das Wunder des

¹² Vgl. F. J. Hinkelammert. Vom totalen Markt zum totalitären Imperium, in: Argument, Nr. 158, (Juli/August 1986) 491, Anm. 5.

Marktes wiegt jede Handlung auf, die der Bürger begehen könnte. Die Zwangsarbeit durch Versklavung von Millionen Menschen, die Kolonisierung und kulturelle Zerstörung großer Teile der Erde, das Auslöschten ganzer Bevölkerungen: all das ist privates Laster, das öffentliche Tugend ist. In dieser bürgerlichen Sichtweise bestünde das Verbrechen darin, solche Verbrechen *nicht* zu begehen. Der Bürger handelt mit der Überzeugung, ein Gesetz der Geschichte erfüllen zu müssen, und kein Mittel darf beiseite gelassen werden, damit dieses Gesetz sich durchsetzt. Denn das Gesetz des Marktes, das Gesetz der Geschichte ist das Gesetz der Güte. Darum wird das Gesetz des Marktes für das Bürgertum zum Gesetz der Geschichte, das eine messianische Bestimmung hat. In demselben Sinne spricht schon John Locke. Sinngemäß: Was bedeutet schon Franz von Assisi neben dem Erfinder des Chinins? Eine Illusion, nichts weiter. Der Erfinder des Chinins hat viel mehr für die Menschheit getan als alle diese Wohltäter zusammen¹³.

Alle Höllen, die das Bürgertum hervorbringt, versteckt und kompensiert es durch diese seine Vorstellung vom Markt als einem großen Paradies, einem Himmel, verglichen mit dem keine Hölle mehr zählt. Alle Höllen, die die bürgerliche Gesellschaft hervorbringt, erscheinen im Licht dieser utopischen Illusion als notwendige und angemessene Schritte hin auf das Paradies. Je mehr Härte sie zeigt, um so schneller der Übergang. Darum darf sie niemals verweichlichen. Jeder Schritt zurück wäre ein Opfer für die Menschheit. Ihre Verbrechen nicht zu begehen, gerade das wäre das Unmenschliche.

Dieses Argument ist nichts weiter als eine große Tautologie. Dennoch ist das Bürgertum davon überzeugt, daß es das unbestreitbare Ergebnis der empirischen Wissenschaft selbst sei. Es fühlt sich von der ganzen Autorität dieser Wissenschaften gestützt. Deshalb akzeptiert es kein Gegen-

¹³ Vgl. *J. Locke: An essay concerning Human Understanding*. 2 volumes (Dover/New York 1959) (deutsch: *Versuch über den menschlichen Verstand*, 1981, 2 Bde.). Über die Werke des technischen und wirtschaftlichen Fortschritts sagt er: „I readily agree the contemplation of this works gives us occasion to admire, revere and glorify their author: and, if rightly directed, may be of greater benefit to mankind than the monuments of exemplary charity that have at so great charge been raised by the founders of hospitals and almshouses. He that first invented printing, discovered the use of the compass, or made public the virtue and right use of Kin Kina, did more for the propagation of knowledge, for the supply and increase of useful commodities and saved more from the grave, than those who built colleges, workhouses and hospitals“ (IV, 12, § 12; Bd. 2, 325). Diese Werke muß man bewundern, ehren und rühmen, und nicht Franz von Assisi.

argument, und im Namen der Wissenschaft dogmatisiert es seine paradiesische Vision. Eingeschlossen in sich selbst, verliert es jede Fähigkeit zum Dialog.

Das ist die Mystik des Marktes, so wie sie während des 18. Jahrhunderts entwickelt wurde. Sie ist niemals mehr verschwunden, und das Bürgertum hat sich immer mit diesem Konstrukt seines Himmels gerechtfertigt. Zwar hat es auch andere bürgerliche Denkweisen gegeben, wie das Denken John Steward Mills im 19. oder John Maynard Keynes im 20. Jahrhundert, aber zu keinem Zeitpunkt haben sie diese Metaphysik des Marktes, die unterschwellig immer vorhanden ist, überwinden können. In den letzten beiden Jahrzehnten jedoch tritt dieser Utopismus wieder mit beispiellosem Glanz auf, und wieder ist er offen zum Gedankengut des westlichen Bürgertums geworden. Heute ist er, wie im 18. Jahrhundert, der vorherrschende Gedanke in der bürgerlichen Welt und übt eine große Anziehungskraft selbst auf das sozialistische Lager aus¹⁴.

Wahrscheinlich kann man das, was heute mit der Einforderung der Auslandsschulden der Dritten Welt geschieht, nicht verstehen, ohne die verschleiende Kraft dieses bürgerlichen Utopismus zu berücksichtigen. Diese vollständige Kälte des Herzens, mit der die Eintreibung der Schulden eine Hölle in drei Kontinenten hervorbringt, ist nur im Licht eines zerstörerischen Utopismus verständlich, der all diese Zerstörung des Menschen und der Natur verschleierte, als einen Übergangsschritt hin zu einem Paradies, das diese Ideologie verspricht. Wenn der IWF heute argumentiert, daß die Eintreibung der Schulden gerade ein Dienst an den Armen der Welt sei, so fügt er sich in diesen Markt-Mystizismus ein, den das Bürgertum immer wieder neu erfindet und um so heller leuchten läßt, je größer die Höllen sind, die es in dieser Welt hervorbringt. Indem es die Gesetze des Marktes als metaphysisches Gesetz der Geschichte verkündet, maßt es sich das Recht an, die ganze Menschheit im Namen seiner utopischen Illusion niederzuwalzen. Es handelt sich hier um die schlimmste Form, die Menschheit und die Welt selbst zu zerstören.

¹⁴ Vgl. beispielsweise heute *F. Fukuyama, The End of History. The National Interest* (Summer 1989). Es handelt sich hier um den alten Triumphalismus des Bürgertums. Allerdings hat auch der Sozialismus einen ähnlichen Triumphalismus mit fast identischen Argumenten und Höllen hervorgebracht.

Wenn man die unerbittliche Verwirklichung eines metaphysischen Gesetzes der Geschichte als Nächstenliebe verkündet, so sagt man etwas, was sich mit der theologischen Tradition überschneidet. Diese Metaphysik des Marktes impliziert ein Urteil über die Theologie, und die bürgerliche Theologie hat immer eine große Neigung gezeigt, sich dieser Metaphysik zu unterwerfen – um so mehr, wenn sie mit dem überwältigenden Anschein der Wissenschaftlichkeit auftritt. Dieses bürgerliche Denken geht sogar so weit, daß es dem Theologen verbietet zu antworten, indem es diese scheinbare Wissenschaftlichkeit als letztes und einzig gültiges Argument anführt. Vor soviel künstlich wissenschaftlichem Apparat, vor soviel Paradies, das hinter so vielen lächerlichen mathematischen Formeln versteckt ist, vor soviel Wirtschaftsscholastik ohne Knochenbau fühlt der Theologe sich schnell unsicher.

Er kann sich nicht auf seine entsprechenden Dogmen zurückziehen, auch nicht einfach auf die Lesung Heiliger Schriften. Die Metaphysik des Marktes hat all dies verdorben. Wenn die Liebe der unerbittliche Sinn eines Marktapparates, eines Gesetzes der Geschichte ist, der über jedes menschliche Schicksal hinweggeht, dann verändern alle Wörter der Tradition ihre Bedeutung, und man kann somit nicht mehr auf diese Wörter zurückgreifen, ohne vorher ihre Bedeutung klarzustellen. Deshalb braucht man einen konkreten Bezugspunkt, von dem her man alle Bedeutungen wiederherstellen kann.

Dieser Bezugspunkt kann nur der des Opfers dieser Art von metaphysischen Geschichtsgesetzen sein. Das Gesetz der Geschichte läßt das Opfer als notwendigen Schritt für den Lauf der Geschichte erscheinen. In dieser Sicht muß die Geschichte, wenn sie auf das versprochene Paradies zuschreitet, solche Opfer erfordern, deren Schicksal nicht zählt für das große Ziel, auf das man zuschreitet. Auf dieses metaphysische Gesetz der Geschichte kann man nur antworten, indem man das Leben des Opfers verteidigt gegen alles, was über den wissenschaftlichen Charakter dieses Opfergesetzes gesagt wird. Eine Wissenschaft ist falsch, wenn sie diese Opfer rechtfertigt, mag sie noch so wissenschaftlich aussehen, mag sie den Himmel auf Erden versprechen. Eine Theorie ist wissenschaftlich gültig, wenn ihre Verwirklichung auf dem Weg durch die Geschichte keine notwendigen Opfer fordert. Das Opfer muß das Wahrheitskriterium jeder Theorie sein. Daher sind die Opfer auch das Wahrheitskriterium für die Gesetze des Marktes. Die Opfer sind das Wahrheitskrite-

rium für die Eintreibung der Auslandsschulden. Die Paradiese, die der IWF und die Regierungen der Gläubigerländer versprechen – diese Kathedralen der Freiheit, von denen Reagan sprach – sind völlig irrelevant und verschleiern nur die Höllen, die geschaffen werden. Das metaphysische Gesetz der Geschichte lebt von Menschenopfern. Keine Wissenschaft hat Anspruch auf Gültigkeit, wenn sie diesen Ausgangspunkt nicht akzeptiert¹⁵.

Das Opfer ist der Arme, aber gegenüber einem Gesetz gesehen, das ihn als Menschenopfer auf einem Altar darbringt, der im Namen dieses Gesetzes errichtet wurde. Was sich im Gesetz der Geschichte offenbart, ist ein Opfertier, in dessen Namen die Menschen und letztlich auch die Erde selbst verschlungen werden. Heute vergegenwärtigt sich dieses Gesetz der Geschichte eben im Eintreiben der Auslandsschulden in der Dritten Welt und opfert auf seinem Weg durch die Geschichte die Völker und die Natur.

Man muß sich auf die Seite der Opfer stellen, man muß aufschreien angesichts dieser verheerenden Zerstörung dreier Kontinente. Gleichzeitig jedoch muß man diese Situation theologisch überdenken. Sich auf die Seite der Opfer zu stellen, ist zweifellos eine Glaubensfrage. Ist aber der Glaube eindeutig?

Das metaphysische Gesetz der Geschichte, das heute wieder wie eine Dampfwalze über die Welt hinweggeht, hat sich häufig gerade auf einen angeblich christlichen Glauben berufen. Es hat dies so weit getrieben, daß heute viele Christen gerade aufgrund ihres Christentums dieses Gesetz bejahen. Für viele gilt, daß es christlich ist, die Schuld zu bezahlen, auch wenn man dafür alles opfern muß. Eine lange Opfertradition hat sich des Christentums bemächtigt, insbesondere seit der Theologie Anselms von Canterbury, deren Essenz ja lautet: Der Mensch wird geopfert,

¹⁵ Dieses liberale Gesetz der Geschichte, das gerade diese Verpflichtung zum Völkermord verkündet, finden wir bereits bei Adam Smith definiert: „In einer zivilisierten Gesellschaft kann indes die Knappheit an Lebensmitteln nur in den unteren Schichten Schranken setzen, wenn die Spezies Mensch sich weiter vermehren will. Das geschieht ausschließlich auf die Weise, daß die meisten der in diesen fruchtbaren Ehen geborenen Kinder sterben ... Auf solche Art reguliert die Nachfrage nach Arbeitskräften, wie bei jeder anderen Ware, das Wachstum der Bevölkerung. Sie beschleunigt es, wenn es zu langsam ist, und sie hindert es, wenn es zu schnell ist. Es ist diese Nachfrage, welche das Ausmaß der Fortpflanzung in allen Ländern der Welt regelt: In Nordamerika läßt sie die Bevölkerung rapide zunehmen, in Europa langsam und Schritt für Schritt, und in China sorgt sie für ihre völlige Stagnation.“ *A. Smith*, a.a.O. (s. Anm. 9) Bd. I, 69 f.

und mit Christus willigt er ein, geopfert zu werden. Seine Vollkommenheit besteht darin, zu akzeptieren, daß es Opfer gibt. So hat sich das Christentum in die Ausübung der Macht eingefügt. Es entsteht die Vision der Macht als opfernder Kraft, vor der der Mensch sich opfern läßt – wie Jesus am Kreuz – und seinerseits – wie Jesus beim Letzten Gericht – andere Menschen opfert. Es gibt eine Theologie, die dem Opfer der Menschheit nach diesem Gesetz der Geschichte vollständig angemessen ist. Die Macht und das Christentum haben eine lange gemeinsame Entwicklung hinter sich und sind so zu einem gemeinsamen Ergebnis gekommen. Es handelt sich um das Bild eines Gottes, der die Schulden, die die Menschheit bei ihm hat, nicht erlassen kann, weil seine Gerechtigkeit die Erfüllung des Gesetzes verlangt, auch wenn dies bedeutet, den eigenen Sohn zu opfern. Er opfert also seinen Sohn für die Erfüllung des Gesetzes. Und wer seinen eigenen Sohn opfert, kann zu Recht fordern, daß andere akzeptieren, selbst geopfert zu werden.

Wenn Gott so ist, kann der Christ sich nicht auf die Seite der Opfer stellen, um die Tatsache anzuklagen, daß es Opfer gibt. Er kann nur das Opfer trösten und ihm Kraft geben, auszuhalten und sein Opfersein anzunehmen. Er kann nicht für das Opfer sprechen. Er kann die Tatsache, daß es Opfer gibt, nicht zurückweisen, er kann die Menschenopfer, die dargebracht werden, nicht beklagen. In der Logik Anselms verlangt Gott diese Opfer. Ihm die Opfer zu verweigern wäre Auflehnung gegen Gott.

Sich dieser Logik bewußt zu werden, ist sehr schmerzlich. Eine sehr alte Tradition steht auf dem Spiel. Es ist nicht die gesamte Tradition des Christentums, aber es ist eine Tradition, die seit tausend Jahren als die orthodoxeste angesehen wird. Und es ist eigenartig, daß gerade diese Tradition und ihre Kontinuität bis heute auch von der Reformation niemals in Frage gestellt wurde. Die Reformation hat das mittelalterliche Christentum zutiefst in Frage gestellt, niemals aber die theologische Orthodoxie des mittelalterlichen Christentums. (Gemeint sind hier besonders Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux¹⁶ und Thomas von Kempen mit seiner „Imitatio Christi“.) Ich bin davon überzeugt, daß

¹⁶ Es fällt auf, daß Luthers Verurteilung der aufständischen Bauern, die er „Schwärmer“ nannte, sich zum großen Teil auf die Kreuzzugs-Propaganda, wie sie Bernhard von Clairvaux betrieb, stützt. „Gegen die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“ übernahm Luther zum großen Teil fast wörtlich von Bernhard von Clairvaux: *Liber ad milites templi de laude novae militiae*.

diese Orthodoxie des Mittelalters die bürgerliche Gesellschaft vorbereitete, mit dem Ergebnis, daß ihre Folgen heute diese Gesellschaft stützen.

Sich auf die Seite der Opfer des Gesetzes der Geschichte zu stellen, schließt ein, gerade diese Opfertradition des christlichen Glaubens in Frage zu stellen. Es gibt einen zentralen Mythos, um den herum sich das Christentum in Begriffen des Opfers und somit in Begriffen der uneingeschränkten Bejahung der Macht entwickelt hat. Es handelt sich um den Mythos der Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham. In der Vorbereitung und Argumentation des opferbetonten Christentums spielte und spielt er noch eine Schlüsselrolle.

Die Geschichte ist bekannt. Nach der traditionellen christlichen Lesart forderte Gott von Abraham das Opfer seines Sohnes Isaak, und Abraham gehorchte und führte seinen Sohn auf den Berg, um ihn zu töten. Als er im Begriff war, das auszuführen, hielt Gott seine Hand zurück und rettete das Leben Isaaks. Er forderte nicht von ihm, das Opfer zu Ende zu führen, sondern Gott genügte der gute Wille, ihn zu töten. Abraham hatte Glauben gehabt: sein Glaube bestand in seiner Bereitschaft, seinen Sohn zu töten, um ihn Gott zu opfern.

Die Erzählung ist seltsam, und sie fügt sich hervorragend in die Theologie Anselms ein. Dort ist Gott dieser Vater Abraham, der, da er vollkommener ist als Abraham, seinen Sohn wirklich auf dem Opferaltar tötet.

In der christlichen Tradition ist der Bericht von Abraham immer so gelesen worden. Dennoch kann es nicht den geringsten Zweifel daran geben, daß diese Lesart in keiner Weise dem Text entspricht, so wie er in der Bibel erscheint. Wenn man den Text sorgfältig liest, dann ist der Glaube Abrahams in der Bibel das Gegenteil von dem, was diese Lesart behauptet.

Auch hier gibt es die Forderung Gottes, die an Abraham gerichtet ist, das Leben seines Sohnes zu opfern¹⁷. Abraham steigt mit ihm auf den

¹⁷ Der Text der Genesis besagt: „Nach diesen Ereignissen stellte Gott Abraham auf die Probe. Er sprach zu ihm: Abraham. Er antwortete: Hier bin ich. Gott sprach: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, geh in das Land Moriija, und bring ihn dort auf einem der Berge, den ich dir nenne, als Brandopfer dar“ (Gen 22,1–2). Die traditionelle christliche Lesart ist: Gott will sehen, ob Abraham wirklich bereit ist, das Leben seines Sohnes zu opfern. Wenn er ihn opfert, beweist er, daß er Glauben hat. Der biblische Sinn ist genau umgekehrt: Wenn er ihn opfert, beweist er, daß er *keinen* Glauben hat. Als er ihn *nicht* opfert, erneuert Gott sein Versprechen. Es gibt verschiedene biblische Referenzen, die diese Tatsache aufklären können:

Berg, um ihn zu opfern. Als er sich jedoch seinem Opfer nähert, wehrt sich Isaak und Abraham wird sich bewußt, daß diese Forderung nicht von Gott kommen kann, und er sagt nein. Statt ihn zu opfern, rettet er ihn für Gott. Diesen seinen Hochmut jedoch, sich über das Gesetz hinwegzusetzen und das Gesetz dem Leben des Menschen anzupassen, diesen Hochmut erkennt Gott als Glauben an und beantwortet ihn mit der Erneuerung seines Versprechens¹⁸.

In dieser seiner ursprünglichsten Form stellt der Mythos Abrahams

1) Jeremia leugnet jede Möglichkeit, daß Gott jemals ein solches Opfer gefordert haben könnte:

„Denn sie haben mich verlassen, mir diesen Ort entfremdet und an ihm anderen Göttern geopfert, die ihnen, ihren Vätern und den Königen von Juda früher unbekannt waren. Mit dem Blut Unschuldiger haben sie diesen Ort angefüllt. Sie haben dem Baal eine Kulthöhe gebaut, um ihre Söhne als Brandopfer für den Baal im Feuer zu verbrennen, was ich nie befohlen oder angeordnet habe und was mir niemals in den Sinn gekommen ist.“ (Jer 19, 4–5). Vgl. auch Jer 7, 31; 32, 35.

2) Ezechiel behauptet, Gott habe einmal „Gesetze, die nicht gut waren, und Vorschriften, mit denen sie nicht leben konnten“ erlassen, aber ausschließlich, um beim Menschen Schrecken hervorzurufen: „Auch gab ich ihnen Gesetze, die nicht gut waren, und Rechtsvorschriften, die es ihnen unmöglich machten, am Leben zu bleiben. Ich machte sie unrein durch ihre Opfergaben; sie ließen nämlich alle Erstgeborenen durch das Feuer gehen. Ich wollte ihnen Entsetzen einjagen; denn sie sollten erkennen, daß ich der Herr bin“ (Ez 20, 25–26). Dies schließt eine Glaubensprüfung aus.

3) Ein analoger Text über David macht deutlich, daß die Gottesprüfung, die ein Verbrechen verlangt, in Wirklichkeit eine Prüfung von seiten Satans ist. Das 2. Buch Samuel sagt: „Der Zorn des Herrn entbrannte noch einmal gegen Israel, und er reizte David gegen das Volk auf und sagte: Geh, zähl Israel und Juda!“ (2 Sam 24, 1). Auf das gleiche Faktum bezieht sich das erste Buch der Chronik: „Der Satan trat gegen Israel auf und reizte David, Israel zu zählen (1 Chr 21, 1). Und David, der nach 2 Samuel das Wort Gottes erfüllt hatte, entdeckte, daß es das Wort des Satans war: „Doch das mißfiel Gott; darum schlug er Israel. Nun sagte David zu Gott: Ich habe schwer gesündigt, weil ich das getan habe. Doch vergib deinem Knecht seine Schuld ...“ (1 Chr 21, 7–8). Gott verlangte von ihm eine Volkszählung, um ihn zu prüfen. Als er sie durchführte, beging er eine Sünde, denn er bemerkte nicht, daß er die Prüfung nur besteht, wenn er nicht tut, was Gott von ihm verlangt. Als er es tat, da hatte nicht Gott gesprochen, sondern Satan. Es gibt keinen Zweifel, daß die Prüfung des Abraham von dieser Art ist. Im Unterschied zu David besteht Abraham die Prüfung und fällt nicht in Sünde. Er hätte gesündigt, wenn er getan hätte, was Gott, der ihn auf die Probe stellt, von ihm verlangt. In der Prüfung soll er zeigen, daß er frei ist, d. h. daß er sich nicht ohne eine verantwortliche Entscheidung der Erfüllung irgendeines Gesetzes unterwirft. Freiheit ist Freiheit gegenüber dem Gesetz. (Ich folge in dieser Fußnote der Argumentation von Pablo Richard, aus einem Vortrag, den er im März 1989 beim Departamento Ecu­mé­nico de Investigaciones hielt.) Vgl. auch: *J. de Santa Ana*: Costo social y sacrificio a los ídolos, in: *Pasos* Nr. 6 (Juni 1989).

¹⁸ Vgl. *F. J. Hinkelammert*: Der Glaube des Abraham und der Ödipus des Westens (Münster 1989).

einen Schrei nach Freiheit dar, eine Bestätigung des Menschen gegenüber dem Gesetz, das tötet, und die Forderung, das Gesetz den Bedürfnissen des menschlichen Lebens zu unterwerfen. So wird Abraham wiedergegeben, was seine Größe ausmacht. Aber auch Gott wird seine Größe zurückgegeben, denn er ist nicht ein Gott der Unterworfenen, sondern ein Gott des Menschen, der sich zum Herrn seiner eigenen Geschichte macht. Er ist auch der Gott jener, die gegen die metaphysischen Gesetze der Geschichte aufstehen, in deren Namen Menschen geopfert werden.

Abraham ist der potentielle Opferpriester, der sich bekehrt und aufhört, Opferpriester zu sein. Isaak ist das potentielle Opfer, dessen Widerstand die Bekehrung seines Vaters zur Freiheit bewirkt. Abraham befreit sich selbst, indem er seinen Sohn freilässt. Beide erreichen die Freiheit in ihrer Begegnung, die eine Begegnung zwischen Brüdern ist. Deshalb erkennt Gott in Abraham den Vater des Glaubens und schließt mit ihm den Bund, der ein Bund zwischen Freien ist, die sich gegenseitig anerkennen. Jener Gott jedoch, der ihm befahl, Isaak zu opfern, stellt sich als falscher Gott heraus. Es ist Baal.

Das Opfer geht durch eine Götterdämmerung hindurch, von der aus das Opfer und sein Recht, nicht geopfert zu werden, als Wurzel des Glaubens entdeckt werden. Aufgrund dieses Glaubens kommt Gott zurück. Dies ist auch die Erfahrung Jesu selbst, seines Verlassenseins von Gott. So erlebten auch die Indios die Conquista:

„Damals war alles gut, und dann wurden die Götter niedergeschlagen ... Die Sonne zu kastrieren! Dazu kamen die Spanier hierher. Ihre Söhne sind hiergeblieben, inmitten des Volkes. Sie ernten seine Bitterkeit ...“¹⁹

Dem entsprach eine bewußte Politik der Conquistadoren. Berühmt ist vor allem die Maxime von Cortés: „Acabar con el alma del indio – die Seele des Indio auslöschen“²⁰.

¹⁹ Vgl. *M. León-Portilla*, *El reverso de la conquista* (Mexiko 1980) 78.

²⁰ Vgl. *H.-J. Prien*, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Göttingen 1978) 76. Prien berichtet wie folgt: „Nicht wenigen Indianern wird es wie dem von Hispaniola nach Kuba geflüchteten Kaziken Hatuey gegangen sein, der 1511, bevor er dort von den Spaniern gefangen wurde, den Seinigen einen Goldklumpen zeigte und ihn mit den Worten in den Fluß warf: Das Gold ist der Gott der Spanier, wegen dieses Goldes setzen sie uns zu! Als er wegen Majestätsbeleidigung lebendig verbrannt werden sollte – als eine solche wurde seine Flucht bewertet – und ihn ein Franziskaner noch zur Taufe überreden wollte, erwiderte Hatuey: ‚Warum sollte ich wie die Christen sein, die doch böse sind.‘ Auch der Hinweis auf die himmlischen Freuden vermochte ihn nicht umzustimmen, denn er wollte nicht auch noch nach dem Tode im Himmel mit den verhaßten Spaniern zusammentreffen. Daraufhin wurde er verbrannt.“ (77).

Die Überlebenden des Holocaust an den Juden leben in derselben Situation. Marek Edelman, einer der Anführer des Aufstandes im Warschauer Ghetto, beschreibt das folgendermaßen:

„Gott hat sich von den Juden abgewandt, und sie wandten sich von Gott ab.“²¹

„Im Ghetto war es genauso, die Religion verschwand. Diese ganzen Geschichten, die man erzählt, daß die Juden gebetet hätten, als der Aufstand losbrach, das sind schöne, literarische Erfindungen. Die Menschen wurden doch für nichts und wieder nichts umgebracht. Du gingst spazieren, warst schwarz- oder grauhaarig, und dann hat man dich umgebracht. Wie soll denn so ein Mensch an Gott glauben? Er hat doch nichts Böses getan. Er hätte sogar diesem Deutschen die Schuhe geputzt . . . Meint ihr, wenn Christus 20 Millionen Polen ermorden läßt, werden die Polen noch an ihn glauben?“²²

„Ich habe 1943 im übrigen gewußt, daß die Sache politisch verloren war . . . Es ist besser, etwas zu tun, als nichts zu tun.“²³

Nach diesem Sturz des Glaubens kommt der Glaube wieder, nun aber als Solidarität mit dem Opfer. Auf die Frage, was heute Jude-Sein bedeutet, antwortet er:

„Das bedeutet, auf der Seite der Schwachen zu sein, nicht auf der Seite der Mächtigen, weil die Mächtigen hier immer Juden verfolgt haben . . . Ich glaubte, daß man immer auf der Seite der Verfolgten sein muß, wer sie auch sein mögen. Man muß dem Verfolgten eine Wohnung geben, man muß ihn im Keller verstecken, man darf keine Angst davor haben, und man muß generell gegen diejenigen sein, die verfolgen. Das ist das einzige, wofür man heute Jude ist.“²⁴

„Wenn er sich als einen europäischen Juden betrachtet, wird er immer gegen die Mächtigen sein. Ein Jude fühlt sich immer den Schwachen verbunden.“²⁵

Die Frage, ob es denn einen Unterschied gibt zwischen dem Juden, der auf der Seite der Schwachen steht, und den nichtjüdischen Schwachen, antwortet er:

„Ob es einen Unterschied gibt? Nein.“²⁶

Jean Améry, ein Überlebender von Auschwitz, beschreibt dieses Erlebnis des Verlustes der Würde:

²¹ „Es ist besser, etwas zu tun als nichts zu tun.“ Ein Gespräch zwischen Marek Edelman und der Untergrundzeitschrift „Czas“, Poznań, in: *D. Claussen, Vom Judenhass zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte* (Darmstadt 1987) 246.

²² Ebd. 247.

²³ Ebd. 255.

²⁴ Ebd. 260f.

²⁵ Ebd. 261.

²⁶ Ebd. 261f.

„Wenn ich recht überlege, daß der Würdezug nichts anderes was als potentieller Lebensentzug, dann müßte Würde das Recht auf Leben sein ... Entwürdigung, das heißt: leben unter der Todesdrohung, wäre ein unentrinnbares Schicksal ...“²⁷

„In meinem ständigen Bemühen, die Grundkondition des Opferseins auszuforschen ...“²⁸

Diese selbe Situation finden wir auch bei Eli Wiesel, einem anderen Überlebenden von Auschwitz:

„Niemals werde ich diese Nacht vergessen, die erste in einem Lager, die mein Leben in eine lange Nacht verwandelt hat, siebenmal verflucht und siebenmal versiegelt. Niemals werde ich diesen Rauch vergessen. Niemals werde ich die kleinen Gesichter der Kinder vergessen, deren Körper ich sich in Rauchspiralen unter dem stillen blauen Himmel verwandeln gesehen habe. Niemals werde ich diese Rufe vergessen, die meinen Glauben für immer aufgezehrt haben. Niemals werde ich die nächtliche Stille vergessen, die mir für alle Ewigkeit den Wunsch zu leben raubte. Niemals werde ich diese Momente vergessen, in denen man meinen Gott und meine Seele ermordete und meine Träume zu Staub machte. Niemals werde ich all dies vergessen, und wenn ich dazu verdammt wäre, so lange zu leben wie Gott selbst.“²⁹

Aus diesem Verlust des Glaubens erwächst das Zeugnis für die Opfer:

„Ich wußte, daß die Rolle des Überlebenden war, Zeugnis abzulegen ... Wie beschreibt man das Unerklärliche? Wie setzt man es ein? Wie kann man sich darauf beschränken, den Sturz der Menschheit und die Verdunkelung der Götter neu zu schaffen?“³⁰

Es gibt jedoch nicht viele Zeugnisse, denn die Opferpriester hatten es übernommen, sie so weit wie möglich zu zerstören. Aber auch die afrikanischen Mütter, die sich im Mississippi ertränkten, damit ihre Kinder keine Sklaven würden, müssen diese Gottverlassenheit durchgemacht haben, die das typische Erlebnis des Opfers ist. Heute durchleben diese Gottverlassenheit viele Menschen in den Elendsgebieten der Dritten Welt. Wenn der Glaube aus dieser Situation neu entsteht, dann ist der Gott ein anderer, denn der Gott des Opferpriesters ist gestürzt.

²⁷ J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (München 1988) 109.

²⁸ Ebd. 122.

²⁹ Zitiert nach M. H. Ellis, *Una Teología de liberación judía* (San José 1988) 28. [Toward a Jewish Theology of Liberation (New York 1987)] Diese Situation des Opfers stellt auch *Walter Benjamin* dar: „Theses on a Philosophy of History“, in: *H. Arendt, Illumination* (New York 1978), zitiert nach Ellis, 114–116.

³⁰ Ebd. 27 f.

In dieser Form ist die Gestalt des Abraham tatsächlich einmalig. Die griechische Tradition kennt nichts Ähnliches. Das griechische Gegenstück ist Agamemnon auf seiner Reise zur Eroberung Trojas. Als er auf seiner Reise durch eine anhaltende Windstille aufgehalten wird, offenbart ihm das Orakel, daß er seine Tochter Iphigenie der Göttin Artemis opfern müsse, um ohne weitere Hindernisse nach Troja zu gelangen. Die Göttin, die von Agamemnon das Opfer seiner Tochter verlangt, ist dieselbe Gottheit, die von Abraham das Opfer Isaaks fordert. Abraham aber entdeckt seinen Glauben und seine Freiheit und tötet nicht. Agamemnon hingegen hat keinen Glauben. Er opfert seine Tochter als Preis für die Eroberung Trojas³¹. Somit kann er niemals Gott kennenlernen, und auch nicht die Freiheit. Dennoch erobert er Troja. Die griechische Freiheit hat niemals diese Grenze überschritten und ist nie mehr gewesen als die freie Annahme der Gesetze, auch wenn diese töten. Die Freiheit gegenüber dem Gesetz, die das Gesetz den Notwendigkeiten des menschlichen Lebens unterwirft, war immer nur in der Tradition des Glaubens Abrahams denkbar.

Weder Griechenland noch Rom haben diese menschliche Freiheit entdeckt, die im Glauben des Abraham ihren Ursprung hat. Jesus lebte diesen Glauben, und er lebte ihn bis zum Tod, in der Identifikation mit allen Opfern der Geschichte, mit allen Isaaks, die es gibt und geben wird. Die Rezeption des Christentums durch das Imperium jedoch – zunächst das römische Imperium, und so viele Imperien danach – erstickte diese große Freiheit durch die griechisch-römische Tradition, die niemals über das Gesetz von Macht und Herrschaft als letzte Grenze des menschlich Erlaubten hinausblicken konnte. Sie hat Jesus in einen griechischen Ödipus

³¹ Dem Mythos zufolge wehrt sich Agamemnon zunächst. Schließlich stimmt er zu, weil Iphigenie darin einwilligt, für das Wohl der Expedition geopfert zu werden. Vgl.: von R. Ranke-Fraves, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung Bd. II (Hamburg 1955) 281 f. Dies scheint auch die Quelle für die opferbetonte Deutung der Kreuzigung Jesu zu sein. Ähnlich auch der Tod des Sokrates. Er wird von den Machthabern zum Tode verurteilt, und er selbst vollstreckt das Urteil, obwohl er es für ungerecht hält. Er akzeptiert das Recht der *polis*, ihn zu töten, auch wenn dies ungerecht ist. In der biblischen Tradition wird diese Art der Unterwerfung unter das Opfergesetz vom Glauben Abrahams durchkreuzt und taucht nicht mehr auf. Die Situation Jesu ist völlig verschieden: Er versucht zu entkommen, und als er eingeholt wird, wird er getötet. Aber er tötet sich nicht selbst, sondern stellt sich über das Gesetz, auch wenn dieses ihn tötet. Niemals akzeptiert er die Gerechtigkeit seines Todes: dieser ist ungerecht. Folglich besiegt er ihn in seiner Auferstehung. Die konservative Theologie hingegen interpretiert die Kreuzigung gemäß der griechischen Tradition, so wie das Opfer/Selbstopfer Iphigenies oder Sokrates'.

neuen Zuschnitts verwandelt, und Gott-Vater in einen Agamemnon universaler Reichweite. Der Ursprung der christlichen Freiheit dagegen, der Jude, wurde zur Zielscheibe des Hasses³².

Wenn wir uns heute auf die Seite des Opfers stellen wollen, müssen wir zwangsläufig diesen Glauben Abrahams wiederfinden, um nicht zu einem neuen Agamemnon zu werden. Es ist ein existentieller, vitaler, unmittelbarer Glaube, der die Glaubensbekenntnisse, die wir aussprechen, beseelen muß. Dies wird uns jedoch verpflichten, unsere eigene christliche Tradition zu überdenken, um dem Gesetz, das tötet, endlich entgegentreten zu können, statt uns ihm blind zu unterwerfen. Dies hieße aber auch, dazu zurückzukehren, unsere christliche Tradition von ihren jüdischen Wurzeln her zu denken.

Der Glaube innerhalb der Wirtschaft

Man braucht Glauben, um die Freiheit einzufordern. Heute steht eine ganze Welt unter der Bedrohung, im Namen eines Gesetzes der Geschichte geopfert zu werden, das als Gesetz des Marktes formuliert wird.

³² Zweifellos macht das Christentum schon seit dem 4. Jahrhundert, mit aller Klarheit aber seit dem 11. Jahrhundert, die jüdische Tradition und damit seinen eigenen jüdischen Ursprung zum Dämon. Es gibt Hinweise, die diese Tatsache mit großer Überzeugungskraft symbolisieren. Im Zusammenhang mit dem frühen Christentum wechseln Gott und der Dämon gegenseitig ihre Plätze. Dies wird schon in der Tatsache deutlich, daß ein alter Name Jesu, nämlich Luzifer, zu einem Namen des Teufels wird. In der christlichen Botschaft und in den ersten Jahrhunderten des Christentums war Luzifer der Name Jesu. Schon im 3. und 4. Jahrhundert beginnt man, ihn auf den Dämon zu beziehen. Seit dem 11. Jahrhundert hingegen sind Luzifer und der Dämon Synonyme. Dies beginnt in der Gnosis des 2. Jahrhunderts, in der – gegen die Juden – Jahwe als der gefallene Engel, der zum Dämon geworden ist, denunziert wird. Vgl. *F. J. Hinkelammert*, Die ideologischen Waffen des Todes (Münster 1985) 223 f. Vgl. auch *ders.*, Kritik der utopischen Vernunft (Münster 1987). Anselm von Canterbury interpretiert diesen Wechsel innerhalb des Geheimnisses der Erlösung. Wenn er die Erlösung als die Zahlung einer Schuld an Gott behandelt, wechselt er das gesamte bisherige Schema, in dem nicht Gott die Zahlung erhält, sondern der Teufel. So sprach man vorher auch nicht von einer Schuld, sondern vorzugsweise von einem Lösegeld. Wieder gibt es einen Ortswechsel zwischen Gott und dem Dämon. Vorher erhielt der Dämon die Zahlung, nun ist es Gott, der sie erhält. Auch hier wird die jüdische Tradition des Christentums, und somit sein eigener Ursprung, zum Dämon gemacht. Vgl. *Gustaf Aulén*: Christ Victor. An historical study of the three main types of the idea of the atonement. New York 1961, 28–30. Diese Verleugnung des Juden Jesus durch die christliche Orthodoxie beschreibt auch *F. Heer*, Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte (Frankfurt/Berlin 1986) 548.

Man braucht die Bejahung der Freiheit, um dieses Gesetz zu überwinden und das menschliche Leben zu schützen, damit es nicht geopfert wird. Heute ist die ganze Welt Isaak, aber der Opferpriester will sich nicht als Abraham erkennen: als freier Mensch, der sich weigert, seinen Sohn zu töten, weil er Glauben hat und auf der Basis dieses Glaubens mit Gott den Bund schließt.

Aber man braucht nicht nur Glauben. Man braucht auch geeignete Techniken, Verfahrensweisen, wirtschaftspolitische Strategien. Man muß den christlichen Glauben einpflanzen, damit er sichtbar wird. Man wird die Wirtschaft so gestalten, daß sie ihren elementaren Zweck erfüllt: das Überleben aller Menschen durch ihre Arbeit und eine entsprechende Verteilung der Einkommen zu sichern und diese Lösung auf den Respekt des Überlebens der Natur zu gründen, ohne die der Mensch nicht existieren kann. Eine Wirtschaft ist nur dann rational, wenn sie diese Grundbedingungen erfüllt. Deshalb müssen wir für eine Wirtschaftsordnung sorgen, die mit der Erfüllung dieser Bedingungen vereinbar ist.

Wir sind jedoch heute weiter von diesem Ziel entfernt als noch vor 20 Jahren. Die 50er und 60er Jahre suchten nach einer Lebensform und einer Wirtschaftsentwicklung für die Dritte Welt, die die Integration der gesamten Bevölkerung in das Bruttosozialprodukt auf der Basis der Arbeit jedes einzelnen zu erreichen suchte. In den 70er und 80er Jahren wurde diese Sorge jedoch aufgegeben, und es setzte sich ohne Rücksicht auf die daraus entstehenden menschlichen Opfer das Gesetz des Marktes durch. Diese Tendenz, die sich bereits in den 70er Jahren durchsetzte, gelangte in der Einforderung der Auslandsschulden der Dritten Welt seit 1982 zu ihrem Höhepunkt. Das Gesetz des Marktes wurde zum Opfergesetz, das heute die Dritte Welt ruiniert.

Die Freiheit jedoch besteht darin, keine Opfer zu produzieren. Dies ist die Wurzel der christlichen Freiheit, eine Wurzel, die das Christentum mit dem Judentum gemeinsam hat. Daher fordert die Befreiung, Alternativen zu dieser Wirtschaft zu suchen, die die Freiheit zerstört, indem sie das menschliche Leben und das der Natur zerstört.

Dies ist eine dringende Aufgabe, die der Theologe allein nicht lösen kann. Es ist eine Herausforderung für eine ganze Gesellschaft, auch für die Sozialwissenschaften einschließlich der Wirtschaftswissenschaften.

Die Sozialwissenschaften sind auf diese Aufgabe nicht besonders gut vorbereitet. Vor allem die Wirtschaftswissenschaften, wie sie heute in unseren Universitäten gelehrt werden, sehen ihre Aufgabe darin, die Gesetze des Marktes, die heute so fatale Ergebnisse hervorbringen, zu

erklären oder zu verteidigen. Sie urteilen vom Gesichtspunkt des Opferpriesters her, nicht des Opfers. Ihre Freiheit besteht darin, Opfer zu fordern. Die Aufgabe besteht jedoch heute gerade darin, nach einer Wirtschaftsordnung zu fragen, die das Leben aller Menschen und der Natur erlaubt. Traditionell stellen sich die Wirtschaftswissenschaften diese so zentrale Frage nicht, sondern weisen sie zurück im Namen der These von der Neutralität der Wissenschaft. Das Resultat ist, daß sie zu den Schlüsselproblemen des heutigen Menschen sehr wenig zu sagen haben.

Dies erschwert die notwendige Suche nach wirtschaftlichen Alternativen in der heutigen Lage enorm. Man muß auch die Wissenschaftler davon überzeugen, daß man eine Wissenschaft betreiben kann und soll, die die Gesellschaft aus der Perspektive des Opfers sieht und die dazu beiträgt, sie aus dieser scheinbaren Fatalität zu befreien³³.

„Besser als die Wahrheit im Munde des Lügners ist noch die Lüge, besser als die Tat der Bruderliebe des Menschenfeindes ist der Haß . . .

Daß das Böse in Gestalt des Lichtes, der Wohltat, . . . der Erneuerung, daß es in der Gestalt des geschichtlich Notwendigen, des sozial Gerechten erscheint, ist für den schlicht Erkennenden eine klare Bestätigung seiner abgründigen Bosheit.“³⁴

³³ Folgendes ist das Wahrheitskriterium der biblischen Tradition: „Dem Schwachen und Armen verhalf er zum Recht. Heißt nicht das, mich wirklich erkennen? – Spruch des Herrn“ (Jer 22, 16).

³⁴ *D. Bonhoeffer*, *Bonhoeffer-Auswahl IV* (München 1970) 81.