

**Zeitschrift:** Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik  
**Herausgeber:** Widerspruch  
**Band:** 21 (2001)  
**Heft:** 40

**Artikel:** Kapitalismus und Christentum : Religionskritik heute : über die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der Kirche  
**Autor:** Jäger, Michael  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-651931>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 08.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Kapitalismus und Christentum

### Religionskritik heute: Über die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der Kirche<sup>1</sup>

Was tun, wenn wir uns eingestehen müssen, daß der Neoliberalismus politisch gesiegt hat? Die Frage stellt sich überall im Westen nach Jahren, in denen so viele Sozialdemokraten regieren und regiert haben – Schröder in Deutschland, Blair in England, Jospin in Frankreich, Clinton in den USA! Hier saß zum ersten Mal quasi eine sozialistische Internationale an der Mehrzahl der bedeutendsten Machthebel und konnte, ja wollte kein Schwert daraus schmieden, weder gegen den Neoliberalismus noch gar gegen den Kapitalismus. Ist das die Stunde, in der Marx' Hoffnung, durch Wahlen und Parlament könnten die Proletarier, Bauern und Kleinbürger „die Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft selbst in Frage stellen“,<sup>2</sup> ein für alle Mal zu Grabe getragen werden muß? Nachdem die Hoffnung anderer, dergleichen sei ohnehin eher durch den Archipel GULAG oder wenigstens durch die entschiedene Vernichtung der Pressefreiheit zu erreichen, vor zehn Jahren schon – viel zu spät! – mit roter Karte vom Feld gewiesen wurde? Welche Erfahrung haben wir da gemacht: daß gegen den Kapitalismus kein Kraut, keine Handlungsfähigkeit gewachsen ist?

„Optimismus des Willens, Pessimismus des Verstandes“ empfiehlt uns Antonio Gramsci. Aber wenn der Pessimismus metaphysisch wird, sollte man ihn aufgeben. Daß der Sieg des Neoliberalismus zum Ausfall jeglicher Handlungsfähigkeit führt, kann doch einfach nicht sein. Gewiß zeigt er, daß der Kapitalismus nicht mehr durch nationale oder internationale „Gegemächte“ gedämpft oder wenigstens austariert werden kann. Das ist dramatisch, aber keine Situation, vor der man kapitulieren müßte. Es ist eine neue Herausforderung: wir haben keine andere Wahl mehr als die, den Kapitalismus entweder zu akzeptieren oder seine Auflösung in Angriff zu nehmen. Diese Wahl wird aber durch die Begriffe verdeckt, die wir gebrauchen. „Neoliberalismus“: ist denn die so siegreiche Strategie, mit der wir konfrontiert sind, wirklich hinreichend begriffen mit einem rein ökonomischen Ausdruck? Wenn das so wäre, müßten wir in der Tat kapitulieren, denn unsere ökonomische Macht ist gering und wird immer geringer, je weiter die „Globalisierung“ – noch ein rein ökonomischer Ausdruck – voranschreitet. Nein, es ist anders. Der „Ökonomismus“ wurde von Gramsci schon in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts theoretisch zerpfückt, daran bräuchte man sich nur zu erinnern.

Größer als unsere ökonomische ist vielleicht unsere religionskritische Macht. Religionskritik ist doch Marx zufolge „die Voraussetzung aller Kritik.“ Man kennt die Stelle auswendig: „Die Waffen der Kritik“ können zwar „die Kritik der Waffen nicht ersetzen“ – „allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift.“ (MEW1, S. 378/

385, 1970) Schon 1921 hat Walter Benjamin den „Kapitalismus als Religion“ charakterisiert, so der Titel seiner kleinen Skizze, die in dieser Zeitschrift schon vorgestellt wurde.<sup>3</sup> Benjamins Ansatz war alles andere als abseitig: er stand in der Tradition der noch jungen Soziologie, deren erste Gründungsväter wie Emile Durkheim und Max Weber nach der religiösen Dimension der kapitalistischen Gesellschaft zu suchen begonnen hatten. Wir werden gleich sehen, wie logisch es gewesen wäre, wenn der Marxismus auf eben dieser Linie religionsgeschichtlicher Analyse weiterentwickelt worden wäre. Aber als Benjamin die Skizze verfaßte, war schon die große Unterbrechung eingetreten, als die sich von heute aus gesehen der „reale Sozialismus“ darstellt. Für ein Dreivierteljahrhundert fesselte er die Aufmerksamkeit und ließ sie fehlgehen. Nicht nur die Marxisten, sondern auch die „bürgerlichen“ Soziologen vergaßen den religionsgeschichtlichen Ansatz mehr und mehr, mit ihm aber den geschichtlichen Ansatz überhaupt. Die Herkunft des Kapitalismus war unwesentlich geworden. Ein Ende würde er natürlich erst recht nicht haben.

Jetzt ist es mit der Unterbrechung durch den „realen Sozialismus“ vorbei. Er ist zusammengebrochen. Unsere Aufmerksamkeit ist wieder frei. Mir scheint, daß die politischen Enttäuschungen, die wir zur Zeit durchleben, nur die Kehrseite einer großen Öffnung sind, in deren Licht wir uns eigentlich über jeden illusionären Sieg, den wir nicht mehr zu erringen brauchen, nur freuen können.

Von den vielen Anregungen, die Benjamin in der erwähnten Skizze gibt, werde ich hier nur eine weiterverfolgen: die, daß sich die kapitalistische Religion „parasitär“ zur christlichen verhalte. Ich übersetze das in meine Hauptannahme: die Religion des Kapitalismus verhält sich *invers* zur christlichen Religion<sup>4</sup> und zwar so, daß die beiden sich wechselseitig stützen und hervorbringen. Marx und Engels haben dieses Verhältnis nur verkehrt herum bemerkt. Sie meinten ja, die christliche Religion gehöre zum „Überbau“ des Kapitalismus; wenn dieser falle, löse sich auch jene auf.<sup>5</sup> Ich meine, es ist umgekehrt. Die christliche Religion ist *der* Unterbau, auf den sich der Kapitalismus stützt; würde man ihm das entziehen können, müßte er selbst fallen, weil dann alle sähen, daß er durch nichts zu rechtfertigen ist. Seine ideologische Gewalt rührt daher, daß man ihn, noch wenn er die offene Umkehrung des Christentums ist, mit diesem verwechselt.<sup>6</sup>

Die Sache ist aber noch komplizierter. Das Christentum selbst ist nämlich *die Bedingung* dafür, daß es zu diesem inversen Doppelgänger überhaupt kommt. Denn mag es dessen menschenfeindliche Züge noch so sehr ablehnen, treibt es ihn doch selber mit Notwendigkeit aus sich hervor. Und wiederum: das müßte gar nicht so sein. Das ist nicht alles, daß Kapital und Kirche eine gemeinsame Konfusion und ein schlimmes Gespann bilden. Sondern die Kirche vermengt schon in sich selber zwei deutlich verschiedene Tendenzen. Eben diese Vermengung ist es, worauf sich das Kapital stützt. Vermengungen sind aber im Prinzip auflösbar. *Das gibt uns die Handlungsfähigkeit zurück.* Wir können in der Hoffnung, dem Kapitalis-

mus seinen Wirtskörper und entscheidenden Stützpunkt zu entziehen, eine offensive Debatte mit der Kirche beginnen.

Es sind also *drei Fragen* der Reihe nach zu erörtern: Erstens, worin verhält sich der Kapitalismus invers zur christlichen Religion und zwar so, daß man ihn mit ihr verwechselt? Zweitens, wodurch treibt die christliche Religion den Kapitalismus notwendig aus sich hervor? Und drittens, worin besteht die vermeidbare Konfusion, die sie zwingt, das zu tun?

## **Dämonische Zweideutigkeit**

Passagen bei Marx, die wir sowohl in seinen Frühschriften als auch in der entfalteten „Kritik der politischen Ökonomie“ finden, machen das Paradox ohne weiteres deutlich: daß gerade die Inversion, also das direkte Gegenteil einer Sache, sich eignen kann, mit dieser verwechselt zu werden. „Gott hat nur mehr Wert, sofern er Christus, der Mensch nur mehr Wert, sofern er Christus repräsentiert“, lesen wir im anscheinend überhaupt ersten Manuskript, in dem Marx sich mit Fragen der Ökonomie auseinandersetzt.<sup>7</sup> Es ist eine recht zugespitzte Interpretation des Evangeliums; fast könnte man glauben, Karl Barth habe das gelesen – er war ja Sozialist – und sich vorgenommen, eine ganze Theologie daraus zu konstruieren. Doch Marx fährt fort: „Ebenso mit dem Geld.“ Denn das Geld repräsentiere „1. Das Privateigentum für das Privateigentum; 2. die Gesellschaft für das Privateigentum; 3. das Privateigentum für die Gesellschaft.“ Da haben wir es! Die Sinnstrukturen von Christus und dem Geld können mit denselben Worten artikuliert werden. Was Marx hier beschreibt, läßt sich auch pointierter sagen. Mein „Wert“ wäre meine Schuldlosigkeit. Christus ist dazu da, alle Schuld zu tragen. *Und das Geld auch.* Denn wie mir, wenn ich Christus habe, meine Schuld genommen ist, so muß ich Geld haben, um meine Schulden begleichen zu können. Von der „dämonischen Zweideutigkeit“ des Begriffs der Schuld hat Walter Benjamin gesprochen. Sie zeigt sich darin, daß Schuld im religiösen und Schulden im ökonomischen Sinn des Wortes nicht zufällig mit ein und demselben Ausdruck bezeichnet werden.<sup>8</sup>

Aber was heißt hier „zweideutig“? Heißt es nur, daß der Ausdruck „Schuld(en)“ erstaunlicherweise nicht nur eine Bedeutung hat, sondern zwei? Es heißt mehr, nämlich daß die beiden Bedeutungen in ganz verschiedene, ja kraß entgegengesetzte Richtungen streben. Denn wenn Schuld religiös behandelt wird, steht sie unter der Frage, erstens wie sie vermieden und zweitens wie sie vergeben werden kann. Ökonomisch hingegen sollen Schulden erstens gemacht und zweitens eingetrieben werden. Man soll nämlich Kapital einsetzen, muß dazu Kredit aufnehmen und darf auf Schuldenerlaß nicht einmal dann hoffen, wenn man zu den Bettelärmsten gehört, ja wenn an der Zahlungsunfähigkeit eher der Kreditgeber als man selbst – nun wieder im religiösen Sinn, der mit dem ökonomischen eben nicht zusammenfällt – „schuld ist“. Das Geld nimmt die Schuld auf sich: das heißt nicht, daß der Kreditgeber sie auf sich nimmt, sondern daß ich, der Schuldige, es aufreiben muß.



Da haben wir die „Zweideutigkeit“: christliche Gnade und monetäre Gnadenlosigkeit, die beiden kraß entgegengesetzten Bedeutungen können erstaunlicherweise mit einem einzigen Ausdruck bezeichnet werden. Es ist deshalb leicht, sie zu verwechseln. So wie Marx die Analogie von Christus und dem Geld entwickelt, glaubt man doch gelesen zu haben, er habe das Geld von Christus *abgeleitet*. Und nicht anders registriert man gewisse theologische Sätze im *Kapital*, besonders jene wahrhaft grundsätzliche Bemerkung, in der das Kapital als „prozessierende, sich selbst bewegende Substanz“ bestimmt wird (die mittelalterliche Gottesdefinition!): der als Kapital entfaltete Wert „unterscheidet sich als ursprünglicher Wert von sich selbst als Mehrwert, als Gott Vater von sich selbst als Gott Sohn“.<sup>9</sup> Schon vorher hat Marx halb satirisch formuliert, das wertmäßige Gleichsein der Ware mit dem Geld, das für sie zu zahlen ist, sei „wie die Schafsnatur des Christen in seiner Gleichheit mit dem Lamm Gottes“.<sup>10</sup> Das sind Gleichungsrelationen – „Wert = Kapital“, „Ware A = Ware B“ –, und Marx scheint suggerieren zu wollen, daß wir es mit der Wiederholung christlicher Gleichungsrelationen zu tun haben: „Gott Vater = Gott Sohn“, „Christus = Christ“. Eine Verwechslung! Denn um Gleichungsrelationen handelt es sich in der christlichen Doktrin gerade nicht. Laut dem Glaubensbekenntnis von Nicaea ist der Sohn dem Vater *homoousios*, das macht die Trinität aus: es kann ungefähr mit „familienähnlich“ und nur in diesem Sinn mit „wesensgleich“ oder „-eins“ übersetzt werden, wie es gewöhnlich geschieht. Im griechischen Präfix *homo-* sind ja die Bedeutungen „gleich“ und „ähnlich“ gar nicht unterschieden,<sup>11</sup> es werden aber diverse Familienausdrücke mit ihm gebildet, zum Beispiel *homogalaktos*, der Milchbruder. Daß ein Christ Christus nicht isomorph, sondern „nur“ sein Bruder ist, wird im Neuen Testament ganz ausdrücklich gesagt.

Der Unterschied zwischen Ähnlichkeit, sei es auch der gesteigerten, „wesentlichen“ Ähnlichkeit, nach der ein Sohn seinem Vater „wie aus dem Gesicht geschnitten“ sein kann, und dem, was wir seit dem 17. Jahrhundert nach Christus unter einer Gleichung verstehen, er ist nicht kleiner als es der zwischen Vater und Vaternord wäre. Denn die Glieder einer Gleichung verhalten sich zueinander wie Vernichtung und Ersatz.  $A = B$  heißt: wenn ich bei B auf der rechten Gleichungsseite angelangt bin, kann ich A, die linke Gleichungsseite, in aller Form abstoßen, da A's ganzer Sinn nun in B aufgehoben ist.<sup>12</sup> Wenn eine Ware für den Tausch gemacht wird, also für den Ersatz durch Geld, ist sie selber, ist ihr Gebrauchswert nichtig: das ist bekanntlich die Pointe, auf die Marx hinauswill. Geld prostituiert und vernichtet die Liebe. Darum geht es im wörtlichen wie im übertragenen Sinn.<sup>13</sup> Es ist aber doch nicht so, daß Gott Sohn Gott Vater vernichtet.<sup>14</sup> Und es ist nicht so, daß der heilige Geist, die dritte Person der Trinität, Prostitution wäre statt Liebe.

Wenn Marx das Kapital als „prozessierende, sich selbst bewegende Substanz“ oder anderswo, was aufs Selbe hinausläuft, als „Abstraktion in actu“ bezeichnet,<sup>15</sup> dann spielt er zwar auf das an, was die Christen das „göttliche Weltregiment“ oder kürzer die „Vorsehung“ nennen. Aber dieses

Weltregiment, wenn es so etwas gäbe, hätte doch die Eigenschaft gerade nicht, die Marx dem Kapitalprozeß zuschreibt: daß „alles Heilige“ in ihm „entweiht“ werde!<sup>16</sup>

## **Der Mensch übersteigt unendlich den Menschen**

Ich verlasse jetzt die Marx-Exegese und spreche allgemeiner von Inversions-Phänomenen unserer kapitalistischen Gesellschaft. Man nehme die Maschine: wie Christus stellvertretend leidet, so arbeitet sie stellvertretend für die Entlassenen. Heute wird sogar eine Stellvertretung des Lebens der Menschenkörper durch das Ersatz-Leben des Maschinenkörpers – des Roboters, der Künstlichen Intelligenz – ins Auge gefaßt.<sup>17</sup> Es geht hier nicht um die realhistorische Entstehung der Maschine, wohl aber um einen nicht unwichtigen Aspekt ihrer realhistorischen Reproduktion. Ich will mit dem Vergleich nämlich fragen, warum man die offenkundig grausame Stellvertreter-Funktion der Maschine eigentlich akzeptiert – und antworten: die Stellvertreter-Funktion Christi hat man ja auch akzeptiert!

Wie Christus kann auch die Maschine nur deshalb Stellvertreter sein, weil sie ohne Sünde ist.<sup>18</sup> Es ist unmöglich, den einen oder die andere zu beschuldigen: wer Christus kreuzigt, stellt sich nur selbst ein Bein, und auch der Sturm auf die Maschine schlägt fehl. Sie ist so etwas wie die Inkarnation von Gleichungen. Diese, sahen wir, verhalten sich invers zur Trinität. Einem gewöhnlichen Menschen kann es nicht gelingen, weder die Trinität noch die Gleichung zu verkörpern, aber dem Christus ist das eine gelungen, der Maschine gelingt das andere und eben darin liegt die Sündlosigkeit beider.

Die mathematische Gleichung hat im Mittelalter einige unmittelbar theologische Vorläufer, zu denen die plausible Idee gehörte, daß in Gott alle „Vollkommenheiten“, die man ihm zuschreibt, trotz ihrer Verschiedenheit das Gleiche sind. Plausibel ist das deshalb, weil Gott die Vollendung, also jedenfalls das Ende ist, das, was gewesen sein wird. Wenn alles nur noch gewesen sein wird, dann sind im Gewesenen zwar alle mit Gott verträglichen Verschiedenheiten noch da, aber sie legen sich nicht mehr in Raum und Zeit auseinander, sondern sind eben das Gleiche geworden. Solche zunächst nur theologischen Erwägungen<sup>19</sup> haben bei Nikolaus von Kues, dem Renaissance-Theologen, schon den Charakter mathematischer Gleichungs-Spekulation angenommen.<sup>20</sup> Der Umschlag zur Säkularisierung tritt aber erst ein – frühestens bei Galilei –, wenn man dazu übergeht, die mathematische Gleichung „physikalisch zu interpretieren“, das heißt die in der Gegenwart sichtbare Welt als unmittelbare Gleichungs-Verkörperung zu begreifen<sup>21</sup> und dann auch die Maschinenteknik – die Welt, die man selber aus Gleichungen baut – als eine solche Verkörperung anzusehen.

Und das ist wieder eine Inversion: ein Gleichsein, das vom Christentum nur als Bestandteil eschatologischer Sätze ausgesprochen, also nur auf das Ende bezogen wird, wird nun als gegenwärtig vorhanden aufgefaßt. Was

bedeutet es, muß man da fragen, für die Welt, wenn sie je *in ihrer Gegenwart* einer realen Eschatologisierung unterzogen wird? Da denkt man an Benjamins Satz über den „Kapitalismus als Religion“: „Darin liegt das historisch Unerhörte des Kapitalismus, daß Religion nicht mehr Reform des Seins sondern dessen Zertrümmerung ist.“ Es ist ja ohnehin aktenkundig, daß der ganze Topos der technischen Selbsterzeugung auf die Doktrin der Schöpfung aus dem Nichts zurückgeht.<sup>22</sup> Diese Selbsterzeugung findet in der Fabrik statt, die sich, wie zum Beispiel Foucault untersucht hat, ans Kloster anlehnt.<sup>23</sup> „Gute Werke“ werden in beiden getan – indem man im einen Fall Gott lobt und Land rodet, im andern sich einerseits selbst erzeugt und dafür lobt<sup>24</sup> und andererseits die Autovergaser montiert, die man braucht, um die Schöpfung vernichten zu können. Auch die Arbeitsmoral soll in beiden Fällen dieselbe sein, das haben wir alle bei Max Weber gelesen.<sup>25</sup>

Diese ethisch fundierte Technik der Werke ist auf beiden Seiten ein gerichteter Prozeß, der auf ein Endprodukt hinausläuft. Es ist wirklich ein „Weltregiment“ hier wie da! Denn sehen wir uns diese Endprodukte doch einmal an. Das Weltregiment Gottes läuft auf eine Voll-Endung der Welt hinaus, die jedermans Tod den „Stachel“ nimmt: die Toten werden „dem Verderb nicht preisgegeben“, sondern „dieses Sterbliche muß sich in Unsterblichkeit kleiden“.<sup>26</sup> Man mag es verhüllend finden, daß hier metaphorisch von Hüllen gesprochen wird, aber wen es nicht an sich schon nervt, daß ihm Metaphern zugemutet werden, dem müßte der Sinn deutlich genug sein: wer stirbt, wird nicht in eine „jenseitige“ Raumzeit transferiert,<sup>27</sup> sondern sein „Sterbliches“ selber – nicht sein Tod, sondern sein Leben – wird mit Unsterblichkeit „bekleidet“. Um mit dem jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig zu sprechen: „Ewiges Leben währt ja nur solange, als überhaupt Leben währt.“<sup>28</sup> Dieses Leben, das man für immer lebt – statt in ein Nichts hinein, wodurch es selber rückschlagend nichtigen Charakter annähme –, wird dadurch, so sagt es Barth, zur „einmaligen Gelegenheit“.<sup>29</sup> Und nun dagegen das *kapitalistische* „Weltregiment“: deutet nicht alles darauf hin, daß es sich nach Unsterblichkeit in dem ganz anderen Sinn des Wortes, nämlich nach raumzeitlichem Weiterleben über das Ende hinaus streckt? Arbeiten Roboter-, Nano- und Gentechnik nicht an der Abschaffung des Todes?<sup>30</sup>

Um es mit der theologie- und philosophiegeschichtlich entscheidenden Formel zu sagen: Der Neue Mensch, auf den das Neue Testament hinauswill, strebt nach Ewigkeit, der kapitalistische Neue Mensch hingegen nach *Unendlichkeit*. Das eine ist doch das krasse Gegenteil des anderen, denn Ewigkeit setzt Endlichkeit voraus (vom *Sterblichen* sagt Paulus, daß es „bekleidet“ werde), während das Un-Endliche, also das, was zwar immerzu endet, aber auch über jedes Ende hinaus endlos weiterläuft, eine Ewigkeit höchstens in diesem Weiterlaufen selber haben könnte.<sup>31</sup> Es ist eine groteske Vorstellung: als wenn Wasser dadurch beständig und nachhaltig würde, daß man den Wasserhahn niemals zudreht. Aber der Gegensatz kann noch so kraß sein, Ewigkeit und Unendlichkeit werden dennoch ständig verwechselt.<sup>32</sup>

Warum sind wir nicht betroffen, wenn zwar allenthalben unterstellt wird, daß Ewigkeit und Unendlichkeit dasselbe seien, wir aber die einzige wirklich konkrete Illustration ausgerechnet in Hannah Arendts Totalitarismus-Buch finden? Es wird dort von einer politisch operationalisierten Unendlichkeit, der „Bewegung“, berichtet:<sup>33</sup> Arendt sieht „die Selbstlosigkeit und Desinteressiertheit am eigenen Wohlergehen, die sich so auffallend in den modernen totalitären Massenorganisationen manifestiert. Daß Mitglieder totalitärer Bewegungen sich nicht über Verbrechen aufregten, die Außenstehende oder Gegner bestrafen, ist, zieht man die Mentalität des Pöbels in Betracht, nur selbstverständlich; keineswegs selbstverständlich ist, daß wir [...] die gleiche Indifferenz auch dann antreffen, wenn die Betroffenen Mitglieder der eigenen Bewegung sind, und daß schließlich [...] die Anhänger auch dann nicht in ihren Überzeugungen zu erschüttern sind, wenn sie selbst die Opfer werden. [...] Die Parteidisziplin, der sie sich unterstellt hatten, als sie in die Bewegung eintraten, hielt allen Proben stand und erwies sich als erheblich stärker als der Instinkt für Selbsterhaltung.“

Das kann man nur so erklären, daß „die Bewegung“ für ihre Anhänger an die Stelle des actus purus getreten ist, als den man Gott im Mittelalter definiert hat. Man ist in „der Bewegung“, wie man früher „in Gott“ war. Wenn man da durch einen anderen Anhänger ersetzt und selber vernichtet wird, ist man immer noch in „der Bewegung“, weil das ja deren vom „Motor“ Hitler<sup>34</sup> gespeiste Motorik ist: dieses *Gleiten der Gleichungskette*, die Permanenz von Vernichtung und Ersatz der linken durch die rechte Gleichungsseite. Solange die Kette gleitet, gilt sie ihren Gliedern als unendlich, und eben deshalb gelten diese als ewig sogar dann, wenn sie vernichtet und ersetzt werden, was ja eben nur das originäre Prinzip der Unendlichkeit selber zu sein scheint.<sup>35</sup>

Der Neue Mensch des Neuen Testaments wird bei der eschatologischen Voll-Endung der Dinge „in Wolken entrückt, zur Begegnung des Herrn in der Luft“.<sup>36</sup> Diese paulinische Himmelfahrts-Metapher ist die Verheißung, daß das Ende als Vollendung auch tatsächlich erlebt werden kann. Wenn Paulus seine Metaphern hier und anderswo mit viel realphysikalischer Drastik ausstattet, so bleibt doch immer klar, daß er vom „Himmel“ nicht anders reden will als die hebräische Bibel, also als vom „Thron“ Gottes. Dorthin wird man entrückt und nicht zum Mars oder in die Milchstraße. Und man begegnet dort „dem Herrn“, also jedenfalls einem Gegenüber und nicht sich selbst. Der kapitalistische Neue Mensch will aber zum Mars und zur Milchstraße fliegen und dort sich selbst begegnen; da er als das, was er ist, unendlich leben will, *kann* er in seinem Tod kein Gegenüber erkennen, sondern nur die Gefahr des eigenen nichtigen Zerfließens. Kurzum, der kapitalistische Neue Mensch betreibt Raumfahrt, um unendlich auch über das Ende der Erde hinaus weiterleben zu können. Daran, die Erde selber, solange sie noch nicht am Ende ist, „mit Unsterblichkeit zu bekleiden“, arbeitet er nicht, sondern läßt sie, befaßt mit jener anderen Aufgabe, verfallen.

Das ist die Frage der Ökologie, und auch hier gehen Inversion und Verwechslung Hand in Hand. Welcher Gegensatz kann krasser sein als der



zwischen dem göttlichen und dem kapitalistischen Arbeitsbefehl? Der Mensch, der von Gott ins Paradies gesetzt wird, soll dieses bebauen und hüten, lesen wir.<sup>37</sup> Wenn kapitalistisch betriebene Arbeit etwas baut, hütet sie das zu Bebauende nicht, sondern zerstört es. Da sie wie Gott aus dem Nichts schöpft, muß sie ja erst einmal das Nichts schaffen. Und doch bringen ihre Apologeten es fertig, diese gerade nicht paradiesische, sondern schuldige Arbeit als Gottes originalen Arbeitsbefehl hinzustellen. Oder besser: wir alle bringen es fertig, diesen Unsinn zu glauben, ohne jemals in der Bibel nachgeschlagen zu haben.

## Die Endzeit

Wir haben gesehen, daß der Kapitalismus das diametrale Gegenteil der christlichen Religion ist, zugleich aber überall, wo er das ist, mit ihr verwechselt wird – wenn er nicht als etwas erscheint, das mit Religion überhaupt gar nichts zu tun hat. In beiden Fällen ist keine Religionskritik möglich, aber mehr noch, in beiden Fällen entdecken wir, daß der Kapitalismus sich auf die christliche Religion geradezu stützt. Wenn nun weiter nichts zu sagen wäre zum Verhältnis der beiden Größen, so wäre die politische Schlußfolgerung klar, daß allein schon die Aufdeckung des Verhältnisses, wenn sie massenwirksam erfolgte, den Kapitalismus in eine Existenzkrise stürzen müßte. Aber das wäre ein Trugschluß, dem wir unterliegen würden, weil wir nicht zuendegedacht hätten. Gewiß wird jeder dafür eintreten, daß man Schuld vergeben statt eintreiben soll, und was der Inversionen mehr sind. Das Christentum steht blendend da nach meiner bisherigen Darstellung. Zurück zum Christentum! Wäre das die endlich überzeugende antikapitalistische Hauptlosung? Eine Kleinigkeit bleibt vorher noch zu fragen – nämlich warum die Menschen zu den kapitalistischen Inversionen überhaupt übergegangen sind. Eine Antwort finden wir, wenn wir die Frage so stellen: Sollte es *eine* Inversion geben, von der man sich auch dann und gerade dann, wenn man sie vollkommen durchschaut, geradezu begeistert mit auf den Weg nehmen läßt? Das ist der Fall.

Die durchschaute Inversion, die grundlegend ist für alle undurchschaute Inversionen, ist folgende: Christentum und Kapitalismus stehen sich nicht nur so gegenüber, daß ersteres das Lebens- und Weltende ohne Stachel, also vielmehr als Voll-Endung lehrt, während letzterer, vor dem Stachel fliehend und ihn darum ständig als Sporn im Fleisch spürend und einsetzend, ins Un-Endliche haltlos strebt – sondern *auch* so, daß das Christentum mit dem Hinweis auf die Vollendung jede auf sie hinauslaufende Endlichkeit, also das Leben in seinem Vollzug, *entwertet*, während der Kapitalismus *gerade vor dieser Entwertung flieht*, das Leben selber als solches festhalten will und *eben deshalb* dahin gelangt, es sogar bis ins Un-Endliche festhalten, also endlos fortsetzen zu wollen. Im Christentum glaubt man: wenn es jene Vollendung gebe, könne der Sinn des Lebens nur darin bestehen, ihr möglichst umweglos zuzustreben. Dagegen hat der Kapitalismus schon immer eine „Spaßgesellschaft“ setzen wollen, auch



wenn das erst heute so genannt wird. Der Kapitalismus war schon immer die Gesellschaft, in der beim Geld nicht dies und jenes, zum Beispiel nicht der Ablass der Sünden, sondern *der Spaß* aufhört.

Diese Verbindung müßte nicht sein. Es handelt sich um eine realhistorisch vorhandene Homologie, die zwar sicher nicht zufällig entstanden ist, deren Charakter aber doch ganz und gar kontingent ist: Vollendung verhalte sich zu Unendlichkeit wie Leben als Sterbenlernen zu Leben als Unsterblichseinwollen. Ich will zuerst das Vorhandensein und dann die Kontingenz dieser Homologie zeigen. Daß das Christentum das Leben entwerte, war Nietzsches Kritik. Er begreift den Geist dieser Religion als eine „Müdigkeit, die mit Einem Sprunge zum Letzten will“.<sup>38</sup> Wir lernen von ihm aber nicht, *warum* das Christentum diese „Müdigkeit“ zeigt.<sup>39</sup> Und warum sie eine so verblüffende Struktur hat. Nietzsches Formulierung ist ja paradox: mit Einem Sprung zum Letzten, das fordert viel Kraft und also Wachheit, aber weil es eben das Letzte ist, zu dem gesprungen wird, muß man annehmen, daß der Springer es müde ist – er ist wach und müde zugleich! –, sich noch mit Vorletztem welcher Art auch immer zu beschäftigen.

Warum leben Christen in dieser Paradoxie? Und nicht nur sie, sondern auch die kapitalistischen Gesellschaften! Denn diese Verbindung von Todesmüdigkeit und wachster, gespanntester Kraft ist auch ihr Charakter.<sup>40</sup> An dem, was ich ihre „Endprodukte“ nannte, wird es deutlich: Raumfahrt als Mittel zum Verlassen der Erde heißt einerseits, daß man der Erde müde ist; es ist andererseits eine technische Leistung, die nur von der kräftigsten, wachsten Zivilisation hervorgebracht werden kann.

Ausgerechnet dieses Paradox bleibt den beiden Größen gemeinsam. Hier kommt es dann überhaupt zur katastrophischsten Inversion. Der Kapitalismus will möglichst schnell das Ende: nicht um ewig im Vollendeten zu sein, sondern um möglichst schnell sicher zu gehen, daß er das Ende übersteigen kann. Und daraus folgt, daß er auf das Ende nicht *wartet* wie die Christen, sondern es *herbeiführt*. Und weiter: daß er es nicht erleiden, also wenigstens *nicht selbst erleiden*, sondern *auf andere abwälzen* will. Und nun wird der ideologische Nebel fast undurchdringlich. Denn entweder man sieht diese originale Inversion gar nicht und hält eben deshalb den Kapitalismus für den großen Gegner des Christentums in jeder Hinsicht. Oder man sieht sie und *verwechselt* ihn eben deshalb mit dem Christentum. So schreiend der Widerspruch ist, ist es doch kein Wunder, daß Inversion und Verwechslung gerade hier Hand in Hand gehen. Denn der Widerspruch besteht ja „nur“ darin, daß wir das Ende als den wahren Repräsentanten des Un-Endes anerkennen, uns also – non scolae, sed vitae discimus – an der Grenzwertrechnung orientieren.

Warum der christliche Sprung zum Letzten? Das Neue Testament gibt klare Antwort: *weil es die Endzeit lehrt*. Das Christentum ist nicht einfach die Lehre, daß man definitiv sterben muß, der Tod aber, wenn man ohne Schuld in ihn geht, seinen Stachel verliert. Sonst gäbe es ja gar keinen Unterschied zwischen Neuem Testament und hebräischer Bibel. Christus ist nicht einfach der, der von den Sterbenden die Schuld und so ihrem Tod den

Stachel nimmt. Sondern er ist der, der sagt, daß das Ende *nahe herbeigekommen ist*. „Brüder, es ist letzte Stunde“: *das* ist der Refrain des Neuen Testaments. Mit Christus fängt die Endzeit an, und damit, daß er einst wiederkehren soll, wird mit ihr zusammen alle Zeit aufhören.<sup>41</sup> Es ist aber, so scheint es, die besondere Charakteristik einer Endzeit, daß man sich in ihr vor allem auf das Ende vorzubereiten hat, weil es nun zum Nächstliegenden geworden ist. Das eben ist die „Müdigkeit“, von der Nietzsche spricht.

Und tatsächlich verbinden viele Passagen nicht nur in theologischen Büchern und pastoralen Handreichungen, sondern schon im Neuen Testament mit der Endzeit die Vorstellung, nun laufe alles nur noch auf das Ende zu, einen anderen Wert, also einen Eigenwert des noch Lebendigseins, einen Wert des Lebens als solchen habe dieses nicht mehr.<sup>42</sup> Nur vom Blick aufs Ende her wird dann überhaupt noch gelebt – gesellschaftlich wie individuell. Irgendwelche Betrachtungen über den Eigenwert des Lebens findet man im Neuen Testament nicht, dafür umso häufigere Appelle zum Wachsam- und Vorbereitetsein, weil das Ende „plötzlich“ eintreten kann „wie der Dieb in der Nacht“. Und es scheint nur *eine* Konsequenz sichtbar gemacht zu werden: alles, was im endlichen Leben subsistiert, wie Geld, Familie, Erotik und sogar die Pflicht zum Totenbegräbnis, soll von den Wachsam- und liegengelassen werden. Vor dieser Haltung ergreift der Kapitalismus mit seiner ganz anderen Wachheit die Flucht. Man darf doch wohl annehmen, daß er wenigstens darin der legitime Repräsentant all derer ist, die er jahrhundertlang „ausgebeutet“ hat. Die Endzeit ist der Stützpunkt, den ihm die christliche Religion leiht. Sie ist der Standort und die Startrampe seiner Fluchtbemühungen. Mit dem Christentum hat das Kapital keine „Standort-Probleme“!

Nun schrieb ich aber, dieser Stützpunkt sei eine Konfusion. Eine Konfusion kann man auflösen. Kann sich die Kirche so interpretieren, daß der Kapitalismus in ihr keinen Stützpunkt mehr hat? Ich meine ja. Denn unter der Endzeit muß gar nicht die Epoche verstanden werden, die dem Endjahr besonders nahe ist – es könnte auch die Zeit gemeint sein, in der die Menschen wissen oder zu wissen beginnen, daß es ein Ende jedenfalls geben wird, definitiv für alle Einzelnen, aber auch für alle zusammen. Diese Zeit würde so etwas wie eine Epoche der nihilistischen Versuchung konstituieren, in die die Kirche mit der Absicht eingriffe, nicht etwa die Epoche, nicht die Zeit zu beenden, sondern nur deren Schattenseite, nur die Versuchung so schnell wie möglich und immer wieder zu entkräften. Wo ihr das gelungen wäre, bestünde doch kein Anlaß, schnell sterben zu wollen, sondern im Gegenteil, dann ginge es darum und dann könnte es erst gelingen, in jedem Sinn des Wortes „lebenssatt“<sup>43</sup> zu werden.<sup>44</sup>

Von außen ist schwer zu erkennen, wo in den Kirchen die Trennlinie verläuft zwischen denen, die die Endzeit als letzte Stunde, und denen, die sie als Zeit des Wissens um die letzte Stunde interpretieren. Vielleicht ist die erste Gruppe nur klein, aber das wäre kein Trost. Entscheidend ist, daß man die Stimme der zweiten Gruppe nicht hört.<sup>45</sup> Man hört sie nicht gegen das Kapital schreien, das ihr doch als „Antichrist“, wie er im Buche steht,

erscheinen müßte. Der „Antichrist“ ist definiert als die Inversion Christi, die man mit diesem verwechselt, das ist seine formale Definition. Die inhaltliche besteht darin, daß er das Weltende verkündet, obwohl es noch nicht da ist.<sup>46</sup> Darüber lohnt es sich nachzudenken!<sup>47</sup>

Der Neoliberalismus hat politisch gesiegt: wenn meine Analyse zutrifft, ist das kein Grund zur Verzweiflung. Denn religiös hat er noch lange nicht gesiegt. Religiös ist das Feld, ich möchte sagen: das Glatteis, auf das er sich selbst, seiner Anziehungskraft oder seiner puren Gewalt allzu sicher, ganz freiwillig begeben hat. Daß seine Propaganda religiöse Züge trägt, haben viele bemerkt, es ist aber noch wahrer, als man anzunehmen wagt. Ja, wir reden von einem Wagnis. Gegen die Religion des Neoliberalismus können jedenfalls traditionell „antikapitalistische“ Kritiker erfolgreich nur kämpfen, wenn sie die Vorstellungen von Religion, die sie bisher hatten, einer Revision unterwerfen. Dabei geht es nicht nur darum, das Christentum und den Kapitalismus zu kritisieren, sondern auch um „Selbstkritik“. Das eine ist ohne das andere nicht zu haben. Wenn Marx schon 1843 glaubte schreiben zu dürfen, das Geschäft der Religionskritik sei „im wesentlichen beendet“, so war er im Irrtum.<sup>48</sup>

Wenn man sich auf die religiöse Dimension der Verhältnisse einmal einläßt, analysiert man auch die unmittelbar politischen Konflikte anders. Ich werde das an anderer Stelle ausführen.<sup>49</sup> Analyse ist aber nicht alles. Meine wichtigste Schlußfolgerung ist praktischer Natur: *es geht darum, die Kirche nicht nur zu interpretieren, sondern auch zu verändern*. Die Kirche verändern heißt mit ihr sprechen. Das mag Linken schwerfallen, weil sie sich dabei auch selbst verändern müssen, aber einen anderen Weg gibt es nicht mehr.

## Anmerkungen

- 1 Ich spreche in diesem Aufsatz keine Fragen an, die die Konfessionsspaltung betreffen, sondern beziehe mich auf „die“ Kirche, an die alle Christen glauben: Credo *unam* ecclesiam.
- 2 MEW 7, 43.
- 3 Vgl. Kapitalismus als Religion, in Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt/M. 1985, 100-103. Alle Formulierungen Benjamins, die im folgenden zitiert werden, sind dieser Skizze entnommen. Helmut Thielens hat sie im Zusammenhang mit anderen Arbeiten Benjamins vorgestellt: Eingedenken und Erlösung. Die Aktualität von Walter Benjamins theologischem Materialismus. In: Widerspruch 26, Zürich 1993, 56-72. Zu Gramscis Religionsauffassung vgl. Jan Rehmann: Gramsci und die Religionsfrage. Ein Beitrag zum christlich-marxistischen Dialog. In: Widerspruch 21, Zürich 1991.
- 4 Die Soziologie und auch die Religionswissenschaft scheinen noch zu sehr im Bann Max Webers zu stehen, als daß sie diese Pointe der Benjaminschen Skizze bemerken könnten. Siehe zum Beispiel Rudolf Thiessen, der Webers „Rationalisierungs“-These, wonach die Moderne aus der im Ganzen korrekten Übersetzung des religiös irrational Vorgedachten ins Rationale hervorgegangen wäre, nur relativiert, aber nicht zurückweist (Kapitalismus als Religion, Prokla 96, 1994). Daß in Benjamins Begriff des Parasitären die genaue Gegenthese zu Webers Rationalisierungsthese steckt – ein Parasit ist der Gegner seines Wirts und nicht dessen Veredelung –, sieht er nicht und

kann auch sonst aus Benjamins Text für die eigene Arbeit nichts gewinnen. Auch Christoph Deutschmann sieht nur „Parallelen“ im „Verhältnis von Geld und Religion“: „Im Kapital, so hatte es bereits Benjamin gesehen, radikalisiert sich die Diesseitswendung der Religion, ohne daß damit ihr schicksalhafter Charakter aufgehoben würde.“ (Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt/M. New York 1999, 12) Nur in Thielens Lektüre (a.a.O.) zeichnet sich die hier vertretene These schon ab: Auch er hebt zwar den Begriff des Parasitären nicht heraus, läßt sich aber *faktisch* zur Beobachtung der Inversion inspirieren. „Die [neoliberale] Theologie des Marktes ist apokalyptisch und messianisch, jedoch mit einer spezifischen Differenz: Ihre Apokalyptik ist real, ihre Messianität aber formal und leer.“ Ich selbst hatte die „Differenz“ 1993 noch nicht erkannt: das Trinitätsdogma erschien mir als „theologischer Kern“ der kapitalistischen Wertgleichung (Ökonomie angesichts des Todes. Religionskritische Vorüberlegungen zu einer Neulektüre des „Kapital“. In: Widerspruch 26, Religion und Gewalt).

- 5 Vgl. MEW 20, 295; MEW 23, 94.
- 6 Ich würde die christliche Formation nicht als „Unterbau“ bezeichnen, wenn ich nicht schon in dem Aufsatz von 1993 (a.a.O.) meine Auffassung dargelegt hätte, daß Religion stets integraler Bestandteil der ökonomischen Basis ist. Daß das auch für den Kapitalismus zutrifft, sieht man am „Fetischcharakter“ des Geldes.
- 7 Auszüge aus James Mills Buch „Eléments d'économie politique“, in: MEW, EB I, 443-463, hier 446.
- 8 Vgl. hierzu Arbeit und Schuld. In: Jörn Ahrens (Hrsg.): Jenseits des Arbeitsprinzips? Vom Ende der Erwerbsgesellschaft, Tübingen 2000, wo ich der „dämonischen Zweideutigkeit“ historisch nachgehe.
- 9 MEW 23, 169.
- 10 MEW 23, 66. Nur *halb* satirisch! Die religiöse Dimension der Dinge ist ihre eigene Dimension und nicht ein Witz, der ihnen äußerlich bliebe. Spätestens wenn Marx vom „Fetischcharakter der Ware“ spricht, macht er deutlich – auch wenn er es nicht ausspricht –, daß diese Dimension kein bloßer „Überbau“ ist, da sie doch gerade das definiert, was der innerste Mechanismus der „ökonomischen Basis“ selber ist. Viel spricht für die Annahme Thomas Marxhausens, Marx habe mit der Fetisch-Analogie „christliche Privateigentümer als Götzenanbeter“ kritisieren, sie also auf einen Widerspruch ihres Glaubens hinweisen wollen (vgl. den Artikel „Fetischcharakter der Ware“. In: W. F. Haug [Hrsg.], Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 4, Hamburg 1999, 343-354, hier 345). Marx kann tatsächlich dieselbe Inversion, in der soziale Charaktere als bloße Dinge erscheinen, mal heidnisch als „Fetischcharakter“ und mal christlich als „ökonomische Trinität“ bezeichnen (vgl. die Passage über die „Religion des Alltagslebens“ in: Das Kapital Bd. 3, MEW 25, 838 f.), und schon 1842 hat er daran erinnert, daß die „Wilden von Kuba [...] das Gold für den Fetisch der Spanier“, der christlichen Eroberer, hielten (MEW 1, 147).
- 11 Das war mir in dem Aufsatz von 1993 nicht klar: Nicaea, schrieb ich, habe die Gleichheit des Sohns mit dem Vater gelehrt und sich so gegen die arianische Lehre der bloßen Ähnlichkeit ausgesprochen (a.a.O., 80).
- 12 Das unterscheidet die Gleichungsrelation von den anderen Tropen wie der Metapher, der Subsumtion und dem Widersprechen.
- 13 Vgl. MEW, EB I, 562 ff.
- 14 Außer in der gnostischen Häresie, der man die Schlüsselphänomene der modernen Welt gern zurechnet – zu Unrecht, wie ich in Arbeit und Schuld, a.a.O., zeige. Vgl. z.B. Gottfried Küenzlen: Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne. München 1993.
- 15 MEW 24, 109.
- 16 MEW 4, 465.
- 17 Vgl. nur Bill Joy: Warum die Zukunft uns nicht braucht. FAZ v. 6.6.2000, 49 u. 51.



- 18 Daß Maschinen sündlos sind, hob der viktorianische Satiriker Samuel Butler hervor: „Sünde, Schande und Sorge werden keinen Platz unter ihnen haben...“ (Erewhon, 1872, zitiert bei Lewis Mumford, Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht. Frankfurt/M. 1977, 558) Der befremdliche Gedanke setzt die im Frühchristentum vollzogene, die katholische Kirche mitkonstituierende Umdeutung des Begriffs der Ursünde voraus, als welche seitdem nicht mehr, wie in der Bibel, der Hochmut gilt, sondern die fleischliche Lust (zum Hochmut als Ursünde Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik [i.folg. KD] IV 1, Zollikon-Zürich 1953, 395 ff., zur Rekonstruktion der Umdeutung Peter Brown: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München Wien 1991). Die Umdeutung ist vor allem Folge der Verstaatlichung des Christentums.
- 19 Schon Dionysius Areopagita lehrte, daß alles, was in Gott, den Einen, eingehe, seine Gegensätzlichkeit verlieren müsse (vgl. Kurt Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli. Stuttgart 2000, 122); dies war die erste Form, in der die viel später von Nikolaus von Kues sogenannte coincidentia oppositorum gedacht wurde. Vgl. die Gleichsetzung von „Gottes Vollkommenheiten“ noch bei Barth, KD II 1, Zürich 1940, 362 ff.
- 20 Ich habe darauf schon in dem Aufsatz von 1993 hingewiesen. Den Weg des Cusaners von der mathematisch-theologischen Spekulation zur ersten historischen Gestalt von Grenzwertrechnung zeichnet Nikolaus Stuloff nach: Mathematische Tradition in Byzanz und ihr Fortleben bei Nikolaus von Kues. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4, Mainz 1964.
- 21 Galileis oft zitierter Satz bezeichnet den Wendepunkt: das Buch der Natur sei in der Sprache der Mathematik geschrieben.
- 22 Schon Leonardo da Vinci schreibt, die Wissenschaft sei „eine zweite Schöpfung“, die mit dem Verstand, die Malerei eine solche, die mit der Phantasie gemacht werde (zitiert nach Ernst Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Darmstadt 1987, 170). Später gilt vor allem die Arbeit als fähig zur creatio ex nihilo: bei Thomas Hobbes, bei Friedrich Engels und noch bei Enrique Dussel, einem Befreiungstheologen (zu diesem vgl. Christofer Ober: Enrique Dussels Entwurf einer Transzendentalökonomie im Anschluß an Marx. Das Argument 203), während bei Deutschmann (a.a.O., 124) die Unternehmer über die wundersame Fähigkeit verfügen.
- 23 Vgl. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/M. 1976.
- 24 Diese Konstellation frappt bei Peter Sloterdijk, der einerseits „Regeln für den Menschenpark“ aufgestellt wissen will und andererseits für eine „Linguistik des Jubels“, des Selbstlobs plädiert – vgl. dazu meinen Artikel: Ungeheure Tatsachen. Sloterdijk über Nietzsche: Auf den Appell des Anderen zu hören, wäre „alteuropäisch“. In: Freitag 37/2000.
- 25 Vgl. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen<sup>9</sup> 1988, 17-206. Nachdem Webers Abhängigkeit von der zeitgenössischen „kulturprotestantischen“, d.h. auch kapitalfreundlichen Theologie rekonstruiert worden ist (vgl. besonders Jan Rehmann: Max Weber: Modernisierung als passive Revolution. Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus. Hamburg 1998), bleibt von seinen Annahmen über die Herkunft der Arbeitsmoral nicht mehr viel übrig.
- 26 1. Korinther 15, 52 ff. Ich zitiere nach der Übersetzung von Fridolin Stier.
- 27 Wie bei Frank Tipler: Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie: Gott und die Auferstehung der Toten. München 1994.
- 28 Der Stern der Erlösung, Frankfurt/Main 1996, 423, vgl. auch 437 f., 443.
- 29 Vgl. KD III 4, Zollikon-Zürich 1951, 648 ff.
- 30 Die Debatte um den Artikel von Joy (Anm. 17) ist einer der Orte, an denen das verhandelt wurde.
- 31 Hier engagiert sich Deutschmann (a.a.O.), indem er mit Georg Simmel (Die Philoso-



- phie des Geldes) herausarbeitet, daß kapitalistisches Geld das Äquivalent nicht bloß vorhandener, sondern auch möglicher Güter ist und daß ihm ein Trieb innewohnt, diese Eigenschaft des „Vermögens“ *bis ins Unendliche* auszuschöpfen.
- 32 Auch in der genannten Übersetzung des Neuen Testaments.
- 33 Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München Zürich 1986, 497 ff.
- 34 A.a.O., 588.
- 35 Letzteres wird durch die merkwürdigen Umstände des Endes solcher „Bewegungen“ bestätigt: wenn der „Motor“ ausfällt – Hitler oder Stalin -, gibt es natürlich auch keine Motorik, also keine „Bewegung“ mehr.
- 36 1. Thessalonicher 4, 17.
- 37 Genesis 2, 15.
- 38 Vgl. Sämtliche Werke (Hrsg. G. Colli/M. Montinari) Bd. 4, München 1980, 36.
- 39 Seine Erklärung am Ende der „Genealogie der Moral“ bedarf selber der Erklärung: auch der Widerwille der Priester gegen das Leben sei immer noch ein Wille, und „lieber will noch der Mensch das *Nichts* wollen, als *nicht* wollen“ (a.a.O. Bd. 5, 412).
- 40 Es ist diese Verbindung, die Max Weber *verfehlt*, wenn er statt dessen auf „innerweltliche Askese“ tippt.
- 41 „Das Ende der Zeiten ist also bereits zu uns gekommen (vgl. 1 Kor 10, 11)“, lesen wir in einem auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedeten Dokument, der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“, Abschnitt 48, „und die Erneuerung der Welt ist unwiderruflich schon begründet und wird in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorausgenommen. Denn die Kirche ist schon auf Erden durch eine wahre, wenn auch unvollkommene Heiligkeit ausgezeichnet.“ „Die Kirche [...] existiert eschatologisch“, schreibt auch Barth (KD IV 1, a.a.O., 739), „d.h. entsprechend dem ‚jetzt schon‘ des Ostertages, der eben das Aufleuchten des letzten Tages inmitten der irdischen Geschichte gewesen ist“.
- 42 Diese Tendenz ist sehr ausgeprägt bei Barth, der zugleich die Vorstellung vom Ewigen Leben genauso radikal „entmythologisiert“ wie Franz Rosenzweig, Paul Tillich oder Rudolf Bultmann: Vgl. KD III 2, 628 f.; 666 f.; 708; 710; 757; zu Christi „Auferstehung“ IV 4, 1967, 27, Zürich.
- 43 Vgl. Genesis 25, 8.
- 44 Es ist zwar nicht zu bestreiten, daß gerade in der zentralen Region des Neuen Testaments, den von Paulus verfaßten oder unter seiner Hegemonie stehenden Schriften, die Endzeit als Zeit kurz vor dem Endjahr verstanden wird. Aber dies ist ja deshalb so klar, weil Paulus sogar glaubte, das Ende werde in wenigen Jahren eintreten – eine Annahme, die noch im Neuen Testament selber kritisiert und völlig zurückgenommen wird. Wobei das Problem freilich darin besteht, daß es zu einer konsistenten theologischen Gegenannahme nicht mehr kommt. Durch die Vorstellung des zweiten Petrusbriefs, aus den letzten Jahren könnten sehr viele Jahre werden, weil vor Gott tausend Jahre wie ein Tag seien, wird die paulinische Endzeit-Theologie erst wirklich fatal. Denn gerade jene Haltung der Welt-Müdigkeit, die im Rahmen der paulinischen „Naherwartung“ sogar verständlich war, wird beibehalten und noch verstärkt durch die Behauptung, Gott gebe mehr Jahre, nur um möglichst Vielen die Chance zur Umkehr zu gewähren: „So sollt ihr erwarten *und beschleunigen* die Ankunft des Tages Gottes [...]“ (2. Petrus 3, 12) Gibt er nicht auch die Chance zum Leben, das nach der Umkehr erst anfängt? Könnte es nicht darum gegangen sein: „all die freizubekommen, die durch Todesfurcht *während des ganzen Lebens* der Knechtschaft verhaftet waren“ (Hebräer 2, 15)? Als hätte Christus von dem unausgetragenen Streit etwas geahnt, lehrt er nur ein einziges Gebet, das Vaterunser; in ihm heißt es: „Dein Reich komme“, und nicht: „Dein Reich komme bald“. Auch in seiner Passionsgeschichte wird betont, daß er den Tod keineswegs herbeisehnte (Markus 14, 35 f.).
- 45 Während eines „Gesprächs der Weltreligionen“ am Rand der Expo 2000 in Hannover schlug Richard Schenk, der christliche Vertreter, vor, apokalyptische Elemente in

Zukunft mehr in den Vordergrund zu stellen, schon weil dadurch die Beziehungen zur jüdischen und islamischen Religion gestärkt werden könnten. „Als Ganzes sei die Apokalyptik – auch jenseits ‚vermeidbarer Trivialisierungen wie Endzeitberechnungen‘ – allerdings noch immer zu schillernd, um als theologischer Gesamtschlüssel empfohlen werden zu können. Sie eigne sich aber, um – wie von Johann Baptist Metz vorgeschlagen – aus der Inspiration apokalyptischer Traditionen die Sensibilität für menschliches Leid im Sinne einer gemeinsamen Weltverantwortung zu stärken.“ (FAZ v. 28.6.2000) In diesem Gespräch ist anscheinend nicht erkannt worden, daß Apokalypse und Endzeit nicht dasselbe sind. Apokalypse heißt nur Offenbarung. Wenn man das Wort auch auf die anderen Religionen anwendet, heißt es jedesmal Offenbarung des Endes. Die Apokalypse des Johannes von Patmos offenbart aber vor allem *den Anfang* vom Ende und so eine Endzeit als *letzte* Zeit, für die es im Judentum und Islam gar keine Entsprechung gibt: „Versiegle nicht die Worte der Prophetenrede dieses Buches – die Zeit ist nämlich nahe.“ (Offenbarung 22, 10; vgl. dagegen Jesaja 8, 16!) Was die „Sensibilität für menschliches Leid“ angeht, so wird sie durch die Theologie der Endzeit gewiß gestärkt, aber was ist der Nutzen, wenn es auf die Sensibilität von Opferlämmern hinausläuft: „Hiroshima 1945 hat die Qualität der menschlichen Geschichte gründlich verändert: *Unsere Zeit ist zu befristeter Zeit geworden*. [...] Diese Zeit des jederzeit möglichen Endes der Menschheit ist in einem rein säkularen Sinn und ohne apokalyptische Bilder in der Tat die ‚End-zeit‘, denn niemand kann erwarten, daß dieses nukleare Zeitalter von einem anderen Zeitalter abgelöst werden wird, in der diese tödliche Selbstbedrohung der Menschheit nicht mehr existiert. [...] Wer einmal die Formel gelernt hat, kann sie nicht mehr vergessen.“ (Moltmann, a.a.O., 230) Das stimmt eben nicht! Es ist möglich, für einen anderen Diskurs zu kämpfen, in dem die Formel keinen Sinn mehr hätte. „Es gibt aber noch eine andere Bedrohung, die die Endzeit sozusagen in Zeitlupe zeigt. Es ist die *ökologische Katastrophe*. [...] Es ist aber keine vorübergehende Krise, sondern eine langsame, aber sichere und irreversible Katastrophe, in der die schwächeren Lebewesen zuerst, dann aber auch die stärkeren und nicht zuletzt die Menschen vernichtet werden.“ (234) Das ist bestenfalls selffulfilling prophecy, ansonsten eine pure Erfindung! „Wir versuchen, unsere gegenwärtige Endzeit möglichst endlos zu machen, indem wir dem bedrohten Leben auf dieser Erde immer neue *Zeitfristen* geben. [...] Es ist ein Kampf ohne Sieg, ein Kampf ohne Ende, – im besten Fall.“ (230 f.) Mit diesem christlichen Defätismus arbeitet Moltmann nur dem Verlassen der Erde, der kapitalistischen Raumfahrtstrategie vor.

46 Vgl. Markus 13.

47 Bis zu einem gewissen Grad bewegen sich die Analysen der „Theologie der Befreiung“ auf dem hier skizzierten Weg (für Thielen, der sich ihr zurechnet, wurde das schon gezeigt: Anm. 3). Besonders der Begriff „Fetischcharakter“ regt dazu an: die in ihm benannte Inversion wird als Gegenüberstellung von „Gott“ und „Götze“ interpretiert (vgl. die Beiträge von Füssel und Segbers in: W. Jacob, J. Moneta und F. Segbers [Hrsg.], *Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes*. Luzern 1996). Darüber geht es aber meistens nicht hinaus, so daß der Leser oft den Eindruck gewinnt, es solle nur die schlechtere mit der besseren Religion verglichen werden. Dem Befreiungstheologen E. Dussel ist schon vorgeworfen worden, er binde „die Analyse der gesellschaftlichen Unrechtsstrukturen mit deren theologischer Interpretation [...] zu knapp zusammen“ (Lienkamp, zitiert bei Ober, a.a.O., 72). Einige Exponenten sind dem Weltbild des Kapitals sogar erschreckend nahe, etwa Leonardo Boff, der in der Umsiedlung der Menschen ins All und der gentechnischen Umwandlung ihrer Körper gar keine Inversion, sondern nur die direkteste Realisierung christlicher Verheißungen sieht (*Die Stunde des Adlers. Wie der Mensch das Fliegen lernt*, Düsseldorf 1998). Nicht die kapitalistische Perspektive, sondern nur die Rolle der lebendigen Arbeit in ihr soll sich ändern – eine Rezeption des Kapitalismus, die der realsozialistischen bei allen auf der Hand liegenden Unterschieden doch allzu ähnlich

bleibt.

- 48 Ich habe das schon in dem Aufsatz von 1993 geschrieben, war damals aber selbst (wie es nicht anders sein kann) in Irrtümer verstrickt. Richtig scheint mir nach wie vor die Methode, auf religiöse Überlieferung nicht „gehorsam“, sondern widersprechend zu reagieren, d.h. mit dem Willen, die überlieferten Fragestellungen auf Konfusion zu prüfen und notfalls zurückzuweisen. Ohne sie kann heute niemand die Vermengung von Christentum und Kapitalismus auflösen, geschweige denn im Christentum selber mit Begriffen wie der Endzeit zurechtkommen. Im einzelnen scheint mir, daß ich über Religion gar nicht so anders schrieb als Barth, den ich noch nicht gelesen hatte, nur daß ich nicht wie er zwischen Religion und Christentum unterschied. Es gibt da tatsächlich eine Differenz: in so vielen Religionen werden, wie ich moniert hatte, das Tier, die Frau, die fremde Rasse als Maske des Todes angesehen und entsprechend behandelt; aber christlich und schön jüdisch verstanden muß umgekehrt der Tod als Maske dieser genannten und auch sonstiger Lebewesen gelten. Derer, die meine Zeitgenossen sind, und derer, die es nicht sind. Die Erlösung der Kirche und der ganzen Gesellschaft von diesem Heidentum, Menschen in Todesmasken zu verwandeln, ist ein Hauptanliegen der feministischen Theologie. Sie engagiert sich deshalb auch gegen den Opferkult: man opfert andere, um selber zu überleben, wie man andere zu Todesmasken macht, um das eigene Lebendigkeit davon abzugrenzen. Dem entspricht, daß „frau“ sich selbst zum Opfer für andere und zur Todesmaske für andere macht. Wird einem Lebewesen die Todesmaske aufgesetzt, ist es zum Opfer bereits *präpariert*. Feministische Theologinnen haben den Opferkult in seinen säkularen Gestalten, aber auch in der *theologia crucis* kritisiert (vgl. D. Strahm/R. Strobel [Hrsg.]: Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht. Luzern<sup>2</sup> 1993; von Strobel auch: Gekreuzigt für uns – zum Heil der Welt? NZZ v. 3.4.1999, 56). Zu einer Kritik der Endzeit-Theologie sind sie, soweit ich sehe, von da aus nicht vorgestoßen.
- 49 Vgl. vorläufig meine Erörterung der Krise der Ökologie und der Arbeitsgesellschaft : Probleme und Perspektiven der Berliner Republik. Münster 1999; dazu Barth, KD III 4, a.a.O., 604 ff.



Wolfgang Kraushaar  
1968 als Mythos, Chiffre und Zäsur.  
370 Seiten, gebunden  
DM 48.- / ÖS 350.- / SFr 46.-  
ISBN 3-930908-59-x



Kein anderes Jahr ist im Rückblick auf die alte Bundesrepublik so umstritten wie 1968. Für die einen war es Ausdruck eines weitreichenden Werteverfalls, für die anderen Aufbruch in eine längst überfällige Zivilgesellschaft. Wolfgang Kraushaar beschreibt einen Ursprungsmythos, dechiffriert ein Emblem und analysiert die historische Bedeutung der 68er-Bewegung im Kontext der internationalen Ereignisse.

Hamburger Edition HIS Verlagsges.mBH, Mittelweg 36, D 20148 Hamburg  
[www.Hamburger-Edition.de](http://www.Hamburger-Edition.de)