

4 Religiöse Erfahrung und Globalisierungskritik

„Antes de tudo está a experiência do mistério, a experiência de Deus. Somente depois vem a fé“ (Boff 1993: 148 f.).⁶³

„This experience of grace drives us to struggle for a more just society, where all people are recognized in dignity and may live with dignity“ (Sung 2007b: 79).

„The *kairos* – the opportune moment that ruptures the monotony and repetitiveness of chronological time – has to be grasped by a political subject“ (Hardt/Negri 2009: 165).

In den hier aufgeführten Passagen beziehen sich Vertreter verschiedener Richtungen der Globalisierungskritik auf Momente spiritueller Erfahrung – „der Erfahrung Gottes“ (Boff) – bzw. auf eine immanente Variante in Form des „Kairos“ (Hardt/Negri). Um die Rolle der spirituellen Erfahrung und ihrer Derivate für Motive, Formen und Ziele des politischen Engagements in der Globalisierungskritik identifizieren zu können, wird im Folgenden zunächst die Struktur der religiösen Erfahrung charakterisiert. Dann werden drei Themenkomplexe skizziert, die sich in der Ideengeschichte mit der spirituellen Erfahrung verbunden haben und die für das Verständnis der Globalisierungskritik zentral sind: Der Zusammenhang von Mystik und rebellischem Handeln, die Geschichtsphilosophie als immanentisierte Offenbarung und die Möglichkeit der politischen Instrumentalisierung von religiösen Erfahrungsinhalten.

63 Vor allem steht die Erfahrung des Mysteriums, die Erfahrung Gottes. Erst danach kommt der Glaube.

4.1 DIE RELIGIÖSE ERFAHRUNG

Die religiöse oder spirituelle Erfahrung ist insofern eine Besonderheit, als spätestens seit dem neunzehnten Jahrhundert ihre Existenz zumindest im Westen be zweifelt wird. Stattdessen wird die religiöse Erfahrung als Illusion interpretiert, und die Religionen als ihr symbolischer Ausdruck erscheinen als ein Restbestand, der im Zuge einer fortschreitenden Säkularisierung allmählich verschwinden wird. Dass die Weltreligionen und viele kleine Religionen und Sekten jedoch, anders als von der Säkularisierungsthese angenommen, keinerlei Anzeichen für ihr Verschwinden erkennen lassen und gleichzeitig die Suche nach religiösen Erfahrungen etwa in Esoterik, Spiritismus und politischen Ersatzreligionen unvermindert anhält, legt es nahe, die religiöse Erfahrung zunächst als eigene Erfahrungsdimension ernst zu nehmen und sich um die Klärung ihrer Spezifität zu bemühen (vgl. Leidhold 2008; James 1997 [1902]). Ein entsprechender Versuch wird im Folgenden in Anlehnung an Wolfgang Leidhold (2008) skizziert.

4.1.1 Die Struktur der religiösen Erfahrung

Wie alle Erfahrungsdimensionen wird die religiöse Erfahrung durch einen geordneten Zusammenhang von vier Elementen konstituiert: dem Erfahrenden, dem Erfahrenen, dem partizipativen Bezug und dem Bewusstsein, das die Aufmerksamkeit auf etwas richtet (vgl. Leidhold 2008: 55). Das Besondere der religiösen Erfahrung liegt laut Leidhold nun darin, dass zwar eine Bezugnahme vorhanden ist, jedoch der Pol, der den Bezug aufnimmt, außerhalb der Erfahrung bleibt (vgl. ibid.: 30). Leidhold bringt diesen Zusammenhang zum Ausdruck, indem er die religiöse Erfahrung als Erfahrung der „abwesenden Präsenz“ bezeichnet (vgl. ibid.: 63; 109 f.). Hierbei handelt es sich nicht um einen logischen Widerspruch, denn Abwesenheit und Präsenz beziehen sich jeweils auf zwei verschiedene Momente: Während „Präsenz“ die Bezugnahme meint, die in der religiösen Erfahrung durchaus erfahren wird, bezieht sich „Abwesenheit“ auf die Quelle des Bezugs (vgl. ibid.: 63). Das lateinische Wort „numen“ drückt diese Besonderheit aus, insofern, als es die Wirksamkeit einer göttlichen Macht bezeichnet, nicht aber die Quelle dieser Wirksamkeit (vgl. Otto 1979 [1917]: 13; vgl. Leidhold 2008: 31).

Mit Rückgriff auf den in der Philosophie gebräuchlichen Begriff der „Transzendenz“ kann die religiöse Erfahrung auch als „Erfahrung der Transzendenz“ bezeichnet werden, womit betont wird, dass etwas außerhalb des menschlichen

Erfahrungshorizont Liegendes in einem Akt des „Hinüberschreitens“ auf die Immanenz Bezug nimmt (vgl. ibid.: 32).

Auch die Bezeichnung „Offenbarung“ benennt einen wichtigen Aspekt der religiösen Erfahrung. Wie das lateinische „*revelatio*“ und seine Derivate in den romanischen Sprachen verweist das deutsche Wort „Offenbarung“ darauf, dass etwas zuvor Verborgenes offen gelegt oder sichtbar gemacht wird. Hier wird also eine Analogie zur sinnlichen Erfahrung des Sehens bemüht, gleichzeitig jedoch der besondere Ereignischarakter der religiösen Erfahrung betont, den verschiedene Religionen auch dadurch hervorheben, dass sie die Offenbarung als einschneidendes Ereignis in der Lebensgeschichte einer bestimmten Person wie etwa eines Propheten präsentieren (vgl. ibid.: 20; 116). Im Laufe der Entwicklung des Christentums und anderer Religionen wurde jedoch die Bedeutung von Offenbarung als persönliche Erfahrung zurückgedrängt und stattdessen trat die Bedeutung als Inhalt des nur bestimmten Personen Offenbarten und in den heiligen Schriften Festgehaltenen in den Vordergrund (vgl. ibid.: 42).

Die mit dem Ausdruck „Offenbarung“ assoziierte Auserwählung des Empfängers der göttlichen Botschaft verweist darüber hinaus auf ein weiteres zentrales Charakteristikum der religiösen Erfahrung. Anders als bei anderen Erfahrungsdimensionen, wie etwa der Imagination oder der sinnlichen Wahrnehmung, ist der Erfahrende bei der religiösen Erfahrung nicht autonom. Denn er kann die Erfahrung nicht selbst herbeiführen, sondern ist auf die „anderen Seite“ angewiesen, die diese als ein „Geschenk“ gewährt (vgl. ibid.: 20; 32; 38; 116). Für diese Eigenheit wird im Christentum auch der Ausdruck der Angewiesenheit auf die göttliche „Gnade“ verwendet (vgl. ibid.: 32). Aufgrund der Abhängigkeit des Erfahrenden von der „anderen Seite“ kann religiöse Erfahrung auch als „kontingent“ sowie als „asymmetrisch“ charakterisiert werden (vgl. ibid.: 117; 164). Dieses Moment hat Friedrich Schleiermacher zum Ausdruck gebracht, indem er Religion bestimmte als „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ (Schleiermacher 1999 [1830/31]: 23 [§§ 4 ff.]).

Alle Erfahrungsdimensionen – in eingeschränkter Form sogar die sinnliche – hängen in ihrer Ausprägung und Entwicklung davon ab, ob sie im Sinne von „*deliberate practice*“ eingetübt werden (vgl. Rossano 2003: 209–236, vgl. dazu auch Leidhold, i.E. 2018). Dies gilt für die spirituelle Erfahrung in besonderer Weise. Religiöses Wissen muss laut Leidhold erst „gelernt“ werden, bevor es „erlebt“ werden kann (vgl. Leidhold 2008: 51). Allerdings wird im Westen spätestens seit dem erklärten „Tod Gottes“ durch Nietzsche (1956 [1882]: 126 [Nr. 108]) jegliche Berufung auf eine spirituelle Erfahrung als Pathologie, Einbildung oder Wichtigtuerei interpretiert. Dorothee Sölle spricht in diesem Zusammenhang von der Wirkung allgegenwärtiger „Trivialisierungsmaschinen“ (Sölle

1997: 31), die von vornherein verhindern, dass mystisches Bewusstsein sich entwickelt und artikuliert wird.

Mit der Differenzierung der religiösen Erfahrung und der Abgrenzung von anderen Erfahrungsdimensionen geht in der Geschichte der religiösen Erfahrung auch die Identifikation eines bestimmten Teils des menschlichen Bewusstseins einher, das als Sensorium für die religiöse Erfahrung fungiert (vgl. ibid.: 119; 158). Ebenfalls verknüpft mit der Reflexion auf die Ordnung der Erfahrung und der Identifikation des Sensoriums für die religiöse Erfahrung ist eine weitere Veränderung innerhalb der verschiedenen Religionen, nämlich der Wandel in der Form der Praxis, die zur Öffnung für die religiöse Erfahrung dient: Es werden sowohl körperzentrierte, als auch bewusstseinszentrierte Methoden entwickelt, die das Ziel haben, andere, intensive und vordergründige Erfahrungen wie Sinnlichkeit und Imagination auszublenden (vgl. ibid.: 57 ff.). Dieses Ziel kommt auch in dem Stichwort der „Mystik“ zum Ausdruck, das sich von „myo = (die Augen) schließen“ ableitet (vgl. Heidrich 1984: 268). So entwarf der Denker, der sich selbst „Dionysios Areopagita“ nannte, in seiner wirkmächtigen Schrift „De mystica theologia“ folgende Anleitung:

„Den Sinneswahrnehmungen gib (auf diese Weise) ebenso Abschied wie den Regungen Deines Verstandes; was die Sinne empfinden, dem (entsage) ebenso wie dem, was das Denken erfäßt, dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden. Stattdessen spanne dich auf nicht-erkenntnismäßigem Wege, soweit es irgend möglich ist, zur Einung mit demjenigen hinauf, der alles Sein und Erkennen übersteigt. Denn nur wenn Du dich bedingungslos und uneingeschränkt Deiner selbst wie aller Dinge entäußerst, wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles loslassend und von allem losgelöst“ (Pseudo-Dionysios 1994: 74; vgl. auch Heidrich 1984: 268).

In Anlehnung an Pseudo-Dionysios entwickelten mittelalterliche Autoren schließlich die Vorstellung von der „experimentalis cognitio de Deo“, der „erfahrenden Erkenntnis von Gott“, eine Formulierung, die zunächst von Johannes Gerson geprägt und dann von Dionysios Cartusianus übernommen wurde (vgl. Heidrich 1984: 268).

In fast allen Religionen, in denen die spirituelle Erfahrung als eigene Dimension mit spezifischem Sensorium ausgemacht ist, existieren entsprechende Techniken, wie etwa die Praxis des Vipassana im indischen Buddhismus, der Yoga im Hinduismus oder die islamischen Sufi-Traditionen (vgl. Leidhold 2008: 61). Auch diese Techniken bieten jedoch keine „Garantie“ für die Herbeiführung der religiösen Erfahrung, weshalb es in verschiedenen Religionen die Vorstellung gibt, dass bestimmte Persönlichkeiten privilegierten Zugang zur spirituellen

Erfahrung haben. Etwa in der christlich geprägten Romantik entwickelt sich in diesem Zusammenhang die Idee des religiösen Genies (vgl. James 1997 [1902]: 41 f.; Taylor 2002: 23 f.). Dieses Spannungsverhältnis wirft die Frage der Artikulation und institutionellen Verfassung der Religion auf, d.h. die Frage, wie eine religiöse Erfahrung adäquat weitergegeben und in Praktiken überführt werden kann und welchen Stellenwert eine solche Religion aus „zweiter Hand“ hat (ibid.: 27.).

4.1.2 Offenbarung und Politik – Mystik und Rebellion

„As pessoas verdadeiramente religiosas mais que um saber sacerdotal sobre Deus, possuem um saber místico, quer dizer, experiencial, urdido de encontros com a divindade. É destes encontros que elas revitalizam as instituições religiosas, conservam o entusiasmo e haurem energias para lutar e esperar dias mais justos, às vezes a despeito das Igrejas e das religiões instituídas“ (Boff 1993: 149).⁶⁴

Obwohl die Mystik und die spirituelle Erfahrung im Allgemeinen also mit Meditation und Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Innerlichkeit einhergehen, kann das Auftreten der spirituellen Erfahrung wichtige Implikationen für das politische Handeln derjenigen haben, denen sie widerfährt. Eine solche Implikation artikuliert Leonardo Boff im hier zitierten Fragment, wenn er betont, dass die „wirklich religiösen Personen“ aus der Begegnung mit Gott die Energie beziehen, „gerechtere Tage“ zu erkämpfen und zu erwarten, manchmal gegen die Kirchen und institutionalisierten Religionen. Damit verweist er auf ein im Christentum verwurzeltes Spannungsverhältnis zwischen erfahrungsbasiertem Glauben und der Unzulänglichkeit weltlicher und kirchlicher Institutionen.

Diesem Komplex widmet sich Eric Voegelin in seiner Analyse der Sektenbewegungen, die er in Anlehnung an ihre Selbststilisierung unter dem Stichwort „Volk Gottes“ (1998 [1941]) verhandelt und zu denen er unter anderem die Katharer und Waldenser, die radikalen Franziskaner, die Kämpfer der Bauernkriege sowie die Puritaner und Quäker zählt. Die tiefere Wurzel ihrer rebellischen Aktivität sieht er in der religiösen Erfahrung. Diese Erfahrung identifiziert er dabei als vergleichbar mit der Grundlage der gnostischen, neo-platonischen,

64 Statt eines priesterlichen Wissens über Gott haben die wirklich religiösen Menschen ein mystisches, das heißt erfahrungsmäßiges Wissen, das mit Begegnungen mit der Gottheit verwoben ist. Auf der Grundlage dieser Begegnungen beleben sie die religiösen Institutionen neu, bewahren sie ihren Enthusiasmus und finden sie die Energie um zu kämpfen und gerechtere Tage zu erhoffen, manchmal gegen die Kirchen und die etablierten Religionen.

manichäischen und islamischen Mystik, hält sie als solche aber nicht für kulturspezifisch, sondern für „grundätzlich menschlich“ („fundamentally human“, *ibid.*: 152). Trotz aller Skepsis bescheinigt er den Sektenbewegungen daher, ebenso „authentic manifestations of Christianity“ (*ibid.*: 142) zu sein wie die institutionalisierte Kirche, gegen die sie zunächst opponieren. Aus der authentischen religiösen Erfahrung erwächst laut seiner Analyse bei den Sektenbewegungen das Gefühl des Ungenügens an der Kirche, die sich auf die „Welt“ eingelassen hatte – besonders durch die Einführung der Sakramente als einer objektivierten und vermittelten Form der Gnade (vgl. *ibid.*: 141).

Während sich die Kirche bis etwa 1300 aus seiner Sicht durch eine hohe Fähigkeit zur Absorption spiritueller Neuerungen auszeichnete, nahm diese Fähigkeit, so seine Analyse, danach rapide ab. Am Beispiel Meister Eckharts und der mystischen Bewegung des vierzehnten Jahrhunderts, die von der Kirche in die Häresie getrieben wurde, erkennt Voegelin das Scheitern der Kirche an dem Problem, die Bedeutung dogmatischer Symbole „im Lichte aktiver religiöser Erfahrung“ (*ibid.*: 137: „in the light of active religious experience“) neu zu interpretieren. Voegelin kritisiert also nicht die den spirituellen Neuerungsbewegungen zu Grunde liegende spirituelle Erfahrung. Stattdessen richtet er sich gegen die bei den diversen Bewegungen vorherrschende Feindlichkeit gegenüber zivilisatorischen Werten (*ibid.*: 135; 144) und die Tendenz zur Immanentisierung eschatologischer Zielvorstellungen vom Reich Gottes. Erst ab etwa 1700 konstatiert Voegelin ein Umschlagen der frustrierten Bewegung für eine spirituell angeleitete Reform von kirchlichen und staatlichen Institutionen in einen Angriff auf den Geist selbst, wobei er die radikalste Form dieses Angriffs im Kommunismus und Nationalsozialismus erkennt (vgl. *ibid.*: 135 f.).

Von einem wesentlich enthusiastischeren Grundton geprägt ist hingegen die Beschäftigung der protestantischen Theologin Dorothee Sölle mit dem Zusammenhang von „Mystik und Widerstand“ (1997), wobei sie betont, dass das „und“ zwischen beiden Komplexen „radikaler begriffen“ (*ibid.*: 20) werden muss. Sie wendet sich damit zunächst gegen die Annahme, Mystik sei mit Weltflucht oder Konzentration auf das eigene Selbst verknüpft (vgl. *ibid.*: 247). Stattdessen versteht sie die Mystik „als ‚Grund‘ [...] für die klare, ja laute Sprache des Nein im Widerstehen“ (*ibid.*: 139). „Grund“ meint sie dabei nicht im Sinne einer *causa*, sondern im Sinne einer Ermöglichungsbedingung und Ermutigung. Diesen Zusammenhang expliziert sie in zweifacher Hinsicht: Zum einen führt die Erfahrung der Mystik laut Sölle „aus dem Haus in die Hauslosigkeit“ (*ibid.*: 246), womit sie den Effekt der Erzeugung von Fremdheit und der Distanz gegenüber der Alltagswelt bezeichnet. Gerade diese Distanzierung und dieses Heimatloswerden im Hier und Jetzt ermöglichen laut Sölle den Einsatz für die

Veränderung der als defizitär erkannten Zustände. Zum anderen erwächst laut Sölle aus der Mystik eine über das rational Berechenbare hinausgehende Hoffnung, die an die Erfahrung von Ganzheit und Vollkommenheit anknüpft (vgl. ibid.: 248 f.) und gleichzeitig von einem „Zwang zum Erfolg“ (ibid.: 288) befreit, insofern als ein unmittelbares Scheitern bestimmter politischer Bemühungen nicht mehr die Empfindung von Sinnlosigkeit des gesamten Engagements nach sich zieht.

Als Beispiele für Persönlichkeiten, bei denen Mystik und Widerstand in diesem Sinne miteinander einhergingen, beruft sie sich unter anderem auf Teresa von Avila, die Beginin Marguerite Porète, den Revolutionsführer und Antipoden Luthers Thomas Münzer, die Romanautorin und Abolitionsaktivistin Harriet Beecher Stowe sowie den Jesuiten und Friedensaktivisten Daniel Berrigan. Ihnen allen gemeinsam ist laut Sölle, dass sie ihre „Mystik in der Absage an die in ihrer Welt herrschenden Werte“ leben (ibid.: 18).

4.1.3 Die Offenbarung in der Geschichte: Geschichtsphilosophie als Derivat der spirituellen Erfahrung

„[T]he revolutionary past, and the contemporary cooperative productive capacities through which the anthropological characteristics of the multitude are continually transcribed and reformulated, cannot help revealing a telos, a material affirmation of liberation“ (Hardt/Negri 2001: 395).

Vergangenheit und Gegenwart können, so Hardt und Negri hier, nicht umhin, ein Ziel zu offenbaren, die „Affirmation der Befreiung“. Damit erweist sich ihre Vorstellungswelt als geprägt von einem speziellen Derivat der spirituellen Erfahrung – der Geschichtsphilosophie, die das Offenbarungsgeschehen in die Geschichte verlagert. Einer ihrer einflussreichsten Vertreter war Hegel, der in seiner „Phänomenologie des Geistes“ die Vorstellung entwickelt, „dass das Absolute und absolut Transzendent, wie die Philosophie es bislang verstanden hatte, sich im Bereich menschlicher Angelegenheiten offenbare, also genau in dem menschlichen Erfahrungshorizont aufscheine, den alle frühere Philosophie einmütig als Quelle oder Standort absoluter Maßstäbe verworfen hatte“ (Arendt 2001 [1965]: 63). Dieser Grundgedanke hat Hegel laut Arendt „bis auf den heutigen Tag einen beherrschenden Platz in allem revolutionären Denken gesichert“ (ibid.).

Auch Karl Löwith attestiert Hegel einen zentralen Stellenwert für die Wirkmächtigkeit der Philosophie der Geschichte, die er definiert als „die systematische Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden des Prinzips, durch welches

historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden“ (Löwith 1983 [1949]:11). Die Entstehung dieser Form der Spekulation verortet er jedoch nicht erst bei Hegel, sondern bereits in der Phase zwischen dem späten siebzehnten und dem frühen achtzehnten Jahrhundert: Während Bossuets „*Discours sur l'histoire universelle*“ (1666 [1681]) noch ein theologisches Verständnis von Geschichte nach augustinischem Vorbild zu Grunde liegt, bedient sich Voltaire in seinem „*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*“ (1963 [1756]) bereits der Ideen und Termini der Geschichtsphilosophie (vgl. Löwith 1983 [1949]). Die Vorstellung der auf ein einziges Ziel gerichteten Universalgeschichte stammt, so Löwith, „aus dem jüdischen Monotheismus und der christlichen Eschatologie“ (ibid.: 122). Demnach ist die Geschichtsphilosophie für Löwith letztlich das Ergebnis einer Säkularisierung der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte (vgl. ibid.: 12).

Zur Begründung dieser These verdeutlicht Löwith zunächst den grundlegenden Unterschied zwischen dem jüdisch-christlichen Geschichtsbild und dem antik-paganen, dem die Vorstellung von einem letzten Sinn der Geschichte fremd war (vgl. ibid.: 18 f.). Wie er mit Rekurs auf Hermann Cohen (vgl. Cohen 1919) ausführt, haben im Gegensatz dazu bereits der jüdische Prophetismus und dann das Christentum ein „Schema fortschreitender Ordnung und Sinnhaftigkeit“ (Löwith 1983 [1949]: 29) entwickelt, in dem das Eschaton dem Verlauf der Geschichte nicht nur ein Ziel setzte, sondern diesen auch gliederte und strukturierte.

Diese Grundidee wird am elaboriertesten von Augustinus in „*De Civitate Dei Contra Paganos*“ formuliert, wo er sich mit der konkurrierenden vorchristlichen Kreislauflehre auseinandersetzt. Seine Widerlegung findet jedoch, wie Löwith hervorhebt, nicht auf theoretisch-kosmologischer, sondern auf moralisch-theologischer Ebene statt (vgl. ibid.: 173). Sein entscheidendes Argument gegen das heidnische Geschichtsbild ist, so Löwith, dass dieses jede Hoffnung auf Erlösung unmöglich macht (vgl. ibid.: 177). Zur Illustration zitiert er eine Passage aus dem Gottesstaat, in der Augustinus emphatisch ausruft: „Ist das nicht unannehmbar, unglaublich, unerträglich? Selbst wenn es wahr wäre, schwiege man klüger davon, ja man wäre gescheiter, wenn man es nicht wüßte“ (Augustinus 1914: XII, 21: 237).

Anders als in der modernen Geschichtsphilosophie bleibt bei Augustinus jedoch die Weltgeschichte vom Heilsgeschehen grundsätzlich getrennt. Er geht dabei sogar so weit, dass er die politischen Verhältnisse, unter denen der „dem Tode verfallene Mensch“ lebt, für gänzlich irrelevant erklärt, solange der jeweilige Herrscher seine Untertanen nicht zu gottlosem Verhalten zwingt (vgl. Augustinus 1911: 272 f. [V, 17]).

Eine apokalyptische Spekulation, in der Weltgeschichte und Heilsgeschehen systematisch aufeinander bezogen werden, findet sich dann erstmalig bei dem kalabrischen Mönch Joachim von Fiore (vgl. Löwith 1983 [1949]: 158f.). Aufbauend auf seinem Offenbarungserlebnis an einem Pfingsttag zwischen 1190 und 1195, das ihn nach eigener Darstellung die Bedeutung der Offenbarung des Johannes erkennen lässt, entwickelt Joachim die geschichtstheologische Spekulation, die er in der „*Expositio in Apokalypsim*“ (Joachim 1964 [1527]) darlegt. Darin deutet er die Figuren des Neuen Testaments als verschlüsselte Hinweise auf Ereignisse der Weltgeschichte, mit deren Hilfe sich die Vergangenheit neu interpretieren und gleichzeitig die Zukunft voraussagen lässt. Im Mittelpunkt von Joachims Spekulation steht eine Übertragung der trinitarischen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist auf die Weltgeschichte. Dabei leitet er aus den Verfallserscheinungen des eigenen Jahrhunderts das unmittelbare Bevorstehen des dritten und letzten Zeitalters ab, nämlich des Zeitalters des Heiligen Geistes, in dem die unmittelbare Gotteserkenntnis möglich und die Vermittlung durch Papst und Priester überflüssig werden. Eingeleitet wird diese dritte Epoche, so Joachims Prophezeiung, durch das Wirken eines „*novus dux*“. Obwohl Joachim selbst keinerlei Aufforderung zum Umsturz aus seiner geschichtstheologischen Spekulation ableitete, wurde diese in der Folgezeit von den Franziskanerspiritualen und verschiedenen anderen Gruppen zur Grundlage revolutionärer Bewegungen erhoben (vgl. Löwith 1983 [1949]: 160–165).

Auch Eric Voegelin hebt die entscheidende Rolle Joachims für die Resakralisierung des Politischen hervor. Indem er das Symbol der Trinität auf den Ablauf der Geschichte anwendet, bricht Joachim, so Voegelin, mit der augustinischen Trennung von politischer Geschichte und Heilsgeschichte und schafft gleichzeitig das „Aggregat der Symbole, die bis zum heutigen Tag die Selbstdinterpretation der modernen politischen Gesellschaft beherrschen“ (Voegelin 2004 [1959]: 123). Die bei Joachim von Fiore entwickelte Idee des „dritten Reiches“ wird laut Voegelin vor allem dadurch gefährlich, dass sie sich mit dem Inhalt des perfekten sozialen Zustands verbindet, den zwar der „Geist“ erwirkt, zu dem letztlich aber die „Auserwählten“ aktiv (und möglicherweise gewaltsam) beitragen müssen (vgl. Voegelin 1998 [1941]: 147 f.; 164 f.; 172). Dies illustriert er beispielsweise an dem puritanischen Pamphlet „*A Glimpse von Sion's Glory*“ von 1641, in dem es heißt, „*Blessed is he that hath any hand in pulling down Babylon*“ (Voegelin 1998 [1941]: 145; vgl. auch Voegelin 2004 [1959]: 154 f.).

Löwith sieht die Überzeugung, dass das innerweltliche Telos erkennbar und durch den Menschen selbst herbeizuführen ist, neben dem Wegfall des Gottesbezugs als Kennzeichen der modernen Geschichtsphilosophie (vgl. Löwith 1983 [1949]: 15; 19). Worin dieses Telos und die Indikation für seine Erreichbarkeit

jeweils gesehen werden, ist natürlich in den diversen Ausprägungen der Geschichtsphilosophie verschieden: Während es bei Hegel in der Vollendung des sich selbst begreifenden Geistes liegt, identifiziert Comte das Ziel der Geschichte mit der Erreichung wissenschaftlicher Positivität und Marx mit der klassenlosen Gesellschaft (vgl. Löwith 1983 [1950]: 246). Bei Marx und Engels wird der appellative Charakter der Geschichtsphilosophie besonders deutlich: Wenn sie etwa im „Kommunistischen Manifest“ feststellen, dass der Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen genauso „notwendigerweise“ zur Vernichtung des Kapitalismus und der Bourgeoisie führen wird, wie er in der Vergangenheit zur Vernichtung des Feudalsystems durch die Bourgeoisie geführt hat (vgl. Marx/Engels 1959 [1848]: 467 f.), so wollen sie damit durchaus nicht zur Passivität aufrufen. Im Gegenteil bildet ihre Version der Geschichtsphilosophie letztlich die Grundlage für die Siegesgewissheit, die zum Handeln – genauer der Revolution des Proletariats – motivieren soll, da „der erste Schritt in der Arbeiterrevolution die Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse, die Erkämpfung der Demokratie ist“ (ibid.: 481).

Die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts hat ihrerseits eine Theologie der Geschichte entwickelt, die das innerweltliche Handeln motiviert – allerdings unter Beibehaltung des Gottesbezugs und des „eschatologischen Vorbehalts“, dass das eigentliche Ende der Geschichte nicht vom Menschen herbeigeführt werden kann. Bereits Paul Tillich bemühte sich, „autonomes und theonomes Geschichtsbewußtsein [zu] vereinen“ (Rendtorff 1974: 440), und zwar mit Hilfe des Begriffs des „Kairos“. Diesen verwendete er sowohl für die Erscheinung Christi als auch allgemein als Ausdruck dafür, dass „das Unbedingte in einem bestimmten Moment der Geschichte in die Zeit einbricht und sie mit einem unbedingten Gehalt und mit einer unbedingten Forderung erfüllt“ (Amerling 1976: 668; vgl. Tillich 2008 [1923]: 81 ff.).

Wolfhart Pannenberg und andere entwickeln dann in den sechziger Jahren eine Theologie von der „indirekten Selbstoffenbarung Gottes im Spiegel seines Geschichtshandelns“ (vgl. Pannenberg 1982a [1961]: 16). Dabei betont Pannenberg, dass „das Offenbarwerden des biblischen Gottes in seinem Handeln [...] kein geheimes, mysterienhaftes Geschehen“ darstellt und daher auch nicht „als Einbildung frommer Seelen abgetan werden“ kann (Pannenberg 1982b [1961]: 98 f.). Hier ist gleichzeitig der Versuch erkennbar, der Kontingenz der spirituellen Erfahrung eine allgemeine Zugänglichkeit entgegenzusetzen. Der Grundgedanke von der Offenbarung Gottes im Geschichtshandeln taucht dann in Jürgen Moltmanns von Ernst Bloch inspiriertem Werk „Theologie der Hoffnung“ (1968 [1964]) in explizit politischer Form auf: Er betont, dass Gott im Christentum nur „tätig hoffend“ (ibid.: 12) erwartet werden kann, wenn die Verheißenungen der

Eschatologie „im Widerspruch zur erfahrenen Gegenwart des Leidens, des Bösen und des Todes“ (ibid.: 14) verstanden werden.

In der lateinamerikanischen Befreiungstheologie wird dieses „tätige Hoffen“ dann revolutionär ausbuchstabiert, wobei Exodus, Reich-Gottes-Lehre und Auferstehungstheologie als heilsgeschichtliche Vorgänge interpretiert werden, die gleichzeitig die Aufforderung Gottes an die Christen zum engagierten Handeln enthalten. Entgegen der apolitischen Interpretation des Christentums, die sich oft auf das Jesuswort „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh. 18,36) beruft, hebt die Befreiungstheologie hervor, dass gerade die Reich-Gottes-Lehre zum politischen Handeln verpflichtet. Dabei verweist sie auf das Jesuswort „Das Reich Gottes ist unter euch“ (Lk. 17,21) und betont, dass nicht nur der Geist, sondern auch der Körper und „die Welt“ zur Erlösung berufen sind (vgl. Boff 1988 [1979]: 56). „Im Lichte des Glaubens“ erweist sich daher der historische soziale Veränderungsprozess als auf das Erreichen des Reichs Gottes ausgerichtet und kann dieses „konkretisieren und antizipieren“ (vgl. ibid.: 77 f.). Er wird zwar dezidiert nicht mit dem Kommen des Reichen identifiziert, aber zu seiner Voraussetzung erklärt (vgl. ibid.: 302; Gutiérrez 1990 [1971]: 225).

Mit Bezug auf die Auferstehung betont Gustavo Gutiérrez, dass das Leben der Christen ein Leben im Bewusstsein des Osterereignisses ist, dessen zentraler Glaubensinhalt in der Überwindung der Sünde als Wurzel von Tod, Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit liegt. Tod und Auferstehung Jesu bilden also für Gutiérrez gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit des Menschen, gegen die Auswirkungen der Sünde anzukämpfen und beinhaltend gleichzeitig die Verpflichtung, dies auch zu tun. Da er die Sünde nicht nur als individuelle Verfehlung, sondern auch als ungerechte und unterdrückerische Struktur versteht, erstreckt sich sein Appell zur Veränderung auch auf diese Struktur (vgl. ibid.: 223 ff.).

Mit ähnlich appellativer Stoßrichtung interpretiert Leonardo Boff die Auferstehung als Zeichen der „definitiven Präsenz Gottes in der Geschichte“ („presença definitiva de Deus dentro da história“, Boff 1988 [1979]: 324 f.), als die Vorwegnahme des glücklichen Endes der Schöpfung und vor allem als das zentrale Moment für den Sinn der menschlichen Hoffnung (vgl. ibid.).

Die Befreiungstheologie artikuliert somit eine zentrale Eigenschaft des Messianismus: Sie stellt den Glauben an den Messias für die Erlangung des Heils über die Achtung des göttlichen Gesetzes (vgl. Taubes 2007 [1953]: 94). Die „messianische Erfahrung“ (Taubes 2007 [1983]: 44) führt dabei dazu, dass sie sich der „Gestaltung der geschichtlichen Wirklichkeit“ (ibid.: 49) verschreibt. Wie im Folgenden gezeigt wird, sind diese Vorstellungen auch in der globalisierungskritischen Fortsetzung der Befreiungstheologie nach wie vor wirksam.

4.1.4 Offenbarungsinhalte und ihre politische Instrumentalisierung

„De cara a la montaña hablamos con nuestros muertos para que en su palabra viniera el buen camino por el que debe andar nuestro rostro amordazado“ (EZLN 1994).⁶⁵

Wenn die Mitglieder des „Ejército Zapatista de Liberación Nacional“ hier berichten, dass sie mit dem „Gesicht zum Berg“ mit ihren Ahnen sprachen, damit sie ihnen den Weg weisen mögen, verweist dies nicht nur auf den Ahnenkult als Merkmal bestimmter indigener Religionen, sondern auch auf eine Szene, die anschlussfähig zur jüdischen und christlichen Offenbarungsüberlieferung ist. Denn sie erinnert auch an die Gesetzgebung am Berg Sinai, wie sie im Buch „Exodus“ geschildert wird.

Das Thema der Selbstoffenbarung Gottes am Sinai findet sich in einem der Diskussionsstränge wieder, die die Debatte um Politik und Religion in den letzten Jahren geprägt hat, nämlich Jan Assmanns These von der „Mosaischen Unterscheidung“, wonach der im Judentum entwickelte und von Christentum und Islam übernommene Monotheismus erstmalig die Unterscheidung von „wahr und unwahr“ auf die Frage der Religion übertrug (vgl. Assmann 1998: 17; Assmann 2003: 12 f.). Dass die mosaische Unterscheidung auch mit der Bereitschaft einhergeht, die als wahr erkannte Offenbarung mit Gewalt gegen die Idolatrie zu verteidigen, illustriert Assmann anhand der „Urszene“ des Kampfes um das Goldene Kalb (Ex. 32), der die von Moses angeordnete grausame Bestrafung folgt (vgl. Assmann 1998: 269).

Rolf Schieder argumentiert hingegen in direkter Replik auf Assmann und Sloterdijk, der eine noch radikalere Position vertritt (vgl. Sloterdijk 2014), dass sie einem „hermeneutischen Trugschluss“ (Schieder 2014: 22) aufsitzten, wenn sie Moses in der christlichen Tradition als Vorbild für alle Gläubigen verstehen und nicht als kritisierbare Figur. Darüber hinaus verweist er auf eine Diskussion in der rabbinischen Literatur, ob Moses für das Massaker tatsächlich einen göttlichen Auftrag erhalten oder diesen lediglich erfunden hat (vgl. ibid.: 25).

Damit ist ein Faktor angesprochen, der das Verhältnis von Politik und Offenbarung verkompliziert, nämlich die Möglichkeit, Offenbarungen lediglich zu fingieren und als Instrument der Politik zu nutzen. Als erster systematisch durchdacht und gleichzeitig zur Handlungsempfehlung erhoben hat diese kalkulatorische politische Instrumentalisierung der Religion Niccolò Machiavelli. So

65 Mit dem Gesicht zum Berg sprechen wir mit unseren Toten, damit ihr Wort den guten Weg weist, den unser geknebeltes Gesicht gehen muss.

beschreibt er etwa in seinen „Discorsi“ bewundernd, wie Numa Pompilius, der legendäre zweite König Roms, vorgab, mit einer Nymphe in Kontakt getreten zu sein, um das Volk davon zu überzeugen, ein besonders unbeliebtes Gesetz zu akzeptieren. In einem Atemzug nennt Machiavelli dabei Moses, Lykurg und Numa als Vorbilder für eine solche Instrumentalisierung – angeblicher – religiöser Erfahrung für politische Zwecke (vgl. Machiavelli 1977 [1531]: I, 11). Die eigentliche Erfahrungsbasis der jeweils genutzten Offenbarung entbehrt dabei für ihn jeglicher Bedeutung.

4.2 RELIGIÖSE ERFAHRUNG, PHILOSOPHISCHE REFLEXION UND RADIKALE VERÄNDERUNG

4.2.1 EZLN

Die Zapatisten des EZLN bedienen sich in ihren Erklärungen häufig geschichtsphilosophischer Spekulationen und damit immanentisierter Formen religiöser Erfahrung. Eine zentrale Rolle spielt dabei der Bezug auf „500 Jahre Kampf“ gegen verschiedene Unterdrücker. So heißt es etwa in der „Ersten Erklärung aus der Selva Lacandona“:

„Somos el producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros [...]“ (EZLN 1993).⁶⁶

Dass das Geschichtsbild der Zapatisten grundsätzlich fortschrittsorientiert ist, zeigt sich an Formulierungen, in denen sie ihren Gegnern vorwerfen, den Lauf

66 Wir sind das Ergebnis von 500 Jahren Kampf: Erst gegen die Sklaverei, im Unabhängigkeitskrieg gegen Spanien, der von den Aufständischen angeführt wurde, später um zu verhindern, vom nordamerikanischen Expansionismus aufgesogen zu werden, danach um unsere Verfassung zu verbreiten und das französische Imperium von unserem Boden zu vertreiben, danach verweigerte uns die porfiristische Diktatur die gerechte Anwendung der Reformgesetze und das Volk erhob sich und brachte seine eigenen Anführer hervor, es erschienen Villa und Zapata, arme Menschen wie wir.

der Geschichte umkehren zu wollen, wie etwa in der „Zweiten Erklärung aus der Selva Lacandona“:

„Sólo esos fósiles políticos planean de nuevo dar marcha atrás a la historia de México y borrar de la conciencia nacional el grito que hizo suyo todo el país desde el primero de enero del 94: ¡YA BASTA!“ (EZLN 1994).⁶⁷

Dass sie das in der ersten Erklärung formulierte „Ya basta“ („Es reicht“) als Schrei bezeichnen, vermittelt zum einen Entschlossenheit. Gleichzeitig trägt die Betonung des Schreis (grito) auch zur historischen Verortung bei, weil er implizit auf einen weiteren Schrei verweist, nämlich den in Mexiko als Nationalfeiertag gefeierten Schrei von Dolores („grito de Dolores“), durch den der Priester Miguel Hidalgo die Auflehnung gegen die spanische Kolonialmacht auslöste, die letztlich zur mexikanischen Unabhängigkeit führte. Dementsprechend nimmt dieselbe Erklärung später Bezug auf einen weiteren Helden des Unabhängigkeitskriegs, nämlich Vicente Guerrero, und betont: „En nosotros encuentra, otra vez, lugar la historia de lucha digna de nuestros antepasados“ (EZLN 1994).

Auf die französische Intervention in Mexiko kommt die „Dritte Erklärung aus der Selva Lacandona“ zurück, die mit einer Erinnerung an Benito Juárez, den Nationalhelden im Kampf gegen die Franzosen, beginnt. Am Ende der Erklärung werden die Ereignisse explizit parallelisiert:

„Como con Benito Juárez frente a la intervención francesa, la Patria marcha ahora de lado de las fuerzas patriotas, contra las fuerzas antidemocráticas y autoritarias“ (EZLN 1995).⁶⁸

Im Anschluss daran wird Juárez' Ausspruch „das Vaterland lebt und gehört uns!“ zusammen mit den drei Grundforderungen des EZLN „Demokratie, Freiheit, Gerechtigkeit“ wiederholt und damit zu einem Bestandteil des eigenen Mottos gemacht (vgl. ibid.).

Innerhalb dieser Abfolge von nationalen Freiheitskämpfen, in der das EZLN ihre eigene Rebellion verortet, kommt der Mexikanischen Revolution von 1910 eine besondere Bedeutung zu. Dies zeigt sich bereits in der Namensgebung als

67 Nur diese politischen Fossile wollen die Geschichte Mexikos zurückdrehen und aus dem Nationalbewusstsein den Schrei verbannen, den ein ganzes Land sich seit dem ersten Januar 1994 zu eigen gemacht hat: Es reicht!

68 Wie bei Benito Juárez im Angesicht der französischen Intervention marschiert das Vaterland heute an der Seite der patriotischen Kräfte, gegen die antidemokratischen und autoritären Kräfte.

„Zapatistische Befreiungsarmee“, die auf den Revolutionshelden Emiliano Zapata verweist. Die „Vierte Erklärung aus der Selva Lacandona“ beginnt dementsprechend mit einem langen Zitat von Zapata. In der darauf folgenden Passage verdeutlichen die Zapatisten, was diese Verortung ihres Kampfes in der mexikanischen Geschichte für sie heißt:

„No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder. Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo“ (EZLN 1996a).⁶⁹

Die Verwurzelung in der revolutionären Geschichte des Landes gibt ihnen also die Gewissheit, dass man Teil einer bereits begonnenen Handlung ist, die trotz des möglichen eigenen Todes ihren Sinn behält, und bietet somit Motivation und Orientierung für das eigene Handeln. Deutlich wird außerdem eine klare Zukunftsorientierung: Die aktuelle Lage wird mit Dunkelheit und Tod assoziiert und der Gewissheit gegenübergestellt, dass das zu erwartende „Morgen“ eines des „Lichts für alle“ sein wird. Die Lichtmetapher wird in derselben Erklärung an anderer Stelle noch einmal wiederholt und dann klar auf das eigene Handeln in der Geschichte bezogen:

„Como una estrella, la heroica y digna resistencia de las comunidades indígenas zapatistas iluminó el año de 1995 y escribió una hermosa lección en la historia mexicana“ (ibid.).⁷⁰

Ähnlich formulieren die Zapatisten auch in einer Passage aus der „Fünften Erklärung aus der Selva Lacandona“:

69 Die Blume des Wortes wird nicht sterben. Das verborgene Gesicht dessen, der es heute benennt, kann sterben, aber das Wort, das aus der Tiefe der Geschichte und der Erde kam, kann nicht mehr durch die Arroganz der Macht ausgerissen werden. Wir wurden in der Nacht geboren. In ihr leben wir. In ihr werden wir sterben. Aber das Licht wird morgen für die anderen kommen, für all die, die heute die Nacht beweinen, denen man den Tag verweigert, denen der Tod ein Geschenk ist, für die das Leben verboten ist. Für alle das Licht. Für alle alles.

70 Wie ein Stern erleuchtete der heroische und würdige Widerstand der indigenen zapatistischen Gemeinschaften das Jahr 1995 und schrieb ein wunderschönes Kapitel der mexikanischen Geschichte.

„De nuestra experiencia y de la larga y luminosa historia de lucha indígena que nos heredaron nuestros antepasados, los habitantes primeros de estas tierras, retomamos estas armas y convertimos en soldados nuestros silencios, la dignidad en luz, y en muralla nuestra resistencia“ (EZLN 1998).⁷¹

Hier heben die Zapatisten zudem hervor, dass sie die Kämpfe der Indigenen als integralen Bestandteil der mexikanischen Geschichte sehen. In einer weiteren Passage aus der fünften Erklärung wird der Zusammenhang von Geschichtsbild und politischem Engagement explizit gemacht:

„No nos alzamos y nos hicimos rebeldes por creernos más fuertes y poderosos. Nos levantamos en demanda de democracia, libertad y justicia porque tenemos la razón y la dignidad de la historia de nuestro lado. Y con esto en las manos y en el pecho, es imposible quedarse impávido frente a las injusticias, traiciones y mentiras que en nuestro país son ya un „estilo de gobierno““ (EZLN 1998).⁷²

Hier wird deutlich, dass die Überzeugung, die „Vernunft“ und „Würde“ der Geschichte auf der eigenen Seite zu wissen, für die Zapatisten eine wichtige Motivation für ihr Engagement darstellt. Dabei verdichtet sich diese Überzeugung zu einem quasi-körperlich verfestigten Habitus – „in den Händen und in der Brust“ – und bildet die Voraussetzung dafür, dass die Zapatisten auf wahrgenommene Ungerechtigkeiten mit Rebellion reagieren.

Die Zapatisten ordnen in ihren zentralen Texten also ihr eigenes Handeln in eine zielgerichtete Abfolge historischer Befreiungskämpfe ein und erkennen darin ein zentrales Motiv für ihre Rebellion. Dabei bilden vor allem die nationale mexikanische Geschichte seit dem Unabhängigkeitskrieg und die Tradition der indigenen Aufstände den Bezugsrahmen. Es gibt aber auch Passagen, die auf eine Einordnung in die globale Geschichte eines Kampfes der Unterdrückten aus der „Dunkelheit“ in das „Licht“ hindeuten. Die Verortung in einer kämpferi-

71 Aus unserer Erfahrung und aus der langen und leuchtenden Geschichte des indigenen Kampfes, die uns unsere Vorfahren, die ersten Einwohner dieses Landes, vererbt haben, nehmen wir diese Waffen wieder an uns und verwandeln unser Schweigen in Soldaten, die Würde in Licht und unseren Widerstand in eine Mauer.

72 Wir haben uns nicht erhoben und sind zu Rebellen geworden, weil wir uns für stärker und mächtiger halten. Wir haben uns erhoben mit der Forderung nach Demokratie, Freiheit und Gerechtigkeit, weil wir die Vernunft und die Würde der Geschichte auf unserer Seite haben. Und mit dieser in den Händen und in der Brust ist es unmöglich, ungerührt zu bleiben angesichts der Ungerechtigkeiten, des Verrats und der Lügen, die in unserem Land schon ein „Regierungsstil“ sind.

ischen Vergangenheit erhält somit eine klare Orientierung auf ein in der Zukunft liegendes Ziel.

Dass sie hier eine im christlich-jüdischen Geschichtsverständnis verwurzelte Vorstellung über die Zielorientierung der Geschichte und die damit einhergehende Verpflichtung zum Handeln im Hier und Jetzt übernehmen, lässt sich anhand der Entstehungsgeschichte des EZLN erklären, in der verschiedene Denkströmungen aufeinander treffen. Dazu gehört zum einen das marxistische Gedankengut, das urbane Intellektuelle mit dem Ziel einer Mobilisierung – und z.T. auch einer Militarisierung – der indigenen Bevölkerung in die Selva Lacandona trugen (vgl. Mignolo 2002: 274; García Rojas 2013: 27). Genuin christliche, geschichtstheologische Vorstellungen gelangten darüber hinaus seit den sechziger Jahren durch die Ausbildung der Katechisten in der Erzdiözese von San Cristóbal de las Casas in das heutige Gebiet der Zapatisten, die auf eine Bewusstseinsbildung und politische Artikulation der indigenen Gemeinschaften abzielte. Ein wichtiges Motiv war dabei die auch in der Befreiungstheologie zentrale Exoduserzählung, die ein teleologisches Geschichtsbild mit der Gewissheit der göttlichen Unterstützung und der Aufforderung an den eigenen Einsatz für ein besseres, freieres Leben verbindet. Diese Erzählung übertrugen die katholischen Katechisten in ihrer Arbeit mit den Gemeinschaften auf deren eigene Situation, was insofern nahe lag, als auch das Gebiet der Selva Lacandona erst seit kurzem von einer Gruppe von Gemeinschaften kolonisiert worden war, die dorthin ausgewandert waren, um ein von den Großgrundbesitzern unabhängiges Leben zu führen (vgl. Leyva Solano 1995: 392).

Diese Einflüsse mischten sich im Gedankengut der Zapatisten mit den religiösen und politischen Vorstellungen der indigenen Bevölkerung in Chiapas, aber auch anderen Mayagebieten. Darauf verweisen die Erklärungen auch, wenn sie beispielsweise den Mythos des Popol Vuh zitieren (vgl. EZLN 1998) und auf die Verpflichtungen verweisen, die ihnen von ihren „muertos“ auferlegt werden. So heißt es in der zweiten Erklärung:

„De cara a la montaña hablamos con nuestros muertos para que en su palabra viniera el buen camino por el que debe andar nuestro rostro amordazado“ (EZLN 1994).⁷³

Es wird also eine Begegnung mit den „Toten“ beschrieben, bei der diese nach dem „guten Weg“ gefragt werden. In der von den „muertos“ offenbarten Antwort präsentieren die Zapatisten einige ihrer berühmtesten Leitsätze, darunter

73 Mit dem Gesicht zum Berg sprechen wir mit unseren Toten, damit ihr Wort den guten Weg weist, den unser geknebeltes Gesicht gehen muss.

„para todos todo“ und „mandar obedeciendo“ (ibid.) als Rat der Toten. Die Aufzählung der so erfahrenen Lehrsätze kulminiert in der Aufforderung, sich nicht zu ergeben:

„¡No se rindan! ¡Resistan! No falten al honor de la palabra verdadera. Con dignidad resistan en las tierras de los hombres y mujeres verdaderos, que las montañas cobijen el dolor de los hombres de maíz. ¡No se rindan! ¡Resistan! ¡No se vendan! ¡Resistan!“ (ibid.).⁷⁴

Der Ausdruck „hombres de maíz“ in dieser Passage verweist auf die zentrale Rolle, die der Mais in den Schöpfungsmythen der Maya spielt, etwa im Popol Vuh, in dem der Mensch aus Mais erschaffen wird (vgl. Recinos 1950: 103 f.; Cruz Coutiño 2008: 64 f.).

Dass die Leitsätze als Inhalt einer Offenbarung dargestellt werden, mag im Kontext der modernen Skepsis gegenüber der religiösen Erfahrung den Verdacht der Offenbarungsfiktion wecken (vgl. dazu Kap. 4.1.1; 4.1.4). Zudem wird in der Passage nicht deutlich, ob die Zapatisten diese Anweisungen der Toten tatsächlich als Schilderung einer spirituellen Erfahrung verstehen oder als Betonung der allgemeinen Verbundenheit zu ihren Ahnen, zumal die darin enthaltenen Leitsätze in anderen Erklärungen ohne den Verweis auf ihren transzendenten Ursprung wiederholt werden (vgl. z.B. EZLN 1995; EZLN 1996a; EZLN 1998). In jedem Fall leiten sie aus der Präsenz der Ahnen bestimmte Verpflichtungen ab, zu denen Widerstand und Kampf gehören, um die Ehre der Vorfahren zu verteidigen.

4.2.2 Michael Hardt und Antonio Negri

Empire und Multitude: Das offenbarte Telos der Geschichte

Michael Hardt und Antonio Negri betonen in ihren Texten häufig, dass die Motivation ihres Engagements und das Ziel ihrer politischen Vision ohne jeden Rekurs auf die Transzendenz auskommt (vgl. Hardt/Negri 2001: 47; 66; 91; 207). Dieser Verzicht auf jeglichen Transzendenzbezug geht bei ihnen jedoch nicht mit dem Ausbleiben der motivierenden Hoffnung auf eine bessere Zukunft einher. Dafür sorgen sie, indem sie sich der Geschichtsphilosophie als eines

74 Ergebt Euch nicht! Leistet Widerstand! Vergeht Euch nicht an der Ehre des wahren Wortes. Leistet Widerstand mit Würde im Land der wahren Männer und Frauen, so dass die Berge den Schmerz der Menschen des Mais in sich aufnehmen. Ergebt Euch nicht! Leistet Widerstand! Verkauft Euch nicht! Leistet Widerstand!

Derivats der spirituellen Erfahrung bedienen, das das Offenbarungsgeschehen in die Immanenz verlagert.

Die Voraussetzung für ihre hoffnungsvolle und handlungsmotivierende Geschichtsphilosophie ist die vehemente Ablehnung jeglicher Zyklentheorie. Als Vertreter zyklischer Geschichtsbilder nennen sie Plato, Polybius, Spengler, Ortega y Gasset, Braudel und Arrighi (vgl. ibid.: 237). Ausführlich gehen sie dabei auf den marxistischen Historiker Giovanni Arrighi ein, der die Expansion des Finanzkapitalismus und den Verlust der US-Hegemonie als typisches Phänomen einer zyklischen Krise versteht, an deren Ende sich das Epizentrum des Kapitalismus geographisch verlagert, ohne dass sich das System insgesamt destabilisiert (vgl. ibid.: 238; Arrighi 1994). Diese These kritisieren sie folgendermaßen:

„[I]n the context of Arrighi's argument it is impossible to recognize a rupture of the system, a paradigm shift, an event. Instead, everything must always return, and the history of capitalism thus becomes the eternal return of the same“ (Hardt/Negri 2001: 239).

Obwohl sie sich der großen Bandbreite von historischen Zyklustheorien bewusst sind, lehnen Hardt und Negri sie letztlich alle aus demselben Grund ab:

„We find this entire mode of reasoning completely inadequate, however, because every theory of cycles seems to laugh at the fact that history is a product of human action by imposing an objective law that rules over the intentions and resistances, the defeats and the victories, the joys and the suffering of humans. Or worse, it makes human actions dance to the rhythm of the cyclical structures“ (ibid.: 237 f.).

In dieser Passage artikulieren Hardt und Negri die Erfahrung der Hoffnungslosigkeit, die sich einstellt, wenn die Zielorientierung der Geschichte wegfällt: Ein scheinbar objektives Gesetz herrscht über alle Absichten und Widerstände, über alle Niederlagen und Siege und über Freuden und Leiden der Menschen, bzw. lässt die Menschen nach dem Rhythmus der zyklischen Strukturen tanzen. Die Autoren begründen ihre Ablehnung aller Zyklentheorien und speziell derer Giovanni Arrighis also nicht auf einer theoretischen, sondern auf einer moralischen Ebene, denn was die Zyklentheorien in ihrer Auffassung als „völlig inadäquat“ erscheinen lässt, ist, dass menschliche Handlungen darin vorherbestimmt erscheinen und kein Platz für Brüche und Unvorhergesehenes bleibt.

Diese Form der Zurückweisung eines zyklischen Geschichtsbildes erinnert an Augustinus' Ablehnung der antiken Zyklentheorie in „De Civitate Dei“, die

er ebenfalls nicht theoretisch, sondern moralisch begründet. Ihm ging es dabei allerdings nicht um die historische Handlungsfähigkeit des Menschen, sondern um die Möglichkeit der Erlösung der Seele, die im Rahmen der Zyklentheorie nicht denkbar ist. Wie oben dargestellt, reagiert Augustinus auf die aus christlicher Sicht von der Kreislauftheorie ausgehende Hoffnungslosigkeit mit dem emotionalen Ausruf „Ist das nicht unannehbar, unglaublich, unerträglich?“ (Augustinus 1914: XII, 21: 237; vgl. oben, Kap. 4.1.3).

Bemerkenswerterweise beziehen sich Hardt und Negri in ihrem Buch *Empire* mehrfach selbst auf Augustinus, wenn auch ohne auf die Gemeinsamkeit einer leidenschaftlichen Ablehnung aller Zyklustheorien zu verweisen. Sie nennen sein Konzept des Gottesstaates als Herausforderung für das Römische Reich sogar als eine Quelle der Inspiration für ihr eigenes Gegenprojekt zum „Empire“ (vgl. Hardt/Negri 2001: 207). Allerdings betonen sie den Immanenz-Charakter ihrer eigenen „Pilgerschaft auf der Welt“, die sie von Augustins unterscheidet.

„Our pilgrimage on earth, however, in contrast to Augustine’s has no transcendent telos beyond; it is and remains absolutely immanent“ (ibid.: 207).

Während Augustinus die Ereignisse in der Weltgeschichte letztlich als irrelevant im Verhältnis zur transzendenzbezogenen Heilsgeschichte auffasst, versuchen Hardt und Negri in den weltgeschichtlichen Ereignissen eine Entwicklung abzulesen, die eine revolutionäre Veränderung ermöglicht und damit den Ausbruch aus der zyklischen Struktur möglich erscheinen lässt:

„We have to recognize where in the transnational networks of production, the circuits of the world market, and the global structures of capitalist rule there is the potential for rupture and the motor for a future that is not simply doomed to repeat the cycles of capitalism“ (ibid.: 239).

Zur Identifikation dieser Potenziale dient zunächst ihre Beschreibung des „Empire“, dessen Entwicklung in den beiden Hauptkapiteln „Passages of Sovereignty“ und „Passages of Production“ einmal aus der Perspektive der Ideengeschichte und einmal aus der Perspektive der Produktionsgeschichte ausführlich geschildert wird. Die Hauptthese lautet dabei, dass der frühere Imperialismus abgelöst worden ist durch eine neue Formation, die kein Machtzentrum mehr hat. Die Kontrolle des Empire funktioniert stattdessen durch die Faktoren „Bombe“, „Geld“ und „Äther“, die Hardt und Negri als Chiffren für Nuklearwaffen, Geldmarktpolitik und Kommunikationsmanagement verwenden (vgl. ibid.: 345). Dabei begrüßen Hardt und Negri die Formation des „Empire“ gegenüber dem

früheren Imperialismus genauso wie Marx und Engels das Zeitalter der Bourgeoisie:

„From our standpoint, however, the fact that against the old powers of Europe a new Empire has formed is only good news“ (ibid.: 376).

Und gegen Ende ihrer historischen Darstellung konstatieren sie optimistisch:

„Empire creates a greater potential for revolution than did the modern regimes of power because it presents us, alongside the machine of command, with an alternative: the set of all the exploited and the subjugated, a multitude that is directly opposed to Empire, with no mediation between them“ (ibid.: 393).

Auch hier erinnert die Argumentation an die Geschichtskonzeption, die Marx und Engels im „Kommunistischen Manifest“ entwickeln: So wie das Zeitalter der Bourgeoisie alle Vielfältigkeit in den Klassengegensätzen beseitigt und durch die direkte Opposition von Proletariern und Kapitalisten die Revolution heraufbeschwört, hat das Zeitalter des Empire bei Hardt und Negri durch die direkte Gegenüberstellung von Empire und Multitude ein größeres Potenzial für die Revolution geschaffen. Dabei ist die Multitude in ihrem Konzept der Gegenspieler des Empire, der nicht als geeintes Volk oder einheitliche Klasse, sondern als unbeherrschbare Vielheit auftritt. Interessanterweise verweisen die Autoren in diesem Zusammenhang dann auch nicht explizit auf Marx, sondern wiederum auf Augustinus: Indem sie das entsprechende Teilkapitel „The Two Cities“ nennen und damit Augustinus' Gottesstaat zitieren, deuten sie eine Analogie an, in der Empire und Multitude den beiden Civitates entsprechen (vgl. ibid.: 393).

Um die Bedeutung der Multitude zu erläutern, argumentieren Hardt und Negri ebenfalls aus der Perspektive einer teleologischen historischen Entwicklung. Die Voraussetzung für ihre Entstehung sehen sie in den Revolutionen des zwanzigsten Jahrhunderts wie den kommunistischen Revolutionen von 1917 und 1949, den antifaschistischen Kämpfen der 1930er und 1940er Jahre und den Befreiungskämpfen von den 1960ern bis 1989:

„Far from being defeated, the revolutions of the twentieth century have each pushed forward and transformed the terms of class conflict, posing the conditions of a new political subjectivity, an insurgent multitude against imperial power. The rhythm that the revolutionary movements have established is the beat of a new *aetas*, a new maturity and metamorphosis of the times“ (ibid.: 394, Hervorhebung im Original).

Gegen die allgemeine Auffassung, dass viele der genannten Revolutionen letztlich scheiterten oder das Gegenteil dessen bewirkten, was ihr Ziel war, sehen Hardt und Negri darin eine zielgerichtete historische Entwicklung, die die Voraussetzung für das Entstehen der Multitude schuf. Wenn sie von einem neuen „Zeitalter“ (aetas) sprechen, verleihen sie der Entwicklung einerseits geschichtsphilosophisches Pathos und sorgen für eine „eschatologisch akzentuierte Grundstimmung“ (Saar 2003: 524). Gleichzeitig stellen sie klar, dass der Rhythmus dieses Zeitalters von den revolutionären Bewegungen geschaffen wurde und betonen so die Gestaltungsfähigkeit, die diese Bewegungen unter Beweis gestellt haben.

Denselben Subjektcharakter sprechen sie auch der Multitude zu. Diese fordert das Empire laut Hardt und Negri dadurch heraus, dass sie durch immaterielle Arbeit, Kooperation und Kommunikation einen eigenen Ort etabliert und dabei von allen anderen Faktoren unabhängig ist (vgl. Hardt/Negri 2001: 395). Bei dieser These, die in „Multitude“ weiter ausgebaut wird, stützen sich Hardt und Negri auf eine bestimmte Richtung der Arbeitssoziologie, laut der eine neue Form von Arbeit dominant geworden ist, der soziale Interaktion und Kooperation inhärent sind (vgl. ibid.: 30; 280–305).⁷⁵ Produktivität wird hier durch linguistische, kommunikative und affektive Netzwerke geschaffen und ist nicht mehr vom Kapital und seiner Fähigkeit abhängig, die Produktion zu organisieren (vgl. ibid.: 294). In ihrem Konzept erzeugt sich also die Multitude durch diese Form der immateriellen Arbeit selbst und schafft so die Grundlage für eine „new city“ (ibid.: 395). Aus der revolutionären Vergangenheit und der Realität der immateriellen Arbeit leiten sie eine teleologische Entwicklung ab:

„[T]he revolutionary past, and the contemporary cooperative productive capacities through which the anthropological characteristics of the multitude are continually transcribed and reformulated, cannot help revealing a telos, a material affirmation of liberation“ (ibid.: 395).

Hier verweist selbst die Wortwahl („revealing“) darauf, dass ihr Argument das Ergebnis eines immanentisierten Glaubens ist, der in historischen Ereignissen ein Offenbarungsgeschehen erkennt.

Während sie sich in Beug auf das teleologische Geschichtsbild und die Ge- genüberstellung von zwei jeweils eindeutig positiv und negativ besetzten Bür-

⁷⁵ Ihre Referenzen sind dabei unter anderem Christian Marazzi (1995), Robert Reich (1991), sowie einige von Paolo Virno und Michael Hardt selbst herausgegebene Texte (Virno/Hardt 1996).

gerschaften an Augustinus orientieren, grenzen sie sich vom Transzendenzbezug radikal ab:

„The mythology of languages of the multitude interprets the telos of an earthly city, torn away by the power of its own destiny from any belonging or subjection to a city of God, which has lost all honor and legitimacy. To the metaphysical and transcendent mediations, to the violence and corruption are thus opposed the absolute constitution of labor and cooperation, the earthly city of the multitude“ (ibid.: 396).

Sie nennen also ihr Gegenprojekt, in dessen Zentrum die Multitude steht, die „irdische Bürgerschaft“ und verwenden so den bei Augustinus negativ konnotierten Pol der Geschichte als positiven, während sie die von Augustinus verehrte göttliche Bürgerschaft als endgültig diskreditiert betrachten.

Gemäß dieser Immanentisierung kommt bei Hardt und Negri dem Menschen die Fähigkeit zu, ohne den Eingriff Gottes und ohne ein deterministisch festgelegtes Ziel Geschichte zu machen:

„Here consciousness and will, language and machine are called on to sustain the collective making of history. The demonstration of this becoming cannot consist in anything but the experience and experimentation of the multitude. [...] The making of history is in this sense the construction of the life of the multitude“ (ibid.: 405).

Grundsätzlich wird hier also dem Menschen die Möglichkeit zugesprochen, Geschichte zu machen, was die Aufforderung impliziert, diese Möglichkeit zu nutzen. In der Formulierung „experience and experimentation of the multitude“ zeigt sich die doppelte Stoßrichtung der geschichtsphilosophischen Argumentation: Der Beweis der These von der Entstehung der Multitude kann letztlich nur erbracht werden, indem man auf die gegenwärtige Erfahrung der bereits bestehenden Multitude zurückgreift, sich der immanenten Offenbarung also nicht verschließt, und diese Realität gleichzeitig durch weiteres Experimentieren ausbaut.

In „Multitude“, dem zweiten Band der Trilogie, wird das Konzept der Multitude genauer ausgearbeitet, wobei seine motivierende und appellative Funktion noch deutlicher zum Ausdruck kommt. Zunächst stellen die Autoren klar, dass sie „Multitude“ und „Empire“ als die beiden Gesichter der aktuellen Globalisierung sehen (vgl. Hardt/Negri 2005: xiii). Zwei Charakteristika der Multitude heben sie dabei als besonders wichtig für die Möglichkeit von Demokratie in der Gegenwart hervor: Zum einen den ökonomischen Aspekt, den die Autoren auf

die bereits in „Empire“ diskutierte Tatsache beziehen, dass unsere Kommunikation und Kooperation in der dominant gewordenen „biopolitischen Arbeit“ nicht nur auf dem Gemeinsamen („the Common“) beruhen, sondern es selbst produzieren (vgl. ibid.: xv; 198), zum anderen den politischen Aspekt, den sie in einer Tendenz zu zunehmend demokratischer Organisation auch innerhalb von Revolutionen und Revolten erkennen, nämlich von zentralisierten Organisationen hin zu Netzwerken und der Verteilung von Autorität (vgl. ibid.: xvi).

Diese erste Differenzierung des Multitude-Konzepts wird jedoch überlagert von einer weiteren, nämlich der Unterscheidung in „ontologisch“ und „historisch/politisch“: „Ontologisch“ oder „sub specie aeternitatis“ nennen die Autoren die Multitude, die immer schon besteht und daraus hervorgeht, dass Menschen von jeher ihre unreduzierbare Einzigartigkeit ausdrücken und sich Befehlen widersetzen (vgl. ibid.: 221). Als „historisch“ und „politisch“ bezeichnen die Autoren die Multitude, die noch nicht existiert. Ohne ihn zu nennen, beziehen sie sich hier auf Ernst Bloch und seine „Philosophie des Noch-Nicht-Seins“ (1985 [1959]), wenn sie in diesem Zusammenhang von „Not-yet-multitude“ (Hardt/Negri 2005: 221) sprechen. Sowohl in „Empire“, als auch in „Multitude“ bemühen sich die Autoren, zu zeigen, dass die Bedingungen, die diese Multitude möglich machen, heute gegeben sind (vgl. ibid.). Hieran wird der Appellcharakter dieser Argumentation deutlich. Zwar betonen die Autoren, dass ihre Darstellung der Multitude nicht als Aufforderung nach dem Motto „Form the multitude“ missverstanden werden sollte (vgl. ibid.: 220), sondern als Versuch gemeint ist, das zu benennen, was sich als Tendenz bereits abzeichnet. Dennoch zeigt sich gerade im Zusammenhang mit der „politischen“ Multitude, dass diese Tendenz keinen Determinismus beinhaltet, sondern stattdessen die Grundlage für ein bestimmtes politisches Handeln bietet:

„This second multitude is *political*, and it will require a political project to bring it into being on the basis of these emerging conditions“ (ibid.: 220).⁷⁶

Das Argument lässt sich also folgendermaßen zusammenfassen: *Da wir die historische Entwicklung der Multitude feststellen können, ist es unsere Aufgabe, die sich hier bietende Möglichkeit zu nutzen und durch politische Projekte in die von uns gewünschten Bahnen zu lenken.*

Die historische Bedeutung der Multitude geht jedoch noch darüber hinaus: Letztlich präsentieren Hardt und Negri die Fähigkeit der Multitude, gemeinsame soziale Beziehungen zu schaffen, als Ausweg aus dem Dilemma zwischen Souveränität und Anarchie, das bis dato die politische Philosophie dominiert: Im

76 Ähnliche Aussagen finden sich ibid.: 212; 226.

Zeitalter der biopolitischen Produktion ist nicht nur der Kapitalist, der die Produktionsmittel zur Verfügung stellt, überflüssig geworden (vgl. *ibid.*: 147), sondern auch die zentrale Souveränität:

„Indeed when the products of labor are not material goods but social relationships, networks of communication, and forms of life, then it becomes clear that economic production immediately implies a kind of political production, or the production of society itself. We are thus no longer bound by the old blackmail; the choice is not between sovereignty or anarchy. The power of the multitude to create social relationships in common stands between sovereignty and anarchy, and it thus presents a new possibility for politics“ (*ibid.*: 336).

Hier wird also nicht nur – wie in „Empire“ – die Möglichkeit des direkten, unvermittelten Widerstandes als Potenzial der Gegenwart gefeiert, sondern auch aus einer aktuellen Entwicklung ein Ausweg aus einer bisher wirksamen Blockade für politisches Handeln abgeleitet, nämlich der Alternative zwischen Anarchie und Souveränität.

Empire, Multitude und Commonwealth: Vergangenheit und Zukunft als Forderungen an die Gegenwart

Auch in anderen Zusammenhängen rekurrieren Hardt und Negri in „Multitude“ auf historische Ereignisse und ihre geschichtsphilosophische Deutung, vor allem, indem sie Parallelen zwischen der Gegenwart und der Amerikanischen sowie Französischen Revolution mit ihren jeweiligen Vordenkern ziehen. So vergleichen sie etwa die Zusammenstellung der „Cahiers de Doléances“ mit der Formulierung globalisierungskritischer Anliegen und die Einberufung der Generalstände mit dem Ausbruch der Proteste gegen die aktuelle Form der Globalisierung:

„Beginning with Seattle, protesters have started to transform the summit meetings of the global institutions into a kind of impromptu global Estates General and, without being asked, present their lists of grievances“ (Hartdt/Negri 2005: 288).

Die revolutionären und vorrevolutionären historischen Parallelen suggerieren, dass die Proteste der Jahrtausendwende ebenfalls als potenzieller Beginn einer revolutionären Umwälzung zu verstehen sind. Dabei beziehen sich die Autoren nicht nur auf Ereignisse, sondern auch auf die Ebene der Ideen:

„Advocates of democracy in early modern Europe and North America were confronted by skeptics who told them that democracy may have been possible in the confines of the Athenian polis but was unimaginable in the extended territories of

the modern nation-states. Today, advocates of democracy in the age of globalization are met by skeptics who claim that democracy may have been possible within the confines of the national territory but is unimaginable on a global scale“ (ibid.: 238).

Die Denker des achtzehnten Jahrhunderts, die das auf die griechische Polis gemünzte Demokratiekonzept auf die Nationalstaaten übertrugen, stießen demnach ebenso auf Skepsis wie heutige Versuche, ein radikal neues globales Demokratiekonzept zu entwickeln, also auch das Projekt der beiden Autoren. Dass die Versuche des achtzehnten Jahrhunderts, Demokratiekonzepte für den Nationalstaat zu entwickeln aus heutiger Sicht weitgehend erfolgreich waren, ist die unausgesprochene Annahme des Arguments. Es mündet so in einen historischen Optimismus und eine implizite Aufforderung, die Versuche radikal neuen Nachdenkens über Demokratie nicht vorschnell aufzugeben. Diesen impliziten Appell machen sie an anderer Stelle explizit:

„It is useful to go back to the eighteenth century, finally, to appreciate what a radical innovation they accomplished. If they did it, then we can too!“ (ibid.: 307).

Um an das politische Engagement in der Gegenwart zu appellieren, nutzen die Autoren nicht nur Rekurse auf die Vergangenheit, sondern auch Spekulationen über die Zukunft:

„Perhaps some day in the future we will look back and see how stupid we were in this period to let private property monopolize so many forms of wealth, posing obstacles to innovation and corrupting life, before we discovered how to entrust social life entirely to the common“ (ibid.: 188).

Sie bedienen sich also eines antizipierten Rückblicks auf die Gegenwart vom Standpunkt einer hypothetischen Zukunft aus. Dadurch übertragen sie das Urteil der Rückständigkeit, das häufig unseren Blick auf die Vergangenheit prägt, auf die Gegenwart. An anderer Stelle heißt es:

„Perhaps some day soon we will have arrived at the point when we can look back with irony at the barbaric old times when in order to be free we had to keep our own brothers and sisters slaves or to be equal we were constrained to inhuman sacrifices of freedom“ (ibid.: 220).

Die Anspielung auf die „barbarischen“ Zeiten erinnert hier ebenfalls an unsere aktuelle Sichtweise verschiedener vergangener Epochen, wie etwa der antiken

Sklaverei oder des mittelalterlichen Feudalismus. Mithilfe eines fortschrittsorientierten Geschichtsbildes stellen sie die Alternativlosigkeit aktueller Zustände in Frage und betonen nicht nur die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit von Veränderung. Dass die jeweiligen Aussagen durch ein „vielleicht“ eingeleitet werden, soll nicht relativieren, sondern darauf verweisen, dass diese hoffnungsvolle Aussicht auf die Zukunft nicht automatisch zu erwarten ist, sondern vom Engagement abhängt.

Commonwealth: „Krise“ und „Kairos“

Die Potenziale für revolutionäre Veränderung, die sich aus historischen Entwicklungen ergeben, werden auch in „Commonwealth“, dem dritten Teil der Trilogie, betont, wobei die Autoren an den bereits in „Multitude“ verwendeten Leitbegriff der „biopolitischen Arbeit“ anknüpfen. Nachdem in „Multitude“ besonders das politische Potenzial biopolitischer Arbeit hervorgehoben wurde, soll „Commonwealth“ vor allem aufzeigen, inwieweit die Veränderung der Arbeit eine „subjektive“ Krise des Kapitalismus herbeiführt, die – anders als die zyklisch auftretenden „objektiven“ Krisen – das Fortbestehen der aktuellen Produktionsweise gefährdet (vgl. Hardt/Negri 2009: 143). Dabei konzentrieren sie sich auf drei Aspekte in der Entwicklung der Arbeit und argumentieren jeweils, dass die kapitalistischen Reaktionen darauf die entsprechenden Potenziale blockieren und damit Wertschöpfung nicht fördern, sondern verhindern.

Zunächst widmen sie sich dem immer deutlicheren Vorherrschen immaterieller Produktion, etwa von Bildern, Informationen, Wissen, Affekten, Codes und Beziehungen (vgl. ibid.: 132; 144). Die „kapitalistischen Kontrollstrategien“ wie Privatisierung, Überwachung und Aneignung in Form von Finanzgeschäften, die Hardt und Negri als Reaktion auf diese Entwicklung interpretieren, zerstören ihrer Analyse nach das „Gemeinsame“ und reduzieren so die Produktivität (vgl. ibid.: 144 f.). Als Beispiel nennen sie die wissenschaftliche Innovation, die durch Privatisierung und fehlende Zugänglichkeit von Ergebnissen und Codes behindert wird (vgl. ibid.).

Als zweiten Trend identifizieren die Autoren die unter dem Stichwort „Feminization“ gefassten Prozesse, zu denen nicht nur die zunehmende Integration von Frauen in die Arbeitswelt, sondern auch die zeitliche Flexibilität aller Arbeitenden gehört (vgl. ibid.: 133 f.; 146). Als korrespondierende Kontrollstrategie sehen die Autoren die Prekarisierung, die alle Formen der Arbeit den Erfordernissen des Marktes unterwirft und im Extremfall dem Arbeitenden jede Verfügung über seine Zeit unmöglich macht. Gerade durch diese auferlegte Kontrolle über die Zeit blockiert die Prekarisierung laut Hardt und Negri jedoch die biopolitische Produktion (vgl. ibid.: 146 f.).

Der dritte Trend betrifft die Prozesse der Migration sowie der sozialen und ethnischen Vermischung der Arbeitenden in allen Sektoren (vgl. *ibid.*: 134 f.). Die darauf reagierenden Versuche der Kontrolle und Kanalisierung von Migration führen jedoch laut Hardt und Negri nicht nur zum Arbeitskräftemangel in den dominanten Ländern, sondern behindern auch die Produktivität der biopolitischen Arbeit, da diese für ihr Funktionieren auf die konstante Begegnung mit kulturell und sozial Anderen angewiesen ist (vgl. *ibid.*: 147 f.). Zusammenfassend stellen die Autoren fest:

„All three of these contradictions point to the fact that capital’s strategies and techniques of exploitations and control tend to be fetters on the productivity of biopolitical labor“ (*ibid.*: 149).

Hier zitieren sie offensichtlich nicht nur die historischen Argumentationsfiguren aus dem „Kommunistischen Manifest“ – vor allem die Theorie vom Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen – sondern auch dessen Metaphern. Unübersehbar ist der Rekurs auf die mitreißende Formulierung, mit der Marx und Engels die Überwindung der feudalen Eigentumsverhältnisse beschreiben: „Sie hemmten die Produktion, statt sie zu fördern. Sie verwandelten sich in ebenso viele Fesseln. Sie mußten gesprengt werden, sie wurden gesprengt“ (Marx/Engels 1959 [1848]: 467). Neben der Parallelie zum bereits vergangenen Übergang vom Feudalismus zur Bourgeoisie übernehmen sie auch die Vorstellung vom Kapital, das sich seine eigenen Totengräber schafft (vgl. *ibid.*: 474):

„This is how capital creates its own gravediggers: pursuing its own interests and trying to preserve its own survival, it must foster the increasing power and autonomy of the productive multitude. And when that accumulation of power crosses a certain threshold, the multitude will emerge with the ability autonomously to rule common wealth“ (Hardt/Negri 2009: 311).

Zwar betonen die Autoren, dass sie die entsprechenden Widersprüche und Krisenphänomene in ärztlicher Manier „diagnostizieren“ und weder moralische Anklagen noch apokalyptische Predigten in ihrer Absicht liegen: „We are not preaching apocalypse but simply reading the symptoms of capital’s illness [...]“ (*ibid.*: 301).⁷⁷ Diese Selbstbeschreibung ist jedoch zu hinterfragen. Denn ihr Duktus enthält sowohl apokalyptische, d.h. offenbarende, als auch predigende Elemente, in deren Mittelpunkt die Chancen stehen, die die zeitgeschichtlichen

77 Für ähnliche medizinische Metaphern vgl. *ibid.*: 297; 299.

Entwicklungen bieten. Dies zeigt sich etwa, wenn sie den Klassenkampf im Kontext der biopolitischen Arbeit als „Exodus“ bezeichnen:

„At this point we can hazard a first hypothesis: class struggle in the biopolitical context takes the form of exodus. By exodus here we mean, at least initially, a process of subtraction from the relationship with capital by means of actualizing the potential autonomy of labor-power. Exodus is thus not a refusal of the productivity of biopolitical labor-power but rather a refusal of the increasingly restrictive fetters placed on its productive capacities by capital“ (ibid.: 152).

Zwar meint der Begriff des Exodus zunächst einen Abzug von Arbeitskraft, der als „Flucht nach innen“ (Loick 2014: 61) vollzogen werden kann oder durch das Abwandern in besetzte Häuser und Fabriken, autonome Subökonomien etc. Darüber hinaus ist er aber auch der Schlüsselbegriff der biblischen Exoduserzählung. Diese spielt in Judentum und Christentum die Rolle eines Scharniers zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte, insofern das weltgeschichtliche Ereignis des Auszugs aus Israel nur durch den Eingriff Gottes und seinen Bund mit seinem Volk ermöglicht wurde (vgl. Lohf 1974: 1032). Gleichzeitig kann der Exodus politisch als Akt der Selbstbefreiung und Neugründung interpretiert werden, wie dies etwa von der Befreiungstheologie getan wurde (vgl. Kap. 4.1.3). Auch wenn Hardt und Negri eine historisch-materialistische Geschichtsspekulation anstreben und keine transzendenten Mächte bemühen wollen, um ihre These zu untermauern, wählen sie den Topos des „Exodus“ nicht zufällig, sondern machen sich seine geschichtstheologischen Assoziationen zu eigen.

Ähnlich überhöhenden Charakter hat die Verwendung des Wortes „Kairos“ als Charakterisierung der Gegenwart:

„Political organization is needed to cross the threshold and generate political events. The *kairos* – the opportune moment that ruptures the monotony and repetitiveness of chronological time – has to be grasped by a political subject“ (ibid.: 165).

Bereits in der griechischen Mythologie und frühen Philosophie stand der „Kairos“ – zunächst als göttliche Personifikation – für den richtigen Moment, der das Gelingen einer Handlung verspricht, was sich bei Platon zur Vorstellung einer „transzendenten Hoch-Zeitigkeit“ steigert (vgl. Kerkhof 1976: 667; 1973: 256 ff.). Innerhalb des Christentums wurde der Begriff besonders von Paul Tillich und dem Berliner Kreis der Religiösen Sozialisten prominent verwendet, um den Einbruch der Transzendenz oder des Unbedingten in den Geschichtsverlauf auszudrücken (vgl. oben, Kap. 4.1.3).

Eine mit Pathos versehene Aufforderung zum Handeln ist in diesen Konnotationen des Kairos-Begriffs also enthalten und auch bei Hardt und Negri mit intendiert. Denn neben der Analyse der historisch gegebenen Möglichkeiten betonen sie im gesamten Buch, dass diese Möglichkeiten eben nicht automatisch zur Revolution führen, sondern nur die Voraussetzungen dafür schaffen, die dann genutzt werden müssen (vgl. Hardt/Negri 2009: 151; 165; 351; 376).

Zu diesem „Kairos“, der historischen Möglichkeit, die genutzt werden muss, gehört für Hardt und Negri neben der skizzierten „subjektiven Krise“ (ibid.: 143) des Kapitalismus auch die bereits in „Multitude“ angedeutete politische und demokratische Kapazität der biopolitischen Arbeit. Um diese These zu begründen, verweisen die Autoren zunächst auf eine Aussage Lenins aus „Staat und Revolution“, wonach die menschliche Natur „so wie sie jetzt ist“ an Unterordnung, Kontrolle und Aufseher gewöhnt ist und daher in der Politik eine Avantgarde notwendig sei (vgl. ibid.: 353).⁷⁸ Durch die biopolitische Arbeit, deren Produktivität nicht von Kontrolle und Management abhängt, sondern im Gegen teil davon gestört wird, hat sich die Lage laut Hardt und Negri grundlegend geändert:

„Today’s biopolitical production shows how much human nature has changed. People don’t need bosses at work. They need an expanding web of others with whom to communicate and collaborate; the boss is increasingly merely an obstacle to getting work done. The focus on the technical composition of labor thus gives us one view of the democratic capacities that people exercise in everyday life“ (ibid.).

Auf diese Weise bringen Hardt und Negri gleichzeitig zum Ausdruck, dass ihr Glaube an den Fortschritt sich auch auf die menschliche Natur erstreckt, wobei sie den Begriff „Fortschrittsglaube“ selbst an einer Stelle adoptieren:

„We share Kant’s faith in progress, then, when it is, first, posed not as a natural law but grounded in revolutionary struggle and, second, consolidated and reinforced in institutional form“ (ibid.: 360).

Gegen Ende des Buches wiederholen sie die geschichtsphilosophische Botschaft, indem sie – wie in der Französischen Revolution – ein neues Jahr 0 ausrufen:

⁷⁸ Die Passage heißt in der deutschen Ausgabe: „Nein, wir wollen die sozialistische Revolution mit den Menschen, wie sie gegenwärtig sind, den Menschen, die ohne Unterordnung, ohne Kontrolle, ohne ‚Aufseher und Buchhalter‘ nicht auskommen werden“ (Lenin 1951 [1917]: 53).

„Welcome to the Year 0! Prehistory ends not with a bang but a sigh of relief, after centuries of darkness and blood. The beginning of history does not mean the end of social strife, but rather that we all have the potential to address conflicts and transform them into peaceful, productive relationships“ (ibid.: 376).

In diesem Zusammenhang bringen die Autoren erneut ihren Glauben an die Fähigkeit des Menschen, sich selbst und die Welt zu verbessern, zum Ausdruck:

„There is indeed no automatic movement of progress, no guarantee that tomorrow will be better than today, but the recognition of such contingency should not lead anyone to a cynical conclusion, to ignore the fact that we do have the power to improve our world, our society, ourselves. This is a materialist teleology that has no illusions about invisible hands or final causes pulling history forward. It is a teleology pushed forward only by our desires and our struggles, with no final end point“ (ibid.: 378).

Hier distanzieren sie sich zum einen von allen Transzendenzkonstruktionen über die Entwicklung von Geschichte wie etwa Smiths „unsichtbarer Hand“, müssen aber dennoch eine Kraft benennen, die ihrer eigenen Teleologie zu Grunde liegt. Diese finden sie in „Verlangen“ und „Kämpfen“.

Die motivierende Bedeutung, die Hardt und Negri dem Rekurs auf die Geschichte geben, zeigt sich besonders im Kontext ihrer Besprechung spontaner Revolten oder „Jacqueries“ (vgl. ibid.: 241). Zu diesem Thema zitieren sie zunächst aus einem von Foucault verfassten Zeitungsartikel mit dem Titel „Inutil de se soulever?“. Im zweiten Teil der zitierten und wohl von ihnen selbst übersetzten Passage heißt es:

„Is it right or not to revolt? Let's leave the question open. People rise up, it's a fact. And that is how subjectivity (not that of great men but of whoever) is introduced into history and gives it its breath“ (ibid.: 241).⁷⁹

Dann paraphrasieren sie die Aussage folgendermaßen:

79 Die zitierten Sätze im Original: „A-t-on raison ou non de se révolter? Laissons la question ouverte. On se soulève, c'est un fait; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle.“ Der Artikel erschien am 11. Mai 1979 in *Le Monde* (wiederabgedruckt in Foucault 1994: 790–794).

„Not only is the rupture of revolt anthropologically continuous – „people rise up, it's a fact“ – but moreover revolt is how the multitude makes history, how it breathes life into what would otherwise be dead“ (ibid.: 241).

Sie integrieren also eine im Original nicht vorhandene Steigerung und machen die passive Form zu einer aktiven, deren Subjekt die Multitude wird. Durch diese Reformulierung verstärken sie einerseits Foucaults Aussage und gehen gleichzeitig über dessen Sichtweise hinaus. Denn Foucault möchte die Frage, ob es richtig ist zu revoltieren oder nicht, offen lassen und sich stattdessen auf die Tatsache beschränken, dass Menschen dies offensichtlich tun. Diese Tatsache wird bei Hardt und Negri zur untergeordneten Aussage („not only“), der ein wesentlich wichtigeres „moreover“ gegenübergestellt wird. Ohne dies an dieser Stelle auszusprechen, bejahen sie die Frage „Ist es richtig, zu revoltieren?“ – und finden die Begründung in der Fähigkeit und Aufgabe der Multitude „Geschichte zu machen“.

Ausgehend von der Erfahrung des Ausbleibens der Hoffnung auf Veränderung, die durch zyklische und fatalistische Geschichtsbilder ausgelöst wird, entwickeln Hardt und Negri also eine hoffnungsvolle Geschichtsphilosophie, in der der historische Ablauf ein immanentes Telos „offenbart“. Diese Geschichtsphilosophie bildet auf verschiedene Arten die Grundlage ihres Appells zum politischen Engagement: Zum einen zeigt der Rekurs auf teilweise erfolgreiche revolutionäre Unternehmungen der Geschichte, dass Veränderung generell möglich ist, und ordnet das eigene verändernde Handeln in ein Narrativ fortschreitender Befreiung und Demokratisierung ein. Gleichzeitig sollen die am Vorbild der marxistischen Analyse orientierten Gegenwartsdiagnosen – besonders in Bezug auf die Veränderung der Arbeit – die Potenziale für eine Krise des Kapitalismus und Chancen für eine von Kapital und Staatsmacht unabhängige Kooperation aufzeigen. Schließlich wird durch die Ablehnung von jeglichem Determinismus betont, dass die gegebenen Chancen nur mithilfe von aktivem Eingreifen genutzt werden können.

Obwohl sie sich mehrfach von einer transzendentenzbezogenen Geschichtsphilosophie abgrenzen, übernehmen sie letztlich dennoch zentrale Elemente heils geschichtlichen Denkens in einer säkularen Version, in der die geschichtlichen Prozesse – Globalisierung, immaterielle Arbeit, Veränderung der menschlichen Schaffenskraft – ein immanentes Telos „offenbaren“. Dass dieses Ziel – eine weltweite Demokratie der „Multitude“ – aus ihrer Sicht nicht von selbst erreicht wird, sondern nur durch aktives Engagement und durch Nutzen der historischen Chance, macht den Appellcharakter aus, den die Autoren ihren geschichtsphilosophischen Ausführungen geben. Die halb kokettierende, halb pathetische Aneignung theologischer Begriffe wie „Exodus“ und „Kairos“ verstärkt dabei den

Nachdruck, mit dem die geschilderte immanente „Offenbarung“ zum Handeln aufruft.

4.3 RELIGIÖSE ERFAHRUNG UND ÖKONOMISCH-SOZIOLOGISCHE KRITIK

Weder Joseph Stiglitz noch Pierre Bourdieu thematisieren die spirituelle Erfahrung in ihren globalisierungskritischen Texten. Auch ein geschichtsphilosophisches Narrativ wie bei Hardt und Negri findet sich in ihren Ausführungen nicht. Auch in Susan Georges Buch „Another world is possible if“ finden sich keine expliziten Rekurse auf spirituelle Erfahrung oder die Bedeutung religiöser Grundlagen für politisches Engagement. Im Gegenteil hebt sie an verschiedenen Stellen hervor, dass die Trennung der politischen von der religiösen Sphäre eine wichtige Errungenschaft ist. So formuliert sie etwa als Charakteristikum und gleichzeitig wesentlichen Vorteil der europäischen Situation gegenüber der US-amerikanischen: „We had quite enough religious strife over several centuries to want to keep God out of public affairs“ (George 2004: 113).

Allerdings lässt sich in ihren Ausführungen ein geschichtsphilosophischer Grundton erkennen, der zumindest ansatzweise an die von Hardt und Negri geschilderten „Offenbarungen“ von Fortschritt und Einmaligkeit der aktuellen Lage erinnert. Die Zukunfts- und Fortschrittsorientierung wird beispielsweise in folgender Passage deutlich:

„I doubt that I will see my own hopes for the world realized in the years I have left to live, but I do not find this the least discouraging. It is simply a sign that the battle we have barely begun is of huge moment, the stuff of history“ (ibid.: 137).

Die Formulierung erinnert hier an die typisch christliche Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass die Parousie und der Anbruch des Reichs Gottes von den Frühchristen zu ihren Lebzeiten erwartet wurde, dann jedoch 2000 Jahre lang ausblieb. Wenn George die Erwartung, dass sich ihre Ziele für eine andere Welt nicht zu ihren Lebzeiten erreichen lassen werden, explizit als nicht entmutigend bezeichnet, deutet sie an, dass in der Einbettung der eigenen Aktivitäten in die Perspektive der Geschichte Hoffnung und Sinngebung liegt, letztlich also Motivation für das eigene Engagement.

Über die allgemeine Berufung auf „stuff of history“ hinaus betont sie die besondere Bedeutung und Chance, die im jetzigen historischen Moment liegt. Diese Besonderheit identifiziert sie dabei durch eine doppelte Krisendiagnose.

Einerseits betont sie aus negativer Perspektive, dass den Menschen jetzt die Gefahren einer völligen Zerstörung der menschlichen Lebensgrundlagen deutlicher vor Augen treten als je zuvor:

„I believe that we are now more starkly confronted with the horror scenario than ever before. If you think I'm exaggerating, look around“ (ibid.: 252).

In der auf das Zitat folgenden Passage zählt George bereits sichtbare Symptome dieses sich ankündigenden Horrorszenarios auf, wie etwa die AIDS-Epidemie, die sie in ihren Ausmaßen mit den Dimensionen des „Schwarzen Todes“ in Europa vergleicht, die Intensivierung und Multiplikation von bewaffneten Konflikten und Kriegen sowie die Verschärfung des weltweiten Hungers (vgl. ibid.: 252 f.). In positiver Perspektive hebt George hingegen hervor, dass aufgrund der enormen Schaffung von Reichtümern „erstmalig“ die Chancen für eine wirkliche weltweite Erfüllung menschlicher Bedürfnisse gegeben sind:

„For perhaps the first time in history, the world really could afford to provide access to decent life for every person on earth – enough food, clean water, adequate housing, basic education, health-care and public services, as set out in the Declaration of Human Rights of 1948“ (ibid.: 137).

Indem sie auf die UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 und auf die erste Erklärung des Menschen und Bürgers von 1789 (vgl. ibid.: 140) verweist, ordnet sie das Engagement der Globalisierungskritik in eine lange Kette von Emanzipationsbestrebungen ein und betont gleichzeitig die Einmaligkeit der jetzigen Chance, diese Ziele tatsächlich zu erreichen.

Mit Rückgriff auf diese Kombination aus äußerster Gefahr und größten Chancen und mit epochalem Pathos betont sie auch die Bedeutung der Tatsache, dass die Bewegung, als deren Teil sie sich versteht, erstmalig eine Veränderung der ganzen Welt anstrebt und gleichzeitig den Anspruch hat, selbst weltumspannend aktiv zu sein:

„We have to win the struggle this time, despite the fact that we are attempting to do something which our predecessors could not even dream of. We are trying to challenge neo-liberal corporate-led globalization on its own terrain, the globe. So we must work not just in our local or national contexts, but internationally as well. The ambition to build a truly global justice movement exists for the first time in human history“ (ibid.: 254).

Aus dem globalen Charakter des Gegenstandes von Kritik und Engagement sowie dem globalen Charakter der Gegenbewegung leitet George also die herausgehobene und einmalige Bedeutung des aktuell durchlebten Moments der Geschichte ab. Ihr Text erinnert dabei passagenweise an die von Anspielungen auf Offenbarung in der Geschichte durchzogenen Ausführungen von Hardt und Negri, ohne dass sie jedoch religiöse Termini wie „Kairos“ oder „Offenbarung“ verwenden würde. Der Rückgriff auf eine geschichtsphilosophische Spekulation als immanentisierte Spiritualität spielt bei George also eine Rolle für die Motivation von Engagement, ist aber nicht so omnipräsent wie bei Hardt und Negri.

4.4 RELIGIÖSE ERFAHRUNG, THEOLOGIE UND CHRISTLICHES ENGAGEMENT

4.4.1 Leonardo Boff

Mystik und Engagement

In „Ecologia, mundialização, espiritualidade“ (Boff 1993), einem der frühesten Werke, das sich aus befreiungstheologischer Perspektive mit Fragen der Globalisierung auseinandersetzt, betrachtet Leonardo Boff den Zusammenhang von religiöser Erfahrung und Engagement anhand des Leitbegriffs der Mystik, der bereits auf eine zentrale Rolle der subjektiven religiösen Erfahrung verweist. Die Grundfrage, die er dabei in den Mittelpunkt stellt, lautet:

„Qual a mística imperativa para a situação atual de mundialização e de defesa dos direitos sociais das maiorias condenadas à exclusão e à miséria, mística de uma relação benevolente e fraternal para com a natureza?“ (Boff 1993: 140).⁸⁰

Sein Ziel ist es also, die Frage zu beantworten, was die „notwendige“ Mystik für die aktuelle Situation ist, die er als „Globalisierung“ charakterisiert, während er gleichzeitig versucht, die Rechte der ausgeschlossenen und verarmten Mehrheit zu verteidigen und eine wohlwollende Beziehung zur Natur aufzubauen. Um dieses Ziel zu erreichen, thematisiert er zunächst die Bedeutung von Mystik als Haltung gegenüber der Welt, sodann die religiöse Bedeutung, um schließlich den

80 Was ist die notwendige Mystik für die aktuelle Situation der Globalisierung und der Verteidigung der sozialen Rechte der Mehrheiten, die zum Ausschluss und zum Elend verurteilt sind, die Mystik einer wohlwollenden und brüderlichen Beziehung mit der Natur?

spezifischen Sinn von Mystik im Christentum und seine Implikationen für das kämpferische Engagement der Gläubigen zu fokussieren.

Die allgemeinste Bedeutung umschreibt Boff nur vage als eine Art Haltung der Offenheit und Neugierde: Eine „mystische Einstellung“ („atitude mística“, *ibid.*: 148) ist demnach gekennzeichnet durch eine Sensibilität gegenüber den Grenzen der menschlichen Erkenntnis sowie die permanente Bereitschaft, sich dem „Reichtum der Erfahrung“ („riqueza da experiência“, *ibid.*: 147) zu öffnen und aus jeder Wissensquelle zu lernen (vgl. *ibid.*). Als Vorbilder für eine solche Haltung verweist Boff auf Pascal, der den umfassenden „Esprit de finesse“ vom kalkulierenden „Esprit de géometrie“ unterscheidet (vgl. dazu *ibid.*: 62; Pascal 1937 [1670], *Frag.*, 125; 277), und Einstein, der für die Realitätsdimensionen offen bleibt, die nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden erfassbar sind (vgl. Boff 1993: 62; Einstein 1981). Erst im zweiten Schritt widmet er sich der religiösen, bzw. glaubensbezogenen Bedeutung von Mystik und betont, dass sie den Zugang zum Ursprung aller Religionen ermöglicht, nämlich der Erfahrung Gottes:

„Antes de tudo está a experiência do mistério, a experiência de Deus. Somente depois vem a fé. A fé não é, em primeiro lugar, a adesão a uma doutrina, por mais revelada e sobrenatural que se apresente. Quando isso ocorre a ‚fé‘ tem as características da ideologia, vale dizer, de uma idéia ou convicção inculcada a partir de fora para as pessoas“ (Boff 1993: 148 f.).⁸¹

Der Glaube basiert laut Boff also auf der Erfahrung des Mysteriums und nicht auf der Übernahme einer Doktrin. Damit artikuliert er implizit auch die eigene spirituelle Erfahrung, denn ohne eine solche würde eine derartige Aussage ihren Sinn verlieren. Ohne die Erfahrungsbasis, so die explizite Kritik, die Boff in dieser Passage äußert, wird der Glaube ideologisch, insofern als er die Form einer von außen aufkroyierten Überzeugung annimmt. Auf der Grundlage dieses erfahrungszentrierten Verständnisses von Glaube und Religion formuliert Boff schließlich folgende These:

„As pessoas verdadeiramente religiosas mais que um saber sacerdotal sobre Deus, possuem um saber místico, quer dizer, experiencial, urdido de encontros com a

81 Vor allem steht die Erfahrung des Mysteriums, die Erfahrung Gottes. Erst danach kommt der Glaube. Der Glaube ist nicht primär die Zustimmung zu einer Lehre, egal wie offenbart und übernatürlich diese erscheint. Wenn das geschieht, hat der „Glaube“ Züge einer Ideologie, das heißt, einer Idee oder Überzeugung, die den Menschen von außen eingeschärfzt wird.

divindade. É destes encontros que elas revitalizam as instituições religiosas, conservam o entusiasmo e haurem energias para lutar e esperar dias mais justos, às vezes a despeito das Igrejas e das religiões instituídas“ (ibid.: 149).⁸²

Als „wahrhaft religiös“ sieht Boff also diejenigen, die ein „mystisches“, d.h. „erfahrungsmäßiges“ Wissen von Gott haben, das der Begegnung mit der Gottheit entspringt. Aus dieser Begegnung beziehen diese Personen laut Boff Enthusiasmus und Energie, um nicht nur die religiösen Institutionen wiederzubeleben, sondern auch um „gerechtere Tage“ zu erkämpfen und zu erhoffen. Zu diesen Personen zählt Boff sich offensichtlich selbst. Auch sein eigenes Engagement für „gerechtere Tage“ ist daher von der „Begegnung mit der Gottheit“ motiviert. Wie in den historischen spirituellen Bewegungen, die Voegelin unter dem Stichwort „Volk Gottes“ zusammenfasst, geschieht dies teilweise gegen die etablierten religiösen Institutionen, die Boff bereits durch den Verweis auf das „Priesterwissen“ kritisiert.

Diesen allgemeinen Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und Engagement für „gerechtere Tage“ konkretisiert Boff dann anhand des Christentums, wobei er sowohl die biblische Tradition als auch die Bedeutung der individuellen Erfahrung berücksichtigt. Zunächst konzentriert er sich dabei auf die Thematisierung der Gotteserfahrung im Alten Testament und verdeutlicht, dass Judentum und Christentum das Mysterium Gottes in der Geschichte identifizieren, besonders in der Geschichte der Unterdrückten. Der Gott der Bibel offenbart sich laut Boff als auf der Seite der Unterdrückten stehend, wie etwa während des ägyptischen oder babylonischen Exils (vgl. ibid.: 150). Mit diesem Rekurs auf die Exoduserzählung knüpft Boff an einen der Grundtopoi der Befreiungstheologie an. Daraus folgert er, dass Mystik, die einem solchen Gott auf der Spur ist, eine Mystik der „offenen Augen und tätigen Hände“ („mística dos olhos abertos e das mãos operosas“, ibid.) sein muss. Damit liefert er auch die Antwort auf die Frage nach der „notwendigen“ Mystik des globalen Zeitalters, die er sich selbst gestellt hat. Implizit gibt er damit auch einen Hinweis auf die Formen des Engagements, das er empfiehlt und selbst praktiziert: Es soll Mystik im Sinne der unmittelbaren Gotteserfahrung mit der Wahrnehmung der Zustände der Welt („offenen Augen“), sowie mit konkretem Handeln („tätigen Händen“) verbinden.

82 Statt eines priesterlichen Wissens über Gott haben die wirklich religiösen Menschen ein mystisches, das heißt erfahrungsmäßiges Wissen, das mit Begegnungen mit der Gottheit verwoben ist. Auf der Grundlage dieser Begegnungen beleben sie die religiösen Institutionen neu, bewahren sie ihren Enthusiasmus und finden sie die Energie um zu kämpfen und gerechtere Tage zu erhoffen, manchmal gegen die Kirchen und die etablierten Religionen.

Diese Verbindung vom eingreifenden, tätigen Gott zum engagierten Gläubigen begründet Boff jedoch nicht über die reine „Vorbildfunktion“ Gottes, denen die Gläubigen im Rahmen ihrer Möglichkeiten nacheifern müssten. Stattdessen ermöglicht für ihn gerade das Engagement in der Welt dem Einzelnen die eigentliche Begegnung mit Gott: Die von ihm angestrebte „Mystik der ethischen Verpflichtung“ („mística do compromisso ético“, ibid.) bedeutet, dass „man Gott in der gerechten Tat und in der liebenden Beziehung zu den anderen findet“ („Deus se encontra na ação justa e na relação amorosa para com os outros“, ibid.).

Das Verhältnis zwischen religiöser Erfahrung und Engagement, konzipiert Boff also als ein zirkuläres: Einerseits gibt die Begegnung mit Gott Kraft für das Handeln, wie es Dorothee Sölle in ihrer Verknüpfung von „Mystik und Widerstand“ beschreibt. Andererseits ermöglicht der Einsatz für die Anderen die Begegnung mit Gott. Diese zweite Richtung konkretisiert Boff in Hinblick auf die Christologie. Das Neue Testament setzt diese Linie der Erfahrung Gottes in der Geschichte laut Boff fort und radikalisiert sie, indem es einen Gott präsentiert, der durch Jesus Christus völlig in die menschliche Realität eintritt. Von nun an – so Boff – ist der Ort der Begegnung mit Gott vornehmlich das menschliche Leben, besonders das „Leben der Gekreuzigten“ („a vida dos crucificados“, ibid.: 150). Dieses Verständnis der christlichen Mystik kondensiert Boff folgendermaßen:

„O cristão discerne, na paixão dos pobres e marginalizados, a presença e atualização da Paixão de Jesus, que continua agonizando na carne e no grito de seus irmãos e irmãs. Mas vê também nos avanços rumo à instauração da justiça e da promoção da vida os sinais da ressurreição acontecendo na história“ (ibid.: 151).⁸³

In der „Passion“ der Armen und Marginalisierten erfährt der Christ demnach die „Präsenz und Aktualisierung“ der Passion Jesu, es handelt sich also um eine Art direkte Erfahrung der Gegenwart Gottes.

Reich Gottes, Auferstehung und Fortschritt

Gleichzeitig sieht der Christ, so Boff in der zitierten Passage, in den „Fortschritten“ in Gerechtigkeit und Lebensförderung „Zeichen der in der Geschichte geschehenden Auferstehung“. Die Verwendung des Begriffs Fortschritt („avanço“)

83 Der Christ erkennt in der Passion der Armen und Marginalisierten die Präsenz und Aktualisierung der Passion Jesu, die im Fleisch und im Schrei seiner Brüder und Schwestern fortduert. Aber er sieht auch in den Fortschritten in Richtung auf die Errichtung der Gerechtigkeit und der Förderung des Lebens die Zeichen der Auferstehung, die in der Geschichte geschieht.

signalisiert, dass Boff sich hier im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Theologie bewegt, in der die irdischen Handlungen und Geschehnisse auf einen idealen Endpunkt hin ausgerichtet sind und von diesem her ihren Sinn beziehen. Dem entspricht auch die Formulierung von der „Heiligkeit des Aufstandes gegen die Ordnung dieser Welt“ („sacralidade da insurreição contra a ordem desde mundo“, *ibid.*), die die lexikalische Verwandschaft von „Auferstehung“ und „Aufstand“ nutzt, um die heilsgeschichtliche Bedeutung des irdischen Aufbegehrens zu betonen. In diesem Kontext betont Boff außerdem, dass das Reich Gottes sich in der Gerechtigkeit für die Armen zu verwirklichen beginnt („O Reino de Deus que começa a realizar-se na justiça dos pobres“, *ibid.*), was ebenfalls auf die heilsgeschichtliche Interpretation weltlicher politischer Entwicklungen verweist. Dieselbe Ausrichtung zeigt sich auch in seiner Aussage, dass wir heute „im Zeitalter des Geistes leben“:

„Vivemos hoje sob a era do Espírito. Por todas as partes ele fermenta e irrompe. Nas buscas de libertação dos oprimidos. Nos movimentos de mulheres que sacodem o jugo do patriarcalismo milenar e buscam definir sua identidade na reciprocidade com o masculino. Nas grandes utopias que movem as transformações atuais em todos os campos da atividade humana“ (*ibid.*: 67).⁸⁴

Die Formulierung erinnert an die heilsgeschichtliche Spekulation des Joachim von Fiore, der das Zeitalter des Heiligen Geistes als die in naher Zukunft einbrechende Vorwegnahme des Reichs Gottes auf Erden präsentierte (vgl. oben, Kap. 4.1.3). In ähnlicher Weise interpretiert Boff es als „Gnade des Geistes in der Geschichte“ („graça do Espírito na história“, *ibid.*: 115), dass die christlichen Kirchen sich ebenso wie andere Weltreligionen mit den sozialistischen Bewegungen verbinden und Gemeinsamkeiten („co-naturalidade“, *ibid.*) zwischen den religiösen Vorstellungen und den sozialistischen Träumen erkennen.

Das Erfahrungszentrum des Christentums ist für Boff also ein doppeltes: die unmittelbare Erfahrung Gottes in der Begegnung mit den Armen und Marginalisierten und die durch die biblische Offenbarung von Auferstehung und Reich Gottes vermittelte Vorstellung, dass jeder irdische Beitrag für mehr Gerechtigkeit Teil des Heilsgeschehens ist. Beides motiviert zum Engagement. Das Ziel

84 Wir leben heute im Zeitalter des Geistes. Überall gärt er und bricht er ein. In der Suche der Unterdrückten nach der Freiheit. In den Frauenbewegungen, die das Joch des jahrtausendealten Patriarchats abwerfen und ihre Identität im gegenseitigen Austausch mit dem Männlichen suchen. In den großen Utopien, die die heutigen Transformationen in allen Bereichen des menschlichen Handelns bewegen.

dieses Engagements erblickt Boff letztlich in einer „riesigen sozio-ökologischen Demokratie“:

„Mais que mundializar o mercado, a ciência e a técnica, importa mundializar aquelas aspirações, projeções e vinculações que criam os requisites para o grande salto para a frente, unindo a Terra e seus seres numa imensa democracia sócio-ecológica, num único destino comum (ibid.: 93).“⁸⁵

Den Prozess, der die Erreichung dieses Ziels ermöglichen soll, beschreibt Boff in Abgrenzung vom marktorientierten Globalisierungsgeschehen als „Globalisierung der Aspirationen, Projektionen und Verbindungen“ anstelle der Globalisierung von Markt, Wissenschaft und Technik. Dabei verwendet er das historisch eindeutig mit dem maoistischen Programm konnotierte Motto vom „großen Sprung nach vorn“, deutet es jedoch um.

Im Mittelpunkt von Boffs Thematisierung der spirituellen Erfahrung steht also die Mystik. Die von ihm aufgeworfene Frage, wodurch sich die „notwendige Mystik“ für das Zeitalter der Globalisierung auszeichnet, beantwortet er auf verschiedenen Ebenen: Auf der allgemeinen Ebene als geistige Grundhaltung soll Mystik eine Offenheit für die nicht-materiellen Phänomene darstellen, die auch gleichzeitig Voraussetzung dafür sind, sich als Teil der Erde zu verstehen. In der Religion im Allgemeinen und im Christentum im Besonderen geht es in der Mystik um den Umgang mit dem Erfahrungszentrum. Diese motiviert zum Engagement, einerseits unmittelbar durch die Begegnung mit Gott in den Leidenden, andererseits mittelbar durch eine heilsgeschichtliche Deutung des eigenen Tuns.

4.4.2 Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert

In der Streitschrift „Leben ist mehr als Kapital“ von Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert wird das Thema der religiösen Erfahrung zwar weniger ausführlich besprochen als bei Leonardo Boff, dennoch messen die Autoren ihm eine zentrale Bedeutung bei. Nachdem sie eingehend die Bedrohungen durch den „totalen Markt“ (Duchrow/Hinkelammert 2002: 253) geschildert haben, stellen sie sich die „sozialpsychologische“ und „gleichzeitig theologische“ (ibid.) Frage, wie aus der Lähmung durch die Gefahr, aus der Schockstarre des „Kaninchen[s]

85 Statt den Markt, die Wissenschaft und die Technik zu globalisieren, gilt es jene Bemühungen, Projekte und Verknüpfungen zu globalisieren, die die Voraussetzungen schaffen für den großen Sprung nach vorn, der die Erde und ihre Lebewesen in einer großen sozioökologischen Demokratie vereint, in einem gemeinsamen Schicksal.

vor der Schlange“ (ibid.) klare Einsicht und Aktion wird. Sie beantworten diese Frage, indem sie auf die Kraft der Erfahrung des Heiligen Geistes rekurrieren und sich auf Überlegungen des Theologen Geiko Müller-Fahrenholz berufen:⁸⁶

„Hier – so Müller-Fahrenholz – hilft nur die Erfahrung des Heiligen Geistes, der Geisteskraft (im Hebräischen ist *ruach* feminin). Sie ‚tröstet‘ (also fordert nicht, wie das Gesetz), und darum kann sie uns ‚in alle Wahrheit führen‘ und die Wahrheit wird uns ‚frei machen‘, wie es im Johannesevangelium heißt, ihre Ausgießung schafft gleichberechtigte Teilnahme der Menschen aller Sprachen und Kulturen an einer neuen Gemeinschaft – in der sogar Eigentum geteilt werden kann (Apg 2 und 4)“ (ibid.: 253 f.).

Die „Ausgießung“ des Heiligen Geistes, also die Form der Gotteserfahrung, die im Pfingstwunder geschildert wird, interpretieren Duchrow und Hinkelammert hier im Anschluss an Müller-Fahrenholz als Quelle einer Kraft, die es den Menschen ermöglicht, ihre Lähmung zu überwinden und über ihre menschlichen Fähigkeiten hinauszuwachsen. Dazu gehört zum einen – dies verdeutlichen die Autoren mit ihrem Verweis auf das Johannesevangelium – die Erkenntnis der Wahrheit, die ohne die Kraft des Heiligen Geistes für die Menschen „nicht zu ertragen“ (vgl. Joh.16,12) ist. Zum anderen gibt die Kraft des Heiligen Geistes auch den Mut, neue Formen des Zusammenlebens und der Verteilung zu verwirklichen. Hier berufen sich Duchrow und Hinkelammert auf Passagen aus der Apostelgeschichte, in der zunächst das Pfingstereignis und die darauf folgende Verständigung über alle Sprachbarrieren hinweg geschildert wird, dann die Gütergemeinschaft der vom Heiligen Geist erfüllten Gemeinde der frühen Christen. Die Erfahrung des Göttlichen in der Ausgießung des Heiligen Geistes während des Pfingstereignisses interpretieren Duchrow/Hinkelammert also als eine Voraussetzung für ein Aufbegehren gegen den Status quo. Diese Bedeutung übertragen sie auf die „lähmende“ Bedrohungssituation des globalen „totalen Marktes“ und schöpfen daraus Motivation für ein veränderndes Handeln auch in der Aktualität. Die spirituelle Erfahrung, wie sie Duchrow und Hinkelammert hier schildern, ist also vor allem eine Erfahrung, die Kraft und Trost spendet und so den Übergang von Schockstarre und Überforderung zum konstruktiven Handeln ermöglicht.

86 Sie verweisen auf dessen Buch „Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit“ (Müller-Fahrenholz 1993), besonders auf die Überlegungen in den Kapiteln „Seele meiner Seele“ (ibid.: 73–77) und „Globale Gefahren als seelische Lähmung“ (ibid.: 78–87). Müller-Fahrenholz beruft sich hier wiederum auf den Psychologen Robert Jay Lifton (vgl. ibid.: 82–87).

Neben dieser an Müller-Fahrenholz angelehnten Interpretation des Pfingstereignisses beschäftigen Duchrow und Hinkelammert sich bei ihrer Auseinandersetzung mit der religiösen Erfahrung auch mit dem Theologen und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer. Dieser formuliert in seiner „Ethik“ ein „Schuldbekenntnis“ der Kirche, alle zehn Gebote missachtet und dabei die Wahrheit Gottes nicht bezeugt, die Gerechtigkeit Gottes nicht verkündigt und die Fürsorge Gottes nicht glaubhaft gemacht zu haben (vgl. ibid.: 252; Bonhoeffer 1992: 126 ff.). Diese drei Schlüsselworte der Wahrheit, Gerechtigkeit und Fürsorge Gottes fassen Duchrow und Hinkelammert als Eigenschaften bzw. Handlungsweisen Gottes auf, die Engagement ermöglichen, indem sie Angst in „klarsichtige Furcht“ verwandeln (Wahrheit), die Möglichkeiten des gerechten Handelns aufzeigen (Gerechtigkeit) und die Fülle der Großzügigkeit der auf der Erde vorhandenen Lebensgrundlagen vermitteln (Fürsorge) (vgl. Duchrow/Hinkelammert 2002: 254). Diese göttlichen Eigenschaften verstehen sie als der Erfahrung zugänglich, allerdings nur unter bestimmten Bedingungen:

„Diese geistliche Erfahrung der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Fürsorge Gottes kann die Kirche paradoxe Weise nur an der Seite der um ihr Überleben kämpfenden Opfer des Systems machen, nicht an der Seite der ‚Partner‘ TNCs, IWF und Weltbank. Dieser Gott offenbart sich seit der Zeit der hebräischen Sklaven (Ex 3) im Kontext der ‚schreienden Subjekte‘ mit seinem Namen ‚Ich bin da‘ (Jahwe), an eurer Seite, nicht an der Seite Pharaos, aus dessen Hand ich euch befreien werde. Nichts anderes zeigt auch das Leben Jesu“ (ibid.).

Die Erfahrung des Göttlichen kann die Kirche bzw. können die in der Kirche handelnden Menschen laut Duchrow und Hinkelammert also nur dann machen, wenn sie sich gegen die Repräsentanten der marktorientierten Globalisierung und auf die Seite der „Opfer“ stellen. Betrachten sie diese Repräsentanten hingegen als „Partner“, bleibt ihnen diese Erfahrung verschlossen. Die Autoren spielen hier auf ein Dokument der Synode der Evangelischen Kirche Deutschland vom November 2001 an, in dem es heißt, die Kirchen „müssen klarstellen, dass sie die transnationalen Konzerne, den Weltwährungsfond und die Weltbank nicht als Widersacher, sondern als Partner betrachten“ (EKD 2001), das sie an anderer Stelle zitieren (vgl. Duchrow/Hinkelammert 2002: 237 f.).

Wie Leonardo Boff verweisen sie dann darauf, dass der Ort der Offenbarung in der Bibel der der „schreienden Subjekte“ ist und nicht der der Privilegierten, was aus ihrer Sicht bereits in der Exoduserzählung und auch im Leben und Wirken Jesu zum Ausdruck kommt. Ähnlich wie Boff sehen Duchrow und Hinkelammert dementsprechend den „klare[n] Ortswechsel an die Seite der Opfer“ (ibid.: 254) als Voraussetzung dafür, die Erfahrung des Göttlichen zu machen.

Der Zusammenhang von Engagement und religiöser Erfahrung wird von Duchrow und Hinkelammert also aus zwei Richtungen betrachtet: Zum einen ist der Einsatz für die Opfer von Ungerechtigkeit die Voraussetzung für die Erfahrung der göttlichen Wahrheit, Gerechtigkeit und Fürsorge. Dass dieser Einsatz und die Überwindung der „Schockstarre“ des Kaninchens vor der Schlange grundsätzlich möglich ist, liegt für Duchrow/Hinkelammert jedoch bereits in einer Form der Gotteserfahrung begründet, nämlich der Ausschüttung des Heiligen Geistes und der damit einhergehenden Gewährung von Trost und Kraft.

4.4.3 Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung

Die Erfahrung der Transzendenz als heteronome Erfahrung der Gnade

Auch Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung verknüpfen in ihrem Werk „Beyond the Spirit of Empire“ (2009) die Erfahrung des Göttlichen und die Begegnung mit den Marginalisierten sowie den Einsatz für sie. In ihrer Argumentation beziehen sie sich auf einen in der Befreiungstheologie klassischen Text, die sogenannte Gerichtsrede (Matt. 25, 34–40), die mit dem Satz Gottes als Weltenrichter schließt: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (vgl. ibid.: 150). Den Prozess, der dem in der Gerichtsrede gelobten Handeln zu Gunsten der „Geringsten“ zu Grunde liegt, interpretieren die Autoren als Veränderung im Verhältnis der Person zu sich selbst und zu anderen, genauer als einen Übergang von Rivalität zur Fürsorge, durch den die eigenen Bedürfnisse relativiert und die der anderen ins Auge gefasst werden (vgl. ibid.).⁸⁷ Darin erkennen sie jedoch keinen rein psychologischen Vorgang, sondern eine Transzendenzerfahrung:

„This alternative subjectivity that is emerging there cannot be explained with a simple reference to general human capacity. Something else is at work – the sort of thing that we are calling transcendence in this book. The Christian religion, when it is in touch with a transcendent experience of grace, functions as that

87 Sie rekurrieren hier im Wesentlichen auf einen von Jung Mo Sung in seiner Monographie „Desire, Market and Religion“ formulierten Gedanken: Dort arbeitet Sung den Unterschied zwischen realen und begrenzten Bedürfnissen und potenziell grenzenlosem Verlangen heraus, der in kapitalistischen Gesellschaften unter dem Eindruck des Marketings völlig verschwindet, so dass das eigene Verlangen als Bedürfnis präsentiert wird und die Bedürfnisse der anderen aus dem Blick geraten (vgl. Sung 2007a: 32; 50. Die portugiesische Orginalausgabe „Deseijo, mercado e religião“ erschien bereits 1998).

which has the potential to resist negative mimetic desire and which constantly pushes for the transformation of desire“ (ibid.).

Im Anschluss an den französischen Kulturanthropologen René Girard interpretieren die Autoren die Transzendenz-Erfahrung der Gnade als Voraussetzung für den Widerstand gegen „negatives mimetisches Verlangen“: Nach diesem archaischen Muster verlangt jeder bestimmte Objekte, weil das nachgeahmte Vorbild, das gleichzeitig ein Rivale ist, sie ebenfalls verlangt. Während in archaischen Gesellschaften das potenziell grenzenlose mimetische Verlangen streng kontrolliert wurde, wird es aktuell im Gegenteil auf vielfältige Weise angeregt und unterstützt, vor allem auf dem Gebiet der Konsumgüter (vgl. Girard 2005 [1977]: 154 ff.; Sung 2007a: 35ff.).

Durch die Befreiung vom mimetischen Verlangen weist die Transzendenz-Erfahrung laut Míguez, Rieger und Sung den Weg zu einer Alternative zur opferzentrierten Religion, als die sie die vorherrschende Fixierung auf den Markt identifizieren (vgl. Míguez, Rieger und Sung 2009: 14; 37; 39, vgl. auch oben, Kap. 4.4.3):

„Here, a clear alternative to sacrificial religion emerges that is rooted in an experience of transcendence and grace that comes to us from the other, and that we therefore cannot control“ (ibid.: 150).

Anstelle der Religion, die den Markt in den Mittelpunkt stellt und durch den Mechanismus der scheinbar unbegrenzten mimetischen Bedürfnisbefriedigung angetrieben wird, kann also eine Religion treten, die ihren Ausgangspunkt in einer Gnadenerfahrung nimmt. Sie „kommt zu uns vom anderen“ – gemeint ist gleichzeitig der „andere Mensch“ und das „Andere“ im Sinne des Göttlichen –, sie entzieht sich unserer Kontrolle. Was die Autoren hier artikulieren, ist die Erfahrung der Abhängigkeit und Unverfügbarkeit, wie sie bereits von Schleiermacher mit der Religion assoziiert wurde.

In der heteronomen Erfahrung des Göttlichen in der Begegnung mit den schwächsten Menschen erkennen die Autoren die eindeutige Basis des Glaubens und Handelns. Dies verdeutlichen sie auch an anderer Stelle, wenn sie erneut auf die Gerichtsrede zurückkommen:

„In this sense, the Christian faith, at least as we understand it, must recognize its ambiguousness in its readings and impressions of reality, but not be vague as to where and how one recognizes the manifestation of the messianic, the transcendence that becomes immanent and nevertheless remains transcendent, like the two natures of Christ. It is this presence of the messianic in the weak that questions

and places in crisis any empire, that makes the ambiguity of the constructed visible. For the Messiah is served in serving the poor, the dispossessed, the hungry, the thirsty, the naked, those deprived of freedom, the smallest and the small (Matt 25,31-46); in those condemned by the law of the market, yet who live by the presence of gratuity, of grace“ (ibid.: 193).

Die „vom Gesetz des Marktes Verdammten“ leben laut Míguez, Rieger und Sung nicht nur aus der Präsenz der göttlichen Gnade, vielmehr liegt aus ihrer Sicht in den Schwachen selbst die „Präsenz des Messianischen“, deren Erfahrung aufgrund der Gnade möglich ist. Diese Präsenz fordert dazu auf, sich für diese Schwachen einzusetzen, was gleichzeitig impliziert, die bestehenden Institutionen in Frage zu stellen. Diesen Gedankengang fasst Jung Mo Sung an anderer Stelle prägnant zusammen:

„It is in this recognition of the gratuity of the human dignity of all people and in the experience of gratuitous solidarity with others that we experience the grace of God. [...] This experience of grace drives us to struggle for a more just society, where all people are recognized in dignity and may live with dignity“ (Sung 2007b: 79).

Hier artikuliert er die Erfahrung der Gnade Gottes, die in der Anerkennung der Voraussetzungslosigkeit menschlicher Würde liegt, und die als Motor für den Kampf für eine gerechtere Gesellschaft wirkt.

Das Messianische in der Geschichte

Ein weiteres motivierendes Moment ist bei Míguez, Rieger und Sung, ähnlich wie bei Leonardo Boff, die eschatologische Vision eines messianischen Zielpunkts der Geschichte:

„It is in this sense that we believe in the possibility of overcoming Empire, of anticipating in ourselves the hope of another possible world, a world where all worlds have a place, and a messianic kingdom, which we may never achieve in our history but which constitutes the vision that encourages us, sustains us and to which we pledge our lives“ (Míguez, Rieger und Sung: xii).

Die Autoren unterscheiden hier nachdrücklicher als Boff zwischen der Vorwegnahme des letztlichen Ziels und dessen Erreichung, deren Unmöglichkeit innerhalb der Geschichte sie betonen. Auch interpretieren sie den Einsatz für die Überwindung der gegenwärtigen Lage bzw. des „Empire“ nicht wie Boff im Sinne eines Beitrags zum „Fortschritt“, sondern sprechen von „Antizipationen der Hoffnung“ auf die bessere Welt. Dennoch messen sie der eschatologischen

Vision eine entscheidende Bedeutung zu und bezeichnen sie als dasjenige, das zum verändernden, aufbegehrenden Handeln ermutigt und sogar dazu führt, das eigene Leben dafür einzusetzen. Bereits in dieser Passage, mit der die Einleitung ihres Buches „*Beyond the Spirit of Empire*“ schließt, deuten die Autoren an, welche aktuellen politischen Vorgänge sie im Sinne dieser „Antizipationen“ als zentral betrachten: Indem sie die aktuell vorherrschende Situation als „*Empire*“ bezeichnen, beziehen sie sich auf Hardts und Negris Auseinandersetzung mit der Globalisierung, deren Analyse sie teilweise teilen, teilweise jedoch kritisieren. Mit der Erwähnung der „anderen möglichen Welt“ verweisen die Autoren auf das übergreifende Motto der Globalisierungskritik (vgl. oben, Kap. 2.2). Die Charakterisierung der Zielvorstellung als „eine Welt, in der viele Welten Platz haben“ spielt auf ein Motto der mexikanischen Zapatisten an, die so ihr Gegenprojekt gegen die Tendenz zur zunehmenden Vereinheitlichung der Welt durch die neoliberal orientierte Globalisierung charakterisieren.

Dass Míguez, Rieger und Sung trotz ihrer Ablehnung eines Fortschrittsdenkens die Überzeugung von der Offenbarung Gottes in der Geschichte und durch die Geschichte teilen, zeigt sich in der folgenden Aussage:

„[W]hat history reveals is precisely the inability of the system to assimilate the laocratic event, the possible emergence of a limit to its power, the presence of what transcends it. Moreover, it reveals the possibility that this transcendence expresses itself in a fact that in its moment is only a minor occurrence, a significant marginality“ (ibid.: 178).

Die Geschichte „offenbart“ laut Míguez, Rieger und Sung also, dass das vorherrschende System nicht unanfechtbar ist, sondern durch zunächst unscheinbare „laokratische“ Ereignisse herausgefordert werden kann. Mit dem Ausdruck „laokratisch“ bedienen sie sich einer in der griechischen politischen Theorie relativ selten vorkommenden Bezeichnung für die Herrschaft des gemeinen Volkes (vgl. oben, Kap. 3.4.3). Dabei deuten sie die Bezeichnung positiv um, um in Abgrenzung von der aktuell existierenden, aus ihrer Sicht restriktiven Demokratie auf die erwünschte Wirkmächtigkeit des gesamten Volkes zu verweisen, an der auch die teilhaben sollen, die sonst ausgeschlossen sind (vgl. ibid.: xi; 23 f. Fußn. 15). Die zitierte Passage steht im Kontext eines Kommentars zur Geburt Jesu, die für die Autoren ein herausragendes Beispiel für ein solches Aufscheinen der Wirkmächtigkeit der Ausgeschlossenen ist: Trotz der Situation äußerster Marginalität, in der die Geburt Jesu stattfindet, droht sie die imperiale Macht zu destabilisieren, deren Vertreter Herodes mit dem Kindermord von Bethlehem auf die Bedrohung reagiert (vgl. ibid.: 177).

Um eine solche Unterbrechung der „normalen Abläufe“ durch das Unerwartbare zu bezeichnen, verwenden Míguez, Rieger und Sung wie Hardt und Negri den Begriff des Kairos:

„[T]he messianic exists in normal times (the kairos in the chronos) in a ‚secret fashion‘. When it erupts in a more open way, the chronic time is altered, suspended; the ‚normal‘ reality is dismantled to make room for the intrusion of the unexpected, the not considered (,the lowly things of this world and the despised things – and the things that are not – to nullify the things that are‘ [I Cor. 1.28])“ (ibid.: 198 f.).

Das Kairos-Ereignis par excellence ist für Míguez, Rieger und Sung die Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung Jesu, durch die Gott als das Transzendentale in die Immanenz einbricht (vgl. ibid.: 200). Diesen zentralen Stellenwert der Ereignisse von Christi Geburt und Tod betonen sie, indem sie auf Jacob Taubes Text über „Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum“ verweisen. Darin attestiert er dem Christentum – mit kritischer Stoßrichtung, die Míguez, Rieger und Sung hier ignorieren – einen „antinomistischen Messianismus“, der den Glauben an den Messias über die Befolgung des Gesetzes stellt (Taubes 2007 [1953]: 94; vgl. dazu auch oben, Kap. 4.3.1). Die heilsgeschichtliche Bedeutung von Kreuzigung und Auferstehung konkretisieren sie dementsprechend folgendermaßen:

„It is no coincidence that Taubes sees Paul as someone who wants to supplant Moses: The construction of a new people is proposed, yet not from the law, but from the messianic experience – an Israel that opens ‚apocalyptically‘ the Abrahamic faith to the gentiles because its centre does not rest on the Mosaic law but on faith in the universal Messiah. Beginning with the cross and resurrection of Jesus, this new era has begun. In this way, the new laos of god incarnates not a nation but a multitude, a ‚popular people‘, a new experience of humanity without exclusions. Thus, messianism expresses the anti-imperial, the surprise that upsets history, the necessity of maintaining the meaning of the public, so that the voice of the laos shows the limits of power, returns meaning to the political, puts into play the hope of the excluded, and redeems the human in the creature, and, with it, the whole dimension of creation“ (ibid.: 201 f.).⁸⁸

Die Basis für diese Bedeutung bildet für sie die Reaktualisierung der Hoffnung, die die „messianische Erfahrung“ ermöglicht. Darunter verstehen sie hier die Erfahrung der Irruption des Göttlichen in die Immanenz, die eine neue Ära er-

88 Zur Bezeichnung „laos“ vgl. oben, Kap. 3.4.3.

öffnet. Dabei schließen sie wiederum an Taubes an (vgl. etwa Taubes 2007 [1983]: 44; vgl. dazu oben, Kap. 4.1.3).

Mit Rekurs auf Jacob Taubes' Verständnis von Paulus als „Überbieter des Mose“ (vgl. Taubes 1995: 57) charakterisieren die Autoren die neue Ära, die mit Kreuzigung und Auferstehung begonnen hat, als die der Schaffung eines „neuen Volkes“. Dabei handelt es sich jedoch für sie nicht um die Schaffung einer Nation, sondern einer umfassenden Gesamtheit. Indem sie für diese Gesamtheit den Ausdruck „Multitude“ verwenden, knüpfen sie erneut an die von Hardt und Negri angestoßene Diskussion um die aktuelle Form der Globalisierung und Chancen für ihre Überwindung an. Darüber hinaus verdeutlichen sie, dass die globale Perspektive, die weder bestimmte Nationen noch Klassen privilegiert, ohnehin der Perspektive des Christentums entspricht. Der so bestimmte „Messianismus“ dient letztlich als Grundlage für ein Handeln dieser „Multitude“, das Macht in Frage stellt und die politische Sphäre wiederherstellt. Die heilsgeschichtliche Garantie für die Sinnhaftigkeit dieses Handelns, wenn auch nicht für das immanente Eintreffen des erhofften Ergebnisses, liegt für sie in der Auferstehung.

4.5 ZWISCHENFAZIT: RELIGIÖSE ERFAHRUNG UND GLOBALISIERUNGSKRITIK

Der Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und politischem Engagement ist bei allen Autoren, für die er eine Rolle spielt, primär einer der Ermöglichung und *Motivation*. Die ansonsten sehr um die „Immanenz“ ihres Denkens bemühten Denker Hardt und Negri sowie die Zapatisten rekurrieren dabei auf eine säkulare Variante der Geschichtsphilosophie. Wie Hardt und Negri andeuten, ist dieses Vertrauen auf die Geschichte ihr Gegenmittel gegen die Erfahrung von Hoffnungslosigkeit und Fatalismus, die ein zyklisches Geschichtsbild mit sich bringen. Sie verstehen dabei die Umbrüche der Gegenwart, besonders die Innovationen in der Arbeitswelt, als „Offenbarungen“ einer Teleologie und verorten die globalisierungskritischen Proteste in einer zielgerichteten Kette revolutionärer Ereignisse.

Auch bei Susan George finden sich – wenn auch wesentlich weniger deutliche – Hinweise auf eine geschichtsphilosophische Spekulation, etwa wenn sie die Einzigartigkeit des aktuellen Moments in der Geschichte hervorhebt, der die nie dagewesene Chance auf eine Veränderung der ganzen Weltordnung bietet. Ihre Überzeugung, selbst nur ein kleiner Teil einer größeren historischen Bewegung zu sein, deren Zielerreichung sie nicht mehr miterleben wird, erinnert an

das christliche Geschichtsbild und die christliche Reaktion auf die unerfüllte Parusieerwartung.

Die Theologen, genauer Boff sowie Míguez, Rieger und Sung, rekurrieren ebenfalls auf Formen der Geschichtsphilosophie, um zu begründen, warum politisches Engagement überhaupt sinnvoll ist, halten dabei aber anders als Hardt, Negri und andere am ursprünglichen Transzendenzbezug fest: Für sie ist der Einsatz für Veränderung im Hier und Jetzt eine Antizipation des Reichs Gottes, und ein Handeln im Bewusstsein des Osterereignisses, wobei Míguez, Rieger und Sung den „eschatologischen Vorbehalt“ deutlicher hervorheben als Leonardo Boff. Die Basis für dieses Verständnis bietet die für das Christentum zentrale „messianische Erfahrung“, d.h. die Erfahrung der Hoffnung gebenden Unterbrechung der historischen Abläufe, die es – so die Autoren – zu reaktualisieren gilt.

Bei den Theologen spielt neben der Geschichtsphilosophie das Moment der unmittelbaren spirituellen Erfahrung eine zentrale Rolle als Ermöglichung und Movens verändernden Handelns: So betont Boff, dass die Mystik zunächst das Ungenügen der Welt deutlich werden lässt und gleichzeitig die Energie verleiht, sich dagegen einzusetzen. Dabei interpretiert er gleichzeitig die Begegnung mit den Ärmsten und Marginalisiertesten der Gesellschaft als eine Begegnung mit dem Göttlichen, die zur Veränderung aufruft. Duchrow und Hinkelammert legen den Schwerpunkt auf den Trost, der durch die spirituelle Erfahrung gespendet wird und der hilft, die psychische Reaktion der „Schockstarre“ zu überwinden, die ansonsten angesichts der Konfrontation mit dem überwältigenden Ausmaß weltweiten Leidens droht. Míguez, Rieger und Sung artikulieren hingegen die Erfahrung der göttlichen Gnade, die in der Begegnung mit dem Anderen stattfindet und es ermöglicht, gegen das „mimetische Verlangen“ anzukämpfen und eine Alternative zu einer Quasireligion des Marktes zu entwickeln.

Einen Zusammenhang zwischen der spirituellen Erfahrung, bzw. ihren Derivaten, und den *Formen* des von ihnen geforderten politischen Engagements stellen die meisten hier betrachteten Autoren nicht her. Eine Ausnahme stellt Leonardo Boff dar, der die Entwicklung der „Mystik des globalen Zeitalters“ auch als eine Form des Handelns betrachtet und betreibt.

Konkrete Inhalte und *Ziele* politischen Handelns führen nur die Zapatisten auf eine spirituelle Erfahrung zurück, nämlich auf die Begegnung mit den „muerertos“, also den Ahnen.

Neben der unmittelbaren Erfahrung basieren die Artikulationen von religiöser Erfahrung als Motivation für politisches Handeln auf impliziten und expliziten Rekursen auf die Ideengeschichte.

Die politischen Konsequenzen des teleologischen Geschichtsbildes wurden von den säkularen Geschichtsphilosophien besonders deutlich artikuliert, wobei die religiöse Rahmung und der „eschatologische Vorbehalt“ getilgt wurden. Neben Hegel spielt dabei Marx eine zentrale Rolle, auf den sich Hardt und Negri dementsprechend vielfach beziehen, wenn sie beispielsweise Fragmente, Metaphern und Argumentationsfiguren aus dem „Manifest der Kommunistischen Partei“ – „Produktionshemmnis“, „gesprengte Fesseln“, „Totengräber“ – zitieren und auf die aktuelle Situation übertragen. Darüber hinaus rekurrieren Hardt und Negri sowohl explizit als auch implizit auf Augustinus' Gottesstaat, wobei sie nur die „Civitas terrena“ als relevant anerkennen. Wie er wenden sie sich emphatisch gegen alle historischen Zyklentheorien, die die Hoffnung zunichte machen.

Die Theologen berufen sich in ihrer geschichtsphilosophischen Argumentation hingegen primär auf Bibelstellen. Dies liegt nahe, denn die Basis für die Interpretation der Geschichte als auf ein Ziel hin orientiert, für dessen Erreichung menschlicher Einsatz notwendig ist, liegt letztlich im christlich-jüdischen Geschichtsbild selbst, das zwischen der Schöpfung, dem Bundesschluss Gottes mit seinem Volk (Exodus), der Menschwerdung und Kreuzigung Gottes (Ostern) und dem Kommen des Reichs Gottes einen linearen Ablauf der Heilsgeschichte annimmt. Die ideengeschichtliche Grundlage für das Argument, das daraus Forderungen für das politische Handeln im Hier und Jetzt ableitet, finden die hier berücksichtigten Theologen in der ersten Generation der Befreiungstheologie, die Leonardo Boff nicht zuletzt selbst mitgeprägt hat, sowie der Politischen Theologie. Dementsprechend rekurrieren Boff, Duchrow und Hinkelammert in diesem Zusammenhang auf die Exoduserzählung. Boff, Miguez, Rieger und Sung verweisen außerdem auf die Auferstehung und die Reich-Gottes-Theologie.

Leonardo Boff zitiert darüber hinaus mit seiner Formulierung vom „Zeitalter des Geistes“ implizit Joachim von Fiore als Vorläufer einer geschichtsphilosophischen Ausdeutung der Heilsgeschichte. Miguez, Rieger und Sung rekurrieren zudem auf Jacob Taubes' Auseinandersetzungen mit dem Messianismus.

Auch dann, wenn sie einen direkten Bezug zwischen spiritueller Erfahrung und der Aufforderung zum Einsatz für die Ärmsten herstellen, berufen sich die Theologen auf biblische Texte – allen voran die Gerichtsrede (Mt 25, 31 ff.), die besonders Miguez, Rieger und Sung hervorheben, und das Pfingstereignis (Apg 2, 43 ff.), auf das Duchrow und Hinkelammert abheben. Leonardo Boff verweist darüber hinaus auf historische Vorbilder von Persönlichkeiten, die Mystik und Rebellion miteinander verbanden, wie etwa Thomas Münzer.

Insgesamt spielt die religiöse Erfahrungsdimension erwartungsgemäß im Vergleich der drei Autorengruppen in den theologischen Texten die wichtigste

Rolle. Bemerkenswerterweise ist jedoch zumindest ein Derivat der spirituellen Erfahrung, die Geschichtsphilosophie, auch bei den Philosophen Hardt und Negri sowie bei den Zapatisten von großer Bedeutung. Die hier betrachteten Autoren aus dem Bereich Ökonomie/Soziologie schenken der religiösen Erfahrung die geringste Aufmerksamkeit, wobei jedoch Susan Georges' Ausführungen in Ansätzen geschichtsphilosophische Spekulationen enthalten.

