

# Vom antiken Sklavendienst zur modernen Dienstleistungsgesellschaft. Paulinische Bausteine für eine genealogische Skizze

Iris Därmann

In den postindustriellen Nationen geht das Gespenst des Dieners um. Der Dienstleistungssektor gilt noch immer als die entscheidende Wachstums- und Beschäftigungsbranche, die jeweils die „ganze“ Gesellschaft erfassen und ausrichten soll. Vor 50 Jahren konnte Jean Fourastié die Dienstleistungsgesellschaft zur „großen Hoffnung des 20. Jahrhunderts“ erklären, die mit dem Niedergang des Industriezeitalters das „Goldene Zeitalter“ und den unaufhaltsamen Eintritt in die Wirtschaftsepoche der „tertiären Zivilisation“ einleiten sollte<sup>1</sup>. Auch wenn man heute versucht ist, das Projekt der modernen Dienstleistungsgesellschaft mit ihren ins Nirwana führenden Service-Hotlines und Offshore-Call-Centers für gescheitert zu erklären, so wirft es doch oder eben deshalb die Frage nach der Genealogie und kulturhistorischen Umwertung der Werte von Dienen und Herrschen auf: Bei Platon und Aristoteles ist der Dienst des Sklaven eine verfemte, aber legitime Tätigkeit, die der Kontemplation des Philosophen, aber auch der (politischen) Praxis und (ästhetisch-technischen) Poiesis entgegengestellt wird. Die ausgesprochene Verachtung des sklavischen Dienstes gilt nicht nur allen körperlichen Arbeiten<sup>2</sup>, sondern auch dem Akt des Vorlesens<sup>3</sup>, ja er schließt selbst die linke Hand mit ein, die als Symbol und Organon des Sklaven einer kulturell überdeterminierten Asymmetrie des Körpers Vorschub leistet<sup>4</sup>. Diese Verachtung der „niederen Arbeiten und Dienstleistungen“, die „im Augenblick ihrer Verrichtung schon zunichte geworden sind und selten eine Spur oder einen Wert hinterlassen“<sup>5</sup>, reicht im übrigen bis zu John Locke, Adam Smith oder Kant. Wie aber kommt es zur Nobilitierung des Dienens – zum einen in Gestalt des Gottesdienstes, zum anderen im Modus des Liebes- und Minnedienstes, und nicht zu vergessen: in der Form des Hof- und Staatsdienstes? Und wie vertragen sich die Rehabilitation der unproduktiven *opera servilia* und die sublimierende

---

<sup>1</sup> Jean Fourastié, *Le grand espoir du XXe siècle. Progrès Technique – Progrès Économique – Progrès Social*, Paris 1954, S. 275 ff.

<sup>2</sup> Für Max Weber sind die antiken Städte aufgrund der außerordentlichen Rolle, die die Sklaverei für das Leben und Überleben der freien Bürgerschaft spielte, vor allem „Konsum- und nicht Produktionszentren“; vielleicht sind die antiken Gesellschaften daher auch die ersten europäischen Dienstleistungsgesellschaften. Max Weber, „Agrarverhältnisse im Altertum“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924, S. 1-288, hier: S. 13.

<sup>3</sup> Jesper Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie des Lesens im alten Griechenland*, übersetzt von Peter Geble, München 2005, S. 104.

<sup>4</sup> Robert Hertz, „Die Vorherrschaft der rechten Hand. Eine Studie über religiöse Polarität“, übersetzt von Hubert Knoblauch, in: Robert Hertz, *Das Sakrale, die Sünde und der Tod*, herausgegeben von Stephan Moebius und Christian Papilloud, Konstanz 2007, S. 181-217; für die Bezüge zu Aristoteles siehe S. 181 f.

<sup>5</sup> Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Vol. I, London 1904, S. 295.

Verinnerlichung des Dienstes an Gott, am Nächsten, an der Frau, am Fürsten und am Staat mit der Tatsache des kolonialen Sklavenhandels und der feudalen Leibeigenschaft?

Bereits in Aristoteles' Theorie der Sklaverei bereitet sich ein gewisses Ethos des Dienens vor, das den vollkommenen Tugenden des Herrschens entgegenstellt wird. Eine symptomatische Weichen- und Scharnierstelle für die kulturelle Ausbildung einer spezifischen Berufung und kreatürlichen Bestimmung zum Dienen bilden indes ganz sicher die paulinischen Texte und ihre antiken Einschläge<sup>6</sup>: Es ist schon vielfach beobachtet worden, daß Paulus Institute wie die sakrale Sklavenbefreiung, die chiasmatische Durchstreichung einer Schuldhandschrift<sup>7</sup>, die Loskaufung oder die römische *fictio legis*<sup>8</sup> religiös verwertet und grundlegend messianisch transformiert. Was bedeutet es, auch und gerade mit Blick auf die säkulare Würde des Dienens, „Freigelassener des Herrn“ und „Sklave des Messias“<sup>9</sup> zu sein? Und wie haben sich die bekanntesten Kommentatoren des Paulus – Friedrich Nietzsche, Max Weber, Martin Heidegger oder Giorgio Agamben – zur Frage der Sklaverei im politischen, kulturhistorischen und messianischen Sinne verhalten?

## I. Über das bloße Leben außerhalb des Logos

Zweifellos war die Sklaverei in der antiken Welt eine ebenso anerkannte wie verbreitete Institution. Sie spielte für das Wirtschaftssystem eine derart bedeutsame Rolle, daß es nicht übertrieben ist, mit Blick auf das klassische Griechenland und Italien von den ersten „Sklavenhaltergesellschaften“ Europas zu sprechen<sup>10</sup>. Man sah Sklaven im Bergwerk und an den öffentlichen Bauten Fronarbeit leisten; im Haus übernahmen sie die Aufgabe des Dieners, Kochs, Kindermädchens, Buchhalters, Verwalters oder Pädagogen, während sie, in schweren Fesseln, draußen, auf den Feldern, aber auch in den städtischen Werkstätten ihren drückenden Arbeiten nachgehen mußten. Sklave war bzw. wurde man durch Geburt, Selbstverkauf, Verschuldung und durch das *ius victoriae*, das dem Sieger einer eroberten Stadt in einem „gerechten Krieg“ das uneingeschränkte Recht über Leben und Eigentum seiner Bewohner

---

<sup>6</sup> Friedrich Seifert, *Das Recht im Neuen Testament*, Göttingen 1900; A. Halmel, *Über römisches Recht im Galaterbrief*, Essen 1895; Theodor Mommsen, „Die Rechtsverhältnisse des Apostel Paulus“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Zweiter Jahrgang (1901), S. 81-96 ff.; Max Conrat [Cohn], Das Erbrecht im Galaterbrief, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 5. Jahrgang (1904), S. 205-227.

<sup>7</sup> Adolf Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 4., völlig neubearbeitete Auflage, Tübingen 1923, S. 270 ff., S. 283 f.

<sup>8</sup> Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, übersetzt von Davide Giuriato, Frankfurt am Main 2006, S. 39.

<sup>9</sup> Ich halte mit Heidegger und Agamben dafür, daß Paulus nicht von Jesus Christus, sondern von Jesus Messias spricht. „Christós [ist] kein Eigenname, sondern in der Septuaginta eine griechische Übersetzung des hebräischen *maschiah* [...], was ‚der Gesalbte‘, d.h. der Messias bedeutet.“ Ebd., S. 26.

<sup>10</sup> Moses I. Finley, *Die antike Wirtschaft*, übersetzt von Andreas Wittenburg, München 1977, S. 76, S. 88.

zusicherte. Wie zahlreiche Massenversklavungen in der hellenistisch-römischen Zeit bezeugen, sicherte sich die antike Wirtschaft den Zustrom ihrer Sklaven durch den Verkauf der Einwohner erobelter Städte in die Sklaverei<sup>11</sup>. Die kontinuierliche Versorgung mit Sklaven aber basierte vor allem auf Sklavenhandel und Menschenraub in den angrenzenden barbarischen Ländern<sup>12</sup>. Als „rechtsuntaugliche“ Subjekte wurden Sklaven nicht wie Menschen, sondern wie Dinge oder Tiere behandelt. Das römische Recht sprach ihnen die *persona* ab und betrachtete sie als Tote, denen kein Unrecht angetan werden konnte<sup>13</sup>. Ohne selbst Eigentümer ihrer eigenen Person zu sein und ein Anrecht auf Eigentum zu haben, konnten sie von ihren Herren nach Belieben verkauft, verschenkt, vererbt, vermietet, verpfändet, gezüchtigt und vor Gericht, bei Prozeßaussagen, gefoltert werden<sup>14</sup>, nicht zuletzt um die Verbrechen ihrer Herren zu gestehen, die derartigen Torturen wegen ihres freien Standes nicht unterworfen werden durften<sup>15</sup>. Im Falle von Diebstahl oder Flucht drohte den Sklaven harte Bestrafung und Brandmarkung im Gesicht<sup>16</sup>.

Auch wenn die Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen dem antiken Denken durchaus nicht fremd und „der Widerstand gegen die Sklaverei so alt wie die Institution“<sup>17</sup> selbst ist, machen sich Platon und Aristoteles zu uneingeschränkten Fürsprechern der Sklaverei. Namentlich Aristoteles wendet sich mit seiner Theorie der Sklaverei gegen die sophistischen Gleichheitspostulate<sup>18</sup> und projiziert eine kontingente historische Situation ins Absolute einer naturgegebenen teleologischen Ordnung, die sich kraft verschiedener despotischer Regime – der Seele über den Leib, des Hausherrn über Frau und Kind und des Freien über den Sklaven

---

<sup>11</sup> Hans Volkmann, *Die Massenversklavung der Einwohner erobelter Städte in der hellenistisch-römischen Zeit*, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage von Gerhard Horsmann, Stuttgart 1990, S. 7 ff.

<sup>12</sup> Ebd., S. 120 ff.

<sup>13</sup> Johannes Deissler, *Antike Sklaverei und Deutsche Aufklärung im Spiegel von Johann Friedrich Reitemeiers „Geschichte und Zustand der Sklaverey und Leibeigenschaft in Griechenland“* (1789), Stuttgart 2000, S. 58.

<sup>14</sup> Norbert Brockmeyer, *Antike Sklaverei*, Darmstadt 1979, S. 111 f.

<sup>15</sup> Paul Veyne, „Das römische Reich“, in: *Geschichte des privaten Lebens*. 1. Bd. *Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich*, übersetzt von Holger Fliessbach, herausgegeben von Paul Veyne, Frankfurt am Main 1989, S. 19-227, hier: S. 68.

<sup>16</sup> Die Strafe der Brandmarkung wurde in Frankreich erst 1832, in Rußland 1864 verboten. Siehe dazu Hans Klees, *Sklavenleben im klassischen Griechenland*, Stuttgart 1998, S. 196.

<sup>17</sup> Albert Wirz, *Sklaverei und kapitalistisches Weltsystem*, Frankfurt am Main 1984, S. 158.

<sup>18</sup> Aristoteles unternimmt seine Beweisführung von der Naturgegebenheit der Sklaverei in Auseinandersetzung mit der sophistischen Antithese von νόμος und φύσις, die Hippias ein für alle Menschen geltendes Naturrecht postulieren und die Sklaverei für widernatürlich erklären ließ. Aristoteles faßt die Position des Hippias, wie folgt, zusammen: Die Sophisten „glauben, die Despotie widerstreite dem Naturrecht. Nur kraft positiven Gesetzes wäre ihnen zufolge der eine ein Sklave und der andere ein Freier, dagegen von Natur unterschieden sie sich durchaus nicht, und darum sei die Gewalt des Herrn über den Sklaven auch nicht rechtmäßig, sondern sie beruhe lediglich auf Zwang.“ (*Politik* I 3, 1253 b, 20 ff.) Siehe auch Antiphon: „Von Natur aus sind wir alle gleichermaßen bestimmt, Barbaren und Hellenen zu sein [...]. Atmen wir doch alle durch Mund und Nase aus und essen mit den Händen.“ *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. II, herausgegeben von Hermann Diehls und Walter Kranz, 6. Auflage, Zürich 1952, Fr. 44, B 2, S. 353.

(*Politik* I 2 1252 a 35 ff.) – durch ihre Nützlichkeit, Vernünftigkeit und Gerechtigkeit empfiehlt (I 7 1255b 8)<sup>19</sup>. Die politische Philosophie macht seit jeher auf ihre Weise Politik. So geht Platon ohne jede Begründungsnot von der „unvermeidlichen Unterscheidung“ zwischen Herr und Sklave aus (*Nomoi* 777 b), damit die Arbeit der Sklaven auf den Feldern die Muße der Herrn zum politisch-philosophischen Dienst bedeuten kann (*Nomoi* 806 d ff.). Der Sklave hat seine ethische Unterlegenheit und sklavisches Seele bereits dadurch hinlänglich unter Beweis gestellt, daß er im Augenblick seiner Kriegsgefangenschaft nicht den Freitod wählte, um seinem schmachvollen Schicksal zu entgehen (*Politeia* 386 a)<sup>20</sup>. Platon empfiehlt dem *despótēs*, seinem Sklaven weder mit der Peitsche zu beegnen noch auch vertraulichen Umgang mit ihm zu pflegen. Stattdessen sei es ratsam, ihn ausschließlich im Sprechakt des Befehls zu adressieren (*Nomoi* 777e ff.).

Aristoteles rückt nicht nur vom bloß despotischen Gewaltverhältnis, sondern auch von der imperialen platonischen Praxis ab. An deren Stelle setzt er die vernünftige Lenkung und Unterweisung des Sklaven durch den Herrn (*Politik* I 13 1260 a ff.). Anders als die „unbeseelten Werkzeuge“, die für die Herstellung bestimmter Produkte gebraucht werden und der Lenkung bedürfen, sind die Sklaven „beseelte Werkzeuge“, die den Handlungen und dem bloßen Leben ihrer Herrn dienlich sind. Von den mit automatenhaften Kräften ausgestatteten legendären Statuen des Dädalus, die sich von selbst bewegen und ohne Steuerung ihre Dienste verrichteten, unterscheiden sich die ihrerseits selbstbewegten Sklaven dadurch, daß sie ihren Arbeiten nicht ohne die Anweisungen ihrer Herren nachgehen (I 4 1253b 42 ff.). Zwar können die Sklaven, was ihre Dienste angeht, mit den Lasttieren auf gleiche Stufe gestellt werden (I 5 1254 b 24 f.). Doch sind sie von den phonetischen Tieren durch ihre passive Gemeinschaft mit dem Logos unterschieden. Dieser inferioren Teilhabe am Logos ist es zu verdanken, daß sie die vernünftigen Anweisungen ihrer Herren zumindest verstehen (I 6 1254 b, 22 ff.). Der Sklave ist ein mit Stimme begabtes Werkzeug, dem man nicht nur alle verachtete körperliche Arbeit, sondern auch die mindere Tätigkeit des Vorlesens überläßt, wie die vielen lesenden Sklaven in den platonischen Dialogen bezeugen. Denn zu lesen heißt, sich

---

<sup>19</sup> Der Begriff *τέλος*, der nicht nur für politische Entelechie des Aristoteles eine entscheidende Rolle spielt, war in archaischen Zeiten, in denen das einschlägige Wort *γάμος* noch fehlte, der übliche Ausdruck für die Hochzeit, die offenkundig die „heilige Zeremonie“ schlechthin darstellte. Siehe dazu Numa Denis Fustel de Coulanges, *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, übersetzt von Ingrid-Maria Krefft, Stuttgart 1981, S. 65.

<sup>20</sup> Vgl. dazu Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, S. 309.

dem schriftlich niedergelegten Logos eines anderen zu unterwerfen, und ist daher „mit der Rolle des Bürgers“ beinahe „unvereinbar“<sup>21</sup>.

Zwischen Herren und Sklaven liegen unüberbrückbare Welten, genauer: das bloße Leben im Oikos, das der freie Bürger sein eigen nennt, und das gute und gelungene Leben in der Polis, das er aufgrund seines angeborenen Logos und seiner Handlungsfähigkeit mit allen anderen Freien und Gleichen teilt. Dagegen hat der Sklave weder ein bloßes Leben – geschweige denn einen Oikos und eine eigene Familie – noch auch Zugang zur politischen Sphäre. Seine Geburtsausstattung bestimmt ihn nicht zur eigenen Selbsterhaltung, sondern dazu, der Lebenserhaltung seines Herrn zu dienen. Recht-, sprach- und vor allem eigentumslos, wie er von Natur aus sein soll, hat der Sklave, zumindest in der aristotelischen Polis, keinen eigenen Ort, ist er nirgends – nicht einmal als er selbst – lokalisiert<sup>22</sup>. Als „ein bestimmter Teil des Körpers seines Herrn“ und der Familie wird er von Aristoteles zwar ganz auf den Oikos verwiesen (I 6 1255 b 11 f.), doch ohne diesem als selbständiges Glied anzugehören. In dem Maße, in dem Aristoteles den Sklaven in einen Modus äußerster Beraubung versetzt, erscheint er ihm um so mehr – mehr noch als der Charakter eines unmündigen Knaben – der Steuerung und Unterweisung durch seinen Herrn bedürftig. Damit muß auch noch der Herr zur Ursache jener geringfügigen Tugenden erklärt werden, die für die adäquate Ausführung der notwendigen, aber infamen Arbeiten im Oikos erforderlich sind. Woher aber weiß der Herr um die unfreien Tugenden des Dienens und Beherrschtwerdens, wenn er selbst doch die ethischen Tugenden in vollkommener Weise besitzt, das heißt als freier Bürger über die Tugend des Herrschens, aber auch über die Fähigkeit verfügen muß, sich beherrschen zu lassen? Daß er den Bürger mit dieser doppelten Tugend in bedenkliche Nähe zum sklavischen Ethos rückt, sich beherrschen zu lassen, hat Aristoteles selbst gesehen. Daher beeilt er sich, die politische Herrschaft durch Freie und Gleiche über seinesgleichen von der despotischen Herrschaft über Unfreie und Ungleiche abzugrenzen (III 4 1277 a 33 – 1277 b 9). Das

---

<sup>21</sup> Jesper Svenbro, „Archaisches und klassisches Griechenland: Die Erfindung des stillen Lesen“, aus dem Italienischen übersetzt von Martina Kempfer, in: Roger Chartier und Guglielmo Cavallo (Hg.), *Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm*, Frankfurt/New York/Paris 1999, S. 61-133, hier: S. 73.

<sup>22</sup> Ohne eigene Stätte und das heißt ohne Eigentum – Haus und Feld – konnte sich, wie Hanna Arendt betont, niemand „in die Angelegenheiten der gemeinsamen Welt mischen.“ Das gilt bis tief ins 19. Jahrhundert, wo „Besitz- und Vermögensqualifikationen die unerläßliche Bedingung für Zulassung zum politischen Raum und für den Genuß der vollen Bürgerrechte“ bildeten. Hanna Arendt, *Vita Activa – oder Vom tätigen Leben*, a.a.O., S. 32, S. 60. Bodenbesitz war in der Antike unveräußerlich. „Es ist hinreichend bekannt, daß es in Sparta ausdrücklich verboten war, seine Parzelle zu verkaufen (Aristoteles, *Politik* 1266 b 19).“ Numa Denis Fustel de Coulanges, *Der antike Staat*, a.a.O., S. 97. Fustel de Coulanges erwähnt hingegen einen athenischen Brauch, mit dem der Sklave in die Familie aufgenommen wurde: „Man ließ ihn sich dem Herd und der häuslichen Gottheit nähern; man goß ihm Reinigungswasser aufs Haupt, und er teilte mit der Familien Kuchen und Obst. Diese Zeremonie hatte eine gewisse Ähnlichkeit mit der Heirat und der Adoption.“ (Ebd., S. 152 f.) Das Band der Religion machte es möglich und erforderlich, daß der Sklave – als Teil und Besitzstück der Familie – in der Familiengrabstätte beigesetzt wurde.

mindere Ethos des Sklaven reicht nur so weit, wie die auf die Notdurft seines Herrn gerichtete Arbeit. Kein Despot wünscht einen Sklaven, der zu nichts zu gebrauchen ist und sich als widerspenstiges Werkzeug erweist. Auf tugendhafte Weise sklavisch zu sein bedeutet für Aristoteles daher, die despotischen Anweisungen geflissentlich und ohne Murren auszuführen (I 13 1260 a 56).

In dem Verhältnis zwischen Sklave und Herr herrscht nicht Recht und Gesetz, sondern Willkür. Das schließt eine – allerdings höchst asymmetrische – Freundschaft zwischen Herrn und Sklaven nicht aus, die zuallererst zum Vorteil des Herren ist, sichert sie ihm doch die bedingungslose Ergebenheit des Sklaven bis in den Tod hinein. Erst in zweiter Linie gereicht sie dem Sklaven zum Vorteil, der ohne den Herren nicht zu überleben wüßte (I 7 1255 b 18 ff.), wie Aristoteles annimmt. Für den Sklaven stellt die Freundschaft mit dem Herrn zweifellos eine Art Einwilligung in die eigene Namen-, Identitäts-, Rechts- und Besitzlosigkeit dar – ein „Einverständnishandeln“, das Max Weber in seiner hermeneutischen Soziologie in einer gewissen historischen Indifferenz für alle Herrschafts-, Unterwerfungs- und Gehorsamsverhältnisse als konstitutiv ansieht<sup>23</sup> und von nackter Gewalt unterscheidet. Loskauf und Freilassung der Sklaven von Natur aus sind in der politischen Philosophie des Aristoteles nicht vorgesehen. Wie sollte es auch möglich sein, sich von seiner eigenen unveränderlichen Natur loszukaufen und zu befreien? In der antiken Praxis bedeutete die Freilassung bzw. der Freikauf von Sklaven in der Regel nicht den Gewinn oder Wiedergewinn der Freiheit, sondern, wie etwa ein Viertel der delphischen Freilassungsurkunden bezeugt, die Verpflichtung, bis zum Tode des Freilassers im Stand eines freien Lohnarbeiters dieselben Sklavendienste zu verrichten wie zuvor<sup>24</sup>. Vielfach sah die Freilassung auch die Beschaffung der eigenen Kaufsumme zur Entschädigung des ehemaligen Eigners vor oder zwang die weiblichen Freigelassenen dazu, dem Freilasser in einer bestimmten Frist an ihrer Stelle ein Kind zu überlassen<sup>25</sup>. Rechtlich dem Stand der Metoiken verwandt, blieb der Freigelassene durch mannigfache Pflichten an seinen früheren Herren gebunden<sup>26</sup>. Die „Kette“ der Religion – der Religion des Herdes und häuslichen

---

<sup>23</sup> Max Weber, „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“, in: ders., *Schriften zur Soziologie*, Stuttgart 1995, S. 79-135, hier: S. 114.

<sup>24</sup> Zu den Bedingungen der Manumission, die als „differenziertes Instrument der Lenkung und Disziplinierung“ genutzt wurde, siehe Hans Klees, *Sklavenleben im klassischen Griechenland*, a.a.O., S. 297-333, hier: S. 327.

<sup>25</sup> Norbert Brockmeyer, *Antike Sklaverei*, a.a.O., S. 122 f.

<sup>26</sup> Ebd., S. 130.

Gottheit – sorgte dafür, daß der Sklave auch nach seinem Loskauf an die Familie gebunden blieb und ihr denselben Gehorsam, dieselben Pflichterfüllungen schuldete wie zuvor<sup>27</sup>.

## II. Der forcierte Gebrauch der messianischen Berufung zum Sklaven

Benjamin hat in einem bedeutenden Fragment den Kapitalismus als „Parasiten“ der christlichen Religion bezeichnet, der das Pensum ihrer Erlösungs- und Heilsversprechen, allerdings in umgekehrter und aufsteigender Richtung, nämlich im äußersten „Zenith“ von Schuld und Verschuldung übernimmt: „Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus.“<sup>28</sup> Doch darf man angesichts dieser triftigen Intuition nicht vergessen, daß die Begriffe von „Erlösung“, „Befreiung“ und „Rettung“, wie sie in den christlichen Texten und namentlich in den paulinischen Briefen zirkulieren, ihrerseits von der ökonomischen Substanz des Kaufs und Verkaufs von Sklaven zehren. Wie Benveniste gezeigt hat, bedeuten Kauf und Verkauf ökonomische Transaktionen, die nicht Dinge – „Waren, Güter oder Lebensmittel“ – betreffen, sondern zuallererst Menschen: Einen Menschen aus der Sklaverei zu befreien, konnte in der hellenistisch-römischen Antike nur heißen, ihn loszukaufen und so aus seiner unterwürfigen Stellung zu erlösen<sup>29</sup>. Freilich erweist sich auch solches ökonomische Handeln als in religiöser Hinsicht überdeterminiert, wenn man mit Adolf Deissmann an den Ritus der sakralen Sklavenbefreiung, „des fiktiven Ankaufs des Sklaven durch eine Gottheit“ erinnert: Der bisherige „Herr kommt mit dem Sklaven in den Tempel, verkauft ihn dort dem Gott und erhält aus der Tempelkasse den Kaufpreis (den tatsächlich der Sklave vorher aus seinen Ersparnissen hinterlegt hatte). Damit ist der Sklave Eigentum des Gottes, aber nicht sein Tempelsklave, sondern nur sein Schützling.“ In den nicht selten in Stein gehauenen Urkunden<sup>30</sup> verlautete es jeweils formelgemäß: „Es kaufte Apollon Pythios von Sosibios aus Amphissa zur Freiheit einen weiblichen Sklaven, deren Name Nikaia und die von Geburt Römerin ist, um einen Preis von dreiundeinhalb Silberminen. Bürge nach dem Gesetz:

---

<sup>27</sup> Numa Denis Fustel de Coulanges, *Der antike Staat*, a.a.O. S. 152. Siehe auch die Passage aus der von de Coulanges zitierten pseudo-aristotelischen *Ökonomik* I, 5: „Mehr noch für die Sklaven als für die freien Personen muß man die Opfer und Feste abhalten.“

<sup>28</sup> Walter Benjamin, „Kapitalismus als Religion“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1985, S. 100-103, hier: S. 102, S. 100.

<sup>29</sup> Benveniste findet etwa bei Homer zwei unterschiedliche Wörter für Verkaufen: „πωλεῖν ‚einen Preis aussetzen; Gewinn anstreben‘ und πέρνειμι bzw. πικράσκω ‚verkaufen durch Überführung des Gegenstands (auf den Markt)‘, gewöhnlich über die Meere.“ Dabei handelt es sich um die Überstellung von Gefangenen. Émile Benveniste, *Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen*, übersetzt von Wolfram Bayer, Dieter Horning und Kathrina Menke, Frankfurt/New York/Paris 1993, S. 103-111.

<sup>30</sup> Adolf Deissmann, *Licht vom Osten*, a.a.O., S. 274.

Eumnastos aus Amphissa. Den Preis hat er empfangen. Den Kauf aber hat Nikaia dem Apollon anvertraut, zur Freiheit.“ Es folgt die Auflistung der Zeugen<sup>31</sup>.

Wie Deissmann unterstreicht, lehnt sich Paulus an diese rituelle Praxis des sakralen Sklavenkaufs an, wenn er von der Befreiung durch Christus spricht und dabei die einschlägigen Formeln der Befreiungsurkunden verwendet: „Für die Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5, 1) bzw. „zur Freiheit seid ihr berufen worden“ (Gal 5, 13). Die Sklaven der Menschen, (1 Kor 7, 23), der Sünde (Röm 6, 17), des Todes (Röm 8, 20 f.), der heidnischen Götter (Gal 4, 8) oder, wie im Falle der Juden, des Gesetzes (Gal. 4, 1-7), können nach Paulus jeweils nur dadurch befreit werden, daß sie Christus „um einen Preis“ (1 Kor 6, 20, 7, 23), nämlich: um den Preis seines eigenen Todes gekauft hat. Fortan sind sie Sklaven des Messias, das heißt in die Sklaverei Gottes (Röm 6, 22) Gekommene oder Freigelassene des Herrn<sup>32</sup>.

Die eigentümliche Rede des Paulus vom Schuldbrief, der durch die Satzungen gegen uns gestanden habe, von Christus jedoch gelöst und auf das Kreuz geheftet worden sei (Kol 2, 14), erweist sich, laut Deissmann, ebenfalls als religiöse Ausdeutung einer juristischen Prozedur. Denn es war allgemein üblich, einen Schuldbrief oder andere Urkunden „durch den griechischen Kreuzbuchstaben Chi (X) zu durchkreuzen und dadurch zu annullieren.“<sup>33</sup>

Durch Christus von Schuld erlöst, zum Freigelassenen des Herrn geworden zu sein, bedeutet freilich nicht, faktisch aus den Ketten der irdischen Sklaverei befreit worden zu sein. Denn im Unterschied zu den sakralen Befreiungsurkunden, die dem Freigewordenen ausdrücklich gestatten, „zu tun, was immer er will“, werden die Freigelassenen des Herrn, also diejenigen, die Christus angehören, von Paulus mit Nachdruck dazu aufgefordert, gerade „nicht zu tun, was ihr wollt“ (Gal 5, 18)<sup>34</sup>. Das aber ist, Aristoteles zufolge, das Charakteristische des Sklaven, „daß er lebt, wie er nicht will.“ (*Politik* VI 2 1317 b 16 f.), während Freiheit nach der berühmten Definition der *Metaphysik* nichts anderes heißt, als „um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen“ da zu sein (I 2 982 b 33 f.).

Worin aber besteht nun die eigentümliche Freiheit des Christen, wenn ihm durch den Opfertod Christi eine Loskaufung und Erlösung im Sinne einer doppelten Sklaverei auferlegt zu werden scheint? Bleibt er nicht Sklave seines alten Herrn und wird zugleich Sklave des Messias? Der bedingungslose Gehorsam, den die Sklaven, als *servi Christi* auch und zumal ihren irdischen Herren schulden (1 Petr 2, 18, 1;), wird von Paulus jedenfalls immer wieder eingeschärft: „Ihr Sklaven, seid gehorsam euren leiblichen Herren mit Furcht und Zittern, in

---

<sup>31</sup> Ebd., S. 274 f.

<sup>32</sup> Ebd., S. 275.

<sup>33</sup> Ebd., S. 283.

<sup>34</sup> Ebd., S. 276.

Einfalt eures Herzens, als dem Herrn Christus.“ (Eph 6, 5)<sup>35</sup> Wie Aristoteles, für den das sklavische Ethos zum Nutzen des Despoten auf Fleiß und Mäßigung beruht, fordert auch Paulus, daß sich die Sklaven aus Sicht ihrer weltlichen Herren als gute und folgsame Sklaven verhalten. Daß er dabei nicht die Freigelassenen, so wie es tatsächlich auch üblich war, zur Einhaltung ihrer Gehorsams- und Huldigungspflichten gegenüber ihren ehemaligen Herren ermahnt, erhellt schon daraus, daß hier ausdrücklich von Sklaven und nicht von Freigekauften die Rede ist.

Wie den christlichen Kirchen, in denen Sklaven im übrigen durchaus Priester werden konnten<sup>36</sup>, so ist es auch Paulus keinen Augenblick darum zu tun, die weltliche Sklaverei politisch abzuschaffen. Es kommt ihm vielmehr darauf an, die juristisch-ökonomische Bedeutung der Sklaverei in ihrer Beziehung zur neu hergestellten religiösen Bedeutung oder besser gesagt: im Namen der Freilassung im Herrn, unter strenger Beibehaltung aller tatsächlichen Bürden und unter Einhaltung sämtlicher profaner Gehorsamspflichten, im Sinne einer freiwillig-einwilligenden Haltung von Grund auf zu verwandeln: Nichts wird sich ändern und doch wird alles radikal anders.

Auf eine solche Spur führt bereits der Name des Apostel Paulus, der als Jude und römischer Bürger der kilikischen Hauptstadt Tarsus vormals den stolzen – die Herkunft der Familie aus dem Stamme Benjamin anzeigenden – Namen Saulus, Sha’ul trug<sup>37</sup> (Apg 13, 9). Im ersten Buch *Samuel* (9, 2) übertrifft Saulus die übrigen Israeliten an Schönheit und körperlicher Größe. Saulos ist der Große und ein königlicher Name, während *paulus* im Lateinischen nichts anderes als „klein“ bedeutet. Nicht von ungefähr bezeichnet sich Paulus als den Kleinsten, den Geringsten unter den Aposteln, der es nicht wert sei, Apostel genannt zu werden, weil er die Gemeinde verfolgt habe (1 Kor 15, 9). Unter den antiken Sklavenhaltern war es Brauch, die Sklaven beim Kauf mit einem neuen Namen zu versehen, der ihren verachteten Status als Unfreie mit jeder Anrede je von neuem zum Ausdruck bringen oder dem Sklaven durch seinen Namen den „Willen des Herrn nach unbedingtem Gehorsam“ ins Gedächtnis brennen sollte. Der Sklavename *Πρόκλησις* war eigentlich der reguläre Ausdruck, um Sklaven zur gerichtlichen Folterung zu berufen<sup>38</sup>.

Die Römer, so berichtet Paul Veyne, pflegten ihre Sklaven mit Vorliebe „Kleiner“ oder „Junge“ zu nennen oder gaben ihnen zur Verhöhnung travestierte griechische Namen, die

---

<sup>35</sup> „Die Sklaven, die unter dem Joch sind, sollen ihre Herren aller Ehre wert halten, auf daß nicht der Name Gottes und die Lehre verlästert werde.“ (1 Tim 6, 1 und 2)

<sup>36</sup> Paul Veyne, „Das römische Reich“, a.a.O., S. 70.

<sup>37</sup> Martin Hengel, „Der vorchristliche Paulus“, in: Martin Hengel und Ulrich Heckel (Hg.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1991, S. 177-294, hier: S. 198.

<sup>38</sup> Max Lambert, *Die griechischen Sklavennamen*, Wien 1907, S. 42.

dieselbe Funktion hatten, wie etwa im 19. Jahrhundert der Name Minna, der zum Synonym für die Dienstmagd schlechthin werden konnte<sup>39</sup>.

Wie vor allem Agamben in Erinnerung ruft, ist Paulus ein Sklavename, mit dem der Apostel – durch den Tausch eines einzigen Buchstabens – eine Haltung freiwilliger Demütigung einnimmt und eine Geste der Selbstverkleinerung vollzieht, die den Übergang vom Rechtsstatus seiner römischen Civität hin zum Zustand der Entrechtung als „Sklave des Messias“ anzeigt<sup>40</sup>. Die berühmte Passage aus dem 1 Korintherbrief (7, 20-23) wartet mit einer entsprechenden Aufforderung auf: „Jeder bleibe in der Berufung, in die er berufen wurde. Als Sklave wurdest du berufen? Kümmere dich nicht darum! Aber auch, wenn du frei werden kannst, brauche um so mehr! Denn wer im Herrn als Sklave berufen wurde, ist Freigelassener des Herrn. Ebenso ist, wer als Freier berufen wurde, Sklave des Messias.“

Ein Jeder ist von Gott in jenen profanen Stand berufen, in dem er sich faktisch befindet. Durch die Annahme dieser Berufung, die zugleich die äußerste Bejahung des Faktischen bedeutet, so erdrückend und unannehmbar es auch immer sein mag, verliert es seine Bestimmtheit und erweist so erst seinen zeitlich befristeten, seinen gewordenen und gewordenen, ja nichtigen Charakter im Angesicht des (Wieder-)Kommens des Herrn. Dabei handelt es sich um eine Freiheit, die die Geltung und Wirkung der faktischen Rechts-, Personen- und Herrschaftsverhältnisse paradoxerweise gerade dadurch aufhebt, daß sie diese als von Gott berufene radikal bejaht und übernimmt. Alle juristisch-ökonomischen Zustände müssen unverändert so bleiben, wie sie sind, sollen durch profanes Engagement und menschlichen Willen nicht umgestürzt werden; und doch erfahren sie im Ja ihrer äußersten Bejahung und in der Geste der Auslieferung an sie eine radikale Verwandlung. In dem Maße, in dem der faktische Sklave Sklave bleibt und seine Berufung zum Sklaven im Herrn an- und übernimmt, wird er Freigelassener. Der rechtlich Freie aber wird, wie auch Paulus, zum Sklaven des Herrn. Kennt das römische Recht nur drei Kategorien von Personen, nämlich Freie, Sklaven und Freigelassene (denen Paulus noch die Kategorien der Beschnittenen und Unbeschnittenen hinzufügt), so knüpft Paulus an diese grundsätzlichen juristischen Unterscheidungen an, wenn er zwischen dem Freien und dem Sklaven den Freigelassenen plaziert, dem er als Freigelassener des Herrn im Vergleich zum Freigeborenen den gesteigerten Gebrauch seines weltlichen Zustands zumutet. Dem Freigelassenen scheint eine eigentümliche Zwischenstellung zuzukommen: An ihm vollzieht sich in der faktischen Lebenswelt jene Verkehrung, Verwandlung und Enteignung des juristisch-ökonomischen Status, den Paulus durch das Hören des Rufs, die Annahme der je eigenen Berufung in

---

<sup>39</sup> Paul Veyne, „Das römische Reich“, a.a.O., S. 69.

<sup>40</sup> Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., S. 19-24.

Aussicht stellt. Doch Paulus zieht den Freigelassenen nicht auf die Seite des Freien, sondern auf die Seite des Sklaven: Gebrauchen soll der Freigelassene nicht seine Berufung zur Freiheit, sondern seine *κλησις* als ehemaliger Sklave<sup>41</sup>. Darin liegt die zum Äußersten gespannte, weil rückgewendete Bejahung dessen, was eigentlich nicht bejaht werden kann, und die Treue gegenüber einer göttlichen Berufung, die faktisch bereits widerrufen ist.

Gebrauchen soll der Berufene seine Sklaverei, auch und zumal wenn er im weltlichen Leben bereits Freigelassener ist. Denn der forcierte messianische Gebrauch der *κλησις* macht die faktische Sklaverei unwirksam, zehrt sie von innen aus und versetzt sie in den Modus einer negativen Virtualität: „als ob nicht“. Der Freigelassene soll die Sklaverei gebrauchen als ob sie angesichts der vergänglichen Gestalt der Welt nicht zählte, als ob sie nicht(s) sei. In diesem Sinne definiert Paulus das profane Leben im Zeichen der messianischen Berufung: „Dies aber sage ich, Brüder, die Zeit ist zusammengedrängt. Was bleibt ist, daß diejenigen, die Frauen haben, sie haben, als ob sie sie nicht haben, und diejenigen, die Weinende sind, als ob sie nicht weinten, und die Freuende sind, als ob sie sich nicht freuten, und die Kaufende sind, als ob sie nicht kauften und die die Welt Nutzende, als ob sie sie nicht nutzten. Ich will jetzt, daß ihr ohne Sorgen seid“ (1 Kor 7, 29-32).

Das paulinische Verständnis des Gebrauchs des Faktischen und der Berufung als einer von Gott gestellten Aufgabe in der messianischen Modalität des *ως μη*, als-ob-nicht, verdankt sich wiederum, wie Agamben unter Berufung auf Yan Thomas<sup>42</sup> hervorhebt, der spezifischen Auslegung eines beispiellosen Instruments des römischen Zivilrechts. Die *fictio legis* der *Lex cornelia* sicherte einem ehemaligen römischen Bürger, wenn er in Kriegsgefangenschaft geraten und zum rechtlosen Sklaven geworden war, das Recht, ein wirksames Testament aufzusetzen, unter der Fiktion zu, als ob er kein Sklave geworden wäre<sup>43</sup>. Paulus richtet die messianische Ausdeutung dieser an spezifische Umstände gebundenen juristischen Fiktion *ac si non* gegen die Rechts- und Personenzustände von Freiheit und Unfreiheit im allgemeinen, die juristisch dieselben bleiben und sich doch im Inneren verändern: Der Gebrauch der *κλησις* im Modus des „als ob nicht“ macht sie in der Weise unwirksam, als hätten sich Sklaverei und

---

<sup>41</sup> So auch Agamben (ebd., S. 37), der Luther in diesem Punkt widerspricht und den Gebrauch der *κλησις* daher nicht auf die Freiheit, sondern auf den unfreien Status bezieht.

<sup>42</sup> Yan Thomas, „Fictio legis. L’empire de la fiction romaine et ses limites médiévales“, in: *Droit*, Bd. XXI (1995).

<sup>43</sup> „Nach dem Cornelischen Gesetze erhalten die Testamente derer, die in feindlicher Gefangenschaft sterben, dieselbe Kraft, als ob die Erblasser nicht in feindliche Gefangenschaft gekommen wären; und ebenso gelangt ihre darin gegebene Erbschaft an einen Jeden [, der dazu gerufen wird]. Wenn daher von Jemand, der in feindlicher Gewalt starb, ein Slav zum Erben eingesetzt wurde, so soll dieser die Freiheit erlangen und Erbe werden, er mag wollen oder nicht, obgleich er nicht im eigentlichen Sinne ein nothwendiger Erbe heissen kann.“ *Das Corpus Iuris Civilis (Romani)*, herausgegeben von K. E. Otto, B. Schilling, K. F. F. Sintenis, Band 3, Pandekten Buch 28-28, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1831, Aalen 1984 (Pandect. L. XXVIII. Tit. 1, 12. Julian. Lib. XLII. Dig.), S. 7.

Herrschaft nicht ereignet. Eine solche Deaktivierung faktischer juristisch-ökonomischer Zustände kann indes nur gelingen, wenn diese mit all ihren Pflichten und Aufgaben in einem übersteigerten Maße übernommen und so potenziert werden: Gebrauche um so mehr. Sklaven, die zur oder in die Sklaverei berufen wurden, sollen ihrem Status daher im praktisch-ethisch-rechtlichen Sinne mehr als gerecht werden, und das heißt noch über das hinausgehen, was ein Sklave gewöhnlicherweise tun muß. Die Berufung hat daher einen spezifischen Inhalt und eine lebenspraktisch wirksame Botschaft: nämlich das (aristotelische) Ethos des Sklaven zu überbieten, sklavischer zu sein als der gewöhnliche Sklave und zugleich mehr zu sein als ein Sklave. Es gilt, den Sklaven in seinem sklavischen Sein zu übertreffen und Hyper-Sklave (Philem 16) zu werden. Wie in einem Aufstieg auf der Stelle vollzieht sich die messianische Freilassung kraft einer außerordentlichen Fügung in und einer übermäßigen Auslieferung an die innerweltliche Sklaverei. Diese paradoxe Figur konnte nicht ohne Bedeutung für die Bestimmung des *animal laborans* bleiben und hat ganz sicher eine Rolle gespielt für das profane Verständnis des Dienens. Welche Kontur aber nimmt sie in ihren philosophischen Ausdeutungen von Nietzsche bis Agamben an?

### III. Zur politischen Theologie der Sklaverei

Wie man weiß, ist es für Nietzsche ein Zeichen von höherer Redlichkeit, sich den herrischen, gewaltsamen und aneignenden Charakter aller Lebensvollzüge als eines „Ur-Faktums“ einzugestehen, das vom differentiellen und gegenstrebigem Spiel der Willen-zur-Macht herrührt: „Von kommenden Zuständen der Gesellschaft“ zu träumen, „denen der ‚ausbeuterische Charakter‘ abgehen soll“, komme daher der Erfindung eines sozialen Lebens ohne Leben und „organische Grundfunktionen“ gleich und sei nichts weiter als eine „humanitäre Täuschung“<sup>44</sup>. Daher trifft man bei Nietzsche durchweg auf eine Apologie der Sklaverei, die der modernen „Würde der Arbeit“ mit ausgesprochener antiker Verachtung begegnet<sup>45</sup>. Der Listen- und Erfindungsreichtum des Juden- und Christentums, das die antike

---

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, 259., S. 207 f.; 257., S. 203.

<sup>45</sup> Nietzsches „grausam klingende Wahrheit [...], daß zum Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre“, rührt von dem Wissen um die Lebensnotwendigkeit der Kunst her. Daher verurteilt er die „Trostmittel“ der modernen Kultur, die sich mit den ideologischen Schlagwörtern von der ‚Würde der Arbeit‘ und der ‚Würde des Menschen‘ über ihr eigenes, sklavisches Gebaren bei der Ausbeutung der proletarischen Massen hinwegtäusche. Menschliche Würde lasse sich nicht aus dem Dienst an der nackten Subsistenz und dem Elend der Arbeit beziehen: Die ungeheure Mehrzahl derer, die für ihr eigenes Überleben zu arbeiten gezwungen seien, erlangten Würde einzig dadurch, daß sie „über das Maaß ihrer individuellen Bedürftigkeit hinaus“ für eine privilegierte und vom „Existenzkampf“ befreite Minderheit „Mehrarbeit“ leisteten, die dadurch zur vollen Kunstwirklichkeit gelangen könnten. Friedrich Nietzsche, „Der griechische Staat“, Vorrede, in: KSA 1, S. 767, S. 764. Vgl. dazu die in Ton und Gangart noch härtere Nachlassaufzeichnung: „Die ‚Würde der Arbeit‘ ist eine moderne Wahnvorstellung der dümmsten Art. Sie ist ein Traum von Sklaven. Alles quält sich um elend weiter zu

Kultur unter sich begraben und „uns“ damit um deren eigentliche „Ernte“ gebracht habe<sup>46</sup>, besteht für Nietzsche nicht zuletzt in einer „radikalen Umwerthung“ der aristokratischen Werte von Vornehmheit und Stärke in eine der Schwäche, eine dem Gemeinen, Pöbelhaften und Niedrigen eigentümlichen Stärke<sup>47</sup>. Damit beginnt für Nietzsche der kulturhistorisch so folgenreiche, aus Ressentiment geborene Auftritt der Sklavenmoral, an deren Ausarbeitung der „Teppichwirker Paulus“<sup>48</sup> als der „grösste aller Apostel der Rache“ den entscheidenden Beitrag geleistet habe. Nietzsche beruft sich in diesem Zusammenhang auf die paulinische Inversion von Stärke und Schwäche (1 Kor 1, 20 ff.): „und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, dass er zu Schanden mache, was stark ist. Und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählet, und das da Nichts ist, dass er zu Nichte mache, was Etwas ist. Auf dass sich vor ihm kein Fleisch rühme.“<sup>49</sup>

Auch wenn sich Nietzsche mit aller Macht gegen den paulinischen Glauben als einer „höheren“ Form der „Sklaverei“ und „Entselbstung“ verwahrt, der den Gläubigen dazu nötigt, nicht sich selbst, sondern Christus zu gehören<sup>50</sup>, auch wenn er die paulinische Feindschaft wider das Fleisch als den lebensverneinendsten und verbrecherischsten Ausdruck der „Selbstschändung des Menschen durch den Begriff Sünde“<sup>51</sup> denunziert, so trägt seine „Lehre von der ewigen Wiederkunft“ doch unverkennbar eine paulinische Handschrift: Was sich unter der Einflüsterung eines Dämons wie eine Prophezeiung ausnimmt und als „Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit“ ein bloßer, allerdings „abgründlicher Gedanke“<sup>52</sup> bleibt, nämlich, daß wir unser Leben „noch einmal und unzählige Male leben müssen“, so daß „jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große“ in derselben Reihenfolge wiederkehrt<sup>53</sup>, – diesem gefährlichen Gedanken von der ewigen Wiederkehr des Gleichen traut Nietzsche zu, daß er das Dasein nicht nur „erschüttern und umgestalten“<sup>54</sup>, sondern auch „zermalmen“<sup>55</sup> könnte: Die reine Erdenklichkeit einer solchen Möglichkeit, die das Dasein freilich befassen kann wie einst „die Möglichkeit der

---

vegetieren. Und die verzehrende Lebensnoth, die Arbeit heißt, soll ‚würdevoll‘ sein? Dann müßte das Dasein selbst etwas Würdiges sein. Nur die Arbeit, die vom willkürlichen Subjekt gethan wird, ist würdevoll. Somit gehört zu wahrer Kulturarbeit ein begründetes sorgenbefreites Dasein. Umgekehrt: zum Wesen einer Kultur gehört das Sklaventhum.“ (Nachlass Ende 1870 – April 1871, 7[16], KSA 7, S. 140)

<sup>46</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Anti-Christ*, KSA 6, 60., S. 249.

<sup>47</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, KSA 5, I, 7., S. 267.

<sup>48</sup> Ebd., I, 16., S. 287.

<sup>49</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, *Der Anti-Christ*, a.a.O., 45., S. 223.

<sup>50</sup> Ebd., 54., S. 236 f.

<sup>51</sup> Ebd., 56., S. 239.

<sup>52</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, KSA 4, III Von der Seligkeit wider Willen; Der Genesende 1-2, I., S. 172, S. 205.

<sup>53</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, Viertes Buch, 341., S. 570.

<sup>54</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* Frühjahr – Herbst 1881, KSA 9, 11[203], S. 523.

<sup>55</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, Viertes Buch, 341.

ewigen Verdamniß“, wird nur dann überhaupt lebbar und erträglich, wenn das Leben in „jedem Augenblick“<sup>56</sup> und bis in alle Ewigkeit bejaht wird. Ohne auf ein anderes, höheres Leben zu schielen, ohne ferne Begnadigungen, „Seligkeiten und Segnungen“<sup>57</sup> zu erwarten, verspricht ein solches performatives Ja, das ein Jasagen als Tun und ein Tun im Modus der Bejahung ist, aus dem Leben ein Fest, wenn nicht ein Kunstwerk zu machen, und die Dankbarkeit gegenüber diesem einen singulären Leben zum stärksten Affekt aufsteigen zu lassen. Alles bleibt, so wie es ist, und doch wird alles radikal anders: Die „milde Lehre“ Nietzsches, die ohne Höllen und Drohungen auskommen und nur das diesseitige Leben betreffen möchte, setzt „ein Jasagen ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst“<sup>58</sup> frei. Wie der forcierte Gebrauch der paulinischen *κλησις*, so fordert auch der Gedanke der ewigen Wiederkehr keineswegs eine Veränderung der faktischen Zustände, sondern vielmehr ein *amor fati*. Die Vorstellung seiner ewigen Wiederholbarkeit versetzt das eigene Leben in eine Beziehung und Spannung zu sich selbst und bewirkt so eine innere Verwandlung. Die äußerste Bejahung (und gilt dies nicht auch für die Bejahung von Frondienst und Sklaverei?) bedeutet, dieses eine singuläre und kontingente Leben nicht anders zu leben und zu wollen, als so, wie man es lebt. Es geht nicht darum, das Leben zu leben, „als ob nicht“, sondern es so zu leben, als ob man kein anderes Leben leben wollte.

Die Übersetzung des Wortes *δουλός* mit „Knecht“ in der Lutherbibel hat die für die Urbibeln so maßgeblichen antiken Einschlüsse – die mit der Sklaverei verbundenen Rechtsinstitute und sakralen Praktiken –, zumindest für die deutschsprachige Rezeption, bis zum Aufkommen der historisch-kritischen Bibelkunde nahezu ausgelöscht. Einen nicht minder folgenreichen Übersetzungsvorgang der Lutherbibel, nämlich die Wiedergabe der paulinischen *κλησις* mit dem der griechisch-römischen Antike fremden Wort „Beruf“, hat Max Weber bekanntlich zum Ausgangspunkt der Untersuchung dessen genommen, was ihm als „Ethik des Protestantismus und Geist des Kapitalismus“ auf die Säkularisierung und den Bedeutungsübergang von religiösen zu ökonomisch-innerweltlichen Lebensformen und Denkstilen hinzudeuten schien. Als ein deutlicher Hinweis darauf, daß diese Säkularisierung bis heute nicht abgeschlossen, ja, womöglich unabschließbar ist, mag der Triumphzug, die quasi-religiöse Aufladung der Ökonomie dienen, die heute fast ausnahmslos das letzte Wort

---

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* Frühjahr – Herbst 1881, KSA 9, 11[161], S. 503.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, KSA 6, Die Geburt der Tragödie, 2., S. 3111; vgl. auch Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, Was ich den Alten verdanke, 5., S. 160.

behält, so daß vor ihr alle politischen, rechtlichen, ethischen und ökologischen Ansprüche zu kapitulieren scheinen.

Max Weber ist jedoch nicht an einer Genealogie der Mentalität und Bedeutungsverwandlung des sklavischen Dienstes, sondern am religiösen Ausgangspunkt des kapitalistischen Geistes und eines rationalen Unternehmertypus neuen Stils interessiert, für den das Gewinnstreben jenseits aller hedonistischen und utilitaristischen Motive zum Lebenszweck, genauer: für den die „rastlose“ Hingabe an den Beruf des Geldverdienens zum Selbstzweck werden konnte<sup>59</sup>. Es handelt sich um einen Unternehmertypus, der nicht nur im äußersten Gegensatz zur antiken Verachtung und kirchlichen Indifferenz gegenüber der Arbeit stand, sondern auch das kanonische Zins- und Wucherverbot zu überwinden hatte. Weber sieht die für den Geist des Kapitalismus und die Ausbildung eines solchen Unternehmertypus so entscheidende Berufsaskese der Calvinisten und Puritaner in der lutherischen Übersetzung der paulinischen *κλησις* (Ruf, Berufung) mit „Beruf“ auf gewisse Weise vorbereitet. Habe Luther zunächst die „eschatologischen Erwartungen“ des Paulus und der urchristlichen Gemeinden geteilt, die dem weltlichen Berufsleben gleichgültig gegenübergestanden hätten – „da alles auf das Kommen des Herrn wartet, so mag jeder in dem Stande und der weltlichen Hantierung bleiben, in der ihn der ‚Ruf‘ des Herrn gefunden hat und arbeiten, wie bisher: so fällt er den Brüdern nicht als Armer lästig“ –, so sieht es Weber freilich als erwiesen an, daß Luther, nicht zuletzt als Folge der Bauernunruhen, dem „Ruf“ schließlich die moderne, rein weltliche Bedeutung „Beruf“ verliehen habe. Unter dem systematisch neuen Vorzeichen des Berufs stehe der ökonomische Traditionalismus, der Luther mit Paulus verbinde, für einen zunehmend „intensiver werdenden Vorsehungsglauben“ und „Schickungs-Gedanken“, „der den bedingungslosen Gehorsam gegen Gott mit der bedingungslosen Fügung in die gegebene Lage identifiziert.“<sup>60</sup>

Auch wenn Weber die folgende Schlußfolgerung nicht zieht und Paulus vielmehr eine „eschatologische Indifferenz“ gegenüber dem innerweltlichen Berufsleben unterstellt, so muß man betonen, daß durch den Wegfall der messianischen Überbietung der innerweltlichen Sklaverei dem paulinischen Freilassungsmotiv die Spitze gebrochen wird: Die paradoxe Figur der Befreiung durch äußerste Bejahung und Auslieferung an das Faktische verwandelt sich bei Luther in eine ordnungspolitisch höchst wirksame Gehorsamspflicht – namentlich der leibeigenen Bauern und Knechte – gegenüber göttlichem Befehl. Stand und Berufsarbeit sind

---

<sup>59</sup> Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen/München 1988, S. 105, S. 35, S. 53, S. 55.

<sup>60</sup> Ebd., S. 76 f.

dasjenige, was der Mensch „als göttliche Fügung hinzunehmen, worin er sich ‚zu schicken‘“ und seine Dienstfertigkeit gegen Gott und den Nächsten zu erweisen hat<sup>61</sup>.

„Daß diese sittliche Qualifizierung des weltlichen Berufslebens [nicht nur] eine der folgenschwersten Leistungen der Reformation und also speziell Luthers war“<sup>62</sup>, sondern zugleich auch eine wesentliche Rolle bei der Umwertung der Werte von Dienen und Herrschen spielen konnte, darf wohl als zweifellos angesehen werden.

In einer frühen Freiburger Vorlesung des Wintersemesters 1920/21 expliziert Heidegger im Rahmen seiner *Phänomenologie des Religiösen Lebens* jene Passage aus dem 1. Korintherbrief (7, 20-23), die der *κλησις* und dem *ως μη* gewidmet ist. Indem Heidegger Paulus auf eine phänomenologische Erfahrung verpflichtet, steht für ihn im Korintherbrief nicht Dogma noch Theorie, sondern die „faktische Lebenserfahrung“ selbst in Frage. Heidegger stellt den „Bezugssinn der urchristlichen Religiosität zu Umwelt, Mitwelt [und] Selbstwelt“ in das Zeichen der paulinischen Verkündigung „des Jesu als Messias“, die ein „neues Grundverhalten“ im Sinne einer „Aneignungstendenz“ freisetze: „Die Bedeutsamkeiten des wirklichen Lebens bleiben, aber ein neues Verhalten entsteht“: Diese Bedeutsamkeiten werden gelebt und ursprünglich vollzogen „*ως μη*, als ob nicht.“<sup>63</sup>

„In der Berufung, in der einer ist, soll er bleiben. Das *γενέσθαι* ist ein *μένειν*. Bei aller radikalen Umbildung bleibt etwas. [...] Schematisch: etwas bleibt unverändert und wird doch radikal geändert. [...] Also der Christ tritt nicht aus der Welt heraus. Ist einer als Sklave berufen, so soll er gar nicht in die Tendenz verfallen, daß er bei Steigerung seiner Freiheit für sein Sein etwas gewinnen könnte. Der Sklave soll Sklave bleiben. Es ist gleichgültig, in welcher umweltlichen Bedeutung er steht. Der Sklave als Christ ist frei von aller Gebundenheit, der Freie aber als Christ wird Sklave vor Gott (Das *γενέσθαι* ist ein *δουλεύειν* vor Gott). Diese auf die Umwelt gehenden Sinnrichtungen, auf den Beruf und auf das, was man ist (Selbstwelt), bestimmen in keiner Weise die Faktizität des Christen.“<sup>64</sup>

Daß Heidegger in seinem Kommentar ein eminentes Gespür für die paradoxe Figur des Bleibenden und zugleich radikal Veränderten aufbringt, wirft ein bezeichnendes Licht auf die paulinische Struktur des Diskurses der Eigentlichkeit in der existenzialen Interpretation des Todes von *Sein und Zeit*. Es ist allerdings befremdlich zu sehen, daß Heidegger in einer Art modernistischen Überblendung die auffälligerweise gerade nicht als Knechtschaft mißdeutete

---

<sup>61</sup> Ebd., S. 77 f.

<sup>62</sup> Ebd., S. 72.

<sup>63</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, in: *Gesamtausgabe*, II. Abtl., Bd. 60, herausgegeben von Matthias Jung, Thomas Regehly, Claudius Strube, Frankfurt am Main 1995, S. 116 f.

<sup>64</sup> Ebd., S. 118 f.

Sklaverei in eine Beziehung zum lutherischen Beruf<sup>65</sup> bringt. Ohne sich an der politisch provokanten Zumutung zu stoßen, daß der Sklave Sklave bleiben solle, schließt Heidegger den Sklavendienst, beinahe ist man versucht zu sagen, die Dienstleistung des Sklaven mit dem Beruf kurz. Nicht weniger befremdlich ist es zu sehen, daß Heidegger dem Sklaven die Entdeckung eines „eigentlichen Selbst“ zumutet. Zeichnet sich doch der Status des Sklaven gerade dadurch aus, daß er im Unterschied zum Herrn kein *ipssisimus*, kein Selbst (*αυτὸς*) ist, das über sich selbst verfügt, sich selbst besitzt, das vermögend und „imstande ist“<sup>66</sup>. Der Sklave ist Niemand und bleibt auch unter dem messianischen Ruf ohne Selbst und Selbstwelt. Mit Blick auf die „zusammengedrückte Zeitlichkeit“, die kein Hinausschieben dulde und für die christliche Religiosität konstitutiv sei, deutet Heidegger ferner auf recht eigenwillige Weise den forcierten Gebrauch der *κλησις* hinsichtlich der Sklaverei, den Paulus namentlich dem Freigelassenen zumutet. Gebrauche um so mehr: Heidegger definiert diese Aufforderung als „eigentliche Zueignung“ der uneigentlich – und wie es an dieser Stelle noch heißt – der „scheinhaft“ gelebten Selbst-, Mit- und Umwelt, deren Sinn sich als Zeitlichkeit bestimme<sup>67</sup>. Der Gebrauch der Berufung „als ob nicht“ hat mit der Besitznahme, der Zu- und Aneignung des zeitlichen Sinns angesichts der vergänglichen Gestalt der Welt allerdings nichts zu tun. Weder stiftet der Gebrauch eine eigentliche Identität noch auch stellt er eine Zueignung der Faktizität in Aussicht. Es ist diese Sprache der Eigentlichkeit und der Aneignung, die Heideggers Paulus-Kommentar mit *Sein und Zeit* verbindet. Sowenig wie der eigene Tod vom „eigensten Seinkönnen“ gedacht werden kann und durch „Jemeinigkeit [...] konstituiert ist“<sup>68</sup>, sowenig kann sich der Sklave, auch nicht im zeitlichen Charakter seines Gewordenseins, seine messianische Berufung, den Status seiner Identitäts-, Recht- und Besitzlosigkeit aneignen und so erst den Schein durchbrechen, der sein „eigentliches Selbst“ verhängt. Die Sklaverei ist kein trügerischer Schein, sondern ein rechtlich-ökonomischer Status, der durch den übermäßig affirmativen Gebrauch der *κλησις* unwirksam gemacht, nicht aber, wie Heidegger in bezug auf den Vollzugszusammenhang des christlichen Lebens insgesamt

---

<sup>65</sup> Heidegger deutet die messianische Berufung als „Beruf“ (ebd., S. 100). Vgl. auch seinen Kommentar zu 2 Kor 12, 2-19. Diese Passage „gab uns einen Vorblick in die Selbstwelt des Paulus. Das Außerordentliche in seinem Leben spielt für ihn keine Rolle. Nur, wenn er schwach ist, wenn er die Nöte seines Lebens durchhält, kann er in einen engen Zusammenhang mit Gott treten. Diese Grundforderung des Gott-Habens ist das Gegenteil aller schlechten Mystik. Nicht die mystische Versenkung und besondere Anstrengung, sondern das Durchhalten der Schwachheit des Lebens ist entscheidend. Das Leben ist für Paulus kein bloßer Ablauf von Erlebnissen, er *ist* nur, sofern er es *hat*. Sein Leben hängt zwischen Gott und seinem Beruf.“ Max Weber erinnert daran – und dies mag für den Studenten der katholischen Theologie, der Heidegger war, von Belang sein –, daß sich auch die katholischen Bibelübersetzungen in der Nachfolge Luthers sich seiner Übersetzung der *κλησις* mit „Beruf“ anschlossen. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, a.a.O., S. 68, Anm.

<sup>66</sup> Émile Benveniste, *Indoeuropäische Institutionen*, a.a.O., S. 74.

<sup>67</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, a.a.O., S. 118 f.

<sup>68</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Auflage, Tübingen 1984, S. 240, S. 250.

annimmt, retardiert wird<sup>69</sup>. Die messianische Berufung kann nicht zum Gegenstand einer Aneignung gemacht, sondern nur wie etwas Geliehenes oder besser: Verliehenes gebraucht werden<sup>70</sup>.

In Giorgio Agambens biopolitischer Interpretation der aristotelischen Politik mit ihren Unterscheidungen zwischen Oikos und Polis, bloßem und gutem Leben, welche sich ebenso in den ersten Abschnitten der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* wiederfinden, spielt die Sklaverei keine Rolle. Das ist um so irritierender, als das „nackte Leben“, das sich in der Dunkelheit der Oikos abspielt und von Agamben mit dem Leben des *homo sacer* identifiziert wird, ohne das despotische Regime überhaupt nicht denkbar wäre<sup>71</sup>. In welcher Beziehung steht der Sklave zur souveränen Konfiguration des Ausnahmezustandes und zur Politisierung des nackten Lebens? Dazu sei hier nur soviel gesagt, daß sämtliche Wörter, die, wie *rex*, *pater*, *βασιλεύς*, Herrschaft über andere ausdrücken, dem Bereich des Oikos entstammen und einst Anredeformen waren, mit denen die Sklaven ihre Herren ansprachen<sup>72</sup>.

In seinem Kommentar zum Römerbrief, in dem Agamben die grundlegende messianische Zeitdimension der paulinischen Briefe gegen eine zweitausend Jahre währende christliche Kultur freizusetzen sucht, die ihren eigenen Messianismus erfolgreich verdrängen konnte, scheint sich das Blatt jedoch zu wenden. Agamben kommt, wenn er sich den einschlägigen Passagen aus dem 1. Korintherbrief zuwendet, nicht umhin, dem Sklaven, genauer: dem „Sklaven des Messias“ seine Referenz zu erweisen und ihn in Beziehung zur messianischen Zeit, das heißt zur Verkürzung der Zeit und dem, „was bleibt“ (Kor 7, 29), zu denken<sup>73</sup>.

Dabei stellt er die „eschatologische Indifferenz“ gegenüber den faktischen Zuständen angesichts des Kommens des Herrn, die Max Weber bei Paulus glaubte ausfindig machen zu können, der messianischen Struktur der Zeit entgegen<sup>74</sup>. Die messianische Berufung hat, so Agamben, „keinen spezifischen Inhalt: Sie ist nichts anderes als die Wiederaufnahme derselben faktischen oder juristischen Zustände, *in die* man gerufen wird oder *zu denen* man berufen wird“, weshalb sich in der *κλησις* „Berufung“ und „Beruf“ vermischen. Als eine

---

<sup>69</sup> „Alle diese Bezüge erfahren jeweils beim Vollzug eine Retardierung, so daß sie dem Ursprung des christlichen Lebens entspringen.“ Martin Heidegger, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, a.a.O., S. 120.

<sup>70</sup> Zum Unterschied von *usus* und *dominium*, auch in bezug auf Heideggers Paulus-Kommentar vgl. Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., S. 37, S. 45 f.

<sup>71</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übersetzt von Hubert Thüring, Frankfurt am Main 2002, S. 16-18.

<sup>72</sup> Aus diesem Grund vermag Platon keine qualitative Differenz zwischen der Herrschaft im Haus und im Staat zu erkennen. Vgl. dagegen Aristoteles, *Politik* I 1252 a 9 ff. Numa Denis Fustel de Coulanges, *Der antike Staat*, a.a.O., S. 123; Hanna Arendt, *Vita Activa*, a.a.O., S. 324, Anm. 22.

<sup>73</sup> Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., S. 16.

<sup>74</sup> Ebd., S. 33. Das Messianische darf weder mit dem Eschatologischen noch auch mit dem Apokalyptischen verwechselt werden: „Den Apostel interessiert nicht der letzte Tag, nicht der Augenblick, in dem die Zeit aufhört, sondern die Zeit, die zusammengedrängt ist und zu enden beginnt (Kor 7, 29) – oder, wenn man will, die Zeit, die zwischen der Zeit und ihrem Ende bleibt.“ (Ebd., S. 75)

Bewegung der Annullierung oder Neutralisierung – „Die Beschneidung ist nichts und die Unbeschnittenheit ist nichts“ – verbindet sich mit dem Akt der Einwilligung in jede Bedingung des faktischen Lebens, und das heißt, in die je eigene Berufung zugleich deren Widerruf: „Die Berufung ruft zu nichts und zu keinem Ort: Deswegen kann sie mit dem faktischen Rechtszustand, zu dem jeder berufen wird, zusammenfallen, gerade deswegen aber wird dieser auch ganz und gar widerrufen. *Die messianische Berufung ist die Widerrufung jeder Berufung*“<sup>75</sup>, auch die des faktischen Berufs. Zu Recht betont Agamben, zumal gegen Heidegger, daß es nicht darum gehen könne, eine uneigentliche durch eine eigentliche, wahrhaftere Berufung zu ersetzen, sondern darum, den einzig möglichen Gebrauch der *κλησις* in der messianischen Modalität des „als ob nicht“ zu denken, die den positiven Gehalt der Berufung auszeichne<sup>76</sup>. Indem die Weinenden in bezug auf sich selbst, die Freuenden im Verhältnis zu sich selbst oder die Kaufenden in Beziehung zu sich selbst, und zwar in eine Beziehung „als ob nicht“ gesetzt würden, bereite Paulus sie nicht auf das Kommen einer anderen Welt, sondern auf das Ende, „das Vorbeigehen der Gestalt dieser Welt“ vor, und zwar ohne einen einzigen apokalyptischen Ton zu erheben, der stets von der Unterscheidung zwischen Gegenwart und Zukunft getragen sei. Bei Paulus würden sich Gegenwart und Zukunft, heute und morgen, übereinanderschoben: Die messianische Berufung halte sich in einer „Zone der absoluten Ununterscheidbarkeit zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Welt.“<sup>77</sup> Die messianische Zeit ist diejenige, die uns bleibt, um unsere (chronologische) Zeit, in der wir sind, zu beenden: Sie ist die bleibende Zeit für den Gebrauch der Berufung im Modus „als ob nicht“, „damit auch die Frauen Habenden als ob nicht Habende seien und die Weinenden als ob nicht Weinende.“<sup>78</sup>

Die Insistenz, mit der Agamben die messianische Dimension der *κλησις* freilegt, verhilft ihm zur Einsicht in die komplexe „tautegorische Bewegung“, die vom Ruf kommt und in der Form seiner Widerrufung, das heißt in Gestalt einer inneren Verschiebung und Aushöhlung der Bestimmtheit innerweltlicher Zustände, zu diesem zurückkehrt<sup>79</sup>. Insofern kann er sich gegen die von Luther geforderte bedingungslose Fügung in Stand und Beruf stemmen und, wie Heidegger, die radikal verändernde Kraft der Berufung bei gleichzeitiger Wahrung des *status quo* heraussetzen. Man muß sich jedoch, was Agamben nirgendwo tut, die politische Bedeutung und Wirkung der messianischen Berufung vor Augen führen: Die von Paulus betriebene messianische Transformation rechtlich-kultischer Prozeduren der

---

<sup>75</sup> Ebd., S. 34.

<sup>76</sup> Ebd., S. 37.

<sup>77</sup> Ebd., S. 36.

<sup>78</sup> Ebd., S. 81 f.

<sup>79</sup> Ebd., S. 33.

Sklavenbefreiung hat für das faktische Leben, das dem Messias angehört, nicht nur die Deaktivierung aller innerweltlichen Zustände, sondern damit zugleich auch die Paralyse aller politischen Versuche zur Abschaffung der Sklaverei zur Folge, die im Verhältnis zum forcierten Gebrauch der *κλησις* nichts sind, nichtig sind. Die politische Theologie des Paulus enthält oder impliziert doch zumindest eine Apologie der Sklaverei, die eine Art aktuelles politisches Vermächtnis darstellt, wenn man in Betracht zieht, daß die Sklaverei bis heute kein Ende gefunden hat.<sup>80</sup> Zweifellos ist die Sklaverei der blinde Fleck in den hier skizzierten politischen Philosophien paulinischer Prägung.

---

<sup>80</sup> Nach Berichten der UN werden gegenwärtig 12,3 Millionen Menschen (davon sind 80 Prozent Frauen und Mädchen) in Asien, den USA, Europa und im Nahen Osten in Sklaverei gehalten und als unbezahlte Prostituierte, Hausgehilfen, Kindersoldaten, Feldarbeiter, Kameljockeys, Bettler (die mit Polioviren geimpft werden, um ihre Effizienz zu erhöhen), Organersatzlieferanten unter Gewalt ihrer Freiheits- und Menschenrechte beraubt. Diese Zahl übersteigt noch die Zahl jener Afrikaner, die in dem 400 Jahre dauernden transatlantischen Sklavenhandel gewaltsam nach Amerika verbracht worden sind: „Der moderne Sklavenhandel hat den alten überholt.“ Zum modernen Sklavenhandel siehe Petra Steinberger: „Der Sog des Geldes“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 30., 31. Dezember 2006/1. Januar 2007, S. 2.