NETZTELEGRAMM

Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein · Mosel · Saar

Oktober 2016 www.oekumenisches-netz.de

Liebe Leserinnen und Leser des Netz-Telegramms,

im Ökumenischen Netz steht radikale Kapitalismuskritik im Zusammenhang der Herausforderung durch das, was Menschen erleiden, und ist verwurzelt in der jüdisch-christlichen Tradition. Darum stellt sich für uns die Frage nach der Verbindung von radikaler Kapitalismuskritik und theologischer Reflexion.

Wie haben sich vertraute Formen von (Befreiungs-)Theologie von dieser Gesellschaftskritik beeinflussen lassen und was bedeuten in diesem Zusammenhang theologische Kategorien wie Empfindsamkeit für das Leid, Erinnerung, Befreiung, Hoffnung etc.? Was bedeutet es für die Theologie, wenn die Wert-Abspaltungskritik den kategorialen Rahmen der kapitalistischen Gesellschaftsformation zur Disposition stellt, womit Kategorien wie Arbeit, Subjekt, Politik, Recht, Primat der Praxis usw. kritisiert werden? Diese Fragen wird Herbert Böttcher in seinem Beitrag versuchen zu beantworten.

Die Verbindung von radikaler Gesellschaftskritik und einem befreiungstheologischen Denken, das die Grenzen und das mit ihnen verbundene Zerstörungspotential der kapitalistischen Gesellschaft reflektiert, ist nicht zuletzt auch für die Fortschreibung des Netz-Papiers „Das ‚Ganze' verändern" von Bedeutung.

Eine gute Lektüre verbunden mit vielen Grüßen wünscht Ihnen und Euch

Der Krisenkapitalismus und seine Katastrophen

Herbert Böttcher

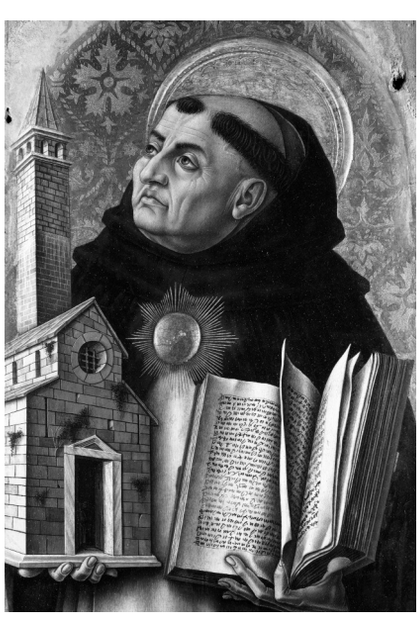
Herausforderung für theologische Reflexion

Schon Thomas von Aquin kritisierte „die Meinung bestimmter Leute ..., die sagen, es komme für die Wahrheit des Glaubens nicht darauf an, was man über die Geschöpfe meint, wenn man nur in Bezug auf Gott die richtige Meinung habe... Denn der Irrtum über die Geschöpfe geht über in eine falsche Meinung von Gott und führt den Geist des Menschen von Gott weg..."[1] Das heißt: Wer nicht angemessen über die Geschöpfe bzw. die geschaffene Welt redet, kann nicht angemessen von Gott sprechen.

Die von Gott geschaffene Welt ist zugleich die von Menschen gestaltete geschichtliche Welt. Theologie als Rede von Gott ist auf Geschichte, auf Welt in der Zeit, verwiesen. Wahrheit ist somit nicht zeitlos, sondern hat einen von Geschichte und Gesellschaft geprägten Zeitkern. Zeitempfindliche Theologie ist zugleich leidempfindliche Theologie. Dieser Gedanke ist verwurzelt in der biblischen Tradition. Sie erzählt immer wieder davon, dass Gott zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort das Leid von Menschen wahrnimmt und ihm widerspricht. In Ägypten hört Gott die Schreie der Versklavten und begleitet sie als Befreier auf dem Weg durch die Geschichte. Die Bibel erzählt von Jesu Schrei am Kreuz, den Gott nicht ungehört verhallen lässt. In all dem wird die Hoffnung bezeugt, dass Gott das 'letzte Wort' behält angesichts dessen, was Menschen zu erleiden haben. Damit ist die biblische Rede von Gott nicht zu trennen von einer Geschichte, in der Menschen leiden und sterben, gefoltert und getötet werden. Wer von Gott reden will, muss empfindsam sein, für das, was Menschen erleiden. Ihr Leid muss 'zu denken' geben.

Diese Herausforderung stellt sich heute angesichts einer zeitgeschichtlichen Situation, die bestimmt ist von einem globalen Krisenkapitalismus und seinen Katastrophen, die massenhaft Menschen in Armut, Elend und Gewalt versinken lassen. Immer mehr Menschen werden für die Produktion überflüssig. Ganze Regionen zerfallen – einhergehend mit neuen Kriegen, barbarischen Formen von Gewalt, ökologischer Zerstörung, der Flucht von Menschen. Dieses Leid gibt uns im Netz gesellschaftlich-analytisch und theologisch 'zu denken'.

In der Tradition des Denkens von Thomas ist uns selbstverständlich, dass



„Thomas von Aquin", Carlo Crivelli (15. Jh.)

Robert Kurz (1943-2012)

Nachdenken über Gott und Nachdenken über die Welt nicht beziehungslos nebeneinander stehen. Für uns im Netz besteht die Herausforderung heute darin, den inneren, d.h. den inhaltlichen Zusammenhang zwischen Kapitalismuskritik und theologischer Reflexion immer wieder neu zu bedenken. Aktuell geschieht dies in der Vorbereitung eines neuen Grundlagentextes, der den verabschiedeten Text „Das Ganze verändern"[2] noch einmal auf die sich immer weiter zuspitzende Krise des Kapitalismus hin durchbuchstabieren und der der Frage nachgehen soll, was die eskalierende Krisendynamik für die theologische Reflexion bedeutet.

Auf der gesellschaftsanalytischen Ebene ist im Netz in den letzten Jahren die Auseinandersetzung mit der von Roswitha Scholz und Robert Kurz geprägten Wertabspaltungskritik entscheidend geworden. Sie formuliert eine radikale Kritik des Kapitalismus, d.h. eine Kritik, die den Kapitalismus von seinen geschichtlich-gesellschaftlichen Wurzeln her zu verstehen sucht. Dabei geht es zum einen um empirische Phänomene, in denen sich das Leiden von Menschen im Kapitalismus zeigt. Sie werden im Zusammenhang mit dem Ganzen der kapitalistischen Gesellschaftsform gesehen. Zum anderen wird in der Analyse erkennbar, dass es die kapitalistische Logik selbst ist, die in eine von ihr nicht mehr zu beherrschende, geschweige denn zu überwindende Krise führt und dabei eine zerstörerische Dynamik entfaltet, die Menschen tötet und die Grundlagen des Lebens zerstört. Deshalb muss sie von ihren Wurzeln her kritisiert werden.

Ein wesentlicher theologischer Bezugspunkt ist die Rede von der Zeit- und Leidempfindlichkeit der Theologie, die Johann Baptist Metz geprägt hat.[3] Die Frage nach der Zeit, in der Theologie getrieben wird, nach dem, was sie prägt und dabei vor allem nach dem Leid, dem Menschen ausgesetzt sind, ist der Rede von Gott nicht äußerlich. Deshalb muss theologische Reflexion die Frage nach der Zeit und dem Leid von Menschen in ihren Logos, d.h. in ihre innere Struktur, aufnehmen. Das heißt: Wer heute Theologie treibt, kann dies nicht mit dem Rücken zu dem tun, was Menschen erleiden, sondern muss im Kontext der Krise des Kapitalismus und all der Katastrophen, die das Leben von Menschen zerstören, von Gott reden.

1. Kritik der Wert-Abspaltung als Neuorientierung

Für das Ökumenische Netz ergab sich aus der Beschäftigung mit der Kritik der Wert-Abspaltung eine wesentliche Neuorientierung. Aus der Perspektive einer zeit- und leidempfindlichen Theologie formuliert: Es galt neu zu lernen, wie und worunter Menschen in der Krise des Kapitalismus zu leiden haben. Durch die Begegnung mit Robert Kurz und Roswitha Scholz bekam unsere Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus schärfere Konturen und entwickelte sich zu einer ‚radikalen', d.h. an die Wurzeln gehenden Kapitalismuskritik. Das, was Menschen erleiden, konnte auf das Ganze der kapitalistischen Gesellschaftsform und zugleich auf die Krise dieser Gesellschaftsform bezogen werden.

Viele, die in verschiedenen Initiativen und im Ökumenischen Netz schon seit Jahrzehnten engagiert waren, bewegte die Frage: Warum werden trotz allen Engagements die Verhältnisse nicht besser, sondern tödlicher? Zu registrieren waren Krisenphänomene wie Sozialabbau verbunden mit wachsender Armut mit und ohne Arbeit, der Zerfall von Staaten einhergehend mit neuen Kriegen und barbarischen Formen der Gewalt, die ökologischen Zerstörungsprozesse... All das begegnet uns in Menschen, die fliehen müssen, weil ihre Lebensgrundlagen zerstört werden. Die Krisenphänomene begegnen uns in Menschen, die verarmen, aber auch in denen, die als vereinzelte Individuen, einem wachsenden Druck zu Anpassung, Selbstbehauptung in der Konkurrenz und damit einhergehend dem Stress permanenter Selbstoptimierung ausgesetzt sind.

Während viele zu Beginn der neoliberalen Wende noch dachten, diese Wende ließe sich durch politischen Druck korrigieren, mussten wir doch lernen: Neoliberale Politik ist im Kern nicht einem politischen Willen geschuldet, sondern einer objektiven Entwicklung: der Krise des Kapitalismus. Sie lässt immer weniger Spielräume für das Leben und Überleben. Gegen die zerstörerische Krise des Kapitalismus ist kein kapitalistisches Kraut gewachsen – kein guter Wille, kein Machen, keine Politik, auch keine Hoffnung, die sich im Rahmen der kapitalistischen Verhältnisse bewegt. Die Verabschiedung von diesen Illusionen kann den Kopf frei machen für das, was nötig ist: den Bruch mit der kapitalistischen Form und die Suche nach Alternativen jenseits dieses tödlichen Systems. Zu erkennen wäre also, dass in all den Leid- und Krisenerfahrungen sich die zerstörerische Dynamik des Kapitalismus ausagiert, die das Leben der vereinzelten Individuen und des gesamten Globus in die Katastrophe treibt.

Die Dynamik der Zerstörung wird in der Kritik des Kapitalismus als Kritik von Wert und Abspaltung deutlich: Die Kritik des männlich konnotierten Werts meint die Kritik einer Gesellschaftsform, die auf der Produktion von Waren beruht. In ihnen ist der mit der Arbeit verausgabte Wert vergegenständlicht. Der Wert, dessen Maß die zur Produktion von Waren im gesellschaftlichen Durchschnitt verausgabte Arbeitszeit ist, „geht beständig aus der einen Form in die andre über ... und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt"[4]. Das Kapital als gesellschaftliches Verhältnis lässt sich dann so beschreiben: Geld wird als Kapital zur Produktion von Waren eingesetzt, in denen durch die Verausgabung von Arbeit Wert und Mehrwert dargestellt ist. Dieser Wert wird vermittels von Geld als allgemeinstem Ausdruck des Werts im Tausch wieder in Geld zurückverwandelt. Am Ende des Prozesses steht Mehr-Geld als abstrakter Ausdruck des (Mehr-)Werts. Als Kapital muss es immer wieder neu in der Verwertungsprozess, der nie zum Erliegen kommen darf, eingespeist werden. Damit ist die kapitalistische Gesellschaft dem abstrakten und irrationalen Selbstzweck unterworfen: aus Wert mehr-Wert, aus Geld mehr Geld, aus einem Euro zwei Euro machen zu müssen.

Mit der Produktion von Waren wird eine 'abstrakte Herrschaft' konstituiert. Marx bringt dies mit dem paradoxen Begriff des „automatisches Subjekts" zum Ausdruck. Herrschaft vollzieht sich als Automatismus, der unabhängig vom Wollen der Handelnden funktioniert. Dennoch ist er getragen von bewusst handelnden Subjekten. Ihr Bewusst-

Roswitha Scholz

sein bleibt aber auf die Binnenrationalität des kapitalistischen Selbstzwecks beschränkt. Im Rahmen betriebswirtschaftlicher Logik ist dies rational. Diese Logik aber bleibt blind gegenüber dem Ganzen und so gegenüber der Irrationalität des kapitalistischen Selbstzwecks. Aus den damit verbundenen Sachzwängen können Menschen nicht einfach aussteigen, ohne aus dem Rennen geworfen zu werden. Sie unterliegen der abstrakten Herrschaft des irrationalen kapitalistischen Selbstzwecks, durch Verausgabung von Arbeit in der Produktion von Waren Geld zu vermehren.

Mit dem Begriff des Werts allein kann jedoch die Konstitution des Kapitalismus nicht erklärt werden. Er bezieht sich auf die Produktion und erfasst nicht, dass die Produktion von Waren auf einer stummen Voraussetzung beruht: der abgespaltenen Reproduktion. Es bleibt also ausgeblendet, „daß im warenproduzierenden System auch Haushaltstätigkeiten verrichtet, Kinder erzogen und Pflegetätigkeiten ausgeführt usw., also Aufgaben erledigt werden müssen, die für gewöhnlich Frauen (selbst wenn sie erwerbstätig sind) zufallen..."[5] Der Begriff des Werts kann also das Geschlechterverhältnis mit der männlich konnotierten Produktion und der weiblich konnotierten Reproduktion nicht erfassen. Die kapitalistische Form der Gesellschaft beruht auf Produktion und Reproduktion und damit auf Wert und Abspaltung. Beide konstituieren gleichursprünglich und in gegenseitiger Durchdringung das Ganze der kapitalistischen Gesellschaftsform.

Seit den 1970er Jahren ist erkennbar, dass es mit dem Kapitalismus nicht mehr einfach aufwärts geht. Der mit ihm verbundene Mythos ewigen Fortschritts zeigt seine Grenzen in Krisenerscheinungen, die mit der Wende zur neoliberalen Globalisierung überwunden werden sollten. Aber auch der Neoliberalismus mit seiner Programmatik von 'Mehr Markt und weniger Staat' verbunden mit Privatisierung und Deregulierung, vor allem der Finanzmärkte, konnte ebenso wenig eine neue Wertschöpfungskette kreieren wie die staatlichen Rettungsprogramme nach dem Platzen der Immobilienblase 2007 und alle weiteren staatlichen Initiativen, Wachstum durch Vergrößerung der Geldmengen anzutreiben. Im Gegenteil, die Krisenphänomene verschärfen sich weiter und eskalieren in Gesellschaften, wo noch etwas zu retten scheint, in immer neuen Anpassungszwängen sowie in wachsender Gewalt und Prozessen der Barbarisierung da, wo die Strukturen von Markt und Staat zerfallen.

In dieser Situation wäre zu begreifen, dass der Kapitalismus über den Zwang, Arbeit durch Technologie zu ersetzen, an seine innere logische Schranke stößt. Sie ist darin zu sehen, dass die mit dem Kapitalismus einhergehende Konkurrenz die Unternehmen dazu zwingt, die Produktivität zu steigern. Das beinhaltet, Arbeit durch Sachkapital zu ersetzen. Mit der produktiven Arbeit aber wird die Substanz für die Akkumulation des Kapitals ausgehöhlt. Seit der mikroelektronischen Revolution verschwindet mehr Arbeit als durch Ausweitung der Produktion, Kostensenkungen, Verbilligung der Waren und Ausweitung der Märkte kompensiert werden kann. Damit stößt die innere logische Schranke auch auf historische Schranken, die nicht mehr zu überwinden sind, und der Kapitalismus auf die Grenzen seiner Reproduktionsfähigkeit. Folglich eskalieren die Krisenphänomene. Produktion und Reproduktion brechen zusammen.

Weil der Kapitalismus sich nicht mehr reproduzieren kann, schlägt seine Fortschrittsdynamik um in eine Dynamik der Zerstörung, die das Leben von Menschen und die Grundlagen allen Lebens zu vernichten droht. In seiner nicht mehr zu überwindenden Krise zeigt der Kapitalismus immer deutlicher sein barbarisches und tödliches Gesicht. Prekäre Beschäftigungsverhältnisse breiten sich aus, Menschen versinken in Armut mit und ohne Arbeit, werden überflüssig gemacht, in die Flucht getrieben, müssen in Zusammenbruchs- und Kriegsregionen ihr Leben fristen oder werden Opfer barbarischer Gewalt.

Die in den Formen vor Wert und Abspaltung grundgelegte abstrakte Herrschaft prägt nicht nur die Ökonomie, sondern die gesamte Gesellschaft. So sind auch Staat und Politik vom Funktionieren des kapitalistischen Selbstzwecks abhängig. In der Form ist nicht über die Form hinaus zu kommen. Deshalb macht es keinen Sinn, den Staat gegen den Markt, die Politik gegen die Ökonomie, Produktion gegen Spekulation, die Arbeit gegen das Kapital, nicht entfremdete Arbeit gegen entfremdete Arbeit, das Recht und die Menschenrechte gegen die Verwertungszwänge des Kapitals in Stellung zu bringen. Diese Polaritäten gehören zum Ganzen der kapitalistischen Form und müssen mit ihr überwunden werden.

Der Vergesellschaftung in der Form von Wert und Abspaltung ist dann auch nicht durch Einfluss auf politische Akteure, nicht einmal durch ihr Auswechseln zu entkommen. Alle Akteure können nur im Rahmen der Spielräume handeln, die das Wertgesetz lässt. In der Krise aber schwinden diese Spielräume zusehends, und Politik wird zur Krisenverwaltung. In diesem Zusammenhang plaudert die Rede von der Alternativlosigkeit mehr Wahrheit aus als uns lieb sein kann. In der Form der kapitalistischen Gesellschaft, die auf den abstrakten und irrationalen Selbstzwecks der Vermehrung des Geldes um jeden Preis ausgerichtet ist, gibt es tatsächlich keine Alternativen. Es kann sie nur als Alternativen zum Kapitalismus geben.

Die Frage nach dem Leid von Menschen wird in unserer Zeit verschärft zur Frage nach den Leiden, die der Kapitalismus anrichtet, nach den Zerstörungen, die er auch in den Menschen selbst hinterlässt. Wege der Rettung müssen aus dem Kapitalismus heraus in einen neuen gesellschaftlichen Zusammenhang führen.

2. Die Frage nach Gott in der Krise des Kapitalismus

Eine zeit- und leidempfindliche Rede von Gott steht vor der Frage: Wie lässt sich angesichts der mit der Krise des Kapitalismus verbundenen Katastrophen von Israels Gott und seinem Messias und den mit ihnen verbundenen Verheißungen der Befreiung und des Lebens sprechen?

Der Kapitalismus – das wird in seiner Krise deutlich – ist mit einem doppelten Potential der Vernichtung verbunden: einem gewöhnlichen, weil es zur Struktur des Kapitalismus und seines abstrakten Selbstzwecks

gehört, diesem Selbstzweck Menschen zu opfern, und mit einem finalen Potential der Vernichtung, das dann zum Tragen kommt, wenn der Zwang zur Verwertung des Kapitals an seine objektiven Grenzen stößt.[6] Das dem Kapitalismus inhärente Potential der Vernichtung findet auch auf individueller Ebene seinen Widerhall. Menschen werden in einen Konkurrenzkampf um das Überleben getrieben, in dem sie sich gegenseitig vernichten. Die „postmoderne Individualisierung ist nichts anderes als die Übergangsform zur absoluten Entselbstung“[7]. Entsprechend wird auch auf individueller Ebene der Vernichtungswille auf doppelte Weise exekutiert: „Einerseits zielt er auf die Vernichtung der 'anderen' zwecks scheinbarer Selbsterhaltung um jeden Preis, andererseits ist er gleichzeitig auch ein Wille zur Selbstvernichtung, der die Sinnlosigkeit der eigenen marktwirtschaftlichen Existenz exekutiert.“[8] Dieser Zusammenhang aktualisiert die von Metz stark gemachte Theodizeefrage in neuer Schärfe – und zwar als Frage nach dem Vernichtungspotential, das dem Kapitalismus inne wohnt.

2.1 Die Frage nach Gott und die Frage nach dem Ganzen

Weil Gott in der jüdisch-christlichen Tradition als Schöpfer und Befreier verstanden wird, verbindet sich mit der Frage nach Gott die Frage nach dem Ganzen: nach dem Ganzen einer gesellschaftlichen Form, nach dem Ganzen der Geschichte und nach ihren Grenzen. In diesen Fragen geht es um Transzendenz, wörtlich: um das Überschreiten von Grenzen. Das Überschreiten von Grenzen setzt das Erkennen der Grenzen und ihre Negation voraus. Gott überschreitet die Möglichkeiten menschlichen Erkennens und Handelns, insofern er nicht zu einem begrenzten Gegenstand menschlicher Erkenntnis gemacht werden kann und für menschliches Handeln unverfügbar ist. In seiner Unbegreifbarkeit und Unverfügbarkeit bleibt er – wie Karl Rahner es formuliert hat – „absolutes Geheimnis“[9]. Hier gilt: Wenn du es verstehst, ist es nicht Gott. Spätestens angesichts der Frage nach Gott stößt identitästlogisches Denken, jedes verfügende Begreifen in Gestalt begrifflicher Systeme an Grenzen. Weil die mit dem Begriff Gott gemeinte Wirklichkeit über alle Grenzen hinausgeht, verbindet sich mit Gott die Hoffnung, dass Grenzen überschritten werden können. Die so verstandene Rede von Gottes Transzendenz erhebt Einspruch gegen geschlossene Immanenz, gegen die Systeme geschlossener Sklavenhäuser in der Geschichte ebenso wie gegen die geschlossenen Gräber und die Endgültigkeit des Todes und damit des Sieges über die Opfer von Unrecht und Gewalt.

Das Überschreiten der Grenze von Raum und Zeit und damit die Möglichkeit der Überwindung von Endlichkeit und Tod wird oft abstrakt gedacht, d.h. losgelöst von geschichtlichen Katastrophen. In solch abstraktem Denken ist weder 'Zeitempfindlichkeit' noch 'Leidempfindlichkeit' zu erkennen. Es beansprucht gleichsam zeitlose Gültigkeit. Damit wird aber auch das, was Menschen in der Zeit erleiden, entwichtigt. Geschichte wird zur Geschichtlichkeit des Einzelnen, das Ende zum Ende individuellen Lebens, nicht aber zum Ende von Welt und Zeit. In ihm kommt eine vom Leiden in der Geschichte abstrahierende Heilsmetaphysik zum Ausdruck, die auf die Rettung des Einzelnen aus seiner Endlichkeit zielt und dabei den Blick auf die Rettung der Welt und damit der Opfer in der Geschichte aus dem Blick verliert.

Tetragramm JHWH in einer Torarolle Foto: Daniel Tibi/CC-BY-SA 3.0

Die biblische Frage nach Gott ist aber keine abstrakte, rein spekulativ-philosophische Frage nach der der Endlichkeit menschlichen Lebens und der Bewältigung dieser Endlichkeit. Sie artikuliert sich als Schrei, als Schrei aus dem Leid, der sich an Gott richtet. Und auch das Leid ist nicht abstrakt, sondern vermittelt mit geschichtlichen Herrschafts- bzw. Fetischverhältnissen, die Menschen leiden lassen, oder – biblisch gesprochen – Leid, das nicht von den Sklavenhäusern der Geschichte zu trennen ist. Entsprechend trägt auch der biblische Gottesname einen „Zeitvermerk“[10], der in die Zukunft weist: Ich werde als Euer Retter und Befreier geschehen. Dieser Zeitvermerk weist mit seiner Verheißung der Befreiung in die Zukunft. Damit durchbricht er den Bann der Gegenwart und überschreitet die in ihr herrschenden Verhältnisse. Glaube an Gott ist wesentlich Gottesgedächtnis, Erinnerung an geschehene Befreiung und zugleich an das, was aussteht, die Weigerung, sich mit dem Leid von Menschen abzufinden. Aus der Kraft der Erinnerung artikuliert sich der Glaube an Gott als Hoffnung gegen die Verhältnisse, die zur Kritik der Verhältnisse und zum Widerstand gegen sie treibt.

Die mit dem biblischen Gottesnamen verbundene Transzendenz weist in eine doppelte Richtung: Sie zielt auf die Überwindung der Grenzen der Verhältnisse, die Menschen leiden lassen. Zugleich aber gilt die Verheißung nicht nur denen, die unter den gegenwärtigen Verhältnissen leiden, sondern bezieht die in der Vergangenheit Leidenden ein. Gott lässt auch die Vergangenheit nicht auf sich beruhen. Das mit dem biblischen Gottesnamen verbundene Versprechen ist also „gepaart mit einem Versprechen universaler Gerechtigkeit, die auch die vergangenen Leiden rettend einschließt“[11]. Es wird zur Hoffnung auf Rettung auch für die Toten. Letztere entzündet sich an der nicht zu beschwichtigenden Unruhe über die Opfer von Unrecht und Gewalt in einer Menschheitsgeschichte voller Katastrophen. Insofern ist „die Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden ... vielleicht das wichtigste Movens, das die Rede von Gott in Bewegung hält“[12].

2.2 Die Frage nach den Grenzen des Kapitalismus

Wenn die Frage nach Transzendenz als Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden sowohl auf die Überwindung der Grenzen geschichtlich-gesellschaftlicher Immanenz als auch auf das Überschreiten der Grenzen von Raum und Zeit überhaupt zielt, dann ist sie in der Zeit der Krise des Kapitalismus nicht von der Frage nach den tödlichen Grenzen des Kapitalismus und ihrer Überwindung zu trennen. Dann aber ist das kritisch zu thematisieren, was die Grenzen des Kapitalismus markiert. Damit kommen all die Probleme auf die theologische Tagesordnung,

die sich aus der wert-abspaltungskritischen Analyse ergeben.[13]

Zur Disposition stehen die Formen, die den Kapitalismus prägen: Wert und Abspaltung als abstrakteste Formbestimmung, darin – auf der ökonomischen Ebene – Ware, Arbeit und Wert, Geld als abstraktester Ausdruck des Werts, das sich als Kapital verwerten muss, einhergehend mit der Abspaltung der weiblich konnotierten Reproduktion, die sich in der strukturellen Erniedrigung von Frauen zeigt, auf der politischen Ebene Staat und Politik einhergehend mit der Trennung in die männlich konnotierte politische Sphäre und die weibliche konnotierte Sphäre des Privaten. Einzubeziehen ist die ideologische Ebene und damit die Aufklärung als ideologische Begleitmusik in der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus ebenso wie die postmoderne Proklamation des Endes der großen Erzählung der Aufklärung als ideologische Begleitmusik in der Krise des Kapitalismus.[14]

Zur Disposition steht dann auch das männliche Subjekt, das sich im Denken und Handeln als autonom und mündig dünkt, dessen Denken und Handeln aber auf den Binnenraum der kapitalistischen Konstitution beschränkt bleibt, dies wieder einhergehend mit der 'formlosen Form' des Weiblichen, das von der Wertform, der das Subjekt unterworfen ist, abgespalten ist und dennoch zur stummen Voraussetzung der kapitalistischen Veranstaltung gehört. In die Kritik einzubeziehen sind die ideologische und kulturell-symbolische Ebene, auf denen sich die Verhältnisse Ausdruck verschaffen und auf deren 'Material' Menschen zur Verarbeitung der Krise zurückgreifen. Zentral ist auch die psycho-soziale Ebene als Frage nach Vermittlung von Erfahrungen und Deutungen mit den Innenwelten der Individuen.[15] Je nach dem, wie die Krise verarbeitet und analysiert wird, entscheidet sich wie Menschen auf die Krise regieren – mit reflektiertem Widerstand und der Suche nach Wegen der Emanzipation von den kapitalistischen Formen, mit Anpassung und unmittelbaren Selbstbehauptungsstrategien bis hin zu antisemitischen, antiziganistischen, rassistischen und sexistischen Weisen der Krisenverarbeitung.

3. Theologie sucht Anschluss

In der aktuellen theologischen Landschaft ist jedoch eine kritische Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus und seinen Formen eine ausgesprochene Seltenheit. Stattdessen finden sich zahlreiche theologische Entwürfe – auch solche, die durchaus gesellschaftskritischen Anspruch haben – in der ‚Falle der Form kapitalistischer Vergesellschaftung' der sie begleitenden Denk- und Handlungsformen wieder. Die folgenden Beispiele verweisen auf die Notwendigkeit diese Zusammenhänge kritisch zu reflektieren.

3.1 Affirmation der Freiheit des Subjekts in freiheitstheoretischer theologischer Reflexion

Moderne und postmoderne Theologien sitzen in der Falle des 'Aggiornamento'. Sie wollen ihre Marginalisierung dadurch überwinden, dass sie nach Anschlussfähigkeit an die durch die Aufklärung bestimmte Moderne suchen. Damit bleiben sie in einem Denken gefangen, das sich als Begleitmusik in der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus entwickelt hat und das den problematischen Formzusammenhang der kapitalistischen Gesellschaft unkritisch voraussetzt statt ihn zum Gegenstand kritischer Reflexion zu machen. So versuchen sie, das moderne Freiheits- und Mündigkeitsideal mit der theologischen Tradition und ihrer Rede von Gott zu versöhnen. Programmatisch für freiheitstheoretische Versuche dürfte die Formulierung von Schelling sein: „Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes."[16] Gott wird als vollkommene Freiheit, als freie Subjektivität gedacht, die ganz durch sich selbst bestimmt ist. Darin gründet die sich Gott verdankende und Gott voraussetzende menschliche Subjektivität. Gottes Transzendenz wird nicht mehr im Rahmen eines mittelalterlich ontologisch-metaphysischen Denkens zum Ausdruck gebracht, sondern im Horizont neuzeitlicher Freiheits- und Subjektphilosophie. Ihr Zusammenhang mit der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus und seiner Legitimation durch das aufgeklärte Denken wird nicht reflektiert. So wird es zur affirmierten 'Voraussetzung' theologischen Denkens.

Immerhin ahnt Georg Essen, ein Vertreter der ‚Freiheitstheologie', dass in diesem Denken etwas nicht aufgeht, wenn er von einer „Krise des personalen Theismus" spricht und einen Zusammenhang „mit einer Krise des Freiheitsbewusstseins"[17] konstatiert, das dadurch entsteht, dass das Bewusstsein der Freiheit mit zweckrationalen Systemzwängen konfrontiert ist. Wenn Gott und die Freiheit des Subjekts unvermittelt aufeinander bezogen werden, stellt eine Krise des Freiheitsbewusstseins, das umstandslos in Gottes personaler Freiheit verankert wird, zugleich den das Freiheitsbewusstsein fundierenden Gottesbegriff in Frage. Weit von dem Gedanken entfernt, die „Krise des Freiheitsbewusstseins" könne etwas mit den real schwindenden Spielräumen der Freiheit in der Krise des Kapitalismus zu tun haben, noch weiter entfernt von dem Gedanken, dass Freiheit und Subjekt auf den Binnenraum der kapitalistischen Formen beschränkt sind, soll angesichts der „Krise des personalen Theismus" „nach modernitätstheoretischen Deutungen" gesucht werden, „die sich mit der Regression des Freiheitsbewusstseins in zweckrationalen Systemzwängen ... beschäftigen..."[18] Allem gott-menschlichen Freiheitspathos zum Trotz interessiert die Frage, woher denn die „zweckrationalen Systemzwänge" kommen, nicht im Geringsten. Die Krise soll durch Neuinterpretation bewältigt werden – und zwar im Rahmen des aufklärungsaffin vorausgesetzten Zusammenhangs von göttlich absolutem und menschlich kontingentem Subjekt.

3.2 Affirmation des Subjekts in der 'Neuen Politischen Theologie'

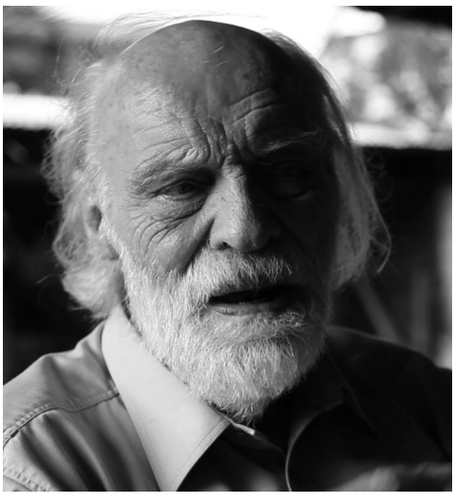
Selbst in der 'Neuen Politischen Theologie' von J.B. Metz, in der die Reflexion der Dialektik moderner Vernunft aufgenommen wurde, kommt es letztlich nicht zum Bruch mit der Aufklärung und ihren Denk- und Handlungsformen.[19] Ungebrochen bleibt auch hier das Subjekt zentraler Anknüpfungspunkt theologischer Reflexion. Das Subjekt wird nicht als Handlungsträger im Rahmen des kapitalistischen Binnenraums gesehen. Dann aber kann auch nicht reflektiert werden, dass der Raum für Mündigkeit und Freiheit des Subjekts lediglich der Binnenraum der kapitalistischen Form ist, und der Gebrauch der Vernunft auf diesen Binnenraum beschränkt bleibt. Subjekt werden heißt dann, in diesem Binnenraum denk- und handlungsfähig werden. Die Praxis des Subjekts versteht Metz zwar – mit Marx über Kants sittliche Praxis hinausgehend – als gesellschaftliche Praxis.[20] Sie bleibt aber – ganz dem Begriff der 'Politischen Theologie' entsprechend – der Ebene der Politik als Raum der Öffentlichkeit verhaftet und weitgehend blind gegenüber politisch-ökonomischen Kontextualisierungen. Metz verweist zwar auf „das Waren- und Tauschprinzip", das „über den ökonomischen Bereich hinaus längst die seelischen Grundlagen erreicht und die Herzen der Menschen auf seine Weise kolonisiert"[21]. Er hatte dabei jedoch nicht die gesellschaftliche Totalität im Blick, von der Adorno spricht, wenn er „in der Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warentauschs ... die Herrschaft von Menschen über Menschen"[22] versteckt sieht, deren Konsequenz sich darin

zeigt, „dass alle dem Tauschgesetz sich unterwerfen müssen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen, gleichgültig ob sie subjektiv von einem ‚Profitmotiv' geleitet werden oder nicht"[23]. Metz reduziert die Kritik der Herrschaft des „Waren- und Tauschprinzips" auf seine Herrschaft „über den ökonomischen Bereich" hinaus: In der Ökonomie hat es scheinbar seinen legitimen Platz. Es muss nicht überwunden, sondern auf den ökonomischen Bereich begrenzt werden. Aufgabe der Politik wäre es, diese Einbindung durchzusetzen.

3.3 Affirmation der Arbeit in der Theologie der Befreiung

Viele Ansätze in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung[24] bewegen sich im Horizont des traditionellen Marxismus, der klassenkämpferisch in den Polaritäten von Arbeit und Kapital denkt. Beide aber sind Polaritäten innerhalb des durch Arbeit (als Substanz des Kapitals) und Kapital mitkonstituierten Fetischzusammenhangs. Selbst Franz J. Hinkelammert, für den „die Fetischismusanalyse ... innerhalb der Theologie der Befreiung der entscheidende Ansatzpunkt einer – im strengen Sinn – theologischen Kapitalismuskritik"[25], ist, sieht den Kern des Fetischismus vom Standpunkt der Arbeit.[26] Er besteht darin, dass Waren gesellschaftliche Beziehungen und damit auch ein System der Arbeitsteilung aufbauen, das die Arbeit dem Kapital unterordnet und so Menschen durch Ausbeutung ihrer Arbeitskraft oder durch Ausschluss von der Arbeit zum Tod verurteilt. Den durch die Waren geschaffenen gesellschaftlichen Beziehungen müssen sich Menschen – auch unter dem Preis des Todes – unterwerfen. Damit können Menschen nicht mehr ihre Beziehungen bestimmen, sondern werden zu Anhängseln der Waren und ihrer Bewegungen.

Für Hinkelammert steht die Arbeit außerhalb des Fetischzusammenhangs.[27] Wenn das Problem lediglich in der Unterordnung der Arbeit unter das Kapital besteht, dann bleiben auch Vorstellungen von Befreiung auf die Befreiung der Arbeit aus ihrer Unterordnung unter das Kapital beschränkt. Befreiung wäre also bereits eine von der Herrschaft des Kapitals befreite Arbeit. Wenn jedoch Arbeit und Kapital in ihrer Polarität als Formelemente des Fetischzusammenhangs verstanden werden, müssen beide Formen zur Disposition gestellt und überwunden werden. Hinkelammerts Reflexion dagegen zielt auf den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital. Daraus werden – immanent durchaus sinn-



Franz Hinkelammert

Bild: Jim Finn/CC-BY-SA 3.0

volle – Forderungen nach humanen Arbeitsverhältnissen und gerechter Verteilung der Arbeit abgeleitet. Dieses Denken kommt aber nicht über den Formzusammenhang hinaus, der als Ganzer den Kapitalismus als fetischisiertes System konstituiert. Arbeit erhält darin sogar einen mit der Würde des Menschen verbundenen ontologischen Status, insofern sie Ausdruck seiner Personalität ist. Dem soll das Kapital als der Person dienende Sache nachgeordnet sein. Hier liegt ein ontologisches Verständnis der Arbeit vor, das von der Verstrickung der Arbeit in den kapitalistischen Formzusammenhang absieht und Arbeit als überzeitliches menschliches Existential versteht. Darin ist das Kapitalverhältnis aber nicht überwunden, sondern vorausgesetzt.[28]

Arbeit wird nicht als Substanz des kapitalistischen Verwertungsprozesses und damit als Teil des kapitalistischen Formzusammenhangs kritisiert und zur Disposition gestellt. Die Reflexion zielt auf den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital. Arbeit hat dabei sogar einen mit der Würde des Menschen verbundenen ontologischen Status, insofern sie Ausdruck seiner Personalität ist. Dem ist das Kapital als der Person dienende Sache nachgeordnet. Darin ist das Kapitalverhältnis aber nicht überwunden, sondern voraus gesetzt.[29] An diesem Fetischzusammenhang würde auch eine andere Verfügung über Arbeit und damit über die Warenproduktion nichts Wesentliches ändern.

Zudem werden „die Welt der Waren, des Geldes, des Marktes und des Kapitals"[30] als Fetische nebeneinander aufgelistet. Damit aber bleibt letztlich un- oder unterbestimmt, was denn das Ganze der kapitalistischen Gesellschaft und damit ihren Fetischzusammenhang ausmacht. Hinkelammerts Changieren zwischen den Fetischen landet schließlich in der Kritik des totalen Marktes, der – theologisch gesprochen – zum Götzen und zum bevorzugten Gegenstand theologischer Fetischismuskritik wird.[31]

3.4 Postmoderner Kult des Einzelnen und „Religion ohne Gott"

Eine Versuchung gegenwärtiger Theologie und Pastoral besteht darin, im Bemühen um gesellschaftliche Anschlussfähigkeit und im Ringen um ihre drohende Bedeutungslosigkeit die herausfordernden, unterbrechenden Inhalte der Glaubenstradition hintan zu stellen und stattdessen gesellschaftliche und kulturelle Phänomene der Postmoderne vorschnell zu affirmieren statt kritisch zu hinterfragen.

Das Denken der Postmoderne ist dadurch bestimmt, dass an die Stelle universaler Orientierungen die Vielheit und das Einzelne zum Bezugspunkt von Erfahrung und Reflexion werden. Im Kult der Vielheit und des Einzelnen droht der Blick auf das Ganze zu verschwinden. Ignoriert wird das, was Menschen im Kontext der globalen Krise des Kapitalismus zu erleiden haben, und damit die Frage nach dem gesellschaftlichen Ganzen, genauer mit der kapitalistischen Gesellschaftsform. Die politisch-ökonomische Analyse wird ersetzt durch das Paradigma des Kulturalismus.[32] Das globale Leid der Flüchtlinge – konkreter Ausdruck der globalen Zerstörungsprozesse und erst registriert, als die Flüchtlinge vor der Haustür standen – lässt sich durch „Willkommenskultur" für Einzelne nicht überwinden. Nur über die Frage nach dem Ganzen der katastrophischen Gesellschaftsform gibt es eine Chance, sich den Krisen entgegen zu stellen. Diese Frage aber ist dem postmodernen (Klein-)Geist zu groß und zu theoretisch. Er will viel Einzelnes, aber nicht das Ganze; er sucht das Positive und meidet Negatives.

Mit dem postmodern ausgerufenen „Ende der großen Erzählungen" (Lyotard) wird der Abschied von einem universalen Verständnis von Geschichte proklamiert, die auf das Ganze der Menschheit ausgerichtet ist. Es gibt nur noch Geschichten und unterschiedliche Kulturen, die nebeneinander existieren. Dies verkennt jedoch, dass hinter den verabschiedeten „großen Erzählungen" immer deutlicher die eine „große Erzählung von der Katastrophe", die sich global ausbreitet, hervortritt. Vor diesem Hintergrund

zeigt sich die postmoderne Mentalität als Flucht vor der Realität. Während für immer mehr Menschen der Druck wächst, sich den Verwertungszwängen des Kapitals anzupassen und sich in seine Uniform zu pressen[33], preist postmoderner Zeitgeist die Vielfalt und das Einzelne. In einer Realität, in der die Spielräume immer enger werden, in der für Einzelne und im gesellschaftlichen Zusammenhang buchstäblich nichts mehr geht, proklamiert er: ‚Alles geht. Alles ist möglich.' Wo die kapitalistischen Krisengesellschaften am Tropf simulierter Geldvermehrung auf den Kapitalmärkten hängen, simuliert sie die Leichtigkeit des Seins im kreativen Spiel narzisstischer Selbstinszenierungen. Wo die Vermehrung des Geldes durch die Verausgabung von Arbeit auf ihre historische Grenze stößt, wird ein Ausweg in der Vermehrung des Geldes ohne Arbeit und damit ohne Wertsubstanz gesucht. Heraus kommt dabei „Geld ohne Wert" (R. Kurz). Die Vermehrung des Geldes wird nur noch simuliert. Aber auch der simulierten Geldvermehrung sind Grenzen gesetzt. Sie zeigen sich im Platzen der Blasen, die ganze Gesellschaften und Regionen in den Abgrund reißt. Je näher die Katastrophe auf den Leib rückt, desto mehr soll aber gelacht, getanzt und positiv gedacht werden.

Dessen ungeachtet meldet sich jedoch die Realität zurück. Sie verschafft sich Ausdruck in „mieser Stimmung"[34], die allen Imperativen positiven Denkens zum Trotz unverkennbar ist, ebenso wie in autoritären und repressiven Maßnahmen politischer Krisenverwaltung. Sie zeigen sich im Umgang mit den 'Überflüssigen', in der Abschiebung von Flüchtlingen in Elend und Terror oder ihrer Inklusion in Lager, aber auch in Maßnahmen, in denen Menschen in prekäre und unzumutbare Arbeitsverhältnisse eingeschlossen werden, bis bin zur Militarisierung nach außen und zum Ausbau des Sicherheits- und Überwachungsstaats nach innen. Sehr schnell wurde zudem die mit einer Partystimmung einhergehende Willkommenskultur für Flüchtlinge überlagert und schließlich verdrängt von ausländerfeindlichen Brandanschlägen, begleitet von Stimmungen 'besorgter' Bürger, derer sich Pegida und AfD annehmen, denen die Medien umfangreich Platz einräumen und denen die etablierten Parteien hilflos gegenüberstehen. Postmoderne Unverbindlichkeit und identitärer Autoritarismus sind sich keineswegs fremd, sondern zwei Seiten derselben Medaille. Gemeinsam ist postmoderner Leichtigkeit und postmodernem Autoritarismus, dass ihnen die Reflexion gesellschaftlicher Totalität fremd ist. Sie suchen Unmittelbares und Konkretes: die Unmittelbarkeit entlastender positiver Erfahrungen und/oder die Unmittelbarkeit konkret 'Schuldiger' verbunden mit konkretistischen Handlungs- und Lösungsstrategien.

Eine Kirche, die in postmoderner Mentalität 'Vom Einzelnen her denkt' will, wie es die Trierer Bistumssynode vorgibt, an diesen gesellschaftlichen Zusammenhängen vorbei denken. Sie will die sozialen, therapeutischen und spirituellen Bedürfnisse „des Einzelnen" in ihrer vielfältigen Suche nach Erfahrung und Erlebnis, nach Glück und Sinn durch entsprechende Angebote unmittelbar bedienen, ohne nach der Beziehung zwischen Gesellschaft und dem einzelnen Menschen zu fragen. Angesichts der wachsenden Belastungen durch die Zwänge zur ständigen Selbstoptimierung bietet sie Oasen der Entlastung an. Postmoderne Mentalität sucht dabei den unmittelbaren Weg zum Ziel und meidet die als theoretisch denunzierte Frage nach der Vermittlung der Einzelnen mit dem Ganzen. Angepasst an die Bedürfnisse der Einzelnen verschwinden auch Inhalte des Glaubens, die als nicht mehr vermittelbar gelten, weil ihre Plausibilität oder ihr Nutzen nicht unmittelbar eingesehen werden.

„Beer, fire, selfie" Matthew Roth/CC-BY 2.0

„Religion, ja – Gott nein" – auf diese Formel brachte J.B. Metz bereits in den 1990er Jahren einen postmodernen Trend und erkannte darin „eine Art religionsförmiger Gotteskrise"[35]. Während die Rede von Gott an Bedeutung verliert, ist Religion „höchst willkommen"[36]. Gemeint ist eine Religion, die sich „dionysisch" gibt, „als Glücksgewinnung durch Leid- und Trauervermeidung und als Beruhigung vagabundierender Ängste, Religion als mythische Seelenverzauberung... Aber Gott? Aber der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist?"[37] Theologie als Rede vom Gott Israels und vom Gott Jesu lässt sich nicht ungebrochen instrumentalisieren für private religiöse Bedürfnisse, die sich abschotten gegenüber dem ‚Rest der Welt'. Sie ist bei der Suche nach individuellem Glück und individueller Entlastung nicht unmittelbar anschlußfähig. Sie kann sich nur treu bleiben, wenn sie das Leid der Unglücklichen thematisiert und sich dabei die Frage nach universaler Gerechtigkeit und Solidarität nicht austreiben lässt. Sie entzündet sich an der Ungerechtigkeit des Leidens in Gegenwart und Vergangenheit und lässt sich durch partielle und unmittelbare Glücks- und Sinnerfahrungen nicht beruhigen. Damit aber durchkreuzt die Rede von Gott das Bedürfnis konkretistisch und unmittelbar 'vom Einzelnen her' zu denken. So ist es kein Zufall, dass der Theoriefeindlichkeit in der postmodernen Gesellschaft in der Kirche zur Theologiefeindlichkeit wird. Beide sind geprägt von der Sucht nach einer Unmittelbarkeit, die Fragen nach dem Ganzen diskreditiert. Dabei erweist sich die konkretistische Unmittelbarkeit selbst als höchst abstrakt. Sie abstrahiert von der Vermittlung des Einzelnen mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit und so verfehlt sie den konkreten Einzelnen, der von diesem Zusammenhang nicht abgelöst werden kann, ohne sich abstrakt zu verflüchtigen.

Die Flucht vor dem Ganzen in die Vielheit des Einzelnen, vor Zusammenhängen in das scheinbar Konkrete, von der theoretischen Reflexion in die Unmittelbarkeit von Erfahrung und Erlebnis verstellt den Zugang zur Rede von Gott, die sich nicht davon lösen kann, das Einzelne mit dem Ganzen, den einzelnen Menschen mit allen Menschen,

vor allem mit den 'Letzten' in Verbindung zu sehen. Der Rede von Gott, wie sie sich in der jüdisch-christlichen Tradition herausgebildet hat, ist die Unmittelbarkeit von Glückserlebnissen ebenso fremd wie unmittelbarer Konkretismus. Wenn sie Gott als Vater und Mutter aller Menschengeschwister versteht, kann sie gar nicht anders, als den einzelnen mit allen, Partikulares mit dem Ganzen, Empirisch-konkretes mit gesellschaftlicher Totalität zusammen zu bringen. Jüdisch-christliche Rede von Gott gibt sich selbst auf, wenn sie den Bezug zum Ganzen der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufgibt und Gott mit der Glücks- und Erlebnissuche des Einzelnen kurzschließt oder Zuflucht in fundamentalistischen Gewissheiten und Sicherheiten sucht.

Der Gott der Bibel unterbricht die Unmittelbarkeit der Suche nach Glück durch die Konfrontation mit dem Leid der Unglücklichen. Er ist nicht vereinbar mit „Glücksgewinnung durch Leid- und Trauervermeidung", er eignet sich nicht als Opium zur „Beruhigung vagabundierender Ängste"[38] und auch nicht als Sicherheitsreservat für Verunsicherte und Beunruhigte. Angesichts solcher Bedürfnisse kann er nur in die Krise geraten, weil er seine Anschlussfähigkeit an die Unmittelbarkeit gesellschaftlicher und religiöser Bedürfnisse verliert.

Die Rede von Gott erhebt Einspruch gegen die postmoderne Flucht aus der Wirklichkeit. Sie erinnert an das Leid von Menschen; denn sie ist nicht zu trennen von all den Schreien aus Leid und Verzweiflung in Geschichte und Gegenwart – nicht von den Schreien der in Ägypten Versklavten, nicht von Jesu Schrei am Kreuz und nicht von dem Schrei, mit dem die Bibel endet: „Komm, Herr Jesus!" In Treue zu all den Schreien artikuliert sie die Hoffnung auf Rettung für das Ganze, für alle Menschen, für die Schöpfung und die ganze Menschheitsgeschichte. Hoffnung für das Ganze denkt sie nicht von abstrakten Einzelnen her, sondern von den Letzten. Sie ist ja nicht zuerst den Glücklichen, sondern den Hoffnungslosen geschenkt und nur zu leben in Widerspruch und Widerstand gegen Verhältnisse, die töten und verzweifeln lassen.

4. Krisenkapitalismus als Herausforderung für die Theologie

Ein unkritisches theologisches Bemühen um (post)moderne Anschlussfähigkeit erweist sich als hochproblematisch, eine nur oberflächliche theologische Kritik des Kapitalismus ist der zerstörerischen Dynamik der Krise nicht gewachsen. Auf der Suche nach einem zeit- und leidempfindlichen theologischen Denken, das die gesellschaftsanalytischen Einsichten in die Krisendynamik des Kapitalismus ernst nimmt, ist ein Anknüpfen an Grundkategorien der Metzschen Theologie sowie der Theologie der Befreiung aber hilfreich und weiterführend, da in diesen Entwürfen die Bezogenheit theologischer Reflexion auf die Geschichte, in der Menschen leiden und zugrunde gehen, stark gemacht wird.

4.1 Zur Theologie von J. B. Metz

Die 'Neue Politische Theologie' zeichnet sich u.a. durch ihren korrektivischen Einspruch gegen die Tendenz einer undialektischen Privatisierung des Glaubens und der Theologie aus. Sie besteht darauf, die Frage nach Gott und Mensch im Kontext von Gesellschaft und Geschichte ins Zentrum der theologischen Reflexion zu stellen. Dabei konzentriert sich der Blick auf das Leiden von Menschen in Geschichte und Gesellschaft. So ist es kein Zufall, dass Metz Geschichte in erster Linie als Leidensgeschichte wahrnimmt und den Glauben als 'memoria passionis' zu buchstabieren sucht. Vor allem die mit dem Namen Auschwitz verbundene singuläre Katastrophe der Menschheitsgeschichte drängt die Frage nach den unschuldig Leidenden ins Zentrum der theologischer Reflexion. Spätestens angesichts von Auschwitz verbietet sich eine Rede von Gott, die der Geschichte, in der gefoltert und gemordet wird, in der Menschen vor der Zeit sterben müssen, den Rücken zuwendet oder sie vorschnell mit Sinn überhöht. Mit dem Rücken zu den Opfern 'Vom Einzelnen her denken', mit dem Rücken zu ihnen nach individuell-privatem Glück, nach Rettung 'für mich' zu suchen, erweist sich als zynisch. Universal, alle einbeziehend, wird die Rede von Gott erst, wenn sie als Frage nach Gerechtigkeit für die unter Unrecht und Gewalt Leidenden buchstabiert wird. Compassion als Mitleidenschaftlichkeit gegenüber dem, was Menschen erleiden, und die leidenschaftliche Rückfrage nach Gott aus dem Leid werden zum Brennpunkt für die Rede von Gott. Die Erinnerung an Gottes befreiende Geschichte mit den Menschen bringt sich angesichts der Leidensgeschichte der Welt als Vermissen Gottes zum Ausdruck, als Schrei nach Gerechtigkeit für die Opfer, für die Lebenden und die Toten. An ihrer Rettung hängt das Heil aller. Die Zentrierung der theologischen Reflexion auf die Geschichte als Leidensgeschichte darf jedoch nicht 'im allgemeinen' stecken bleiben. Sie muss im Kontext der jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhänge durchbuchstabiert werden, heute im Kontext der Krise des Kapitalismus und der mit ihr verbundenen Dynamik des Todes und der Zerstörung.

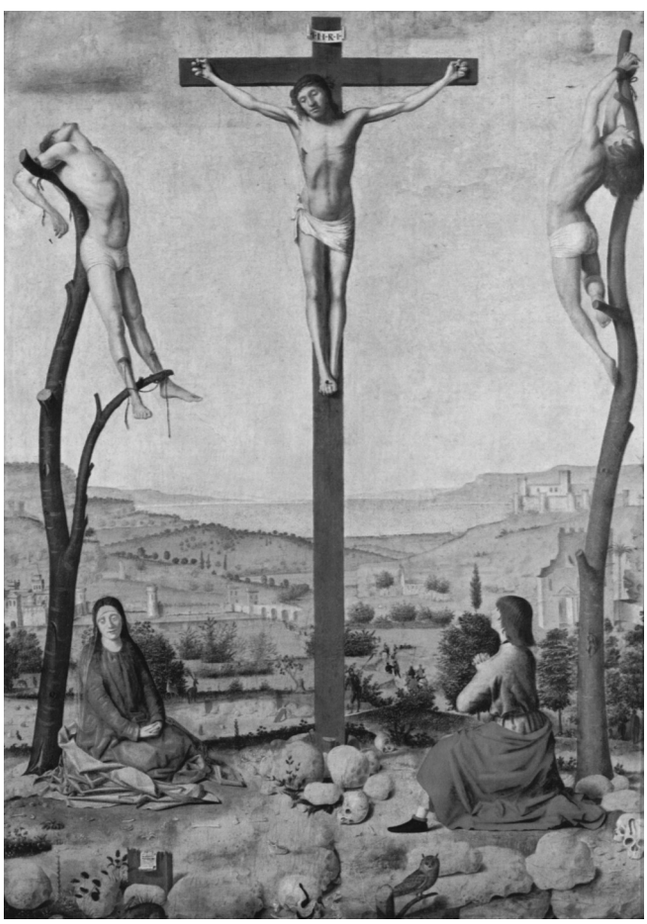
4.2 Zu Theologien der Befreiung

Eine Theologie von der Kehrseite der europäischen Welt kam in der Theologie der Befreiung zum Durchbruch. Sie nahm die Opfer der europäischen Moderne in den Blick, die Armen als Opfer wirtschaftlicher und politischer Machtverhältnisse, deren Zentren in Europa und Nordamerika liegen. Die Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse kritisch reflektierend bricht die Theologie der Befreiung mit der Sichtweise von Unterentwicklung und Entwicklung und ersetzt sie durch die Perspektive der Befreiung. „Wenn das Leid aus massiver Unterdrückung und Versklavung herrührt, dann reicht es nicht, gute Dinge hinzuzufügen – das wäre die Entwicklung –, sondern man muss die Wurzeln der schlechten Realitäten ausreißen..."[39] Deshalb muss es um Befreiung aus der Abhängigkeit von kapitalistischer Ausbeutung und Unterdrückung gehen. Damit hat ein politisch-ökonomisch geschärfter Begriff von Befreiung nicht einfach ein theologisches Verständnis von Befreiung ersetzt. Im Gegenteil, die Theologie der Befreiung hat deutlich gemacht, dass ein theologisches Verständnis von Befreiung, das auf Israels Gott sowie Leben, Kreuz und Auferstehung seines Messias reflektiert, neue Konturen gewinnt, wenn in diese Reflexion die Analyse von Abhängigkeit und Befreiung einbezogen sind. Ein angemessener Blick auf die Wirklichkeit schärft zugleich die theologischen Kategorien.

Mit der Reflexion von Abhängigkeit und Unterdrückung hat sich in der Theologie der Befreiung eine Sicht auf die Wirklichkeit entwickelt, die Spaltungen und Gegensätze zwischen reich und arm, mächtig und ohnmächtig wahrnimmt und damit konfliktträchtig ist. Im Blick auf die konziliare Rede von den „Zeichen der Zeit" kann es dann nicht mehr einfach um Zeichen des Reiches Gottes gehen, die sich auch in der profanen Welt finden lassen. Es gilt zu unterscheiden zwischen 'Zeichen', die dem Reich Gottes den Weg bahnen, und solchen, die ihm entgegenstehen, zwischen dem „Reich Gottes" als Perspektive des Lebens und dem „Anti-Reich" der Vernichtung des Lebens, zwischen dem befreienden Gott Jesu und den Götzen des Todes, die Unterwerfung und Einverständnis mit der Welt, wie sie ist, fordern.

Weil Jesu Verkündigung des Reiches Gottes auf den Widerstand des Anti-Reiches stieß, musste er sterben.[40] Entsprechend konfliktiv ist auch die Rede von der Auferstehung Jesu.[41] In ihr bekennt sich Gott zu seinem gekreuzigten Messias, schenkt mit dem Geist die Kraft, Jesu konfliktträchtigen Weg weiterzugehen und bestärkt die Hoffnung, dass Gott am Ende für alle wahrmache, geschehen lasse, was er mit der Auferweckung des gekreuzigten Messias an diesem einen bereits hat Wirklichkeit werden lassen. In seinem gekreuzigten Messias ist Gott nicht abstrakt Mensch geworden, schon gar nicht einfach 'einer von uns', sondern ein bestimmter Mensch: ein armer und gefolterter Jude. In seinem gewaltsamen Tod können wir die Verbindung von Israels Gott mit der Leidensgeschichte der Menschen sehen, in der Verkündigung seiner Auferstehung die Hoffnung, dass Unrecht und Gewalt nicht das 'letzte Wort' haben mögen. Die Wunden seines gefolterten Körpers verbinden mit den Opfern der Krise eines tödlichen Kapitalismus, denen wir aktuell begegnen, und mit allen Opfern von Unrecht und Gewalt in der Geschichte der Menschheit. Am Kreuz zerbrach sein Leben an den Grenzen des römischen Imperiums. Seine Auferweckung weist über die Grenzen geschichtlicher Gewaltstrukturen und über die Grenzen der Geschichte als ganzer hinaus. Sie lässt mehr als das erhoffen, was in der Geschichte möglich erscheint: die Auferstehung des Fleisches in einem neuen Himmel und einer neuen Erde, all das, wofür der Name von Israels Gott steht. Diese Hoffnung lässt sich nicht durch Erst- und Letztbegründungen ontologisch absichern. Sie weist in die Nachfolge des gekreuzigten Messias, an die Seite der Opfer und in die Konfrontation mit den aktuellen Mächten und Strukturen des Todes. An den Orten der Vernichtung und des Todes wäre ihr Wahrheitsanspruch zu 'behaupten'.

Der Messias Jesus steht nicht als Einzelner für sich selbst, sondern ist in der Tradition des jüdischen Glaubens verwurzelt. In ihm – so glauben, diejenigen, die ihn als Messias bekennen – ist all das zusammengefasst, wofür Israels Gott steht. So steht er für die Rettung aller Menschengeschwister, zuerst der Letzten, für das Ganze der Menschheitsgeschichte und weist zugleich über die Grenzen der Geschichte hinaus. Er tut dies nicht als individualisierter Einzelner, sondern in Solidarität mit denen, die unter der Gewalt des römischen Imperiums zu leiden hatten. So wenig wie Gott sich ohne Bezug auf das Ganze denken lässt, so wenig lässt sich von Jesu Kreuz und Auferstehung ohne Bezug auf das Ganze der Leidens- und Katastrophengeschichte reden. Jesu Bezug auf das Ganze der Geschichte und ihr Ende kommt in den biblischen Traditionen von Jesus als Weltenrichter ebenso zum Ausdruck wie im Glaubensbekenntnis, das von der Hoffnung auf Jesu Wiederkunft und der damit verbundenen Auferstehung der Toten und dem Kommen von Gottes neuer Welt spricht. Darin ist die eschatologische Unruhe aufgenommen, die Weigerung sich mit den Verhältnissen abzufinden, die drängende Erwartung, dass Unrecht und Gewalt endlich ihr Ende finden mögen. So ist es kein Zufall, dass die Bibel mit einem unruhigen Schrei endet: „Komm, Herr Jesus“ (Offb 22,20).



„Kalvarienberg“ (Antonello da Messina, 1430–1479)

5. Rede von Gott als Kritik des Kapitalismus

Die jüdisch-christliche Gottestradition erinnert daran, dass die Rede von Gott im Schrei aus dem Leid verwurzelt ist und von den Schreien aus den Sklavenhäusern der Geschichte nicht zu trennen ist; sie zielt nicht auf Anpassungsstrategien an die Sklavenhäuser oder sucht nach Entlastungsstrategien in den Sklavenhäusern, sondern setzt den Impuls frei, die versklavenden Verhältnisse zu analysieren und nach Wegen der Befreiung aus den Sklavenhäusern zu suchen. Das Eingedenken fremden Leids markiert den Gegensatz zu negativen Verhältnissen, die Menschen in Leid und Katastrophen treiben. In der Kritik solcher Verhältnisse artikuliert sich die Differenz von Transzendenz und Immanenz. Die Rede von Gott steht dafür, dass Menschen nicht in Verhältnissen aufgehen, die leiden und sterben lassen. Der für die Kirche entscheidende Perspektivenwechsel wäre das Hören auf die Schreie aus Armut und Not, aus Gewalt und Unterdrückung, heute aus dem Gefängnis der kapitalistischen Form, die keine Perspektive des Lebens mehr eröffnen kann. Die für die Kirche und Theologie entscheidende Frage wird dann: Was bedeutet es für kirchliches Denken und Handeln, für Analyse und Verkündigung, wenn die Kirche in der Tradition ihres Gottesgedächtnisses sich den Schreien derer öffnet, die unter der Zerstörungsdynamik des Krisenkapitalismus leiden?

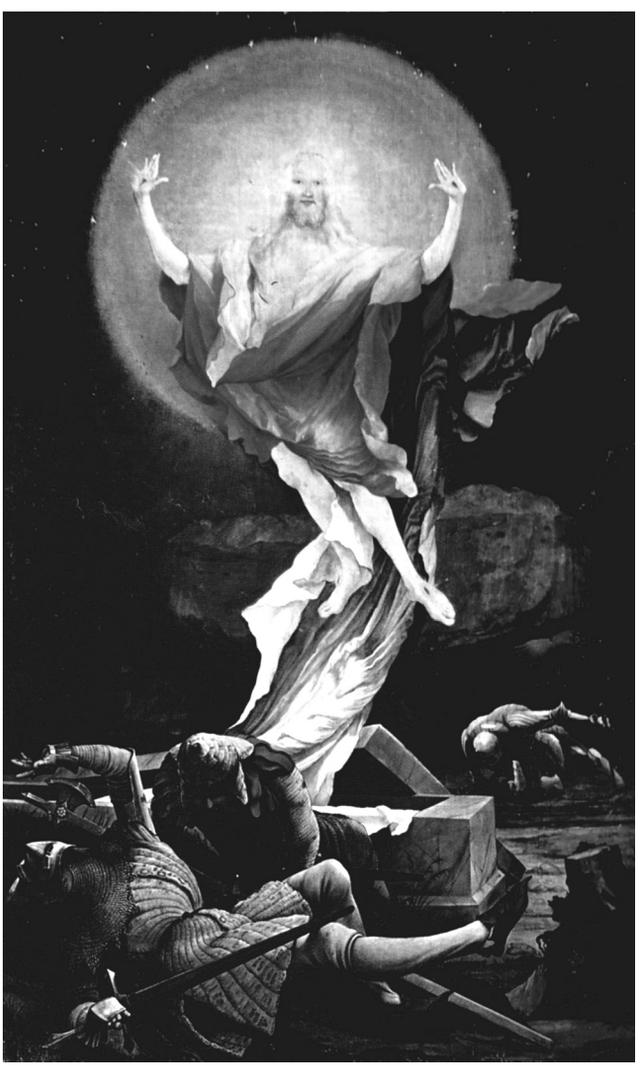
Wenn die Rede von Gott sich nicht durch die Suche nach gesellschaftlicher Anschlussfähigkeit um jeden Preis selbst ad absurdum führen und aufgeben will, besteht die Herausforderung darin, sie als Kritik zu formulieren. Ihre konstitutive Verbindung mit dem Leid von Menschen, das zu denken gibt, verwehrt ihr die postmoderne Ignoranz gegenüber den Katastrophen, die wir global erleben. Zeit- und leidempfindlich fragt sie danach, wie das, was Menschen erleiden, mit dem Ganzen der Gesellschaft, mit der gesellschaftlichen Totalität vermittelt ist. Ohne sozial-analytische Vermittlung führt die Rede von Gott ins Leere oder zu Identifizierungen mit unmittelbaren Bedürfnissen und Faktizitäten oder mit einer Seite der kapitalistischen Polaritäten. Genau hier wäre von der Wert-Abspaltungskritik ein angemessener Blick auf die gesellschaftliche Totalität kapitalistischer Verhältnisse zu lernen.

Die gesellschaftliche Totalität zeigt sich als eine negative Totalität, die in der Krise ein

bisher nicht gekanntes Potential der Vernichtung freisetzt. Theologisch gesprochen: Sie wird erkennbar als Götze, von dem der Gott der Bibel religionskritisch zu unterscheiden ist. Das Ganze der gesellschaftlichen Verhältnisse macht ihren Fetischcharakter aus und ist mit der Rede von Gott und der mit ihr einhergehenden Unterscheidung zwischen Gott und Götzen zu konfrontieren. Dann reicht es nicht mehr, einzelne Kategorien des gesellschaftlichen Formzusammenhangs etwa den Markt, das Geld, den Staat, den Mann als Götzen zu kritisieren. Gegenstand theologischer Fetischismuskritik wäre der gesellschaftliche Formzusammenhang von Wert und Abspaltung.

Die negative Totalität der gesellschaftlichen Form wird insofern verabsolutiert, als die kapitalistische Form als Grenze der Erkenntnis und des Handelns nicht zur Disposition gestellt wird. Damit aber ist die herrschende Totalität 'zum Letzten' geworden, über deren Grenzen hinaus nichts mehr gedacht und nichts mehr getan werden kann. Denken und Handeln sind gebannt in die immer schon vorausgesetzte Totalität. Sie nimmt für sich in Anspruch, was der ontologische Gottesbeweis für Gott behauptet, dass nämlich über Gott hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Wenn über den Kapitalismus hinaus keine andere Vergesellschaftung mehr gedacht und möglich gemacht werden könnte, hätte die Geschichte mit dem Kapitalismus ihr Ende gefunden – und zwar in einer geschichtlichen Katastrophe unvorstellbaren Ausmaßes. Nicht Gott als Befreier und Retter, sondern ein von Menschen geschaffenes System, das in die Katastrophe treibt, hätte die Geschichte beendet.

In der Behauptung eines letzten und endgültigen gesellschaftlichen Anspruchs, über dessen Grenze hinaus kein anderes Denken und Handeln mehr möglich erscheint, wäre der Wahrheitskern der Rede vom „Kapitalismus als Religion“ (Walter Benjamin)[42] zu suchen. Insofern aber im abstrakten und zerstörerischen Selbstzweck der Vermehrung des Geldes Transzendenz und Immanenz verschmelzen, wäre der Kapitalismus letztlich keine Religion, sondern die „Auflösung aller Religion in eine verselbständigte irdische Opferbewegung: den Kapitalfetisch“[43]. Geopfert wird nicht einer Gottheit im Rahmen personalisierter Abhängigkeitsverhältnisse, sondern der abstrakten Selbstzweckbewegung, die auf die Vermehrung von Geld als abstraktestem Ausdruck des Werts zielt. D.h. wer als Mensch für diesen Zweck verwertbar ist, wird diesem Zweck unterworfen, wer für die Verwertung des Kapitals überflüssig ist, wird ausgegrenzt und bleibt selbst in der Ausgrenzung der Herrschaft der Arbeit und der Rechtsform unterworfen. Und da, wo mit dem Verwertungsprozess auch die Staaten als dessen institutioneller und rechtlicher Rahmen zusammenbrechen, zeigt sich, dass der Weg der eskalierenden Krise in die Barbarei führt.



Isenheimer Altar, Auferstehung (Matthias Grünewald, 15./16. Jh.)

Zeit- und leidempfindliche Theologie muss sich heute als Kritik einer gesellschaftlichen Totalität artikulieren, die Menschen in den Tod und den Globus in die Vernichtung treibt. Sie denkt das Leiden der vielen Einzelnen zusammen mit dem Ganzen des kapitalistischen Formzusammenhangs. Nur so kann sie versuchen, den Leiden der Einzelnen gerecht zu werden. Und erst die analytische Erkenntnis der Grenzen des kapitalistischen Sklaven- und Katastrophenhauses kann einen Horizont eröffnen, diese Grenzen zu überwinden und Wege der Befreiung zu gehen, auf denen die Inhalte, die mit dem Gottesnamen erinnert werden, zur Geltung kommen können.[44]

Dann aber kann es nicht darum gehen, Anschluss an die (post)moderne Welt zu finden oder sie sogar als Norm theologischen Denkens und pastoralen Handelns vorauszusetzen. Auf der Tagesordnung steht die Absage an tödliche Fetischverhältnisse. Genau diese Absage kommt im 'Ich widersage' zum Ausdruck, das dem Bekenntnis des Glaubens an Israels Gott der Befreiung, seinen Messias und den Geist, der von beiden ausgeht, vorausgeht. Erst die Absage eröffnet einen Horizont für den Glauben und seine Wege der Nachfolge in der Spur des Exodus und des Messias Jesu. Analog ließe sich sagen: Erst die Kritik dessen, was als Form die gesellschaftlichen Katastrophenverhältnisse verabsolutiert, eröffnet einen Horizont, um diese Grenzen zu überschreiten.

Von dieser Absage her ließe sich zugleich ein neuer Blick auf die große Erzählung der Bibel, auf theologische Reflexion sowie pastorale Praxis gewinnen. Sie würden verstehbar als Einspruch gegen die Unterwerfung unter Sklavenhäuser und darin als Rettung des Einzelnen – nicht in Ignoranz gegenüber den anderen, sondern mit ihnen, nicht abgeschottet gegenüber den Armen und mit dem Rücken zu den Verlierern, sondern mit ihnen. Dies hätte Konsequenzen für Katechese und Liturgie, für die Frömmigkeit der Einzelnen und der Kirche als ganzer. Das Gedächtnis der Kirche und seine symbolischen Ausdrucksformen könnten – einhergehend mit religionskritischer Reflexion – hinein buchstabiert werden in die gegenwärtige Krisen- und Katastrophengesellschaften. Die Rede von Gott und mit ihr die verschiedenen Ausdrucksformen des Glaubens könnten als Einspruch gegen die Vernichtung des Menschen und die Zerstörung der Schöpfung bedeutsam werden und die Hoffnung zum Ausdruck bringen, dass das 'letzte Wort' angesichts all der Katastrophen noch nicht gesprochen ist. Solche Hoffnung lässt sich

nicht ontologisch ableiten oder „in einer geschichtsfernen Heilsmetaphysik“[45] fundieren, wohl aber als „negative Metaphysik mit Leidensapriori“[46] 'behaupten' in theoretischem und praktischem Widerstand gegen Verhältnisse, die töten. In der Kirche, vor allem in Liturgie und Gebet, wird nicht nur von Gott, sondern auch zu Gott gesprochen. Hier wird der Einspruch gegen die Katastrophe zugleich zur Rückfrage an Gott, wo er denn bleibe angesichts all der Katastrophen, wann er denn komme und mit ihm sein Messias, damit Wirklichkeit werde, was der Name Gottes verspricht.

Damit ist angedeutet, dass die Frage nach Transzendenz sich nicht einfach im Transzendieren in der Geschichte erschöpft, dass also die Rede von Gott nicht auf die Funktion oder eine Chiffre für den Kampf gegen gesellschaftliche Katastrophen reduziert werden darf. Im Gegenteil, das Durchbrechen der Grenzen tödlicher geschichtlicher Systeme ist rückgebunden an Gottes Transzendenz, die über die Geschichte als ganze hinausweist und auch deren Grenzen zu sprengen verspricht und so auch einen Horizont der Hoffnung für die Opfer der Vergangenheit und darin für alle, für Lebende und Tote eröffnet.

Anmerkungen

1 Thomas von Aquin, Summa contra gentiles 2.3, zitiert nach Karl Albert u.a. (Hg.), Gesamtausgabe in einem Band. Lateinisch und Deutsch, Darmstadt 3/2009.

2 Vgl. Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Das ‚Ganze’ verändern! Wenn es im Kapitalismus keine Alternative gibt, brauchen wir Alternativen zum Kapitalismus. Positionspapier des Ökumenischen Netzes, Neuwied 2005.

3 Vgl. z.B. Johann Baptist Metz, Gotteskrise. Versuch zur 'geistigen Situation der Zeit', in: Diagnosen zur Zeit mit Beiträgen von Johann Baptist Metz u.a., Düsseldorf 1994, 84.

4 Karl Marx, Das Kapital, Erster Band, Berlin 1984, 168f.

5 Roswitha Scholz, Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef 2000/2011, 21.

6 Vgl. Robert Kurz, Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef 2003, 70.

7 Ebd., 71.

8 Ebd.

9 Vgl. z.B. Karl Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie, Einsiedeln – Zürich – Köln 5/1967, 51-99.

10 Johann Baptist Metz, Memoria passionis, Freiburg i.B. 2006, 22.

11 Ebd., 15.

12 Metz, Gotteskrise, 57.

13 Vgl. Abschnitte 1 und 3.

14 Könnte es sein, dass die Postmoderne darin unfreiwillig ausplaudert, dass der Kapitalismus samt der ihn begleitenden Aufklärung am Ende ist und keine emanzipatorische Perspektive enthält?

15 Vgl. Elisabeth Böttcher, Was wird aus den Menschen? Eine wert-abspaltungskritische Lesart der Psychoanalyse zu den (sozial-)psychischen Auswirkungen des Krisenkapitalismus, in: Netztelegramm März 2016, http://www.oekumenisches-netz.de/NT16-01.pdf.

16 Friedrich W.J. Schelling, Urfassung der Philosophie der Offenbarung, hg. von Walter F. Ehrhardt, Hamburg 1992, 79.

17 Georg Essen, „Als ob man von Christus nichts wüsste“? Philosophisch-theologische Überlegungen zur Personalität Gottes, in: Klaus Viertbauer, Heinrich Schmidinger (Hrsg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert, 47-59, 58.

18 Ebd.

19 Vgl. Herbert Böttcher, Kapitalismuskritik und Theologie. Versuch eines Gesprächs zwischen wert-abspaltungskritischem und theologischem Denken: in Ökumenisches Netz Rhein Mosel Saar (Hrsg.), Nein zum Kapitalismus, aber wie? Unterschiedliche Ansätze von Kapitalismuskritik, 2013, 117-163, vor allem 124ff, 141ff.

20 Vgl. Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 50.

21 Ebd., 131.

22 Theodor W. Adorno, Gesellschaft, in: Soziologische Schriften !, Gesammelte Schriften 8, 9-19, 14.

23 Ebd. Dabei gilt auch gegenüber Adorno die Frage, ob mit dem ‚Warentausch’ der Zusammenhang ‚des Ganzen’ der kapitalistischen Gesellschaft hinreichend bestimmt ist.

24 Vgl. Bruno Kern, Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz 1992.

25 Vgl. vor allem Franz J. Hinkelammert, Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Freiburg (Schweiz) 1985.

26 Vgl. Ebd., 37ff.; vgl. auch José Aldunate, Fernando Castillo, Franz Hinkelammert, Juan Sepúlveda, Primat der Arbeit vor dem Kapital aus der Sicht Lateinamerikas. Kommentar zur Enzyklika „Laborem exercens“, Münster 1983.

27 Vgl. Hinkelammert, Die ideologischen Waffen, 130; dazu Herbert Böttcher, Kapitalismuskritik und Theologie. Versuch eines Gesprächs zwischen wertabspaltungskritischem und theologischem Denken, 117-163, 126ff.

28 Dass Arbeit nicht als Substanz des kapitalistischen Verwertungsprozesses und damit als Teil des kapitalistischen Formzusammenhangs kritisiert und zur Disposition gestellt wird, ist bezeichnend für die theologische Reflexion auf Arbeit. Sie wird als transhistorische Gegebenheit affirmiert und gar mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen und dem Schöpfungsauftrag in Verbindung gebracht. Von daher wird sie als Mitarbeit an der schöpferischen Macht Gottes verstanden. Daher kommt die Theologie auch nicht über die Betonung des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital hinaus. In den Begründungen spiegelt sich die Ontologisierung der Arbeit, insofern sie als Ausdruck personalen Selbstausdrucks des Menschen vor dem nur sachhaften Kapital den Vorrang hat. Aus der Bewertung der Arbeit werden dann lediglich Forderungen nach humanen Arbeitsverhältnissen und gerechter Verteilung der Arbeit abgeleitet. Die Überwindung der Arbeit und mit ihr des Kapitalverhältnisses liegt jenseits dieses Denkhorizonts. Die Affirmation der Arbeit ist so fest verankert, dass nicht einmal eine befreiungstheologische Reflexion im Horizont der Fetischismuskritik über sie hinaus kommt.

29 Vgl. Aldunate u.a., Primat der Arbeit vor dem Kapital aus der Sicht der Kirche Lateinamerikas.

30 Hinkelammert, Die ideologischen Waffen, 132.

31 Vgl. Hugo Assmann, Franz J. Hinkelammert, Götze Markt. Das Leben der Gesellschaft, Düsseldorf 1992.

32 Vgl. Robert Kurz, Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef 2003, 91.

33 Ulrich Bröckling, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt am Main 5/2013.

34 Vgl. Arnold Retzer, Miese Stimmung. Eine Streitschrift gegen positives Denken, Frankfurt am Main 2012.

35 Johann Baptist Metz, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: Diagnosen zur Zeit mit Beiträgen von Johann Baptist Metz u.a., Düsseldorf 1994, 76-92, 77.

36 Johann Baptist Metz, Religion ja, – Gott, nein, in: Johann Baptist Metz, Tiemo Rainer Peters, Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Freiburg i.B. 1991, 10-62, 24.

37 Ebd.

38 Johann Baptist Metz, Religion, ja – Gott, nein, 24.

39 Jon Sobrino, Fünfzig Jahre für eine Zukunft des Christentums und der Menschheit, in: Concilium 2016/1, 54 -68, 57.

40 Vgl. Jon Sobrino, Christologie der Befreiung, Band 1, Mainz 1998.

41 Vgl. Jon Sobrino, Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer, Ostfildern 2008.

42 Walter Benjamin, Kapitalismus als Religion, in: R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser (Hg.), Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main 1985, Band VI, 110 – 113; Vgl. dazu auch Böttcher, Kapitalismuskritik und Theologie, 155ff.

43 Robert Kurz, Geld ohne Wert. Grundrisse einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 2012, 404.

44 Damit ist Transzendenz lediglich als „Transzendenz in der Geschichte“ im Blick. Die damit unverzichtbar verbundene Transzendenz „über die Grenzen der Geschichte hinaus“ wird vor dem Hintergrund des hier Gesagten Thema der nächsten Netzversammlung sein und im nächsten Netztelegramm verschriftlicht werden.. Vgl. zum hier nur angedeuteten Zusammenhang, Böttcher, Kapitalismuskritik und Theologie, 155-160.

45 Metz, Memoria passionis, 55.

46 Ebd.

Oktober

7.-9.10., Mainz, Jugendherberge

Exit-Seminar zu den Themen Landnahme – Ausgrenzungsterror – Rechtsruck

ReferentInnen: Roswitha Scholz, Gerd Bedszent, Herbert Böttcher und Daniel Späth. Weitere Informationen unter http://goo.gl/VNjZMK (Kurzlink zu Exit).

8.10., Berlin

Friedensdemo

Weitere Informationen unter http://friedensdemo.org/.

November

12.11., 10-17h, Koblenz, Pfarrheim St. Johannes, Oberdorfstr.

Seminar über Antisemitismus

Referentin: Dr. Juliane Wetzel, Zentrum für Antisemitismusforschung an der TU Berlin. Veranstalter: pax christi Trier.

15.11., 19.30h, Wittlich, St. Markus Haus, Karrstr. 23

Vortrags- und Gesprächsabend: Josef – einer der 12 Söhne Jakobs – in christlicher und islamischer Sicht

ReferentInnen: Tahir Dogan, Vorsitzender des Migrationsbeirates Bernkastel-Wittlich, Christiane Friedrich, Pastoralreferentin, Dekanat Wittlich. Veranstalter: Pax christi Gruppe Wittlich und der christlich-islamische Gesprächskreis, in Kooperation mit Kath. Erwachsenenbildung und dem Dekanat Wittlich

---

19.11., 10-16.30h, Koblenz, Superintendentur, Mainzer Str. 81

Radikale Theologie, Teil II.

Netzversammlung und anschließende Mitgliederversammlung

Referent: Herbert Böttcher.

Informationen im Netzbüro, s. Impressum Seite 12.

22.11., 19.30h, Koblenz, Café Atempause/Christuskirche, Sozialforum Koblenz

Der Banker. Filmvorführung mit anschließender Diskussion

Weitere Informationen im Netzbüro, s. Impressum Seite 12.

Dezember

5.12.,19h, Koblenz, Bischöfliches Cusanus Gymnasium, Hohenzollernstr. 13-17

Die Zeit gehört uns – Widerstand gegen das Regime der Beschleunigung

Referent: Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach, SJ. Veranstalter: Kath. Forum Koblenz.

Januar

18.1., 18h, Hochschule Koblenz

TTIP, CETA, TiSA – oder: Ein letztes Pfeifen aus dem krisenhaften Verwertungswalde

Referent: Dominic Kloos. Veranstalter: Kath. Hochschulgemeinde und Ökumenisches Netz RMS. Weitere Informationen im Netzbüro, s. Impressum Seite 12.

Februar

21.2., 19.30h, Café Atempause/Christuskirche, Sozialforum Koblenz

Was tun, wenn der Boss mobbt – Work Watch, Bossing und Gegenwehr

Referent: Gerhard Klaas.

Weitere aktuelle Terminankündigungen sind unter www.oekumenisches-netz.de zu finden.

Natodraht. Foto: Joe Mabel/CC-BY-SA 3.0

Impressum:

Netz-Telegramm Oktober 2016

Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar

Redaktion: Dominic Kloos, Geschäftsstelle des Ökumenischen Netzes,
Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar e.V.
Löhrstr. 51 · 56068 Koblenz
Tel.: 0261 – 29681691
e-mail: info(at)oekumenisches-netz.de

Bankverbindung: Sparkasse Koblenz,
Kto. 40 001 877, (BLZ 570 501 20)

Die Arbeit des Ökumenischen Netzes wird gefördert durch Mitgliedsbeiträge, Zuschüsse von Brot für die Welt/Evangelischer Entwicklungsdienst, aus den Kirchen sowie aus Spenden.

Auflage: 750 Oktober 2016

Layout: Elke Wetzig, Köln
Druck: Knotenpunkt e.V., Buch

URLs für die Creative-Commons-Lizenzen:

http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/
http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/
http://creativecommons.org/licenses/by/2.0/

Die Termine der verschiedenen Arbeitskreise, in denen das Netz aktiv ist, können jederzeit im Netzbüro angefragt werden (AK Gesellschaftskritik, AK Theologische Orientierung, Exit, Runder Tisch GFS, pax christi Gruppe Koblenz, Marx-Lesekreis an Hochschulen – allesamt in Koblenz – sowie Kunst trifft Krise in Saarwellingen), s. Impressum S. 12