

# **Nein zum Kapitalismus, aber wie?**

**Unterschiedliche Ansätze von Kapitalismuskritik**

**Eine Festschrift für drei langjährige Mitglieder  
des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar**

# **Nein zum Kapitalismus, aber wie?**

**Unterschiedliche Ansätze von Kapitalismuskritik**

**Eine Festschrift für drei langjährige Mitglieder  
des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar**



# Inhalt

Glückwünsche statt eines Vorworts	5
Interview mit Paul Klein <i>„Wo sind heute die Orte des Kampfes?“</i>	9
Kuno Füssel: <i>Marx trennt und eint</i>	15
Elisabeth Böttcher: <i>Die Kritik der Wert-Abspaltung als radikale Kapitalismuskritik</i>	31
Ulrich Hamenstädt: <i>Operaismus und Kapitalismuskritik</i>	55
Markus Wissen: <i>Zur Kritik der politischen Ökologie des Kapitalismus</i>	67
John Holloway: <i>Aufhören, den Kapitalismus zu machen</i>	77
Günther Salz: <i>Die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung zwischen Marx und Markt</i>	91
Herbert Böttcher: <i>Kapitalismuskritik und Theologie. Versuch eines Gesprächs zwischen wert- abspaltungskritischem und theologischem Denken</i>	117
Impressum	164



## **Glückwünsche statt eines Vorworts**

Der Zufall – oder wer auch immer – hat es so gefügt, dass in diesem Jahr drei Mitglieder des Ökumenischen Netzes einen runden Geburtstag feiern: Paul Klein, Paul Freialdenhoven und Uli Suppus. Dies ist Grund und Anlass für diese kleine Festschrift. Sie will den Jubilaren Dank sagen dafür, dass sie die Wege mitgegangen sind, für die das Ökumenische Netz seit seiner Gründung steht: die Auseinandersetzung mit all den Problemen, die sich um die Signalworte Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ranken. In diesen weitgesteckten Feldern haben sich unterschiedliche Gruppen und Einzelpersonen mit unterschiedlicher thematischer Zuspitzung in Praxis und Theorie engagiert.

Von Anfang an war für das Netz der Versuch charakteristisch, die einzelnen Felder des Engagements mit dem Ganzen der Gesellschaft in Verbindung zu bringen. Netz beinhaltet bei uns ja nicht nur ein Netz unterschiedlicher Gruppen, sondern zugleich die Vernetzung unterschiedlicher Problem- und Aktionsfelder. Sie wurden nicht aneinander gereiht, sondern durch die Reflexion auf ihren gemeinsamen gesellschaftlichen Zusammenhang vernetzt. Dabei liegt – vor allem durch das Papier ‚Das Ganze verändern‘ von 2005 – der Fokus auf der Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus als gesellschaftlichem Zusammenhang, der allen Einzelphänomenen der Zerstörung zugrunde liegt. Wie aber ist dieser Zusammenhang genauer zu bestimmen? Was heißt Kapitalismus? Im Ringen um eine radikale Kapitalismuskritik ist der Einfluss der Wert-Abspaltungskritik, wie sie vor allem Robert Kurz und Roswitha Scholz zu verdanken ist, unverkennbar und gibt bis in theologische Fragestellungen hinein neu zu denken.

Dennoch ist dieser Zugang keineswegs unumstritten. So wurde und wird auch im Netz um einzelne Akzente und unterschiedliche Weisen der Kapitalismuskritik gestritten. Unsere Jubilare waren an diesen Diskussionen

in unterschiedlichen Zusammenhängen beteiligt und zuweilen auch recht Streitbar. Daher wagen wir es, ihnen zum Geburtstag eine kleine Schrift zu präsentieren, in der sich unterschiedliche Zugänge zur Kapitalismuskritik wiederfinden. Wir verbinden dies mit dem Dank für treue Wegbegleitung.

Der Jüngste der Jubilare, Uli Suppus, der gerade mal 60 Jahre alt wird, gehört zu den GründungsinitiatorInnen des Ökumenischen Netzes. Als Mensch vom Knotenpunkt im Hunsrück wollte er auch über den Hunsrück hinaus verknüpfen und verknoten. Daraus ist dann das Ökumenische Netz geworden: Es vernetzt – so hat es Uli formuliert – gegen Individualisierung und Entsolidarisierung, gegen weltweit wachsende soziale Spaltung, Kriege und Rüstungsproduktion. Als Anwalt der – nicht immer theoriebegeisterten – Gruppen steht Uli für das Bemühen des Netzes, das Engagement aus einzelnen gesellschaftlichen Feldern und die darin gewonnenen Kompetenzen mit der Frage nach dem Ganzen der kapitalistischen Gesellschaft zusammen zu bringen. Vernetzung geht für Uli, der 1990 an der Ökumenischen Versammlung in Seoul teilgenommen hatte, weit in die Kirchen hinein. Die guten Kontakte zur evangelischen Kirche sind nicht unwesentlich Uli zu verdanken. Als erster Hauptamtlicher des Ökumenischen Netzes hat er beides zusammen gebracht: die Vernetzung der Inhalte und das Engagement für die Sicherung der materiellen und institutionellen Grundlagen des Netzes.

Paul Freialdenhoven, dem nun 75jährigen, haben viele im Netz die Verbindung zur Liturgie zu verdanken. Es war kein Zufall, dass beim mehrtägigen Pilgerweg zum ‚Heiligen Rock‘ der abendliche von Paul geleitete Gottesdienst zum Höhepunkt des Tages wurde. Die ‚theoretische Einordnung‘ der Diskussionen des Tages, die biblische Erinnerung und die Feier in den Zeichen von Brot und Wein bildeten eine miteinander ‚vernetzte‘ Einheit. Sie lässt spürbar werden, welche Kraft von der Empfindsamkeit für das, was Menschen erleiden, von Denken und Erinnerung, von der Feier der neuen und widerständigen Welt des Reiches Gottes ausgehen kann. Dies ist nicht nur bei ‚Hochzeiten‘ wie Pilgerwegen spürbar, sondern auch in den regelmäßigen Gottesdiensten von Koblenzer Netzmitgliedern, bis hin zu den ‚normalen‘ Gottesdiensten im Heinrich Haus, die vernetzen

und den in ihren Gemeinden oft heimatlosen ChristInnen ‚Asyl‘ gewähren. Regelmäßig ist auch der mit Gewerkschaften, KAB und Netz gefeierte Gottesdienst um den 1. Mai dort beheimatet. Zu solcher liturgischer Integrationsfähigkeit trägt Pauls Präsenz sowohl bei kritischen Aktionen als auch bei der theoretischen Reflexion bei Pax Christi und im Exit-Lesekreis bei. Nur dann kann Liturgie zum Zeichen werden, wenn sie transparent ist für Handeln und Reflexion derer, die zu ihrer Feier zusammen kommen.

Paul Klein wird 80. Für viele ist das kaum vorstellbar. Voller Leben hat er sich, seit er denken kann, eingemischt – praktisch und theoretisch. In Aktionen mit Paul steckte auch Pauls Zorn. Dennoch oder deswegen waren sie nie bierernst, sondern äußerst ‚lustbetont‘ und mit ‚hohem Spaßfaktor‘ verbunden, ging es doch darum, den Verhältnissen und den Herrschaften ihre eigene Melodie vorzuspielen. Ganze Festschriften ließen sich damit füllen. Theoretische Reflexion bewahrte vor Kurzschlüssen. Paul steht für die Erkenntnis, dass ohne die Überwindung des Kapitalismus Hunger nicht zu beseitigen und die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen nicht zu beenden ist. Theorie gibt es bei Paul nicht ‚sine ira et studio‘ (=ohne Zorn und Eifer). Im Gegenteil, der Zorn gegen Verhältnisse, die Menschen das Leben nehmen, sie erniedrigen und beleidigen, ist wesentlicher Antrieb des Nachdenkens. Dies hat ihn auch kritisch bleiben lassen gegenüber einer Formkritik, in der die Akteure hinter der ‚abstrakten Herrschaft‘ des Wertgesetztes zu verschwinden drohen. Nicht zuletzt ist es das alltägliche, betriebswirtschaftlich ganz ‚normale‘, systematische Töten durch Hunger, das Paul zur ‚Weißglut‘ bringt und gegen alle Verharmlosungen dieses Tötens im Aktionismus ebenso wie in zu sanftem und abstraktem Reden aufbegehren lässt. Wie Paul zur Kapitalismuskritik kam, ist in einem ‚biographischen Interview‘ zu Beginn der Festschrift festgehalten.

Diese kleine Festschrift kann nicht alle, aber einige wichtige Kapitalismuskritiken nebeneinander stellen, dessen Ur-Vater natürlich Karl Marx ist. Kuno Füssel beschäftigt sich in seinem Text mit Marx-Interpretationen, ihren Unterschieden und Gemeinsamkeiten, wobei die Arbeiten Louis Althusser den entscheidenden Hintergrund bilden. Elisabeth Böttcher erläutert die Wert-Abspaltungskritik (Kurz/Scholz), Ulrich Hamenstädt



stellt ‚Empire‘ (Hardt/Negri) vor und Markus Wissen entfaltet die Bedeutung der politischen Ökologie in der Kapitalismuskritik. Dem folgen Holloways Ansatz mit Fokus auf seinen Vorstellungen zur Überwindung des Kapitalismus. Sich auf die wert-enspaltungskritische Analyse beziehend beschreibt Günther Salz die – auch für das Netz typischen – Spannungen zwischen Theorie und Empirie bei der Katholischen Arbeitnehmerbewegung im Bistum Trier. Kapitalismuskritik verbindet sich im Ökumenischen Netz immer auch mit theologischer Reflexion. Diesen Faden greift der Text von Herbert Böttcher auf. Er macht deutlich, aus welchen theologischen Traditionen heraus das Netz Kapitalismuskritik betreibt und wie dies zugleich zu einem neuen kritischen Bedenken vertrauter theologischer Ansätze führt.

Den ‚Geburtstagskindern‘ und allen LeserInnen wünschen wir eine spannende Lektüre, die hoffentlich zum Nachdenken und Debattieren anregt und Lust auf Erkenntnis macht.

*Vorstand und Geschäftsführung  
des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar*

## **„Wo sind heute die Orte des Kampfes?“**

**Interview von Annemarie Stubbe, Peter Weinowski und Dominic Kloos mit Paul Klein am 10.10.2013**

### **Wie bist Du zur Kapitalismuskritik gekommen?**

*Pauls Antwort:* Mein (Arbeits-)Leben hat mich dazu gebracht. Ob bei der Übernahme und Abwicklung der Bäckerei meiner Eltern Anfang der 1960er, bei der die Vernichtungskonkurrenz schon zum Vorschein trat, bei meiner Tätigkeit als Fliesenleger, wo ich das Drücken von Tarifen mitkriegte, oder bei meiner kurzen Arbeitslosigkeit – ich machte immer wieder Erfahrungen mit dem ‚System‘ und seinen Auswirkungen.

Ab 1971 arbeitete ich dann als Angestellter bei der Oberfinanzdirektion Koblenz bis zum Rentenbeginn. Und auch hier konnte ich den Kapitalismus ‚erleben‘: Die Umstrukturierung auf Computer und damit verbundenes sehr anstrengendes Einarbeiten und Effizienzdenken übte viel Druck auf uns Angestellte aus. Dieser Druck machte viele fertig: In dieser Zeit haben sich vier Kollegen in Koblenz das Leben genommen!

### **Wie hat sich denn Deine Umgebung von Nazi-Deutschland, über Krieg und Wirtschaftswunder bis heute verändert? Welche geschichtlichen Ereignisse haben Dich zum ‚Nein‘ gegen den Kapitalismus gebracht?**

An meiner direkten Umgebung konnte man die gesellschaftlichen Veränderungen einiger Jahrzehnte ablesen: Ich konnte sehen, wie überzeugte Nazis nach dem Krieg zu inbrünstigen Kirchensängern wurden, bevor der Konsum und das Geld sich ihrer bemächtigte; ‚ein Fetisch nach dem anderen‘ könnte man wohl dazu sagen. Ich bin natürlich auch Teil dieser

„Wo sind heute die Orte des Kampfes?“

gesellschaftlichen Entwicklungen nach dem Krieg gewesen, hatte aber das Glück, schnell zu merken, dass etwas mit dieser Gesellschaft nicht stimmen kann. Das viele Lesen und Reflektieren hat dabei entscheidend geholfen.

In den 60er und 70er Jahren haben mich vor allem der Vietnamkrieg und seine Grauen geprägt, danach, ebenfalls in den 70er Jahren, der Umgang mit der der Roten Armee Fraktion. Für mich waren damals Aktionen, die gewalttätig ausgeübt wurden, wenn auch nicht gut zu heißen dennoch nachvollziehbar. Das, was mich vermutlich zeitlebens am meisten beeinflusste, war der Fakt, dass Menschen verhungern müssen, wobei Hunger kein Schicksal ist, sondern gemacht und die Profiteure auszumachen sind.

### **Welche Werke haben Dich denn stark beeinflusst?**

Bevor ich mich an polit-ökonomische Literatur heran machte, las ich zunächst viele Werke der Weltliteratur. Ein besonderes Augenmerk legte ich auf empirische und historische Werke wie „Die offenen Adern Lateinamerikas“ von Eduardo Galeano. Es gab insgesamt viele AutorInnen, die wichtig für mich waren, um die Welt besser zu begreifen, dazu gehören: Fanon, Hinkelammert, Cardenal, Gunder Frank, Fröbel, Plechanow, Senghaas, Metz, Nell-Breuning, Sölle, Rudolf Strahm, Rosa Luxemburg, Polanyi und logischerweise Karl Marx sowie die Vertreter der Frankfurter Schule. Aktuell sind es u.a. Publikationen von Robert Kurz, Karl Reitter oder Moishe Postone, die mir wichtig scheinen.

### **So ganz hast Du es ja nicht mit Kirche und Glauben. Warum bist Du dann ausgerechnet bei pax oder dem Netz, und früher bei der KHG, engagiert? Was verbindet Dich mit der Kapitalismuskritik aus dem Glauben heraus?**

Zunächst habe ich Schwierigkeiten mit der Theodizeefrage. Ich kann aus der Bibel keinen Glauben an die ‚Ewigkeit‘ gewinnen, aber als Geschichtsbuch, als große Erzählung, halte ich sie für außerordentlich wichtig. Was mich immer daran fasziniert hat und wo ich 100%ig mitgehe, ist der im-

merwährende Protest gegen Ungerechtigkeit und das Auflehnen des Prophetentums gegen Unterdrückung und Heuchelei.

**Was hast Du als Koblenzer hier in der Stadt gegen dieses ungerechte Gesellschaftssystem unternehmen können? In welchen Gruppen warst Du aktiv?**

Mit der Kirche hatte ich eigentlich schon gebrochen, aber durch Erwin Utters in Horchheim, der die Kirche von unten propagierte, kam ich sozusagen wieder zurück. In dieser Gemeinde traf ich auf Menschen, die mit dieser Welt wie sie war, auch nicht leben konnten und wollten; darunter zwei ehem. ‚Entwicklungshelferinnen‘, die in Bolivien arbeiteten und durch die ich mit der Befreiungstheologie in Berührung kam.

Hier bildeten wir auch einen ersten Gesprächskreis, der sich regelmäßig traf, um Bücher und Inhalte zu besprechen, um in Diskussionen dem konservativen Koblenzer ‚Bildungsbürgertum‘ Paroli bieten zu können.

Ab 1976 habe ich dann, angezogen von dem starken Engagement Günther Reinerts, in AKs der Katholischen Hochschulgemeinde mitgearbeitet. Hier entstand 1979 der Koblenzer Weltladen, in dem ich bis 1994 aktiv war. Zudem haben mich in den 70ern und 80ern die Besuche bei Kirchen- und Katholikentagen besonders interessiert und zu Aktionen angeregt.

Seit den 90ern bin ich bei der Koblenzer pax christi Gruppe, dem Ökumenischen Netz und einigen Arbeitskreisen in diesen Zusammenhängen aktiv.

**Seit 1994 bist Du nicht mehr im Bereich des Fairen Handels aktiv, warum ist das so?**

Als wir den Weltladen (wie er erst später genannt wurde) gründeten, war uns klar, dass wir damit ein Mittel haben wollen, um Inhalte zu transportieren, nämlich die Gründe für den Hunger in der Welt öffentlichkeitswirksam darzustellen. Wir haben Demos vom Laden aus organisiert, Bildungsmaterial erstellt und viele Aktionen und Diskussionen (durch)geführt.

„Wo sind heute die Orte des Kampfes?“

Schnell kam es aber zum Streit z.B. zwischen denen, die die Schaufenster für Plakate mit inhaltlichen Aspekten nutzen, und denen, die darin Waren zur Schau stellen wollten. Da die letzte Gruppe aufgrund der gesellschaftlichen Entwicklungen immer größer und dominanter wurde, blieb mir nur der Rückzug. Die vielen Fallstricke des Fairen Handels (u.a. nachzulesen in der Jubiläumsbroschüre des Netzes vom Oktober 2012) haben seitdem eher zu- als abgenommen, weshalb ich damit nichts mehr zu tun haben möchte.

**Gab es noch weitere ‚Bruchstellen‘ in Deinem ‚politischen Leben und Denken‘ und was hat die von Dir durchaus skeptisch betrachtete Wert-Abspaltungskritik für Spuren hinterlassen?**

Von Bruchstellen würde ich nicht sprechen, sondern eher von einer ständig zunehmenden Radikalisierung.

Ab den 70er Jahren lag mein Fokus auf dem, was ich heute ‚Moralismus in Lebensstilfragen‘ nennen würde. Es ging um das ‚richtige‘ Essen, den ‚richtigen‘ Konsum verbunden mit der Glaubwürdigkeitsfrage, womit ich meine Familie ziemlich nervte.

Hier hatte Heri (Böttcher) einen ‚heilsamen‘ Einfluss, den ich 1982 kennenlernte, nachdem ich zuvor Doro (Böttcher) beim Katholikentag in Düsseldorf traf. Des Weiteren hatte der hiesige Einsatz gegen die Apartheid und eine Veranstaltungsreihe zur Befreiungstheologie (‚Gott der kleinen Leute‘) in dieser Zeit viel Eindruck bei mir hinterlassen.

Was die Wertkritik angeht, so räumt sie als Analyse des Systems mit der Illusion auf, ohne Veränderung des ‚Ganzen‘ von Kapital und Staat ‚weiterwurschteln‘ zu können. Trotz aller Plausibilitäten, ist die Gefahr in unseren Zusammenhängen dabei groß, dass es eine Engführung auf Theorie gibt und die Praxis aus den Augen verloren wird. Die Frage, die ich mir oft stelle, ist: Wo sind heute Orte des Kampfes? Dieser Theorieansatz birgt gerade wegen seiner berechtigten Komplexität eine Art ‚elitäre Gefahr‘ beim Zugang zum besseren Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklun-

gen. Auch finde ich die inner-linken Konflikte um die jeweils favorisierten Theorien problematisch. Mit all dem müssen wir irgendwie umgehen. Es soll nun nicht heißen, dass die Wert-Abspaltungskritik aufgegeben werden sollte. Sie soll aber hinterfragt und auf verschiedene Arten in unser Netz eingespeist werden. Gleichzeitig müsste die empirische Ebene gestärkt und wieder mehr Aktionen umgesetzt werden.

**Theorie und Praxis sind nicht voneinander zu trennen, wie Du richtig sagst. Daher haben Aktionen immer eine wichtige Rolle in Deinem ‚politischen Handeln‘ gespielt. Was waren die Ereignisse, an die Du Dich besonders gerne erinnerst?**

Die Demos gegen die Apartheid gehören hier dazu sowie immer wieder vor der Deutschen Bank, um auf die Kontinuität dieser Einrichtung im Verbund mit der deutschen Wirtschaft und deren Verbrechen des letzten Jahrhunderts hinzuweisen. Auch die Kreuz-Aktion anlässlich des Irakkrieges 2003, bei der wir am Deutschen Eck Kreuze an den Fahnen der EU, von Deutschland und den USA angebracht hatten. Mit diesen Kreuzen hatten wir die deutschen Rüstungsfirmen, die vielen US-Kriegseinsätze nach dem Zweiten Weltkrieg und vor allem die Opfer all dieser Gewalt im wahrsten Sinne des Wortes in der Öffentlichkeit plakatiert. Da wir die Kreuze über Ostern anbrachten, konnte sie über die Feiertage ein paar Tage länger als gewohnt hängen und haben vielleicht die BesucherInnen des Deutschen Ecks etwas irritiert.

Ganz besonders ‚gerne‘ erinnere ich mich auch an den Katholikentag 1986 in Aachen. Hier war bei einer Podiumsdiskussion die gesamte ‚Keulengarde‘ der CDU vertreten. Wir konnten mit unseren Zwischenrufen etwas Aufmerksamkeit erregen, dass Menschen in dieser Welt an Hunger sterben, während bei uns dem Wachstum das Wort geredet wurde, der eben gerade auch auf der Ausbeutung der ‚Zweidrittelwelt‘ beruht. Ich nahm vor allem an den Aussagen von Kardinal Höffner Anstoß, aber auch ein zufälliges Zusammentreffen und kurze Diskussion im Anschluss an die Veranstaltung brachte bei ihm nicht den Hauch von Nachdenklichkeit. Er wiederholte ständig, dass ich beweisen müsse, dass Millionen Menschen

jährlich wegen Hunger sterben. Schließlich entgegnete ich: Und wenn nur ein einziger Mensch an Hunger in einer Welt des Überflusses stirbt, wäre das schon zu viel. Darauf wollte er dann nicht mehr antworten. Bei der Abschlusskundgebung machten wir uns dann noch mit unserem Transparent bei vielen unbeliebt, auf dem stand: Nicht wählbar ist die Marktwirtschaft, die Armut, Not und Hunger schafft.

Ein weiteres Highlight war die in unseren Kreisen als ‚Kuh-Wallfahrt‘ (1984) bezeichnete Aktion nach bzw. in Trier. Anlässlich der Eröffnung der Misereor-Aktion fand eine Bistumswallfahrt nach Trier statt. Das Motto von Misereor lautete damals ‚Anders leben, damit andere leben können‘. Trotz dieses Mottos wollte die Trierer Bistumsleitung Helmut Kohl, den ‚Kanzler des Wachstums‘, als Hauptredner einladen, was sie auch tat. Zu dieser Eröffnung erstellten wir nun eine ‚deutsche heilige Kuh‘, die bei unseren Besuchen in vielen Pfarreien auf dem Weg nach Trier mit dem beschriftet wurde, was in Deutschland heilig war: Freier Welthandel, Wachstum, Pershings, Rüstungsexporte, Stellvertreterkriege, Sicherheit, Leistung, Erfolg, Marktwirtschaft usw. Nicht die Inder sollten ihre heiligen Kühe schlachten, um mehr zu essen zu haben, sondern wir! Wir trugen dieses ‚goldene Kalb‘ also nach Trier und erregten unterwegs und in Trier viel Aufmerksamkeit, Zuspruch und Kritik (ein Bild der Kuh ist in folgendem Buch zu sehen: Leo Schwarz (Hg.) (1984) Kreuzzeichen. Bistumswallfahrt nach Trier zur Eröffnung der Misereor-Aktion, S. 18). Bei der Rede von Helmut Kohl wollten wir aber nicht nur die Kuh zeigen, sondern auch auf seine Worte eingehen, was an verschiedenen Stellen mit dem Mainzer-Tusch aus der Trompete geschah, gefolgt von unserem Spruch: Wir sind des Schwafelns überdrüssig, der Helmut ist hier überflüssig. Hierfür bekam Paul Freialdenhoven, der auch bei der Wallfahrt dabei war, sogar von Schützen in die Beine getreten.

# Marx trennt und eint

## 1. Der Marxismus ist wieder eine Werbung wert

Jahrelang kam man sich nach 1989 als Marxist klein und hässlich vor, wenn man sich traute, ihn zumindest als respektable kognitive Leistung hochzuhalten. Politische Flachköpfe, aber auch anerkannte WissenschaftlerInnen brachten erst recht jedeN in Stasi-Nähe, der/die sich traute, positiv vom Marxismus-Leninismus zu reden. Doch schon seit der Jahrtausendwende, kurz vor dem Ausbruch der ersten Finanzkrise, begann sich das Blatt wieder zu wenden.

Nehmen wir als Beleg die Ankündigung einer Einführung in den Marxismus in einem Prospekt des Campus-Verlags aus dem Jahr 2001: „Wer das 20. Jahrhundert verstehen will, kommt nicht umhin, sich mit dem Marxismus und seinen verschiedenen theoretischen und politischen Ausformungen vertraut zu machen. Doch über dieses historische Interesse hinaus ist die Kenntnis der Marx'schen Theorie und ihrer unterschiedlichen Weiterentwicklungen eine wichtige Voraussetzung für eine kritische Analyse des Kapitalismus. Die heute notwendige Kritik des Kapitalismus bliebe stumpf ohne die Kenntnis des Marxismus, auch wenn dessen gesellschaftliche Utopie historisch Schiffbruch erlitten hat.“<sup>1</sup>

Zu dieser wohlmeinenden Buchempfehlung ließe sich sogleich ein ausführlicher Kommentar schreiben. Nur eines sei angemerkt: Der Marxismus ist nicht nur eine Theorie zum besseren Verständnis des Kapitalismus, also eine kritische Hermeneutik, was bürgerliche WissenschaftlerInnen und auch christliche TheologInnen wohl noch akzeptieren würden, sondern vor allem die Theorie einer revolutionären Praxis der (hoffentlich endgültigen) Überwindung des Kapitalismus. Übrigens kann eine Utopie, gemeint ist wohl der Sozialismus, nicht ‚historisch Schiffbruch erleiden‘, schlimms-



tenfalls, wie leider erlebt, ein aus dieser Utopie abgeleitetes historisches Projekt.<sup>2</sup>

In den letzten Jahren hat sich auch die Stimmung in den Feuilletons wieder gebessert und Karl Marx genießt einen weitaus besseren Ruf, als es seine gehässigen Gegner wahrhaben wollen. Das liegt auch daran, dass Bücher erschienen sind, die das Denken von Marx und seine Theorien elegant und überzeugend gegen die bekanntesten populären Vorwürfe verteidigen wie z.B. denjenigen, dass Marx eine ökonomistisch verengte Auffassung von Wirklichkeit vertrete oder ein mechanistisches Geschichtsverständnis oder die Demokratie durch einen totalitären Staat ersetzen wollte. Erwähnt seien nur die beiden Bücher von Fritz Reheis und Terry Eagleton<sup>3</sup>, die trotz ähnlich lautender Titel doch eine sehr unterschiedliche Herangehensweisen wählen. Der erste ist ein deutscher Professor für politische Theorie, der zweite ein linker britischer Literaturtheoretiker und katholischer Marxist, der in den letzten Jahren mit der gleichen intellektuellen Brisanz auch zu anderen großen Themen wie dem Sinn des Lebens und dem Bösen Stellung genommen hat.

## **2. Turbulenzen in den Strömungen**

Ein Hindernis beim Aufbau des Sozialismus war schon im 19. Jahrhundert, und ist es heute noch, der Streit zwischen den Linken. Auch die aktuelle theoretische Diskussion zwischen den sich auf Marx berufenden Strömungen in Deutschland und die damit eng verbundene politische Zerstrittenheit stimmen mich weder fröhlich, noch hoffnungsvoll, sondern nur enttäuscht, wenn aber noch nicht verzweifelt. Da gibt es kognitiv anspruchsvolle und politisch ernsthafte Strömungen, die offensichtlich mehr Energie darin investieren, die KontrahentInnen zu befehlen, als den Klassenfeind gemeinsam anzugreifen.

Die Gruppe um die Zeitschrift ‚Exit!‘ schlägt intelligent und wortstark auf andere marxistische Deutungsgemeinden ein, die es dem natürlich gleich tun wollen und sich nicht begrifflich und emotional lumpen lassen: Da sind die ‚Prokla‘ und die ‚Marxistischen Blätter‘, ‚Das Argument‘ und die ‚Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung‘, um die wichtigsten zu nennen, die ich

regelmäßig lese, wobei ich viel an Erkenntnis, aber wenig an Lebensfreude und Hoffnung auf die Überwindung des Kapitalismus gewinne.

Eine kleine Kostprobe möchte ich dazu anbieten. W.F. Haug, der auch selbst austeilen kann, schreibt zu seinen Kontrahenten Michael Heinrich und Robert Kurz: „Der unhintergehbaren Frage nach der (nie reibungslos gewesenen) Beziehung zwischen wissenschaftlicher Kapitalismuskritik und den gesellschaftlichen Adressaten, ‚deren geschichtlicher Beruf‘, wie Marx im Nachwort zur zweiten Auflage des Kapital noch ungebrochen schreiben kann, ‚die Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und die schließliche Abschaffung der Klassen ist‘ (23/22) drehen Heinrich, Kurz und tutti quanti mit ihrer Absage an den ‚Arbeiterbewegungsmarxismus‘ den Rücken zu. [...] Heinrich stellt klar, dass mit seinem Abfertigungswort ‚Weltanschauungsmarxismus‘ etwas ähnliches [...] gemeint ist wie mit dem Abschiebungsbegriff ‚Arbeiterbewegungsmarxismus‘ bei Robert Kurz. [...] Jenes Abschiebungswort ist nicht besser als die Rede vom ‚traditionellen Marxismus‘.“<sup>4</sup>

Wem soll das alles nutzen? Wem hat es bisher genutzt? Was könnten wir anders tun? Wie sollen wir einen Sozialismus aufbauen, von dem wir noch nicht einmal einen gemeinsamen Begriff haben? Wo liegt der tiefste Grund der Zerwürfnisse?

Zunächst möchte ich der zuletzt genannten Frage epistemologisch ein wenig nachspüren, da ich nicht an der allgemeinen Polemik teilnehmen möchte, obwohl sie mir von meiner Geschichte und meiner aktuellen Befindlichkeit her durchaus nahe liegen und mich teuflisch reizen würde. Danach werde ich auf drei für mich selber zentrale praktisch-theoretische Schwerpunkte eingehen.

### **3. Epistemologische und methodologische Leitlinien der Marxlektüre**

Um in die hochkomplexen Auseinandersetzungen einen Einblick zu gewinnen und auch die eigenen Interventionsmöglichkeiten in die Debatten

besser einschätzen zu können, bedarf es vielfältiger Überlegungen, die sowohl die Auslegung der Schriften der Klassiker, als auch die Diskussion darüber betreffen. Beides ist nicht immer sauber voneinander zu trennen. Da wir alle diese beiden Ebenen dauernd missachten, verrennen wir uns immer aufs Neue in heillosen Streitigkeiten.

Unter Epistemologie verstehe ich, mit geringfügiger Variation zu W.F. Haug<sup>5</sup>, allgemein die Beschäftigung mit der Logik des wissenschaftlichen Wissens und seiner erkenntnistheoretischen Bedingungen. Zu letzteren rechne ich auch den Standpunkt des/der LeserIn, InterpretInnen und RezipientInnen des Wissens und deren Klassenstandpunkt. Die Abgrenzung zur kritischen Hermeneutik ist dabei fließend. Dies schlägt sich bei der Beschäftigung mit dem ganzen Werk von Marx, insbesondere aber in der Lektüre des ‚Kapital‘ nieder. Daher dazu eine kurze Zwischenbemerkung:

Nachdem die Gruppe um L. Althusser<sup>6</sup> in den 1960er Jahren des vorigen Jahrhunderts eine einflussreiche Anleitung zur Kapitallektüre vorgelegt hatte, gab es auch im deutschen Sprachraum dazu vielfältige Angebote. Der gründlichste und wohl auch am meisten diskutierte Zugang zum Kapital dürften wohl die Vorlesungen von W.F. Haug<sup>7</sup> sein. In kritischer Auseinandersetzung mit Althusser spitzt Haug darin den gängigen Sprachgebrauch zu und versteht unter epistemologisch „die wissenschaftliche Untersuchung und philosophische Reflexion wissenschaftlichen Wissens. Epistemologie des Kapital lässt sich als Metatheorie der Kritik der politischen Ökonomie begreifen. [...] In Frage steht das Wie einer Kapital-Lektüre, die zugleich philosophisch reflektiert, sozialwissenschaftlich produktiv und offen für politisch-gesellschaftliche Praxis ist.“<sup>8</sup>

Für die Lektüre und Rezeption der Texte aller drei Klassiker, also von Marx, Engels und Lenin, ist es daher erforderlich, sich einen epistemologischen Grundriss anzufertigen, der für mich aus folgenden Elementen besteht:

### **Vorklärungen:**

- a) Klärung des eigenen Erkenntnisinteresses und Klärung des eigenen politischen Interesses;
- b) Überprüfung der Vorkenntnisse und verwendeten Lektürepraktiken; wie lese ich, wer beeinflusst mich dabei usw.?
- c) Beschäftigung mit dem/der AutorIn und Einordnung eines Textes in das Gesamtwerk.

### **Der Text und die Arbeit am Text:**

- a) Exegetische Bearbeitung des Textes (Textsorte, Aufbau, Sprache etc).
- b) Entdeckungszusammenhang und Zeitindex der im Text verwendeten Begriffe.
- c) Logischer Stellenwert der Begriffe und Kategorien im System , d.h.
  - sind es Basiskategorien,
  - sind es abgeleitete Begriffe,
  - wie sind sie miteinander verknüpft?
- d) Wobei handelt es sich um Definitionen, Axiome, abgeleitete Lehrsätze, Stützhypothesen usw.?

### **Klärung der methodologischen Grundfrage:**

Worin besteht die Eigenart der dialektischen Methode von Marx? Und damit Eintritt in die berühmte Debatte über den Zusammenhang von Logischem und Historischem.

Klärung der Beziehung der wissenschaftlichen Erkenntnisse zu den Handlungsbedingungen und Handlungen der politischen Akteure, also immer noch die Frage des Einsatzes im Klassenkampf.

Diese Liste ist weder vollständig noch normativ, aber sie sollte programmatisch und nicht nur didaktisch hilfreich sein. Fügen wir dieser Liste zur Verdeutlichung noch ein einfaches Beispiel an, das der Marx-Exegese entnommen ist.

Der erste Satz des ersten Bandes von ‚Das Kapital‘ lautet: „Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ‚ungeheure Warensammlung‘, die einzelne Ware als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Untersuchung der Ware.“<sup>49</sup>

Schauen wir uns die verwendeten Begriffe genauer an. An erster Stelle steht der Begriff des Reichtums einer Gesellschaft. Unter den verschiedenen denkbaren Gesellschaftsformen werden die in den Blick gerückt, in denen eine kapitalistische Produktionsweise herrscht. Wissen wir, was Marx mit ‚kapitalistisch‘ und mit ‚Produktionsweise‘ meint? Wenn nicht, dann müssen wir in seinen früheren Schriften nachschauen oder hoffen, dass dies im Verlauf der weiteren Lektüre klar wird, was ein risikoreiches Unterfangen ist. Der Reichtum ‚erscheint‘ (oder scheint?) als eine Sammlung von Waren. Das legt den Gedanken nahe, dass gemäß der bekannten philosophischen Unterscheidung von Wesen und Erscheinung das Wesen des Reichtums noch zu entdecken wäre. Sind alle die vielen Waren in ihrer unterschiedlichen Gestalt doch gleich, weil sie die elementare Form des Daseins von Reichtum sind? Was ist eine Elementarform? Nebenbei insinuiert Marx, dass methodisch aus der Analyse der Elementarform der Bau des aus den elementaren Formen, dem zusammengesetzten Ganzen, wie beim menschlichen Körper und seinen Zellen, erkennbar gemacht werden kann. Oder unterstellen wir damit Marx zu Unrecht diese Analogie als methodologische Grundannahme. Wir sehen, dass aus einem kleinen Satz bei hinreichend genauer Lektüre schon bald eine ganze Abhandlung oder mehr werden könnte.

Die nächsten Sätze im ‚Kapital‘ machen das Unterfangen, dieses Buch zu verstehen, nicht einfacher. Kein Wunder, dass es Tausende von Auslegungen gibt.

### **Kurzes Zwischenergebnis:**

Eine typisch metatheoretische Fragestellung ist daher die folgende: Auf welcher Ebene der Argumentation bewegen wir uns? Geht es um die Be-

stimmung einzelner Kategorien? Geht es um die Einschätzung des gesamten Systems? Geht es um die Politik der Bewegung für den Sozialismus, zu der man gehört? Es ist immer sehr mühsam, genau zu bestimmen, auf welcher Ebene man sich gerade befindet und aus welchen Motiven man welche Entscheidungen trifft. Deshalb schlägt bei vielen anerkannten AutorInnen ihre beharrliche Überzeugungsarbeit plötzlich in wilde Polemik um.

#### **4. Die Kategorie der Praxis**

Günther Salz hat in seinem Beitrag zu dieser Schrift sowohl die Wertabspaltungsdiskussion in der Zeitschrift ‚Exit!‘ als auch die Konzeption der Tätigkeitsgesellschaft aus den Würzburger Beschlüssen der Katholischen Arbeitnehmerbewegung (KAB) thematisiert und dabei beider Anliegen sichtbar gemacht, die Absolutsetzung von Lohnarbeit und Erwerbsarbeit zu überwinden. Damit soll jeweils gleichzeitig versucht werden, den Arbeitsbegriff von Marx zu ergänzen bzw. zu erweitern. Arbeit ist nicht das ganze Leben und ist nicht identisch mit Handeln an sich. Das hat Marx auch nie bestritten. Trotzdem bedarf es einer übergeordneten Kategorie, um die verschiedenen Handlungsformen und Handlungsfelder zu sortieren und zu einander in Beziehung zu setzen. Diese Kategorie ist allerdings bei Marx von Anfang an vorhanden, es ist die Kategorie der Praxis, wovon man sich durch einen Blick in die „Thesen über Feuerbach“<sup>10</sup> überzeugen kann. Dort heißt es:

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus [...] ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, dass die tätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde – aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt.“ Sodann: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, das heißt die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.“<sup>11</sup>

Dem Tätigkeitsbegriff, so wie er in den Papieren der KAB verwendet wird, scheint mir dagegen eben die von Marx kritisierte Abstraktheit anzuhaf-ten, sodass er erst von seinen idealistischen Implikationen gereinigt werden müsste, um die in der oben erwähnten Debatte aufgeworfenen Probleme zu bewältigen.

Ich möchte hier unter Praxis die gesellschaftliche Praxis im weitesten Sinne verstehen, also weder einen besonderen Aspekt absolut setzen, noch Praxis abstrakt mit jeder Art von Tätigkeit gleichsetzen.

Als Orientierungsmarke soll die von Althusser gegebene Praxisdefinition dienen: „Unter Praxis verstehen wir im allgemeinen jeden Prozess der Veränderung einer bestimmten gegebenen Grundmaterie in ein bestimmtes Produkt, eine Veränderung, die durch eine bestimmte menschliche Arbeit bewirkt wird, indem sie bestimmte Mittel benützt. In jeder so verstandenen Praxis ist das bestimmende Moment des Prozesses weder die Grundmaterie noch das Produkt, sondern die Praxis im engeren Sinne: das Moment der Veränderungsarbeit selbst, das in einer spezifischen Struktur Menschen, Mittel und eine technische Gebrauchsmethode der Mittel verwendet. Diese allgemeine Definition der Praxis schließt die Möglichkeit der Partikularität in sich ein: Es existieren verschiedene, tatsächlich unterschiedliche Praxisarten, obwohl sie organisch ein und derselben komplexen Totalität angehören.“<sup>12</sup> Althusser definiert im Anschluss daran zusammenfassend die gesellschaftliche Praxis als „die komplexe Einheit der in einer bestimmten Gesellschaft existierenden Praxisarten“<sup>13</sup>.

Um mir nicht die in der Wertabspaltungsdebatte gegen Marx erhobenen Vorwürfe zuzuziehen, sei unterstrichen: Die gesellschaftliche Praxis ist also kein besonderer Ort, sondern ein System von Beziehungen. Eine bestimmte Praxisform wirkt nur unter der doppelten Bedingung, dass sowohl ihr Einsatz in Raum und Zeit als auch ihre relative Autonomie innerhalb dieses Verknüpfungsrahmens der gesellschaftlichen Praxis angebbar sind.

Im Wesentlichen unterscheidet Althusser vier elementare Praxisformen, wobei auffällt, dass Kommunikation nicht als eigenständige elementare

Praxisform aufgeführt ist. Bei einer intensiven Diskussion mit Jürgen Habermas wäre er sicherlich zu einer Erweiterung bereit gewesen.

a) Die ökonomische Praxis macht durch menschliche Arbeit als methodisch geregelte Anwendung von Produktionsmitteln aus (Natur-)Gegenständen individuelle und gesellschaftliche Gebrauchsgüter.

b) Die politische Praxis gestaltet die gesellschaftlichen Verhältnisse, transformiert sie oder schafft sie in revolutionärer Veränderung von Grund auf neu.

c) Die ideologische Praxis beinhaltet das religiöse, politische, juristische und künstlerische Weltverhältnis des Menschen zu ihrem Gegenstand und formt dieses zu einer bestimmten institutionell verkörperten Einheit von wirklichem und imaginärem Bezug zu seinen realen Existenzbedingungen.

d) Die theoretische Praxis „arbeitet an einer Grundmaterie (Vorstellungen, Begriffe, Tatsachen), die ihr durch andere Praxisarten gegeben wird, mögen sie ‚empirisch‘, ‚technisch‘ oder ‚ideologisch‘ sein. In ihrer allgemeinen Form umfasst die theoretische Praxis [...] die vorwissenschaftliche, d.h. ‚ideologische‘ theoretische Praxis (da die Formen der ‚Erkenntnisse‘ die Vorgeschichte einer Wissenschaft und ihrer Philosophien bilden)“<sup>14</sup>.

Dies ist eine Bestandsaufnahme, die vierzig Jahre zurückliegt. Sie könnte vor allem in den beiden ersten Punkten eine Auffrischung vertragen. Als nach wie vor inspirierend und anschlussfähig sehe ich die Kennzeichnungen der ideologischen und theoretischen Praxis an, was wiederum mit meiner langen Tätigkeit in den „ideologischen Staatsapparaten“<sup>15</sup> Schule und Kirche zusammenhängen mag.

Unter Ideologie im Allgemeinen versteht Althusser ein für alle historischen Gesellschaftsformationen konstitutives System von Handlungsanweisungen und Erklärungen, das seine eigene Logik, geschichtliche Existenz und gesellschaftliche Funktion hat.<sup>16</sup> Die Ideologie existiert nicht nur im Kopf des einzelnen, sondern hat auch eine materielle Existenz, insofern die Ideen,



an die das Subjekt glaubt, „materielle Handlungen sind, die sich einfügen in materielle Praktiken, welche durch materielle Rituale geregelt werden. Diese Rituale werden ihrerseits bestimmt durch den materiellen ideologischen Apparat, von dem die Ideen des betreffenden Subjekts abhängen“<sup>17</sup>.

Von seinem Ideologieverständnis aus entfaltet Althusser dann die Theorie der ideologischen Staatsapparate (kurz: ISA), die für die Reproduktion der Produktionsbedingungen einer Gesellschaftsformation eine entscheidende Rolle spielen. Zunächst grenzt er die ISA vom repressiven Staatsapparat ab, wozu die Regierung, die Verwaltung, die Armee, die Polizei, die Gerichte, die Gefängnisse gerechnet werden. Der repressive Staatsapparat arbeitet auf der Basis der Gewalt, während die ISA auf der Grundlage der Ideologie (im oben dargelegten Sinne) arbeiten. Althusser subsumiert unter den ISA eine bestimmte Zahl von Institutionen: der religiöse ISA; der schulische ISA; der familiäre ISA; der politische ISA; der ISA der Information (Presse, Radio, Fernsehen usw.), der heute wohl die früher führenden ISA Kirche und Schule in ihrer Dominanz abgelöst hat. Natürlich arbeiten auch die ISA mit Repression, statt nur auf Konsens zu setzen, wie auch der repressive Staatsapparat sich der Ideologie bedient, was vor allem bei der Selbstwerbung des Militärs und seinem Versuch, in die Schulen einzudringen, überdeutlich wird. Aber beide tun dies nicht in erster Linie.

Es gibt wohl keinen Sektor der Gesellschaft, in dem die Theorie der Staatsapparate nicht erkenntnisfördernd eingesetzt werden könnte.

Der Praxisbegriff Althussters verweist jedoch neben der eher deskriptiv zu nennenden Komponente auf eine normative Komponente, die im Anschluss an Marx durch das Stichwort der revolutionären Praxis gekennzeichnet werden kann. Revolutionäre Praxis zielt darauf ab, das Bestehende insgesamt von Grund auf ‚umzuwälzen‘, bezieht sich damit ebenso auf Wirtschaft, Politik und Technik, wie auf Wissenschaft Kunst und Religion. Revolutionäre Praxis würde nach einer Überlegung von H. Lefebvre „Schluss machen mit der Entfremdung. Sie würde die Widersprüche lösen [...] Spaltungen und Trennungen überwinden, allen voran die zwischen Sein und Denken (Bewusstsein), zwischen Privat (Alltäglich) und Öffent-

lich (Staatlich, Politisch), Zwischen Bedürfnis und Wunsch, Natur und Kultur“<sup>18</sup>. Ein solcher Begriff von totaler revolutionärer Praxis wird bei den nüchternen Zeitgenossen nur Kopfschütteln hervorrufen, bestenfalls den abschätzig gemeinten Vorwurf, utopisch, d.h. unmöglich zu sein, provozieren. Wie man mit einem solchen Vorwurf umgeht habe ich in dem eingangs zitierten Band zu Marxismus und Utopie vorgeführt.

## **5. Von der Aufdeckung des Fetischcharakters der Ware zur Notwendigkeit des Sozialismus**

Wer sich z.B. mit dem berühmten Kapitel „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ im 1. Band des Kapital<sup>19</sup> beschäftigt, kann den oben vorgelegten epistemologisch-methodologischen Wegweisern mit großem Erkenntnisgewinn folgen, beginnend beim religionswissenschaftlichen Ursprung des Begriffs Fetisch und endend bei seiner wegweisenden analytischen und politischen Orientierungskraft als Kapitalfetisch.

Ich referiere einige wichtige Ergebnisse der Auslegung dieses Kapitels, in denen die Methode von Marx deutlich zu Tage tritt: Mit dem Begriff ‚Fetischismus‘ bezeichnet Marx den entscheidenden Sachverhalt, dass den in den Tausch eintretenden Warenproduzenten die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten „nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen“<sup>20</sup> erscheinen. Mit dem Tausch der Waren tauschen auch Person und Sache ihren Platz in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Dies hat zur Folge, dass in dieser verkehrten Welt die menschlichen Arbeitsprodukte als Waren eine soziale Regulierungsfunktion gewinnen, die so stark ist, dass die Menschen ihre Gesellschaftlichkeit an die bloßen Dinge abtreten und daher, statt diese zu kontrollieren, unter deren Kontrolle geraten. Der eigentliche Effekt des Fetischismus besteht erstens darin, dass die Waren eine eigene, vom Produzenten nicht beabsichtigte Gesetzmäßigkeit entfalten (z.B. andere Waren zu verdrängen beginnen, was wiederum Arbeitsplätze kostet, womit dann wieder Menschen einander zu verdrängen beginnen), ein Sachverhalt, der in der verschleiern Sprache der herrschenden Ideologie

‚Systemrationalität‘ genannt wird; zweitens, darin, dass der Warenfetisch verbirgt, dass die Ware und ihr Wert der menschlichen Arbeit entspringen und ihre scheinbar unkontrollierte Bewegung nur das Resultat einer über den Tausch vermittelten, notwendigen Gleichsetzung verschiedener menschlicher Arbeiten ist. Man könnte also sagen, dass die Analyse des Fetischismus versucht, aus dem sichtbaren ‚Unwesen‘ der Warenbeziehungen ihr unsichtbares Wesen zu ermitteln und wahrnehmbar zu machen. Vor allem aber macht diese Analyse klar, dass auch die sog. Sachzwänge das Resultat menschlichen Handelns sind. Das Getane als Ergebnis unseres Tuns gewinnt Macht über das weitere Tun. Daher muss man die eigenen Handlungen, nicht nur in der Arbeit, sondern im ganzen Leben, so einrichten und durchführen, dass sie zu förderlichen und nicht zu behindernden oder unterdrückenden Bedingungen des weiteren Handelns werden.

Es kann also prinzipiell keine unüberwindbare Schranke zwischen den intentionalen Handlungen der Akteure und einer ihren eigenen Gesetzen folgenden Systemrationalität geben, es sei denn, man sähe die durch das menschliche Handeln geschaffenen Verhältnisse als irreversibel an, wozu es weder einen logischen noch (vorerst – wer weiß, wie lange die Erde noch mitmacht?) physikalischen Grund gibt. Der Trick besteht darin, durch menschliches Handeln steuerbaren sozialen, politischen und wirtschaftlichen Prozessen die Qualität von Naturgesetzen anzudichten. Anders liegt seit vielen Jahren die Problematik der irreversiblen Zerstörung der Biosphäre und der Folgen von Katastrophen der Atomindustrie. Hier könnte der Begriff Sachzwang erstmals hilfreich sein: Angesichts der Gefahr unseres Untergangs sind wir gezwungen, anders zu handeln, als es uns die Kapitallogik aufdrängen will.

Dass die Sachzwänge aber fortwährend die politische Gestalt einer herrschaftsförmigen Gesellschaft annehmen, die das freie gesellschaftliche Individuum verhindert, hat Marx schon viel früher in den ‚Grundrissen‘ dargelegt: „Die gesellschaftliche Beziehung der Individuen aufeinander als verselbständigte Macht über die Individuen, werde sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form, ist notwendiges Resultat

dessen, dass der Ausgangspunkt nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist.“<sup>21</sup>

Ausgehend von seiner minutiösen Analyse der Wertform unterstreicht Marx im ‚Kapital‘ fortwährend, wie sehr das Kapitalverhältnis eine besondere Form der Knechtschaft, also einer Vermittlung zwischen Herrschenden und Beherrschten ist, die deswegen funktioniert, weil sie eine besondere Form der gesellschaftlichen Synthesis ist, ohne die kein Zusammenleben funktioniert.<sup>22</sup> Arbeiter und Kapitalist sind beide auf ihre Weise gezwungen, den anderen gemäß dem Zwangsverhältnis zu (re-)produzieren. „Der Arbeiter selbst produziert daher beständig den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht, und der Kapitalist produziert ebenso beständig die Arbeitskraft als subjektive [...], abstrakte, in der bloßen Leiblichkeit des Arbeiters existierende Reichtumsquelle, kurz den Arbeiter als Lohnarbeiter.“<sup>23</sup>

Eines dürfte klar sein: Ausgangspunkt und Endpunkt der Kritik der politischen Ökonomie von Marx ist die Verwirklichung des freien, nicht entfremdeten Individuums. Von der ‚Deutschen Ideologie‘ (1845/46) und das ‚Kommunistische Manifest‘ (1848) über die ‚Grundrisse‘ (1857/58) bis zum ‚Kapital‘ (1867) bleibt dies durchgängig das zentrale Thema. Ich möchte dies durch zwei Zitate belegen.

Das erste stammt aus der ‚Deutschen Ideologie‘:

„Die Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in sachliche durch die Teilung der Arbeit kann nicht dadurch wieder aufgehoben werden, dass man sich die allgemeine Vorstellung davon aus dem Kopf schlägt, sondern nur dadurch, dass die Individuen diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren und die Teilung der Arbeit aufheben. Dies ist ohne die Gemeinschaft nicht möglich. Erst in der Gemeinschaft mit anderen hat jedes Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich. [...] Die scheinbare Gemeinschaft, zu der sich bisher die Individuen vereinigen, verselbständigte sich stets ihnen gegenüber und war zugleich,

da sie eine Vereinigung einer Klasse gegenüber einer anderen war, für die beherrschte Klasse nicht nur eine ganz illusorische Gemeinschaft, sondern auch eine neue Fessel. In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit.“<sup>24</sup>

Das zweite Zitat aus dem 1. Band des ‚Kapital‘ lautet:

„Stellen wir uns endlich [...] einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben. [...] Das Gesamtprodukt des Vereins ist ein gesellschaftliches Produkt. Ein Teil dieses Produkts dient wieder als Produktionsmittel. Er bleibt gesellschaftlich. Aber ein anderer Teil wird als Lebensmittel von den Vereinsgliedern verzehrt. Er muss daher unter sie verteilt werden. [...] Nur zur Parallele mit der Warenproduktion setzen wir voraus, der Anteil jedes Produzenten an den Lebensmitteln sei bestimmt durch seine Arbeitszeit. Die Arbeitszeit würde also eine doppelte Rolle spielen. Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Proportion der verschiedenen Arbeitsfunktionen zu den verschiedenen Bedürfnissen. Andererseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gemeinprodukts. Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution.“<sup>25</sup>

Ohne auf die ohnehin nicht referierbare und kommentierbare Diskussion darüber, was Sozialismus eigentlich ist, einzugehen, sei eine, zumindest aus der vorangegangenen Darstellung nahe liegende Teil-Definition gewagt:

Sozialismus wäre danach, um es pathetisch zu sagen, eine Befreiung aus der Sklaverei des Fetischismus. Sozialismus, ausführlicher, wäre eine Gesellschaftsformation und insbesondere eine Lebensweise, in der die Menschen von der Herrschaft des Waren- und Kapitalfetichs befreit sind und dadurch in die Lage versetzt werden, einen „Verein freier Menschen“ zu bilden.

Unstrittig strittig bleibt aber trotzdem immer noch die Hintergrundfrage, welchen Sozialismus wir genau wollen, der zwecks Rettung der Menschheit an die Stelle des Kapitalismus treten und ihn endgültig ablösen muss, wie er funktionieren soll und kann. Unumgänglich ist daher die erneute Entwicklung einer Theorie des Sozialismus. Das wird anstrengend sein und auf mannigfaltige Ablehnung stoßen, denn Theoriearbeit und Lustgewinn gehen auch im Marxismus selten Hand in Hand. Zusätzlich gilt es die Antworten, welche die sozialistische Praxis und Theorie im vergangenen Jahrhundert gegeben haben, unter durch die Niederlagen fast maßlos erschwerten Bedingungen einer kritischen Prüfung und Weiterentwicklung zu unterziehen.<sup>26</sup>

*Dr. Kuno Füssel, Mathematiker, kath. Theologe und ehem. Lehrer*

## Anmerkungen

- 1 Anzeige der Einführung von Hans Martin Lohmann, *Marxismus*, Frankfurt/New York 2001.
- 2 Zur Problematik des Zusammenhangs von Marxismus und Utopie ist eine Lektüre des Sammelbandes empfehlenswert von: H. Kopp (2013) (Hg.): *Wovon wir träumen müssen. Marxismus und Utopie*, Hamburg.
- 3 F. Reheis (2011): *Wo Marx Recht hat*, Darmstadt; T. Eagleton (2012): *Warum Marx Recht hat*, Berlin.
- 4 W. F. Haug (2013): *Das „Kapital“ lesen, aber wie? Materialien*, Hamburg, S. 35.
- 5 Vgl. ebd.
- 6 L. Althusser/E. Balibar et al. (1965/67): *Lire le Capital*, Tome I et II, Paris; dt. Gekürzte Ausgabe in 2 Bden: *Das Kapital lesen*, Reinbek 1972.
- 7 W.F. Haug (1974): *Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“* (Neufassung 2005); ders. (2006): *Neue Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“*, Hamburg.
- 8 W.F. Haug (2013): *Das „Kapital“ lesen, aber wie? Materialien*, Hamburg, S. 27, 26.
- 9 K. Marx (1968): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, MEW 23, Berlin, S. 49.
- 10 K. Marx (1973): *Thesen über Feuerbach*, in: MEW 3, Berlin, S. 533-535.
- 11 Ebd. S. 533; die Thesen wurden gekürzt zitiert.
- 12 L. Althusser (1968): *Für Marx*, Frankfurt, S. 104.
- 13 Ebd., S. 105.
- 14 Ebd., S. 105f.
- 15 Die Theorie der ideologischen Staatsapparate gehört zu den Markenzeichen von Althusser; vgl. L. Althusser (1977/2010): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, hg. v. F.O. Wolf, Hamburg.
- 16 L. Althusser (1968), S. 181ff.
- 17 L. Althusser (1977), S. 137.
- 18 H. Lefebvre (1975): *Kritik des Alltagslebens*, Bd.3, München, S. 71.
- 19 K. Marx (1968), S. 85-98.
- 20 Ebd., S. 87.
- 21 K. Marx (1974): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857-1858)*, Berlin, S. 111.
- 22 Darauf hat besonders Alfred Sohn-Rethel aufmerksam gemacht. Ich habe diesen Zusammenhang ein-

gehender dargestellt in: K. Füssel (2006): Die Misere der Werte unter der Diktatur des Tauscherts, Beitrag zur Festschrift f. Nikolaus Klein, Luzern.

23 K. Marx (1968), S. 596.

24 K. Marx/F. Engels (1973): Die Deutsche Ideologie, in: MEW 3, Berlin, S. 74.

25 K. Marx (1968), S. 92f.

26 An dieser Stelle war ursprünglich eine Fortsetzung des Plädoyers für den Sozialismus mit Hilfe des Marxismus-Leninismus vorgesehen. Aus Zeitmangel entfällt dieser Punkt, kann aber bei einer späteren, erweiterten Variante des vorliegenden Beitrags abgerufen werden.

# **Die Kritik der Wert-Abspaltung als radikale Kapitalismuskritik**

## **Marxismus als Bestandteil kritischer Gesellschaftstheorie**

In einem in der Geschichte bis dahin unbekanntem Maße produziert der Kapitalismus systematisch Unterdrückung, Ausbeutung, Armut, Elend, Not und die Vernichtung von Menschen. Eine zentrale Rolle in der Geschichte der Kritik an den kapitalistischen Verhältnissen nimmt Karl Marx ein. Mit der Verabschiedung von der Großtheorie und der Aufgabe eines Wahrheitsanspruchs in der Postmoderne geriet auch die Marxsche Theorie ins Hintertreffen. Aber nicht erst in der Postmoderne wurde Marx totgesagt; dies geschah mehr als einmal „und jedesmal ist er dem historischen und theoretischen Tod von der Schippe gesprungen. Das hat einen einfachen Grund: Die Marxsche Theorie kann in Frieden nur sterben zusammen mit ihrem Gegenstand, der kapitalistischen Produktionsweise. Dieses gesellschaftliche System ist ‚objektiv‘ zynisch, strotzt geradezu von derart unverschämten Verhaltenszumutungen an die Menschen, erzeugt zusammen mit einem obszönen und geschmacklosen Reichtum derartige Massenarmut und ist in seiner blindwüchsigen Dynamik von solch unerhörten Katastrophenpotenzen gezeichnet, daß seine schiere Weiterexistenz unvermeidlich stets von neuem Motive und Gedanken radikaler Kritik hervortreiben muß“<sup>1</sup> – so schreibt Robert Kurz einleitend in seinem Buch ‚Marx lesen!‘.

Kurz hat Mitte der 1980er Jahre mit der Wertkritik eine Neuinterpretation von Marx vorgelegt, die wesentlich dazu beigetragen hat, eine Gesellschaftskritik zu formulieren, die auf das Ganze zielt. Damit stellt er sich gegen den postmodernen Zeitgeist, der jeden Wahrheitsanspruch längst aufgegeben hat. Um zu seiner fundamentalen Kapitalismuskritik vorzu-



dringen, musste Kurz sich durch die widersprüchliche Geschichte des Marxismus kämpfen. Die Marxsche Theorie ist nämlich kein geschlossenes System, das ein für alle Mal dazu in der Lage wäre, die Frage nach gesellschaftlicher Totalität zu beantworten, wobei dies nicht nur für die Marxsche Theorie, sondern für kritische Theorie im allgemeinen gelten dürfte. Es bedarf immer wieder neuer Annäherungen, die alte Interpretationen prüft und andere Momente neu entdeckt. Hierbei geraten auch „zeitgebundene Elemente der Theorie selbst“ in den Blick: „Jeder Theoretiker hat mehr gedacht, als er selbst wußte, und eine widerspruchsfreie Theorie wäre nicht ernsthaft eine Theorie zu nennen“.<sup>2</sup> So entwickelt sich stets „ein Spannungsverhältnis zwischen einer Theorie und ihren Rezipienten, Anhängern wie Gegnern, in dem sich der innere Widerspruch der Theorie entfaltet und damit erst Erkenntnis befördert“<sup>3</sup>.

Die Arbeiterbewegung hatte noch keinen voll entwickelten Kapitalismus vor Augen, sondern bewegte sich eher in dem „Spannungsfeld innerer und äußerer Ungleichzeitigkeit des Kapitalismus im 19. Jahrhundert“<sup>12</sup>. Das Wirken von Marx, das eben ein Wirken im Umfeld der Arbeiterbewegung war, spiegelt „den inneren und äußeren Widerspruch des Kapitalismus in doppelter Weise“<sup>13</sup>. Die radikale Kritik von Marx ist somit verschränkt „mit jener Analyse der inneren und äußeren Ungleichzeitigkeit des Kapitalismus und jener Repräsentanz der bloß auf Anerkennung ‚im‘ Kapitalismus orientierten Arbeiterklasse, so daß Marx teils in seiner Ausdrucksweise, teils auch im Inhalt seiner Argumentation auf Schritt und Tritt zwischen einer grundsätzlichen kategorialen Kritik einerseits und einer ‚positivistischen‘ (oder als solche lesbaren) Darstellung anderseits schwankt“<sup>14</sup>. So spricht Robert Kurz dann auch von einem „doppelten Marx“ [...], „und zwar genau in Bezug auf dieses Verhältnis von positivistischer Immanenz und kategorialer Transzendenz in seiner Theoriebildung“<sup>15</sup>. Kurz unterscheidet einen ‚exoterischen‘, d.h. einen nach außen ausgerichteten und gut rezipierbaren, und einen ‚esoterischen‘, d.h. einen kategorialen und eher schwer zugänglichen Marx. Der ‚exoterische‘ Marx bezieht sich dabei positiv auf die immanente kapitalistische Entwicklung, während der ‚esoterische‘ Marx auf kategoriale Gesellschaftskritik zielt.

Mit der unter dem Eindruck der mikroelektronischen Revolution heranreifenden Großkrise ist der innere Entwicklungshorizont kapitalistischer Produktion verschwunden. Gleichzeitig gibt es auch keinen äußeren Feind mehr, der bekämpft werden könnte, stattdessen steht „die eigene (kapitalistisch konstituierte) Subjekt- und Handlungsform zur Disposition“<sup>16</sup>. Oberflächlich betrachtet ist gerade die Postmoderne durch ein ‚Allesgeht‘ und eine Vielzahl von Optionen gekennzeichnet. Diese „scheinbare universelle Beliebbarkeit wird gleichzeitig aber begrenzt durch die völlig unbeliebigen, gewissermaßen dogmatischen, eindimensionalen und ‚alternativlosen‘ Formen von Wert, Ware, Geld und Konkurrenz, denen die betriebswirtschaftliche Form und Substanz der ‚Arbeit‘ zugrunde liegt“<sup>17</sup>. Enttabuisierung findet somit nur an der Oberfläche statt; aber gerade die historische Entwicklung selbst ist „in eine Tabuzone eingetreten“<sup>18</sup>, die eben nicht einfach durch äußere Gebote und Verbote aufrecht erhalten wird, sondern durch „die moderne Bewußtseins- und Subjektform selber gesetzt“<sup>19</sup> ist. Mit der kategorialen Kritik des esoterischen Marx kann die „Zone der Tabuisierung von Fragen, die man nicht stellt, und von Dingen, über die man nicht redet, sondern die man hat“<sup>20</sup>, aufgebrochen werden: „Es geht also um die offene Thematisierung von bislang stummen Voraussetzungen, die nicht hinterfragbar waren.“<sup>21</sup> Kategoriale Kritik muss also die Kategorien selbst „aus dem Status stummer Selbstverständlichkeit“<sup>22</sup> herauslösen. Der zentrale Begriff des esoterischen Marx ist dabei der des Fetischismus. Mit diesem Begriff zeigt Marx, dass „die scheinbare Rationalität der kapitalistischen Moderne gewissermaßen nur die Binnenrationalität eines objektiven Wahnsystems darstellt. [...] In der Verselbstständigung der sogenannten Ökonomie, der Fetischisierung von Arbeit, Wert und Geld, tritt den Menschen ihre eigne Gesellschaftlichkeit als fremde und äußere Macht gegenüber“<sup>23</sup>. In der Tradition des esoterischen Marx stehend zielt die Wertkritik auf den Wert als Ausdruck eines gesellschaftlichen Fetischverhältnisses, das sich über Arbeit gesellschaftlich vermittelt und konstituiert.

Mit der Fetischkritik verbinden sich erkenntnistheoretische Implikationen, die auf das Verhältnis von Form und Inhalt, Wesen und Erscheinung, Theorie und Praxis abzielen. Der über dieses Fetischverhältnis geprägte Ka-

pitalismus wurde von Kurz in Anlehnung an Marx als ein dynamischer analysiert, der verschiedene Entwicklungsstufen kennt, wobei er trotz aller Wandlungen seine Form beibehält bzw. diese immer wieder im Handeln reproduziert wird – allerdings auf jeweils unterschiedlichem Entwicklungsniveau. In diesen unterschiedlichen Phasen unterscheiden sich die jeweiligen gesellschaftlichen Praxen, wobei sie als Praxen im Kapitalismus stets auch den Vollzug der abstrakten Kategorien des Kapitalismus bedeuten. An dieser Dialektik von Transformation und Rekonstruktion<sup>24</sup> wird deutlich, dass Wesen (also die abstrakten Formen des Kapitalismus) und Erscheinung im Kapitalismus auseinander fallen. Auch wenn das Wesen des Kapitalismus immer wieder rekonstruiert wurde und wird, haben sich seine Erscheinungsweisen durchaus verändert: Die kapitalistische Entwicklung „ist dynamisch und statisch zugleich“<sup>25</sup>.

### **Roswitha Scholz' Kritik an einer dem Geschlechterverhältnis gegenüber indifferenten Wertkritik**

Die Wertkritik zielte von ihrem Anspruch her auf die Analyse der gesellschaftlichen Totalität, verfehlte aber dennoch die Erfassung dieser Totalität, indem sie diese als geschlossen analysierte – als nur über den Wert konstituiert. Und genau an dieser Stelle setzt Roswitha Scholz mit ihrer Kritik an der dem „Geschlechterverhältnis gegenüber indifferent[en]“<sup>26</sup> Wertkritik an. Es geht dabei nicht nur um die fehlende Einbeziehung des als weiblich konnotierten Bereichs der Reproduktion, der als wesentlicher Bestandteil der kapitalistischen Veranstaltung kategorial in die Kritik am Kapitalismus einbezogen werden muss, sondern ihre Kritik zielt auch auf die (androzentrische) Erkenntnisweise der Wertkritik selbst. Im Umfeld der Wertkritik entwickelte Roswitha Scholz eine kritische Gesellschaftstheorie, die das monistische Wertverständnis einer in sich geschlossenen Totalität aufzubrechen in der Lage war, indem sie ihm ein Verständnis einer in sich gebrochenen Totalität entgegen setzt: Wert und Abspaltung bilden in ihrer Dialektik das Wesen des Kapitalismus, wobei es Teil der Dynamik zwischen Wert und Abspaltung ist, dass die abgespaltenen Momente unsichtbar und stumm gemacht werden. Dennoch sind Produktion und Reproduktion zwei wesentlich aufeinander bezogene Sphären, die sich ge-

genseitig voraussetzen und bedingen. Denn auch im Kapitalismus müssen „Haushaltstätigkeiten verrichtet, Kinder erzogen und Pfllegetätigkeiten ausgeführt“ werden, „also Aufgaben erledigt werden [...], die für gewöhnlich Frauen [...] zufallen“<sup>27</sup> und aus der Wertlogik herausfallen. Gerade diese „weiblichen Reproduktionstätigkeiten, aber auch damit verbundene Gefühle, Eigenschaften, Haltungen usw.“ sind „vom Wert, der abstrakten Arbeit strukturell abgespalten“<sup>28</sup>. Mit dem Kapitalismus trennten sich die Bereiche Produktion und Reproduktion, bleiben aber in dieser Trennung wesentlich aufeinander bezogen: „Die Herausbildung der abstrakten Arbeit und der Abspaltung ist [...] – historisch und logisch – grundsätzlich gleich ursprünglich.“<sup>29</sup>

Damit kritisiert Scholz eine Wertkritik, in der allein der Wert Konstitutionsprinzip des Kapitalismus ist. Es ist vielmehr die Dialektik zwischen Wert und Abspaltung, die das Wesen des Kapitalismus konstituiert. Das aus der Wertform Herausfallende als „Nichtlogisches“ und „Nichtbegriffliches“ kann aber über eine „warenförmig-androzentrische Wissenschaft und Theorie“<sup>30</sup> nicht eingeholt werden. Es geht um ein Denken, das auch die vom Wert abgespaltenen Momente als Wesentliche begrifflich fassen kann – dies freilich vor dem Hintergrund der Schwierigkeit, dass Theorie als zunächst androzentrische Sphäre ja gerade das vom Wert Abgespaltene auch in der Theorie zum Verschwinden zu bringen sucht bzw. dass androzentrische Theorie ja gerade die Abspaltung des Weiblichen zur Voraussetzung hat.

Schon aus diesem Gedanken ergibt sich, dass die Wert-Abspaltungskritik keine in sich geschlossene Gesellschaftsanalyse sein kann, sondern dass sie auch dem Einzelnen und Differenten stattgeben muss und auch einen Blick für Ungleichzeitigkeiten und Ungereimtheiten haben muss. Es verbieten sich Hypostasierungen sowohl auf konkreter als auch auf abstrakter Seite: es kann „keine hierarchische Staffelung zwischen Abstraktions- und Konkrektionsebenen geben“<sup>31</sup>. Ziel von Gesellschaftskritik muss die Erfassung verschiedener Ebenen in ihrer Verschränktheit sein. Mit Lukács macht Scholz den Begriff der ‚konkreten Totalität‘ stark, der eine Möglichkeit eröffnet, an dem ‚Einzelnen‘ zu einem Begriff der Totalität vorzudringen,

der dazu in der Lage ist, dem Konkreten, den einzelnen Erscheinungen in ihrer Besonderheit stattzugeben, das ‚Einzelne‘ aber gleichzeitig mit der Logik des Kapitalismus in Verbindung zu bringen und an ihm ein Verständnis von gesellschaftlicher Totalität zu entwickeln.<sup>32</sup>

### **Subjekt- und Aufklärungskritik im Kontext der Wert-Abspaltungskritik**

Roswitha Scholz ist die Theoretikerin, die der Wertkritik aus ihrer monistischen Sicht ‚herausgeholfen‘ hat, indem sie mit der Wert-Abspaltungskritik die androzentrische Theoriebildung des Marxismus aufgebrochen hat, auch wenn das die sich heute noch als wertkritisch bezeichnenden Strömungen nicht anerkennen. Es mag für einige männliche Denker eine kränkende Einsicht sein, dass die Wertkritik allein keine Grundlage einer Analyse gesellschaftlicher Totalität sein kann. Denn ein Verständnis von einer gesellschaftlichen Totalität, das diese als allein durch den Wert konstituiert betrachtet, reproduziert letztlich androzentrische Theoriebildung und kann damit die Logik der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung auch nicht erfassen. Ein Weg, den androzentrischen Charakter von Theorie aufzubrechen, ist sicherlich eine radikale Subjekt- und Aufklärungskritik. Robert Kurz’ radikale Absage an das Subjekt und an die Aufklärungsphilosophie, wie sie in dem Essayband ‚Blutige Vernunft‘<sup>33</sup> deutlich wird, wäre ohne die Wert-Abspaltungskritik nicht möglich gewesen bzw. konnte sich nur innerhalb der Wert-Abspaltungskritik entwickeln. Das heißt aber auch, dass Aufklärungs- und Subjektkritik nicht ohne einen Feminismus zu haben ist.

Robert Kurz bestimmt das Subjekt zunächst als „moderne(n) Handlungsträger der abstrakten Arbeit und ihrer abgeleiteten Funktionen“. Dann ist es nichts anderes als die „gesellschaftliche Form des Handelns an den Individuen selbst: Wahrnehmungsform, Denkform, Beziehungsform, Tätigkeitsform“<sup>34</sup>. Zu dieser Bestimmung kommt Robert Kurz mit dem Marx’schen Begriff des ‚automatischen Subjekts‘. In ihm kommt „die Selbstbewegung der kapitalistischen Realkategorien“ zum Ausdruck, „die von den Menschen unbewusst geschaffen wurden und die sich gerade dadurch verselbstständigt bewegen, dass die Individuen in diesen Kategorien ihr Leben voll-

ziehen, sich nichts anderes vorstellen wollen und ihr Heil auf Biegen und Brechen darin suchen, dass sie den von dieser Matrix hervorgebrachten Anforderungen genügen<sup>35</sup>. Die kapitalistischen Realkategorien werden gerade dadurch reproduziert, dass Menschen in ihrem Handeln und Denken diese realen Kategorien vollziehen. Das Subjekt ist aber nicht mit dem sozial-sinnlichen Individuum zu verwechseln, sondern „der bewusste (individuelle wie institutionelle) Träger der subjektlosen Verwertungsbewegung“<sup>36</sup>.

Es war nun die Aufklärung als „Durchsetzungsideologie“ des modernen warenproduzierenden Systems<sup>37</sup>, die das bürgerliche Subjekt hervorbrachte und gleichzeitig alle im Kapitalismus lebenden Menschen mit diesem Subjekt gleichsetzte. Mit ihr kam eine „bürgerliche Ontologie und Metaphysik des Subjekts“ zum Durchbruch: „Das warenproduzierende Arbeits-, Zirkulations-, Erkenntnis- und Staatssubjekt der Moderne gilt als ‚der Mensch‘ schlechthin und damit verbunden ist das metaphysische Versprechen einer ‚Autonomie und Selbstverantwortung‘ durch die bürgerliche Denk- und Handlungsform.“<sup>38</sup> Dieses ‚metaphysische Versprechen‘ von ‚Autonomie und Selbstverantwortung‘ bedeutet lediglich die ‚Autonomie und Selbstverantwortung‘ innerhalb der kapitalistischen Kategorien.

In den Abstraktionsvorgängen der kapitalistischen Produktionsweise mit ihrer Aufteilung in abstrakte (Wert, abstrakte Arbeit, abstrakte Zeit) und konkrete Bestandteile (stofflicher Reichtum, konkrete Arbeit und konkrete Zeit) wird unter dem System der abstrakten Arbeit von der Besonderheit der Einzelnen abgesehen. Sie werden reduziert auf ihre menschliche Arbeitskraft. In diesem Sinne sind sie gleich und frei; denn nur als ‚freie Individuen‘ können sie ihre Arbeitskraft auf dem Markt anbieten.<sup>39</sup> So hat sich ein Gegensatz konstituiert zwischen der Setzung eines autonomen Subjekts, das aber dennoch nicht „vermöge eines freien Willens handeln“ kann, sondern „zugleich einem System objektiver Zwänge und Beschränkungen unterworfen“<sup>40</sup> ist. Subjekt und Objekt erscheinen zwar als Gegensätze. Dieser Gegensatz bringt aber wie die Polaritäten von Arbeit und Kapital, Politik und Ökonomie, Staat und Markt etc. das moderne Fetischverhältnis zum Ausdruck. In diese Fetischkonstitution ist das Subjekt „als der bewusste (individuelle wie institutionelle) Träger der subjektlosen Ver-

wertungsbewegung<sup>441</sup> eingeschlossen. Es steht also „nur insofern zur Objektivität im Gegensatz, als es deren eigene paradoxe bewusst-bewusstlose Tätigkeitsform darstellt“<sup>442</sup>. Als ‚dingliches Dasein‘ kann es diese Objektivität nicht außerhalb des Bewusstseins der Individuen geben. Die so gefasste Subjekt-Objekt-Dialektik ist nach Kurz „nichts anderes als der Kreislauf der Aggregation, in dem die Individuen sich durch ihre eigene Tätigkeit von sich selbst entfremden und auf immer höherer Stufenleiter der Entwicklung ein sie beherrschendes, sie schließlich selbst vernichtendes Resultat als scheinbar äußere Objektivität herstellen“<sup>443</sup>.

Das Fetischverhältnis des Kapitalismus analysiert Marx als ein gesellschaftliches Verhältnis, das durch abstrakte, wertschaffende Arbeit vermittelt ist. Arbeit erscheint aber nicht als „Vermittlerin gesellschaftlicher Verhältnisse“<sup>444</sup>, sondern als transhistorische Form, als „wertschaffende Arbeit im allgemeinen“<sup>445</sup>, die allen Gesellschaften, die sich ja reproduzieren müssen, zugrunde liegt. Mit Hilfe der Fetischanalyse wird deutlich, dass Theorie und Praxis, Struktur und Handlung nicht gegeneinander ausgespielt werden können, sondern dass die „Konstitution kapitalistischer Subjektivitäts- und Objektivitätsformen“ als „Interaktion von Struktur und Praxis als widersprüchliche Dynamik der Totalität“<sup>446</sup> gefasst werden muss. Die Denkformen, Wahrnehmungsformen und Handlungsformen des Subjekts werden von den kapitalistischen Kategorien konstituiert und konstituieren diese wiederum, indem die Handlungs-, Denk- und Wahrnehmungsformen des Subjekts die kapitalistischen Kategorien reproduzieren.

Und dennoch können Handlungs-, Denk- und Wahrnehmungsformen nicht unmittelbar aus der gesellschaftlichen Formebene abgeleitet werden, da Menschen nicht in der Subjektform und den von dieser vorgegebenen Handlungsformen aufgehen. Menschen sind als gesellschaftliche Wesen immer auch Individuen. Individualität beinhaltet „die Spannung zwischen den realen, sinnlichen einzelnen Menschen und der in sie eingebrannten gesellschaftlichen Form, als die leidvoll gelebte ‚Lücke‘, das Nicht-Aufgehen der Bedürfnisse und Empfindungen in dieser Zwangshülle“<sup>447</sup>. Aus dieser ‚Lücke‘ und dem ‚Nicht-Aufgehen‘ von Einzelnen in der gesellschaftlichen Form ergibt sich nun auch, dass es Differenzen, Unterschiede und

Brüche innerhalb des Denkens, Handelns und Wahrnehmens gibt. Auch unter kapitalistischen Bedingungen ist kein Mensch gezwungen, sexistisch, rassistisch, antisemitisch oder antiziganistisch zu handeln oder zu denken. Und dennoch sind diese Momente strukturell auf der Subjektebene angesiedelt, da das bürgerliche Subjekt nur als Arbeits-, Konkurrenz- und Geldsubjekt existieren kann und damit letztlich nur das abstrakte Individuum dieser Formen sein kann.

Wertform und Subjektform erscheinen nun zunächst als geschlechtslos. Und gerade an diesem Punkt zahlt es sich aus, wenn eine Analyse hier stehen bleibt und diesen Schein nicht hinterfragt. Denn es zeigt sich, dass es Momente gibt, die von vornherein aus der mit der Wertform verbundenen ‚abstrakten Gleichheit‘ ausgeschlossen sind. Dies gilt für den Bereich der Reproduktion, der einer anderen Logik als der Wertlogik folgt und dennoch untrennbar mit dem Kapitalverhältnis einhergeht. Die Reproduktion ist als abgespaltener Bereich tragende Säule des Systems der abstrakten Arbeit, der an die Frau delegiert und ‚weiblich‘ bestimmt ist. Das Wertverhältnis ist also nur vordergründig ‚übergreifend-universell‘<sup>48</sup>. Es suggeriert sich ‚als Totalität [...], die es nicht ist und nicht sein kann‘<sup>49</sup>. Eine Kritik an diesem positiven Totalitätsbegriff zeigt nun ‚ein in den Wertkategorien ausgeblendetes Meta-Verhältnis, nämlich das basal geschlechtlich bestimmte ‚Abspaltungsverhältnis‘<sup>50</sup>. Dem Abspaltungsverhältnis entsprechend ist ‚das eigentliche und volle Subjekt der Wertform als männlich definiert‘<sup>51</sup>. Die Subjektkonstitution geschieht über die Abspaltung des Weiblichen, sie geht mit Naturbeherrschung und der Abspaltung des Weiblichen einher bzw. die Abspaltung des Weiblichen ist notwendige Bedingung dafür, dass sich das Subjekt als frei und universell setzen kann. Das Subjekt kann sich also nicht aus sich heraus schaffen, wie es das Aufklärungsdenken gerne hätte.

Der ausschließende Charakter des westlichen Wertverhältnisses macht sich nun nicht nur auf der Ebene von Geschlechtlichkeit bemerkbar, sondern ‚schließt ihrer Natur nach überhaupt alle Individuen sozial aus der Menschheit aus, die vorübergehend oder dauerhaft nicht (oder nicht mehr) im Rahmen der Selbstbewegung des ‚automatischen Subjekts‘ agieren



können<sup>452</sup>. Ausgehend vom Verständnis des Menschen als Verwertungs-  
subjekt – und nichts anderes meint die aufklärerische Rede vom Subjekt  
(s.o.) – werden alle Menschen, die sich nicht dieser Form unterwerfen, es  
nicht schaffen, sich auf dem Markt als Arbeitssubjekt oder als Geldsubjekt  
zu bewähren, zu ‚Überflüssigen‘ gemacht und müssen somit mit der Brille  
des Verwertungssubjekts gesehen „prinzipiell als Nichtmenschen gelten“<sup>453</sup>.  
Wer überflüssig ist und wer nicht, wird über den Mechanismus der Kon-  
kurrenz entschieden: „Deshalb wird die Konkurrenz apriori und ausge-  
hend von der westlichen Selbstdefinition der Aufklärung, rassistisch und  
[...] antisemitisch besetzt. Rassismus und Antisemitismus bilden daher kei-  
nen prinzipiellen Gegensatz zum aufklärerischen Universalismus, sondern  
sind im Gegenteil als notwendige Konsequenz der Eingrenzung auf Wert-  
form und damit Konkurrenz dessen integrale Bestandteile. Das Subjekt ist  
so seinem Begriff nach nicht nur männlich, sondern auch weiß“<sup>454</sup>.

Nun gilt sowohl für das Abspaltungsverhältnis als auch für das Verhältnis  
von sozialem Ausschluss und rassistischer Diskriminierung Ähnliches: Es  
handelt sich zwar um „eine als objektives Konstrukt wirksame Logik“<sup>455</sup>,  
das aber nicht identisch mit der Empirie ist. Die Einbeziehung von Frauen  
oder von ‚nicht-Weißen‘ in die Wertlogik dementiert dabei aber nicht den  
„westliche(n) Universalismus als soziales und rassistisches Ausschließungsver-  
hältnis“<sup>456</sup>. Das Subjekt als strukturell männlich und weiß ist mit Abspaltung  
des Weiblichen, Rassismus, Antisemitismus und Antiziganismus verbunden.  
Das Individuum, das nun mit dieser Subjektform konfrontiert ist und sich in  
ihr bewegen muss, um sich reproduzieren zu können, geht dennoch nicht in  
dieser Form auf. Genauso wenig, wie verschiedene Bewusstseinsformen un-  
mittelbar aus der Wert-Abspaltungsform abgeleitet werden können, ist auch  
das reale Handeln, Denken und Wahrnehmen von Menschen nicht unmit-  
telbar aus der Form der Wert-Abspaltung ableitbar.

### **Ein wichtige, aber häufig vergessene Unterscheidung: Fetisch- und Ideologiekritik**

Die Wertabspaltungskritik bezieht sich auf die Marxsche Fetischkritik.  
Gerade diese Fetischkritik wird gerne unter den Tisch gekehrt, vergessen

und übersehen. Wenn Marx mal vorkommt, dann häufig nur seine Ideologiekritik. Die Unterscheidung zwischen Ideologiekritik und Fetischkritik wird so einfach eingeebnet. Unter den Prämissen einer Fetischkritik wäre aber zu zeigen, dass „Nicht-Wissen (Bewusstlosigkeit) und falsches Wissen (Ideologie) [...] zwei völlig verschiedene Denkbewegungen“<sup>57</sup> sind. Marx hat diese Bewusstlosigkeit mit dem berühmten Satz gekennzeichnet: „Sie wissen es nicht, aber sie tun es.“<sup>58</sup> Dass Menschen im Rahmen der kapitalistischen Fetischkonstitution etwas tun, ohne es zu wissen, verweist darauf, dass eine spezielle Ideologie, die Menschen zu diesem Verhalten treibt, nicht vonnöten ist, damit Menschen in den kapitalistischen Kategorien handeln und denken. Denkform und Ideologie sind demnach nicht identisch: „Das historisch-spezifische Verhalten bzw. Verhältnis umschließt [...] die Handlungsebene und, weil das Handeln der Menschen immer auch durch deren Kopf hindurch geht, die Ebene der Denkform.“<sup>59</sup> Die Denkform „entspringt der unmittelbaren Erfahrung gesellschaftlicher Praxis“<sup>60</sup>, die als solche keiner weiteren Reflexionsebene bedarf, da Menschen, auch ohne weiter darüber nachdenken zu müssen, arbeiten, Waren gegen Geld eintauschen usw.: „Die Menschen verrichten diese Tätigkeiten also bewusst, jedoch ohne Reflexion darauf, warum sie so agieren.“<sup>61</sup>

Ideologie als „wie auch immer geartete immanente Metareflexion“ (ebd.) ist dadurch gekennzeichnet, dass sie nur Bezug auf die verschiedenen Erscheinungen nimmt, wobei diese gerade wegen des Ausblendens der Formebene als ‚natürlich‘ erscheinen. Ontologisierung ist damit ein typisches ideologisches Vorgehen.<sup>62</sup> Als nicht aus den kapitalistischen Kategorien ableitbar und als ‚immanente Metareflexionen‘ von Erscheinungen weisen Ideologien eine Eigenlogik auf. Sie sind somit auch Ausdruck der immanenten Verarbeitung von gesellschaftlichen Widersprüchen, die je nach kapitalistischer Entwicklungsphase unterschiedlich akzentuiert sein können. Darum sind die jeweiligen Ideologien auf ihren Kontext hin zu befragen: In welcher historischen Situation entstehen welche Ideologien und unter welchen Bedingungen werden sie wirkmächtig?

Dass die Unterschiede zwischen Fetischismus und Ideologie gerade unter postmodernen Vorzeichen unter den Tisch gekehrt werden, verwundert

nicht. Denn zum einen setzt diese Unterscheidung ja voraus, von einer gesellschaftlichen Objektivität auszugehen, die ja in der Postmoderne gerade geleugnet wird. Und zum anderen müsste ein Unmittelbarkeitsstandpunkt aufgegeben werden, um überhaupt verschiedene Ebenen von Gesellschaftskritik auszumachen. Beide Punkte hängen freilich miteinander zusammen. Denn dort, wo jeder Wahrheitsanspruch aufgegeben wird, bleibt letztlich nur noch das Unmittelbare.

Die Unterscheidung zwischen Fetischismus und Ideologie ist aber auch darum zentral, weil sie Hinweise darauf gibt, dass sich zwar Denkinhalte und Denkweisen verändern können, aber schlussendlich dennoch die kapitalistischen Denkformen reproduziert werden. Und gerade dies zeigt das postmoderne Denken: Es kommt daher als würde es sich selbst konstruieren, indem es sich von allem vorherigen Denken lossagt und gewissermaßen ‚selber denken‘ will. Es suggeriert die volle Freiheit des Denkens, spricht dass alles gedacht werden darf. Aber gerade damit reproduziert es die kapitalistische Denkform, denn vor dem Hintergrund des Endes der immanenten Entwicklungsmöglichkeiten des Kapitalismus aufgrund der inneren Widersprüchlichkeit der Kapitalbewegung selbst, die mit der mikroelektronischen Revolution auf eine finale Krise zusteuert, sind auch die Grenzen der bürgerlichen Reflexionsfähigkeit gesetzt. Die Einnahme des Unmittelbarkeitsstandpunkts scheint der Rettungsanker des bürgerlichen Denkens geworden zu sein. Die unmittelbare Ebene wird konsequent nicht verlassen. Insofern können lediglich einzelne Phänomene aufgegriffen und zusammenhanglos neben andere gestellt werden. Dummerweise geraten so im Differenzenwald Differenzen aus dem Blick und letztlich ist alles dann doch dasselbe, nämlich irgendwie konstruiert und different.

### **Die Wert-Abspaltungstheorie und das ‚Abstraktionstabu im Feminismus‘**

So wie der Marxismus keine abgeschlossene Theorie ist, ist auch die feministische Theoriebildung kein feststehendes, abgeschlossenes Gebäude. Auch der Feminismus hat seine eigene Geschichte mit verschiedenen Strömungen und Denkbewegungen. Es ist hier nicht möglich auf all diese

unterschiedlichen Richtungen und Traditionen innerhalb des Feminismus einzugehen; aber dennoch soll versucht werden, zumindest die Veränderungen im Feminismus, die sich seit den 1990er Jahren deutlich abzeichneten, kurz zu umreißen. Auch die feministische Theorie ist nicht vom postmodernen Denken verschont geblieben, wobei die Hinwendung zum Kleinteiligen, Differenzen etc., die sich seit zwei Jahrzehnten im Feminismus zeigt, noch auf etwas anderes verweist als lediglich auf die postmoderne Absage an Großtheorien, was Roswitha Scholz in ihrem Aufsatz ‚Das Abstraktionstabu im Feminismus‘<sup>63</sup> herausarbeitet und worauf auch ich nun zu sprechen kommen möchte, um die Widersprüche und Schwierigkeiten des Feminismus in den Blick zu bekommen.

Bereits Mitte der 1970er Jahre kam im Kontext der ‚neuen sozialen Bewegungen‘ eine Frauenforschung rund um Maria Mies auf, „deren Kern im sogenannten Betroffenheits- bzw. Parteilichkeitspostulat bestand“<sup>64</sup>. Es sollte versucht werden, das Verhältnis zwischen Subjekt und wissenschaftlichem Objekt aufzubrechen. Roswitha Scholz beurteilt diese Entwicklung so: „Meiner Meinung nach ist dieser unmittelbare Betroffenheitsstandpunkt [...] im Grunde nie verlassen worden, sondern in Form von Standpunkttheorien ebenso auf (Frauen-)Situiertheiten im internationalen Maßstab übertragen worden [...], auch wenn frau alsbald daran ging, im marxistischen Kontext auf wissenschaftlich-bürgerliche Objektivität zu pochen“<sup>65</sup>. Hier machten sich im deutschsprachigen Raum bes. die sogenannten Bielefelderrinnen (Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen, Claudia von Werlhof) einen Namen. Diese weiteten den „Begriff der ausgebeuteten Hausfrau noch auf Kolonien, auf die Natur und auch auf freigesetzte männliche Lohnarbeiter“<sup>66</sup> aus und machten aus dem hierarchischen Geschlechterverhältnis eine „Art neuem Hauptwiderspruch“<sup>67</sup>. Dem entsprach auf einer politisch-praktischen Ebene die „Propagierung einer Subsistenzperspektive“<sup>68</sup>. Ein solchermaßen problematischer Differenzfeminismus „besaß überhaupt bis weit in die 1980er Jahre hinein einen hegemonialen Status“<sup>69</sup>.

Gleichzeitig begann ab den 1980er Jahren eine Diskussion um die Frage nach dem Verhältnis von Klasse und Geschlecht. Hier wurde im Gegensatz zu Maria Mies eine „seriöse (marxistische) Theoriebildung“<sup>70</sup> einge-

fordert. Geschlecht wurde analog zu Klasse zum Strukturprinzip erhoben – ganz nach soziologischer Art. In diesem Zusammenhang steht auch der Aufstieg „jener mittlerweile hegemonial gewordene Gender- und Dekonstruktions-Diskurs, der in der Frontstellung zu einem Feminismus der Geschlechterdifferenz und dessen Anprangerung der Geschlechtsneutralität genau umgekehrt die radikale (De-)Konstruktion von Geschlecht zur Grundlage erhob“<sup>71</sup>. Schlussendlich machte dann seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre das Thema ‚Differenzen zwischen Frauen‘ die Runde. Ende der 1980er Jahre sprach Gudrun-Axeli Knapp von der „vergessenen Differenz“<sup>72</sup>. Die Debatten um Mittäterschaft bzw. Täterschaft von Frauen sieht Scholz als „Durchgangsstadium zur selbstverwalteten Gender-Genügsamkeit und in eine wichtigtuerische Belanglosigkeit. So machen dann auch in neuer Zeit nicht von ungefähr die sogenannten Alphamädchen [...] viel von sich reden, die das Geschlechterverhältnis nur im Hinblick auf ein immanentes Partikularinteresse problematisieren [...]. Auf diese mickrig-partikulare Art versuchen Frauen so eine traurige immanente Allgemeinheit zu erlangen und sich in den kapitalistischen Reigen der Konkurrenz einzureihen“<sup>73</sup>. So resümiert Roswitha Scholz im Blick auf den theoriefeministischen Diskurs: „Betrachtet man seine jüngere Geschichte, so scheint der Feminismus in das Kleinteilige, Einzelne und Partikulare geradezu vernarrt zu sein; weit davon entfernt, das hierarchische Geschlechterverhältnis als gesellschaftliches Grundprinzip auf der gebührenden Abstraktionshöhe zu erkennen.“<sup>74</sup>

Der Knick im Feminismus seit den 1990er Jahren und die damit einhergehende Tendenz, sich eben diesem Kleinteiligen, Einzelnem und Partikularen zuzuwenden, sieht Scholz in einem Zusammenhang mit dem Aufstieg des Neoliberalismus und dem Zusammenbruch des Ostblocks. Marx wurde einmal mehr totgesagt und Großtheorien schienen fehl am Platz (s.o.). Postmodern-linke Szenen und der entsprechende Wissenschaftsbetrieb bezogen sich vor allem auf poststrukturalistische Theorien und hier besonders auf Foucault. Vor dem Hintergrund von Globalisierungsprozessen schienen zudem „unentschiedene Trans- oder Zwischen-Begrifflichkeiten schier unvermeidlich“<sup>75</sup> zu werden. Scholz vermutet, dass das „Verschwinden feministischer Philosophie, bevor sie überhaupt so richtig

auf der Tagesordnung stand, und damit das Ende ihres Anspruchs, Gesellschaftstheorie und Geistesgeschichte, Erkenntnistheorie, Ästhetik usw. mit dem hierarchischen Geschlechterverhältnis zu konfrontieren und vor allem versteckte androzentrische Denkmuster kenntlich zu machen [...] auch in diesem Kontext betrachtet werden<sup>476</sup> könnte. Statt das hierarchische Geschlechterverhältnis theoretisch zu fassen, wurde das Geschlechterverhältnis als ein bloß Konstruiertes (miss-)verstanden und eben nicht als zentrales Moment kapitalistischer Vergesellschaftung begriffen, sodass es schlussendlich lediglich als ein Ungleichheitsverhältnis unter vielen angesehen wurde. Gerade in der „Annahme einer reinen Konstruktion von Geschlecht“ zeigte sich aber, „dass Frauen einen Drall zum Kleinteiligen, zum Detail, zur Differenz etc.“<sup>477</sup> zu haben scheinen.

Das vom androzentrischen Universalismus zugeschriebene weibliche Differenzdenken reproduziert sich gerade in der Postmoderne und hier insbes. in der Dekonstruktion von Weiblichkeit. In diese Problematik reiht Scholz auch die viel beschworene Theoretikerin Judith Butler ein. Denn diese habe maßgeblich zu „einer Ontologisierung des Zwischenzustands von Geschlecht in Queer-/Gendertheorien“<sup>478</sup> beigetragen.

Die Hinwendung des Feminismus zum Kleinteiligen, Differenten, Partikularen etc. ist nun sicherlich nicht im ‚weiblichen Wesen‘ begründet. Frauen sind sehr wohl zu abstraktem Denken in der Lage und insofern muss „diese Unfähigkeit oder besser gesagt Unwilligkeit an etwas anderem liegen und in tiefgreifenden patriachalen Strukturen der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung verankert sein“<sup>479</sup>. Wert-Abspaltungsvergesellschaftung bedeutet, dass Frauen primär für den Bereich der Reproduktion, der als privater Bereich von der öffentlichen Sphäre abgespalten ist und insofern als ‚Nahbereich‘ erscheint, zuständig sind, während Männer primär für die ökonomische und politische Allgemeinheit zuständig sind. Auch wenn es unter postmodernen Bedingungen zu einer gewissen Auflockerung der Geschlechtergrenzen gekommen ist, bleibt die basale Abspaltungs-Struktur bestehen, sodass diese Auflockerung auch nicht als ‚Emanzipation‘ zu feiern ist. Wie verfehlt dies wäre, zeigt sich auch darin, dass sich in der Postmoderne eher eine doppelte Belastung von Frauen konstatieren lässt,

die darin besteht, sowohl für Beruf als auch Familie zuständig zu sein. Die Infragestellung des hierarchischen Geschlechterverhältnisses hat sich trotz der vielbeschworenen Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau eben nicht erledigt. Die Wert-Abspaltungsstruktur bleibt bestehen, solange der Kapitalismus existiert, auch wenn sich die Erscheinungsweisen verändern, und es macht gerade den Kern der Wert-Abspaltungsdynamik aus, dass die „nicht oder nur schwer in abstrakter Arbeit und Mehrwert/Geld darstellbaren, aber dennoch notwendigen Momente der Reproduktion [...] von der offiziellen Gesellschaftlichkeit abgespalten, ins Konkret-Unmittelbare, nicht Allgemeinheitstfähige gebannt und historisch an die Frau delegiert“<sup>80</sup> wurden. Es ist insofern gewissermaßen die Wert-Abspaltungsstruktur selbst, die dafür sorgt, dass sie schwer benennbar ist; sie beruht ja gewissermaßen darauf, dass sie einen Teil ihrer Voraussetzungen (nämlich die abgespaltenen Momente) zum Verschwinden bringt: „Die Grundsätzlichkeit des Wert-Abspaltungsverhältnisses zeigt sich gerade daran, dass es keinen entsprechend grundsätzlichen und allgemeinen Begriff bekommt. Denn wie die allgemein-öffentlichen Sphären von Wirtschaft, Politik und Wissenschaft ‚männlich‘ konnotiert sind, so reproduziert sich diese Zuschreibung im Verständnis der Theorie als solcher, indem Männer im Prinzip auch für das ‚Reich des Begriffs‘ zuständig sein sollen. Und wie sich die Abspaltung selbst dann zeigt, wenn Frauen in öffentlichen Sphären immer schon anzutreffen waren, so gilt das auch für die Theorie und die Begriffsentwicklung: Auch noch in der Theoriebildung selbst wird den Frauen sozusagen die Theoretisierung eines Nicht-Allgemeinheitstfähigen zugewiesen und offenbar dankbar angenommen.“<sup>81</sup>

Es ist insofern davon auszugehen, dass der Feminismus bzw. feministische Theorie im Kapitalismus immer wieder vor Artikulationsschwierigkeiten steht, die eben in dem zu begreifenden Phänomen selbst begründet liegen. Gleichzeitig ist die feministische Theorie unabdingbar, wenn der Kapitalismus als Ganzer kritisiert werden soll. Roswitha Scholz unternimmt nun den wichtigen Schritt, diesen Schwierigkeiten zum Trotz das Geschlechterverhältnis analytisch zu bestimmen. Und dies gerade indem sie das ‚Grundparadox‘, das auftritt, sobald das hierarchische Geschlechterverhältnis thematisiert werden soll, benennt: „Feministische Theorie ist im Hinblick auf

ihre wissenschaftlich-theoretische Selbstlegitimation zunächst genötigt, auf androzentrische Begriffsbildungen zurückzugreifen. Da das Weibliche und das Geschlechterverhältnis seit der Aufklärung als das ‚Andere der Theorie‘ bestimmt wird und deshalb notwendig nicht vorkommt, muss es selber auf einem hohen Abstraktionsniveau, wie es die Theorie der Wert-Abspaltung versucht, als gesellschaftliches Grundprinzip thematisiert werden. Nur so gerät die Wahrheit dieser Bestimmung nicht ins Hintertreffen, auch wenn sie als bloß androzentrische Universalie formulierte zugleich ihre eigene Un-Wahrheit mit sich führt. [...] Nur auf derselben Abstraktionshöhe wie die herrschenden Begriffsbildungen kann sich die Wert-Abspaltungskritik ernsthaft artikulieren, und erst auf dieser Meta-Ebene kann sie eine dem androzentrisch-universalistischen Denken fremde Korrektur einer in sich geschlossenen abstrakten Allgemeinheit anbringen.“<sup>82</sup>

Momentan aber scheint es eher eine Scheu zu geben, das Geschlechterverhältnis auch auf grundsätzlicher Ebene zu thematisieren. Es scheint ein ‚Abstraktionstabu im Feminismus‘ Überhand zu nehmen. Damit einher geht auch die Tendenz, das hierarchische Geschlechterverhältnis erneut unsichtbar zu machen. Gerade eine feministische Perspektive, die sich auf das Partikulare, Einzelne, Differente usw. zurückzieht, „arbeitet solchen Tendenzen nicht nur zu, sondern diese drücken sich darin gerade aus“<sup>83</sup>. Wenn nun davon gesprochen wird, dass das hierarchische Geschlechterverhältnis auf der ihm gebührenden Abstraktionshöhe betrachtet werden muss, heißt dies dabei gerade nicht, dass Differenzen, Partikularitäten etc. übersehen werden könnten, weil sie letztlich ja doch nur aus dem Allgemeinen abgeleitete Phänomene sind – dies würde ja gerade androzentrische Theorie reproduzieren. Denn: „Mit dem Begriff der Wert-Abspaltung ist [...] auf der allgemeinen Ebene selbst der in sich geschlossene Totalitäts- und Allgemeinheitsbegriff des androzentrischen Universalismus gebrochen, sodass dieser theoretische Ansatz den Differenzen (und deren hierarchischer Setzung), den nicht in ein bloßes ‚Ableitungsverhältnis‘ zu bringenden Partikularitäten usw. nicht nur ohne weiteres stattgeben kann, sondern ihnen geradezu aus sich selbst heraus Rechnung zu tragen gezwungen ist. Erst dergestalt kann die wert-enspaltungskritische Theorie ihrem notwendigen inneren Selbstdemen-



ti als einer notwendigerweise aus dem androzentrischen Begriffsdenken stammenden Universalie stattgeben, ohne selbst ‚falsch‘ und ‚unwahr‘ zu werden in ihrer dennoch festzuhaltenden (negativen) Allgemeinheit. Und nur vor diesem Hintergrund ist ihre Selbstrelativierung als Grundformulierung einer Paradoxie möglich; aber eben unabdingbar selber auf einer großbegrifflichen Ebene.<sup>84</sup> Und dies bedeutet aber eben auch, dass die Wert-Abspaltungskritik sowohl dem Konkreten, dem Einzelnen etc. „in ihrer Eigenheit material und inhaltlich“ als auch der „kritischen Analyse der [...] hierarchischen Setzungen von Differenzen“<sup>85</sup> nachkommen kann und muss. Die Erscheinungen, die sich mit der Globalisierung, dem Zusammenbruch des Ostblocks, der Erosion des traditionellen Geschlechterverhältnisses usw. zeigen, müssen ernst genommen und erklärt werden, aber dies eben vor dem Hintergrund der basalen Wert-Abspaltungsstruktur und ihrer Dynamik.

### **Radikale Gesellschaftskritik im Krisenkapitalismus**

Es nutzt also nichts – auch wenn es manchmal verlockend ist –, sich auf den Differenzenwald einzulassen und sich im Strom des Pluralismus mitreißen zu lassen oder im politischen Agieren eigene Wirkmächtigkeit zu suchen. Wenn es um eine radikale Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen gehen soll, muss der Inhalt in den Fokus der Aufmerksamkeit gestellt werden. Und dies kann eben nur gelingen, indem Theorie und Praxis, Form und Inhalt etc. nicht gegeneinander ausgespielt werden und nicht versucht wird, die genannten Dichotomien, die schlussendlich ja selbst auf das Wesen des Kapitalismus verweisen, einseitig aufzulösen. Dabei zeigt sich aber auch, dass eine kritische Theorie nicht an einer feministischen Kritik am warenproduzierenden Patriachat vorbei kommt. Und zwar geht es dabei nicht einfach darum, auch die strukturelle Benachteiligung von Frauen o.ä. irgendwie zu berücksichtigen, sondern es geht darum, die gesellschaftliche Totalität zu erfassen. Und dies gelingt nur, wenn verstanden wird, dass es die Dialektik zwischen Wert und Abspaltung ist, die Wesen und Dynamik des Kapitalismus bestimmt. Gerade im Bereich der Theorie zeigt sich, dass diese als androzentrische Sphäre die Abspaltung des Weiblichen zur Grundlage hat bzw. sich nur über die Abspaltung des Weiblichen hervor-

bringen und setzen kann. Wenn dieses Denken, das nicht zuletzt durch das Aufklärungsdenken hervorgebracht wurde, als strukturell androzentrisches Denken nicht aufgebrochen wird, muss auch eine Kapitalismuskritik immer wieder die kapitalistischen Denkformen reproduzieren. Es bedarf also unbedingt eines Denkens, das zwar auf ‚Großbegriffe‘ zielt, um das Ganze des Kapitalismus kritisieren zu können, dabei aber gleichzeitig auch um die Tücke von allgemeinen Begriffsbildungen weiß, insofern es in der Lage ist, auch die androzentrischen Momente und Strukturierungen von Theorie aufzudecken.

Die ins Partikulare und Unmittelbare vernarrten postmodernen ‚SelbenderkerInnen‘ schreien nun schon entsetzt auf, wenn sie nur das Wort Theorie hören. Theorie darf ja gerne im Stillen als Hobby betrieben werden, aber niemals darf sie dem ach so wichtigen Agieren im Kleinen im Wege stehen. Es wäre ja schließlich auch vermessen und elitär, von allen zu verlangen, sich mit Theorie auseinanderzusetzen – Theorie ist Luxus, für die der sozial engagierte Bürger schlicht keine Zeit hat; denn er ist es ja schließlich, der sich auch um alle wichtigen Belange kümmert, während TheoretikerInnen sich ihrem eigenen Vergnügen hingeben. Dass ein Engagement, das sich selbst nicht reflektieren kann, ins Leere läuft, scheint auch gar nicht so dramatisch zu sein; schnell ist ein neues Projekt gefunden, dem man sich zuwenden kann. Der ‚Kritikmarkt‘ bietet eine Vielfalt von Betätigungsmöglichkeiten – und kritisch sind wir ja schließlich alle.

Auf eine solche Weise wird Kritik entsorgt und die verkürzte Kritik läuft dann Gefahr, als verkürzte Kapitalismuskritik in Form von strukturellen bis offenen Formen von Antisemitismus und Antiziganismus zurückzuschlagen. Eine „verkürzte Kritik des zinstragenden Kapitals, das mit der Negativität der ganzen Produktionsweise identifiziert wird“<sup>86</sup>, bahnt antisemitischen Argumentationsmustern bereits den Weg. Die Angst vor dem eigenen Absturz, die längst auch in den sozialen Bewegungen angekommen ist, bringt, wenn sie nicht reflektiert werden kann, schnell antiziganistische Argumentationsmuster hervor, um die eigene Position als gesichert ansehen zu können. Antiziganismus und Antisemitismus verbinden dabei die Angst und den Hass auf die ‚Nicht-Arbeit‘. Insofern ist es, so traurig es

auch sein mag, kaum verwunderlich, dass sowohl Antiziganismus und Antisemitismus vor dem Hintergrund, dass den Arbeitssubjekten zusehends die Arbeit ausgeht, erneut erstarkt sind; denn beides sind altbekannte Begleiter des Kapitalismus und wurden mehr als einmal als irrationale Verarbeitungsformen der Widersprüche des Kapitalismus bemüht. Ein Beispiel für das Abdriften einer sozialen Bewegung in antisemitische Argumentationsmuster, die schon fast als offen antisemitisch bezeichnet werden müssen, ist Pax Christi. Trotz interner und externer Kritik an der Nah-Ost-Arbeit von Pax Christi, hält das Präsidium weiterhin unbeirrt an einer antisemitisch unterfütterten Israelkritik fest. Dies ist aber leider nur ein Beispiel unter vielen, das zeigt, wo ein leeres ‚Empört euch!‘ enden kann.

Kritik, die auf die Totalität des Kapitalismus und seine Überwindung zielt, tut dringend Not – gerade unter den Bedingungen eines Krisenkapitalismus. Mit der mikroelektronischen Revolution wurde und wird Arbeit als Substanz des Werts immer weiter wegrationalisiert, womit sich der Kapitalismus seine eigene Grundlage entzieht und damit seinen eigenen Verwertungsgrenzen näher rückt. Kompensationsmöglichkeiten dieser Krise sind nicht in Sicht. Die sich so auftuenden Grenzen des Kapitalismus bedeuten nun aber nicht einfach Befreiung; denn ohne eine emanzipatorische Bewegung, die auf die Aufhebung des Kapitalismus als Ganzem zielt, werden sich die Formen des Kapitalismus nicht auflösen. Ihnen wird vielmehr ihre Grundlage entzogen und gerade darum werden sie weiter ihr Unwesen treiben und eher verwildern als verschwinden. Radikale Kritik müsste also vor dem Hintergrund der Krise des Kapitalismus fragen: Was passiert mit Arbeitssubjekten, denen die Arbeit ausgeht? Was passiert mit Geldsubjekten, denen das Geld ausgeht? Was passiert mit dem homo politicus, der mit zerfallender Staatlichkeit konfrontiert ist?

Gerade vor dem Hintergrund der sich abzeichnenden finalen Krise des Kapitalismus wird es Zeit, sich gegen das ganze Unrechtssystem des Kapitalismus zu stellen, anstatt sich in einzelnen Aktionsfeldern zu verlieren, was Entlastung verspricht. Denn so können die Krisensubjekte ihre verlorengegangene Wirksamkeit simulieren. Um sich aber gegen das kapitalistische Patriarchat stellen zu können, bedarf es einer Kritik, die danach strebt,

die kapitalistische Veranstaltung auf dem ihr angemessenen Abstraktionsniveau zu erfassen, um den Kapitalismus als das, was er ist, überwinden zu können: eine in sich gebrochene Totalität, die sich über Wert und Abspaltung konstituiert. Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass es sinnlos wäre gegen Sozialabbau, gegen Abschiebepolitik, gegen Aufrüstung, gegen Antisemitismus, Antiziganismus und Rassismus etc. aufzubegehren – im Gegenteil. Nur muss dieses ‚Aufbegehren‘ mit einer radikalen Kritik und nicht mit unmittelbarem Agieren verbunden werden. Es geht um Kritik der ‚konkreten Totalität‘ (s.o.). Es geht darum, die einzelnen Phänomene miteinander zu verbinden, ohne sie in eins zu setzen; es geht darum, an ihnen Totalität aufzuzeigen, ohne sie in ihrer Einzigartigkeit in der Totalität verschwinden zu lassen. Schlussendlich kann es auch nur so gelingen, dem Einzelnen auch in seiner Einzigartigkeit und Einmaligkeit statt zu geben und es nicht als Einzelnes unter vielem Einzelnen zum Verschwinden zu bringen. Und ein solches Denken braucht die Marxsche ‚Fetischanalyse‘ ebenso wie feministische Kritik, die mit der Offenlegung des basalen geschlechtlichen Charakters des Kapitalismus auch den Weg gebahnt hat, androzentrische Theoriebildung aufzubrechen, um so zu einem Denken von Totalität vordringen zu können, das selbst nicht ‚total‘ wird.

*Elisabeth Böttcher, Redakteurin der Zeitschrift Exit! (<http://exit-online.org>)*

## **Anmerkungen**

- 1 R. Kurz (2006): MARX LESEN! Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert. Herausgegeben und kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt am Main, S. 15.
- 2 Ebd.
- 3 Ebd.
- 4 Ebd., S. 16.
- 5 Ebd.
- 6 Ebd., S. 17.
- 7 Ebd.
- 8 Ebd.
- 9 Ebd., S. 19.
- 10 Ebd.
- 11 Ebd., S. 20.
- 12 Ebd., S. 23.
- 13 Ebd.
- 14 Ebd., S. 28.

- 15 Ebd.
- 16 Ebd., S. 42.
- 17 Ebd.
- 18 Ebd.
- 19 Ebd.
- 20 Ebd., S. 43.
- 21 Ebd.
- 22 Ebd.
- 23 Ebd., S. 45.
- 24 Vgl. auch M. Postone (2003): *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg, S. 449ff.
- 25 Ebd., S. 451.
- 26 R. Scholz (2000): *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*, Bad Honnef, S. 17.
- 27 Ebd., S. 17f.
- 28 Ebd., S. 109.
- 29 Ebd., S. 21.
- 30 Ebd.
- 31 R. Scholz (2009): *Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute*. In: *Exit! 6* (S. 55-100), Bad Honnef, S. 73.
- 32 Vgl. ebd..
- 33 Vgl. R. Kurz (2004): *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte*, Bad Honnef.
- 34 R. Kurz (2005): *Die Substanz des Kapitals. Teil II*. In: *Exit! 2* (S. 162-235), Bad Honnef, S. 210.
- 35 Ebd., S. 209f.
- 36 R. Kurz (2004), S. 57.
- 37 Ebd., S. 18.
- 38 Ebd., S. 22.
- 39 Vgl. M. Postone (2010), S. 253f.
- 40 Ebd., S. 254.
- 41 R. Kurz (2004), S. 57.
- 42 Ebd., S. 59.
- 43 Ebd.
- 44 M. Postone (2010), S. 263.
- 45 Ebd., S. 263.
- 46 Ebd., S. 341f.
- 47 R. Kurz (2004), S. 58.
- 48 Ebd., S. 23.
- 49 Ebd.
- 50 Ebd.
- 51 Ebd., S. 24.
- 52 Ebd., S. 26.
- 53 Ebd.
- 54 Ebd.
- 55 Ebd.
- 56 Ebd.
- 57 C. Höner (2004): *Die Realität des automatischen Subjekts. Zur Kritik der Ideologisierung eines Zentralbegriffs der Gesellschaftskritik bei Nadja Rakowitz/Jürgen Behre*, in *Exit! 1*, Bad Honnef, S. 149.
- 58 K. Marx (1965): *Das Kapital*, Band 1, MEW 23, Berlin, S. 88.
- 59 C. Höner (2004), S. 148.
- 60 Ebd., S. 149.
- 61 Ebd.

- 62 Vgl. ebd., S. 150.
- 63 Vgl. R. Scholz (2011): Das Abstraktionstabu im Feminismus. Wie das Allgemeine des warenproduzierenden Patriarchats vergessen wird. In: Exit! 8, Berlin, S. 23-44.
- 64 Ebd., S. 24.
- 65 Ebd.
- 66 Ebd.
- 67 Ebd.
- 68 Ebd.
- 69 Ebd.
- 70 Ebd., S. 25.
- 71 Ebd.
- 72 Zitiert nach ebd., S. 25.
- 73 Ebd.
- 74 Ebd., S. 26.
- 75 Ebd., S. 27.
- 76 Ebd.
- 77 Ebd., S. 27f.
- 78 Ebd., S. 29.
- 79 Ebd., S. 30.
- 80 Ebd., S. 31.
- 81 Ebd.
- 82 Ebd., S. 35.
- 83 Ebd., S. 36.
- 84 Ebd., S. 36f.
- 85 Ebd., S. 37.
- 86 R. Kurz (2013): Geld und Antisemitismus. Der strukturelle Wahn in der warenproduzierenden Moderne (S. 68-87). In: Ders.: Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang, Berlin, S. 78.



# Operaismus und Kapitalismuskritik

## 1. Einleitung

Als zur Jahrtausendwende das Buch „Empire“<sup>1</sup> von Michael Hardt und Antonio Negri erschien, lag es zunächst wie Blei in den Regalen der Buchhändler. Im Jahr 2001, gut ein Jahr nach dem Erscheinen, wurde „Empire“ innerhalb kürzester Zeit zu einem weltweiten Bestseller. Heute gilt das Buch quasi als die Bibel der globalisierungskritischen AktivistInnen. Angesichts des Inhalts des Buchs kann der weltweite Erfolg der beiden Autoren erstaunen, denn das Buch ist an vielen Stellen sehr voraussetzungsvoll und bisweilen auch kryptisch geschrieben. Gleichzeitig gelingt es dem Buch, unterschiedliche politiktheoretische Strömungen miteinander zu verbinden und zu aktualisieren. Hierdurch trifft das Buch gut auf die Lebensrealität vieler junger Menschen zu, die sich in sog. atypischen Beschäftigungsverhältnissen befinden und politisch über die Grenzen der etablierten Gewerkschaften hinausgehen wollen, oder auch müssen.<sup>2</sup> Die Gedanken von Hardt und Negri aktualisieren auch den Operaismus (von Operaio, was Arbeiter bedeutet) als theoretischen Ausgangspunkt, der als Klammer ihrer Überlegungen mitschwingt.<sup>3</sup> Dieser Beitrag möchte sich dem theoretischen Fundament des Empire-Buchs nähern, dem Operaismus, dessen Hauptvertreter u.a. Antonio Negri ist und dessen Denken maßgeblich den Inhalt von ‚Empire‘ vorgezeichnet hat, sowie das Buch Empire mit seiner Kapitalismuskritik kurz umreißen.

## 2. Operaismus

Der Operaismus ist in den 1960er Jahren im industriellen Norditalien entstanden. Theoretisch ist der Operaismus im Neo-Marxismus verwurzelt. Gleichzeitig richtet er sich jedoch gegen die Strategie der Kommunistischen Partei Italiens (KPI), die ihre Taktik insbesondere auf eine Über-



nahme der politischen Macht im Staatsapparat aufgezogen hatte.<sup>4</sup> Dem gegenüber war der Operaismus stark auf die Lage der ArbeiterInnen ausgerichtet, insbesondere auf die Lage der IndustriearbeiterInnen in Norditalien. Zulauf erhielt die Bewegung in den 1970er Jahren, wo sich gerade junge Menschen in Italien durch die klassischen Gewerkschaften und linken Parteien nicht mehr ausreichend vertreten gefühlt haben. Wie in ganz Europa zu dieser Zeit blühte eine kulturelle Vielfalt innerhalb dieser gesellschaftlichen Bewegung, die sich insbesondere in vielfältigen Bildungsangeboten (u.a. in Zeitschriften und Radiosendungen), aber auch in einer neuen Weise der Behandlung dringender sozialer Fragen (wie z.B. dem Wohnungsbau) ausdrückte. Das Besondere in Italien war hierbei aber auch die enge Verbindung zwischen einer jungen ArbeiterInnenbewegung und VertreterInnen staatlicher Institutionen, sowie der sog. Intelligenz. Antonio Negri, als einer der prominentesten Vertreter des Operaismus, war in den 1970er Jahren vielfach vor den Toren der Fabriken zu finden, um dort Informationsmaterial zu verteilen, oder Vorträge vor der Fabrik zu halten. Die Unzufriedenheit der jungen ArbeiterInnen, welche nicht selten in wilden Streiks zum Ausdruck kam, wurde ebenfalls durch VertreterInnen der italienischen linken Intelligenz tatkräftig unterstützt.<sup>5</sup> Ähnlich wie in anderen europäischen Ländern kam es im Zuge der Entwicklung dieser Bewegung auch zu einer Brutalisierung der Methoden. Gleichzeitig war die staatliche Repression in Italien sehr stark.<sup>6</sup> Dies traf nicht nur Mitglieder der Roten Brigaden selber, sondern auch all jene, die durch ihr praktisches Handeln oder durch ihr Denken linken Strömungen nahe standen.

Daher gingen wichtige VertreterInnen des Operaismus in das Pariser Exil, um der Verfolgung im eigenen Land zu entgehen. Durch das Exil veränderte sich auch der philosophische Fokus der Bewegung und es wurden insbesondere Ideen des französischen Poststrukturalismus der späten 1970er Jahre aufgenommen. So macht es durchaus Sinn, zwischen einem ‚ursprünglichen‘ Operaismus zu unterscheiden, wie er in den 1960er Jahren in Italien entstanden ist und deren HauptvertreterInnen neben Toni Negri u.a. Mario Tronti und Raniero Panzieri sind. Deren Untersuchungen und Überlegungen wurden insbesondere durch die Zeitschriften ‚Classe operaia‘, oder Quaderni Rossi (Roten Hefen) entwickelt und verbreitet.

Gleichzeitig lag der Fokus sehr stark auf der Fabrikdisziplin, wohingegen der Postoperarismus auf veränderte Bedingungen des Arbeitslebens fokussiert. Neben Toni Negri und Michael Hardt ist innerhalb dieser Strömung auch Maurizio Lazzarato zu nennen. Innerhalb der Arbeiten des Postoperarismus lässt sich ebenfalls ein starker Einfluss von Michel Foucault<sup>7</sup> und Gilles Deleuze<sup>8</sup> feststellen.

Auf einer eher grundsätzlichen Ebene verbindet den Operarismus mit anderen (neo-)marxistischen Strömungen die Idee, dass die Geschichte durch die Menschen selber bestimmt wird. Die Widersprüche innerhalb einer Gesellschaft werden hierbei als die treibende Kraft der Geschichte verstanden. Die Widersprüche entstehen hiernach vor allem durch die unterschiedliche Stellung der Menschen zu den Produktionsmitteln. Darunter lassen sich all jene Dinge verstehen, mit welchen produziert wird. Da die Geschichte der kapitalistischen Entwicklung gerade durch eine Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln und einer ungleichen Verteilung der Verfügung über die Produktionsmittel gekennzeichnet ist, entstehen Widersprüche, welche die gesamte Gesellschaft durchziehen. Diese Widersprüche und die Kämpfe der ArbeiterInnen werden vom Operarismus als Motor der gesellschaftlichen Entwicklung gesehen. Der Operarismus sah hier eine zentrale Veränderung, insbesondere in den 1970er Jahren, durch die Ausdehnung der Fabrikdisziplin in alle Bereiche der Gesellschaft.<sup>9</sup> Begrifflich wird dies mit Subsumtion (Unterordnung) gefasst. Diese Unterordnung geschieht zunächst durch formale Subsumtion, d.h. nicht-kapitalistische Arbeitsweisen werden dem Kapitalismus untergeordnet. Hierzu gehören die Enteignung der Produzenten von Ihren Produktionsmitteln und die Entstehung der abhängigen Lohnarbeit.<sup>10</sup> Die reelle Subsumtion verändert hieran anschließend den Arbeitsprozess und die Produktionsmittel so, dass sie im Sinne des kapitalistischen Verwertungsprinzips am besten genutzt werden können. Ein Beispiel hierfür ist der Dienstleistungsbereich, wo ein Home Office und die ständige Erreichbarkeit der ArbeitnehmerInnen selbstverständlich geworden sind.<sup>11</sup>

Der Operarismus erkennt hierin nicht nur die Form einer neuen Unterwerfung, sondern auch die Möglichkeit zur Befreiung der Menschen. In

Netzwerken aufgebaute Kommunikations- und Wissensstrukturen haben die klassische Fabrikarbeit zunehmend als Wirtschaftsmotor abgelöst. Zu diesen neuen Formen der Arbeit gehören nach Hardt und Negri auch Gefühle und Emotionen, welche in Form von affirmativer Arbeit – z.B. bei der Arbeit in einem Call-Center, oder bei der Krankenpflege – auch in der kapitalistischen Logik verwertet werden. Hier entsteht jedoch oftmals das Bedürfnis vieler Menschen, gerade diese Dinge nicht einem marktorientierten Verwertungsprinzip unterzuordnen. Somit gewähren diese Formen der Arbeit und die Ausbeutung des Menschen auch immer die Möglichkeit zum Widerstand.

Insbesondere Antonio Negri hat sich in seinen Arbeiten vor dem Buch *Empire* mit der Veränderung von Arbeit und Arbeitsformen außerhalb der Fabrik auseinandergesetzt. So untersuchte er in ‚Umherschweifende Produzenten‘,<sup>12</sup> wie bspw. Arbeiter in Italien, die ihre Beschäftigung in der Fabrik verloren haben, beginnen, Arbeit rund um die Fabrik entstehen zu lassen; als Eisverkäufer im Sommer vor den Toren der Fabrik. Auch sind viele Gedanken aus ‚Empire‘ bereits in ‚Insurgencies‘<sup>13</sup> von Antonio Negri formuliert worden. Das zentrale Thema ist hierbei immer wieder, wie wir als Subjekte auf den Wandel der Arbeitsverhältnisse – und somit auch auf den Wandel der Ausbeutungsverhältnisse – reagieren können. Denn gerade dieser Wandlungsprozess und die die Gesellschaft durchziehenden Widersprüche sind Ansatzpunkte für eine mögliche Freiheit. Der nächste Abschnitt wird daher auf den hier skizzierten Überlegungen aufbauen und diese auf die Empire- und Multitude-Theorie von Hardt und Negri beziehen.

### **3. Empire und Multitude**

Die beiden Konzepte des ‚Empires‘ und der Multitude-Theorie sind wie ein Janus-Kopf, wie die beiden Seiten einer Münze – unterschiedlich und doch miteinander verbunden. Ausgehend von den Überlegungen Michel Foucaults unterscheiden Hardt und Negri zwischen Kontroll- und Disziplinargewalt.<sup>14</sup> Kontrolle ist hierbei die direkte Form von Macht, welche auch körperliche Gewalt mit einschließt. Die Disziplin wirkt auf eine andere

Weise auf das Subjekt ein. Es ist die antrainierte Selbstkontrolle, die das Subjekt durch die Sozialisation erfährt.

Den zentralen Moment in Foucaults Denken sehen Hardt und Negri jedoch in der Analyse des Übergangs von der Vormoderne zur Moderne und dem hiermit einhergehenden Wandel der legitimen Gewaltausübung vom Körper des Souveräns zum Volkskörper. Dies verlangt nach einem vollkommen neuen Modus des Regierens und der politischen Machtausübung in der Moderne, welchen Foucault als *Gouvernementalität* bezeichnet.<sup>15</sup> Die Bevölkerung muss sich selber regulieren und die Menschen müssen die Gewalt ausüben, mit welcher sie sich aus eigenem Antrieb unter die bestehende Ordnung zwingen. Diese Ordnung globalen Maßstabs bezeichnen Hardt und Negri als *Empire*. Das Empire umfasst einen institutionellen Zugriff auf den Körper des Subjekts, das heißt konkret, auf uns als BürgerInnen. Gleichzeitig geht dieser Zugriff aber auch von uns aus, da wir als BürgerInnen auch Souverän in diesem Herrschaftssystem sind. Diese Ambivalenz und auch die Eigendynamik dieses Systems materialisieren sich in widersprüchlichen Konstellationen.

Augenscheinlich in der gegenwärtigen Phase des Kapitalismus ist, um hier ein Beispiel zu geben, dass das Wirtschaftssystem, aber insbesondere auch das Finanzsystem, nicht mehr nur ihre ursprüngliche Funktion erfüllen, nämlich für den Menschen da zu sein. Vielmehr muss der Mensch für das System da sein und die gewählten politischen RepräsentantInnen erklären uns, dass wir Opfer für die Rettung dieses Systems erbringen müssen. Dies geschieht oftmals, ohne dass das System selber hierdurch von einer breiten Gruppe in der Bevölkerung in Frage gestellt wird, da es schon eine eigene institutionelle Materialität herausgebildet hat, welche diese Eigenlogik trägt. Das Gleiche begegnet uns, wenn wir immer schlechtere Textilien und Lebensmittel in den Läden kaufen können, von welchen wir wissen (können), dass hierfür anderenorts Menschen bei der Produktion leiden müssen. Alles für die Eigenlogik der rein quantitativ orientierten Konsumwirtschaft.

An diese Betrachtungen des Systems knüpfen Hardt und Negri an und analysieren in den ersten drei Teilen des Empire-Buchs für die gegenwärtigen

tige globale Ordnung zunächst die juristische Form (Teil I), die sozialhistorischen Bedingungen seit dem Mittelalter (Teil II) und die Entwicklung der Produktionsbedingungen seit Beginn der Moderne (Teil III). Das Empire ist die Materialisierung der Disziplin in der herrschenden Gesellschaftsordnung. Hierbei spielt jedoch immer wieder die Rolle des Subjektes in den Prozess mit hinein. In Anlehnung an die Theorie des Operaismus sehen Hardt und Negri hierin jedoch auch das befreiende Moment. Im Sinne des klassischen Marxismus kann der Mensch durch die Erkenntnis, dass er seine Geschichte selber macht, diese auch bestimmen und selber in die Hand nehmen. Wenn wir genügend Kraft haben, um tagtäglich das Falsche zu akzeptieren, haben wir auch genügend Kraft das Richtige zu tun. Diese Möglichkeit liegt in der *Multitude*, in der Vielzahl; in der Menge der Subjekte. Hier können Alternativen zum Empire entwickelt, erprobt und gelebt werden. In dem Abschnitt „Intermezzo“ sowie in dem vierten und letzten Teil des Empire Buchs wird eine mögliche Entwicklung dieser Multitude aufgezeigt. Im Zentrum steht hierbei immer die Idee der Vielheit, oder auch der Vielfältigkeit. Somit geht es darum, wie wir uns als Subjekte den neuen, universell werdenden Formen der Ausbeutung unserer Arbeitskraft entziehen können. Einen Lösungsansatz sehen Hardt und Negri, ohne ein konkretes Modell vorschlagen zu wollen, u.a. in gemeinschaftlich genutzter, kreativer Arbeit, die sich der Verwertungslogik des Kapitals entziehen kann und somit auch dem Empire. Um diese Aspekte zu verdeutlichen, soll im Folgenden auf einige ausgewählte Zitate aus dem Empire Buch zurückgegriffen werden. Hierüber sollen die Gedanken von Hardt und Negri über Produktion, Arbeit und Konsum illustriert werden.

Das Zusammenspiel aus Produktionskräften (wie die menschliche Arbeitskraft, Maschinen und Boden) und Produktionsverhältnisse (wie Austauschbeziehungen und Verteilung der hieraus entstehenden Reichtümer) sind für marxistische AutorInnen ein zentraler Ausgangspunkt ihrer Analysen. Das zumeist als dialektisch beschriebene Verhältnis zwischen diesen beiden Kategorien, welches als Produktionsweise bezeichnet wird, ist jedoch sehr abstrakt und benötigt eine Konkretisierung in den jeweiligen gesellschaftlichen Beziehungen. Innerhalb einer Gesellschaft kann es dann unterschiedliche Produktionsweisen geben, die meist zusammenspielen. Global erleben

wir eine solche Konstellation in dem Nebeneinander von menschenverachtenden Ausbeutungsstrukturen in der Manufakturarbeit der Textilindustrie in den Entwicklungsländern und eine rasante Effizienzerhöhung in der Ausbeutung der ArbeiterInnen in der Informationsindustrie.

Diese Phänomene stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern verweisen immer auch auf eine in sich geschlossene Entwicklung. Diese spiegelt sich dann in der Gesellschaft selber wieder. Auch Hardt und Negri setzen hier an und verweisen auf die Entwicklungen, welche insbesondere die industrialisierten Länder prägt, aber gleichzeitig auch für die sog. Peripherie entscheidend ist. So schreiben Hardt und Negri, dass an „[...] einem bestimmten Punkt der kapitalistischen Entwicklung (welchen Marx erst für die Zukunft voraussah), [...] die Arbeitskraft von den Mächten der Wissenschaft, Kommunikation und Sprache bestimmt (wird).“<sup>16</sup> Dieses kurze Zitat bringt die Veränderungen der Arbeits- und Lebenswelt in den letzten Jahren sehr präzise auf den Punkt. Der befreiende Moment liegt für Hardt und Negri darin, dass „[...] die Ontologie der Menge (sich) in Form von Tätigkeit und Bewusstsein ausdrücken kann“<sup>17</sup>. Somit sehen die beiden Autoren den notwendigen Prozess für die Multitude darin, sich die Produktion und die Materialität wieder anzueignen. Ausgehend von der Idee des Operaismus betonen sie den schöpferischen und kreativen Kern des menschlichen Handelns und zeigen Wege auf, wie diese nicht mehr zwingend in Ausbeutungsverhältnisse münden müssen, sondern die ArbeiterInnen sich dies wieder zu eigen machen können. „Wenn die Menge arbeitet, so produziert sie autonom und reproduziert die gesamte Lebenswelt. Autonom zu produzieren und zu reproduzieren heißt, eine neue ontologische Wirklichkeit zu schaffen.“<sup>18</sup> Hierbei ist die zentrale These von Hardt und Negri, dass Alternativen zum Empire auf globaler Ebene angesiedelt werden müssen, da sich das Empire und seine imperiale Souveränität erst im globalen Maßstab verstehen lassen.

Neben diesem Aspekt der Produktionskräfte, spielen aber auch immer die Produktionsverhältnisse mit hinein. Am deutlichsten merken wir persönlich dies wohl am Thema des Konsums. In der Fokussierung auf Konsum in unserer Gesellschaft sehen Hardt und Negri eine fast schon religiöse Form;

einen Versuch, Produktion und Glückssuche miteinander zu verbinden. „Die Teleologie der Menge ist theurgisch<sup>19</sup>: Sie besteht in der Möglichkeit, die Technologien und die Produktion so auszurichten, dass die Menge darin Glück erfährt und ihre eigene Macht verstärkt.“<sup>20</sup> Somit argumentieren Hardt und Negri an dieser Stelle für eine Umkehrung der bestehenden Verhältnisse insofern, als dass der Schleier des falschen Glücksversprechens durch den Konsum durch einen reflektierten Umgang mit der Produktion geschehen muss und hierin die Möglichkeit einer wirklichen (globalen) gesellschaftlichen Veränderung liegt. Hierfür müssen die gegenwärtigen Produktions- und Gesellschaftsverhältnisse reflektiert und kritisiert werden und die (künstlichen) Grenzen, welche der Kapitalismus immer wieder aufs Neue zwischen den Menschen produziert, niedergerissen werden. Denn die Grenze zwischen dem Innen und Außen sind für Hardt und Negri ein zentrales Charakteristikum des Empire, da materialisierte Ausbeutungsstrukturen sich darin zeigen, dass wir nicht selten unsere scheinbaren Freiheiten nutzen – z.B. die Freiheit zu jeder Uhrzeit im Internet konsumieren zu können – verstärkt eine zentrale Funktionsweise des Kapitalismus: „Marx erklärt mit großer Klarheit, dass das Kapital die Grenzen zwischen Innen und Außen verändert und neu festlegt.“<sup>21</sup> Die Grenze zwischen dem Ort und den Nicht-Orten der Ausbeutung werden durch die Handlungen des Subjekts selber zur Auflösung gebracht; die „[...] starren Grenzen und die hierarchischen Wege [...]“<sup>22</sup> werden aufgelöst. Dies merken wir am oben genannten Beispiel des Konsums, aber auch wenn uns KollegeInnen am Abend des 24. Dezembers noch wichtige Nachrichten über ihr Smartphone schicken – und wir diese dann ggf. sogar noch abrufen, da es etwas Wichtiges an der Arbeit gibt. Das Projekt und das Team sind hier zentrale Begriffe, welche helfen, die realen Ausbeutungsstrukturen auch in unserer Sprache zu verschleiern, bzw. Handlungen des hier gegebenen Beispiels gegenüber uns und anderen besser legitimieren zu können.

Denn das Problem für Hardt und Negri ist, dass „[...] das Empire trotz der Macht der Menge noch immer besteht und die Befehlsgewalt innehat. Wir selbst haben dessen Funktionsweise dargelegt und vor allem auf seine extreme Gewalttätigkeit hingewiesen.“<sup>23</sup> Was dieser Logik entgegengesetzt werden kann, „[...] sind rein destruktive Möglichkeiten und damit Mächte

der Negation.“<sup>24</sup> Der hier angesprochene destruktive Moment sollte jedoch nicht ohne den Kontext des Argumentes für sich genommen werden. Denn das Negative liegt für Hardt und Negri gerade in der Entfesselung der Kreativität in der Produktionsweise selber und hiermit in der Möglichkeit einer Schaffung einer veränderten gesellschaftlichen Realität. Diese kreative Entfesselung darf sich jedoch nicht der kapitalistischen Logik des Empires unterordnen und muss mehr sein, als eine bloße Geste gegen das System. Denn die bloße Geste beinhaltet auch immer eine Gefahr, welche Hardt und Negri für das Verhältnis von Empire und Multitude selber aufzeigen, denn „[...] diese Gesten drohen die imperiale Macht zu stärken, statt sie in Frage zu stellen.“<sup>25</sup> Die Gefahr, ein neues Empire zu errichten, oder in die Ausbeutungsschemata wieder zurück zu fallen, ist stets gegeben. Daher warnen uns Hardt und Negri eindringlich, die Vielheit und die Kreativität der menschlichen Arbeit zu wahren und diese als Quell von Veränderung zu erkennen.

#### **4. Schluss**

Der Operaismus lässt sich zunächst aus einer historischen Perspektive betrachten. Operaismus lässt sich in seiner ‚ursprünglichen‘ Form als ein italienisches Phänomen der 1960er und 70er Jahre begreifen, was aber zu kurz greifen würde. Denn die Einbettung der Bewegung und ihrer Philosophie muss auch immer auf der globalen Ebene betrachtet werden.

Hier erkennt man Parallelen zu Phänomenen, welche sich in anderen Industrieländern zu dieser Zeit gezeigt haben. Wurde sich zunächst bei dieser Bewegung auf die Disziplin der Fabrikarbeit fokussiert, wurden im Laufe der Jahre gesellschaftliche Veränderungen aufgegriffen und theoretisch reflektiert. Insbesondere die Dienstleistungsindustrie mit ihren neuen Ansprüchen an den Menschen, welche alt bekannte Muster der Ausbeutung erneuern, wurden hierbei stärker verarbeitet.

Im Kern geht es in dem (Post-)Operaismus um die Frage nach Ausbeutung und Befreiung, sowie um die Einbindung des Subjekts in die Strukturen der Ausbeutung. Als Vorschlag, wie die Befreiung von den bestehenden



Ausbeutungsverhältnissen zu realisieren ist, zeigen uns die Autoren Hardt und Negri zunächst die gegenwärtigen Formen dieses globalen Regimes auf, welche sie Empire nennen. Wie die Rückseite einer Münze ist die Multitude die umgekehrte Entsprechung des Empires und steht diesem gegenüber. Diese Vielheit der Menge zu bewahren, ihre Kreativität und die Schöpfungskraft ihrer Tätigkeiten zu befreien und zu bewahren ist das Ziel von Hardt und Negris Buch, wobei sie sich sehr stark auf die Überlegungen des Operaismus stützen, welcher das Fundament für diesen emanzipatorischen Gedanken bildet. Somit kann der (Post-)Operaismus als kritischer Bezugspunkt für eine Reflexion der gegenwärtigen (globalen) gesellschaftlichen Bedingungen betrachtet werden, von welchem wir ausgehend unsere gewohnten Routinen hinterfragen und Ansatzpunkte für ein verändertes soziales Miteinander gewinnen können.

*Dr. Ulrich Hamenstädt, Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Westfälische Wilhelms-Universität Münster*

## Anmerkungen

- 1 Vgl. M. Hardt/A. Negri (2003): Empire. Die neue Weltordnung. Durchges. Studienausg. Frankfurt (Main)/New York.
- 2 Vgl. U. Brinkmann/O. Nachtwey/F. Décieux (2013): Wer sind die 99%? Eine empirische Untersuchung der Occupy-Proteste. Otto Brenner Stiftung, Arbeitspapier Nr. 6.
- 3 Vgl. R. Foltin (2002): Immaterielle Arbeit, Empire, Multitude. Neue Begrifflichkeiten in der linken Diskussion. Zu Hardt/Negris „Empire“. In: Grundrisse (2), S. 6-20.
- 4 Die KPI galt als eine der wichtigsten kommunistischen Bewegungen in Westeuropa. Die Kommunisten in Italien stechen hervor durch ihre große Unabhängigkeit gegenüber dem als Staatsreligion verordneten Marxismus-Leninismus der III. Internationalen (vgl. N. Poulantzas (2002): Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus. Hamburg). Insbesondere der Einfluss des Philosophen und Politikers Antonio Gramsci spielt hier eine wichtige Rolle (vgl. O. Kallscheuer (1991): Antonio Gramsci's Religion der Moderne. Ein Blick zurück an seinem hundertsten Geburtstag. In: Die neue Gesellschaft – Frankfurter Hefte 38 (1), S. 31-37). Da Gramsci mit der Machtübernahme Mussolinis schnell im Gefängnis verschwand, war er vom „stalinistischen Umbau“ der kommunistischen Bewegungen nicht beeinflusst. Seine sog. Gefängnishefte (A. Gramsci (1991ff): Gefängnishefte, 10 Bände, Hamburg) sind daher seit den 1960er Jahren ein zentrales Werk für gesellschaftskritische BürgerInnen und DenkerInnen.
- 5 Als Intelligenz sind hier die intellektuellen gemeint, welche als sog. organische Intellektuelle in der (linken) Sozialwissenschaft auch außerhalb Italiens eine wichtige Rolle spielen. Gleichzeitig ist der Begriff des Intellektuellen historisch sehr schwierig (vgl. U. Hamenstädt (2007): Der Staat in der Globalisierung, Marburg), weshalb hier der eher offene Begriff der Intelligenz verwendet wird.
- 6 Dass dies in Italien fast zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen führte, wird eindringlich in dem Doku-

- mentarfilm von Alexandra Wetz und Andreas Pichler „Antonio Negri: Eine Revolte, die nicht endet“ dargelegt. Wie der Name dieser Dokumentation bereits nahelegt, handelt es sich hierbei auch um einen guten Einstieg in die Biographie und das Denken von Antonio Negri.
- 7 Vgl. M. Foucault (2006a): Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978/1979, Frankfurt (Main).
  - 8 Vgl. G. Deleuze/F. Guattari (1977): Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I, Frankfurt (Main).
  - 9 Vgl. R. Foltin (2002), S. 6.
  - 10 Karl Marx beschreibt dies in ‚Das Kapital‘ im 24. Kapitel über die sog. ursprüngliche Akkumulation. Hierbei stellt sich Marx die Frage, wo der Anfang der kapitalistischen Produktionsweise zu suchen ist und erblickt diese im Prozess der Einhegung. Dies bedeutet, dass vormals gemeinschaftlich genutzte Flächen zu privatem Eigentum werden und somit viele Menschen von der Verfügung hierüber ausgeschlossen werden.
  - 11 Vgl. S. Gill (?2008): Power and Resistance in the New World Order, London/New York.
  - 12 Vgl. A. Negri/M. Lazzarato/P. Virno (1998): Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion. Berlin.
  - 13 Vgl. A. Negri (1999): Insurgencies. Constituent Power and the Modern State. Minneapolis/London.
  - 14 In der Sekundärliteratur wird hier oftmals der Begriff der Biomacht, der ebenfalls von Foucault stammt, als zentraler Moment der Empire- und Multitude-Theorie herausgestellt. An dieser Stelle wird die These vertreten, dass der Übergang von Kontroll- und Disziplinargewalt dieser Analyse vorgelagert ist. Im Folgenden soll hierauf Bezug genommen werden .
  - 15 Vgl. Foucault (2006a); M. Foucault (2006b): Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France, 1977-1978. Frankfurt (Main).
  - 16 M. Hardt/A. Negri (2003), S. 372.
  - 17 Ebd., S. 403.
  - 18 Ebd., S. 402.
  - 19 Diese etwas komplizierte Aussage von Hardt und Negri lässt sich in etwa so fassen, dass die Ausrichtung der Menge in ihren Zielen immanent in den Dingen selbst als deren Konzept zur Heilung ist; die Menge kann sich aus sich selbst heraus heilen. Wie dies möglich ist, sagen die Autoren im nächsten Satzteil.
  - 20 M. Hardt/A. Negri (2003), S. 403.
  - 21 Ebd., S. 233.
  - 22 Ebd., S. 258.
  - 23 Ebd., S. 367.
  - 24 Ebd., S. 368.
  - 25 Ebd., S. 229.



## **Zur Kritik der politischen Ökologie des Kapitalismus**

Kapitalismuskritik ist immer auch eine Kritik der politischen Ökologie des Kapitalismus. Das galt bereits zu den Anfängen kapitalistischer Entwicklung, als mit der Luft- und Gewässerverschmutzung sowie mit den katastrophalen Lebensbedingungen der Arbeiterklasse in den rasch wachsenden Industriestädten quantitativ bzw. qualitativ neue Umweltprobleme auftraten. Es gilt umso mehr in der heutigen Zeit, wo der Klimawandel oder die Erosion der biologischen Vielfalt für immer mehr Menschen lebensbedrohliche Ausmaße annehmen.

### **Das Politische an der Ökologie**

Der Begriff politische Ökologie transportiert zwei ‚Botschaften‘: Erstens sind Krisenphänomene wie der Klimawandel, der Biodiversitätsverlust oder auch die Wasserknappheit in vielen Regionen der Erde nicht einfach ‚vom Menschen‘ verursacht. Vielmehr handelt es sich um die zerstörerischen Folgen der sozialen Verhältnisse, unter denen Menschen auf Natur und vermittelt über die Natur auf andere Menschen einwirken.

Unter kapitalistischen Bedingungen lässt sich mit der Extraktion von Ressourcen, mit der Verbrennung von Kohle und Erdöl, mit der weitgehend ungehinderten Emission von Schadstoffen und selbst mit der marktformigen Bearbeitung der ökologischen Krise viel Geld verdienen. Das geht nicht nur zu Lasten der Natur, sondern auch zu Lasten von Menschen – etwa von chinesischen ArbeiterInnen, die unter katastrophalen gesundheitlichen Bedingungen Seltene-Erden-Metalle abbauen, die für die Herstellung von Smartphones, Computern und anderen von der transnationalen Mittel- und Oberklasse konsumierten (High-Tech-)Produkten benötigt

werden; oder von Kleinbäuerinnen und Kleinbauern in Uganda, deren Dörfer zugunsten einer Eukalyptusplantage zerstört werden, mit deren Anpflanzung sich ein europäischer Energiekonzern von der Verpflichtung zur Reduktion seiner CO<sub>2</sub>-Emissionen freikaufte.

Die ökologische Krise ist mithin nicht sozial neutral, wir sitzen nicht alle in dem sprichwörtlichen selben Boot. Vielmehr fahren die einen auf einem luxuriösen Dampfer, emittieren dabei große Mengen von CO<sub>2</sub> und wappnen sich gleichzeitig gegen die Folgen dieses Tuns, während die anderen in simplen Booten sitzen, die sich zwar weitgehend klimaneutral fortbewegen, auf denen sie aber den von den Reichen verursachten Wetterturbulenzen ungeschützt ausgesetzt sind.

Die erste Botschaft, die die Rede von einer politischen Ökologie transportiert, ist demnach, dass Umweltprobleme nicht nur Umweltprobleme sind, sondern Fragen gesellschaftlicher Macht und Herrschaft. Sie entstehen nicht einfach, weil „der Mensch“ auf Natur einwirkt, sondern weil bestimmte Menschen entlang vielfältiger Trennlinien – Klasse, Geschlecht, Herkunft, Nord-Süd – sich Natur in einer Weise zu Nutze machen, die ebenso ihren eigenen Reichtum mehrt wie sie anderen Menschen die Lebensgrundlagen entzieht.

Wenn wir von der ökologischen Krise sprechen, geht es folglich immer um die gesellschaftlichen Naturverhältnisse. Unter kapitalistischen Bedingungen sind diese gekennzeichnet von einer höchst ungleichen Verteilung der Kontrolle über natürliche Ressourcen, der Verantwortung für Phänomene wie den Klimawandel, der Betroffenheit von diesen sowie der Chance, sich ihren negativen Folgen entziehen zu können. Das ist es, was Raimond L. Bryant und Sinéad Bailey meinen, wenn sie von einem ‚politicized environment‘, einer politisierten Umwelt, sprechen.<sup>1</sup>

Wenn aber die ökologische Krise eine Folge der macht- und herrschaftsförmigen Einrichtung von Gesellschaft ist und keine unvermeidbare Konsequenz der Anwesenheit von sesshaften, Ackerbau treibenden und industriell produzierenden Menschen auf der Erde, dann bedeutet dies auch,

dass sie durch eine andere Einrichtung von Gesellschaft überwunden werden kann. Kapitalistische gesellschaftliche Naturverhältnisse sind nur eine Form, Natur zu begreifen und sie sich anzueignen. Dass sie in vielen Teilen der Welt konkurrenzlos da stehen, hat auch damit zu tun, dass sie ihrer Geschichtlichkeit entkleidet und gleichsam naturalisiert wurden. Heute paart sich dieses Unsichtbar-Machen des Geschichtlichen und Gesellschaftlichen an den Naturverhältnissen mit einem ökologischen Katastrophismus, der zwar das Ende der Welt, nicht aber das Ende des Kapitalismus vorstellbar werden lässt.<sup>2</sup>

Eine zentrale Herausforderung liegt darin, eben diese Normalität zu erschüttern und das Adjektiv ‚politisch‘ im Begriff politische Ökologie auch in einem emphatischen Sinn zu begreifen. Von ‚dem Politischen‘ zu sprechen, bedeutet, Zwangsläufigkeiten nicht als solche anzuerkennen und auf der grundsätzlichen Offenheit von Geschichte zu bestehen, auf der Möglichkeit, Urbanisierung, Landwirtschaft, Produktion oder Mobilität, kurz: die gesellschaftlichen Naturverhältnisse, zum Nutzen aller und unter Bewahrung von Natur zu gestalten. Allerdings – das sollte im zuvor Ausgeführten und unten noch weiter Auszuführenden klar werden – muss das Emphatisch-Politische mit dem Analytisch-Politischen verbunden werden, damit konkrete Handlungsperspektiven und Interventionsmöglichkeiten sichtbar werden und der Veränderungswille nicht von der Macht des Bestehenden enttäuscht bzw. aufgesogen wird. Es geht um einen historisch informierten Utopismus, der “unwahrscheinliche Alternativen ebenso zurückweist wie die Dauerhaftigkeit der bestehenden Ordnung.”<sup>3</sup>

### **Die sozial-ökologischen Widersprüche des Kapitalismus**

Die zweite Botschaft, die die Rede von politischer Ökologie transportiert, betont weniger das Politische als die Ökologie. Sie setzt an dem (zeitweiligen) Versäumnis einer in der Marxschen Tradition stehenden Kritik der politischen Ökonomie an, die Naturverhältnisse eher implizit zu behandeln, anstatt sie als konstitutives Element kapitalistischer Vergesellschaftung explizit zu thematisieren. Die ökologische Krise und die in jüngerer Zeit intensivierete Inwertsetzung von Natur – in Gestalt z.B. der Privati-

sierung der Wasserversorgung, der Kommerzialisierung von biologischer Vielfalt, der marktförmigen Bearbeitung des Klimawandels oder der als ‚land grabbing‘ bezeichneten Inbesitznahme von Ländereien in Afrika durch chinesische, US-amerikanische oder europäische Unternehmen<sup>4</sup> – unterstreichen nicht nur die Notwendigkeit einer ökologischen Kritik des Kapitalismus, sondern auch die Unmöglichkeit, Kapitalismus ohne eine Berücksichtigung seiner politischen Ökologie zu begreifen.

Eine Kritik der politischen Ökologie des Kapitalismus kann unmittelbar an Marx anknüpfen, bei dem es heißt: „Die kapitalistische Produktion entwickelt [...] nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“<sup>5</sup> Ökomarxisten, VertreterInnen der ‚radikalen Geographie‘ und AutorInnen, die in der Tradition der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule stehen, haben diese Einsicht aufgegriffen und zu einer politisch-ökologischen Erklärung der Krisenhaftigkeit des Kapitalismus weiterentwickelt.

Ausgangspunkt einer solchen Erklärung ist die Marxsche Überlegung, dass die kapitalistische Produktion zugleich Arbeits- und Verwertungsprozess ist, wobei beide Prozesse in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Der Zweck kapitalistischer Produktion besteht nicht in der Herstellung von Gebrauchswerten, sondern in der Produktion und Realisierung von Mehrwert. Die Gebrauchswerte von Waren sind für das Kapital nur insofern interessant, als Waren ein bestimmtes Bedürfnis befriedigen müssen, damit sie nachgefragt werden und der in ihnen vergegenständlichte Mehrwert realisiert werden kann.

Aus diesem Grund steht die kapitalistische Produktionsweise in einem höchst widersprüchlichen Verhältnis zu den besonderen Qualitäten von Natur: Sie transformiert Natur in einem Ausmaß und mit einem Entwicklungsgrad der Produktivkräfte wie keine andere Produktionsweise vor ihr. Sie ist unter stofflichen Gesichtspunkten hochgradig abhängig von Natur und macht sich deren besondere Qualitäten zunutze, um immer neue Bedürfnisse zu kreieren sowie Produkte und Technologien zu ihrer Befrie-

digung zu entwickeln. Gleichzeitig abstrahiert sie, da sie dem Wertgesetz folgt, von diesen Abhängigkeiten, ist also gleichgültig gegenüber den raumzeitlichen Besonderheiten von Natur. Dadurch untergräbt die kapitalistische Produktion als Verwertungsprozess genau jene sozial-ökologischen Voraussetzungen, auf die sie als Arbeitsprozess angewiesen ist.<sup>6</sup>

### **Imperiale Lebensweise**

Die dem Kapitalismus innewohnende sozial-ökologische Widersprüchlichkeit lässt sich insofern und so lange bearbeiten, wie es möglich ist, ihre Kosten auf nicht-kapitalistische bzw. weniger entwickelte kapitalistische Räume zu externalisieren. Genau davon hat der globale Norden lange Zeit profitiert. Er hat sich die Ressourcen des globalen Südens angeeignet und die bei der industriellen Produktion und dem Konsum anfallenden Abfälle und Emissionen zumindest teilweise wieder an den Süden zurückgeschickt.

Genau dieser Mechanismus liegt auch dem wohl bedrohlichsten ökologischen Krisenphänomen, dem Klimawandel, zugrunde: Seine wichtigste Ursache sind die auf der Verbrennung fossiler Energieträger beruhenden Produktions- und Konsummuster (die Erzeugung von Strom und Wärme mittels Kohle, Erdöl oder Gas, die Automobilität, die industrielle und landwirtschaftliche Produktion, der hohe Fleischkonsum), die sich im globalen Norden seit der Industrialisierung herausgebildet haben. Ein Großteil der hierzu nötigen Rohstoffe stammt aus dem globalen Süden, wo auch die Arbeitskräfte beheimatet sind, die sie für niedrige Löhne und unter Einsatz ihrer Gesundheit extrahieren; und auch die Senken – z.B. die tropischen Regenwälder, die das bei der Verbrennung von Erdöl, Kohle und Gas freigesetzte CO<sub>2</sub> teilweise absorbieren – befinden sich zum größten Teil im globalen Süden. Man könnte also sagen, dass die Bearbeitung der ökologischen Widersprüchlichkeit des Kapitalismus die Form einer imperialen Lebensweise annimmt, deren Kern der überproportionale Zugriff des Nordens auf Ressourcen, Senken und Arbeitskraft im globalen Maßstab bildet.<sup>7</sup>

Das Bedrohliche an der aktuellen Situation ist nun, dass sich im Zuge des ökonomischen Aufstiegs von Schwellenländern wie China, Indien und



Brasilien die dortigen Mittel- und Oberklassen die imperiale Lebensweise selbst zu eigen machen. Trotz starker Bemühungen im Bereich erneuerbare Energien wird Strom in China vor allem mittels Verbrennung von Kohle erzeugt; zudem nehmen die Automobilität und der Fleischkonsum rasant zu. Absolut betrachtet hat China 2006 die USA als größten Emittenten von CO<sub>2</sub> überholt (die chinesischen Pro-Kopf-Emissionen sind allerdings noch immer deutlich geringer als die der Industrieländer).

China ist in dieser Hinsicht nur das herausragende Beispiel einer übergreifenden Entwicklung. Diese besteht darin, dass sich derzeit zwei Drittel der Weltbevölkerung im Übergang von der Agrar- zur Industriegesellschaft befinden. Sie hat wichtige sozial-ökologische Implikationen: Angenommen dass eine bis 2050 auf 8,5 Milliarden Menschen angewachsene Weltbevölkerung pro Kopf so viel Energie nutzt, wie es heute in den Industrieländern üblich ist, dann würde sich die globale Energienutzung bis zur Mitte des Jahrhunderts verdreifachen.<sup>8</sup> Bereits das heutige Niveau der Energienutzung ist aber aufgrund des Ressourcenverbrauchs und der Senkenbelastung, die damit einhergehen, zu hoch, um Phänomene wie den Klimawandel oder den Biodiversitätsverlust beherrschen zu können.

Was sich derzeit also ereignet, ist die tendenzielle Verallgemeinerung von Produktions- und Konsummustern, die aus einer sozial-ökologischen Perspektive nicht verallgemeinerbar sind. Damit schwindet gleichzeitig die dem globalen Norden seit Beginn der Industrialisierung gegebene – und für die kapitalistische Industrialisierung konstitutive – Möglichkeit, seine sozial-ökologischen Kosten auf den globalen Süden zu verlagern. Je stärker sich der globale Süden industrialisiert, desto größer wird die Zahl der Länder, die selbst auf die Externalisierung ihrer sozial-ökologischen Kosten angewiesen sind und deshalb nicht nur ökonomisch, sondern auch ökologisch zu Konkurrenten des globalen Nordens werden.

Genau diese Entwicklung liegt auch dem Anstieg der Ölpreise und der offensichtlichen Unfähigkeit der so genannten Staatengemeinschaft zugrunde, sich auf ein neues Klimaabkommen zu verständigen. Die öko-imperialen Spannungen zwischen den Ländern des globalen Nordens so-

wie zwischen diesen und den aufstrebenden Mächten des globalen Südens verschärfen sich, die Bearbeitbarkeit der ökologischen Widersprüche des Kapitalismus wird zunehmend prekär.

### **Exklusion oder Demokratisierung**

Das heißt nun nicht, dass der Kapitalismus notwendigerweise auf seine finale Krise zusteuert. Vielmehr ist es durchaus denkbar, dass es zu einer partiellen ökologischen Modernisierung der vorherrschenden Produktions- und Konsummuster kommt, begleitet von einer forcierten Agrartreibstoff-Produktion und Erschließung nicht konventioneller fossiler Rohstoffe (Tiefseeöl, Teersand, Schiefergas), die umso rentabler werden, je mehr die Preise für konventionelles Erdöl und Gas steigen.

Vor allem in den USA wird die nicht konventionelle Gas- und Ölförderung derzeit intensiviert. In Europa dominieren eher Debatten über die Atomenergie und eine ‚grüne Ökonomie‘. Letztere wird unter anderem auch vom Umweltprogramm der Vereinten Nationen (UNEP) propagiert: Durch ökologische Innovationen in den Bereichen Verkehr, Landwirtschaft, Wohnen und industrielle Produktion sollen Arbeitsplätze geschaffen, die Umwelt entlastet und neue Wachstumsperspektiven entwickelt werden.

Auf den ersten Blick erscheinen die Bemühungen um eine grüne Ökonomie als Alternative zum fossilistischen Weiter so. Doch so sinnvoll ökologische Innovationen im Einzelnen sein mögen, auch eine grüne Ökonomie braucht Rohstoffe – Stahl und Kupfer für Windkraftanlagen, Lithium für die Batterien von Elektroautos, Seltene Erden für Windkraftanlagen und Elektromotoren – und produziert Emissionen. Macht- und Herrschaftsverhältnisse, gerade auch zwischen dem globalen Norden und Süden, werden dadurch zwar transformiert, aber keinesfalls überwunden.

So lange eine grüne Ökonomie sich darauf beschränkt, die vorherrschenden destruktiven Produktions- und Konsummuster zu modernisieren anstatt sie grundlegend in Frage zu stellen, so lange wird es sich bei ihr um ein selektives Modernisierungsprojekt handeln: Die Kräfteverhältnisse zwi-

schen der entwickelten kapitalistischen Welt und den Aufsteigern aus dem Süden werden neu justiert; im Inneren der industrialisierten und der sich industrialisierenden Länder nimmt die Ungleichheit zu; und die Beziehungen zum großen Rest der Welt werden auf der Basis von militärischem Zwang und „aktiver Rohstoffdiplomatie“<sup>9</sup> reorganisiert.

Aber auch eine solche Entwicklung ist keineswegs zwangsläufig, denn wir befinden uns in einer Situation grundlegender Umbrüche, die auch Spielraum für emanzipatorische Alternativen schaffen. Vielerorts werden diese angestrebt bzw. schon praktiziert. Um nur ein Beispiel zu nennen: Im Juni 2013 ging in Berlin ein Volksbegehren zur Rekommunalisierung der Energieversorgung erfolgreich zu Ende, der Volksentscheid im November scheiterte nur knapp. Eine ähnliche Initiative zur Wasserversorgung war vor einiger Zeit erfolgreicher, die Teilprivatisierung der Berliner Wasserbetriebe aus dem Jahr 1999 wird rückgängig gemacht.

Es geht bei der Rekommunalisierung der Energieversorgung nicht nur um einen Eigentümerwechsel. Der Gesetzentwurf des Berliner Energietisches – eines Bündnisses aus politischen Gruppen, Nichtregierungsorganisationen und Parteien, das das Volksbegehren initiiert hat – sah vielmehr auch klare Transparenzvorgaben und weitgehende Beteiligungsmöglichkeiten der BürgerInnen vor. Folglich geht es auch nicht nur um ökologische Fragen wie die Senkung des Energieverbrauchs und die hundertprozentige Versorgung der Stadt mit erneuerbaren Energien. Ökologische, demokratiopolitische und soziale Ziele wie die Bekämpfung von Energiearmut sind stattdessen gleichrangig.<sup>10</sup>

Eben deshalb lässt sich aus diesem Beispiel einiges über die Voraussetzungen und Elemente einer grundlegenden sozial-ökologischen Transformation lernen: Ein wichtiger Schlüssel zur Überwindung zerstörerischer Naturverhältnisse – hier: des ressourcen- und emissionsintensiven Einsatzes von Kohle für die Stromerzeugung – liegt im Abbau sozialer Herrschaft – hier: der Wiedergewinnung der Verfügungsrechte über wichtige Infrastrukturleistungen, die eine ebenso demokratische wie soziale und ökologische Versorgung mit diesen ermöglichen könnte.

Angesichts der Größe der ökologischen Bedrohungen mag das Beispiel als Nischen-Experiment erscheinen. Doch zum einen lehrt die Erfahrung, dass grundlegende Veränderungen oft von den gesellschaftlichen Rändern ausgehen. Zum anderen sind Kämpfe um Verfügungsrechte konzeptionell alles andere als marginal, sondern setzen am Kern der zerstörerischen politischen Ökologie des Kapitalismus an. Dieser liegt ja gerade in der exklusiven Kontrolle über natürliche Ressourcen als Voraussetzung ihrer Inwertsetzung. Die Demokratisierung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse und der Kampf gegen soziale Ungleichheit sind untrennbar miteinander verbunden. Sie sind entscheidend, wenn wir die ökologische Krise überwinden und den kapitalistischen Abschnitt der Menschheitsgeschichte hinter uns lassen wollen.

*Dr. Markus Wissen, Professor für Sozialwissenschaften an der Hochschule für Wirtschaft und Recht Berlin, 2001/2002 Geschäftsführer und Referent des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar*

## Anmerkungen

- 1 R. L. Bryant/S. Bailey (1997): *Third World Political Ecology*. London/New York.
- 2 „Es ist einfacher, sich das Ende der Welt als das Ende des Kapitalismus vorzustellen“ (F. Jameson, zitiert nach E.Swyngedouw [2010]: *Apocalypse Forever? Post-political Populism and the Spectre of Climate Change*. In: *Theory, Culture & Society*, Vol. 27 No. 2-3, S. 213-232, hier: S. 216 (Übersetzung M.W.).
- 3 R. Cox (1981): *Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory*. In: *Millennium*, Vol. 10 No. 2, S. 126-155, hier: S. 130 (Übersetzung M.W.).
- 4 Das land grabbing hat sich zu einem wahren Boom ausgewachsen, nicht zuletzt auch deshalb, weil institutionelle Anleger nach dem Crash in der Immobilienwirtschaft nach neuen Anlagemöglichkeiten suchen. „Nach Schätzungen von Global Witness [einer NGO] fielen seit dem Jahr 2000 mehr als 200 Millionen Hektar Ackerland in die Hände von Finanzinvestoren, das entspricht etwa der achtfachen Fläche Großbritanniens.“ (Süddeutsche Zeitung, 12. Juni 2013, S. 17)
- 5 K.Marx (1867/1988): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. MEW Bd. 23. Berlin, S. 529 f.
- 6 Vgl. dazu E. Altvater (1987): *Sachzwang Weltmarkt. Verschuldungskrise, blockierte Industrialisierung, ökologische Gefährdung – Der Fall Brasilien*. Hamburg, S. 100 ff.
- 7 Ausführlich hierzu: U. Brand/M. Wissen (2011): *Sozial-ökologische Krise und imperiale Lebensweise. Zu Krise und Kontinuität kapitalistischer Naturverhältnisse*. In: A. Demirovic/J. Dück/F. Becker/P. Bader (Hrsg.): *VielfachKrise. Im finanzdominierten Kapitalismus*. Hamburg, S. 79-94. Es ist wichtig zu betonen, dass der Begriff der imperialen Lebensweise, der sich auf das Verhältnis zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden bezieht, die gesellschaftlichen Unterschiede keineswegs einebnen soll. Zum einen wirkt innerhalb der Länder ein ähnlicher Mechanismus wie zwischen ihnen: Es sind

diejenigen mit dem höchsten Einkommen, der besten Bildung und dem höchsten Umweltbewusstsein, die die meisten Ressourcen verbrauchen und Emissionen produzieren, denn sie können sich am meisten leisten (siehe hierzu Wuppertal Institut für Klima, Umwelt und Energie [2009]: *Zukunftsfähiges Deutschland in einer globalisierten Welt. Ein Anstoß zur gesellschaftlichen Debatte.* Frankfurt am Main, S. 152). Zum anderen tragen zwar auch die unteren Klassen ihren Teil zur ökologischen Krise bei, doch ist dabei zu berücksichtigen, dass sie über weniger politische und individuelle Gestaltungsmacht verfügen, um die sozialen Verhältnisse zu verändern, die umweltschädigendes Verhalten hervorbringen bzw. begünstigen. Oft ist ein hoher relativer Umweltverbrauch (z.B. in Gestalt des Heizens einer schlecht isolierten Wohnung) für die/den Einzelne/n alternativlos und kann nur durch politische Maßnahmen (in diesem Fall etwa: eine andere Wohnungspolitik, die die energetische Sanierung des sozialen Wohnungsbaus gegenüber dem Bau von Niedrigenergie-Einfamilienhäusern bevorzugt) reduziert werden, die aber oft unter den bestehenden Kräfteverhältnissen nicht durchsetzbar sind. In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung von Anil Agarwal und Sunita Narain zwischen „luxury emissions“ und „subsistence emissions“ hilfreich (zitiert nach S. Jasanoff [2004]: *Heaven and Earth: The Politics of Environmental Images.* In: S. Jasanoff/M. Long Martello [Hrsg.]: *Earthly Politics. Local and Global in Environmental Governance.* Cambridge MA, S. 31-52, hier: S. 47). Erstere werden durch die Lebensweise der Reichen im globalen Norden und in den aufstrebenden Schwellenländern produziert, letztere entstehen bei der Befriedigung von Grundbedürfnissen der Armen im globalen Süden, aber auch im globalen Norden.

- 8 H. Haberl/M. Fischer-Kowalski/F. Krausmann/J. Martinez-Alier/V. Winiwarter (2011): *A Socio-metabolic Transition towards Sustainability? Challenges for Another Great Transformation.* In: *Sustainable Development*, Vol. 19, S. 1-19.
- 9 So bezeichnet die Europäische Union die Bemühungen, die sie zur Sicherung des Zugangs zu wichtigen Rohstoffen in Afrika künftig zu forcieren gedenkt. Siehe Mitteilung der Kommission an das Europäische Parlament, den Rat, den Europäischen Wirtschafts- und Sozialausschuss und Ausschuss der Regionen. *Grundstoffmärkte und Rohstoffe: Herausforderungen und Lösungsansätze.* KOM(2011) 25 endgültig, S. 16.
- 10 Siehe <http://www.berliner-energetisch.net/gesetzentwurf>.

## **Aufhören, den Kapitalismus zu machen<sup>1</sup>**

### **I**

In Mary Shelleys berühmter Geschichte erschafft Dr. Frankenstein ein Geschöpf und das Geschöpf erlangt dann eine unabhängige Existenz, eine dauerhafte Existenz in der es von der kreativen Tätigkeit Dr. Frankensteins nicht länger abhängig ist. In einer anderen Geschichte, einer Geschichte von Jorge Luis Borges, „Las Ruinas Circulares“<sup>2</sup>, erschafft ein Mensch einen anderen Menschen, jedoch nicht in einem Labor, sondern träumend. Der erschaffene Mensch hat alle Erscheinungsformen eines normalen Menschen mit einer unabhängigen, dauerhaften Existenz, aber in Wirklichkeit wird er nur durch die ständige kreative Tätigkeit des ersten Menschen, das Träumen, am Leben erhalten. Seine Existenz ist keine Illusion, aber seine Fortdauer<sup>3</sup> ist es: von einem zum nächsten Moment hängt seine Existenz von der kreativen Tätigkeit des Träumers ab.

Die Frankenstein-Geschichte wird häufig als Metapher für den Kapitalismus benutzt. Wir haben eine Gesellschaft erschaffen, die von uns nicht kontrolliert wird und die droht, uns zu zerstören: wir können nur überleben, wenn wir diese Gesellschaft zerstören. Aber wir sollten uns die Gesellschaft vielleicht eher in den Begriffen der von Borges verfassten Geschichte vorstellen: wir haben eine Gesellschaft erschaffen, die vollständig außerhalb unserer Kontrolle zu sein scheint, die jedoch in Wirklichkeit von unserer Handlung der ständigen Wiedererschaffung abhängt. Das Problem besteht nicht darin, die Gesellschaft zu zerstören, sondern darin aufzuhören, sie zu erschaffen. Der Kapitalismus existiert nicht deswegen heute, weil wir ihn vor zweihundert oder einhundert Jahren erschaffen haben, sondern weil wir ihn heute erschaffen haben. Wenn wir ihn morgen nicht erschaffen, wird er nicht existieren.

Jeden Tag erschaffen wir eine Welt der Gräuel, des Elends und der Gewalt und des Unrechts. Wir sind aktiv daran beteiligt, die Herrschaft die uns unterdrückt, zu errichten, die Obszönität die uns abstößt, zu erschaffen. Wir produzieren Mehrwert, wir achten das Geld, ungerechtfertigte Befehlsgewalt akzeptieren wir und setzen sie durch, wir leben nach der Uhr, wir verschließen unsere Augen vor den Hungernden. Wir machen den Kapitalismus. Und jetzt müssen wir aufhören, ihn zu machen.

Was heißt es, sich die Revolution nicht als Zerstörung des Kapitalismus vorzustellen, sondern als Beendigung der Erschaffung des Kapitalismus?

Wir lösen das Problem der Revolution nicht, indem wir die Frage verändern, dies bedeutet nicht, dass wir wissen, wie sie zu machen ist, aber vielleicht kann es uns dazu bringen, die Kategorien revolutionären Denkens zu überdenken. Vielleicht erschließt es uns eine neue Grammatik, eine andere Logik revolutionären Denkens, ein anderes Denken über revolutionäre Politik. Vielleicht eröffnet es eine neue Hoffnung. Diese Frage möchte ich untersuchen.

## II

Die Vorstellung, dass Revolution die Zerstörung des Kapitalismus bedeutet, beruht auf einem Konzept der Dauer, das heißt, dass der Kapitalismus jetzt ist und weiterhin sein wird, bis wir ihn zerstören. Das Problem besteht darin, dass Revolutionäre die Grundlage für ihren eigenen Ruf nach der Revolution untergraben, wenn sie von der Dauerhaftigkeit des Kapitalismus ausgehen.

Jedes Herrschaftssystem basiert auf Dauerhaftigkeit, auf der Annahme, dass etwas nur weil es in einem Moment existiert, im nächsten Moment weiter existieren wird. Der Herr geht davon aus, dass er morgen weiter herrschen wird, weil er gestern geherrscht hat. Die Sklavin träumt von einem anderen Morgen, aber sie verortet es häufig jenseits des Todes, im Himmel. Sie geht in diesem Fall davon aus, dass es nichts gibt, das sie tun kann, um die Situation zu ändern. Die Macht des Tuns ist dem, was ist, untergeordnet.

Diese Unterordnung des Tuns unter das Sein ist eine Unterordnung des Subjekts unter das Objekt. Dauerhaftigkeit ist also ein Charakteristikum einer Gesellschaft in der das Subjekt dem Objekt untergeordnet ist, eine Gesellschaft, in der davon ausgegangen wird, dass aktive Subjektivität unfähig ist, objektive Realität zu verändern. Objektive Realität oder die-Gesellschaft-wie-sie-ist steht über und gegen uns: das Subjekt wird vom Objekt getrennt und ihm untergeordnet. Und Verben (die aktive Form des Sprechens) werden von den Substantiven (welche die Bewegung negieren) getrennt und ihnen untergeordnet.

Im Kapitalismus erlangt die Trennung von Subjekt und Objekt und damit die Dauerhaftigkeit eine eigentümliche Starrheit. Diese liegt in der materiellen Trennung von Subjekt und Objekt im Produktionsprozess begründet. Die Ware, die wir produzieren steht gegen und über uns als etwas Äußerliches, als Objekt, welches jede Beziehung mit der Arbeit des Subjektes, von dem es produziert wurde, negiert. Es erlangt eine scheinbar vollständig getrennte Existenz von der Arbeit, die es hergestellt hat. Die Trennung zwischen Subjekt und Objekt, Tun und Getanem, Verb und Substantiv ist von grundlegender Bedeutung für die Weise, in der wir Subjekte uns im Kapitalismus zueinander verhalten, so grundlegend, dass sie jeden Aspekt unserer gesellschaftlichen Existenz durchdringt. In jedem Aspekt unseres Leben kommt es zu einer Trennung des Subjektes vom Objekt, des Tuns vom Sein, zu einer Unterordnung des Subjektes unter das Objekt, des Tuns unter das Sein. Die Dauer herrscht. Dies wird eindeutig durch die Uhrzeit ausgedrückt, in der eine Minute genau so lang ist wie die nächste und die nächste und die nächste, und die einzig vorstellbare Revolution die ist, die sich um sich selbst dreht und dreht.<sup>4</sup>

Um uns die Veränderung der Gesellschaft vorzustellen, müssen wir die Zentralität des menschlichen Tuns wiedererlangen, wir müssen das begrabene Subjekt retten. Anders ausgedrückt, müssen wir kritisieren – wobei wir unter Kritik entstehungsgeschichtliche Kritik<sup>5</sup> verstehen, Kritik ad hominem, den Versuch, Phänomene in Begriffen des Tuns, welches sie erzeugt, zu verstehen. Die Marxsche Arbeitswerttheorie ist solch eine Kritik. In ihrem Kern besagt die Arbeitswerttheorie: „Die Ware negiert unser Tun, aber wir haben



es gemacht.“ Dadurch wird das Subjekt (unser Tun) wieder in den Mittelpunkt gerückt. Das Objekt behauptet vom Subjekt unabhängig zu sein, aber in Wirklichkeit hängt es vom Subjekt ab. Sein hängt vom Tun ab. Dies ist es, was die Möglichkeit eröffnet, dass wir die Welt verändern können.

Jede (in diesem Sinne verstandene) Kritik ist ein Angriff auf die Dauerhaftigkeit. Sobald die Subjektivität wieder in den Mittelpunkt der Gesellschaft gerückt wird, ist die Dauerhaftigkeit gebrochen. Es kann nicht länger davon ausgegangen werden, dass eine Minute genauso wie die nächste ist. Es kann nicht mehr davon ausgegangen werden, dass morgen genauso wie heute sein wird, weil wir es anders machen können. Kritik eröffnet eine Welt des Staunens. Wenn Marx am Anfang des Kapitals sagt, dass die Ware sich außerhalb von uns befindet, uns fremd ist, aber das Geheimnis ist, dass wir sie gemacht haben (Arbeitswerttheorie), dann reagieren wir sowohl entsetzt als auch hoffnungsvoll. Wir sind erstaunt darüber, dass wir unser Leben damit zubringen, Objekte herzustellen, die unsere Existenz negieren, die uns fremd sind und uns beherrschen, aber gleichzeitig sehen wir Hoffnung, weil die Existenz dieser Objekte vollständig von uns abhängig ist: unser Tun steht im Mittelpunkt von Allem, unser Tun ist die verborgene Sonne, um die sich alles dreht.

Das Objekt, welches das Subjekt beherrscht, hängt vom Subjekt ab, das es erschafft. Das Kapital, welches uns beherrscht, hängt von unserer Arbeit ab, die es erschafft. Der Herr, der den Sklaven beherrscht, hängt von dem Sklaven ab. Es gibt ein Verhältnis von Herrschaft und Abhängigkeit, in dem die Bewegung der Herrschaft eine ständige Flucht von der Abhängigkeit ist, ein ständiger Kampf des Herrn der Abhängigkeit von seinem Sklaven zu entfliehen – selbstverständlich kann er diesen Kampf unmöglich gewinnen, denn gewänne er, würde er aufhören Herr zu sein. Aber an diesem Verhältnis von Herrschaft und Abhängigkeit interessiert uns nicht so sehr das Moment der Herrschaft (das traditionelle Gelände des linken Diskurses), sondern das Moment der Abhängigkeit, denn hier ist die Hoffnung zu finden.

Alle gesellschaftlichen Phänomene existieren also, weil sie von Menschen gemacht wurden: das Geld oder der Staat sind genau so menschliche Pro-

dukte wie das Automobil. Aber mehr noch: alle gesellschaftlichen Phänomene existieren nur, weil sie gemacht wurden und ständig neu gemacht werden. Ein Auto existiert als Auto nur, weil wir es ständig neu erschaffen, indem wir es als Auto benutzen, ein Staat existiert als Staat nur, weil wir ihn ständig neu erschaffen, indem wir seine Befehlsgewalt und seine Formen akzeptieren. Das Geld existiert nur, weil wir es ständig in unseren Verhältnissen mit anderen reproduzieren. Wenn wir aufhörten das Geld in unseren gesellschaftlichen Beziehungen zu reproduzieren, dann würden das Geld und die Münzen weiterhin existieren, aber es wäre kein Geld mehr. Diese Phänomene sind nicht wie Frankenstein's Geschöpf, sondern wie das von Borges' Träumer erschaffene Geschöpf. Ihre Existenz hängt von uns ab, von einer Minute zur anderen.

Die Existenz des Kapitalismus ist keine Illusion. Die Trennung seiner Existenz von seiner Konstituierung, mit anderen Worten seine Dauerhaftigkeit, ist jedoch eine Illusion.

Die Dauerhaftigkeit ist aber selbstverständlich nicht nur imaginär: sie wird in der wirklichen gesellschaftlichen Trennung von Subjekt und Objekt im Arbeitsprozess hergestellt, so dass nur durch eine vollständige Transformation der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit (des Tuns) die Dauerhaftigkeit zerstört werden kann. Aber der Angriff auf die Dauerhaftigkeit ist für den Angriff auf die kapitalistische Arbeitsorganisation von zentraler Bedeutung.

Indem die Dauerhaftigkeit angegriffen wird, wird sie entmystifiziert, wird gezeigt, dass sie eine Illusion ist. Entmystifizierung bedeutet die Irrealität einer verzauberten Welt zu erschüttern und zu zeigen, dass die Welt sich wirklich um das menschliche Tun dreht. Es scheint jedoch genau andersherum zu sein. Wir haben immer in der „verzauberte(n), verkehrte(n) und auf den Kopf gestellte(n) Welt“<sup>66</sup> des Kapitalismus, der Welt der Objekte, der Dauerhaftigkeit, der Uhrzeit gelebt. Infolgedessen fühlt sich die Welt, in welche die Kritik uns einführt, an wie eine Traumwelt, eine Wunderland-Welt, eine Welt unmöglicher Intensität, eine Welt in der alles unendlich zerbrechlich ist, da sie davon abhängig ist, ständig neu erschaffen zu

werden. Der Kommunismus (als Bewegung, als Form des Tuns und des Denkens) ist wie Verliebtsein.

In dieser Wunderland-Welt, in diesem kommunistischen-sich-Bewegen, werden Substantive in Verben, in Tuns aufgelöst. Substantive fetischisieren das Produkt des Tuns, sie entreißen dem Tun das Resultat dieses Tuns und heben es auf in einer dauerhaften Existenz, die negiert, dass es davon abhängig ist, ständig neu erschaffen zu werden. Marx kritisierte den Wert um zu zeigen, dass sein Kern aus menschlicher Aktivität, Arbeit, besteht, aber seine kritische Methode der Wiedererlangung der Zentralität menschlichen Tuns kann auf alle Substantive ausgedehnt werden (aber in der Welt der Dauerhaftigkeit in der wir leben, mit ihrem Dauerhaftigkeits-Gerede, ist es schwer ohne Substantive zu schreiben – so dass kritisches Denken wirklich nach einem neuen Sprechen verlangt, was Vaneigem die Poesie der Revolution nennt).

Der Kommunismus ist also nicht die höchste Stufe der Geschichte, sondern das Aufsprengen des historischen Kontinuums (Benjamin)<sup>7</sup>, die Auflösung der Kontinuität der Substantive in die vollständige Zerbrechlichkeit des menschlichen Tuns. Eine selbstbestimmte Gesellschaft ist eine Gesellschaft, in der es offensichtlich ist, dass nur das existiert, was in jenem Moment getan wird, eine Welt der Verben. Die Vorstellung einer höchsten Stufe der Geschichte impliziert einen positiven Moment, einen Moment der Akkumulation von Kämpfen, einen Moment der Ausdehnung. Das Aufsprengen des historischen Kontinuums impliziert eine negative Bewegung, keine Akkumulation von Kämpfen sondern das Hervorbringen neuer Intensitäten, die mit den toten Identifikationen des Kapitalismus unvereinbar sind. Vielleicht sollten wir die Totalität, jenen Begriff, der das bruchstückhafte Wesen bürgerlichen Denkens kritisiert, nicht als Bewegung der Ausdehnung, sondern eher als Bewegung die die Totalisierung gesellschaftlicher Existenz in der Intensität jedes einzelnen Momentes anstrebt: die Suche nach einer absolut intensiven Jetztzeit<sup>8</sup>, oder Nunc Stans in der die Zeit anhält und der Kapitalismus explodiert, oder vielleicht implodiert. Der Kommunismus wäre eine selbstbestimmende Gesellschaft, das heißt eine Gesellschaft ohne Dauerhaftigkeit, ohne Substantive: ein beängstigender, berauscherender Gedanke.

### III

Wir wollen einen Moment furchtbarer gesellschaftlicher Intensität, der das Kontinuum der Geschichte zertrümmert, einen Moment, der so intensiv ist, dass die Uhrzeit für immer zerbrochen wird. Solche Momente gibt es: Revolutionen sind so. Alles hält ein, soziale Beziehungen werden auf den Kopf gestellt wenn Menschen auf die Straße gehen und alles auf die einzige Handlung NEIN zu sagen, konzentriert ist.

Aber wir können nicht auf den Großen Revolutionären Moment warten. Wir können nicht fortfahren, den Kapitalismus zu produzieren, wir müssen das Kontinuum der Geschichte jetzt aufsprengen. Individuell und kollektiv, müssen wir uns jetzt dem Kapital zuwenden und sagen „Nun mach schon, jetzt geh, geh raus zur Tür, dreh dich bloß um, denn du bist nicht mehr willkommen. Wir werden überleben“<sup>9</sup>. Geh weg, Kapital! ¡Que se vayan todos!<sup>10</sup> Alle Politiker und Kapitalisten. Ihr seid nicht mehr willkommen. Wir werden überleben.

Dem Kapital Auf Wiedersehen sagen, bedeutet eine Beziehung zu beenden, neu anzufangen, eine tabula rasa zu schaffen, die Welt neu zu schaffen. Das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, heißt das Kontinuum einer unterdrückerischen Beziehung im Alltag aufzusprengen. Während wir in der Beziehung sind, erscheint es unmöglich, undenkbar, dass wir jemals aus ihr ausbrechen könnten, aber es ist es nicht. Das Kapital schlägt uns, tötet täglich Tausende von uns, aber ¡ya basta!<sup>11</sup> Diejenigen, die eine Partei aufbauen wollen und die Staatsmacht übernehmen wollen, würden uns eher zu Eheberatern und Scheidungsgerichten schleppen, bevor sie die Beziehung abbrechen würden. Aber nein, wir können nicht warten. Es gibt keinen Zwischenschritt. Einfach Bye-bye, ciao.

Ist es wirklich so einfach? Nein, natürlich nicht. Aber vielleicht ist es nicht so unmöglich, wie wir für gewöhnlich denken.

Das Kapital existiert, weil wir es erschaffen. Es hängt vollständig von uns ab. Dies ist von entscheidender Bedeutung: wenn es keine Arbeit gibt, dann

gibt es kein Kapital. Wir erschaffen das Kapital, und nur wenn wir unsere eigene Verantwortung wirklich annehmen, können wir unsere eigene Stärke begreifen. Nur wenn wir verstehen, dass wir das Kapital mit all seinen Gräueln erschaffen, können wir begreifen, dass wir die Macht haben aufzuhören es zu machen. Staatsorientierte (und hegemoniezentrierte und diskurszentrierte) Ansätze verlieren diese entscheidende Abhängigkeitsachse aus den Augen: sie wenden ihren Blick von der Achillesferse des Kapitalismus, von dem entscheidenden Punkt seiner Verletzlichkeit ab.

Wie machen wir das Kapital? Indem wir Mehrwert produzieren und auch indem wir die Bedingungen herstellen, auf denen die Mehrwertproduktion beruht. (Wir an den Universitäten zum Beispiel produzieren keinen Mehrwert, aber wir stellen die Bedingungen her, die für die Mehrwertproduktion nötig sind. Wir spielen eine aktive Rolle in der Fetischisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, in der Verwandlung von Verhältnissen zwischen Menschen in Verhältnisse zwischen Dingen.) Im Allgemeinen können wir sagen, dass wir den Kapitalismus herstellen, indem wir arbeiten, indem wir zulassen, dass unser Tun in entfremdete und entfremdende Arbeit verwandelt wird.

Ein weltweiter Massenstreik würde das Kapital zerstören, aber die Bedingungen existieren gegenwärtig nicht dafür. Es ist schwer zu sehen, wie jeder Mensch auf der Welt überzeugt werden könnte, sich gleichzeitig zu weigern, für das Kapital zu arbeiten.

Derzeit zumindest lässt sich die Revolution nur als eine Reihe von Spalten, Klüften, Löchern, Haarrissen vorstellen, die sich im gesellschaftlichen Gefüge verbreiten. Es gibt bereits Millionen solcher Löcher, Räume, in denen Menschen, ob individuell oder kollektiv, sagen, „NEIN, hier herrscht das Kapital nicht, hier werden wir unser Leben nicht nach dem Diktat des Kapitals richten“. Diese Löcher sind Ungehorsamkeiten, Aufsässigkeiten, Würden. In einigen Fällen (die EZLN in Chiapas, der MST in Brasilien, der Aufstand in Bolivien, die piqueteros und Nachbarschaftsversammlungen in Argentinien, und so weiter) sind diese Aufsässigkeiten, diese Löcher im Gefüge des Kapitals bereits sehr groß. Die einzige Weise, in der wir uns

die Revolution vorstellen können, ist als Ausdehnung und Vervielfachung dieser Ungehorsamkeiten, dieser Haarrisse im kapitalistischen Kommando. Es gibt manche, die sagen, dass diese Ungehorsamkeiten, diese Risse im Weltkapitalismus nur wirkliche Bedeutung erlangen, wenn sie in Form von ungehorsamen und revolutionären Staaten institutionalisiert werden und dass die ganze Bewegung der Ungehorsamkeit auf dieses Ziel zusteuern muss. Aber es gibt keinen Grund, warum die Ungehorsamkeiten in Staatsform institutionalisiert werden sollten und viele Gründe, warum sie es nicht sollten.

Wie jedoch hören wir, ausgehend von diesen vielen Haarrissen, diesen vielfältigen Würden, auf, den Kapitalismus zu machen?

Indem wir uns weigern zu arbeiten: nicht nur indem wir im Bett bleiben, sondern indem wir uns weigern, unser Tun in Arbeit zu verwandeln, das heißt zu tun, was wir als bedeutsam, notwendig oder angenehm erachten, aber uns zu weigern, unter dem Kommando des Kapitals zu arbeiten.

Dies impliziert einen Kampf des Tuns gegen die Arbeit, des Inhalts gegen seine kapitalistische Form. Dabei wird davon ausgegangen, dass selbst im modernen Kapitalismus, in dem die Unterordnung des Tuns unter das Kapital in der Form von Arbeit eine sehr reale Unterordnung (oder Subsumtion) ist, es immer einen Rest von Würde, von der Insubordination des Inhalts gegen die Form gibt. Mensch zu sein heißt, für die Insubordination des Tuns gegen die Arbeit, für die Emanzipation des Tuns von der Arbeit zu kämpfen. Der schlechteste Architekt kämpft immer dagegen, in die beste Biene verwandelt zu werden.<sup>12</sup> Hierin liegt die Bedeutung der Würde.

Der Kampf des Tuns gegen das Sein, das heißt der Kampf um die Emanzipation des Tuns, ist eine Alltagspraxis. Es ist normal für Menschen im-und-gegen-das-Kapital<sup>13</sup> zu arbeiten (oder zu tun), und trotz der kapitalistischen Organisationsform zu versuchen, das was sie machen, gut zu machen, für den Gebrauchswert und gegen den Wert zu kämpfen. Offensichtlich gibt es auch sehr viele Jobs, in denen es schwierig ist, irgendeinen Raum für eine Revolte des Tuns gegen die Arbeit zu sehen. In solchen Fällen kann der

Kampf der-und-um-die<sup>14</sup> Würde nur als Kampf der totalen Negation (Sabotage und andere Formen der Arbeitsverweigerung) verstanden werden.

Aber es gibt zweifellos viele Beispiele, die darüber hinaus gehen, von Menschen, die Fabriken oder Schulen oder Kliniken besetzen und versuchen, sie auf einer anderen Grundlage zu organisieren, indem sie Bäckereien, Werkstätten oder Gärten für die Gemeinde erschaffen, freie Radios aufbauen und so weiter. Alle diese Projekte und Revolten sind begrenzt, unzureichend und widersprüchlich (wie sie es in einem kapitalistischen Kontext auch sein müssen), aber es ist schwer erkennbar wie wir ein emanzipiertes Tun anders erschaffen können als in Form dieser Zwischenräume, durch einen Prozess des Ineinanderverwebens verschiedener Formen des Kampfes des Tuns gegen die Arbeit, des Verknüpfens der verschiedenen Tuns in-und-gegen-und-jenseits<sup>15</sup> des Kapitals.

Die Emanzipation des Tuns bedeutet die Selbstbestimmung des Tuns. Dies impliziert irgendeine Form von Räteorganisation, eine Form in der Menschen zusammenkommen, um zu bestimmen, was zu tun ist und wie es zu tun ist. Die Tradition der Räte (oder der Sowjets) hat eine lange Geschichte in der kommunistischen Bewegung und taucht in verschiedenen Formen in allen Rebellionen auf. Ihr zentraler Punkt besteht in dem Beharren auf der kollektiven Selbstbestimmung des Tuns. Dies bedeutet die Ablehnung der Herrschaft von außen, die Akzeptanz, dass die Menschen hier und jetzt, mit all ihren Problemen und Schwächen und Neurosen, mit allen durch jahrhundertelange Herrschaft eingprägten Verhaltensweisen, ihr eigenes Handeln bestimmen sollen.

In diesen vielen Experimenten (gleich ob sie durch die Notwendigkeit zu überleben aufgezwungen sind oder nicht) ist das zentrale Thema nicht das Überleben, sondern die Emanzipation des Tuns, die Erschaffung eines Tuns, das nicht dem Profit unterliegt, sondern den Wünschen der Tueden.

Jede Revolution, in deren Mittelpunkt nicht die Emanzipation des Tuns steht, ist zum Scheitern verurteilt (weil sie keine Revolution ist). Die Eman-

zipation des Tuns führt uns zu einer anderen Zeit, einer anderen Grammatik, einer anderen Lebensintensität. Die Emanzipation des Tuns ist die Bewegung der Anti-Fetischisierung, die Wiedererlangung der Kreativität. Nur so können die Haarrisse zu Anziehungspolen werden anstatt Ghettos zu sein, und nur wenn sie Anziehungspole werden, können sie expandieren und sich vervielfältigen. Die Revolutionen in Russland und Kuba waren anfangs für viele, die von einer anderen Form zu leben träumten, Anziehungspole: Die Tatsache, dass es nicht wirklich zu einer Emanzipation des Tuns in diesen Gesellschaften kam, führte dazu, dass sie nach und nach diese Anziehung verloren (obwohl im Falle Kubas die Unterstützung und Solidarität weiter bestehen). Und dasselbe gilt für viele alternative Projekte heute: wenn das einzige Ergebnis dieser Projekte ist, dass die Beteiligten arm und isoliert sind und sich langweilen, dann werden diese Projekte keine Anziehungspole sein. Wenn Rebellionen nicht attraktiv sind, dann werden sie sich nicht ausbreiten. Anders ausgedrückt, aufhören, den Kapitalismus zu machen, muss als realistisches Projekt gedacht werden, aber wenn der Realismus kein magischer Realismus<sup>16</sup> ist, dann hört er auf, realistisch zu sein.

Der Kampf des Tuns gegen die Arbeit ist ein Kampf um einen anderen menschlichen Reichtum zu erschaffen: ein Reichtum, der von gesellschaftlichen Bedürfnissen und nicht von kapitalistischer Aneignung geprägt ist, ein Reichtum, der nicht vom Kapital angeeignet ist. Heutzutage produzieren Menschen jeden Tag einen enormen Reichtum, aber fast alles davon eignet sich das Kapital an, so dass die einzige Form in der wir Zugang zu diesem Reichtum haben können, die ist, sich zu verbiegen, sich dem Kommando des Kapitals zu beugen. Es ist leicht, sich zu weigern für das Kapital zu arbeiten, aber wie können wir überleben, ohne uns dem Kapital unterzuordnen?

Jeder Versuch einen Zugang zu den Reichtümern des menschlichen Tuns zu bekommen, stößt auf das „Eigentum“. Aber Eigentum ist kein Ding, sondern ein Verb, ein alltäglich wiederholter Prozess der Aneignung des Produktes unseres Tuns. Der Prozess der Aneignung (der ständig auf neue Gebiete des Tuns ausgeweitet wird) ist auf Gewalt gestützt, hängt aber



größtenteils von der Fetischisierung des Prozesses ab, von der Transformation des Verbes „aneignen“ in das Substantiv „Eigentum“. Der Widerstand gegen den Prozess der Aneignung ist Teil des Prozesses der Erschaffung eines anderen Tuns, eines Tuns, welches gleichzeitig sowohl entfetischisiert als auch eine andere Gesellschaftlichkeit erschafft.

#### IV

Es gibt viele Probleme und es gibt keine anwendbare Modelllösung. Es ist klar, dass wir jetzt aufhören müssen, den Kapitalismus zu machen, dass wir aufhören müssen, das uns umgebende Elend, die Unterdrückung und die Gewalt herzustellen. ¡Ya basta! ¡Que se vayan todos! Die Parolen der letzten Jahre machen deutlich, dass viele Menschen vom Kapitalismus die Nase voll haben.

Natürlich gibt es viele Probleme. Nachdem wir sagen, „Nun mach schon, jetzt geh, geh raus zur Tür“, gibt es immer noch viele Kräfte, die uns in dieses Verhältnis zurückziehen. Aber unser Denken darf sich nicht auf der Achse der Kontinuität bewegen, sondern muss der Diskontinuität, dem Bruch, der Ruptur folgen. Wir müssen jetzt aufhören, den Kapitalismus zu machen. Das Problem der TheoretikerInnen ist vielleicht, dass wir unsere Zeit damit verbringen, gordische Knoten aufzuknoten (oder gar zu knoten) während wir eigentlich von der Energie des 19./20. Dezember 2001, von dem Aufstand im Oktober 2003 in Bolivien, vom 1. Januar 1994<sup>17</sup> ausgehen müssten. Nicht Herrschaft, sondern Bruch steht im Mittelpunkt unseres Denkens.

Bruch bedeutet nicht, dass der Kapitalismus verschwindet. Die Haarrisse bedeuten nicht, dass der Kapitalismus verschwindet. Aber anstatt sich die Revolution als ein Ereignis vorzustellen, das in der Zukunft stattfindet (wer weiß wann) und relativ kurz ist, scheint es besser zu sein, sie sich als einen bereits begonnenen Prozess zu verstehen, der einige Zeit brauchen wird, eben genau deswegen, weil die Revolution nicht von der Erschaffung einer alternativen Welt getrennt werden kann.

Wir sehen, wohin wir gehen wollen. Es schimmert im Morgendunst wie eine Insel auf der anderen Seite des Meeres. Aber wir können nicht dorthin gelangen, indem wir Trittsteine verlegen und von einem Stein zum anderen springen, die Partei aufbauen, die Kontrolle über den Staat erlangen, Sozialreformen durchsetzen. Das wird nicht funktionieren, denn die Insel, die wir im Dunst schimmern sehen, befindet sich nicht im Meer, sondern im Himmel und die einzige Möglichkeit dorthin zu gelangen, ist zu fliegen. Es scheint unmöglich, bis wir merken, dass wir bereits fliegen.

*John Holloway, irisch-mexikanischer Politikwissenschaftler. Er lehrt seit 1993 an der Benemérita Universidad Autónoma de Puebla in Puebla/Mexiko.*

*Der Text wurde der österreichischen Zeitschrift „Grundrisse“ entnommen: [http://www.grundrisse.net/grundrisse11/1/1john\\_holloway.htm](http://www.grundrisse.net/grundrisse11/1/1john_holloway.htm). Er steht unter der GNU-Lizenz für freie Dokumentation.*

## Anmerkungen

- 1 Dies ist die schriftliche Fassung eines Vortrages, gehalten im November 2003 im Museum für zeitgenössische Kunst in Barcelona (MACBA).
- 2 Zuerst 1941 auf Spanisch erschienen, auf deutsch: „Die kreisförmigen Ruinen“, in: J. L. Borges (1992) Fiktionen, Erzählungen 1939-1944, übersetzt v. K.A. Horst, W. Luchting, G. Haefs, (Werke in 20 Bänden, Bd. 5), Fischer Taschenbuch Verlag, S. 46-52.
- 3 J.H. führt hier erstmals den für diesen Text zentralen Begriff „duration“ ein, der je nach Kontext mit „Fortdauer“, „Dauer“, „Dauerhaftigkeit“ übersetzt wird.
- 4 Unübersetzbares Wortspiel: „revolution“ bedeutet im Englischen auch Umdrehung. Gemeint ist also die „stillstehende Revolution“ des Uhrzeigers, der sich im Kreis dreht.
- 5 Der Begriff „genetic criticism“ meint nicht nur die ideengeschichtliche Nachvollziehung des Auseinanderfallens von Subjekt und Objekt, sondern ein Verständnis der Genese dieses Prozesses als Entwicklung des Prozesses des Tuns, als menschliche Genese.
- 6 K. Marx (1894/1983) Das Kapital, Bd. 3 (Berlin/DDR: Dietz), S. 838.
- 7 Walter Benjamin spricht in seinen Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ vom ‚Aufsprengen des historischen Kontinuums‘ (These XV), in: W. Benjamin (1942/1978) Gesammelte Schriften, Bd. I, 2, Frankfurt/M., S. 701.
- 8 Deutsch im Original. Von Benjamin in These XIV der Geschichtsthesen gegen die „homogene und leere Zeit“ gesetzter Begriff, s. Anm. 5.
- 9 Übersetzung des Refrains des Liedes „I will survive“ von Gloria Gaynor.
- 10 „Haut alle ab!“: Gegen Politiker und Wirtschaftsvertreter jeglicher Couleur gerichtete Parole des argentinischen Aufstandes vom 19./20.12.2001.
- 11 Es reicht: Ruf des zapatistischen Aufstandes.
- 12 „Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut“, in: K. Marx (1890/1984) Das Kapital,

Bd. 1 Berlin/DDR, S. 193.

- 13 Im Original: „in-and-against capital“. Mit solchen Formulierungen versucht J.H. das dialektische Verhältnis, in dem das menschliche Tun sich befindet, auszudrücken.
- 14 Im Original: „of-and-for“. S. Anm. 8.
- 15 Im Original: „in-and-against-and-beyond“. S. Anm. 8.
- 16 „Magischer Realismus“ ist die vor allem mit dem Werk García Márquez' verknüpfte Stilrichtung lateinamerikanischer Literatur, die wesentlich den „1. Boom“ der sechziger Jahre mit bestimmte. Sie geht u.a. zurück auf den künstlerischen Aufbruch im Anschluss an den Ersten (Surrealismus) und Zweiten Weltkrieg (Neorealismus). In diesem Kontext richtet sich das „magische“ gegen die „Realpolitik“ herkömmlicher sozialistischer/kommunistischer Bewegungen.
- 17 Am 19./20. Dezember 2001 kam es in Argentinien zu einem Aufstand gegen die IWF-freundliche Regierungspolitik, der mehrere Regierungschefs kurz nacheinander hinwegfegte. Protagonisten waren vor allem Nachbarschaftsversammlungen und Erwerbslosenbewegungen. Im Oktober 2003 kam es in Bolivien zu einem bäuerlich-indigenen Aufstand gegen die neoliberale Politik der Regierung. Am 1.1.1994 kam es, zeitgleich zum Inkrafttreten des NAFTA-Freihandelsabkommens zwischen den USA und Mexiko, im mexikanischen Bundesstaat Chiapas zu einem bis heute andauernden Aufstand einer bäuerlich-indigenen Guerilla gegen die neoliberale Politik der mexikanischen Regierung.

# Die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung zwischen Marx und Markt

*„Außerdem sagte Jesus zu den Leuten: Sobald ihr im Westen Wolken aufsteigen seht, sagt ihr: Es gibt Regen. Und es kommt so. Und wenn der Südwind weht, dann sagt ihr: Es wird heiß. Und es trifft ein. Ihr Heuchler! Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten? Warum findet ihr nicht schon von selbst das rechte Urteil?“ (Lukas 12, 54-57)*

## 1. Einleitende Vorbemerkung

Als Akteur in politischen Diskussionen und Bildungsprozessen trifft man naturgemäß auf Menschen mit unterschiedlichen Voraussetzungen und Eigenschaften. Darunter sind bisweilen auch solche, die an bestimmten Stellen streng und unduldsam sein können: Dann, wenn Problembereibungen nicht deren tiefere Ursachen aufdecken, und dann, wenn die Diskussion nicht auf den Punkt kommt oder wenn politische Maßnahmen vorgeschlagen werden, die die Problemursachen nicht einmal streifen.

Mit solchen Interventionen umzugehen ist nicht immer einfach; sie sind aber wichtig. Denn sie schaffen notwendige und erkenntnisfördernde Spannungen: Die Spannung zwischen Haupt- und Nebensachen, die Spannung zwischen dem, was wir sehen und dem was (verborgen) ist; die Spannung zwischen Problemanalyse und Problemlösungen und die Spannung zwischen Urteil und Handlungsmöglichkeiten.

In der Spannung zwischen Problemwahrnehmung, Problemanalyse und Problemlösungen steht auch die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) in der Diözese Trier und in Deutschland. Von diesen Spannungen und dem Versuch, den ‚Kapitalismus zu verstehen und zu überwinden‘ möchte ich im folgenden als (ehemaliger) Vorsitzender der KAB in der Diözese Trier (2004-2012) berichten und den damit verbundenen Lernprozess und seine (vorläufigen) Ergebnisse reflektieren. Hierbei kommen insbesondere das Verhältnis von Empirie und Theorie und das Verhältnis von Alltagswissen und theoretisch-analytischem Wissen zur Sprache.

## **2. Was ist die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung?**

Die KAB ist – wie die Gewerkschaften und die politischen Parteien in Deutschland auch – ein Kind der ‚Sozialen Frage‘ des 19. Jahrhunderts; sie hat aber als konfessionelle Vereinigung ein eigenes Profil. Sie versteht sich heute als eine Bewegung für Soziale Gerechtigkeit und eine solidarische Gesellschaft. Sie will die ‚Zeichen der Zeit‘ erkennen und die ‚Strukturen der Sünde‘ mit allen zur Verfügung stehenden gewaltfreien Mitteln durchbrechen. Mit ihrer Kritik an unhaltbaren und unwürdigen gesellschaftlichen Zuständen und mit ihrem Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung möchte sie mithelfen, eine bessere Welt für alle und für kommende Generationen zu schaffen.<sup>1</sup> Sie geht dabei im klassischen Dreier-Schritt Sehen-Urteilen-Handeln vor und bestimmt ihre Ziele und Inhalte in demokratischen Verfahren und Gremien.

Die KAB ist auch ein Bindeglied zwischen Kirche und Welt. Sie bezieht sich als katholischer Verband auf die biblischen Quellen und die kirchliche Soziallehre. Sie praktiziert dabei eine ‚politische Spiritualität‘ die geleitet ist von einer Option für die Armen und ArbeiterInnen und von der Suche nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit.

Der Bundesverband der KAB Deutschlands hat zur Zeit etwa 140 000 Mitglieder; dem Diözesanverband Trier gehören ca. 2400 Mitglieder an – und zwar mehr Frauen als Männer. Die Finanzierung der Arbeit der KAB erfolgt über Kirchensteuern und Eigenmittel, inklusive staatlicher Zuschüsse.

### **3. Was macht die KAB in der Diözese Trier?**

Was haben wir als KAB getan, um die ‚Zeichen der Zeit‘ zu erkennen, zu verstehen und deren problematische Erscheinungsformen und Ursachen zu erfassen und zu bearbeiten? Welche Überlegungen haben wir darüber hinaus angestellt, die ‚Strukturen der Sünde‘ zu durchbrechen oder sie sogar aufzuheben?

#### **3.1. Die Sozialfuchs-Kampagne**

Unter dem Eindruck der Prekarisierung der Arbeits- und Lebenswelt, der wachsenden Spaltung zwischen arm und reich und der Aushöhlung des Sozialstaates wurde am Diözesantag im Sommer 2008 der Startschuss für eine sogenannte ‚Sozialfuchs-Kampagne‘ gegeben. Diese sollte möglichst viele Mitglieder dazu ermuntern, sich auf einen selbst organisierten, mehrjährigen Untersuchungsprozess einzulassen. Hierbei sollten unwürdige Zustände und Fehlentwicklungen aufgedeckt, aber auch positive Beispiele, die in die Richtung einer ‚Tätigkeitsgesellschaft‘ weisen, festgehalten und gewürdigt werden (im KAB-Modell der ‚Tätigkeitsgesellschaft‘ sind alle Formen menschlicher Arbeit, die Erwerbsarbeit, die Privatarbeit und die gemeinwesenbezogenen Tätigkeiten, gleichwertig und tragen zur Selbstentfaltung und Selbstbestimmung der Menschen bei). Daraus sollte ein ‚Alternativer Sozialreport‘ entstehen.

So haben sich in den Jahren 2008 bis 2011 mehrere Gruppen mit verschiedenen Themenstellungen wie ‚Wohnformen im Alter‘, den ‚Problemen der Solidarversicherung im Gesundheitswesen‘, den ‚Schwierigkeiten einer Sozial-Genossenschaft‘ und einer ‚belasteten Wohn-Situation‘, aber auch mit der Problematik der ‚Vertafelung der Gesellschaft‘ befasst. Begleitet wurde die Kampagne von mehreren Workshops, die mit einer kleinen ‚Sehshule‘ begann. Denn wer die ‚Zeichen der Zeit‘ erkennen und deuten will, muss zuerst genau hinsehen.

Mit dem Schwerpunkt ‚Tafeln‘ sind wir dabei (für unsere Verhältnisse) relativ weit gekommen: Orientiert an der Untersuchungspyramide ‚Öko-

nomie-Staat-Ideologie-Geschichte' haben wir versucht, das Phänomen Tafeln einzuordnen und zu bewerten. Geholfen hat uns dabei auch das Konzept der „generativen Themen“ von Paulo Freire, um das angebliche Rand-Phänomen der Tafeln in die gesellschaftliche Totalität hinein zu entfalten und den Ansatz für eine radikale, an die Wurzeln gehende, Gesellschaftsanalyse und -kritik fruchtbar zu machen.<sup>2</sup>

Im Laufe unserer Untersuchungsarbeit sahen wir, dass die Hauptprofiteure der Tafeln nicht ihre NutzerInnen, sondern die SpenderInnen, Sponsoren und die gesetzgebende Politik sind. Denn die SpenderInnen sparen Müllgebühren, die Sponsoren Steuern und der Lebensmittel-Handel poliert zusätzlich sein ramponiertes Image auf; die Politik drückt sich mit Hilfe der Tafeln um bedarfsgerechte Regelsätze nach Sozialgesetzbuch II und armutsfeste gesetzliche Mindestlöhne herum.

So werden die TafelhelferInnen als Brückenglieder zwischen Überfluss und Mangel zu einer gut geölten menschlichen Entsorgungsmaschine für die Überschüsse des Lebensmittel-Handels und einer Politik, die die armen Menschen der Verelendung überlässt.

Wenn man aber weiter fragt, wo der Waren-Überfluss bei gleichzeitig wachsender Armut herkommt, entdeckt man, dass beides in einer Wirtschaftsweise begründet ist, die Menschen und Güter zu Mitteln der bloßen Geldvermehrung macht. Das heißt im Tafel-Kontext: Im Kapitalismus werden Lebensmittel nicht produziert und verkauft, um Menschen satt, sondern um Profit zu machen. Menschliche Arbeitskraft wird durch Rationalisierung und gesteigerte Produktivität zunehmend überflüssig und prekär. So kommen überflüssig gemachte Menschen und überproduzierte Lebensmittel an den Tafeln zusammen. Arme Leute werden mit Warenmüll abgespeist und in eine Almosen-Ökonomie abgedrängt.

Da dies Arme wie ArbeiterInnen gleichermaßen betrifft, sind wir als KAB aktiv geworden: Mit einer ‚hartzbitteren Tafel-Schokolade‘, der ein ‚Denk-Zettel‘ beigefügt ist, machten wir auf die Problematiken der Tafel-Arbeit und die Entwürdigung von Betroffenen aufmerksam. Daneben sind wir

mit einer kleinen Tafel-Szene auf die Straßen und Plätze gegangen. In unserem ‚bösen Spiel mit der lieben Not‘ haben wir die Kumpanei zwischen Lebensmittel-Handel und Politik offengelegt und eine notwendige und anzustrebende Alternative aufgezeigt: Die Armen werfen den ‚edlen‘ SpenderInnen und PolitikerInnen ihre Sachen vor die Füße und fordern gemeinsam mit den ArbeiterInnen ein Gutes Leben für alle!

Die Erfahrungen, Erkenntnisse und Forderungen haben wir in mehreren öffentlichen Veranstaltungen mit BefürworterInnen und GegnerInnen der Tafelarbeit und zum Teil hochrangigen PolitikerInnen diskutiert. Außerdem nahm die KAB Trier aktiv an den Berliner Aktionstagen ‚20 Jahre Tafeln sind genug‘ teil, um den politischen Druck auf Tafelbetreiber, Lebensmittel-Handel und Politik zu erhöhen.

### **3.2. Das KAB-Seminar ‚Kapitalismus verstehen und überwinden‘**

Neben dem Tafelprojekt hatten wir beim Diözesantag 2008 ein zweites längerfristiges Projekt auf den Weg gebracht: Die Kapitalismus-Reihe ‚Kapital total fatal – Kapitalismus verstehen und überwinden‘.

Diese Grundlagenschulung war eine Konsequenz aus einem Passus des Erfurter Beschlusses der KAB Deutschlands vom Oktober 2007<sup>3</sup> und eines Antrages an den Diözesantag der KAB-Trier am 28. Juni 2008.

Im Erfurter Beschluss war im Zusammenhang mit der ‚Tätigkeitsgesellschaft in Europa‘ ausgeführt worden, dass „alle Arbeit der Menschen von Entfremdung und Fremdbestimmung zu befreien“ sei. Wenn Arbeit der Schaffung menschenwürdiger Verhältnisse im Rahmen einer „Neuen Kultur der Arbeit“ dienen soll, hieß es weiter, setze dies die „Überwindung der kapitalistischen Wirtschaftsweise voraus“.

Wer aber die „kapitalistische Wirtschaftsweise“ mit dem Ziel der Tätigkeitsgesellschaft überwinden will, muss wissen, wie sie funktioniert, was ihre Grundstrukturen, ihre Widersprüche, Krisen- und Entwicklungspo-



tentiale sind. Wer diese Art von Ökonomie verändern will, muss nicht nur ihre Erscheinungsformen, sondern auch ihr Wesen und die Dialektik zwischen beiden Ebenen zu verstehen suchen. Der diesen Überlegungen entsprechende Antrag wurde vom Diözesanrat 2008 angenommen und im Rahmen von vier Wochenendseminaren in der Zeit von Oktober 2011 bis Januar 2013 umgesetzt.

Das Besondere an unserem Grundlagen-Kurs war nicht nur die Vermittlung von Oberflächen-Erscheinungen und Tiefenstrukturen, sondern auch die Verknüpfung von theaterpädagogischen Mitteln mit analytisch-theoretischer Arbeit auf der Basis der Erfahrungen und Einschätzungen der TeilnehmerInnen. Das dritte Element unseres Konzepts bestand in den selbst gestalteten Gottesdiensten an den Wochenenden, bei denen das jeweilige Thema anhand biblischer Texte bearbeitet und spirituell erweitert wurde.

Am ersten Wochenende wurden die Basiskategorien des Kapitalismus wie Ware, Wert und Mehrwert, Arbeit, Kapital und Geld sowie der zentrale Begriff des Warenfetischs bearbeitet. Hierbei wurden die Vorträge mithilfe von Körperübungen und szenischer Gruppenarbeit reflektiert und interpretiert. Ein eindrucksvolles Körperbild (eine Statue zum Thema Ohnmacht/Unterdrückung) drückte in einer winzigen Bewegung beispielhaft das aus, worauf es uns in der Kursreihe ankam: Die Augen auf zu machen, als ersten Schritt zur Veränderung herrschender Verhältnisse!

Beim zweiten Wochenende wurde das Verhältnis von Markt und Staat/Politik behandelt.

Einführend wurde die Bedeutung des Sozialstaates für die KAB als ArbeitnehmerInnen-Bewegung dargestellt. Anschließend nahmen wir die Staatsform selbst und ihre einzelnen Bestimmungen als Rechts-, Sozial- und demokratischer Staat und seine Funktion als ‚ideologischer Staatsapparat‘ unter die Lupe.

Beim dritten Wochenende sind wir den Erscheinungsformen und Ursachen der Wirtschafts- und Finanzkrise nachgegangen. Nach einem Blick

auf die Geschichte des Kapitalismus nach dem Zweiten Weltkrieg (Fordismus, Keynesianismus, Neoliberalismus) rückte die widersprüchliche und krisenverursachende Entwicklung des relativen Mehrwerts und der damit verbundenen Produktivität ins Zentrum der Analyse. Hierbei stößt der auf Mehrwert angewiesene Kapitalismus sowohl an seine inneren Verwertungsgrenzen als auch an die Naturgrenzen, die durch den ‚Ausweg‘ über die Finanzblasen und Verschuldungs-Ökonomie nur hinausgeschoben, aber nicht überwunden werden können.

Im vierten und letzten Modul der Reihe im Januar 2013 ging es um die Frage der Überwindung des Kapitalismus und um mögliche Konsequenzen für die KAB-Programmatik sowie die Katholische Soziallehre und unsere Vision einer ‚Tätigkeitsgesellschaft‘. Nach einer intensiven theaterpädagogischen Bearbeitung des Problems der Veränderung schlechter Realitäten am Beispiel der Flüchtlingsproblematik (‚Festung Europa‘) wurde die Bedeutung christlicher und marxistischer Ansätze für eine Überwindung entfremdeter Verhältnisse herausgearbeitet. Der abschließende Sonntagvormittag diente dazu, erste Konsequenzen für die KAB-Programmatik und die Bildungsarbeit zu besprechen und den Umgang mit dem am Diözesantag vom 29. September 2012 verabschiedeten Leit(an)trag zu beraten, der zunehmend zum ‚Leid-Antrag‘ für die verschiedenen Beteiligten geworden war.

#### **4. Folgerungen und Spannungen: Der Leit(d)antrag für den Diözesantag 2012**

Als Initiator der Kapitalismus-Reihe und als Vorsitzender des KAB-Diözesanverbandes hatte ich für den Diözesantag vom September 2012 nach dem dritten Modul einige Konsequenzen in Form eines Leit(an)trags-Entwurfs gezogen. Dieser konnte aus organisatorischen und zeitlichen Gründen nicht mehr im dafür zuständigen Diözesan-Ausschuss beraten werden, sondern wurde direkt in die Antragskommission eingespeist, nachdem er in eine antragstaugliche Fassung (Beschluss-Vorschlag und Begründung nebst Erläuterungen) gebracht worden war.

Der Leitantrag hatte die Funktion, die politische Ausrichtung des Verbandes für die nächsten (vier) Jahre zu bestimmen und gleichzeitig einen Rahmen für die weiteren Anträge zu bieten. Nach unserer kritischen Beschäftigung mit dem neuen Beschluss des Bundesverbandes ‚Fair teilen statt sozial spalten – Nachhaltig leben und arbeiten‘ vom Oktober 2011 auf den Bezirkstagen, aber auch aus Erkenntnissen unserer Kapitalismus-Reihe heraus, schien es mir geboten, die traditionelle realpolitische Ausrichtung der KAB um einige systemkritische Elemente zu erweitern – sowohl im Blick auf den Diözesanverband als auch in Richtung Bundesverband.

Ich schlug vor, in unsere künftige Arbeit die Spannung zwischen Realpolitik und Systemkritik und -überwindung als eine ‚Doppelstrategie‘ aufzunehmen: Einerseits müssten wir für anständige Löhne und Mindestsicherungen, den Erhalt von Sonn- und Feiertagen, gegen Privatisierung und für den ökologischen Umbau usw. streiten, aber andererseits auch Ansätze und Bestimmungen entwickeln, die auf eine alternative und nachhaltige Vergesellschaftungsform abzielten. Als mögliche Schritte und Aufgaben auf diesem Weg führte ich auf:

- Weiterführung und Vertiefung der Gesellschaftsanalyse unter Beteiligung möglichst vieler Mitglieder und InteressentInnen
- Veränderung des Kritik-Standpunktes: Nicht mehr ausschließlich Kritik des Kapitals vom Standpunkt der Arbeit als Binnenkonflikt des Werts, sondern auch Kritik der Arbeit im Kapitalismus als Kritik der Wertform
- Erweiterung des Analyserahmens durch Beachtung der Unterschiede und Zusammenhänge zwischen der Erscheinungsebene (Oberfläche) und dem Wesen (Tiefenstruktur) des Kapitalismus
- Aufhebung der Lohnarbeit und die mögliche Weiterentwicklung von einer ArbeitnehmerInnen-Bewegung zu einer Tätigenbewegung
- Entwicklung von Kriterien für ein neues menschliches, bedarfsorientiertes und naturschonendes Reichtumsmodell

- Präzisierung der Forderung nach ‚Eingriffen in die Herrschgewalt und Eigentumsformen‘ im Würzburger Beschluss
- Überprüfung der klassischen Positionen der Katholischen Soziallehre und der KAB (Arbeits-, Kapital-, Staats-, Gesellschafts-, Eigentums-, Demokratie- und Subjekt-Begriff bzw. Menschenbild)
- Weiterentwicklung des KAB-Modells der Tätigkeitsgesellschaft zu einer Vision jenseits von Ware, Geld und Staat
- Macht- und Widerstandsanalyse in struktureller und personeller Hinsicht
- Entwurf von Durchsetzungsstrategien.

Zur Begründung führte ich aus, dass bis zum Erfurter Europa-Beschluss 2007 und in Teilen auch noch im Würzburger Beschluss von 2011 die Forderungen der KAB weitgehend auf der Ebene der Verteilung und der Realpolitik geblieben seien.

Mit dem Würzburger Beschluss sei die KAB zwar ein Stück weiter gegangen: Neben dem ‚Fairen teilen‘ stünde nun die Forderung nach einem ‚Nachhaltigen Leben und Arbeiten‘. Die soziale Frage sei um die ökologische Frage erweitert und damit die Entwicklung eines neuen und anderen Wirtschafts- und Wohlstandsmodells auf die Tagesordnung gesetzt worden. Die Konturen dieses Modells und die vorgeschlagenen Maßnahmen seien jedoch noch sehr vom Bestehenden gezeichnet und insbesondere auf Markt und Staat fixiert.

Um aber ein wirklich alternatives Wirtschafts- und Wohlstandskonzept im Sinne des Würzburger Beschlusses und eine „neue Kultur der Arbeit“ laut Erfurter Beschluss entwickeln zu können, wäre die „Überwindung der kapitalistischen Wirtschaftsweise“ (ebenda) erforderlich. Und dieses Vorhaben sollte mit Hilfe der Doppelstrategie angegangen werden.

Um die Forderung nach einer Überwindung der „kapitalistischen Wirtschaftsweise“ zu unterfüttern und erkennbar zu machen, dass die bisherige Beschlusslage im Bundesverband unzureichend ist, fügte ich dem Leitantrag die nachfolgenden Erläuterungen bei, die eine andere, realitätstauglichere Wahrnehmung der kapitalistischen Verhältnisse ermöglichen sollten (sie waren also nicht mehr Teil des Beschluss-Antrages):

1. Markt und Staat sind zwei komplementäre Seiten der kapitalistischen Wert-Verwertung als zwanghaftem, aber abstrakt-unanschaulichem Gesellschaftszusammenhang. Der Wert ist ein gesellschaftliches Verhältnis, welches erst im Tausch von Waren auf dem Markt (oder in Krisen) an der gesellschaftlichen Oberfläche erscheint (auf diese Erscheinungsebene sind alle bürgerlichen PolitikerInnen und Ökonomen und auch die KAB fixiert). Der Wert beruht auf privater Warenproduktion, Konkurrenz und Anwendung/Ausbeutung (abstrakter) Arbeit auf Grundlage der historischen Enteignung der unmittelbaren ProduzentInnen von ihren Produktionsmitteln, der absoluten Armut der Lohnarbeit. Die Verwertung des Werts zielt auf maß- und endlose Geldvermehrung. Die ArbeitnehmerInnen sind nur Mittel zu diesem irrationalen Zweck.
2. hat der Staat die Widersprüche dieser Produktionsweise zu bearbeiten und für die laufende Kapitalakkumulation zu sorgen. Er ist insofern „ideeller Gesamtkapitalist“ (Friedrich Engels) und als Rechtsstaat Garant des Privateigentums und des ‚freien und gleichen‘ Tauschs zwischen WarenbesitzerInnen auf dem ‚Markt‘. Als Sozialstaat besorgt er die Zufuhr von Arbeitskraft in bedarfsgerechter Anzahl und Qualität für die Kapitalverwertung.
3. geht es dem kapitalistischen Markt nicht um ‚den Menschen‘ oder die von der KAB geforderte Befriedigung der (Grund)Bedürfnisse. Der ‚Markt‘ stellt die Sphäre der Zirkulation zwischen Produktion und Konsumtion/Reproduktion dar. Hier wird der in der Produktion potentiell angeeignete Mehrwert im Rahmen der wertgesteuerten Konkurrenz der Einzelkapitale realisiert und verteilt. Im Marktbegriff ist der Wert bzw.

das Wert- und Ausbeutungsverhältnis und damit das Wesen des Kapitalismus eliminiert.

4. ist die Mehrfachkrise des Sozialen, der Arbeit, der Finanzen und der Ökologie Ausdruck der Krise des kapitalistischen Bereicherungs-Systems: Auf Grund der konkurrenzbedingten Produktivität wird immer mehr lebendige, produktive Arbeit trotz größerer Warenmengen abgeschafft. Hierdurch reduziert sich aber auch die für das Kapital lebensnotwendige Mehrwertmasse pro stofflicher Einheit. Um diesen Verlust an Wertsubstanz auszugleichen, braucht es einen noch größeren Warenausstoß, was wiederum zu größerem Verbrauch der natürlichen Umwelt führt usw. usf.

Dieses irrwitzige, selbstzerstörerische (aber gleichwohl viele Menschen faszinierende) System muss beendet werden, wenn wir den Planeten Erde und seine BewohnerInnen, Gottes gute Schöpfung, bewahren wollen. Denn die kapitalistische Selbstzweck- und Geldvermehrungsmaschine kann nicht langsamer laufen oder sich einsichtsvoll selbst abstellen. Da der Staat Teil des Systems ist, kann auch von ihm keine wirkliche Abhilfe erwartet werden. Die krisenhafte Eigendynamik des Werts bzw. des Kapitals hat jedoch das Zeug, sich in eine totale Reproduktionskrise mit katastrophalen Folgen hinein zu steigern.

### **Die Debatte um den Leit(d)antrag und die innerverbandliche Reflexion des Kapitalismus-Seminars**

So bestückt ging der Antrag in die siebenköpfige Antragskommission (wovon drei VertreterInnen nicht am Kapitalismus-Seminar teilgenommen hatten).

Nach kontroverser Diskussion dort – wobei auch die Variante ‚Nicht-Befassung‘ im Raum stand – wurde mein Antrag mit weitgehenden Streichungen zur Zustimmung beim Diözesantrag empfohlen. Hierbei fielen die kompletten Erläuterungen weg, weil sie den meisten Delegierten unverständlich seien. Und über Unverständliches könne man nicht abstimmen.

Auch die vorgeschlagenen Schritte auf dem Weg zu einer alternativen Vergesellschaftung wurden arg dezimiert: Die Veränderung/Erweiterung des Kritik-Standpunktes, die Erweiterung des Analyserahmens, die Aufhebung der Lohnarbeit zugunsten einer Tätigenbewegung und die Macht- und Widerstandsanalyse wurden für nicht beschlussfähig befunden. Das Element ‚Weiterentwicklung des KAB-Modells zur Tätigkeitsgesellschaft‘ blieb zwar erhalten, aber die weiterreichende Dimension ‚jenseits von Ware, Geld und Staat‘ wurde gestrichen. Neben den realpolitischen Vorschlägen blieben nur die Punkte ‚Weiterführung und Vertiefung der Gesellschaftsanalyse‘, die ‚Kriterien für ein neues Reichtumsmodell‘, die ‚Präzisierung der Eingriffe in die Herrschgewalt und Eigentumsformen‘, die Überprüfung klassischer Positionen der Katholischen Soziallehre und verschiedener KAB-Begriffe sowie mögliche Durchsetzungsstrategien. In dieser Fassung wurde der Leitantrag am Diözesanrat im September 2012 (ohne Aussprache) angenommen.

In der Reflexion dieser Vorgänge und der Kapitalismus-Reihe in späteren Sitzungen der zuständigen Gremien wurde moniert, dass der wichtigste Antrag des Diözesanrates (im Gegensatz zu anderen) nicht noch einmal mündlich vorgestellt und diskutiert wurde. Zweifel wurden geäußert, dass eine genügende Anzahl Delegierter hinter dem Beschluss stünden.

Künftig sollen daher (Leit)Anträge vom Diözesan-Vorstand erläutert und vor Abstimmung obligatorisch Stellung bezogen werden. Der Inhalt des verabschiedeten Leitantrags sollte im letzten Modul des Kapitalismus-Seminars und bei der Auswertung der Kapitalismus-Reihe diskutiert werden – was auch geschah.

Diejenigen GremienvertreterInnen, die am Seminar teilgenommen hatten, bewerteten die Reihe als erhellend, aber auch sehr anstrengend (vor allem, was die theoretischen Teile betraf). Insbesondere die lebendige Verzahnung von Theater- und Reflexionsarbeit und die offene Atmosphäre wurden positiv hervorgehoben. Von denen, die nicht teilgenommen hatten, bekundeten einige Desinteresse am Thema Kapitalismus, andere wiesen auf intellektuelle Überforderung der Mitglieder und die Einseitigkeit der

Analyse hin, weshalb man sie z.B. um ökologisch-kybernetische Modelle erweitern solle. Ein (neues) Gremienmitglied fragte an, wieso die KAB einer kritischen Gesellschaftsanalyse überhaupt einen so hohen Stellenwert einräume. Die gegenwärtige Krise z.B. könne man auch mit Hilfe des gesunden Menschenverstandes begreifen ...

Insgesamt wurde die Reihe als gewinnbringend, aber in Teilen als zu anspruchsvoll angesehen. Um mehr Mitglieder einzubeziehen, müsse man die Zusammenhänge vereinfacht darstellen („Kapitalismus light“) und an konkreten Erfahrungen ansetzen (was wir im Kurs getan haben). Außerdem sei der Begriff der ‚Systemüberwindung‘ oft angstbesetzt, was Abwehrreaktionen gegenüber Begriff und Sache hervorrufe.

Überlegungen, wonach man die Tiefendimensionen der Problem-Erscheinungen in der Bildungsarbeit generell stärker einbeziehen sollte, quittierte ein ehrenamtliches Leitungsmitglied mit einer Rücktrittsankündigung ...

Trotz solcher Vorbehalte und Widerstände soll die politische und Bildungsarbeit qualifiziert weitergeführt werden. Dabei soll sie wo möglich an konkreten Problemen ansetzen und an spürbaren Leiderfahrungen anknüpfen. Für die Stärkung der Tiefendimension wird ein Konzept zur Beratung erarbeitet.

## **5. Die KAB zwischen Marx und Markt**

Wie können diese Erfahrungen und Vorgänge bewertet werden? Welches Licht werfen sie auf die KAB als sozialpolitischer Verband? Wie kann man sie gesellschaftspolitisch und -theoretisch einordnen und wohin kann und soll die Reise gehen?

### **5.1 Reflexion der Spannungen im Kontext der Dialektik von Wesen und Erscheinung**

Halten wir fest: Das Ausgangsmotiv unserer Reihe war ‚Kapitalismus verstehen und überwinden‘ unter Bezug auf eine entsprechende Passage im



Erfurter Beschluss der KAB Deutschlands von 2007. Da ist es zunächst beruhigend, dass die Gesellschaftsanalyse weitergeführt und vertieft werden soll. Und der Wunsch nach Verständlichkeit, Vereinfachung und Konkretisierung ist nachvollziehbar, wenn darunter der Anspruch verstanden wird, als Subjekt von Lernprozessen ernst und mitgenommen zu werden. Um das zu erreichen ist es oft gut, Sachverhalte anschaulich, konkret und deshalb ‚begreifbar‘ darzustellen. Das erhöht die Chance, im klassischen Dreierschritt von Sehen-Urteilen-Handeln vorgehen und hierbei ‚greifbare‘ Ergebnisse vorweisen zu können. Das kann Spaß machen und neue Mitglieder anziehen. Eine solche gerade Linie hat aber ihre Tücken, wie wir aus der Analyse der Tafel-Bewegung wissen. Das, was hinter deren Engagement liegt, ist kompliziert und ideologisch, politisch und ökonomisch vermittelt. Damit wollen sich die praktischen HelferInnen nicht beschäftigen. So wird manches ausgeblendet, was für das Urteilen und Handeln wichtig wäre.

Im Falle des Kapitalismus und seiner Analyse ist das ähnlich: Der Wunsch nach Vereinfachung, Begreifbarkeit und Verständlichkeit gibt uns einen wichtigen Hinweis auf die tatsächliche Verfassung kapitalistischer Gesellschaften, die ja nachgerade mysteriös, widersprüchlich, doppeldeutig, undurchschaubar, unverständlich und abstrakt wirken. Und dennoch leben wir in diesen Gesellschaften und ‚machen‘ sie. Aber wissen wir auch, *dass* und *wie* wir das tun? Wer sich hierüber Klarheit verschaffen und das ‚gesellschaftlich Unbewusste‘ aufdecken will, ist gut beraten, dazu Marx’sche Erkenntnisse und Kategorien zu Rate zu ziehen. Denn Marx hat uns im ‚Kapital‘ (und anderswo) darauf aufmerksam gemacht, dass die kapitalistischen Verhältnisse nicht so sind, wie sie zu sein scheinen, dass sie einen fetischhaften, irreführenden Charakter annehmen und dass es eine Differenz und eine Dialektik zwischen den (Erfahrungen zugänglichen) Oberflächen-Erscheinungen und den tiefer liegenden, unanschaulichen Strukturen, dem ‚Wesen‘ des Kapitalismus gibt: „Alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammen fielen.“<sup>44</sup> Deshalb ist eine gründliche kategoriale, d.h. theoretische, Analyse nötig.

Wenn man die Tiefenstrukturen bzw. das Wesen des Kapitalismus nicht kennt oder missdeutet, ist man in der Gefahr, dem Kapitalfetisch aufzusit-

zen. Dann tritt das Machwerk der Menschen seinen Machern als undurchschaubares und unbeherrschbares gegenüber.

Diese Dialektik aufzuklären und u.a. hierdurch zu verhindern, dass die Menschen durch ihre eigene Tat beherrscht und dadurch auch zu Beherrschern anderer Menschen werden, ist Karl Marx angetreten. Deshalb war es mir und dem Team der Kapitalismus-Reihe wichtig, die Marx'schen Erkenntnisse zum Verständnis des heutigen Kapitalismus heranzuziehen. Daher schien es mir notwendig und geboten, diese auch für den systemkritischen Teil unseres Leitantes zu verwenden.

## 5.2 Kapitalismuskritik als Wert-Abspaltungskritik

Dabei habe ich auf zeitgenössische Arbeiten von Kapitalismus-KritikerInnen zurückgegriffen, die genau den ‚esoterischen‘ Marx, den Marx der Fetischismus- und Wert-Kritik, den Marx, der über den Klassenkampf und die Ausbeutungsfrage hinausgeht, neu und aktuell interpretieren und so mit Marx über Marx hinaus denken.

Konkret ist die Gruppierung um den (leider im letzten Jahr verstorbenen) Publizisten und Sozialphilosophen Robert Kurz gemeint, die sich mit der Zeitschrift ‚Exit!‘ eine theoretische Plattform geschaffen hat. Darüber hinaus habe ich mich auf Arbeiten von Moishe Postone, Anselm Jappe, aber auch auf Michael Heinrich, mit dem ‚Exit!‘ in Fehde liegt, bezogen.<sup>5</sup>

Im Folgenden möchte ich den kapitalismus-theoretischen Ansatz von ‚Exit!‘ mit dem der KAB vergleichen, um am Ende einige Folgerungen für die künftige Arbeit der KAB und die Perspektive der ‚Tätigkeitsgesellschaft‘ heraus arbeiten zu können.

Die Wert- und Wert-Abspaltungskritik, auch als Kritik des „modernen warenproduzierenden Patriarchats“ bezeichnet,<sup>6</sup> geht von den Oberflächen-Begriffen und -erscheinungen zurück auf das ‚Ganze‘ der kapitalistischen Modernisierung und seine grundlegenden Kategorien. Claus Peter Ortlieb, der bei unserem Krisen-Wochenende referiert hatte, formuliert das

so: Es geht „um die Kritik des modernen Fetischismus, um die Kritik der Warenproduktion als System, um die Kritik der ‚Verwertung des Werts‘ als ‚automatisches Subjekt‘ der Gesellschaft“<sup>7</sup>.

Hierbei kommen die ökonomischen Kategorien der ‚abstrakten Arbeit‘ als Substanz des Kapitals und ihre Ausdrucksformen Wert, Ware, Geld und Markt ins Spiel. Der ‚Wert‘ ist die Form der gesellschaftlichen Synthesis; er ist das, was die kapitalistische Welt im Innersten zusammenhält (und paradoxer Weise auseinander treibt – siehe hierzu den Abschnitt zur Krisentheorie). Dabei wird die Arbeit der isolierten, individuellen und gesellschaftlich ‚planlosen‘ Warenproduzenten über die Marktkonkurrenz am Maßstab der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit zwanghaft miteinander vermittelt, d.h. einander gleich-gemacht und dabei von allen qualitativen Elementen abgesehen. In diesem unpersönlichen Herrschaftssystem wird die menschliche Arbeitskraft in Form abhängiger Arbeit in die Mühle der ‚Verwertung des Werts‘ hineingezogen, in dem sie vom Kapital zeitlich länger angewandt wird, als ihre Reproduktion kostet. So wird Mehrwert erzeugt, der am Ende des Kreislaufs von Produktion und Zirkulation bzw. nach Realisation des Mehrwerts am Markt, als ‚mehr Geld‘ herauskommt (G-W-G‘). Jene Warenproduzenten (und angesichts des Weltmarktes auch jene Nationen), die die Norm der ‚gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit‘ nicht einhalten können oder sich nicht über den Leisten der durchschnittlichen gesellschaftlichen Arbeitszeit schlagen lassen wollen, werden – einschließlich ihrer Arbeitskräfte – vom Markt gefegt.

### **Wert-Abspaltung**

Aus der ‚Verwertung des Werts‘ sind jedoch die Tätigkeiten, wie Erziehungs-, Familien- und Sorge-Arbeit, die man(n) zumeist den Frauen zuweist, tendenziell ausgeschlossen. Sie werden vom ‚Wert‘ bzw. von der produktiven ‚Wert-Arbeit‘ abgespalten. Diese zweite, dunkle Seite des Werts gehört aber „gleichursprünglich“ zum Wertverhältnis, wie ihre ‚Entdeckerin‘, Roswitha Scholz schon 2000 feststellte.<sup>8</sup> Denn die sogenannten Reproduktionstätigkeiten (und die damit verbundenen Gefühle

und Haltungen) dienen nicht nur der Sorge um das einzelne menschliche Leben und die menschlichen Gesellungsformen, sondern auch der Wiederherstellung der Arbeitskraft und ganz allgemein dem Funktionieren des Werts. Die ‚gefühlvollen‘ Tätigkeiten sind eine notwendige Ergänzung der ‚gefühllosen‘ Wert-Verwertung und gewissermaßen ihre Voraussetzung. Wert und Wert-Abspaltung stellen also ein dialektisches Verhältnis zueinander dar und nur beide Dimensionen zusammen bilden den kritischen Begriff der modernen Gesellschaft.<sup>9</sup> Roswitha Scholz sieht die Wert-Abspaltung darüber hinausgehend sogar als ‚übergeordnete Logik‘ an, die über die warenförmigen Binnenkategorien hinausgeht.<sup>10</sup> Jedenfalls stellt die Wert-Abspaltungs-Theorie eine Erweiterung des Marx’schen Begriffs vom Ganzen bzw. der gesellschaftlichen Totalität zur Verfügung.

### **‚Arbeiterbewegungs-Marxismus‘**

Ein wesentliches Ziel des Wert-Abspaltungs-Ansatzes liegt in der Kritik der ‚Arbeit‘ in der kapitalistischen Moderne. Dementsprechend stehen auch die Arbeiterbewegungen bzw. der Arbeiterbewegungs-Marxismus in der Kritik.<sup>11</sup> Die Arbeiterbewegungen in West und Ost (Gewerkschaften und Arbeiterparteien sowie der ‚Realsozialismus‘) hätten die menschlich-männliche Arbeit ontologisiert und heroisiert, statt sie als Formprinzip zu kritisieren. Der Wert sei nur als Ausbeutungsverhältnis in Bezug auf die Mehrwert-Aneignung durch die Kapitaleseite oder als Verteilungs- oder Eigentumsfrage problematisiert worden.

Statt für die Abschaffung der abstrakten Arbeit und des Werts einzutreten, habe man um die Anerkennung der ‚Arbeit‘ und der ArbeiterInnen innerhalb der Wertform, die auch den bürgerlichen Staat umfasst, gekämpft. So sei auch der traditionelle Arbeiterbewegungs-Marxismus androzentrisch, d.h. männlich bestimmt gewesen und geblieben. Er habe die geschlechtliche Abspaltung ebenso reproduziert wie die abstrakte Arbeit. Auch die feministische Kritik an der Ungleichbehandlung von Männern und Frauen – innerhalb und außerhalb der ArbeiterInnenbewegung – greife zu kurz und verbleibe in der Wertform.

Auf diese Weise hätten die ArbeiterInnenbewegungen (durchaus unbeabsichtigt, G.S.) das selbst erzeugte ‚automatische Subjekt‘ in den Stand gesetzt, sich die gesamte gesellschaftliche Reproduktion unterzuordnen. In dem man sich staats- und politikfähig gemacht habe, sei jede emanzipatorische Perspektive verloren gegangen.

Aus dieser Kritik wird gefolgert, dass der ‚Standpunkt der Arbeit‘ mit seiner Anpassung an die Wert-Abspaltungsverhältnisse samt seiner Reduktion auf den Klassengegensatz von Kapital und Arbeit überwunden werden und durch eine Analyse und Kritik des totalitären Ganzen ersetzt werden müsse.

### **Krisentheorie**

Neben der Kritik der Aufklärungsphilosophie als der ideologisch-ideellen Seite der patriarchalen Herrschaft zeichnet die Wert-Abspaltungskritik eine radikale Krisentheorie aus.

Wie der Kampf der Arbeiterbewegungen der Aufstiegs- und Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus angehört habe, so müssten auch die bisherigen Krisen (also jene vor der aktuellen) auch in diesem Kontext gesehen werden. In der gegenwärtigen Phase eines überreifen Kapitalismus mit seiner ‚mikroelektronischen Revolution‘ stoße die Kapitalverwertung jedoch an ihre absolute innere Schranke. Durch die weltweite und tief gestaffelte Anwendung der neuen Techniken werde eine so enorme Steigerung der Produktivität und Rationalisierung erreicht, dass mehr (abstrakte) Arbeit abgebaut wird, als durch Markterweiterung u.a. Kompensationen aufgebaut werden könnten. Damit erodiere auch die Substanz des Werts und somit die Grundlage seiner Verwertung. Auch der verzweifelte Kampf gegen den Wert- und Mehrwert-Verlust mittels gesteigerten Warenausstoßes sei keine Lösung des Erosionsproblems, sondern heize durch höheren Ressourcenverbrauch die ökologische Krise an. Es ist beinahe so, wie beim Kampf der ‚Grauen Herren‘ um ihre Zigarren in Michael Endes ‚Momo‘, mit denen sie das Leben der Menschen verbrauchten, um ihr eigenes zu verlängern. Dort blieb nach dem Stillstehen der Zeit nur die Asche der

‚Grauen Herren‘ übrig; hier geht das Kapital mit Erreichen der inneren und der äußeren Schranke in sein kritisches, womöglich finales Stadium über – mit wahrscheinlich katastrophalen Folgen für alle.

Damit macht sich der von Marx bereits in seinen Grundrissen von 1857/58 aufgedeckte „prozessierende Widerspruch“ des Kapitals historisch und aktuell geltend: „Das Kapital ist selbst der prozessierende Widerspruch (dadurch), daß es die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren sucht, während es andererseits die Arbeitszeit als einziges Maß und Quelle des Reichtums setzt.“<sup>12</sup>

### **5.3 Die Sicht der KAB auf den aktuellen Krisen-Kapitalismus**

Der inzwischen zur mehrfachen und kategorialen Krise gereifte Widerspruch erfordert in der Tat radikale Kritik und grundlegende Alternativen. Wie sieht das die KAB?

Hierbei kommt die Ebene des Bundesverbandes mit seinen analytischen und programmatischen Äußerungen und mit ihm insbesondere der aktuelle Würzburger Beschluss des Jahres 2011 (wieder) ins Blickfeld.

#### **Der Würzburger Beschluss**

Unter der Überschrift ‚Fair teilen statt sozial spalten – Nachhaltig leben und arbeiten‘ stellt sich der Bundesverband der Mehrfachkrise. Der Beschluss ist nach dem bekannten Dreierschritt Sehen-Urteilen-Handeln gegliedert.

#### **Sehen:**

Der Blick auf die Welt beginnt mit einer Fanfare: „Vor unseren Augen spielt sich ein Drama unvorstellbaren Ausmaßes ab. Statt fair zu teilen, spaltet sich die Welt weiter. Wir stehen vor einem Scherbenhaufen globaler Krisen. Leidtragende sind weltweit vor allem die Armen, denen eine lebenswerte Zukunft geraubt wird“ – nicht zuletzt auch wegen des sie am

meisten betreffenden Klimawandels. „Hunger und Ohnmacht drohen zum Kennzeichen des 21. Jahrhunderts zu werden“.

Der massenhaften informellen Arbeit in den armen Ländern stehe als Pendant die prekäre Arbeit und der wachsende Niedriglohnsektor hierzulande gegenüber. Die kapitalistische Wirtschaftsweise zeige sich unfähig, die Grundbedürfnisse aller Menschen zu sichern und die soziale Spaltung zu beseitigen.

Verantwortlich für diese Zustände wird ein marktradikales Wirtschaftsmodell bzw. ein der neoliberalen Deregulierungspolitik entsprungener ‚Raubtierkapitalismus‘ gemacht, der auf der Vernutzung von Arbeit und Schöpfung gleichermaßen beruhe.

### **Urteilen:**

Nach der biblischen Schöpfungsgeschichte (hier: Genesis 2,15) soll die menschliche Arbeit jedoch Mittel zum Bebauen und Bewahren der göttlichen Schöpfung sein!

Darum geht es bei der Skizze des KAB-Modells der ‚Tätigkeitsgesellschaft‘ als Alternative zum Raubtierkapitalismus. Denn das biblische „Bebauen und Bewahren“ müsse übersetzt werden mit dem Postulat „Nachhaltig leben und arbeiten“. Die Beseitigung der Armut, die strikte Neuordnung des Finanzsystems, die Ökologisierung der Wirtschaft und die soziale Erneuerung der Arbeitsgesellschaft müssten dabei Hand in Hand gehen.

### **Handeln:**

Für diese Ziele werden im Handlungsteil zahlreiche Vorschläge entwickelt, die von der Erneuerung der „Sozialen Demokratie“ (eine mit zivilgesellschaftlichen Beteiligungsformen ergänzte parlamentarische Demokratie), einer ökologischen und sozialen Steuerung des Marktes, einer neuen Verteilungsgerechtigkeit, die Eingriffe in die „wirtschaftliche Herrschgewalt“ bedinge, über die Steigerung der Ressourceneffizienz und eine dezentrale

Solarwirtschaft, bis hin zu einem europäischen Mindestlohn und der Stärkung regionaler Wirtschaftskreisläufe reichen.

#### **5.4 Bewertung im Vergleich zwischen Wert-Abspaltungskritik und KAB**

Schon diese knappe Skizze des Beschlusses macht deutlich, dass die KAB aufmerksam und kritisch gegenüber den Erscheinungsformen der Mehrfachkrise ist, aber diese nicht auf das Wesen des Kapitalismus, sondern im Wesentlichen auf Fehler der Politik und des Staates zurückführt. Die neoliberale Politik habe das ‚Raubtier Kapitalismus‘ von der Kette gelassen. So sei es bissig und von allen guten Geistern der Regulierung (sprich: dem Geist der ‚Sozialen Marktwirtschaft‘) verlassen worden...

Statt den gemeinsamen Ursachenzusammenhang der ‚Vernutzung von Arbeit und Schöpfung‘ zu explizieren (z.B. anhand der Marx’schen (Mehr-)Werttheorie und insbesondere mit Hilfe der Kategorie des ‚relativen Mehrwerts‘, wie sie im Krisen-Wochenende behandelt wurde), wird eine ‚Erneuerung von Politik und Demokratie‘ gefordert, mit der eine sozialverträgliche Re-Regulierung und ein ökologischer Umbau (auch mit Hilfe der Zivilgesellschaft) erstritten werden soll.

Markt und Staat stehen prinzipiell unangefochten da und sollen sogar zur Lösung der Mehrfachkrise (Sozial-, Arbeits-, Umwelt- und Finanzkrise) taugen – jedenfalls dann, wenn der Markt reguliert und der Staat stark und gerecht sei. Dann könne der Markt ‚Mittel zu dem Zweck (sein), allen Menschen das Überleben zu sichern, alle mit den notwendigen Waren und Dienstleistungen zu versorgen und dabei gleichzeitig die natürlichen Ressourcen zu schonen‘. So viel Marktverherrlichung war selten! In Würzburg hätte das beinahe dazu geführt, dass die KAB für einen weltweiten Emissions-Zertifikate-Handel eingetreten wäre, bei dem ‚Emissionsrechte für jeden Menschen‘(!) durch eine internationale Klimazentralbank ‚gleich verteilt‘ werden sollten. Dabei warnt schon die Bibel vor der trügerischen Sicherheit des ‚Marktes‘ (Matthäus 25) und den totalitären Ansprüchen des ‚Staates‘ (Samuel 8).



Weder wird erkannt, welche Rolle der Markt als Zirkulationssphäre spielt und was er voraussetzt und ausblendet (siehe Erläuterungen zum Leittrag), noch geht der Blick über das komplementäre Verhältnis von Markt und Staat als zwei Seiten derselben kapitalistischen Medaille hinaus. So bleiben die Vorstellungen eines alternativen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodells in Form der angestrebten Tätigkeitsgesellschaft dem Bannkreis der Wert- und Warenform verhaftet und „mit den Muttermalen der alten Gesellschaft“ gezeichnet (Marx). Dabei gibt es durchaus emanzipatorisch gemeinte Formulierungen wie diese: „Alle Formen der menschlichen Arbeit, die Erwerbsarbeit, Privatarbeit und gemeinwesenbezogenen Arbeit, sind gleichwertig und müssen zur Selbstentfaltung und Selbstbestimmung der Menschen beitragen. [...] Arbeit soll zur befreiten Arbeit, zur ‚Tätigkeit‘ werden, um den Menschen und dem sozialen Zusammenleben gerecht zu werden.“

Aber wie soll Arbeit zur „befreiten Arbeit“ und zur „Tätigkeit“ werden, wenn sie dem Diktat des Werts und der Mechanik des automatischen Subjekts ausgesetzt ist? Wie soll menschliche Arbeit Mittel zum „Bewahren und Bebauen“ sein können, wenn sie der Verwertung des Werts als einem irrationalen Selbstzweck unterliegt? Wie sollen alle Formen der menschlichen Arbeit (s.o.) gleichwertig werden, wenn die „Privatarbeit“ – und in gewissem Maße auch die Gemeinwohltätigkeit – dem Wert- Abspaltungsverhältnis unterliegt, also per definitionem nicht gleich-“wertig“ sein können, und ihre Abspaltung dem Funktionieren des Wertverhältnisses dient? Wie soll eine „umfassende Verteilungsgerechtigkeit“ umgesetzt werden, wenn das Privateigentum an Produktionsmitteln nicht aufgehoben wird und damit auch die abhängige Lohnarbeit erhalten bleibt? Wie soll „fair geteilt“ werden, wenn die beschworenen „Eingriffe in die Herrschgewalt“ nicht präzisiert und in ein radikales Veränderungskonzept eingearbeitet werden? Wie soll das Verhältnis von Kapital und Arbeit „grundlegend“ verändert werden, wenn dabei im wesentlichen an eine „paritätische Unternehmensverfassung“ gedacht ist, die angeblich eine „wirksame Mitbestimmung über Produktionsprozesse und Produkte“ erlauben soll, wenn das Kapitalverhältnis selbst nicht aufgehoben wird?

Und schließlich: Wie soll der Umbau zu einer ‚Tätigkeitsgesellschaft‘ mit einem „garantierten Grundeinkommen“ als einem „sozialen Menschenrecht“ gelingen?

Denn der Staat, auf den hier implizit gebaut wird, hat gerade mit Hartz IV die Menschenwürde verletzt und Armut im Auftrag des Kapitals organisiert. Wie soll – noch grundsätzlicher gefragt – Sicherheit durch Geld bewirkt werden, wenn man berücksichtigt, dass ‚Geld‘ als Ausdrucksform des Werts genauso vom Abschmelzen der Werts substanz ‚Arbeit‘ betroffen ist wie der Staat? (Was sich u.a. in seinen Finanzierungs- und Verschuldungskrisen zeigt.) Geld setzt die Warenform und die Warenform die Lohnarbeit und das Kapital voraus. Weder die Menschenrechte noch das ‚bedingungslose‘ – oder ‚garantierte‘ – Grundeinkommen können ihre Herkunft aus der liberalen Ideenwelt des Privateigentums und ihre materielle Herkunft aus der Verwertung des Werts mittels Ausbeutung der Arbeitskraft leugnen. Befreiung durch Geld ist eine Illusion. Die Strukturen der Sünde können so nicht überwunden werden.

## **6. Resümee und Ausblick**

Durch die Darstellung der kritischen Wert-Abspaltungstheorie und ihre Anwendung auf aktuelle KAB-Positionen sollte deutlich geworden sein, dass sowohl die Analyse des „Dramas, das sich vor unseren Augen abspielt“, als auch die daraus folgenden Konsequenzen unzureichend, systemimmanent und daher im Blick auf die Überwindung des Kapitalismus bzw. das Ziel einer befreiten Gesellschaft illusionär sind. Deshalb muss der ‚Standpunkt der Arbeit‘ verlassen und um die Analyse des totalitären Ganzen erweitert werden, wie wir es im Kapitalismus-Seminar versucht und feldbezogen im Tafel-Projekt auch (ansatzweise) erreicht haben.

Trotz der schon ‚im Kleinen‘, dem Diözesanverband Trier, spürbaren Widerstände, sehe ich Chancen für eine solche Perspektive bei der KAB Deutschlands. Denn die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung ist nicht hoffnungslos im Klassenkampf und im Klassengegensatz verfangen. Sie

hat sich im Übrigen auch nie als Teil des ‚Arbeiterbewegungs-Marxismus‘ verstanden.

Demgegenüber könnte man allerdings einwenden, dass sie aufgrund der päpstlich und bischöflich verfügten historischen Abgrenzung von der sozialistisch/kommunistischen Arbeiterbewegung und wegen ihrer Option auf ‚Sozialpartnerschaft‘ gar nicht so weit kommen konnte und wollte.

Sei’s drum: Die Aufgabenfelder und die Themenpalette der KAB, ihr großer Frauenanteil, ihre prinzipielle Offenheit für Bildungsprozesse und Grundfragen sowie nicht zuletzt ihre spirituellen Quellen unterscheiden sie z.B. von den Gewerkschaften als herkömmlichen Institutionen des ‚Klassenkampfes‘. So lassen sich in den Verlautbarungen der KAB immer wieder auch radikale, kritische Fragmente und potentiell systemtranszendierende Zielvorstellungen entdecken. Der Wunsch nach „Selbstentfaltung und Selbstbestimmung der Menschen“, das Ziel „Arbeit zur befreiten Arbeit“, zur „Tätigkeit“ werden zu lassen (Würzburger Beschluss), in dem „alle Arbeit der Menschen von Entfremdung und Fremdbestimmung“ befreit wird (Erfurter Beschluss), und der Rückbezug der Arbeit auf die Fortführung des Schöpfungswerks (ebenda) enthalten überschießende Momente.

Diese Fragmente muten im Vergleich zur Alltags- und Realpolitik der KAB wie eine Flaschenpost an, die von fernen Gestaden und aus vergangenen Zeiten – mag sein aus dem Paradies, aus Utopia oder vielleicht vom ‚Verein freier Menschen?‘ – zu uns herüber getrieben sind und gerettet wurden. Es sind Botschaften, die es verdienen, gelesen zu werden; Botschaften, die dazu anregen, biblisch-christliche mit Marx’schen Vorstellungen (mit aller Vorsicht und unter Beachtung des jeweiligen Kontextes) zu verbinden: Die Tora und ihre Gerechtigkeitsforderungen mit dem jesuanischen Liebesgebot und der gemeinsamen Bezugnahme auf die Erniedrigten und Unterdrückten; die ‚Option für die Armen‘ mit dem Marx’schen Imperativ, wonach „alle Verhältnisse umzuwerfen sind, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist [...]“<sup>13</sup>. Den diesseitigen Imperativ wiederum mit der Hoffnung auf die Befreiung der Lebenden und der Toten und die Überschreitung von Raum

und Zeit im künftigen Reich Gottes, das mit der Auferstehung Jesu bereits angebrochen ist.

Doch noch einmal zurück zur Gegenwart und zur irdischen Zukunft: Die KAB ist keine Männergesellschaft mehr. Ihre geschlechterparitätische Zusammensetzung und Arbeitsweise bietet eine ‚objektive‘ Grundlage dafür, die Begrenzung auf die Produktionssphäre zu überwinden und den Arbeitsbegriff unter Anwendung der Wert-Abspaltungskritik und anhand eigener Erfahrungen kritisch zu erweitern. So könnte die im Wert-Abspaltungsverhältnis illusionäre Forderung nach Gleichstellung der drei Arbeitsformen (‚Triade der Arbeit‘) zu einem kritisch-emanzipatorischen Tätigkeitsbegriff und einer entsprechenden Gesellschaftsvorstellung transformiert werden. Ansätze hierzu haben wir im Kapitalismus-Seminar unter dem Motto ‚Von der Wertform zur Tätigkeitsform‘ entwickelt.

Eine solche Perspektive drängt sich durch den objektiven Prozess der Abschmelzung der Werts substanz ‚Arbeit‘ auf, der den weiteren Niedergang der klassisch-fordistischen ArbeiterInnen- bzw. ArbeitnehmerInnen-Bewegungen zur Folge haben wird. Warum soll die KAB mit ihren spirituellen Quellen und ihrer Vision einer ‚Tätigkeitsgesellschaft‘ nicht (zusammen mit anderen) zu einer ‚Bewegung der Tätigen‘ für den ‚Verein freier Menschen‘ werden? Vorausgesetzt, sie macht sich daran, den Bann der Waren- und Wertform zu brechen – da hilft alles nichts.

*Günther Salz, ehem. KAB-Vorsitzender im Bistum Trier/Mitträger des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar*

## **Anmerkungen**

- 1 Vgl. Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V. (2011): Beschluss von Würzburg. Fair teilen statt sozial spalten. Nachhaltig leben und arbeiten, Köln.
- 2 Vgl. P. Freire (<sup>3</sup>1973): Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart, Kapitel III.
- 3 Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V. (2007): Beschluss von Erfurt: Leben & Arbeiten in Europa – Soziale Gerechtigkeit jetzt!, Köln.
- 4 K. Marx (<sup>15</sup>2003): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Band III (MEW 25), Berlin, S. 825.
- 5 Vgl. R. Kurz (2001): Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert, Frankfurt am Main; M. Heinrich (2004): Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart; A. Jap-

- pe (2005): Die Abenteuer der Ware. Für eine neue Wertkritik, Münster; M. Postone (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg.
- 6 Vgl. R. Scholz (2000): Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats, Bad Honnef, S. 39ff.; R. Kurz: Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang. Ausgewählte Schriften, Berlin 2013 (herausgegeben von Roswitha Scholz & Claus Peter Ortlieb), S. 193ff.
  - 7 Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften e.V. (Hg.) (2007): Kapitalismuskritik für das 21. Jahrhundert. Mit Marx über Marx hinaus. Das theoretische Projekt der Gruppe „Exit!“, Kaiserslautern (Verantwortlich für den Inhalt: Claus Peter Ortlieb), S. 5.
  - 8 R. Scholz (2000), S. 21.
  - 9 Vgl. Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften (2007), S. 11.
  - 10 Vgl. R. Scholz (2013): Feminismus – Kapitalismus – Ökonomie – Krise. Wert-Abspaltungskritische Einwände gegenüber einigen Ansätzen feministischer Ökonomiekritik heute, in: Exit! 11, S. 18.
  - 11 Vgl. Gruppe Krisis (21999): Manifest gegen die Arbeit, Leverkusen; R. Kurz/E. Lohoff, N. Trenkle (Hg.) (1999): Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit, Hamburg.
  - 12 K. Marx (1857-58/1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin, S. 593.
  - 13 K. Marx (1844/31970): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW, Bd. 1, Berlin, S.18.

## **Kapitalismuskritik und Theologie**

### **Versuch eines Gesprächs zwischen wert- abspaltungskritischem und theologischem Denken**

#### **Die Frage nach dem ‚Ganzen‘**

Diese Frage bestimmt das Profil des Ökumenischen Netzes. Programmatisch kommt dies in dem 2005 verabschiedeten Text ‚Das Ganze verändern‘ zum Ausdruck. Gemeint ist ‚das Ganze‘ der heutigen, i.e. kapitalistischen, Gesellschaft. Der Blick auf ‚das Ganze‘ folgt der Einsicht, dass die Spielräume für Veränderungen selbst in gesellschaftlichen Teilbereichen schwinden. Sie ist aus der Erfahrung gewonnen, dass es angesichts der Überlebenskrisen, die sich in den Bereichen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auftun, zu vielfältigem Engagement kam, die Hoffnung auf Veränderungen jedoch immer wieder enttäuscht wurden. Die Auseinandersetzung mit diesen Täuschungen hatte zu dem Ergebnis geführt, dass die sich verschärfenden wirtschaftlichen, sozialen und ökologischen Probleme im Rahmen des Kapitalismus nicht zu lösen sind. Deshalb muss das ‚Ganze‘ der kapitalistischen Gesellschaft zur Disposition gestellt werden. Es geht nicht um Alternativen im Kapitalismus, sondern zum Kapitalismus.

Die Frage nach ‚dem Ganzen‘ der kapitalistischen Gesellschaft war immer begleitet von der Frage nach ‚dem Ganzen‘ der Wirklichkeit überhaupt und so mit der Frage nach Gott. Insofern sich die Frage nach Gott nicht ‚jenseits‘ von Geschichte und Gesellschaft stellen lässt, ist sie heute mit der Frage nach ‚dem Ganzen‘ der kapitalistischen Gesellschaft verbunden. Deshalb haben wir die Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus nicht einfach als eine ethische, sondern als eine theologische Frage begriffen. Ihren Brennpunkt findet sie – ganz in der Tradition der Theologie der Be-

freijung – in der Unterscheidung zwischen Gott und Götzen. Damit ist die Rede von Gott auf den Fetischcharakter kapitalistischer Verhältnisse bezogen und versteht sich als Beitrag zu einer fetischismuskritischen Reflexion.

Wie aber ist die kapitalistische gesellschaftliche Totalität genauer zu ‚begreifen‘? Welche Kategorien sind hilfreich, welche führen in die Irre, welche verschleiern mehr als sie erhellen? Wo spiegeln sie trotz eines kritischen Anscheins dennoch die Verhältnisse, die es radikal zu kritisieren gilt, greifen also zu kurz, weil sie die Verhältnisse da noch affirmieren, wo sie radikal zu kritisieren wären? Wie also kann ‚radikale Kapitalismuskritik‘ Profil gewinnen?

Da theologische Erkenntnis nicht unabhängig von Geschichte und Gesellschaft sein kann, ist die Frage nach dem, was die Gesellschaft ‚im Innersten‘ zusammenhält, theologisch ebenso zentral wie die Frage danach, wie sich dieses ‚Innerste‘ in den Lebens- und Krisenzusammenhängen von Menschen ‚konkretisiert‘. Dabei bildet die Frage nach den gesellschaftlichen Verhältnissen nicht nur eine analytische Voraussetzung für theologische Reflexion, sondern berührt den ‚Logos‘ der Theologie, d.h. den Horizont des Verstehens und die innere Struktur der theologischen Reflexion. Welche Perspektiven und Kategorien treten in den Vordergrund, welche in den Hintergrund, welche bedürfen der Kritik? Was meinen wir also, wenn wir von Gott reden? In welchen Kategorien können wir das angemessen tun – sowohl im Blick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit als auch im Blick auf die Traditionen, in denen uns die Rede von Gott überliefert ist? Was ist der Erkenntnis- und Wahrheitsgehalt der Rede von Gott angesichts einer ‚verkehrten‘, fetischisierten Gesellschaft?

Paulus hat in seiner Zeit – inspiriert durch den Glauben an Israels Befreiergott und seinen Messias – den Kern der römischen Fetischverhältnisse als Kritik der Verkehrung von Gott und Götzen formuliert: „Sie vertauschten die Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen [...] darstellen. [...] Sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und verehrten es anstelle des Schöpfers [...]“ (Röm 1,22f). Im römischen Kaiserkult wird die Verkeh-

rung des unsichtbaren Gottes mit dem Bild eines vergänglichen Menschen, von Schöpfer und Geschöpf anschaulich. In der Huldigung des Kaisers findet die römische Herrschaft ihren überhöhenden Ausdruck. Sie symbolisiert – z.B. in Gestalt der Proskynese<sup>1</sup> – die Unterwerfung unter die römische Herrschaft, die durch Verhältnisse hierarchischer Über- und Unterordnung nach innen und nach außen gekennzeichnet ist. Wie im gesamten Imperium die Herrschaft des Kaisers gesichert sein muss, so in den römischen Familien die Herrschaft des ‚pater familias‘ über Frauen, Kinder und Sklaven. Aus jüdisch-messianischer Perspektive ist hier der unsichtbare Gott der Befreiung mit dem Bild eines sichtbaren Menschen vertauscht, das Herrschaft statt Befreiung repräsentiert. Mit dem Vertauschen von Gott und Götzen werden zugleich Befreiung und Herrschaft und damit die Wahrheit von Israels Gott mit der Lüge des Imperiums vertauscht. In dieser Tradition wäre zu fragen: Durch welche Verkehrungen ist die kapitalistische Gesellschaft konstituiert? Was macht ihren Herrschafts- und Fetischcharakter aus? Wie kann angesichts kapitalistischer Fetischverhältnisse die Rede von Gott in ihrem emanzipatorischen Gehalt zur Geltung gebracht werden?

Die Begegnung mit der Wert-Abspaltungskritik und das Bemühen um ihre Aufnahme in die Reflexion des Ökumenischen Netzes sind damit verbunden, dass die Karten der Analyse neu gemischt werden und dadurch ein neuer und präziserer Blick auf ‚das Ganze‘ der kapitalistischen Gesellschaftsformation möglich wird. Genau darauf wäre das theologische Nachdenken zu beziehen, kritische Rückfragen an die theologische Reflexion, ihre Hermeneutik und kategoriale Konstitution zu formulieren sowie gleichzeitig kritische Anfragen an die Wert-Abspaltungskritik zu stellen.

### **Leiden gibt zu denken**

Zwischen Wert-Abspaltungskritik und theologischem Denken gibt es eine Reihe von Berührungspunkten. Vor allem sind sie durch die Frage nach ‚dem Ganzen‘ verbunden. Der Theologie ist sie als Frage nach ‚dem Ganzen‘ des menschlichen Lebens und der Geschichte vertraut. In der Wert-



Abspaltungskritik wird sie als Frage nach einer geschichtlichen Totalität, nach dem, was ‚das Ganze‘ der kapitalistischen Gesellschaft ausmacht, gestellt. Für die Theologie jedoch ist auch diese Frage unverzichtbar, da sie ihren gesellschaftlichen Ort reflektieren muss, jedenfalls dann, wenn sie ihren Diskurs nicht an der Geschichte gegenüber gleichgültigen ontologisch oder idealistisch fundierten und geschlossenen Systemen festmachen will, in denen – egal, was in der Geschichte geschieht – die theologische Wahrheit unangefochten bleibt.

Die Flucht in identitär geschlossene Sinnsysteme ist der Theologie vor allem dann verwehrt, wenn sie sich dem Leiden von Menschen und der Geschichte als Geschichte des Leidens stellt. Dann rückt die Theodizeefrage, d.h. die Frage nach Gott angesichts des in der Geschichte akkumulierten Leids, in den Brennpunkt theologischer Reflexion.<sup>2</sup> Theologie kann sich dann nicht in ewigen, von der realen Geschichte unberührten Wahrheiten fundieren. Sie wird sich die Hände in und an der Geschichte schmutzig machen müssen. Problematisch werden theologische Versuche, Gott angesichts des Leidens dadurch zu rechtfertigen, dass dem Sinnlosen ein verborgener Sinn unterlegt wird.<sup>3</sup> Was Adorno im Blick auf die Philosophie formuliert hat, gilt analog auch für die Theologie: „Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen [...]“<sup>4</sup>

Wenn geschichtliche Leiden ernst genommen werden sollen, führt kein Weg an der geschichtlichen Auseinandersetzung mit dem, was Menschen leiden lässt, vorbei. „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen“ wird zur „Bedingung aller Wahrheit“<sup>5</sup>. Dies gilt auch für die Theologie. Negative Erfahrungen im Kontext einer Totalität, in der Leben und Sinn negiert werden, provozieren die Frage, wie geschichtliche Zusammenhänge und Ursachen des Leidens erkannt werden können, wie Leiden zu überwinden oder zumindest zu lindern sind. Darin drängt sich zugleich die Frage auf, wie denn angesichts der Erfahrung von unsinniger Vernichtung von Leben in einer oft katastrophischen Geschichte von Gott – traditionell als gütigem und allmächtigem, biblisch als Retter und Befreier – gesprochen werden kann.

Bei einer solchen Situierung der theologischen Fragestellung wird es unverzichtbar, nach der dem ‚Ganzen‘ einer gesellschaftlichen Formation und damit nach der Konstitution von Herrschaft zu fragen, die Menschen leiden lässt und darin ihr Leben negiert. Eine Betroffenheit, die in eine falsche Unmittelbarkeit des Helfens und/oder des politischen Handelns einmündet, wird dem nicht gerecht. „Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektives erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.“<sup>6</sup> Deshalb gibt das Leid von Menschen ‚zu denken‘. Es provoziert die Frage nach seiner Vermittlung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen. Zu fragen ist nach der Vermittlung mit jener Totalität, in deren Rahmen das konkrete Leiden geschieht. Diese Frage ist kein analytischer Selbstzweck, sondern steht im Dienst der Suche nach der Überwindung oder Minderung von Leiden. Sie zielt letztlich darauf, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“<sup>7</sup>.

Was Marx als Fazit seiner Religionskritik formuliert, ist durchaus anschlussfähig an biblische Traditionen. Es gehört zu ihrem Kern, dass sie sich nicht mit dem Leid von Menschen abfinden, sondern nach Auswegen aus Systemen der Erniedrigung und Beleidigung suchen, wie sie mit geschichtlichen ‚Totalitäten‘ wie Ägypten, Babylon, den hellenistischen Großreichen und Rom verbunden sind. Ihnen widerspricht der biblische Gottesname, der dem Mose offenbart wurde (Ex 2,23ff). Auf die Frage, wie denn der Name der Gottheit sei, die Mose sendet, die in Ägypten verklavten Hebräer zu befreien, antwortet Gott nach der Einheitsübersetzung: „Ich bin der ‚Ich bin da‘.“ Das hebräische Satzgefüge, das dieser Übersetzung zugrunde liegt, ist philologisch umstritten. Eindeutig jedoch ist zum einen, dass das hebräische Verb ‚hjh‘, auf das der Gottesname zurück geht, „nicht das reine ‚Sein‘, das reine ‚Existieren‘ ausdrückt, sondern ein ‚Wirksam-Sein‘“<sup>8</sup>. Es ist mit einem ‚Geschehen‘ der Befreiung von Sklaven aus der Gewalt Ägyptens – und damit mit Geschichte – verbunden. Wer im Zusammenhang der jüdisch-christlichen Tradition von Gott redet, kann nicht von dem ‚Geschehen‘ abstrahieren, in das die Offenbarung des Gottesnamens eingebettet ist. Nur in der Erinnerung der Geschichte des Leidens und der Geschichten der Rettung können die Inhalte

erschlossen werden, die mit dem biblischen Gottesnamen gemeint sind. Zum zweiten impliziert der Gottesname eine zukünftige Dimension, ein Versprechen: Das ‚Geschehen‘ der Befreiung aus Ägypten wird auch in Zukunft ‚wirksam sein‘. Es soll ‚wirksam sein‘ in der Organisation eines Zusammenlebens, das der Befreiung entspricht. Dafür steht die Tora als Weisung. Deshalb darf Israel neben dem Gott der Befreiung keine fremden Götter dulden. Aber auch angesichts eigener Verstrickungen und Rückfälle in Fetischverhältnisse – z.B. in der Etablierung eines Königtums mit seinen Konsequenzen der Unterdrückung und Erniedrigung (1 Sam 8) – bleibt Israels Gott in der Kritik der Propheten ‚wirksam‘. Selbst angesichts neuer Unterwerfung unter Fremdherrschaft gibt Israel die Hoffnung nicht auf, dass doch die Rettung und Befreiung ‚geschehen‘ und ‚wirksam‘ werden möge, die mit dem Gottesnamen versprochen ist.

Die Überwindung dessen, was Menschen erniedrigt und beleidigt, ist nicht ohne die analytische Frage nach den geschichtlichen Totalitäten zu haben, in denen diese Erniedrigungen und Beleidigungen ihren Ort haben. Auch in der Geschichte von der Offenbarung des Gottesnamens sind die Empfindsamkeit für das Leid und die Erkenntnis seines Zusammenhangs mit der Großmacht Ägypten verbunden. Gott stellt sich dem Mose als eine Wirklichkeit vor, die das Elend der in Ägypten Versklavten sieht, ihre Schreie hört und ihr Leid (er)kennt (Ex 3,7). Dieser Zusammenhang bleibt konstitutiv für die weitere Geschichte Israels in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Königtum wie auch mit der erlittenen Fremdherrschaft. In den messianischen Traditionen artikuliert er sich in der Geschichte des von Rom gekreuzigten Messias und dem widerspenstigen Vertrauen, dass Israels Gott in der Auferweckung des Gekreuzigten dennoch das ‚letzte Wort‘ hat und ‚geschehen‘ lassen wird, wofür sein Name steht.

In unterschiedlichen geschichtlichen Konstellationen zeigt sich in den biblischen Traditionen immer wieder neu der Versuch, die eigene Leidensgeschichte im Zusammenhang von Fetisch- und Machtverhältnissen zu artikulieren und ihnen in der Kraft des Gottesgedächtnisses zu widerstehen. Die Frage nach Gott ist von der Erkenntnis von Unrecht und Gewalt sowie den mit ihnen verbundenen Fetischverhältnissen nicht zu trennen. Letztere

stehen ja in einem strikten Gegensatz zur ‚Theo-Logik‘, wie sie im Gottesnamen zum Ausdruck kommt. Sie stehen für die irrationale ‚Logik‘ von Götzen, die Menschen Fetischen und fetischisierten Verhältnissen unterwerfen. ‚Theo-Logik‘ und die ‚A-Logik‘ von Fetischverhältnissen wären nur um den Preis zu versöhnen, dass die Theologie die mit dem Gottesnamen verbundene Logik aufgäbe.

Die biblischen Traditionen und die in ihnen wirksame Logik des Gottesnamens können nur authentisch und lebendig bleiben, wenn sie heute in die Auseinandersetzung mit den Fetischformen führen, in denen sich die kapitalistische Gesellschaft darstellt. Die Frage nach der kapitalistisch bestimmten Totalität, nach ihrer Analyse und Überwindung, ist für die Theologie keine Nebenbeschäftigung. Sie wird zentral, wenn sie den Inhalten treu bleiben will, für die sie stehen soll. Sie muss sie also auch unter den Bedingungen der (post-)modernen kapitalistischen Gesellschaft bewähren.

### **Zur Frage nach ‚dem Ganzen‘ von Gesellschaft in der Theologie**

In einem theologischen Denken, das auf Wahrheiten zielt, die zeitlos gültig sind, taucht die Dimension der Gesellschaftlichkeit lediglich als ‚Geschichtlichkeit der Wahrheit‘ auf, insofern die immer gültigen Wahrheiten nur in der kontextuellen und sprachlichen Vermittlung unterschiedlicher zeitlicher Epochen ausgesagt werden können. Als ‚heutiger‘ Vermittlungshorizont theologischer Wahrheit gilt die (Post-)Moderne. Dabei setzt (post-)moderne‘ Theologie die Erfahrung der ‚Moderne‘ und das Denken der Aufklärung als hermeneutischen Horizont eher affirmativ voraus, als sie einer kritischen Reflexion als Begleitung der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus zu unterziehen. Letztlich geht es dann darum, theologisches Denken vor der aufgeklärten ‚Moderne‘ zu verantworten. Da mit der Aufklärung Religion zur Privatsache wurde, ist dieses Denken durch die Tendenz zu Privatisierung und Existentialisierung gekennzeichnet. Es zielt auf den einzelnen, der in der Moderne nach dem Glauben sucht, sowie auf existentielle Grunderfahrungen (Erfahrung von Endlichkeit, Freiheit und Verantwortung, Sinn etc), die für eine theologische Reflexion im Horizont der Moderne anschlussfähig sind.

## **Das Waren- und Tauchprinzip als Bestimmung gesellschaftlicher Totalität**

Johann Baptist Metz hat in kritischer Auseinandersetzung mit den angedeuteten Tendenzen Ende der 1960er Jahre Ansätze einer ‚politischen Theologie‘ entwickelt.<sup>9</sup> Sie greift die Frage nach Geschichte und Gesellschaft als Herausforderung für die Theologie auf<sup>10</sup> und entwickelt sie in kritischer Auseinandersetzung mit der Moderne zu einer sich als ‚nachidealistisch‘ verstehenden ‚Theologie nach Auschwitz‘<sup>11</sup>. Ihr Insistieren auf der mit dem Gottesgedächtnis verbundenen ‚universalen Gerechtigkeit‘, die in kritischer Auseinandersetzung mit gesellschaftlichem Unrecht ‚praktisch‘ werden muss, führt sie in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Gerechtigkeit und Befreiung. Das untrennbar mit der menschlichen Leidensgeschichte verbundene jüdisch-christliche Gottesgedächtnis „wird uns auch weiterhin nötigen und ermöglichen [...] gegen himmelschreiende Ungerechtigkeit zu protestieren und gegen Verelendung und zerstörerische Armut zu kämpfen“<sup>12</sup>.

Hellsichtig diagnostiziert Metz das „Verschwinden des Menschen in der Noch- oder Nachmoderne“<sup>13</sup> und benennt als Parameter „Subjektmüdigkeit, Gedächtnisschwund, Sprachzerfall und auch, ja vor allem auch Abschied von der Geschichte“<sup>14</sup>. Hinter dem Menschen, der einen „schleichenden und sanften Tod“<sup>15</sup> stirbt, verbirgt sich letztlich „das kritische Subjekt“, das „ohnehin in Auflösung begriffen“<sup>16</sup> ist, so dass der Tod ‚des Menschen‘ zum Tod des Subjekts wird. Die Auflösung des Menschen als Subjekt, das fähig ist zu kritischer Reflexion, zur Übernahme von Verantwortung für universale Gerechtigkeit und Solidarität geht ein in „eine menschenleere Evolutionslogik, in der schließlich die Geschichte durch ökonomische Naturgesetze, die Hoffnung durch das Kalkül und das Gedächtnis durch eine abstrakte Kommunikationstechnologie ersetzt wird“<sup>17</sup>. Der Mensch wird eingepasst in die „selbst schon nahezu subjektlos funktionierenden Gesellschaftssysteme“ und wird so selbst „eine sanft funktionierende Maschine“<sup>18</sup>.

Die Frage nach dem, was die gesellschaftliche Totalität ausmacht, in deren Zusammenhang ‚himmelschreiendes Unrecht‘ geschieht und das

‚Verschwinden des Menschen‘ diagnostiziert wird, bleibt eher vage. Metz verweist 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“<sup>19</sup>. Er scheint nicht die gesellschaftliche Totalität im Blick zu haben, von der Adorno spricht, wenn er „in der Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warenaustauschs [...] die Herrschaft von Menschen über Menschen“<sup>20</sup> 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“<sup>21</sup>. Bei Metz scheint die Frage der Herrschaft des „Waren- und Tauschprinzips“ reduziert auf seine Herrschaft „über den ökonomischen Bereich“: In der Ökonomie hat es scheinbar seinen legitimen Platz. Tödlich – jedoch ‚nur‘ als ‚sanfter Tod‘ – wird es lediglich, wenn es über die Ökonomie hinauswuchert. Dann würde das „Waren- und Tauschprinzip“ aber nicht die gesellschaftliche Totalität bestimmen. Entsprechend käme es lediglich darauf an, „das Waren- und Tauschprinzip“ auf den ökonomischen Bereich zu begrenzen. Dies wäre über politische Regulation und kulturellen Eigensinn möglich. In der Logik von Markt und Staat wäre es dann Aufgabe der Politik, diese Einbindung durchzusetzen. Sie könnte mitgetragen werden von kulturellen Traditionen, die sich dem Auf- bzw. Untergehen des Menschen in ‚Waren- und Tauschbeziehungen‘ widersetzen. Zu diesen kulturellen Reserven gehört die ‚Subversion des Gottesgedächtnisses‘, für das die Fragen nach universaler Gerechtigkeit und Solidarität konstitutiv sind. Der Einsatz dafür ist jedoch nicht möglich ohne die Rettung des „uns anvertrauten Menschen [...], seine subjekthafte Identität, seine Verständigungsmöglichkeiten, sein Gedächtnis und seinen ungesättigten Hunger und Durst nach Gerechtigkeit“<sup>22</sup>.

Doch wer ist dieser Mensch? Der Verdacht liegt nahe, dass es der aufgeklärte Mensch ist, der auch über die Aufklärung aufgeklärt ist, über ihre ‚Dialektik‘, ihre Herrschaft über die Natur, die zur Herrschaft auch über Menschen wird, über den instrumentellen Charakter ihrer Vernunft, die Mythologisierung des ‚Fortschritts‘ als wissenschaftlich-technische Rationalität. Aber selbst der über die ‚Dialektik der Aufklärung‘ aufgeklärte

Mensch bleibt offensichtlich unaufgeklärt hinsichtlich der gesellschaftlichen Totalität. Warentausch, Politik und Kultur stehen als scheinbar unabhängig denkbare Sphären und damit letztlich unvermittelt nebeneinander. So können nur gesellschaftliche Zielperspektiven entwickelt werden, die sich im Horizont eines aufgeklärten und regulierten Kapitalismus bewegen, in dem das „Waren- und Tauschprinzip“ in die Ökonomie verbannt und dort ‚gebannt‘ werden kann, so dass es nicht mehr auch noch die Bereiche von Politik und Kultur dominiert. Im Kern soll damit das Subjekt gerettet und so universalisiert werden, dass alle Menschen Subjekte werden können. Diese Hoffnung ist nach Metz in der Universalität des Gottesbegriffs und seiner Zentrierung auf universale Gerechtigkeit verwurzelt. Die mit ihr verbundene Logik zerbricht „die Maßstäbe unserer Tauschgesellschaft“<sup>23</sup> und weitet sich bis hin zu der Hoffnung, dass sich Gott als „Gott der Lebenden und der Toten“ erweisen wird, „der alle ins Subjekt-Sein vor seinem Angesicht ruft“<sup>24</sup>. Sie geht einher mit dem Anruf, jetzt schon „Subjekte zu *werden* oder der Subjektwerdung anderer beizustehen im Angesicht menschenfeindlicher Unterdrückung, und Subjekte zu *bleiben* im Angesichte der Schuld und im Widerstand gegen Vermassung und Apathie“<sup>25</sup>.

### **Der Markt als Totalität**

„Die Fetischismusanalyse ist innerhalb der Theologie der Befreiung der entscheidende Ansatzpunkt einer – im strengen Sinn – theologischen Kapitalismuskritik.“<sup>26</sup> Diese Feststellung gilt vor allem für Franz J. Hinkelammert.<sup>27</sup> Den Kern des Fetischismus sieht er 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.

Theologisch bedeutsam ist diese Verkehrung vor allem deshalb, weil mit ihr Leben und Tod vertauscht werden. Das Leben mit seinen leiblich-materiel-

len Bedürfnissen wird den Bewegungen der Waren geopfert. Die Unterwerfung unter die Gesetze des Warentauschs beinhaltet also die Negation des Lebens und die Affirmation des Todes. Genau dies steht im Widerspruch zu Gott, den die Bibel als Gott des Lebens und der Befreiung bezeugt.

Hinkelammerts Verständnis von Fetischismus wechselt zwischen der Produktion und dem Tausch der Ware. Einmal spricht er vom Wertgesetz und dem ‚Wert als Subjekt‘<sup>28</sup>, das ‚hinter der Welt der Warensjekte‘<sup>29</sup> zum Vorschein kommt, ein anderes Mal vom Gesetz des Warentauschs, ohne ‚Wert‘ und ‚Tausch‘ sowohl zu unterscheiden als auch als Einheit zu verstehen. So werden ‚die Welt der Waren, des Geldes, des Marktes und des Kapitals‘<sup>30</sup> als Fetische nebeneinander aufgelistet. Damit aber bleibt letztlich un- oder unterbestimmt, was denn die Totalität der kapitalistischen Gesellschaft und damit ihren Fetisch ausmacht.

Es fällt auf, dass die Arbeit nicht als Fetisch auftaucht. Dies dürfte kein Zufall sein. Hinkelammert sieht die Fetischproblematik nicht in der Arbeit selbst, sondern lediglich darin, dass sie dem Kapital untergeordnet wird. Dem entspräche die Vorstellung einer Befreiung der Arbeit von dieser Unterordnung. Befreiung wäre also bereits eine von der Herrschaft des Kapitals befreite Arbeit. Eine solche Vorstellung bleibt auf der Ebene der Verfügung über Arbeit als einer scheinbar transhistorischen Notwendigkeit. Wenn jedoch Arbeit *und* Kapital in ihrer Polarität als Formelemente des Fetischzusammenhangs verstanden werden, müssen beide Formen zur Disposition gestellt und überwunden werden. Arbeit wäre dann nicht transhistorisch, sondern als Substanz des Kapitals und damit als Grundlage der Warenproduktion zu verstehen. An diesem Fetischzusammenhang würde auch eine andere Verfügung über Arbeit und damit über die Warenproduktion nichts Wesentliches ändern.

Die kritische Auseinandersetzung mit den seit dem Putsch in Chile 1973 wirkmächtig gewordenen neoliberalen Konzepten Milton Fridmanns und Friedrich August von Hayeks führt zur Fokussierung auf die Bedeutung des Marktes, der im Zentrum dieser Konzepte steht. Hinkelammert analysiert ihn als den ‚kategorialen Rahmen des aktuellen neoliberalen



Denkens<sup>31</sup>. Mit dem Markt verbindet von Hayek das Ideal eines wirtschaftlichen Gleichgewichts. In ihm sieht er eine allem Planen überlegene und vorhersehende Weisheit und Wunderkraft<sup>32</sup>. So wird der Markt zum „Andachtsobjekt“<sup>33</sup> und zum Ort der „kollektiven“ Vernunft<sup>34</sup>. Sich den durch den Markt gesetzten Rahmenbedingungen zu unterwerfen, ist dann die Konsequenz vernünftiger Einsicht in die Bedeutung des Marktes und einer aus dieser Einsicht heraus getroffenen freien Entscheidung. In dieser Logik werden diejenigen, die den Markt in die Gesellschaft einbetten oder regulieren wollen, zu Feinden von Vernunft und Freiheit. Der Markt wird nun zum ‚totalen Markt‘ und damit zur Bestimmung von Totalität, theologisch gesprochen zum Götzen und zum bevorzugten Gegenstand theologischer Fetischismuskritik.<sup>35</sup>

### **Neoliberalismus als Totalität**

Der Bestimmung der gesellschaftlichen Totalität als Markt verwandt ist ihre Kennzeichnung als Neoliberalismus. Ulrich Duchrow u.a. sehen den „größten gemeinsamen Nenner“ des Neoliberalismus in „der Abschaffung des Sozialstaats, soweit das konkret durchsetzbar ist“, sowie in der „Reduktion des Staates auf die Absicherung der Grundprinzipien freier Markt, Wettbewerb und Privateigentum an den Produktionsmitteln“<sup>36</sup>. Entsprechend wird die Destruktivität, die zu den sozialen Spaltungsprozessen und den mit ihr verbundenen psychosozialen Problemen und Verletzungen führt, auf den neoliberalen Kapitalismus zurückgeführt. Neoliberalismus erscheint als eine problematische Spielart des Kapitalismus. Das Verhältnis zu dem, was den Kapitalismus in seinem ‚Wesen‘ ausmacht, bleibt unreflektiert und wird letztlich vorausgesetzt. An die Stelle einer notwendigen radikalen Kritik des Kapitalismus tritt dann die Kritik des Neoliberalismus als einer Spielart des Kapitalismus.

Auf der praktischen Ebene wird dann davon ausgegangen, dass der Kapitalismus nicht reformierbar und deshalb zu überwinden ist. Der Grund dafür sind die Rahmenbedingungen „der neoliberalen Globalisierung“. Sie machen es unmöglich, „das mobile Kapital zu einem ‚historischen Kompromiss‘ zu zwingen, wie dies unter fordistischen, volkswirtschaftlichen

und darum unter national kontrollierbaren Verhältnissen möglich war<sup>437</sup>. Der Kapitalismus scheitert an der praktischen Unmöglichkeit, ihn noch staatlich regulieren zu können. Unreflektiert bleiben Fragen wie: Warum ist das so? Was treibt den Kapitalismus in die neoliberale Globalisierung, die dann als unumkehrbar analysiert wird und Menschen alternativlos sozialen und psychischen Zerstörungsprozessen ausliefert? Die Nicht-Reformierbarkeit des Kapitalismus wird nicht mit der inneren Widersprüchlichkeit des Kapitalverhältnisses in Verbindung gebracht, sondern lediglich auf der Ebene der (unmöglich gewordenen) Regulation angesiedelt. Aus einer verkürzt analysierten Alternativlosigkeit *im* Kapitalismus ergibt sich dann die Forderung nach Alternativen *zum* Kapitalismus.

Diese sind jedoch nur denkbar, wenn die Totalität der kapitalistischen Gesellschaft hinreichend bestimmt und die Zerstörungsdynamik erkannt ist, die der inneren Dynamik des Kapitalverhältnisses entspringt. Ohne Kritik des Ganzen der kapitalistischen Gesellschaft in ihrem Formzusammenhang läuft die Suche nach Alternativen Gefahr, diese von isolierten Einzelementen dieser Totalität her zu suchen. So entstehen Träume von der Regulierung des Geldes oder Alternativen zum Geld als Tauschmittel ohne Gedanken daran, dass Geld nicht abzuschaffen ist, ohne die Warenproduktion und die darin wurzelnde Rolle des Geldes als abstraktestem Ausdruck des Werts zu überwinden. Gesucht wird nach einer ‚solidarischen Ökonomie‘, die dann doch wieder in staatliche Strukturmuster eingebettet ist, ohne zu bedenken, dass Alternativen nur ‚jenseits‘ der Polaritäten von Markt und Staat, von Arbeit und Kapital etc. realistisch sind. Ohne durch das ‚Purgatorium‘ radikaler Kapitalismuskritik und der sie konstituierenden Formen hindurch gegangen zu sein, werden sich Alternativen nicht ‚denken‘ und schon gar nicht ‚machen‘ lassen.

### **Wert-Abspaltung als Bestimmung gesellschaftlicher Totalität**

Von Robert Kurz und Roswitha Scholz wurde die – bisher in der Theologie nicht rezipierte – Wert-Abspaltung als Bestimmung der gesellschaftlichen Totalität des Kapitalismus entwickelt.<sup>38</sup> Entscheidend hierfür ist ein anderer Blick auf Marx. Kurz unterscheidet zwischen Marx als Moderni-

sierungstheoretiker – dem exoterischen Marx – sowie Marx als Fetischismuskritiker – dem esoterischen Marx. Der Modernisierungstheoretiker bewegt sich innerhalb des kategorialen Rahmens von Kapital und Arbeit. Im Einklang mit der Arbeiterbewegung geht es zunächst einmal vor allem darum, Rechtsgleichheit für die LohnarbeiterInnen sowohl in der Fabrik als auch im Staat zu erkämpfen. Auf der Basis gleichen Rechts wird vor allem um Anerkennung *im* Kapitalismus gekämpft. Aber selbst die revolutionären Vorstellungen von der Verfügungsmacht der Arbeiter über das Kapital setzen die Kategorien von Arbeit und Kapital immer schon voraus.

### **Wert als Fetischzusammenhang**

Demgegenüber erweist sich der Marx der Fetischismusanalyse insofern als radikaler Kritiker, als er die Fetischkonstitution der kapitalistischen Gesellschaft als einer Gesellschaft, die einem blinden und irrationalen Zweck unterworfen ist, zum Gegenstand seiner Analyse macht. Dann aber kommt es darauf an, – „mit Marx über Marx hinausgehend“ – die „Kritik an den Grundformen der kapitalistischen Gesellschaft“<sup>39</sup> voranzutreiben. Nur so kann ‚das Ganze‘ dieser Gesellschaft erfasst werden. In den Fokus der Kritik geraten dann die Formen, in denen sich die kapitalistische Gesellschaft konstituiert: Ware, Arbeit, Wert, Geld, Staat. Wesentlich ist dabei der Doppelcharakter der Formen: Ware (als Gebrauchs- und als Tauschwert), Arbeit (als konkrete und abstrakte Arbeit), Reichtum (als stofflicher Reichtum und abstrakter Reichtum in der Wertform)... Im Doppelcharakter von Ware, Arbeit, Wert, Reichtum etc. kommt die Abstraktion vom Gebrauchswert der Ware, von konkreter Arbeit, von stofflichem Reichtum... zum Ausdruck. Im Kapitalismus werden Waren eben nicht für den Gebrauch, sondern für den Tausch produziert. *Wesentlich* ist, dass Waren Träger von (Tausch-)Wert sind.

Wert wird gebildet durch die Verausgabung abstrakter Arbeit als der Substanz des Werts. Geld wird in diesem Zusammenhang zum abstraktesten Ausdruck des Werts und nur so kann es als Tauschmittel fungieren. Reichtum zählt nicht als stofflicher Reichtum, sondern nur als Reichtum, der sich in Wert darstellen lässt. Abstrahiert wird von realen Lebenszusammenhän-

gen, von menschlichen Bedürfnissen, von der Stofflichkeit des Reichtums. Damit ist „das Verhältnis von Abstraktem und Konkretem auf den Kopf gestellt; das Konkrete, die wirkliche, mannigfaltige sinnliche Welt gilt nur noch als Erscheinungsform des Abstrakten, nämlich der einen egalitären Wesensbestimmung Wert. Egal, was es ist, es ist immer Wert – oder soll dazu werden“<sup>40</sup>.

Diese Abstraktion wirkt real im Verwertungsprozess des Kapitals. Kapital wird eingesetzt für die Produktion von Waren. Durch Verausgabung von Arbeit wird in ihnen Wert und Mehrwert vergegenständlicht. Im Tausch wird der in den Waren dargestellte Wert zurückverwandelt in Geld. Ein Teil davon muss als Kapital wieder neu für den Verwertungs- und Vermehrungsprozess von Kapital eingesetzt werden. Dieser Verwertungsprozess ist gleichgültig gegenüber seinen stofflichen Inhalten. Es ist gleich, welche Waren mit welcher Arbeit produziert werden. Abstrahiert wird vom Gebrauchswert der Ware ebenso wie von der Inhaltlichkeit konkreter Arbeit. Die Realabstraktion des Verwertungsprozesses konstituiert Herrschaft als abstrakte Herrschaft, die dem Handeln der einzelnen ebenso wie politischem und staatlichem Handeln ‚vorausliegt‘. Handlungsspielräume gibt es nur innerhalb des vorausgesetzten Formzusammenhangs, der Ausdruck des irrationalen und abstrakten Selbstzwecks der Kapitalverwertung ist. Diesem abstrakten Selbstzweck werden das konkrete Leben und alle mit ihm verbundenen Inhalte geopfert. Am deutlichsten wird dies da sichtbar, wo Menschen hungern, weil sie über keine Kaufkraft verfügen. Sie bleiben selbst dann hungrig, wenn es stofflichen Reichtum an Nahrungsmitteln in Hülle und Fülle gibt. Der in ihrer Stofflichkeit dargestellte Wert muss sich im Verwertungsprozess in Geld zurückverwandeln lassen. Nur als stofflicher Reichtum, der dem Zweck dient, Hunger zu stillen, damit Menschen leben können, ist er ‚wertlos‘.

Die mit dem Verwertungsprozess des Kapitals konstituierte abstrakte Herrschaft wurde zwar mit brutalen Zwangsmaßnahmen wie den berüchtigten Armen- und Arbeitshäusern etc. durchgesetzt, ist aber inzwischen verinnerlicht. So erscheint die ‚verkehrte‘, weil einem irrationalen Selbstzweck unterworfenen Welt, als natürlich. Die Selbsterwerfung unter die Zwänge der

Kapitalverwertung kann nun als Freiheit, die Irrationalität der Selbstzweckbewegung des Geldes als Rationalität und die diesem Zweck unterworfenen gesellschaftlichen Verhältnisse als vernünftig wahrgenommen werden.

### **Von der Kritik des Werts zur Kritik der Wert-Abspaltung**

Die von Roswitha Scholz<sup>41</sup> vorangetriebene Weiterentwicklung der Wertkritik zur Wert-Abspaltungskritik bezieht das in linken Zusammenhängen oft als Nebenwiderspruch abgehandelte hierarchische Geschlechterverhältnis in die Bestimmung der kapitalistischen Totalität ein. Letztere kann nicht allein von dem für das Geschlechterverhältnis blinden Wert allein her bestimmt werden, sondern nur von Wert *und* Abspaltung. Dabei zielt der Begriff Abspaltung auf den Bereich der weiblich konnotierten Reproduktion. Sie ist insofern vom Wert abgespalten, als sie in diesem Begriff nicht aufgeht und aus der Wertlogik herausfällt. Tätigkeiten im Dienst der Reproduktion des menschlichen Lebens wie Haushaltstätigkeiten, Erziehung und Pflege sind gleichsam ‚wertlos‘. Und dennoch bildet die abgespaltene Reproduktion die stumme Voraussetzung kapitalistischer Vergesellschaftung, deren Totalität demnach als Wert-Abspaltung bestimmt werden muss. Die durch Abspaltung ausgeschlossene Reproduktion wird gerade durch ihren Ausschluss der kapitalistischen Vergesellschaftung dienstbar gemacht und konstituiert gleichursprünglich mit dem Wert ihre Totalität. Wert und Abspaltung durchziehen als Formprinzip die kapitalistische Gesellschaft als Ganzes.

Abspaltung steht damit für das vom Wert Unterschiedene, für das, was nicht im Wert aufgeht. Totalität kann dann nicht monistisch aus dem Wert abgeleitet werden, sondern muss als „Einheit konkreter Totalität“<sup>42</sup> verstanden werden, in der das Differente Platz hat. „Aus der Perspektive der Wert-Abspaltungskritik müssen somit die empirischen Einzelnen als solche anerkannt werden. Das heißt, ob ich Frau oder Mann bin, ob ich aus dem Iran, dem Irak oder der Schweiz komme, der individuellen Besonderheit muss allenthalben Rechnung getragen werden.“<sup>43</sup> Dies bedeutet für die Theorie-Bildung: Abstrakte Form und empirisch beschreibbare gesellschaftliche Wirklichkeit müssen in ein Verhältnis gebracht werden, in dem

Einzelnes und Differentes nicht konkretistisch ‚in sich‘ gesehen, sondern in ein Verhältnis zur Totalität gebracht werden, ohne die Besonderheit des Einzelnen dem Allgemeinen der gesellschaftlichen Form einfach unterzuordnen. Dann aber ist die Wert-Abspaltung als Formprinzip auch in ihren historischen Veränderungen und Brechungen zu bestimmen. Damit kommen gerade unter postmodernen Bedingungen „die materielle, sozialpsychologische und die kulturell symbolische Dimension gleichermaßen, und somit auch alle Bereiche und Ebenen der Gesellschaft“<sup>44</sup> in den Blick.

Das kapitalistische Fetischverhältnis ist nur als eine gebrochene Totalität zu erfassen, in der unterschiedliche Ebenen („Mikro- Meso- und Makrozusammenhänge“<sup>45</sup>) zugelassen und aufeinander bezogen werden. Insofern ist einem Denken in den Kategorien der Wert-Abspaltung die Flucht in eine Theorie, die von historisch-empirischen Konstellationen absieht und sich auf das Wesen beschränkt, ebenso verwehrt wie die Flucht in die schlechte Unmittelbarkeit des vermeintlich Konkreten – sowohl in die Unmittelbarkeit von Betroffenheiten (Opfer) als auch in die Suche nach Akteuren, die ‚schuld‘ sind (Täter), in unmittelbar einsichtige Parolen oder in einen Aktionismus, der seine Aktionsfelder pflegt, ohne nach dem Zusammenhang mit der sie bestimmenden Totalität zu fragen.

Roswitha Scholz hat deutlich gemacht, dass sich der androzentrische Charakter des Kapitalismus gerade im Subjekt der Aufklärung niederschlägt. Damit hat sie den Weg zu einer radikalen Subjekt- und Aufklärungskritik gebahnt. Der Wert ist männlich und das männliche Subjekt der Aufklärung sein Handlungsträger. Marx hatte den Wert, der sich im Verwertungsprozess von Geld in Ware und von der Ware wieder in Geld zurückverwandelt, als „automatisches Subjekt“ beschrieben. Im Verwertungsprozess wird der Wert „das Subjekt eines Prozesses“<sup>46</sup>. Dies kann er nur vermittelt von Handlungsträgern werden, die sich in den Dienst des Verwertungsprozesses stellen und so zum „Handlungsträger eines blinden Systemzusammenhangs“<sup>47</sup> werden.

Kurz weist darauf hin, dass in den modernen Theorien der Gesellschaft die Begriffe Subjekt und Individuum synonym verwendet werden. Dies

wertet er als Indikator dafür, dass Individualität nur als Subjekt, d.h. als Individuum in der Wertform gedacht werden kann.<sup>48</sup> Das Individuum soll mit dem Wert verschmelzen und so zum Subjekt werden. Dennoch bleibt die Differenz von Individuum und Subjekt. Das Individuum geht nicht einfach in der Wertform auf, sondern bleibt ihr gegenüber auch different. Individuen können zwar nicht voluntaristisch aus der Wertform herauspringen und ‚alternativ‘ zum Wertgesetz handeln. Sie sind aber auch nicht durch die Wertform determiniert. Durch Reflexion können sie Distanz zu einer durch Wert und Abspaltung konstituierten Gesellschaft gewinnen. Dies macht sie fähig zu radikaler Kritik und zur Überwindung der destruktiven kapitalistischen Vergesellschaftung.

### **Die Krise des Kapitalismus**

Die Analyse der Krise des Kapitalismus ist geradezu ein Spezifikum der Wert-Abspaltungstheorie. Die Bestimmung der kapitalistischen Totalität als Wert-Abspaltung macht es möglich, die Krise des Kapitalismus aus dem inneren Selbstwiderspruch des Kapitals zu begreifen. Unter dem über die Konkurrenz vermittelten Zwang zum Produktivitätsfortschritt muss der Kapitalismus bei gleichzeitig steigenden Kosten für die Verwissenschaftlichung der Produktion menschliche Arbeit entsorgen. Damit eliminiert er die wertbildende Substanz des Verwertungsprozesses, die menschliche Arbeit. Mit der mikroelektronischen Revolution ist ein Stadium erreicht, in dem mehr Arbeit verschwindet als durch Ausweitung von Produktion und Märkten kompensiert werden könnte. Zugleich stoßen auch die finanzkapitalistischen Kompensationen an ihre Grenzen, in deren Rahmen ohne Umweg über den Verwertungsprozess durch Kauf und Verkauf von Finanztiteln Geld ohne Wert zu vermehren. Damit wird deutlich: Der Kapitalismus ist nicht die ständige Wiederkehr des Gleichen – und das möglicherweise unendlich. Gleich bleibt er in seinem Formzusammenhang, doch different in seinen historischen Verlaufsformen. Zu unterscheiden ist eine Geschichte des Aufstiegs, der Konsolidierung und des Niedergangs mit unterschiedlichen Krisen und Auswirkungen auf das Leben von Menschen. Dabei unterscheidet sich die nun erreichte Krise von früheren Krisen dadurch, dass sie durch immanente Entwicklungsmöglichkeiten nicht mehr kompensiert werden kann.

Mit der immanent ausweglosen Krise des Kapitalismus verschärfen sich die Krisensituationen der Individuen. Sie stehen unter dem Zwang, sich in der Krise als Subjekte selbst behaupten zu müssen. Dafür jedoch werden die Spielräume immer enger. Als HandlungsträgerInnen verwertbarer Arbeit werden sie überflüssig oder müssen ihre Arbeitskraft unter immer unzumutbareren Bedingungen vermarkten. Bei Scheitern oder Verweigerung droht der gesellschaftliche Absturz. Mit schwindender Wertschöpfung verliert auch der Staat seine sozialpolitischen Absicherungsmöglichkeiten und mutiert zu einer immer repressiveren Krisenverwaltung. Bisher relativ feste gesellschaftliche Institutionen wie Beruf und Familie erodieren. Das hat Auswirkungen auf das Geschlechterverhältnis. Auch unter postmodernen Krisenverhältnissen sind Frauen „nach wie vor im Gegensatz zu Männern für die Care- und Haushaltstätigkeiten zuständig, verdienen im Durchschnitt weniger als Männer u.ä.“<sup>49</sup>. Ihre ‚doppelte Vergesellschaftung‘ in Produktion und Reproduktion, in Beruf und Familie modifiziert sich „unter den Bedingungen des krisenhaft verwilderten Patriarchats; sie sind nun auch dem Leitbild nach nicht mehr bloß auf ein Hausfrau- und Mutterdasein festgelegt. Noch im globalisierten Makromaßstab sind sie so vor allem Krisenverwalterinnen, sei es zunehmend in ‚Machtpositionen‘ in Wirtschaft und Politik, als auch auf der Elends-Ebene von Selbsthilfegruppen, die in den Slums häufig von Frauen getragen werden“<sup>50</sup>.

Ein barbarischer Kampf um Selbstbehauptung in der Konkurrenz – sei es um Arbeitsplätze oder um Zugang zu den verbleibenden Ressourcen außerhalb von Markt und Staat – nimmt an Schärfe zu. Er geht einher mit rassistischen, antisemitischen und antiziganistischen Entladungen. Sie verlaufen nicht zufällig entlang der Grenze von Arbeit und Nicht-Arbeit. Als Handlungsträger abstrakter Arbeit, der die mit der Arbeit verbundenen Werte und Normen verinnerlicht hat, ist das Subjekt der Versuchung ausgesetzt, diejenigen abzuwerten, die nicht arbeiten (mit den ‚Zigeunern‘ als Inbegriff von Nicht-Arbeit und Nicht-Integrierbarkeit), oder diejenigen als Bedrohung anzusehen, die ohne Arbeit zu Geld und Macht kommen (mit den ‚Juden‘ als Inbegriff von Geld und Macht).



Kapitalismus ist immer mit Potentialen der Zerstörung verbunden. Dies war bereits in den Phasen seines Aufstiegs von der ursprünglichen Akkumulation bis hin zum Fordismus der Fall. Die Zerstörungsdynamik zeigt sich in dem zur Normalität gewordenen betriebswirtschaftlichen Töten, in dem Menschen der Wertform untergeordnet, überflüssig gemacht und vernichtet wurden, ebenso wie in der wachsenden Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen. Angesichts des Zerfalls staatlicher Souveränität und der mit ihr verbundenen Strukturen des Zusammenlebens ist auch auf dieser Ebene die Funktionsfähigkeit des Kapitalismus bedroht. Kriege werden zwecks Sicherung der Funktionsfähigkeit des durch Staatsfunktionen immer weniger gesicherten Verwertungszusammenhangs geführt. Folge ist die Ausweitung des ‚zivilen‘ militärischen Tötens in den neuen Weltordnungskriegen, die (noch) staatliche Souveräne gegen die Zerfallsprodukte dieser Souveränität führen.<sup>51</sup>

Und nicht zuletzt enthält der Verwertungsprozess das Potential zur kollektiven Vernichtung. Die Welt soll dem Wert gleich gemacht werden gleichsam in ihm aufgehen. Alle Qualitäten (Inhalte) werden im Verwertungsprozess zu abstrakten Qualitäten der Verwertung. Dabei richtet sich der Drang der Verwertung auch gegen das Abgespaltene, die Reproduktion des Lebens und damit zugleich gegen die Reproduktionsfähigkeit des Systems. Der Widerspruch zwischen der metaphysischen Leere des Werts – in seinem gegenüber aller stofflichen Inhaltlichkeit gleichgültigen irrationalen Selbstzweck der Verwertung – und seinem Darstellungszwang in der äußeren Welt (seiner Selbstentäußerung) enthält ein doppeltes Potential der Vernichtung: jenes normale betriebswirtschaftliche und ‚zivile‘ Töten, da der Verwertungsprozess immer Opfer fordert, aber auch ein finales Potential der Vernichtung, wenn der Verwertungsprozess an seine absolute Grenze stößt.<sup>52</sup>

### **Wert-enspaltungskritische Rückfragen an Totalitätsbestimmungen in der Theologie**

Im Blick auf die Theologie lässt das Denken im Zusammenhang der Wert-enspaltung Defizite in der Bestimmung des Ganzen der Gesellschaft erkennen. Weder das „Waren- und Tauschprinzip“ (Metz) noch der ‚totale

Markt' (in Varianten der Theologie der Befreiung) noch der Neoliberalismus (Duchrow u.a.) erweisen sich als hinreichende Bestimmungen dessen, was das ‚Ganze‘ der gegenwärtigen Gesellschaft charakterisiert. Das „Waren- und Tauschprinzip“ bleibt bei Metz ein in der Ökonomie legitimes Prinzip, das dann problematisch wird, wenn es über den ökonomischen Bereich hinauswuchert und der Zerstörung der kulturellen Verwurzelungen des Menschenseins und damit den Menschen selbst zerstört. Zudem reflektiert Metz nicht auf die Produktion der Ware, sondern bleibt damit der Ebene des Tauschs der Ware verhaftet. So kann er nicht den Zusammenhang des Verwertungsprozesses in Produktion *und* Tausch der Ware, also Produktion und Realisierung des Werts erfassen. Die Bestimmung von Totalität ist auf die Zirkulation verkürzt, also auf die Sphäre, in der Wert realisiert, aber nicht produziert wird. So kann Metz – trotz seiner mit der Erinnerung an Auschwitz verbundenen Sensibilität für die menschliche Leidensgeschichte, die sich in geschichtlichen Katastrophen zeigt, die dramatische Krise der kapitalistischen Gesellschaft nicht erfassen.

Die Reduktion auf die Zirkulation gilt noch mehr für Versuche, Totalität über den ‚totalen Markt‘ zu bestimmen. Die Auswirkungen dieser unzureichenden Bestimmung zeigen sich in der Frage nach der Überwindung des ‚totalen Marktes‘. Sie wird in ethischen und institutionellen Regulierungen gesucht. Auch Hinkelammert entgeht dieser Gefahr nicht. Dem totalen Markt stellt er eine „Ethik des Gemeinwohls“<sup>53</sup> entgegen. Ihr Zentrum ist die „gegenseitige Anerkennung zwischen den Menschen“ und die „Anerkennung der natürlichen Lebenswelt des Menschen“<sup>54</sup>. Er betont, dass diese Ethik nicht auf die „Abschaffung des Systems [...] und damit auf die Abschaffung von Markt und Geld“<sup>55</sup> hinauslaufe. Die Marktverhältnisse werden als institutioneller Rahmen vorausgesetzt, den „eine Ethik des Widerstands, der Mahnung und der Intervention“<sup>56</sup> zu beeinflussen hat. Und „wenn die Marktverhältnisse zusammenbrechen würden, müsste sie (gemeint ist die Ethik, H.B.) sich bemühen, sie wieder aufzurichten; denn sie kann nur Marktverhältnisse beeinflussen, die irgendwie funktionieren“<sup>57</sup>.

Ulrich Duchrow erkennt zwar, dass es unmöglich ist, den Kapitalismus zu reformieren. Den Grund dafür sieht er jedoch nicht in der inneren

Schranke und der mit ihr verbundenen Zerstörungsdynamik des Kapitals, sondern letztlich in einer Machtfrage. Aufgrund der Globalisierung ist der Regulierungsmacht die Grundlage entzogen. Entsprechend muss auch für die Suche nach Alternativen der entscheidende Aspekt unterbelichtet bleiben, was denn eine zum Verwertungsprozess alternative Synthesis einer anders als in Kapital und Arbeit grundgelegten gesellschaftlichen Totalität sein kann. Alternativen werden dann eher in Formen ‚solidarischer Ökonomie‘ gesucht, in denen die Frage nach dem Ganzen der Gesellschaft in der Überwindung des fetischisierten Kapitalverhältnisses und damit die Frage nach einer neuen gesellschaftlichen Synthesis jenseits des Kapitalverhältnisses gerade nicht zentral ist. Alternativen werden über die institutionell staatliche Ebene gesucht, also im Rahmen bestehender Institutionen, die – als Teil des Formzusammenhangs der kapitalistischen Gesellschaft – auch Teil des Problems aber nicht der Lösung sind.

Nur wenn die Totalität und ihr Fetischcharakter hinreichend bestimmt sind, können emanzipatorische Perspektiven in den Blick kommen. Die auch in kirchlichen Gruppen immer wieder geforderten und angebotenen Alternativen wären darauf hin zu befragen, ob sie diese emanzipatorische Perspektive erreichen. Ohne Reflexion auf das gesellschaftliche Ganze jedenfalls bleibt es bei verkürzter Kapitalismuskritik mit entsprechend verkürzten Vorstellungen von dem, was Befreiung ausmacht. Dann geht es statt um Befreiung von Arbeit um das ‚Recht auf Arbeit‘<sup>58</sup>, was nichts anderes ist als Unterwerfung unter die Herrschaft der Arbeit als Substanz des Kapitals. Befreiung wird zu ‚Fair-Teilen‘ und bleibt auf die gerechte Verteilung des Reichtums beschränkt, ohne die Produktion des Reichtums als abstrakten Reichtum in der Wertform und die damit verbundene Vernichtung der konkreten Stofflichkeit des Reichtums anzutasten. Das Unheil des Kapitalismus wird in individueller Gier gesehen, die sich in gesellschaftlichen Strukturen niederschlägt, oder im Finanzkapitalismus, der gegen den guten Kapitalismus ehrlicher Arbeit ausgespielt wird und darin schnell in strukturell antisemitisches Fahrwasser gerät. Der ‚Götzen‘ können endlos viele phantasiert werden, ohne den die kapitalistische Gesellschaft konstituierenden Fetischzusammenhang zu erfassen. Dieser droht sogar eher vernebelt zu werden.

Die Stärke des Theorie-Ansatzes der Wert-Abspaltung ist nun gerade darin zu sehen, dass er die gesellschaftliche Totalität der kapitalistischen Gesellschaft aus dem Kapitalverhältnis und den Grundformen, in denen es sich entfaltet, sowie aus dem, was als Abgespaltenes die stumme Voraussetzung der Kapitalverwertung bildet, bestimmt. Dabei insistiert sie – im Unterschied zu anderen marxistischen Theorieansätzen<sup>59</sup> – auf dem Zusammenhang von Produktion und Realisierung des Werts in der Zirkulation auf dem Markt. Der Markt ist dann eben nicht eine eigene Sphäre, von der her das gesellschaftliche Ganze bestimmbar wäre. Vielmehr ist der Markt als Sphäre der Zirkulation „integraler Bestandteil dieses Produktionsverhältnisses“<sup>60</sup>. In der Produktion wird der Wert durch Verausgabung abstrakter Arbeit (also von gegenüber ihrem Inhalt gleichgültiger Arbeit) hergestellt, während in der Zirkulation auf dem Markt – gesellschaftlich vermittelt über den sich nach den Gesetzen von Angebot und Nachfrage bildenden Preis – die Wertgegenständlichkeit gemessen und in Geld zurückverwandelt wird. Gemessen werden kann aber nur „die gesellschaftlich gültige Quantität“ einer „bereits vorhandenen Wertgegenständlichkeit; der Zirkulationsvorgang stellt fest, wie groß die Wertgegenständlichkeit ist, aber er stellt sie nicht her“<sup>61</sup>. Dann aber ist nicht erst die (ungerechte) Verteilung des Reichtums, sondern bereits seine Produktion als abstrakter Reichtum in der Wertform Gegenstand der Kritik. Arbeit gilt es nicht zu ‚fair-teilen‘, sondern als Produktion abstrakten Reichtums zu überwinden. Nicht individuelle Gier muss moralisch bekämpft werden, sondern ein System, das unmoralisch ist, weil es ein Mittel zum Zweck macht, also auf den Selbstzweck der Verwertung des Werts durch die Produktion abstrakten Reichtums ausgerichtet ist. An einem auf diesen Selbstzweck ausgerichteten System kann Ethik nur scheitern, muss sie doch davon ausgehen, dass Menschen – die Befriedigung ihrer Bedürfnisse und ihr Leben als freie Menschen – Sinn und Zweck einer Konstitution gesellschaftlichen Zusammenlebens sein müssen.

### **Kritik der Wert-Abspaltung und theologische Reflexion**

Die Bestimmung der Totalität gesellschaftlicher Verhältnisse ist auch für theologische Reflexion unverzichtbar, geht es der Theologie doch um Gott

und die Menschen – und das nicht ontologisch abstrakt, sondern vermittelt mit geschichtlichen Verhältnissen, in und unter denen Menschen leiden. Und wenn denn der biblische Gottesname inhaltlich von der Befreiung aus gesellschaftlichen Verhältnissen, die Menschen versklaven, nicht zu trennen ist, dann kann eine Perspektive der Befreiung nur dann angemessen formuliert werden, wenn es einen Begriff von der gesellschaftlichen Totalität gibt, aus der heraus Wege der Befreiung gesucht werden sollen. Wert-  
abspaltungskritisch gedacht, müsste Befreiung heute als Überwindung des irrationalen Selbstzwecks der Kapitalverwertung und ihrer basalen Formen von Wert, Arbeit, Geld, Staat etc. gedacht werden und auf eine Vergesellschaftung jenseits von Wert und Geld, Markt und Staat zielen, in der die vom Wert abgespaltenen reproduktiven Tätigkeiten bewusst organisiert und aus ihren geschlechtlichen Zuschreibungen befreit sind. Wenn es darum geht, „alle Verhältnisse umzustürzen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“<sup>62</sup>, dann kann es um nicht weniger gehen als um die Überwindung des fetischisierten Selbstzwecks und der kategorialen Formen, in denen er sich real-abstrakt darstellt.

Die Theologie hätte in diesem Zusammenhang ihre ureigene Aufgabe der Unterscheidung zwischen Gott und Götzen zu erfüllen. In der theologischen Tradition ist das Vertauschen von Gott und Götzen der Grundverstoß gegen die Wahrheit und damit die Lüge schlechthin. In der Lüge kommen unwahre Verhältnisse zum Ausdruck. Im Kapitalismus ist es die Ausrichtung der Gesellschaft auf den abstrakten Selbstzweck der Verwertung des Werts. Dieser Selbstzweck ist inhaltslos, weil er von allen Qualitäten abstrahierend allein auf Quantität ausgerichtet ist. „Folglich ist Produktion im Kapitalismus Produktion um der Produktion willen. Der Produktionsprozess, welchen Produkts auch immer, ist nur ein Moment in einem unendlichen Prozess der Vermehrung von Mehrwert.“<sup>63</sup> Dieser Selbstzweck ist – in der Sprache der theologischen Tradition – ‚contra rationem‘ (wider die Vernunft), weil ein Mittel nicht zu einem Zweck werden kann und diese Unvernunft tödliche Folgen hat. Das Leben – die Befriedigung seiner Grundbedürfnisse und aller mit ihm verbundenen Qualitäten, die Erhaltung seiner Grundlagen etc. – werden dem irrationalen

Selbstzweck geopfert und darin negiert und zerstört. Die Zwecke werden den Mitteln ‚geopfert‘. Das Opfer – traditionell ein Tausch zwischen Gott und den Menschen – wird zu einem perversen Tausch. Es impliziert nicht Schutz und Wohlergehen als göttliche Gegengabe für das Opfer, sondern Zerstörung der Lebensgrundlagen bis hin zu ihrer Vernichtung. Wozu es die Gottheit bei Abraham nicht kommen ließ – der Opferung des Lebens des Sohnes (Gen 22) –, das fordert der Verwertungszweck als Opfer: das Leben von Menschen und die Grundlagen des Lebens.

### **Rettung des Subjekts?**

J.B. Metz hat scharfsinnig beobachtet, dass der von Nietzsche verkündete ‚Tod Gottes‘ den ‚Tod des Menschen‘ nach sich ziehen kann.<sup>64</sup> Die selbstlaufenden evolutiven Prozesse der Moderne bringen den Menschen als ein Wesen zum Verschwinden, das mit Empfindsamkeit für eigenes und fremdes Leid begabt ist, fähig ist zu Erinnerung und Denken, zu Autonomie und Freiheit, zur Übernahme von Verantwortung. Metz jedoch identifiziert diesen verschwindenden Menschen mit dem Begriff des Subjekts.

Aus wert-abspaltungskritischer Perspektive ist dieser Begriff höchst problematisch. Er entspricht auch nicht den von Metz mit ihm verbundenen Inhalten. Im Kontext der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus wird der Mensch im Kontext der sie ideologisch begleitenden Aufklärung zum Subjekt. Gemeint ist der Mensch als Handlungsträger ‚abstrakter Arbeit‘. Als solcher soll er ganz mit dem blinden Systemzusammenhang des kapitalistischen Verwertungsprozesses verschmelzen. Marx hat diesen blinden Systemzusammenhang nicht zufällig mit dem Begriff des ‚automatischen Subjekts‘ bezeichnet und so deutlich gemacht, dass das bewusstlose System einen bewussten Handlungsträger braucht, um funktionieren zu können, eben das Subjekt. Sein Bewusstsein ist aber nicht autonom, sondern auf die Logik des Verwertungsprozesses ausgerichtet und so handelt es in der Logik des vom Wertgesetz diktierten Automatismus. Die mit dem Subjekt verbundenen Vorstellungen von autonomer Selbstbestimmung, von Freiheit und Verantwortung gelten nur im Rahmen der vorausgesetzten Vergesellschaftung in der Wertform. Ihre immanente Logik haben sich die Subjekte in der

Moderne so ‚zu eigen‘ gemacht, dass sie in ihr denken und handeln. Etwas, das historisch geworden ist, wird für sie als so natürlich wahrgenommen, dass sie sich kaum noch etwas anderes vorstellen können und es sogar schwer fällt, die Irrationalität dieser ‚Logik‘ zu erkennen. So erscheint ihnen Geschichte ‚als Natur‘ und der irrationale Selbstzweck der Verwertung als vernünftig.

Vor diesem Hintergrund ist es weder überraschend noch zufällig, dass das Subjekt bzw. Menschen, die gezwungen sind, in der Subjektform zu leben, in die Krise geraten. Mit der Arbeit geht dem Kapital seine Substanz aus. Damit brechen die Grundlagen des Verwertungsprozesses ein und bedrohen auch das Subjekt als Handlungsträger der abstrakten Arbeit und des mit ihr verbundenen Systemzusammenhangs. Das Verschwinden hinreichend bezahlter und gesicherter Arbeitsplätze verschärft den Anpassungs- und Konkurrenzdruck auf Menschen, die gezwungen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen. Mit der Arbeitssubstanz und der damit verbundenen Krise des Verwertungsprozesses schwinden zugleich die immanenten Entwicklungsmöglichkeiten des Kapitalismus.

Individuelle Krisen und gesellschaftliche Perspektivlosigkeit sollen nun von Menschen verarbeitet werden, die auf die Wert- und die ihr entsprechende Subjektform vergattert sind, die sich also kaum etwas ‚jenseits‘ von Ware und Wert, Arbeit und Geld, Markt und Staat, Subjekt und Objekt vorstellen können und so geradezu auf die Welt, wie sie ist, vereidigt sind. Genau darin liegt das Potential zur Katastrophe. Die Wertform tendiert zu Vernichtung. Alles soll im Wert und seinen abstrakten Formen auf- oder untergehen. In der Wertform ist die Anerkennung des konkreten Lebens in seinen Bedürfnissen, die gegenseitige Anerkennung von Menschen, die sich als Verein freier Individuen verstehen, schlicht nicht möglich. Menschen können sich letztlich nur in der Subjektform im Rahmen eines abstrakten Universalismus als gleiche anerkennen und letztlich in einem immer barbarischeren Konkurrenzkampf um die letzten Lebensressourcen vernichten.

Diese Zusammenhänge bleiben bei Metz unreflektiert, weil die Kritik der kapitalistischen Moderne und Postmoderne nicht bis zu der Frage nach

dem Wesen der kapitalistisch konstituierten Gesellschaft vordringt. So müssen die Problematik des Subjekts und seine Krise verborgen bleiben. Im Gegenteil, es kommt zu einer gesteigerten Affirmation des Subjekts. Statt um Kritik des Subjekts geht es um seine Rettung. Metz formuliert sie in einem Umkehrschluss: Implizierte Nietzsches Proklamation des Todes Gottes den Tod des Menschen – verstanden als Subjekt –, so impliziert die Rede von Gott die Würde des Subjekts. Es ist nun nicht mehr Handlungsträger der abstrakten Arbeit, sondern – empfindsam für eigenes und fremdes Leid – Handlungsträger universaler Gerechtigkeit und Solidarität. Es wird sogar mit eschatologischen Würden ausgestattet, ruft doch Gott am Ende der Geschichte die Lebenden und die Toten „ins Subjektsein vor seinem Angesicht“<sup>65</sup>.

Damit hätte das Subjekt seinen Platz auch noch bis hinein in die Ewigkeit behauptet. Diese könnte jedoch kein Himmel sein, der in biblischen Bildern eines Festmahls befreiter Menschen beschrieben wird. Bei einem Festmahl haben die Geladenen je nach ihren Bedürfnissen Zugang zu dem, was auf dem Tisch steht. Über- und Unterordnungsverhältnisse und damit auch das Geschlechterverhältnis sind überwunden. Das wäre in einem ‚Himmel‘ der Subjekte nicht denkbar. Das Subjekt als Handlungsträger des Verwertungsprozesses ist untrennbar mit der Konstitution der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Formen, mit Wert und Abspaltung, verbunden. Da die kapitalistische Gesellschaft aufgrund der logischen und historischen Schranke des Verwertungsprozesses nicht einmal mit einer innergeschichtlichen ‚Ewigkeit‘ ausgestattet ist, wird das Subjekt mit dem Kapitalismus ein zu befürchtendes katastrophisches oder zu erkämpfendes emanzipatorisches Ende finden. Wenn die Ewigkeit des Himmels mit der Ewigkeit der Subjektform verbunden wäre, käme dies eher einer Hölle gleich, in der Menschen wider alle reale Möglichkeit zur Verausgabung abstrakter Arbeit in einem Szenario von Untergang und Katastrophe gezwungen wären – ohne Aussicht auf ein Ende. Kurzum: Der Himmel lässt sich nur ohne Subjekte denken. Wenn er denn für Gottes neue Welt steht, in der Befreiung Wirklichkeit wird, dann nur so, dass es zu einem Bruch mit der alten Welt des Kapitalismus kommt, die durch die Unterwerfung des konkreten Lebens und der sinnlichen, bedürftigen und sozialen Indi-



viduen unter die abstrakten Formen und Polaritäten gekennzeichnet ist: unter Arbeit und Kapital, Markt und Staat, Männlichkeit und Weiblichkeit ... und eben auch Subjekt und Objekt.

Je mehr der Kapitalismus an die Grenzen seiner immanenten Entwicklungsmöglichkeiten stößt, desto weniger ist es möglich, im Rahmen der Formen und Polaritäten nach Alternativen zu suchen. Zur Disposition steht ‚das Ganze‘ – und das nicht erst eschatologisch, d.h. im Blick auf das Ende der Geschichte, sondern schon jetzt in der Suche nach einer emanzipatorischen Überwindung eines Kapitalismus, der den Menschen zum Verschwinden bringt – jedoch nicht nur in einem „schleichenden und sanften Tod“<sup>66</sup>, sondern auch in blutigen und barbarischen Szenarien, in denen Menschen, ohne zu begreifen, was vor sich geht, übereinander herfallen und sich zu Tode quälen. Weder radikale Kapitalismuskritik, die der Zerstörung des Menschen auf den Grund geht, noch eine Suche nach Alternativen zur Zerstörungsdynamik des Kapitalismus, noch das Denken eschatologischer Rettung sind ohne Negation des gesellschaftliche Ganzen, wie es sich als negative Totalität in der Wert- und Abspaltungsform darstellt, zu ‚haben‘.

### **... oder Rettung des Menschen aus der Kraft der ‚Memoria passionis‘?**

Mit dem ‚Verschwinden des Menschen‘ greift Metz zentrale Kennzeichen einer heraufziehenden Katastrophe auf. Da er aber trotz aller Sensibilität für die Dialektik von Aufklärung und Säkularisierung nicht zu einer radikalen Kritik der Aufklärung und ihres Zusammenhangs mit der Konstitutionsgeschichte des Kapitalismus vorstößt, bleiben die von ihm mit dem ‚Verschwinden des Menschen‘ diagnostizierten Phänomene einer kulturellen Ebene verhaftet. Sie werden als „kulturelle Amnesie“<sup>67</sup> der nach individuellem Glück suchenden Menschen beschrieben, einem Glück, das durch keine Erinnerung an eigenes und fremdes Leid getrübt sein darf. Genau dies aber wäre im Zusammenhang mit der Verarbeitung der Krise des Kapitalismus und dem Druck zu reflektieren, der auf Menschen lastet, die sich in einem immer aussichtsloseren Kampf um Arbeit und Geld

verwerten und in der Konkurrenz behaupten müssen. Amnesie könnte als Ausdruck dessen verstanden werden, was Menschen vergessen müssen, um in diesen Kämpfen bestehen zu können. Dabei stehen sie unter dem Druck, sich als Menschen zu vergessen, um als Subjekte in der Wertform auf- bzw. unterzugehen. Das Vergessen ihres Menschseins sozialisiert sie so, das sie als „sanft und widerspruchslos funktionierende Maschine“<sup>68</sup> existieren oder als zu einem „anpassungsschlauen Tier zurückgezüchtet“<sup>69</sup> erscheinen. Zugespitzt heißt das: Subjekte können – erst recht unter dem Druck der sich zuspitzenden Krise – vergessen, dass sie Menschen sind und bestialisch werden.

Nun gehen aber Menschen als Individuen keineswegs notwendig in der Subjektform auf. Sie können zwar die Subjektform nicht einfach überspringen, sie determiniert aber auch nicht ihr gesamtes Denken und Handeln. Die Differenz zwischen Individuum und Subjektform eröffnet Räume und Horizonte zur Reflexion. Genau darin kann bewusst werden, dass Menschen nicht notwendig in der Subjektform aufgehen. Wenn die Subjektform als Teil des Fetischzusammenhangs erkannt wird, die den individuellen Menschen zum Verschwinden zu bringen droht, macht es keinen Sinn, das Subjekt gegen seine Objektivierung, gegen seine Unterwerfung unter die Objektivität der Fetischverhältnisse zu stärken. Dies bliebe im Rahmen der Polarität von Subjekt und Objekt. Es käme vielmehr darauf an, entsprechend der Polaritäten von Arbeit und Kapital, von Markt und Staat etc. auch die Polarität von Subjekt und Objekt als Ausdruck der Fetischverhältnisse zu überwinden. Befreiung kann es also nicht als Befreiung des Subjekts, sondern nur als Befreiung der Individuen aus dem Sklavenhaus der Subjekt-Objekt-Spaltung geben.

Dies setzt ein „etwas“ voraus, „das im Subjekt-Objekt-Dualismus nicht aufgeht, das selber weder Subjekt noch Objekt ist, sondern dieses Verhältnis erst konstituiert“<sup>70</sup>. Die Frage nach diesem „etwas“, einem Dritten jenseits des Subjekt-Objekt-Dualismus, führt nach Robert Kurz über die Frage nach dem Begriff des Unbewussten, der jedoch im Unterschied zu Freud nicht unhistorisch gefasst werden darf.<sup>71</sup> Vor dem Hintergrund der Metz'schen Theologie, die sich als ‚*memoria passionis*‘ versteht, ließe sich

fragen: Kann Erinnerung des Leidens einen Zugang zu dem eröffnen, was sich als ‚Unbewusstes‘ und ‚Verdrängtes‘ in individuellem und gesellschaftlichem Leiden Ausdruck verschafft? Lässt sich die Erinnerung des Leidens als Ausdruck der Differenz zwischen Individuum und Subjekt verstehen? Und umgekehrt: Kann in der Apathie gegenüber eigenem und fremdem Leid ein Indiz dafür gesehen werden, dass Menschen in der Subjektform schon so mit der Unterwerfung unter den Verwertungsprozess verschmolzen sind, dass sie die in der Krise wachsenden Zumutungen an ihr Leben schon nicht mehr erleiden und so erst recht apathisch gegenüber fremdem Leid werden?

Eigenes und fremdes Leid wahrzunehmen, reflektierend nach seinen individuellen und gesellschaftlichen Zusammenhängen zu fragen, könnte die Weigerung stärken, die sich verschärfenden gesellschaftlichen Zumutungen hinzunehmen. Im Leiden meldet sich Widerspenstiges, das kommuniziert und bedacht sein will und als Widerspruch zur abstrakten Herrschaft des Fetischzusammenhangs erkannt werden kann. Eine anamnetische Vernunft und Kultur könnte sich als Widerspruch gegen das Vergessen eigenen und fremden Leids artikulieren und damit die Differenz zwischen dem individuellen Menschen und der Subjektform zum Ausdruck bringen. In die Erinnerung wären auch die Leiden einzubeziehen, die Menschen in der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus auszuhalten hatten: die Entwurzelung aus ihren Lebenszusammenhängen, die Schikane in Arbeitshäusern und Fabriken, der tägliche Kampf um das Überleben etc.

„Erinnerung an die Vergangenheit“ taucht bei Herbert Marcuse als Kategorie gegen „die totale Gleichschaltung des Individuums mit der Gesellschaft“<sup>72</sup> auf. Weil die Erinnerung „vergangenen Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung“ zurückruft, ist sie „eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen“<sup>73</sup>. Erinnerung steht gegen die Allmacht der Tatsachen, die Herrschaft des geschichtlich Gewordenen, das – verinnerlicht – zur Natur geworden ist. Erinnerung kann die Selbstverständlichkeit und Plausibilität der Tatsachen durchbrechen, sie in ihrer Genese, in ihren Leidenszusammenhängen und damit auch in ihrer Veränderbarkeit erkennbar machen.

Könnte jüdisch-christliche Tradition einen Beitrag dazu leisten, Menschen zu sensibilisieren, eigenes und fremdes Leid wahrzunehmen, gegenwärtiges Leiden – gleichsam als Anamnese – als geschichtlich gewordenes Leiden zu reflektieren und so Widerstandspotentiale gegen die scheinbare Allmacht des Kapitalverhältnisses zu mobilisieren, das Menschen die Subjektform aufzwingt? Mindestens zwei Facetten wären dann von Bedeutung. Zum einen ist jüdisch-christliche Tradition zentral als *memoria passionis*, als Erinnerung an das Leiden von Menschen in der Geschichte und ihrem Schrei nach Rettung zu verstehen. Leiden markiert eine Differenz zwischen dem erfahrenen Leiden und der Welt, wie sie ist. Es schreit nach Reflexion der Verhältnisse, die Menschen leiden lassen, und nach deren Überwindung. Zugleich verbindet jüdisch-christliche Tradition ihre *memoria passionis* mit dem Gottesgedächtnis. Es steht für die Transzendierung, das Überschreiten der Grenzen, die durch Fetischverhältnisse konstituiert sind. Die Wirklichkeit, für die der biblische Gottesname steht, impliziert die religions- und gesellschaftskritische Unterscheidung zwischen Gott und Götzen und damit Kritik und Überwindung von Fetischverhältnissen. Letztere sind nicht nur ethische Konsequenzen des Gottesglaubens, sondern gehören zur Theo-Logik, zur Logik des Gottesverständnisses und der mit ihm verbundenen Inhalte. Im Gottesgedächtnis, wie es in den biblischen Traditionen erzählt und in der Theologie reflektiert wird, wäre mit der Wahrnehmung menschlichen Leidens, der Weigerung es hinzunehmen, es zu reflektieren und nach Wegen der Überwindung zu suchen, ein wesentliches Erbe der Menschheitsgeschichte aufbewahrt.

Die pastorale Praxis der Kirchen ist Lichtjahre von solchen Überlegungen entfernt. Sie sucht ihre Zuflucht in Strategien institutioneller Selbstbehauptung. Angesichts der Krise des Kapitalismus, die sich ja in wachsendem Verwertungsdruck, der auf Menschen lastet, sowie in sich verschärfenden Erfahrungen des Scheiterns zeigt, bietet sie in Gestalt von religiösen Wellness- und Eventangeboten Strategien der Entlastung und der Bewältigung des Scheiterns an. In der vermeintlichen Unmittelbarkeit des religiösen Erlebnisses wird die gesellschaftliche Vermitteltheit dessen, was leiden macht, vergessen. Aber auch das religiöse Erlebnis, das als unmittelbar wahrgenommen wird, ist bereits gesellschaftlich vermittelt. Dies zu erken-

nen, würde Reflexion voraussetzen. Der Verzicht auf Reflexion ist aber Voraussetzung für den Erfolg religiöser Wellness- und Event-Angebote. Sie suggerieren eine Unmittelbarkeit, die durch Reflexion nicht irritiert werden darf. So bedienen sie menschliche Lebenskrisen in schlechter und falscher Unmittelbarkeit und verzichten auf die Reflexion dessen, was Männer und Frauen unter der Last der Arbeit und der Bewältigung der Reproduktion in unterschiedlicher Weise leiden lässt. Solche Religion wird zur Droge eines Vergessens, das aktuell entlastet, aber schon bald nach neuen und erweiterten Entlastungen und Steigerungen der Erlebnisintensität schreit.

‚Vergessen‘ wird dabei der Kern dessen, um den es in der jüdisch-christlichen Tradition geht: Gott und die Menschen. Die Menschen, die nicht einfach nach Entlastung in den geschichtlichen Sklavenhäusern schreien, sondern nach Befreiung von dem, was sie gefangen hält – von Ägypten bis hin zu den Fetischverhältnissen des Kapitalismus. ‚Vergessen‘ wird aber auch Gott, der jüdisch-christlich ohne ‚memoria passionis‘, ohne religionskritische Unterscheidung zwischen Gott und Götzen, zwischen Befreiung und Unterwerfung ebenso wenig denkbar ist wie ohne theodizee-sensible Rückfrage, warum denn die mit dem Gottesnamen verbundenen Hoffnungen auf Überwindung des Leids (noch) nicht Wirklichkeit geworden sind. Der jüdisch-christliche Gottesbegriff stört die Unmittelbarkeit der Strategien religiöser Entlastung ebenso wie alle Glaubensgewissheiten, die keine Fragen mehr zulassen. Die mit ihm verbundenen Inhalte bestehen darauf, dass Leiden wahrgenommen, ihre gesellschaftliche Vermittlung erkannt und Wege der Befreiung gesucht werden. Mit weniger gibt sich der jüdisch-christliche Gottesgedanke nicht zufrieden. Genau darin aber liegen seine Stärke und seine mögliche emanzipatorische Kraft.

### **Thomas von Aquin begrüßt die Wert-Abspaltungskritik oder die Frage nach dem Ganzen der Gesellschaft als theologische Frage**

In der theologischen Tradition begegnen wir Kategorien, in denen das Gespür zur Geltung kommt, dass von Gott und den Menschen nicht in Abstraktion von ihrer leiblich-materiellen Existenz gesprochen werden

kann. Für Thomas von Aquin führt der Weg zu Gott über die ‚Natur‘. Mit ‚Natur‘ ist das gemeint, was sich aus den natürlichen und materiellen Zusammenhängen von Gott erkennen lässt. Deshalb zieht ein Irrtum in der Erkenntnis der Wirklichkeit einen Irrtum in der Erkenntnis Gottes nach sich. Was der Mensch ist, bestimmt Thomas nicht nach dem platonischen Idealismus, also aus einer ewigen Idee des Menschen, dessen Abbild der konkrete Mensch ist. Für ihn, der Aristoteles rezipiert, ist die materielle Leiblichkeit des Menschen unverzichtbar, um aussagen zu können, was der Mensch ist. Leib und Seele gehören zu den Konstitutiva des Menschseins. Dabei versteht Thomas den Leib als stofflich-materiellen Inhalt und die Seele als Formprinzip dieses Inhalts: *anima forma corporis*, d.h. die Seele ist die ‚Form‘ des Körpers. Das eine ist nicht ohne das andere denkbar, also weder ein seelenloser Körper noch eine körperlose Seele. Dann aber kann das ‚Wesen‘ des Menschen nicht unabhängig von seiner leiblich-empirischen Konstitution und den damit verbundenen leiblichen Bedürfnissen gedacht werden; es lässt sich aber auch nicht darauf reduzieren und vulgärmaterialistisch als Ergebnis biologischer und chemischer Prozesse verstehen.

Ebenso wenig wie also ein Mensch ohne Seele, d.h. ohne Formprinzip existieren kann, ist es denkbar, dass er als reine Form, also als Seele existiert. Nur in der Einheit von geistigem Formprinzip und empirisch greifbarer Materie lässt sich nach dieser Tradition verstehen, was gemeint ist, wenn wir vom Menschen sprechen. Nicht einmal die Auferstehung der Toten kann ‚ohne Leib‘ – gleichsam als Weiterleben der Seele – gedacht werden. Sie wird nur vorstellbar als Neuschöpfung – dann aber auch mit einem neuen Leib, der in Analogie zum irdisch-materiellen Leib verstanden wird (1 Kor 15,35ff).

Wenn uns in der Wert-Abspaltungskritik die Frage nach Form und Materie als Frage nach gesellschaftlicher Form und empirischen Erscheinungen (Phänomenen) begegnet, treffen TheologInnen dabei durchaus auf ‚alte Bekannte‘. Diese alten Bekannten sind aber nun nicht mehr zeitlos übergeschichtliche, sondern geschichtliche Kategorien, mit denen die geschichtliche Totalität der kapitalistischen Gesellschaft bestimmbar wird.

Mit diesen Kategorien wird es möglich, eine geschichtliche Totalität so zu beschreiben, dass die empirischen Phänomene weder aus einem Formprinzip abgeleitet noch die empirischen Phänomene zusammenhanglos nebeneinander gestellt oder nur als ‚irgendwie‘ miteinander verbunden gesehen werden. Analysiert wird vielmehr, wie die empirischen Erscheinungen mit dem ‚Ganzen‘ der gesellschaftlichen Formation vermittelt sind. Dabei stehen die Phänomene nicht ‚jenseits‘ der Form, noch kann eine reine Form ‚jenseits‘ historischer Vermittlungen gedacht werden. Letztere kann auch nicht aus einem Ideenhimmel abgeleitet werden, sondern nur aus der Auseinandersetzung mit den Phänomenen gewonnen werden, nämlich aus der Frage, was ihnen als Form bzw. Formzusammenhang, also als ‚Wesen‘, zugrunde liegt, sie miteinander verbindet und so zu einer geschichtlichen Totalität, zu einem ‚Ganzen‘ werden lässt.

Karl Rahner hat – Thomas weiterführend – den Begriff der Natur des Menschen als Frage nach dem übergeschichtlichen Wesen des Menschen auf die Welt hin geöffnet und entsprechend vom Menschen als ‚Geist in Welt‘ gesprochen<sup>74</sup> und so einen Weg zu einem Verständnis des Menschen im Kontext von Geschichte und Gesellschaft gebahnt. Es ist nicht mehr hinreichend, nach dem überzeitlichen Wesen des Menschen in den Kategorien von Seele und Leib zu fragen. Diese Frage muss erweitert werden durch die Frage nach einer Gesellschaft, unter deren Bedingungen sich das Leben des durch Leib und Seele konstituierten Menschen konkretisiert und in der er leiblich unter dem Entzug der materiellen Grundlagen des Lebens und seelisch unter den immer neuen Anpassungszwängen und Zumutungen leidet. Damit aber wird die Auseinandersetzung mit der gesellschaftlich-geschichtlichen Form auch für die Theologie unverzichtbar.

Zugleich kann die Hinwendung zu Geschichte und Gesellschaft die Theologie über die Hellenisierung ihres Denkens hinaus führen und wieder anschlussfähiger machen für die biblischen Traditionen, die für Materie und Geschichte sensibler sind, als das hellenistische Denken. Gott ‚geschieht‘ – so erzählt es die biblisch überlieferte Heilsgeschichte und so formuliert es das Glaubensbekenntnis – ‚propter homines‘, d.h. um der Menschen

und ihrer Befreiung willen. Gott und die Menschen sind damit ‚Gegenstand‘ theologischen Denkens. Wenn theologisches Denken diesem ‚Gegenstand‘ treu bleiben will, ist es auf kontextuelle Reflexion angewiesen. Die Frage nach Gott und den Menschen ist vermittelt mit der Geschichte und ihren unterschiedlichen Fetischverhältnissen. Wird auf die Reflexion dieser Vermittlung verzichtet, werden aus leiblich-sinnlichen geschichtlichen Menschen außerhalb von Geschichte und Welt hockende abstrakte Wesenheiten. Damit verschwimmen aber auch die mit dem Gottesnamen verbundenen geschichtlichen Inhalte zu zeitlosen, immer ‚gleich gültigen‘ Wahrheiten und die unwahren Verhältnisse bleiben unangetastet. Theologische Reflexion ist nicht ‚aus sich‘ heraus möglich, sondern nur in kritischer Reflexion der Verhältnisse, die nach Befreiung schreien. Damit ist für die heutige Theologie die kritische Reflexion der über abstrakte Arbeit und Subjektform vermittelten tödlichen Fetischverhältnisse unter dem irrationalen Selbstzweck der Verwertung des Werts die zentrale Herausforderung, auf die sie nur um den Preis des Vergessens Gottes und der Menschen verzichten kann. Die Menschen wären vergessen, wenn ihre Leiden und deren Reflexion vergessen würden; Gott wäre vergessen, wenn die Frage nach der Transzendierung von Fetischverhältnissen vergessen würde.

### **Gott und das Ganze der Menschheitsgeschichte**

Die Frage nach dem Ganzen ist theologisch jedoch nicht auf die Frage nach dem Ganzen einer gesellschaftlichen Konstitution wie dem Kapitalismus begrenzt. Das Gottesgedächtnis impliziert die Frage nach dem Ganzen der Menschheitsgeschichte. Theologisch ist sie in der Rede von dem einen Gott als Vater und Mutter aller Menschengeschwister begründet. Sie zielt nicht nur auf die aktuell lebende Menschheit, sondern auf die Menschheitsgeschichte. Schon vor uns haben Menschen von Gott gesprochen und vor allem ihre Schreie aus dem Leid an Gott adressiert. Verwurzelt in diesen Teil der Menschheitsgeschichte sprechen wir heute von Gott, hören die Schreie aus dem Leid und suchen nach Wegen der Befreiung aus den Verhältnissen, die wir als Ort und Kontext des Leidens erkennen. In der Erinnerung sind dabei auch all die Schreie derer gegenwärtig, die keine



Rettung gefunden und keine Befreiung erlebt haben. Ihre Schreie bleiben eine offene Wunde mit vielen offenen Fragen.

All die offenen Wunden und Fragen kann die Theologie nicht verdrängen und vergessen, wenn sie weiterhin versuchen will, von einem Gott zu sprechen, der dafür steht, dass die Schreie aller Menschengeschwister – auch über unterschiedliche geschichtliche Verhältnisse hinweg – Gehör finden und dessen Name mit dem Versprechen verbunden ist, es werde geschehen, was dieser Name an Befreiung und Rettung beinhaltet. Auch die Leiden der Vergangenheit geben ‚zu denken‘. Dann aber ist die Frage auch vergangener gesellschaftlicher Verhältnisse, die Menschen leiden ließen, theologisch unverzichtbar. Auch sie sind nach dem zu befragen, was ihre Totalität bzw. negativ ihren Fetischzusammenhang ausmachte.

Als roter Faden durchzieht die biblischen Texte der Schrei aus dem Leid, aus der Erfahrung von Unrecht und Gewalt – vom Schrei der in Ägypten Versklavten bis hin zu dem von der Herrschaft Roms gekreuzigten Messias. Dennoch sind die Erfahrungen von Unrecht und Gewalt, von Leid und Tod nicht zu allen Zeiten einfach die gleichen. Diese Einsicht muss gegen die banale Rede, Unrecht und Gewalt habe es sei ja immer schon gegeben und das werde auch so bleiben, stark gemacht werden. Daher käme es theologisch darauf an, die Unterschiedlichkeit der Fetischverhältnisse in den Blick zu nehmen. Genau darin aber zeigen sich Defizite in der biblischen Exegese. Wo überhaupt soziale und geschichtliche Verhältnisse in den Blick kommen, bleibt es oft bei Einzelbeobachtungen, die nicht mehr in ihrem Bezug zu einem Ganzen von Fetischverhältnissen reflektiert werden. Oder es kommt zu Rückprojektionen von Kategorien aus einer eher arbeitgeberbewegungs-marxistisch orientierten Analyse kapitalistischer Verhältnissen auf antike Gesellschaftsformationen.<sup>75</sup> Dann ging es irgendwie immer schon um Ausbeutung und Unterdrückung, um die Herrschaft einer Klasse über das Volk, um die ideologische Rechtfertigung von Herrschaft etc.

Wenn also aus geschichtlicher Erfahrung sowie aus biblischer Perspektive die ‚Universalität‘ des Leidens in der Gestalt immer auch unterschiedlicher Leidensgeschichten die Geschichte der Menschheit durchzieht, müsste die

Frage nach Gott als Frage nach dem Ganzen der Menschheitsgeschichte angesichts dieser unterschiedlichen Leidensgeschichten im Zusammenhang der sie konstituierenden Fetischverhältnisse durchbuchstabiert werden. Biblisch sind sie mit Verhältnissen verbunden, für die Ägypten, das Königtum in Israel, Babylon, die hellenistischen Großreiche und Rom stehen. Wenn die jüdisch-christliche Tradition angesichts unterschiedlicher Fetischverhältnisse Gott ins Spiel bringt, fragt sie dabei nicht nur nach den besonderen Leidensgeschichten, die in der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte – gleichsam kanonisch – erinnert werden. In ihnen hört und erkennt sie die Leidensgeschichten der Menschheit. Sie alle sind in der Rede von Gott versammelt, sie alle sollen gehört und die in ihnen artikulierten Schreie Gehör finden. Die Rede von Gott muss dafür einstehen, dass die Schreie aus dem Leid und die mit ihnen einhergehenden Fetischverhältnisse nicht vergessen werden und mit ihnen all die Versuche, sich mit einem negativen Ganzen nicht abzufinden, sondern ihm zu widersprechen und zu widerstehen.

Dass die biblischen Traditionen in ihrer Besonderheit nicht exklusiv verstanden werden dürfen, sondern durchlässig sind für das Ganze der Leidensgeschichte der Menschheit gilt auch oder sogar vor allem für die Christologie. Sie buchstabiert nicht exklusiv das Leben, den Tod und die Auferstehung des individuellen Menschen Jesus von Nazaret, sondern reflektiert sein Leben so, dass in ihm die Frage nach Gott als Frage nach dem Ganzen der Geschichte erkennbar wird. Dann aber ist die Leidensgeschichte Jesu nicht von all den Leidensgeschichten in der Geschichte zu trennen, sondern für sie transparent. Im leidenden Messias wird die ‚Akkumulation‘ des Leidens in der Menschheitsgeschichte ebenso wie die Weigerung, dieses hinzunehmen, sichtbar. Ebenso wenig lässt sich die Rede von seiner Auferweckung auf sein individuelles Schicksal reduzieren. In ihr artikuliert sich die Hoffnung, dass die Herrschaft von Fetischverhältnissen nicht das letzte Wort haben wird.

Durchbuchstabiert und artikuliert angesichts von Fetischverhältnissen, die Menschen leiden lassen, stellt diese Hoffnung so etwas wie einen ‚roten Faden‘ in den unterschiedlichen biblischen Traditionen dar – von der Be-

freijung aus Ägypten bis zur Auferweckung des gekreuzigten Messias. Als ‚Fazit‘ der Befreiung aus Ägypten formuliert das Buch Levitikus: „Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, so dass ihr nicht mehr Sklaven zu sein braucht. Ich habe eure Jochstangen zerbrochen und euch wieder aufrecht gehen lassen.“ (26,13) ‚Aufrecht gehen‘ ist zugleich das ‚Fazit‘, das Texte des Zweiten Testaments mit der Auferweckung des Gekreuzigten verbinden. Jesu Jüngerinnen und Jünger stehen auf und gehen aufrecht den Weg des gekreuzigten Messias und beugen sich nicht dem römischen Imperium. Ihre Aufgabe ist es – so erzählt es das Evangelium des Markus – Menschen aufzurichten, sie aufstehen zu lassen angesichts der sie erdrückenden Erfahrungen der Vernichtung von Menschen im römisch-jüdischen Krieg und dem vermeintlichen Ende aller messianischen Hoffnungen.

Die erinnerten Inhalte der jüdisch-christlichen Tradition können zeigen, dass Menschen angesichts der Fetischverhältnisse der kapitalistischen Gesellschaft nicht notwendig dazu verdammt sind, zu Subjekten zu werden und als Handlungsträger der abstrakten Arbeit mit dieser unterzugehen. Heute gelesen öffnen sie den Blick für die Differenz zwischen Subjekt-Sein und Mensch-sein. Sie stehen gegen das Vergessen – gegen das Vergessen des Leidens in der Geschichte, gegen das Vergessen, dass Menschen unter unterschiedlichen Fetischverhältnissen aufgestanden sind und sich dem Druck der Verhältnisse nicht ergeben haben. Wenn jüdisch-christlicher Erinnerung unter den heutigen Verhältnissen lebendig sein soll, muss sie sich als radikale Kapitalismuskritik verstehen. Sie hat keine eigene Analysekompetenz, sondern muss sich mit der Analyse verbinden, in der die geschichtliche Totalität am angemessensten zum Ausdruck kommt. Inspiriert von ihrem ‚Vorrat‘ an Erinnerung kann sie sich einbringen in die Kritik des Kapitalismus und in die Suche nach Alternativen.

### **Anders und mehr noch als das Ganze?**

Die Rede von Gott, die in der jüdisch-christlichen Tradition erinnert und reflektiert wird, transzendiert eine bestimmbar gesellschaftliche Totalität durch die Negation ihrer Fetischverhältnisse. Sie transzendiert jedoch nicht

nur ‚nach vorne‘, sondern auch ‚nach rückwärts‘. Auch die Leiden der Toten gehören zum Ganzen der Menschheitsgeschichte. Ihre Leiden und ihr Schrei nach Rettung schaffen eine Totalität, welche die ganze Menschheitsgeschichte umfasst.

Wenn nun die Rede von Gott konstitutiv mit dem Schrei aus dem Leid und dem Versprechen von Rettung verbunden ist und die ganze Menschheit mit ihrem Schrei nach Rettung einbezieht, kann sie sich nicht einmal mit der Aussicht künftiger Befreiung beruhigen. Das Glück kommender Generationen kann das in der Vergangenheit erlittene Unglück nicht kompensieren. Ihr Unglück kann im Glück der Glücklichen, ihre Niederlage im Erfolg der Erfolgreichen, der von ihnen erfahrene Unsinn in einem künftigen Sinn nicht vergessen gemacht werden. Dann aber wäre der Zusammenhang der Menschheit gespalten in Glückliche und Unglückliche, in Verlierer und Erfolgreiche, in diejenigen, die Sinn erfahren, und diejenigen, die am Unsinn der Fetischverhältnisse zugrunde gehen.

Zu fragen wäre nach einem Ganzen, das über die Frage nach gesellschaftlicher Totalität und auch über das Ganze der Geschichte hinausreicht. Zudem müsste dieses Ganze auch noch anders sein als die gesellschaftlichen Zusammenhänge der unterschiedlichen Fetischverhältnisse. Damit aber kommt die Theologie an die Grenzen ihre Denkmöglichkeiten. Und dennoch bleibt es ihre Aufgabe, diese Grenze zu ‚bedenken‘ und die Frage nach Transzendenz als Frage nach einem anderen, das die Grenzen der Immanenz und damit die Grenze von Lebenden und Toten sprengt, offen zu halten. Dabei bieten die biblischen Traditionen zentrale Orientierungen für Versuche, solche Transzendenz zur Sprache zu bringen.

### **Transzendenz in der Geschichte**

Transzendenz meint nicht einfach ein ‚jenseits‘ der Geschichte, eine Art metaphysisch gesichertes Bollwerk gegen allen Unsinn, eine Garantie des Glücks trotz allen Unglücks verbunden mit einem gesicherten ‚Weiterleben‘ über den Tod hinaus. Gott als Ausdruck für das Ausgreifen auf Transzendenz steht in den biblischen Traditionen nicht für eine Idee, die durch

Selbstreflexion des Absoluten gewonnen werden könnte, sondern für eine Geschichte, in der sich die Schreie aus dem Leid und die Hoffnung auf Rettung Ausdruck verschaffen. Über die Transzendenz, die mit dem biblischen Gottesnamen verbunden ist, kann nicht ‚jenseits‘ von Geschichte und Gesellschaft gesprochen werden. Transzendenz hätte ihren Ort in der Immanenz der Geschichte. Insofern können Transzendenz und Immanenz, Gott und Geschichte nicht getrennt werden. Dennoch sind sie zu unterscheiden.

Werden Transzendenz und Immanenz identifiziert, geht also Transzendenz in der Immanenz auf, wird sie fetischisiert. Genau dies geschieht sichtbar in einem Kapitalismus, der an die Grenzen seiner immanenten Entwicklungsmöglichkeiten gerät und von sich behauptet, er sei alternativlos. Dann aber ist der Kapitalismus im Unterschied zu Walter Benjamins Rede vom Kapitalismus als Religion<sup>76</sup> gerade keine Religion, sondern das Ende der Religion. Er wäre eine immanente perspektivlose Opferbewegung, in der das Leben dem abstrakten Selbstzweck der Verwertung des Werts geopfert wird – bis zur möglichen Selbstvernichtung des Menschen.<sup>77</sup>

Gegen das Verschmelzen von Transzendenz und Immanenz richtet sich die biblische Kritik an Götzen, die als Produkte von Menschen zum Gegenstand der Verehrung und zum Adressaten der Unterwerfung und des Opfers werden (Jes 44,9ff). Dagegen steht Israels Gott als „verborgener Gott“ (Jes 45,15), dessen Name Rettung verspricht – nicht nur für Israel, sondern für die Völker (Jes 45,14ff). Das biblische Bilderverbot ebenso wie die Unaussprechbarkeit des Gottesnamens richten sich gegen alle Versuche, Gott in der Immanenz aufgehen zu lassen. Sie sind Ausdruck der Nichtdarstellbarkeit und Unverfügbarkeit, des biblischen Gottesnamens (Ex 20,4-7; Dtn 5,8-11). Weil die Wirklichkeit Gottes die Immanenz durchbricht, entzieht sie sich der Darstellbarkeit und Verfügbarkeit.

Der Gottesname überschreitet all das, was dargestellt und ‚gemacht‘ werden könnte. „Nichts ist, wie es eigentlich sein soll.“<sup>78</sup> Dennoch wird ‚Gott‘ bei Veerkamp, der sich von einem Begriff des ‚Wesens‘ Gottes absetzt, zu einem Funktionsbegriff. Entsprechend wird die Unterscheidung

zwischen Gott und Götzen zur Frage: „Was *funktioniert* in einer gegebenen Gesellschaft als ‚Gott?‘“<sup>79</sup> Transzendenz bleibt auf die Transzendierung gesellschaftlicher Ordnungen beschränkt: „Der NAME transzendiert jede Grundordnung, noch anders gesagt: jede Grundordnung kann nur ein immer wieder scheiternder, immer wieder neuer Versuch sein, Freiheit und Gleichheit miteinander zu versöhnen.“<sup>80</sup> Wenn Wesen und Funktion Gottes gegeneinander ausgespielt werden, bleibt positivistisches Denken, das die Gegebenheiten hinnimmt und nicht mehr in den Zusammenhang eines Ganzen stellt, die letzte Instanz, für das, was über Gott sinnvoll gesagt werden kann. Da eine Falsifizierung einer Wesensaussage über Gott nicht möglich ist, kann sie nur absurd sein. Popper lässt grüßen und die Theologie den Kotau vor seinem ‚kritischen Rationalismus‘ machen.

Wesen und ‚Geschehen‘ Gottes wären jedoch zusammen zu denken. Gott kann nur ‚geschehen‘, wenn er auch ‚da ist‘. Ontologie wäre nicht zu entsorgen, sondern auf ‚Geschehen‘, und damit auf Geschichte zu beziehen – und zwar so, dass auch die vergangenen Leiden und alle Toten zu der einen Geschichte der Menschheit gehören. In dieser anamnetischen Logik wird die Auferstehung der Toten bei Paulus zu einer Aussage über das Wesen Gottes, wenn er Gott als den versteht, „der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat“ (Röm 3,24). Gottes Sein ‚geschieht‘ in der Auferweckung des Gekreuzigten. Sie steht für das Ganze der Geschichte. In der Partikularität der Geschichte Jesu wird etwas sichtbar, das für das Ganze der Geschichte gilt und für ihr Ende erhofft wird: Auferstehung der Toten.

### **Über die Grenzen der Geschichte hinaus**

Damit aber kann Transzendenz nicht einfach auf ein innergeschichtliches Transzendieren beschränkt werden. Dies wäre zudem mit dem Gedanken einer Verewigung der Geschichte und damit der Zeit verbunden. Der Glaube an die Auferweckung des Gekreuzigten transzendiert auch noch die Hoffnung auf eine innergeschichtliche Überwindung der Fetischverhältnisse, wie sie im ‚Aufrecht gehen‘ derer erfahrbar wird, die trotz der Niederlage des Messias am Kreuz seinen Weg weiter gehen. Wenn die Auferweckung des

Gekreuzigten in den messianischen Traditionen zum höchsten Ausdruck dafür wird, dass Gott ‚geschieht‘, artikuliert sich darin die Hoffnung auf Auferstehung der Toten. Der von Gott auferweckte Gekreuzigte steht nicht für ‚sich selbst‘, sondern für das ‚Ganze‘ der Geschichte von Lebenden und Toten, zu denen die jetzt lebenden Menschen schon bald gehören werden. Diese Hoffnung – dafür steht der Gekreuzigte – gilt zuerst den Opfern der verschiedenen Verhältnisse von Unrecht und Gewalt – nicht nur den Opfern kommender Generationen, sondern auch den Opfern der Vergangenheit. Dann aber wären auch die Toten in eine neue Welt, einen neuen Himmel und eine neue Erde einbezogen. Nur so wäre ein Zusammenhang der Geschichte ‚denkbar‘, in dem die Opfer einen Platz haben statt auf dem Müllhaufen der Geschichte zu enden. Dieser Zusammenhang müsste zugleich mehr und anders sein als bisher vorstellbare Totalität.

Weil Transzendenz – trotz ihrer Unverfügbarkeit und des Verbots ihrer gegenständlichen Darstellung – in der jüdisch-christlichen Tradition inhaltlich nicht leer bleibt, artikuliert sich die Hoffnung auf Rettung in Vorstellungen eines neuen Zusammenlebens der Menschen: in Erzählungen von einem Festmahl, bei dem das, was Menschen zum Leben brauchen, allen zugänglich ist, und keine trennenden Barrieren in Über- und Unterordnungsverhältnissen zwischen ihnen stehen. Ebenso wie die Befriedigung der Bedürfnisse des Lebens und von Herrschaft befreiten Beziehungen gehört auch ein neuer Leib zu den Vorstellungen, in denen sich die Hoffnung auf eine neue Welt zum Ausdruck bringt. Menschen sind eben nicht als leiblose Wesen vorstellbar. In die Rede von der Neuschöpfung auch des Leibes geht zugleich der Respekt vor dem gequälten und gefolterten Körper ein. Auch ein neues, die Grenzen des Todes transzendierendes Leben kann sich nicht ohne materielle Dimension zum Ausdruck bringen. Genau an diesem Punkt konstatiert Adorno eine Übereinstimmung zwischen Theologie und Materialismus: „Mit der Theologie kommt er dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches; dem Idealismus, dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd.“<sup>81</sup>

Versuche, Transzendenz so zum Ausdruck zu bringen, sind getrieben von der Unruhe, dass „keine innerweltliche Besserung ausreichte, um den To-

ten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“<sup>82</sup>. Sie erwachsen daraus, dass die Schmerzen der gequälten Körper wahrgenommen werden und Gerechtigkeit angesichts vergangener Leiden nicht weniger sein könnte als die Auferstehung der Toten und das Leben in einer Welt nicht jenseits des Materiellen, aber jenseits aller Fetischverhältnisse. Biblisch wäre dies eine Welt, die zur „Wohnung Gottes unter den Menschen“ (Offb 21,3) würde, eine Welt, in der kein Tod mehr wäre, „keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal“ (Offb 21,4).

Sie wäre nicht einfach die Verlängerung der bestehenden Welt in eine schlechte Unendlichkeit, sondern nur vorstellbar im Bruch mit der unter Fetischverhältnissen leidenden Welt. Deshalb kann es in der neuen Welt auch keine Subjekte als Handlungsträger des Verwertungsprozesses mehr geben. Sie wäre eine Welt, in der die Individuen endlich als „Verein freier Menschen“ (Marx) leben könnten. Dass solches geschehen könnte, setzt biblisch das Gericht voraus. Erst wenn die Macht Roms gebrochen ist und den gequälten Körpern Gerechtigkeit widerfährt, kann das neue Jerusalem Wirklichkeit werden.

In den biblischen Traditionen ebenso wie in der Feier der Liturgie können Ressourcen lebendig werden, die daran erinnern, dass Menschen nicht in der Welt, wie sie ist, aufgehen. Sie bestärken eine Grundhaltung des Antipositivismus, die sich weigert, Verhältnisse die geschichtlich geworden sind, als natürlich hinzunehmen. Dies impliziert bereits die Frage nach Transzendenz als Überwindung geschichtlicher Fetischverhältnissen. Im Einsatz für Überwindung von Fetischverhältnissen kann zugleich transparent werden, dass es um noch mehr gehen müsste: um die Transzendierung des Ganzen einer tödlichen Geschichte und Natur. Dann wären nicht einmal die von Raum und Zeit sowie von der Vergänglichkeit der Natur gesetzten Grenzen akzeptiert. Solches wäre radikaler Antipositivismus. Er richtet sich gegen die Grenzen, die geschichtliche Konstellationen markieren, aber auch gegen die Grenzen, die mit der Endlichkeit gesetzt sind. Das Überschreiten beider Grenzen ist in der Frage nach Transzendenz impliziert. Das „ewige Leben“ (Joh 5,24) als das Leben der messianischen Welt ist bereits in denen lebendig,



die sich dem Tod und dem Opfer widersetzen, das von den Götzen gefordert wird. Dieser Widerstand lebt aus der Hoffnung, dass das Opfer des Lebens, das den unterschiedlichen Fetischen gebracht wird, nicht das letzte Wort ist und eine andere Welt ohne Fetische, das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, für die der Messias bis in den Tod eingetreten ist, möglich ist.

Ob das Wunschdenken oder Wahrheit ist, wäre erst entschieden, wenn die mit dem Namen Gottes verbundenen Hoffnungen endgültig ‚geschähen‘ und damit für alle und für das Ganze Wirklichkeit würde, was Inhalt des Gottesnamens ist. Solange bleibt der Schmerz der Differenz: zwischen dem, was im Formzusammenhang des Kapitalismus der Fall ist, und dem, was stofflich möglich wäre, zwischen der Gegenwart und den Leiden in der Vergangenheit, aber auch zwischen der Gegenwart und der ausstehenden Erfüllung dessen, was der Gottesname verspricht. Der Schmerz dieser Differenz lässt sich durch keine religiöse Medizin beruhigen. Er muss gelebt werden in einer Haltung der Compassion, der Empfindsamkeit für das Leid von Menschen, im entschiedenen Widerspruch zu einer ‚verkehrten‘ Welt, die das Leben dem abstrakten und irrationalen Selbstzweck der Kapitalverwertung opfert.

*Herbert Böttcher, Pastoralreferent im Dekanat Koblenz und Vorsitzender des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar*

## Anmerkung

- 1 In der Proskynese werfen sich Menschen vor dem Kaiser als Ausdruck der Verehrung auf den Bauch. Von der Wortbedeutung her lässt sich auch sagen: Sie machen sich zum Hund.
- 2 Vgl. J. B. Metz (2006): *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg, S. 4ff.
- 3 Vgl. K.-H. Menke (1988): Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee, in: H. Wagner (Hg.) (1988): *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg, S. 90-130.
- 4 T. W. Adorno (2003): *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Frankfurt am Main, S. 203.
- 5 Ebd., S. 29.
- 6 Ebd.
- 7 K. Marx (1971): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Die Frühschriften. Von 1837 bis zum Manifest der Kommunistischen Partei 1948*, hg. v. S. Landshut, Stuttgart, S. 216.

- 8 M. Noth (1988): Das 2. Buch Mose. Exodus. Das Alte Testament Deutsch, Teilband 5, Göttingen/Zürich, S. 31. Aus der Sicht systematischer Theologie hat Walter Kasper den Zusammenhang treffend beschrieben, wenn er sagt: „Nach biblischem Verständnis ist die Wahrheit nicht, sie ‚geschieht‘. Wahr ist, was einen Anspruch, ein gesetztes Vertrauen rechtfertigt, was hält, was es verspricht.“ In: W. Kasper (1999): Theologie und Kirche II, Mainz, S. 34.
- 9 Vgl. J. B. Metz (1968): Theologie der Welt, Mainz.
- 10 Vgl. J. B. Metz (1977): Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz.
- 11 Vgl. J. B. Metz (2006).
- 12 J. B. Metz (2006), S. 85.
- 13 J. B. Metz (1987): Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? Zur Zukunftsfähigkeit des abendländisch-europäischen Christentums, in: F.-X. Kaufmann/J. B. Metz (1987): Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg, S. 124-146; vgl. auch J. B. Metz (2006), S. 79-92.
- 14 J. B. Metz (1987), S. 133.
- 15 Ebd., S. 132
- 16 Ebd., S. 133.
- 17 J.B. Metz (2006), S. 92.
- 18 J. B. Metz (1977): Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz, S. 70.
- 19 Metz (1987), S. 131.
- 20 T. W. Adorno (2003a): Gesellschaft, in: Soziologische Schriften (S. 9-19), Gesammelte Schriften 8, S. 14.
- 21 Ebd. Dabei gilt auch gegenüber Adorno die Frage, ob mit dem ‚Warentausch‘ der Zusammenhang ‚des Ganzen‘ der kapitalistischen Gesellschaft hinreichend bestimmt ist.
- 22 Ebd.
- 23 Metz (1977), S. 70.
- 24 Ebd.
- 25 Ebd. (Kursiv im Original).
- 26 B. Kern (1992): Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxrezeption in der latein-amerikanischen Befreiungstheologie, Mainz, S. 186.
- 27 Vgl. vor allem F. J. Hinkelammert (1985): Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Freiburg (Schweiz).
- 28 Ebd., S. 37.
- 29 Ebd., S. 42.
- 30 Ebd., S. 132.
- 31 F. J. Hinkelammert (1994): Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie, Luzern/Mainz 1994, S. 62.
- 32 Vgl. F. J. Hinkelammert (1994).
- 33 F. J. Hinkelammert (1984): Die wirtschaftlichen Wurzeln des Götzendienstes. Die Metaphysik des Unternehmers, in: H. Assmann et al. (1984): Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Münster, S. 118.
- 34 Ders. (1994), S. 88.
- 35 Vgl. H. Assmann/F. J. Hinkelammert (1992): Götze Markt. Das Leben der Gesellschaft, Düsseldorf.
- 36 U. Duchrow/R. Bianchi/R. Krüger/V. Petrarca (2009): Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege zu ihrer Überwindung, Hamburg, S. 29.
- 37 Ebd., S. 396.
- 38 Vgl. aus den zahlreichen Veröffentlichungen von Robert Kurz hier vor allem: R. Kurz (2000): Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert, herausgegeben und kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt, vor allem S. 13ff.; zu Roswitha Scholz vgl. die Angaben unter Anm. 41; zum Theorieansatz der Wert-Abspaltung vgl. auch E. Böttcher (2013): Die Kritik der Wert-Abspaltung als radikale Kapitalismuskritik in dieser Broschüre; vgl. dies. (2012): Die Kapitalismuskritik des Netzes ist ergänzungsbedürftig! Kritische Anmerkungen aus feministischer Perspektive; vgl. H. Böttcher (2012): Von der Marktkritik zur Wertkritik. Zum Weg des politisch-ökonomischen Nachdenkens im Ökumenischen Netz, beides in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.) (2012): An die Wurzel gehen, Koblenz, S. 23f. und S. 5-16.

- 39 C. P. Ortlieb (2013): Ein Vorwort zur Erinnerung an Robert Kurz (1943-2012), in: R. Kurz (2013): Der Tod des Kapitalismus. Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus, Hamburg, S. 13.
- 40 R. Kurz (2004): Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Erster Teil: Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion „Arbeit“, in: Exit! 1 (S. 44-129), S. 103.
- 41 Vgl. von den Veröffentlichungen von Roswitha Scholz vor allem R. Scholz (2005): Differenz der Krisen – Krisen der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung, Bad Honnef; vgl. dies. (2011): Das Geschlecht des Kapitalismus und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats, Bad Honnef.
- 42 R. Scholz (2009): Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute, in: Exit! 6 (S. 55-100), S. 77.
- 43 Dies. (2004): Neue Gesellschaftskritik und das Problem der Differenzen. Ökonomische Disparitäten, Rassismus und postmoderne Individualisierung. Einige Thesen zur Wertabsplattung in der Globalisierungsära, in Exit! 1 (S. 15-43), S. 37.
- 44 Dies. (2012): Die Bedeutung Adornos für den Feminismus heute. Rückblick und Ausblick auf eine widersprüchliche Rezeption, in: exit! 10 (S. 190-207), S. 199.
- 45 Dies. (2004), S. 37.
- 46 K. Marx (1984): Das Kapital, Band I, Berlin, S. 169.
- 47 R. Kurz (2005), Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Zweiter Teil: Das Scheitern der arbeitsontologischen Krisentheorie und die ideologischen Barrieren gegen die Weiterentwicklung radikaler Kapitalismuskritik, in: Exit 2 (S. 162-235), S. 210.
- 48 R. Kurz (2005a): Blutige Vernunft, Bad Honnef, S. 57.
- 49 R. Scholz (2012), S. 199 f.
- 50 Ebd., S. 200.
- 51 Vgl. R. Kurz (2003): Weltordnungskrieg, Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperiums im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef; vgl. auch H. Böttcher, Militarisierung der Gesellschaft – und soziale Bewegungen, in: Pax Christi-Rundbrief (Bistum Trier) 2/2013, S. 7-18 (auch unter <http://www.oekumenisches-netz.de/sonstige1.html>).
- 52 Vgl. R. Kurz (2003); vgl. auch H. Böttcher (2008): Zum Verschwinden des Menschen im Kapitalismus, in: E. Dettmann/H. Flohkötter (Hg.): Hoffnung wider alle Hoffnung: Sachzwänge entgrenzen, Münster, S. 109-124.
- 53 F. J. Hinkelammert (1993): Gebrauchswert, Nutzenpräferenz und postmodernes Denken. Die Wertlehre in der Wirtschaftstheorie und ihre Stelle im Denken der Gesellschaft, in: R. Fornet Betencourt (Hg.) (1993): Die Diskursethik in der lateinamerikanischen Kritik. Dokumentation des Seminars Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die Hermeneutische Herausforderung, Aachen, S. 66-172.
- 54 F. J. Hinkelammert (2001): Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung, Luzern, S. 375f.
- 55 F. J. Hinkelammert (2007): Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts, Münster, S. 138.
- 56 Ebd., S. 136.
- 57 Ebd.
- 58 Vgl. M. Schäfers (1996): Von der Pflicht zum Recht auf Arbeit. Erinnerung an ein Stück katholische Kirchengeschichte als Herausforderung zur Entwicklung einer „Tätigkeitsgesellschaft“. In: Wissenschaftliche Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses (Hg.) (1996): Arbeit und Menschenwürde. Standpunkte Kontexte Perspektiven, Bornheim, S. 153-176.
- 59 Vgl. R. Kurz (2012): Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.
- 60 R. Kurz (2005), S. 221.
- 61 Ebd.
- 62 Vgl. Anm. 6.
- 63 M. Postone (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg, S. 530.

- 64 Vgl. J. B. Metz (1987).  
65 Ders. (1977), S. 70.  
66 Ders. (1987), S. 132; ders. (2006), S. 80.  
67 Ders. (2006), S. 74.  
68 Ders. (1987), S. 132  
69 Ebd., 131.  
70 R. Kurz (2005a), S. 188.  
71 Vgl. ebd., S. 189-195.  
72 H. Marcuse (1969): Der eindimensionale Mensch, Neuwied, S. 117.  
73 Ebd.  
74 Vgl. K. Rahner (1996): Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, in: Sämtliche Werke, Band 2, bearbeitet von Albert Raffelt, Solothurn-Düsseldorf-Freiburg/Br..  
75 Diese Sichtweise bestimmt auch das informative und inspirierende Werk von T. Veerkamp (2012): Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Berlin.  
76 Vgl. W. Benjamin (1985): Gesammelte Schriften, hg. v. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Band VI, Frankfurt am Main, S. 111-103.  
77 Vgl. R. Kurz (2012), S. 403ff.  
78 T. Veerkamp (2012), S. 158.  
79 Ebd., S. 51.  
80 Ebd., S. 417.  
81 Adorno (©2003), S. 207.  
82 Ebd., S. 378.

# Impressum

Redaktion und V.i.S.d.P.: Dominic Kloos, Referent und Geschäftsführer  
des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar e.V.

Geschäftsstelle:  
Löhrstraße 51 · 56068 Koblenz

Telefon: 0261 – 29681691  
E-Mail: [info@oekumenisches-netz.de](mailto:info@oekumenisches-netz.de)  
Internet: [www.oekumenisches-netz.de](http://www.oekumenisches-netz.de)

2. Auflage, Koblenz, März 2015

Layout: Elke Wetzig, Köln

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

Die Inhalte dieses Buches werden, wenn nichts anderes angegeben ist, unter den Bedingungen einer Creative Commons License veröffentlicht: [www.creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/de/](http://www.creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/de/). Nach dieser Lizenz dürfen Sie den Inhalt für nichtkommerzielle Zwecke vervielfältigen, verbreiten und öffentlich aufführen und Bearbeitungen anfertigen unter der Bedingung, dass die Namen der AutorInnen und der Buchtitel inkl. Verlag genannt werden und Sie die auf diesem Werk basierenden Inhalte unter gleichen Lizenzbedingungen weitergeben. Alle anderen Nutzungsformen, die nicht durch diese Creative Commons Lizenz oder das Urheberrecht gestattet sind, bleiben vorbehalten.