Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.)

Bruch mit der Form: Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis

Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des ‚Gesprächs' von Gesellschaftskritik und Theologie

Bruch mit der Form: Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis

Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des ‚Gesprächs' von Gesellschaftskritik und Theologie

Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.)

INHALT

I. Zur Einführung 5

II. Biblisch-theologischer Einstieg

Paul Freialdenhoven (2019)
Maria und Marta.
Auslegung des Evangeliums vom 16. Sonntag im Jahreskreis 13

III. Interview

„Lebensgestaltende Perspektiven öffnen!"
Ein Gespräch mit den langjährigen Netz-Vorstandsmitgliedern
Barbara Bernhof-Bentley, Annemarie Stubbe,
Brigitte Weber und Peter Weinowski 17

IV. Theorie-Praxis-Verhältnis

Robert Kurz (2007)
Grau ist des Lebens goldener Baum und grün die Theorie.
Das Praxis-Problem als Evergreen verkürzter Kapitalismuskritik
und die Geschichte der Linken 31

Herbert Böttcher (2018)
Wir müssen doch etwas tun!
Handlungsfetischismus in einer reflexionslosen Gesellschaft 140

Claus Peter Ortlieb (2019/zuerst 1998)
Bewusstlose Objektivität.
Aspekte einer Kritik der mathematischen Naturwissenschaft 163

Roswitha Scholz (2018)
It's the class, stupid?
Deklassierung, Degradierung und die Renaissance des Klassenbegriffs 206

Leni Wissen (2019)
Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise.
Eine Lesart der Freud'schen Psychoanalyse aus
wert-abspaltungs-kritischer Sicht 226

Tomasz Konicz (2020)
„Wir brauchen ein neues System!"
In Teilen der Klimabewegung reift die Erkenntnis heran,
dass nur ein Systemwechsel den Klimakollaps verhindern kann.
Doch was muss eigentlich überwunden werden? 246

Günther Salz (2020/zuerst 2017)
Die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung:
Auf dem Weg zu einem „Verein freier Menschen?
Ein Beitrag zur Festschrift für Herbert Böttcher 258

Markus Wissen (2020)
Naturbeherrschung, soziale Herrschaft und die notwendige
Überwindung des Kapitalismus 273

V. Theologisch-biblische Reflexion und Gesellschaftskritik

Bruno Kern (2020)
Kritik der Religion nach Karl Marx.
Verantwortete Gottrede in säkularer Zeit 293

Herbert Böttcher (2020)
Politisch-theologische Kurzschlüsse.
Politische Theologie und die Suche nach Anschluss an Badious Paulus 308

Kuno Füssel (2020)
Blaise Pascal und Alain Badiou – Eine französische Konversation 352

Guido Groß (2020)
Erfahrungsintensiv und inhaltsleer: Nightfever und Prayer Night 369

Dominic Kloos (2020)
Der Heilige Josef.
Seine Verehrung und das arbeitsame Patriarchat der Neuzeit 384

Berthold Langenfeld (2020)
Von Erben des Reichtums und den Erben des Reiches.
Gedanken zu Matthäus 25 423

Alexander Just (2020)
Alles ist Nichts.
Das Buch Kohelet und die Erfahrung von Sinnlosigkeit 431

Monika Tautz (2020)
Der schwierige Umgang mit Erfahrungen struktureller Gewalt.
Lukas 19,11-27 in der religionspädagogisch begründeten Reflexion
von angehenden ReligionslehrerInnen 438

VI. Alternativen zum Kapitalismus

Thomas Meyer (2020)
Alternativen zum Kapitalismus. Im Check:
Buen Vivir und das Ende der nachholenden Entwicklung 465

VII. Biblisch-theologischer Impuls zum Schluss

Ingo Schrooten (2020)
Den neuen Menschen anziehen?
Ein nachdenklicher Widerspruch zu Epheser 4,23-29 481

Impressum 486

I. Zur Einführung

Nein, eine Gebrauchsanweisung zur Überwindung des Kapitalismus, der patriarchalen Wert-Abspaltungsform, ist hier nicht zu finden. Von so manchen ProtagonistInnen der sich mit Alternativansätzen befassenden Zunft werden vermeintliche ‚Lösungen' in Einzelbereichen aufgetan, die dann von alleine irgendwie auch zur Überwindung des ‚großen Ganzen' beitragen sollen. Nun hat sich aber längst gezeigt, dass die vielen gut gemeinten, aber immanent gebliebenen Initiativen, Bewegungen etc. schlussendlich ins Leere laufen oder im schlimmsten Falle sogar Gefahr laufen in ihren kleinbürgerlichen Ideologien Anschluss an rechte, rassistische, antisemitische und antiziganistische Inhalte zu finden, wenn sie sich zu wenig mit dem Verstehen des ‚großen Ganzen' auseinandersetzen. Insofern soll es hier darum gehen, die nur allzu schnell auftauchende und berühmt berüchtigte Frage nach ‚den Lösungen' zu problematisieren, ohne diese selbst – im Sinne der Frage nach der Überwindung des Kapitalismus – einfach vom Tisch wischen zu wollen. Diese Art der hier angestrebten Auseinandersetzung ist auch mit Blick auf das Ökumenische Netz von Belang. Denn seit Gründung Anfang der 1990er Jahre gab es hier stets Anschlüsse an beispielsweise die globalisierungskritische Bewegung, aber auch Ein-Punkt-Bewegungen, die sich mit einzelnen Phänomenen auseinandersetzen (von der Abschaffung der Atomkraft oder Atomwaffen, über Handelsfragen, Klimawandel und Rassismus bis zu Rüstungsexporten u.v.m.). Hier wie dort wird angenommen, dass ohne Zurkenntnisnahme des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs partikulare Forderungen gestellt sowie durch ein anderes ‚Narrativ' tatsächlich langfristige Lösungen gefunden werden könnten. Nun soll es gerade nicht darum gehen, die Bezüge des Ökumenischen Netzes auf diese Bewegungen einfach nur als immanent gebliebene Versuche abzutun, sondern darum, die dort gemachten Erfahrungen auch ernst zu nehmen, die eigene Geschichte nicht zu vergessen und sie mit der Gegenwart zu konfrontieren.

Bei aller Nachvollziehbarkeit der Ungeduld angesichts der zerstörerischen Erscheinungen des Kapitalismus soll in dieser Publikation einem simplen Modus von ‚Problem erkannt, Problem gebannt' – insofern ausreichend Lobby und politischer Wille mitspielen – und der vorschnellen Frage nach Lösungen widersprochen werden. Diese Reduktion von Komplexität auf ein vermeintlich zu lösendes Problem ist auch Kern von Ein-Punkt-Bewegungen,

die die ‚Vielfachkrise' der globalen Gesellschaftsform zumindest implizit ignorieren oder gar leugnen.

Nicht zuletzt die Covid-19-Pandemie macht deutlich, welch beängstigende Kreise das Wegbrechen von Ressourcen zur kritischen Reflexion bei gleichzeitig empfundener Ohnmacht und Angst zieht: es treibt zum blinden, völlig selbstbezüglichen Agieren und Abreagieren in ‚falscher Unmittelbarkeit'. Die Anti-Corona-Maßnahmen-Demos haben gezeigt, wie schnell sich auch ganz unterschiedliche Menschen unter dem Dach der Corona-Verleugnung vereinen können, um dann gemeinsam der Welt zu zeigen, wie ‚mächtig', ‚mündig' und ‚autonom' sie sind, indem sie sich weigern die allgemeinen Regeln der Pandemie (insbes. das Tragen eines Mund-Nasen-Schutzes) anzuerkennen und unmittelbare Schuldige für die Maßnahmen fantasieren. Robert Kurz hat bereits 1999 menschenfeindliche Verwilderungstendenzen in drastischen Worten dargelegt, die heute immer deutlicher zutage treten – nicht erst durch Corona: „Vor dem Hintergrund einer allgemeinen Darwinisierung des Denkens und einer Verwilderung der sozialen Beziehungen zersetzen sich ‚Marktwirtschaft und Demokratie' in partikularisierte Kampfstrukturen ‚ums Dasein'. Ob transnationale Konzerne mit Privatarmeen und eigenen Geheimdiensten, ob Söldnerhaufen und geschäftsmäßige Todesschwadronen, ob ‚ethnische' Milizen, Untergangssekten oder Neonazi-Banden: Die Landkarte der Entzivilisierung nimmt Gestalt an […]. Wie der Demokratie die ‚vierte Gewalt' der kapitalistischen Maschine schon immer vorgelagert war, so ist ihr nun, als Folge der irreparablen Funktionsstörungen dieser Maschine in der Dritten industriellen Revolution, die ‚fünfte Gewalt' der Banden nachgelagert. Es gibt keinen emanzipatorischen Aufstand, aber jedermann fängt an, sich zu bewaffnen."[1]

Dem Zerfall des Denkens soll hier wenigstens in bescheidenem Maße entgegengetreten werden, indem das Verhältnis von Theorie und Praxis aus verschiedenen Blickwinkeln heraus thematisiert wird. Ziel dabei ist die gesellschaftliche Selbstreflexion, um die Bedeutung der Frage nach der Überwindung des Kapitalismus als Ganzes zu begreifen, der die Menschen und den Globus immer weiter in den Abgrund treibt.

1 Robert Kurz (2009/zuerst 1999): Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt a.M., 800.

Berechtigte Forderungen nach unmittelbaren Verbesserungen des Lebens von Menschen und des Schutzes der natürlichen Lebensgrundlagen durch soziale Bewegungen sollen hier nicht platt und von oben herab diskreditiert werden, sondern es soll kritisch untersucht werden, welche kapitalistisch-patriarchalen Kategorien sie zusammenhangs- und reflexionslos voraussetzen. Verdächtig sind hier stets die Berufung auf Demokratie und Menschenrechte, die unkritisch vorausgesetzte Nutzung der Begriffe Arbeit, Geld und Subjekt – und generell ein schlecht-abstraktes und gleichzeitig partikularisiertes Denken über Gesellschaft und ihre verschiedenen Dimensionen von Ökonomie, Politik, Kultur, Individuen usw., aber auch eine androzentrische Denkweise, die das Männliche in ebenfalls schlecht-abstrakter Weise als das Allgemeine setzt, womit der Blick für die in sich „gebrochene Totalität" (Roswitha Scholz) verloren geht.

Diese bewusst-unbewusste Affirmation bestehender gesellschaftlicher Kategorien in Praxis und Theorie kann nur durch eine kritische, nicht-instrumentelle und der Praxis nicht von vornherein untergeordnete Theorie begriffen werden, die damit ihren – auch praktischen – Eigenwert deutlich macht. Dies soll nicht einer ‚reinen Lehre', einer abstrakten Theorie das Wort reden, die nicht dazu in der Lage ist den ‚Zeitkern' und die ‚gebrochene Totalität' mitzudenken, und somit Gefahr läuft zum Dogmatismus zu werden. Zwar kann nur der Bruch mit den patriarchal-kapitalistischen Formkategorien Hinweise geben, wie eine über die Form hinausgreifende Praxis aussehen könnte. Aber dieser Bruch kann weder rein theoretisch noch rein praktisch erreicht werden: Kritische Theorie kann Praxis nicht ersetzen und andersherum. Diese Spannung zwischen Theorie und Praxis gilt es auszuhalten und emanzipatorisch – gesellschaftlich und kirchlich-theologisch – fruchtbar zu machen. Dabei geht es auch darum, über die Verbindung von transzendierendem Denken und einer solidarischen wie „emanzipatorischen Praxis, die sich der Unterwerfung unter die gesellschaftliche Totalität als geschlossener Immanenz verweigert und Wege der Überwindung gesellschaftlicher Geschlossenheit sucht"[2], dem Inhalt des befreienden Gottesnamen sich annähernd gerecht zu werden.

2 Herbert Böttcher (2018): Wir müssen doch etwas tun! Handlungsfetischismus in einer reflexionslosen Gesellschaft, in: Ökumenisches Netz (Hg.): Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz, 357-380, 378.

Die Erläuterung des Theorie-Praxis-Verhältnisses samt Bedeutung einer ‚theoretischen Praxis' erläutern Herbert Böttcher in seinem Text zum ‚Handlungsfetischismus' und insbesondere Robert Kurz in seinem grundlegenden Text zu diesem Verhältnis samt historischem Durchgang durch die Veränderungen sozialer Bewegungen und die mit ihnen verbundenen verschiedenen Ansätze ‚politischer Philosophie'. Auch in den immer als objektiv angenommenen Wissenschaften werden kapitalistische Kategorien unkritisch-affirmativ vorausgesetzt, was Claus Peter Ortlieb in seinem Text „Bewusstlose Objektivität" darlegt. Der Begriff der Klasse wird in weiten Teilen der Linken bei allem Aufhebungswillen affirmativ und geradezu ‚dogmatisiert' aufgefasst, was Roswitha Scholz kritisch in der Ausarbeitung ihres Referates des Exit-Seminars von 2018 beleuchtet. Und Leni Wissen befasst sich mit der sozialpsychischen Seite des bürgerlichen Subjekts, seines androzentrischen Kerns und damit mit der Frage, warum Menschen in ihrem alltäglichen Tun die abstrakten Kategorien der Wert-Abspaltungsform so selbstverständlich, wenn auch meist unbewusst, reproduzieren, ohne freilich ganz in ihnen aufzugehen.

Im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit einzelnen Bewegungen (Fridays for Future und Katholische ArbeitnehmerInnen-Bewegung) stehen die Texte von Tomasz Konicz und Günther Salz: Sie betonen die Notwendigkeit eines Turnarounds zu einer radikalen Gesellschaftskritik. Aus der Perspektive der ‚imperialen Lebensweise' formuliert Markus Wissen, wie die soziale und die ökologische Frage zusammen zu verstehen und in transformatorischen Kämpfen im Bereich Mobilität ins Zentrum zu stellen sind.

Der zweite Schwerpunkt des Buches ist das ‚Gespräch' von Gesellschaftskritik und Theologie. Bruno Kerns Text kann als ‚Verbindungselement' zwischen diesen beiden Teilen verstanden werden: Er nimmt die Religionskritik von Marx, die mit Gesellschaftskritik einhergehen muss und aufgrund einer „falschen Wiederkehr der Religion" (René Buchholz) notwendiger scheint denn je, unter die Lupe und macht dabei das Potenzial biblischer Religionskritik aus befreiungstheologischer Perspektive stark. Kuno Füssel bezieht sich in seinen Ausführungen positiv auf die Philosophie Alain Badious und dessen Pascal-Rezeption, die er für die Theologie fruchtbar machen möchte. Herbert Böttcher hingegen geht in seinem Text, der auf seinem Referat bei einer gemeinsamen Veranstaltung von Ökumenischem Netz, pax christi Trier und dem Institut für Theologie und Politik im Januar 2020 basiert, kritisch

mit Badiou und seiner Rezeption in der politischen Theologie ins ‚Gericht'. Guido Groß setzt sich mit der zunehmenden Eventpastoral und ihrer falschen Unmittelbarkeit anhand der Prayernight auseinander und Dominic Kloos mit dem Heiligen Josef und seiner kulturell-symbolischen Bedeutung in der Entstehungsgeschichte des Kapitalismus – selbst die Heiligen bleiben nicht von der Wert-Abspaltungskritik verschont… Stärker biblisch orientiert sind die Texte von Alexander Just und Berthold Langenfeld, die sich mit dem Buch Kohelet und Matthäus 25 befassen. Monika Tautz untersucht unter religionspädagogischer Perspektive das Minengleichnis aus dem Lukasevangelium.

Zu guter Letzt setzen wir auch in dieser Veröffentlichung unsere Text-Reihe „Alternativen zum Kapitalismus im Check" fort. Damit führen wir unsere Idee weiter, ‚Alternativansätze' zum Kapitalismus peu à peu kritisch zu beleuchten. Nach der Gemeinwohlökonomie (Dominic Kloos, 2018) und dem Bedingungslosen Grundeinkommen (Günther Salz, 2019) wird jetzt das Konzept des „Buen Vivir" bedacht. Bereits 2017 führten wir im Rahmen einer Veranstaltung mit Alberto Acosta die wesentlichen kritischen Aspekte bzgl. dieses Konzeptes ins Feld. Diese hat Thomas Meyer in seinem Text für diese Publikation weiter ausgearbeitet.

Den Einstieg und Abschluss bilden – typisch für das Ökumenische Netz – zwei Bibelimpulse von Paul Freialdenhoven und Ingo Schrooten. Die Interviews mit vier Vorstandsmitgliedern und Jubilaren sollen einen Eindruck geben von den Veränderungen über die Jahre und der Bedeutung, die die Inhalte des Netzes für diese Personen haben.

Kollektiver Dank und eine kleine Hervorhebung

Mit dieser Publikation geht ein Dank an diejenigen einher, die das Ökumenische Netz ausmachen: die Mitgliedsgruppen und Einzelmitglieder und unter ihnen vor allem der geschäftsführende und erweiterte Vorstand. Fünf der zehn Vorstandsmitglieder sind seit z.T. weit über zehn, Herbert Böttcher seit über 20 Jahren im Vorstand aktiv. Von diesen sechs Personen sind 2020 und werden 2021 auch noch fünf ‚rund', wie man zumindest im Saarland zu sagen pflegt. D.h. sie hatten oder haben noch runde Geburtstage: von ‚jugendlichen' 60, über ‚mittelalte' 70 bis zu ‚fitten' 80 Jahren. Dies alles ist nur äußerer Anlass für diese Publikation, der Dank an sie für die langjährige Mitwirkung aber kommt

‚von Herzen' und die Bedeutung der Inhalte, die hoffentlich zum Nachdenken und weiteren Diskussionen auch über den Vorstand hinaus anregen, steht ohnehin für sich.

Barbara Bernhof-Bentley, Annemarie Stubbe, Brigitte Weber, Herbert Böttcher, Ingo Schrooten und Peter Weinowski stehen dafür, was wir im Netz seit vielen Jahren versuchen: die himmelschreienden, globalen Katastrophenerscheinungen von Armut, Kriegen und Umweltzerstörung mit dem Ganzen der gesellschaftlichen Verhältnisse der kapitalistisch-patriarchalen Form in Verbindung zu bringen und so verstehbar zu machen; sich in der Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen in politischen und kirchlichen Stellungnahmen sowie Aktionen zählt ebenso wie solidarische Hilfe – wo sie möglich ist – selbstverständlich dazu. Ziel dieses Denkens und Tuns ist die Überwindung des Kapitalismus als Ganzes wie wir es in unserem neuen Grundsatzpapier dargelegt haben – immer mit dem Bewusstsein für die Unterschiede der Ebenen immanent-kapitalistischer und transzendierender Ansatzpunkte.

Ob etwa im Einsatz für Asyl in verschiedenen kirchlichen Zusammenhängen oder beim Steg e. V. in seinem Einsatz für Suchtkranke und Wohnungslose, versuchen die Vorstandsmitglieder in ihren Tätigkeitsfeldern die Vermittlung der vielfältigen Krisenphänomene mit einer an die Wurzeln gehenden Kapitalismuskritik sowie dem jüdisch-christliche Gottesgedächtnis der Unterscheidung von Gott und Götzen immer wieder stark zu machen.

Die langjährigen Mitglieder des Netz-Vorstands sind in diesem Tun und Denken gemeinsam älter und die Zusammenkünfte dabei umso wichtiger geworden, je mehr der Wahn falscher Unmittelbarkeit – durch die Corona-Pandemie noch vorangetrieben (weshalb die fehlenden Treffen umso schwerer wiegen) – und die damit einhergehende Ignoranz oder gar Abwehr der ‚Frage nach dem Ganzen' der Verhältnisse zunehmen. Gemeinsam stärken sie sich und wollen verstehen, ‚was Sache ist', sich gegen den Trend der Zeit sogar belehren lassen: gesellschaftskritisch vor allem von Robert Kurz und Roswitha Scholz, ohne Karl Marx und die Kritische Theorie um Theodor W. Adorno dabei zu vergessen, und theologisch von Johann B. Metz und der Befreiungstheologie sowie vom dienstältesten Vorstandsmitglied Herbert Böttcher und seinen Vermittlungen von Wert-Abspaltungskritik und Theologie – und selbstverständlich, ganz und gar nicht zuletzt vom ‚Wort Gottes' der Heiligen Schrift.

Im Laufe des gemeinsamen Lernprozesses der letzten zwei Jahrzehnte hat sich die Position der Einzelnen und des Vorstands des Ökumenischen Netzes verändert. Dies geschah durchaus konfliktiv und partiell auch mit Abschieden sowie einer tendenziellen Marginalisierung einhergehend (vgl. die Einführungen zu den ‚Festschriften' von 2013 und 2018, https://www.oekumenisches-netz.de/veroeffentlichungen/broschueren-und-buecher/). Bewegungspolitisch von Zweidrittel-Welt-, Friedens-, Ökumene- und partiell Arbeiterbewegung geprägt und an einem ‚Klassenstandpunkt' orientiert, mehr die sozialen und friedenspolitischen als die ökologischen Fragen vor Augen sowie die philosophische Aufklärung affirmativ als noch nicht vollendet betrachtend, wandelten sich die gesellschaftskritischen Analysen und theologischen Stellungnahmen mit den Jahren zusehends in Richtung Wertkritik und ‚schließlich' zur Wert-Abspaltungskritik, mit der auch die Fragen nach Sexismus und Androzentrismus einer patriarchalen Gesellschaftsformation, aber auch nach einer Kritik von Rassismus, Antisemitismus und Antiziganismus noch einmal anders ins Blickfeld rückten.

Diesem Veränderungsprozess ist in diesem Buch Rechnung getragen: So erscheinen im Hauptteil zum Praxis-Theorie-Verhältnis ebenso wie im ‚Gespräch' von Gesellschaftskritik und Theologie neben Texten von AutorInnen aus dem ‚Dunstkreis' der Wert-Abspaltungs-Kritik auch welche von alten Weggefährten Herbert Böttchers, die die Differenzen in den Analysen und Standpunkten durchaus deutlich werden lassen. Kuno Füssel, Bruno Kern und Markus Wissen haben aus alter Verbundenheit bzw. Freundschaft mit „Heri" gerne Texte zu diesem Buch beigesteuert. Mit ihnen teilen wir alle im Netz-Vorstand und darüber hinaus die Einsicht in die bis heute geltende Bedeutung von Karl Marx – trotz unterschiedlicher Interpretationen. Und für die Theologen und Gläubigen bleibt auch weiter der Glaube an den Gott der Befreiung sowie eine gewissen Nähe in der inhaltlichen Annäherung an dessen unverfügbaren Namen gerade in der gemeinsamen Rezeption der politischen Theologie von Johann Baptist Metz bei allen Unterschieden bestehen. Euch und allen, die sich an der Erstellung dieses Buches beteiligt haben, sei herzlich gedankt!

Koblenz, Mitte November 2020

Dominic Kloos, mit Unterstützung von Elisabeth Böttcher und Alexander Just

II. Biblisch-theologischer Einstieg

Paul Freialdenhoven

Maria und Marta

Auslegung des Evangeliums vom 16. Sonntag im Jahreskreis (21.07.2019)

Lk 10,38-42
38 Als sie weiterzogen, kam er in ein Dorf. Eine Frau namens Marta nahm ihn gastlich auf.
39 Sie hatte eine Schwester, die Maria hieß. Maria setzte sich dem Herrn zu Füßen und
hörte seinen Worten zu. 40 Marta aber war ganz davon in Anspruch genommen zu dienen.
Sie kam zu ihm und sagte: Herr, kümmert es dich nicht, dass meine Schwester die Arbeit mir
allein überlässt? Sag ihr doch, sie soll mir helfen! 41 Der Herr antwortete: Marta, Marta,
du machst dir viele Sorgen und Mühen. 42 Aber nur eines ist notwendig. Maria hat den guten
Teil gewählt, der wird ihr nicht genommen werden.

Das Evangelium und die Apostelgeschichte nach Lukas fallen insofern aus dem Rahmen der christlichen Literatur in neutestamentlicher Zeit, als hier die faktische Gleichberechtigung der Frauen in den Gemeinden auch gedanklich reflektiert wird, also der Widerspruch zwischen Praxis und Lehre dargestellt bzw. aufgehoben wird. Unter den reichen ChristInnen, die Lukas in seinem Evangelium anredet, gibt es Frauen, die selbstständig und aktiv die christliche Botschaft verkündigen. Lukas scheut sich nicht, von einer Jüngerin und von Prophetinnen zu sprechen. Sie sind Repräsentantinnen des Glaubens, an denen sich Menschen in der Nachfolge Jesu orientieren können.

In unserem heutigen Evangelium veranschaulicht Lukas eine Reflexion über das Problem, das sich aus der gesellschaftlich gegebenen Frauenrolle für Frauen in der Nachfolge Jesu ergibt – dargestellt an Maria und Martha. Sie sind nicht als individuelle Einzelpersonen zu sehen, sondern als Typen. Sie repräsentieren eine Rolle, ein bestimmtes Verhalten. Maria repräsentiert das Hören auf das Wort, sie ist Schülerin, die zu Füßen Jesu sitzt, die das Wort des Lehrers aufnimmt – typisch für jeden Rabbischüler. Marta repräsentiert die Rolle der Frau im Haus, das „Dienen“ im Sinne der Zubereitung von Mahlzeiten, der Versorgung des Haushaltes. Ihr Verhalten soll darstellen, was das Schicksal der meisten Frauen ist: sie schuftet im Haushalt. Dabei ist

Marta nicht die ideale Frau, eine Hausmutter voll Fleiß und Verlässlichkeit, die stillschweigend alles hinnimmt, sondern eine Hausmutter voll Fleiß, die aber ihrem Ärger auch Luft macht.

Maria repräsentiert eine im Zusammenhang des frühen Christentums neue Frauenrolle: Die Jüngerin Jesu, die Frau in der Nachfolge Jesu, die eine gleichberechtigte Rolle in der Verkündigung der Gemeinden hat.

Zwischen Maria und Marta kommt es nun zu einem Konflikt: Marta hat das harte Tagesgeschäft der Versorgung zu machen und Maria liegt zu den Füßen Jesu. Und die Antwort Jesu: „Marta, du machst Dir viele Sorgen und Mühen. Aber nur eines ist notwendig. Maria hat den guten Teil gewählt, das soll ihr nicht genommen werden." Wird in dieser Antwort Marta gedemütigt? Ihre Schufterei abgewertet? Aus der Geschichte selbst wie auch aus dem ganzen Lukas-Evangelium ist klar, dass dies nicht beabsichtigt ist. Es geht darum, dass die Frauen in der Nachfolge Jesu nicht auf die Rollen der Hausfrau und Mutter reduziert werden dürfen. Jesus verteidigt hier die Frauen in der Nachfolge Jesu gegen Zwänge, die sie auf eine bestimmte Rolle reduzieren wollen. Damit ist ein ganz entscheidender Schritt in die Nachfolge Jesu gemacht: Menschen aus Engen zu befreien, eine Grenzüberschreitung.

Auf den ersten Seiten der Bibel steht ein Satz, der uns wie ein Schlag treffen kann. Gott spricht zur Frau: „Du hast Verlangen nach Deinem Mann, er aber wird über Dich herrschen" (Gen 3,16). Da also haben wir, wird mancher denken, den Ursprung der Männerherrschaft und der Frauenunterdrückung. Dort liegt die Wurzel des Übels.

In der Tat: dieser Satz aus der Erzählung vom Sündenfall deckt die Wurzel des Übels schonungslos auf. Männerherrschaft, so stellt die Bibel fest, ist eine Folge der Sünde. So war es von Gott nicht gedacht. Die ganze Welt könnte anders aussehen, geradezu paradiesisch. Aber wir leben jenseits von Eden, oft genug auf eigene Faust, beherrscht von der Angst, zu kurz zu kommen. Und solange wir nicht genug kriegen können, sind Kriege nicht aus der Welt zu schaffen, werden Frauen zum Objekt männlicher Herrschaft…

Das ist das traurige Ergebnis der Sünde, das ist gerade nicht gottgewollt, das muss und darf nicht so bleiben.

Denn von Gott her ist es anders gedacht und gewollt: „Gott schuf den Menschen als sein Ebenbild – als Mann und Frau schuf er sie“. Beide haben die gleiche Würde und die gleichen Rechte. Sie sind in klarer Selbstständigkeit aufeinander bezogen.

Gott hat in Jesus Christus alles eingesetzt, um uns sein Bild vom Menschen nahe zu bringen: es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, Mann und Frau usw. (Gal 3,28).

Dieser Satz steht für die durch Jesus Christus verwirklichte Gleichberechtigung. Wir ChristInnen dürfen uns von niemandem darin übertreffen lassen, die Würde und die Gleichberechtigung der Frau zu achten. Zugleich müssen wir bekennen, dass wir oft weit hinter diesem Anspruch zurückgeblieben sind. Er fordert uns heute neu heraus.

Daher haben auch heute Frauen das Recht, die Gleichberechtigung in der Kirche einzufordern wie bei der Aktion „Maria 2.0“. Dabei liegen alle Theologen falsch – wenigstens bibeltheologisch – die eine Frauenordination ablehnen. Daher ist es ein Missbrauch der Macht, wenn Papst Johannes Paul II in einem apostolischen Schreiben von 1994 schreibt: „Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken, dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden und dass sich alle Gläubigen in der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“

Der Papst tut hier so, als ob er ex cathedra spricht, aber das kann er nur nach vielen Konsultationen mit den Bischöfen.

Wir sind vielmehr heute aufgefordert, den Frauen in der Kirche gleichberechtigte Rollen zuzuerkennen.

III. Interview

„Lebensgestaltende Perspektiven öffnen!“ Ein Gespräch mit den langjährigen Netz-Vorstandsmitgliedern Barbara Bernhof-Bentley, Annemarie Stubbe, Brigitte Weber und Peter Weinowski

Wie und wann seid Ihr zum Netz gekommen und seit wann und warum seid Ihr im Vorstand aktiv?

Barbara Bernhof-Bentley: Warum ich im Netz, bei pax christi Koblenz und im Exit-Lesekreis aktiv bin, versuche ich mal in einem Satz zusammen zu fassen: Die kritischen Inhalte, die wir in diesen Gruppen diskutieren – in Kombination mit den Gottesdiensten bei Paul (Freialdenhoven) – machen mein gesellschaftliches Bewusstsein, mein Verständnis von Gesellschaft und Theologie aus. Schon als Jugendliche war ich sowohl familiär als auch gesellschaftlich aufmüpfig, aber eher im bürgerlichen Rahmen. In falscher Unmittelbarkeit floh ich nach England, heiratete, bekam vier tolle Kinder und fiel in einen 10jährigen Dornröschenschlaf. Nach meiner Rückkehr in bürgerliche und großfamiliäre Verhältnisse trieb mich ab Mitte der 90er Jahre das Gefühl eines großen Nachholbedarfs im Bezug auf kritische Inhalte, Aktionen und das Schreiben aufmüpfiger Liedtexte um. Etwa 2005 stieß ich dann zum Netz und meiner damit verbundenen „Wahlfamilie“, habe dort meine geistige Heimat gefunden. Seit 2008 bin ich Teil des Vorstands und versuche mich im Mit- und Weiterdenken.

Brigitte Weber: Die Inhalte, für die das Netz steht und die mit Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung umschrieben sind, trieben mich immer um und als ich Anfang der 2000er gefragt wurde, ob ich Schatzmeisterin werden könne, wollte ich das, was ich kann, mit einbringen. So konnte ich weiter lernen und das Weitertragen der kritischen Inhalte auf meine Weise unterstützen.

Annemarie Stubbe und Peter Weinowski: Wir sind beide 2005 zum Netz dazu gestoßen, sprich Mitglieder geworden – nicht nur als Einzelpersonen, sondern auch mit dem von uns gegründeten Steg e. V., einer sozialtherapeutischen Einrichtung für Suchtkranke, die sich auch für Wohnungslose

sowie gegen Gentrifizierung einsetzt. Seit 2008 sind wir auch im erweiterten Vorstand.

Annemarie Stubbe: Ich kenne das Netz und die damit verbundenen Personen schon seit den 90ern, auch wenn ich erst seit 2005 dabei bin. Nachdem Kurt, mein verstorbener Mann, und ich Ende 2011 unser kleines Hotel verkauft hatten, wurden für mich unsere verschiedenen Gesprächsrunden immer wichtiger. Seit einer Versammlung in Polch, bei der auch der Vorstand gewählt wurde (2008), habe ich dann dem erweiterten Vorstand angehört.

Peter Weinwoski: Es ist gut, wenn man an den Themen, die wichtig sind und inhaltlich beackert werden, aktiv teilnehmen kann. Deshalb bin ich im Netzvorstand dabei.

Welche Rolle spielen das Netz und andere Gruppen/ Zusammenhänge (wie pax christi, Exit, Steg, Sozialforum, Wallfahrten, Aktionen…) für Euch?

B.B.: In erster Linie sind es die Inhalte der diversen Gruppen und Zusammenhänge, die mir wichtig sind, die mich als Individuum prägen und tragen. Da mir – bedingt durch große familiäre Einbindung mit meinen Kindern, Enkel- und Pflegekindern – oft die Zeit und Energie zum Lesen anspruchsvoller und kritischer Texte fehlt, nehme ich deren Inhalte meist über das Gespräch, das Zuhören, das Nachfragen und das Weiterspinnen von Gedanken auf. Gerade bei der Komplexität der Inhalte, den unterschiedlichen Ebenen der Kritik (Achtung falsche Unmittelbarkeit), dem Einbeziehen unterschiedlicher Aspekte, die mehr oder weniger alle gesellschaftlichen Bereiche einschließen, ist mir die Bedeutung von Wiederholungen, also dem wiederholten Hören eines Inhalts und dem darüber Sprechen, immer klarer geworden. Sie lassen Verknüpfungen entstehen, die dann zu Erkenntnissen führen. Dies geschieht immer wieder, da sich die unterschiedlichen Gruppen, Lesekreise und Veranstaltungen sowohl inhaltlich als auch personell oft überschneiden – sie retten mich vor dem geistigen Verkümmern und sichern mein geistiges Leben und Überleben.

A.S. und P.W.: Unsere Kritik an Hartz IV, die von unserem Kooperationspartner Caritas nicht mitgetragen wurde und Konflikte brachte, hat uns noch einmal mehr vor Augen geführt, dass wir uns stärker mit den Hintergründen

befassen müssen. Wichtig ist uns dabei die Lektüre, das Erstellen von Texten bzw. Broschüren und einer Ausstellung („Armut in Koblenz ein Gesicht geben"), um auf die Armut vor Ort aufmerksam zu machen. Dabei haben uns Heri (Herbert Böttcher) und andere immer tatkräftig unterstützt, insbes. durch Texterstellungen und die Klarheit ihrer Erklärungen. In der Gemeinschaft der verschiedenen ‚Arbeitskreise' zu lesen, zu diskutieren und besser die komplexe Welt zu verstehen, das ist und bleibt uns wichtig – keine billigen und ausgrenzenden Lösungen können es sein, etwa im Ausspielen von Armen vor Ort und weltweit!

B.W.: Das Lernen von Zusammenhängen, die meinen Alltag übersteigen, fand ich immer faszinierend. Das ist mir in den Gruppen, in denen ich aktiv bin bzw. bei den Veranstaltungen, zu denen ich gehe, wichtig. Besonders wichtig waren mir die längeren Zusammenkünfte über Wochenenden, insbesondere die alljährlichen Wirtschaftsseminare von pax christi Trier im Verbund mit anderen Organisationen, da hier viel Zeit zum gemeinsamen Reflektieren, aber auch Beten war – gerne auch im Verbund mit dem einen oder anderen Glas Wein.

Die Aktionen, Demos und Wallfahrten gaben mir im Zusammenschluss mit anderen Mut, diese kritischen Inhalte, für die das Netz steht, öffentlich darzustellen. Das Zusammensein in Gemeinschaft und die Diskussionen über diese Inhalte, mit Leuten, die ähnlich denken, ist mir weiterhin enorm wichtig. Und auch wenn mir die Aktionen fehlen, muss ich zugeben, dass mir dafür manchmal die Kraft und auch die Lust fehlen, da der Aufwand hoch, die Wirkung aber doch meist sehr gering ist.

P.W.: Durch das Mitwirken in verschiedenen Organisationen werden unterschiedliche Themenfelder bearbeitet und das noch im Zusammenhang mit religiösem Verständnis. Mehr geht kaum und da möchte ich, wann immer möglich, dabei sein.

Welche Inhalte und Personen sind aus Eurer Sicht prägend in diesen Zusammenhängen und warum?

B.B.: Im Laufe meiner christlichen Sozialisation hat Gerd Hensel – zu meiner Jugendzeit Pastor in Neuendorf – meine Neugier für theologische Inhalte und die Befreiungstheologie Lateinamerikas geweckt. Nach 10 Jahren Diaspora in

England eröffneten mir Susanne (Schneider, Gemeindereferentin) und Heri neue Perspektiven für Glaube und Theologie. Ich lernte in vielen Diskussionen im Zusammenhang mit inhaltlichen Konzepten für die Gemeindepastoral alltägliche Katastrophen der Welt theologisch zu bedenken und die losen theologischen Fäden meiner Jugend fanden Verankerung in der politischen Theologie der Befreiung – die Befreiungsperspektive der Bibel, der biblische Widerstand gegen alle Herrschaftsstrukturen und die Solidarität Gottes mit den Erniedrigten wird mich zeitlebens faszinieren und begleiten.

Ja und über diese Theologie, über viele Gespräche und Auseinadersetzungen mit Susanne, Heri und Paul bin ich zu den gesellschaftskritischen Inhalten vorgestoßen, für die das Netz durch die „Integration" der Inhalte aus dem Exit-Kontext steht. Von Robert Kurz und Roswitha Scholz, die ich beide mehrfach bei Seminaren und Einzelveranstaltungen treffen durfte, war ich regelrecht fasziniert – vor allem von ihren Texten, die mich gesellschaftliche Phänomene kritisch einordnen und verstehen lassen, aber die ich bei weitem nicht alle verstehe und für deren Erläuterung ich Heri dankbar bin.

A.S. und P.W.: In den 90er Jahre lernten wir über die sog. Sinnfindungsgruppe, einem Gesprächskreis der psychosozialen Beratungsstelle der Caritas, den Egbert Wisser einrichtete, Heri kennen. Durch ihn, der in der Sinnfindungsgruppe seelsorgerisch tätig war und wichtige gesellschaftskritische und theologische Diskussionen anstieß, kamen wir zum Runden Tisch für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in dem mehrere kirchliche Institutionen tätig waren und wodurch wir einen anderen Bezug zu unseren beiden Kirchen, der katholischen und der evangelischen, erhielten. Die KHG-Gottesdienste, Demos, die pax christi-Gruppe, Bibelkreise und schließlich der Netzvorstand und Exit-Lesekreis bis hin zum Marx-Lesekreis erweiterten die Palette der inhaltlichen Auseinandersetzungen. Besondere Freude bereiteten uns auch die Aktionen, die Wallfahrten, Demos und und und.

A.S.: Ich habe einmal gesagt, dass die Krankheit meines Mannes die Chance meines Lebens war. Denn durch seine Sucht bin ich mit den ‚frommen Linken' aus Metternich in Kontakt gekommen: Besonders möchte ich an Doro (Böttcher) erinnern, die mir nach der Wallfahrt nach Trier (1996) beim Abendessen in einer Pizzeria das „Du" angeboten hatte. Ich fühlte mich zwar

als „kleines, grünes, außerirdisches Männchen“ in diesem Kreis, aber dafür umso wohler. Die folgenden Gesprächsrunden (pax christi u.v.m.) wurden dann zu einem Lebenselixier. Dank Egbert Wisser hat mein Mann Kurt seine Krankheit überwunden und uns ein ‚zweites Leben’ möglich gemacht. Das hat unsere Jahre nochmals spannend gemacht. Und auch wenn Kurt nie bei unseren Gesprächsrunden dabei war, so haben wir, immer wenn ich nach Hause kam, viel darüber gesprochen, wobei er mir immer intensiv Gehör geschenkt hat. Ganz wichtig sind mir auch die letzten gemeinsamen Sonntage im Dezember 2015, wenn Heri vorbeikam und Kurt die Kommunion brachte und wir gemeinsam beteten.

B.W.: Über die Firmkatechese (s.u.) lernte ich Heri kennen, der für mich sehr prägend war. Ich sah ihn als ‚Multiplikator’, einen, der die wichtigen Inhalte an viele weitergeben und erklären konnte, um was es in Glaube und Kirche geht.

P.W.: Karl Marx, Robert Kurz, Heri, Paul, alle Vorstandsmitglieder, jedeR Einzelne. Die Möglichkeit, verschiedene Ansichten zuzulassen und zu erörtern, ist mir in diesen Zusammenhängen besonders wichtig.

Was war biographisch für Euch prägend und welche Aspekte haben dazu geführt, dass Ihr gerade in kirchlichen Zusammenhängen dabei geblieben seid, die immer mehr an gesellschaftlicher Relevanz zu verlieren scheinen?

B.B.: Ich hole etwas aus und fange weit vorne – in meinem Leben – an: Ich bin in Koblenz-Neuendorf aufgewachsen und am Sonntag ging es nach dem obligatorischen Frühstück bei meiner Oma um 9 Uhr zur Messe um 11 Uhr. Wir hatten einen erzkonservativen, uralten Pfarrer und dann kam Gerd Hensel, der bei allem Liberalismus auch viele kritische, theologische Gedanken mitbrachte, die mich, die von klein auf Renitente, theologisch beeinflussten. Zunächst also war ich vor allem durch die Selbstverständlichkeit, dass Glaube und Kirche zu meinem Leben gehörten, geprägt: Da waren Plakataktionen zur Firmung und ein Jugendfestival in Trier, Taizé und Meditationsrunden, KąJu und Bolivienhilfe, Jugendgottesdienste und moderne Kirchenmusik. Mit Gitarre, lauter Stimme und Freunden aus Kesselheim begleiteten wir viele Gottesdienste – musikalische Glaubensbezeugung war schon immer mein

Ding. Schulisch war der kirchliche Einfluss eher negativ, denn die Ursulinenschule (heute Bischöfliches Cusanus-Gymnasium) war von Nonnen geleitet und derart beengend für mich, dass ich zur Oberstufe die Schule wechselte.

Von 1980 bis 1990, Jahre in denen ich der Liebe wegen im neoliberalen Vorreiterstaat Großbritannien lebte, bekam ich zahlreiche Streiks mit und beteiligte mich an Solidaritätsaktionen für die Streikenden. Kirchlich hingegen war England ‚totale Diaspora', da ging für mich gar nichts. In den 90er Jahren kam ich zurück nach Koblenz und nachdem die Kinder aus dem Gröbsten raus waren, roch ich im Zuge der Aktionen gegen den Irakkrieg 2003 ‚Lunte': Ich beteiligte mich am politischen Nachtgebet und dichtete dafür das Lied vom „Ewigen Soldaten" um. Ab 2004 war ich dann bei pax christi Koblenz dabei, wo sich insbesondere Heris inhaltlicher Einfluss stark auf mein Denken auswirkte. Der Einsatz für das Kirchenasyl der schließlich abgeschobenen Familie Yilderim wühlte mich ganz besonders auf und bestärkte mich noch mehr an den Inhalten, für die auch das Netz steht, dran zu bleiben.

Letztlich ist es der Glaube an den Gott der Befreiung in jüdisch-christlicher Tradition, der Widerstand gegen den Kapitalismus und damit lebensgestaltende Perspektiven öffnet, für mich nicht mehr ohne radikale Gesellschaftskritik – und radikale Gesellschaftskritik nicht ohne den Glauben – zu denken und zu leben.

B.W.: Mit 20 bin ich 1970 aus einem katholischen Dorf aus der Rhön nach Koblenz gekommen, um bei der Sparkasse zu arbeiten. Ich empfand das wie eine Befreiung, gerade auch kirchlich, denn für mich war es ein Rauskommen aus den dörflichen und kirchlichen Zwängen, die etwa Sonntagnachmittags mit der Christenlehre, die wir über uns ergehen lassen mussten, verbunden waren. Gerd Hensel, der 1973 in Neuendorf Pfarrer wurde, pflegte einen lockereren Umgang und eine andere Form des Gottesdienstes, was dieses Gefühl von Befreiung aus alten Zwängen noch verstärkte. Hier wurde ich gerne in der Firmkatechese aktiv. Die 80er waren für mich das erste Jahrzehnt der ‚Weiterbildungen', die bis heute weitergehen. Insbesondere anhand dessen, was in Lateinamerika (Diktaturen, unfaire Produktion, nicaraguanische Revolution usw.) geschah, lernte ich immer mehr, wie diese Welt aussieht und funktioniert. Dies ging auch im Netz in den 90er Jahren weiter, wo ich ab Ende dieses Jahrzehnts mit dabei war und hier vor allem von Sabine (Ferenschild) und

ihren Themen und den Veranstaltungen, die sie organisierte oder bei denen sie referierte, lernte.

Und was den Glauben angeht: Interesse am Glauben, an biblischen Inhalten hatte ich immer, nur die Enge in meinem alten Zuhause empfand ich als störend. Die befreiende Erfahrung in Koblenz und das Erlernen, dass für die biblischen Traditionen die befreienden Inhalten prägend sind, waren für mich einschneidend, eine regelrechte ‚Offenbarung'. Ich meine in meiner Geschichte der Auseinandersetzung mit dem Glauben gelernt zu haben, dass seine Inhalte eine objektive Bedeutung haben, die für mich und andere befreiend und solidarisch wirken bzw. wirken könnten, wenn sie erkannt würden.

A.S.: Ähnlich wie Babs habe ich das Gefühl, viel nachholen zu müssen. Ich bin in einem engen konservativen katholischen Elternhaus am Niederrhein groß geworden, habe das aber alles wie Ballast abgeworfen als ich nach Koblenz kam – nicht zuletzt nach einem Selbstmord unter Freunden, der meinen Glauben erschütterte. Hier habe ich nur ‚gelebt'. Kurt und ich waren im Himmel und manchmal in der Hölle des Alkohols, bis wir an seinem und meinem ‚Wendepunkt' ankamen. Den Rest habe ich schon benannt. Wichtig sind mir noch die Erwähnung unserer Grabpatenschaft auf dem Koblenzer Hauptfriedhof und unsere Gedenkveranstaltung am Totensonntag, die für die Solidarität über den Tod hinaus mit den Verlierern und Vergessenen und in ihnen mit allen anderen Toten steht.

P.W.: Ich bin zum einen vor allem gewerkschaftlich und durch die SPD politisiert worden. Kirchlich bin ich mit meiner evangelischen Mutter und meinem katholischen Stiefvater in den katholischen Gottesdienst gegangen. Durch meinen Onkel hatte ich aber auch eine große Nähe zur evangelischen Kirchengemeinde. Ostern und Weihnachten waren aber meistens evangelisch ‚geprägt', erst recht, nachdem meine Tochter Prädikantin wurde. Allerdings waren nach mehreren Schicksalsschlägen in den 80ern als ein Cousin meiner verstorbenen Frau Sigrid und dessen Frau kurz hintereinander starben, wodurch wir zu unserem Ziehsohn Thorsten kamen und Sigrid aufgrund des Schocks durch die beiden Tode zu ihrer Sucht, der Glaube sozusagen aufgebraucht. Sigrids Suchtkrankheit führte dann dazu, dass wir zu Gruppen und Inhalten Zugang erhielten, den wir vorher nicht hatten. Und da uns in

der Gewerkschaft die Inhalte zu lokal begrenzt waren, kamen wir zu neuen Glaubens- und gesellschaftskritischen Einsichten, zunächst über die Sinnfindungsgruppe (s.o.).

Ohne meinen Glauben – mit Zweifeln – hätte ich vieles nicht durchstehen können. Der Glaube, mit dem ich schon früh in Berührung kam, wurde durch viele Begegnungen gestärkt. Ohne Gemeinschaft mit anderen gibt es m.E. keinen Glauben, gerade wo Gott zu verdampfen scheint. Und diesen Glauben versuche ich immer wieder mit dem ‚abzustimmen', was in unserer Gesellschaft geschieht, wofür mir gerade das Netz mit seinen theologischen Impulsen bis hin zu liturgischen ‚Angeboten' ein wichtiger Ort geworden ist.

Baby carriages in the 1970s, Fortepan, CC BY-SA 3.0 (via Wikimedia Commons)

Fahrräder, Alfred Derks (via Pixabay)

Kölner Rosenmontagsumzug (Ausschnitt), Raimond Spekking, CC BY-SA 3.0 (via Wikimedia Commons)

Niederrhein, CC0 (via pxhere)

Segelschiff auf der Elbe (Ausschnitt), Andi Graf (via Pixabay)

The ball, Michal Jarmoluk (via Pixabay)

IV. Theorie-Praxis-Verhältnis

Robert Kurz

Grau ist des Lebens goldener Baum und grün die Theorie
Das Praxis-Problem als Evergreen verkürzter Kapitalismuskritik und die Geschichte der Linken

„Die kurzen Blitzlichte der ‚Thesen über Feuerbach' treffen alle Philosophen mit ihrem Licht, die sich ihnen nähern, aber jeder weiß, dass ein Blitz mehr blendet als erhellt und dass nichts schwieriger ist, als ein aufblitzendes Licht im Raum der Nacht zu situieren, die es durchbricht. Man wird wohl eines Tages das Rätselhafte dieser elf Thesen sichtbar machen müssen" (Louis Althusser, Für Marx)

1. Das Unbehagen in der Theorie

In der Weltkrise der 3. industriellen Revolution steht die radikale Kapitalismuskritik vor einer beispiellosen Herausforderung. Um noch sie selbst sein zu können, das heißt ihrem Namen zu entsprechen, muss sie sich von sich selbst in ihrer vertrauten Gestalt verabschieden, sich von sich selbst distanzieren, sich selbst überwinden und über sich hinausgehen. Denn in demselben Maße, wie der Kapitalismus tatsächlich an eine absolute innere Schranke stößt, wird auch seine bisherige Kritik obsolet und enthüllt sich als Bestandteil ihres eigenen Gegenstands.

Als Antwort auf diese neue historische Situation hat sich seit den 80er Jahren bekanntlich ein theoretischer Ansatz zur Transformation der Marxschen Theorie herausgebildet, der als „Wertkritik" firmiert. Aus dieser Sicht gehörten sowohl die westliche Arbeiterbewegung als auch die östlichen und südlichen Sozialismen selber noch der kapitalistischen Aufstiegs- und Durchsetzungsgeschichte an. Die theoretische Reflexion wie das praktische Handeln bewegten sich in der Hülle des modernen warenproduzierenden Systems, der Fetisch-Form des Werts. Der Arbeiterbewegungsmarxismus hatte die Ontologisierung dieses Formzusammenhangs der Moderne von der bürgerlichen Aufklärungsphilosophie übernommen. Besonders die „Arbeit" („abstrakte Arbeit" bei Marx) als Substanz der Wertform rückte dabei in einen transhistorischen Status. In der Weltkrise der 3. industriellen Revolution stößt nun die „auf dem Wert beruhende Produktionsweise" (Marx) der Moderne gerade dadurch an

ihre absolute innere Schranke, dass sie ihre eigene Substanz „Arbeit“ aushöhlt und obsolet macht. Die vermeintlich ontologischen Bestimmungen erweisen sich als historisch begrenzt und hinfällig.

Ausgehend von dieser radikalen Krisentheorie führte die neue transformatorische Reflexion zu einer Kritik der Wert- und Warenform als solcher, die eine Kritik der marxistischen Arbeitsontologie einschließen musste. Damit ist jedoch zwangsläufig ein tiefer Bruch in der Begründung des gesellschaftsverändernden Handelns verbunden: Die Wertkritik als Arbeitskritik muss sich zwar aus der kapitalistischen Immanenz heraus entfalten, aber sie kann dabei keinen ontologischen Identitäts- und positiven Interessenstandpunkt mehr einnehmen. Als „negative Ontologie“ (vgl. Kurz 2004), als Kritik der kapitalistischen Ontologie zielt sie auf einen „ontologischen Bruch“; das Denken wie das Handeln der neuen Kritik ist wesentlich negatorisch als Verarbeiten der Leidenserfahrung im Krisenkapitalismus, während positive Bestimmungen sich erst aus dieser Negation heraus in einer vermittelnden historischen Bewegung entwickeln lassen, nicht als apriorische Festlegung.

Die neue wertkritische Theoriebildung bezog sich allerdings zunächst nur auf die allgemeinen Formbestimmungen des modernen warenproduzierenden Systems, ohne deren geschlechtliche Konnotation zu reflektieren. „Geerbt“ von Protestantismus und Aufklärung hatte der Arbeiterbewegungsmarxismus aber nicht nur die moderne Arbeitsmetaphysik als Arbeitsontologie und „Arbeitsethos“, sondern auch das damit verbundene Geschlechterverhältnis eines in diesen Formen versachlichten Patriarchats, in dem die nicht im Wert aufgehenden Momente der gesellschaftlichen Reproduktion abgespalten, weitgehend als „weiblich“ bestimmt und an die Frauen delegiert wurden. In den 90er Jahren hat sich die Wertkritik dem entsprechend weiter entwickelt zur Kritik des mit dem Wert verbundenen Abspaltungsverhältnisses. Dieser Reflexion zufolge ist die Abspaltung „gleichursprünglich“ im Verhältnis zur abstrakten Arbeit; also nichts Sekundäres, nichts Abgeleitetes. Konstitutiv für den Kapitalismus sind nicht einfach die nur scheinbar geschlechtsneutralen politisch-ökonomischen Formen des modernen warenproduzierenden Systems, sondern in einem weiteren Sinne das Wert-Abspaltungsverhältnis als „Geschlecht des Kapitalismus“ (Scholz 2000) oder als warenproduzierendes Patriarchat.

Das hat eine doppelte Konsequenz. Zum einen eröffnet sich eine neue erkenntniskritische Dimension, denn die gesamte Theoriegeschichte seit der Aufklärung unter Einschluss des Marxismus ist in den Rahmen einer falschen Allgemeinheit eingebannt, die auf dem ausgeblendeten Abspaltungsverhältnis beruht. Die moderne Theoriesprache als solche ist mit ihrem begrifflichen Apparat an diesen Rahmen gebunden, d. h. sie bewegt sich in einem Horizont androzentrisch-universalistischer Begriffsbildung. Die Erweiterung der Wertkritik auf die Abspaltungskritik enthält also die Aufgabe, den modernen Begriffsrahmen zu sprengen. Das wirft gewaltige Darstellungsprobleme auf, die noch lange nicht bewältigt sind. Die Schwierigkeit hat sich auch in der schwerfälligen Doppel-Nomenklatur der seitherigen neuen Theoriebildung als *Wert-Abspaltungskritik* niedergeschlagen.

Zum andern impliziert diese Wert-Abspaltungstheorie auch eine entsprechende Erweiterung der Kritik über den bisherigen Feminismus hinaus, der sich ähnlich wie die Arbeiterbewegung auf den Handlungsraum des modernen Fetischverhältnisses beschränkt hatte. In dieser Hinsicht gilt daher derselbe grundsätzliche Bruch in der Begründung des umwälzenden Handelns wie bei der Arbeitskritik: Die Wert-Abspaltungskritik ist kein bloßer geschlechtlicher Identitäts- und Interessenstandpunkt in der gegeben Form-Hülle mehr, sondern sie zielt auf das Zerreißen dieser Hülle und damit auf die Überwindung des in die abstrakt-allgemeinen Formen der Gesellschaft eingeschriebenen versachlichten Patriarchats der Moderne.

Dabei zeigt sich in der Theoriebildung wie in der Bestimmung umwälzenden Handelns ein Spannungsverhältnis zwischen androzentrisch-universalistischer (also beschränkter, verkürzter) Wertkritik und Wert-Abspaltungskritik, das noch ausgetragen werden muss. Diese spannungsgeladene Ausdifferenzierung der wert-abspaltungskritischen Theoriebildung in sich wird begleitet vom Selbstbehauptungswillen der anachronistisch gewordenen linken Gesellschaftstheorien. Es hat sich so ein komplexes Feld theoretischer Auseinandersetzung herausgebildet. Diese Auseinandersetzung wird jedoch überlagert von der Problemstellung der Handlungsdimension, die keine bloß innertheoretische mehr ist. Die theoretische Kritik soll zur praktischen Kritik werden. Dieses aller kritischen Theorie immanente Telos gilt zwar ebenso für die Wert-Abspaltungskritik, aber es muss in der Perspektive des „ontologischen Bruchs“ neu bestimmt werden. Unabhängig davon wird die Frage der

Handlungsdimension aber auch von außen herangetragen als kategorische „Praxisanforderung“. Nicht so sehr die neue kritische Theorie wird gegen die herrschende gesellschaftliche Praxis gewendet, sondern eher das unbestimmte Postulat eines sogenannten Theorie-Praxis-Verhältnisses wird in diese Theorie auf durchaus alte Weise und unreflektiert „hineingetragen“. Der Praxisanspruch durchtränkt die Theoriebildung und wird selber zur Theorie, indem er diese sich anverwandelt und sie fast unmerklich verbiegt.

Dieses Postulat erhebt sich immer wieder neu; es kennzeichnet sowohl den Traditionsmarxismus und dessen heutige Restbestände als auch in anderer Weise die aktuellen postmodernen Theorien. Die wert-abspaltungskritische Theoriebildung ihrerseits hat lange Zeit das „Praxisproblem“ oder die Handlungsebene ausgespart; nicht als Manko im Sinne irgendeines „Aktivismus“, sondern als mangelnde Thematisierung *in der theoretischen Reflexion selbst*, die sich an der Neubestimmung ihres Verhältnisses zur Handlungsdimension unter veränderten Bedingungen abzuarbeiten hätte. Denn „Praxis“ ist nicht einfach das Handeln schlechthin, sondern gleichzeitig selber ein theoretischer Begriff, der kritisch-historisch zu reflektieren wäre. Dafür bedarf es einer theoretischen Bestimmung, die sich konsequent abstößt vom traditionellen Verständnis eines „Theorie-Praxis-Verhältnisses“, *das auf die Anforderungsprofile des Handelns in der kapitalistischen Formhülle zugeschnitten war.* Es wäre allererst theoretisch herauszuarbeiten, was das eigentlich bedeutet und welcher Bruch damit zu vollziehen ist, der den Bruch mit Arbeitsontologie, Warenform und geschlechtlichem Abspaltungsverhältnis auch hinsichtlich dieser Problematik vollzieht.

Unter dem Druck des unreflektierten Praxisanspruchs, der mit dem neuen Inhalt der Kritik nicht vermittelt ist, werden alle innertheoretischen Fragen und Auseinandersetzungen nicht mehr in ihrer *Eigenbedeutung* wahrgenommen; das „Praxisproblem“ überlagert die Theoriebildung und steckt deren Horizont ab statt umgekehrt. Es droht so ein Lippenbekenntnis zu bleiben, dass Theorie als Theorie ein unerlässliches Moment gerade einer praktischen historischen Umwälzung ist, die wirklich an die Grundlagen der herrschenden Ordnung rührt und den „ontologischen Bruch“ nicht zur bloßen Phrase degradiert.

Der Drang zu einer „irgendwie“ praktischen Entäußerung und damit zu einem Aktivismus, der die Theorie nicht als solche rezipieren und weiter treiben, sondern sie direkt praktisch „umsetzen“ will, sie überhaupt a priori in

einem „Anwendungshorizont“ wahrnimmt, scheint so mächtig zu sein wie der Harndrang. Das Verweilen „in“ der Theorie verursacht dann ein ähnliches Unbehagen wie eine übervolle Blase, selbst wenn theoretisch noch gar nicht viel geleistet oder aufgenommen worden ist. Bevor man sich überhaupt auf die neue Reflexionsproblematik eingelassen, bevor man überhaupt einen theoretischen Gedanken entwickelt hat, kann man es schon nicht mehr halten und will irgendwie zur „Tat“ schreiten, die dann in der Regel prompt in die Hose geht. Hauptsache „praktisch“. Eine solche Inkontinenz hinsichtlich des vielbeschworenen Theorie-Praxis-Verhältnisses verweist auf ein verkürztes, im traditionellen Marxismus verwurzeltes Verständnis, das die theoretische Reflexion immer schon an eine „Handlungsfähigkeit“ bindet oder an eine bereits *vorgegebene Praxis*. Kritische Theorie soll dann einerseits eine „Anleitung zum Handeln“ sein und genießt in diesem Sinne Wertschätzung; gleichzeitig figuriert sie aber andererseits als ein der ominösen „Praxis“ gegenüber Minderes und Unselbständiges, das nur im Anwendungsbezug Geltung haben soll.

Immer wieder muss für dieses Verständnis die berühmte Passage aus den Feuerbachthesen des jungen Marx (11. These) herhalten: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern“ (Marx 1983, geschrieben 1845, S. 7). Nur ist ja gerade die Frage, welchen Stellenwert bei dieser Veränderung die kritische Theorie als Theorie hat, denn schließlich war Marx selber vor allem Theoretiker, und seine Hauptwerke sind alles andere als eine „Anleitung zum Handeln“ im Sinne irgendeiner direkten „Umsetzbarkeit“. Die 11. Feuerbachthese wird oft in einen Zusammenhang gebracht, wie er eher einer lebensphilosophischen Interpretation der berühmten Sentenz aus Goethes „Faust I“ entspricht: „Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, Und grün des Lebens goldner Baum“ (Goethe 2000, zuerst 1828, S. 57). Es ist freilich gerade Mephistopheles, der dies gaunerhaft einem naiven Scholaren gegenüber zum Besten gibt. So betrachtet, würde es sich nur um eine kapitalistische Allerweltsweisheit handeln, die allerdings doppelbödig ist, wenn sie als Maßstab ausgerechnet an das Telos eines „ontologischen Bruchs“ angelegt werden soll.

Wenn wir heute von einer absoluten inneren Schranke des Kapitalismus oder warenproduzierenden Patriarchats ausgehen, dann ist, mit Hegel zu sprechen, umgekehrt eine „Gestalt des Lebens alt geworden“ und gar nicht mehr „grün“.

Dieses letztere Attribut käme vielmehr gerade der neuen theoretischen Kritik zu, die rücksichtslos der grau gewordenen *herrschenden Praxis* gegenüber zu entwickeln ist. Der unreflektierte „Praxis"-Affekt bildet nur scheinbar einen Trumpf des traditionellen oder postmodern aufgeladenen ontologischen Marxismus, der seine unbrauchbar gewordenen Antworten aus dem Hut zieht und damit eine unwahre Aktionshuberei legitimiert. Je mehr sich die sozialen Gegensätze in der neuen Krisendimension verschärfen, desto weniger können sie im alten Begriffsfeld ausgedrückt werden. Es nützt in dieser Situation gar nichts, unter Verweis auf die drängenden Krisenprobleme („Wir haben keine Zeit mehr") wiederum eine berühmte Sentenz aus „Faust I" zu bemühen: „Der Worte sind genug gewechselt, Lasst mich auch endlich Taten sehn" (a.a.O., S. 8). Hier ist bezeichnenderweise der Theaterdirektor der Sprecher, und gerade heute nach dem Ende der Modernisierungsbewegung läuft der verkürzte Praxisanspruch und Tatendrang der Linken zusehends nur noch auf performative Inszenierungen hinaus. Gerade so ist der harten Krisenrealität zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht mehr kritisch beizukommen. Die Luftnummern des traditionellen Praxisanspruchs sind nur noch peinlich. Es käme also darauf an, in der veränderten Weltlage den bisherigen Praxisbegriff theoretisch zum Tanzen zu bringen, die 11. Feuerbachthese im Licht der Wert-Abspaltungskritik neu aufzurollen und ihre *Interpretation* einer Ideologiekritik zu unterziehen.

2. Adorno über verkürzte Praxisansprüche und „Pseudo-Aktivität"

Die kritische Theorie Adornos bildet in vieler Hinsicht einen Übergang vom Arbeiterbewegungsmarxismus zur Wert-Abspaltungskritik, auch wenn Adorno selber den entscheidenden Schritt noch nicht vollzogen hat. Das gilt auch für das Theorie-Praxis-Verhältnis im linken Gemeinverstand, wobei es sich eher um Skizzen und beiläufige Bemerkungen handelt, in denen Adorno sich gegen das gewöhnliche inkontinente „Unbehagen in der Theorie" wendet. Am Vorabend der 68er-Bewegung, in seinen Vorlesungen zur „Negativen Dialektik" von 1965/66, hat er ahnungsvoll auf die destruktive Kurzschlüssigkeit des kategorischen Verlangens nach dem unmittelbaren „Praktisch-Werden" aufmerksam gemacht: „(Es) ist eine sehr große Gefahr, dass der Gedanke an die Praxis nun seinerseits zu einer Fesselung des theoretischen Gedankens wird; dass alle möglichen Gedanken mit dem Hinweis

sistiert werden: ja, was soll ich denn damit in der Praxis anfangen, was kann ich denn damit tun? Oder gar: ja, wenn du solche Erwägungen anstellst, dann stehst du damit sogar einer möglichen Praxis im Wege. Man wird es etwa immer wieder erleben, dass, wenn man die ungeheuerlichen Schranken einer jeglichen eingreifenden politischen Praxis, die in den Produktionsverhältnissen und überhaupt in den ihnen sich anmessenden gesellschaftlichen Formen bestehen, – dass, wenn man das ausspricht, einem dann sofort geantwortet wird mit jenem Gestus des ‚Ja aber', den ich überhaupt für eine der größten Gefahren in geistigen Dingen halte: ja aber wo sollen wir denn, wenn man so denkt, hinkommen, dann bleibt einem ja gar nichts zu tun möglich, dann muss man ja die Hände in den Schoß legen! Und ich würde sagen: das Moment, das mir in der Anwendung, in der ungebrochenen Anwendung der Feuerbachthese heute zu liegen scheint, ist eigentlich jenes Moment, dass vom terminus ad quem her die Theorie selbst gefesselt werden soll" (Adorno 2003, S. 77 f.).

Adorno pocht also darauf, die 11. Feuerbachthese gerade nicht in dem Sinne zu verstehen, dass die kritische Theorie unter unausgewiesene Handlungsansprüche subsumiert und so „gefesselt werden" soll. Die Dialektik eines derart verkürzten Verhältnisses besteht für ihn darin, dass die theoretische Reflexion sich dann gerade nicht auf ihrem eigenen Gebiet und in ihrer Eigenlogik so weit entfalten und entwickeln kann, dass sie zum integralen Bestandteil eines tatsächlich befreienden Veränderns der Welt würde. Der verkürzte Praxisanspruch an die Theorie repräsentiert keineswegs das „Konkrete", wie er meint; im Gegenteil wird „Praxis" hier selber zu einem Abstraktum, zur „Praxis überhaupt", die unreflektiert der Theorie als solcher gegenübergestellt wird. Als bloß abstrakte Anforderung widerspricht sie aber ihrem eigenen Begriff, wie es Adorno in der erwähnten Vorlesung zur „Negativen Dialektik" erörtert: „Was ich aber hier meine, wenn ich mit dem Begriff der Praxis nicht so operiere, wie es viele tun und wie es sicher auch für viele von Ihnen ein Lockendes hat, ist, dass ich die Praxis nicht verwechseln lassen möchte mit der Pseudo-Aktivität; dass ich also Sie daran verhindern möchte, – nicht durch Autorität mich aufspielen, sondern einfach dadurch, dass dadurch Überlegungen wie die, die ich heute angestellt habe, ein bisschen in Sie eindringen, und dass Sie sie ein bisschen auch von sich aus vollziehen; dass Sie nicht glauben, es wäre dadurch, dass man nun irgendwie ‚etwas' tut – etwa als organizer, wie man in Amerika für diesen Typus sagt; also indem man irgendwelche Menschen zusammenbringt, organisiert, agitiert und solche Dinge macht – , dass damit

eo ipso etwas Wesentliches getan wäre. Es muss in jeder Aktivität die Relation zu der Relevanz stecken, zu dem möglichen Potential, das sie in sich enthält. Sehr leicht wird gerade heute, weil die entscheidende Aktivität abgeschnitten ist und weil auf der anderen Seite aus Gründen, die ich ihnen oft genug angedeutet habe, das Denken selbst gelähmt ist, die ohnmächtige und zufällige Praxis zu einer Art von Ersatz für das, was nicht geschieht. Und je tiefer man weiß, dass es eigentlich nicht die wahre Praxis ist, um so verbissener und passionierter hängt sich dann das Bewusstsein an eine solche Praxis dran" (Adorno 2003, S. 83 f.).

Natürlich darf man nicht vergessen, in welcher historischen Situation Adorno diese Kritik an verkürzten Praxisansprüchen formuliert hat. Es waren die letzten Jahre des fordistischen „Wirtschaftswunders" nach dem Zweiten Weltkrieg, in der BRD eine Zeit der gesellschaftlichen Windstille ohne eine soziale Bewegung mit transzendierenden Momenten, zu der sich kritische Theorie überhaupt hätte in Beziehung setzen können. Was es gab, war allenfalls „parteipolitisches" Engagement am linken Rand der Sozialdemokratie, in der illegalisierten KPD und in sonstigen traditionsmarxistischen Gruppen sowie im Kontext gewerkschaftlicher Bildungsarbeit. Adornos Verweis auf eine „wahre Praxis" mag in diesem Zusammenhang ein berechtigtes Moment haben, indem er implizit etwas „Anderes" einklagt gegenüber den arbeiterbewegungs- und parteimarxistischen Auslaufmodellen; aber er scheint dabei einen utopischen Zungenschlag zu bekommen, denn eine „wahre" Praxis kann es ebenso wenig geben wie eine „wahre" Theorie im Sinne von Endgültigkeit. Kritische Theoriebildung und ein Handeln praktischer Kritik, verstanden immer in Bezug auf die kapitalistische Konstitution, sind vielmehr beides *Prozesse*, eine Bewegung von der Immanenz zur Transzendenz mit offenem Ausgang. Dabei treten Umschlagspunkte und daraus resultierende Brüche ein, die aber ebenfalls keine „endgültige Wahrheit" von Theorie und Praxis stiften.

Allerdings macht der Terminus in anderer Weise durchaus Sinn, wie sich aus der von Adorno angedeuteten Problematik der „ungeheuerlichen Schranken eingreifender Praxis" herauslesen lässt: nämlich dass Praxis nur insofern „wahr" sein kann, als sie auf die Umwälzung des negativen und destruktiven kapitalistischen *Vergesellschaftungsmodus* zielt, während alle Praxis, die ihr Telos unterhalb dieses Vergesellschaftungsmodus ansetzt, in dem Sinne „unwahr" wird, dass sie gar nicht an die Schwelle einer wirklich emanzipatorischen

Veränderung der Welt herankommt. Sie bleibt dann eben gemäß dem Diktum Adornos „Pseudo-Aktivität“, die sich womöglich noch im Licht der Feuerbachthese sonnen und spreizen möchte.

Die Schwierigkeit des kritischen und transzendierenden Eingreifens hinsichtlich des totalitären Vergesellschaftungs-Zusammenhangs ist es gerade, die heute mehr denn je zum „Unbehagen in der Theorie“ führt, weil genau diese Ebene den Gegenstand kritischer Reflexion in der neuen wert-abspaltungskritischen Theoriebildung ausmacht. Die aufs unmittelbare „Praktischwerden“ Erpichten sehen sich durch die Wert-Abspaltungskritik vor eine undurchdringliche schwarze Wand gestellt, weil es hier keine bloße Extrapolation einer bereits vorgegebenen Praxis innerhalb der herrschenden Formen mehr geben kann. Deshalb möchte die verkürzte Praxisorientierung diese immanente Schwierigkeit eines Eingreifens, das über die bislang ontologisierten kapitalistischen Kategorien hinausgeht, gemäß eingefleischten Mustern an die Theorie zurückdelegieren und dieser eine Gestalt und Darstellungsweise abverlangen, in der das Problem, das ein unausweichliches der Praxis selbst ist, theoretisch weggezaubert wird, sodass dann vermeintlich praktisch durch „Anwendung“ alles „wie von selbst“ geht in der Manier des berühmten HB-Männchens einer Zigarettenwerbung der 70er Jahre.

Insofern bleibt es grundsätzlich auch für die heutige Situation gültig, für diese sogar besonders, wenn Adorno in jener Vorlesung schließt: „Und deshalb möchte ich gegen die zu rasche Frage nach der Praxis Bedenken anmelden, gegen die Frage des ‚Passkontrolleurs’, die nun nicht mehr jeder Praxis die theoretische Rechtfertigung abverlangt – was sicher auch falsch ist – , aber umgekehrt jedem Gedanken sofort den Sichtvermerk abverlangt: ja, was kannst du damit denn machen? Ich würde denken, dass eine solche Verhaltensweise nicht etwa die Praxis befördert, sondern dass sie sie hemmt. Und ich würde sagen, dass die Möglichkeit einer richtigen Praxis zunächst einmal das volle und das ganz ungeminderte Bewusstsein der *Verstelltheit* von Praxis ihrerseits voraussetzt. Wenn man den Gedanken sofort an seiner möglichen Verwirklichung misst, so wird die Produktivkraft des Denkens davon gefesselt. Praktisch zu werden vermag wahrscheinlich nur der Gedanke, der nicht durch die Praxis, auf die er unmittelbar anwendbar sein soll, bereits vorweg restringiert ist. So dialektisch, würde ich denken, ist das Verhältnis von Theorie und Praxis“ (Adorno 2003, S. 84).

Es sollte beachtet werden, dass Adorno hier auch den Umkehrschluss zieht, also nicht nur den „Sichtvermerk“ des unmittelbaren Praxisanspruchs an die kritische Theorie zurückweist, sondern auch das Ansinnen, jeder Praxis ebenso unmittelbar die „theoretische Rechtfertigung“ abzuverlangen. In kapitalistischen Lebensverhältnissen entstehen ständig soziale Reibungsflächen, und zumal unter neuen Krisenbedingungen wie heute, die vielfältige Formen von Auseinandersetzungen entstehen lassen (auch selber destruktive und negativ ideologisch aufgeladene), in denen die inneren Gegensätze und strukturellen Absurditäten dieser Art von Vergesellschaftung ausagiert werden. Aber der Kampf um gegebene Lebensinteressen im Kapitalismus, der als solcher keinesfalls negiert werden kann, ist nicht per se transzendierend über die Arbeits-, Wert- und Abspaltungsontologie hinaus.

Gerade hier liegt das Problem für die Wert-Abspaltungskritik, denn sie muss das Verhältnis zu diesen vorgefundenen „Kämpfen“ neu bestimmen, die nicht mehr wie im Kontext des arbeits- und abspaltungsontologischen Marxismus und dessen form-immanenter „Praxis“ linear und bruchlos im Namen einer „sozialistischen“ Perspektive über den Kapitalismus hinaus verlängert werden können. Nicht das „Unbehagen in der Theorie“ ist in diesem Sinne abzurufen, sondern im Gegenteil das „Unbehagen in der Praxis“; das Unbehagen an der Unterordnung des kritischen Denkens unter zweifellos vorhandene und in gewisser Weise berechtigte Handlungsbedürfnisse, die jedoch unvermeidlich hinter der historisch herangereiften Anforderung eines Aufsprengens der kapitalistischen Ontologie zurückbleiben müssen. Eben deshalb sind diese „Kämpfe“ heute auch selber so wenig durchschlagskräftig und ohnmächtig geworden. Daraus kann den gegebenen Handlungsbedürfnissen kein Vorwurf gemacht werden; sie stehen vor derselben Schranke wie die Theorie. Der Vorwurf muss sich gegen das Ansinnen richten, sie ihrerseits wie gehabt zur Schranke theoretischer Reflexion machen zu wollen.

3. „Theoretische Praxis“ und kapitalistische Realinterpretation

Um hinsichtlich des Theorie-Praxis-Problems zu einer Orientierung zu finden, die den traditionellen Marxismus und seine postmodernen Derivate überwindet, ist zunächst die immanente Dialektik des Verhältnisses von Theorie und Praxis in der kapitalistischen Gesellschaft selbst neu zu klären. Das Durchbrechen der kapitalistischen Ontologie kann ja nicht von einem äußeren Standpunkt

aus in Angriff genommen werden, sondern muss aus der Immanenz durch Negation herausgearbeitet und geradezu herausgekämpft werden. Die nach landläufigem Verständnis in der Feuerbachthese kritisierte Trennung theoretischer Reflexion von praktischem Handeln ist im Kapitalismus keineswegs eine absolute und äußerliche, sondern vielmehr auf paradoxe Weise in einen übergreifenden Praxisprozess des „automatischen Subjekts" (Marx) und der damit verbundenen geschlechtlichen Abspaltung eingelagert.

Die kapitalistische Reproduktion ist umfassende gesellschaftliche Praxis, in die theoretische Reflexion eingeht. Theoriebildung im Kapitalismus ist somit kein „die Hände in den Schoß legen", sondern selber ein Handeln, wenn auch ein Handeln sui generis, das als „theoretische Praxis" verstanden werden kann. Diese für den kapitalistischen und auch den linken Alltagsverstand überraschende und paradoxe Feststellung ist in der gesellschaftskritischen Reflexion bereits ein Topos, etwa bei in anderer Hinsicht so gegensätzlichen Theoretikern wie Adorno und Althusser. Dabei verschwimmt dieser Begriff der „theoretischen Praxis" jedoch meist mit den Anforderungen von Gesellschaftskritik selbst. Um die entscheidende Differenz von Kritik und Affirmation herausarbeiten zu können, ist der Status der „theoretischen Praxis" zunächst einmal in seiner kapitalistischen Immanenz zu bestimmen. Wesentlich dabei ist die Erkenntnis, dass *Theoriebildung selber ein Moment oder ein spezifisches Feld gesellschaftlicher Praxis im Kapitalismus darstellt*.

Das ist nicht so misszuverstehen, als ob damit die Differenz und die Spannung zwischen Theorie und Praxis auf billige und rabulistische Weise weggezaubert werden sollte. Die „theoretische Praxis" steht der Praxis in den sozialen Beziehungen und im „Stoffwechselprozess mit der Natur" gegenüber, aber als ein differentes, getrenntes Moment der gesellschaftlichen Praxis selbst. Man könnte von einer gesellschaftlichen Praxis erster Ordnung (materielle und soziale Reproduktion) und einer gesellschaftlichen Praxis zweiter Ordnung (theoretisch-reflexive Reproduktion) sprechen, oder von einem Verhältnis zwischen „praktischer Praxis" und „theoretischer Praxis", die strukturell voneinander getrennt sind. Auch diese Formulierung mag dem kapitalistischen Alltagsverstand als paradox erscheinen, aber sie verweist auf die reale Paradoxie des gesellschaftlichen Verhältnisses.

Es stellt sich daher die Frage nach dem Grund dieser strukturellen Trennung, dieser Differenz und Spannung. Der Grund liegt darin, dass die „praktische

Praxis“, das soziale Handeln und Produktionshandeln, grundsätzlich *präformiert* ist durch die *apriorische Matrix* der Fetisch-Konstitution; in der Moderne durch das Wert-Abspaltungsverhältnis, d. h. durch das „automatische Subjekt“ der Wertverwertung einerseits und durch die geschlechtlich konnotierte Abspaltung der darin nicht aufgehenden Momente der Reproduktion andererseits. Daraus resultieren *Handlungsmuster*, die selbst-evident scheinen und per se keiner Reflexion unterliegen: die den Alltag von „Arbeit und Leben“ bestimmenden Muster von Wertverwertungs-Handeln und damit immer gleichzeitig geschlechtlich konnotiertem Abspaltungs-Handeln. Es ist unmittelbares Fetisch-Handeln, d. h. die Menschen „handeln, bevor sie gedacht haben“ (wie es Marx im Fetischkapitel formuliert); sie handeln in bereits konstituierten, vorgegebenen Bezügen der berühmten „zweiten Natur“, auch wenn dieses Handeln durchaus durch ihr Bewusstsein hindurch muss.

Die Handlungsmuster sind also ohne jede bewusste, reflexive Denkleistung bereits a priori festgelegt und damit auch der Reflexion quasi *ontologisch vorausgesetzt*. Was bedeutet das? In Bezug auf bestimmte einzelne Dinge oder Verhältnisse geht das Denken „eigentlich“ dem Handeln *voraus* (oder sollte es wenigstens) als gedankliche „Konzeption“, Planung, Konstruktion usw., wie es Marx in seinem berühmten Beispiel am Unterschied der Biene und des Baumeisters festmacht. In Bezug auf das *gesellschaftliche* Fetisch-Verhältnis der Wert-Abspaltung jedoch ist es genau umgekehrt: Hinsichtlich ihres eigenen gesellschaftlichen Zusammenhangs und ihres „Stoffwechselprozesses mit der Natur“ sind die Menschen nicht Baumeister, sondern quasi „Bienen“. Durch diese Verkehrung stellt sich eine Struktur her, in der es einerseits nicht mehr die Einheit von „Konzeption“ und handelndem (auch „probierendem“) „Ausführen“ gibt, da letzteres seiner Form nach a priori vorausgesetzt ist ähnlich wie bei der Biene. Unter diesen Bedingungen erscheint die (theoretische) Reflexion zwangsläufig als der „praktischen Praxis“ *nachgeordnete* und insofern davon *abgetrennte* Sphäre. Deshalb auch die Verzweiflung der dennoch reflexionsfähigen Menschen über die weltzerstörerischen Folgen ihres eigenen Zwangs-Handelns, die immer nur im nachhinein reflektiert und „bearbeitet“ werden können.

Andererseits ist auf diese Weise das Denken überhaupt eben keine „freie“ konzeptionelle Handlung mehr, sondern seiner von dieser Struktur bedingten eigenen *Form* nach an die vorausgesetzte „bienenhafte“ Handlungsform der

sozialen und materiellen Reproduktion gebunden. Es ergibt sich so eine *Identität von Handlungsform und Denkform* gerade durch das „stumme Apriori" von ersterer. Das gilt für das Denken des kapitalistischen Alltagsverstands ebenso wie für das theoretisch-reflexive Denken. Indem letzteres genauso in der konstituierten Denkform stattfindet, bildet sich überhaupt erst der moderne Begriff der Theorie aus als „Form Theorie", die auf diese Weise zum integralen Bestandteil warenförmiger Vergesellschaftung, und damit, wie Adorno in der erwähnten Vorlesung sagt, zu einer „Gestalt verdinglichten Bewusstseins" (a.a.O., S. 83) wird. Aufgrund der durch jene Verkehrung entstandenen Identität von Denkform und Handlungsform ergibt sich dann doch wieder eine „Einheit" von Theorie und Praxis „hinter dem Rücken" der präformiert Handelnden und deshalb präformiert Denkenden, allerdings eine paradoxale, negativ vermittelte Einheit gerade durch die strukturbedingte Getrenntheit.

Diese paradoxale Einheit bedingt eine bewusstlose *Objektivierung* des Handelns wie des (nachgeordneten) Denkens seiner *Form* nach ähnlich wie bei der Biene, während die menschliche Reflexions-, Konzeptions- oder „Baumeister"-Fähigkeit zum bloßen sekundären Anhängsel wird. Vermittelnde Instanz dabei ist die „Form Subjekt", in der die Menschen das „stumme Apriori" ihrer fetischistischen Form-Konstituiertheit an der Natur wie an sich selbst immer von neuem reproduzieren. Gerade indem sie die Weltdinge in dieser Form als handelnde Subjekte zum bloßen Objekt der vorausgesetzten Form-Bewegung machen, machen sie sich selbst zum Objekt. In die negative Identität von Denkform und Handlungsform ist daher die *negative Identität von Subjekt und Objekt* eingeschlossen. Nicht umsonst tauchte der uns selbstverständlich erscheinende Subjekt-Begriff erst im Zusammenhang mit der modernen Fetisch-Konstitution auf. Dabei erscheint die mit der Subjektkonstitution einhergehende Fetisch-Form des Werts und seiner Verwertungsbewegung nicht als solche, sondern bleibt laut Marx „geisterhaft"; die Form erscheint immer nur indirekt an den zu Waren gemachten Dingen und Beziehungen sowie an den davon hergeleiteten gesellschaftlichen Institutionen. Daraus entsteht die Illusion, dass dieses selber fetischistisch konstituierte Subjekt die Welt-Verhältnisse eigentlich „frei" modeln könnte, während es sich in seiner apriorischen Matrix bewegt und die daraus resultierenden Widersprüche, wie noch zu zeigen ist, ideologisch-affirmativ verarbeitet (das ist die andere Seite als Eigenleistung des Subjekts). Die im bürgerlichen wie im marxistischen Denken geläufige Anrufung „des Subjekts" gegen die negative Objektivierung erliegt der ideologischen (Selbst-)

Täuschung. Dagegen hat sich die Wert-Abspaltungskritik konsequenterweise zur Kritik der „Form Subjekt“ weiterentwickelt, die jene paradoxale, negative Einheit von Denkform und Handlungsform, von Theorie und Praxis der Fetisch-Konstitution darstellt.

Diese negative Einheit ist aber nicht einfach in einem äußerlichen Sinne zu verstehen als Bestandteil der durch das moderne Fetischverhältnis gesetzten Ausdifferenzierung von verschiedenen gesellschaftlichen „Sphären“, wobei das Praxis- bzw. Reproduktionsfeld der Theorie bloß „neben“ andere Felder wie Ökonomie, Politik, Kultur, familiale Privatheit etc. treten würde. Die paradoxale negative Einheit von Theorie und Praxis gerade in ihrer Getrenntheit besteht vielmehr auch darin, dass die Theorie die gesamte Praxis aller Sphären und des Ganzen kapitalistischer Reproduktion als ihren *Gegenstand* in sich enthält. Als getrennte Reflexion „über“ das in sich vermittelte gesellschaftliche Ganze und dessen Teile, Momente etc. ist sie *Theorie der Praxis*, und zwar der *herrschenden Gesamtpraxis* einschließlich ihrer selbst (d. h. auch als affirmative Meta-Reflexion über den Charakter von Theorie in solchen Verhältnissen, von Theorie als getrenntem Moment gesellschaftlicher Praxis).

Da die „theoretische Praxis“ der „praktischen Praxis“ qua Denkform nachgeordnet ist, *reproduziert* sie die fetischistisch konstituierten Handlungsweisen von sozialen Beziehungen und Produktion in sich selbst *in theoretischer Form* oder als deren *theoretischer Ausdruck*. Indem die Theorie so den kategorialen Formzusammenhang des Kapitalismus im Unterschied zum nicht-reflexiven, erst recht verdinglichten kapitalistischen Alltagsverstand in sich reproduziert, geschieht dies auch mit dem geschlechtlichen Abspaltungsverhältnis; und zwar indirekt im Begriffsapparat der Form Theorie selbst, der die entsprechenden realen Basisstrukturen ausblendet und „unsichtbar macht“ in der Art seines Zugriffs, was sich gleichzeitig erkenntnistheoretisch niederschlägt. In der an der Oberfläche erscheinenden Zuschreibung Frau=Natur wird die Abspaltung per se als das Nicht-Begriffliche bestimmt oder als ein Nicht-Gegenstand, dem kein Begriff gegeben werden kann oder „darf“. Insofern ist die moderne Theorie-Form nicht nur eine „Gestalt verdinglichten Bewusstseins“ im Sinne der theoretisch reproduzierten Realkategorien von Arbeit, Ware, Geld und Kapital oder andererseits Recht, Staat und Nation, sondern gleichzeitig auch im Sinne des „gleichursprünglichen“ theoretisch reproduzierten Abspaltungsverhältnisses, der „unsichtbaren“ Kategorie.

Konstituiert hat sich die moderne Theorie-Form als Weiterentwicklung des Protestantismus und der frühmodernen Philosophien des 16. und 17. Jahrhunderts vor allem im Denken der sogenannten Aufklärung des 18. und frühen 19. Jahrhunderts – parallel zur Entwicklung des Kapitalismus „auf seinen eigenen Grundlagen" (Marx) seit der Manufakturperiode und dem Beginn der Industrialisierung. In dieser Form kann sie, wie aus dem bisher Gesagten erhellt, immer nur *Interpretation* des ontologisch vorausgesetzten gesellschaftlichen Zusammenhangs sein, wie es Marx in der Feuerbachthese anspricht.

Das heißt aber keineswegs, dass die Form Theorie als diese interpretative „Gestalt verdinglichten Bewusstseins" per se nicht praxisrelevant wäre. Sie hat im Gegenteil eine eminent praktische Funktion schon als ideelle Legitimierung der kapitalistischen Konstitution qua Ontologisierung. Die Affirmation der apriorischen fetischistischen Matrix als „Naturnotwendigkeit", ontologische „Vernunft" oder „Menschenwesen" erscheint dabei aber nicht bloß als äußere rechtfertigende Argumentation, die dann auch eine andere sein könnte, sondern sie ist eben bereits a priori in der Denkform, im Denkmodus und in den Begriffen selbst enthalten. Als diese apriorische Legitimation geht sie immer schon in das praktische Handeln der kapitalistisch konstituierten „Form Subjekt" ein. Der Kapitalismus kann so geradezu als eine *Realinterpretation* des Daseins verstanden werden, in das die interpretative Theorie als Bestandteil und reflexiver Ausdruck eingeht.

Es handelt sich dabei nicht allein um die apriorische Legitimierung des kapitalistischen Formzusammenhangs als des für alle Ewigkeit einzig denkbaren, der eigentlich immer schon da gewesen sein (wenn auch in der Vergangenheit unvollkommen) und das Menschsein überhaupt ausmachen soll, sondern die Theorie-Form wird so gleichzeitig zum ideellen „Zulieferbetrieb" für die kapitalistische Praxis einer *permanenten Realinterpretation sowohl der Welt überhaupt als auch des Kapitalismus selbst* in seiner fortschreitenden Entwicklung. Naturwissenschaften wie Gesellschaftstheorien liefern qua ihrer Verfasstheit *Interpretationsmuster* für die praktische Modelung der herrschenden Verhältnisse im „Stoffwechselprozess mit der Natur" wie in den sozialen Beziehungen auf Basis der theoretisch reproduzierten apriorischen Matrix; sie sind immer grundsätzliches *Legitimationsmuster* und sich ständig fortentwickelndes *Interpretationsmuster* für die „praktische Praxis" der kapitalistischen Realinterpretation zugleich.

Dabei hat sich im historischen Prozess die Gewichtung verschoben: Stand in den Anfängen die legitimatorische theoretische Reproduktion der kapitalistischen Ontologie im Zentrum als deren „Selbstvergewisserung“ (oft missverstanden als fast schon kritische Selbstreflexion, etwa bei Kant), so trat mit fortschreitender Entwicklung des Kapitalismus auf seinen eigenen Grundlagen die theoretische Produktion von Interpretationsmustern für das praktische „Handling“ in den Vordergrund (oft unzureichend verstanden als bloß positivistische Verflachung, während der Positivismus in Wirklichkeit die durchaus folgerichtige innere Konsequenz der ursprünglichen ontologischen Selbstvergewisserung darstellt). Das legitimatorische Moment qua Denkform ging dabei nicht verloren, sondern fügte sich nur in die Zulieferproduktion von Interpretationsmustern ein.

4. Widerspruchsbearbeitung und „ideologische Praxis“

Die so vermittelte negative Einheit von (interpretativer) Theorie und materieller wie sozialer Reproduktion des Kapitalismus als Verhältnis von „theoretischer Praxis“ und „praktischer Praxis“ bezieht sich aber nicht allein und eindimensional auf die Objektivierungen von Denken und Handeln, wie sie das Fetisch-Verhältnis vorgibt. Diese Präformierung muss nicht nur durch das Bewusstsein hindurch und vollzieht sich daher keineswegs wie physikalische oder biologische Automatismen. Vielmehr ist die von der apriorischen Matrix präformierte kapitalistische Reproduktion auch „prozessierender Widerspruch“ (Marx); ein „Widerspruch in sich“ nicht nur im Sinne seiner eigenen fortschreitenden Dynamik, die stets von neuem eine „alte Gestalt“ des Kapitalismus selbst obsolet macht, sondern gleichzeitig ein elementarer *Selbstwiderspruch*, aus dem die periodischen Krisen und schließlich die absolute „innere Schranke“ (Marx) resultieren. „Theoretische Praxis“ und „praktische Praxis“ sind daher immer schon gleichermaßen in den permanenten, prozessierenden Selbstwiderspruch des Kapitalismus verwickelt. Dieser muss theoretisch-interpretativ reflektiert und praktisch-interpretativ gehandhabt werden.

Es existiert so einerseits ein „stummer Zwang“ (Marx) zum formbestimmten Wertverwertungshandeln bzw. Abspaltungshandeln. Andererseits wird dieses Handeln auf immer höherer Stufenleiter von den Dilemmata des kapitalistischen Selbstwiderspruchs überlagert. Weil die objektivierten Handlungsmuster keineswegs „automatisch“ vollzogen werden wie bei der Biene, gehen in das

Bewusstsein der handelnden Individuen auch die inneren Widersprüche und die damit verbundenen Reibungsflächen der fetischistischen Reproduktion ein, die sie ständig als „Baumeister“ dementieren und zu Quasi-Bienen machen, obwohl sie keine sind. Das so konstituierte praktische Handeln nimmt damit eine gewissermaßen aporetische Struktur an, indem es einer ständigen Spannung von bienenhafter Objektivierung einerseits („zweite Natur“) und Bewusstsein bzw. darin eingeschlossenen (negativen) Erfahrungen andererseits unterliegt. Das bedeutet zunächst einmal nur, dass das von der apriorischen Matrix präformierte Handeln nie der bloße Vollzug einer inneren Mechanik des „automatischen Subjekts“ und davon abgespaltener Momente ist, sondern immer auch die „Bearbeitung“ der damit verbundenen inneren Widersprüche. Kapitalistische Reproduktion besteht so nicht einfach linear und mechanisch in Wertverwertungshandeln und Abspaltungshandeln, sondern gleichzeitig unausweichlich in ständiger *Widerspruchsbearbeitung*.

Die Anforderungen dieser Widerspruchsbearbeitung begleiten den gesamten Reproduktionsprozess der „praktischen Praxis“. Dazu gehört einerseits die Menschenverwaltung von Management und staatlicher Administration, die heute nach dem Erlöschen der inneren kapitalistischen Entwicklungsfähigkeit in eine permanente und sich zuspitzende *Krisenverwaltung* übergeht. Andererseits sind auch die Formen immanenter „Gegenpraxis“, also der Interessenkämpfe um kapitalistisch immer neu in Frage gestellte Lebensbedürfnisse, erst einmal nichts anderes als ein immanenter Bestandteil dieser Widerspruchsbearbeitung. Indem Streiks, soziale Bewegungen, Proteste und Kämpfe für den Erhalt sozialer Gratifikationen oder gegen die Stillegung von Reproduktionsmöglichkeiten (Fabriken, Krankenhäuser), alternative Projekte aller Art, Widerstandshandlungen gegen die Krisenverwaltung usw. dem kapitalistischen Immanenzfeld angehören müssen (sonst könnten sie gar nicht stattfinden), werden die Lebensbedürfnisse zwangsläufig *in den kapitalistischen Formen* (in der Waren- und Geldform ebenso wie im geschlechtlichen Abspaltungsverhältnis) geltend gemacht.

Insofern haben wir es als „Ausdruck“ des Widerspruchs mit einem permanenten Streit um die *Realinterpretation des Kapitalismus selbst* zu tun. Dieser wird nicht nur unter den kapitalistischen Funktionsträgern in Politik und Ökonomie ausgetragen (etwa von Keynesianern und Neoliberalen), sondern auch als innerer Konflikt zwischen kapitalistischer Menschen- bzw. Krisenverwaltung

einerseits und immanenter „Gegenpraxis“ auf zahlreichen Feldern der Reproduktion andererseits, wobei die kapitalistischen Widersprüche realinterpretativ ausagiert werden. Die stets von neuem in der Widerspruchsbearbeitung entstehenden Formen immanenter „Gegenpraxis“ sind somit trotz ihres äußeren Gegensatzes zur Menschen- und Krisenverwaltung integraler Bestandteil der kapitalistischen Reproduktion selbst und bleiben aus ihrer Entstehung heraus zwangsläufig partikular; sie sind kritisch nur in Bezug auf einzelne Erscheinungen des Kapitalismus und beziehen sich „naturwüchsig“ (ein von Marx oft verwendeter Ausdruck) auf die vorgegebenen gesellschaftlichen Formen. Das ist an sich keineswegs emanzipatorisch im Sinne eines Sprengens der kapitalistischen Ontologie. Im Gegenteil soll der Kapitalismus dabei eben bloß *anders interpretiert* werden nach der Vorgabe von Lebensinteressen, die sich immer schon in der kapitalistischen Form äußern und dabei an die Schranke dieser apriorischen Matrix stoßen, die als solche keiner Reflexion unterliegt. Es ist daher gerade die Praxis, von der die Welt in ihrer herrschenden Verfasstheit bloß „anders interpretiert“ wird, und genau das ist es, was sich dann in der Reflexion der „Philosophen“ (Theoretiker) wiederholt, solange die negative Identität von Denk- und Handlungsform nicht erkannt und aufgebrochen wird.

Indem nämlich die „theoretische Praxis“ das Ganze der gesellschaftlichen Praxis in sich reproduziert als deren interpretativer theoretischer Ausdruck (und insofern als „Gestalt verdinglichten Bewusstseins“), muss sie auch die permanente Widerspruchsbearbeitung in den Formen von Menschenverwaltung und immanenter „Gegenpraxis“ theoretisch ausdrücken bzw. reproduzieren. Sie ist also auf ihrem spezifischen Feld ein Bestandteil der Auseinandersetzung um die kapitalistische Realinterpretation, ordnet sich den Konfliktlagern zu und liefert die entsprechenden gegensätzlichen Interpretationsmuster für die Widerspruchsbearbeitung, zu deren besonderem Moment sie wird. Insofern aber stößt die „theoretische Praxis“ ebenso an die Schranken der apriorischen Matrix wie die „praktische Praxis“, also im reflexiven Denken selbst.

Damit ist das Problem der *Ideologiebildung* aufgeworfen. Ideologie kann grundsätzlich als reflexive Form *affirmativer Widerspruchsbearbeitung* im Kampf um die kapitalistische Realinterpretation verstanden werden; gewissermaßen als paradoxer „Baumeister“-Anspruch im dennoch unüberwundenen und nicht in Frage gestellten „Bienen“-Status, wobei die Verkehrung im Verhältnis zwischen dem präformierten Handeln und dem davon wiederum präformierten

(nachgeordneten, daher strukturell getrennten) Denken blind beibehalten wird. Man könnte so vielleicht sagen, dass Ideologie aus affirmativ-reflexiven *Denkinhalten* „in" der vorgegebenen Denkform besteht. „Konzeptionell" sind diese Inhalte nur als destruktive *Reaktionen* auf den erlebten Widerspruch, nicht aber hinsichtlich des zu Grunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisses. Diese affirmative Reflexion bildet sich aus der Widerspruchsbearbeitung in den verschiedenen Feldern gesellschaftlicher Praxis einschließlich der theoretischen heraus. Eben weil diese Vollzüge im Unterschied zu den wirklichen Bienen keine automatischen sind, enthalten sie in sich auch immer schon Momente von Reflexion, von „Weltbildern", Vorstellungsweisen, Erklärungsmustern etc. Die Menschen müssen sich stets irgendeinen Reim machen auf das, was sie da gesellschaftlich tun.

Eingebannt in die Schranken der fetischistischen apriorischen Matrix, besteht die naturwüchsige Tendenz des Denkens dabei in der reflexiven Affirmation als Bestandteil des *Selbsterhaltungswillens in diesen Verhältnissen*; also in dem Bestreben, sich einen solchen Reim auf die Verhältnisse (das kapitalistische „Weltverhältnis") zu machen bzw. den Kapitalismus so zu interpretieren, dass man darin selber bestehen kann. Die apriorische Matrix wird daher quasi-naturalisiert, etwa das „Geldverdienen", aber ebenso die Zuschreibungen an „Weiblichkeit". Und die Widerspruchsbearbeitung wird ideologisiert in Ausschluss- und Einschlussverfahren entlang der universellen Konkurrenz, also etwa in rassistischen und antisemitischen Interpretationsmustern, die in den Kampf um die Realinterpretation eingehen. Dazu gehören auch kulturelle Deutungen, Fremdzuschreibungen und Selbstzuschreibungen, etwa im Ideologem von der „fröhlichen Armut" oder in dichotomischen Mustern des Herrschaftsverhältnisses („Wir kleinen Leute", „Ihr da oben, wir da unten"), in pejorativen Subjektivierungen („Politiker sind Schweine", „Nieten in Nadelstreifen") usw. Nicht zuletzt beziehen sich diese ideologischen Interpretationsmuster in der Widerspruchsbearbeitung auf eine dichotomische Deutung des ökonomischen Kerns und seiner sich zuspitzenden krisenhaften Selbstwidersprüchlichkeit, vor allem in der Gegenüberstellung vom „guten" (weil arbeitsplatzträchtigen) Produktionskapital und „bösen" (weil angeblich mit „arbeitslosem Einkommen" verbundenen) spekulativen Finanzkapital; im NS als Dichotomie des „schaffenden" (arisch-deutschen) und „raffenden" (jüdischen) Kapitals formuliert.

Dabei handelt es sich zum einen um „Alltagsideologien" oder „Alltagsreligionen" (nicht zu verwechseln mit der Religion als vormodernem Fetisch- und

Reproduktionsverhältnis), um private oder kollektive „Sinnstiftungen“ unterschiedlichster Art. Zum andern sind nach 200 Jahren Entwicklung des Kapitalismus auf seinen eigenen Grundlagen die affirmativen Reflexionen der „theoretischen Praxis“ insbesondere des Aufklärungsdenkens und seiner gegenaufklärerischen Derivate, bis in den Normalo-Alltagsverstand eingesunken; etwa die (zirkulative) Ideologie von „Freiheit und Gleichheit“ (Demokratie), die Ideologie von „Nationalität“ und Nationalstaatlichkeit als Deutungsmuster und Bezugsrahmen, die „Politik“ als gesellschaftliche Handlungsform der permanenten Widerspruchsbearbeitung, die Ideologisierung des allgemeinen Fetischverhältnisses zum „Gemeinwohl“, aber auch ontologische und anthropologische Grundannahmen („der Mensch“ als abstraktes Interessensubjekt) usw.

Die Widerspruchsbearbeitung auf der Ebene der „praktischen Praxis“ in ihren vielfältigen Sphären und Vermittlungen ist also nie ursprünglich, unmittelbar und gleichsam reflexiv unschuldig, sondern immer schon ideologieträchtig und „theoretisch“ durchtränkt, auch wenn das Alltagsbewusstsein sich darüber keine Rechenschaft ablegt. „Theoretische Praxis“ und „praktische Praxis“ sind in der permanenten und „umkämpften“ (Real-)Interpretation des Kapitalismus gleichermaßen *ideologische Praxis* und gerade darüber zusammengeschlossen. Diese „ideologische Praxis“ stellt das eigentliche Vermittlungsverhältnis der negativen Einheit von Theorie und Praxis dar; sie bildet einen zentralen Bestandteil der kapitalistischen Reproduktion, indem sie in das fetisch-konstituierte materielle und soziale Handeln von Wertverwertung und Abspaltung eingeht. Daraus erst entfaltet sich die reproduktive Gesamtpraxis als kapitalistische Realinterpretation in konkreten Verlaufsformen, deren bislang fürchterlichste der NS war; nicht als Betriebsunfall der Geschichte oder als eine „falsche Aufhebung“ des Kapitalismus, sondern als dessen historisch-spezifische Realinterpretation aus einer bestimmten (keineswegs „objektiv“ determinierten) Verlaufsform der Widerspruchsbearbeitung heraus. Die ideologische Verarbeitung des Widerspruchs macht die Menschen nicht zu „Baumeistern“, sondern im schlimmsten Fall zu „Mörderbienen“.

5. Kapitalismus als Weltveränderung: Affirmative Kritik und kategoriale Kritik

Nach diesem Durchgang aus wert-abspaltungskritischer Sicht stellt sich das Problem der Feuerbachthese sehr viel komplexer dar als im landläufigen linken „organizer"-Verständnis. Komplexer auch als in der Marxschen Formulierung von 1845 selbst, die noch weit von der kritischen Analyse der kapitalistischen Reproduktion und der Thematisierung von Fetischverhältnissen als apriorischer Matrix entfernt ist. Gegenüber Feuerbach wird erst einmal das Programm geltend gemacht, überhaupt den historisch-spezifischen „realen Lebensprozess" im Kapitalismus zu untersuchen und zum Ausgangspunkt zu machen statt den historisch unbestimmten „abstrakten Menschen". Die „Weltveränderung" soll dann aus der realen Umwälzung dieser realhistorischen kapitalistischen Produktions- und Lebensweise folgen und nicht aus einem bloßen „Umdenken" oder einer anderen Haltung des „abstrakten Menschen" zur Welt (wie bei den Junghegelianern). Mit einem „aktivistisch" gewendeten Theorie-Praxis-Verhältnis schlechthin hat das gar nichts zu tun, sondern eher mit einem radikal veränderten Verständnis der theoretischen Reflexion selbst.

Marx hat seine Feuerbachthese ganz sicher nicht im Sinne eines kruden „Anwendungsbegriffs" von Theorie formuliert. Vielmehr verstand er seine eigene Theorie gerade als Gegensatz zum bloß interpretativen Charakter aller bürgerlichen Theorie, nämlich als *theoretische Kritik*. Kritik in diesem Sinne aber ist etwas anderes als Interpretation. Sie bezieht sich bei Marx zum einen auf die herrschende politische Ökonomie als den theoretischen Ausdruck der spezifisch-historischen kapitalistischen Lebenspraxis, eben als Kritik derselben, und zweitens, damit verbunden, auf den interpretativen Charakter dieser bürgerlichen Theoriebildung als einer *bloßen Reproduktion ontologisierter Kategorien*, die eben deshalb nicht mehr als historische und damit endliche erscheinen können.

Das Unterscheidungskriterium liegt also zunächst auf dem Gebiet der Theorie selber; es geht gerade nicht um den Unterschied von Theorie und Praxis im landläufigen Sinne als äußerer Gegensatz von theoretischer Reflexion und direkt eingreifendem Handeln, sondern um den Unterschied von affirmativ-interpretativer und kritischer Theorie. Darin ist zwar das Telos eines materiellen Eingreifens enthalten. Die Frage ist aber, wie dieses Eingreifen

zu bestimmen ist und worauf es hinaus will. Während Interpretation qua Denkform ihren Gegenstand als solchen wesenhaft positiv voraussetzt und nur *akzidentielle Veränderungen* „an" ihm für möglich hält, stellt Kritik, verstanden als Gegensatz zur bloßen Interpretation, ihren Gegenstand als solchen in Frage, enthält also seine *wesentliche Negation*, damit auch die Negation der vorgegebenen Handlungs- und Denkform selbst. In diesem Sinne verstanden, muss aber kritische Theorie oder *theoretische Kritik (Kritik in theoretischer Form)* auf ihrem eigenen Feld so radikal entwickelt werden, dass sie überhaupt über sich hinausgehen und damit eingehen kann in eine radikale Umwälzung der wesenhaft (nicht bloß akzidentiell-interpretativ) zu negierenden realen Verhältnisse. Das aber ist etwas völlig anderes als die Unterordnung kritischer Theorie unter einen äußeren Handlungsanspruch als solchen, der in seinem Inhalt gar nicht ausgewiesen ist.

Dabei ist allerdings ein Unzureichendes in der Feuerbachthese selbst herauszuarbeiten, das die vulgären Missverständnisse überhaupt ermöglicht hat. Den Ausgangspunkt bildet das Verhältnis von (theoretischer) Interpretation einerseits und Praxis bzw. „Weltveränderung" andererseits. Wie gezeigt ist Reproduktion des Kapitalismus immer auch Widerspruchsbearbeitung und fortschreitende Realinterpretation der Welt wie seiner selbst – damit aber auch *selber permanente Weltveränderung*, und zwar eben eine *interpretative.* Das heißt, die kategorialen Formen des Kapitalismus und das dazugehörige Abspaltungsverhältnis werden ontologisch vorausgesetzt und die Weltveränderung findet statt als sich historisch entwickelnde Realinterpretation „an" und „in" diesem Formzusammenhang. Und indem die „theoretische Praxis" die ideellen Legitimations- und Interpretationsmuster dafür liefert, geht sie in diese kapitalistische Weltveränderung selbst ein. Die geläufige platte Gegenüberstellung von „die Philosophen haben die Welt bloß verschieden interpretiert" versus „es kömmt drauf an, sie zu verändern" greift also kapitalismuskritisch völlig daneben, weil der Charakter der kapitalistisch-realinterpretativen Weltveränderung *als Praxis* selbst nicht einbezogen wird und eine unbestimmte „Praxis" schlechthin die bloße „Interpretation" angeblich schon konterkarieren soll.

Wenn der Gegensatz zu „Interpretation" aber nicht „Praxis" an sich und überhaupt ist („etwas tun"), sondern *Kritik*, und zwar wesentliche Kritik, dann liegt die Problematik der Feuerbachthese *im Begriff der Kritik selbst*. Es geht um die Präzisierung dessen, worauf sich ihr *negatorischer Gehalt* tatsächlich

bezieht. Damit wird allerdings auch der Begriff der Kritik selber doppelbödig, genau wie die Begriffe von „Interpretation“ und „Weltveränderung“. In den Charakter realinterpretativer kapitalistischer Weltveränderung eingeschlossen ist nämlich auch eine „interpretative Kritik“. Der moderne Begriff der Kritik verdankt seine Entstehung ursprünglich der kapitalistischen Durchsetzungs- und Modernisierungsgeschichte selbst.

Denn Kapitalismus *ist* in gewisser Weise „Kritik“, und zwar in einem dreifachen Sinne. Zum einen transportiert er Kritik an den vormodernen Verhältnissen, aus denen er herausgewachsen ist und die er als „unvernünftig“ (oder einer niederen Stufe der „Vernunft“-Metaphysik angehörend) denunziert; in mancher Hinsicht schon mit dem Protestantismus beginnend. Zum andern schlägt in diesem neuen „Weltverhältnis“ das affirmative Denken immer wieder in Kritik gegenüber obsolet gewordenen Stufen der kapitalistischen Durchsetzungsgeschichte selbst um; etwa in der Kritik der Aufklärung und der bürgerlichen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts am absolutistischen Regime, dessen Apparate jedoch, wie Tocqueville gezeigt hat, in modifizierter Form übernommen und weiter entwickelt wurden. Schließlich gehört es heute zum Krisencharakter des als planetarisches System ausentwickelten und an seine inneren Schranken stoßenden Kapitalismus, dass eine Kritik an den kapitalistischen Sicherungssystemen und historisch gewachsenen Rahmenbedingungen (Sozialstaat, öffentliche Infrastrukturen etc.) entsteht, eine „Entsicherung“ in der neuen Krisensituation, wie sie der parteiübergreifende Neoliberalismus im Namen der „Freiheit“ und der „Autonomie des Individuums“ vertritt.

Affirmation und Kritik sind insofern *identisch* in ihrem legitimatorischen und interpretativen Charakter, wobei eine solche Kritik gerade auf Erhaltung und Prolongation des kapitalistischen Systemprozesses um jeden Preis zielt. Theorie in der Moderne ist also in diesem Sinne gerade *durch ihren interpretativen Charakter* als „affirmative Kritik“ entstanden und west als solche fort, und zwar bis in die Linke hinein. Denn sie wird im verkürzten Verständnis der Feuerbachthese als solche reproduziert, d. h. noch in einer Kapitalismuskritik, die *modal bleibt* und selber die kapitalistischen Grundkategorien ontologisch voraussetzt. Demgegenüber müsste der (implizite) meta-kritische Gehalt der Feuerbachthese gerade vom kapitalistisch-interpretativen Modus der Kritik radikal abgegrenzt werden. So gelesen bedeutet die in der Feuerbachthese

enthaltene Anforderung dann gerade keine Wendung zum unmittelbaren „Praktischwerden", sondern eigentlich eine Wende in der Kritik selbst, die nun gegen ihre affirmativ-interpretative kapitalistische Bestimmung gekehrt wird als *Kritik der kapitalistischen Weltveränderung*, gewissermaßen als Anforderung einer Weltveränderung der fetischistisch konstituierten Weltveränderung selbst, als Bruch mit der herrschenden realinterpretativen Weltveränderung.

Diese Kritik ist eine ganz andere als die immanent-affirmative, nämlich eine *kategoriale Kritik*, eine Kritik der ontologisierten kapitalistischen Kategorien selbst unter Einschluss des „unsichtbar" gemachten geschlechtlichen Abspaltungsverhältnisses, die immer auch *Ideologiekritik* sein muss. Ideologiekritik kann überhaupt erst konsequent werden als kategoriale Kritik. Insofern ist von einer „Kritik zweiter Ordnung" zu sprechen, wie sie eigentlich in der Feuerbachthese enthalten ist, liest man diese im Licht der späteren Marxschen Fetischkritik. Diese „Kritik zweiter Ordnung" verlässt erst den interpretativen Rahmen und wird zur Negation der kapitalistischen Wesensbestimmungen selbst, indem sie sich bewusst von der „affirmativen Kritik" abstößt und zur *kategorialen Kritik in theoretischer Form* gelangt (wozu sie erst einmal einen Begriff dieses Unterschieds braucht). Erst im Licht dieser anderen Kritik ergibt sich auch die Aufgabe einer Transformation der immanenten „Gegenpraxis" zu einer nicht mehr realinterpretativen „Praxis zweiter Ordnung", die das objektivierte Handeln der kapitalistischen Ontologie bewusst durchbricht und die Menschen erstmals zu „Baumeistern" ihrer eigenen Verhältnisse macht.

Es ist nun offensichtlich, dass die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie als kategoriale Kritik der modernen Fetisch-Konstitution und damit als Ideologiekritik an deren *theoretischem* Reproduktions-Ausdruck in der politischen Ökonomie genau diese „zweite Ebene" der Kritik thematisiert. Bei Marx als einem Mann des 19. Jahrhunderts fehlt aber nicht nur die Kritik des geschlechtlichen Abspaltungsverhältnisses, sondern er ist gleichzeitig auch „Modernisierungstheoretiker", indem er den Kapitalismus sowohl zur „notwendigen" und „fortschrittlichen" historischen Formation in der materialistisch gewendeten Hegelschen Geschichtsmetaphysik als auch zum in seiner Zeit noch unausgeschöpften „Entwicklungsmodell" der Produktivkräfte erklärt. Soweit er nun als „doppelter Marx" gleichzeitig Fetischkritiker und Modernisierungs- bzw. Entwicklungstheoretiker ist, muss er auch zwischen einem Verständnis kategorialer Kritik und immanent-affirmativer Kritik ebenso wie zwischen

einem Verständnis transzendierender Praxis über das Fetischverhältnis hinaus und einer Praxis immanenter Widerspruchsbearbeitung (Realinterpretation) changieren; ein Problem, das sich durch die gesamte Marxsche Theorie zieht. Der traditionelle oder Arbeiterbewegungsmarxismus hat diesen Widerspruch einseitig in immanent-affirmative Kritik und in praktisch-immanente Widerspruchsbearbeitung bzw. Realinterpretation des Kapitalismus aufgelöst, während die „schwer verständliche" Fetischkritik in den Hintergrund trat. Es ist gerade diese einseitige Auflösung, die jenes Missverständnis der Feuerbachthese implizierte, das insofern bei Marx selbst angelegt ist.

Für das identitäre Verständnis des Marxismus unerträglich, aber unausweichlich folgt daraus, dass der „Klassenkampf" als vermeintlicher Dreh- und Angelpunkt der Kapitalismuskritik nichts anderes war als die „historische Praxis" jener immanenten Widerspruchsbearbeitung im Horizont affirmativer Kritik, d. h. einer an die Formbestimmungen der modernen Fetisch-Konstitution gebundenen und in dieser Hülle sich bewegenden Kritik, die trotz aller oft beschworenen „überschießenden Momente" ihrem immanenten Telos und damit ihrem Begriff nach den „ontologischen Bruch" ausschließen musste. Die identitäre Anbindung der kritischen Theorie an den „Klassenkampf" als vorgängiger und ihre Reichweite begrenzender Praxis konnte so nur zur theoretischen Reproduktion der kapitalistischen Kategorien im „Kampf" um die Realinterpretation des Kapitalismus selbst führen; die an diesen „Klassenkampf" gebundene und ihn ausdrückende Theorie blieb dieser immanenten Praxis entsprechende Modernisierungs- und Entwicklungstheorie.

Demgegenüber setzt nun die in der Weltkrise der 3. industriellen Revolution entstandene Wertkritik, fortentwickelt zur Wert-Abspaltungskritik, die im Arbeiterbewegungsmarxismus ausgeblendete oder verbogene und verstümmelte Kritikebene der gesellschaftlichen Fetisch-Konstitution erneut auf die Tagesordnung und löst den Widerspruch in der Marxschen Theorie genau andersherum auf. An der historischen „inneren Schranke" der kapitalistischen Produktions- und Lebensweise selber wird die Aufgabe jener *kategorialen Kritik* des kapitalistischen Formzusammenhangs selber unausweichlich, die in der Durchsetzungs- und Entwicklungsgeschichte des warenproduzierenden Patriarchats immer wieder zurückgestellt und zurückgebogen werden konnte zugunsten immanenter Widerspruchsbearbeitung und deren theoretischer *Interpretation* im Zusammenhang kapitalistischer Weltveränderung. In

demselben Maße, wie die kapitalistische Akkumulationsfähigkeit zu erlöschen beginnt, erlischt auch diese Möglichkeit.

Eben deshalb können die sozialen Krisenerscheinungen und Widersprüche nicht mehr in der Kategorie des „Klassenkampfs“ ausgedrückt werden. Diese Praxisbestimmung kehrt nicht nach dem Ende der fordistischen Prosperitätsepoche zurück, sondern sie ist historisch obsolet, weil die sie bedingende Matrix des modernen Fetischverhältnisses selbst obsolet wird. Nicht verschwunden sind damit die immanente Widerspruchsbearbeitung und die Auseinandersetzung um die Realinterpretation des Kapitalismus überhaupt; aber das den „Klassenkampf“ prägende Moment eines weitergehenden Modernisierungsprozesses und dessen Besetzung im Namen einer Perspektive, die einen kategorial immanenten „Sozialismus“ als Selbstmissverständnis von Widerspruchsbearbeitung, Realinterpretation und entsprechender „Gegenpraxis“ implizierte, ist ersatzlos entfallen.

Weil nun trotz der apriorischen Matrix, die sowohl das theoretische Denken als auch die soziale und Produktionspraxis präformiert, beide Handlungsweisen stets durch das Bewusstsein hindurch müssen und sich nicht automatisch vollziehen, ist in der Widerspruchsbearbeitung prinzipiell die Möglichkeit angelegt, die ausgeblendeten, formgenetisch konstituierten Handlungsmuster selber, an deren Schranken das Denkhandeln wie das Praxishandeln ständig stoßen, in den Blick zu nehmen und einer Kritik zu unterziehen. Diese Möglichkeit wird an der inneren Schranke der herrschenden gesellschaftlichen Gesamtpraxis selbst zur Notwendigkeit; nicht im Sinne eines logischen oder historischen Determinismus, aber im Sinne des Überlebens von Mensch und irdischer Natur. Es ist die Frage, ob das Bewusstsein erkennt, dass die gesellschaftlichen Schranken, denen es unterworfen ist, selber einem Zusammenhang angehören, der seinerseits an eine absolute Schranke stößt. *Das Bewusstsein enthält diese Möglichkeit, deren Wirklichkeit aber nicht determiniert und deshalb nicht ableitbar ist.* Denn das Durchbrechen der fetischistischen Matrix wäre ja das Ende der „Bienenhaftigkeit“ gesellschaftlicher Reproduktion; es ist deshalb mit Angst besetzt und entsteht nicht von selbst naturwüchsig aus dem „Unbehagen im Kapitalismus“. Alle „Naturwüchsigkeit“ in gesellschaftlichen Dingen ist eine solche der fetischistischen „zweiten Natur“ und per se ideologische Verarbeitung des Unbehagens. Kategoriale Kritik ist ein Feind aller „Naturwüchsigkeit“.

6. Strukturtheorie und Handlungstheorie

Um dem Begriff kategorialer Kritik näher zu kommen, ist zunächst genauer zu untersuchen, wie das Problem der fetischistischen Konstitution indirekt in der „theoretischen Praxis" erscheint. Es stellt sich grundsätzlich dar als der klassische Gegensatz von *Strukturtheorie* und *Handlungstheorie*, der sich durch den gesamten Theoriebildungsprozess seit der Aufklärung hindurchzieht und auch im oben angedeuteten Sinne bei Marx und in der Begrifflichkeit des „Klassenkampfs" noch aufscheint. Ich verstehe diese beiden Theoriebegriffe in einem sehr weiten Sinne als prinzipielle *Muster* der Reflexion in der bürgerlichen Theorie-Form, die sich in ganz verschiedenen Konfigurationen ausdrücken können. Im Gegensatz dieser beiden theoretischen Muster erscheinen die unaufgelösten polaren Widersprüche der modernen Fetisch-Konstitution: der Widerspruch und die gleichzeitige negative Identität von „Willensfreiheit" und Determiniertheit bzw. von Subjekt und Objekt ebenso wie von „theoretischer Praxis" und „praktischer Praxis" und die Vermittlung dieser polaren Identitäten.

Dabei nehmen die strukturtheoretischen Ansätze affirmativ den objektivierten Charakter der apriorischen Matrix oder „zweiten Natur" zum Ausgangspunkt, um das Handeln als abgeleitetes und determiniertes zu erklären, während die handlungstheoretischen Ansätze umgekehrt den subjektiven Charakter des Handelns zum Ausgangspunkt nehmen, um die gesellschaftlichen Strukturen als bloßen Ausdruck dieses Handelns oder als „geronnenes Handeln" zu verstehen. Beide Ansätze haben Recht, aber auf Basis eines gemeinsamen Unrechts, nämlich des Ausblendens der Fetisch-Konstitution und ihres Formzusammenhangs. Man könnte auch sagen, es handelt sich in beiden Fällen um ein Absehen von der historisch-spezifischen Formation, „in" der gedacht und gehandelt wird, um stattdessen unhistorisch einerseits von „Struktur" oder „Objektivität" an sich und andererseits von „Handeln" oder „Subjektivität" an sich auszugehen. Tatsächlich gehören die Kategorien von Subjekt und Objekt im strengen Sinne wie schon gezeigt erst dem modernen warenproduzierenden Patriarchat an; in diesen Begriffen reflektiert sich die Paradoxie der Fetisch-Konstitution, dass alles Handeln durch Bewusstsein und damit Willensbestimmungen hindurch muss, gleichzeitig aber dieser Wille und damit das Handeln sich in einer apriorischen, immer schon vorgefundenen Form befinden. Diese Form oder apriorische Matrix ist zwar ihrerseits wieder durch menschliches Handeln entstanden, dessen Resultate sich jedoch

bewusstlos den Handelnden gegenüber zu einer undurchschauten Struktur verselbständigt haben.

Der Gegensatz von Struktur- und Handlungstheorie bleibt im interpretativen Charakter von Theoriebildung, d. h. in der Identität von apriorischer Handlungs- und Denkform unauflösbar, weil die Ebene der Kritik an der Form-Konstitution selbst, die diesen inneren Widerspruch erst hervorbringt, in der Theorie-Form als „Gestalt verdinglichten Bewusstseins" nicht erreicht werden kann. Je nachdem, wie dieser zentrale Widerspruch interpretativ theoretisch bearbeitet wird, erwachsen daraus verschiedene und gegensätzliche Ideologeme, die dann ihrerseits auf die „praktische Praxis" zurückwirken und die reale Verlaufsform des prozessierenden Realwiderspruchs mitbestimmen. Die „praktische Praxis" ist an sich ideologieträchtig, und sie wird es umso mehr, je stärker sich die auf sie einwirkende „theoretische Praxis" ihrerseits als theoretische Ideologiebildung oder ideologische Theoriebildung im Sinne von Struktur- oder Handlungstheorie erweist.

Bürgerliche Gesellschaftstheorie als „interpretative Wissenschaft" ist so *per se ideologisch*, weil sie per se nur theoretisch-wissenschaftliche Affirmation oder affirmative Kritik sein kann als theoretische Reproduktion der vorausgesetzten kapitalistischen Ontologie und deren Widerspruchsbearbeitung. Zwar hat Marx noch zwischen Ideologie und „Wissenschaftlichkeit" (verstanden als „unbefangene" Reflexion, die er vorwiegend auf die Frühzeit der modernen Theorie-Konstitution verlegt) unterschieden. Aber auch diese Differenzierung gehört noch dem „doppelten Marx" an; sie ist den Resten seiner eigenen Befangenheit im Aufklärungsdenken geschuldet. Es ist nicht der Fetischkritiker Marx, der diesen Unterschied macht, sondern der Modernisierungstheoretiker Marx, der den noch nicht zur Krisenreife ausentwickelten Kapitalismus eben als „Fortschritt" begreifen wollte gemäß der von Hegel ererbten Geschichtsmetaphysik. Was Marx bei dieser Unterscheidung noch nicht reflektiert, ist der im immanent unauflöslichen Gegensatz von Strukturtheorie und Handlungstheorie erscheinende grundsätzlich ideologische Charakter aller interpretativen Reflexion. Auch die Naturwissenschaften unterliegen letztlich diesem ideologischen Charakter, indem auch sie in die gesellschaftliche Fetisch-Konstitution eingebunden sind und sie von daher ebenso wenig „unbefangen" sein können wie die Gesellschaftstheorie.

Es ist gerade das Muster der Naturwissenschaft, das auf bestimmte Weise in die strukturtheoretische Reflexion eingegangen ist. Gesellschaft und Geschichte sollen analog zur Natur im modernen Verständnis von „Naturgesetzlichkeit“ als Prozess bestimmt werden, der einer objektiven „Gesetzlichkeit“ unterliegt, die „angewendet“, aber nicht negiert und überwunden werden kann. Das menschliche Handeln wird degradiert zum „Vollzug“ von unausweichlichen „Gesetzmäßigkeiten“. Darin reflektiert sich das „eiserne Gehäuse“ (Max Weber) der fetischistischen, das Handeln präformierenden apriorischen Matrix. Die Strukturtheorie im weitesten Sinne, dynamisiert als Entwicklungstheorie, reicht von der aufklärerischen, durch Hegel systematisierten Geschichtsmetaphysik bis zum Strukturalismus und zur Systemtheorie; sie impliziert stets eine „Erklärung“ von Gesellschaft und Geschichte nach naturwissenschaftlichen (physikalischen oder biologischen) Mustern.

Demgegenüber macht die handlungstheoretische Reflexion die Eigenständigkeit des menschlichen Bewusstseins und die subjektive „Willensdimension“ (Intentionalität) geltend. Die Menschen machen doch ihre Verhältnisse selbst, deshalb sollen diese auch in einen Zusammenhang von *Willenshandlungen* oder „Intentionen“ auflösbar sein. Schon seit Giambattista Vico wird in Bezug auf das „Selbstgemachte“ von Gesellschaft und Geschichte eine entsprechende Verstehbarkeit und Verfügbarkeit im Gegensatz zur nicht-menschengemachten äußeren Natur proklamiert. Die Handlungstheorie im weitesten Sinne reicht von der Aufklärung selbst, in der sie noch nicht von der strukturtheoretischen Reflexion abdifferenziert war, über Romantik, Lebensphilosophie, Husserlsche Phänomenologie, Pragmatismus und damit zusammenhängende soziologische Ansätze (symbolischer Interaktionismus etc.) bis zum Existentialismus und seinen postmodernen Derivaten; sie impliziert stets ein „Verstehen“ von Gesellschaft und Geschichte in einem subjektiven Sinne von Intentionalität im Unterschied zum quasi-naturwissenschaftlich bestimmten „Erklären“ aus übergreifenden Gesetzmäßigkeiten. Die handlungstheoretische Reflexion erscheint daher oft als soziale und historische *Hermeneutik*, wie sie im deutschen Historismus (Dilthey u. a.) im Kontext der heraufdämmernden „deutschen Ideologie“ von der aufklärerischen und Hegelschen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik abgegrenzt wurde und den Gegensatz von naturwissenschaftlicher Theorie einerseits und Gesellschafts- bzw. Geschichtstheorie andererseits („zwei Kulturen“) markieren sollte.

Wie es in einer interpretativ-affirmativen Theoriebildung nicht anders sein kann, die den kapitalistischen Form- und Abspaltungszusammenhang immer schon ontologisch voraussetzt, bleiben Strukturtheorie und Handlungstheorie gleichermaßen vereinseitigend an den Widersprüchen der Fetisch-Konstitution kleben. Entweder wird die Handlungsebene in ihrer Eigenständigkeit durchgestrichen und das Handeln positiv zur bloßen „Funktion" eines verselbständigten Struktur- oder quasi-naturhaften Prozesses gemacht; oder es wird umgekehrt die Strukturebene der apriorischen Matrix durchgestrichen und das Handeln in eine Summe von Willensbetätigungen, Intentionalitäten und Interaktionen aufgelöst. Beide Herangehensweisen sind gleichermaßen von Grund auf ideologisch und damit affirmativ. Im Prozess der ständigen (auch theoretischen) Widerspruchsbearbeitung erscheinen sie als interpretativer „Objektivismus" und interpretativer „Subjektivismus", die ebenso permanent ineinander umschlagen, ohne die zu Grunde liegende fetischistische Konstitution erreichen zu können.

Dieses Ineinander-Umschlagen der beiden Muster reflektiert unbewusst die Existenz der ausgeblendeten bzw. ontologisierten apriorischen Matrix. So muss der strukturtheoretisch-objektivistische Ansatz doch letztlich das intentionale Handeln der Subjekte „hinten dran hängen", weil sich eben der gesellschaftliche Prozess keineswegs so vollzieht wie physikalisch-chemische Reaktionen, tektonische geologische Verschiebungen, biologische Metamorphosen oder eben tierisches Instinkthandeln wie bei der Biene. Es bleibt aber unerklärbar, warum der „intentionale Vollzug" überhaupt nötig ist, der ja eigentlich die schiere „Gesetzmäßigkeit" dementiert. Tatsächlich erscheint die Willensbetätigung dann hauptsächlich als eine Art „Verunreinigung", als ständige Fehler- und Irrtumsquelle, durch die hindurch sich dann der objektiv-„naturgesetzliche" (bienenhafte) Gang der gesellschaftlichen Dinge vollzieht. Das menschliche Bewusstsein wird tendenziell zu einer Art „Störfaktor" seines eigenen gesellschaftlichen Zusammenhangs degradiert. Umgekehrt kann der handlungstheoretisch-subjektivistische Ansatz nicht völlig ignorieren, dass sich das Handeln selber zu „Strukturen" objektiviert. Diese Objektivierung wird dann jedoch ihrerseits der Intentionalität „hinten dran gehängt" als jenes „geronnene Handeln", wie es sich etwa in *gesellschaftlichen Institutionen* manifestiert. Es bleibt aber unerklärbar, warum diese verselbständigte Objektivierung überhaupt stattfindet, die ja eigentlich die schiere „Intentionalität" dementiert. Es ist der bloß implizit bleibende Verweis darauf, dass hier noch etwas

anderes dazwischenkommt, nämlich eine historische Form-Konstitution, die tiefer liegt als die bloße Institutionalisierung von intentionalem Handeln.

Das Problem zeigt sich auch bei Adorno in seiner letzten Vorlesung zur „Einleitung in die Soziologie" von 1968, wo er sich gegen eine Hypostasierung der Handlungstheorie wendet: „Aber wenn Sie sich so ein bisschen in der Soziologie umgeschaut haben,...dann werden Sie finden, dass keineswegs alles das, was die Soziologie tut, nun mit sozialem Handeln etwas zu tun hat, sondern dass die soziologische Analyse in sehr weitem Maß sich auf dinghafte, vergegenständlichte Formen bezieht, die man nicht unmittelbar in Handeln auflösen kann, also alles das, was man in einem allerweitesten Sinn mit Institutionen bezeichnen kann; und darin ist gar kein Unterschied, sagen wir, zwischen der Marxischen Analyse der objektiven Warenform und etwa dem Begriff der sozialen Institution...oder auch alles dessen, was bei Marx Produktionsverhältnisse heißt, der besteht ja gerade darin, dass es sich hier nicht um unmittelbares Handeln, sondern, wenn Sie so wollen, um geronnenes Handeln, um in irgendeiner Gestalt geronnene Arbeit handelt und um etwas, was dem unmittelbaren Handeln gegenüber sich verselbständigt hat... Aber zunächst einmal muss man doch sagen,...dass dieses Handeln ja doch weit mehr von diesen Institutionen abhängig ist und nur aus diesen Institutionen heraus erklärt werden kann, als wenn man nun dieses Handeln als das letzte und unmittelbare Substrat ansieht und glaubt, von sozialem Handeln aus Soziales überhaupt erklären zu können" (Adorno 1993, S. 177 ff.). Eine solche Herangehensweise impliziere eine „außerordentliche subjektivistische Fassung" (a.a.O., S. 179) des Verständnisses.

Adorno kritisiert hier zwar die handlungstheoretische Verkürzung des Problems, aber er gelangt auch nur zu einem Begriff von „geronnenem Handeln" und dessen „Institutionalisierung", ohne die verschiedenen Tiefenschichten dieses „Gerinnens" im Verhältnis von Fetisch-Konstitution und fortlaufender institutioneller Entwicklung zu berücksichtigen. Das ist allerdings auf der bloß soziologischen Ebene auch gar nicht möglich. Die Marxsche Analyse der formgenetischen Konstitution ist etwas qualitativ anderes als die viel oberflächlicher angesiedelte Analyse und Begrifflichkeit von Institutionalisierung, wie sie fortlaufend im Prozess kapitalistischer Entwicklung, Widerspruchsbearbeitung und Realinterpretation stattfindet und sich verändert. Die Verweise auf die tiefere Ebene des Konstitutionsproblems finden sich bei Adorno nur

ganz verstreut, er hat dieses Problem nie systematisch aufgegriffen. Immerhin bleibt in der zitierten Reflexion eine Öffnung zu dieser Ebene möglich und vorbehalten. Solange die kritische Reflexion aber nicht explizit bis zu diesem Punkt vordringt, ist das Ineinander-Umschlagen von strukturtheoretischer und handlungstheoretischer Verkürzung nicht zu überwinden.

So ist ein „Strukturalismus" eigentlich von beiden Seiten her denkbar, nur mit jeweils entgegengesetztem Ausgangspunkt und mit unterschiedlichen ideologischen Konnotationen. Was in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als „Strukturalismus" firmiert, ist teilweise sogar handlungstheoretisch vermittelt, nur eben mit dem Umschlag in die ontologisierende Bestimmung, dass intentionales Handeln „stets" und seinerseits „gesetzmäßig" von verobjektivierten Strukturen (die meist mit Institutionen gleichgesetzt werden) bestimmt ist. Gerade im „Strukturalismus" beginnen die beiden Ansätze begrifflich zu verschwimmen. Ob nämlich die verobjektivierte Struktur nach physikalischen oder biologischen Mustern als Apriori vorausgesetzt und das intentionale Handeln daraus abgeleitet oder ob genau umgekehrt das intentionale Handeln im Sinne einer spezifisch menschlichen Seinsweise als Apriori vorausgesetzt und die verobjektivierte Struktur ihrerseits daraus abgeleitet wird – in beiden Fällen bleibt die historische Form-Konstitution der kapitalistischen Moderne in ontologisches Dunkel gehüllt und außerhalb der Kritik.

Dieser Mechanismus von Ausblendung und Ontologisierung macht beide Stränge der bürgerlichen Theorie-Form in ihrer polaren Gegensätzlichkeit wie in ihrem wechselseitigen Ineinander-Umschlagen zur Matrix von „ideologischer Praxis". Die aus der Aufklärung und ihrer Begründung der politischen Ökonomie hervorgegangene liberale Ideologie pocht grundsätzlich und gerade in den Krisen auf die „Naturgesetzlichkeit" der kapitalistischen Formen und damit der daraus erwachsenen Geschichte von kapitalistischer Realinterpretation und Weltveränderung als eines unaufhaltsamen „gesellschaftlichen Naturprozesses", dem man sich um jeden Preis anpassen müsse bei Strafe des Untergangs. Die Widerspruchsbearbeitung in diesem Sinne läuft auf die biologisch-naturwissenschaftliche Interpretation des Sozialdarwinismus hinaus als „Gesetzmäßigkeit" des Überlebenskampfes („survival of the fittest"), wie sie auch von konservativen und faschistischen Ideologien geltend gemacht und auf völkisch-rassische Meta-Subjekte bezogen wird. Darin zeigt sich ein tief verwurzeltes Gemeinsamkeitsmoment von Liberalismus und Faschismus/

Nationalsozialismus in der strukturtheoretisch fundierten Gesetzmäßigkeits-Metaphysik. Umgekehrt pocht die handlungstheoretisch fundierte Ideologie des lebensphilosophisch-phänomenologischen und existentialistischen Strangs aus der Sicht des unreflektierten Willenssubjekts auf die Kritik der „Gesetzmäßigkeiten", ohne deren Konstitutionsbedingungen zu erfassen. Es wird so eine „heroische" oder auch eine „alltägliche" Intentionalität geltend gemacht, deren Widerspruchsbearbeitung auf die „Suche nach Schuldigen" (negativen, feindlichen Intentionalitäten) hinausläuft. Gerade der Antisemitismus und der NS können so als irrationalistisches ideologisches Amalgam aus Gesetzmäßigkeits-Metaphysik und Intentionalitäts-Metaphysik begriffen werden.

Soweit Marx seit den Feuerbach-Thesen die moderne Theorie-Form als interpretative Reproduktion des kapitalistischen Formzusammenhangs und seiner inneren Widersprüchlichkeit zu negieren begann, eröffnete er den Weg zur kategorialen Kritik. Diese Kritik wurde allerdings noch keineswegs abschließend geleistet. Wie die Marxsche Argumentation noch im „Kapital" zwischen Modernisierungstheorie und Fetischkritik oszilliert, so oszilliert sie zwischen einer strukturtheoretisch-interpretativen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik, in die der „Klassenkampf" als intentionales Handeln eingelagert ist, und einer auf die kategoriale Kritik dieser Gesetzmäßigkeit selbst zielenden Meta-Handlungstheorie, deren Praxisrelevanz Marx gelegentlich als „enormes Bewusstsein" apostrophierte. Schon im Vorwort zur ersten Auflage des „Kapital" lässt sich indes der Verweis auf die „eherne Notwendigkeit" der „Naturgesetze der kapitalistischen Produktion", die mit physikalischen Gesetzen verglichen werden, im positivistischen Sinne einer strukturtheoretischen Reflexion lesen, was ja auch mit der materialistisch gewendeten Hegelschen Geschichtsmetaphysik korrespondiert.

In demselben Maße, wie der Arbeiterbewegungs- und Klassenkampfmarxismus die fetischkritische Dimension der Marxschen Theorie auf kleiner Flamme hielt oder ganz ausblendete, musste er auch (und noch in seinem verkürzten Verständnis der Feuerbachthese) die bürgerlich-interpretative Einseitigkeit von Strukturtheorie und Handlungstheorie in sich reproduzieren, wobei erstere lange Zeit ein Übergewicht hatte. In der marxistischen Sozialdemokratie wurde die Transformation über den Kapitalismus hinaus weitgehend objektiviert zur „Gesetzmäßigkeit". Damit erschien die Kritik selbst als objektiviert, als „Geschichtsvollzug": Das eigene Handeln, das

Verständnis von sozialer Emanzipation galt als das, was „objektiv dran“ war, nicht als das Durchbrechen der falschen Objektivität von „zweiter Natur“. Auch das Verständnis von Ideologiebildung wurde dabei reduziert auf eine „Funktion“ von „objektiven“, quasi-naturgesetzlichen, bloß richtig zu erkennenden Interessen; eine Reduktion, die sich beim Sieg des antisemitischen NS über die deutsche Arbeiterbewegung furchtbar rächen sollte.

7. „Nachholende Modernisierung“ und das Postulat einer „untrennbaren Einheit“ von Theorie und Praxis

Die notgedrungen erst einmal schwerfällige begriffliche Durchdringung der in der Feuerbachthese implizit enthaltenen, bis heute unentbundenen Problematik kann vielleicht etwas deutlicher werden, wenn der historische Hintergrund in den Blick rückt, vor dem sich die verkürzte Interpretation im traditionellen Marxismus und in der Linken entfaltet hat. In dieser Hinsicht komme ich nun auf die eingangs angesprochenen Anforderungsprofile des Handelns in der Formhülle des modernen warenproduzierenden Patriarchats zurück. Aus der kritischen Rückschau von der Warte der heutigen neuen Krisenqualität stellt sich dabei der Handlungs-Horizont der Linken und der sozialen Bewegungen der Vergangenheit als das Problem „nachholender Modernisierung“ dar.

Gemeint ist mit diesem Terminus der wert-abspaltungskritischen Theorie bekanntlich die Einbindung sämtlicher Varianten des Marxismus und der traditionellen Arbeiterbewegung in die kapitalistische Modernisierungsgeschichte als deren Bestandteil und Triebkraft. Charakteristisch für das damit verbundene Anforderungsprofil ist das aus der Feuerbachthese unvermittelt entnommene Postulat einer „untrennbaren Einheit“ von Theorie und Praxis. Vermeintlich wird dabei die strukturelle Trennung von theoretischer Reflexion als einem bloß kontemplativen „Interpretieren der Philosophen“ und einem eingreifenden praktischen Handeln zurückgewiesen. Die Theorie soll a priori „angebunden“ werden an und „eingebunden“ werden in die ihr bereits vorausgesetzte historische Praxis des „Klassenkampfs“ und allein daraus ihre Legitimation beziehen.

Um die Problematik dieses Postulats zu erhellen, ist zunächst kurz der kritische Begriff „nachholender Modernisierung“ zu rekapitulieren. Es ging dabei

wie schon angedeutet nicht um das Durchbrechen und die Überwindung der modernen Fetisch-Konstitution, sondern das Emanzipationsstreben verkürzte sich auf einen „Kampf um Anerkennung“ *in* den Formkategorien des modernen warenproduzierenden Patriarchats, also einschließlich des geschlechtlichen Abspaltungsverhältnisses. Genau darin bestand die historische Praxis des „Klassenkampfs“. Einerseits handelte es sich um die Durchsetzung bürgerlicher Rechte und Gratifikationen für die LohnarbeiterInnen als Waren-, Geld- und Staatsbürgersubjekte (Streikrecht, Wahlrecht, Versammlungsfreiheit, Verbesserung der Lohn- und Arbeitsbedingungen, sozialstaatliche Abfederungsmaßnahmen etc.) in den schon industriell entwickelten westlichen Ländern. Andererseits zielten die mit marxistischer Nomenklatur sich legitimierenden Revolutionen und nationalen Befreiungsbewegungen „nachholender Modernisierung“ im planetarischen Osten und Süden auf den „Kampf um Anerkennung“ als gleichberechtigte, eigenständige National-Subjekte des Weltmarkts. Es waren also im wesentlichen „nachholende bürgerliche Revolutionen“ („Bürgerlichkeit“ nicht im soziologisch verkürzten Sinne verstanden, sondern als moderne Fetisch-Konstitution von Wert-Abspaltungsverhältnissen). Dieser Zusammenhang ist in der wertabspaltungskritischen Theoriebildung seit langem thematisiert worden (z. B. Kurz 1991) und weiter zu entfalten. Dafür ist hier nicht der Ort; vielmehr geht es darum, die Relevanz des auf einen „Kampf um Anerkennung“ innerhalb des modernen Fetischverhältnisses zurückgebogenen Emanzipationsstrebens für das Verständnis von Theorie und Praxis herauszuschälen.

Indem die Intention der „nachholenden Modernisierung“ von westlicher Arbeiterbewegung, „Klassenkampf“ und peripheren Revolutionen als *Widerspruchsbearbeitung* im oben entwickelten Sinne dechiffriert werden kann, ordnet sie sich in die Realinterpretation des Kapitalismus selbst ein; allerdings nicht als eine „alltägliche“, gewohnheitsmäßige und institutionalisierte innerhalb bereits ausentwickelter kapitalistischer Fetischverhältnisse, sondern als eine gewissermaßen *welthistorische* Widerspruchsbearbeitung und Realinterpretation im Kontext des noch unabgeschlossenen Konstitutionsprozesses der Moderne. Deshalb ist hier auch nicht von bloßer „Pseudo-Aktivität“ im Adornoschen Sinne zu sprechen; vielmehr handelte es sich um die für eine ganze Epoche tragfähige „Weltveränderung“ *hin zur bürgerlichen Subjektivität für die Massen*, also innerhalb des übergreifenden kapitalistischen Weltveränderungsprozesses selbst. Es war der Widerspruch zwischen kapitalistischer

Industrialisierung einerseits und den dieser „Weltveränderung“ in der materiellen Produktion nicht mehr adäquaten Rechts- und Staatsformen andererseits, zwischen Entwicklung des Weltmarkts einerseits und mangelnder politischer Nationsbildung (als Funktion der Weltmarktbeteiligung) in der Peripherie andererseits. In letzterer Hinsicht machte sich das Paradox geltend, dass die „Klassenkampf“-Ideologie zum Transportmittel für die Implementierung eines gesellschaftlichen Verhältnisses wurde, das überhaupt erst die Voraussetzung ihrer selbst schuf, nämlich die Verallgemeinerung „abstrakter Arbeit“; mit der bekannten Konsequenz, dass die „Arbeiterklasse“ ihrer eigenen Institutionalisierung als Agent „nachholender Modernisierung“ gegenüberstand und den „Klassenkampf“ sozusagen in verstaatlichter Form mit sich selbst austragen musste (wie sich an den sozialen Widersprüchen und Bewegungen im „Realsozialismus“ zeigen sollte).

Indem nun die Weichen des Emanzipationsstrebens für eine welthistorische immanente Widerspruchsbearbeitung auf dieser Ebene gestellt wurden, mussten Theorie und Praxis als „andere Interpretation“ der kapitalistischen Kategorien erscheinen. Die Kapitalismuskritik wurde damit zur affirmativ-immanenten Kritik als Bestandteil des kapitalistischen Durchsetzungsprozesses selbst, die Vorstellung vom „Sozialismus“ darauf geeicht und eben deshalb die Marxsche Fetischkritik verkürzt oder ganz ausgeblendet. Was übrig blieb, war daher wie gezeigt im wesentlichen der „modernisierungstheoretische“ Strang der Marxschen Argumentation, während die dazu gegenläufigen Momente kategorialer Kritik oder „Kritik zweiter Ordnung“ abgeschnitten wurden, wie es in der wert-abspaltungskritischen Theoriebildung bereits ausführlich dargestellt wurde (vgl. Kurz 1999, S. 154-178, S. 237-249, S. 400-403, S. 459-466). Dies implizierte wiederum auf dem Feld der „theoretischen Praxis“ den Rückfall in die interpretative bürgerliche Dichotomie von Strukturtheorie und Handlungstheorie. Die strukturtheoretische Objektivierung bekam dabei deswegen zwangsläufig ein Übergewicht, weil es real um die „anders interpretierte“ weitere Durchsetzung der modernen „zweiten Natur“ und ihrer eisernen Objektivität ging. Der Modernisierungs-Marxismus verwechselte systematisch aus seiner impliziten Intention heraus (die für ihn als einzig denkbare Kapitalismuskritik erschien) die welthistorische Realinterpretation der kapitalistischen Kategorien in deren Entwicklungsprozess mit einer Überwindung des interpretativen Charakters von Theorie überhaupt, während die marxistische Theorie in Wirklichkeit

zum interpretativen Zulieferbetrieb für die „nachholende Modernisierung“ degradiert wurde.

Der Arbeiterbewegungsmarxismus und die östlichen wie südlichen Marxismen eines Staatskapitalismus „nachholender Modernisierung“ beriefen sich in dieser historischen Konstellation vehement auf die „gesellschaftlichen und historischen Gesetzmäßigkeiten“, wie sie Marx angeblich entdeckt hatte; das bei Marx selbst schwankende kritische Moment dabei, der Ansatz zur *radikalen Kritik* einer Gesellschaftlichkeit, die sich *in Form von Pseudo-Naturgesetzen* bewegt, wurde im Kontext der modernisierungstheoretischen Funktionalisierung durchgestrichen und unkenntlich gemacht zugunsten eines Positivismus der objektivierten Kategorien. Dieses positivistische Verständnis bekamen dann im „realsozialistischen“ Wissenschaftsbetrieb, der (wie auch sonst alles) nur ein mit dem Adjektiv „sozialistisch“ apostrophierter struktureller Abklatsch der entsprechenden bürgerlichen Institutionen war, Generationen von „sozialistischen WissenschaftlerInnen“ eingetrichtert in geradezu rituellen Formeln über die „objektiven Gesetze“ von Ökonomie und Geschichte. So hieß es in einem populären sowjetischen Lehrbuch über „Objektive Gesetze und wissenschaftliche Leitung der Gesellschaft“: „Die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung sind von den Klassikern des Marxismus-Leninismus entdeckt und erstmals in der Geschichte des menschlichen Denkens formuliert worden... Diese Gesetze bringen, gleich den Naturgesetzen (!), bestimmte Zusammenhänge und Verhältnisse zum Ausdruck“ (Jermolajew 1973, S. 30).

Nicht besser ist die einschlägige Argumentation des DDR-Starwissenschaftlers Jürgen Kuczynski. In seinem Traktat über „Gesellschaftsgesetze“ lobt er die Begründer der bürgerlichen politischen Ökonomie gerade dafür, dass sie die „Naturgesetzlichkeit“ von (ökonomischer) Reproduktion überhaupt, unter Einschluss aller nachkapitalistischen Entwicklung, erkannt hätten: „Das ökonomische Gesetz ist so scharf und klar und unnachgiebig in seiner Wirkung wie ein Gesetz der Natur. Denn wenn man sich ihm entgegenstellt, dann wirft es den Gegner stets – bald auf diese, bald auf jene Weise...Es ist wie ein Naturgesetz, das sich unter allen Umständen durchsetzt – wenn auch nicht so deutlich erkennbar“ (Kuczynski 1972, S. 10). Jegliche menschliche Intentionalität in Bezug auf die eigenen Verhältnisse muss so als jener bloße „Vollzug“ von Objektivierungen erscheinen; ein solches Denken begreift die „...Mitwirkung der Menschen gewissermaßen als objektiven Faktor (!) – und

auch als subjektiven Faktor, der die Durchsetzung der Gesetze bewusst fördert oder behindert“ (a.a.O., S. 12). Die Intentionalität reduziert sich also auf eine bloße Funktion vorausgesetzter Prinzipien, die je nach Grad der Einsicht in die „Gesetzmäßigkeit“ mehr oder weniger gut funktioniert. Ausdrücklich wird dabei die Differenz von Natur und Gesellschaft weitgehend eingeebnet: „Wir unterscheiden zwischen Gesetzen der Natur und solchen der Gesellschaft – ohne dass wir jedoch diesen Unterschied übertreiben dürfen“ (a.a.O., S. 14).

Mit diesem Räsonnement kann sich Kuczynski auf Engels berufen, der in seiner Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ ebenfalls die Natur-Analogie positiviert hatte: „So führen die Zusammenstöße der zahllosen Einzelwillen und Einzelhandlungen auf geschichtlichem Gebiet einen Zustand herbei, der ganz dem in der bewusstlosen Natur herrschenden analog ist...Wo aber auf der Oberfläche der Zufall sein Spiel treibt, da wird er stets durch innere verborgene Gesetze beherrscht, und es kommt nur (!) darauf an, diese Gesetze zu entdecken“ (Engels 1969, zuerst 1886, S. 56). Zumindest der Marx des Fetischkapitels lässt durchblicken, dass es im Gegenteil darauf ankommt, diese Gesetze und damit die objektivierte „Gesetzlichkeit“ von Gesellschaft überhaupt zu *durchbrechen*, denn deren „Entdeckung“ sollte in Wirklichkeit zusammenfallen mit der *Kritik* eines solchen Zustands, der dadurch gekennzeichnet ist, dass die Menschen ihren eigenen sozialen Zusammenhang nicht „bemeistern“ (wie Marx das nicht zufällig in Analogie zur „Baumeister“-Metapher nennt). Engels ist hier wirklich „Marxist“ in dem Sinne, wie es Marx nicht sein wollte, jedenfalls jener „andere“ Marx der über die Modernisierungstheorie hinausgehenden Fetischkritik.

In gewisser Weise verblüffend ist es allerdings, dass Engels seinen ontologisierenden „Strukturalismus“ (die Formulierung zielt eindeutig darauf ab, dass es sich „stets“ so verhalte) hier durchaus intentional und handlungstheoretisch begründet. Er beruft sich zunächst keineswegs auf eine apriorische „Naturgesetzlichkeit“ der Gesellschaft, sondern darauf, dass sich „verborgene Gesetze“ erst aus dem „Zusammenstoß“ der intentionalen „Einzelhandlungen“ als deren Resultante ergeben, also aus „geronnenem Handeln“. Diese Resultante soll dann allerdings einen der „bewusstlosen Natur analogen Zustand“ herbeiführen. Hier verschwimmt bereits der immanente Gegensatz von struktur- und handlungstheoretischer Herangehensweise, wie es sich in der gesamten

seitherigen Theoriebildung in immer neuen Varianten wiederholen sollte; auch wenn die Problematik dabei im Vergleich zur „naiven" Engelsschen Formulierung deutlicher herausgearbeitet wurde, ohne dass sie jedoch aufgebrochen werden konnte. Engels zeigt damit nur, dass er ganz ungebrochen in der modernen Theorie-Form denkt.

Und das Ergebnis kann dann trotz der eigentlich handlungstheoretischen Begründung wieder ganz unbefangen (nicht nur bei Kuczynski) in die strukturtheoretische Bestimmung eines quasi-naturwissenschaftlichen Verständnisses eingemeindet werden, indem nicht von bloßen „Institutionalisierungen" des „geronnenen Handelns" die Rede ist, sondern eben von „Gesetzen", die nur noch „entdeckt" und dann „angewendet" werden müssten. So auch bereits in Engels' Schrift „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft", wo es über den zukünftigen Sozialismus heißt: „Die Gesetze ihres eignen gesellschaftlichen Tuns, die ihnen bisher als fremde, sie beherrschende Naturgesetze gegenüberstanden, werden dann von den Menschen mit voller Sachkenntnis angewandt (!) und damit beherrscht" (Engels 1976, geschrieben 1880, S. 226). Nicht die Überwindung der „zweiten Natur" ist also angesagt, sondern die „Anwendung ihrer Gesetze", nicht die Kritik der Objektivierung, sondern deren „Beherrschung" durch positive „Sachkenntnis". Fast 20 Jahre nach der Erstveröffentlichung des Marxschen „Kapital" ist Engels offensichtlich von jedem Verständnis der historischen Fetisch-Konstitution ganz unbeleckt und ontologisiert munter drauf los, indem er den „Zusammenstoß" der intentionalen „Einzelhandlungen" und deren verobjektivierte Resultante nicht als spezifisch modern-kapitalistische Daseinsweise bestimmt, sondern kurzschließt mit „Naturgesetzlichkeit" und diese als allgemeingültig erklärt auch für alle Zukunft.

Es ist so nicht allein der „realsozialistischen" Konstitution in den unüberwundenen modernen Fetischkategorien geschuldet, sondern eben schon dem gleichfalls im Modernisierungs-Horizont stehenden Arbeiterbewegungsmarxismus des 19. Jahrhunderts, wenn Kuczynski die „Gesellschaftsgesetzlichkeit" teils ontologisiert, teils historisiert, ohne sie als solche kritisieren zu können: „Die Gesetze der Gesellschaft wirken teils ewig (!), sind allen Gesellschaften gemein, teils wirken sie nur eine, oft durch die Dauer einer spezifischen Gesellschaftsformation bestimmte, kürzere Zeit" (a.a.O., S. 16). Was „ewig" sein soll, ist natürlich vor allem die kapitalistische Substanzkategorie „Arbeit", an

deren Nominalabstraktion als transhistorisches Prinzip sich die marxistische Arbeitsontologie klammerte und damit auch den radikal kritischen Gehalt des Marxschen Begriffs von „abstrakter Arbeit“ löschte. War im Arbeiterbewegungsmarxismus des 19. Jahrhunderts die ontologisierte „Arbeit“ noch in der Perspektive einer allerdings selber bloß abstrakt und positivistisch verstandenen Überwindung der Wertform gedacht worden (gerade bei Engels, etwa im „Anti-Dühring“), so erschien in den „realsozialistischen“ Reproduktionsverhältnissen folgerichtig auch die Fetischform Wert als ontologisches Prinzip. Die vermeintlich über den Kapitalismus hinausgehende Planungs-Intentionalität wurde reduziert auf die staatsbürokratische Moderation und „Lenkung“ oder „bewusste Anwendung“ der unüberwundenen Fetischkategorien; ein Zusammenhang, der logischerweise ebenfalls wieder als „Gesetzmäßigkeit“ einer Art „Bienen-Sozialismus“ interpretiert wurde.

Aus diesem Zusammenhang erhellt nun auch, warum und wie die entsprechende Interpretation der Feuerbachthese zum Postulat einer apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis“ im Arbeiterbewegungsmarxismus führen konnte. Das war unausweichlich, weil im Kontext „nachholender Modernisierung“ als welthistorischer Widerspruchsbearbeitung die kapitalistische paradoxale Einheit von „theoretischer Praxis“ und „praktischer Praxis“ als negative Identität von Handlungs- und Denkform gerade in ihrer Getrenntheit reproduziert werden musste in Fortsetzung der bürgerlichen „Wissenschaft“. Es macht gerade das Wesen aller modernen „Wissenschaftlichkeit“ aus, dass sie die zum reinen Objekt gemachte Natur in die Form von „Gesetzmäßigkeiten“ bringt und diese auf die eigene real verobjektivierte Gesellschaftlichkeit überträgt. Der „wissenschaftliche Sozialismus“ überwand das utopische Denken nur im modernisierungstheoretischen Sinne „affirmativer Kritik“. Wo fetischistisch objektivierte Gesellschaftlichkeit noch einmal zum Objekt eines davon konstituierten Denkens wird, reproduziert sie sich in der „theoretischen Praxis“.

Jenes apriorische Einheitspostulat von Theorie und Praxis konnte also nichts anderes sein als die Anbindung der (marxistischen) Theorie an die Kategorien und Kriterien der apriorischen Matrix, an die vermeintlichen „Naturgesetze“ von ontologischer und historischer Gesellschaftlichkeit, die in einen transhistorischen oder jedenfalls auf unausdenkliche Zeit nicht kritisierbaren Status rückten. Entfällt aber die kategoriale Kritik, dann

entfällt auch die Spannung zwischen kritischer Theorie und immanenter „Gegenpraxis“ beim Austragen der kapitalistischen Gegensätze, da auf beiden Seiten dasselbe Apriori bestimmend ist. Das Postulat der „untrennbaren Einheit“ von Theorie und Praxis reflektierte so nur den besonderen Nachdruck, den die Intentionen der „nachholenden Modernisierung“ und des „Kampfes um Anerkennung“ als „zweiter Durchgang“ der kapitalistischen Konstitution auf den *bewussten Vollzug* der „Gesetzmäßigkeit“ legen mussten. Daraus erhellt, dass dieses Postulat auf das genaue Gegenteil der Feuerbachthese hinausläuft, soweit diese im Sinne der kategorialen Kritik verstanden wird.

In der historischen Entfaltung von Arbeiterbewegung und „nachholender Modernisierung“ figurierte dieses Anbinden und „Fesseln“ der Theorie an die objektivierende Identität von Handlungs- und Denkform als das berühmte „Primat der Politik“. Die Theoriebildung wurde den „politischen Erfordernissen“ praktischer Widerspruchsbearbeitung untergeordnet, wie sie aus den Verrechtlichungs-, Staats- und Nationsbildungsprozessen resultierten. Der „Kampf um Anerkennung“ als Rechts- und Staatssubjekte und um Selbstbehauptung in den Formen von „abstrakter Arbeit“, Ware, Geld und Abspaltung wurde zum staatsbezogenen Politizismus, als dessen Telos die „Staatwerdung“ von Arbeiterklasse, nationaler Befreiung etc. erschien. Die angebliche „Eigengesetzlichkeit“ des so verstandenen Sozialismus sollte ja in nichts anderem als in der staatlichen „Planung“ und „Lenkung“ derselben basalen Kategorien bestehen.

Damit rückte die „Machtfrage“ ins Zentrum, verstanden als *politische Kanalisierung* des Emanzipationsstrebens, um an die „Schalthebel“ der staatlichen Macht zu gelangen. Die Differenzen von westlichem Sozialdemokratismus und östlichem Leninismus fanden innerhalb dieses Paradigmas statt und können weitgehend vernachlässigt werden, sobald es um dessen historische Kritik geht. In beiden Fällen wurde die bürgerliche „Form Politik“ als Form der Widerspruchsbearbeitung zur zentralen Instanz der „Weltveränderung“, um die ontologisierten Kategorien des modernen warenproduzierenden Patriarchats „anders interpretiert“ einer vermeintlich menschenfreundlichen staatlich-politischen Regulation zu unterziehen, ohne sie als solche zu überwinden. Als Movens dieser zwischengeschalteten politischen Instanz figurierte die *politische Partei* (Arbeiterpartei, Partei der Arbeit etc.).

Die „Fesselung“ der kritischen Theorie als interpretative theoretische Reproduktion der Fetischverhältnisse erschien daher als ihre Einbindung in die Politik-Form, und das Postulat der apriorischen „untrennbaren Einheit von Theorie und Praxis“ als äußere, institutionalisierte Unterwerfung der „theoretischen Praxis“ unter die „politische Praxis“ der Partei, wie es der berüchtigte Slogan „Die Partei hat immer recht“ signalisierte. Damit verlor die Theoriebildung ihren kritischen Charakter und ihren Eigenwert; die „theoretische Praxis“ wurde genauso wie die „Gegenpraxis“ im Kontext von immanenter Widerspruchsbearbeitung zurückgestutzt auf ein „Parteisoldatentum“, auf eine „Parteilichkeit“ in einem ganz kruden politizistischen Sinne. Sie verwandelte sich aus einer kritischen, auf das Ganze der negativen kapitalistischen Vergesellschaftung bezogenen Theoriebildung in die bloße *Legitimationstheorie* eines ihr äußerlichen, vorgegebenen „politischen“ Handelns; somit in die theoretische Rechtfertigung der jeweiligen „Parteilinie“, in eine Funktion der *Parteiräson*.

Als Legitimationstheorie „nachholender Modernisierung“ musste die „theoretische Praxis“ des Marxismus zu einer historisch-spezifischen Form „ideologischer Praxis“ gerinnen. Alles theorie-immanente Weiterdenken bis an die Grenzen der interpretativen Theorie-Form wurde so ironischerweise gerade im Namen der Feuerbachthese immer wieder administrativ gekappt, wie es sich etwa in der Kapitulation eines Georg Lukács vor dem Parteianspruch zeigte. Der Marxismus „nachholender Modernisierung“, der sich auf den modernisierungstheoretischen Strang der Marxschen Argumentation beschränkte, war ein „Parteimarxismus“, für den der Weg zur kategorialen Kritik versperrt blieb. Der Ausgang dieser Konstellation war vorprogrammiert als Zusammenbruch der ideologischen Legitimation, sobald das globale Gesamtsystem des modernen warenproduzierenden Patriarchats in der 3. industriellen Revolution an seine absolute innere Schranke zu stoßen begann.

8. Instrumentelle Vernunft

Die „theoretische Praxis“ des Parteimarxismus verschiedener Couleur war als „Gestalt verdinglichten Bewusstseins“ eine Gestalt der „instrumentellen Vernunft“ (Horkheimer 1985, zuerst 1947). Im Namen des Praxispostulats einer kategorial immanenten „Weltveränderung“ wurde die „theoretische Praxis“ zum bloßen *Instrument* apriorisch vorgegebener *Zwecke* gemacht, die

als solche keiner Reflexion mehr unterliegen konnten. Diese Reduktion der Theorie auf vorgegebene Zweck-Mittel-Beziehungen ist das unvermeidliche Resultat alles Denkens in der modernen Theorie-Form, die stets im Positivismus erlischt, in den sich die Dichotomie von struktur- und handlungstheoretischer Reflexion auflöst, wenn sie nicht zur kategorialen Kritik transformiert wird. Der Parteimarxismus musste so gerade als (institutionalisierte) „positive Wissenschaft" Engelsscher Prägung den Gang aller bürgerlichen Theorie gehen, wie ihn Horkheimer im Vorwort zur deutschen Ausgabe seiner „Kritik der instrumentellen Vernunft" andeutet: „Die Vernunft kommt zu sich, indem sie ihre eigene Absolutheit, Vernunft im emphatischen Sinne, negiert und sich als bloßes Instrument versteht" (Horkheimer 1967).

In welchem Sinne aber wird „Vernunft", verstanden als reflexives Denken, in der Moderne zum „bloßen Instrument"? Der instrumentelle Charakter ergibt sich aus dem interpretativen Charakter der Theorie-Form, indem diese zum bereits dargestellten ideellen Zulieferbetrieb für die kapitalistische Realinterpretation, Widerspruchsbearbeitung und interpretative Weltveränderung qua positivistischer „Sachkenntnis" wird. Die Lieferung von Interpretationsmustern für das „Handling" der apriorischen Matrix und ihres prozessierenden Selbstwiderspruchs ist per se instrumentell für einen apriorisch vorausgesetzten Zweck, den Selbstzweck-Prozess des Wert-Abspaltungsverhältnisses. Analytisch davon zu unterscheiden ist der legitimatorische Charakter von „Vernunft" für diesen vorausgesetzten Selbstzweck als solchen, der jedoch auf einer höheren Reflexionsebene ebenfalls interpretativ und damit instrumentell ist, nämlich auf der Ebene der Konstitution dieses Verhältnisses. In dessen bloß interpretativer theoretischer Reproduktion kann aber nicht die „Reflexion" dieses Verhältnisses erkannt werden, denn letzteres würde bedeuten, dass das Fetischverhältnis als solches zum *Gegenstand* des Denkens würde, was nur als Kritik dieses Gegenstands überhaupt möglich ist. Indem die moderne Theorie-Form diesen Gegenstand aber qua Denkform/Denkmodus und Begrifflichkeit nur reproduziert und so an sich nur legitimatorisch sein kann, bleibt sie auch auf der Ebene der Konstitution instrumentell. In der „theoretischen Praxis" als Bestandteil der Reproduktionsverhältnisse verschmelzen daher das grundsätzlich legitimatorische Moment und das fortlaufende interpretativ-positivistische Moment. Hier wird auch deutlich, dass jedes Verständnis von „Anwendung" oder „Umsetzung" von Theorie per se der kapitalistischen Realinterpretation angehört und damit per

se instrumentellen Charakter hat, denn „Anwendung“ setzt immer eine zu erkennende Quasi-Naturgesetzlichkeit voraus.

Horkheimer trifft mit seiner Begrifflichkeit der „instrumentellen Vernunft“ den Nerv des Problems, aber er gelangt dabei selber in gar keiner Weise zu einer kategorialen Kritik der modernen Fetisch-Konstitution. Zwar thematisiert er das Problem ganz allgemein: „Diese Art von Vernunft kann *subjektive Vernunft* genannt werden. Sie hat es wesentlich mit Mitteln und Zwecken zu tun, mit der Angemessenheit von Verfahrensweisen an Ziele, die mehr oder minder hingenommen werden und sich vermeintlich von selbst verstehen. Sie legt der Frage wenig Bedeutung bei, ob die Ziele als solche vernünftig sind“ (Horkheimer 1985, zuerst 1947, S. 15, Hervorheb. Horkheimer). Aber Horkheimer bleibt bei der oberflächlichen Bestimmung eines Zweck-Mittel-Verhältnisses stehen, ohne die historische „Natur“ oder das Wesen jener „hingenommenen“ Ziele oder Zwecke in den Blick zu nehmen, ohne ihren kategorialen Status als apriorische Matrix der Reproduktion zu untersuchen und ohne zu fragen, warum in dieser konstituierten Verfasstheit von Denken und Handeln die „Vernunft“ als „subjektive Vernunft“ zum bloßen Instrument eines blind vorausgesetzten Zwecks degradiert wird.

Horkheimer verfehlt die kategoriale Kritik oder „Kritik zweiter Ordnung“ deswegen, weil er die andere Seite desselben Verhältnisses, die affirmative bloße Reproduktion falscher Objektivität, zur „objektiven Vernunft“ verklärt, die aller Philosophie „einmal“ zu Grunde gelegen habe und jetzt positivistisch liquidiert worden sei: „Große philosophische Systeme, wie die von Platon und Aristoteles, die Scholastik und der deutsche Idealismus, waren auf einer objektiven Theorie der Vernunft begründet. Sie zielte darauf ab, ein umfassendes System oder eine Hierarchie alles Seienden einschließlich des Menschen und seiner Zwecke zu entfalten. Der Grad der Vernünftigkeit des Lebens eines Menschen konnte nach seiner Harmonie mit dieser Totalität bestimmt werden. Deren objektive Struktur, und nicht bloß der Mensch und seine Zwecke, sollte der Maßstab für individuelle Gedanken und Handlungen sein“ (Horkheimer, a.a.O., S. 16). Hier wird zum einen eine Philosophie „objektiver Vernunft“ transhistorisch zusammengeschlossen, die trotz aller Kontinuitätsmomente ganz verschiedenen historischen Konstitutionen angehört, und abstrakt dem Positivismus und Pragmatismus der subjektiven „instrumentellen Vernunft“ gegenübergestellt. Zum andern bleibt außer Betracht, dass es sich dabei immer

um die (jeweilige) „objektive Vernunft“ von Fetischverhältnissen gehandelt hat, in der Moderne um die philosophisch-theoretische Reproduktion von deren falscher Objektivität in einem objektivierenden Denken.

Wenn Horkheimer konstatiert, dass „dieser Begriff von Vernunft“ die „subjektive Vernunft“ niemals „ausgeschlossen“, diese aber als „beschränkten Ausdruck einer umfassenden Vernünftigkeit“ (a.a.O., S. 16) bestimmt habe, so bezeichnet er damit nur das allem fetisch-konstituierten Denken und Handeln eingeschriebene Dilemma von apriorischer Matrix und Intentionalität, wie es in der modernen Dichotomie von Struktur- und Handlungstheorie ideell reproduziert wird. Und wenn er darauf abhebt, dass das Postulat „objektiver Vernunft“ noch darauf ausgerichtet gewesen sei, die Ziele und Zwecke selber reflexiv zu bestimmen statt sie blind vorauszusetzen und das Denken instrumentell zu „formalisieren“, dann vergisst er, dass es sich dabei historisch gerade um die affirmative Reproduktion der fetischistischen Objektivierung als „Zweck und Ziel“ gehandelt hat, dem die von ihm als „subjektive Vernunft“ bezeichnete Intentionalität *unterworfen* werden sollte. Die von Horkheimer aufgemachte Differenz besteht einfach darin, dass in der historischen Konstitution und Durchsetzung der modernen Fetischverhältnisse deren „Objektivität“ selber erst gerechtfertigt und in der ideellen Reproduktion als „objektive Vernunft“ postuliert wurde, während sie im weiteren Fortgang zur vorausgesetzten Alltäglichkeit von „Arbeit und Leben“ erstarren konnte, deren weitere Reflexion als unnötig und geradezu gefährlich erscheinen musste.

Horkheimer benennt dies in gewisser Weise, aber hinsichtlich des inneren Zusammenhangs unkritisch: „Die gegenwärtige Krise der Vernunft besteht im Grunde in der Tatsache, dass das Denken auf einer bestimmten Stufe entweder die Fähigkeit verlor, eine solche Objektivität überhaupt zu konzipieren, oder begann, sie als einen Wahn zu bestreiten“ (a.a.O., S. 18). Das ist es ja gerade: Die bloß reproduzierende Reflexion der fetischistischen Objektivität als „objektive Vernunft“ im Zuge ihres Durchsetzungsprozesses erlischt in dem Maße, wie sie sich „verwirklicht“ als kapitalistische Weltveränderung und reale Weltinterpretation, als kapitalistisches Weltverhältnis; und die weitergehende Reflexion auf dieser Ebene wird als „Wahn bestritten“, eben weil an der konstituierten modernen Vernunft als Fetischverhältnis nicht mehr gerüttelt werden soll, sondern sie bereits als „Naturnotwendigkeit“ und „objektive Gesetzlichkeit“ vorausgesetzt wird. Das ist deswegen so, weil es

sich gerade nicht um ein freies, voraussetzungsloses „Konzipieren“ im Sinne des „Baumeisters“ gehandelt hat, sondern um die ideelle Legitimierung eines im wesentlichen blinden Konstitutionsprozesses, in dessen Verlaufsform zwar dieses legitimatorische Denken aktiv mit einging, aber keinesfalls im Sinne einer gedanklich-konzeptionellen Voraussetzung. Gerade deshalb ist dieses selber objektivierende Denken in seiner Form-Identität mit dem fetischistisch konstituierten Handeln „zu sich gekommen“ als nunmehr „instrumentelle Vernunft“, als bloßes Mittel für den einstmals noch einer ideell-reproduktiven „Selbstvergewisserung“ bedürftigen „Zweck“.

Horkheimer möchte das Dilemma noch im Sinne des Konzepts einer „Dialektik der Aufklärung“ verstehen, gewissermaßen als aufklärerische Nostalgie: „Der Vernunft derart eine untergeordnete Position zuzuweisen, steht in scharfem Gegensatz zu den Ideen der Vorkämpfer der bürgerlichen Zivilisation, der geistigen und politischen Vertreter der aufsteigenden Mittelklasse, die einmütig erklärten, dass die Vernunft im menschlichen Verhalten eine führende Rolle spielt“ (a.a.O., S. 20). Aber das Resultat kann nicht an seinen eigenen Voraussetzungen gemessen, die positivistische und pragmatische Wirkung nicht im Namen „objektiver Vernunft“ als ihrer eigenen Ursache kritisiert werden. Das wird noch deutlicher, wenn Horkheimer zu einer platten Kant-Apologie anhebt: „In der Tat hieße es, Kant ein Unrecht antun, wollte man ihn für diese Entwicklung verantwortlich machen. Er machte wissenschaftliche Einsicht von transzendentalen, nicht von empirischen Funktionen abhängig. Er liquidierte die Wahrheit nicht, indem er sie mit den praktischen Handlungen der Verifikation gleichsetzte, auch nicht dadurch, dass er lehrte, Bedeutung und Effekt seien identisch. Letzten Endes versuchte er, die absolute Gültigkeit bestimmter Ideen per se, um ihrer selbst willen, zu etablieren“ (a.a.O., S. 49 f.). Die Kantsche Transzendentalität ist aber ja gerade die philosophische Chiffre für das Wert-Abspaltungsverhältnis, und diese negative „Wahrheit“ durfte als solche in der Tat nicht „mit den praktischen Handlungen der Verifikation gleichgesetzt“ und nicht als Mittel für etwas anderes, sondern nur als höchster Zweck, als Selbstzweck des „automatischen Subjekts“, bestimmt werden. Die Kantsche „Wahrheit“ reproduziert ideell die „absolute Gültigkeit“ der modernen Fetisch-Konstitution, ihre „Bedeutung“, die „etabliert“ werden sollte, und die nicht mit dem bloßen praktischen „Effekt“ identisch sein konnte. Das Kantsche Transzendentalsubjekt schließt die „objektive Vernunft“ der apriorischen Matrix und die „subjektive Vernunft“ des davon konstituierten Denkens und Handelns ein.

Insofern ist Kant sehr wohl „für diese Entwicklung verantwortlich zu machen", d. h. *mitverantwortlich* für die Grundlegung von deren Reproduktion in der „theoretischen Praxis". Seine beiden Kritiken bilden das philosophische Muster aller seitherigen affirmativ-immanenten Kritik, in der sich das Verhältnis und der prozessierende Widerspruch von „transzendentalen und empirischen Funktionen" als historische Widerspruchsbearbeitung darstellt.

Es ist die moderne Subjekt-Objekt-Dialektik, die bei Kant erstmals voll ausgearbeitet erscheint, d. h. die Objektivierung der Welt als ihre kapitalistische Weltinterpretation bzw. Weltveränderung und die Selbstobjektivierung der davon konstituierten Subjekte; die bürgerliche „Form Subjekt" bildet die „subjektive Vernunft" als Agentin der kapitalistischen „objektiven Vernunft" und damit als deren Instrument oder Mittel für die vorgegebenen Handlungsmuster der apriorischen Matrix. Positivismus und Pragmatismus haben Kant gewissermaßen zu Ende gedacht, gerade indem sie die Absolutheit seiner Postulate bereits voraussetzen, die zum praktischen „stummen Zwang" geworden sind. Für eine kategoriale Kritik kommt es nicht darauf an, der instrumentellen „subjektiven Vernunft" als vermeintlicher Verfallsform die Glorie ihrer eigenen Konstitution als „objektive Vernunft" entgegenzustellen. Es geht im Gegenteil darum, die gesellschaftliche Intentionalität von dieser „objektiven Vernunft" selber zu befreien.

Das ist allerdings nur möglich, wenn die Intentionalität nicht ihrerseits unvermittelt mobilisiert werden soll in der ausgeblendeten Fetisch-Konstitution, wie es ja auch im Positivismus und Pragmatismus erscheint und von Horkheimer festgestellt wird, ohne dass er den Grund dafür offen legen kann: „Im formalistischen Aspekt der subjektiven Vernunft, wie er vom Positivismus hervorgehoben wird, wird ihre Beziehungslosigkeit zu einem objektiven Inhalt betont; in ihrem instrumentellen Aspekt, wie er vom Pragmatismus hervorgehoben wird, wird ihre Kapitulation vor heteronomen Inhalten betont. Die Vernunft ist gänzlich in den gesellschaftlichen Prozess eingespannt" (a.a.O., S. 30). Die Ausblendung der Fetisch-Konstitution positiviert die Kategorien, was dann paradoxerweise als Beziehungslosigkeit der Intentionalität zu einem noch als solchen reflektierbaren objektiven Inhalt erscheint, der bereits die Selbstverständlichkeit einer Naturgrundlage angenommen hat; und im instrumentellen Denken und Handeln pragmatischer Provenienz wird die Heteronomie dieses objektiven Inhalts zur praktischen Bedingung, zum Kriterium des „Erfolgs".

Befreiung der Intentionalität hieße gerade, sie mit ihrer Degradation und Fesselung durch die „objektive Vernunft“ der Fetisch-Konstitution zu konfrontieren und das Aufbrechen dieses Gehäuses anzustreben. Über den Einsatz gemeinsamer gesellschaftlicher Ressourcen nach Maßgabe von Bedürfnissen zu befinden, wäre das genaue Gegenteil einer Absolutsetzung „objektiver Vernunft“, gerade damit aber auch keine „subjektive Vernunft“ mehr, die ihre eigene Objektivierung schon einschließt. Horkheimer dagegen möchte die „subjektive Vernunft“ als solche von ihrem instrumentellen Charakter befreien, ausgerechnet indem er ihre eigene objektive Konstitution noch einmal anruft und geradezu als Heilmittel ausgibt, während es sich in Wirklichkeit um zwei Seiten ein- und desselben Verhältnisses handelt, die im historischen Prozess miteinander verschmolzen sind und dabei ihren gemeinsamen instrumentellen Charakter enthüllt haben. Ist der Zugang zu dieser Problemstellung bei Adorno bis zuletzt noch offen gehalten, so hat er sich bei Horkheimer lückenlos geschlossen.

Ironischerweise sieht die arbeiterbewegungsmarxistische und „realsozialistische“ Gesetzmäßigkeits-Metaphysik der mit Kant legitimierten „objektiven Vernunft“ Horkheimers zum Verwechseln ähnlich, und sie hat ja auch dieselbe Wurzel. In gewisser Weise musste die Intention „nachholender Modernisierung“ in allen ihren Facetten genau jene „objektive Vernunft“ in marxistischer Nomenklatur neu reproduktiv begründen, wobei keineswegs zufällig das „Erbe“ der Aufklärung eine große Rolle spielte, wie es etwa von Kuczynski hinsichtlich der „Gesellschaftsgesetze“ betont wird. Weil sich aber die „nachholende Modernisierung“ bereits auf hoher Entwicklungsstufe des modernen warenproduzierenden Patriarchats, des Weltmarkts und der Industrialisierung abspielte, kam gleichzeitig, sozusagen im selben Atemzug, die schon auf interpretative Widerspruchsbearbeitung zurechtgestutzte „instrumentelle Vernunft“ zum Vorschein, und zwar gerade unter dem Postulat der „untrennbaren Einheit von Theorie und Praxis“: also in der Horkheimerschen Diktion gewissermaßen als Konstitutions-Gestalt und „Verfallsgestalt“ in einem.

Die „Einheit“ von objektiver und subjektiver Vernunft in der staatlich-politischen Vermittlungsform hatte auch eine handlungstheoretische Schlagseite, indem zeitweise die *politische Intentionalität* so betont und strapaziert wurde, als könne sie nach Belieben (als falscher „Baumeister“) die unüberwundenen

Fetisch-Kategorien kommandieren und modeln. Dieser immanente Gegensatz zur strukturtheoretischen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik brach jedoch schnell zusammen. Die über Jahrzehnte sich erstreckende Reformdebatte im „Realsozialismus“ und den anderen Regimes „nachholender Modernisierung“ war gekennzeichnet von der sukzessiven Kapitulation vor dem „stummen Zwang“ der durch die apriorische Matrix sich geltend machenden Pseudo-„Naturgesetzlichkeit“ gesellschaftlicher Verhältnisse. So hat sich der Hinweis von Kuczynski auf die „Unnachgiebigkeit“ des „ökonomischen Gesetzes“ als selffulfilling prophecy erwiesen; „es wirft den Gegner stets“, sobald man es als apriorische Matrix anerkennt. Deshalb konnte die parteimarxistische „untrennbare Einheit von Theorie und Praxis“ fast nahtlos in die Transformation zum planetarischen Krisenkapitalismus eingehen als eine Art „Heimholung“.

Im Sinne radikaler Kritik hat sich damit eigentlich die verkürzte Interpretation der Feuerbachthese erledigt. Theorie als „Handlungsanweisung“, das Postulat einer „Anwendung“ oder „Umsetzung“, einer apriorischen „Verschmelzung“ mit irgendeiner laufenden Praxis ist per se instrumentelle Vernunft; wo „Gebrauchsanweisung“ draufsteht, ist immer nur kapitalistische Widerspruchsbearbeitung drin, deren Handlungsraum seine historische Tragfähigkeit verloren hat. Damit hat sich aber gleichzeitig jede Anrufung „objektiver Vernunft“ als vermeintliche Gegenposition erledigt, die ja diesen Gang der Dinge erst programmiert hat und denselben Absturz unter den neuen Krisenbedingungen nur in immer schnellerem Tempo wiederholen kann.

9. Die handlungstheoretische Wende. Westlicher Marxismus und „Praxisphilosophie“

In der linken Kapitalismuskritik vollzog sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (in Ansätzen schon seit der Zwischenkriegszeit) eine Spaltung oder wenigstens Ausdifferenzierung, die viel bedeutsamer war als das vordergründige Schisma innerhalb des Parteimarxismus zwischen Sozialdemokratie und Bolschewisten. Für die globale Peripherie blieb der Prozess „nachholender Modernisierung“ bis zu seinem Zusammenbruch in der 3. industriellen Revolution bestimmend. Die Widersprüche des östlichen „Realsozialismus“ und der südlichen „nationalrevolutionären“ Entwicklungsregimes wurden von

den Staat gewordenen „Arbeitsparteien“ im ideologischen Horizont der traditionellen Transformationsvorstellungen ausgetragen. Der dogmatisch erstarrte Marxismus-Leninismus erodierte dabei unter dem praktisch-ökonomischen Druck der „Gesetze“ von moderner Warenproduktion und Weltmarkt in Richtung jener sukzessiven technokratischen Zugeständnisse an die Eigenlogik und Eigendynamik der unüberwundenen kapitalistischen Realkategorien, bis sich die ideologische Fassade am Umschlagspunkt 1989 schlagartig in Rauch auflöste. Die dogmatischen Fassaden-Marxisten-Leninisten häuteten sich quasi über Nacht als genauso dogmatische Neoliberale, allerdings auf dem Boden mafiotischer Zusammenbruchregimes in den Ruinenlandschaften der „nachholenden Modernisierung“.

In den westlichen, kapitalistisch entwickelten Ländern dagegen begann sich der Modernisierungs-Impuls der traditionellen Arbeiterbewegung schon seit dem Ersten Weltkrieg zu erschöpfen; und vollends nach der Niederlage gegen Faschismus und Nationalsozialismus machte sich eine Demoralisierung der einschlägigen Transformationsvorstellungen bemerkbar. Im Nachkriegsfordismus ging die Modernisierungsfunktion dann von der traditionellen Arbeiterbewegung und ihren Parteiapparaten weitgehend auf den keynesianischen Regulationsstaat über, in den Gewerkschaften und Arbeitsparteien korporatistisch integriert wurden, ohne selber noch historische Avantgarde zu sein. Die Sozialdemokratie löste sich in das bürgerliche „Volks“-Parteiensystem auf, der Parteikommunismus sozialdemokratisierte sich, und die Funktionäre des parteimarxistischen Paradigmas gingen so großenteils in die „politische Klasse“ des warenproduzierenden Patriarchats ein.

Die Erosion des Parteimarxismus stellte sich also im östlichen bzw. südlichen „Realsozialismus“ und im Westen auf eine eigenartig gegenläufige Weise dar: Die „sozialistischen“ (staatskapitalistischen) Regimes „nachholender Modernisierung“, die „abstrakte Arbeit“ und moderne Wert-Abspaltungsverhältnisse erst gesellschaftlich implementierten, mussten sich dabei mit den Widersprüchen der unüberwundenen „politischen Ökonomie“ herumschlagen. Ihre spezifische Widerspruchsbearbeitung blieb daher bis zuletzt der strukturtheoretisch (im oben eingeführten weiteren Sinne) vermittelten, quasi-naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik verhaftet, die folgerichtig zur „gesetzmäßigen“ Einmündung in den globalen Krisenkapitalismus führte. Im Westen dagegen waren „abstrakte Arbeit“

und Wert-Abspaltungsverhältnisse längst zur gesellschaftlichen „Naturgrundlage“ geworden; die Funktionen „nachholender Modernisierung“ von Arbeiterbewegung und Parteimarxismus hatten sich hier von vornherein auf die politisch-juristische Ebene der Widerspruchsbearbeitung im Sinne des „Kampfes um Anerkennung“ beschränkt (einschließlich der gewerkschaftlichen und sozialstaatlichen Aktionsräume), also in der verkürzten und mechanischen Terminologie des historischen Materialismus auf den „Überbau“. Auf dieser Linie bewegte sich dann auch der ideologische Erosionsprozess im Westen.

Im Zuge des Erlöschens der immanenten Modernisierungs-Funktion nach dem Ersten Weltkrieg bildete sich, zunächst noch im Rahmen des erodierenden Parteimarxismus, eine ideologische Formation des sogenannten *westlichen Marxismus* heraus. Trotz aller inneren Unterschiede und Differenzen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, gab es dabei ein gemeinsames kennzeichnendes Merkmal. Für den englischen Marxisten Perry Anderson war dies, wie er in seiner einschlägigen Monographie bemerkt, „das geflissentliche Schweigen des westlichen Marxismus zu jenen Gebieten, die im Zentrum der klassischen Traditionen des historischen Materialismus gelegen hatten“ (Anderson 1978, zuerst englisch 1976, S. 71). An erster Stelle nennt er dabei die „Untersuchung der ökonomischen Bewegungsgesetze der kapitalistischen Produktionsweise“ (a.a.O.).

In der Tat machte sich im westlichen Marxismus eine Tendenz zur sukzessiven Abkehr von der Kritik der politischen Ökonomie im engeren Sinne geltend. Nach der Epoche von Weltkriegen und Weltwirtschaftskrise erloschen im Westen die großen marxistischen Debatten zur Akkumulations- und Krisentheorie, zur „Ökonomik“ von Transformation und Sozialismus/Kommunismus weitgehend; in dieser Hinsicht gab es nur noch sporadische und wenig bedeutende Nachhutgefechte. Äußerlich flankiert wurde diese Entwicklung von der fordistischen Nachkriegsprosperität im Westen, die jene Fragestellungen in den Hintergrund treten ließ. Dieser ideologische Block wirkt bis heute in der Weltkrise der 3. industriellen Revolution nach als linker „Glaube“ an die immanente Fähigkeit des Kapitalismus zur Selbstverewigung. Natürlich tat die abschreckende Entwicklung des „Realsozialismus“ einschließlich seines Zusammenbruchs ein übriges, um die alten Paradigmen zu verdunkeln.

Die schleichende Abkehr von den „harten“ politökonomischen Fragestellungen und damit von der basalen gesellschaftlichen Formproblematik überhaupt folgte aber vor allem der inneren Logik des westlichen Modernisierungs-Marxismus selbst in seiner Beschränkung auf die politisch-juristische Sphäre der Widerspruchsbearbeitung, in deren Rahmen auch sein verkürztes Verständnis der Kritik der politischen Ökonomie eingebunden war. Daher auch das Scheitern der in diesem Sinne gegenstandslosen „Revolution“ im Westen. Für die Umwälzung und Transformation eines bereits entwickelten Systems von „abstrakter Arbeit“ und Wert-Abspaltungsverhältnissen gab es im Kontext des immanenten Modernisierungs-Paradigmas, also der Widerspruchsbearbeitung im Sinne der Klassenkampf-Ideologie, gar keine Kriterien.

Vorbereitet und fundiert wurde die Wende des westlichen Marxismus durch die sogenannte „Philosophie der Praxis“, auch als „Praxisdenken“, „Praxis-Konzept“ oder „Praxistheorie“ bezeichnet; ein Konzept, für das in verschiedener Hinsicht vor allem Ernst Bloch und Antonio Gramsci stehen, und das in einer sehr vielschichtigen Weise wirksam geworden ist. „Praxisphilosophie“ bedeutete dabei zunächst ganz traditionell marxistisch, in einem äußeren Gegensatz zur bloß „geistesgeschichtlichen“ Reflexion die „wirklichen“ oder „materiellen“ Lebens- und Reproduktionsverhältnisse als Gegenstand der Theoriebildung einzuklagen mit dem Ziel praktischen Eingreifens. Das ist sicher eine unhintergehbare Einsicht des „historischen Materialismus“, wie er von Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ ausformuliert wurde. Dieses Werk bildete denn auch neben den Feuerbachthesen von Marx eine zentrale Referenz der Praxisphilosophen. Dabei wurde jedoch erst recht die *fetischistische Konstitution* jener „wirklichen“ Lebenspraxis oder „lebendigen sinnlichen Tätigkeit“ (Feuerbachthesen) weitgehend ausgeblendet, deren Begriff auch in der „Deutschen Ideologie“ noch gar nicht präsent war und bei Marx erst im „Kapital“ bzw. den Vorarbeiten dazu auftaucht. Damit machte sich nicht anders als im klassischen Parteimarxismus das in den Feuerbachthesen selbst noch angelegte Missverständnis deutlich, das diese „lebendige sinnliche Tätigkeit“ unkritisch hypostasiert und als unbestimmtes Feld von „Praxis“ schlechthin nimmt.

Was war aber nun das Neue an der „Praxisphilosophie“ im westlichen Marxismus? Sie wollte mit ihrer spezifischen Interpretation der Feuerbachthesen und der „Deutschen Ideologie“ dem Praxis-Begriff ein verändertes

Paradigma abgewinnen. Die Marxsche Theorie erschien dabei auf einer hohen Abstraktionsebene in einem erweiterten Sinne als „Philosophie der Praxis" (des gesellschaftlichen Handelns) schlechthin, deren Charakter bisher verkannt worden sei. Wesentlich war für diese Interpretation, dass das Verständnis des Handelns vom bis dahin vorherrschenden *Determinismus* befreit werden sollte. So befand etwa Gramsci in den umfangreichen „Gefängnisheften": „Was die von der fatalistischen Auffassung der Philosophie der Praxis ausgeübte geschichtliche Funktion betrifft, könnte man ihr eine Grabrede halten...Das Absterben des ‚Fatalismus' und des ‚Mechanizismus' markiert eine große geschichtliche Wende" (Gramsci 1994, zuerst italienisch 1975, geschrieben 1932/35, S. 1392 f.). Damit wurde eine Absetzbewegung des westlichen Marxismus von der bisherigen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik proklamiert. Das Problem der „Gesetzlichkeit" von gesellschaftlicher Entwicklung wurde jedoch nicht aufgelöst in die kategoriale Kritik der historischen Fetisch-Konstitution, sondern eher ad acta gelegt. Stattdessen machte der Begriff der „Praxis" nun eine neue Karriere, die zu einer ganz falschen und erst recht affirmativen Auflösung des traditionellen marxistischen Denkens führen sollte.

Zentral für das neue Verständnis wurde der Begriff des „Ökonomismus". Im bisherigen Marxismus, so die „Praxisphilosophen", sei die determinierende Rolle „der Ökonomie" mechanizistisch überbetont worden. Mit dieser Kritik war jedoch jene später von Perry Anderson (der seinerseits eher aus einer traditionellen Sicht argumentiert) festgestellte Abkehr von der Kritik der politischen Ökonomie im engeren Sinne verbunden. Tatsächlich lässt sich der klassische marxistische „Ökonomismus" daran festmachen, dass die Entwicklung der Kapitalakkumulation, bezogen auf die empirische „Wirtschaft", im Sinne eines unmittelbaren historischen Determinismus missverstanden wurde, meist ergänzt durch den daran gebundenen „Klassenkampf". Schon Engels hatte eine Korrektur dieses mechanischen Ökonomismus versucht, indem er „die (objektive) Ökonomie" als einen „Faktor" bestimmte, der nur „in letzter Instanz" determinierend sei, in den realen Verlaufsformen jedoch modifiziert und überformt werde durch (subjektive) politische, ideologische und kulturelle Entwicklungen etc. Diese Korrektur war jedoch flach und teilte im Grunde die falschen Voraussetzungen. Das lag vor allem daran, dass für Engels das Problem der modernen Fetisch-Konstitution ein Buch mit sieben Siegeln geblieben war. Deshalb musste er auch die Kritik der „ökonomischen" Determination verfehlen, indem er die ungebrochene Gesetzmäßigkeits-Metaphysik

nur durch die Floskel von der ökonomischen Bestimmung „in letzter Instanz“ aufweichte und modifizierte.

Im Licht einer an den „anderen“ Marx anknüpfenden Kritik der fetischistischen apriorischen Matrix muss die Kritik des klassischen Ökonomismus ganz anders aussehen. Determinierend ist nicht die „Wirtschaft“ und auch nicht ein daran gebundener „Klassenkampf“, weder unmittelbar noch „in letzter Instanz“. „Gesetzmäßig“ ist vielmehr die allem Handeln im Kapitalismus einschließlich seiner immanenten Widerspruchsbearbeitung, Realinterpretation und Weltveränderung zu Grunde liegende apriorische Matrix der modernen Realmetaphysik und ihres Formzusammenhangs, die in diesem Handeln immer neu reproduziert wird (Warenform und geschlechtliche Abspaltung, damit korrespondierende Identität von Denkform, Handlungsform, Subjektform, Theorieform, Politikform etc. als Reproduktionsformen). Diese Konstitution liegt tiefer als alle empirischen (auch institutionellen) Bewegungen und Entwicklungen „in“ ihrem Zusammenhang. Es greift viel zu kurz, das Problem in die wechselseitige Beeinflussung und Durchdringung der verschiedenen, gegeneinander „relativ verselbständigten“ Sphären oder (systemtheoretisch gesprochen) „Teil- bzw. Subsysteme“ aufzulösen. Der Begriff des gesellschaftlichen Ganzen oder der Totalität wird dann zur bloßen „Summe“ der Sphären oder Teilbereiche; der Begriff des „Systems“ wird leer und zur bloßen Floskel.

Die Bestimmung „der Ökonomie“ als determinierend, ob unmittelbar oder „in letzter Instanz“, ist eine ganz verkürzte und verzerrte, begriffslos bleibende Formulierung des Problems. Das Wert-Abspaltungsverhältnis bildet vielmehr eine übergreifende basale Realkategorie, aus der heraus überhaupt erst jene strukturelle „Ausdifferenzierung“ in „relativ selbständige“ gesellschaftliche Sphären gesetzt wird. „Die Ökonomie“ im empirischen Sinne determiniert nicht, sondern sie ist selbst determiniert durch die übergreifende apriorische Matrix der Fetisch-Konstitution und deren „Logik“, die eine „Gesetzmäßigkeit“ nach dem Quasi-Bienen-Muster hervorbringt (auch innerhalb der „Ökonomie“). Die adäquate Kritik dieser „Gesetzmäßigkeit“ kann nur darin bestehen, den Vergesellschaftungsmodus als solchen zu negieren, der überhaupt den Dualismus von „Ökonomie“ und „Politik“ impliziert, mit dem wiederum die geschlechtliche Abspaltung verbunden ist.

Die verkürzte praxisphilosophische Kritik des „Ökonomismus“ dagegen teilte genau wie Engels die falsche Voraussetzung; deshalb auch die oft wiederholte Berufung auf die Engelssche Formulierung von der „relativen Selbständigkeit“ der Sphären oder Teilbereiche kapitalistischer Vergesellschaftung, die als solche in ihrem übergreifenden Zusammenhang allmählich aus dem Blickfeld geriet. Das „neue Denken“ der Praxisphilosophen führte daher nicht durch die Kritik an der Gesetzmäßigkeits-Metaphysik und am klassischen „Ökonomismus“ hindurch zu einer erweiterten und tiefer gehenden Kritik an der apriorischen Matrix der Fetisch-Konstitution, sondern entfernte sich im Gegenteil davon gewissermaßen in die andere Richtung des handlungstheoretischen Strangs bürgerlicher Ideologie.

Es war diese grundsätzliche *handlungstheoretische Wende*, in der sich die Debatten des westlichen Marxismus bzw. der Praxisphilosophen von der Untersuchung der „ökonomischen Bewegungsgesetze der kapitalistischen Produktionsweise“ auf die Betonung „des Subjekts“ bzw. des berühmten „subjektiven Faktors“ verlagerten, verbunden mit kultur- und erkenntnistheoretischen bzw. epistemologischen Fragestellungen. Der vom naturwissenschaftlichen Paradigma abgeleitete Positivismus der Gesetzmäßigkeits-Metaphysik wurde nur ersetzt durch den aus Historismus, Lebensphilosophie und Phänomenologie bzw. Existentialismus stammenden Positivismus einer (bei den Praxisphilosophen klassensoziologisch heruntergebrochenen) Willens- und Intentionalitäts-Metaphysik. Also grob gesagt statt *Vollzug der historischen Gesetzlichkeit* nunmehr *Wille gegen Wille*, statt Handeln mit und gemäß den „Gesetzmäßigkeiten“ ein Handeln gegen die und trotz der „Gesetzmäßigkeiten“, aber in derselben Verfasstheit der apriorischen Matrix von ungebrochenen und weitgehend unreflektierten Fetischverhältnissen. Die „Bienen“ sollen „eigentlich“ schon immer „Baumeister“ sein, nur mit gegensätzlichen „Konzeptionen“, deren Ursprung im Dunkeln bleibt.

Daraus erhellt auch die Gegenläufigkeit der Erosion des Parteimarxismus in den schließlich zusammenbrechenden östlichen bzw. südlichen Realsozialismen und im Westen. Während sich im Osten und Süden die „sozialistische Intentionalität“ immer heftiger an der unüberwundenen apriorischen Matrix brach und schließlich vor deren „Gesetzmäßigkeit“ kapitulieren musste, log sich die westliche handlungstheoretische „Praxis“-Wende um das Problem herum. Das war nur möglich, weil der westliche Marxismus nicht unter dem

Druck einer realen vermeintlichen Transformation (in Wirklichkeit einer „nachholenden“ Implementierung von Wert-Abspaltungsverhältnissen) stand und sich dem Transformationsproblem auch gar nicht mehr stellte, sondern sich in der Widerspruchsbearbeitung und Realinterpretation des Kapitalismus auf der Grundlage einer bereits hoch entwickelten Formation von „abstrakter Arbeit“ und Wert-Abspaltungsvergesellschaftung zu verlieren begann. Die dichotomische innere Gegensätzlichkeit der bürgerlichen gesellschaftstheoretischen Ideologie reproduzierte sich so im westlichen Marxismus nur als Übergang auf den anderen, handlungstheoretischen Pol.

Bezeichnenderweise hat Gramsci in einer berühmten Formulierung die Oktoberrevolution eine „Revolution gegen das ‚Kapital’ von Karl Marx“ genannt. Das war keineswegs kritisch gemeint, sondern im Sinne eines handlungstheoretisch verstandenen vermeintlichen „Triumphs des Willens“ über die Gesetzmäßigkeits-Metaphysik und den „ökonomistischen Mechanizismus“. Die nachfolgenden Widersprüche der „realsozialistischen“ Entwicklung interessierten kaum noch; was interessierte war vor allem der scheinbar gelungene revolutionäre Umsturz auf der Ebene der Machtverhältnisse im „Klassenkampf“ (trotz der und gegen die „Gesetzmäßigkeiten“), während die Frage der basalen gesellschaftlichen Formen bereits zu entrücken begann und nur noch im Sinne der oberflächlichen politisch-juristischen „Institutionen“ wahrgenommen wurde.

Die Formel der unkritischen und unvermittelten „untrennbaren Einheit von Theorie und Praxis“, die stets nur auf die Anbindung an die ontologisierten Handlungsmuster der apriorischen Matrix hinauslaufen kann, musste so erst recht reproduziert werden; nun aber in der handlungstheoretischen Version der Intentionalitäts-Metaphysik. So postuliert auch Gramsci die „energische Bekräftigung einer Einheit von Theorie und Praxis“ (Gramsci 1994, zuerst italienisch 1975, geschrieben 1932/35, S. 1282). Ähnlich formuliert Ernst Bloch im „Prinzip Hoffnung“ zu den Feuerbachthesen: „So wird der rechte Gedanke mit der Tat des Rechten endlich eines und dasselbe“ (Bloch 1968, zuerst 1954-59, S. 83). Bloch wendet sich in seinen Reflexionen zu den Feuerbachthesen zwar gegen die pragmatisch-praktizistische Interpretation eines „scheinaktiven Selbstbewusstseins“ (a.a.O., S. 87), insofern ein Anklang an Adorno, und will das marxistische Theorie-Praxis-Verhältnis abgrenzen von einem bürgerlichen Verständnis „...bloßer >Anwendung< der Theorie“

(a.a.O., S. 83). Damit will er aber gerade nicht die Anbindung der Theorie an eine vorgegebene, ontologisierte Praxis kritisieren, eher im Gegenteil: Die bürgerliche Theorie, so Bloch, „...ließ sich zur ‚Anwendung' auf die Praxis nur herab, wie ein Fürst zum Volk, bestenfalls wie eine Idee zu ihrer Verwertung" (a.a.O., S. 83). Aber die „Verwertung" als Kriterium verweist ja gerade auf die *Unterordnung* der Theorie unter einen ontologisch vorgegebenen, unreflektierten Zweck und nicht auf ihre „bürgerliche (herrschaftliche) Überheblichkeit", wie Bloch suggerieren möchte. Wenn sich seinem Verständnis nach die Theorie nicht zur Praxis „herablassen" soll, dann meint er damit, dass sie stattdessen mit der Praxis (des handlungstheoretisch reformulierten Klassenkampfs) *verschmelzen* soll, nicht dass sie Distanz zur immanenten Widerspruchsbearbeitung braucht. Indem er so wie gehabt die Theorie auf die „Parteilichkeit des revolutionären Klassenstandpunkts" (a.a.O., S. 90) vergattert und das Marxsche „Hauptwerk" als „lautere Anweisung zum Handeln" (a.a.O., S. 95) feiert, steht sein Theorieverständnis selbst schon in einem „Anwendungshorizont" instrumenteller Vernunft, deren Fetisch-Konstitution ganz außerhalb seiner Reflexion bleibt.

Weder ein kritischer Begriff der „Form Theorie" als bürgerlicher „Gestalt verdinglichten Bewusstseins" kann so gewonnen werden noch eine Kritik des damit verbundenen legitimatorischen und realinterpretativen Bezugs, wie er per se schon in *jedem* Postulat einer apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis" gesetzt ist, gerade auch einem handlungstheoretisch gemodelten. Die Praxisphilosophen blieben daher ebenso wie der traditionelle Parteimarxismus unfähig, die Differenz von herrschender (fetischistischer) Lebenspraxis, partikularer „Gegenpraxis" als Widerspruchsbearbeitung innerhalb des kapitalistischen Immanenzfeldes und einer darüber hinausgehenden (den konstitutiven Formzusammenhang aufsprengenden) transzendierenden Praxis herauszuarbeiten. Damit konnte natürlich auch der Begriff der Kritik nicht von seinem aus der kapitalistischen Durchsetzungsgeschichte ererbten immanenten Gehalt getrennt und zur *kategorialen Kritik* transformiert werden. Die Theorie blieb erst recht an die immanente Widerspruchsbearbeitung „gefesselt", nun aber in der handlungstheoretischen Wende. Die Praxis ist die Praxis ist die Praxis...

Natürlich war darin die Arbeitsmetaphysik als Ontologie der Arbeit ganz ungebrochen eingeschlossen, wie Bloch unter Berufung auf Marx als Modernisierungstheoretiker im Verständnis der Arbeiterbewegung bemerkt, nachdem

er die bürgerliche Arbeitsontologie von Hobbes bis Hegel als „Vorlauf“ eines „noch kontemplativen Materialismus“ bzw. „objektiven Idealismus“ bestimmt hat: „Dabei macht Marx selbstverständlich klar, dass die bürgerliche Tätigkeit noch keine ganze, rechte ist (!). Sie kann das nicht sein, weil sie eben nur Arbeits-*schein* ist, weil die Werterzeugung nie vom Unternehmer, sondern vom Bauern, Handwerker, zuletzt Lohnarbeiter ausgeht“ (Bloch, a.a.O., S. 67, Hervorheb. Bloch). Es mutet geradezu treuherzig an, wie hier das aufscheinende Problem einer gemeinsamen Arbeitsontologie der Moderne, das auf die Befangenheit des Arbeiterbewegungsmarxismus in der bürgerlichen Form verweist, umgedeutet wird in die Scheindifferenz, dass die bürgerliche Arbeitsontologie eben noch keine „rechte“ gewesen sei. Die „wahre“ Arbeitsmetaphysik, die den bürgerlichen „Arbeitsschein“ überwinden soll, ergibt sich für Bloch genau wie im traditionellen Marxismus erst durch Identifikation mit der „eigentlichen Werterzeugung“ durch die Abhängigen, wobei ganz nebenbei auch noch eine Wertform-Ontologie erscheint, die zu allem Überfluss auf die (vormodernen) Bauern und Handwerker ausgedehnt wird.

Aus der Blochschen Arbeitsontologie ergibt sich jedoch kein Rekurs mehr auf die Kritik der politischen Ökonomie, auf die Akkumulations- bzw. Krisentheorie und auf die gesellschaftliche Transformationsproblematik, an der sich die traditionelle marxistische Gesetzmäßigkeits-Metaphysik die Zähne ausgebrochen hatte und schließlich im „Realsozialismus“ scheitern sollte (jedenfalls gemessen am Anspruch einer Überwindung des Kapitalismus). Die Arbeitsontologie versteckt sich nun vielmehr in einer erweiterten, allgemeineren, historisch unbestimmten *Praxis-Ontologie*, die handlungstheoretisch heruntergebrochen und aus der die apriorische Matrix der Fetisch-Konstitution systematisch herausgekürzt wird. Für die Transformationsproblematik, soweit sie überhaupt noch auftaucht, bedeutet dies in gewisser Weise den Rückfall in ein utopisches Denken. Das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz, das sich so um die Widersprüche der Arbeitsontologie herummogelt, bleibt erst recht unbestimmt und wird in wolkige Ausdrücke des „Utopischen“ (Bloch) aufgelöst. Die Frage einer tatsächlichen Überwindung der kapitalistischen Fetisch-Konstitution wird dabei umso sicherer verfehlt, als damit in die beschränkte „Gegenpraxis“ von immanenter Widerspruchsbearbeitung jederzeit ein angeblich transzendierender „utopischer“ Gehalt hineingeheimnist werden kann, bevor diese Praxis überhaupt die Schwelle einer kategorialen Kritik erreicht hat. Die bei den Praxisphilosophen unterschiedlicher

Couleur beliebten Konzepte sogenannter „konkreter Utopien“ bleiben daher zwangsläufig bei haltlosen partikularen Momenten stehen, die den kapitalistischen Vergesellschaftungsmodus gar nicht ankratzen, oder die Fetischformen dieses Modus sollen als solche irgendwie menschenfreundlich umgedeutet bzw. „umdefiniert“ werden. Das „Konkrete“ des Utopischen ist so immer nur entweder die Ausrichtung auf ein gesellschaftlich irrelevantes Handeln in den Nischen der kapitalistischen Realabstraktion oder diese soll selber illusionär anders eingekleidet werden.

Der Rückfall in einen diffusen, von kitschiger Metaphorik strotzenden Utopismus (etwa in der Mobilisierung des „Heimat“-Begriffs bei Bloch) bildet aber nur einen Teilaspekt der handlungstheoretischen Wende. Wichtiger und weitreichender ist die mit dieser Wende verbundene Umdeutung statt Überwindung des marxistischen *Politizismus*. Die Anbindung der in ihrem bürgerlichen Charakter unbegriffenen „Form Theorie“ an die apriorische Praxis immanenter Widerspruchsbearbeitung führte wie gehabt zu ihrer Einbindung in die ebenso bürgerliche „Form Politik“; und zunächst blieb dies auch bei den Praxisphilosophen die Parteipolitik. Aber aus der handlungstheoretischen Wende und im Kontext jener verkürzten Kritik des „Ökonomismus“ folgte eine Erweiterung, Überdehnung und gewissermaßen eine Verselbständigung des Politikbegriffs, wie es sich bei Gramsci andeutet: „Man gelangt so auch zur Gleichheit oder Gleichsetzung von >Philosophie und Politik<, von Denken und Handeln, also zu einer Philosophie der Praxis. Alles ist Politik, auch die Philosophie oder die Philosophien..., und die einzige >Philosophie< ist die Geschichte in Aktion, das heißt das Leben selbst“ (Gramsci 1992, zuerst italienisch 1975, geschrieben 1930/31, S. 892). Schon in der Nomenklatur zeigt sich hier eine gewisse Anlehnung an das Denken der Lebensphilosophie, in deren Horizont die Begriffe der „Deutschen Ideologie“ gedeutet werden. Die unmittelbare „Gleichsetzung von Denken und Handeln“ (in Wirklichkeit die „Fesselung“ der Theorie an die apriorische negative Identität von Denk- und Handlungsform) soll die Reflexion direkt zur „Geschichte in Aktion“ machen, wobei die Phrase vom „Leben selbst“ an die Stelle einer Kritik der gesellschaftlichen Verfasstheit tritt. Die Schlüsselaussage lautet: „Alles ist Politik“.

Damit wird der entscheidende Unterschied zum bisherigen parteimarxistischen Denken im Rahmen der Gesetzmäßigkeits-Metaphysik deutlich. In diesem Verständnis war die Politik keineswegs „alles“, sondern selber ein

„Mittel zum Zweck“, dem dann seinerseits wieder die Theorie instrumentell-legitimatorisch untergeordnet wurde. Der „Zweck“ sollte in der „gesetzmäßigen“ und „historisch notwendigen“ (determinierten) Transformation zu einer „sozialistisch geplanten“ gesellschaftlichen Reproduktion bestehen. Weil diese Zweckbestimmung aber unter der Schwelle kategorialer Kritik blieb und die kapitalistischen Formen weiterhin ontologisch voraussetzte, musste sie in der illusionären Proklamation eines Kommandos „sozialistischer“ bzw. „proletarischer“ Politik und Staatlichkeit über diesen positivistisch affirmierten Formzusammenhang erscheinen. Dennoch oder gerade deswegen blieb eine inhaltliche Distinktion zwischen Politik und gesellschaftlicher Transformation, zwischen Mittel und Zweck bestehen. Im Sinne einer emanzipatorischen Überwindung der modernen Fetisch-Konstitution war es ein untaugliches Mittel für einen untauglichen Zweck, nur erklärbar aus der Konstellation „nachholender Modernisierung“. Indem aber die handlungstheoretische Wende des westlichen Marxismus die ganze Problemstellung eliminierte und in einer verkürzten „Ökonomismus“-Kritik ersäufte, blieb sozusagen bloß die Politik „allein zu Haus“. Die Formel „Alles ist Politik“ signalisiert, dass das „Mittel“ Politik zu seinem eigenen „Zweck“ gemacht und damit der wirklich vorausgesetzte Selbstzweck des prozessierenden „automatischen Subjekts“ noch über das verkürzte Verständnis des traditionellen Marxismus hinaus verdunkelt und ausgeblendet wurde.

Die handlungstheoretische Wende riss also den traditionellen marxistischen Politizismus aus seiner Verankerung in der Akkumulations-, Krisen- und Transformationsproblematik heraus, um ihn damit erst recht zu hypostasieren. Die begriffslose Floskel von der ökonomischen „letzten Instanz“ war bloß noch Staffage, um den basalen gesellschaftlichen Formzusammenhang endgültig nicht mehr ernst nehmen zu müssen und zum bloßen ontologischen Hintergrundrauschen zu machen. Übrig blieb die Betonung der zum inflationären Stichwort werdenden „relativen Selbständigkeit“ der gesellschaftlichen Sphären, Teilbereiche und „Subsysteme“, der Kultur etc. und eben insbesondere der Politik. Der inflationierte Politikbegriff wurde tautologisch und geradezu autistisch. Es konnte gar nicht mehr gefragt werden, was eigentlich das Ziel einer gesellschaftlichen Überwindung des Kapitalismus beinhalten soll; die inhaltliche Bestimmung wurde vollständig in eine handlungstheoretisch grundierte Willens- und Intentionalitäts-Metaphysik zurückgenommen. Dieses eigentlich absurde Verständnis ähnelt fatal der Heideggerschen

„Entschlossenheits"-Metaphysik, über die oft gespottet wurde: „Wir sind finster entschlossen, wissen aber nicht wozu". Die Politik ist die Politik ist die Politik...

Daher auch etwa bei Gramsci das erwähnte weitgehende Desinteresse an den Widersprüchen der sowjetischen staatsbürokratischen „Planungsgesellschaft" (die allenfalls im Sinne eines seichten Demokratismus ohne Rekurs auf die Paradoxie einer „Planung des Werts" wahrgenommen wurden), und die Reduktion des Interesses auf die Umwälzung der „politischen Machtverhältnisse" im weitesten Sinne. „Alles ist Politik", das hieß auch: Alles ist „Machtverhältnis" oder „Kräfteverhältnis" bis in die Kapillaren der Gesellschaft hinein. Der fetischistische *Inhalt* der Macht, das „automatische Subjekt" der Wertverwertung, die „abstrakte Arbeit" und das geschlechtliche Abspaltungsverhältnis, also der gesellschaftliche Formzusammenhang als Inhalt, aus dem heraus Macht überhaupt generiert wird, verfiel der völligen Ignoranz. Der traditionelle „Klassen"-Soziologismus, der im Zeichen der Gesetzmäßigkeits-Metaphysik noch einen positivistisch verkürzten Bezug zur Formproblematik gehabt hatte, wurde nun davon endgültig entbunden und „freigesetzt". Die handlungstheoretische Intentionalitäts-Metaphysik löste Gesellschaftlichkeit überhaupt in Willensverhältnisse auf; also Wille gegen Wille als „Klasse gegen Klasse" und als endlose Neukonstellation der „Kräfteverhältnisse" ohne formkonstitutive Voraussetzung und ohne Ziel im Sinne eines Durchbrechens dieser Konstitution.

In diesem Zusammenhang verschluckte Gramscis viel bemühter Begriff der „Hegemonie" bzw. des ewigen Kampfes darum die gemeinsame Fetisch-Form des Willens und damit den Begriff des Kapitalverhältnisses ebenso wie den Praxisbegriff: „Das Bewusstsein, Teil einer bestimmten hegemonischen Kraft zu sein (das heißt das politische Bewusstsein), ist die erste Phase eines darüber hinausgehenden progressiven Selbstbewusstseins, in dem Theorie und Praxis schließlich eine Einheit bilden...Eben deshalb ist hervorzuheben, wie die politische Entfaltung des Hegemoniebegriffs außer einem praktisch-politischen einen großen philosophischen Fortschritt darstellt, weil er notwendigerweise eine intellektuelle Einheit mitumfasst und unterstellt..." (Gramsci 1994, zuerst italienisch 1975, geschrieben 1932/35, S. 1384). Bewusstsein überhaupt, Kritik überhaupt wird zum reinen, seiner Bedingtheit entkleideten „politischen Bewusstsein". Während im „Realsozialismus" die Politik sukzessive

vor den Pseudo-Naturgesetzen der Fetisch-Konstitution zurückwich und schließlich bedingungslos kapitulierte, wurde im westlichen Marxismus gerade umgekehrt dieselbe unüberwundene gesellschaftliche Konstitution sukzessive ideologisch in „Politik“ aufgelöst, und zwar unter systematischer Ignoranz der fatalen realsozialistischen Entwicklung. Die proklamierte „Einheit von Theorie und Praxis“ unter der handlungstheoretischen Formel „Alles ist Politik“ geriet zur Devise „Politik ist alles“. Die Theorie wurde damit erst recht zur Legitimationstheorie einer ihr apriorisch vorausgesetzten „politischen Praxis“ von immanenter Widerspruchsbearbeitung degradiert, nun aber einer aus ihrer Verankerung in der gegenstandslos werdenden Konstellation „nachholender Modernisierung“ herausgerissenen Politik, die zum historischen Leerlauf von ewigen „Kämpfen“ im ewigen Parallelogramm der „Kräfteverhältnisse“ mutierte. Das war eigentlich auch eine Kapitulation, allerdings eine verschwiemelte, verleugnete und verheuchelte: eine implizite Selbstvergatterung auf die endgültig ausgeblendete moderne Fetisch-Konstitution als dennoch brusttrommelndes „Kampfbewusstsein“, wobei die geschwellte proletarische Klassenbrust sich nur noch als Hühnerbrust erweisen konnte. Die Kämpfe sind die Kämpfe sind die Kämpfe...

10. „Strukturaler Marxismus“ und handlungstheoretischer Politizismus

Die handlungstheoretische Wende des westlichen Marxismus und die damit verbundene tautologische Umdeutung des linken Politizismus war nicht ungebrochen, wie sich ja im ideologischen Denken der Moderne überhaupt die Intentionalitäts-Metaphysik nicht von der Gesetzmäßigkeits-Metaphysik emanzipieren kann und umgekehrt. Deshalb brachte der westliche Marxismus nach dem Zweiten Weltkrieg auch eine „strukturalistische“ Version hervor, für die vor allem Louis Althusser steht. Der sogenannte Strukturalismus der Nachkriegszeit, aus dem Althussers „strukturale Marx-Lektüre“ hervorging, folgte allerdings nicht mehr der klassischen bürgerlichen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik, sondern entwickelte sich an sprachtheoretischen (Saussure) und ethnologischen (Lévi-Strauss) Paradigmen. Zwar zeigten sich auch hier pseudo-naturwissenschaftliche Reduktionen, etwa bei Lévi-Strauss, aber diese „Erklärungsmodelle“ waren gleichzeitig gegen die aufklärerische und Hegelsche Geschichtsmetaphysik gerichtet. Die „Gesetzmäßigkeit“ galt nicht mehr als übergreifende historische; sie reduzierte sich auf „jeweilige

Strukturen“ und deren „notwendige Verselbständigung“ ohne teleologische Komponente.

Das erinnert an die zitierten Engelsschen Formulierungen, deren Aussage nun aber der Geschichtsmetaphysik und des Inhalts der Kritik der politischen Ökonomie entkleidet wurde. So war auch die „strukturale Marx-Lektüre“ Althussers eine vorwiegend epistemologische, keine inhaltliche. In dieser Hinsicht lässt sich durchaus eine Konvergenz mit den Praxisphilosophen festmachen, obwohl der marxistische Strukturalismus als Gegenpol etwa zu Gramsci gehandelt wird. Die Differenz besteht tatsächlich in der gegensätzlichen Bewertung des „Subjekts“. Während die Praxisphilosophen zu einer „humanistischen“ Subjekt-Emphase und Willens-Metaphysik gegen die Gesetzmäßigkeits-Metaphysik gelangten, setzt Althusser dagegen eine „antihumanistische“ Konzeption mit der Grundthese, „...dass man jeden Ursprung und jedes Subjekt beseitigen und die Behauptung wagen müsse, dass nur der Prozess ohne Subjekt absolut sei, sowohl in der Realität als auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis“ (Althusser 1974 a, zuerst französisch 1972, vorgetragen 1968, S. 83 f.). Diese Begrifflichkeit wird durchaus als von Hegel übernommene festgestellt, wie sie „allen Analysen des >Kapital< zugrunde gelegen“ habe (a.a.O., S. 82), und unter Abzug der Geschichtsmetaphysik immer wieder bekräftigt: „Im Prozess selbst gibt es kein Subjekt: Der Prozess selbst aber ist Subjekt, gerade insofern er kein Subjekt hat...Man beseitigt, wenn möglich, die Teleologie, und es bleibt die von Marx übernommene philosophische Kategorie eines Prozesses ohne Subjekt“ (a.a.O., S. 65).

Natürlich erinnert diese Bestimmung an das „automatische Subjekt“ bei Marx. Aber in der Lesart Althussers wird diese Kategorie nicht kritisch, sondern positivistisch verstanden, als gewissermaßen „ewige“ Gegebenheit (insofern wieder wie schon in der Engelsschen Formulierung). Auch der „Klassenkampf“, die Überwindung des Kapitalismus, der Kommunismus und überhaupt alle Zukunft werden dann wieder ein „Prozess ohne Subjekt“ sein. Die Subjektkritik führt hier nicht zur kategorialen Kritik an der Fetisch-Konstitution, sondern im Gegenteil wiederum zur strikten Affirmation der „Objektivität“ verselbständigter Strukturprozesse, die von den handelnden Individuen, Gruppen und Klassen nur „vollzogen“ werden; lediglich „befreit“ von der Geschichtsmetaphysik. Es handelt sich also um eine reduzierte, „schwache“ Gesetzmäßigkeits-Metaphysik, die alle „humanistische“ Subjekt-Emphase nur

äußerlich kritisiert, ohne den inneren Zusammenhang und die polare Identität von Subjekt-Form und fetischistischer Objektivierung zu erhellen.

Ein „ontologischer Bruch" ist so für den Strukturalismus undenkbar; die Praxis-Ontologie mutiert vielmehr zu einer Ontologie von historisch unbestimmten verselbständigten Strukturen und Prozessen, in der die Menschheit für immer gefangen sei. Kein Wunder, dass Althusser das Fetisch-Kapitel im „Kapital" umstandslos den Hegelschen Schlacken bei Marx zuordnet und den LeserInnen rät, es zu überschlagen. Für ihn gehört der Fetischbegriff ebenso wie der Entfremdungsbegriff „in die Jugendperiode von Marx" (Althusser 1974 b, zuerst französisch 1965, S. 191), deren Texte weitgehend zu vernachlässigen seien (eine kontrafaktische Behauptung, denn wie schon erwähnt entwirft Marx die Dimension des Fetischbegriffs erst in der „reifen" Periode der Kapitalanalyse). Der hauptsächliche Unterschied zu den Praxisphilosophen besteht also darin, dass der „strukturale Marxismus", der nur auf den ersten Blick näher an das grundsätzliche Problem herankommt, die implizit-verschwiemelte praxisphilosophische Kapitulation vor der apriorischen Matrix der Fetisch-Konstitution explizit macht und dafür geradezu die theoretische Legitimation liefert.

Erhellend in diesem Zusammenhang ist auch der Althussersche Ideologiebegriff. Zwar hat Althusser den Begriff der „ideologischen Praxis" kreiert, und er macht einen Unterschied von „Wissenschaft" und „Ideologie" auf. Aber erstens bleibt er dabei in einem positivistischen Wissenschaftsbegriff eher Engelsscher Prägung befangen und erkennt damit nicht die ideologische Grundierung aller bürgerlichen Wissenschaft in der „Form Theorie". Und zweitens positiviert er die „ideologische Praxis" als „notwendigen" Ausdruck einer Art ersten Stufe des „Interessenbewusstseins", insofern ganz ähnlich wie der traditionelle Parteimarxismus, der auch meist umstandslos von einer positiven „proletarischen Ideologie" gesprochen hatte. So sagt Althusser: „Ich habe keineswegs die Ideologie als solche verurteilt: denn, wie Marx sagt, in der Ideologie werden sich die Menschen ihres Klassenkampfes bewusst und führen ihn bis zum Ende..." (Althusser 1967, S. 10). Er verkennt damit völlig die fürchterliche negative Macht der Ideologie, in der sich aus der immanenten Widerspruchsbearbeitung heraus das kapitalistische Daseinsinteresse an die ontologisierten, sozial übergreifenden Fetischkategorien bindet und diese einer Interpretation bzw. Realinterpretation unterzieht bis hin zu den mörderischen Inhalten von Sexismus, Rassismus und Antisemitismus.

Die Ontologie verselbständigter Strukturen und Prozesse zieht die Ontologie des Ideologischen nach sich: „Die menschlichen Gesellschaften scheiden die Ideologie aus wie ein Element oder eine Atmosphäre, die für ihre Atmung, für ihr geschichtliches Leben unerlässlich sind“ (Althusser 1974, zuerst französisch 1965, S. 182). Eine konsequente Ideologiekritik, wie sie nur aus einer kategorialen Kritik der modernen Fetisch-Konstitution folgen kann, wird so verunmöglicht. Althusser weiß das selbst: „Und um nicht der brennendsten Frage aus dem Weg zu gehen: *der historische Materialismus kann sich nicht vorstellen, dass selbst eine kommunistische Gesellschaft je ohne Ideologie auskommen könnte*...“ (a.a.O., Hervorheb. Althusser). Die strukturalistische Ontologisierung der Ideologie reduziert das Problem auf eine positive „Ideologietheorie“, d. h. auf oberflächliche soziologische Zuordnungen (ähnlich wie schon in der Wissenssoziologie Mannheimscher Prägung); innerhalb des Kapitalismus scheiden eben die „Klassen“ ihre gegensätzlichen Ideologien aus und es kommt nur darauf an, die „richtige“ ideologische Tendenz zu befördern und „wissenschaftlich“ zu fundieren bzw. zu ergänzen. Das passt wiederum bestens zum praxisphilosophischen Schnüffeln nach „utopischen“ Momenten in der ewigen Widerspruchsbearbeitung, das ebenfalls mit der Möglichkeit eines positiven Ideologiebegriffs spielt.

Vollends geht die strukturalistische Lesart des Marxismus mit der handlungstheoretischen Wende konform in der ebenso verkürzten und oberflächlichen Kritik des klassischen Ökonomismus. Soweit Althusser unter Abzug geschichtsphilosphischer Teleologie an einer strukturalistisch reformulierten Gesetzmäßigkeits-Metaphysik festhält, bezieht sich diese nicht mehr auf einen „ökonomischen Ursprung“, sondern auf ein Geflecht von Strukturen und Prozessen verschiedener Provenienz aus den diversen gesellschaftlichen Sphären. Deshalb postuliert er auch, „...dass man Hegel die Kategorie der *Totalität* überlassen kann und für Marx die Kategorie des *Ganzen* beanspruchen sollte“ (Althusser 1977, zuerst französisch 1975, S. 65, Hervorheb. Althusser). Der positive Hegelsche Totalitätsbegriff wird nicht als solcher überwunden durch kategoriale Kritik einer in sich gebrochenen negativen Totalität (wie es die Wert-Abspaltungskritik herausgearbeitet hat), sondern einfach durchgestrichen zugunsten der phänomenologisch verkürzten Kategorie eines begrifflich leeren „Ganzen“, das dann wieder nichts als die bloße „Summe“ von gesellschaftlichen Sphären und Teilmomenten sein kann.

Althusser zieht sich dabei ebenfalls auf die Engelssche Formulierung von der Ökonomie als „letzter Instanz“ zurück, die nur indirekt „determinierend“ sei. Es handle sich beim Kapitalismus um eine „Struktur mit Dominante“ (Althusser 1974, zuerst französisch 1965, S. 146). Er greift dabei auf den aus der Freudschen Psychoanalyse entlehnten Begriff der „Überdetermination“ zurück: Die berühmte „letzte Instanz“ sei „überdeterminiert“ (überformt und durchdrungen) von anderen (politischen, ideologischen, kulturellen) „Instanzen“. Die unbestreitbare, aber oberflächliche Wahrheit, dass die reale Verlaufsform des gesellschaftlichen Widerspruchsprozesses durch Politik und Ideologie mitbestimmt wird, stellt aber keine theoretische Einsicht dar, wenn nicht gleichzeitig deutlich wird, dass sich sowohl „Ökonomie“ als auch Politik und Ideologie etc. auf die basale Fetisch-Konstitution der Wert-Abspaltung beziehen, aus der heraus das „determinierende“ Moment einer Form-Gesetzlichkeit (und einer Krisendynamik) erst erklärbar wird. Indem Althusser wie Engels und die Praxisphilosophen das Problem auf „die Ökonomie“ als „letzte Instanz“ reduziert, kommt er nur zu dem tautologischen Verständnis, dass sich „Basis“ und „Überbau“, „Ökonomie“ und Politik/Ideologie eben wechselseitig „determinieren“ (Überdetermination), womit er dann sagen kann: „Der >Ökonomismus< (der Mechanismus) ist es, und nicht die echte marxistische Tradition, der ein für alle Male die Hierarchie der Instanzen aufstellt“ (Althusser 1974, zuerst französisch 1965, S. 160). Die „Hierarchie der Instanzen“ ist aber nur eine verkürzte und verzerrte Wahrnehmung mangels eines kritischen Begriffs der Totalität, den Althusser selbst ausdrücklich verleugnet.

Das Resultat ist dann eindeutig: „Die einsame Stunde der ‚letzten Instanz’ schlägt nie...“ (Althusser, a.a.O., S. 81). Im verkürzten Sinne des klassischen „Ökonomismus“ sicher nicht; aber in der Althusserschen Argumentation verschwinden damit eben auch die negative Totalität als solche, die innere Logik des Vergesellschaftungsmodus, das determinierende Moment überhaupt im Sinne einer objektiven Dynamik, die innere Schranke der Kapitalverwertung, der „abstrakten Arbeit“ und des Abspaltungsverhältnisses sowie das Problem der Transformation als Aufsprengen der Form-Konstitution. Was übrig bleibt, ist genau wie bei den Praxisphilosophen die „relative Selbständigkeit“ der Sphären und Subsysteme. Die Frage, was dann die „Struktur mit Dominante“ eigentlich noch bedeuten soll, wird nicht begrifflich und analytisch inhaltlich geklärt, sondern umgangen und wiederum in „Praxis“ aufgelöst. Nachdem Althusser wie die Praxisphilosophen die Fetisch-Konstitution ausgeblendet hat,

behauptet er schlichtweg, dass das Problem „...durch die gesamte politische Praxis Lenins überflüssig gemacht wurde“ (Althusser 1977, zuerst französisch 1975, S. 87). Wir finden also nichts als die schönste Kapitulation der Theorie vor der historischen Praxis der Widerspruchsbearbeitung im Sinne „nachholender Modernisierung“. „Die Lösung unseres theoretischen Problems“, so Althusser, „existiert schon seit langem *in praktischem Zustand*, in der marxistischen Praxis“ (a.a.O., Hervorheb. Althusser, S. 102). Und es komme nur darauf an, diese „Lösung“ auch „theoretisch auszudrücken“ (a.a.O.).

Dieser theoretische „Ausdruck“ läuft dann abermals genau wie bei den Praxisphilosophen darauf hinaus, die vermeintliche ökonomische „Determinante“ irgendwie Determinante sein zu lassen und sich auf den ungebrochen so genannten „Überbau“ zu kaprizieren, sprich: auf die Formel „Alles ist Politik“ bzw. „Politik ist alles“, wobei Althusser auch explizit die einschlägige Referenz zu erkennen gibt: „(Ich) konnte endlich die große Theorie von Marx, Lenin und Gramsci verstehen: dass die Philosophie grundlegend politisch ist“ (a.a.O., Hervorheb. Althusser, S. 204). In diesem Sinne versucht Althusser dann auch den Stalinismus nicht nur als bloßen „Irrtum“, sondern auch als reines Überbauphänomen zu verstehen, was für ihn „...ganz einfach, theoretisch, erklärt, dass die sozialistische *Basis* im wesentlichen sich ohne Schaden entwickeln konnte (!) während dieser Periode von Irrtümern, die den *Überbau* angingen...“ (a.a.O., Hervorheb. Althusser, S. 193). Hier zeigt sich auch bei Althusser überdeutlich die gemeinsame Ignoranz des westlichen Marxismus gegenüber dem Inhalt der Kritik der politischen Ökonomie, in der sich das Problem der fetischistischen Form-Konstitution verbirgt. Folgerichtig mündet auch die inhaltlich ignorante „strukturale“ Marx-Lektüre Althussers in den handlungstheoretisch kompatiblen, tautologisch-selbstbezüglichen Politizismus; der gesellschaftliche Prozess als ontologisierte „Praxis“ löst sich auf in „...unzählige einander durchkreuzende Kräfte, eine unendliche Gruppe von Kräfteparallelogrammen...“ (Althusser 1974, zuerst französisch 1965, S. 89).

So verschenkt Althusser auch seinen eigentlich erhellenden Begriff der „theoretischen Praxis“, indem er diesen nicht weiter entwickeln kann bis zum inneren Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Form-Konstitution. Dieser Begriff, so Althusser, habe zwar „…die These von der relativen Autonomie der Theorie ermöglicht..., also das Recht für die marxistische Theorie, nicht mehr als Mädchen-für-alles der politischen Tagesentscheidungen behandelt

zu werden...“ (Althusser 1977, zuerst französisch 1975, S. 55), aber eben wiederum und extra betont „..einheitlich verbunden mit der politischen Praxis und anderen Praxen“ (a.a.O.). In seinen diversen Selbstkritiken hatte Althusser seine Begriffe schon einschlägig „zurückgeholt“: „Zwar habe ich von der Einheit von Theorie und Praxis in der ‚theoretischen Praxis’ gesprochen, aber ich habe nicht die Frage der Einheit von Theorie und Praxis in der *politischen Praxis* berührt“ (Althusser 1967, Hervorheb. Althusser, S. 14).

Althusser bezichtigt sich selber wiederholt des „Theorizismus“, was aber nur darauf verweist, dass er dem eigentlichen Problem ausgewichen ist. Es geht gar nicht darum, die Phrase von der „relativen Selbständigkeit“ der Theorie wiederzukäuen (dazu bedarf es des Begriffs der „theoretischen Praxis“ nicht). Die Theorie ist keine „Sphäre“ neben anderen im Reigen der „relativen Selbständigkeiten“, sondern sie ist eben die *Theorie der Praxis*, und zwar der herrschenden, fetischistischen Praxis, deren „theoretischer Ausdruck“. Und als solche ist sie negatorisch zu wenden, auch gegen sich selbst als „Form Theorie“, was aber rein gar nichts mit einer apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis“ zu tun hat, schon gar nicht einer Verschmelzung mit „Politik“. Es kommt im Gegenteil darauf an, die Praxis zu kritisieren, gerade die Praxis der ewigen Widerspruchsbearbeitung in der politischen Form. Die diffuse Praxis-Ontologie vernebelt gerade diese Aufgabenstellung und fesselt damit die Theorie an diese immanente Widerspruchsbearbeitung, von der sie gar keinen Begriff hat. Es ist dabei gehüpft wie gesprungen, ob der Ausgangspunkt die nackte Intentionalitäts-Metaphysik der Praxisphilosophen ist oder die „schwache“ Gesetzmäßigkeits-Metaphysik des Althusserschen Strukturalismus. Beide Ansätze des westlichen Marxismus münden gleichermaßen durch ihre verkürzte Kritik am klassischen Ökonomismus in einen tautologischen, inhaltlich ziellosen Politizismus von ewigen „Kämpfen“ und ewigen „Kräfteverhältnissen“ im Käfig der apriorischen Matrix.

11. Das Foucaultsche Pendel. Vom Parteimarxismus zur Bewegungsideologie

Die Auflösung der linken Kapitalismuskritik auf der Linie von Praxisphilosophie und Althusserschem „strukturalen“ Marxismus setzte sich seit den 60er Jahren fort in der „ideologischen Praxis“ der postmodernen Theoriebildung, die auch als „Poststrukturalismus“ apostrophiert wird. Exemplarisch

steht dafür Michel Foucault, dessen Reflexionen am stärksten in der Linken rezipiert wurden. Auch bei Foucault findet sich das Postulat der „untrennbaren Einheit“ von Theorie und Praxis. So macht er ausdrücklich gegen die Frankfurter Schule „einen anderen Weg“ geltend, „der stärker empirisch ausgerichtet...ist, aber auch eine engere Verbindung zwischen Theorie und Praxis impliziert“ (Foucault 2005 a, zuerst englisch 1982, S. 243).

Das alte Postulat wird dabei jedoch anders reformuliert, indem die Praxis-Ontologie in der Form der berühmten „diskursiven Praktiken“ erscheint. Foucaults eigentümlicher Begriff der „Praktiken“, der in verschiedenen Perioden seiner Entwicklung diverse Ausformungen erfuhr (etwa in den Bestimmungen der „episteme“ oder des „Dispositivs“) kann in Verbindung mit seinen reichhaltigen materialen Analysen zur Konstitutions-, Disziplinierungs- und Verinnerlichungsgeschichte der Moderne durchaus in eine wertabspaltungskritische Theorie integriert werden; man könnte in diesem Sinne, um eine weitere Metapher Foucaults aufzugreifen, von einer „Mikrophysik“ der Fetischverhältnisse sprechen. Genau zu einem solchen Bezug war allerdings Foucault selbst mit seinem Ansatz nicht fähig; im Gegenteil entwickelte er ein theoretisches Raster, das noch weiter weg führte von einer kritischen Theorie der historischen Form-Konstitution.

Auch Foucault nimmt die Kritik des „Ökonomismus“ auf; er verlangt, „sich bei der Analyse der Macht von den ökonomischen Schemata zu befreien“ (Foucault 1978, Vorlesung von 1976, S. 72). Im Unterschied zu den Vertretern des westlichen Marxismus lehnt er es jedoch darüber hinaus ab, die „Ökonomie“ in irgendeiner Weise als eine „tiefe und einzige letzte Instanz“ (Foucault 1992, Vortrag von 1978, S. 36) zu bestimmen. Indem er diese im Gefolge der ausweichenden Engelsschen Formulierung ohnehin nur noch theoriediplomatisch gebrauchte Verlegenheitsfloskel der westlichen Marxisten verwirft, kappt Foucault aber auch die letzte dünne Verbindung zur Problematik der fetischistischen apriorischen Matrix. Denn er arbeitet die verkürzte Bestimmung der „ökonomischen Instanz“ erst recht nicht kritisch auf, sondern streicht sie einfach durch; eigentlich interessiert er sich für den Kapitalismus bzw. dessen Kritik gar nicht mehr. Soweit bei ihm, etwa in seinem Buch „Die Ordnung der Dinge“ (Foucault 1976, zuerst französisch 1966), Fragen der Kritik der politischen Ökonomie auftauchen, befasst er sich damit ähnlich wie Althusser nicht inhaltlich,

sondern rein epistemologisch; nunmehr jedoch völlig abgelöst von der Marxschen Theorie.

Seiner Haltung nach ist Foucault bereits ein „postmarxistischer“ Linker, der die Absetzbewegung vom Parteimarxismus forciert, allerdings genau in die falsche Richtung. Seine Kritik der Subjekt-Ideologie, die er ursprünglich mit dem Strukturalismus (samt dessen Ontologisierungen) teilte, und die damit verbundene Aufklärungskritik zielen nur darauf ab, jede übergreifende Theorie gesellschaftlich-historischer Zusammenhänge überhaupt zu negieren; er wendet sich gegen die „globalen, ganzheitlichen Theorien“ (Foucault 1978, a.a.O., S. 58), insbesondere den Marxismus, und behauptet: „(Jede) Wiederaufnahme in Kategorien der Totalität hat in Wirklichkeit einen Bremseffekt gehabt“ (a.a.O., S. 59). Hatte schon Althusser den Totalitätsbegriff als „hegelisch“ über Bord geworfen statt ihn kritisch zu transformieren, so unterscheidet Foucault nicht einmal mehr „relativ selbständige“ gesellschaftliche Sphären oder „Subsysteme“. Er streift auch noch diese leere Hülse des „Ganzen“ ab und will sich stattdessen „...im Immanenzfeld der reinen Singularitäten (!) halten. Also Bruch, Diskontinuität, Singularität, reine Beschreibung...“ (Foucault 1992, a.a.O., S. 36).

Die „Institutionen, Praktiken, Diskurse” (Foucault 1978, a.a.O., S. 58) werden als solche nicht mehr „in“ einem übergreifenden gesellschaftlichen Zusammenhang gefasst, noch nicht einmal in Teilbereichen, sondern als „Singularitäten“, also erst recht positivistisch: „Die Analyse der Positivitäten..., die reine Singularitäten nicht auf eine Spezies oder auf eine Wesenheit bezieht, sondern auf banale Akzeptabilitätsbedingungen (!), entfaltet ein Kausalnetz, das zugleich komplex und beschränkt ist...(Daher) müssen die Beziehungen vervielfältigt werden, müssen die verschiedenen Typen von Beziehungen, die verschiedenen Verkettungsnotwendigkeiten differenziert werden, müssen heterogene Prozesse in ihrer Überlagerung betrachtet werden“ (Foucault 1992, a.a.O., S. 36 f.). „Nicht Wesenheit“, sondern „banale Akzeptabilitätsbedingungen“: das ist ein reduktionistisches Programm. Jeder Begriff und damit jede Kritik einer gesellschaftlichen *Wesensbestimmung* ist abgeschnitten. Eigentlich gibt es gar keine Gesellschaft (und erst recht keine Geschichte) mehr, sondern nur noch ein undurchdringliches Geflecht von „Singularitäten“ oder so genannten „Ensembles“ in der „Logik eines Spiels von Interaktionsbeziehungen mit seinen ständig wechselnden Margen von Ungewissheit“

(a.a.O., S. 38). Der Begriff des Kapitalismus ist sinnlos geworden, also auch die Kapitalismuskritik.

Was als ahistorische und inhaltlich leere *allgemeine* Bestimmung zurückbleibt, ist wiederum der Begriff der „Macht". Alle Verhältnisse sind in irgendeiner Weise immer schon „Machtverhältnisse", die sich aber jetzt nicht mehr wie bei den Praxisphilosophen im Gegensatz der (soziologistisch reduzierten, von ihrem Konstitutionszusammenhang abgelösten) „Klassen", sondern als jene „Ensembles" von „Singularitäten" entfalten. Im Licht der Fetisch-Kritik ist das Fluidum der Macht weder anthropologisch (oder gar biologisch) fundiert noch kann es als voraussetzungsloses Willensverhältnis zwischen Klassen oder Gruppen verstanden werden, das nur auf äußeren Machtmitteln (etwa Waffen) beruht. Macht, die sich in Herrschaft ausdrückt, erwächst vielmehr allein aus einer Geschichte von Fetischverhältnissen, in denen die jeweils alle Individuen übergreifende apriorische Matrix aus sich heraus eine *funktionale Hierarchie* von Herrschaftsbeziehungen setzt, deren „Agenten" (bei Marx: „Charaktermasken") die Imperative vorausgesetzter Handlungsformen exekutieren, ohne deren „konzeptionelle" Träger zu sein. Weil aber bei Foucault über den Marxismus hinaus jeder Rest eines Wesensbegriffs liquidiert ist, gerät ihm das Fluidum der „Macht" zu einer Ontologie sui generis, die nicht mehr begründet, sondern positivistisch vorausgesetzt wird.

Alles ist so immer begründungslose „Macht"; die „Logik eines Spiels von Interaktionsbeziehungen" erscheint als ein ewiges „Machtspiel" im Raum der „Singularitäten", in die sich auch Politik und Ökonomie der Moderne auflösen. Der theoretische Referenzrahmen von Foucaults abstrakter Macht-Ontologie ist deshalb nicht mehr Marx, sondern explizit Nietzsche und implizit Heidegger. So sehr die analytischen Begriffe der „Praktiken" und die damit verbundenen materialen Untersuchungen kritisch in die Wert-Abspaltungstheorie integriert werden können, so kompromisslos ist das theoretische Raster jenes der „deutschen Ideologie" verpflichteten Referenzrahmens (der überhaupt konstitutiv ist für die postmoderne „ideologische Praxis") zu bekämpfen. Denn Foucault treibt mit seiner konsequenten Atomisierung von Gesellschaft und Geschichte die schon innerhalb des westlichen Marxismus vorbereitete Ausblendung des kategorialen Formzusammenhangs auf die Spitze und verlässt dabei das Feld radikaler Kritik überhaupt; sein Konzept läuft auf eine „linke" Haltung und Praxis mit einer „rechten" Ontologie hinaus.

So ist auch der Begriff der Ideologie und damit sowohl positive Ideologietheorie also auch Ideologiekritik für Foucault sinnlos und gegenstandslos geworden. Hatte die Wissenssoziologie noch einen positivistischen Ideologiebegriff transportiert, wie er von den Praxisphilosophen und von Althussers „strukturalem Marxismus“ aufgegriffen worden war, um ihn für die vermeintlich „richtige“ (proletarische) Seite zu affirmieren, so verschwindet bei Foucault zusammen mit dem letzten inhaltlich entleerten Bezug zur gesellschaftlichen Form auch das Ideologieproblem und löst sich in wechselnde „Wahrheitsproduktionen“ auf, deren paradox verabsolutierter Relativität keine konstituierte Objektivität mehr zu Grunde liegt, auch keine negative. Stattdessen handelt es sich nur noch um „diskursive Praktiken“ im Fluidum der „Macht“, in denen gewissermaßen immer nur das „wahr“ ist, was sich in komplexen Prozessen qua „Akzeptanz“ durchsetzt, bis es wieder in Frage gestellt wird und eine andere „Wahrheitsproduktion“ ihren Lauf nimmt. Die „Spiele der Macht“ sind so stets auch „Spiele der Wahrheit“ (Foucault 2005 b, zuerst französisch 1984, S. 274). Auch der Begriff der „Wahrheitsproduktion“ kann in der wert-abspaltungskritischen Theoriebildung insofern kritisch aufgenommen und fruchtbar gemacht werden, als er in Foucaults detaillierten Analysen die *Mechanismen* von Ideologiebildung auf allen gesellschaftlichen Ebenen zeigt. Aber bei Foucault stehen explizit diese „Mechanismen“ in einer positivistischen Wahrnehmung für sich; es sind nicht Mechanismen „von etwas“ und „in“ einem Bezug zur gesellschaftlichen Form-Konstitution, die eben in jene „Singularitäten“ von Machtbeziehungen und Wahrheitsspielen aufgelöst wurde.

Im Kontext der diskontinuierlichen „Singularitäten“ existiert deshalb für Foucault nur noch die Möglichkeit von „diskontinuierlichen, partikularen und lokalen Kritiken“ (Foucault 1978, a.a.O., S. 58). Dieser „lokale Charakter der Kritik“ (a.a.O., S. 59) impliziert erst recht einen Politizismus der „Praxis“, allerdings einen im Vergleich zum westlichen Marxismus noch weiter reduzierten, und mit demselben Mantra einer „Veränderung der Kräfteverhältnisse“ (a.a.O., S. 72), die jetzt nicht einmal mehr solche zwischen sozialen Klassen oder anderen gesellschaftlichen Meta-Entitäten sein können. Dabei geht es um die „Herstellung eines fortwährenden Kräfteverhältnisses“ (a.a.O., S. 73) in einem Ringen um „Akzeptabilitätsbedingungen“ (Foucault 1992, a.a.O., S. 40), das jenes „Immanenzfeld“ der Singularitäten konstituiert und „...zu einem Feld von möglichen Öffnungen und Unentschiedenheiten, von eventuellen Umwendungen und Verschiebungen, welches sie fragil und unbeständig macht“ (a.a.O., S. 40).

Dieser Begriff der „Verschiebung“ hat in der postmodernen Linken Karriere gemacht. Der begriffslose Politizismus wurde nun zu einem „Verschiebebahnhof“ von endlosen partikularen und „peripheren Kämpfen, die an Stelle der fehlgeschlagenen Aushebelung des Zentrums treten“ (Dosse, a.a.O., S. 306). Wenn es aber keine Wesensbestimmung mehr gibt, kann es auch kein „Zentrum“ mehr geben; an die Stelle der verkürzten marxistischen Bestimmung des gesellschaftlichen Wesens tritt nicht dessen erweiterte Reflexion, sondern eben jene nunmehr absolute Verleugnung des gesellschaftlichen Formzusammenhangs überhaupt, dessen Thematisierung als „essentialistisch“ denunziert wird. „Es handelt sich“, so Foucault, „um ‚unmittelbare’ Kämpfe, und das aus zwei Gründen. Erstens kritisieren die Menschen jene Machtinstanzen, die ihnen am nächsten sind und auf den Einzelnen einwirken. Sie suchen nicht nach dem ‚Feind Nr. 1’, sondern nach dem unmittelbaren Gegner. Zweitens denken sie nicht, dass die Lösung ihrer Probleme irgendwo in der Zukunft läge (das heißt im Versprechen einer Befreiung oder einer Revolution, in der Hoffnung auf ein Ende des Klassenkampfs)...“ (Foucault 2005 a, zuerst englisch 1982, S. 244). Es handelt sich klar erkennbar nur um einen Reduktionismus der Kritik innerhalb der handlungstheoretischen Intentionalitäts-Metaphysik, in die der Strukturalismus bei Foucault umkippen sollte; an die Stelle des „zentralen“ (Klassen-)Feinds treten nur „lokale“ Feinde in der partikularen Vielfalt von (singularen) Machtinstanzen, statt über die Kritik des (sowohl handlungs- als auch strukturtheoretischen) Soziologismus von sozialen Willensverhältnissen zur Kritik der sozial übergreifenden apriorischen Matrix zu gelangen.

Die westliche Kapitulation radikaler Kapitalismuskritik wurde so im postmodernen „Anti-Essentialismus“ zu Ende geführt, der bald kein Argument für seine systematische Ausblendung der negativen gesellschaftlichen Totalität mehr brauchte. Nachdem das Problem des gesellschaftlichen Ganzen, das den Formationsbegriff „Kapitalismus“ überhaupt rechtfertigen würde, in eine ahistorische Macht-Ontologie aufgelöst war, konnte die Partikularisierung der Kritik geradezu mit einem „Verbot“ jeder auf das nicht einmal mehr in der praxisphilosophischen oder Althusserschen begrifflichen Leerformel dingfest zu machende „Ganze“ verbunden werden: „Foucault lässt das Politische zurückfließen in die erweiterte Definition eines bis an die äußersten Ränder reichenden Machtfeldes...Allerdings verwässert Foucaults Machtbegriff die politische Dimension, indem er sie ins Unendliche ausstreut...Sie zirkuliert in

einem Netz zwischen den einzelnen, funktioniert in von ihnen durchlaufenen Ketten, bevor sie sich wieder in einem Ganzen sammelt. Wenn es keinen Knotenpunkt der Macht gibt, kann es auch keinen Ort des Widerstands gegen diese Macht mehr geben. Weil sie allgegenwärtig ist, kann sie nicht gekippt werden, sie ist in jedem einzelnen. Weil alles überall Macht ist, ist sie nirgendwo. Der Widerstand gegen ihre Ausübung wird gegenstandslos" (Dosse 1999, zuerst französisch 1992, S. 307 f.).

Das Verschwinden der konkret-historischen Formbestimmungen des Kapitalismus, auch von „Ökonomie" und „Politik", von Institutionen überhaupt in der Macht-Ontologie macht die durchaus vorhandene Erkenntnis wertlos, dass der gesellschaftliche Gegensatz und der soziale Konflikt nichts soziologisch Äußerliches sind, sondern übergreifend „in jedem einzelnen" sich reproduzieren (etwa die Konkurrenz und die damit verbundenen Ideologiebildungen). Weil die an die Stelle des Kapitalismusbegriffs und des Begriffs von gesellschaftlichen Formationen überhaupt gerückte „Macht" im Rekurs auf Nietzsche und Heidegger als immerwährend und ungreifbar gilt, kann sie auch nicht als solche kritisiert werden. Das ginge ja nur, wenn sie nicht für sich genommen, sondern als Moment spezifisch-historischer gesellschaftlicher Konstitution erkannt würde. Sobald aber in der Nacht des alles umfassenden „Machtfeldes" alle Katzen grau sind, gibt es nur noch das „Verschieben" der Macht im Raum der „Singularitäten", d. h. partikularer gesellschaftlicher Erscheinungen. Die Inflationierung des Politikbegriffs (dessen „unendliche Ausstreuung" ohne formativen Zusammenhang) wird so über den westlichen Marxismus hinaus ebenfalls weiter getrieben.

Es kann hier nicht um eine umfassende Auseinandersetzung mit Foucault gehen (die ein Desiderat wert-abspaltungskritischer Theoriebildung bleibt), sondern um die Situierung seiner Reflexionen im Kontext der Praxis-Ontologie. Und in dieser Hinsicht kann gesagt werden, dass mit Foucault die Pendelbewegung der westlichen Linken in das handlungstheoretische Paradigma forciert wird; nunmehr konsequenterweise weitgehend entkoppelt von der Marxschen Kapitalismuskritik. Gleichzeitig hat Foucault das „Gerinnen" der sozialen Handlungen über den Institutionalismus hinaus auf fluide „Singularitäten" heruntertransformiert. Das objektivistische Moment der strukturtheoretischen Ansätze, das schon im Nachkriegs-Strukturalismus von den Resten der Geschichtsphilosophie und auch noch vom verkürzten

Verständnis eines „ökonomischen Zentrums“ abgelöst worden war, spaltet sich auf in die „gegenstandslose“, nicht mehr konkret reflektierbare Meta-Objektivität der Macht-Ontologie einerseits und in die diskontinuierliche Objektivierung von mikrologischen „Interaktionsbeziehungen“ andererseits, die handlungstheoretisch nur noch ständigen „Verschiebungen“ zugänglich sind.

Der ewige Kampf um „Akzeptabilitätsbedingungen“ in ewigen partikular-relativistischen „Wahrheitsproduktionen“ bleibt historisch und gesellschaftlich ziellos. Foucault hat die Fesselung der Theorie an die immanente Widerspruchsbearbeitung forciert, indem die Frage des gesellschaftlichen Wesens selbst noch von den verkürzten institutionellen, politisch-ökonomischen Rastern des westlichen Marxismus abgelöst und völlig liquidiert wurde. Die Aufgabe eines „ontologischen Bruchs“ war damit noch weiter entrückt. Es versteht sich von selbst, dass so auch die geschlechtliche Abspaltung als Wesensbestimmung undenkbar bleiben musste, da sie auf der Ebene der ausgeblendeten fetischistischen Form-Konstitution angesiedelt ist. Das moderne Geschlechterverhältnis kann bestenfalls als eine weitere „Singularität“ im „Feld der Macht“ erscheinen, und Foucault interessierte sich dafür wie der westliche Marxismus kaum.

Sein Heruntertransformieren des negativen Vergesellschaftungs-Modus auf zusammenhanglose „diskursive Praktiken“ löste sich vom „Klassenkampf“-Paradigma in die falsche Richtung auf der Linie der handlungstheoretischen (strukturalistisch flankierten) Wende; das Problem der immanenten Widerspruchsbearbeitung einschließlich der apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis“ wurde nicht kritisch in den Blick genommen, sondern *atomisiert*. Für die atomisierte Widerspruchsbearbeitung bedurfte es nun auch keiner Partei und keiner Parteiräson mehr; aber nur, weil die Frage der gesellschaftlichen Totalität und damit der gesellschaftlichen Transformation über den Kapitalismus hinaus begraben worden war. Was bei den westlichen Marxisten bloß implizit war, wird bei Foucault explizit. Das „Foucaultsche Pendel“ mit dem weiter gehenden Ausschlag als handlungstheoretische Reformulierung des Nachkriegs-Strukturalismus (auch insofern „Poststrukturalismus“) markierte in der Linken den Übergang vom Parteimarxismus zur *Bewegungsideologie*. Der Preis für diese „Überwindung“ des Parteimarxismus war jedoch die „Lokalisierung“ der Kritik auf zusammenhanglose Einzelphänomene.

12. Die Wiederkunft des „Subjekts“. Menschenrechts-Metaphysik und falsche Autonomie

In der Epoche der vielfach gebrochenen Entwicklung linken Denkens von Gramsci bis Foucault, deren innerer Zusammenhang mangels eines zureichenden Begriffs der modernen Fetisch-Konstitution im Kontext „nachholender Modernsierung“ bis heute nicht kritisch aufgearbeitet wurde, gab es eine Position, die nicht in der handlungstheoretischen Wende des westlichen Marxismus (einschließlich des strukturalistischen Moments) aufging. Es war dies die Kritische Theorie der sogenannten Frankfurter Schule, insbesondere in der Ausformulierung durch Adorno. Zwar ist Adorno oft dem westlichen Marxismus zugeschlagen worden (so bei Perry Anderson). Aber diese oberflächliche Wahrnehmung übersieht die entscheidenden Differenzen. Wie bereits eingangs gezeigt, verweigerte gerade Adorno von vornherein die im Marxismus durchgängige apriorische „Einheit von Theorie und Praxis“ im Sinne der radikalen Kritik, obwohl er dem Problem nicht grundsätzlich nachging. Sein spezifischer Begriff „theoretischer Praxis“ beschränkte sich auch nicht wie bei Althusser auf das platte Postulat einer „relativen Selbständigkeit“ der kritischen Theorie als einer „Sphäre“ neben anderen, sondern war wenigstens ansatzweise mit einer Thematisierung der Fetisch-Konstitution vermittelt. Deshalb auch die oben zitierten kritischen Bemerkungen zur handlungstheoretischen Verkürzung in der Soziologie. Erst recht kann Adorno nicht mit der poststrukturalistischen ideologischen Praxis und der Foucaultschen Macht-Ontologie verheiratet werden: Während diese eine wesentliche Referenz in der deutschideologischen Philosophie Heideggers hat, gehört dessen Position bei Adorno eindeutig zu den Hauptfeinden.

Adorno hat zwar selber das Problem der übergreifenden apriorischen Matrix nicht als solches systematisch aufgerollt; es ist hier nicht der Ort, seinen zum Teil zirkulationsideologischen Defiziten in dieser Hinsicht nachzugehen (zu Ansätzen einer Kritik vgl. Kurz 2004). Aber seine Theorie hielt diese Problemstellung bis zuletzt offen und ging dabei nicht nur über den traditionellen, sondern auch über den westlichen Marxismus hinaus, der sie bloß entsorgt hatte. Wenn seither diese sonst ausgeblendete Problemstellung aufblitzte, so fast immer im Rückgriff auf Adorno. Auch die Wert-Abspaltungskritik, deren Theoriebildung sich zum ersten Mal grundsätzlich auf diese Ebene begeben hat, konnte sich nur als Transformation der Adornoschen Theorie begreifen (vgl. vor allem Scholz 2000).

Diese Theorie lag in den 60er Jahren parallel zu den Arbeiten Althussers und Foucaults vor; Adornos letztes großes Werk, die „Negative Dialektik", erschien 1966. Als sich im Vorfeld und mit der Bewegung von 1968 die *Neue Linke* herausbildete, gehörten die Texte der Frankfurter Schule in der BRD zu den zentralen theoretischen Referenzen. Aber diese Rezeption war nicht nur auf eigenartige Weise vermischt mit traditionsmarxistischen Elementen linkssozialdemokratischer Provenienz (so etwa bei Oskar Negt, der sich bis zum heutigen Tag an sein Parteibuch klammert). Vielmehr machte die verständliche Bewegungs-Emphase die Protagonisten auch anfällig für einen direkten Rückgriff auf die Feuerbach-Thesen im Horizont der in der 68-er Linken erst recht völlig unreflektiert bleibenden handlungstheoretischen Wende. Die Rezeption Adornos wurde einem unmittelbaren „Praxis"-Anspruch untergeordnet und dafür ohne Rücksicht auf den theoretischen Inhalt zurechtgeschnitten. Das bei Adorno präsente, aber nicht ausgearbeitete Problem der fetischistischen Form-Konstitution tauchte nur marginal und meist in eher existentialistischen oder moralischen Formulierungen auf. Stattdessen wurde von Anfang an der „Praxis"-Anspruch an die Theorie auf äußerst krude Weise gegen die angebliche bloße „Kontemplation" der Frankfurter Schule gewendet.

Die eigentliche Auseinandersetzung in dieser Hinsicht fand dann mit Habermas statt, wobei es bezeichnenderweise kaum um dessen *inhaltliche* Einbannung des kritischen Denkens in den Käfig des demokratisch Erlaubten ging, sondern vor allem um die „unmittelbare Aktion", an die alle theoretische Reflexion gebunden werden sollte. So schrieb Arnhelm Neusüss in dem Sammelband „Die Linke antwortet Jürgen Habermas" mit entsprechender Stoßrichtung: „Unzweifelhaft hat Habermas ja sehr progressive Positionen vertreten, solange es nur darauf ankam, die Welt verschieden zu interpretieren. Heute wird deutlich, dass der Begriff der Praxis bei ihm nie etwas anderes war, als eine theoretische Kategorie. Versucht Theorie, wirklich praktisch zu werden, so wird sie ihm ein Ärgernis. Die Veränderung der Welt soll auf kontemplativem Wege vor sich gehen" (Neusüss 1968, S. 57). Das Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis wird hier ganz eindimensional und unmittelbar gefasst, ohne jede Differenzierung hinsichtlich der verschiedenen Praxisformen und ohne Reflexion auf das Verhältnis von Immanenz und Transzendierung. Hier zeigt sich schon, dass der kritische, weitertreibende Bezug auf Adorno (auch gegen Habermas) verschüttet wurde durch das „Aktions"-Kriterium.

Dass dieser „Praxis"-Standpunkt inhaltlich mit der unreflektierten handlungstheoretischen Wende verbunden war, machte der berühmte „Studentenführer" Rudi Dutschke unfreiwillig deutlich: „Alles hängt vom bewussten Willen der Menschen ab, ihre schon immer von ihnen gemachte Geschichte endlich bewusst zu machen..., das heißt, Professor Habermas, Ihr begriffsloser Objektivismus erschlägt das zu emanzipierende Subjekt...ich vertraue nur auf die konkreten Tätigkeiten von praktischen Menschen und nicht auf einen anonymen Prozess" (Dutschke 1980, Referat von 1967, S. 76, S. 81). Aus der hier vertretenen fetischkritischen Sicht führt Dutschke geradezu bilderbuchartig vor, wie die kapitalistische Realdialektik von Objektivierung und Subjektivität nicht kritisch aufgelöst, sondern bloß zur Intentionalitäts-Metaphysik heruntergebrochen wird (der Anwurf gegen Habermas, dessen Theorie selber in vieler Hinsicht handlungstheoretisch geprägt war, verrät die Unkenntnis in dieser Hinsicht). Diese verkürzte Kritik des alten Gesetzmäßigkeits-Objektivismus, mit dem Habermas ohne weiteres identifiziert wird, führt nicht zur Formkritik, also auch nicht zur Kritik der „Form Subjekt", sondern löst sich im Gegenteil auf der Linie der Praxisphilosophen (Dutschke stand Bloch nahe) ganz in dieses Subjekt auf. Der genauso begriffslose, bloß seitenverkehrte Subjektivismus „erschlägt" die „theoretische Praxis". Diese Fesselung der Reflexion an „die konkreten Tätigkeiten von praktischen Menschen" implizierte bereits die bewusstlose Selbstvergatterung auf „affirmative Kritik" und Widerspruchsbearbeitung, die zum genauen Gegenteil des Postulats einer endlich „bewusst gemachten Geschichte" und gerade zur weiteren Selbstauslieferung an einen „anonymen Prozess" führen musste.

Der Weg zu einer Erneuerung, Erweiterung und Transformation der Kritik der politischen Ökonomie war also durch den unmittelbaren „Praxis"-Anspruch versperrt. Soweit die Kapitalanalyse dann im 70er-Jahre-Marxismus der Neuen Linken eine Rolle spielte, blieb sie größtenteils eine Angelegenheit des linkssozialdemokratischen Strangs im akademischen Rahmen und bewegte sich auf der Bahn des alten, kategorial positivistischen Verständnisses. Der Mainstream der Bewegung aber begann schon damals, zumindest den Begriff der Krise aus der Marxschen Theorie herauszulösen und im Kontext der verkürzten handlungstheoretischen Herangehensweise platt zu subjektivieren. So behauptete der junge Claus Offe in dem schon zitierten Sammelband gegen Habermas: „In dieser Konstellation ist eine Kumulation von Krisenerscheinungen nicht nur vorstellbar – ohne dass sie freilich in den Ablaufmodellen

traditioneller Krisentheorien zu prognostizieren wäre – , sondern vielleicht durch die sinnvolle strategische Ausweitung von Systemproblemen und durch die kollektive praktische Aufklärungsarbeit politischer Minderheiten geradezu herbeizuführen (!) ...Aber wäre es nicht denkbar, dass die Reichweite und damit der Zuständigkeitsbereich von Theorien vom Typus der Marxschen zusammengeschrumpft ist...? Dann hätte die veränderte Erscheinungsform des kapitalistischen Prozesses die Folge, dass jene Merkmale und Tendenzen dieses Prozesses, deren sich in seinen früheren Phasen die Theorie noch aus eigener Kraft versichern konnte, heute auf der Ebene der Praxis konstituiert werden müssten (!). Auch das Verhältnis von Analyse und Aktion wäre dann zirkulär. Unter solchen Bedingungen erlischt freilich auch die Autorität von theoretischen Urteilen darüber, ob eine konkrete historische Situation >revolutionär< ist oder nicht...Diese Frage können wir nur im Zuge eines *disziplinierten Pragmatismus der Aktion* klären (!)..." (Offe 1968, S. 110 f., Hervorheb. Offe).

Das Problem, das in der schon pejorativen Formulierung über „Theorien vom Typus der Marxschen" enthalten ist, die Differenz von Modernisierungstheorie und Fetischkritik, bleibt außerhalb des Denkmöglichen; was bleibt, ist die „bewegungspraktische" Reduktion der Kritik der politischen Ökonomie, das Ersäufen der theoretischen Reflexion im „Pragmatismus der Aktion". Die Theorie wird mehr denn je legitimatorisch verkürzt zur Bewegungsideologie („auf der Ebene der Praxis konstituiert") und die „Krise" aus der fetischistischen Objektivierung (gegen Marx gewendet) herausgelöst und zur schieren Funktion des „Willens" gemacht. Indem das kapitalistische Fetischverhältnis nun ganz in das „Subjekt" zurückgenommen wird, musste die „Kritik" gerade stumpf bleiben, weil nicht auf die Wesenslogik bzw. auf die kategoriale Ebene gerichtet.

Es gab im Kontext der europäischen und weltweiten 68er-Bewegung nur zwei Ansätze, die bis zu dieser kategorialen Ebene vordringen konnten. Der eine entwickelte sich im deutschsprachigen Raum als Thematisierung der „Kapitallogik" durch einige wenige Adorno-Schüler, die sich der Kritik der politischen Ökonomie auf ganz andere Weise als die dominierenden Vertreter des linkssozialdemokratischen Strangs zuwandten (so Backhaus 1969; Reichelt 2001, zuerst 1970). So verdienstvoll und teilweise kritisch unausgeschöpft diese Arbeiten auch sind – sie beschränkten sich weitgehend auf die Abstraktionsebene der formalen Struktur des Kapitals, blieben also unvermittelt mit der

konkreten historischen Entwicklung des modernen warenproduzierenden Patriarchats und der darin eingelagerten Geschichte des Arbeiterbewegungsmarxismus. Deshalb konnten sie auch von den Bewegungsmenschen als bloße akademische „Esoterik“ wahrgenommen werden, ohne eine neue umfassende Theoriebildung zu konstituieren, die auch zu einer kritischen Reflexion des verkürzten „Praxis“-Anspruchs hätte führen können.

Der zweite Ansatz war derjenige der französischen Situationisten, vor allem in den Texten von Guy Debord, die (wohl als einzige) ganz unabhängig von der Kritischen Theorie Adornos bis zur Kritik von Warenform und moderner Fetisch-Konstitution gelangten. Es ist hier (ähnlich wie hinsichtlich der Untersuchungen Foucaults) nicht der Ort einer genaueren Auseinandersetzung mit der situationistischen Theorie, aus der für die Wert-Abspaltungskritik immer noch Anregungen „entwendet“ werden können (um einen situationistischen Ausdruck zu gebrauchen). Vielmehr kann es nur um den Stellenwert des „Praxis“-Problems in dieser Theorie gehen. Zwar sprachen auch die Situationisten von einer „Praxis der Theorie“, die jedoch im Verhältnis zum Begriff der „theoretischen Praxis“ zweideutig blieb. Das lag letztlich an der *Unvollständigkeit* der kategorialen Kritik. Die Kritik der übergreifenden Fetischform bei Debord war noch verschmolzen mit der ideologischen Praxis des Klassenkampf-Paradigmas, aus wert-abspaltungskritischer Sicht also mit dem modernisierungstheoretischen Strang bei Marx. Deshalb erschien die Beschränkung auf den „Kampf um Anerkennung“ bzw. auf den Prozess „nachholender Modernisierung“ auch nicht als das historische Wesen der Arbeiterbewegung, sondern gewissermaßen als mangelnde Erfüllung eines ontologischen Auftrags der „Proletarität“ zur Selbstaufhebung.

Die unentbundenen, unerfüllten und kapitalistisch verstümmelten, weil in die prozessierende Fetischform eingebannten „Begierden“ wurden also noch an einem soziologisch immanenten und ontologisierten (allerdings nur noch diffus bestimmten) gesellschaftlichen Ort angesiedelt, von dem aus sie qua „Klassenkampf“ freigesetzt werden könnten; somit die Fetischform nicht konsequent als klassenübergreifende erkannt. Die arbeiterbewegungsmarxistische Verkürzung des Problems auf den bloß in subjektiv-sozialen Machtkategorien gefassten „Klassengegensatz“ blieb letztlich unaufgelöst. Das Verhältnis von „Klassenwille“ einerseits und Fetisch-Konstitution, der auch die Funktionäre der Kapitalrepräsentanz unterliegen, andererseits, konnte so bei

Debord (hinsichtlich des östlichen Staatskapitalismus) nur paradox-immanent gefasst werden als Behauptung, „dass die Bourgeoisie eine autonome Macht geschaffen hat, die ...soweit gehen kann, dass sie ohne Bourgeoisie auskommt" (Debord 1978, zuerst französisch 1967, S. 56). Die reale Entwicklung von Arbeiterbewegung und staatskapitalistischem „Realsozialismus" erschien daher (wie teilweise auch bei Adorno) als Geschichte von Niederlagen und einer immer neuen kapitalistischen „Wiedervereinnahmung" (bei den Situationisten als „Rekuperation" bezeichnet).

Die Anbindung der Fetischkritik an die Klassenkampf-Ideologie beschränkte auch die situationistische Arbeitskritik auf die kapitalistische Phänomenologie im Alltag der „abstrakten Arbeit", während die Arbeitsontologie als solche ungebrochen blieb; so sprach Debord ganz unkritisch von der „Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit" (a.a.O., S. 73). Diese ontologisierende Affirmation der „Form Arbeit" führte folgerichtig zu demselben Ergebnis hinsichtlich der „Form Subjekt": „Die Herausbildung der proletarischen Klasse als Subjekt", so Debord, „ist die Organisation der revolutionären Kämpfe" (a.a.O., S. 45). Aber leider: „Subjektiv ist dieses Proletariat noch von seinem praktischen Klassenbewusstsein entfernt" (a.a.O., S. 65). Wenn daher Debord explizit den Strukturalismus denunziert als „kalten Traum" und als „das vom Staat garantierte Denken" (a.a.O., S. 112), so war diese Ablehnung gerade nicht aus der Fetischkritik hergeleitet, sondern folgte eher dem Räsonnement der Praxisphilosophen; übrigens auch insofern, als Debord Marx vorwirft, „dass er die intellektuelle Basis der Illusionen des Ökonomismus schuf" (a.a.O., S. 45).

In der Konsequenz musste die situationistische Thematisierung der Fetisch-Konstitution wieder beim herkömmlichen Postulat der apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis" landen: Es lasse sich „...die Herausbildung und die Mitteilung einer derartigen Theorie schon nicht ohne eine strenge Praxis begreifen" (a.a.O., S. 113). Und im berühmten Pamphlet der Situationisten über das „Elend im Studentenmilieu" heißt es geradezu: „Wie Lukacs richtig gesehen hat (der es aber auf ein unwürdiges Objekt anwandte: die bolschewistische Partei), ist die revolutionäre Organisation die notwendige Vermittlung zwischen Theorie und Praxis... Die ‚theoretischen' Tendenzen und Divergenzen müssen sofort (!) in die Frage der Organisation umgewandelt werden, wenn sie den Weg ihrer Verwirklichung aufzeigen wollen. Die

Frage der Organisation wird das Jüngste Gericht der neuen revolutionären Bewegung sein...Die Spaltung zwischen Theorie und Praxis war der Felsen, der der alten revolutionären Bewegung den Weg versperrte..." (Das Elend im Studentenmilieu 1995, zuerst 1966). Die kritische Theorie und sogar theoretische Divergenzen „sofort" in Kampf-„Organisation" umzuwandeln, das war ein zum Scheitern verurteiltes Programm, das nur zur Selbst-Atomisierung durch serielle Spaltungen, Ausschlüsse und damit zum „Jüngsten Gericht" der Situationisten selbst führte. Es war ja im Gegensatz zur situationistischen Auffassung gerade das Postulat der apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis" gewesen, das dem Arbeiterbewegungsmarxismus den Weg zur Kritik der fetischistischen apriorischen Matrix versperrt hatte. Der ewigen innerkapitalistischen Widerspruchsbearbeitung, deren Charakter unbestimmt bleibt und eigentlich geleugnet wird, steht so bei den Situationisten ein unmittelbarer Maximalismus des „Praxis"-Anspruchs gegenüber, der ins Leere laufen musste.

Für den aus der handlungstheoretischen Wende des westlichen Marxismus resultierenden neuen „Aktivismus" der Bewegungsideologie trat insgesamt das Problem der „Struktur" und des „Systems" immer mehr in den Hintergrund, was auch der theoretischen Konjunktur entsprach. Der späte Foucault kehrte zur Subjekt-Ontologie zurück; in einem Gespräch mit Ducio Trombadori behauptete er 1980, dass „...die Menschen im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört haben, sich selbst zu konstruieren, das heißt, ihre Subjektivität beständig zu verschieben (!), sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren" (zit. nach: Brieler 2001, S. 176 f.). Die Ontologisierung der Macht wird nun ergänzt durch die Ontologisierung der Subjekt-Form und das strukturalistische Moment im Poststrukturalismus nicht kritisch überwunden, sondern bloß unaufgearbeitet beiseite geschoben. So konstatiert François Dosse: „Wahrhaftig, das Subjekt ist wiedergekehrt...Dass Barthes, Todorov oder Foucault sich seit Mitte der siebziger Jahre zu einer Problematisierung des Subjekts hinentwickelt haben, kündet von einer Tiefenströmung, die die Sozialwissenschaften weit von den Ufern wegtreibt, an denen sie ihre Wissenschaftlichkeit hofften verankern zu können: denen des Systems, der Struktur. Das Verdrängte, das Subjekt, um das man geglaubt hatte herumzukommen, ist sichtlich wiedergekehrt. Unter verschiedenen Namen und als Träger ebenso verschiedener Methodologien beanspruchen die Individuen, die Handelnden, die Akteure die

Aufmerksamkeit zu einem Zeitpunkt, an dem die Strukturen am theoretischen Horizont verblassen“ (Dosse 1999, zuerst französisch 1992, S. 426 f.).

Die nunmehr allgemeine Wiederkunft des „Subjekts“ in der Theorie verwies allerdings nur darauf, dass dessen Kritik im Strukturalismus verkürzt und unvollständig geblieben war, gerade weil der Gegenpol der fetischistischen Objektivierung nicht in diese Kritik einbezogen, sondern nur in einer „schwachen“, partikularisierten Gesetzmäßigkeits-Metaphysik positiviert worden war. Eben deswegen schlug nun das „Foucaultsche Pendel“ nicht nur auf den handlungstheoretischen Pol, sondern in dieser Richtung auch konsequenterweise auf den „Subjekt“-Pol um; allerdings nicht mehr eines Meta-Subjekts („Klasse“) wie noch bei den Praxisphilosophen und auch bei den Situationisten, sondern von entsprechend partikularisierten „Subjektivitäten“, wobei sich im Rückgriff auf antike Philosophien der „Lebenskunst“ etwa in Foucaults Vorlesungen zur „Hermeneutik des Subjekts“ (Foucault 2004, gehalten 1981/82) bereits der postmoderne soziale Individualisierungsschub ankündigte. „Das System, die Struktur“, die gesellschaftliche Objektivität wurde nun seinerseits zum „Verdrängten“, um das „man glaubte, herumzukommen“.

In Verbindung mit dem Bewegungs-Aktivismus durchlief die neue Subjekt-Emphase in mehreren Wellen verschiedene Erscheinungsformen des inflationierten Politizismus. Aus der 68-er Bewegung heraus entwickelte sich zunächst als zeitweilige Abkehr von der Bewegungsideologie in Gestalt der marxistisch-leninistischen, trotzkistischen und maoistischen K-Sekten ein gespenstisches Revival des Parteimarxismus, das jedoch nicht von langer Dauer sein konnte, weil es dafür keinen realen gesellschaftlichen Bezug mehr gab. Schon seit Ende der 70er Jahre lösten sich die Gespenster-Parteien weitgehend wieder in die sogenannten „neuen sozialen Bewegungen“ auf, die sich ganz nach dem poststrukturalistischen Paradigma als partikulare, phänomenologisch beschränkte Ein-Punkt-Bewegungen konfigurierten (etwa die Anti-AKW-Bewegung). Die kritisierten Einzelerscheinungen des Kapitalismus blieben zusammenhanglos, weil es im Gefolge der handlungstheoretischen Wende und der daraus folgenden Wiederkunft des nunmehr partikularisierten „Subjekts“ keinen kritischen Begriff des negativen Ganzen mehr geben konnte.

In diesen Zusammenhang fällt auch der neue Feminismus, wie er sich aus ersten Ansätzen in der 68-er Bewegung herausgebildet hatte. Es war kein

Zufall gewesen, dass das Geschlechterverhältnis im gesamten Kontext der handlungstheoretischen Wende keine oder nur eine marginale Rolle gespielt hatte. Die Auflösung der alten marxistischen Gesetzmäßigkeits-Metaphysik verblieb in allen Varianten unreflektiert in der eindimensionalen, androzentrischen „Form Theorie", deren abstrakter Universalismus nicht überwunden, sondern (auch bei Foucault) nur partikularisiert und atomisiert worden war. Die adäquate Formulierung eines Begriffs des modernen warenproduzierenden Patriarchats wäre einzig möglich gewesen im Zusammenhang mit der theoretischen Durchdringung der Fetisch-Konstitution, die aber ja nur in wenigen Ansätzen tangential gestreift und letztlich fallen gelassen worden war. In seinem theoretischen Raster blieb der neue Feminismus trotz vieler verdienstvoller historischer und wissenschaftskritischer Untersuchungen dem als solchen unerkannten androzentrischen Kategoriensystem verhaftet; er erschien daher selber als bloße Ein-Punkt-Bewegung und das Geschlechterverhältnis als „relativ selbständiger" Gegenstand oder eben als „Singularität" im Foucaultschen Sinne. In der Praxis lief dieses Verständnis auf bloße Widerspruchsbearbeitung in den androzentrisch-kapitalistischen Kategorien hinaus und der Feminismus reduzierte sich auf einen „Kampf um Anerkennung" ungefähr nach dem Muster der alten Arbeiterbewegung, wobei nach der längst vollzogenen Durchsetzung des Frauenwahlrechts nur wenig Spielraum blieb (etwa in Form von Quoten-Regelungen etc.). Die insofern „affirmative Kritik" des neuen Feminismus musste sich daher bald erschöpfen und in den allgemeinen Gang der Bewegungsideologie einordnen, was sich heute in der Weltkrise des warenproduzierenden Patriarchats bitter rächt.

Wie sich die Intentionalitäts-Metaphysik in der unkritisch vorausgesetzten Fetisch-Konstitution nicht von ihrem Gegenpol der Gesetzmäßigkeits-Metaphysik lösen kann, so der soziologische Partikularismus und „Atomismus" nicht vom Gegenpol des Universalismus oder „Holismus", wie er der apriorischen Matrix des kapitalistischen Formzusammenhangs ebenso entspricht. Die Rückkehr des unüberwundenen, seinem Wesen nach androzentrischen Universalen in der bürgerlichen Form analog zur Wiederkunft des „Subjekts" musste sich daher erst recht unkritisch vollziehen; an die Stelle der ausgebliebenen Kritik der Fetisch-Konstitution trat alsbald eine neue *Menschenrechts-Metaphysik*, in der sich die theoretisch abgerüstete Linke untergründig mit dem aufkommenden offiziellen Neoliberalismus zu verbinden begann. François Dosse macht dies exemplarisch an Foucault fest: „Zuvor hatte er die

Modernität mit der neuen Figur des ‚spezifischen Intellektuellen' bestimmt, der auf das Universale verzichtet, um sich jeweils im einzelnen für die Aufbrüche am Rand der Systeme einzusetzen...Doch sollte Michel Foucault unter dem Eindruck aktueller Umwälzungen in der Praxis allmählich wieder an die Figur anknüpfen, von der er sich losgesagt hatte – an die des globalen Intellektuellen, der für die Werte der Demokratie streitet... In den ausgehenden siebziger und beginnenden achtziger Jahren galt Foucaults Kampf somit den Menschenrechten... Mit dieser Position ging er deutlich auf Distanz zu seinem Engagement früherer Tage und bekundete streitbar seine Solidarität mit den Werten der Demokratie, die bislang als Inbegriff der Verbrämung gegolten hatten... Foucaults Eingriffe vollzogen sich in den neuen Kämpfen, in denen es auf die Solidarität mit den universalen Grundsätzen der Menschenrechte ankam" (Dosse, a.a.O., S. 410 f.).

Der abstrakte bürgerliche Universalismus der Menschenrechts-Metaphysik, in Grundzügen schon vom jungen Marx vernichtend kritisiert (allerdings noch ohne dessen androzentrischen Charakter wahrnehmen zu können), füllte also die gähnende Leerstelle einer theoretisch reflektierten radikalen Kritik des systemischen Ganzen kapitalistischer Vergesellschaftung und verband sich mit atomisierten „lokalen Kritiken" einzelner Erscheinungen ohne zureichende Analyse; so beim späten Foucault in unvermittelten Solidaritäts-Aktivitäten mit den Flüchtlingen der „Boat People" Asiens, mit der paradoxen „neoliberalen Arbeiterbewegung" von Solidarnosc in Polen und mit dem islamistischen Ausgang der iranischen Revolution, deren „spirituelle Dimension" ihn beeindruckte (Taureck 1997, S. 115). Der blinde Bewegungs-Tourismus von Promis wie von Aktivisten verwies auf die Unfähigkeit zur kritischen Analyse des Zusammenhangs, in dem sich da „etwas bewegte"; Hauptsache es ging irgendwie „gegen die Macht in der Macht", deren historische Form in gar keiner Weise mehr dingfest gemacht werden konnte.

Im Amalgam von partikularer Kritik bzw. dem oberflächlichen Bezug auf Bewegungen, deren gesellschaftlich-historische Bedingtheit begriffslos blieb, einerseits und Menschenrechts-Universalismus andererseits reproduzierte sich die bürgerliche Polarität von Besonderheit der Widerspruchsbearbeitung und abstrakter Allgemeinheit der zirkulativen Ideale von „Freiheit und Gleichheit", hinter der die eliminatorische Konkurrenz lauert. In Verbindung mit dem von aller Kritik des gesellschaftlichen Formzusammenhangs abgelösten

Politizismus ging daraus in Gestalt von „bunten Listen“ die Rückkehr zum Parlamentarismus hervor. Das Resultat war schließlich nicht nur in der BRD die Partei der Grünen: Jetzt nicht mehr als Revival des Parteimarxismus, sondern als Partei ohne Marxismus, vollgestopft mit Bewegungsideologie der dürftigsten Sorte aus oberflächlich zusammenaddierten „lokalen Kritiken“; und in der BRD angereichert mit lebensphilosophisch-vitalistischen Interpretationen der Alternativ-Ideologie. Diese paradoxe „Bewegungspartei“ entledigte sich alsbald ihres ideologischen Ballasts („Basisdemokratie“ etc.) und der haltlosen Aktivisten-Militanz, um wie ihre parteimarxistischen Vorgänger im Schnelldurchgang der „Heimholung“ in die politische Klasse des warenproduzierenden Patriarchats zu verfallen. Folgerichtig mündete die Wiederkunft der Menschenrechts-Metaphysik in die Legitimationsideologie der kapitalistischen Weltordnungskriege und der neoliberalen Gegenreformen; eine Entwicklung, die so allerdings ein Foucault wahrscheinlich nicht mitgemacht hätte.

Da jedoch der lange Prozess der handlungstheoretischen Wende im westlichen Marxismus grundsätzlich unreflektiert geblieben war, konnte das erbärmliche Resultat nur äußerlich und moralisch kritisiert werden. Soweit sich die von Intentionalitäts-Metaphysik geleitete Bewegungsideologie parallel zur Konstitution des grünen Parlamentarismus fortsetzte, konnte sie nur das schwache „Subjekt“ einer falschen „Autonomie“ beschwören, das in Wirklichkeit *heteronom* bestimmt blieb sozusagen bis auf die Unterhose. Der Begriff dieser (implizit handlungstheoretisch gefassten) „Autonomie“ war von Anfang an diffus; er transportierte einen gänzlich unausgewiesenen Anspruch, sich gegen den als solchen unbegriffenen Gang der kapitalistischen Dinge einen unmittelbaren Handlungsspielraum zu eröffnen (sei es in Form von Bewegungen oder Lebenszusammenhängen), der in der beginnenden Weltkrise der 3. industriellen Revolution bald zunichte wurde.

13. Wir sind alles. Das Elend des (Post-)Operaismus

Dass ich paranoid bin, heißt noch lange nicht, dass sie nicht hinter mir her sind. (Woody Allen)

Die handlungstheoretische Wende des westlichen Marxismus, die sich in der postmodernen ideologischen Praxis weitgehend von der Marxschen Theorie überhaupt abgekoppelt hatte, statt sie weiterzuentwickeln, ließ eine Leiche

im Keller zurück: nämlich eben die Kritik der politischen Ökonomie, die kritische Befassung mit den vertrackten „Gesetzmäßigkeiten“ der kapitalistischen Gesellschaftsmaschine auf Basis der Fetisch-Konstitution, die fortlaufende Analyse des „gesellschaftsverändernden“ kapitalistischen Prozesses in seiner Einheit von Objektivierung und (subjektiver) Widerspruchsbearbeitung einschließlich mörderischer Ideologien. Die scheinbare Auflösung dieser unabgegoltenen Problematik lieferte die vielleicht wirkmächtigste Strömung in der Neuen Linken, die parallel zum „strukturalen Marxismus“ Althusserscher Prägung und zur Foucaultschen Atomisierung der Kritik in Italien entstand: der sogenannte *Operaismus*. Ausgangspunkt war in den 60er Jahren die spezifische Lage der aus dem Mezzogiorno in die fordistischen Industrien Oberitaliens einströmenden jungen Landbevölkerung, die noch nicht die Fabrikdisziplin der „abstrakten Arbeit“ verinnerlicht hatte. Während die staatskapitalistischen Regimes „nachholender Modernisierung“ in der Peripherie des Weltmarkts diese Disziplinierung im Namen einer „marxistischen“ Legitimationsideologie durchgepeitscht hatten, entwickelte sich aus einer ähnlichen Situation heraus gegen das westlich-fordistische Fabrikregime der Nachkriegsprosperität in Italien eine bestimmte „Arbeitermilitanz“; aus der hier eingenommenen Perspektive ein legitimer Widerstand, aber zunächst auch eine spezifische Form von beschränkter Widerspruchsbearbeitung, die für linke Intellektuelle in ihrer Unmittelbarkeit zum theoretischen Bezugsfeld werden konnte.

Das Denken des so entstandenen Operaismus („Arbeiterismus“) als Legitimationsideologie dieser unmittelbaren Militanz nahm nun einen eigenartigen Verlauf. Der Kampf gegen das fordistische Arbeitsregime firmierte als „Kampf gegen die Arbeit“; aber das war eine Mogelpackung. Denn gemeint war damit wieder einmal nur die spezifische Erscheinungsform der fordistischen Disziplin, während die moderne Arbeitsontologie als solche ähnlich wie bei den Situationisten ungebrochen blieb; der phänomenologisch beschränkte „Kampf gegen die Arbeit“ verließ in Wirklichkeit das traditionelle Paradigma der (ontologischen) „Befreiung der Arbeit“ nie. Eine Kritik der Arbeitsontologie war aus der unmittelbaren Anbindung an jene „arbeitermilitante“ Widerspruchsbearbeitung (die sich keineswegs überraschend bald wieder verlaufen sollte) gar nicht möglich. Was übrig blieb, war eine spezifische *ideologische Praxis* des Operaismus, von der das handlungstheoretisch verkürzte, das Kapitalverhältnis in reine Subjektivität auflösende Verständnis auf die Spitze

getrieben wurde und die seit den 70er Jahren in vielen Ländern Einfluss bei der „Bewegungslinken“ gewann.

Die durchaus alte, arbeitsontologische Vorstellung, dass die „Arbeiterklasse“ als „proletarische und Arbeitersubjektivität“ eine „stets im System präsente Exogenität“ (Negri 1977, S. 41) sei, also gleichzeitig qua Unterworfenheit „im“ und qua Arbeitsontologie „außerhalb“ des Kapitals existiere, schließt von vornherein einen kritischen Begriff der klassen-übergreifenden Konstitution des modernen warenproduzierenden Patriarchats aus. Abgelöst von seiner beschränkten und historisch gegenstandslos gewordenen Funktion als „Kampf um Anerkennung“ im Kapitalverhältnis wird der Begriff des Klassenkampfs enthistorisiert und ähnlich wie bei den Praxisphilosophen jenseits seines einstigen realen Gegenstandsbereichs abstrakt subjektmythologisch aufgeladen. Es „gibt“ jetzt keine (negative) Objektivität kapitalistischer Entwicklung mehr, sondern nur noch den Klassenkampf „allein zu Haus“; so bei Mario Tronti: „Auch wir haben erst die kapitalistische Entwicklung gesehen und dann die Arbeiterkämpfe. Das ist ein Irrtum. Man muss das Problem umdrehen, das Vorzeichen ändern, wieder vom Prinzip ausgehen: und das Prinzip ist der proletarische Klassenkampf“ (zit. nach: Birkner/Foltin 2006, S. 11). Dies, so Martin Birkner und Robert Foltin in ihrer einschlägigen Monographie, sei das „verbindende Element der verschiedenen operaistischen Schattierungen..., welches den grundlegendsten Unterschied zum Objektivismus der marxistischen Orthodoxie darstellte“ (Birkner/Foltin, a,a.O., S. 24). Aber der Objektivismus der alten Gesetzmäßigkeits-Metaphysik wird nicht als positivistisches und damit affirmatives Verständnis der durchaus realen kapitalistischen Objektivierung kritisiert, sondern bloß immanent subjektiv-handlungstheoretisch umgedreht.

Das allein ist noch nichts Neues. Aber der Operaismus geht einen entscheidenden Schritt weiter als der westliche Marxismus. Er schiebt die Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie (und damit die kapitalistischen Realkategorien) nicht beiseite, sondern bezieht sie direkt in die handlungstheoretische Wende ein. Die sozialen Klassen und ihr immanenter „Kampf“ (die bloße innerkapitalistische Widerspruchsbearbeitung) erscheinen nicht mehr wie bei Marx als von den in einem historischen Prozess herausgebildeten, objektivierten Kategorien der apriorischen Matrix konstituiert, sondern genau umgekehrt gelten nun diese Kategorien ihrerseits als subjektiv vom „Klassenkampf“

konstituiert. Das bedeutet (in einer gewissen Anlehnung an Althusser), den „Klassenkampf als Prinzip einzusetzen, das ‚Klassen' als seinen Ausgang erst hervorbrachte und ununterbrochen hervorbringt" (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 58). Paradox genug: Der „Klassenkampf" soll also vor den und unabhängig von den Klassen existieren; er wird zum konstituierenden metaphysischen „Prinzip" erhoben und tritt damit an die Stelle der Fetisch-Konstitution. Dieses „Prinzip" wird genauso positiviert und ontologisiert wie die alte „objektive Gesellschaftsgesetzlichkeit", aber eben in einer subjektivierten Fassung, die nur dem anderen Pol kapitalistischer Realmetaphysik anheimfällt.

Die Auflösung der fetischistischen Objektivierung in schiere Willensverhältnisse von ontologischen „Subjekten", die damit in ihrer Konstituiertheit nicht mehr hinterfragbar sind, sondern selber zum stummen Apriori werden, erfasst folgerichtig auch die Warenform selbst; so erscheint in Bezug auf die Marxsche Theorie „das berühmte erste Kapitel des ersten Abschnitts mit dem Titel ‚Die Ware' als Analyse und Kritik politischer (!) Herrschaft einer Klasse über eine andere" (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 81). Was hier als Position des US-amerikanischen „autonomen Marxismus" von Harry Cleaver referiert wird, gilt grundsätzlich für den Operaismus insgesamt. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie wird gewissermaßen handlungstheoretisch vergewaltigt und der Ausgangspunkt der Marxschen Formkritik an Ware, Geld und abstrakter Arbeit geradezu auf den Kopf gestellt. Das Resultat ist somit die vollständige Subjektivierung der kapitalistischen Kategorien als „krönender" Abschluss der handlungstheoretischen Wende; von den Operaisten gefeiert als „kopernikanische Wende" der kritischen Theorie. „Die Relevanz der subjektiven Momente", so Antonio Negri, „und das Auftauchen des subjektiven Klassenstandpunkts werden nun wichtigstes Element" (Negri 1977, S. 38). Die Fetisch-Konstitution wird so auf die bislang konsequenteste Weise zum Verschwinden gebracht und der letzte schmale Pfad zur Formulierung eines „ontologischen Bruchs" im direkten Bezug auf die (bei Foucault bloß ausgeblendeten und stumm gemachten) kapitalistischen Reproduktions-Kategorien zugemauert.

Im reinen Kampf „Subjekt gegen Subjekt" behält aber das metaphysische Subjekt „Arbeiterklasse" qua Ontologie der Arbeit einen ontologischen Vorteil; es wird absurderweise zum Demiurgen sowohl der Konstitution als auch der fortschreitenden Entwicklung des Kapitalismus ernannt. Es ist

„Biene“ und „Baumeister“ in einem für alle Ewigkeit. Alle „Gesetzmäßigkeit“ löst sich auf in Funktionen des „Klassenkampfs“, egal ob Warenform als solche, abstrakte Arbeit und Verwertungsprozess oder organische Zusammensetzung des Kapitals, tendenzieller Fall der Profitrate usw. Der „stumme Zwang der Konkurrenz“ (Marx) verschwindet als übergreifende Systemkategorie im schieren „Klassenkampf“; die Konkurrenz zwischen den Kapitalien und Nationalökonomien wird ebenso ausgeblendet oder als bloßer Störfaktor beiseite geschoben wie die Konkurrenz unter den LohnarbeiterInnen.

Die ontologisierte, immer schon als „kämpfend“ unterstellte „Arbeiterklasse“ gilt als zentrale „Haupttriebkraft der Entwicklung“ (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 82); eigentlich als alleinige Triebkraft. Denn das Kapital als „Gegensubjekt“ (statt als gesellschaftliches Fetischverhältnis) reagiert angeblich immer nur auf die „Kämpfe“, und daraus resultiert dann „alles“. Der durchaus vorhandene Anteil des „Klassenkampfs“ am kapitalistischen Modernisierungsprozess qua „Kampf um Anerkennung“ und immanenter Widerspruchsbearbeitung wird nicht nur maßlos hypostasiert, sondern auch völlig unkritisch (wiederum ähnlich wie bei den Situationisten) als unmittelbare positive Identität von Immanenz und Transzendenz gefasst. Aus diesem Konstrukt stammt auch jener falsche „Autonomie“-Begriff, wie er seit den 80er Jahren bewegungsideologisch grassiert.

Das metaphysische Subjekt „Arbeiterklasse“ ist so nicht bloß Urheber seiner eigenen Aktivitäten, sondern auch derjenigen seines Widerparts und überhaupt des gesamten gesellschaftlich-historischen Prozesses; es ist zur nunmehr *subjektiven* „letzten Instanz“ geworden an Stelle der objektiven „Ökonomie“ – eine nicht weniger verkürzte und eindimensionale Interpretation, nur andersherum. „Wir sind alles“, so könnte das Credo für dieses halluzinierte, eigentlich eher paranoide Meta-Subjekt formuliert werden; im Sinne Adornos eine *extreme identitätslogische Setzung*, gleichzeitig eine clowneske Verballhornung der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie und eine unglaubliche Überdehnung voraussetzungsloser Willensmacht. In gewisser Weise figuriert die „Klasse“ wie bei Lukács als absolutes Subjekt-Objekt der Geschichte, allerdings im Unterschied zu Lukács als weiter gehende Auflösung der gesellschaftlich-historischen Objektivität ins voraussetzungslose Subjekt. Dass diese demiurgische „Arbeiterklasse“ als ontologischer Superman der Geschichte irgendwie ihrem eigenen metaphysischen Prinzip des „Klassenkampfs“

einverleibt und in gewisser Weise untergeordnet ist (jene klammheimliche Anleihe beim Althusserschen Strukturalismus), erinnert nur noch von ferne an das Problem der Fetisch-Konstitution, sozusagen als „verdinglichter Rest".

Kein Wunder, dass Negri ähnlich wie Althusser die Fetisch-Problematik unaufgearbeitet einfach für obsolet erklärt, ja gleich „das Ende der Gültigkeit des marxschen Wertgesetzes" (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 88) proklamiert wird. Was übrig bleibt als gesellschaftliche abstrakte Allgemeinheit ist wie bei den Praxisphilosophen und bei Althusser das ewige „Kräfteparallelogramm" von schieren Machtverhältnissen; und insofern auch wie bei Foucault das Fluidum einer Macht-Ontologie, die ideologisch als von den kategorialen Formgesetzen des Kapitalverhältnisses emanzipiert gedacht wird. Es ist hier daran zu erinnern, dass schon der alte Arbeiterbewegungsmarxismus das Kapitalverhältnis wesentlich auf eine politisch-juristische Herrschaft der bloß soziologisch bestimmten „Kapitalistenklasse" über das ontologische Arbeitssubjekt (qua „Privateigentum an den Produktionsmitteln" und „Mehrwertaneignung" etc.) verkürzt hatte. Die famose „kopernikanische Wende" der Operaisten setzte nun auch insofern den handlungstheoretischen Schlusspunkt, als der Foucaultsche Machtbegriff direkt auf das bei Foucault bloß uninteressant gewordene Kapitalverhältnis übertragen wurde: ein Verständnis nicht mehr auf der Linie von Marx, sondern auf der Linie von Heidegger.

Der alte marxistische Politizismus und „Etatismus" hatte diese Auflösung im Kontext des positivistischen Verständnisses politischer Ökonomie längst vorbereitet: Schon in der sozialdemokratischen, von Hilferding kreierten Vorstellung vom „organisierten Kapitalismus" während der Zwischenkriegszeit erschien der Staat nicht mehr als „relativ unselbständiges" Moment der kapitalistischen Reproduktion, sondern als zusammenfassender kategorialer „Souverän" mit unbegrenzter Steuerungsmacht. Auch Horkheimers unter dem Eindruck von Stalinismus und NS-„Planstaat" entstandene Theorie vom „integralen Etatismus" und der angeblichen Abschaffung der Zirkulationssphäre ging in diese Richtung; allerdings implizit konterkariert von Adornos Beharren auf der Thematik von „falscher Objektivierung" und Fetisch-Problematik. Obwohl der keynesianische Regulationsstaat der Nachkriegszeit nur noch ein schwacher Abglanz dieses Etatismus war und sich alsbald in der neuen Dynamik des Weltmarkts erschöpfen sollte, hatte der linke Politizismus diese ideologische Interpretation weitergetrieben bis zur völligen Entkoppelung von der Kritik

der politischen Ökonomie. Indem der Operaismus diesen Strang nun mit der Heideggerschen Macht-Ontologie bei Foucault aufzuladen begann, erschien der Staat vollends als unmittelbarer Herrschafts-Ausdruck der „Macht"; zwar nicht mehr als absoluter „Souverän" über die Reproduktions-Kategorien, aber als reiner kapitalistischer Subjekt-„Wille" gegenüber den „Arbeiterkämpfen" und getrieben von diesen, also jenseits aller fetischistischen Objektivierung.

Für Negri ist somit unter dem Postulat der Auflösung des Kapitalverhältnisses in einen unmittelbaren Kampf „Subjekt gegen Subjekt" der Staat kein bloßer „interner Regulator" mehr, sondern er behauptet, „dass seine Funktion darin besteht, das automatische Kapitalverhältnis zu ersetzen" (Negri 1977, S. 23). Das Marxsche „automatische Subjekt" ist verschwunden, also auch dessen mögliche Kritik. „Kapitalistische Verwertung", so Negri, „Reproduktion des Kapitals, Zirkulation und Realisation identifizieren sich tendenziell in der Kategorie der politischen Herrschaft" (a.a.O., S. 25); Kapitalismus sei nichts als eine Form „direkter Herrschaft (!) des staatlichen Systems" (a.a.O., S. 28), geradezu einer „politischen Verwertung" (a.a.O., S. 47). Verschwunden ist so auch der Marxsche Begriff der Krise: „Die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Entwicklung und Krise...setzt sich – ohne Überbleibsel objektivistischer Illusionen – in die Begriffe eines gänzlich politischen Verhältnisses um" (Negri 1972, S. 73). Im weiteren Fortgang sind die Krisen überhaupt für den Operaismus nichts als „spezifische Mittel des Klassenkampfs von oben" (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 80); die Weltwirtschaftskrise von 1929 wird in einer geradezu grotesken Wahrnehmung „als späte Antwort auf die russische Oktoberrevolution und die Klassenkämpfe der 20er Jahre" (a.a.O., S. 80), also als Funktion der und Reaktion auf die „Arbeiterkämpfe" verstanden, die, indem sie sich angeblich immer schon „gegen das Kapitalverhältnis richten, es in einen Zustand der Krise bringen" (Negri 1977, S. 23). Ähnlich wie beim jungen Offe erscheint die Krise als reiner Ausdruck des Aufeinanderprallens subjektiver Willens-Intentionen.

Es ist nur konsequent, dass der Operaismus auch die Theoriebildung völlig in die „Arbeiterkämpfe" auflöste und das Postulat der apriorischen „Einheit von Theorie und Praxis" radikalisierte, statt es in Frage zu stellen. Die Theorie wurde reduziert auf die soziologisch verkürzte „Arbeiteruntersuchung", „Arbeiterwissenschaft" oder „militante Untersuchung", die ewig den „Zyklen der Kämpfe" und der daraus erwachsenden „Neuzusammensetzung des

Proletariats“ bzw. Neukonfiguration des Kapitalismus nach-denkt, ohne noch irgendeinen Begriff vom Durchbrechen des zugrunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisses entwickeln zu können, „in“ dessen Kategorien sich die „Kämpfe“ abspielen. Der Begriff einer „Überwindung“ des Kapitalismus ist so nach dem Ende der alten, strukturtheoretisch-objektivistischen Transformationsdebatten völlig leer und zur inhaltslosen Phrase geworden. Aus den „Kämpfen“, die noch tausend Jahre weitergehen könnten, wird schon irgendetwas hervorgehen; das ontologische „Subjekt“ muss sich nur genügend geltend machen, während es in Wirklichkeit an seine Konstitutionsbedingungen gefesselt bleibt. Die theoretische Reflexion wird so noch über den westlichen Marxismus hinaus an die Tretmühle der ewigen Widerspruchsbearbeitung angebunden und (wiederum in Anlehnung an Foucault) zum bloßen „Produktionsmittel und Werkzeug“ als „Teil der Organisation der Klasse“ (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 8 f.) in der unmittelbaren immanenten „Gegenpraxis“ degradiert. Damit hat der Operaismus auch den Charakter der vermeintlich radikal kritischen Reflexion als „instrumentelle Vernunft“ zum Abschluss gebracht und dementiert so ungewollt seine äußerliche Kritik der „Gesetzmäßigkeit“.

Hatte der Operaismus die spezifisch-historischen Kategorien des Kapitalismus einschließlich der ökonomischen als solche handlungstheoretisch ins Subjekt und in Foucaults Heideggerianische Macht-Ontologie aufgelöst, so war zunächst dennoch im Gegensatz zu Foucault und dessen Atomisierung der Kritik auf „lokale Kritiken“ ähnlich wie im westlichen Marxismus als einziger gesamtgesellschaftlicher Bezug das metaphysische „Klassen“-Subjekt übrig geblieben; in den Anfängen sogar noch parteimarxistisch formuliert und mit Parteigründungs-Ansätzen verbunden. Im Prozess der 3. industriellen Revolution konnte jedoch das Obsoletwerden dieses alten Meta-Subjekts nicht unbemerkt bleiben. Es wurde nun über verschiedene Zwischenschritte, in denen sich die operaistische Ideologie vom Produktions-Paradigma der Fabrik in die diversen „gesellschaftlichen Sphären“ zerstreute, allmählich aufgelöst. Die „Aufnahme poststrukturalistischer Theorien, u. a. der von Foucault und Deleuze/Guattari“ (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 33) ergänzt seither die allgemeine Macht-Ontologie auch durch die Partikularisierung und Fragmentierung des einstmals als „einheitlich“ unterstellten Klassensubjekts.

Indem der nunmehr so genannte „Postoperaismus“ das alte Klassenkampf-Paradigma nicht im Sinne der Fetisch-Kritik überwindet, sondern es bloß in

eine oberflächliche Pluralität von unmittelbaren „sozialen Lagen“ zerstreut und von der „unhintergehbaren Vielfältigkeit der kämpfenden Subjekte“ (Birkner/Foltin, a.a.O., S. 34) zu schwadronieren beginnt, gelangt er einerseits zur Foucaultschen Atomisierung der Kritik, die jedoch andererseits dennoch weiterhin durch einen identitätslogischen Begriff gedeckelt wird: Die unterschiedslos eingemeindeten sozialen „Subjektivitäten“ sollen in ihrer empirischen Zusammenhanglosigkeit (deren wirklicher Zusammenhang im Wert-Abspaltungsverhältnis und der universellen Konkurrenz reflexionslos bleibt) zum ahistorischen und diffusen neuen Meta-Subjekt der sogenannten „Multitude“ (Hardt/Negri 2002) rein äußerlich zusammengefasst werden. Egal ob afrikanische Migranten, die auf der Suche nach kapitalistischen „Arbeits“-Möglichkeiten im Mittelmeer ertrinken, ob zwanghaft lächelnde Dienstleistungs-Anbieter einer „affektiven Arbeit“, ob die „digitale Boheme“ des Internet-Kapitalismus, ob neonationalistisch ihr Dasein verteidigende Lohnarbeiter in der Rüstungsindustrie oder die Clientel des öl-gesponserten Caudillismus eines Chavez – sie alle sind schon immer Bestandteil der „kämpfenden Multitude“. Und auf der anderen Seite steht nun nicht mehr der (National-)Staat, sondern ein ebenso diffuses globales „Empire“ (Hardt/Negri 2002), wobei der neue „ideelle Gesamtimperialismus“ (vgl. Kurz 2003) nicht aus der krisenhaften Dialektik von Nationalstaatlichkeit und kapitalistischer Globalisierung in der 3. industriellen Revolution heraus analysiert wird, sondern unvermittelt als direkter globaler Ausdruck der Macht-Ontologie erscheint.

Ideologiekritik und selbst positivistische Ideologietheorie ist von dieser Position aus wie bei Foucault gänzlich unmöglich geworden, weil es keinen Bezug zur gesellschaftlichen Konstitution mehr gibt, die in eine Pluralität von schieren Willenshandlungen vor dem Hintergrund der Macht-Ontologie aufgelöst wurde. Indem jedoch im Unterschied zu Foucault diese empirische „Vielfalt“ von „Subjektivitäten“ dennoch wieder mit der Leerformel der „Multitude“ einer identitätslogischen Zusammenfassung unterzogen wird, sind nicht nur sozial, sondern auch inhaltlich-ideologisch völlig willkürliche Eingemeindungen möglich einschließlich islamistischer Killersubjekte. Es gibt kein inhaltliches Unterscheidungskriterium mehr. Was sich da regt und bewegt, wird fast unterschiedslos „angenommen“: Auch „sozialkritische“ Antisemiten sind im Zweifelsfall Kinder der großen Mutter „Multitude“! Jede Differenzierung ist in der identitätslogischen Inhaltslosigkeit des „Multitude“-Begriffs gelöscht.

In dieser absurden, bewusst und explizit anti-dialektischen Additionslogik ist es gleichgültig, ob der barbarische Terroranschlag des 11. September vom islamistischen Bestandteil der „Multitude“ verübt wurde oder (verschwörungstheoretisch) eine „Reaktion“ des „Empire“ sein soll, das als „Antwort“ auf die glorreichen „Kämpfe“ die Twin Towers selbst in die Luft gesprengt habe: Jetzt ist es eben die „Multitude“, die immer schon „alles“ macht und bewirkt. „Wir sind alles“ – das halluzinatorisch enthistorisierte Meta-Subjekt ist als multiples endgültig paranoid geworden.

Hatte der Operaismus die Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie in die schiere Subjektivität des „Klassenkampfs“ aufgelöst und die handlungstheoretische Wende abgeschlossen, so setzt der Postoperaismus auf dieser Grundlage die „Fesselung“ der Theorie an eine vorgegebene Praxis bis zu ihrer völligen Entwaffnung gegenüber mörderischen Ideologien fort, wie sie in der multiplen „Vielfalt“ von Krisen-„Subjektivitäten“ nur so brodeln. Den eigentlichen theoretischen Angelpunkt bildet dabei das explizite Verwerfen des Fetisch-Begriffs, der nach der Auflösung des kategorialen Zusammenhangs kapitalistischer Reproduktion in die Intentionalitäts-Metaphysik als letztes „Marxsches Gespenst“ dräut. Diesem Ärgernis den Garaus zu machen, hat sich eine andere Variante des Postoperaismus zum Ziel gesetzt, die vor allem von John Holloway repräsentiert wird. In seinem Buch „Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen“ (Holloway 2002) stellt er dem traditionsmarxistischen Zusammenhang von Gesetzmäßigkeits-Metaphysik (Objektivismus), politischer Machtergreifung und Staatsplanung zunächst noch einmal rekapitulierend die bewegungsideologische Intentionalitäts-Metaphysik gegenüber. Im Unterschied zum Negrischen Postoperaismus greift er dabei jedoch den Marxschen Fetisch-Begriff als Wesensbestimmung kapitalistischer Verhältnisse auf und versucht ihn selber postoperaistisch zu reformulieren; und zwar ausgerechnet unter Berufung auf Adorno.

Die Entfaltung des Fetischbegriffs nimmt in Holloways Argumentation einen eigenartigen Verlauf. Einerseits geht er wie der gesamte Operaismus in der handlungstheoretischen Verlängerung des traditionsmarxistischen Kapitalbegriffs von einer direkten politisch-juristischen Herrschaft der Kapitalistensubjekte aus: „Dies ist das Kapital: die Geltendmachung von Herrschaft über andere auf der Grundlage von ‚Besitz’ des Getanen und damit der Mittel des Tuns als Vorbedingung für das Tun jener anderen, die befehligt werden“

(Holloway, a.a.O., S. 44). Die Rede ist sogar gut proudhonistisch vom „Raub“ (a.a.O., S. 46), der an den ArbeiterInnen begangen werde. Andererseits stellt er fast im selben Atemzug lapidar die fetischistische Objektivierung im Marxschen Sinne fest: „In der kapitalistischen Gesellschaft ist der Kapitalist nicht das Subjekt...Es ist der Wert“ (a.a.O., S. 48). Beide Aussagen bleiben durchgängig völlig unvermittelt.

Ähnlich wie die Praxisphilosophen operiert Holloway dabei mit einem ontologischen, ahistorischen Begriff des (gesellschaftlichen) „Tuns“, dessen „kreativer Fluss“ im Kapitalismus ständig durch „instrumentelle Macht“ unterbrochen werde (a.a.O., S. 41). Dieses durchgängig beschworene „kreative Tun“ verschwimmt grundsätzlich mit dem Arbeitsbegriff, der so letztlich aus der Bestimmung des Fetischverhältnisses herausgehalten wird. Der Warenfetisch erscheint ganz im verkürzten Sinne des Arbeiterbewegungsmarxismus als bloße Verdunkelung des Ursprungs von Wertbildung in der ewigen Arbeit: „Die Ware nimmt ein eigenständiges Leben an, in dem ihr gesellschaftlicher Ursprung in menschlicher Arbeit ausgelöscht ist“ (a.a.O., S. 62). Wie bei Negri und Co. wird an der Arbeitsontologie in einer verschwiemelten Ausdrucksweise festgehalten. Daraus folgt eine Formulierung des sozialen Gegensatzes, die ganz dem politisch-juristischen (später dem machtontologischen) Verständnis der Klassenkampf-Ideologie folgt: „Instrumentelle Macht bricht mit gegenseitiger Anerkennung: diejenigen, über die Macht ausgeübt wird, werden nicht anerkannt“ (a.a.O., S. 43). Unfreiwillig verweist Holloway hier auf den historisch gegenstandslos gewordenen, längst erloschenen „Kampf um Anerkennung“ in den kapitalistischen Kategorien, der gerade die Erkenntnis und Kritik der Fetisch-Konstitution verunmöglicht hatte.

Hollowys defizitäre Bestimmung des Fetischbegriffs setzt sich fort in einer positiven Subjektideologie, die ebenfalls der allgemeinen Entwicklung vom „objektiven Klassensubjekt“ des Parteimarxismus zum puren und schließlich fragmentierten Subjekt der Bewegungsideologie folgt. Die unzureichende, einem bloß partikularisierten Objektivismus folgende Subjektkritik des Strukturalismus wird abermals nicht durch die Kritik der Fetisch-Konstitution überwunden, sondern bloß zwecks „Subjektrettung“ platt auseinanderdividiert; sie sei zwar „verständlich“, aber eigentlich nur auf den bürgerlichen Begriff des Subjekts als „Identifikation“ mit der „instrumentellen Macht“ gemünzt gewesen (a.a.O., S. 89), und darin gehe das Subjekt nicht auf: „Wenn

allerdings das bürgerliche Subjekt mit Subjektivität insgesamt gleichgesetzt wird, dann wird hier in mörderischster Weise (!) das Kind mit dem Bade ausgeschüttet“ (a.a.O., S. 89). Was soll nun diese „Subjektivität insgesamt“ sein? Dem form-konstituierten Subjekt der Moderne stellt Holloway ein angeblich gewissermaßen „darunter“ liegendes „existentielles“ Subjekt gegenüber, das an die Stelle der „Klasse“ tritt; also eine Art Subjekt-Ontologie eher Heideggerscher Prägung. Die „Form Subjekt“ wird so ebenfalls aus dem Fetischbegriff ausgeklammert; kein Wunder, dass Holloways arbeits- und subjektontologische Herangehensweise im androzentrisch-universalistischen Horizont verbleibt und die geschlechtliche Abspaltung auf der begrifflichen Ebene des „Werts“ (somit auch der Kapitalismus als warenproduzierendes Patriarchat) für ihn denkunmöglich ist. Das kapitalistische Geschlechterverhältnis wird durchgängig inhaltlich ausgeblendet und erscheint überhaupt nur im großen „I“ der grammatikalischen „political correctness“ als unwesentliches Anhängsel.

Der Fetischbegriff bleibt dabei nicht nur androzentrisch-universalistisch; er führt auch nicht zu einer Analyse des fetischistischen Formzusammenhangs und seiner negativ objektivierten Bewegungsgesetze im Sinne des Marxschen „automatischen Subjekts“, dessen Thematisierung Holloway sorgfältig vermeidet. Da die Vermittlung zwischen Objektivierung und Intentionalität durchgestrichen ist, genau wie im sonstigen (Post-)Operaismus, bleibt die dennoch erhobene Rede von den „fetischisierten, verrückten, definierenden Formen des Kapitalismus“ (a.a.O., S. 165) völlig leer und unbestimmt. Woher kommen sie denn, diese „verrückten Formen“? Haben „Verrückte“ sie ausgedacht, sind sie dem Aneignungswillen von apriorischen, unkonstituierten Herrschafts-Subjekten entsprungen oder hat sich das ontologisch-„existentielle“ Eigentlichkeits-Subjekt in einer Art historischem Betriebsunfall irgendwie selbst überlistet? Wenn Holloway die Kritik bezeichnenderweise als das Postulat formuliert, dass „wir“ uns „vom Fluch der Hexe befreien“ (a.a.O., S. 109) müssten (sind vielleicht doch die Weiber an allem schuld?), dann zeigt er damit nur seine völlige Begriffslosigkeit hinsichtlich der Fetisch-Konstitution, die ihn als solche eigentlich gar nicht interessiert.

Der „Fetisch“, was immer er sein soll, bleibt als Leerformel stehen; es geht im Grunde um etwas anderes: Die negative Objektivität soll nicht kritisch mit dem Ziel ihrer historischen Überwindung durchleuchtet, sondern sie soll

„weggezaubert“ werden. Dafür wird nun Adornos Kritik der Identitätslogik und des „identifizierenden Denkens“ instrumentalisiert. Bei Adorno ist die allen Inhalt vergewaltigende, negativ „definierende“ Identitätslogik erkenntniskritisch aus der fetischistischen Wertform hergeleitet (auf die zirkulationsideologische Verkürzung dabei habe ich schon hingewiesen). In einer Art Bauerntrick versucht Holloway nun die Kritik der Identitätslogik auf den sie konstituierenden Formzusammenhang selbst „anzuwenden“: Die negative Objektivität dürfe ihrerseits nicht als solche „identifiziert“ werden, das sei ein „Ansatz des starren Fetischismus“ (a.a.O., S. 99), eine „Fetischisierung des Fetischismus“ (ebda). In Wirklichkeit handle es sich um das „mit sich selbst in Widerspruch stehende Wesen des Fetischismus“ (a.a.O., S. 101). Der prozessierende Selbstwiderspruch des Kapitalismus wird nicht als ein solcher innerhalb der Fetisch-Konstitution (und damit innerhalb der Identitätslogik) wahrgenommen, sondern auseinanderdividiert in die „verrückte Form“ einerseits und in deren angeblich unmittelbare, per se schon sich „emanzipatorisch“ öffnende Selbstnegation andererseits.

Nachdem er so den Fetischbegriff durch begriffliche Verkürzungen „geöffnet“ hat, setzt Holloway die Verballhornung und das affirmative Zurückbiegen der Adornoschen Kritik der Identitätslogik fort, indem er sich gegen jegliche „Trennung von Konstituierung und Existenz“ (a.a.O., S. 99) wendet: „Wertform, Geldform, Kapitalform, Staatsform usw. werden nicht ein für allemal zu Beginn des Kapitalismus herausgebildet. Sie stehen vielmehr ständig zur Diskussion (!), werden ständig als Formen gesellschaftlicher Verhältnisse hinterfragt (!)...“ (a.a.O., S. 109). Die historische Konstituierung des Kapitalismus vom 16. bis zum 19. Jahrhundert war tatsächlich ein von zahlreichen Brüchen durchzogener Durchsetzungskampf, der jedoch in den letzten beiden Jahrhunderten zu einem Prozess der Verinnerlichung geführt hat, in dem die moderne Fetisch-Konstitution als „zweite Natur“ verankert wurde. Holloway schließt das unaufhörliche *Leiden* an dieser negativen Vergesellschaftung in falscher Unmittelbarkeit kurz mit ihrer angeblich permanenten „Infragestellung“ allein schon durch die schiere „Existenz“ in ihren Formen. Dass er die historische „umkämpfte Konstituierung“ unmittelbar identisch setzt mit der (per se immer schon als „widerständig“ unterstellten) „alltäglichen Existenz“ im längst durchgesetzten Kapitalismus bis heute, ebenso die „Erfahrung...der Fetischisierung und der Entfetischisierung“ (a.a.O., S. 101) – das ist eine selber im höchsten Grade identitätslogische Bestimmung.

Indem so die kapitalistischen Kategorien „...als offene und ständig umkämpfte Kategorien aufgefasst“ (a.a.O., S. 114) werden, setzt Holloway die Tiefenschicht der Konstitution gleich mit der jeweils aktuellen Oberflächenbewegung (etwa institutionellen Umwälzungen), also mit der immanenten kapitalistischen „Weltveränderung“, Realinterpretation und ständigen Widerspruchsbearbeitung; ein Zusammenhang, von dem er keinerlei Begriff hat. Er lügt sich den Kampf um die Realinterpretation zurecht als ein „Umkämpftsein“ der Kategorien selbst, was evident völlig unzutreffend ist. Das zeigt sich auch an seinen geradezu albernen Beispielen. „Der Wert, als eine Form, in der wir uns gegenseitig aufeinander beziehen“, so Holloway, werde schon „in Frage“ gestellt „jedes Mal, wenn ein kleines Kind Süßigkeiten aus einem Laden nimmt, ohne sich darüber im Klaren zu sein, dass dafür Geld im Austausch gegeben werden muss, jedes Mal, wenn Arbeiter sich weigern, vom Markt diktierte Fabrikschließungen oder Arbeitsplatzverluste hinzunehmen...“ (a.a.O., S. 109). Weder das Hineinsozialisieren von Kleinkindern in die Wertform noch gar der “Kampf um Arbeitsplätze” haben das geringste mit kategorialer Kritik zu tun. Wie schon bei den Praxisphilosophen wird in die ewige Widerspruchsbearbeitung das „ganz Andere“ hineingeheimnist oder unterstellt, die unüberwundenen Kategorien, indem sie immer schon unvermittelt ihr eigenes Gegenteil darstellen sollen, könnten beliebig „umdefiniert“ werden: „Geld“, so Holloway, „ist (!) die tobende Schlacht der Geldwerdung und Anti-Geldwerdung“ (a.a.O., S. 110).

Da Holloway die widersprüchliche Selbstvermittlung des Fetischverhältnisses identitätslogisch gleichsetzt mit einem angeblich ständig schwelenden Widerspruch *gegen* dessen Kategorien, streicht er auch die Vermittlung der radikalen Kritik durch, wie sie sich aus der Leidenserfahrung heraus erst in einem historischen Gegenprozess konstituieren müsste. Für ihn biegt in einer Art Heideggerschem Begriff von „Existenz“ als „unmittelbarem Widerstand“ die „Entfetischisierung“ jederzeit „alltäglich“ ums Eck in einem „Sturm der Unvorhersagbarkeit“ (a.a.O., S. 118). Das geht natürlich nur, weil er trotz der ständig wiederholten Beteuerung, es gebe kein „unschuldiges Subjekt“ (a.a.O., S. 167 u. a.), in Wirklichkeit wie gezeigt ein „unter“ den Kategorien verborgenes ontologisches (kaum verhüllt männliches) „Existenz“-Subjekt voraussetzt und deshalb eine „Wiederherstellung der verlorenen Subjektivität“ (a.a.O., S. 131) in Aussicht stellt.

Indem so die „Existenz“ im Kapitalismus immer schon per se eine „Entfetischisierung“ in sich tragen soll, entwaffnet Holloway die Kritik umso mehr gegenüber den mörderischen Ideologiebildungen, wie sie aus der „existentiellen“ Widerspruchsbearbeitung aufsteigen; insofern ganz dem sonstigen (Post-)Operaismus folgend. „Die gegenwärtige Entwicklung des Kapitalismus“, so Holloway gegen Ende seines Elaborats, „ist derart terroristisch, dass sie eine terroristische Antwort provoziert..., die, obgleich sie verständlich (!) ist, doch bloß die Machtverhältnisse reproduziert, die sie zu zerstören sucht (!). Und dennoch bildet diese Antwort den Ausgangspunkt (!), und nicht die wohlüberlegte Ablehnung des Kapitalismus als Organisationsform (!)“ (a.a.O., S. 236). Radikale Kritik und islamistischer oder sonstiger Terrorismus, Emanzipation und Barbarei sind im existentiellen „Schrei des Nein“ (so die durchgängige hohle Metaphorik Holloways) auch schon nahezu identisch, was durch Alibi-Formulierungen kaum gemildert wird.

Holloway setzt den nun wirklich allerletzten Schlusspunkt im langen Prozess der handlungstheoretischen Wende, wie er sich von der Praxisphilosophie über die poststrukturalistischen Ausblendung der kapitalistischen Kategorien bis zu ihrer operaistischen Subjektivierung vollzogen hat, indem er den bislang verworfenen Fetischbegriff selber existentialistisch subjektiviert. Er durchbricht damit nicht den alten Dualismus von Gesetzmäßigkeits-Metaphysik und Intentionalitätsmetaphysik, in seinen Worten den Dualismus von „objektiven Gesetzen“ und „subjektiven Kämpfen“ (a.a.O., S. 143) bzw. von „Determinismus und Voluntarismus“ (a.a.O., S. 146), wie er selber meint, sondern er bannt das letzte „Marxsche Gespenst“ in einen ideologisch radikalisierten Voluntarismus der unmittelbaren „Existenz“ ein.

Holloway liefert so dem verwildernden Bewegungsbewusstsein eine veritable Theorie der Theoriefeindlichkeit, indem er das theoretische Denken über den sonstigen (Post-)Operaismus hinaus noch nicht einmal mehr an die immanente Widerspruchsbearbeitung fesselt, sondern unmittelbar zum „Teil des Ausdrucks unserer alltäglichen Existenz als Kampf“ (a.a.O., S. 125) degradiert. Theorie darf für ihn nur noch „unmittelbare (!) Reflexion der (nicht ‚über’ die) Erfahrung“ (a.a.O., S. 37) sein. In diesem Empirismus der „Existenz“ ist „Wissen über“ per se „ganz einfach die andere Seite von ‚instrumenteller Macht’“ (a.a.O., S. 78). In Wahrheit wird hier die instrumentelle Vernunft noch übergipfelt, weil die Reflexion nicht einmal mehr für einen

immanenten gesellschaftlichen Zweck, sondern für das unmittelbare Sosein instrumentalisiert wird. Schon die Flughöhe des Huhns gilt als verwerfliche „Abgehobenheit“, und die Anstrengung des Begriffs, die unmöglich mit der vorgefundenen „Existenz“ zusammenfallen kann, verfällt der Denunziation als angeblich überheblicher Anspruch der „Allwissenheit“. Damit wird auch die „Reflexion über“ die eigene gesellschaftliche Konstitution stillgestellt und die Theoriebildung auf völlige Distanzlosigkeit vergattert.

14. Von der Kapitulation selbstreferentieller Bewegungsideologie zu einem neuen Begriff „theoretischer Praxis“

Die post-grünen Bewegungen der 90er Jahre bis heute sind im theoretischen Referenzrahmen von Poststrukturalismus und Postoperaismus hängen geblieben, die keine Gegenposition zum androzentrischen bürgerlichen Universalismus aufbauen können, sondern sich weiter in der Partikularität einer phänomenologisch beschränkten „affirmativen Kritik“ erschöpfen. Diese in der postmodernen theoretischen Abrüstung befangenen Bewegungen, gerade indem sie auf einer heruntertransformierten „Einheit von Theorie und Praxis“ beharren, sind nur noch die Waisen einer unbegriffenen und unaufgearbeiteten Geschichte der Linken, die in „Events“ ihre eigene Ohnmacht zelebrieren.

Soweit hier von „Kapitalismus“ die Rede ist (etwa in der globalisierungskritischen Bewegung), handelt es sich entweder nur noch um eine begriffs-entleerte Hohlformel oder die Kritik verkürzt sich gleich auf das „Finanzkapital“. Aber selbst die gelegentliche Gegenkritik an dieser Verkürzung kann bestenfalls hilflos und unvermittelt auf traditionsmarxistische Restbrocken zurückgreifen, da das in der Intentionalitäts-Metaphysik abgesoffene poststrukturalistisch-postoperaistische Denken dafür keine Mittel hat (schon gar keine ideologiekritischen). Der leerlaufende Aktivismus ist selbstreferentiell geworden: Die Bewegung ist die Bewegung ist die Bewegung...; inzwischen sogar figurierend als „Bewegung der Bewegungen“, die nur aus einer mechanisch aufaddierten Summe partikularer Interessenstandpunkte, „lokaler Kritiken“ und beschränkter Ein-Punkt-Aktivitäten besteht, wie sie etwa bei den internationalen „Sozialforen“ mit hunderttausenden von Teilnehmern zusammenhanglos aneinander vorbeireden.

Dabeisein ist alles, aber nichts folgt daraus. Die stolz beschworene „Vielfalt“ der Ansätze, Aktionen, „differenten Praktiken“, Selbstdarstellungsweisen und Ausdrucksformen ist identisch mit einer gemeinsamen völligen *Einfalt* gegenüber den kapitalistischen Kategorien und ihrer negativen Wesensbestimmung, deren Thematisierung als „essentialistische Sünde“ dem Exorzismus der poststrukturalistisch ideologisierten Häuptlinge und ihres handlungstheoretisch verkürzten Wahrnehmungsrasters verfällt. Die Summe der „Intentionalitäten“ aber ist gleich Null. Deshalb kann die „Bewegung der Bewegungen“ keinerlei Eingriffsmacht entwickeln; sie reduziert sich auf *symbolischen Protest*, der nicht einmal mehr zur realen immanenten Widerspruchsbearbeitung fähig ist. Die Bezeichnung dieser symbolischen Aktivismen als „Kämpfe“ stellt nur noch einen peinlichen Euphemismus dar. Weil die partielle Einsicht, dass kein einheitliches apriorisches „Subjekt“ nach dem Muster der „Arbeiterklasse“ mehr abgerufen werden kann, begriffslos bleibt, verharren die „Differenzen“ der sozialen Vielfalt von „Lagen“ im Weltkapitalismus perspektivlos in ihrem kapitalistisch immanenten, atomisierten Sosein. Es entwickelt sich keine Dialektik von vorgefundenen und ernst zu nehmenden „Differenzen“ einerseits und einer transzendierenden Integration zu einer gemeinsamen historischen Zielbestimmung und weltgesellschaftlichen Umwälzung andererseits (vgl. dazu Scholz 2005).

Da das einzig Gemeinsame die theoretische Einfalt in der bewegungspraktischen Vielfalt ist, kann sich gerade qua handlungstheoretischer Verkürzung keine eingriffsfähige Handlungseinheit mehr aufbauen. Die alte (parteimarxistische) Handlungseinheit im Kontext von „Kampf um Anerkennung“ und „nachholender Modernisierung“ hat ihr historisches Verfallsdatum überschritten, aber an ihre Stelle ist keine neue integrationsfähige Zielbestimmung getreten. Die Leerformel der „Multitude“ drückt nur die Nullität der Zusammenhanglosigkeit von partikularen „Subjektivitäten“ aus, die an ihrer eigenen, unreflektierten gesellschaftlichen Form sich abstrampeln wie auf den Rücken gedrehte Käfer. Auch dass diese Form keine geschlossene, sondern (im Sinne der Wert-Abspaltungstheorie) eine in sich vielfältig gebrochene ist, bleibt so außerhalb der kritischen Reflexion, weil die Gebrochenheit ja nur in Bezug auf die Thematisierung dieser Form-Konstitution erkennbar wäre. Auch das in sich gebrochene Wesen ist ein Wesen, das in der Härte seiner Kategorien noch durch seine krisenhaften Zersetzung hindurch verharrt, wenn diese Kategorien nicht kritisierbar werden.

Der postmoderne, selber dogmatische Verzicht auf Wesenskritik bestimmt die kapitalistische Immanenz im Grunde als unüberschreitbar, Das wird inzwischen auch fast schon im Klartext ausgesprochen. Argumentatives Vehikel dafür ist die auf halbem Wege stehen gebliebene postoperaistisch-poststrukturalistische Einsicht, dass die „Beherrschten" selber in die „Macht" involviert sind, die nun nicht mehr als bloß äußerer Feind eines ontologisch „Guten" aufgefasst werden kann. Wenn allerdings Holloway unvermittelt dazu auffordert, „unsere eigene Mittäterschaft an der Reproduktion dieser Gesellschaft zu kritisieren" (a.a.O., S. 137), dann spricht er gegen sich selbst, denn diese Mittäterschaft „ist" ja gerade die kapitalistische „Existenz", die keineswegs per se „Widerstand" enthält. In Wirklichkeit wird das Leiden an diesem Dasein „naturwüchsig" entlang der Konkurrenz in projektiven Ideologien verarbeitet. Die kritische Anstrengung muss sich aus dieser Befangenheit in einem schmerzhaften Prozess herausarbeiten; sie fällt eben ganz und gar nicht mit der „Existenz" zusammen. Dass „wir" laut Holloway immer schon „gegen-in-und-jenseits" (a.a.O., S. 118) des Kapitalismus seien, bloß weil wir überhaupt „da" sind, das ist als Argument tatsächlich ziemlich „jenseits" aller Kritik.

Die Erkenntnis der eigenen Mittäterschaft qua unausweichlicher Involviertheit in die kapitalistische Reproduktion (was bei Holloway gar nicht so unausweichlich ist, weil er sein immer nur mit einem Bein „drin" stehendes ontologisches „Existenz"-Subjekt in petto hat) kann dazu führen, ein Sensorium dafür zu entwickeln, wie zum Beispiel die jeweilige „Dominanzkultur" (Birgit Rommelsbacher) noch in der Linken wirksam ist, wie sich Momente des (weißen-westlichen, nationalen etc.) „Wohlstandschauvinismus" in den Bewegungen der immanenten „Gegenpraxis" selbst als Krisenkonkurrenz geltend machen. In diesem Sinne kann etwa die Foucaultsche „Mikrophysik der Macht" durchaus einen Zugang liefern, um die vielschichtigen Binnenbeziehungen in den kapitalistischen Verlaufsformen in den Blick zu nehmen. Aber schon dafür bedarf es einer kritischen Distanz zur eigenen unmittelbaren „Existenz", die gerade abgewehrt wird.

Der bewegungsideologisch weitgehend ignorierte Begriff der universellen Konkurrenz verweist gleichzeitig darauf, dass sich die „Mikrophysik der Macht" in einem übergreifenden gesellschaftlichen Bezugssystem abspielt und nicht unmittelbar für sich steht. Der ontologische Begriff der „Macht" ist jedoch aus dem spezifisch-historischen Bedingungszusammenhang kapitalistischer

negativer Vergesellschaftung herausgelöst und heruntertransformiert auf jene „Mikrophysik“, während die „Makrophysik“ der Wert-Abspaltungsverhältnisse zur Leerstelle geworden ist. Mit Nietzsche und Heidegger und gegen Marx tritt das diffuse ominös-ontologische Fluidum der „Macht“ an die Stelle eines konkreten Begriffs des Kapitalverhältnisses. Damit wird aber das „dichotomische Weltbild“ des Arbeiterbewegungsmarxismus nicht überwunden, sondern eben bloß atomisiert in eine „Vielfalt“ von Dichotomien ohne übergreifenden Zusammenhang, wobei die unüberwundene Ontologie der abstrakten Arbeit gleich mit-atomisiert wird.

Die Erkenntnis der eigenen „Mittäterschaft“ und Involviertheit in das systemische Herrschaftsgefüge wirklich produktiv zu wenden, hieße, statt eines vermeintlich äußeren Gegenübers in der Konkurrenz die eigene gesellschaftliche Formbestimmtheit, also die Wertform und das dazugehörige Abspaltungsverhältnis, die „Form Politik“ und die „Form Subjekt“ ins Visier der radikalen Kritik zu nehmen. Indem genau diese kategoriale Kritik verweigert und als „essentialistisch“ denunziert wird, also die Inflationierung des Politikbegriffs und die haltlose Anrufung des „Subjekts“ fortwesen, bleibt die Kritik gegenüber der bis zu ihrer Krisenreife weiter entwickelten kapitalistischen „Weltveränderung“ leer und gleitet an ihrem unfassbar gewordenen Gegenstand ab; ihre Protagonisten stehen da „wie bestellt und nicht abgeholt“. Das Resultat ist die wie auch immer verklausulierte bedingungslose Kapitulation in der verschwiemelten macht-ontologischen Darstellungsweise.

Je heftiger die negative Objektivität der Krisenschranke sich geltend macht und je brutaler die ideologischen Verarbeitungen im Weltmaßstab werden, desto mehr scheint die Verheideggerung der Linken fortzuschreiten. Sie wird damit selber zum Moment der ideologischen Barbarisierung als Zerfallsprodukt der immanenten „Gegenpraxis“ und „affirmativen Kritik“. An die Stelle der konkreten Analyse treten quasi-theologische Phrasen (etwa im Gerede über „Kairos“ und „das Ereignis“), an die Stelle einer neuen Transformationsdebatte die haltlose Beschwörung der „Existenz“ und natürlich „des Lebens“, das irgendwie hier und heute ein „gutes“ werden möge. Dieser links gewendete „Jargon der Eigentlichkeit“ (Adorno) mag noch den Selbstmordattentätern ein existentielles „Aufbegehren“ zugestehen; er ist längst durchlässig geworden für antisemitische Klischees.

Was als „Wertkritik“ firmiert, ist keineswegs gefeit gegen diese mächtige ideologische Tendenz, die sozial vermittelt ist mit dem Absturz der neuen Mittelklasse und der Krise männlicher Identität. Anfällig für den Rückfall in Ideologie ist gerade eine selber noch androzentrisch-universalistische Wertkritik, von der das Problem der geschlechtlichen Abspaltung gar nicht oder wieder nur als sekundärer, „abgeleiteter“, bloß historisch-empirischer Gegenstand aufgenommen wird. Da bislang die Handlungsdimension in der Wert-Abspaltungstheorie insgesamt ausgespart war, besteht die Gefahr, dass die noch keineswegs überwundene alte, zunächst selber strukturtheoretisch-objektivistische Wertkritik der von ihr bis jetzt nicht bewusst gemachten handlungstheoretischen Wende im linken Mainstreaming verfällt. Das androzentrisch-universalistische und objektivistische Verständnis der „leeren Form“ droht so auf den Spuren von Holloway u.Co. in die unmittelbare Beschwörung der „Alltagsexistenz“ mit ihrer angeblich per se gegebenen „Widerständigkeit“ und damit in ideologische Verheideggerung abzustürzen. Der Begriff der fetischistischen Form-Konstitution bleibt dann äußerliche „Objektivität“, deren Verschränkung mit der „Existenz“ als einer an sich ideologischen weitgehend ausgeblendet wird.

Um dieser Tendenz einen Riegel vorzuschieben, ist in der Fetisch-Kritik ein neuer Begriff „theoretischer Praxis“ zu entwickeln, der sich jeder „Verschmelzung“ der kritischen Reflexion mit der vorgegebenen „Gegenpraxis“ immanenter Widerspruchsbearbeitung oder gar einer „Alltagsmetaphysik“ verweigert. Die notwendige Spannung zwischen beiden Handlungsebenen muss ausgehalten werden. Jede Anforderung, diese Spannung einseitig ins praktisch-eingreifende immanente Handeln auflösen und damit still stellen zu wollen, bedeutet, sie bereits vor dem Erreichen der Schwelle einer realen Überwindung des Kapitalismus zusammenbrechen zu lassen und damit letztlich der „Pseudo-Aktivität“ zu verfallen. Um die Fetisch-Konstitution durchbrechen zu können, müssen sowohl die „theoretische Praxis“ als auch die immanente „Gegenpraxis“ jeweils auf ihrem eigenen Feld einen Transformationsprozess durchmachen, bis beide Seiten über sich hinausgehen und erst im Resultat verschmelzen können. Die berühmte „Einheit von Theorie und Praxis“ kann also nicht bereits *Voraussetzung* sein, sondern nur immanentes *Telos* der kategorialen Kritik; sie fällt mit der realen Transzendierung zusammen oder sie wird nicht sein.

Das heißt nicht, dass bis dahin eine chinesische Mauer zwischen „theoretischer Praxis“ und immanenter „Gegenpraxis“ existiert. Gegenstand kritischer

Reflexion ist ja gerade die gesellschaftliche Praxis einschließlich der permanenten Widerspruchsbearbeitung. Aber nur wenn die kategoriale Kritik unbeirrt und rücksichtslos gegenüber unmittelbaren Praxispostulaten entfaltet wird, um sich so von der bloßen Interpretation und „affirmativen Kritik" zur „Kritik zweiter Ordnung" zu transformieren, hat sie der immanenten „Gegenpraxis" überhaupt noch etwas zu sagen und kann zu deren eigener Transformation beitragen. Auch in dieser Praxis sind nicht alle Katzen grau, sondern es kommt darauf an, welche Momente in der Widerspruchsbearbeitung sich öffnen lassen, um an deren Grenzen und darüber hinaus zu gelangen, und welche eher blockierend wirken. Ein tiefer gehender kritischer Begriff des modernen warenproduzierenden Patriarchats, die Entwicklung von *Kriterien* für eine andere (Welt-)Vergesellschaftung jenseits der Wert-Abspaltungsverhältnisse und die fortlaufende Krisenanalyse können einen *Orientierungsrahmen* und den nötigen „langen Atem" dafür geben, ja sogar dazu beitragen, dass überhaupt erst einmal wieder eine mit dieser Orientierung verbundene weitertreibende Widerspruchsbearbeitung möglich wird, die sich nicht in symbolischen Inszenierungen erschöpft. Das hat aber nichts mit unmittelbarer „Umsetzung", instrumenteller „Anwendung" oder gar mit „Gebrauchsanweisung" zu tun.

Nicht zuletzt kann die nur im Zusammenhang mit der Kritik der Fetisch-Konstitution mögliche konsequente Ideologiekritik als unerlässliches Moment der „theoretischen Praxis" durch die Analyse der Bewusstseins-Verwerfungen im Krisenprozess hindurch zu dieser Orientierung beitragen. Es geht dabei um das fortlaufende Aufdecken des inneren Zusammenhangs von apriorischer Matrix, Widerspruchsbearbeitung und Ideologiebildungen, von denen die reale Verlaufsform mitbestimmt wird. Das hat nichts mit „Allwissenheits"-Ansprüchen, einem angeblich „äußeren Standpunkt" oder einem eingebildeten „Heldentum" der theoretischen Kritik zu tun, wie Holloway durchgehend behauptet. Denn die Theoriebildung als kategoriale Kritik wendet sich dabei auch gegen sich selbst als ideologieträchtige interpretative Theorie-Form, d. h. die Ideologiekritik ist auch innerhalb der theoretischen Reflexion selbst ein Moment der Transformation, ein unabgeschlossener Prozess des Sich-Hinauskämpfens aus der Fesselung an die apriorische Matrix der Fetischverhältnisse bis in die androzentrisch-universalistische Begriffssprache hinein. Der Übergang zu einer realen Umwälzung, die den Formzusammenhang der kapitalistischen Matrix praktisch überwindet, ist in gewissem Sinne als Ende der Theorie-Form und als Ende der Praxis-Form im bisherigen Sinne zu

fassen und daher weder theorieimmanent zu bestimmen noch linear aus den bestehenden Praxisformen und -Feldern heraus zu entwickeln.

Eine tatsächliche Selbstüberhebung der theoretischen Reflexion wäre das Unterfangen, noch die Überwindung des Kapitalismus „ableiten" zu wollen, denn dies würde eben den Rückfall in die strukturtheoretische Objektivierung bedeuten; alles „Ableitbare" bleibt per se dem kapitalistischen Immanenzfeld verhaftet. Umgekehrt gilt dasselbe für eine um die fetischistische Realobjektivierung unbekümmerte „existentielle" Intentionalität handlungstheoretischer Provenienz. Vielmehr muss sich die transzendierende Intentionalität gerade der falschen, herrschenden Objektivierung stellen; und das ist nur möglich, indem die theoretische Reflexion unbeirrt als solche weiter- und über sich hinausgetrieben wird. Dazu jedoch bedarf es einer bewussten Distanz der kritischen Theorie zu aller vorgefundenen Praxis.

Der falsche Anspruch, diese Distanz einzuebenen, kommt von zwei Seiten. Einmal von „Aktivisten" solcher Praxis selbst, die unwirsch nach dem „Nährwert" von Theorie für ihr scheinbar selbstevidentes, gegebenes Tun und Machen fragen. Dabei handelt es sich oft nicht um die direkten Träger sozialen Widerstands an den Krisenfronten der negativen Vergesellschaftung, sondern eher um linke Polit-Aktivisten, „Szenen" etc., die selber in einem eher äußerlichen Verhältnis zu realen sozialen Kämpfen stehen oder diese gar bloß simulieren. Sie verfehlen ihre mögliche Vermittlungstätigkeit, wenn sie bloß als jene „organizer" agieren, von denen Adorno sprach. Zum andern kommt der falsche Praxisanspruch aber auch von der Theoriebildung selbst, wenn deren Träger ihrerseits distanzlos werden und erpicht auf eine Verschmelzung mit gegebenen Praxisformen schielen, die dann leicht mystifiziert werden. In beiden Fällen wird kritische Theorie eigentlich überflüssig oder zur bloßen „Sonntagsrede" gemacht, als eine Art Erbauungsliteratur für einen Aktivismusbetrieb, der im Grunde auch ohne sie auskommen würde in seinem aus sich selbst legitimierten Handeln, das es sich in seiner Beschränktheit gemütlich machen möchte. Mag die theoretische Kritik aus solchen Bewusstseinslagen heraus angefeindet werden; wie für Marx im Vorwort zur ersten Auflage des „Kapital" muss für sie der „Wahlspruch des großen Florentiners" gelten: Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!

Erstveröffentlichung in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaf 4/2007, Bad Honnef, S. 15-106.

Literatur

Adorno, Theodor W. (2003): Vorlesung über negative Dialektik von 1965/66, Frankfurt/Main.

Adorno, Theodor W. (1993): Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie von 1968, Frankfurt/Main.

Anderson, Perry (1978, zuerst englisch 1976): Über den westlichen Marxismus, Frankfurt/Main.

Althusser, Louis (1967): An die deutschen Leser, in: Für Marx, Frankfurt/Main.

Althusser, Louis (1974 a, zuerst französisch 1972, vorgetragen 1968): Lenin und die Philosophie, Reinbek bei Hamburg.

Althusser, Louis (1974 b, zuerst französisch 1965): Für Marx, Frankfurt/Main.

Althusser, Louis (1977, zuerst französisch 1975): Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg/Westberlin.

Backhaus, Hans-Georg (1969): Zur Dialektik der Wertform, in: Schmidt, Alfred (Hrsg.): Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt/Main.

Birkner, Martin/Foltin, Robert (2006): (Post-)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude, Stuttgart.

Bloch, Ernst (1968, zuerst 1954-59): Weltveränderung oder die elf Thesen von Marx über Feuerbach, Auszug aus „Das Prinzip Hoffnung", in: Über Karl Marx, Frankfurt/Main.

Brieler, Ulrich (2001): Geschichte, in: Kleiner, Marcus S. (Hrsg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt/Main.

Das Elend im Studentenmilieu (1995, zuerst 1966), in: Der Beginn einer Epoche. Texte der Situationisten, Hamburg.

Debord, Guy (1978, zuerst französisch 1967): Die Gesellschaft des Spektakels, Hamburg.

Dosse, François (1999, zuerst französisch 1992): Geschichte des Strukturalismus, Band 2, Frankfurt/Main.

Dutschke, Rudi (1980, zuerst 1967): Redebeitrag auf dem Kongress in Hannover am 9. Juni 1967, in: Dutschke, Rudi: Geschichte ist machbar, Berlin.

Engels, Friedrich (1969, zuerst 1886): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Berlin.

Engels, Friedrich (1976, geschrieben 1880): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, Berlin.

Foltin, Robert (2006): s. Birkner, Martin.

Foucault, Michel (1976, zuerst französisch 1966): Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/Main.

Foucault, Michel (1978, Vorlesung von 1976): Dispositive der Macht, Berlin.

Foucault, Michel (1992, Vortrag von 1978): Was ist Kritik?, Berlin.

Foucault, Michel (2004, Vorlesungen von 1981/82), Hermeneutik des Subjekts, Frankfurt/Main.

Foucault, Michel (2005 a, zuerst englisch 1982): Subjekt und Macht, in: Analytik der Macht, Frankfurt/Main.

Foucault, Michel (2005 b, zuerst französisch 1984): Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: Analytik der Macht, Frankfurt/Main.

Goethe, Johann Wolfgang (2000, zuerst 1828): Faust I, Stuttgart.

Gramsci, Antonio (1992, zuerst italienisch 1975, geschrieben 1930/31): Gefängnishefte, Band 4, Hamburg.

Gramsci, Antonio (1994, zuerst italienisch 1975, geschrieben 1932/35): Gefängnishefte, Band 6, Hamburg.

Hardt, Michael/Negri, Antonio (2003): Empire, Frankfurt/Main.

Holloway, John (2002): Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen, Münster.

Horkheimer, Max (1985, zuerst 1947): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main.

Horkheimer, Max (1967): Vorwort zur Neuausgabe 1967, in: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main.

Jermolajew, I.D. (1973): Objektive Gesetze und wissenschaftliche Leitung der Gesellschaft, Berlin.

Kuczynski, Jürgen (1972): Gesellschaftsgesetze, Berlin.

Kurz, Robert (1991): Der Kollaps der Modernisierung, Frankfurt/Main.

Kurz, Robert (1999): Schwarzbuch Kapitalismus, Frankfurt/Main.

Kurz, Robert (2003): Weltordnungskrieg, Bad Honnef.

Kurz, Robert (2004): Blutige Vernunft, Bad Honnef.

Marx, Karl (1983, geschrieben 1845): Thesen über Feuerbach, MEW 3, Berlin.

Negri, Antonio (1977): Staat in der Krise, Berlin.

Negri, Antonio (1972): Zyklus und Krise bei Marx, Berlin.

Negri, Antonio (2003): s. Hardt, Michael.

Neusüss, Arnhelm (1968): Praxis und Theorie, in: Die Linke antwortet Jürgen Habermas, Frankfurt/Main.

Offe, Claus (1968): Kapitalismus-Analyse der Selbsteinschüchterung, in: Die Linke antwortet Jürgen Habermas, Frankfurt/Main.

Reichelt, Helmut (2001, zuerst 1970): Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, Freiburg.

Scholz, Roswitha (2000): Das Geschlecht des Kapitalismus, Bad Honnef.

Scholz, Roswitha (2005): Differenzen der Krise – Krise der Differenzen, Bad Honnef.

Taureck, Bernhard H.F. (1997): Michel Foucault, Reinbek bei Hamburg.

Herbert Böttcher

Wir müssen doch etwas tun!
Handlungsfetischismus in einer reflexionslosen Gesellschaft

1. Handeln und Wandeln

„Vom Kampf um eine Einwanderungs- und Postwachstumsgesellschaft in Europa" lautete das Motto des medico Stiftungssymposiums 2016[1]. Der österreichische Journalist und Schriftsteller Robert Misik wandte sich gegen den Angstdiskurs der Rechten wie der Linken. Während von rechts Ressentiment und Gewaltbereitschaft gefördert würden, werde von links die Ohnmacht bestärkt[2]. Was hilft nun gegen Angst und Ohnmacht?

„Handlungsmacht gewinne zurück, wer sich der ersten Tugend kritischen Denkens bediene: die andere Welt nicht ‚im Wegsehen vom schlechten Bestehenden', sondern mitten in der ‚wirklichen Bewegung' zu suchen, ‚welche den jetzigen Zustand aufhebt'", heißt es in Anlehnung an Karl Marx bei medico[3]. Und die „wirkliche Bewegung" im 21. Jahrhundert ist schnell gefunden. Neben „ausdrücklich politischen Neuerungen" sind es die „alltäglichen Veränderungen der zwischenmenschlichen Beziehungen wie der sie tragenden ethisch-moralischen Einstellungen"[4]. Als Beispiele werden genannt: praktische Solidarität mit den Geflüchteten, selbstorganisierte Solidarkliniken, Nachbarschaftsnetzwerke[5].

Das alles mag durchaus sinnvoll sein. Nur müsste vom selbst formulierten Anspruch deutlich werden, wieso diese Aktivitäten nicht nur sinnvolle Notmaßnahmen sind, sondern „den jetzigen Zustand" aufheben. Dieser Zustand kann aber nur aufgehoben werden, wenn er erkannt ist, d. h. wenn klar ist, was denn aufgehoben werden soll. „Wirkliche Bewegungen" können dann nur solche sein, die darauf ausgerichtet sind, den „jetzigen Zustand" zu erkennen, um ihn „aufheben" bzw. – genauer und weniger hegelianisch gesagt – ihn überwinden zu können.

1 Vgl. Thomas Seibert, Stiftungssymposium: Vom Kampf um eine Einwanderungs- und Postwachstumsgesellschaft, in: meidico international, rundschreiben 2/16, 41-43.
2 Vgl. ebd., 41.
3 Ebd.
4 Ebd.
5 Vgl. ebd.

Soziale Bewegungen – von den traditionellen Arbeiterbewegungen bis hin zu den neuen sozialen Bewegungen – bewegen sich da reichlich ‚im Trüben'. Die Spannweite reicht von der Flucht ins Konkrete bis ins Allgemeine – je nach Bedarf. Mal sind es konkrete Projekte oder konkrete HandlungsträgerInnen, an die Forderungen gerichtet werden, mal sind es allgemeine ethisch-moralische Appelle oder abstrakte Visionen, die Orientierungen für das Handeln versprechen. Um jeden Preis vermieden werden soll jedoch die Frage, was denn die einzelnen Erscheinungen von der Flucht von Menschen bis hin zur permanenten Verschlechterung der Arbeits- und sozialen Rahmenbedingungen, die uns „im schlechten Bestehenden" begegnen, mit der Totalität der zu überwindenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu tun haben. Weil diese Frage aus Angst vor lähmender politischer Ohnmacht nicht gestellt werden darf, soll das Heil in einem Handeln gesucht werden, das zwischen Projekten, ‚Fürbitten' an wirtschaftliche und politische Akteure und ethisch-moralischen Predigten, zwischen ‚konkret' und ‚allgemein' hin und her springt. Solches Handeln muss im Blick auf den „aufzuhebenden Zustand" – wie es bei medico heißt – unbestimmt bleiben. Seine Unbestimmtheit verschafft sich Ausdruck in aktionistischen Leerformeln wie: Wir müssen etwas tun – also: Hauptsache etwas tun, was auch immer dies sei -, oder sie mündet ein in moralisierende Appelle wie: Wir müssen uns verändern. Wandel ist alles. Er muss „zur DNA werden" – wie uns der neue NRW-Wirtschaftsminister Andreas Pinkwart von der FDP einschärft[6].

Zwei Problemzusammenhänge werden hier deutlich: Zum einen ist sowohl im Arbeiterbewegungsmarxismus als auch in der Gestalt sozialliberaler Reformen sowie im alltäglichen Lebensvollzug beim Handeln die Wert-Abspaltungsvergesellschaftung – also das „warenproduzierende Patriarchat" (Roswitha Scholz)[7] – als gesellschaftliche Fetischform immer schon unreflektiert vorausgesetzt. Zum zweiten tritt mit der sich verschärfenden Krise des Kapitalismus eine neue Situation ein. Die Spielräume des Handelns werden enger, weil sie auf die Grenzen stoßen, die durch die gesellschaftliche Form gesetzt sind. Sie lassen sich nicht durch eine Anstrengung des Willens – nach dem Motto ‚wer will, der kann' – überwinden. Diese beiden Problemzusammenhänge gilt es zu reflektieren.

6 Kölner Stadt-Anzeiger vom 10.11.2017.

7 Vgl. Roswitha Scholz, Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und postmoderne Metamorphosen des Kapitals, Bad Honnef 2/2011.

2. Handeln als Kampf um Gleichheit und politischen Einfluss in der kapitalistischen Form

Der Theologe Ton Veerkamp beklagt die Alternativlosigkeit, in die Fukuyamas Rede vom Ende der Geschichte in freiem Markt und Demokratie führt: „Das neue Evangelium Fukuyamas war auch das Ende der großen Erzählungen der abendländischen Bourgeoisie, der Erzählung von wahrer *Liberté,* Freiheit, wahrer *Égalité,* Gleichheit, wahrer Solidarität, wie wir die *Fraternité* heute nennen. Sie wurde fortgeschrieben in der Großen Erzählung der Arbeiterbewegung, der Erzählung derer, die die Erzählung der Bourgeoisie ernst nahmen, wahre Freiheit, wahre Gleichheit, wahre Solidarität, nicht nur in der Kirche, auch in der Fabrik."[8]

Die Geschichte der Arbeiterbewegung wird hier zur Fortsetzung bzw. zur Vollendung der bürgerlichen Geschichte. Sie wird dadurch vollendet, dass ihre Versprechen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität auf alle hin verlängert werden. Die versprochene Gleichheit soll auch für diejenigen Wirklichkeit werden, die vor allem als Arbeiter von den Segnungen der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossen waren. Gleichheit soll nicht nur politisch, sondern auch ökonomisch, nicht nur in der Politik, sondern auch in der Fabrik gelten. Auf Gleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft zielten nicht nur der größte Teil der Arbeiterbewegung, sondern auch die größten Teile von Sklaven- und Frauenbewegung.

Insbesondere in der Arbeiterbewegung wurden die Kämpfe im Zusammenhang des Widerspruchs zwischen Kapital und Arbeit gesehen. Das Kapital repräsentierte dabei den Standpunkt der Herrschaft, die Arbeit den der Befreiung. Gesellschaftliche Machtverhältnisse stellten sich in der Macht des Kapitals über Produktionsmittel sowie Arbeit und damit über die Mittel dar, die für das Leben von Menschen unverzichtbar sind.

Es soll nun gar nicht in Abrede gestellt werden, dass die Befreiungskämpfe als Kämpfe um Beteiligung und Gleichheit das Leben von Menschen erleichtert haben. Spätestens angesichts des Scheiterns des Sozialismus wäre jedoch selbstkritisch zu reflektieren gewesen, dass alle Emanzipationsversuche zu kurz greifen, wenn sie sich innerhalb des von Kapital *und* Arbeit und gleichzeitig

8 Ton Veerkamp, Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Berlin 2012, 423.

im Rahmen des abgespaltenen Bereichs der Reproduktion konstituierten gesellschaftlichen Fetischzusammenhangs bewegen. In ihm sind Wert und Abspaltung immer schon vorausgesetzt, der Wert, insofern die kapitalistische Gesellschaft auf den irrationalen und abstrakten Selbstzweck der Vermehrung des Geldes durch die Produktion von Waren, also durch die Produktion von Wert und Mehr-Wert ausgerichtet ist, die Abspaltung, insofern die weiblich konnotierte Reproduktion die stumme Voraussetzung der Warenproduktion darstellt.

Verkannt wird, dass ebenso wie Kapital und Arbeit auch Staat und Politik den Fetischzusammenhang der kapitalistischen Gesellschaftsform mit konstituieren. Sie sind abhängig vom Verwertungsprozess und können nur in den Spielräumen, die von der Wertschöpfung ermöglicht werden, gestalten und steuern. In diesem Rahmen nimmt der Staat seine Aufgabe als „ideeller Gesamtkapitalist" (Friedrich Engels) wahr. Angesichts der zusammenhanglos konkurrierenden Einzelunternehmen ist es seine Aufgabe, einen gesamtgesellschaftlichen Rahmen für Produktion und Reproduktion zu schaffen. Dies kann er nur, insoweit der Wertschöpfungsprozess ihm dazu die nötigen Mittel zur Verfügung stellt.

Eingebettet in den kapitalistischen Fetischzusammenhang ist auch das sich autonom und frei dünkende Subjekt. Seine autonome Erkenntnis scheint voraussetzungslos, sein Handeln wesentlich von seinem Willen gesteuert. Dabei ist sein Denken und Handeln immer schon dem unreflektiert vorausgesetzten Sachzwängen des Verwertungszusammenhangs und der von ihm abgespaltenen reproduktiven Grundlagen unterworfen. Was ihm als freies Denken und Handeln erscheint, hat immer schon den kapitalistischen Fetischzusammenhang als selbstverständliche und unreflektierte Gegebenheit affirmiert.

Auf dieser Grundlage wird das Subjekt zum Handlungsträger der abstrakten Arbeit. Waren in vormodernen Gesellschaften von Mühsal geprägte Tätigkeiten der Notwendigkeit eines ‚Stoffwechsels mit der Natur' auf niedrigem Stand der Produktivkraftentwicklung geschuldet, ist in modern kapitalistischen Gesellschaften bei höher entwickelter Produktivkraft die Arbeit dem Zwang unterworfen, dem abstrakten und irrationalen kapitalistischen Selbstzwecks zu dienen, abstrakten Reichtum zu produzieren, der sich quantitativ in Geld ausdrückt und gleichgültig gegenüber seinem stofflichen Inhalt ist. Das

Konkrete ist nur als Träger von etwas Abstraktem zu haben, der Gebrauchswert der Ware nur als Träger des Tauschwerts, der stofflich-inhaltliche Reichtum nur als Träger des abstrakten Reichtums.

Die dem kapitalistischen Selbstzweck der Vermehrung abstrakten Reichtums unterworfene Arbeit gehört zur Konstitution einer abstrakten und bewusstlosen, vom Denken und Handeln der Akteure unabhängigen Herrschaft. Marx hat sie mit dem paradoxen Begriff des „automatischen Subjekts“[9] beschrieben. Das Subjekt steht im Dienst eines Automatismus, in dem Geld als Kapital eingesetzt wird, um durch die Verausgabung abstrakter Arbeit Wert und Mehr-Wert zu produzieren, der sich nach dem Tausch der Waren in Mehr-Geld ausdrückt. Der Automatismus braucht Subjekte, die ihn in Bewegung bringen und halten. Insofern ist das Subjekt „der Handlungsträger eines blinden Systemzusammenhangs, der durch sein eigenes vorstrukturiertes Handlungsmuster hindurch das ‚automatische Subjekt' zur Bewegung bringt“[10].

Dann aber ist das Subjekt gerade nicht autonom, sondern eingebunden in „die Selbstbewegung der kapitalistischen Realkategorien“. Diese wurden von Menschen „unbewusst geschaffen“. Sie haben sich nun „gerade dadurch verselbständigt …, dass die Individuen in diesen Kategorien ihr Leben vollziehen und sich nichts anderes mehr vorstellen wollen und ihr Heil auf Biegen und Brechen darin suchen, dass sie den von dieser Matrix hervorgebrachten Anforderungen genügen“[11]. Ihr Denken und Handeln ist von diesem unbewusst geschaffenen, verselbständigten und nicht reflektierten Fetischzusammenhang bestimmt. Deshalb ist auch politisches Handeln fetischistisch. Es bewegt sich innerhalb der mit der Fetischform gesetzten Polaritäten von Markt und Staat bzw. Ökonomie und Politik, Praxis und Theorie. So kann – je nach Konstellation – der Sozialstaat gegen den Markt angerufen, der Markt neoliberal gegen den Staat stark gemacht, Praxis gegen Theorie ausgespielt bzw. Theorie in den Dienst der Praxis gestellt werden.

In sozialen Bewegungen wird politisches Handeln vor allem zur Frage politischen Willens bzw. der Interessen, die gegen politisch-ökonomische Macht

9 Vgl. Karl Marx, Das Kapital, Erster Band, Berlin 1984, 168f.
10 Robert Kurz, Die Substanz des Kapitals, Teil II, in: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Nr. 2 2005, 162-235, 210.
11 Ebd., 209f.

durchgesetzt werden sollen. Mit einer Verschiebung der Machtbalance innerhalb der mit der kapitalistischen Form und der mit ihr gesetzten Polaritäten, also zwischen Kapital und Arbeit, Markt und Staat, Theorie und Praxis, lässt sich aber der ‚jetzige Zustand' nicht ‚aufheben' bzw. überwinden. Immer schon sind Kapital und Arbeit als Fetischzusammenhang vorausgesetzt und werden nicht zur Disposition gestellt ebenso wenig wie die Abspaltung der Reproduktion und das patriarchale Geschlechterverhältnis. Die Menschen als gesellschaftliche Wesen bleiben den Bewegungen der von ihnen produzierten Waren und der durch sie konstituierten gesellschaftlichen Verhältnisse eines ‚warenproduzierenden Patriarchats' untergeordnet. Ihr Denken, ihr Wille und ihr Handeln werden durch die abstrakte Herrschaft gebrochen, die sich durch Wert und Abspaltung konstituiert.

Als Handlungsträger abstrakter Arbeit, der in den Fetischzusammenhang von Arbeit und Kapital eingebunden ist, kann das Subjekt kein ‚revolutionäres Subjekt' sein. Durch seine Einbindung in den Fetischzusammenhang ist sein vermeintlich autonomes Denken und Handeln auf den Rahmen reduziert, der von der gesellschaftlichen Form gesetzt ist. Darin erweist sich das Subjekt als „eine Kategorie des Kapitals selbst, oder eine Funktion des ‚automatischen Subjekts' von abstrakter Arbeit und Wert"[12]. Dann wird auch die Kategorie der Praxis bzw. des Vorrangs der Praxis vor der Theorie problematisch. Die Praxis der Subjekte ist, bevor noch gedacht wird, immer schon eingebunden in die herrschenden Fetischformen, die dem handelnden Subjekt plausibel erscheinen:

„Arbeiten, Geldverdienen usw., aber auch Geschlechterverhältnisse vollziehen sich in gewisser Weise ähnlich wie die Wildsau nach Eicheln wühlt oder wie die Spinne ihr Netz webt. Deshalb erscheint auch das Absurde, dass die Individuen nicht bewusst gesellschaftlich handeln, sondern nach blinden Mechanismen, als das Selbstverständliche und immer schon vorausgesetzte. Das Bewusstsein der Individuen, eben weil sie getrennt sind von den Mechanismen und den Fetischformen und deren Mechanismen, bezieht sich nicht auf den gesellschaftlichen Charakter ihres Handelns, sondern auf das

12 Robert Kurz, Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus. Fragen und Antworten zur historischen Situation radikaler Gesellschaftskritik, in: ders., Der Tod des Kapitalismus. Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus, 19-34, 26.

vorgegebene immanente Kalkül nach den vorgegebenen Kriterien in diesen immanenten Formen.“[13]

Ebenso wie die Praxis der Subjekte bleibt auch die unter dem Primat solcher Praxis produzierte Theorie eingebunden in den reflexionslos vorausgesetzten Fetischzusammenhang. Solche Theorie wird entweder – z. B. in Gestalt von BWL/VWL oder auch der Systemtheorie – zur Rechtfertigung der in der Praxis vorausgesetzten Verhältnisse oder zur Begründung einer Praxis der Modernisierung der Verhältnisse, die Veränderung im Rahmen der vorausgesetzten gesellschaftlichen Formen und damit durch Verschiebung der Machtverhältnisse innerhalb des Fetischzusammenhangs von Kapital und Arbeit, Markt und Staat etc. sucht. Solche Theorie tritt in den Dienst praktischer Widerspruchsbearbeitung. Sie bewegt sich in den Spuren, die der Kampf um Anerkennung in den Rechts- und Staatsformen und um Selbstbehauptung in den Formen abstrakter Arbeit, Wert und Abspaltung gelegt haben.[14]

3. Handeln in einer „reflexionslosen Gesellschaft“

3.1 Grenzen des Handelns in der Krise des Kapitalismus

Je weiter die Krise des Kapitalismus voranschreitet, werden die Spielräume für das Handeln in den vorausgesetzten Fetischformen enger. Entsprechend stoßen die Akteure individuellen und politischen Handelns auf die Grenzen ihres Handelns und erfahren darin ihre individuelle und politische Ohnmacht. Die Krise des Kapitalismus berührt insofern die Handlungsfähigkeit der Subjekte als deren Grundlage die Verausgabung von Arbeit ‚Substanz des Kapitals’ ist. Aufgrund des mit dem Kapital verbundenen „prozessierenden Widerspruchs“ (Karl Marx) ist das in der Konkurrenz produzierende Kapital gezwungen, Arbeit durch Technologie zu ersetzen. Dieser logische Widerspruch stößt mit den mikroelektronischen Revolutionen auch historisch auf nicht mehr zu kompensierende Grenzen, da nun mehr Arbeitssubstanz entsorgt werden muss als durch Ausweitung und Verbilligung der Produkte kompensierbar wäre. Damit aber untergräbt der Kapitalismus nicht nur seine

13 Robert Kurz, Die antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Krisenimperialismus: Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretischen Propheten, Münster 2003, 233.

14 Vgl. Robert Kurz, Grau ist des Lebens goldner Baum und grün die Theorie, in: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Nr. 4, Bad Honnef 2007, 15-106, bes. 43ff.

eigenen Grundlagen, sondern auch die Handlungsfähigkeit der Subjekte als Handlungsträger der abstrakten Arbeit.

Die Illusion der Handlungsfähigkeit wird dennoch aufrecht erhalten, insofern auch das Geld getreu postmoderner Logik, in der die Welt aus einer Vielfalt von Zeichen besteht, aus seinem objektiven Zusammenhang gelöst und zum Zeichen erklärt wird. Seine Geltung löst sich aus dem objektiven Zusammenhang der Warenproduktion, in dem es abstrakte Arbeit und so Wert und Mehr-Wert repräsentiert. Aufgrund einer gesellschaftlichen Konvention wird es als gültig anerkannt. Entsprechend kann die Geldmenge je nach ökonomischen Notwendigkeiten vermehrt werden. Über die Verfügung über die Geldmenge scheinen sich neue Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen – bis hin zu alternativen Träumen, über eine Transaktionssteuer sowohl Stabilität sichern als auch Geld für soziale Investitionen freisetzen zu können. Die negative Realität scheint übersprungen werden zu können und sich in eine alles bestimmende Intentionalität aufzulösen. Gegenüber solchen Illusionen hat Robert Kurz darauf hingewiesen, dass „die Bedeutung einer objektiven Gültigkeit (im Sinne des verselbständigten und verdinglichten Fetischverhältnisses)“ nicht im Sinne einer „’Gültigkeit’ als subjektiver ‚Geltung’ (im Sinne der bürgerlichen Vorstellung von Vertrag und Dekret)“[15] verstanden werden dürfe. Die ‚objektive Gültigkeit’ des Geldes ergibt sich daraus, dass es die Verausgabung ‚abstrakter Arbeit’ und damit Wert darstellt. Fiktives Geld kann nur solange die Krise verlängern als der Zusammenhang mit der Verausgabung abstrakter Arbeit und der damit verbundenen Produktion von Wert und Mehr-Wert nicht zerreißt.

Wie sehr dieser Faden einer Zerreißprobe ausgesetzt ist, zeigt das im Verlauf der Krise immer schnellere Wechselspiel zwischen den kapitalistischen Polaritäten von Markt und Staat, Ökonomie und Politik. Angesichts der sich verschärfenden staatlichen Finanzierungs- und ökonomischen Verwertungskrisen setzte der Neoliberalismus auf die Stärkung von Markt und Ökonomie durch Privatisierung, Deregulierung und Sozialabbau. Gegen die vermeintliche Allmacht der Ökonomie und die wachsenden sozialen Probleme riefen Gewerkschaften und soziale Bewegungen den Staat und seine

15 Robert Kurz, Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 2012, 231.

Regulierungsmacht an. Ein Ausweg schien in der wundersamen Vermehrung des Kapitals ohne Umweg über die reale Warenproduktion durch den Kauf und Verkauf von Finanztiteln gefunden zu sein. Kreiert wurde eine simulierte Akkumulation mit dem Ergebnis von „Geld ohne Wert" (Robert Kurz), von dessen Tropf die Realwirtschaft über globale Defizitkreisläufe abhängig wurde. Die ‚natürlichen' Grenzen einer simulierten, von Geld ohne Wert getragenen Wirtschaft zeigten sich immer wieder im Platzen der Blasen. Vor allem das Platzen der Immobilienblase rief zwecks Rettung der „systemrelevanten Banken" (Angela Merkel) den Staat wieder auf den Plan. Deutlich wird, dass nicht nur die staatlich vorangetriebenen Modernisierungsprozesse in Ländern der Zweidrittelwelt mit dem Zerfall der nicht mehr finanzierbaren Staaten an ihr Ende kommen, sondern auch das Ping-Pong zwischen Markt und Staat bzw. Ökonomie und Politik in den Ländern des globalen Nordens.

3.2 Falsche Unmittelbarkeit in einer „reflexionslosen Gesellschaft"

Angesichts all der gesellschaftlichen Krisen- und Katastrophenerfahrungen läge es nahe, die Grenzen kapitalistischer Vergesellschaftung kritisch zu reflektieren. Stattdessen wird theoretisches Denken denunziert, das einzelne Erscheinungen im Zusammengang gesellschaftlicher Verhältnisse zu reflektieren sucht. Bereits zu Beginn des neuen Jahrtausends hatte Robert Kurz den Weg in eine „reflexionslose Gesellschaft" diagnostiziert:

„Der reale gesellschaftliche Widerspruch, der in der bisherigen Weise nicht mehr bewältigbar ist, soll einfach aus dem Denken verbannt werden. Das dunkle Ende der modernen Entwicklung wird absurderweise gefeiert als Übergang zu einem ‚illusionslosen Pragmatismus'. Zusammen mit der Gesellschaftskritik hört das reflexive Denken überhaupt auf."[16]

Der mit der inneren logischen Schranke verbundene Widerspruch, Arbeit für die Vermehrung von Kapital zu benötigen, sie aber zugleich aufgrund der Konkurrenz, die zu Effektivität und Verbilligung zwingt, durch Technologie ersetzen zu müssen, konnte solange in der kapitalistischen Immanenz bearbeitet werden, als hinreichend Möglichkeiten zur Kompensation der zum

16 Robert Kurz, Das Ende der Theorie. Auf dem Weg zur reflexionslosen Gesellschaft, in: ders., Weltkrise und Ignoranz, a.a.O., 60-67. 66.

Verschwinden gebrachten Arbeit vorhanden waren. Dadurch, dass die logische Schranke nun auch auf ihre historischen Schranken stößt und damit aktuell wird, läge die Perspektive nahe, diese Schranken und mit ihnen das Ende der kapitalistischen Vergesellschaftung zu reflektieren. Insoweit sich das Denken innerhalb der unreflektiert vorausgesetzten gesellschaftlichen Formen bewegt, stößt es mit der logischen und historischen Schranke der Kapitalverwertung auch auf die Grenzen der ihm möglichen Reflexion. Auch die Reflexion bekommt die Ohnmacht zu spüren, die mit der Objektivität der Verhältnisse gesetzt ist. Es gibt immanent keine Praxis mehr, auf die hin im Interesse von Veränderung gedacht werden könnte. Statt aber nun diese immanenten Grenzen des Handelns und der Reflexion selbst zum Gegenstand kritischer Reflexion zu machen, stellt die Reflexion ihren Betrieb ein.

Und dennoch muss gehandelt werden. Schließlich muss die Krise verwaltet werden – u. a. durch Sozialabbau und Aktivierung der Unternehmen sowie der Einzelnen. Je weiter die Krise voranschreitet, desto deutlicher zeigen sich jedoch auch die Grenzen ihrer Verwaltbarkeit. So wird erkennbar: Das Spiel ist aus – sowohl das Spiel, Geld ohne Wert im Casino zu vermehren und die mit ihm verbundenen Illusionen des ‚Alles geht' als auch das Ping-Pong-Spiel zwischen Markt und Staat, das versucht, die Krise zu strecken. Mit der verschwindenden Arbeit verlieren beide – Markt und Staat – ihre Grundlage. Letzteres zeigt sich vor allem in den Phänomenen zerfallender Staaten und der sich in den Leerräumen ausbreitenden Plünderungsökonomien. Aber auch hier entsteht Handlungsbedarf: Es muss militärisch interveniert werden, um die verbleibenden Akkummulationsräume vor der Gewalt, die von den Zusammenbruchsregionen droht, ebenso wie vor den Flüchtenden zu schützen. Einem so dringlichen Handlungsbedarf will auch der Vorsitzende der Deutschen Kommission Justitia et Pax und Bischof von Trier, Stefan Ackermann, seinen Segen nicht verweigern. „Die Stärkung der europäischen Kooperation – wo zielführend auch militärisch – ist eine Voraussetzung für die geforderte langfristige Handlungsfähigkeit." Vor dem Hintergrund des Kampfes gegen den Terrorismus sei die militärische Beteiligung der Bundesrepublik gut nachvollziehbar, lässt die bischöfliche Pressestelle Trier den Bischof verlauten.[17]

17 Bistum Trier – Pressedienst Koblenz vom 11.12.2015.

Auf eine mit sich verschärfender Krise immer autoritärer durchgesetzte Krisenverwaltung läuft jener „illusionslose Pragmatismus“ hinaus, der sich rühmt, auf lästigen Reflexionsballast in Gestalt theoretischen Nachdenkens verzichten zu können und zugleich kritisches Nachdenken als überflüssige und abgehobene elitäre Theorie denunziert, die an den konkreten Problemen der Menschen vorbeigehe. Im Horizont leichter Gedanken und leichter Sprache liegt für viele ein leichterer Weg nahe: Statt der als zu theoretisch erscheinenden kritischen Auseinandersetzung mit den Verhältnissen werden in „falscher Unmittelbarkeit“ (Theodor W. Adorno) Schuldige konkretisiert – in ‚den’ Ausländern, ‚den’ Flüchtlingen, ‚den’ PolitikerInnen, ‚den’ Bankern etc. Die reflexionslose Wut besorgter BürgerInnen bekommt einen Gegenstand, an dem sie sich ausagieren kann.

Die Hinwendung zu einer entlastenden falschen Unmittelbarkeit, die sich in Konkretismen zeigt, ist nicht erst mit der verstärkten ‚Wende nach rechts’, wie sie bei der Bundestagswahl 2017 offensichtlich wurde, vom Himmel gefallen. Bereits vor der Finanzkrise 2008 waren die Indikatoren für falsche Unmittelbarkeit und Konkretismus sichtbar:

- 2005 wollte Franz Müntefering die erstarrte SPD mit konkretisierender Kapitalismuskritik wieder etwas verlebendigen. Er rückte die „Heuschreckenplage“ in den Fokus der Aufmerksamkeit. Als Problem wird das raffende Finanzkapital ausgemacht. Wenn ihm das Handwerk gelegt wird, sind die Probleme gelöst. Dass mit der Unterscheidung zwischen gutem schaffenden und bösem mit Juden konnotiertem raffendem Kapital struktureller oder auch direkter Antisemitismus bedient wird, ist kein Problem, sondern ein Vorteil: können doch mit solch verkürzter Kapitalismuskritik diejenigen erreicht werden, die angesichts der Krise abstrakter Arbeit als prekäre LohnarbeiterInnen zwischen wechselnden Lohnarbeitsverhältnissen, Scheinselbständigkeit und staatlichen Leistungen auf dem Markt zirkulieren müssen – in Verhältnissen, in denen jeder zum „Kleinbürger seiner selbst“ wird[18], der als individualisiertes Humankapital auf konkretisierende rechtspopulistische Parolen ansprechbar ist.

18 Vgl. Robert Kurz, Die Heuschreckenplage, in: Neues Deutschland vom 20.5.2005.

- Dem entspricht die Individualisierung der gesellschaftlichen Krise, in der jeder zum Unternehmer seines Humankapitals werden soll und verpflichtet ist, sich in Prozessen permanenter Selbstoptimierung konkurrenzfähig zu halten, und sich so präsentieren soll, dass er oder sie durch Hingucker-Design auffällt. Dabei bleiben Selbstoptimierung und -Präsentation inhaltsleer. Bei der Selbstoptimierung geht es um die Optimierung formaler Kompetenzen und bei der Selbst-Inszenierung darum, durch was auch immer auffällig zu sein.

- Der Einzelne ist nicht nur „Ich-AG", sondern soll auch noch „Deutschland" sein, wie die 2005 durchgezogene Kampagne propagierte. „Während die Deutschland AG real ökonomisch abgewickelt wird, soll mitten im Hurrikan des globalisierten Krisenkapitalismus die deutsche Volksgemeinschaft als ideologische Not- und Zwangsgemeinschaft auferstehen."[19] Da kam der „Zustand des patriotischen Optimismus", wie ihn Jürgen Klinsmann angesichts des Sommermärchens der Fußball WM „im eigenen Land" mit Deutschlandfahnen allerorten feststellte, gerade recht.[20]

Hinter der sich schon in den genannten Beispielen abzeichnenden falschen Unmittelbarkeit zeigt sich das Bedürfnis, Problemlagen zu konkretisieren und sie handlungsfetischistisch zu bannen. Es ist kein Zufall, dass in diesem Konglomerat der Krisenverdrängung, die Inhaltlichkeit und reflektierendes Nachdenken marginalisiert, Pegida, AFD etc. wachsen und gedeihen können. In ihnen artikuliert sich das gesellschaftliche Bedürfnis, für komplexe Problemlagen in falscher Unmittelbarkeit Schuldige zu konkretisieren. Sie werden angeboten in ‚den' Ausländern, ‚den' Flüchtlingen, ‚den' Bankern, ‚den' Politikern. Was sich an den vermeintlichern Rändern der Gesellschaft zeigt, ist jedoch kein ‚Randphänomen', sondern Ausdruck von Vorgängen in der ‚Mitte' der Gesellschaft, die sich auch im sog. ‚linken' Spektrum zeigen: in der strukturellen oder auch direkten antisemitischen Konkretisierung der Krise des Kapitalismus auf den Casinokapitalismus, in der Polarisierung von deutschen und ausländischen Armen in der Partei ‚Die Linke'. Solch unmittelbare Konkretisierungen eröffnen Möglichkeiten für ein unmittelbares Handeln. Wenn Schuldige und Verantwortliche identifiziert sind, scheinen

19 Robert Kurz, Du bist billig, Deutschland, in: Neues Deutschland vom 30.9.2005.
20 Vgl. Robert Kurz, Wirtschafts- und Fussballpatriotismus, in: Neues Deutschland vom 30.6.2006.

komplexe Probleme handhabbar. Sie können scheinbar „durch unmittelbares Handeln aus der Welt geschafft werden. Statt der Einsicht, dass es in der Wert-Abspaltungsform keine Lösungen geben kann, wird versucht, die entstehende Ohnmacht handlungsfetischistisch zu bannen.“[21]

In den die Krise aggressiv verleugnenden und verdrängenden Prozessen, in denen sich die falsche Unmittelbarkeit des Handelns mit der Eliminierung von inhaltlicher Reflexion verbindet, verschafft sich ein narzisstischer Sozialcharakter Ausdruck. Er entsteht im Zusammenhang der Krise des Kapitalismus, die von Individuen zu verarbeiten ist, die in die Subjektform gepresst sind. Mit Arbeit und Familie brechen die Grundlagen bürgerlicher Subjektivität ein. Dem Arbeitssubjekt geht die Arbeit aus und die Familie als Ort der Reproduktion verliert ihre Grundlage. Damit zerbrechen die mit der Arbeit und ihrem Versprechen auf Erfolg und Wohlstand verbundenen Sublimierungsmöglichkeiten bürgerlicher Subjektivität. Angesichts leerer Versprechungen macht Triebaufschub eben so wenig einen Sinn wie die verbindliche Bindung an ein Objekt. Bedürfnisse schreien nach unmittelbarer Befriedigung durch eine immer neue Mutterbrust, Probleme nach einer unmittelbaren Lösung durch die Konkretisierung Schuldiger und entsprechend unmittelbare Handlungsstrategien. Der Bezug zur äußeren Welt der Objekte ist grundlegend gestört. So steht der narzisstische Sozialcharakter unter dem Zwang, sich Objekte einzuverleiben oder sie als bedrohlich abzuwehren bzw. sie zu zerstören.[22] In dieser Matrix sind inhaltliche Fragen nur dann bedeutsam, wenn sie „in unmittelbarem Bezug auf das eigene Selbst wahrgenommen und verarbeitet werden“[23] können bzw. als persönliche Fragen Betroffenheit auslösen und handhabbar sind. Andernfalls werden sie als kränkende Überforderung oder Bedrohung verleugnet oder aggressiv abgewehrt.

Dies hilft verstehen, warum Menschen so allergisch, entweder ignorierend oder aggressiv abwehrend, auf anstrengende, komplexe Analysen reagieren, die als ohnmächtig machend erlebt werden und zudem einen Ausweg in die falsche Unmittelbarkeit von Konkretismus und Handlungsfetischismus

21 Leni Wissen, Die sozialpsychologische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise. Eine Lesart der freud'schen Psychoanalyse aus wert-abspaltungskritischer Sicht, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, 14, 29-49, 31.

22 Vgl. ebd.

23 Ebd.

versperren. Sie halten weder reflektierende Distanz noch die fehlende unmittelbare Handlungsstrategie aus.

Je weiter die Krise voranschreitet, scheinen reflexionslos werdende Menschen in einem autoritären und aggressiven Antiintellektualismus, mit der Welt, wie sie ist, zu verschmelzen. Individuen, die zu Subjekten zugerichtet werden, drohen eins zu werden mit ihrer Verwertung bzw. mit ihrer Ausgrenzung als negativer Verwertung. Reflexion als die Fähigkeit, neben sich zu treten, um sich selbst und die Verhältnisse gleichsam ‚von außen' anzusehen, scheint schwieriger zu werden. Die Erkenntnis, als vermeintlich selbstbewusstes Subjekt, nur Anhängsel oder Material eines Verwertungsprozesses und der mit ihm einhergehenden Abspaltungsmomente zu sein, ist schmerzlich, weil ent-täuschend, d. h. desillusionierend. Zudem bietet sich keine Alternative an, die unmittelbar realisierbar wäre. Theoretische Reflexion, die in der Immanenz kapitalistischer Vergesellschaftung verharrt, kommt an eine Grenze, weil sie nicht mehr auf eine neue Stufe im Rahmen eines Entwicklungsprozesses hoffen kann. Sie gewann ja ihre Dynamik in der Kritik eines erreichten Zustandes als Durchgangsstadium zu einer besseren Zukunft, einer nächsten Stufe der Entwicklungsleiter im Rahmen einer immerwährenden Bewegung des Fortschritts. Solcher Fortschritt war aber gebunden an die Metaphysik des Geldes, das sich in einem vermeintlich unendlichen Prozess der Selbstverwertung des Kapitals unendlich vermehrt.

Es scheint immer schwerer zu werden, über die Unmittelbarkeit einzelner Phänomene oder Erfahrungen hinaus zu denken. Angesichts wachsender auch individueller Belastungen – nicht zuletzt durch die unabschließbaren Zwänge der Selbstoptimierung und der allgegenwärtigen Gefahr des Scheiterns trotz aller Anstrengung – werden unmittelbare, d. h. reflexionslose Entlastungen gesucht und angeboten. Dies impliziert die jederzeit mögliche Aktivierung rassistischer, sexistischer, antisemitischer und antiziganistischer Orientierung und deren Bedienung durch eine Krisenverwaltung, die unter Handlungsdruck steht, aber in die gesellschaftliche Form eingebunden bleibt. Auch die Krisenverwaltung wird immer handlungsunfähiger – und gar nichts ist zu machen, wenn es um den Anspruch geht, die Probleme emanzipatorisch zu bewältigen. So droht die mit der Krise voranschreitende Handlungsunfähigkeit der Krisenverwaltungen umzuschlagen in autoritäre Orientierungen und, da wo auch den militärischen und polizeilichen Sicherheitsapparaten

die ökonomischen Grundlagen entzogen werden, in die Verwilderungen eines Existenzkampfes, der im ‚Krieg aller gegen alle' ausgetragen wird.

Blockiert sind auch die auf die kapitalistische Immanenz vergatterten Handlungsoptionen sozialer Bewegungen. Statt ihre eigene Ohnmacht kritisch im Formzusammenhang kapitalistischer Immanenz zu reflektieren und zu einer radikalen, d. h. an die Wurzeln reichenden, Kapitalismuskritik vorzustoßen, scheint ihr höchstes Ziel, in der Beteiligung an der Krisenverwaltung zu liegen oder Alternativen kreieren zu wollen, ohne durch das Purgatorium einer radikalen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft hindurch gegangen zu sein[24]. So werden einzelne Facetten aus dem Ganzen der Verhältnisse in der Illusion heraus gebrochen, über eine Nische eine Alternative kreieren zu können. So bleibt es bei Regiogeld, bei Tauschringen und Umsonstläden, bei Grundeinkommen auf Elendsniveau, bei solidarischer und Gemeinwohl-Ökonomie, die nicht an die Form kapitalistischer Vergesellschaftung rühren. Im kirchlichen Bereich flüchten sich Caritas und Pastoral in ‚lebensweltliche' Orientierungen, die ihren Ausdruck im Konzept eines sog. ‚sozial-räumlichen Ansatzes' findet. Wenigstens im ‚Klein-Klein' der unmittelbaren Lebenswelten werden Erfolge einer Praxis gesucht, die sich unausgesprochen eingesteht, die Ebene gesellschaftlicher Makrostrukturen nicht mehr erreichen zu können. Praxis wird zur Gestaltung der kleinen Lebenswelten in der Unmittelbarkeit des eigenen Sozialraums und reduziert auf den Rahmen, den die Krisenverhältnisse noch zulassen. So dürfen dann Spielplätze gestaltet, marode Einrichtungen repariert, Grünanlagen gepflegt werden etc. Bei den Aktivierten wird der Eindruck vermittelt, Einfluss zu haben und praktisch wirksam zu sein. Die Möglichkeiten, ‚etwas' tun zu können, bleiben auf den Nahraum und den Rahmen beschränkt, den die Krisensituation zulässt. Letztlich steht hinter dem oft euphorisch verkündeten sozialräumlichen Ansatz das Eingeständnis, mit pastoraler Praxis und Caritas gesellschaftlich nicht mehr als die kleine Welt der Nahräume gestalten zu können. So ist er Ausdruck der Anpassung an Verhältnisse, die vor jeder kritischen Reflexion immunisiert werden. Solche Reflexion könnte ja auch gegen die eigene Praxis zurückschlagen und sie als das erkennbar werden lassen, was sie ist: als Flucht in ‚Pseudo-Aktivismus' bzw. in den Konkretismus falscher Unmittelbarkeit und als Ausweichen vor

24 Vgl. Dominic Kloos, Alternativen zum Kapitalismus. Im Check: Gemeinwohlökonomie, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hrsg.): Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz 2018, 299-356.

der Herausforderung kritischer Reflexion und der notwendigen Überwindung zerstörerischer Verhältnisse. Das Insistieren auf Praxis wird hier – weit davon entfernt eine „Einspruchsinstanz gegen selbstzufriedene Reflexion zu sein" – zum „Vorwand, unter dem Exekutiven den kritischen Gedanken als eitel abzuwürgen, dessen verändernde Praxis bedürfte"[25]. Dabei soll die humanitäre Bedeutung solidarischer Krisenbewältigung ebenso wenig wie die Verbesserung der Qualität der unmittelbaren Lebenszusammenhänge gegen barbarisierende Verwilderung im Kampf aller gegen alle keineswegs unterschätzt werden. Aus ihnen gehen aber ohne Reflexion auf den Zusammenhang des gesellschaftlichen Ganzen keine gesamtgesellschaftlichen Alternativen zu der Barbarisierung hervor, die der kapitalistischen Vergesellschaftung innewohnt.

4. Religion in einer reflexionslosen Gesellschaft

Analog zu einer reflexionslosen Gesellschaft entwickelt sich eine reflexionslose Religion. Bereits in den 1990er Jahren hatte Johann Baptist Metz eine neu erwachte Religionsfreudigkeit auf die Formel gebracht „Religion, ja – Gott, nein"[26]. Er beschrieb damit einen Trend, in dem Religion als spirituelle Überhöhung und Entlastung des gestressten Alltags sehr wohl gefragt ist, aber die Rede von Gott in die Krise gerät bzw. verdunstet. Heute spricht René Buchholz von einer „falsche(n) Wiederkehr der Religion"[27]. Falsch daran ist der Fundamentalismus, der dem religiösen Interesse anhaftet.

In religiösen Ursprungstexten wie der Bibel oder dem Koran werden Gewissheiten gesucht, die sich nicht durch kritische Reflexion auf die geschichtlichen Zusammenhänge der Texte verunsichern lassen. Die heiligen Ursprungstexte sind historisch-kritischer Reflexion ebenso entzogen wie der Frage, ob und wie sich ihre Aussagen begründen lassen. Sie gelten zeit- und begründungslos – damals wie heute.

25 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften, hgg. von Rolf Tiedemann, Band 6, Frankfurt am Main 2003, 15.

26 Johann Baptist Metz, Religion, ja – Gott, nein, in: ders., Tiemo Rainer Peters, Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Freiburg 1991; ders, Gotteskrise. Versuche zur geistigen Situation der Zeit, in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76-92.

27 René Buchholz, Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus, Würzburg 2017.

Während sich religiöse Bewegungen nach den 1960er Jahren im Horizont gesellschaftskritischer ‚Politischer Theologie' oder der in Lateinamerika entstandenen ‚Theologie der Befreiung' verstanden hatten, „so ist heute eine weltweite religiöse Regression zum Treibsatz der Barbarisierung geworden. Das gilt für ausnahmslos alle Religionen, für den katholischen Fundamentalismus des ‚Opus Dei' ebenso wie für die protestantischen Sekten, den Islamismus, die messianisch-theokratischen jüdischen Ultras, die ultrarechte Hindubewegung, die rassistischen Buddhisten in Sri Lanka usw."[28] Im verklärenden Rückblick auf eine heile Ursprungssituation gewinnen sie ihre Aura und „erscheinen als Ausweg aus der prekären Situation und zugleich als bedrohter Teil der eigenen als unveränderbar angesehenen Identität"[29].

Daneben zeigt sich eine sanftere, aber nicht weniger fundamentalistische Variante von Religion. Sie wird als Spiritualität auf esoterischen Märkten, aber auch von Kirchen angeboten, die als unternehmerische Kirchen angesichts schwindender Nachfrage nach Gott konkurrenzfähig bleiben wollen. Erfolg suchen die Angebote dadurch, dass sie unmittelbar an Befindlichkeiten von Einzelnen anknüpfen: an die Suche nach Erweiterung des Glücks durch intensives Erlebnis und spirituelle Erfahrung, nach Entlastung für Gestresste durch Wellness, nach Sinn und Nähe für in der Konkurrenz Gescheiterte oder von Angst vor dem sozialem Abstieg Geplagte. In der Unmittelbarkeit, mit der an individuelle Bedürfnislagen angeknüpft wird, ist der gesellschaftliche Zusammenhang nicht aufgehoben, aber unsichtbar gemacht. Die Zumutungen, die sich Menschen gefallen lassen müssen, sowie der Un-Sinn einer Gesellschaft, die sich dem irrationalen Zwang der Vermehrung des Geldes unterworfen hat, ist zwar allgegenwärtig, aber er soll und will nicht begriffen werden.

Sollen die spirituellen Angebote auf dem Markt erfolgreich sein, muss dieser gesellschaftliche Zusammenhang und mit ihm die Wirklichkeit ausgeblendet werden. Sie müssen erlebnis- und erfahrungsintensiv und zugleich inhaltsleer und reflexionsfrei sein. Ihr Fundamentalismus liegt darin begründet, dass die Welt, wie sie ist, und das Verschmelzen der Individuen mit ihr, immer schon begründungslos, autoritär und reflexionsfeindlich vorausgesetzt ist. In ihnen spiegelt sich das, was Theodor W. Adorno in seinen Studien zum autoritären

28 Robert Kurz, Weltordnungskrieg. Das Ende des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef 2003, 435.

29 René Buchholz, a.a.O., 148.

Charakter so beschrieben hatte: „Die Überlegenheit des Bestehenden … über das Individuum und seine Intentionen“ ist als Realismus „anzuerkennen“ und impliziert, „sich als Anhängsel der sozialen Maschinerie einzuordnen“[30]. Mit der autoritären Voraus-Setzung der Welt, wie sie ist, bleibt jede Vorstellung ausgeschlossen, die Welt könnte auch anders sein. Sie wird in einer geschlossenen Immanenz eingeschlossen, die durch eine inhaltsleere Spiritualität überhöht wird, die auf jedes Denken verzichtet, das seinen Gegenstand auf eine ihn transzendierende Ebene, letztlich auf ein Ganzes, auf Gott hin überschreiten könnte.

5. Was tun?

Wenn die Krisenprozesse nicht weiter in Barbarisierung treiben sollen, kann es um nicht weniger gehen, als „den jetzigen Zustand aufzuheben“. ‚Handlungsmacht’ dazu lässt sich nicht ohne Erkenntnis und Negation dessen gewinnen, was diesen Zustand als gesellschaftlichen Formzusammenhang konstituiert, nämlich Wert und Abspaltung und die damit vermittelten, aber auch mit einer Eigendynamik verbundenen Ebenen der Ideologieproduktion sowie der kulturell-symbolischen und der sozial-psychischen Ebene. Angesichts dieses Zusammenhangs führt auch die Proklamation eines Primats der Praxis in die Irre, setzt die Praxis ebenso wie das Subjekt als ihr Träger immer schon den ‚aufzuhebenden Zustand’ voraus.

Angesichts der Zwänge zur Unmittelbarkeit ist eine Reflexion nötig, die Distanz zum Zustand einer in der Form kapitalistischer Vergesellschaftung geschlossenen Gesellschaft gewinnen kann. Dies setzt einen epistemologischen, d. h. erkenntnistheoretischen, Bruch mit der Form und dem für sie charakteristischen Denken in den Polaritäten von Kapital und Arbeit, Markt und Staat, aber auch denen von Subjekt und Objekt, Theorie und Praxis voraus. Statt theoretische Erkenntnis eindimensional von der Praxis her und auf Praxis hin zu instrumentalisieren, käme es darauf an, theoretische Reflexion als eigenständiges Moment sozialer Emanzipation zu begreifen. Als bloßes Instrument der Praxis muss sie innerhalb der Grenzen bleiben, die mit der Form kapitalistischer Verhältnisse gesetzt sind. In diesem Gefängnis wird sie – so wie im Mittelalter einmal die Philosophie als ancilla theologiae (Magd

30 Theodor W. Adorno, zitiert nach Buchholz, a.a.O., 141.

der Theologie) verstanden wurde – „zum Aschenputtel un- und vorwissenschaftlicher Prämissen und Lebensformen, denen sie als Legitimationsmagd zu dienen hat“[31].

„Dass Theorie ihre Selbständigkeit zurückgewinnt, ist das Interesse von Praxis selbst“, heißt es in Adornos „Negativer Dialektik“[32]. Der Hintergrund dieser Feststellung ist die Einsicht, dass in der geforderten Einheit von Theorie und Praxis, die Theorie unterlag und „ein Stück der Politik“ wurde, „aus der sie hinausführen sollte; ausgeliefert der Macht“[33]. Eine andere Praxis ist nur möglich, wenn theoretische Reflexion aus ihrer funktionalen Unterwerfung unter eine von den Verhältnissen schon determinierten Praxis heraustreten und eigenes Gewicht gewinnen kann. Dann aber muss gegen die Versuche, die Spannung zwischen Theorie und Praxis dadurch zu versöhnen, dass nun auch die kritische Reflexion als ‚theoretische Praxis' unter den Begriff der Praxis gefasst wird, die Spannung zwischen Theorie und Praxis ausgehalten werden. Es gilt „sich jeder ‚Verschmelzung' der kritischen Reflexion mit der vorgegebenen ‚Gegenpraxis' immanenter Widerspruchsbearbeitung oder gar einer Alltagsmetaphysik“ zu verweigern. „Um die Fetischkonstitution durchbrechen zu können, müssen sowohl die ‚theoretische Praxis' als auch die immanente ‚Gegenpraxis' jeweils auf ihrem eigenen Feld einen Transformationsprozess durchmachen, bis beide Seiten über sich hinausgehen und erst im Resultat verschmelzen können. Die berühmte ‚Einheit von Theorie und Praxis' kann also nicht Voraussetzung sein, sondern nur immanentes Telos einer kategorialen Kritik; sie fällt mit der realen Transzendierung zusammen oder sie wird nicht sein.“[34] Solche Transzendierung ist im Interesse sozialer Emanzipation. Sie eröffnet Möglichkeiten, die Grenzen zu erkennen und zu negieren, die der Praxis durch die kapitalistische Vergesellschaftung gesetzt sind. Ohne solche Erkenntnis kann die „Praxis, die immerzu verändern will, nicht verändert werden“[35].

31 Claus Peter Ortlieb, Ein Vorwort zur Erinnerung an Robert Kurz (1943-2012), in: Robert Kurz, Der Tod des Kapitalismus. Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus, Hamburg 2013, 6-17, 11.

32 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1966, 146f.

33 Ebd., 146.

34 Robert Kurz, Grau ist des Lebens goldner Baum, a.a.O., 102f.

35 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 147.

Auch aus einer Theorie als eigenständigem Element emanzipatorischer Praxis kann kein Königsweg zur Überwindung des Kapitalismus abgeleitet und als Modell umgesetzt werden. Theorie kann emanzipatorische Praxis nicht ersetzen. Nur in einer sozialen Bewegung, die über die von der kapitalistischen Form gesetzten Grenzen negierend hinausgreift, scheinen Wege zur Überwindung des Kapitalismus möglich. In diesem Sinne wäre es wichtig, auf im Kapitalismus unerfüllbaren Forderungen zu bestehen und dafür zu kämpfen. Dazu gehört der Kampf um die Befriedigung der Grundbedürfnisse ebenso wie der gegen Billiglohn und prekäre Arbeitsverhältnisse und für ‚öffentliche Dienste', kurz um alles, was angesichts des stofflichen Reichtums und dem Stand der Produktivkräfte möglich ist, aber an dem Zwang scheitert, dass stofflicher Reichtum im Kapitalismus nur als abstrakter Reichtum darstellbar ist und Bedeutung haben kann. In diesem Sinne wäre eine ‚andere Welt möglich', aber eben nur im Bruch mit der kapitalistischen Form abstrakten Reichtums. Dies wäre die Voraussetzung für eine Orientierung auf die Lebensbedürfnisse von Menschen und die Produktion der Güter, die dazu nötig sind. Entsprechende Forderungen müssten darum wissen und deutlich machen, dass sie keineswegs aus einer Situation jenseits der Wert- und Abspaltungsform erhoben werden, aber den Anspruch auf ihre Überwindung anmelden. Dieser Anspruch wäre jedoch bereits dann dementiert, wenn im Interessen von Vermittlung und Mobilisierungsfähigkeit die zu überwindenden Grenzen der kapitalistischen Gesellschaftsform nicht mehr thematisiert werden dürften: Denn „keine Theorie darf agitatorischer Schlichtheit zuliebe gegen den objektiv erreichten Erkenntnisstand sich dumm stellen. Sie muss ihn reflektieren und weitertreiben. Die Einheit von Theorie und Praxis war nicht als Konzession an die Denkschwäche gemeint, die Ausgeburt repressiver Gesellschaft ist."[36]

6. Transzendierendes Denken und Handeln

Die kapitalistischen Verhältnisse lassen sich nur im Zusammenhang mit einem transzendierenden Denken überwinden, d. h. einem Denken, das die Grenzen der kapitalistischen Konstitution reflektiert und überschreitet. Es flüchtet sich nicht in falsche Unmittelbarkeit, sondern überschreitet den Einzelgegenstand bzw. die Einzelforderung auf den Zusammenhang gesellschaftlicher Totalität

36 Ebd., 206.

hin. Es geht einher mit einer emanzipatorischen Praxis, die sich der Unterwerfung unter die gesellschaftliche Totalität als geschlossener Immanenz verweigert und Wege der Überwindung gesellschaftlicher Geschlossenheit sucht. Darin wird die Nähe zu theologischem Denken und einer Praxis deutlich, die sich mit der Welt, wie sie ist, nicht abfindet.

Das theologische Verständnis Grenzen überschreitenden Denkens hat seinen Grund in Gottes geheimnisvollem Namen. Er beinhaltet das Versprechen, mit den Versklavten Wege der Befreiung zu gehen und auch ihren Nachkommen darin die Treue zu halten. Dies ist mit dem Überschreiten von Grenzen verbunden – angefangen mit dem Überschreiten der Grenzen Ägyptens. Genau das meint Transzendenz im biblischen Sinn. Sie siedelt Gott nicht in einem ‚Jenseits' von Geschichte und Gesellschaft an. Seine Transzendenz wird in der Immanenz offenbar, im Überschreiten geschichtlicher Grenzen.

Weil Israel an einen Gott glaubt, der mit seinem Volk geschichtliche Grenzen überschreitet, findet es sich mit keiner versklavenden Herrschaft ab – weder mit Babylon, noch mit den hellenistischen Herrschaftssystemen und auch nicht mit der Herrschaft Roms. Verhältnisse der Unterdrückung und Gewalt stehen im Gegensatz zu den Inhalten, die mit dem Gottesnamen verbunden sind. An ihre Stelle tritt die Legitimation von Herrschaft, in biblischer Sprache formuliert, die Unterwerfung unter Götzen bzw. Fetische. Die Unterscheidung zwischen Israels Gott, der befreit, und Götzen, die Unterwerfung fordern und dabei geschichtliche Herrschaftsformen rechtfertigen, wird für Israel zu einer Kraft, die sich nicht abfinden kann mit den Sklavenhäusern in der Geschichte.

ChristInnen, die sich zu Jesus von Nazaret, dem Messias aus Israel, bekennen, sehen in diesem Messias all das zusammengefasst, wofür der Name von Israels Gott steht. Der Messias Jesus ist gekommen, um Israel zu sammeln, das unter griechischer und römischer Herrschaft keine Chance hatte, als befreites Volk zu leben. Damit musste er unweigerlich auf die von der römischen Herrschaft gesetzten Grenzen stoßen. Weil er sich mit diesen Grenzen nicht abfand, wurde er am Kreuz zum Opfer dieser Herrschaft. Aber nicht einmal das wurde als endgültige Grenze und ‚letztes Wort' akzeptiert.

Wer auf Gott vertraut, kann sich nicht mit Systemen abfinden, die Menschen unter ihre Herrschaft einschließen. Der Glaube an die Auferweckung des

Gekreuzigten impliziert genau das, was Marx als Ergebnis seiner Kritik der Religion formuliert hatte, nämlich den „kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“[37].

Wer von Israels Gott und seinem Messias redet, gerät heute in ein kritisches Verhältnis zur sich als alternativlos zementierenden und sich aggressiv abschottenden kapitalistischen Krisengesellschaft. Die aktuelle theologische Herausforderung besteht darin, das Gottesgedächtnis zur Geltung zu bringen als transzendierenden Einspruch gegen die geschlossene Immanenz der Verhältnisse und als Widerspruch zur Unterwerfung unter den abstrakten und irrationalen Selbstzweck der Vermehrung des Geldes und der mit ihr notwendig einhergehenden Abspaltung der reproduktiven Bereiche sowie der strukturellen Erniedrigung von Frauen.

Der Einspruch gegen geschlossene Immanenz wäre ebenso zu formulieren gegenüber einer immanent geschlossenen Geschichte als ganzer, in der über die Rettung vergangener Leiden bereits positivistisch entschieden ist. Auch über die Leiden in der Vergangenheit kann kritisches Denken sich nicht beruhigen. Darin gründet nach Adorno „die Erfahrung, dass der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern auch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre“[38]. Freilich verfügt auch die Theologie über keine Gewissheiten über solche Rettung. Auch sie kann Gott nicht in die Karten schauen, sondern nur darauf vertrauen, dass Gott selbst seine Verheißungen wahr macht.

Ob solche Hoffnungen Wunschdenken oder Wahrheit sind, wäre erst entschieden, wenn Gott selbst für alle, für Schöpfung und Geschichte als Ganzes Wirklichkeit werden ließe, was er mit seinem Namen versprochen hat. Bis dahin bleibt der Schmerz der Differenz, der Differenz zwischen dem, was im Kapitalismus der Fall ist, und dem, was im Bruch mit dem Kapitalismus an befreitem Leben möglich wäre, aber auch zwischen Gegenwart und Zukunft und den Leiden in der Vergangenheit. Der Schmerz dieser Differenzen lässt

37 Karl Marx, a.a.O., 385.
38 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 395.

sich durch keine religiöse Medizin beruhigen. Getragen von einer Hoffnung, die keine Gewissheiten versprechen kann, muss er heute gelebt werden in einer Haltung der Empfindsamkeit für das Leid von Menschen und im Widerspruch zu einer ‚verkehrten' Welt, die das Leben von Menschen und die Schöpfung als Grundlage des Lebens dem abstrakten und irrationalen Selbstzweck der Verwertung des Kapitals und der damit einhergehenden strukturellen Erniedrigung von Frauen opfert.

Erstveröffentlichung in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hrsg.): Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz 2018, 357-380.

Claus Peter Ortlieb

Bewusstlose Objektivität

Aspekte einer Kritik der mathematischen Naturwissenschaft

„Im späten 20. Jahrhundert nach alternativen Zielsetzungen der Wissenschaft zu fragen ist kein müßiges oder rein akademisches Unterfangen. Die Wissenschaftler haben sich als gewitzt genug erwiesen zu lernen, was sie wissen müssen, um zu erreichen, was wir ihrer oder unserer Meinung nach brauchen, und zumindest manche von uns sind alarmiert. Etwas ist ganz und gar falsch gelaufen. Gerade das Können der modernen Wissenschaft konfrontiert uns mit dem Faktum, daß wir aus irgendeinem Grund vergessen haben, unser eigenes Überleben in die Zielsetzungen wissenschaftlicher Erkenntnis einzubringen. Vielleicht ist es nicht zu spät, das Unternehmen, das sich als eine so gewaltige Ressource erwiesen hat, neu zu erwägen, neu zu benennen und neu zu definieren; das Projekt der Wissenschaft in einer Sprache umzugestalten, die ein Bekenntnis zum Überleben – unserem eigenen und dem der Welt um uns – als erste Priorität kodifiziert“ (Fox Keller 1995, 91).

Es dürfte kaum ein Subsystem der modernen Gesellschaft geben, das sich in seinem Selbstverständnis wie in der öffentlichen Wahrnehmung gegen Kritik als so resistent erweist wie die „hard sciences“, die „eigentliche Wissenschaft“ im Sinne des Kantschen Diktums (Kant 1786, Vorrede), „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist.“

Von ihr soll im folgenden die Rede sein. Kritik an der Naturwissenschaft gibt es durchaus, seit den 70er Jahren getragen vor allem von der Frauen- und der Alternativbewegung, das Eingangszitat ist dafür ein Beispiel. Die moderat und eher abstrakt vorgetragenen Erwägungen der Biophysikerin und feministischen Wissenschaftstheoretikerin Evelyn Fox Keller dürften bei praktisch tätigen Naturwissenschaftlern[1] in der Regel weniger auf Ablehnung als auf blankes Unverständnis stoßen. Massiver daherkommende Sätze wie die folgenden (Hofmann 1981, 8/22) mögen dagegen, sofern sie überhaupt zur Kenntnis genommen werden, zunächst eine gewisse Empörung auslösen:

1 Sofern ich im folgenden die männliche Form benutze, ist die weibliche ausdrücklich *nicht* gemeint. Die Gründe dafür sollten im Laufe der weiteren Erörterungen noch deutlich werden.

„Denn die Wissenschaft muß endlich begriffen werden als Institutionalisierung der Denkform einer auf Unterdrückung und Männerherrschaft beruhenden Gesellschaft. [...] Eine Ernährungskatastrophe wird durch die wissenschaftliche Forschung, ihre technologische Anwendung und die kapitalistische Verbreitung vorbereitet. [...] Die wissenschaftliche Denkweise hängt zwar unmittelbar zusammen mit der akuten Gefährdung der Menschheit durch ökologische Katastrophen, atomare Aufrüstung, ökonomische, soziale und psychische Verelendung. Es ist aber nicht möglich, im Rahmen der heutigen Wissenschaft wirkungsvolle Maßnahmen zur Abwendung dieser Gefährdung zu entwickeln. Vielmehr bringt uns jede Maßnahme, die mit den Mitteln heutiger Wissenschaft entwickelt und durchgesetzt wird, der Katastrophe näher."

Doch diese Empörung (wer lässt sich schon gern der Unterdrückung oder gar des Völkermords beschuldigen) wird sehr schnell einem achselzuckenden Übergang zur Tagesordnung weichen. Dabei könnte eine inhaltliche Auseinandersetzung mit derartigen Behauptungen durchaus ergeben, dass sie so nicht haltbar sind,[2] aber diese Auseinandersetzung findet gar nicht statt. Was nämlich Naturwissenschaftler an Thesen dieser Art frappiert und regelhaft in Abwehrhaltung bringt, ist der Umstand, dass hier nicht nur die Folgen der Naturwissenschaften kritisiert werden, sondern die Naturwissenschaften selbst. Dass die *gesellschaftliche Verwendung* naturwissenschaftlicher Erkenntnisse mehr als prekär ist, gilt bei vielen Naturwissenschaftlern fast schon als Gemeinplatz, und die schärfsten (und kompetentesten) KritikerInnen an derartigen Entwicklungen kommen aus ihren Reihen.[3] Was aber, bitteschön, solle an den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen selbst, an der Entdeckung von Naturgesetzen und unumstößlichen Tatsachen, am Ringen um Wahrheit kritisiert werden können?

2 Ganz offensichtlich ist das für die Thesen der Fall, die ausschließlich auf der Erscheinungsebene argumentieren: Ohne naturwissenschaftliches Instrumentarium lassen sich viele Gefährdungen (Ozonloch, radioaktive Strahlung, Umweltgifte usw.) noch nicht einmal erkennen. Auf eine drohende Ernährungskatastrophe durch Erosion der Böden auf Grund von Entwaldung und Überdüngung wird vor allem von naturwissenschaftlichen Fachleuten hingewiesen. Die kapitalistische Wirtschaftsweise schließlich nur für die „Verbreitung" aller Übel verantwortlich zu machen, die dann wohl von einer entfesselten und enthemmten Wissenschaft und Technik in eigener Regie produziert werden, bringt zudem die tatsächlichen Verhältnisse einigermaßen durcheinander. Für eine Auseinandersetzung mit einer derartigen „Produktivkraftkritik" vgl. Kurz 1986/87 und Lohoff 1987.

3 Manche von ihnen bringt das in die absurde und auf Dauer unhaltbare Situation, gewissermaßen am Wochenende gegen das zu protestieren, was sie während der Woche selbst eifrig mitbetreiben.

Die von der feministischen Wissenschaftskritik gestellte und heute keineswegs schon positiv zu beantwortende Frage nach einer *anderen* Wissenschaft wird so von vornherein noch nicht einmal als Frage ernst- bzw. als Problem wahrgenommen, sondern allenfalls mit der spöttischen Gegenfrage konterkariert, ob denn wohl zukünftig das Fallgesetz nicht mehr gelten oder gar zwei mal zwei nicht mehr vier sein solle, womit sich dann jede weitere Diskussion erübrigt.

Das empiristische Bild von der wertfreien Wissenschaft

Diese Abwehrhaltung, die gegen alle Kritik immunisiert, speist sich aus der Vorstellung von der Naturwissenschaft als einem neutralen Werkzeug, der „wertfreien Wissenschaft". Hierzu ist zunächst einmal festzuhalten, dass historisch gesehen dieses Leitbild eine Rückzugsposition darstellt. Die Zeitgenossen Galileis, etwa Francis Bacon, Thomas Hobbes oder René Descartes hatten durchaus weitergehende Auffassungen: Naturwissenschaftliches Denken als Weg zum guten Leben, zu beständigem Frieden und letztlich zur Lösung aller Probleme, die überhaupt menschlicher Erkenntnis zugänglich sind. Ich möchte diese Vorstellungen hier nicht nachzeichnen, weil sie im Zeitalter der Nukleartechnologie und durch Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse hervorgerufener globaler ökologischer Risiken ohnehin nicht mehr geteilt werden. Aus heutiger Sicht handelt es sich um jugendliche Flausen, und die Naturwissenschaft ist schließlich schon vor langer Zeit erwachsen geworden.

Die moderne Auffassung von der wertfreien Wissenschaft ist da aus härterem Holz. In ihrer eher naiven Variante, die in der nichtwissenschaftlichen Öffentlichkeit wohl vorherrschen dürfte, handelt es sich bei naturwissenschaftlichen Erkenntnissen in aller Schlichtheit um wahre Aussagen über die Natur, die durch genaue Beobachtungen und deren präzise mathematische Beschreibung gewonnen würden. Dieser Vorstellung hat insbesondere der Positivismus Vorschub geleistet, dem auch manche seiner Kritiker aufsitzen, die völlig zu recht dessen Wissenschaftsauffassung für die Erkenntnis gesellschaftlicher Zusammenhänge ablehnen, aber gleichwohl denken, seine Beschreibung der Naturwissenschaften als einer ungeheuren Sammlung positiver Tatsachen in Gestalt empirischen Materials (Beobachtungen und daraus abgeleiteter Naturgesetze) sei zutreffend.

Angesichts der in der Geschichte der Naturwissenschaften nicht zu übersehenden Brüche, die es bei einer Methode, die schlicht Tatsachen feststellt,

ja wohl nicht geben könnte, sehen Naturwissenschaftler selbst, sofern sie darüber nachdenken, die Sache etwas differenzierter und gehen davon aus, dass das menschliche Denken in seiner Unvollkommenheit die volle Wahrheit vielleicht nie entdecken könne. Was sie aber in ihrer großen Mehrheit mit der aufgeklärten Öffentlichkeit teilen, ist die Idee, es gebe eine universell, für alle Menschen gleichermaßen und unabhängig von der Gesellschaftsform gültige Sicht der Natur, und dass der naturwissenschaftliche Fortschritt darin bestehe, den Wissensstand dieser Sicht immer besser anzunähern.

Untrennbar verbunden mit dieser Auffassung ist die Vorstellung einer linearen Entwicklung, eben des wissenschaftlichen Fortschritts, dessen Ursprünge bis in die menschliche Vorgeschichte oder sogar noch weiter zurückverlagert werden, so etwa von Popper (1973, 288/289):

„Das alles läßt sich so ausdrücken, daß der Erkenntnisfortschritt das Ergebnis eines Vorgangs ist, der dem sehr ähnlich ist, was Darwin ‚natürliche Auslese' nannte; es gibt also eine natürliche Auslese von Hypothesen: unsere Erkenntnis besteht zu jedem Zeitpunkt aus denjenigen Hypothesen, die ihre (relative) Tüchtigkeit dadurch gezeigt haben, daß sie bis dahin in ihrem Existenzkampf überlebt haben, einem Konkurrenzkampf, der die untüchtigen Hypothesen ausmerzt.

Diese Interpretation läßt sich auf das tierische Wissen, das vorwissenschaftliche Wissen und die wissenschaftliche Erkenntnis anwenden. Das Besondere der wissenschaftlichen Erkenntnis ist, daß der Existenzkampf durch die bewußte und systematische Kritik unserer Theorien erschwert wird. Während also das tierische und das vorwissenschaftliche Wissen hauptsächlich dadurch wächst, daß diejenigen, die untüchtige Hypothesen haben, selbst ausgemerzt werden, läßt die wissenschaftliche Kritik oft unsere Theorien an unserer Stelle sterben; sie merzt dann unsere falschen Vorstellungen aus, ehe wir selbst ihretwegen ausgemerzt werden.

Damit möchte ich beschreiben, wie die Erkenntnis tatsächlich fortschreitet. Ich meine es nicht bildlich, obwohl ich Bilder verwende. Die Erkenntnistheorie, die ich vorschlagen möchte, ist weitgehend eine darwinistische Theorie des Erkenntnisfortschritts. Von der Amöbe bis Einstein ist der Erkenntnisfortschritt immer derselbe: wir versuchen, unsere Probleme zu lösen und durch Auslese zu einigermaßen brauchbaren vorläufigen Lösungen zu kommen."

Diese konsequent bis zur Groteske vorangetriebenen Überlegungen, die Popper hier ohne eine Spur von Selbstironie vorträgt, bestätigen bloß den Verdacht, dass bereits der Darwinismus selbst, und nicht erst seine erkenntnistheoretische Variante, nur die Prinzipien bürgerlicher Vergesellschaftung in die Biologie projiziert. Aber auch wenn man nicht bei der Amöbe, sondern erst beim Urmenschen beginnt, so bringt die These, der Mensch habe sich durch immer bessere Anpassung seiner Vorstellungen und Verhaltensweisen an die Natur vervollkommnet, „das Kunststück fertig, im schulpflichtigen mitteleuropäischen Großstädter den eigentlichen Naturmenschen zu sehen, oder seriöser formuliert: sie verklärt die bestehende soziale und materielle Wirklichkeit ideologisch zum Naturzustand" (Greiff 1980, 60).

Es überrascht nicht, dass der Arbeiterbewegungs-Marxismus ähnliche Auffassungen hervorgebracht hat, sie passen einfach zu gut zu seinem deterministischen Fortschrittsoptimismus. Danach treibe der Kapitalismus als historisch notwendiges Durchgangsstadium die menschlichen Fähigkeiten zur objektiven Erkenntnis voran, die im Prinzip unverändert in den Sozialismus und schließlich Kommunismus übernommen werden können. Und auch hier ist objektive Erkenntnis einfach der letzte Schritt einer Jahrmillionen währenden Auseinandersetzung mit der Umwelt, durch die der Mensch sich immer besser an die objektiv-reale Außenwelt angepasst habe.[4]

Doch selbst noch die kulturpessimistischen, zivilisations- und wissenschaftskritischen Gegner dieser Auffassung eines linearen Fortschritts von der Urzeit bis heute fallen, indem sie sie einfach nur negativ wenden und ihres Optimismus entkleiden, auf sie herein, so etwa Adorno (1975, 31): „Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplans zum Besseren wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der zukünftigen zynisch. Nicht aber ist darum die Einheit zu verleugnen, welche die diskontinuierlichen, chaotisch zersplitterten Momente und Phasen der Geschichte zusammenschweißt, die von Naturbeherrschung, fortschreitend in die Herrschaft über Menschen und schließlich die über inwendige Natur. Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe."

4 Vgl. die Auseinandersetzungen mit der „Widerspiegelungstheorie" bei Greiff 1976.

„Naturbeherrschung“ als Sündenfall von Herrschaft überhaupt, die offenbar als ein ontologisches Prinzip zur Seinsbestimmung des Menschen gehört; in dieser Vorstellung kann auch Naturwissenschaft (und Technik) gar nichts anderes sein als ein Herrschaftsinstrument wie andere vor ihm, nur eben in seiner höchstentwickelten Form besonders effektiv und raffiniert.

Vom Faustkeil zum Computer, von der Amöbe zu Einstein, von der Steinschleuder zur Megabombe, angesichts dieser universellen und deterministischen Dynamik im Guten oder Bösen bleibt offenbar nur die Wahl zwischen einem fortschrittsoptimistischem „Weiter so“ oder kulturpessimistischer Resignation bzw. hilflosen Forderungen nach einem Zurückdrehen der Produktivkräfte mindestens bis zur mittelalterlichen Subsistenzwirtschaft. Diese Alternative beruht aber auf einer falschen, nämlich ahistorischen Sichtweise, die moderne Verhältnisse einfach in die Vergangenheit (und in die Zukunft) projiziert und sie damit in den Rang von Naturverhältnissen hebt, womit gerade die *Besonderheiten* der Moderne, zu denen auch die Naturwissenschaft zählt, verfehlt werden müssen.

Ein Charakteristikum der Naturwissenschaften ist, dass sie historisch nur in einer einzigen Kultur aufgetreten sind, der bürgerlichen Gesellschaft. Nichtsdestoweniger hat die Aufklärung es fertiggebracht, entsprechend ihrer Vorstellung von sich selbst als höchstem und letztem Stadium menschlicher Geschichte, diese ihr eigene Erkenntnisform für universell zu erklären, so dass etwa Aristoteles oder Buddha, wenn sie es denn hätten erleben dürfen, einem Galilei oder Newton nachträglich hätten Recht geben müssen. Dieser objektivistischen Auffassung naturwissenschaftlicher Erkenntnis ist von außen, allein mit dem Hinweis auf ihren kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhang, nicht beizukommen. Deshalb soll hier die mathematisch-naturwissenschaftliche Tätigkeit zunächst immanent analysiert werden, wobei ich an Immanuel Kant anknüpfe. In dieser Hinsicht Sohn-Rethel 1970, 1990, Greiff 1976 und Müller 1977 folgend, denke ich, dass der große Philosoph der Aufklärung das Instrumentarium bereits entwickelt hat, das geeignet ist, das Aufklärungsdenken von innen heraus aufzulösen, auch wenn er selbst diesen zweiten Schritt nicht mehr gemacht hat.

Der Empirist David Hume, der nach Kants eigenen Worten diesen aus seinem „dogmatischen Schlummer“ erweckt habe, hatte bereits nachgewiesen, dass

eine empiristische Begründung objektiver Erkenntnis unmöglich ist, da sich aus Erfahrung keine Naturgesetze zwingend ableiten lassen (Hume 1748, 37/38): „Denn alle Ableitung aus Erfahrung setzt als ihre Grundlage voraus, daß die Zukunft der Vergangenheit ähnlich sein wird, und daß gleichartige Kräfte mit gleichartigen sinnlichen Eigenschaften zusammenhängen werden. Schöpfte man irgendwie Verdacht, daß der Naturlauf sich ändern könne und daß in der Vergangenheit nicht die Regel für die Zukunft enthalten sei, so wäre jede Erfahrung nutzlos und könnte zu keinem Ableiten oder Schließen Veranlassung geben. Daher ist es unmöglich, daß irgendwelche Erfahrungsbegründungen diese Ähnlichkeit der Vergangenheit mit der Zukunft belegen können, denn all diese Begründungen beruhen ja auf der Voraussetzung dieser Ähnlichkeit."

Der ehrliche Empirist muss zum Skeptiker werden, will er sich nicht selbst in die Tasche lügen (Hume 1748, 163): „Mir scheint, daß die einzigen Gegenstände der abstrakten Wissenschaften oder der Demonstration Größe und Zahl sind, und daß alle Versuche, diese vollkommeneren Wissensarten über diese Grenzen hinaus zu erstrecken, nur Blendwerk und Täuschung bedeuten."

Das hindert allerdings noch den modernen Empirismus nicht daran, es immer wieder zu versuchen und auf einer empiristischen Begründung aller naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu beharren. Dabei dürfte die historisch gesehen jüngste Erkenntnisform, die sich nur auf die unmittelbare Erfahrung bezog, wenn es denn je eine solche gab, die Naturlehre des Aristoteles gewesen sein, wie sie vom Mittelalter adaptiert wurde. Demgegenüber konstituiert sich die neuzeitliche Naturwissenschaft gerade durch die Verabschiedung von der unmittelbaren Empirie, und diese „Revolution der Denkart" (Kant) macht ihren besonderen Erfolg aus.[5] Ich möchte im folgenden versuchen, dies an einigen Beispielen aus ihren Anfängen deutlich zu machen bzw. in Erinnerung zu rufen.

5 weshalb hier auch nicht für eine „anarchistische Erkenntnistheorie" des „anything goes" eines Feyerabend 1976 plädiert werden soll. Feyerabend, selbst in der Tradition des Empirismus stehend, zeigt, daß die moderne Wissenschaft sich den empiristischen Maßstäben nicht fügt. Daraus folgt aber keineswegs die Beliebigkeit der Methodenwahl. Vielmehr sind die angelegten Maßstäbe verfehlt.

Geozentrisches und heliozentrisches Weltbild

Der Aufstieg der bürgerlichen Epoche beginnt mit einem mathematisches Modell. *Nikolaus Kopernikus* (1473–1543) bricht in dem kurz vor seinem Tode gedruckten Buch *De Revolutionibus Orbium Coelestium* mit dem das Mittelalter bestimmenden ptolemäischen oder geozentrischen Weltbild: Die Erde bewege sich zusammen mit den anderen Planeten auf Kreisbahnen um die Sonne und drehe sich selber um ihre eigene Achse.

Dieses Weltbild gehört in modifizierter Form inzwischen zum gesicherten Bestand unseres Wissens. Kein aufgeklärter Mensch wird ihm zugunsten des ptolemäischen widersprechen wollen. Doch woher wissen wir das? Die mittelalterlichen Menschen wussten schließlich etwas anderes, und der unmittelbare Augenschein spricht für sie. Eine ebenso banale wie zutreffende Antwort ist, daß uns dieses Wissen in frühem Alter schlicht mitgeteilt wurde, in der Schule und in Büchern. *Das neue Kinderlexikon in Farbe*, Bechtermünz-Verlag 1995, etwa gibt unter dem Stichwort Himmelskunde die folgende Auskunft:

„Wer hat recht?

Im 2. Jahrhundert n. Chr. beschrieb der griechische Astronom Ptolemäus ein Universum von bescheidenen Ausmaßen, in dessen Mittelpunkt sich die feststehende Erde befindet, um die herum die Sonne, die Planeten und die Sterne kreisen.

Im 16. Jahrhundert erklärte der Astronom Kopernikus dieses Weltbild für falsch und behauptete, daß im Gegenteil die Erde und die übrigen Planeten sich um die Sonne drehen und außerdem um sich selbst.

Im 17. Jahrhundert bestätigte der italienische Gelehrte Galilei die Richtigkeit der kopernikanischen Lehre, wurde deswegen aber von der Kirche verurteilt. Heute wissen wir, daß er recht hatte.“

Die treuherzige Berufung auf Autoritäten ist immerhin ehrlich, mehr lässt sich nämlich kaum sagen. *Das große Ravensburger Lexikon* 1995 wagt sich dagegen etwas weiter vor:

„Im 3. Jh. n. Chr. stellte der griechische Astronom Aristarchos von Samos die Behauptung auf, daß sich die Erde und die Planeten um die Sonne bewegen.

Mit dem Teleskop, das erstmals von Galilei zu Himmelsbeobachtungen benutzt worden war, konnte diese Aussage bestätigt werden."

Der erste Satz ist richtig und legt die Frage nahe, warum sich das heliozentrische Weltbild im dritten Jahrhundert nicht durchsetzen konnte, in der Neuzeit dagegen schon. Der zweite Satz ist dagegen einfach nur falsch, allenfalls geeignet, die empiristische Auffassung von den Naturwissenschaften in Kinderköpfen zu verankern. Eine Bestätigung des kopernikanischen Systems ist auf der rein empirischen Ebene nämlich überhaupt nicht möglich:

Tycho Brahe (1546–1601), der bedeutendste beobachtende und messende Astronom vor Erfindung des Fernrohrs, blieb zeitlebens Ptolemäer. Das kopernikanische System lehnte er aus physikalischen Gründen bzw. aus Gründen des gesunden Menschenverstandes ab: In seinem System steht die Erde fest und unbeweglich im Zentrum, wie wir sie unter unseren Füßen spüren können, die Sonne bewegt sich um sie, die übrigen Planeten bewegen sich um die Sonne. Während also Kopernikus mit seinem System die von der Erde aus zu beobachtenden Bewegungen der Himmelskörper für *scheinbar* erklärte, hielt Brahe dieselben Himmelsbewegungen für *real*.

Es ist klar, dass es keine astronomische Beobachtung geben kann, die mit dem einen Weltbild übereinstimmt, mit dem anderen aber nicht, denn hinsichtlich der Beobachtungen sind sie völlig identisch. Aus dem Blickwinkel der modernen Physik handelt es sich einfach um einen Wechsel des Bezugssystems.

Auch das Fernrohr, das Galilei erstmals für die Beobachtung von Himmelsbewegungen einsetzte, kann hier keine Entscheidung bringen. Was Galilei beobachtete, waren vielmehr die Bewegungen der Jupitermonde um den Jupiter, aber dadurch wird die Richtigkeit des kopernikanischen Systems nicht bewiesen, jedenfalls nicht durch Beobachtung, sondern allenfalls auf der Basis der Annahme eines allgemeinen Prinzips, nach dem sich die kleineren Himmelskörper um die größeren drehen.

Dieses Konzept des allgemeinen Prinzips, des *Naturgesetzes*, ebenso das damit zusammenhängende Konzept der *Einfachheit* setzte sich in den 150 Jahren zwischen Kopernikus und Newton durch. Bereits Kopernikus 1543 hebt denn auch in der als Brief an Papst Paul III. abgefassten Vorrede seines Werkes weniger auf die bessere Übereinstimmung mit den Beobachtungen ab als vielmehr auf die Kategorien Ordnung und Einheitlichkeit. Er konstatiert die methodischen Probleme der Mathematiker, die auf der Basis des ptolemäischen Systems Berechnungen anstellen und dabei ständig neu mit adhoc-Annahmen operieren müssen. *Dagegen* vor allem wendet er sich: „Auch konnten sie die Hauptsache, nämlich die Gestalt der Welt und die tatsächliche Symmetrie ihrer Teile, weder finden noch aus jenen berechnen, sondern es erging ihnen so, als wenn jemand von verschiedenen Orten her Hände, Füße, Kopf und andere Körperteile, zwar sehr schön, aber nicht in der Proportion eines bestimmten Körpers gezeichnet, nähme und, ohne daß sie sich irgendwie entsprächen, mehr ein Monstrum als einen Menschen daraus zusammensetzte. Daher zeigt es sich, daß sie in der Beweisführung, die man Methode nennt, entweder etwas Notwendiges übergangen oder etwas Fremdartiges und zur Sache nicht Gehörendes hinzugesetzt haben, was ihnen gewiß nicht widerfahren wäre, wenn sie sichere Prinzipien befolgt hätten."

Die Übereinstimmung mit den Beobachtungen konnten schon deswegen für die Entscheidung zwischen dem kopernikanischen und dem ptolemäischen (bzw. braheschen) System nicht relevant sein, weil sie bekanntlich auf der Basis der von beiden Systemen angenommenen Kreisbewegungen gar nicht zu errreichen war. Erst mit *Johannes Kepler* (1571 – 1630), dem Nachfolger Tycho Brahes als Hofastronom am Hof Kaiser Rudolfs II. in Prag, löst sich die Astronomie von dieser Vorstellung, an die Stelle der Kreisbahnen treten Ellipsen, ein einheitliches Prinzip vermag erstmals, eine Vielfalt astronomischer Beobachtungen zu erklären. Kepler nimmt es mit der Übereinstimmung von Voraussage und Beobachtung genau. So soll ihn einem eigenen Berichte zufolge eine Diskrepanz von gerade mal acht Minuten veranlasst haben, seine bis dahin aufgestellte Hypothese zu verwerfen und die gesamte Astronomie zu reformieren.

Nichtsdestoweniger hebt er die besondere Rolle der selbständigen Tätigkeit des Geistes für den Erkenntnisprozess hervor, so etwa in *Harmonices Mundi*, Kepler 1619: „Nicht der Einfluß des Himmels ist es, der jene Erkenntnisse in mir gewirkt hat, sondern sie ruhten gemäß der Platonischen Lehre in der

verborgenen Tiefe meiner Seele und wurden nur geweckt durch den Anblick der Wirklichkeit. Das Feuer des eigenen Geistes und Urteils haben die Sterne geschürt und zu rastloser Arbeit und Wißbegier entfacht: nicht die Inspiration, sondern nur die erste Anregung der geistigen Kräfte stammt von ihnen."

Der zentrale Begriff in Keplers wissenschaftlichem System ist der der Harmonie im Sinne einer „Anschauung der Welt als eines geordneten, nach geometrischer Gesetzlichkeit gegliederten Kosmos" (Cassirer 1910, Bd. 1, 330). Das folgende Beispiel für die dadurch in Gang gesetzte Denkart stammt aus dem *Mysterium Cosmographicum*, Kepler 1596. Die Planetenbahnen werden mit den fünf platonischen Körpern in Verbindung gebracht: „Die Erde ist das Maß für alle anderen Bahnen. Ihr umschreibe ein Dodekaeder; die dieses umspannende Sphäre ist der Mars. Der Marsbahn umschreibe ein Tetraeder; die dieses umspannende Sphäre ist der Jupiter. Der Jupiterbahn umschreibe einen Würfel; die diesen umspannende Späre ist der Saturn. Nun lege in die Erdbahn ein Ikosaeder; die diesem einbeschriebene Sphäre ist die Venus. In die Venusbahn lege ein Oktaeder; die diesem einbeschriebene Sphäre ist der Merkur. Da hast du den Grund für die Anzahl von Planeten."

Man kann es offenbar auch übertreiben. Deutlich wird aber gerade an einem solchen, aus heutiger Sicht angesichts der inzwischen hinzugekommenen Planeten in die Irre gehenden Argument, welches Gewicht die selbständige, an rein mathematischen Vorstellungen orientierte Spekulation im Vergleich zur Empirie in Keplers System besitzt.

Und um noch einmal auf die beiden Weltbilder zu sprechen zu kommen: Eine Entscheidung zwischen ihnen kann auch Kepler nicht bringen. Denn natürlich hätte ein zweiter Tycho Brahe auftreten und behaupten können: Die Sonne bewegt sich auf einer Ellipse um die Erde, die übrigen Planeten bewegen sich auf Ellipsen um die Sonne. Andererseits dürfte kaum ein Zweifel bestehen, dass Kepler nur auf der Basis des kopernikanischen Systems die Kreise durch Ellipsen ersetzen und die nach ihm benannten Bewegungsgesetze aus den Beobachtungsdaten herauslesen konnte. Aber erst mit Newton, der den Begriff der Kraft ins Spiel brachte und die zu beobachtenden Keplerschen Gesetze theoretisch erklärte, gibt es einen Unterschied zwischen den beiden Systemen, allerdings nach wie vor nicht auf der Ebene der Beobachtungen, und im übrigen erst 150 Jahre nach Kopernikus" Tod.

Die Begründung der experimentellen Methode

Keplers Zeitgenosse Galileo Galilei (1564–1642) gilt als handfester, weniger spekulativ in seinen Methoden, mit denen aber auch er keineswegs an der unmittelbaren Erfahrung ansetzt. Mulser 1996 (S. 157) verspottet die empiristische Auffassung, Ausgangspunkt aller Naturwissenschaft habe die Beobachtung zu sein, indem er eine bekannte Legende um Galilei und den schiefen Turm seiner Heimatstadt Pisa als „Schwank" erzählt: „Der junge Galilei stieg eines Tages auf den Schiefen Turm in seiner Heimatstadt Pisa, bepackt mit allerlei Gegenständen, die er samt und sonders mit sichtlichem Vergnügen in die Tiefe fallen ließ, einen nach dem anderen: eine Kugel aus Blei, ein altes Fernrohr, seine Brille, einen Kochlöffel, einen Lampion aus Papier, Bettfedern, Blütenpollen und einen Vogel. Dann rannte er nach unten und stellte fest, Kugel, Kochlöffel, Brille und Fernrohr lagen im Gras, und der Lampion ging vor seinen Augen nieder, aber einige Bettfedern tänzelten immer noch in der Luft, die Pollen waren eine Beute des Windes und nicht mehr auszumachen, und dem Vogel gelüstete es nach Höhe und Weite, er entschwand in den Lüften. Galilei faßte seine Versuchsergebnisse zusammen und verkündete: ‚Alle Körper fallen gleich schnell.'"

Es gibt zu dieser Legende natürlich auch die heroische Version, eine Art *Mythos des Empirismus"*. Danach habe Galilei die aristotelische Wissenschaft herausgefordert und vor der versammelten Professoren- und Studentenschaft der Pisaner Universität ihre Falschheit durch Experimente demonstriert, ausgeführt von der Höhe des Pisaner Glockenturms. Die Geschichte ist 60 Jahre nach dem angeblichen Ereignis zum ersten Mal verfasst und später von Wissenschaftshistorikern immer wieder aufgegriffen und weiter ausgeschmückt worden. Sie widerspricht allen Gebräuchen an Universitäten dieser Zeit, sie ist von Galilei selbst, der die Kunst der Selbstdarstellung in hohem Maße beherrschte, nie erwähnt worden, und schließlich: Die Experimente, so wie beschrieben, wären schiefgegangen (vgl. Koyré 1998, 123-134).

Nun hat Galilei selbst in einem reichhaltigen Schrifttum die von ihm entwickelten und verwendeten Methoden sehr genau beschrieben, und es überrascht nicht, dass sie ganz anders sind, als die Legende es erzählt. Galileis Alterswerk, die *Discorsi* von 1638 werden 300 Jahre später in der Jubiläumsausgabe von Max v. Laue als „erstes Lehrbuch der Physik" bezeichnet. Das

typische Vorgehen wird am Dritten Tag[6] am Beispiel des freien Falls deutlich. Es beginnt *nicht* mit einer Beobachtung, sondern mit einer (mathematischen) *Definition*: „Gleichförmig oder einförmig beschleunigte Bewegung nenne ich diejenige, die von Anfang an in gleichen Zeiten gleiche Geschwindigkeitszuwüchse ertheilt."

Es folgt ein mathematischer Satz: „Wenn ein Körper von der Ruhelage aus gleichförmig beschleunigt fällt, so verhalten sich die in gewissen Zeiten zurückgelegten Strecken wie die Quadrate der Zeiten," der dann zunächst mathematisch bewiesen wird. Erst danach beginnt überhaupt die Empirie, aber nicht etwa in Form von Beobachtungen, die mit unbewaffnetetem Auge vorgenommen werden, sondern als Handlungsanweisung zur *Herstellung* von Versuchsbedingungen, die dem Ideal der gleichförmig beschleunigten Bewegung möglichst nahekommen: Eine nach aller Handwerkskunst herzustellende, ebene, schiefgestellte Platte, eine sehr gerade Rinne und eine glattpolierte Messingkugel. Schließlich kann das Experiment beginnen und könnnen *Messungen* vorgenommen werden, wobei der zuvor bewiesene mathematische Satz den Hinweis darauf gibt, *was* überhaupt gemessen werden soll. Die genaue Messung der Zeit stellt dabei ein großes Problem dar, das gesondert behandelt wird.[7]

Ebenso beginnt die Behandlung der Wurfbewegung im Vierten Tag der mit einem mathematischen Satz: „Ein gleichförmig horizontaler und gleichförmig beschleunigter Bewegung unterworfener Körper beschreibt eine Halbparabel."

Eine Definition ist nicht nötig, da die verwendeten Begriffe bereits eingeführt sind. Aber wie es sich gehört, wird der Satz zunächst einmal mit

6 Die *Discorsi* sind als ein über mehrere Tage sich hinziehendes Gespräch dargestellt.

7 Die tatsächliche Ausführung von Experimenten stößt in Galileis Zeiten auf große Schwierigkeiten, weil die technischen Voraussetzungen dafür erbärmlich sind, verglichen etwa mit denen, die heute die Physiksammlung einer normalen Schule bietet. Galileis Versuche zur Bestimmung der konstanten Beschleunigung im freien Fall sind völlig wertlos, er vermeidet daher auch soweit wie möglich die Angabe eines konkreten Zahlenwerts, und wenn er es doch tut, liegt er jedesmal völlig falsch, nämlich etwa bei der Hälfte des heute gültigen. Dieser Sachverhalt unterstreicht noch einmal, dass die Ablösung der qualitativen, aristotelischen Physik durch die mit mathematischer Strenge und Präzision arbeitende quantitative Physik Galileis nicht auf Erfahrung beruht (vgl. Koyré 1998, 151–184). Galilei selbst bediente sich denn auch zur Stützung seiner Auffassung hin und wieder des „Kunstgriffs", Experimente, die er sich bloß erdacht hatte, als wirklich durchgeführte zu beschreiben (vgl. Koyré 1998, 129).

geometrischen Mitteln bewiesen. Ob wirkliche Körper sich so verhalten, ist dann eine ganz andere Frage, da insbesondere der Luftwiderstand störende Effekte hervorrufen kann: „Über alle die unendlich verschiedenen Möglichkeiten hinsichtlich der Schwere, der Geschwindigkeit und der Gestalt kann keine Theorie gegeben werden. Übrigens muß selbst, um diesen Gegenstand wissenschaftlich zu handhaben, zuerst von Schwierigkeiten abstrahiert werden, es müssen, abgesehen von Hindernissen, die bewiesenen Theoreme praktisch geprüft werden, innerhalb der Grenzen, die die Versuche uns selbst vorschreiben. Der Nutzen wird nicht gering sein, denn Stoff und Gestalt werden so gewählt werden können, daß der Widerstand möglichst gering sei, d. h. wir werden recht schwere und runde Körper wählen: dabei sollen die Strecken sowohl, als auch die Geschwindigkeiten nicht so exorbitant groß sein, daß wir sie nicht mehr genau messen können."

Auch hier geht es also um die bewusste Herbeiführung einer Situation, die den in der mathematischen Konstruktion unterstellten Idealbedingungen möglichst nahe kommt. Es ist klar, dass ein Experiment nie am Anfang einer solchen Untersuchung stehen kann, sondern nur an deren Ende, denn die experimentellen Bedingungen müssen zielgerichtet hergestellt werden, und das kann nur in Kenntnis des Ziels, also theoriegeleitet geschehen.

Der Unterschied zwischen Beobachtung und Experiment kann gar nicht scharf genug hervorgehoben werden, seine Nichtbeachtung hat schon viele in die Irre geführt, so etwa den braven Übersetzer Emil Strauss von Galileis *Dialog* ins Deutsche 1890 in seiner Einleitung, der „die falsche, ja thörichte aristotelische Behauptung [...], daß die Fallgeschwindigkeit proportional zur Schwere und umgekehrt proportional der Dichtigkeit des Mediums sei" als Beleg für die Überlegenheit der neuzeitlichen Naturwissenschaft gegenüber mittelalterlichen und anderen Denkweisen anführt. Dieser Ausspruch ist ein besonders schönes Beispiel für das typische Aufklärungsdenken, das die eigene Erkenntnisform für die einzig mögliche und Vertreter anderer Kulturen, die zu anderen Ergebnissen kommen, einfach nur für dumm oder verblendet hält. Dabei hat Aristoteles so unrecht ja nicht, solange man sich auf alltägliche Beobachtungen bezieht. Oder anders gesagt: Galilei wäre zu einem ähnlichen Ergebnis gekommen, wenn er so vorgegangen wäre, wie die Legende vom Schiefen Turm es erzählt. Galileis ganz anderes, als Fallgesetz formuliertes Ergebnis beruht auf einer ganz anderen Methode, die u. a.

gerade darin besteht, von der „Dichtigkeit des Mediums“ zu abstrahieren. Seine Überprüfung im Experiment setzt voraus, dass Versuchsbedingungen hergestellt werden, bei denen die Dichte vernachlässigt werden kann. Aristoteles aus seiner Behauptung einen Vorwurf zu machen, heißt daher, ihm vorzuwerfen, er habe die experimentelle Methode der neuzeitlichen Physik nicht gekannt.

Experimente können bekanntlich schiefgehen. Dass dadurch die theoretischen Überlegungen keinesfalls entwertet werden, betont Galilei 1637 in einem Brief an Carcaville (zitiert nach Cassirer 1910, Bd. 1, 386): „Zeigt die Erfahrung nunmehr, daß solche Eigenschaften, wie wir sie abgeleitet, im freien Fall der Naturkörper ihre Bestätigung finden, so können wir ohne Gefahr des Irrtums behaupten, daß die konkrete Fallbewegung mit derjenigen, die wir definiert und vorausgesetzt haben, identisch ist: ist dies nicht der Fall, so verlieren doch unsere Beweise, da sie einzig und allein für unsere Voraussetzung gelten wollten, nichts von ihrer Kraft und Schlüssigkeit.“

In der modernen Terminologie des 20. Jahrhunderts mit der Mathematik als einem inzwischen eigenständig gewordenen Fach heißt das, dass die Korrektheit mathematischer Beweise nicht von der Empirie abhängt, was heute als Selbstverständlichkeit gilt. Auf die Idee, so an die Erkenntnis der Natur heranzugehen, muss man aber erst einmal kommen.

Tatsächlich können abstrakte Vorstellungen selbst über völlig irreale, nirgends zu beobachtende Bewegungen sinnvoll sein, und eben davon lebt die Physik und mit ihr die gesamte mathematische Naturwissenschaft spätestens seit Isaac Newton (1642–1727):

Newton gelang 1687 mit seinen *Principia* die mathematisch-deduktive und vereinheitlichende Begründung der Himmelsbewegungen und der sublunaren Physik. Er musste dazu aus Galileis nicht empirischem, sondern mathematischem Begriff der Bewegung die letzte Konsequenz ziehen, „das Wirkliche aus dem Unmöglichen zu erklären“ (Koyré 1998, 73), was hier durch die Betrachtung einiger seiner Axiome noch einmal verdeutlicht werden soll: „Jeder Körper verharrt in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmig-geradlinigen Bewegung, sofern er nicht durch eingedrückte Kräfte zur Änderung seines Zustands gezwungen wird.“

Es handelt sich gewissermaßen um ein Naturgesetz im Konjunktiv: Keine derartige gleichförmig-geradlinige Bewegung wurde je beobachtet, und Newton weiß, dass das auch gar nicht sein kann, da es einen kräftefreien Raum seinem eigenen Gravitationsgesetz nach nicht gibt. Das hindert ihn aber nicht, ein solches durch Empirie nicht unmittelbar belegbares Gesetz an den Anfang seiner *Principia* zu stellen. „Die Bewegungsänderung ist der eingedrückten Bewegungskraft proportional und geschieht in der Richtung der geraden Linie, in der jene Kraft eindrückt."

Wiederum spricht alle unmittelbare Empirie gegen Newton und im übrigen noch einmal für Aristoteles, dem zufolge eine Kraft nötig ist, um einen Bewegungszustand *aufrechtzuerhalten*, wogegen seine Änderung (Abbremsung) von selbst geschieht.

Auch der für Newtons Theorie zentrale *Begriff der Kraft* ist nichtempirisch: Kräfte lassen sich direkt weder beobachten noch messen, gemessen werden können immer nur die ihnen von der Theorie unterstellten Wirkungen.

Wir sind als moderne Menschen an die grundlegenden Auffassungen und Prinzipien der neuzeitlichen Naturwissenschaft so gewöhnt, dass wir die Welt nur noch in ihrem Lichte sehen und deshalb meinen, sie aus Erfahrung und Beobachtung gewonnen zu haben. „Uns entgeht die Waghalsigkeit Galileis, mit der er beschließt, die Mechanik als Zweig der Mathematik zu behandeln, also die wirkliche Welt der täglichen Erfahrung durch eine bloß vorgestellte Welt der Geometrie zu ersetzen" (Koyré 1998, 73), und Aussagen über die Natur gegen alle Empirie aus *mathematischen* Begriffen wie Zeit, Raum und Bewegung abzuleiten. Die hieraus entwickelte Naturauffassung, die uns so evident erscheint, wäre in der griechischen Antike und im Mittelalter als offenkundig falsch oder gar absurd eingestuft worden (vgl. Koyré 1998, 70-87).

Revolution der Denkart

Insbesondere Galileis präzise Beschreibung seines Vorgehens macht es möglich, die Methode systematisch zu bestimmen, die sich in der Zeit zwischen Kopernikus und Newton herausgebildet hat, und die für die mathematische Naturwissenschaft immer noch grundlegend ist. Bei kritischer Betrachtung wird deutlich, dass diese Methode auf einer Reihe sich gegenseitig stützender

Grundannahmen beruht, die sich ihrerseits nicht empirisch begründen lassen, sondern vielmehr umgekehrt aller naturwissenschaftlichen Erkenntnis vorausgehen:

Die mathematische Naturwissenschaft beruht auf der Grundannahme, dass es *universell gültige, d. h. von Ort und Zeit unabhängige Naturgesetze* gebe. Diese Annahme läßt sich durch einfache Beobachtung nicht belegen, die Wirklichkeit erscheint eher ungeordnet und unregelmäßig. Die aristotelische Wissenschaft meinte, dass die himmlischen Sphären ganz anderen Gesetzen folgen als die sublunare, sofern sie denn überhaupt von „Gesetzen" in unserem Sinne gesprochen hat, denn die Vorstellung universeller Naturgesetze setzt einen objektiven Begriff der *linearen und beliebig teilbaren Zeit* und einen Begriff des *Raumes als homogen* und nicht etwa in Sphären aufgeteilt voraus.

Die nächste Annahme lautet, dass sich die *Naturgesetze mathematisch beschreiben* lassen. Sie liegt dem für die Naturwissenschaften zentralen Begriff der *Messung* zugrunde. Denn die Idee, den Naturgesetzen auf dem Wege der Messung nachspüren zu können, wäre ansonsten ziemlich sinnlos.

Die ungeordnete und vielfältige Wirklichkeit lässt sich nicht messen. Daher wird denn auch anders vorgegangen, wie aus allen Schriften etwa Galileis und Newtons deutlich wird. Am Beginn steht ein *Gedankenexperiment*, also die Formulierung von *Idealbedingungen* (was wäre, wenn ...), aus denen auf mathematischem Wege Schlussfolgerungen gezogen werden können. Sowohl die Idealbedingungen als auch die mathematischen Schlussfolgerungen gehen dann in die experimentelle Überprüfung ein, erstere als Randbedingungen, die im Experiment genauestens zu beachten sind, letztere als Hinweise darauf, *was* eigentlich zu messen sei.

Erst auf der Basis derartiger Überlegungen kann ein *Experiment* stattfinden. Gute Experimentatoren müssen in der Lage sein, Versuchsanordnungen zu ersinnen, die den unterstellten Idealbedingungen möglichst nahekommen und die die gewünschten Messungen ermöglichen, ohne dass der Messvorgang (der körperliche Einsatz des Experimentators) den idealen Ablauf stört. Das ist bekanntlich eine Wissenschaft für sich und erfordert, besonders in der Physik des 20. Jahrhunderts, einen ungeheuren technischen Apparat. Als Kriterium für ein gelungenes Experiment gilt seine *Wiederholbarkeit*: Wann

immer dieselben Bedingungen hergestellt werden, muss sich derselbe Effekt einstellen, müssen die Messungen zum selben Ergebnis führen.

Die Tatsache, dass wirkliche Experimente bei Wiederholung nie zu exakt demselben Ergebnis führen, noch nicht einmal im Rahmen der Messgenauigkeit, gilt nicht als Gegenargument. Die experimentelle Methode beruht nämlich auf der Vorstellung, die zu beobachtenden Erscheinungen seien eine Überlagerung von mathematisch formulierbaren Naturgesetzen und sogenannten *Störfaktoren*, das sind gewissermaßen Naturgesetze, die wir noch nicht im Griff haben. Experimente sind Handlungen, aktive Eingriffe in die Natur mit dem Ziel, Situationen künstlich zu schaffen, in denen Störfaktoren ausgeschaltet sind.[8]

Wird das eher regellos erscheinende Naturgeschehen durch die Brille der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode gesehen, so stellt es sich dar als ein Zusammenwirken verschiedener Naturgesetze. Um ein einzelnes von ihnen erkennen zu können, müssen die anderen ausgeschaltet, in ihrer Wirkung konstant gehalten werden. In diesem *analytischen* Vorgehen, der Zerlegung in Einzelfaktoren, liegt die Verbindung der Naturwissenschaften zur Technik: In dem Maße, wie es gelingt, Einzelfaktoren zu isolieren, lassen sie sich nach Belieben wieder neu zusammensetzen und zu technischen Systemen *synthetisieren*.

Immanuel Kant, selbst zehn Jahre lang naturwissenschaftlich tätig, fasst die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode in der Vorrede zur 2. Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* 1787 in der ihm eigentümlichen Sprache zusammen: „Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die

8 Die von den Naturwissenschaften selbst unterstellte Allgegenwart von Störfaktoren macht übrigens den Gedanken des modernen Empirismus, es ginge um die „Falsifikation wissenschaftlicher Hypothesen durch Experimente“ (Popper), mehr als fragwürdig. Das Fallgesetz etwa lässt sich nicht falsifizieren. Ein Experiment, dessen Messungen im Widerspruch zu diesem Gesetz stünden, würde entweder nicht ernstgenommen oder aber Anlass geben, nach unbekannten Störfaktoren zu suchen.

er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war."

Zum einen wird hier deutlich, welch wichtige Rolle Kant den „Prinzipien der Vernunft" zuschreibt, die sich nicht aus der Empirie ableiten lassen (das Kantsche Apriori). Er löst damit das Problem, an dem Hume zum Skeptiker wurde und das die modernen Empiristen immer noch umtreibt, wie nämlich objektive Erkenntnis möglich ist.

Zum anderen schlägt zumindest in Kants Sprachduktus das Denken der Aufklärung durch, das „die Vernunft" für eine allgemein-menschliche Eigenschaft oder Fähigkeit hält, diese aber gleichwohl ausschließlich für sich selbst reklamiert und sie anderen oder früheren Kulturen abspricht. Streift man dieses Vorurteil ab, so lässt sich festhalten, dass in der Tat die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode sich gegen das mittelalterliche Denken erst durchsetzen musste und die Rede von der „Revolution der Denkart" somit die Sache trifft, dass diese Revolution aber einer Vernunft zum Durchbruch verhalf, die der bürgerlichen Epoche spezifisch ist, gegen die Vernunft des Mittelalters, die ganz anders, aber deswegen nicht schlechthin unvernünftig war.[9]

Auch der Begriff der „objektiven Erkenntnis" erhält damit eine andere Bedeutung als die in unserem Sprachgebrauch übliche einer ahistorischen, von der Gesellschaftsform unabhängigen und für alle Menschen gleichermaßen gültigen, weshalb denn auch Greiff 1976 von der „objektiven Erkenntnis*form*"

9 Es hängt halt immer von den Beurteilungskriterien ab: Das „finstere Mittelalter" hat etwa Gewaltexzesse wie die der bürgerlichen Epoche nicht gekannt, auch die ihm üblicherweise zugeschriebenen (Hexenverfolgung, Pogrome) fanden in der frühen Neuzeit statt. Zinn 1989 weist darauf hin (und belegt), dass die Ernährungssituation der großen Bevölkerungsmehrheit sich im Zeitraum von 1450 bis 1850 stetig verschlechtert hat und erst seither wieder besser wird, allerdings nur in den industrialisierten Ländern (durch Industrienahrung mit den bekannten Folgen der Fehlernährung). Nimmt man als Maßstab die jeweilige gesellschaftliche Wirklichkeit im Verhältnis zu den Möglichkeiten des jeweiligen Standes der Produktivkräfte, so erscheint die moderne Gesellschaft gar als die unvernünftigste aller bisher dagewesenen Gesellschaftsformen.

spricht. Ein Vertreter einer anderen oder früheren Kultur, der die Grundannahmen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode, die Prinzipien der bürgerlichen Vernunft nicht anerkennt, würde auch von der Wahrheit naturwissenschaftlicher Erkenntnis nicht zu überzeugen sein. Der einzige Bestandteil der Naturwissenschaft, den man ihm glaubhaft vorführen könnte, ist das Experiment: Wenn ich diese bis ins kleinste Detail festgelegte (dem anderen vermutlich rituell bis skurril anmutende) Handlung A ausführe, so stellt sich regelmäßig der Effekt B ein. Aber daraus folgt nichts weiter, solange mein Gegenüber meine Grundannahme der universellen Naturgesetze, die im Experiment angeblich zum Ausdruck kommen, nicht teilt, sondern das Naturgeschehen für willkürlich und regellos hält.

Der handfeste Erfolg der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode ist nicht zu bestreiten, er ist etwa in Form der technischen Systeme zu besichtigen; das sind Systeme, in denen künstlich Bedingungen geschaffen werden, wie sie für Experimente typisch sind, Störfaktoren also weitgehend ausgeschaltet werden (wenn nicht, versagen sie regelhaft). Aber aus dem Erfolg bestimmter Handlungen folgt nicht zwingend die (gar Gesellschaftsformen übergreifende) „Wahrheit" der dahinter liegenden Vorstellungen. Erfolgreich ist beispielsweise auch die chinesische Kunst der Akupunktur, wie viele erfahren haben, denen die westliche Medizin nicht weiterhelfen konnte. Daraus auf die Wahrheit der dahinterstehenden Vorstellungen zu schließen, würde aber zumindest in Widerspruch zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über den menschlichen Körper stehen.

Noch weniger kann die zuweilen als Argument vorgebrachte Tatsache, dass das naturwissenschaftliche Denken zusammen mit der Warengesellschaft weltweit sich durchsetzen konnte, für die Überlegenheit dieser im Vergleich zu anderen Denkweisen herhalten. Die Methoden, denen das von Europa ausgehende warenproduzierende System seinen Aufstieg verdankt, sind schließlich bekannt: Die Ausrottung und Kolonialisierung fremder Völker gehört ebenso dazu[10] wie das von der Warenlogik erzwungene und daher nur

10 Die in diesem Zusammenhang entscheidende Überlegenheit der Waffentechnik in den Anfängen der Neuzeit verdankt sich nicht einem technischen Entwicklungsvorsprung, sondern dem in Europa gesamtgesellschaftlich sich durchsetzenden Impetus, das vorhandene technische Wissen und gewaltige ökonomische Ressourcen vorrangig für die Entwicklung und Produktion von Feuerwaffen einzusetzen. Aus dieser Zeit bereits datiert der für die bürgerliche Gesellschaft anscheinend charakteristische „militärisch-industrielle Komplex", vgl. Zinn 1989.

umso erbarmungslosere Ausnutzen von Marktvorteilen und Modernisierungsvorsprüngen. Dass die europäische Denkweise Angehörige anderer Kulturen „bekehrt“ habe, weil sie ihnen tiefere Erkenntnisse habe vermitteln können, klingt demgegenüber wenig überzeugend. So wie das naturwissenschaftliche Denken zunächst mit den Machtmitteln der Kirche, die Galilei zum Widerruf zwang, behindert wurde, so wurde es danach mit den Machtmitteln der Warengesellschaft durchgesetzt.

Objektive Erkenntnis und bürgerliches Subjekt

Ein derart offenkundiger äußerer Zusammenhang wie der zwischen bürgerlicher Gesellschaft und mathematischer Naturwissenschaft[11] legt die Frage nach dem inneren, kausalen Zusammenhang nahe. Ein krude „materialistischer“ Ansatz, der alle gesellschaftlichen Erscheinungen auf die ökonomische Entwicklung zurückführen will (und dabei die Ökonomie als abgetrennte Sphäre immer schon voraussetzt), muss an dieser Frage schon deswegen scheitern, weil die Naturwissenschaften erst im Industriekapitalismus, also ungefähr 300 Jahre nach ihrem Auftreten, auch als Produktivkräfte eine Rolle spielen. Und selbst wenn es bereits in der frühen Neuzeit ökonomisch relevante Probleme gegeben hätte, zu deren Lösung die Naturwissenschaften einen Beitrag hätten leisten können, wäre damit der radikale Methodenwechsel im Übergang von der mittelalterlichen zur neuzeitlichen Wissenschaft nicht zu erklären.

Alfred Sohn-Rethel hat mit seiner These einer „geheimen Identität von Warenform und Denkform“ (Sohn-Rethel 1970, 1990) ein sehr weitgefasstes Programm entwickelt, in dem er das Aufkommen des abstrakten abendländischen Denkens mit der ersten Münzprägung und dem Warentausch in Verbindung bringt. Dagegen ist einzuwenden, dass es, erstens, den einfachen Warentausch, den Marx als *logische* Vorstufe der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft analysiert, als eigenständige historische Gesellschaftsformation

11 Er lässt sich entstehungsgeschichtlich sogar örtlich und zeitlich lokalisieren: Stätten der neuzeitlichen Wissenschaft waren die Zentren des städtischen Bürgertums, deren Verlagerung von Norditalien und Deutschland nach England und den Niederlanden zeitverzögert die Verlagerung der wissenschaftlichen Zentren zur Folge hatte. Vgl. Lefevre 1978, der die These vertritt, die Naturwissenschaften seien zunächst vor allem ein ideologisches Instrument des Bürgertums gegen die Privilegien des Adels gewesen: Wenn die Natur universellen Gesetzen folgt, dann ist eine Gesellschaftsordnung „natürlich“, für deren Mitglieder das ebenso gilt.

nie gegeben hat[12], und dass, zweitens, Vorstufen des Industriekapitals bis hin zum Handels- und Wucherkapital auch in anderen Gesellschaften (China, Indien) aufgetreten sind, ohne dass deshalb das Denken dieselbe Entwicklung genommen hat wie im Westen und, im übrigen, ohne dass dort eine eigenständige kapitalistische Dynamik entstanden ist.[13]

Ich möchte diese Diskussion hier nicht weiterführen, da es mir nicht um das abstrakte abendländische Denken schlechthin geht, sondern nur um seine besondere Form der objektiven Erkenntnis in den mathematischen Naturwissenschaften. Ferner strebe ich, da mir hierzu die Mittel fehlen, keine kausale Erklärung der historischen Entwicklung an, sondern beschränke mich auf die strukturellen Beziehungen zwischen der oben idealtypisch beschriebenen mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode und der Logik der Warengesellschaft in ihrer heute vorzufindenden entwickelten Form. Sohn-Rethels Programm, in dieser Weise abgespeckt, scheint mir dann immerhin durchführbar, wenn auch im folgenden nur ansatzweise realisiert.

Das Verbindungsglied zwischen der Warengesellschaft und der objektiven Erkenntnisform ist das *bürgerliche Subjekt*, also die spezifische Konstitution des Bewusstseins, die einerseits erforderlich ist, um in der waren- und geldförmigen Vergesellschaftung bestehen zu können (vgl. Müller 1977, Bolay/Trieb 1988, Klein 1992, Kurz 1993), und die andererseits das *Erkenntnissubjekt* haben muss, um zu objektiver Erkenntnis fähig zu sein. Es geht hier also nicht um die individuellen Unterschiede, wie es in der Sprechweise vom „subjektiven Faktor" nahegelegt wird, sondern um das, worin sich alle bürgerlichen Menschen gleichen bzw. was sie zu Gleichen macht:

Die Warenform, also die gesellschaftliche Bestimmung von Dingen, Waren zu sein, ist in der modernen bürgerlichen Gesellschaft dadurch zur allgemeinen Form geworden, dass der Kapitalismus die Arbeitskraft zu einer Ware

12 was Sohn-Rethel anzunehmen bzw. zu unterstellen scheint, weswegen Halfmann/Rexroth 1976 von einem *produktiven Missverständnis* sprechen, ohne das Sohn-Rethel seine Theorie wohl nicht hätte entwickeln können.

13 Zinn 1989 entwickelt die These, die bürgerlichen Gesellschaft sei durch eine Art „historischen Betriebsunfall" entstanden, nämlich durch die Pest im 14. Jahrhundet und die damit verbundene Zerstörung feudaler Strukturen sowie das gleichzeitige Aufkommen der Feuerwaffen, deren Massenproduktion die Herausbildung staatlicher Zentralgewalten und die Geldwirtschaft forciert (Ersetzung der bäuerlichen Sachabgaben durch Steuern). Das würde immerhin erklären, warum nur in Europa die Keimformen der Warengesellschaft in der Lage waren, die feudalen Strukturen zu sprengen.

gemacht hat, über die ihre Träger frei verfügen können, frei von persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen, frei von allen Zwängen außer dem einen, Geld verdienen zu müssen. Dieser unpersönliche Zwang allerdings ist umfassend, Geld daher zum einzigen Zweck aller Arbeit und der Verkauf der eigenen Arbeitskraft (ihr Tausch gegen Geld) zur vorherrschenden Form der Reproduktion geworden. Vor die Befriedigung eines jeden konkreten Bedürfnisses hat die Warengesellschaft das Geld gesetzt. Das Bedürfnis, über möglichst viel Geld zu verfügen, wird daher zum ersten, für alle Gesellschaftsmitglieder gleichen, abstrakten „Eigeninteresse", also einem Interesse, das alle gleichermaßen haben, gleichwohl als wirtschaftliche Monaden in Konkurrenz zueinander verfolgen müssen.[14]

Die in diesem abstrakten Sinne freien und gleichen Subjekte des Warenverkehrs imaginieren sich als autonome Einzelne, die sich ihren Lebensunterhalt durch ihre Arbeit redlich „verdienen". Von der thatcheristischen Version des Neoliberalismus wird diese Illusion geradezu zum Programm erhoben, wenn sie feststellt, es gebe keine Gesellschaft, sondern nur Einzelne. Auch die antisemitische Wut über „Spekulanten, die ihr Geld ohne Arbeit verdienen", oder gar über „Sozialschmarotzer", die von „unseren" Steuergeldern leben, wird hieraus gespeist. Die Kehrseite dieses illusionären Bildes vom „homo faber" ist das Elend des Arbeitslosen, der seine Arbeitslosigkeit nur als selbstverschuldet begreifen kann und „nicht mehr Manns genug, seine Familie zu ernähren" letztendlich sein Lebensrecht verwirkt sieht. Dabei sollte angesichts des inzwischen erreichten Niveaus der Arbeitsteilung und der Vernetzung der Produktion jedem modernen Menschen klar sein, dass er von seiner *konkreten* Arbeit allein keine Woche überleben könnte.[15]

Dem Schein der Autonomie des Einzelnen korrespondiert der Schein der Naturhaftigkeit des ökonomischen Prozesses, der den wirtschaftlichen Monaden als ein gesetzmäßiger gegenübertritt und sich offenbar nur noch mit den Naturwissenschaften entlehnten Konzepten der Systemtheorie beschreiben lässt. Doch anders als etwa die Himmelskörper in ihrem Lauf

14 Vgl. Klein (1992, 24/25). Klein stellt im ersten Kapitel seines Buches auf knappe und klare Weise den Zusammenhang von Kapitalismus und Demokratie sowie der dazugehörigen Subjektkonstitution dar.

15 Ein mittelalterlicher Bauer, der seine Reproduktion in weit höherem Maße autonom besorgen konnte, dürfte ein weitaus stärkeres Bewusstsein für die Außensteuerung seines Lebens gehabt haben als ein moderner Mensch.

kommen gesellschaftliche Systeme, und mögen sie als noch so verselbständigt erscheinen, ohne Menschen nicht aus.

In diesem doppelten Sinne ist das bürgerliche Subjekt der eigenen Gesellschaftlichkeit nicht bewusst: Verpflichtet nur der eigenen Reproduktion, für die es als Einzelner doch gar nicht sorgen kann, füttert es mit abstrakter Arbeit die Megamaschine der Kapitalverwertung, für deren Lauf es gleichwohl keine Verantwortung übernimmt, da es ihn als naturgesetzlich, außerhalb der Reichweite des eigenen Handelns stehend erfährt.

Bereits eine elementare Grundvoraussetzung sowohl der Warenform als auch der wissenschaftlichen Rationalität lässt sich keineswegs in anderen Gesellschaften in derselben Weise wiederfinden, nämlich das Bewusstsein oder, je nach Standpunkt, die Illusion der Ich-Identität, sprachlich ausgedrückt durch das Wörtchen „ich". Müller 1977 weist an Hand ethnologischer Studien darauf hin, dass viele Sprachen (indianische, vietnamesische u. a.) dieses Wort nicht kennen, sondern stattdessen an die jeweilige Situation angepasste Wendungen verwenden (z. B. „der, der spricht"). Solche Gesellschaften kennen weder die als Ich-Störungen auftretenden psychischen Erkrankungen wie Schizophrenie noch unsere auf dem logischen Satz von der Identität (A = A) aufbauende Form der Rationalität, was Europäer, die dort die Segnungen der westlichen Wissenschaft verbreiten wollen, schon mal zur Verzweiflung treiben kann (Müller 1977, 11 ff., 242 ff.).

Der Zusammenhang zwischen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis und Identitätsbewusstsein wurde bereits von Hume und Kant hervorgehoben, mit den auch hier für sie charakteristischen Unterschieden: Für den Empiristen und Skeptiker Hume ist nicht nur die Vorstellung eines identischen Objekts, sondern auch das Bewusstsein der persönlichen Identität, da aus der Erfahrung nicht ableitbar, eine metaphysische Täuschung (Hume 1739, Bd. 1, 327): „Jede wirkliche Vorstellung muß durch einen Eindruck veranlaßt sein. Unser Ich oder die Persönlichkeit aber ist kein Eindruck. Es soll ja vielmehr das sein, worauf unsere verschiedenen Eindrücke und Vorstellungen sich beziehen. Wenn ein Eindruck die Vorstellung des Ich veranlaßte, so müßte dieser Eindruck unser ganzes Leben lang unverändert bleiben; denn das Ich soll ja in solcher Weise existieren. Es gibt aber keinen konstanten und unveränderlichen Eindruck. [...]

Wenn ich aber von einigen Metaphysikern, die sich eines solchen Ich zu erfreuen meinen, absehe, so kann ich wagen, von allen übrigen Menschen zu behaupten, daß sie nichts sind als ein Bündel oder ein Zusammen (bundle or collection) verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind."

Kant argumentiert komplementär: Da objektive Erkenntnis offenbar möglich (zu Zeiten Humes und Kants eine Tatsache) ist, die Bedingungen ihrer Möglichkeit sich aber, wie Hume gezeigt hat, nicht aus der Empirie ableiten lassen, müssen sie a priori vorhanden, also aller Erfahrung vorgelagert sein. Objektive Erkenntnis setzt ein erkennendes Subjekt voraus, das in der Lage sein muss, Gegenstände der Erfahrung als identische Objekte zu konstituieren, was seinerseits das Bewusstsein eines mit sich selbst identischen Ich voraussetzt (Kant 1787, B 132/134): „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können, denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. [...]

Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heißt demnach soviel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewußtsein, oder kann sie wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewußtsein der Synthesis der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselben insgesamt meine Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin."

Das Identitätsbewusstsein lässt sich nicht aus der Erfahrung ableiten, es ist aller Empirie vorgelagert. Es ist aber auch nicht qua Menschsein angeboren, sondern gesellschaftlich konstituiert. Müller 1977 und Bolay/Trieb 1988 versuchen, einen engen Zusammenhang zwischen der Warenform, der individuellen Ich-Identität und dem Identitätsbegriff der Logik herzustellen. Nun ist es sicher richtig, dass die Warengesellschaft mit einem derartigen Bewusstsein ausgestattete Subjekte voraussetzt und ihrerseits hervorbringt. Daraus folgt aber nicht, dass ein Identitätsbewusstsein *nur* in der Warengesellschaft möglich ist. So wird etwa in den buddhistischen Lehren mehr als 2000 Jahre vor Hume

das individuelle Ich-Bewusstsein als ein Trugbild gekennzeichnet, das es durch meditative Versenkung zu überwinden gelte. In der indischen Gesellschaft dieser Zeit muss es ein solches Bewusstsein also bereits gegeben haben. Im Zuge der hier geführten Diskussion erscheint es daher sinnvoller, nicht beim Identitätsbewusstsein schlechthin stehenzubleiben, sondern seine spezifisch bürgerliche Ausprägung zu untersuchen.

Um die Konstitution eines Subjekts, das zu objektiver Erkenntnis fähig ist, genauer zu bestimmen, ist es nützlich, sich die Anforderungen anzuschauen, die zur Durchführung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode erfüllt werden müssen. Greiff 1976 weist anhand der geläufigen, imperativisch formulierten Vorschriften in Lehrbüchern der experimentellen Physik zur Ausführung von Experimenten (Ausschaltung des „subjektiven Faktors" bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung des Beobachterstatus) nach, dass sie sich auf ein Subjekt beziehen, dessen Verstand nicht von seinen Empfindungen abhängt, denn nur diese sind auszuschalten. Der im Experiment vorgenommene aktive Eingriff in die Natur ist zuallererst eine Handlung des Experimentators an sich selbst, nämlich die Ausschaltung seiner Körperlichkeit und seiner Empfindungen. So entsteht der Schein, es habe das Subjekt mit dem Erkenntnisprozess gar nichts zu tun (Greiff 1976, 93): „Denn scheinbar kommt ein Subjekt im Erkenntnisakt nach seiner Eliminierung gar nicht mehr vor. Scheinbar ist es für die Objektivität der Erkenntnis hinderlich und störend, zumindest überflüssig. Die Tatsache, daß sich der Betrachter im Vollzug der Erkenntnis wirklich als verzerrendes Störmoment begreifen und eliminieren muß, erzeugt den Gedanken, die Wahrheit läge in der Natur und nicht in der Erkenntnis der Natur, die Gesetzmäßigkeit habe natürliche, und die Abweichung von ihr menschliche Ursachen. Sie produziert den Schein, die Gesetzmäßigkeit sei eine Natureigenschaft, die sich in ihrer ganzen Pracht und Vollkommenheit äußern würde, wenn es überhaupt kein Subjekt gäbe.

Doch das ist bloßer Schein. Denn auch und gerade die Eliminierung des Subjekts stellt eine subjektive Handlung dar, eine Operation, die vom erkennenden Subjekt selbst ausgeführt werden muß. [...] (Die Gesetzmäßigkeit) wird vom Wissenschaftler durch die Befolgung besonderer und angebbarer Regeln selbst hervorgebracht. Würden die vorgeschriebenen Handlungen unterlassen, dann würde die Natur nicht als gesetzmäßige Natur erkannt, d. h. dann gäbe es anstelle von objektiven und gesetzmäßigen

Erkenntnissen nur von Beobachter zu Beobachter variierende subjektive Wahrnehmungen."

Jede Messung ist eine durch die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode vermittelte *Wechselbeziehung von erkennendem Subjekt und der zu seinem Objekt gemachten Natur* und kann sich daher nie auf die Natur „an sich", sondern immer *nur auf diese ganz spezifische Form der Interaktion* beziehen.[16] Die im Experiment hervorgebrachte gesetzesförmige Subjekt-Objekt-Beziehung lässt sich nicht einfach nach einem ihrer Pole hin auflösen, auch nicht zum Subjekt hin, wie ein strikter Kulturalismus es vielleicht nahelegen mag. Naturgesetze sind weder Diskursprodukte, die sich unter Absehen von der Objektseite beliebig herstellen lassen, noch bloße Natureigenschaften, die mit den Erkenntnissubjekten gar nichts zu tun haben.

Bei der Ausführung von Experimenten geht es denn auch nicht um die „Eliminierung des Subjekts", sondern um die Abspaltung seiner körperlichen und empfindenden Individualität, die eben im Akt der objektiven Erkenntnis nichts zu suchen hat. Das wiederum *setzt ein Subjekt voraus, das sich in dieser Weise spalten lässt* und bei dem der nach der Abspaltung allein übriggebliebene urteilende Verstand (das Kantsche Transzendentalsubjekt) nichts Besonderes oder Individuelles mehr enthalten darf.

Der Schein, die im Experiment erzeugte Gesetzmäßigkeit sei eine Natureigenschaft, ist derselbe Schein, der in der Warengesellschaft den blinden gesellschaftlichen Prozess den Menschen als ihnen äußerlichen und gesetzmäßigen gegenübertreten lässt, obwohl dieser sich doch durch ihr eigenes Handeln als bürgerliche Subjekte erst konstituiert.

Das Subjekt als „ein bewußter Aktor, der sich seiner eigenen Form nicht bewußt ist" (Kurz 1993, 68) denkt sich selbst als von der Natur und den anderen Subjekten geschieden, die es als bloße Außenwelt erlebt. Der für die bürgerliche Gesellschaft spezifische gesamtgesellschaftliche Rahmen, der diese

16 In der Quantenphysik, in der Beobachtungen ohne schwerwiegenden Eingriff in den „natürlichen Ablauf" gar nicht möglich sind, ist diese Einsicht durchaus geläufig, wird aber meist gleich wieder zugeschüttet mit der durch nichts begründeten Annahme, hinter den in der Interaktion von Subjekt und Mikrostruktur produzierten Gesetzmäßigkeiten stünden die „wirklichen", vom Subjekt unabhängigen Naturgesetze, vgl. Penrose 1991.

Bewusstseinsform erst herstellt, wird dabei seinerseits bewusstlos vorausgesetzt (Kurz 1993, 69): „Die Begrenztheit des Wahrnehmungs- und Handlungsbewußtseins erlaubt es nicht, eine Meta-Ebene zu erklimmen und sich selbst (das Subjekt) in seinem Bezug zur Außenwelt wahrzunehmen und also den Gesamtkomplex zu begreifen, in den das Subjekt und seine Wahrnehmungs- bzw. Handlungsgegenstände eingeschlossen sind. Die Form-Unbewußtheit des Subjekts, die eine bloße Dichotomie von Subjekt und Außenwelt konstituiert, setzt damit die Gegenstände von Wahrnehmung und Handlung (Natur und andere Subjekte) zu Objekten herab. Der Subjekt-Objekt-Dualismus ist Folge der Tatsache, daß die Metaebene, von der aus der Aktor und seine Gegenstände als ein gemeinsames Ganzes erscheinen, sozusagen „nicht besetzt" ist; diese Metaebene nimmt eben die subjektlose Form des Subjekts ein, wodurch sich der scheinbar unausweichliche und unüberbrückbare Dualismus herstellt."

Der derart objektivierte Systemzusammenhang der Warenform konstituiert auch die Gleichheit der Subjekte, die der objektiven Erkenntnisform vorausgesetzt ist, ihre Gleichheit als Waren- und Geldmonaden, als mündige und geschäftsfähige Bürger, mit den gleichen Rechten ausgestattet und den gleichen Regeln und Gesetzen unterworfen.

Doch diese Gleichheit ist erst herzustellen in einem Akt des Subjekts an sich selbst, in dem Körper und Geist zugerichtet, die eigenen Befindlichkeiten und Fähigkeiten objektiviert, die individuellen Besonderheiten abgespalten werden. Dies ist im übrigen der gar nicht so heimliche Lehrplan des Humboldtschen Konzepts der deutschen Universitäten einer „Bildung durch Wissenschaft", der sich insoweit die „geheime Identität von Warenform und Denkform" praktisch zunutze machte, lange bevor Sohn-Rethel sie theoretisch formulierte. Noch ein Mathematik-Hasser wie Schopenhauer mochte hier der Mathematik ihre heilsame Wirkung für die Selbstdisziplinierung nicht absprechen.

Nun ist an sich gegen Selbstdisziplin und Ordnung im Denken wenig einzuwenden, und die Auflösung allen Denkens im „Fühlen" sprengt ja nicht die Warenform,[17] ist noch nicht einmal eine Revolte, sondern eher die Selbstauslieferung an den objektivierten Prozess und allenfalls geeignet, den grauen Alltag karnevalistisch zu kompensieren. Zu kritisieren ist aber die Bewusstlosigkeit,

17 die die Trennung von „Körper" und „Geist", „Fühlen" und „Denken" ja erst hervorbringt.

mit der die Disziplin des objektiven Denkens angeeignet wird, zu besichtigen etwa in einer beliebigen Mathematikvorlesung für StudienanfängerInnen, denen die Mathematik in ihrer heutigen Gestalt einfach so vorgesetzt wird, ohne Entstehungsgeschichte oder gesellschaftliche Bezüge auch nur mit einem Wort zu erwähnen. Hierin besteht der eigentliche Dressurakt, die Zurichtung des seiner Form nicht bewussten Bewusstseins: Sich formale Regeln und Kalküle ohne jeden Sinnzusammenhang anzueignen, bis sie im Kopf ihre Eigenlogik entwickelt haben und sich die Frage nach dem Sinn nicht mehr stellt.

Die Abspaltung individueller Besonderheiten, die das erkennende Subjekt an sich selbst in der Durchführung eines Experiments zum Zwecke seines Gelingens vornehmen muss, vollzieht es in der mathematischen Abstraktion des Gedankenexperiments an den Gegenständen seiner Betrachtung, die es zu Objekten macht: Von deren Beschaffenheit, ja von konkreten Dingen überhaupt wird abstrahiert; man denke in diesem Zusammenhang an Galileis oben aufgeführte Definition der gleichförmig beschleunigten Bewegung oder an den berühmten „Massenpunkt" der Newtonschen Mechanik.

Für die mathematische Ableitung schließlich ist es ein wesentliches Kriterium, dass die abgespaltene, konkrete Wirklichkeit von ihr ferngehalten wird. Die Geschichte der Mathematik seit Galilei ist gekennzeichnet durch die zunehmende Abschottung gegen diesen abgespaltenen Anteil menschlichen Denkens, der durch irgendwelche Hintertüren immer wieder in das mathematische Denken hineingerät und es zu „verunreinigen" droht. Während noch bis ins 19. Jahrhundert hinein das Selbstbild der Mathematik weitgehend geprägt ist von ihrer Rolle als *Sprache, in der das Buch der Natur geschrieben sei* (so eine auf Galilei zurückgehende Metapher) und insofern doch letztlich dem Konkreten verhaftet bleibt, konstituiert sie sich 1900 mit dem formalistischen Programm David Hilberts als Wissenschaft eigenen Rechts, bestehend in der Anwendung festgelegter Regeln zur Umformung von Zeichenketten, denen keinerlei inhaltliche Bedeutung mehr zukomme.[18] Es ist sicher kein historischer Zufall, dass

18 Um einem verbreiteten Missverständnis entgegenzutreten: Die Hilbertsche Definition der Mathematik als einem *rein* formalen System beschreibt nicht die mathematische Tätigkeit, welche immer noch von Menschen ausgeführt wird, die so gar nicht denken könnten. Es wird nur der Anspruch erhoben, jedes Ergebnis dieser Tätigkeit müsse sich als formales System und unter Absehen von allen Inhalten codieren lassen.

diese Entwicklung in eine Zeit fällt, in der sich die Warenform als Vergesellschaftungsprinzip umfassend durchgesetzt hat und die aus dem Feudalismus überkommenen persönlichen Abhängigkeits- und Herrschaftsverhältnisse weitgehend durch formale Regeln abgelöst sind, die für alle gleichermaßen gelten und keinem individuellen Zweck mehr dienen.[19] Die Mathematik als der abstrakte Kern der (mathematischen) Naturwissenschaft schwingt sich im 20. Jahrhundert zur „Königsdisziplin" (Hilbert) auf, ohne die keine andere Wissenschaft mehr auskommen mag. Zu dieser Entwicklung gehört auch das Ende der zwar abstrakten, doch gleichwohl der Anschauung entnommenen Modelle der klassischen Physik, die etwa in der Elementarteilchenphsik durch rein mathematische, keinem mechanischen Analogon mehr verpflichtete Modelle ersetzt werden, so dass man jetzt in populärwissenschaftlichen Zeitschriften lesen kann, der Raum sei „in Wirklichkeit" elfdimensional und in sich gekrümmt; doch diese Darstellung ist bereits eine eigentlich unzulässige Veranschaulichung.

Geschlechtliche Abspaltung

Ernstzunehmende Kritik an den Naturwissenschaften ist in den letzten Jahrzehnten vor allem von Seiten des Feminismus gekommen (s. Keller 1986, List/Studer 1989, Harding 1994, Scheich 1993, 1996, Orland/Scheich 1995). Soweit ich sehe, gibt es zwei Hauptstoßrichtungen. Die eine zielt auf den biologischen Begriff des Geschlechts, mit dem in vielen Arbeiten auf fast schon groteske Weise nur die Geschlechterrollen der bürgerlichen Gesellschaft reproduziert werden: Männchen haben aktiv zu sein, Weibchen passiv, und wenn sie es nicht sind, so zeigen sie eben ein untypisches Verhalten. Die andere richtet sich weniger auf die Inhalte und mehr auf die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode, weshalb meine bisherigen Überlegungen sich daran anschließen lassen:

Die Warengesellschaft ist durch eine Spaltung in voneinander abgetrennte Sphären gekennzeichnet, die es früher oder auch in anderen Kulturen so nicht

19 Vgl. Heintz 1993; in ihrem Buch mit dem programmatischen Titel „Die Herrschaft der Regel" wird deutlich, dass die mathematischen Wissenschaften nicht nur hinsichtlich ihrer Entstehung sondern auch ihrer weiteren Entwicklung mit dem warenproduzierenden System und seiner Eigendynamik eng verknüpft sind. Ob ich mit dieser Beschreibung die Intention der Autorin richtig beschreibe, bleibe dahingestellt.

gegeben hat. Die erste Sphärentrennung, die jeder und jede am eigenen Leibe verspürt, ist die in Öffentlichkeit und Privatheit: Der öffentlichen Sphäre der abstrakten Arbeit, die nach den Regeln des Geldes funktioniert, und im übrigen in weitere Abteilungen ausdifferenziert ist, steht die der Kompensation und der Reproduktion des Lebens und der Arbeitskraft dienende private Sphäre gegenüber. Auf der Ebene der einzelnen Subjekte findet sich diese Sphärentrennung wieder in Form einer Spaltung in ein abstraktes Verstandeswesen und ein empfindendes Körperwesen.

Diese Spaltung ist geschlechtlich besetzt („Abspaltungstheorem", Scholz 1992, 23): „Der Grundwiderspruch der Wertvergesellschaftung von Stoff (Inhalt, Natur) und Form (abstrakter Wert) ist geschlechtsspezifisch bestimmt. Alles, was in der abstrakten Wertform an sinnlichem Gehalt nicht aufgeht, aber trotzdem Voraussetzung gesellschaftlicher Reproduktion bleibt, wird an die Frau delegiert."

Zur Frauenrolle gehört es, für die Privatsphäre zuständig zu sein, für die Sinnlichkeit, für die Reproduktion des Lebens, für den emotionalen Haushalt (des Mannes), für Kindererziehung und Altenversorgung. Der Zweck dieser Abspaltung ist, dem Mann in seiner Rolle die eigene Zurichtung auf die nur an abstrakten Kalkülen orientierten öffentliche Späre zu erleichtern bzw. überhaupt erst zu ermöglichen. Das heißt natürlich nicht, dass wirkliche Frauen und Männer sich nur entsprechend der für sie vorgesehenen Rollen verhalten, schließlich handelt es sich hier nicht um biologische Determinanten, sondern um gesellschaftliche Zuschreibungen. Doch der Zwang ist groß, sich den durch die Wertvergesellschaftung kodifizierten Attributen von „weiblich" und „männlich" zu fügen. Er beginnt in frühester Kindheit und setzt sich bis in die Verhaltensweisen fort, die frau/man aufweisen muss, um als sexuell attraktiv zu gelten. Deshalb ist nach wie vor, statistisch gesprochen, die positive Korrelation zwischen Geschlechterrolle und biologischem Geschlecht sehr hoch.

Der meines Erachtens entscheidende Gehalt des „Abspaltungstheorems" ist die Aussage, dass Warenform und Patriarchat in der bürgerlichen Gesellschaft eine untrennbare Verbindung miteinander eingegangen sind und sich wechselseitig bedingen, so dass von dem aus der Klassenkampf-Rhetorik vielleicht noch bekannten „Nebenwiderspruch" nicht die Rede sein kann. Die Unterdrückung der Frau, so verschieden ihre historischen Formen auch gewesen

sein mögen, ist in ihrer modernen Gestalt der Abspaltung und damit Herabsetzung des Weiblichen an die Warengesellschaft geknüpft, deren Produkt und die Bedingung ihrer Möglichkeit zugleich.

Wo sind nun hinsichtlich dieser Spaltung die Naturwissenschaften zu verorten? Die Antwort ist völlig eindeutig: Sie stehen gewissermaßen mit beiden Beinen auf der öffentlichen/männlichen Seite. Empirische Belege dafür gibt es zuhauf, beginnend etwa mit der Auffassung der Klassiker, die Naturwissenschaft betreffend, etwa Francis Bacons, dessen sexuelle Metaphorik auf eine *eheliche Zusammenkunft von Geist und Natur* zielt, deren *innerste Kammern* durch *Zwang, Belästigung, Verfolgung, Eroberung* offenzulegen seien (Keller 1986, 41 ff.). Die Natur selbst wird dabei selbstverständlich als weiblich verstanden, und selbstverständlich können Frauen bei diesem Geschäft nur stören. Frauenfeindliche Äußerungen sind fast von jedem großen Naturwissenschaftler zu haben, die folgende von Max Planck ist nur besonders plastisch (zitiert nach Pietschmann 1995, 249): „Es wäre höchst verfehlt, durch Gründung besonderer Anstalten die Frauen zum akademischen Studium heranzuziehen, wenigstens sofern es sich um die rein wissenschaftliche Forschung handelt. Amazonen sind auch auf geistigem Gebiet naturwidrig. Bei einzelnen praktischen Aufgaben, zum Beispiel in der Frauenheilkunde, mögen vielleicht die Verhältnisse anders liegen, im allgemeinen aber kann man nicht stark genug betonen, daß die Natur selbst der Frau ihren Beruf als Mutter vorgeschrieben hat, und daß Naturgesetze unter keinen Umständen ohne schwere Schädigungen, welches sich im vorliegenden Falle besonders an dem nachwachsenden Geschlecht zeigen würden, ignoriert werden können."

Aber jemand wie Albert Einstein steht ihm in dieser Hinsicht in nichts nach (s. Pietschmann, 333 ff.).

Ein Problem mit diesen Äußerungen ist, dass sich die Kritik an ihnen festbeißen und der Eindruck entstehen kann, als würde Naturwissenschaft nur von den falschen Menschen betrieben. Richtig ist, dass Naturwissenschaft überwiegend von Männern betrieben wird, dass der Frauenanteil deutlich geringer ist als in anderen akademischen Sparten und mit dem Aufstieg in höhere akademische Positionen noch einmal rapide sinkt. Neben männerbündischen Mechanismen gibt es dafür aber auch einen strukturellen Grund, und er erscheint mir im Zusammenhang der hier geführten Diskussion wichtiger:

Bei der vom Experimentator in der Durchführung des Experiments an sich selbst vorzunehmenden Abspaltung individueller Besonderheiten, des „subjektiven Faktors", ebenso wie in denen der mathematischen Abstraktion handelt es sich um die *bewusste Anstrengung zur Abspaltung des privaten/weiblichen Anteils*, und genau hierdurch ist die objektive Erkenntnis qua Methode geprägt. In der Metaphorik Bacons ausgedrückt: Der Experimentator muss sich im Experiment erst zum Manne zurichten, um die „eheliche Zusammenkunft von Geist und Natur" vollziehen zu können.

Es ist klar, dass Frauen damit ihre Probleme haben, oder anders formuliert: Der Frauenanteil unter den naturwissenschaftlich Tätigen ist (auch) deshalb so gering, weil Frauen beim Betreiben von Naturwissenschaft in Konflikt mit der ihnen zugeschriebenen Rolle geraten, Männer dagegen in der ihren noch bestätigt werden.

Die Feststellung von Evelyn Fox Keller im Eingangszitat, „daß wir aus irgendeinem Grund vergessen haben, unser eigenes Überleben in die Zielsetzungen wissenschaftlicher Erkenntnis einzubringen", lässt sich unter dem Aspekt der geschlechtlichen Abspaltung präzisieren und verschärfen: Die Frage des Überlebens der Menschheit und der Welt um uns ist an die abgespaltene weibliche Sphäre delegiert und kommt in der warenförmigen öffentlichen Sphäre, der hierfür jedes Instrumentarium fehlt, gar nicht vor, zuallerletzt in der objektiven Erkenntnis, deren Methode ja gerade darin besteht, den weiblichen Anteil abzuspalten.

Diese Sichtweise impliziert, dass es zu kurz greifen muss, Programme zur Förderung von Frauen in den Naturwissenschaften aufzulegen, auch wenn das Ziel richtig ist, damit die Handlungsmöglichkeiten von Frauen zu erweitern und den Wissenschaftsbetrieb wenigstens an seiner Oberfläche zu verändern.[20] Die von der feministischen Wissenschaftskritik gestellte Frage nach einer *anderen* Wissenschaft wird damit aber nicht beantwortet und die für die Naturwissenschaft konstitutive Abspaltung des Weiblichen gar nicht

20 Chancen dazu bestehen vielleicht noch am ehesten in dem *gebrochenen Verhältnis*, das Frauen einer Methode gegenüber haben müssen, die das Weibliche abspaltet. Die unmittelbare Folge ist aber nur ein besonders harter individueller Anpassungsdruck. Und im übrigen hat die Ausübung von zwei unvermittelt nebeneinanderstehenden, reduzierten Tätigkeiten noch nichts mit Persönlichkeitsentwicklung zu tun, noch weniger allerdings der Rückzug auf nur eine von ihnen.

berührt. Um hier weiterzukommen, nützt es nichts, die eine oder andere der getrennten Sphären durch bestimmte Personen zu besetzen, auch wenn diese vielleicht zur fortschrittlicheren Hälfte der Menschheit gehören. Das Ziel kann nur darin bestehen, die Sphären*trennung* aufzuheben. Diese allerdings ist, siehe oben, der Warengesellschaft immanent.

Es hilft daher nichts: Wer das Ziel verfolgt, die bestehende Wissenschaft in einem umfassenderen System menschlichen Wissens aufzuheben, muss beginnen, über die Aufhebung der Warenform selbst nachzudenken.

Perspektiven der Aufhebung

Sowenig davon auszugehen ist, dass das warenproduzierende System sich einfach in Wohlgefallen auflöst und im blinden Selbstlauf auf eine höhere Stufe hebt, sowenig Sinn hätte es, über die Bedingungen für eine postkapitalistische Gesellschaft nachzudenken, wenn die Konturen eines systemischen Zusammenbruchs der Warengesellschaft sich nicht bezeichnen ließen, obzwar mit offenem Ausgang. In einer Zeit, in der ökonomische Vorhersagen die Verfallszeiten von Wetterberichten haben, scheint es etwas aberwitzig, zu diesem Zweck auf eine immerhin schon 140 Jahre alte Prognose zurückzugreifen; aber es geht hier, um im Bilde zu bleiben, auch nicht um das Wetter, sondern um schwerwiegende Klimaveränderungen.

Im Werk von Karl Marx finden sich, eher verstreut als systematisch, Passagen, in denen er versucht, aus der von ihm analysierten Logik des Kapitals auf dessen weitere Entwicklung zu schließen. Die folgenden sind einem Abschnitt aus den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* entnommen, überschrieben mit dem Titel *Widerspruch zwischen der Grundlage der bürgerlichen Produktion (Wertmaß) und ihrer Entwicklung selbst. Maschinen etc*. (Marx 1857-58, 592 ff.). Ich empfehle ihre Lektüre vor dem Hintergrund der heute keineswegs schon abgeschlossenen „mikroelektronischen Revolution“, den ungeheuren Steuerungs- und Rationalisierungspotentialen symbolverarbeitender Maschinen und dem dadurch verursachten und inzwischen allseits beschworenen „Ende der Arbeitsgesellschaft“: „In dem Maße aber, wie die große Industrie sich entwickelt, wird die Schöpfung des wirklichen Reichtums abhängig weniger von der Arbeitszeit und dem Quantum angewandter Arbeit, als von der Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden und die selbst wieder [...]

in keinem Verhältnis steht zur unmittelbaren Arbeitszeit, die ihre Produktion kostet, sondern vielmehr abhängt vom allgemeinen Stand der Wissenschaft und dem Fortschritt der Technologie, oder der Anwendung dieser Wissenschaft auf die Produktion.

[...] Es ist nicht mehr der Arbeiter, der modifizierten Naturgegenstand als Mittelglied zwischen das Objekt und sich einschiebt; sondern den Naturprozeß, den er in einen industriellen umwandelt, schiebt er als Mittel zwischen sich und die unorganische Natur, deren er sich bemeistert. Er tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein. In dieser Umwandlung ist es weder die unmittelbare Arbeit, die der Mensch selbst verrichtet, noch die Zeit, die er arbeitet, sondern die Aneignung seiner eignen allgemeinen Produktivkraft, sein Verständnis der Natur und die Beherrschung derselben durch sein Dasein als Gesellschaftskörper – in einem Wort die Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums, die als der große Grundpfeiler der Produktion und des Reichtums erscheint. Der Diebstahl an fremder Arbeitszeit, worauf der jetzige Reichtum beruht, erscheint miserable Grundlage gegen diese neuentwickelte, durch die große Industrie selbstgeschaffne.

[...] Das Kapital ist selbst der prozessierende Widerspruch [dadurch], daß es die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren sucht, während es andrerseits die Arbeitszeit als einziges Maß und Quelle des Reichtums setzt. Es vermindert die Arbeitszeit daher in der Form der notwendigen, um sie zu vermehren in der Form der überflüssigen; setzt daher die überflüssige in wachsendem Maß als Bedingung – question de vie et de mort – für die notwendige. Nach der einen Seite hin ruft es also alle Mächte der Wissenschaft und der Natur, wie der gesellschaftlichen Kombination und des gesellschaftlichen Verkehrs ins Leben, um die Schöpfung des Reichtums unabhängig [...] zu machen von der auf sie angewandten Arbeitszeit. Nach der andren Seite will es diese so geschaffnen riesigen Gesellschaftskräfte messen an der Arbeitszeit, und sie einbannen in die Grenzen, die erheischt sind, um den schon geschaffnen Wert als Wert zu erhalten. Die Produktivkräfte und gesellschaftlichen Beziehungen – beides verschiedne Seiten der Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums – erscheinen dem Kapital nur als Mittel, und sind für es nur Mittel, um von seiner bornierten Grundlage aus zu produzieren. In fact aber sind sie die materiellen Bedingungen, um sie in die Luft zu sprengen."

Im Zusammenhang mit der hier geführten Diskussion ist vor allem der Begriff der *Produktivkraft* wichtig, verstanden als die inzwischen entwickelten *Potenzen* von Naturwissenschaft, Technik und gesellschaftlichen Beziehungen. In der marxistischen Rezeptionsgeschichte scheint dieser Begriff weitgehend mit dem der *Produktionsmittel* identifiziert worden zu sein (vgl. Lohoff 1987), also der unter kapitalistischen Bedingungen tatsächlich *realisierten* Technik, wie sie in der Produktion zum Einsatz kommt.

Für eine über die bestehenden Produktionsverhältnisse hinausweisende Perspektive kann nichts falscher sein als eine solche Identifikation. Die für die Naturwissenschaft charakteristische Zerlegung des regellos erscheinenden Naturgeschehens in beherrschbare und beliebig zusammensetzbare Einzelfaktoren lässt zunächst völlig offen, in welcher Weise deren tatsächliche Synthese in technischen Produktionssystemen dann erfolgt. Da dies unter dem Diktat der Wertform geschieht, dem Zwang, aus Geld mehr Geld zu machen, werden die Produktionsmittel immer irrationaler, und das gleich in zweifacher Hinsicht:

Zum einen betrifft es das Kapital (den „prozessierenden Widerspruch“) selbst, das unter dem Zwang der Konkurrenz der Einzelkapitalien die Produktivität ständig erhöhen muss, damit aber seine eigene Basis untergräbt: In einer menschenleeren Fabrik kann kein (in Arbeitszeit gemessener) Wert mehr geschaffen werden.

Zum anderen haben die allein dem Zweck der Geldvermehrung dienenden Produktionsmittel die ungeheure Vergeudung stofflicher Ressourcen und menschlicher Potenzen zur Folge, die für die Produktion von immer mehr unsinnigen und schädlichen Dingen eingesetzt werden. Die Kritik an der bestehenden Technik ist daher mehr als berechtigt. Daraus lässt sich aber noch keine Kritik der Produktivkräfte, der Technik und Naturwissenschaft schlechthin ableiten. Entsprechende Versuche[21], in denen zudem die Produktionsverhältnisse als Verursacher gar nicht dingfest gemacht werden, enden regelhaft nicht etwa in Forderungen nach Aufhebung der Geldvergesellschaftung, sondern in schlechten Utopien einer Wiedereinführung der Subsistenzwirtschaft nach dem Vorbild des Mittelalters, die natürlich schon deswegen hilflos sein müssen,

21 so Hofmann 1981 und, etwas elaborierter, Ullrich 1979, dessen Dokumentation der Irrationalität bestehender Technik an Einzelphänomenen durchaus lesenswert ist.

weil sich die Produktivkräfte als *know how* in den Köpfen der Menschen ja nicht einfach zurückdrehen lassen. Von einer Analyse, die Ursache und Wirkung, Krankheit und Symptom durcheinanderbringt, ist allerdings auch nicht mehr zu erwarten.[22]

Aus der Tatsache, dass eine bestimmte Kritik an den Produktivkräften falsch ist, weil sie auf einer Begriffsverwirrung, genauer: einer unzulässigen Identifikation auseinanderzuhaltender Begriffe beruht, folgt aber nicht, dass eine derartige Kritik überhaupt nicht möglich wäre. Und in der Tat impliziert der oben aufgezeigte Zusammenhang von Subjektform und objektiver Erkenntnisform als eine erste Konsequenz für jede über den Kapitalismus hinausweisende Perspektive: *Sowenig das bürgerliche Subjekt in eine postkapitalistische Gesellschaft unbeschadet hinübergerettet werden kann, sowenig ist das von den Naturwissenschaften und der von ihnen induzierten Technik zu erwarten, die gerade diese Subjektkonstitution voraussetzen*.

Diese Aussage bezieht sich nicht in erster Linie auf die *Ergebnisse* der bisherigen Naturwissenschaft. Diese lassen sich, wie schon gesagt, ja nicht einfach aus der Welt schaffen, auch wenn das vielfach wünschenswert wäre, so etwa für das Wissen zur Herstellung hochtechnologischer Waffensysteme.[23] Im übrigen sind NaturwissenschaftlerInnen, IngenieurInnen und andere BastlerInnen durchaus in ihrem Element, wenn es darum geht, das vorhandene naturwissenschaftliche Potential zu menschenfreundlichen, ressourcen- und umweltschonenden Systemen neu zu synthetisieren, wie eine Unzahl einschlägiger Studien beweist, die freilich allesamt die Rechnung ohne den Wert machen, nach einer Aufhebung der Wertform oder auch im Zuge einer entsprechenden Bewegung jedoch nützlich werden können. Exemplarisch sei hier auf den ganzen Müll von Untersuchungen zu einer „ökologischen Marktwirtschaft“ verwiesen, der es schon zu mehreren Buchreihen gebracht hat. Die Crux dieser Studien ist der von vornherein zum Scheitern verurteilte und doch immer wieder unternommene Versuch, die eigenen Überlegungen und als notwendig erkannten Maßnahmen markt- und geldförmig zu vermitteln,[24]

22 Für eine detaillierte Auseinandersetzung vgl. Kurz 1986/1987, Lohoff 1987.

23 Es bleibt die Hoffnung, dass „unnützes Wissen“ innerhalb weniger Generationen einfach verlorengeht.

24 oder aber von der herrschenden geld- und marktförmigen Vermittlung einfach abzusehen und damit jedenfalls so zu tun, als seien die vorgeschlagenen Maßnahmen im Rahmen der Warengesellschaft durchsetzbar. Ein Beispiel dieser Art liefert die bekannte Studie von Meadows/Randers 1992, die über ökonomische Zwänge nicht ein Wort verliert.

und „nur“ insofern sind sie in der Tat für den Müll produziert. Doch das hier angesammelte technische und naturwissenschaftliche *know how* ist beeindruckend, und eine Aufhebungsbewegung, die die gesellschaftliche Vermittlung bewusst gestaltet und nicht der blinden Bewegung des Geldes überlässt, könnte an dieses Wissen unmittelbar anschließen.[25]

Eine darüber hinausgehende Frage aber ist die nach der Rolle und der Form, die (Natur-) Wissenschaft als Tätigkeit oder Institution in einer postkapitalistischen Gesellschaft haben soll und kann, hierauf vor allem bezieht sich der obige Hinweis auf den Zusammenhang dieser Denkform mit der Konstitution des bürgerlichen Subjekts. Geht man mit Kurz 1993 davon aus, dass „Aufhebung der Warenform“ nicht bedeuten kann, bewusstlos in eine neue Zwangskonstitution hinüberzugleiten, sondern die Bewusstwerdung des Subjekts und seine bewusste Selbstaufhebung meint, auch hinsichtlich seiner Spaltung in „männlich“ und „weiblich“, so zeichnen sich nach dem bisher Gesagten Konsequenzen für die Naturwissenschaft ab, wenngleich vorerst nur als negative Bestimmungen:

Insoweit die Naturwissenschaft die menschlichen Handlungsmöglichkeiten erweitert, ist sie nützlich und sollte auf dieses Werkzeug nicht verzichtet werden. Doch die „Naturwissenschaft als Religion unserer Zeit“ (Pietschmann), die die von der objektiven Erkenntnisform produzierte Gesetzmäßigkeit zur Natureigenschaft und die gesetzmäßige Natur zum Weltbild erhebt, das bestimmt, was wir sehen und was wir nicht sehen, wird unsere Zeit, die Moderne, nicht überdauern. Das Bild von „der Natur“ ist immer ein gesellschaftlich konstituiertes gewesen. Es ist ist nicht einzusehen, warum eine Gesellschaft, die sich jeder bewusstlosen, abstrakt-allgemeinen Form entledigt, noch eines einheitlichen, für alle gleichermaßen und zu jeder Zeit verbindlichen Naturbildes bedarf.[26]

25 Man sollte sich naturwissenschaftlich sozialisierte Menschen, von sehr wenigen durchgeknallten Ausnahmen einmal abgesehen, nicht vorstellen als Leute, die in der objektiven Erkenntnisform völlig aufgehen. Viele von ihnen sind alarmiert und wünschen, die eigene Kompetenz sinnvoll und nicht nur fürs Geldverdienen einsetzen zu können. Das befreit sie natürlich ebensowenig wie andere Menschen von der Illusion, diesem Wunsch innerhalb der Zwangsgesetze des Geldes nachkommen zu können.

26 Noch einmal, weil ich auf dieses Missverständnis bereits gestoßen bin: Es geht hier nicht um ein „anything goes“ im Sinne von Feyerabend 1976, sondern darum, einer Methode die Bedeutung zuzuweisen, die ihr zukommt. Damit steht sie selbstverständlich nicht auf derselben Ebene wie etwa ein Voodoo-Zauber.

„Aufhebung“ bedeutet „Bewahrung“, aber eben auch „Abschaffung“: Zur Bewusstwerdung der Subjekte gehört, dass sie sich nicht mehr auf ein bornierte Tätigkeiten reduzieren lassen werden. Für die lebenslange Arbeit in einem winzigen Teilgebiet etwa der Mathematik, dem Produzieren von Ergebnissen, die gerade mal von einem halben Dutzend Experten auf der Welt nachvollzogen werden können, wird sich daher niemand mehr finden lassen. Das mag auf Kosten der „Leistung“ gehen und aus heutiger Sicht bedauert werden, doch eben *nur* aus heutiger Sicht, in der „Leistung“ ohne Ansehen ihres Inhalts und Zwecks hochgehalten wird. Eine kulturelle Hochleistung ist freilich auch der Pyramidenbau vor mehr als 4000 Jahren gewesen, und doch denkt heute niemand daran, es den alten Ägyptern nachzumachen.

Schwierig zu beantworten scheint mir die Frage, ob eine Methode, die auf der Abspaltung des „Weiblichen“ beruht, die Aufhebung der Trennung der geschlechtlich besetzten Sphären überdauern kann, und sei es auch nur zum nützlichen Gebrauch. Für eine Menschheit, die ihr Geschick in die eigenen Hände nimmt und es nicht mehr dem blinden Prozess der Kapitalverwertung überlässt, ist das möglicherweise kein besonders wichtiges Problem. Denkbar ist daher, dass sowohl „weibliche“ als auch „männliche“ Fragen an die Natur gestellt und die unterschiedlichen Antworten erst nachträglich zusammengeführt und beurteilt werden. Denkbar im Sinne des feministischen Projekts einer *anderen* Wissenschaft ist aber auch die Aufhebung der bisherigen in einem umfassenderen System menschlichen Wissens, wie immer dieses dann aussehen mag.

Um abschließend doch noch einmal den Boden der „Tatsachen“ zu betreten: Das alles sind für unser Alltagsverständnis natürlich schon deshalb völlig unrealistische Spekulationen, weil bereits die Vorstellung einer Menschheit ohne Geld als absurd, als so unmöglich gilt wie das Übertreten von Naturgesetzen. Dabei sehen alle, dass die Geldvergesellschaftung selbst zunehmend verrückt spielt. Alle wissen oder ahnen es zumindest, dass die Weltmarktkonkurrenz keine Gewinner mehr kennen wird, und doch scheint die einzige Konsequenz aus dieser Einsicht zu sein, sich für diese Konkurrenz nur umso besser zu rüsten. Was soll man gegen Naturkatastrophen auch sonst schon ausrichten? Die Wissenschaft spielt hierbei als „Standortfaktor“ eine besondere Rolle, noch der längste studentische „Streik“ in der Geschichte der bundesdeutschen Hochschulen vermochte Ende 1997 über diese Perspektive nicht

hinauszukommen. Und erst recht versucht die etablierte Wissenschaft, die allgemeine Konkurrenzangst zu nutzen, um staatliche Gelder in die richtigen Kanäle zu lenken.[27]

Zukunftsvisionen können dann nur noch als technische gedacht werden. Angesichts der offensichtlichen, aber nicht weiter hinterfragten Irrationalität der nichtwissenschaftlichen Welt wird die mathematische Naturwissenschaft als „höchste Form der Rationalität" angepriesen, als Mittel zur Lösung aller gesellschaftlichen Probleme, so etwa in den Phantasmen einer „rationalen" Steuerung gesellschaftlicher Prozesse durch Automaten, mit denen Vertreter der „Künstlichen Intelligenz" für sich Forschungsgelder lockermachen.

Die Grenzen einer Methode nicht einschätzen zu können, ist ein sicheres Zeichen für die Bewusstlosigkeit, mit der sie betrieben wird. Doch während auf der einen Seite allen Ernstes nach der „Großen Vereinheitlichten Theorie", der „Weltformel" gesucht wird, die die letzte Erklärung für alles liefern soll (s. Barrow 1994), verbreitet sich mehr als 350 Jahre nach Galilei auch die Einsicht in die Grenzen der mathematischen Naturwissenschaft. So spricht etwa der theoretische Physiker Herbert Pietschmann 1995 vom „Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters", das er an der Unmöglichkeit festmacht, einer Lösung der wirklichen Menschheitsprobleme durch naturwissenschaftliches Denken allein auch nur einen Schritt näherzukommen. Die Selbstbescheidung seiner Darstellung macht diese sympathisch, zugleich aber auch hilflos, weil der Bezug zur Warengesellschaft und ihren Widersprüchen nicht entwickelt wird. Doch ein solcher Versuch, die eigene Rolle selbstkritisch zu reflektieren, ist allemal hoffnungsvoller als das bewusstlose Weitermachen wie bisher. Zumindest bietet er Ansatzpunkte.

27 Um nur ein gerade aktuelles Beispiel zu nennen: „Die Third International Mathematical Sciences Study (TIMSS) deckt gravierende Rückstände im mathematischen Grundwissen der Jahrgangsstufen 7, 8 in Deutschland auf. Für eine hochtechnisierte und auf dauernde technologische Innovationen angewiesene Gesellschaft ist dies ein Alarmsignal, das Maßnahmen verlangt. [...] Der Stand der mathematischen Wissenschaften ist ein wesentlicher Indikator für das Leistungsvermögen einer Zivilisation und damit für ihre Wettbewerbsfähigkeit. Diese historisch überprüfbare Tatsache gewinnt Brisanz für die heutige Bildungs- und Forschungspolitik angesichts der Herausforderungen des kommenden Jahrhunderts", so die Deutsche Mathematiker-Vereinigung im Internet als Reaktion auf eine Studie, die deutschen SchülerInnen im Vergleich zu SchülerInnen anderer Länder (vor allem Japan) niedrigere Mathematik-Kenntisse und -Fertigkeiten bescheinigt.

Von einem Naturwissenschaftler und bürgerlichen Subjekt wie dem Autor des vorliegenden Textes ist eine positive Bestimmung einer Lebens-, Denk- und Erkenntnisweise jenseits der Warenform nicht zu leisten. Es wäre aber schon viel gewonnen, wenn sich darüber wenigstens eine Diskussion eröffnen ließe. Denn schließlich: Warum sollte die von Kant konstatierte „Revolution der Denkart", die die moderne Naturwissenschaft begründete, die letzte Revolution dieser Art gewesen sein?

Erstveröffentlichung in: Krisis 21/22, 15-51, Bad Honnef 1998.

*Mit einem Dank für die Druckgenehmigung an Sabine Segelken und den Schmetterling-Verlag, der 2019 die gesellschaftskritischen Texte von Claus Peter Ortlieb unter dem Titel „**Zur Kritik des modernen Fetischismus. Die Grenzen bürgerlichen Denkens. Gesammelte Texte von Claus Peter Ortlieb 1997-2015**" herausbrachte.*

Literatur

Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt 1975.

Barrow, John D.: Theorien für Alles. Die Suche nach der Weltformel, Reinbek 1994.

Bolay, Eberhard/Trieb, Bernhard: Verkehrte Subjektivität. Kritik der individuellen Ich-Identität, Frankfurt 1988.

Braitenberg, Valentin/Hosp, Inga (Hrsg.): Die Natur ist unser Modell von ihr, Reinbek 1996.

Cassirer, Ernst : Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Erster Band 1910, Zweiter Band 1907, 3. Auflage 1922, Nachdruck, Darmstadt 1994.

Feyerabend, Paul: Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt 1976.

Galilei, Galileo: Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nove scienze, 1638, Übersetzung von A. v. Oettingen 1890, Nachdruck, Frankfurt 1995.

Galilei, Galileo: Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, 1632, Übersetzung von E. Strauss 1890, Nachdruck, Stuttgart 1982.

Greiff, Bodo v.: Gesellschaftsform und Erkenntnisform. Zum Zusammenhang von wissenschaftlicher Erfahrung und gesellschaftlicher Entwicklung, Frankfurt 1976.

Greiff, Bodo v.: Wissenschaft, Technik und Aufklärung. Zur politischen Philosophie des Fortschritts, Technologie und Politik 16, 52–70, Reinbek 1980.

Halfmann, Jost/Rexroth, Tillmann: Marxismus als Erkenntniskritik. Sohn-Rethels Revision der Werttheorie und die produktiven Folgen eines Mißverständnisses, München 1976.

Harding, Sandra: Das Geschlecht des Wissens, Frankfurt 1994.

Heintz, Bettina: Die Herrschaft der Regel. Zur Grundlagengeschichte des Computers, Frankfurt 1993.

Hofmann, Claudio: Smog im Hirn. Von der notwendigen Aufhebung der herrschenden Wissenschaft, Bensheim 1981.

Hume. David: A Treatise of Human Nature, 1739, Übersetzung von Theodor Lipps, Hamburg 1978/1989.

Hume, David: An Enquiry concerning Human Understanding, 1748, Übersetzung von Raoul Richter, Hamburg 1993.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, 1781, 2. Auflage 1787, Nachdruck, Hamburg 1990.

Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786, Kants Werke auf CD-ROM, Berlin 1996.

Keller, Evelyn Fox: Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft?, München 1986.

Keller, Evelyn Fox: Geschlecht und Wissenschaft: Eine Standortbestimmung, in Orland/Scheich 1995, 64-91.

Kepler, Johannes: Mysterium Cosmographicum de admirabili proportione orbium coelestium, 1596, Übersetzung von M. Caspar, München 1936.

Kepler, Johannes: Harmonices mundi, 1619, Übersetzung von M. Caspar, München 1939

Klein, Peter: Die Illusion von 1917, Bad Honnef 1992.

Kopernikus, Nikolaus: De Revolutionibus orbium coelestium, 1543, Deutsch-Lateinische Ausgabe von G. Klaus, Berlin 1959.

Koyré, Alexandre: Leonardo, Galilei, Pacal. Die Anfänge der neuzeitlichen Naturwissenschaft, Frankfurt 1998.

Kurz, Robert: Die Herrschaft der toten Dinge, Teil I in Marxistische Kritik 2, 1986, Teil II in Marxistische Kritik 3, 1987.

Kurz, Robert: Subjektlose Herrschaft, Krisis 13, 1993. 17-94.

Lefèvre, Wolfgang: Naturtheorie und Produktionsweise, Darmstadt 1978.

List, Elisabeth/Studer, Herlinde (Hrsg.): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt 1989.

Lohoff, Ernst: Technik als Fetischbegriff, Marxistische Kritik 3, 1987.

Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 1857-58, Berlin 1974.

Meadows, Donella und Dennis/Randers, Jörgen: Die neuen Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1992.

Müller, Rudolf-Wolfgang: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt 1977.

Mulser, Peter: Über Voraussetzungen einer quantitativen Naturbeschreibung, in Braitenberg/Hosp 1996, 155-168.

Orland, Barbara/Scheich, Elvira (Hrsg.): Das Geschlecht der Natur, Frankfurt 1995.

Penrose, Roger: Computerdenken, Heidelberg 1991.

Pietschmann, Herbert: Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters, Stuttgart 1995.

Popper, Karl R.: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1973.

Scheich, Elvira: Naturbeherrschung und Weiblichkeit. Denkformen und Phantasmen der modernen Naturwissenschaften, Pfaffenweiler 1993.

Scheich, Elvira (Hrsg.): Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie, Hamburg 1996.

Scholz, Roswitha: Der Wert ist der Mann, Krisis 12, 19-52, 1992.

Sohn-Rethel, Alfred : Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt 1970.

Sohn-Rethel, Alfred : Das Geld, die bare Münze des Apriori, Berlin 1990.

Ullrich, Otto: Technik und Herrschaft, Frankfurt 1979.

Zinn, Karl-Georg: Kanonen und Pest. Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert, Opladen 1989.

Roswitha Scholz

It's the class, stupid?
Deklassierung, Degradierung und die Renaissance des Klassenbegriffs[1]

1. Einleitung

Spätestens seit der Trump-Wahl und dem Aufkommen von AfD, Pegida etc. ist die Frage nach den Klassen wieder in aller Munde. Gerade in den Industriebrachen sei Trump von Industriearbeitern am meisten gewählt worden. Kritisiert wird, dass sich die Linke zu sehr um Kultur, Frauen, Migranten gekümmert habe. Klassenfrage und soziale Frage seien vernachlässigt worden. Standen seit den 1980er Jahren die Individualisierungsthese von Ulrich Beck sowie Theorien zu Milieu, Subkultur und Lebensstil im Zentrum soziologischer Forschung, so kehrt man heute nach dem Crash von 2008 ff. wieder zur „Klasse" zurück – und zwar keineswegs bloß in traditionell marxistischen Kreisen -, nachdem in den Nullerjahren die Mittelschicht (nicht zuletzt Hartz IV-induziert) in den Vordergrund gerückt wurde. Mittlerweile ist die Literatur zum Thema „Klassen" richtiggehend ausgeufert. In meinem Referat setze ich mich aus einer wert-abspaltungs-kritischen Warte einerseits mit dem Ansatz der „Abstiegsgesellschaft" von Oliver Nachtwey auseinander, der neuere Entwicklungen vor dem Hintergrund des Konzepts von Ulrich Beck, das in den 1980er und 1990er Jahren hegemonial war, reflektiert, und andererseits mit dem Büchlein „Mythos Mitte" von Ulf Kadritzke, der, wie der Titel schon sagt, selbst noch das Inrechnungstellen der Mitte (die das eigentliche Fundament von Beck war), vehement infrage stellt und die kapitalistische Gesellschaft als Klassengesellschaft par excellence bestimmt. Diese Bücher spiegeln den Grundtenor der heutigen Debatte wieder, weshalb auch Kadritzke als scheinbar Zurückgebliebenem hier ein gebührender, relativ kurzer Platz eingeräumt werden soll.

2. Klasse und Mitte in wertkritischen Kontexten

Erstmals ausführlich beschäftigten sich Kurz/Lohoff in dem Text „Der Klassenkampffetisch" kritisch mit der sogenannten Klassenfrage im

1 Referat gehalten auf dem Exit!-Seminar „Klasse und soziale Frage" am 6.10.2018. Teile des Vortrags wurden dem Artikel „Überflüssig sein und Mittelschichtsangst", Exit! Nr. 5, 2008 entnommen.

Postfordismus. Der Klassenkampf-Marxismus dringt ihnen zufolge nicht zur Kritik des Warenfetischs als Grundkonstituens des Kapitalismus durch. In der fordistischen Vergesellschaftung kommt der Klassengegensatz als Potenz einer Transformation des Kapitalismus an sein Ende. Durch die Entwicklung künstlicher Intelligenz, Computertechnologie, entsprechender Expertensysteme usw. wird dabei erstmals in der Geschichte im großen Stil menschliche Arbeit substituiert: „Der tiefste Widerspruch des Kapitalverhältnisses besteht gerade darin, dass er einerseits die gesellschaftliche Reproduktion einbannt in die Form des Werts und damit an den Verausgabungsprozeß abstrakter Arbeit unmittelbarer Produzenten kettet, andererseits aber auch in der Konkurrenzvermittlung diesen unmittelbaren Produzenten im Prozeß der Verwissenschaftlichung der Arbeit aufhebt" (Kurz/Lohoff 1989: 34). Dabei plädieren sie für die Herausbildung einer „Antiklasse". Deren Ort wird dabei in den entwickelten Bereichen des Verwissenschaftlichungsprozesses gesehen, in denen „Lohnabhängige sich heute durch die Negation familiärer Reproduktion (‚Familienverweigerung'), Teilzeitarbeit, bewußtes Ausnutzen der sozialstaatlichen Netze usw. von einer Subsumption unter die abstrakte Arbeit zu entkoppeln […] suchen, im offenen Gegensatz zur traditionellen Arbeiterbewegung ebenso wie zu ‚alternativen' Reaktionären der kruden ‚Selbermacher'- und Selbstausbeutungsszene" (ebd.: 39f). Die hier propagierte „Antiklasse" hat sich bekanntlich bislang nicht gebildet. Stattdessen macht ein prekäres Selbstunternehmertum den „neuen Geist des Kapitalismus" (Boltanski/Chiapello) aus. Die Individuen müssen bei „Strafe des Untergangs" flexibel sein unter der Drohung von Hartz IV bei gleichzeitigem Arbeitszwang. Alte antiautoritäre Impulse der 1968er-Bewegung, wie sie meinem Eindruck nach auch noch in dem Text von Kurz/Lohoff aufscheinen, wurden nun zum krisenverwalterischen Imperativ.

Derartige Entwicklungen sind in dem Text „Das letzte Stadium der Mittelklasse" von 2004 mitreflektiert (Kurz 2004). Darin bezieht sich Kurz zunächst auf die berühmte Kautsky-Bernstein-Debatte. Orthodoxe Marxisten gingen im 19. Jh. zunächst davon aus, dass der alte Mittelstand, der über bescheidene Produktionsmittel verfügte (Werkstätten, Kaufläden etc.), durch die Konkurrenz von großen Unternehmen aufgesogen und diese kleinbürgerliche Klasse schließlich im Proletariat aufgehen würde. Die Diskussion zwischen Bernstein und Kautsky drehte sich um die „neue Mittelklasse" (im Gegensatz zur „alten"), die mit einer zunehmenden Verwissenschaftlichung

der Produktion verbunden war. Es handelte sich „um Funktionäre der kapitalistischen Entwicklung in allen Lebensbereichen“, also in Verwaltung, Recht, medialer Öffentlichkeit, Ingenieurswesen, Gesundheitswesen usw. (ebd.: 51). Kautsky vertrat nun die These, dass die neuen Mittelklassen zum Proletariat gehören. Bernstein entdeckte hingegen eine Konsolidierung des Kapitalismus und nahm einen Reformstandpunkt ein. Bildung und Wissen, nicht Kapitalbesitz bzw. Produktionsmittelbesitz seien die Ressourcen dieser Schichten, die im Laufe des 20. Jahrhunderts, vor allem mit der Durchsetzung des Fordismus und damit der Freizeitindustrie immer mehr zunahmen. „In diesem Zusammenhang“, so Kurz, „entstand ein folgenreicher Begriff, nämlich der des ‚Humankapitals’. Angestellte, Ingenieure, Marketing-Fachleute oder Personalplaner, selbständige Ärzte, Therapeuten oder Rechtsanwälte und vom Staat besoldete Lehrer, Wissenschaftler und Sozialarbeiter ‚sind’ unter bestimmten Umständen Kapital in doppelter Weise: Zum einen verhalten sie sich teilweise durch ihre eigene Qualifikation zur Arbeit anderer Menschen strategisch, anleitend oder organisierend im Sinne der Kapitalverwertung; zum anderen verhalten sie sich teilweise (vor allem als Selbständige oder leitende Angestellte) zu ihrer eigenen Qualifikation und damit zu sich selbst als ‚Humankapital’ wie ein Kapitalist im Sinne der ‚Selbstverwertung’“ (ebd.: 52). Die 68er-Bewegung war auch ein Resultat dieser Entwicklung in der Nachkriegszeit.

Gleichzeitig machten sich damals auch schon erste Anzeichen des Abstiegs in der neuen Krisenepoche bemerkbar, die seit den 1980er Jahren manifest wurden. Zunächst betraf die mikroelektronische Revolution vor allem den Reproduktionsbereich; nach und nach erstreckte sie sich allerdings auch auf die Mittelschichten bzw. neuen Mittelschichten. Die Krise der industriellen Verwertung ging mit der Finanzkrise des (Sozial-)Staates einher. Gelder für Bildung, Kultur, Soziales, Gesundheitswesen usw. wurden sukzessive gekürzt und gestrichen. Auch in großen Unternehmen wurden qualifizierte Tätigkeiten zunehmend wegrationalisiert. Im Zuge des Absturzes der „New Economy“ wurden dann sogar High-Tech-Spezialisten abserviert.

Kurz sieht hier, dass aus dem Obsoletwerden des alten Industriearbeiters nicht nur Emanzipationspotentiale erwachsen, sondern die neuen Mittelschichten (zusammen mit den alten) im Postfordismus in Frage gestellt werden: „Durch Privatisierung und Outsourcing wird das ‚Humankapital’ der Qualifikation auch innerhalb der Beschäftigung entwertet und im Status degradiert. Intellektuelle

Tagelöhner, Billigarbeiter und Elendsunternehmer als ‚Freelancer' in den Medien, Privatuniversitäten, Rechtsanwaltskanzleien oder Privatklinken sind nicht mehr die Ausnahme, sondern die Regel. Trotzdem behält auch Kautsky am Ende nicht Recht. Denn die neue Mittelklasse stürzt zwar ab, aber nicht ins klassische industrielle Proletariat der unmittelbaren Produzenten, die zur langsam schwindenden Minderheit geworden sind. Paradoxerweise ist die ‚Proletarisierung' der qualifizierten Schichten mit der ‚Entproletarisierung' der Produktion" (ebd.: 54) verbunden. Mit dem Klassengegensatz Kapitalist-Arbeiter und die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel kann die Spaltung zwischen Arm und Reich heute nicht mehr erklärt werden. Prekär werden die sozialen Positionen heute stattdessen in den abgeleiteten Bereichen von Produktion, Zirkulation und Distribution, die noch nach juristischen Kriterien irregulär und ungesichert sind. Dazu zählen Langzeitarbeitslose, Billiglohnarbeiter qua Outsourcing (auch in den Zentren), EmpfängerInnen staatlicher Transferleistungen bis hin zu Straßenverkäufern, Abfallsammlern usw.

Das Kapital, so Kurz, ist heute anonymer geworden in einer weiter vergesellschafteten Gesellschaft, es umfasst Aktiengesellschaften, staatliche Apparate, Infrastrukturen usw. Heute schmilzt die Substanz des Kapitals sukzessive ab, es wird immer weniger realer Mehrwert geschaffen, das Kapital flüchtet in die Finanzmärkte, so entstehen Finanzblasen, die zu platzen drohen bzw. schon geplatzt sind (Crash 2008 als bisheriger Höhepunkt). Die Mittelschichten sind nun vom Abstieg/Absturz bedroht. „Das ‚selbständige Produktionsmittel' schrumpft bis unter die Haut der Individuen: Alle werden nun zu ihrem eigenen ‚Humankapital' und sei dies nur der nackte Körper. Es entsteht ein unmittelbares Verhältnis zwischen den atomisierten Personen und der Ökonomie des Werts, die sich nur noch simulativ durch Defizite und Finanzblasen reproduziert" (ebd.: 55).

3. Die Abstiegsgesellschaft

Oliver Nachtwey hat ein – nicht nur in der Linken – vielbeachtetes Buch geschrieben: „Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der ‚regressiven Moderne'" (Nachtwey 2017). Er geht zunächst mit Ulrich Beck vom sogenannten Fahrstuhleffekt aus. Danach wurde die gesamte Gesellschaft eine Etage höher gefahren. Soziale Unterschiede blieben demnach zwar bestehen,

aber es gab ein kollektives Mehr an Einkommen, Bildung, Recht, Wissenschaft, Massenkonsum. Dies war die Voraussetzung für Individualisierungsprozesse und eine Diversifizierung von Lebensstilen. Die Aufstiegsmöglichkeiten für Arbeiterkinder waren gestiegen, wobei sich traditionelle Klassenmilieus auflösten und die Distanz zur Herkunftsfamilie wuchs. Nachtwey fasst diese Phase unter den Begriff der „sozialen Moderne". Seit den 1990er Jahren leben wir jedoch in der „regressiven Moderne", d. h. Einkommen, Bildung, Massenkonsum usw. schrumpfen. Nachtwey bevorzugt statt des Bilds des Fahrstuhls das Bild von der „Rolltreppe". „Einige Wohlhabende haben mit der Rolltreppe bereits die nächste Etage erreicht […]. Für die meisten derjenigen, die die obere Etage noch nicht erreicht haben, ändert sich nun die Fahrtrichtung. Während es lange Zeit nach oben ging, fahren sie nun nach unten". Das heißt aber auch, dass man sich nun abstrampeln muss, das erreichte Niveau zu erhalten. „*Individuelle* Abstiege oder Abstürze sind bislang kein Massenphänomen [geworden] […]. *Kollektiv* betrachtet, geht es für die Arbeitnehmer jedoch wieder abwärts" (ebd.: 127).

Nachtwey sieht den Hintergrund für derartige Tendenzen in ökonomischen Entwicklungen. Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es bis in die 1970er Jahre hinein ein Wirtschaftswachstum von etwa 4 % jährlich, in den letzten Boom-Jahren in Deutschland waren dies jedoch nur 1,5-1,8 %. Aufgrund der hohen Wachstumsraten gab es auch die Chance zur Umverteilung und es wurden neue Konsumgüter produziert (Waschmaschinen, Kühlschränke usw.). Ein Massenkonsum wurde möglich. Den Hintergrund für den Wachstumsschwund sieht Nachtwey in einem Sinken der Profitrate (wobei er theoretische Diskussionen zur Profitrate als nicht sehr wichtig erachtet) und in einer Überakkumulationskrise. Da durch Rationalisierungsmaßnahmen der geschaffene Mehrwert im Vergleich zum eingesetzten Kapital sinkt, gehen die Unternehmen an die Finanzmärkte.

Nachtwey belegt empirisch u. a. für die Nettoeinkommen, dass diese seit Anfang der 1990er Jahre gesunken sind (auch wenn es z. B. 2005 einen Ausreißer gab), wobei zwischen verschiedenen Branchen und Unternehmen differenziert werden muss. In der Finanzbranche sind sie doppelt so hoch wie in der Gastronomie oder der Leiharbeit. Seither werden die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer, das ist das zentrale Charakteristikum der Abstiegsgesellschaft für Nachtwey. Seit 2000 nehmen die Abstiege nicht

zu, es ist aber schwieriger aufzusteigen. Dabei zeigt sich u. a., dass fast 17 % der Armutsgefährdeten Probleme haben, ihre Wohnung zu heizen (ebd.: 128).

Prekäre Arbeit, ein weiteres Merkmal der Abstiegsgesellschaft, weitet sich aus und institutionalisiert sich, das Normalarbeitsverhältnis (in der sozialen Moderne für Männer charakteristisch) ist nicht mehr selbstverständlich. Nachtwey belegt mit Zahlen, dass geringfügige Arbeitsverhältnisse (Teilzeitarbeit, Leiharbeiterschaft, Solo-Selbständigkeit u.ä.) insgesamt zugenommen haben. Prekäre Beschäftigungsverhältnisse finden sich dabei insbesondere bei schlecht ausgebildeten Jugendlichen. Brüche in der Erwerbsbiographie mehren sich. Es kommt zu Statusinkonsistenzen, z. B. wenn ein Akademiker nicht bloß vorübergehend in einer Putzkolonne arbeitet. Ein Grund für das Obsoletwerden ist die Mehrberufstätigkeit von Frauen, nicht nur aus Gründen der Selbstverwirklichung, sondern weil Männer nicht mehr die Alleinernährer der Familie sein können. Bei Stammbelegschaften, die in den letzten Jahren kaum erodiert sind und für die im Gegensatz zu den gering qualifizierten Randbelegschaften meistens das Normalarbeitsverhältnis gilt, wird der Aufstieg mühsamer, Randbelegschaften werden dabei meist die unangenehmen Arbeiten zugewiesen. Leiharbeiter werden dabei selbst bei gleicher Qualifikation schlechter bezahlt als die Internen; sie erinnern die Kernbelegschaft stets daran, dass sie abstiegsgefährdet ist. Nachtwey schreibt: „Die unbeschäftigte industrielle Reservearmee (die Arbeitslosen) wurde um den Preis verkleinert, dass die unterbeschäftigte (Teilzeitarbeit) und überbeschäftigte (Niedriglohnbeschäftigte, die gleich mehrere Jobs machen müssen) [...] gewachsen ist“ (ebd.: 147). Dienstleistungen und Servicekräfte sind besonders niedriglohn-gefährdet, wobei Nachtwey nach wie vor von einer industriellen Dienstleistungsgesellschaft ausgeht. Der Anteil der personenbezogenen Dienste (Pflegekräfte, Erzieher, qualifiziertes Personal auf der Ebene von Verkauf, Beratung, Gastronomie) hat sich erhöht.

Insbesondere – und dies wurde seit Mitte der 2000er Jahre ausgiebig verhandelt –, ist die Mitte destabilisiert worden. Zum Mittelstand zählt Nachtwey Handwerker, Händler, Kaufleute, Landwirte, also den alten Mittelstand, sowie Beamte, Freiberufler, aber auch in jüngerer Zeit Angestellte und Facharbeiter. Dabei spricht Nachtwey davon, dass sich „die Mitte polarisiert“. Während die untere Mitte absturzgefährdet ist, weist die obere Mitte Beständigkeit auf, trotzdem wachsen auch in dieser Prekaritätsgefühle. Dies fördert

die Konformitätsbereitschaft und die Bereitschaft zur Selbstoptimierung. Die Konkurrenz wächst auch unter hochqualifizierten Arbeitskräften, z. B. bei Ingenieuren und IT-Experten. Insbesondere hat man Angst, was aus den Kindern wird. Die soziale Stabilisierung kommt bei vielen Akademikerkindern deutlich später als in den vorangegangenen Generationen. Dabei garantiert ein höherer Bildungsabschluss nicht mehr unbedingt einen höheren Status – ein selbständiger Rechtsanwalt steht schlechter da als einer in einer renommierten Anwaltskanzlei. Unter Journalisten breitet sich ein Medienprekariat aus. Insbesondere die Aufsteiger der sozialen Moderne, also Arbeiterkinder der unteren Mitte, sind nun wieder absturzgefährdet. Zudem hat grundsätzlich eine Entwertung von Qualifikationen stattgefunden, 40 % eines Jahrgangs machen heute Abitur. Bei Männern zeigt sich dabei eine Abwärtstendenz, bei Frauen eine Aufwärtstendenz, allerdings innerhalb gegebener geschlechtsspezifischer Ungleichheitslagen. Frauen und Männer befinden sich nun in einer Aufstiegskonkurrenz. In Ostdeutschland haben die Abwärtstendenzen mehr zugenommen als im Westen.

Nachtwey sieht zudem Tendenzen einer neuen Verunterschichtung, was sich vor allem an Hartz IV-Beziehern, Niedriglohnbeziehern und Aufstockern zeigt. Betroffen davon sind vorwiegend Frauen und Migranten, die z. B. in Callcentern, in der Lebensmittelindustrie, in der Reinigungs- und Pflegebranche sowie im Einzelhandel arbeiten. Nachtweys Hauptthese lautet dabei: „Auf sehr widersprüchliche Art und Weise ist zumindest die Widerlegung von Marx widerlegt. In einem weiten Sinne hat sich die Klassengesellschaft im marxschen Sinne nämlich erst heute herausgebildet. Bei Marx ist Klasse ein relationaler Begriff: Der Ausschluss an Eigentum von Produktionsmitteln impliziert eine fundamentale Machtasymmetrie und unterscheidet die Arbeitnehmer von den Kapitalisten […]. So gesehen ist Marx` Klassenbegriff heute durchaus wieder relevant, denn nie zuvor waren mehr Menschen lohnabhängig erwerbstätig, vor allem weil sie keine Produktionsmittel besitzen. […] Auf internationaler Ebene haben sich die sozialen Unterschiede *zwischen* den Nationen zwar […] verringert, *innerhalb* der Staaten nehmen sie jedoch immens zu. Von einer dichotomen Klassengesellschaft […] kann dennoch nicht die Rede sein. […] Die Bedeutung der Mittelklassen ist trotz der Abstiege groß“ (ebd.: 171 ff.). Dabei ergänzt Nachtwey Marx mit Weber, wonach Klassenlagen vor allem „mit Besitz und Erwerbslagen zusammenhängen“; mit Weber können so Ressourcen, Marktchancen und die Lebensführung miteinbezogen

werden. Klasse und Schicht verwendet Nachtwey somit synonym. Da Mittel- und Oberklassen wieder mehr auf sich bestehen, kehrt ihm zufolge auch wieder ein „ständisches Prinzip“ zurück, indem auch Distinktionen über Abschlüsse, Ernährung, Kultur wieder mehr betont werden. Auch werden Armut und Reichtum wieder verstärkt vererbt.

Dabei spricht Nachtwey nicht von „Klassen im Sinne homogener Lebenslagen“, aus denen heraus Interessen formuliert werden können, denn „die neuen Klassenverhältnisse sind fragmentiert und kompliziert […]. Der angestellte Lehrer, der in den Sommerferien entlassen wird, hat in einigen Dimensionen mehr mit dem qualifizierten Leiharbeiter gemein als mit dem verbeamteten Oberstudienrat. […] Hinsichtlich ihrer Tätigkeitsanforderung und ihrer Lebensführung unterscheiden sie sich jedoch erheblich. Unterhalb der Klassen der Vermögensbesitzer, der Topmanager etc. gibt es eine wachsende hoch qualifizierte Dienstklasse, die wiederum nicht über die gleichen Sicherheitsperspektiven verfügt“ (ebd.: 174 f.).

Was die Ungleichheitsdimensionen von „Rasse“ und Geschlecht betrifft, kommt Nachtwey zu folgendem Resultat: „Während man weiter oben in der Hierarchie eine verstärkte Chancengleichheit und eine Verringerung der horizontalen Disparitäten von Männern und Frauen wie auch Migranten beobachten kann, kumulieren sich am anderen Ende der Stufenleiter verschiedene Dimensionen von Klassendisparitäten. Frauen sind am meisten diskriminiert, die horizontalen Disparitäten am stärksten ausgeprägt. Eine Managerin hat eine völlig andere Chance auf Gleichberechtigung als eine weibliche migrantische Reinigungskraft, kurzum: Geschlecht und Ethnie fusionieren am unteren Ende der Abstiegsgesellschaft zu einem Konglomerat von Unterdrückungs- und Ausbeutungsmechanismen“ (ebd.: 176 f.).

Einen Ausdruck des Aufbegehrens sieht Nachtwey dabei in Pegida und AfD, in denen sich Außenseiter und eine abstiegsbedrohte Mitte sammeln. Dabei geht er mit Honneth von einer „Verwilderung des sozialen Konflikts“ aus, der auch von einer „Krise der Repräsentation“ spricht, was bedeutet, dass kein Verlass mehr auf die politische Position der Parteien ist. Eine fehlende Solidarität infolge von Vereinzelungsprozessen verbunden mit einem Statuskampf, wobei man sich, während die Rolltreppe nach unten fährt, anstrengen muss, den Status zu erhalten, führt laut Nachtwey so zu einem „marktkonformem

Extremismus“. AfD-Wählern und Pegida-Anhängern geht es nicht um den Ausbau des Sozialstaates, sondern sie sind durchaus marktgläubig und schieben dann ihre Ängste auf Migranten usw. (vgl. ebd.: 218).

Ich denke, dass Nachtwey phänomenologisch ein einigermaßen zutreffendes Bild sozialer Ungleichheiten seit den 1990er Jahren in ihrer Widersprüchlichkeit und ihren Verwerfungen zeichnet. Umso erstaunlicher ist, dass er dafür wieder den Gemeinplatz der Klassengesellschaft, den Klassengegensatz und den Besitz an Produktionsmitteln zu seinem übergreifenden Rahmen macht. Er geht dabei so weit zu behaupten, dass die Klassengesellschaft heute erst wahr wird. Interessant ist bei Nachtwey in diesem Zusammenhang, dass er nicht von Dienstleistungsgesellschaft, sondern von einer industriellen Dienstleistungsgesellschaft spricht. Die Grundtendenz, dass sich der Kapitalismus notwendigerweise von der Produktion losreißt und virtueller wird, soll vielleicht auf diese Weise kleingeschrieben werden; es wird so suggeriert, die Produktion und der Arbeiter seien nach wie vor die Basis des Kapitals. Das Anonymerwerden des Kapitals ist für ihn im Grunde ein fremder Gedanke, dass es heute eben die Form von Aktiengesellschaften, staatlichen Apparaturen, Infrastrukturen angenommen hat. Das soziale Ungleichheitsgefüge, das nicht mehr in alte Schubladen passt, soll identitätslogisch ungeachtet der neuen Qualität in alte krude Erklärungsmuster eingebannt werden, selbst wenn sie in der eigenen Beschreibung diesen widersprechen. Dabei sind bei ihm alle Lohnabhängigen Arbeiter, die Überflüssigen und Prekären zählt er zur Reservearmee, d. h. er verbleibt im Interpretationsrahmen der Arbeitsgesellschaft. Die Grundtendenz, dass die abstrakte Arbeit obsolet wird, spielt bei ihm keine Rolle bzw. er lässt es offen, ob die Digitalisierung im Zuge der Industrie 4.0 zu einer entsprechenden Ausdünnung führt.

Ansonsten bezieht sich Nachtwey, der Wirtschaftssoziologe ist, durchaus auf Marx und arbeitet mit marxschen Begrifflichkeiten (Akkumulation, G-W-G’ usw.). Die zentrale Kategorie ist bei ihm das Sinken der Profitrate – auf eine Spezialdiskussion, ob dies zutrifft oder nicht, gehe auch ich hier nicht ein. Nachtwey sieht dabei durchaus, dass ein weiterer Finanzcrash droht, dringt dabei jedoch nicht zur Fetischhaftigkeit des Kapitalismus vor und dass dieser seine eigenen Voraussetzungen untergräbt, was eben zum Obsoletwerden der abstrakten Arbeit, zur Finanzialisierung und zur Blasenökonomie führt. Vor diesem Hintergrund jedoch wäre die Entwicklung von der sozialen zur

repressiven Moderne zu betrachten, die Abstiegstendenzen zentral zum Inhalt hat (vorausgesetzt man will diese Phaseneinteilung vornehmen), stattdessen verbleibt Nachtwey primär auf einer ökonomischen und soziologischen Oberfläche.

Robert Kurz schreibt anno 2004: „Je größer die Einkommensunterschiede zwischen Arm und Reich im Kontext der Finanzblasenökonomie werden, desto mehr verschwinden die strukturellen Unterschiede der Klassen im Gefüge. Deshalb ist es sinnlos, wenn einige Ideologen der abstürzenden neuen Mittelklasse den früheren ‚Klassenkampf des Proletariats', das es nicht mehr gibt, für sich reklamieren wollen. Soziale Emanzipation verlangt heute die Überwindung der allen gemeinsamen gesellschaftlichen Form" (Kurz 2004). Kurz konstatiert in diesem Zusammenhang ein übergreifendes kleinbürgerliches Denken, das in die Barbarei führt. Heute zeigt sich dies in einem massiven Rechtsruck und einem „marktkonformen Extremismus", um mit Nachtwey zu sprechen, wobei Kurz dies bereits 2004 konstatierte.

Andreas Reckwitz kommt in seinem Buch „Die Gesellschaft der Singularitäten" (2017), einem Buch, das auch viel Medienaufmerksamkeit fand, kulturvermittelt/postmoderner als Nachtwey ebenfalls im Rekurs und der gleichzeitigen Negation der Postmoderne auf eine neue Klassengesellschaft im Sinne von Bourdieu, weswegen es hier in seiner ganzen Retrohaftigkeit in Bezug auf die kulturalistischen 1980er und 1990er Jahre nicht noch einmal zur Debatte gestellt werden soll.

4. Mythos Mitte

Ulf Kadritzke will wie Nachtwey ebenfalls darauf hinaus, dass wir heute in einer Klassengesellschaft leben (Kadritzke 2017). Dabei beklagt er die Fokussierung auf die Mitte in den letzten Jahren und die Befürchtung darüber, dass diese absturzgefährdet sei, wohingegen die unteren Klassen kein Thema mehr seien. Kadritzke stellt zunächst fest, dass die Mittelklassen in verschiedenen Ansätzen in der Weimarer Republik trotz aller Differenzierungen in einen Klassenkontext eingeordnet wurden; er spricht dabei von einer Lohnabhängigenklasse. Darauf gehe ich hier nicht weiter ein. Nach dem Zweiten Weltkrieg wuchs sodann der Teil der Lohnabhängigen, die nicht nur im Produktionsbereich, sondern für den Gesamtreproduktionsprozess tätig sind, relevant an

(ich denke, er spielt auf Dienstleistungen an). Der Klassengesichtspunkt wurde nach Kadritzke nun weitgehend preisgegeben. So sprach Theodor Geiger im Gegensatz zu seinen Arbeiten in der Weimarer Republik 1949 von einer „Klassengesellschaft im Schmelztiegel". Helmut Schelsky kam zu der Diagnose einer „nivellierten Mittelstandsgesellschaft". Danach wird der Klassengegensatz eben durch Nivellierung, bedingt durch gestiegene Konsumchancen und eine Anhebung des Lebensstandards, abgeschwächt. Kadritzke konstatiert, dass in den meisten Untersuchungen seit 1989 Ungleichheiten wieder zunehmen. Im sozialwissenschaftlichen Diskurs werde einerseits einer vertikalen Differenzierung nachgegangen, zum anderen werde aber noch mehr eine intensive Debatte um die Mitte und ihre Absturzgefährdetheit geführt, wobei davon ausgegangen wird, dass die Mehrheit der Mitte angehört. Gleichzeitig werde eine Unterschicht kreiert, obwohl doch alle lohnabhängig seien. In diesem Zusammenhang kritisiert er auch die Einschätzung von Heinz Bude, dass keine gemeinsamen Interessen bestünden, wenn etwa Prekarisierte auf die Unterschicht herabschauten. Die übergreifenden Klasseninteressen gerieten so aus dem Blick.

Er kritisiert, dass moderne Schichtungsmodelle im Gegensatz zu Klassentheorien nicht von den Produktionsverhältnissen ausgehen. Zwar erschwerten neue Differenzierungslinien, die durch die Lohnabhängigenklasse gingen, tatsächlich die Formulierung eines gemeinsamen Interesses, allerdings ergibt sich nach Kadritizke dennoch ein Fokus, was die Forderungen nach gerechtem Lohn, guter Arbeit, sozialer Absicherung und den Kampf um den Sozialstaat betrifft. Kadritzke spricht so mit Dörre vom „Ende der integrierten Klassengesellschaft". Verschiedene Lohnarbeitsfraktionen würden so gegeneinander ausgespielt (etwa Kernbelegschaft und Leiharbeiter/prekär Beschäftigte). Das sei ein Ausdruck der „modifizierten, aber keineswegs ‚neuen Produktionsverhältnisse', mit denen es die sozialen Bewegungen von jeher zu tun hatten" (ebd.: 75). Weiterhin schreibt er: „Die Trennlinien zwischen Arbeitern und der Mehrheit der Angestellten sind längst verblasst, weit wichtiger ist der differenzierende Blick auf die Rolle von Geschlecht und Milieu, auf Habitus und Lebensweisen, die von den gegenwärtigen Veränderungen UND von der Vergangenheit beeinflusst sind" (ebd.: 77, Hervorh. i. O.). Neben der Geschlechterfrage sollten dabei auch Schwule und Flüchtlinge miteinbezogen werden. Das merkt er zumindest in einer Endnote an, da Armut etwa mit der Geschlechterfrage verwoben sei (vgl. ebd.: 94, Anmerk. 55). Somit plädiert er

dafür, „die sozioökonomische Dimension der modernen Klassengesellschaft […] zu erfassen, auch wenn noch Fragen offen sind. Die Arbeit daran schließt den Gebrauch neuer, vermittelnder Kategorien ein, will man die historisch-politischen und kulturellen, geschlechts- und berufsspezifischen Ausprägungen der konkreten Klassenverhältnisse und die Milieus, die sich zum Teil dramatisch unterscheiden, begreifen“ (ebd.: 8). Kadritzke behauptet, dass das Gerede von der Mitte der „Bourgeoisie der Gegenwartsgesellschaft zuarbeitet“ (ebd.: 81).

Der Klassenbegriff wird bei Kadritzke m.E. gebeugt, bis er in die heutige Zeit passt. Es braucht eigentlich nicht erwähnt zu werden, dass Kadritzke mit einer Fetischkritik nichts am Hut hat. Bei ihm gibt es nichts, was sich hinter dem Rücken der Menschen abspielt; seine Überlegungen spielen sich allein innerhalb eines Klassensoziologismus ab. Ökonomische Verhältnisse und der prozessierende Widerspruch, die Abschmelzung der Mehrwertmasse verbunden mit einer Produktivkraftentwicklung (mikroelektronische Revolution, Industrie 4.0), die Entsubstanzialisierung des Kapitals, das Obsoletwerden der abstrakten Arbeit, Finanzialisierung und Blasenbildung, die heute in der fundamentalen Krise kulminieren, haben für ihn keine Bedeutung. Geschichte als kapitalistischer Prozess gibt es bei ihm nicht; der Kapitalismus ist immer der Gleiche. Veränderungen treten nur äußerlich hinzu, ein Ende des Kapitalismus kann er sich nicht vorstellen. Dagegen hat Nachtwey wenigstens ökonomische und soziale Veränderungen mit einbezogen und auch der Mitte darin einen Platz eingeräumt, auch wenn er die heutige Gesellschaft dann merkwürdigerweise als Klassengesellschaft bestimmt. Rasse und Geschlecht werden dabei bei beiden nur äußerlich miteinbezogen. Sowohl aus einer Perspektive, die Ulrich Beck über sich selbst hinaustreiben will, als auch von einer traditionell-marxistischen Klassenperspektive aus, große Verwerfungen einkalkulierend, kommt man letztlich ziemlich vulgär auf die gute alte Klassenperspektive hinaus, die ganze falsche vergangene Aufhebung der Klassenproblematik außer Acht lassend, die im „real existierenden Sozialismus“ stattfand. Das kümmert einen nicht.

Besonders scheinheilig ist es dabei, wenn Kadritzke heute die Klassenproblematik im Gefolge der Arbeiterbewegung pauschal als Parteinahme für die Armen und Schwachen hinstellt. So schreibt Kronauer hinsichtlich der alten Arbeiterbewegung: „[Die] gewerkschaftlichen und politischen Organisationen

der Arbeiterschaft ebenso wie die Einrichtungen der Selbsthilfe [stützten sich] in erster Linie auf die gelernten Arbeiter. Die Ungelernten waren dagegen unterrepräsentiert oder als Risikofaktoren (wie im Fall der Selbsthilfe) gar nicht vertreten. Diejenigen jedoch, die aus dem Arbeitsprozess dauerhaft herausgefallen waren oder allenfalls noch gelegentlich Arbeit fanden, hatten von vornherein in jenem Milieu keinen Platz. Sie repräsentierten im Kräftemessen der sozialen Klassen keinen Machtfaktor mehr und waren ausgegrenzt in zweifacher Hinsicht: ohnehin aus der bürgerlichen Gesellschaft, aber auch aus der ‚Gegengesellschaft' der organisierten Arbeiterbewegung" (Kronauer 2002: 86 f.). Kadritzkes Sichtweise könnte so übrigens auch einem strukturellen Antisemitismus Nahrung geben, indem er Personalisierungen wieder möglich macht. Dabei gibt es bei Kadritzke allerlei Widersprüche: So soll es die Mittelschichten einerseits geben, andererseits werden sie schon immer in seinem Verständnis der Klassengesellschaft negiert.

5. Die Wert-Abspaltung als gesellschaftliches Formprinzip, Klasse, Mittelschicht und soziale Frage heute

Bislang war der Ausgangspunkt zum Thema „Klasse und soziale Frage heute" hier nur der „Wert". Ich möchte abschließend darauf eingehen, was es für diese Themenstellung bedeutet, wenn man nicht nur den Wert, sondern die Wert-Abspaltung als gesellschaftliches Formprinzip bestimmt. Dieser Auffassung zufolge ist nicht nur der (Mehr-)Wert totalitätskonstituierend, sondern es ist gleichermaßen davon auszugehen, dass im Kapitalismus auch Reproduktionstätigkeiten anfallen, die vor allem von Frauen erledigt werden. Damit meint Wert-Abspaltung im Kern, dass bestimmte Reproduktionstätigkeiten, aber auch damit verbundene Gefühle (Sinnlichkeit, Emotionalität, Fürsorgetätigkeiten u.ä.) vom Wert/Mehrwert und der abstrakten Arbeit abgespalten sind. Die weiblichen Reproduktionstätigkeiten haben so einen anderen Charakter als die abstrakte Arbeit, deshalb können sie auch nicht umstandslos unter den Begriff „Arbeit" subsumiert werden, es handelt sich um eine Seite der kapitalistischen Gesellschaft, die durch das marxsche Begriffsinstrumentarium nicht erfasst werden kann. Wert und Abspaltung stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Das eine kann nicht aus dem anderen abgeleitet werden, sondern beide gehen auseinander hervor. Insofern kann die Wert-Abspaltung auch als Metalogik verstanden werden, die die kapitalistischen Binnenkategorien übergreift. Dabei muss auch die kulturell-symbolische und psychosoziale Seite

dieser Wert-Abspaltung berücksichtigt werden, um das gesellschaftliche Ganze zu erfassen, worauf ich hier jedoch nicht näher eingehe.

Die „fundamentale Wertkritik" geht mit Marx nun davon aus, dass ein Widerspruch von Stoff (Produkten) und Form (Wert) krisentheoretisch letztlich so etwas wie das Gesetz ist, das zu Reproduktionskrisen und zum Zerfall/Zusammenbruch des Kapitalismus führt. Schematisch ausgedrückt wird die Wertmasse pro einzelnem Produkt immer kleiner. Entscheidend ist dabei die Produktivkraftentwicklung, die wiederum im Kontext des kapitalistischen Gesamtzusammenhangs eng mit der Ausbildung und Anwendung der (Natur-) Wissenschaft zusammenhängt. Mit der mikroelektronischen Revolution und heute der Industrie 4.0 wird zunehmend die abstrakte Arbeit obsolet. Es kommt zu einer Entwertung des Werts und letztlich zu einem Zusammenbruch des Wertverhältnisses, wobei Robert Kurz bereits 1986 geschrieben hat, dass man sich „den Zusammenbruch nicht als einmaligen Akt vorstellen darf, sondern (obwohl plötzliche Einbrüche und Zusammenbrüche, z. B. Bankencrashs, Massenpleiten usw., durchaus Bestandteil dessen sein werden), sondern einen historischen Prozess, eine ganze Epoche von vielleicht mehreren Jahrzehnten, in denen die kapitalistische Weltökonomie aus dem Strudel von Krise und Entwertungsprozessen, anschwellender Massenarbeitslosigkeit u.ä. nicht herauskommen kann" (Kurz: 1986, https://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=98). Heute ist längst deutlich geworden, dass nicht nur die eben durch diesen Prozess vermittelte Verunmöglichung der Erzielung von Rendite durch Mehrwertgewinnung zu einem Aufweichen auf der Spekulationsebene geführt hat, sondern die darin gipfelnde Gesamtdynamik tatsächlich zum Verfall des Kapitalismus führt. Diese Struktur und Dynamik ist nun hinsichtlich der Wert-Abspaltungs-Kritik entscheidend zu modifizieren. Die „Abspaltung" ist nicht, wie es erscheinen könnte, eine statische Größe, während die Wertlogik das dynamische Moment darstellt, sondern sie ist auf dialektische Weise dieser auch vorgelagert und ermöglicht diesen dialektischen Prozess erst, weshalb auch von einer prozessierenden Wert-Abspaltungs-Logik ausgegangen werden muss.

Die Abspaltung ist so an der Eliminierung lebendiger Arbeit zutiefst beteiligt. Dabei verändert sie sich im historischen Prozess auch selbst. Heute hat sich das Hausfrau-Ernährer-Modell, das für die fordistische Phase charakteristisch war, längst aufgelöst. Frauen müssen heute in der

Erwerbsarbeit ihren Mann stehen, obwohl sie immer noch primär für die Reproduktionstätigkeiten zuständig sind. Trotz besserer Bildungsabschlüsse verdienen sie weniger als Männer und haben geringere Aufstiegsmöglichkeiten. Bei Männern ergeben sich so Statusinkonsistenzen, weil sie nicht mehr die Rolle des Familienernährers inne haben und sie selbst prekären Erwerbsarbeitsverhältnissen ausgesetzt sind. Dabei sind Care-Tätigkeiten, die heute professionell erbracht werden, mit Marx gesprochen tote Kosten, sie erzeugen keinen Mehrwert, sondern werden vielmehr aus einer Umverteilung des Mehrwerts, der heute jedoch weniger abgeschöpft werden kann, staatlicherseits gesponsert. Das Patriarchat verwildert heute, wenn bei zunehmenden ökonomischen Verelendungstendenzen die Institutionen von Familie und Erwerbsarbeit erodieren. Das Mehrwertprinzip, mit dem ein Streben nach beständiger Geldvermehrung einhergeht, zieht die Konkurrenz und das Partout-Besser-Sein-Wollen-Als-Andere nach sich. Dabei ist das Leistungsprinzip in erster Linie männlich konnotiert. So schreibt Frigga Haug in Bezug auf die symbolische Geschlechterordnung im Kapitalismus: „Der Mann […] ist Held und werktätig […] Der Gedanke des Wettbewerbs als Unterscheidung und Identitätsstiftung bestimmt auch die Vorstellungen vom Gemeinwesen in der Geschichte der abendländischen Sozialtheorie" (Haug 1996: 146). Es ist die durch den Mehrwert vermittelte Dynamik, dem das Leistungsprinzip somit schon immer innewohnt und das mit der Abspaltung des Weiblichen zusammen gedacht werden muss.

Dabei ist für den Krisenprozess die Problematik kapitalproduktiver Arbeit entscheidend. Auf der Ebene der Einzelkapitale kann auch unproduktive Arbeit gewinnbringend sein, etwa in Form eines outgesourcten Buchhaltungsunternehmens. Dies betrifft – wie gesagt – auch professionelle Care-Tätigkeiten, wobei Frauen nicht einfach unter diese Tätigkeiten subsumiert werden können, sondern vom Verwertungsgesichtspunkt aus betrachtet überall bereitstehen müssen. Dabei gehen die unproduktiven Kosten, wie vorhin schon gesagt, meist zu Lasten des Staates, der qua Steuern finanziert, was für Unternehmen zu kostspielig wäre (Infrastruktur, Autobahnen, Bildung usw.). (Weil der Staat heute selbst weniger Geld hat, sollten in den letzten Jahrzehnten derartige Bereiche teilweise privatisiert werden).

Es liegt auf der Hand, dass der Fordismus und der staatsinterventionistische Keynesianismus mit der nivellierten Mittelstandsgesellschaft im Sinne von

Schelsky korrespondierten. Staatstätigkeit, Expansion und das Sponsoring von Dienstleistungen bedingten sich wechselseitig. So entstanden im Gegensatz zum klassischen Kleinbürgertum neue Mittelschichten in Verwaltung, medialer Öffentlichkeit, Gesundheits- und Bildungswesen usw., die Studentenzahlen stiegen.

Dabei wurden seit den 1970ern durch die mikroelektronische Revolution Mengen von Arbeitskraft überflüssig gemacht. Dies führte zu einer Krise der realen Verwertung. Die Aufblähung des fiktiven Kapitals ist eine Folge davon, die sich im Crash 2008 erstmals global entlud. Derartige Tendenzen gehen zu Lasten des Sozialstaats, aber auch auf Kosten von z. B. Bankern, High-Tech-Spezialisten, Versicherungsangestellten. Nach dem Finanzcrash 2008 mussten nun Rettungspakete für systemrelevante Banken geschnürt werden, damit der Laden nicht zusammenbricht.

Es ist von der subjektiven Seite her die „männlich" konnotierte Verwissenschaftlichung und Produktivkraftentwicklung, die zentral auf der Wert-Abspaltung als Basiszusammenhang beruht, die die kapitalistisch-patriarchale Vergesellschaftungsform untergräbt, die Frauen individualisiert, sie im großen Umfang berufstätig werden lässt usw. Eine Prekarisierung der Mittelschichten in neuerer Zeit ist Folge dieser Prozesse. Chancengleichheit, wie es immer so schön heißt, und Aufstiegsmöglichkeiten, die immer schon Konkurrenzabsichten implizieren, wurden so in der fordistischen Phase durch ein Sozialstaatssponsoring hergestellt. Unterschichten blieben dabei erhalten und bestanden vor allem aus GastarbeiterInnen und MigrantInnen. Im Übergang zum Postfordismus seit den 1970er Jahren ging dann die nivellierte Mittelstandsvergesellschaftung in eine fragmentierte und pluralisierte Mittelschichtsvergesellschaftung über, deswegen nahm sich die Soziologie der Milieu- und Lebensstilforschung an. Eine derartige Mittelschichtsvergesellschaftung ging dann spätestens mit Hartz VI mit der Angst vor dem Abstieg, dem Absturz einher. Spätestens seitdem muss man sich abstrampeln, um auf der abwärts fahrenden Rolltreppe auf derselben Stelle zu bleiben. Wie Nachtwey gezeigt hat, sind es zunächst die unteren Mittelschichten, die abstiegsgefährdet sind, also Facharbeiter, mittlere Angestellte usw. Bei einem weiteren Finanzcrash und der sukzessiven Durchsetzung der Industrie 4.0 könnten jedoch auch Berufsgruppen der oberen Mittelschichten massiv betroffen sein, also auch gut ‚gesettelte' Ärzte, Rechtsanwälte u.ä. Dann könnte sich das Segment

marginalisierter Gruppen: Hartz IV- EmpfängerInnen, Langzeitarbeitsloser und Solo-Unternehmer, Menschen mit fehlender Berufsausbildung, alleinerziehender Frauen, Behinderter, MigrantInnen und Älterer massiv ausdehnen, wobei Sozialleistungen dann noch massiv ausgedünnt werden könnten. Bereits vorhandene rechtsextreme Ressentiments könnten dabei noch einmal massiv zunehmen, wie der Rechtsextremismusforscher Heitmeyer schon seit Jahren zeigt. Dabei sind MigrantInnen ohne deutschen Pass insofern schon immer ausgegrenzt, als Staatsbürgerschaft Ausgrenzung grundsätzlich schon voraussetzt.

6. Fazit

Der Kapitalismus ist auf soziale Ungleichheiten mit dem äußersten Fluchtpunkt der Ausgrenzung und des Herausfallens immer schon angewiesen, wobei ich auf Exklusionsprozesse und Slumexistenzen in der sog. Dritten Welt noch gar nicht eingegangen bin. Im Kapitalismus ist dabei übrigens der „Zigeuner" der Ausgegrenzte par excellence. Er wurde stets mit Sondergesetzen überzogen, selbst wenn er z. B. einen deutschen Pass hatte; gleichsam als Inbegriff des Rechtlosen, Überflüssigen, Entbehrlichen im gesellschaftlichen Binnenraum gilt er als der „Allerletzte", wobei sich die Zuschreibung von „Asozialität" und „Fremdrassigkeit" im Zigeunerstereotyp vereinen (darauf kann ich hier nicht näher eingehen, siehe hierzu etwa Scholz 2007).

Wenn heute der Begriff der Klasse im Hinblick auf sozioökonomische Ungleichheiten nicht mehr greift, darf dies nicht dazu führen, die Komplexität der Ungleichheitsverhältnisse für sich stehen zu lassen und eine Jedermann-Deklassierung am Werke zu sehen, bei der jeder sozusagen gleichberechtigt abstiegs-/absturzgefährdet ist. Es ist davon auszugehen, dass eine Klassengesellschaft über einen Klassenkompromiss zu einer nivellierten Mittelstandgesellschaft im Fordismus führte, der via keynesianische Eingriffen schließlich zu einer fragmentierten und pluralistischen Mittelschichtsgesellschaft führte, bis vermittelt über die mikroelektronische Revolution, eine Industrie 4.0 und eine Aufblähung der Finanzmärkte mit entsprechenden Crashentwicklungen Abstiegstendenzen und Abstiegsängste der Mittelschichten entstanden. Hintergrund dieser Entwicklung ist der prozessierende Widerspruch, der wiederum seine Basis in einer widersprüchlichen Wert-Abspaltung als gesellschaftlichem Basiszusammenhang hat. Der Besitz an Produktionsmitteln und die Stellung im

Produktionsprozess taugen heute nicht mehr zur Bestimmung von Ungleichheitslagen, wenn sozusagen noch der Proletarier heute entproletarisiert ist, wenn nun wirklich „der Arbeitsgesellschaft die Arbeit“ ausgeht. Bürgerliche Schichtungsmodelle sagen dabei mehr aus als marxistische Klassenbestimmungen, die krampfhaft jegliche Entwicklung unter Klassenkategorien subsumieren zu müssen glauben. Heutige komplexe Ungleichheitslagen sind also selbst historisch durch kollektive soziale Ungleichheitslagen und entsprechende Gefälle bis in die Gegenwart hinein vermittelt. Wer Akademiker-Eltern und Eltern mit Knete hat, hat auch heute größere Bildungschancen als Kinder armer Eltern; selbst wenn sie heute entwertet werden, sind sie Mindestvoraussetzung des Statuserhalts. Entscheidend ist dabei der „fordistische Speck“, den man angesammelt hatte, der heute jüngeren Armen nicht mehr einfach zur Verfügung steht.

Andere davon unterschiedene Ungleichheitsverhältnisse fliegen allerdings erst recht schon von vornherein raus. Dabei darf eben keineswegs davon ausgegangen werden, dass sozialökonomische Disparitäten allein durch Klassenverhältnisse bestimmt waren im Sinne des Kapitalist-Arbeiter-Gegensatzes, vielmehr versuchten gelernte Arbeiter und ihre Organisationen, Schwächere, das Lumpenproletariat, noch einmal auszugrenzen, wie am obigen Kronauer-Zitat deutlich wird. Ein „einheimischer“ Mittelschichts- und Klassenstandpunkt heute ist dabei ausschlaggebend für das Ressentiment gegen „Andere“, die „zu uns“ kommen.

Es ist zu vermuten, dass der Rückgriff auf den Klassenbegriff von Ideologen der Mittelschicht heute deshalb wieder bemüht wird, weil sie die Gefahr des Abstiegs bzw. Absturzes ins „Lumpenbürgertum“ (Claudio Magris) nicht wahrhaben wollen und die Abstiegsgesellschaft mittlerweile tatsächlich in eine Absturzgesellschaft überzugehen droht. Von daher auch die Differenzierung von oberer, mittlerer und unterer Mitte, etwa bei Nachtwey, die längst unscharf geworden ist. Dem soll mit der Klassenkategorie als Ordnungsbegriff begegnet werden; man will so noch einen Platz im wenn auch hierarchischen Gefüge einnehmen, anstatt aus ihm herauszufallen und der „Allerletzte“ zu sein. Die Diskussion um soziale Ungleichheiten ist in den letzten Jahren vulgärmarxistischer geworden, könnte man/frau so sagen, indem alles in die Klassenkategorie zurückgebogen werden soll, je mehr eine Yoga-Mitte zunimmt. Der Klassenbegriff ist so eben im Kontext einer Abwärtsbewegung

der Wert-Abspaltungs-Vergesellschaftung jedoch andererseits noch untertrieben und unzureichend, weil es eben um Degradierung, Deklassierung, Ausschluss und Überflüssigsein geht.

In dem Bestehen auf dem Oberbegriff der Klasse kommt so nicht zuletzt auch das krampfhafte Ausweichen vor der Einsicht zum Ausdruck, dass das klassisch-patriarchale Arbeitssubjekt ausgedient haben könnte, wie Claudia von Werlhof schon Anfang der 1980er Jahre im dem Aufsatz „Der Proletarier ist tot, es lebe die Hausfrau!" geschrieben hat (auch wenn sie ansonsten tatsächlich lebensphilosophisch/reaktionärer Tendenzen geziehen werden muss), nämlich, dass der Mann von seinem hohen Ross des Freien und Gleichen herabsteigen muss, indem das Normalarbeitsverhältnis erodiert und er in ungesicherten Verhältnissen sozusagen zur Frau gemacht wird, er eine Schürze umgebunden bekommt und sein Schniedelwutz abgeschnitten wird (Werlhof 1983).

Heute gibt es starke Tendenzen, „Rasse" und Geschlecht wieder unter die Klassenkategorie zu subsumieren und diese mehr oder weniger implizit zum Hauptwiderspruch zu erklären, anstatt verschiedene Ungleichheitsdimensionen in ihrer Eigenlogik zu betrachten und in den in sich gebrochenen Zusammenhang der Wert-Abspaltung zu stellen. Dem müsste nicht nur auf einer sozialstrukturellen, sondern nicht zuletzt auch auf einer sozialpsychologischen Ebene noch näher nachgegangen werden. Deutlich wird dies z. B., wenn Demirovic einen Artikel überschreibt: „Das Geschlechterverhältnis und der Kapitalismus. Plädoyer für ein klassenpolitisches Verständnis des multiplen Herrschaftszusammenhangs" (Demirovic 2018). In diesem Zusammenhang war es übrigens nicht so, dass „Rasse"/Ethnie und Geschlecht in den letzten Jahrzehnten jemals im Vordergrund gestanden hätten, wie heute vielfach suggeriert bzw. behauptet wird; es ist geradezu lächerlich, dies zum Mainstream zu erklären, sondern eine Individualisierung, Milieu- und Lebensstilorientierung vor dem Hintergrund des männlichen Arbeitsindividuums, jenseits all dieser Ungleichheitsdimensionen, waren in den Sozialwissenschaften vorherrschend. Auf den Zusammenhang von „Klasse"/ökonomischen Ungleichheiten, „Rasse", Geschlecht, Antisemitismus und Antiziganismus aus der Warte der Wert-Abspaltungs-Kritik konnte ich hier nicht ausführlich eingehen, habe dies aber anderweitig getan (Scholz 2005).

Literatur

Demirovic, Alex: Die Geschlechterverhältnisse und der Kapitalismus. Plädoyer für ein klassenpolitisches Verständnis des multiplen Herrschaftszusammenhangs, in: Pühl, Katharina/Sauer, Birgit (Hrsg.): Kapitalistische Gesellschaftsanalyse, Münster, 2018.

Haug, Frigga: Knabenspiele und Menschheitsarbeit. Geschlechterverhältnisse als Produktionsverhältnisse, in: Haug Frigga: Frauen-Politiken, Berlin 1996.

Kadritzke, Ulf: Mythos Mitte, Berlin 2017.

Kronauer, Martin: Exklusion, Frankfurt/Main, 2002.

Kurz, Robert: Die Krise des Tauschwerts 1986 (www.exit-online.org)

Kurz, Robert/Lohoff, Ernst: Der Klassenkampffetisch 1989 (www.exit-online.org).

Kurz, Robert: Das letzte Stadium der Mittelklasse 2004 (www.exit-online.org).

Nachtwey, Oliver: Die Abstiegsgesellschaft, Frankfurt/Main 2017.

Reckwitz, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten, Frankfurt/Main 2017.

Scholz, Roswitha: Homo Sacer und die Zigeuner 2007 (www.exit-online.org).

Scholz Roswitha: Überflüssigsein und Mittelschichtsangst, in: Exit! Nr. 5, Bad Honnef 2008.

Scholz, Roswitha: Differenzen der Krise – Krise der Differenzen, Bad Honnef 2005.

Werlhof, Claudia: Der Proletarier ist tot. Es lebe die Hausfrau? in: v. Werlhof/Mies, Maria/Bennholdt-Thomsen: Frauen die Letzte Kolonie, Hamburg, 1983.

Leni Wissen

Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise
Eine Lesart der Freud'schen Psychoanalyse aus wert-abspaltungskritischer Sicht

Einleitung

Es wird hier zum einen darum gehen, die ‚sozialpsychische Matrix' des bürgerlichen Subjekts zu bestimmen – und zwar anhand einer aus wert-abspaltungskritischer Sicht entwickelten Lesart der Freud'schen Psychoanalyse. Denn auch wenn das Denken, Handeln und Fühlen von Menschen nicht unmittelbar aus der Form der Wert-Abspaltung abgeleitet werden kann, stellt sich die Frage, warum Menschen in ihrem Denken, Handeln und Fühlen ganz alltäglich die abstrakten Kategorien reproduzieren.

Gleichzeitig muss auch die Prozesshaftigkeit der kapitalistischen Vergesellschaftung berücksichtigt werden und insofern muss auch danach gefragt werden, was sich unter den postmodernen Krisenbedingungen mit Blick auf das Subjekt und seine sozialpsychische Vermittlung verändert hat. Daher wird es in dem Referat zum andern darum gehen, der Ausbreitung des Narzissmus unter den Bedingungen der postmodernen Krisenepoche auf die Spur zu kommen.

Finale Krise und deren Verdrängung

Ein Blick auf die Durchsetzung und den Verlauf der kapitalistisch-patriarchalen Gesellschaft macht deutlich, dass die Binnengeschichte des Kapitalismus von Krisen durchzogen ist. Kapitalistische Vergesellschaftung und Krisen sind nicht getrennt voneinander zu denken. Seit den 1970er Jahren zeigt sich nun aber ein Krisenprozess, der die Frage nach einer „absoluten inneren Schranke des Kapitals" (Kurz 2007/zuerst 2006, 280) aufwirft. Die Krisentheorie der Wertabspaltungskritik sieht mit dem Aufziehen der Krisenprozesse im Kontext der dritten industriellen Revolution diese ‚absolute innere Schranke der Wertvergesellschaftung' historisch aktuell werden: denn vermittelt über die mikroelektronische Revolution wird gesamtgesellschaftlich mehr Arbeit überflüssig gemacht als über die Ausweitung von Märkten u.ä. kompensiert werden kann. Auf diese Zusammenhänge ist von Seiten der Wertabspaltungskritik vielfach hingewiesen worden.

Trotz der weltweit und sich auf den verschiedensten Ebenen mehr als deutlich zeigenden Krisenphänomene scheint dabei die Möglichkeit einer ‚finalen Krise' des Kapitalismus kategorisch ausgeschlossen zu werden – diese Möglichkeit wird verleugnet und verdrängt. So ist die absurde Situation entstanden, dass trotz der überall zu verzeichnenden Katastrophen und enger werdenden Spielräume radikale Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft mehr als randständig ist.

In Bezug auf die Wahrnehmung der Krisenprozesse und den Umgang mit ihnen finden sich dabei erschreckende Ähnlichkeiten zwischen dem linken Spektrum – von ‚Links'-Partei bis hin zu sich selbst als äußerst radikal verstehenden Gruppierungen/Bündnissen etc. – und der ‚Mainstreamgesellschaft' oder gar rechten bzw. neofaschistischen Stimmen. Es ist zu sehen, wie das unmittelbare Agieren die Frage nach einer Analyse der Krisenverhältnisse bzw. ein Verständnis für das, was real geschieht, aggressiv verdrängt und jede Frage nach einem Inhalt in den Hintergrund drängt. Dabei ist es gerade Ausdruck der gesamtgesellschaftlich betriebenen Verdrängung des Realwerdens der ‚inneren Schranke des Kapitals', dass sich das unmittelbare Agieren im Verbund mit der Eliminierung aller Inhaltlichkeit nicht nur in Bezug auf die Wahrnehmung und den Umgang mit den benannten Krisenprozessen beschränkt, sondern sich darüber hinaus bis in alle Poren des gesellschaftlichen Lebens zeigt. Es scheint fast egal zu sein, um was es geht. Tritt ein Problem auf, muss darauf unmittelbar reagiert werden, ohne dass ein Moment des Innehaltens und Reflektierens das Agieren irritieren könnte. Für komplexe Problemlagen müssen sofort Schuldige identifiziert werden. Damit ist ein komplexes Problem handhabbar geworden. Statt der Einsicht, dass es in der Wert-Abspaltungsform keine Lösungen geben kann, wird versucht, die entstehende Ohnmacht handlungsfetischistisch zu bannen. Auch dies sind Hinweise darauf, warum sich Pegida, AFD etc. ausbreiten konnten: bieten sie doch einfache Erklärungen und Lösungen, die es sogar noch erlauben, rassistische, antimuslimische, antisemitische etc. Affekte loszuwerden. Das aggressive Verdrängen inhaltlicher Fragen tritt dabei häufig zusammen mit einer Harmoniesucht auf, die alle Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten einzuebnen wünscht. In einem ähnlichen Fahrwasser ist der allgemeine Betroffenheitskult anzusiedeln. Gemein ist diesen Modi, dass Inhalte unter ‚narzisstischen Vorzeichen' verarbeitet werden: passen sie ins eigene ‚Selbst'-Konzept kommt es zu unmittelbaren Identifizierungen, passen sie nicht, werden sie verleugnet, umgebogen, zurechtgebogen.

Es ist nun erklärungsbedürftig, warum sich gerade unmittelbares Agieren, Betroffenheitskult, Harmoniesucht etc. so flächendeckend als Reaktions- und Umgangsweise mit real immer komplexer und aussichtsloser werdenden Lebensverhältnissen durchgesetzt haben. Diese Frage wirft auch ein Licht darauf, warum es radikale Gesellschaftskritik, die auf die innere Schranke der Wertabspaltungsvergesellschaftung reflektiert, so schwer hat; denn es deutet sich bereits in den umrissenen Phänomenen an, dass es eine ‚Grenze der Vermittlung' gibt, die gewissermaßen in den Subjekten selbst liegt.

Das postmoderne Subjekt ist vor allem Krisensubjekt, das einem Prozess unterliegt, in dem die Grundlagen bürgerlicher Subjektivität unentwegt ausgehöhlt werden. Vereinfacht ausgedrückt: Es geht um das Arbeitssubjekt, dem die Arbeit ausgeht. Dies muss verarbeitet werden. Die Art dieser Verarbeitung ist trotz aller individuellen Unterschiede nicht einfach frei wählbar, insofern dieser Prozess maßgeblich durch die sozialpsychische Matrix des kapitalistischen Subjekts strukturiert ist.

Postmoderne Krisenprozesse und die Entstehung eines narzisstischen Sozialtypus

Bevor ich allerdings die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts genauer in den Blick nehme, möchte ich zunächst stichwortartig die Phänomene umreißen, die mit einem Wandel auf der Ebene eines gesellschaftlichen Sozialcharakters hin zum narzisstischen Typus im Zusammenhang stehen bzw. diesen Wandel mit vorangetrieben haben.

- Robert Kurz sieht in der Postmoderne das „Ensemble eines Krisenkapitalismus, der sich selbst als postindustriell mißversteht" (Kurz 1999, 7). Durch die dritte industrielle Revolution wurde die größte Weltkrise seit 1929 heraufbeschworen: In den kapitalistischen Kernländern kehrte die Massenarbeitslosigkeit zurück und in der Peripherie ist „zusammen mit der ‚abstrakten Arbeit' auch die Geldwirtschaft in vielen Ländern bereits zusammengebrochen" – so schreibt Robert Kurz bereits im Jahr 1999 (Kurz 2005/zuerst 1999, 739). Hiermit ist also lediglich der Beginn der einsetzenden postmodernen Krisenentwicklungen beschrieben. Längst hat der Zusammenbruch der Geldwirtschaft verbunden mit dem Zusammenbruch von Staatlichkeit auch europäische Staaten erreicht.

Die Krisenherde auf der ganzen Welt sind kaum noch zählbar und nicht zuletzt über die Flüchtlingsdramen und auch über die spürbaren Folgen des Klimawandels rücken die Krisenerscheinungen immer näher.

- Angesichts der in den 1970er Jahren massiv wachsenden Arbeitslosigkeit setzte ein Prozess des Sozialabbaus ein, der u. a. der Ausbreitung prekärer Beschäftigungsverhältnisse zuarbeitete und hierzulande schlussendlich seinen vorläufigen Höhepunkt in den sogenannten ‚Hartz-Reformen' fand.

- Parallel zu diesen Entwicklungen setzte seit den 1980er Jahren ein gesellschaftlicher Prozess ein, der unter dem Begriff der Individualisierung in die soziologische Fachliteratur eingegangen ist. Dieser Prozess ist im Kontext der veränderten Arbeitsbedingungen und -anforderungen zu sehen. Mit Arbeitslosigkeit bzw. der Ausbreitung prekärer Beschäftigungsverhältnisse brach die Grundlage der bürgerlichen ‚Normalbiographie' weg: eine Ausbildung garantiert schon lange nicht mehr ein festes Arbeitsverhältnis. Die neuen ‚Freiheiten', die immer wieder mit dem Begriff Individualisierung in Zusammenhang gebracht wurden, z. B. weniger abhängig von der Herkunftsfamilie und festgelegten Biographien zu sein, haben den Preis, dass auch Sicherheiten und Orientierungen weggebrochen sind. Dem Einzelnen wird immer mehr Verantwortung für das Gelingen seiner Biographie zugemutet. Die Verschiebung der Verantwortung hin zu den Einzelnen erzwingt geradezu eine ‚Ich-Zentrierung' – ist diese doch Voraussetzung, um überhaupt unter immer individualisierter und flexibilisierter werdenden Bedingungen mithalten zu können.

- Von den gerade umrissenen Prozessen (unsichere, prekäre Beschäftigungsverhältnisse, Individualisierung, Flexibilisierung) konnte auch die bürgerliche Kleinfamilie nicht unbehelligt bleiben. Hohe Scheidungsraten, das weitverbreitete Phänomen der ‚alleinerziehenden Mütter' und sogenannte ‚Patch-Work-Familien' sind Ausdruck dieses Prozesses. Weiter hat die Familie in Bezug auf die Sozialisation von Kindern und Jugendlichen an Bedeutung verloren, ohne aber als Instanz verschwunden zu sein. Peergruppe, die Omnipräsenz von Medien und auch technische Geräte wie das Smartphone u.ä., die eine neue Form des Bezugs zur Umwelt gestalten, haben die Rolle der Kernfamilie zurückgedrängt.

- Hinzu kommt, dass sich Familienstrukturen auch von innen heraus auflösen: Das Eingehen fester Beziehungen und damit einhergehender Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten scheint schwieriger zu werden, etwas Bedrohliches zu haben. So wird von ‚Lebensabschnittsgefährten' gesprochen, um schon im Vorhinein die nur auf Zeit eingegangene Verbindung klarzustellen. Kinder zu bekommen ist zu einer Frage der Komplementierung der eigenen Biographie geworden: passt ein Kind ins Lebenskonzept, wird es zu einem genau geplanten Zeitpunkt in die Welt gesetzt. Entsprechen Kinder nicht den eigenen narzisstischen Erwartungen, ist das Geschrei groß, und das Kind wird vom Arzt über den Therapeut bis hin zur Psychiatrie geschleift, um mit der Diagnose ‚Störung des Sozialverhaltens' und/oder ‚ADHS' belegt und medikamentös ruhig gestellt zu werden.

- Die postmodernen Forderungen, ständig ‚an sich selbst zu arbeiten' und ‚sich selbst' zu optimieren, lassen kaum einen Lebensbereich aus: das postmoderne Subjekt soll stets flexibel, leistungsbereit und fit sein – sowohl auf körperlicher als auch auf psychischer Ebene. Ulrich Bröckling hat in seinem Buch „Das unternehmerische Selbst" darauf verwiesen, dass Selbstoptimierung ein unabschließbarer Prozess ist, der wenig Chancen auf Erfolg hat (vgl. Bröckling 20013/zuerst 2007).

- Ausdruck dieser Erfolgslosigkeit ist die ‚Karriere der Depression'. Alain Ehrenberg schreibt: „Die Karriere der Depression beginnt in dem Augenblick, in dem das disziplinarische Modell der Verhaltenssteuerung, das autoritär und verbietend den sozialen Klassen und den beiden Geschlechtern ihre Rolle zuwies, zugunsten einer Norm aufgegeben wird, die jeden zu persönlicher Initiative auffordert: ihn dazu verpflichtet, er selbst zu werden" (Ehrenberg 2008, 14 f.). Die Depression ist somit eine „*Krankheit der Verantwortlichkeit*, in der ein Gefühl der Minderwertigkeit vorherrscht" (ebd., 15. Hervorh. i. Orig.).

- Auf gewissermaßen pathologischer Ebene ist das Erstarken der Depressionen Hinweis für eine Veränderung auf der Ebene des Sozialcharakters. Dieses Erstarken zeigt eine Verschiebung weg von neurotischen hin zu depressiven, narzisstischen Erkrankungen an. Die Überforderungen, die mit den auf Schuld und Disziplin beruhenden Verhaltensnormen einhergingen,

brachen sich in der Neurose als Ausdruck eines zugrundeliegenden Konflikts zwischen Begehren und Verdrängung Bahn. Die Depression hingegen ist nicht durch einen Konflikt gekennzeichnet, sondern Ausdruck der narzisstischen Unfähigkeit, mit der Welt der Objekte in Kontakt zu treten. Freud unterschied zwischen Trauer und Melancholie, heute Depression genannt. Der Unterscheid zwischen beiden wird in Freuds Antwort auf die Frage, worin die ‚Trauerarbeit' besteht, deutlich: „Die Realitätsprüfung hat gezeigt, dass das geliebte Objekt nicht mehr besteht, und erlässt nun die Aufforderung, alle Libido aus ihren Verknüpfungen mit diesem Objekt abzuziehen" (Freud, GW XIII, 430). Bei der Melancholie geht es nun aber um einen ‚unbekannten Verlust'. Freud schreibt: „Bei der Trauer ist die Welt arm und leer geworden, bei der Melancholie ist es das Ich selbst" (ebd., 431). Die Depression kann insofern auch als Ausdruck einer Leere verstanden werden, die die Kehrseite der dauerhaften Überforderung ist, an sich selbst arbeiten und sich optimieren zu müssen. So schreibt Ehrenberg: „Die Depression zeigt uns die aktuelle Erfahrung der Person, denn sie ist die Krankheit einer Gesellschaft, deren Verhaltensnormen nicht mehr auf Schuld und Disziplin gründet, sondern auf Verantwortung und Initiative. […] Der Depressive ist ein Mensch mit einem Defekt" (Ehrenberg 2008, 20). In der beschriebenen Leere drückt sich aber auch das Unvermögen aus, mit der Welt der Objekte in Kontakt zu kommen und in diesem Unvermögen treffen sich Depression und Narzissmus.

Wertabspaltungskritik und Psychoanalyse

Mit den hier beschriebenen Phänomenen habe ich bereits Hinweise dazu gegeben, auf welchem Boden ein postmoderner Narzissmus gedeihen konnte. Es ist dabei wichtig das Erstarken des Narzissmus als Ausdruck des zerfallenden kapitalistischen Subjekts vor dem Hintergrund postmoderner Krisenprozesse zu verstehen, wobei der Narzissmus nichts ist, was nun als etwas Äußeres hinzutritt, sondern schon zur Konstitution des bürgerlichen Subjekts gehört. Um den Zusammenhang zwischen Subjekt und Narzissmus zu verstehen, ist es notwendig, sich mit der Konstitution des bürgerlichen Subjekts auseinanderzusetzen.

Bevor ich jedoch auf diese eingehe, möchte ich ein paar Worte zum Verhältnis von Wertabspaltungskritik und Psychoanalyse sagen. Wertabspaltungskritik

fokussiert auf die Analyse und Kritik der kapitalistisch konstituierten Totalität. Dabei wird gerade kein universalistischer Totalitätsbegriff bedient, sondern die Wert-Abspaltungskritik geht von einer ‚in sich gebrochenen Totalität' (vgl. Roswitha Scholz, 2009) aus und trägt damit der antreibenden Dialektik von Wert und Abspaltung Rechnung. Entsprechend müssen in der Kritik verschiedene Ebenen der ‚in sich gebrochenen Totalität' auseinandergehalten werden, wobei der Bezug zur Formebene nicht verloren gehen darf.

Die Psychoanalyse ist dabei für die Klärung der sozialpsychologischen Ebene (und mit Einschränkung auch für die kulturell-symbolische Ebene) unverzichtbar. Denn sie fokussiert auf die Prozesse der Vermittlung zwischen Gesellschaft und Individuum und stellt die Frage nach der Subjektgenese. Sie ist allerdings kein widerspruchsfreier Gegenstand – weder in Bezug auf die Freud'sche Psychoanalyse selbst noch in Bezug auf ihre Rezeptionsgeschichte. Festzuhalten gilt hier, dass insgesamt eine Zähmung psychoanalytischen Denkens stattgefunden hat, die sich in der Verdrängung des Triebbegriffs aus der innerpsychoanalytischen Debatte zeigt: aus Freuds konflikthaftem Ich wurde im Umfeld einer entsprechenden Ich- bzw. Selbst-Psychologie ein widerspruchsfreies Ich, das keinen Triebkonflikt mehr kennt. Die ‚Entlibidinisierung' der Psychoanalyse entspricht dabei den gesellschaftlichen Entwicklungen einer allgemeinen Psychologisierung und Individualisierung gesellschaftlicher Zusammenhänge und einer Zentrierung auf ein konfliktfrei gedachtes Selbst oder Ich.

Aus wertabspaltungskritischer Sicht wäre nun aber genau die verbannte Libidotheorie fruchtbar zu machen. Mit Hilfe von Freuds Metapsychologie, die selbst nicht widerspruchsfrei ist und freilich auch einer kritischen Prüfung unterzogen werden muss, ist es möglich, die sozialpsychologische Matrix des Subjekts zu beschreiben. Ich, Es und Über-Ich sind dieser Lesart folgend die zentralen Instanzen, die die psychische Matrix des Subjekts und deren innere Dynamik prägen.

Die Freud'sche Libidotheorie aus wert-abspaltunsg-kritischer Sicht

Aus wertabspaltungskritischer Sicht ist bezogen auf die Freud'sche Libidotheorie zunächst zu klären, in welcher historischen Situation Freud diese

entwickelt hat. Hier wird schnell deutlich, dass Freud sich auf das bürgerliche Subjekt bezog, das sich gerade erst durchgesetzt hatte und sich nach einer kurzen Blütezeit bereits in der Krise befand (vgl. „Das Unbehagen in der Kultur“, Freud, GW XIV, 419-513). Nun ist das bürgerliche Subjekt aber nicht einfach vom Himmel gefallen, sondern das Ergebnis der brutalen und sich über Jahrhunderte hinweg erstreckenden Durchsetzungsgeschichte der kapitalistisch-patriarchalen Gesellschaft, die auf den unterschiedlichsten Ebenen vorangetrieben wurde und schlussendlich mit einer Neustrukturierung aller Lebensbereiche verbunden war. Hier seien nur ein paar Stichpunkte genannt, die im Rahmen dieser Durchsetzungsgeschichte des kapitalistischen Subjekts eine Rolle gespielt haben dürften:

- Die Entstehung des Manufaktur- bzw. Fabrikwesens als Resultat des absolutistischen Geldhungers in Folge der Kriegsführungskosten, wobei hier die Entwicklung der Feuerwaffen für das Hochschnellen der Kosten mitverantwortlich gewesen sein dürfte.
- Das Einprügeln des Arbeitsethos in Arbeitshäusern als Voraussetzung für die Fabrikarbeit.
- Mit der neuentstehenden Produktionsweise war die Sphärentrennung Produktion und Reproduktion verbunden, wobei Frauen dem Bereich der Reproduktion zugeordnet wurden. Diese Zuordnung bildet zugleich die Grundlage für die Entstehung der bürgerlichen Kleinfamilie.
- Begleitet wurden diese Entwicklungen von einer ‚Domestizierung der Frau als Naturwesen’ (Hexenverfolgung), was wiederum nicht zuletzt darauf verweist, dass ein völlig neues Verhältnis zur Natur entstanden ist (androzentrische Naturbeherrschung).
- Die Verinnerlichung des Arbeitsethos und das Aufkommen entsprechender Ideologeme, die schlussendlich in der Aufklärungsphilosophie gipfelten.

Im Kontext dieser Umwälzungsprozesse hat sich das bürgerliche Subjekt mit einer entsprechenden sozialpsychischen Matrix durchgesetzt. Bürgerliches Subjekt und seine sozialpsychische Matrix beruhen dabei zentral auf der Abspaltung des Weiblichen, dem Phantasma der Naturbeherrschung und der Imagination der Selbstsetzung. Sie sind zudem wesentlich mit der Verinnerlichung des Arbeitsethos verbunden. Dem entspricht eine Triebdynamik, in der bei Triebaufschub die Libido in froher Erwartung auf die

‚Belohnung für diese Versagung' in die Höhe schnellt. Dieser ‚Trick' der Libido, mit Triebversagungen umzugehen, legt gleichzeitig auch die Spur für Triebsublimierungsprozesse. Die Notwendigkeit zum Triebaufschub entsteht mit der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise und der mit dieser geforderten Verausgabung abstrakter Arbeit. Deutlich wird somit, dass die kapitalistische Gesellschaftsformation auch der Triebstruktur nicht äußerlich bleiben konnte. Hieraus lässt sich folgern: Erst mit dem kapitalistischen Patriarchat entsteht eine Triebstruktur, in der Ich, Es und Über-Ich als getrennte, miteinander im Konflikt stehende und damit die psychische Dynamik vermittelnde Instanzen interagieren. Entstanden ist diese Form der psychischen Vermittlung also erst im Gefolge der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus. Freud hat das freilich so nicht geschrieben, dies ist Teil der hier vorgenommenen Interpretation von Freud, die darauf beruht, dass sie Freud im Zusammenhang der historischen Situation liest, in der er seine Theorie entwickelte.

Diese Lesart von Freuds Psychoanalyse ist zudem nur vor dem Hintergrund einer radikalen Aufklärungs- und Subjektkritik möglich – dies bedeutet auch, dass Freuds Subjektbegriff in seiner Aufklärungsaffirmation kritisiert werden muss. Denn die Aufklärung muss als „'Durchsetzungsideologie' des warenproduzierenden Systems" (Kurz 2004, 18) begriffen werden. Sie hat das moderne Subjekt mit hervorgebracht und gleichzeitig alle im Kapitalismus lebenden Menschen mit diesem Subjekt gleichgesetzt (vgl. ebd.). Das Subjekt als „moderne[r] Handlungsträger der abstrakten Arbeit und ihrer abgeleiteten Funktionen" ist nichts anderes als die „gesellschaftliche Form des Handelns an den Individuen selbst: Wahrnehmungsform, Denkform, Beziehungsform, Tätigkeitsform" (Kurz 2004a, 210). Das Subjekt ist also nicht mit dem sozial-sinnlichen Individuum identisch, sondern „der bewusste (individuelle wie institutionelle) Träger der subjektlosen Verwertungsbewegung" (Kurz 2004, 57). Für die Kritik der sozialpsychischen Matrix des Subjekts bedeutet dies, dass auch hier zwischen Subjekt und Individuum zu unterscheiden ist. Denn das sozial-sinnliche Individuum ist zwar mit der sozialpsychischen Matrix des bürgerlichen Subjekts konfrontiert, geht aber nicht in dieser auf. Die sozialpsychische Matrix gibt gewissermaßen die psychischen Bahnen vor, in der die psychische Vermittlung stattfindet. Getragen bzw. reproduziert wird die sozialpsychische Matrix des Subjekts dabei nicht

zuletzt von einem ‚gesellschaftlich Unbewussten', das sich in jedem Prozess der ‚Subjektwerdung' reproduziert.

Geschlechterdifferente Verläufe der psychosozialen Entwicklung

Die Konstitution des (männlichen) Subjekts geht mit der Abspaltung des Weiblichen einher. Anders gesagt: Die Abspaltung des Weiblichen ist die stumme Voraussetzung des männlich-bürgerlichen Subjekts. Dieses Verhältnis des (männlichen) Subjekts zur Abspaltung reicht bis in ein ‚androzentrisches Unbewusstes' hinein und reproduziert sich in Form des Ödipuskomplexes in den individuellen Lebensgeschichten. Diese Interpretation basiert nicht zuletzt darauf, dass Freud selbst den Ödipuskomplex sowohl auf der Ebene der Phylogenese (also der Entstehungsgeschichte des Subjekts) – in ‚Totem und Tabu' wird der Vatermord als Gründungsakt beschrieben, der als (unbewusstes) Erbe von Generation zu Generation weitergegeben bzw. im Ödipuskomplex wiederholt wird (vgl. Freud 1966/zuerst 1956) – als auch auf der Ebene der Ontogenese (der Entwicklung des einzelnen Individuums) konzipiert hat. Allerdings ist gerade Freuds Begriff der Phylogenese auf seine ontologischen Momente hin kritisch zu prüfen. Insofern kann auch hier nicht einfach unvermittelt an Freuds Begriffe angeknüpft werden.

Freud konzipierte seinen Ödipuskomplex dabei natürlich ohne Berücksichtigung der Wertabspaltungsstruktur. Dennoch hat Freud einen Blick für die geschlechterdifferente psychosexuelle Entwicklung. So beschreibt er entlang des Ödipuskomplexes ‚männliche' und ‚weibliche' Libidoschicksale.

Hier möchte ich anmerken, dass, wenn ich im Folgenden von ‚Männlichkeit' und ‚Weiblichkeit' spreche, es mir keinesfalls darum geht, diese Begriffe zu ontologisieren, sondern darum, die zutiefst zweigeschlechtlich geprägte bzw. auf der Abspaltung des Weiblichen beruhende sozialpsychische Matrix des Subjekts in den Blick zu nehmen. Innerhalb der sozialpsychischen Matrix sind Weiblichkeit und Männlichkeit Markierungen, an denen die psychosexuelle Entwicklung nicht vorbeikommt, und somit müssen sie auch auf den Begriff gebracht werden. Mit dem modernen Zweigeschlechtermodell wurden/werden Frauen wie Männer dazu gezwungen, geschlechtliche Identitäten in den Verlaufsformen ‚männlich' und ‚weiblich' auszubilden, wobei Weiblichkeit

von vornherein abgewertet ist. Weiblichkeit ist das Fehlen des Phallus, der Mangel schlechthin. Diese ‚Leerstelle', die Weiblichkeit hinterlässt, ist gut geeignet, um männliche Projektionen aufzunehmen. Dass ‚Weiblichkeit' als Projektionsfläche – und zwar in den bekannten Projektionsrichtungen Mutter/Ehefrau und Hure – herhalten muss, ist Ausdruck der Wert-Abspaltungs-Struktur. Insofern ist ‚Weiblichkeit' nicht zufällig ein ‚dunkler Kontinent' und soll/muss es auch bleiben. Das ‚Weibliche' ist in diesem Sinne geradezu dazu verdammt ‚unbestimmt' zu bleiben.

Dies spiegelt sich auch in dem ‚weiblichen' und ‚männlichen' Libidoschicksalen wider, wie sie Freud beschrieb: im männlichen Verlauf gibt das männliche Kind unter der vom Vater ausgehenden Kastrationsdrohung das Begehren auf, das es auf die Mutter richtet, um sich dem väterlichen Gesetz durch Identifikation zu beugen. Im günstigsten Fall führt diese Entwicklung zum ‚Untergang des Ödipuskomplexes' (vgl. Freud, GW XIII, 395-402). Im Gegensatz hierzu läuft das weibliche Kind, das die Kastration – weil schon vollzogen – nicht fürchten muss, in den Ödipuskomplex ein „wie in einen Hafen" (Freud, GW XV, 138). Hintergrund dieser Bewegung ist die Entdeckung des Geschlechtsunterschieds. Die Enttäuschung über den ‚eigenen Mangel' wird der Mutter angelastet und dies ermöglicht die Hinwendung zum Vater. Von diesem erhofft sich das Mädchen ein (männliches) Kind, um den Penisneid zu kompensieren und sich narzisstisch zu restituieren. Für das weibliche Libidoschicksal ist somit das Fehlen des Phallus bzw. diese Entdeckung maßgeblich. Hintergrund dieser Entwicklung ist ein ‚phallozentrisch-androzentrisches Unbewusstes', das sich in den geschlechterdifferenten Verläufen immer wieder reproduziert.

Wichtig ist auch zu betonen, dass die Abspaltung des Weiblichen nicht ein einmal vollzogener Akt ist, sondern auf ständige Wiederholung drängt, vor allem dann wenn männliche Kastrationsängste ins Spiel kommen.

Christa Rhode-Dachser kritisiert zu Recht das ‚patriarchale Fundament' der Psychoanalyse. Dabei bezeichnet sie auch „Freuds Theorie der weiblichen Entwicklung" als „eine *Theorie der Nicht-Individuation* […], die […] der Anpassung der Frau an die ihr zu jener Zeit zugedachte Geschlechterrolle diente" (Rhode-Dachser 2003, 5. Hervorh. i. Orig.). Dieser Aussage ist in Teilen zuzustimmen; denn natürlich hat die weibliche psychosexuelle Entwicklung mit der der Frau zugedachten Rolle zu tun. Und es stimmt auch, dass Freud das weibliche

Libidoschicksal auf affirmative Weise beschreibt. Dennoch ist nicht die Freud'sche Theorie verantwortlich für das weibliche Libidoschicksal, sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse der Wert-Abspaltungs-Form. Insofern wäre es auch verfehlt, Freud einfach in die Tonne zu treten, da seine Theorie androzentrisch angelegt ist. Es kommt vielmehr darauf an, Freud einer feministischen Kritik zu unterziehen und vor diesem Hintergrund zu fragen, warum Freud das weibliche Libidoschicksal beschrieb, wie er es beschrieb.

Zudem blitzt bei Rhode-Dachser eine Hypostasierung des Weiblichen auf. Es kann aber nicht darum gehen, eine ‚Weiblichkeit' jenseits des Phallozentrismus zu suchen. In den Begriffen ‚Weiblichkeit' und ‚Männlichkeit' zeigt sich die Wertabspaltungsstruktur selbst. Somit wäre es vollkommen verfehlt, in der ‚Weiblichkeit' ein irgendwie ‚Besseres', gar ‚Nicht-Identisches', zu suchen – auf letzteres hat auch Roswitha Scholz immer wieder verwiesen. Für eine Kritik am kapitalistischen Geschlechterverhältnis bedeutet dies, dass ‚Männlichkeit' und ‚Weiblichkeit' als zwei Pole innerhalb der Wertabspaltungsvergesellschaftung angesehen und als solche kritisiert werden müssen – dabei darf natürlich der hierarchische Status des ‚Männlichen' und damit verbunden die Diskriminierung des ‚Weiblichen' nicht unterschlagen werden. Im Blick auf ‚Weiblichkeit' bedeutet dies, dass zunächst einmal eine Idee davon entwickelt werden müsste, was sich in dem ‚dunklen Kontinent' überhaupt versteckt. In diesem Sinne wäre die Frage nach einer psychoanalytischen Theorie der Weiblichkeit neu zu stellen.

Christa Rhode-Dachser steht nicht alleine mit ihrem Versuch, eine feministische Lesart der Psychoanalyse zu entwickeln. Auch andere Autorinnen haben sich mit dieser Fragestellung beschäftigt. Dass es allerdings bei vielen Autorinnen immer wieder zu einer Hypostasierung des ‚Weiblichen' kommt, ist sicherlich nicht zufällig. Hier rächt sich, dass sich die feministisch-psychoanalytisch orientierte Theorie zu wenig mit einer Kritik des Subjekts auseinandergesetzt hat. Anstelle der radikalen Infragestellung der Subjektform selbst, wird versucht, eine Weiblichkeitstheorie jenseits des Phallozentrismus zu entwickeln, die es Frauen ermöglicht ‚Subjekt' zu sein.

Krisenprozesse und narzisstischer Sozialcharakter

Ich habe ja bereits angedeutet, dass auch die ‚sozialpsychische Matrix' des Subjekts von den postmodernen Krisenprozessen nicht unbetroffen bleiben konnte. Erwerbsarbeit und Familie als tragende Sozialisationsinstanzen brechen im Kontext allgemeiner Flexibilisierungs- und Individualisierungsprozesse immer weiter weg und damit fallen Säulen weg, die für die sozialpsychische Entwicklung des bürgerlichen Subjekts unerlässlich waren. Aber auch hier gilt: die Form der psychischen Verarbeitung löst sich nicht einfach auf, sondern sie gibt immer noch die Wege der sozialpsychischen Entwicklung an – unter postmodernen Vorzeichen kann dieser Weg aber nur in den Narzissmus führen. Wie ich zeigen werde, ist der Narzissmus zwar bereits in der Subjektkonstitution angelegt, scheint aber unter den postmodernen Krisenbedingungen gewissermaßen zu implodieren. Der postmoderne Sozialcharakter ist ein zutiefst narzisstischer – und dies dürfte, wenn auch in anderen Verläufen, ‚Männlichkeit' und ‚Weiblichkeit' gleichermaßen betreffen. Das hohe Maß an ‚Selbst'bezüglichkeit als Ausdruck des Narzisstischen dürfte hier das Bindeglied sein.

Was sich angesichts der postmodernen Krisenprozesse in Bezug auf die sozialpsychische Form des Subjekts verändert haben könnte, kann an einem Zitat aus dem Buch „Die Welt als Wille und Design" (Robert Kurz) deutlich werden. Robert Kurz schreibt: „Soziale Beziehungslosigkeit heißt nichts anderes, als eine Ware auf zwei Beinen zu sein; der ‚expressive Individualismus' muss sich auch deswegen aufs Outfit verlegen, weil es hinter den Klamotten nur noch das Gespenst eines Individuums gibt: Nie war Adorno aktueller als in den postmodernen Zeiten der Love Parade, deren Mitläufer wirklich eine grobe Unverschämtheit begehen, wenn sie ‚Ich'' sagen" (Kurz 1999, 49).

Dieses Zitat lässt sich vor dem Hintergrund des Freud'schen Ich-Begriffs deuten. Freud schreibt in dem Text „Zur Einführung des Narzissmus" (1914): „Es ist eine notwendige Annahme, dass eine dem Ich vergleichbare Einheit nicht von Anfang an im Individuum vorhanden ist; das Ich muss entwickelt werden" (Freud, GW X, 142). Als maßgebliche Antriebskraft der Ich-Konstitution benennt Freud den ‚primären Narzissmus'. In der ‚Subjekt-Objekt-Einheit' des primären Narzissmus bleiben Subjekt und Objekt nur unscharf voneinander getrennt. Freud beschreibt die ‚Subjekt-Objekt-Einheit' des primären Narzissmus auch als eine entwicklungsspezifische

‚Realitätsverkennung' bzw. ‚-umdeutung' (vgl. ebd. 52ff bzw. Freud, GW X, 137ff). Gleichzeitig leitet der primäre Narzissmus – so schreibt Lili Gast als Deutung von Freuds Gedankengang – „einen prozessualen Selbstbezug in der objektalen Selbstwahrnehmung ein, der letzten Endes in der Konstitution von Subjektivität mündet" (Gast 1992, 52). Für Freud war also die Überwindung des primären Narzissmus zentral für die Entwicklung eines reiferen, stabileren Ich's. In Bezug auf die sozialpsychische Matrix des postmodernen Subjekts ist nun von einer Dominanz eines narzisstischen Ich's als Träger der psychischen Vermittlung auszugehen – einem ‚Ich' also, das sich tatsächlich nicht im oben beschriebenen Sinne ‚Ich' nennen kann, zu unklar bleiben die Unterscheidungen zwischen Subjekt und Objekt.

Aus entwicklungspsychologischer Sicht ist es der Eintritt des ‚Dritten', bei Freud der Vater, der die Mutter-Kind-Dyade, die ‚Subjekt-Objekt-Einheit', auflöst und damit den Weg zur Welt der Objekte bahnt. Insofern ist die Zeitdiagnose einer Vaterlosigkeit, die seit Mitcherlischs Auseinandersetzung mit dem Thema immer wieder ins Feld geführt wird, durchaus relevant für die Entstehung eines narzisstischen Sozialtypus. Die Vaterlosigkeit muss dabei wiederum im Kontext von Individualisierungs- und familiären Auflösungsprozessen gesehen werden und darf dabei nicht auf das Fehlen realer Väter reduziert werden. Vielmehr ist es, etwas vereinfacht ausgedrückt, die Rolle und Position des Dritten bzw. des Vaters, die nicht mehr ausgeübt werden kann, nicht zuletzt auch weil aufgrund der Erosionsprozesse in der Arbeitswelt ein wichtiger Baustein männlicher Identität ins Wanken geraten ist und Männlichkeit selbst in die Krise geraten ist (dazu unten mehr). Gleichzeitig sind es aber auch narzisstische Dispositionen der Eltern selbst, die es ihnen erschweren als ‚Dritter', als Vertreter der Realität und damit auch von Verbot und Verzicht aufzutreten. Insofern werden ödipale Entwicklungen, die wiederum für die Ausbildung einer später in der Adoleszenz sich entwickelnden genitalen, reiferen Geschlechtsidentität zentral wären, verbaut und der Realitätsbezug, der mit dem Eintritt des Dritten verbunden ist und wiederum auch mit Verbot, Triebverzicht etc. in einem Zusammenhang steht, bleibt unter narzisstischen Vorzeichen, was – wie oben mit Freud angedeutet – mit einer Realitätsverkennung und -umdeutung verbunden ist: die Realität wird geleugnet, zurechtgebogen, einverleibt, vernichtet, ohne Rücksicht auf das Objekt.

In Bezug auf den Entstehungshintergrund und die immanenten Wandlungen der sozial-psychischen Matrix des Subjekts ist davon auszugehen, dass sich verschiedene Ausprägungen überlappen und nebeneinander existieren. So gab es den ‚autoritären Charakter' nicht in Reinform, und so gibt es auch heute den ‚postmodern-narzisstischen Sozialcharakter' nicht in Reinform. Sozialpsychische Verläufe sind weder auf der Ebene der Beschreibung eines gesellschaftlichen Sozialcharakters noch auf der individuellen Ebene gradlinig zu denken. An diesem Punkt ist einmal mehr die Berücksichtigung der zugrunde liegenden Triebdynamik zentral: denn diese ist mit einer spezifischen Zeitlogik verbunden, in der Vergangenes nicht einfach vergangen und ‚Unbewusstes' nicht einfach ‚unbewusst' ist. Die Triebdynamik drängt darauf, (unverarbeitetes) Vergangenes und Unbewusstes hoch zu spülen. Dies bedeutet banal gesprochen, dass ‚alte' Konflikte unter dem Eindruck einer veränderten Realität wieder virulent werden können und nun neue Bahnen der Verarbeitung bzw. Verdrängung nehmen. So ist auch davon auszugehen, dass der narzisstische Sozialcharakter nicht nur bei den nachwachsenden Generationen zu beobachten ist, sondern auch ältere Generationen von dem narzisstischen Sog nicht verschont geblieben sind.

Gerade der postmodern-narzisstische Typus kann angesichts der allgemeinen Flexibilisierungs- und Individualisierungsprozesse nicht als starre Figur gedacht werden, das postmoderne Subjekt ist bis zur Selbstvernichtung hin flexibel ist. Dies bedeutet auch, dass der narzisstische Typus von einem Extrem ins nächste vollkommen unvermittelt übergehen kann. Das ‚narzisstische Ich' und die entsprechende Vermittlung von Triebprozessen sind in ihrer Unmittelbarkeit äußerst ‚flexibel' und anpassungsfähig, was nicht zuletzt in der mangelnden Ausbildung der Objektlibido begründet sein dürfte. Diese ist wiederum Ausdruck eines unmittelbaren (narzisstischen) Zugriffs auf die ‚Welt der Objekte'.

Die Bereinigung der psychoanalytischen Theorie vom Libidobegriff im Kontext von Ich-, Selbst- und Objektbeziehungspsychologie, wie ich sie eben angedeutet habe, heißt dabei eben keinesfalls, dass mit der Entledigung des Begriffs die Sache selbst verschwunden wäre. Die Libido und die mit dieser vermittelte Dynamik verschwindet nicht, es brechen vielmehr die Bedingungen für eine im bürgerlichen Sinne ‚gelingende' Sublimierung weg. Dies bedeutet, dass sich die Triebdynamik selbst qualitativ verändern

musste und die Prozesse einer (im bürgerlichen Sinne) ‚erfolgreichen' ‚Ich'-Entwicklung, in der das Ich eine stabile mittelnde Instanz zwischen Es (den triebhaften Momenten) und Über-Ich (dem ‚väterlichen' – patriarchalen – Gesetz) gebildet hat (wobei klar sein dürfte, dass angesichts der immanenten Krisengeschichte eigentlich nie von einem ‚stabilen Ich' ausgegangen werden kann), blockiert sind. Der narzisstische Rückzug bzw. Selbstbezug ist Ausdruck dieser Realität.

Krisengeschlechtlichkeit

Vor dem Hintergrund der Wert-Abspaltungs-Kritik gilt es nun, die Ausbreitung des narzisstischen Sozialcharakters auch auf seine geschlechtsspezifischen Implikationen hin zu befragen. Hierbei ist zunächst zu konstatieren, dass es im Gefolge der beschriebenen postmodernen Entwicklungen (Individualisierung, Flexibilisierung) tatsächlich zu einer Angleichung der geschlechtlichen Codes ‚männlich' und ‚weiblich' gekommen ist. Frauen wie Männer scheinen (zumindest in den westlichen Zentren) weniger auf ihre traditionellen sozialen Rollen festgeschrieben zu sein. Diese Angleichung der ‚Codes' ist dabei nicht zuletzt Ausdruck davon, dass aufgrund der realen Krisenprozesse die zweigeschlechtlich geprägten Geschlechterrollen immer mehr ihre Realisierungsmöglichkeiten verlieren und zusehends mit den Anforderungen des postmodernen „Zwangs-Flexi-Individuums" (Roswitha Scholz) in Konflikt geraten.

Es wäre nun aber fatal, aufgrund der beschriebenen Auflockerung der Geschlechtergrenzen den narzisstischen Sozialcharakter als geschlechtsneutral oder als unabhängig von der zweigeschlechtlichen Matrix zu denken. Auch wenn die Grenzen zwischen den ‚männlichen' und ‚weiblichen' Verläufen verschwimmen, bedeutet dies nicht, dass die zweigeschlechtliche Matrix und deren Hierarchisierung einfach verschwunden wären. In Bezug auf die Problematik des Narzissmus wäre zunächst zu konstatieren, dass entwicklungspsychologisch betrachtet das primär-narzisstische Stadium den Geschlechtsunterschied zwar noch nicht kennt, aber es kennt sehr wohl den ‚Phallus'. Mädchen wie Jungen gehen im primärnarzisstischen Stadium davon aus, einen ‚Phallus' zu besitzen. Das bedeutet, dass der Phallozentrismus auch dann nicht überwunden ist, wenn es zu einer gewissen Angleichung der binären Codes gekommen ist. Denn gerade unter der Vorherrschaft des ‚Phallus' können

auch die binären Codes nicht einfach verschwinden. Vielmehr zeigt sich die „Verwilderung des Patriarchats“ (Roswitha Scholz) auch hier: die Codes ‚männlich‘-‚weiblich‘ verschwinden nicht einfach, sondern sie verwildern – und dies geschieht nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass die Codes real an ‚Bedeutung‘ verloren haben, da sie sich nicht mehr mit der Realität decken. Zudem ist ja gerade der narzisstische Sozialcharakter dadurch geprägt, dass er von einem Extrem ins nächste vollkommen unvermittelt übergehen kann. So ist es dann auch kaum verwunderlich, dass der postmoderne Softie-Mann heute noch auf einer ‚Queer-Party’ das Spiel mit den Geschlechtern feiern und morgen ein ‚Manifest für den Mann’ schreiben kann, in dem er die Krise der Männlichkeit beweint und einen platten Antifeminismus vertritt. Die vermeintliche Angleichung der differenten Geschlechtercodes geschieht durch die differenten Geschlechterformen hindurch, sodass die scheinbare Angleichung jederzeit auch wieder in eine essentialistische Geschlechtlichkeit umschlagen kann. Dieses beinharte Umschlagen vom bunten Geschlechtertreiben in die essentialistische Geschlechtlichkeit ist Ausdruck der narzisstisch geprägten Krisengeschlechtlichkeit. Mit dem Subjekt ist auch seine Geschlechtlichkeit am Ende.

Vermittelt über die gender-Theorie und queer wurde die postmoderne Verdrängung aller Inhalte und die Aufgabe eines Wahrheitsanspruchs in den Feminismus getragen und trieb hier ihr Unwesen. Jetzt sind es gerade gender und queer, die nicht erklären können, warum trotz der Angleichung der binären Geschlechtercodes, das hierarchische Geschlechterverhältnis nicht verschwunden ist bzw. sogar zu neuem Leben erweckt zu sein scheint. Im Nachhinein zeigt sich, dass gender und queer ein Vehikel bzw. Ausdruck für die sich ausbreitende Krisengeschlechtlichkeit unter narzisstischen Vorzeichen waren und nun das Resultat ihres Treibens nicht verstehen können, da ihr begriffliches Instrumentarium nicht über die kulturell-symbolische Ebene hinausreicht. So muss gender und queer auch die ‚Verwilderung des Patriarchats‘ entgehen bzw. können sie die Phänomene, die das nach wie vor bestehende hierarchische Geschlechterverhältnis deutlich machen, nicht erklären.

Dabei wäre es angesichts des sich zuspitzenden Geschlechterverhältnisses für feministisches Denken gerade wichtig, sich mit der ‚Verwilderung des Patriarchats‘ zu befassen. So zeigt ein Blick auf das weltweite Krisengeschehen, dass sich trotz des (noch) kunterbunten Geschlechtertreibens (hierzulande)

längst eine Krisenmännlichkeit breit gemacht hat, die vor allem in einer Brutalisierung des Geschlechterverhältnisses, aber auch in den sinkenden Hemmschwellen für rassistisch, antisemistische und antiziganistisch motivierte Gewalt ihren Ausdruck findet. Gerade das männliche Subjekt ist auf permanente Möglichkeiten der Selbstsetzung angewiesen; es muss zeigen, was es kann und was es bedeutet, einen Phallus zu haben. Insofern stellt Arbeit gerade für das männliche Subjekt eine wichtige Sublimierungsmöglichkeit dar und das Scheitern in dieser Sphäre, das auch noch über persönliches Versagen erklärt wird, stört das narzisstische Gleichgewicht des männlichen Subjekts besonders empfindlich, was natürlich nicht bedeutet, dass Frauen nicht auch darunter leiden, ihr Leben als sinnlos zu erleben, wenn sie sich in der Arbeitswelt nicht verwirklichen können. Kann das männliche Subjekt sein Können immer weniger in der realen Welt innerhalb ‚bürgerlicher Normalbiographien' zeigen, müssen andere Wege gefunden werden, die eigene Männlichkeit unter Beweis zu stellen bzw. müssen narzisstische Ohnmachtsgefühle und Kastrationsängste abgewehrt werden. Und gerade hier sitzen Einfallstore für Rassismus, Antisemitismus, Antiziganismus und Sexismus. Denn hier können Schuldige für das vermeintliche eigene Versagen identifiziert werden und narzisstische, ungebundene Affekte unmittelbar untergebracht werden. Die (weltweite) Zunahme rassistischer und sexistischer Gewalt muss so auch als Ausdruck des Versuchs verstanden werden, die eigene Männlichkeit unter Beweis zu stellen und damit Kastrationsängste und Ohnmachtsgefühle abzuwehren. Besonders deutlich wird der Zusammenhang zwischen Krisenmännlichkeit und Narzissmus am Amok: der letzte Akt der männlich-narzisstischen Selbstsetzung ist der erweiterte Suizid, in dem schlussendlich die Weltvernichtung imaginiert wird.

Auf weiblicher Seite zeigt sich die Krisengeschlechtlichkeit in Form der ‚doppelten Vergesellschaftung', auf die Roswitha Scholz in Interpretation von Regina Becker-Schmidt immer wieder hingewiesen hat (vgl. Scholz 2011, 67ff). Frauen werden im Zuge der postmodernen Krisenprozesse einmal mehr in die Rolle der Krisenverwalterinnen gedrängt und gleichermaßen für Familie und Einkommen verantwortlich gemacht, dies allerdings unter den Vorzeichen eines zusammenbrechenden Kapitalismus, in dem es letztendlich ums nackte Überleben geht. Zudem sind Frauen nach wie vor männlichen Projektionen ausgesetzt, die unter narzisstischen Vorzeichen so unmittelbar werden, dass sie sich jederzeit im (auch gewaltsamen) Affekt entladen können.

Somit tritt zu der Verantwortung, die Frauen für Familie und Einkommen haben, die Bedrohung, Opfer männlicher Gewalt, Demütigungen, Machtdemonstrationen u.ä. zu werden. Diese Dauerüberforderung, die an die Rolle der Frau gerichtet ist, darf/kann aber nicht benannt werden – würde das doch nicht zu dem Bild einer emanzipierten Frau passen, die eigentlich ganz easy Beruf und Kinder managet. Dass Frauen nach wie vor häufiger unter Depressionen leiden als Männer, kann dabei als Indiz dafür angesehen werden, dass Frauen eher dazu neigen die angestauten Aggressionen gegen sich selbst zu richten, wobei dabei nicht unterschlagen werden darf, dass über passiv aggressives Agieren diese Aggressionen auch im außen sicht- und spürbar werden können.

Auch wenn in Bezug auf die neusten Verwirrungen des Geschlechterverhältnisses auf sozialpsychologischer Ebene noch viel Klärungsbedarf besteht, dürfte mehr als klar sein: Die Ausbreitung des narzisstischen Sozialcharakters ist Ausdruck einer Krisengeschlechtlichkeit, die sowohl auf weiblicher als auch auf männlicher Seite sichtbar wird, wenn auch in differenter Weise. All das zeigt an, dass Menschen nicht einfach aus der sozialpsychischen Matrix des Subjekts aussteigen können, obwohl sich diese Matrix von innen heraus zersetzt – auch ihr wird die Substanz entzogen. Im Narzissmus findet das bürgerliche Subjekt seinen letzten Halt: nur über ihn kann sich das zerfallende Subjekt überhaupt noch als handlungs-, denk- und fühlfähig gerieren.

Literatur

Bröckling, Ulrich (2013/zuerst: 2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt am Main.

Ehrenberg, Alain (2008): Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt am Main.

Freud, Sigmund (1940): Das Unbehagen in der der Kultur. In: ders: Gesammelte Werke, Band XIV, 419-513.

Freud, Sigmund (1966/zuerst: 1956): Totem und Tabu, Frankfurt am Main.

Freud, Sigmund (1967/zuerst: 1944): Die Weiblichkeit. In: ders: Gesammelte Werke, Band XV, 119-145.

Freud, Sigmund (1981/zuerst: 1946): Gesammelte Werke. Werke aus den Jahren 1913-1917, Band X, Frankfurt am Main.

Freud, Siegmund (1999/zuerst 1940): Der Untergang des Ödipuskomplexes. In: ders: Gesammelte Werke, Band XIII, 395-402.

Freud, Siegmund (2009/zuerst 1941): Das Unbehagen in der Kultur. Und andere Kulturtheoretischen Schriften, Frankfurt am Main.

Gast, Lilli (1992): Libido und Narzissmus. Vom Verlust des Sexuellen im psychoanalytischen Diskurs, Tübingen.

Kurz, Robert (1999): Die Welt als Wille und Design. Postmoderne, Lifestyle-Linke und die Ästhetisierung der Krise, Berlin.

Kurz, Robert (2004): Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef.

Kurz, Robert (2004a): Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. In: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 1, Bad Honnef, 44-129)

Kurz, Robert (2005/zuerst: 1999): Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt am Main.

Kurz, Robert (2007/zuerst: 2006): Marx Lesen! Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert. Herausgegeben und kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt am Main.

Rhode-Dachser, Christa (2011): Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse, Gießen.

Scholz, Roswitha (2009): Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute. In: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef, 55-100)

Scholz, Roswitha (2011): Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, verbesserte und erweiterte Neuausgabe, Bad Honnef.

Tomasz Konicz

„Wir brauchen ein neues System!"

In Teilen der Klimabewegung reift die Erkenntnis heran, dass nur ein Systemwechsel den Klimakollaps verhindern kann. Doch was muss eigentlich überwunden werden?

Im Juli, während des oftmals als ‚historisch' bezeichneten Brüssler Gipfels der Staats- und Regierungschefs, auf dem umfassende Konjunkturprogramme und weitreichend Reformen der EU beschlossen worden, ist vieles in Bewegung gekommen – und dies nicht nur innerhalb der Brüssler Bürokratie.

Es schien ein routiniertes Unterfangen prominenter Klimaaktivistinnen, das sich aber erstmals seiner eigenen Vergeblichkeit bewusst wurde – und eben deswegen den Ansatz eines radikalen Wandels der Klimabewegung erkennen ließ. Anlässlich des besagten EU-Gipfeltreffens wandten sich Greta Thunberg, die belgischen Klimaschützerinnen Anuna de Wever und Adélaïde Charliér, sowie die Mitinitiatorin der Fridays-for-Future-Bewegung in Deutschland, Luisa Neubauer, an die ‚politische Klasse' Europas, um sie in einem der üblichen, dramatischen Appelle zu einer radikalen klimapolitischen Umkehr aufzufordern (vgl. https://www.rnd.de/politik/klimaaktivistinnen-greta-thunberg-und-luisa-neubauer-an-eu-die-uhr-tickt-5HPDTQ4QWLEM2CXMAHFPNMXW2E.html).

Die Politik müsse doch die wissenschaftlichen Fakten zur Kenntnis nehmen, die Klimakrise als einen Notfall betrachten und endlich handeln, da die Zeit immer knapper werde, hieß es in dem Schreiben, das auch von Prominenz wie der Friedensnobelpreisträgerin Malala Yousafzai und den Schauspieler Leonardo DiCaprio mitunterzeichnet wurde. Insbesondere die EU verfüge als wirtschaftlicher Großraum über die entsprechenden „wirtschaftlichen und politischen Möglichkeiten", um die klimapolitischen Versprechen der vergangenen Dekaden endlich einzuhalten. „Die Uhr tickt", warnten die prominenten Klimaschützerinnen, die Politik müsse nun „das scheinbar Unmögliche tun".

Leider trügt der Schein in diesem Fall nicht – und die VerfasserInnen dieses Appells, dies ist das eigentlich Neue daran, brachten es selbst zum Ausdruck, indem sie sich klar für eine Systemtransformation aussprechen: „Wir brauchen

ein neues System“, heißt es in dem Schreiben. Der Kapitalismus, „unser derzeitiges System“, sei nicht „kaputt“, es tue genau das, was es solle. Somit könne es auch nicht mehr „repariert“ werden, erklärten die Unterschreiber des Appells.

Es ist folglich kein ‚Fehler‘ des Systems, das die Emissionen von Treibhausgasen global weiter ansteigen, sondern schlicht Folge des kapitalistischen Wachstumszwangs, der gerade dann die Welt in den Klimakollaps treibt, wenn der Wirtschaftsmotor besonders kräftig ‚brummt‘. Dabei sind es nicht nur die seit Jahrzehnten trotz der Klimadiskussion steigenden Emissionen von Klimagasen, die diese Schlussfolgerung untermauern. Die Unvereinbarkeit von Kapitalismus und Klimaschutz (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Arbeitsplaetze-oder-Klima-4633699.html) kommt auch anhand der an Intensität zunehmenden ökonomischen Krisenschübe (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Kapitalismus-kaputt-4684452.html) zum Ausdruck, da es im 21. Jahrhundert nur im Krisenjahr 2009 eine Absenkung des CO2-Austoßes der globalen Verwertungsmaschine gegeben hat.

Eine ähnliche Konstellation zeichnet sich auch im Krisenjahr 2020 ab. Das beutetet, dass im Rahmen der kapitalistischen Wirtschaftsweise die Treibhausgasemissionen nur bei einer globalen Rezession – wenn Millionen Menschen in Arbeitslosigkeit und Elend gestoßen werden – abnehmen, um nach ‚erfolgreicher‘, keynesianischer Konjunkturpolitik wieder steil anzusteigen. Nach dem Fall des CO2-Ausstoßes um 1,4 Prozent 2009, folgte – befeuert von billionenschweren, kreditfinanzierten Wirtschaftsprogrammen – ein rascher Anstieg (vgl. https://www.osti.gov/biblio/1038499) von 5,9 Prozent 2010. Diese erfolgreiche ökonomische Krisenpolitik, die ja tatsächlich eine noch schwerere Weltwirtschaftskrise damals verhinderte, brachte somit die Welt näher an den Klimakollaps.

Für die Menschen, die im Kapitalismus überleben müssen, bedeutet dies, dass das soziale Überleben im hier und jetzt nur um den Preis des klimatischen und ökologischen Zusammenbruchs in der gar nicht mehr so fernen Zukunft machbar ist. Dieser äußere, ökologische Widerspruch des Kapitals (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Kapital-als-Klimakiller-4043735.html?seite=all) tritt somit derzeit offen zutage, da auch der aktuelle, durch die Covid19-Pandemie initiierte Krisenschub sowohl zu enormen Verelendungsschüben in

vielen Weltregionen wie auch erstmals seit 2009 wieder zu global sinkenden CO2-Emissionen führt.

Auch auf diesen kapitalistischen Widerspruch machten die Klimaaktivistinnen aufmerksam, indem sie in ihrem Appell feststellten, dass es absurd sei, das derzeitige Wirtschaftssystem nach der Corona-Krise wieder aufzubauen, da es die Klimakrise grundsätzlich befeuere. Wenn beim jüngst beschlossenen Corona-Wiederaufbau hunderte von Milliarden in der EU verfeuert würden, ohne eine ökologische Transformation einzuleiten, dann stelle dies einen „Betrug an allen künftigen Generationen" dar. (Die Bundesregierung hat sich übrigens schon vor Antritt der deutschen Ratspräsidentschaft von allen ernsthaften klimapolitischen Ambitionen verabschiedet, vgl. https://www.euractiv.de/section/deutsche-eu-ratspraesidentschaft/news/deutsche-ratspraesidentschaft-leere-formulierungen-zum-green-deal/.)

Was den Aktivistinnen aber – noch? – nicht klar zu sein scheint, ist die Tatsache, dass die Politik ebenfalls Teil des Systems ist, sodass ein Appell an diese, die Systemtransformation zu vollziehen, de facto einer Aufforderung zur Selbstabschaffung gleichkommt. Wenn nun die Einsicht in die blanke Überlebensnotwendigkeit einer Systemtransformation bereits so weit in der Bewegung Fuß gefasst hat, dass sie es in offizielle, an politische Funktionseliten gerichtete Appelle schafft, wäre es wohl an der Zeit, sich Gedanken über das Kapital zu machen, also genau zu präzisieren, was da konkret abgeschafft, in Geschichte überführt werden muss, wenn von einem ‚neuen System' die Rede sein soll.

Die gesamte Menschheit ist genötigt, im Spätkapitalismus zu überleben, doch dass Verständnis dafür, was das Kapital eigentlich sei, ist u. a. dank des unermüdlichen Schaffens der Kulturindustrie (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Kultur-der-Panik-3395458.html) und der Massenmedien eher unterentwickelt, um es mal vorsichtig auszudrücken. Das Kapital, das in der Ware seine „Elementarform" (Marx) gefunden hat, ist dennoch kein Ding, und es ist auch keine Person. Es ist nicht einfach das Geld auf dem Konto, der Arbeiter am Fließband, der Banker im Finanzhaus oder der Kapitalist im Chefsessel. Es ist nicht die Fabrik, die Maschine und auch nicht die Ressourcen, die im Produktionsprozess verfeuert werden. Karl Marx hat das Kapital als Geld beschrieben, das durch die Produktion von Waren zu mehr Geld werden muss (G-W-G'), wobei die in der Produktion ausgebeutete Lohnarbeit die einzige Ware darstellt, die durch

Mehrarbeit mehr Wert erzeugen kann, als sie selber auf dem Arbeitsmarkt wert ist. Wenn von Kapitalakkumulation die Rede ist, dann ist damit immer die Akkumulation immer größerer Quanta abstrakter, menschliche Arbeit gemeint.

Was ist das Kapital?

Das Kapital ist folglich ein die gesamte Gesellschaft durchdringendes soziales Verhältnis, es ist eine blind prozessierende Dynamik uferloser Selbstvermehrung, bei der in Lohnarbeit und Warenproduktion investiertes Geld mit möglichst hohen Profiten von den (Markt-)Subjekten vermehrt werden muss.

Dieser permanent anwachsende Verwertungsprozess, bei dem durch Lohnarbeit Rohstoffe und Energie zu Waren verarbeitet werden, scheint für jeden einzelnen Kapitalisten im Rahmen seiner betriebswirtschaftlichen Logik vollauf rational zu sein: Das investierte Geld muss durch Ausbeutung der Ware Arbeitskraft und innovative Produktionsmethoden, durch beständige Rationalisierung des Produktionsprozesses eine höchstmögliche Rendite bzw. Gewinn abwerfen, um es danach in die Warenproduktion zu reinvestieren – ansonsten droht der Untergang in der Marktkonkurrenz gegen andere Kapitalisten, die ihre LohnarbeiterInnen stärker ausbeuten, die schneller neue Maschinen und Produktionsmethoden einführen.

Angetrieben vom Zwang zur höchstmöglichen Kapitalverwertung, dem alle Kapitalisten ausgesetzt sind, etabliert sich aber gesamtgesellschaftlich eine irrationale Eigendynamik des Kapitals, die von der marxschen Krisentheorie als Fetischismus bezeichnet wird. Die Produktions- und Marktsubjekte bringen somit unbewusst eine Dynamik und Sachzwänge hervor, die ihnen als fremde, quasi naturwüchsige Kräfte entgegentreten. Der scheinbare Rationalismus der kapitalistischen Wirtschaft dient somit einem irrationalen Zweck endloser Selbstvermehrung der amoklaufenden Realabstraktion Kapital, die die kapitalistischen Gesellschaften wie auch deren ökologische Grundlagen zerstört. Der ganze Terror der kapitalistischen Ökonomie besteht gerade darin, dass sie letztendlich, in ihrer gesellschaftlichen und globalen Gesamtbewegung, von niemanden gesteuert wird. Herrschaft ist im Kapitalismus letztendlich subjektlos (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Die-subjektlose-Herrschaft-des-Kapitals-4406088.html).

Und es ist gerade diese fetischistische Eigenbewegung des Kapitals in all seinen Aggregatszuständen (Ware, Geld, Arbeit), die nicht nur die bekannten Gefühle der Ohnmacht und Heteronomie im Kapitalismus angesichts des Wütens der ‚Märkte' erzeugen kann, sondern auch die Klimakrise befeuert: Um aus Geld immer mehr Geld zu machen, müssen immer mehr Rohstoffe und Energie verfeuert werden. Da Lohnarbeit die Substanz des Kapitals bildet, führen alle Produktivitätsfortschritte nur dazu, dass der Ressourcenhunger der globalen Verwertungsmaschine (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Kapital-als-Klimakiller-4043735.html?seite=all) bei Produktivitätssteigerungen zunimmt, da mehr Waren abgesetzt werden müssen, um dieselbe Masse Kapital zu verwerten.

Eine Steigerung der Produktivität bei einem Autohersteller um beispielsweise zehn Prozent führt dazu, dass dieser seinen Absatz um zehn Prozent erhöhen muss, um dieselbe Masse Wert zu verwerten – ansonsten drohen Entlassungen von Lohnabhängigen, deren Beschäftigung schlicht ‚unrentabel' wird. Die Substanz des Kapitals ist die Lohnarbeit, doch zugleich ist das Kapital bemüht, eben diese Lohnarbeit aus der Warenproduktion durch konkurrenzvermittelte Rationalisierung zu verdrängen. Marx bezeichnete diese autodestruktive Tendenz des Kapitals als einen „prozessierenden Widerspruch": Nur im beständigen ‚Wachstum', in der Erschließung neuer Märkte und Verwertungsfelder kann dieser innere Widerspruch des Kapitals seit seiner historischen Durchsetzung vor etwa 300 Jahren aufrecht erhalten werden. Die ungeheure Dynamik des Kapitals, das die Welt um seines tautologischen Wachstums willen verbrennt, gründet gerade in diesem inneren Widerspruch. Stillstand bedeutet für das Kapital den Zusammenbruch, wie es ja auch die Pandemiebekämpfung illustrierte.

Die Tatsache, dass Effizienzsteigerungen im Kapitalismus nicht zur Schonung der natürlichen Ressourcen führen, wird selbst im bürgerlichen Diskurs wahrgenommen und als Rebound-Effekt (vgl. https://www.deutschlandfunkkultur.de/klimaschutz-warum-energiesparmassnahmen-oft-zu-hoeherem.976.de.html?dram:article_id=467869) bezeichnet. Alle Kapitalisten, die bei diesem konkurrenzvermittelten Rattenrennen um den Höchstprofit nicht mitmachen wollten oder konnten – bei dem Mensch und Natur unter Zuhilfenahme modernster Methoden maximal ausgebeutet werden -, sind in der Konkurrenz schlicht untergegangen.

Es ist somit das fetischistische Wesen des Kapitals, seine Selbstbewegung als prozessierender Widerspruch, die die Klimakrise wie die zunehmenden wirtschaftlichen Krisenschübe (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Kapitalismus-kaputt-4684452.html) verursacht. Dieser Wachstumszwang des Kapitals führt letztendlich auch dazu, dass die Politik nicht in der Lage ist, der Klimakrise zu begegnen. Karl Marx und Friedrich Engels haben mit dem Begriff des „ideellen Gesamtkapitalisten" dem kapitalistischen Staatsapparat ein gewisses Maß an Restwürde verliehen, da die Kernaufgabe des Staates darin bestand, das Funktionieren des kapitalistischen Systems aufrechtzuerhalten – auch wenn dabei die partikularen Interessen einzelner Kapitalisten oder Kapitalfraktionen unterdrückt werden müssten. Die blind dem Maximalprofit nachjagenden Märkte sind dazu nicht in der Lage, sie tendieren ohne staatliche Regulierung zur Destabilisierung der betreffenden Gesellschaften und folglich zur Selbstzerstörung. Deswegen hat sich der Staat auch als ein notwendiger Pol kapitalistischer Vergesellschaftung etabliert. Er ist kein potenzieller Gegenspieler des Kapitals, sondern dessen notwendiger Stützpfeiler, der immer wieder eingriff, wenn die blinde Verwertungsdynamik des Kapitals die Gesellschaften als deren Träger zu sprengen drohte – etwa durch die Einführung von Marktregelungen oder ‚Sozialstaaten'.

Gerade diese Restwürde des Staates ist in der gegenwärtigen Krise verloren gegangen, da es der Politik nicht mehr möglich wäre, das Funktionieren des Systems ohne die Abschaffung des Kapitals aufrechtzuerhalten. Dies wurde – mal wieder – an den Ergebnissen des jüngsten EU-Gipfels deutlich, an den sich das Schreiben der Klimaschützerinnen richtete. Mitunter wurden Gelder, die für den Klimaschutz vorgesehen (vgl. https://www.klimareporter.de/europaische-union/eu-gipfel-bedient-sich-bei-klimageldern) waren, dazu verwendet, den krisenbedingt erodierenden Währungsraum zusammenzuhalten.

Was ist nun das Kapital? Erst diese widerspruchsgetriebene fetischistische Verwertungsbewegung, bei der jeweils ein Formwandel von Geld zu Ware und mehr Geld vollführt (G-W-G') wird, ist als Kapitalverhältnis zu verstehen. Das blinde Wachstum der Realabstraktion Wert, dem die konkrete Welt als Brennstoff dient: Das ist es, was das System im Kern vollführt, wenn es genau tut, was es soll – und was tatsächlich nicht ‚repariert' werden kann, wie es im Appell der Klimaaktivistinnen heißt.

Das Kapital fungiert somit letztendlich als (gebrochene) gesellschaftliche Totalität – die gesamte Gesellschaft fungiert im Rahmen der Wertvergesellschaftung nur als ein Durchgangsstadium des sich verwertenden Werts, auch wenn nicht alles Handeln darin aufgeht. Die Löhne der Lohnabhängigen, der Staatsapparat, der Sozialstaat, Kultureinrichtungen und Renten können nur dann gezahlt oder finanziert werden, wenn in der gegebenen Gesellschaft in hinreichender Quantität in einer warenproduzierenden Industrie Lohnarbeit verwertet wird, um aus Geld mehr Geld zu machen, also Kapital zu verwerten, dass dann in Form von Steuern, Löhnen und Sozialabgaben angezapft wird, um die gesamtgesellschaftliche Reproduktion zu ermöglichen. Somit hängt die gesamte kapitalistische Gesellschaft sozusagen am Tropf einer irrationalen Eigendynamik höchstmöglicher Kapitalverwertung. Die gesamte Gesellschaft muss sich immer wieder durch das Nadelöhr dieses Verwertungsprozesses des Kapitals zwängen, was angesichts dessen zunehmender innerer Widersprüche mit immer größeren Friktionen einhergeht. Die Warenproduktion ist somit nur ein scheinrationelles Mittel zu dieser irrationalen Dynamik uferloser Geldvermehrung – und die Gesellschaft bildet nur das notwendige Durchgangsstadium der nach höchstmöglicher Selbstvermehrung strebenden Realabstraktion Kapital. Die ‚gescheiterten Staaten' der Peripherie des Weltsystems machen überdies evident, was passiert, wenn dieser Verwertungsprozess des Kapitals nicht mehr im genügenden Ausmaß möglich ist.

Und nichts weniger als eben dieses die Welt verheerende Kapitalverhältnis muss folglich in Geschichte überführt werden, wenn die sich entfaltende Klimakrise zumindest noch in ihren Folgen eingedämmt werden soll. Wenn vom Systemwechsel, vom ‚System Change' die Rede sein soll, dann muss gerade der hier in aller Kürze skizzierte, beständig anwachsende Verwertungskreislauf des Kapitals überwunden werden, bei dem die gesamte konkrete Welt nur als Brennmaterial der realabstrakten, auf sich selbst rückgekoppelten Verwertungsbewegung fungiert. Alles andere ist Augenwischerei, Selbstbetrug – und der Klimawandel lässt sich, im Gegensatz zur veröffentlichten Meinung, die sich oftmals nur zu gerne bequemen Lügen hingibt, nicht hinters Licht führen.

Der letzte Sachzwang

Aus dem dargelegten Krisencharakter als einem fetischistischen Prozess zunehmender innerer Widerspruchsentfaltung des Kapitalverhältnisses

resultiert auch die Notwendigkeit des Kampfes um dessen emanzipatorische Überwindung. Es ist schlicht eine Frage des Überlebenswillens.

In Reaktion auf diesen grundlegenden kapitalistischen Krisenprozess, der theoretisch durchdrungen werden muss, lässt sich nun eine Maxime transformatorischer Praxis zur Diskussion stellen, der progressive Bewegungen und Gruppen im 21. Jahrhundert folgen müssten, wenn sie in der gegenwärtigen Umbruchs- und Krisenepoche noch ihrem Begriff gemäß als ‚fortschrittliche' gesellschaftliche Kräfte wirken wollten: Der Kapitalismus muss schnellstmöglich in Geschichte überführt werden, das Kapitalverhältnis als gesellschaftliche Totalität muss bewusst aufgehoben werden – an diesem kategorischen Imperativ hätten sich alle praktischen Aktionen, alle Taktik, alle Reformvorschläge, alle breiteren Strategien zu orientieren.

Die Überwindung des kapitalistischen Sachzwang-Regimes stellt gewissermaßen den letzten, objektiv gegebenen Sachzwang dar. Das Kapital muss überwunden werden, weil es in seiner letalen Krisis letztendlich in die Weltvernichtung taumelt. Kaum etwas wäre folglich verheerender, als in stiller Passivität auf den bebelschen großen Kladderadatsch, auf den Zusammenbruch des Kapitals warten zu wollen, der nur die letzte Niederlage progressiver Kräfte darstellte.

Der ‚exoterische Marx' (vgl. https://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=50) hat bekanntlich, in Übereinstimmung mit dem bis heute andauernden naiven Fortschrittsglauben, die Revolutionen als die ‚Lokomotiven der Geschichte' bezeichnet, um damit seinen Glauben an den von Hegel entlehnten und materialistisch gewendeten objektiven Gang der weltgeschichtlichen Bewegung zu einem kommunistischen Utopia zum Ausdruck zu bringen, der sich an der tatsächlichen Geschichtsbewegung so gründlich blamierte. Walter Benjamin hat hingegen diese marx'sche Metapher schon in der Zwischenkriegszeit gewendet, um den revolutionären Akt als das Betätigen der Notbremse einer außer Kontrolle geratenen, kapitalistischen Lokomotive zu bestimmen.

Inzwischen könnte – angesichts des schwindelerregenden Vernichtungspotenzials, das der Spätkapitalismus akkumulierte – die notwendige Systemtransformation eher mit einer Bombenentschärfung verglichen werden. Es

ist eine Bombenentschärfung unter Zeitdruck. Denn die Uhr tickt tatsächlich unerbittlich: Nicht nur beim Klimawandel (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Weltklima-auf-der-Kippe-4456028.html?seite=all), der – unbeeindruckt von all den Klimagipfeln, Sonntagsreden und der Ideologieproduktion der Massenmedien (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Konjunktur-fuer-Gesundbeter-4770183.html) – unerbittlich weiter voranschreitet. Der Faktor Zeit spielt gerade beim sozioökonomischen Krisenprozess, bei dem im Spätkapitalismus rapide voranschreitenden gesellschaftlichen Zerfall, der in der Peripherie des Weltsystems schon längst zum Aufkommen gescheiterter Staaten und permanenter Bürgerkriege führte, eine entscheidende Rolle.

Ein gesellschaftlicher Zerfall samt offenem Bürgerkrieg in den Zentren des Weltsystems, wie er in der Peripherie (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Flucht-vor-den-Maras-3366532.html) und zunehmend der Semiperipherie (vgl. u. a. Mexiko https://twitter.com/Jake_Hanrahan/status/1284296350327361540) des Weltsystems tobt, stellt in den Zentren, etwa den absurd hochgerüsteten USA (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Amerika-im-Aufstand-4770535.html) oder dem mit Atommeilern übersäten Europa, ein apokalyptisches Alptraumszenario dar. Das Destruktionspotenzial der Militärmaschinerie und auch der Produktivkräfte in den Zentren des Weltsystems sind einfach viel zu hoch, als dass dort ein derartiger molekularer Bürgerkrieg toben könnte wie etwa in Syrien, dem Irak oder in Somalia, ohne dass dies zum irreversiblen Zivilisationskollaps führte. Die erodierende, spätkapitalistische Welt gleicht somit einem Pulverfass – und es stellt sich die Frage, ob die Entschärfung vermittels Systemtransformation gelingen kann, bevor das System aufgrund eskalierender innerer und äußerer Widersprüche in die Luft fliegt.

Die Forderung nach der aktiven, bewussten Überwindung des Kapitals ist somit kein Ausdruck eines linken ‚Extremismus', sondern die Formulierung des ‚vernünftigen', gemäßigten zivilisatorischen Minimums, ohne dessen Realisierung der Zivilisationsprozess im 21. Jahrhundert in Barbarei überführt, letztendlich in den Kollaps getrieben würde. Es ist in der Tat ein Sachzwang. Gerade weil das Kapital kollabiert, muss es überwunden werden, da es – wie dargelegt – die menschliche Zivilisation mit in den Abgrund zu reißen droht. Fortschritt kann folglich nur noch jenseits des Kapitals realisiert werden, im Transformationskampf um die Ausgestaltung einer postkapitalistischen Gesellschaftsformation.

Dabei lässt gerade das Festhalten an den in Auflösung befindlichen Formen kapitalistischer Vergesellschaftung den Faschismus als Todeskult (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Der-alte-Todesdrang-der-Neuen-Rechten-4509009.html?seite=all), als irren Extremismus der Mitte (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Vom-braven-Buerger-zum-braunen-Wuerger-4666321.html?seite=all) wieder hochkommen. Es ist die Unfähigkeit vieler überangepasster Menschen, das kapitalistische Gedankengefängnis zu verlassen, die angesichts evidenter Zusammenbruchstendenzen dem blanken Irrsinn, dem weltanschaulichen Wahn eine Massenbewegung verschafft (vgl. https://www.heise.de/tp/features/Die-Verbrechen-des-Bill-Gates-4727474.html).

Sagen, was Sache ist

Der oben dargelegte, letzte kapitalistische Sachzwang – die objektiv gegebene Überlebensnotwendigkeit der Überwindung des Kapitals – muss den Menschen klar vermittelt werden, gerade im Zusammenhang mit konkreten sozialen Kämpfen. Der erste ‚Transformationsschritt' besteht somit darin, den Menschen die ungeschminkte Wahrheit möglichst klar und verständlich mitzuteilen: zu sagen, was Sache ist. Es gilt, den Menschen zu sagen, dass die Klimakrise nicht binnenkapitalistisch überwunden werden kann, dass sie ihr gewohntes Lebensgleis werden verlassen müssen, dass das Kapital in seiner Agonie die menschliche Zivilisation ihrer ökologischen Lebensgrundlagen beraubt. Mit einem Satz: Nichts wird bleiben, wie es ist.

Die anstehende Systemtransformation ist folglich unvermeidlich, da sie durch die dargelegten – in ihrer Intensität beständig zunehmenden – inneren wie äußeren Widersprüche des Kapitals angetrieben wird. Dabei ist dieser historische Transformationsprozess, in den der Spätkapitalismus voll eintritt, ergebnisoffen. Die Zerstörung der ökologischen Grundlagen der menschlichen Zivilisation, sozialer Zerfall in Barbarei, oder die Errichtung eines autoritären, faschistischen Krisenregimes stellen keine Zwangsläufigkeiten dar, auch wenn die aktuellen Tendenzen sich in diese Richtungen entwickeln. Ein emanzipatorischer Verlauf der Transformation, bei dem die Gesellschaft den Fetischismus Kapital überwinden würde, ist sehr wohl möglich.

Eine progressive Bewegung, getragen von der Einsicht in die Notwendigkeit der Systemtransformation, würde somit um die Herstellung von Bedingungen

kämpfen, die diese Transformationsdynamik in eine emanzipatorische Richtung lenken würden. Die Maxime einer solchen Postpolitik bestünde einerseits in dem Bemühen, einen Zivilisationsprozess aufrechtzuerhalten und weiterzuentwickeln, und andrerseits in dem Kampf um eine Überwindung des dargelegten Fetischismus. Das Ziel einer progressiven Transformationsbewegung bestünde somit darin, den fetischistisch über die ohnmächtigen Menschen ablaufenden Zivilisationsprozess im Rahmen eines gesamtgesellschaftlichen Verständigungs- und Transformationsprozesses bewusst zu gestalten.

Die Formen, in denen sich eine sich ihrer selbst bewusste Transformationsbewegung im Rahmen der krisenbedingt zunehmenden gesellschaftlichen Auseinandersetzungen organisiert, würden so möglicherweise zu Keimformen einer postkapitalistischen Gesellschaft. Und eben deswegen spielt eine offene, bewusste Sprache, eine Betonung der Notwendigkeit der Überwindung des Kapitals eine zentrale Rolle, insbesondere in der Klimabewegung. Moralisierungen und Appelle an die den Sachzwang verwaltenden Funktionalitäten, oder die Beibehaltung sozialdemokratischer Rhetorik, wie sie etwas im Begriff der ‚Klimagerechtigkeit' durchscheint, führt nicht weiter. Sie lassen die Illusion aufkommen, die Klimakrise wäre innerhalb des Spätkapitalismus lösbar. Der Kampf zwischen dem hoffnungslosen klimapolitischen Reformismus und einer konsequenten antikapitalistischen und transformatorischen Haltung, wie er sich schon in der Klimabewegung abzeichnet, ist nicht nur auf Verblendung oder mangelnde Einschicht zurückzuführen, er weist auch ein gewisses politisches Kalkül auf: Die Klimabewegung gilt bereits als ein politisches Karriere-Sprungbrett, etliche prominente Klima-AktivistInnen treten bei Parteien wie den Grünen, der SPD oder der Linken als KandidatInnen auf, was durchaus zu Spannungen mit ‚Basisgruppen' führt (vgl. https://taz.de/Aktivisten-treten-zur-Wahl-an/!5704234/). Hier gilt es nun, tatsächlich mal nach dem cui bono zu fragen. Ignoranz, Leichtgläubigkeit und ideologische Verblendung bilden eine gute Grundlage für die einzige Bewegung, die ein wirkliches Interesse an der Marginalisierung konsequenter Krisentheorie hat: für den Opportunismus. Diejenigen Kräfte, die die Klimabewegung oder andere progressive Kräfte vor allem als ein Karriereticket für Rot-Rot-Grün betrachten, die eigentlich schon jetzt sich darin üben, Staatsräson durchzusetzen, müssen das ganze ‚Krisengerede' marginalisieren oder domestizieren, weil es schlicht nicht kompatibel ist zum Politbetrieb, in dem man was werden will.

Was resultiert aus konsequenter Krisentheorie? Die Überwindung des Kapitals als einer autodestruktiven Totalität, was schlicht überlebensnotwendig ist. Diese Maxime emanzipatorischer Krisenpraxis ist folglich nicht verhandelbar. Seiner fetischistischen Eingendynamik überlassen wird das amoklaufende automatische Subjekt – wie dargelegt – die bereits in Gang gesetzte Weltzerstörung vollenden. Es gibt keine Alternative zum Versuch einer emanzipatorischen Systemtransformation. Wie soll man das aber im Medien- oder Politikbetrieb verkaufen können, bei Koalitionsverhandlungen oder in der Talkshow? Bei Marginalisierung des radikalen Krisenbewusstseins kann der Opportunismus aber immerhin noch darauf hoffen, um sich als Arzt am Krankenbett des Kapitals zu versuchen, was in letzter Konsequenz darauf hinausläuft, zum Subjekt der kommenden Krisenverwaltung zu werden. Es ist eine panische Logik des ‚Rette-sich-wer-kann', die dem Opportunismus bei seinem letzten großen Run auf Posten und Pöstchen seine besondere Brutalität verleiht. Die realpolitische Domestizierung der Klimabewegung bildet gewissermaßen die Eintrittskarte in den Bundestag.

Die Klimabewegung steht somit am Scheideweg: Entweder setzt sich die notwendig radikale, an den systemischen Wurzeln der Klimakrise ansetzende Kritik durch, oder es gewinnen opportunistische Tendenzen die Oberhand, sodass die Bewegung als grünes Feigenblatt des Politbetriebs bei der kapitalistischen Sachzwangverwaltung aufgerieben wird.

Der Autor publizierte zu diesem Thema das Buch ***„Klimakiller Kapital"*** *im Mandelbaum-Verlag (*https://www.mandelbaum.at/buch.php?id=962*).*

Günther Salz

Die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung: Auf dem Weg zu einem „Verein freier Menschen?

Ein Beitrag zur Festschrift für Herbert Böttcher

Mein „Katholisches Manifest" von 2017, dessen Text hier abgedruckt wird, war ein Versuch, die ideologische Käseglocke der KAB zu lüften und mithilfe kritischer Wert-Abspaltungs-Theorie auch eine Art ‚Gesinnungsreform' in der KAB anzustoßen – über die laufende Organisationsreform hinaus.

Konkret hatte es die Funktion, die Erarbeitung einer neuen programmatischen Grundlage der KAB-Deutschlands für die Jahre 2017 bis 2021 zu beeinflussen. Dabei sollten die Diskussionen im KAB-Diözesanverband Trier mit den Themen und Erkenntnissen des Buches „Das Ganze verändern. Beiträge zur Überwindung des Kapitalismus" von 2016 verknüpft werden. Diese Überlegung versuchte ich mit meinem Katholischen Manifest umzusetzen. Es bietet in komprimierter Form eine auf die KAB zugeschnittene Analyse und Kritik des kapitalistischen Systems sowie einige daraus abgeleiteten Handlungsvorschläge.

Obschon das Buch von 2016, das Kuno Füssel, Helmuth Gelhardt und ich herausbrachten, in weiten Teilen der KAB wie ein nicht bestelltes Paket (mit Ausnahme des Diözesanverbandes Paderborn) liegenblieb und mein Manifest im Bundesvorstand eher als Konkurrenz denn als Bereicherung angesehen wurde, konnten wir „Trierer" durch die aktive Teilnahme am Bundesverbandstag im Mai 2017 in Krefeld doch einige Impulse setzen. So enthält der Krefelder Beschluss „Arbeit.Macht.Sinn" neben der Leitfrage „Wer übt Herrschaft über wen aus?" auch die Fragestellung „Was übt Herrschaft über uns alle aus?" Erkannt wurde, dass es im Kapitalismus hauptsächlich um die Vermehrung von Geld als Kapital geht und Kapital und Arbeit von diesem Selbstzweck beherrscht werden.

Daher werde es Zeit, die Systemfrage zu stellen, heißt es im Beschluss. Im Handlungsteil stellt sich jedoch heraus, dass es der KAB schwerfällt, auch entsprechende Forderungen aufzustellen, obwohl einige durchaus über die bisherigen politischen Positionen hinausgehen. So will man sich in der Zeit bis 2021 (bis zum nächsten Verbandstag) für die Vergesellschaftung privaten

Eigentums an natürlichen Ressourcen und die Überführung auch der Produktionsmittel in Gemeineigentum einsetzen. Perspektivisch soll der Kapitalismus von einer „Postwachstumsgesellschaft“ abgelöst werden.

Bis jetzt sieht es nach meiner Wahrnehmung aber so aus, dass sich die KAB schwerpunktmäßig doch eher mit ihrer Organisationsentwicklung (insbes. der Mitgliederwerbung) und aktuellen Themen wie der Digitalisierung, dem Mindestlohn und unmittelbaren ‚Gerechtigkeitsfragen’ beschäftigt. Allerdings musste die Weiterbehandlung der Systemfrage bei dem für dieses Jahr geplanten „Politischen Ratschlag“ aufgrund der Corona-Pandemie verschoben werden…

Aber noch ist nicht aller Tage Abend: In der Diözese Trier hat sich eine Projektgruppe von KAB, Pax Christi und dem Ökumenischem Netz Rhein-Mosel-Saar gegründet, die sich aus der Kritik am Bestehenden und aus dem Glauben heraus für das große Ziel einer „Vereinigung freier Menschen“ einsetzen will. Ich hoffe sehr, dass uns Heri Böttcher dabei weiter unterstützen kann, dessen langjährige, unermüdliche und erkenntnisreiche Theorie- und Vortrags’arbeit’ so wertvoll und hilfreich dafür war, dass uns die Kraft im Kampf für ein „gutes Leben für alle“ nicht verließ und die Hoffnung darauf nicht abhanden kam. Danke dafür!

Das Katholische Manifest – Für eine KAB der Befreiung

Vorschlag für einen Leitantrag zum Bundesverbandstag der KAB 2017 in Krefeld von Günther Salz mit Beratung von Ansgar Moenikes

Anderes Osterlied

Das könnte den Herren der Welt ja so passen,
wenn erst nach dem Tode Gerechtigkeit käme,
erst dann die Herrschaft der Herren,
erst dann die Knechtschaft der Knechte
vergessen wäre für immer,
vergessen wäre für immer.[1]

Sehen I:

Von der Sozialen Frage des 19. Jahrhunderts zur Systemfrage des 21. Jahrhunderts

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts, als die kapitalistische Industrialisierung in Deutschland begann, hat sich die KAB mit der Sozialen Frage, später dann mit der Arbeiter- und Klassenfrage beschäftigt.

Heute, da sich die Soziale Frage um die ökologische und die Geschlechterfrage erweitert und dabei globalisiert hat, stehen wir vor einem „Scherbenhaufen globaler Krisen“: „Vor unseren Augen spielt sich ein Drama unvorstellbaren Ausmaßes ab. Statt fair zu teilen, spaltet sich die Welt weiter.“ Ein wahrhaft prophetisches Wort, das die KAB schon im Würzburger Beschluss von 2011 gesprochen hat. Denn allein in den letzten sechs Jahren seit dem Würzburger Beschluss hat sich die Mehrfachkrise zugespitzt und ausgeweitet:

Die nationale und globale Ungleichheit ist größer geworden. Reiche werden immer reicher und Arme immer zahlreicher und ärmer. Eine Milliarde Menschen hungern. Laut Oxfam besitzen die 62 reichsten Personen so viel wie die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung zusammen. Global nimmt die

1 Kurt Marti, Das könnte den Herren der Welt ja so passen (bekannt unter dem Titel „Anderes Osterlied“), in: Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, Frankfurt/M. 1994, Nr. 550.

informelle, prekäre und ungesicherte Arbeit zu. Weltweit zerfallen Staaten, und an ihre Stelle treten Despotien, Plünderungsökonomien, Milizen und Terrorgruppen. Nach neuen Angaben des Flüchtlingshilfswerks UNHCR der Vereinten Nationen befinden sich zurzeit mehr als 65 Millionen Menschen auf der Flucht. Auch in Deutschland nimmt die offene Gewalt gegen Flüchtlinge und Asylbewerber zu, breiten sich Rechtspopulismus und Neonazismus aus.

Der globale Klimawandel zeigt seine verheerenden Folgen: Polkappen schmelzen ab, Permafrostböden tauen auf, Klimazonen verschieben sich, das Artensterben geht weiter, ganze Inselgruppen drohen im Meer zu versinken, riesige Überschwemmungen wechseln mit Dürren und Waldbränden ab. Auch hierzulande macht sich der Klimawandel in regionalen Unwettern und in bisher nicht betroffenen Gegenden bemerkbar. Natürliche und menschengemachte Katastrophen überlagern sich.

So hat der Kapitalismus in den 500 Jahren seines Bestehens zwar unermesslichen und vorher nie gekannten Reichtum für Wenige geschaffen, aber auch unermessliches Elend und Leid für Viele erzeugt – und in diesem Zuge ein wahrhaftes Menschheitsproblem: Wenn es so weitergeht, wie bisher, wird die Erde unbewohnbar. Dann bräuchten wir eine zweite und eine dritte Erde, aber wir haben nur die eine, die uns von Gott geschenkt wurde. Das Kapital und seine maßlose Verwertung führen uns nicht an die „Wasser des Lebens“, sondern an die Grenzen des Lebens, an den Rand des kollektiven Selbstmordes.

Damit ist die Systemfrage gestellt und mit ihr die Suche nach einer besseren, menschenfreundlichen und naturschonenden Produktions- und Lebensweise eröffnet.

Die KAB und Papst Franziskus zur Systemfrage

Mit der Verbindung von sozialer und ökologischer Frage hat die KAB im Würzburger Beschluss von 2011 bereits das Thema eines neuen Wirtschafts- und Wohlstandsmodells auf die Tagesordnung gesetzt und mithilfe von vier Arbeits- und Lesebüchern konkretisiert: „Klug kaufen“ (2012), „Richtig steuern“ (2013), „Sinnvoll leben“ (2014) und „Gut Wirtschaften“ (2015).

Für den Bundesverbandstag 2017 geht es darum, diese Themen mit Blick auf die dargestellten aktuellen Entwicklungen auf die Systemfrage zuzuspitzen. Denn diese ist „aktueller denn je", heißt es im Arbeits- und Lesebuch „Gut Wirtschaften" (S. 23). Mit persönlichen Verhaltensänderungen allein sei es nicht getan; diese müssten Teil eines Systemwechsels sein (S. 2).

Papst Franziskus unterstützt die KAB in diesem Vorhaben, wenn er in seiner Rede beim Welttreffen der Volksbewegungen in Santa Cruz de la Sierra in Bolivien erklärt: „Wir wollen eine Veränderung, eine wirkliche Veränderung, eine Veränderung der Strukturen. Dieses System ist nicht mehr hinzunehmen; die Campesinos ertragen es nicht, die Arbeiter ertragen es nicht, die Gemeinschaften ertragen es nicht, die Völker ertragen es nicht … Und ebenso wenig erträgt es die Erde, ‚unsere Schwester, Mutter Erde', wie der heilige Franziskus sagte."[2]

Sehen II: Arbeit im Kapitalismus

Systemanalyse als Systemkritik oder: „Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx" (Oswald von Nell-Breuning)[3]

Aber um welche Strukturen handelt es sich, wie sind sie entstanden, und auf welche Weise üben sie Macht und Herrschaft über uns aus?

Kapitalistenmacht und abstrakte Herrschaft

Historische und strukturelle Voraussetzung für den Kapitalismus unserer Tage war die große gewaltförmige Enteignung der ursprünglichen Produzenten, der Bauern, Landleute und Handwerker, von ihren Produktionsmitteln im Zuge ihrer „Befreiung" von feudaler Abhängigkeit ab dem 16. Jahrhundert (die in gewissem Sinn bis heute andauert). Somit stand eine große Masse von Eigentumslosen, die nur ihre nackte Arbeitskraft anbieten konnte, zur Verfügung – angereichert durch die Belegschaften der Armen-, Arbeits-, Zucht- und der damals sogenannten „Irrenhäuser".

2 Papst Franziskus, Für eine Wirtschaft, die nicht tötet. Wir brauchen und wollen Veränderung, Stuttgart 2015, 37.

3 Oswald von Nell-Breuning, „Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx", in: Stimmen der Zeit 194 (1976), 616-622, 616.

Ihr Status war (und ist) grundlegend prekär, da ihr Überleben jetzt nicht mehr vom feudalen Grundherrn, sondern von gelingender Kapitalverwertung abhängt. Die Produktionsmittellosen leben aus der „Gnade" des Kapitals, das ihnen Arbeit „gibt". Dieser Zustand ist strukturell unwürdig und führt zu den verschiedenen Formen der Entfremdung, die Marx in seinen Frühschriften dargestellt hat.

Für das Kapital hat die Ware Arbeitskraft den unschätzbaren Vorteil, dass sie mehr Wert schafft, als sie über den Lohn zurückerhält, d. h. dass es die Arbeit regelmäßig länger anwendet, als sie zur Reproduktion ihrer Lebensvollzüge benötigt.

Mit dem Arbeitsvertrag geht der gesamte Gebrauchswert der Arbeitskraft (die Gesamtarbeitszeit) einschließlich des Mehrwerts (die Mehrarbeitszeit) an den Kapitalisten über und damit auch die Verfügung über den (gesellschaftlich) geschaffenen Reichtum. So wird Reichtum ungleich verteilt und das Klassenverhältnis ständig erneuert: Der Kapitalist bleibt Kapitalist, der Arbeiter bleibt Arbeiter bzw. „Arbeitnehmer". Die Macht des Kapitals wird auf Dauer gesetzt und verinnerlicht.

Mit der Ausweitung von Märkten, der Warenproduktion und der Geldwirtschaft hat unter solchen Machtverhältnissen auch eine Verkehrung von Zweck und Mittel stattgefunden: Die hergestellten Güter dienen (als stoffliche Träger des Tauschwerts) nur nebenbei der Erfüllung von menschlichen Bedürfnissen; hauptsächlich geht es um die Vermehrung von Geld als Kapital, als einem maß- und endlosen Prozess, als einem Selbstzweck (Geld-Ware-Geldplus). Die menschliche Arbeitskraft ist Mittel zu diesem Zweck.[4]

In diesem System ist der Kapitalist seinerseits jedoch nicht frei, sondern eigentümlichen Zwängen ausgesetzt. Denn wenn er in der Konkurrenz mit anderen Kapitalisten überleben oder sogar einen Extraprofit einheimsen will, muss er produktiver, also billiger und schneller sein als die anderen. Dies erreicht er durch den vermehrten Einsatz von arbeits- und zeitsparenden

4 Von der meist männlich besetzten Wert-Produktion für den Markt ist der Bereich der weiblich konnotierten privaten Reproduktionstätigkeit (Erziehung, Pflege-, Familien- und Hausarbeit) abgespalten. Beide Bereiche begründen und erhalten gemeinsam die kapitalistische Gesellschaft als Ganzes. Die Reproduktion scheint jedoch für die Problematik der abstrakten Herrschaft eine weniger markante Rolle zu spielen. Diese These muss noch näher überprüft werden.

Maschinen. Da das aber alle machen müssen, entsteht ein ruinöser Wettbewerb um das gültige Produktivitätsniveau. Wer dieses nicht einhalten kann, wird unerbittlich aus dem Markt ausgeschieden – seien es einzelne Betriebe, Standorte, Nationen oder Weltregionen. So wird abhängige Arbeit zum Medium des Untergangs für die Verlierer im Wettrennen oder zur Produktivitätspeitsche für die Sieger. Kapital und Arbeit werden beherrscht vom Selbstzweck der Geldvermehrung.

Der Wurm im System

In dieser zwanghaften Dynamik steckt zudem ein dicker Wurm, der in der Lage ist, das System selbst aufzufressen. Marx nennt diesen in seinen „Grundrissen" von 1857/58 den „prozessierenden [fortschreitenden] Widerspruch", den er so beschreibt: „Das Kapital ist selbst der prozessierende Widerspruch [dadurch], daß es die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren strebt, während es andrerseits die Arbeitszeit als einziges Maß und Quelle des Reichtums setzt."[5] Mit einfachen Worten: Das Kapital lebt von der Arbeit als seiner Substanz, muss diese aber in wachsendem Maße reduzieren!

Wenn nun im Zuge der dritten mikroelektronischen und der vierten industriellen Revolution (Industrie 4.0) insgesamt mehr produktive Arbeit wegfällt, als neu geschaffen wird, wird der logische Widerspruch historisch reif. Das Kapital stößt gleichzeitig an seine innere (Wert-)Schranke und an seine äußere (Natur-)Schranke. Denn mit dem vermehrten Einsatz von Maschinen wird einerseits die Produktivität und damit der stoffliche Output gesteigert, andererseits aber die in den Waren enthaltene Mehrwertmasse verringert. Da es dem Kapital aber genau darauf ankommt, müssen noch mehr Waren erzeugt werden, um den Wertverlust auszugleichen. Das aber bedeutet noch mehr Ressourcenverbrauch und weiter gesteigerte Rationalisierung. Auf diese zwanghaft-verrückte Weise untergräbt das Kapital selbstzerstörerisch die Grundlagen allen Reichtums: die Erde und den Arbeiter.[6]

5 Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW 42, Berlin 1983, 601
6 Ders., Das Kapital, Bd. 1, MEW 23, Berlin 232008, 529 f.

Fetischismus: Die Macht des Machwerks über die Macher

Treiben wir also sehenden Auges in den Untergang? Ja und nein! Denn die Folgen des Geldfetischs sehen wir in der Umweltzerstörung, in Arbeitslosigkeit, in Krisen und Kriegen. Aber die Ursachen dieser Erscheinungen sind der sinnlichen Wahrnehmung und unserem Bewusstsein weitgehend entzogen. Das liegt an der Eigentümlichkeit der Warenproduktion und ihrer Verwertung im Verkauf der Waren. Denn die privat produzierten Güter treten erst auf dem Markt in den Vergleich untereinander ein und werden erst so gesellschaftlich. Hier werden aber nicht fertige Waren oder gar ihre Gebrauchswerte miteinander verglichen, sondern nur die in den Produkten enthaltene Arbeit, als gleiche menschliche, als abstrakte Arbeit, gemessen an der durchschnittlich aufgewandten Arbeitszeit.

Von allem Qualitativen, von konkreter Arbeit, von Arbeitsleid und Arbeitsfreude und allen menschlichen Bedürfnissen wird im Warentausch abgesehen, weil nur der Tauschwert und seine Verwandlung in Geld zählt. Dieses gesellschaftliche Verhältnis, das so genannte Wertverhältnis, ist unseren Sinnen, der lebendigen Erfahrung entzogen. Dass die Menschen

ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeiten, als Werte gleichsetzen, wissen sie nicht, aber sie tun es (Marx).[7] So entstehen gleichzeitig der reale Schein und die Verdrehung, dass Verhältnisse von Personen als Verhältnisse der Sachen erscheinen. Auf dem Markt treten ja nur Produkte und nicht ihre Hersteller auf. Die Menschen treten hinter die Sachen und ihren abstraktesten Ausdruck, das Geld, zurück. Abstraktionen herrschen über bedürftige, sinnliche Menschen, und sachliche Verhältnisse kontrollieren uns, statt dass wir sie kontrollieren. Diese Verkehrungen und dieses Nicht-Wissen sind es, die dem Waren und Geldfetisch Macht über seine Macher, die lebendigen Menschen, verleihen.

Gegen diesen Freiheit raubenden Fetischismus, der den Vorrang des Menschen leugnet, wendet sich auch Papst Franziskus mit seiner radikalen Kritik am „Fetischismus des Geldes“ und an einer „Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel.“[8]

7 Ebd, 88.
8 Evangelii Gaudium, Nr. 55.

Anderes Osterlied

Das könnte den Herren der Welt ja so passen,
wenn hier auf der Erde stets alles so bliebe,
wenn hier die Herrschaft der Herren,
wenn hier die Knechtschaft der Knechte
so weiterginge wie immer,
so weiterginge wie immer.[9]

Urteilen:

Die biblische Botschaft der Befreiung und Gerechtigkeit als Orientierung und Maßstab für die KAB

Die Kernbotschaft der Bibel ist Befreiung. Ihr Grund ist die Befreiung Israels aus der ägyptischen Zwangsarbeit und Sklaverei durch JHWH. JHWH ist der Gott der Freiheit: der Gott der Befreiung aus Unterdrückung und Sklaverei, der Gabe des Landes, dessen Besitz im Alten Orient gleichbedeutend mit ökonomischer Freiheit und Unabhängigkeit war, und der Gott des Lebens; die Befolgung der Gebote JHWHs, die mit der Liebe zu JHWH einhergeht und deren Quintessenz und Zusammenfassung die Nächstenliebe (Lev 19,18.34) ist, bewahrt die von JHWH im Exodus geschenkte Freiheit und führt zum Leben im Vollsinn des Wortes (z. B. Dtn 6,20-25). So stellt der biblische Gott, JHWH, in beiden Fassungen des Dekalogs (Ex 20,2-17; Dtn 5,6-21) seine Gebote unter die Überschrift, die zugleich Präambel und Programmatik dieser biblischen Kernbotschaft ist, nämlich seine Selbstvorstellung: „Ich bin JHWH, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus“ (Ex 20,2 = Dtn 5,6).

Unter den Geboten des Befreiergottes JHWH spielt der Schabbat eine wichtige Rolle. In der Deuteronomiumsfassung der Zehn Gebote, des Dekalogs (Dtn 5), heißt es: „Halte den Schabbat-Tag, daß du ihn heiligst, wie Jahwe, dein Gott, dir gebot! Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk tun. Der siebte Tag aber ist Schabbat für JHWH, deinen Gott; da sollst du keinerlei Werk tun, weder du selbst noch dein Sohn noch deine Tochter noch dein Knecht noch deine Magd noch dein Ochse noch dein Esel noch all dein Vieh noch

9 S.o. Anm. 1.

dein Fremdling, der in deinen Wohnorten weilt, damit dein Knecht und deine Magd ruhen wie du. Und du sollst dich daran erinnern, daß du Sklave warst im Lande Ägypten und dich JHWH, dein Gott, von dort herausführte mit starker Hand und ausgestrecktem Arm. Darum gebot dir Jahwe, dein Gott, den Schabbat-Tag zu begehen."[10]

Der siebte Tag ist Schabbat, ein Tag der Ruhe und des Gedenkens „des Befreiungshandelns JHWH's an seinem Volk, der mit dem ‚Auszug aus dem staatswirtschaftlichen System einer orientalischen Despotie und [… der] Initiation in eine neue Gesellschaftsordnung freier Brüderlichkeit am Berge Sinai' das Volk aus dem ‚Arbeitshaus' Ägypten herausgeführt und in Freiheit gesetzt hat."[11]

Trotz der ökonomischen Widersinnigkeit sollen die von JHWH aus Unterdrückung und Sklaverei Befreiten am siebten Tag, dem Schabbat-Tag, alle Arbeit ruhen lassen, um eben dieser Befreiungstat JHWHs zu gedenken. Mehr noch: Alle, auch die Familienangehörigen und das Gesinde, sogar das Vieh, aber auch der fremde Beisasse (der im Land lebende Fremde) sollen ruhen; am Schabbat soll die von Gott geschenkte Freiheit auch von denen wahrgenommen und erlebt werden können, die sie in ihrem Alltag nicht erleben können.

Der Schabbat (wie der christliche Sonntag) macht den Blick frei für Befreiung – in die heutige, vom Kapitalismus beherrschte Zeit hinein gesprochen: Er sprengt die kapitalistische Immanenz (Geschlossenheit). Er setzt eine menschenfreundliche Zeitstruktur von Arbeit und Ruhe ein – aber nicht nur. Denn der Begriff der „Ruhe" meint viel mehr als die Arbeitsruhe, als das Ausruhen an sich oder das Nichtstun, sondern „eigentlich den Inbegriff gelungenen Lebens."[12] Er bezieht sich auf „Personen, die auf angestammtem Boden ihren ausreichenden Lebensunterhalt finden, von Anfeindungen unbehelligt und in kultischer Verbindung mit ihrem Gott ihr Leben frei gestalten."[13] Gelingendes Leben

10 Dtn 5,12-15.

11 Michael Schäfers, Prophetische Kritik der kirchlichen Soziallehre? Armut, Arbeit, Eigentum und Wirtschaftskritik, Theologie und Praxis 4, Münster u. a. 22002, 68 f., mit Zitat aus: Norbert Lohfink, Gottes Reich und die Wirtschaft in der Bibel, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 15 (1986), 110-123, 113.

12 Vgl. Klaus Koch – Jürgen Roloff, Ruhe, in: Klaus Koch u. a. (Hg.), Reclams Bibellexikon, Stuttgart 62000, 436 f., 436.

13 Ebd.

als Ausdruck für das biblische Ideal von Freiheit – in moderner Sprache: ein Zustand ohne Entfremdung zwischen den Menschen und ohne Entfremdung zwischen Gott und den Menschen – ein Ort, wo Gott wohnen kann.

In der Exodus-Fassung des Dekalogs, in Ex 20,11, wird die Forderung nach der sechstägigen menschlichen Arbeit und der Ruhe des Menschen am Schabbat mit dem Schöpfungswerk und der Ruhe Gottes am siebten Tag (Gen 1,1-2,4a) begründet und parallelisiert. Die menschliche Arbeit und Ruhe erscheinen so als Abbild des Schöpfungswerkes und der Ruhe Gottes durch den von Gott ihm gleich, nach seinem Ebenbild, geschaffenen Menschen (Gen 1,26f).

Dem allem zufolge beinhalten die Feiertage auch einen Anspruch für die notwendige Arbeit in der Woche: für die Juden soll sie „Vorhalle zum Heiligtum" (Rabbi Jacob) werden, für Marxisten eine Tätigkeit in einer Gesellschaft ohne Ausbeutung, Entfremdung und Fetischismus, und für Christen die Fortführung des Schöpfungswerkes Gottes in gotteskindlicher Freiheit; letztlich sind sich alle drei Sichtweisen in der Sache gleich und unterscheiden sich nur in der sprachlich-kulturellen Ausformung. So können die verschiedenen Stränge des jüdischen, des christlichen und des marxistischen Menschenbildes mit der Tora, mit der Bewahrung der von Gott geschenkten Freiheit durch die Befolgung seiner Gebote (mit dem Nächstenliebe-Gebot im Zentrum) und dem Marxschen kategorischen Imperativ zusammengeführt werden, wonach der Mensch kein erniedrigtes, kein geknechtetes, kein verlassenes, kein verächtliches Wesen und kein Mittel für fremde Zwecke mehr sein soll, sondern ein freies und selbstbestimmtes Wesen, biblisch gesprochen: Gottes Ebenbild. Befreiung ist so eine gemeinsame Sache.

Anderes Osterlied

Doch ist der Befreier vom Tod auferstanden,
ist schon auferstanden und ruft uns jetzt alle
zur Auferstehung auf Erden,
zum Aufstand gegen die Herren,
die mit dem Tod uns regieren,
die mit dem Tod uns regieren.[14]

14 S. o. Anm. 1.

Handeln:

Systemanalyse, Systemkritik und Systemveränderung als gemeinsamer Lern- und Praxisprozess

Aus der Analyse und dem Urteilen wird klar, dass die Logik und die Realität des Kapitalismus das Gegenteil dessen ist, was mit einem „guten Leben für alle“ oder einem „gelingenden Leben“, das auf das Reich Gottes hinführen soll, gemeint sein kann. Deshalb treten wir aus christlicher Überzeugung für die Überwindung des Kapitalismus und für den Entwurf einer Systemalternative ein. Wir wollen keine Wirtschaft und keine Arbeit, die tötet. Wir wollen in Freiheit, Würde und Solidarität tätig sein für eine Welt, in der die Menschen und Gott wohnen können.

Aus diesen Gründen wird die KAB Deutschlands in den kommenden Jahren mithilfe entsprechender materieller Ressourcen, aber auch unter Aufbietung aller geistig-spirituellen und emotionalen Kräfte, insbesondere der biblischen Kraftquellen, und mit prophetischer Kritik eine Strategie und Praxis entwickeln, die sowohl die notwendigen Kämpfe auf ausgewählten tagespolitischen Konfliktfeldern führt, als auch grundsätzliche Fragen bearbeitet und grundlegende Veränderungsvorschläge entwickelt.[15] Dabei soll versucht werden, Realpolitik und Grundsatzkritik miteinander zu verbinden und zu Veränderungsstrategien zu verdichten.

Zu einer solchen Vorgehensweise können folgende Elemente gehören:

- Verbesserung der Analysefähigkeit durch Vertiefung der Gesellschaftsanalyse

- Bewusstmachung moderner Formen von Unterdrückung, Entfremdung und Fetischismus

15 Siehe hierzu: Kuno Füssel/Günther Salz, Kapitalismus verstehen und überwinden. Was kann die KAB hierzu leisten?, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung in der Diözese Trier (Hrsg.), Das Ganze verändern. Beiträge zur Überwindung des Kapitalismus, Norderstedt 2016, S. 11-121.

- kritische Übertragung der biblischen Befunde und Befreiungstraditionen auf die heutige Zeit mit ihren anonym-abstrakten Macht- und Herrschaftsverhältnissen

- Erweiterung des Kritik-Standpunktes: Nicht mehr ausschließliche Kritik des Kapitals vom Standpunkt der Arbeit aus, sondern auch Kritik des kapitalistischen Systems

- Aneignung des Kritik-Ansatzes der „Wert-Abspaltung“ (Verhältnis von Produktion und Reproduktion als Ganzheitsbegriff)

- (selbst)kritische Überprüfung der KAB-Positionen und der Katholischen Soziallehre, insbesondere des Arbeitsbegriffs

- Erstellung von Macht- und Widerstandsanalysen (Gegner und Bündnispartner)

- Verbindung von Analysen und Kampagnen, kritische Kampagnen entwickeln

- Diskussion von Alternativen zum Kapitalismus, Lösungen von Scheinlösungen mittels kategorialer Analyse unterscheiden

- Prüfung einer Aufhebung der Lohnarbeit mit der Perspektive eines „Vereins freier Menschen“ und entsprechende Weiterentwicklung des KAB-Modells der „Tätigkeitsgesellschaft“

- Definition prioritärer (realpolitischer) Kampffelder (Engagementbereiche), zum Beispiel:
  - Lohnfragen und Geschlechtergerechtigkeit
  - Mitbestimmung und/oder betriebliche Selbstverwaltung/ Wirtschaftsdemokratie
  - Arbeitszeitverkürzungen wie?
  - Technische Entwicklung nach menschlichen Bedürfnissen
  - ökologische Konversion vorantreiben
  - Datenschutz verbessern, kritischer Umgang mit Big-Data
  - Wissen als Gemeingut sichern

- Privatisierung verhindern, Allmenden (Gemeingüter) ausweiten
- Konzepte zur Post-Wachstumsgesellschaft prüfen
- TTIP, CETA und TISA verhindern, fairen Welthandel vorbereiten

Möglichkeiten der Umsetzung:

- Umwidmung eines der Bildungshäuser der KAB (alternativ: der Stiftung ZASS) zum Analyse- und Strategiezentrum

- Einrichtung von Lese- und Analysezirkeln/dezentralen politischen Werkstätten, die Aufklärung und widerständige Praxen verbinden

- Einrichtung eines wissenschaftlichen Beirates

- Dialog mit Politik, Wirtschaft und Kirche über Systemfragen, -kritik und -alternativen

- Verständigung und Dialog mit anderen sozialen Bewegungen und ggfs. Bildung von Bündnissen

Schlussbemerkung als Antragsbegründung

Die KAB braucht eine Zustände- und eine Gesinnungsreform. Die Zuständereform ist mit dem eingeleiteten Reorganisationsprozess in Arbeit. Aber die Gesinnungsreform liegt brach. Schon lange beschwören wir, dass die Arbeit kein bloßer Kostenfaktor sein und die Welt keine Ware werden soll. Wir wollen – lt. Tätigkeitsgesellschaft -, dass alle Arbeit von Entfremdung befreit und die Schöpfung bewahrt werden soll. Wir wollen menschenwürdige Arbeit für alle. Aber: Die KAB wird unglaubwürdig, wenn sie ihr Wollen nicht nachdrücklich und an die Wurzel gehend mit entsprechendem Denken und Tun untermauert. Menschenwürdige Arbeit unter den Bedingungen von Ausbeutung, Naturzerstörung und Fetischismus durchsetzen zu wollen, ist ein Widerspruch in sich. Menschenwürdige Arbeit in einer „Wirtschaft, die tötet“ einrichten zu wollen, ohne diese grundlegend zu ändern, ist eine folgenreiche Illusion.

Lasst uns also die Systemfrage stellen, bevor uns das System die Überlebensfrage stellt. Lasst uns prophetische Kritik üben und unsere biblischen und analytischen Befreiungsbotschaften als Kraftquellen der Befreiung nutzen.

Versuchen wir mutig und entschieden, Ausbeutung, Entfremdung und Fetischismus zu überwinden. Lasst uns herangehen, eine Gesellschaft freier und solidarischer Menschen aufzubauen, in der alle satt und des Lebens froh werden. Lasst uns das Ganze verändern!

Denn:
„Das Unrecht geht heute einher mit sicherem Schritt.
Die Unterdrücker richten sich ein auf zehntausend Jahre.
Die Gewalt versichert: So, wie es ist, bleibt es.
Keine Stimme ertönt außer der Stimme der Herrschenden
Und auf den Märkten sagt die Ausbeutung laut:
Jetzt beginne ich erst.
Aber von den Unterdrückten sagen viele jetzt:
Was wir wollen, geht niemals.
Wer noch lebt, sage nicht: niemals!
Das Sichere ist nicht sicher.
So wie es ist, bleibt es nicht.
Wenn die Herrschenden gesprochen haben
Werden die Beherrschten sprechen.
Wer wagt zu sagen: niemals?
An wem liegt es, wenn die Unterdrückung bleibt? An uns.
An wem liegt es, wenn sie zerbrochen wird?
Ebenfalls an uns.
Wer niedergeschlagen ist, der erhebe sich!
Wer verloren ist, kämpfe!
Wer seine Lage erkannt hat, wie soll der aufzuhalten sein?
Denn die Besiegten von heute sind die Sieger von morgen
Und aus Niemals wird: Heute noch!“ *Bertolt Brecht (Lob der Dialektik)*

… oder wenigstens: bald!
(Ihr/Euer Günther Salz)

Markus Wissen

Naturbeherrschung, soziale Herrschaft und die notwendige Überwindung des Kapitalismus

Dass der Kapitalismus gleichgültig nicht nur gegenüber seinen sozialen, sondern auch gegenüber seinen ökologischen Voraussetzungen ist, ist in der kritischen Debatte mittlerweile *common sense*. Lange war diese Einsicht vernachlässigt worden. Der Ökomarxismus und die politische Ökologie haben ihr dann allerdings jenen Platz im Zentrum kritischer Theoriebildung zugewiesen, den sie bei Marx selbst seit den 1860er Jahren zunehmend eingenommen hatte;[1] und der Klimawandel sowie die Corona-Pandemie, die beide ohne die kapitalistische Durchdringung, Überlastung bzw. Zerstörung natürlicher Lebensräume nicht verstehbar sind, haben die Notwendigkeit unterstrichen, den Kapitalismus als sozial-ökologisches Phänomen zu begreifen und zu bekämpfen.

Insofern mag es überraschen, dass sich die Arbeiter*innen- und die Ökologiebewegung in konkreten Konflikten immer wieder als Opponenten begegnen. In Deutschland war dies in jüngerer Zeit vor allem in den Auseinandersetzungen um den Kohleausstieg und die Zukunft der Autoindustrie zu beobachten. Der von den Gewerkschaften geforderte Erhalt von Arbeitsplätzen kollidierte hier mit der ökologisch motivierten Forderung nach einer grundlegenden Energie- und Mobilitätswende, die sich weder mit einem Kohleausstieg 2038 noch einfach mit dem Zuwachs an erneuerbaren Energien und Elektro-Autos zufriedengibt.

In der Tat handelt es sich hier um ein reales Dilemma. So fallen die Arbeitsplätze im Braunkohletagebau und in den diesem nachgelagerten Kraftwerken zwar gesamtwirtschaftlich kaum mehr ins Gewicht. Auf regionaler Ebene, also in den Kohlerevieren, sind sie jedoch nach wie vor von Bedeutung. In der Autoindustrie, wo die eigentlichen Auseinandersetzungen noch bevorstehen, geht es um eine Branche, die als Pfeiler des deutschen Exportmodells lange Zeit unantastbar zu sein schien und die zudem eine wichtige Basis gewerkschaftlicher Organisationsmacht darstellt.

1 Siehe dazu Kohei Saito, *Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*, Frankfurt am Main und New York, 2016.

Angesichts der Dramatik der gesellschaftlichen Situation, der sich zuspitzenden ökologischen Krise, des Aufstiegs der Rechten und der zunehmenden internationalen Konflikte, können es sich progressive politische und gesellschaftliche Kräfte jedoch nicht mehr leisten, die ökologische gegen die soziale Frage auszuspielen und sich auf diese Weise selbst zu schwächen. Folgt man der eingangs im Anschluss an Marx formulierten Annahme von der Gleichursprünglichkeit bzw. „Familienähnlichkeit"[2] von sozialer und ökologischer Krise, ist das beschriebene Dilemma auch keineswegs zwangsläufig. Stattdessen war die ökologische Frage in den Anfängen des Industriekapitalismus immer zugleich auch eine soziale Frage und umgekehrt.

Das galt, wie Friedrich Engels in seiner Studie über die „Lage der arbeitenden Klasse in England"[3] gezeigt hat, sowohl im Hinblick auf die Lebenswelt der Arbeiter*nnen als auch im Hinblick auf die Bedingungen in der Produktion. Die Luft- und Gewässerverschmutzung sowie das Fehlen von basalen Infrastrukturen in den großen Industriestädten beeinträchtigte vor allem das Leben der Arbeiter*innen, die zudem in den Fabriken erheblichen gesundheitlichen Belastungen und Gefährdungen ausgesetzt waren. Nicht zufällig errichtete der frühsozialistische Reformer Robert Owen im schottischen New Lanark eine Baumwollfabrik, die als Experiment für menschenwürdigere Arbeits- und Lebensbedingungen, für die Überwindung oder zumindest Milderung der Ausbeutung sowohl der Arbeitskraft als auch der Natur berühmt wurde. Er trug damit schon früh der Tatsache Rechnung, dass sich die Aufhebung von Naturbeherrschung[4] und sozialer Herrschaft wechselseitig bedingen – einer Tatsache, die dann später von Marx und Engels systematischer untersucht wurde und heute im Zentrum der kritischen sozial-ökologischen Debatte steht.

2 Alain Lipietz, „Die politische Ökologie und die Zukunft des Marxismus", ders., *Nach dem Ende des „Goldenen Zeitalters". Regulation und Transformation kapitalistischer Gesellschaften. Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Hans-Peter Krebs, Hamburg, 59-76, hier 59.

3 Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Marx-Engels-Werke, Bd. 2*, Berlin, 1990 (1845), 225-506.

4 Mit „Naturbeherrschung" meine ich eine Art und Weise der Aneignung von Natur, die deren Reproduktionsnotwendigkeiten missachtet. Naturbeherrschung ist charakteristisch für kapitalistische gesellschaftliche Naturverhältnisse. In diesen werden die qualitativen Eigenschaften von Natur einer quantitativen, konkurrenzgetriebenen Verwertungslogik unterworfen. Das erzeugt immer wieder lokale Krisen und untergräbt die Lebensgrundlagen von Menschen. In jüngerer Zeit spitzt sich die ökologische Krise in einem globalen Maßstab zu. Das sichtbarste Phänomen ist die Klimakatastrophe. Weniger sichtbar, aber ebenso folgenreich, ist etwa der Verlust der biologischen Vielfalt. Eine Alternative zur Naturbeherrschung ist die bewusste und reflexive Gestaltung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse, die die Reproduktionsnotwendigkeiten von Natur und des menschlichen Körpers achtet.

Soziale Konflikte und fossile Energie

Marx unterscheidet im *Kapital* die reelle von der formellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital. Die formelle Subsumtion kennzeichnet das Manufakturwesen, die reelle das Fabriksystem. In der Manufaktur hatten die Arbeiter*innen bzw. Handwerker*innen einen gewissen Grad an Autonomie. In der Fabrik wurden sie zum Anhängsel der Maschinerie: „In Manufaktur und Handwerk bedient sich der Arbeiter des Werkzeugs, in der Fabrik dient er der Maschine. Dort geht von ihm die Bewegung des Arbeitsmittels aus, dessen Bewegung er hier zu folgen hat. In der Manufaktur bilden die Arbeiter Glieder eines lebendigen Mechanismus. In der Fabrik existiert ein toter Mechanismus unabhängig von ihnen, und sie werden ihm als lebendige Anhängsel einverleibt."[5]

Aus einer ökologischen Perspektive wichtig ist nun, dass sich in der englischen Baumwollindustrie, der Leitbranche des frühen englischen Industriekapitalismus, von Mitte der 1820er Jahre an die Dampfkraft als Antrieb der Maschinen durchsetzte.[6] Dampfkraft wurde mittels Verbrennung von Kohle erzeugt. Sie war teurer als Wasserkraft, wies dieser gegenüber jedoch Vorteile auf, die sich als für die kapitalistische Produktion entscheidend herausstellten. Wasserkraft war *raum*gebunden, sie setzte Fließgewässer mit einem gewissen Gefälle voraus, an denen Fabriken gebaut und Arbeitskräfte angesiedelt werden konnten. Die Menschen mussten also zur Energiequelle gebracht werden, anstatt umgekehrt den Energieträger in die Bevölkerungszentren zu transportieren. Zudem hingen der Fluss des Wassers und damit die Menge an mechanischer Energie, in die sich Wasserkraft transformieren ließ, von *zeitlichen* Faktoren ab, die die Fabrikanten nicht beeinflussen konnten: den Jahreszeiten und den Wetterschwankungen. Wasserkraft war also ähnlich „eigensinnig" wie die Arbeiter*innen im Frühkapitalismus, die sich nicht einfach der Manufaktur- bzw. Fabrikdisziplin fügten.

5 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Marx-Engels-Werke, Bd. 23*, Berlin, 1988 (1890), 445.

6 Im Folgenden stütze ich mich auf Andreas Malm, *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, London, 2016, sowie auf Elmar Altvater, *Das Ende des Kapitalismus, wie wir ihn kennen. Eine radikale Kapitalismuskritik*, Münster, 2005. Siehe auch meinen Aufsatz „Klimakrise und Klassenkampf. Zum Verhältnis von sozialen und ökologischen Konflikten", in: *PROKLA*, 50. Jg. Nr. 3, 2020 (i.E.), sowie den von Ulrich Brand und mir verfassten Text „Working-class environmentalism und sozial-ökologische Transformation. Widersprüche der imperialen Lebensweise", in: *WSI Mitteilungen*, 72. Jg. Nr. 1, 2019, 39-47. Teile der folgenden Ausführungen habe ich aus den beiden zuletzt genannten Texten übernommen.

Bei der Kohle handelte es sich demgegenüber um eine weitaus „gefügigere" Energiequelle. Ihre Nutzung war nicht an den Ort ihres Vorkommens gebunden.[7] Vielmehr ließ sie sich in die Städte transportieren, in denen die Fabrikanten ein großes Potenzial an ausbeutbarer Arbeitskraft vorfanden. Des Weiteren unterlag der Einsatz von Kohle keinen zeitlichen Restriktionen, er ermöglichte es folglich, die Arbeiter*innen einem regelmäßigen Rhythmus und damit der Fabrikdisziplin zu unterwerfen und ein Maximum an Leistung aus ihnen herauszuholen. Schließlich war das enorme energetische Potenzial der Kohle ein Machtmittel des Kapitals in den Klassenkämpfen im Großbritannien des 19. Jahrhunderts: Es ermöglichte den Fabrikanten, auf die Begrenzungen der täglichen und wöchentlichen Arbeitszeit, die die Arbeiter*innen erstritten hatten und die mit den Fabrikgesetzen seit den 1830er Jahren institutionalisiert wurden, mit einer Steigerung der Arbeitsintensität und -produktivität zu reagieren.

Die Naturbeherrschung, die die massive Förderung und Verbrennung von Kohle seit Mitte des 19. Jahrhunderts beinhaltete, war mithin ein wichtiges Medium der Unterwerfung der Arbeit unter die Kontrolle des Kapitals. Die Ausbeutung des Menschen und die der Natur gingen im Industriekapitalismus des 19. Jahrhunderts Hand in Hand. Das änderte sich mit der als „Fordismus" bezeichneten äußerst energie- und materialintensiven Phase des Kapitalismus, die gegen Ende der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts begann. Eine gesteigerte Beherrschung von Natur ermöglichte hier nicht mehr nur die *Unterwerfung* der Arbeit unter das Kapital, sondern auch eine *Verbesserung der Lebensbedingungen* der Arbeiter*innenklasse im globalen Norden.

Hintergrund dieser Entwicklung ist die Ambivalenz fossiler Energieträger, vor allem der Kohle. Mit Kohle als Energiequelle lassen sich die Produktion zu einem großen Teil automatisieren und die Arbeitskraft disziplinieren. Aber zuvor muss die Kohle gefördert werden. Und dazu bedarf es menschlicher Arbeit. Je mehr eine Gesellschaft von der Kohle als Energieträger abhängt, desto stärker ist sie auch auf die Arbeitsleistung der Bergleute angewiesen, die die Kohle aus dem Boden herausholen. Während Kohle in der industriellen *Produktion* die Arbeitskraft zu disziplinieren erlaubt, wird sie in der *Extraktion*

7 „Die Wasserkraft war lokal, die Dampfkraft ist frei." Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Marx-Engels-Werke, Bd. 20*, Berlin, 1994 (1894), 5-303, hier 275.

also zu einem Medium der Steigerung von Arbeiter*innenmacht, vor allem der strukturellen Macht, die darin besteht, der Gesellschaft reproduktionsnotwendige Leistungen vorenthalten zu können.

Nicht zuletzt diesem Machtzuwachs ist es zu verdanken, dass die Arbeiter*innenbewegung im globalen Norden im 20. Jahrhundert erfolgreich für mehr politische und soziale Rechte stritt.[8] Dass sich die Bergbaugewerkschaften heute einem (schnelleren) Kohleausstieg widersetzen, könnte deshalb neben den unmittelbar drohenden materiellen Verlusten für ihre Klientel auch daran liegen, dass sich der Zusammenhang zwischen Kohleförderung und gesellschaftlicher Machtposition tief in das kollektive Gedächtnis der Bergbau-Beschäftigten eingegraben hat.

Mit dem Erdöl, das im 20. Jahrhundert zum wichtigsten Energieträger aufstieg, kam noch ein anderer Aspekt hinzu. Auf der einen Seite schwächte sich zwar der Zusammenhang von Arbeiter*innenmacht und Energieträger ab: Die Extraktion und der Transport sind beim Öl kapitalintensiver als bei der Kohle und erfolgen zudem über ein Netzwerk aus Standorten, Pipelines und Tankerflotten, das gegenüber gezielten Arbeitskämpfen weit weniger anfällig ist als die zentralisierte Infrastruktur der Kohleförderung und -distribution. Auf der anderen Seite revolutionierte das Erdöl aber den Alltag der Lohnabhängigen: das Auto steigerte die räumliche Mobilität und Reichweite; die Produktivitätssteigerungen, die der Einsatz fossiler Energieträger ermöglichte, übersetzten sich – vermittelt über die Kämpfe der Arbeiterbewegung – in höhere Löhne und mehr freie Zeit.

Dies sollte nun nicht dazu verleiten, den Klassencharakter der Naturbeherrschung im Fordismus zu leugnen und ökologische Zerstörungen sowie gesundheitliche Belastungen primär als klassenübergreifende „Risiken" zu begreifen. Ein Blick auf die Lebens- und Arbeitsbedingungen in den Montanregionen und industriellen Zentren des fordistischen Kapitalismus zeigt, dass die Wohlstandszuwächse oft nur die Kehrseite von Produktionsbedingungen und Umweltbelastungen waren, unter deren gesundheitlichen Folgen vor allem

8 Siehe zu diesem Zusammenhang Timothy Mitchell, *Carbon Democracy. Political Power in the Age of Oil*, London, 2011.

Arbeiter*innen und ihre Familien zu leiden hatten. Außerdem war und ist die Verantwortung für Naturzerstörung sozial höchst ungleich verteilt.

Dennoch lässt sich festhalten, dass die Ausbeutung von Natur im globalen Norden im Fordismus nicht länger nur ein Mittel der Disziplinierung der Arbeitskraft war, sondern auch eines der Verbesserung ihrer Lebensbedingungen: Die Situation der Arbeiterklasse verbesserte sich *zu Lasten* der Natur und von Arbeitskraft andernorts, etwa in den Erdöl-exportierenden Ländern; der Klassengegensatz im globalen Norden wurde also wesentlich über die Verlagerung sozial-ökologischer Kosten in Zeit und Raum bearbeitet; das Marxsche Diktum, dass die kapitalistische Produktion „die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter“[9], wurde mithin dahingehend modifiziert, dass die Untergrabung der Lebensbedingungen von Arbeiter*innen im globalen Norden durch den Zugriff auf billige Natur und Arbeitskraft im globalen Süden selbst gemildert werden konnte.

Wichtig war zudem der Zugriff auf unentgeltliche, in der Regel von Frauen geleistete Sorgearbeit im globalen Norden selbst. Patriarchale Familienverhältnisse, in denen der Mann die Lohn- und die Frau die unbezahlte Sorgearbeit leistet, sind zwar keine Erfindung des Fordismus, aber sie werden durch die fordistische Produktions- und Lebensweise, die scheinbar unbegrenzte Verfügbarkeit billiger fossiler Energie, auf der diese Produktions- und Lebensweise beruhte, und den damit verbundenen Anspruch auf Naturbeherrschung begünstigt und gefestigt: Sie schreiben sich gleichsam in den Raum ein, sichtbar etwa an autozentrierten Verkehrsinfrastrukturen und Einfamilienhaussiedlungen im suburbanen Raum, während sich die Arbeitsplätze im Stadtzentrum konzentrierten – einer rigiden räumlichen Trennung von Wohnen, Arbeiten und anderen Funktionen also, die eine Verbindung von Lohn- und Sorgearbeit erschwerte.[10]

Festhalten lässt sich also, dass im frühen Industriekapitalismus, genauer: mit der Durchsetzung der Kohle als zentralem Energieträger seit Mitte des 19. Jahrhunderts, die Beherrschung von Natur ein wichtiges Medium der Klassenherrschaft wurde. „Die Macht des Menschen über die Natur“, so

9 Marx, *Das Kapital. Erster Band*, 530.

10 Vgl. Ulrich Brand und Markus Wissen, *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, München, 2017.

zitiert Andreas Malm den Schriftsteller C.S. Lewis, „erweist sich als Macht, die von manchen Menschen über andere Menschen mittels der Natur ausgeübt wird."[11] Im 20. Jahrhundert, vor allem in dessen zweiter Hälfte, beginnen auch die Arbeiter*innen im globalen Norden von der kapitalistischen Naturbeherrschung zu profitieren: Die Arbeiter*innenbewegung erkämpft sich ihren Anteil an den Wohlstandssteigerungen, die der auf fossilen Energien beruhende Kapitalismus ermöglicht. Sie tut dies nicht zuletzt mit den Machtressourcen, die ihnen ihre Funktion in der Extraktion von Kohle verleiht: die Möglichkeit, die Energieversorgung der Gesellschaft zu unterbrechen. Dies – ebenso wie die immer wichtigere Rolle des Öls im Alltag der Lohnabhängigen – band einen Teil der Arbeiter*innenklasse an den fossilen Kapitalismus. Die Ausbeutung von Natur und die der Arbeitskraft gingen also nicht mehr ohne weiteres Hand in Hand. Vielmehr ermöglichte es die Ausbeutung der Natur, die Ausbeutung von Teilen der Arbeiter*innenklasse zu mildern. Der Klassenwiderspruch im globalen Norden wurde bearbeitet durch eine gesteigerte Naturbeherrschung, durch eine Externalisierung von deren Folgen in Raum und Zeit und nicht zuletzt auf der Basis unentgeltlicher Sorgearbeit in patriarchalen Familienverhältnissen.

Der Fordismus geriet Mitte der 1970er Jahre in die Krise; der Klassenkompromiss im globalen Norden wurde im Zuge der neoliberal-kapitalistischen Globalisierung aufgebrochen; soziale und politische Errungenschaften der Arbeiter*innenbewegung gerieten unter Druck. Welche Folgen hatte das für das Verhältnis von Naturbeherrschung und sozialer Herrschaft? Unter welchen Bedingungen wäre eine Rückkehr der „Familienähnlichkeit" von ökologischer und sozialer Frage bzw. Bewegung denkbar? Welche diesbezüglichen Herausforderungen stellen sich den emanzipatorischen sozial-ökologischen Kräften heute?

Rückkehr der „Familienähnlichkeit"?

Zunächst einmal fallen die nach wie vor bestehenden Schwierigkeiten ins Auge, die einer progressiven Verbindung von ökologischer und sozialer Frage entgegenstehen. Trotz einer Zuspitzung von ökologischen und gesellschaftlichen Krisenphänomenen wirken die Strukturen und gesellschaftlichen

11 Malm, *Fossil Capital*, 314.

Orientierungen, wie sie sich im 20. Jahrhundert herausgebildet haben, fort, so dass die ökologische nur auf Kosten der sozialen Frage und umgekehrt lösbar zu sein scheint. Eine mögliche gemeinsame Politisierung beider wird überlagert von vorherrschenden Vorstellungen eines guten Lebens; von – oft hart erkämpften – materiellen Sicherheiten, die ein hohes Maß an Naturverbrauch voraussetzen; von Institutionen und Infrastrukturen wie einem Autozentrierten Transportsystem, das ökologisch zerstörerische Handlungsmuster normalisiert und gleichzeitig eine zentrale Voraussetzung für Mobilität und soziale Teilhabe ist; kurz: von der Hegemonie einer Produktions- und Lebensweise, die als Realität oder zumindest als Versprechen nach wie vor eine hohe, klassenübergreifende Anziehungskraft hat und für viele schlichtweg die Basis ihrer Existenz bildet.

Insofern ist die Familienähnlichkeit von sozialer und ökologischer Frage auch in der heutigen krisenhaften Zeit nicht etwas Gegebenes, sondern etwas Herzustellendes bzw. zu Aktualisierendes. Sie markiert den Horizont eines radikalen Transformationsprojekts und stellt eine strategische Aufgabe der progressiven Kräfte dar, deren Verfolgung aber umso dringlicher und gleichzeitig umso eher möglich ist, wie die hegemonialen Überlagerungen brüchig werden. Dass letzteres der Fall ist, zeigt sich an vielfältigen Krisenphänomenen und gesellschaftlichen Verschiebungen: an betrieblichen Krisenerfahrungen von Arbeitsverdichtung, einer permanenten Reorganisation des Produktionsprozesses und einer auf Dauer gestellten Unsicherheit, die längst auch den Alltag der Kernbelegschaften kennzeichnen; an der Krise der Reproduktion, die sich etwa in der Frage manifestiert, wer eigentlich die Sorgearbeit macht, wenn alle flexibel, mobil und stets bereit sein sollen, ihren Lebensrhythmus den Erfordernissen der Kapitalverwertung unterzuordnen; am Aufbegehren der SchülerInnen, an einer Klima- und Anti-Auto-Bewegung, an den Black-Lives-Matter-Protesten oder am Frauen-Streik.

Die langfristige Wirkungsmächtigkeit dieser Erfahrungen und Aufbrüche ist alles andere als gewiss, denn sie stehen im Schatten eines Aufstiegs der Rechten, die die soziale und zunehmend auch die ökologische Frage regressiv, d. h. rassistisch und nationalistisch, kodiert. Allerdings deuten sich in ihnen die progressiven Ansatzpunkte und Möglichkeiten an, die die gegenwärtige gesellschaftliche Konstellation eben auch enthält.

Dabei sind zwei Punkte hervorzuheben: Erstens betrifft die Klassenfrage nicht nur die männlichen Industriearbeiter, die aufgrund ihrer strukturellen Macht und Organisationsfähigkeit in der Lage sind, für höhere Löhne und mehr soziale Teilhabe zu kämpfen. Neben ihnen rücken vielmehr andere Gruppen von Lohnabhängigen in den Vordergrund, so dass sich der Charakter von Klassenkämpfen und sozialen Auseinandersetzungen wandelt. Das zeigte sich in jüngerer Zeit etwa an den Arbeitskämpfen im Erziehungs- und Gesundheitsbereich, die oft von Frauen getragen wurden und in denen es nicht nur bzw. nicht in erster Linien um Lohnerhöhungen, sondern um qualitative Forderungen wie die Verbesserung der Arbeitsbedingungen und die Reduktion von körperlichen und geistigen Belastungen ging.[12] In der aktuellen Tarifauseinandersetzung im ÖPNV versucht ver.di zusammen mit *Fridays for Future,* die Forderung nach besseren Arbeitsbedingungen für die Beschäftigten mit der nach einer ökologischen Verkehrswende zu verbinden. Was sich hier zeigt, ist also ein Bedeutungsgewinn von sozialen Kämpfen, in denen Fragen der materiellen Absicherung und Fragen der Reproduktion des Körpers und der Natur strategisch miteinander verbunden werden.

Zweitens erleben wir die Zunahme und Politisierung einer sozialen Ungleichheit, die sich durch ökologisch destruktive Produktions- und Konsummuster nicht mehr wie in der Vergangenheit kompensieren lässt, sondern im Gegenteil durch diese Muster gerade verschärft zu werden droht. Ein gutes Beispiel dafür sind die Entwicklungen im Bereich der Automobilität. Die Produktion, der Besitz und die Nutzung von Autos war ein wesentliches Medium der gesellschaftlichen Integration der Arbeiter*innenklasse im Fordismus. Das Auto vergegenständlichte das Versprechen von Fortschritt, gesellschaftlichem Aufstieg und sozialer Teilhabe; die Autoindustrie bot sichere Arbeitsplätze mit einer Entlohnung, die im Gleichklang mit dem Produktivitätswachstum anstieg.

Heute dagegen erleben wir Strukturbrüche, die dieses Integrationsmedium in sein Gegenteil, in einen Treiber von Exklusion, verwandeln könnten. Schon seit den 1990er Jahren erodiert der Klassenkompromiss in der Automobilbranche. Dies dürfte sich beschleunigt fortsetzen, wenn mit dem Auslaufen der fossilen Automobilität deutlich mehr Arbeitsplätze wegfallen, als durch die

12 Vgl. Ingrid Artus, „Das ‚ungewöhnlich intensive' Streikjahr 2015", in: *PROKLA*, 47. Jg. Nr. 1, 145-162.

Elektro-Automobilität neu geschaffen werden. Und angesichts des immensen Bedarfs an metallischen Rohstoffen, die für die E-Mobilität benötigt werden, der sich intensivierenden Ressourcenkonkurrenz und der damit verbundenen hohen Kosten für Elektroautos dürfte die Klassendimension des Autobesitzes und der Autonutzung mit dem Übergang zu Elektro-Autos noch schärfer hervortreten als bislang schon. „Durch die hohen Kosten für den Elektroantrieb", so analysierte neulich ein Auto-Experte der Unternehmensberatung A.T. Kearney, „wird vor allem das Kleinwagensegment massiv unter Druck geraten. […] Viele heutige Kleinwagenkäufer werden sich einen elektrifizierten Kleinwagen nicht mehr leisten können – oder wollen – es sei denn, die Allgemeinheit zahlt […] die Mehrkosten indirekt mit. Nach Berechnungen von A.T. Kearney könnte das Kleinwagensegment in Europa bis zu 50 Prozent einbrechen (von rund 7,3 % Marktanteil in 2015 auf 3,5 % in 2025)."[13] Die aberwitzigen Summen, die nach wie vor in die Straßeninfrastruktur fließen (bis 2030 sind im Bundesverkehrswegeplan 133 Mrd. Euro vorgesehen, für das Schienennetz dagegen 20 Mrd. weniger), werden dann als gewaltiges Programm der Umverteilung von unten nach oben begreifbar.

Sowohl von der Produktions- als auch von der Konsumseite stellt sich am Beispiel der Automobilität in der heutigen Krisensituation also die soziale Frage. Und es spricht einiges dafür, dass sie sich nicht auf Kosten, sondern nur im Einklang mit der ökologischen Frage beantworten lässt: durch eine Zurückdrängung der Automobilität zugunsten des Ausbaus eines ebenso sozialen wie ökologischen öffentlichen Transportsystems. An einem zentralen gesellschaftlichen Bereich deutet sich mithin die Möglichkeit an, die *Aufhebung* statt der Steigerung der Naturbeherrschung zum Medium sozialer Emanzipation zu machen.

Progressive Politisierung

Wie ließe sich diese Konstellation konkret in einem progressiven Sinne politisieren? Was könnten Leitorientierungen und konkrete Ansatzpunkte sein? Diese abschließenden Fragen lassen sich ausgehend von dem „ökosozialistischen Manifest" erörtern, das Joe Kovel und Michael Löwy 2007 verfasst

13 Christian Malorny, Diese 7 Trends werden die Autoindustrie bestimmen, in: Manager Magazin, 9.9.2020 (manager-magazin.de).

haben.[14] Darin benennen die Autoren vier zentrale Orientierungen bzw. Prinzipien: ökologische Rationalität – man könnte auch von reflexiven gesellschaftlichen Naturverhältnissen bzw. von der Berücksichtigung der Reproduktionsnotwendigkeiten von Natur sprechen; demokratische Kontrolle, soziale Gleichheit und die Vorherrschaft des Gebrauchswerts über den Tauschwert.

Die vier Prinzipien bedingen einander. In ihnen und in ihrer Verbindung steckt die *differentia specifica* eines radikalen sozial-ökologischen Zugangs zu Krise und Transformation. Dieser Zugang begreift die gesellschaftlichen Dimensionen des ökologischen Wandels gerade nicht in der Begrifflichkeit „sozialer Härten", er hängt nicht der Vorstellung einer Konkurrenz und eines „Ausgleichs" von ökologischen und sozialen Interessen an (wie sie etwa auf Seiten der Grünen und der SPD vorherrscht, wobei erstere den Akzent auf der ökologischen Frage setzen und letztere die soziale Frage betont, beide jedoch an der fehlenden Eingriffstiefe ihrer Strategien scheitern dürften), und er verschenkt nicht die transformatorischen Potenziale der Subalternen, indem er sie nur als schutzbedürftige Opfer der Transformation wahrnimmt.[15]

Ein radikaler (im Sinne von an die „Wurzel" der Probleme gehender) Zugang betont stattdessen die konstitutive Verbindung der sozialen und der ökologischen Frage, indem er die Befreiung von sozialer Herrschaft als einen wesentlichen Schlüssel zur Aufhebung von Naturbeherrschung begreift und ausgehend von den gesellschaftlichen Brüchen und Widersprüchen konkrete Herausforderungen und Interventionsmöglichkeiten auslotet.

Drei konkrete Herausforderungen erscheinen mir besonders wichtig: Erstens geht es darum, paradigmatische sozial-ökologische Konflikte zu identifizieren – paradigmatisch in dem Sinn, dass sich die genannten vier Elemente in ihnen zeigen und wechselseitig verstärken, so dass sich die in den Kämpfen erhobenen Forderungen nicht einfach in einen sozial-ökologisch modernisierten Kapitalismus integrieren lassen. Beispiele dafür sind die Konflikte

14 Joe Kovel and Michael Löwy, *The 1st Ecosocialist Manifesto*, 2001 (green.left.sweb.cz).

15 Die Automobilbeschäftigten z. B. primär als Opfer, nicht aber als Akteure des Wandels wahrzunehmen, ist aus einer Kapitalperspektive heraus völlig rational: Sie in ihrer Rolle als Akteure zu stärken, die über wichtige Kompetenzen und Wissensressourcen für eine sozial-ökologische Transformation verfügen, würde in letzter Konsequenz bedeuten, dass betriebliche Herrschaftsverhältnisse zur Disposition stünden.

um Energiedemokratie,[16] industrielle Konversion,[17] Ernährungssouveränität und die Kontrolle über die landwirtschaftlichen Produktionsmittel incl. Saatgut. Zweitens wäre das zu leisten, was David Harvey einmal als „Arbeit der Synthese" bezeichnet hat, also die Kämpfe dadurch zu stärken, dass ein gemeinsamer Horizont sichtbar bzw. erarbeitet wird, so dass sich die Akteure als Teil einer übergreifenden Bewegung, eines linken Mosaiks, begreifen können. Hier könnte man sich an den Erfahrungen der Sozialforen aus der globalisierungskritischen Bewegung orientieren. Ferner wären (gewerkschaftliche) Überlegungen hinsichtlich regionaler Transformationsräte zu prüfen. Drittens wären die Bruchpunkte zu benennen, an denen die konkreten Kämpfe in etwas qualitativ Neues umschlagen. An diesen Punkten wären Institutionen zu erdenken und zu schaffen, die progressive Errungenschaften unumkehrbar machen, d. h. sie festschreiben, so dass sie in den politischen Auseinandersetzungen nicht mehr zur Disposition stehen (vergleichbar mit der verfassungsmäßigen Institutionalisierung der Grundrechte). Die Frage von Eigentum und Vergesellschaftung wäre hier zentral. Sie müsste in einem engen Zusammenhang diskutiert werden mit der Frage, welche wirtschaftlichen Aktivitäten wir uns nicht mehr leisten können, weil sie unnütz oder gar schädlich sind und deshalb baldmöglichst stillzulegen wären; wie dies durch Arbeitszeitverkürzung und durch die Umlenkung der freiwerdenden Kapazitäten in gesellschaftlich sinnvolle Bereiche aufgefangen werden könnte (der Verlust von Arbeitsplätzen durch den nötigen Rückbau der Autoindustrie etwa könnte teilweise durch neue Beschäftigungsmöglichkeiten beim Aufbau sozial-ökologischer Infrastrukturen kompensiert werden); und um welche Bereiche

16 Siehe etwa die *Trade Unions for Energy Democracy*, die die Verbindung zwischen der ökologischen und der sozialen Frage explizit betonen: Der „Kampf gegen den Klimawandel ist keine Auseinandersetzung, die die Gewerkschaftsbewegung zusätzlich zum Kampf gegen Austerität und Ungleichheit führen muss. Er ist jetzt schon, und noch mehr in der Zukunft, ein wichtiger Teil desselben Kampfes." Asbjørn Wahl, "Trade unions and climate change: the need for a programmatic shift", in: *Global Labour Column*, 27.11.2019 (column.global-labour-university.org) (Übers. M.W.).

17 Bei der Konversion ist die Frage von Technik zentral. Die Einzweck-Fließband-Technik, die in den Autofabriken die Arbeit dem Kapital unterwirft, ist gleichzeitig eine Technik, die die sozial-ökologische Konversion der Autoindustrie verunmöglicht, weil sie die Herstellung anderer Produkte verunmöglicht. Umgekehrt würden flexible Universalmaschinen in Fertigungsinseln sowohl das Moment der Kooperation und die Verbindung von Hand- und Kopfarbeit stärken und damit den Beschäftigten ein Mehr an Kontrolle über den Arbeitsprozess verschaffen als auch die Option für die Herstellung anderer Produkte als Autos eröffnen. Siehe Tom Adler, „Auto, Umwelt, Verkehr? Produktionskonversion revisited", in: *SoZ*, 1.10.2019 (sozonline.de).

es sich dabei genau handelt, wie wir also die gesamte Ökonomie ausgehend von der Sorgearbeit und der Infrastrukturversorgung neu denken können.[18]

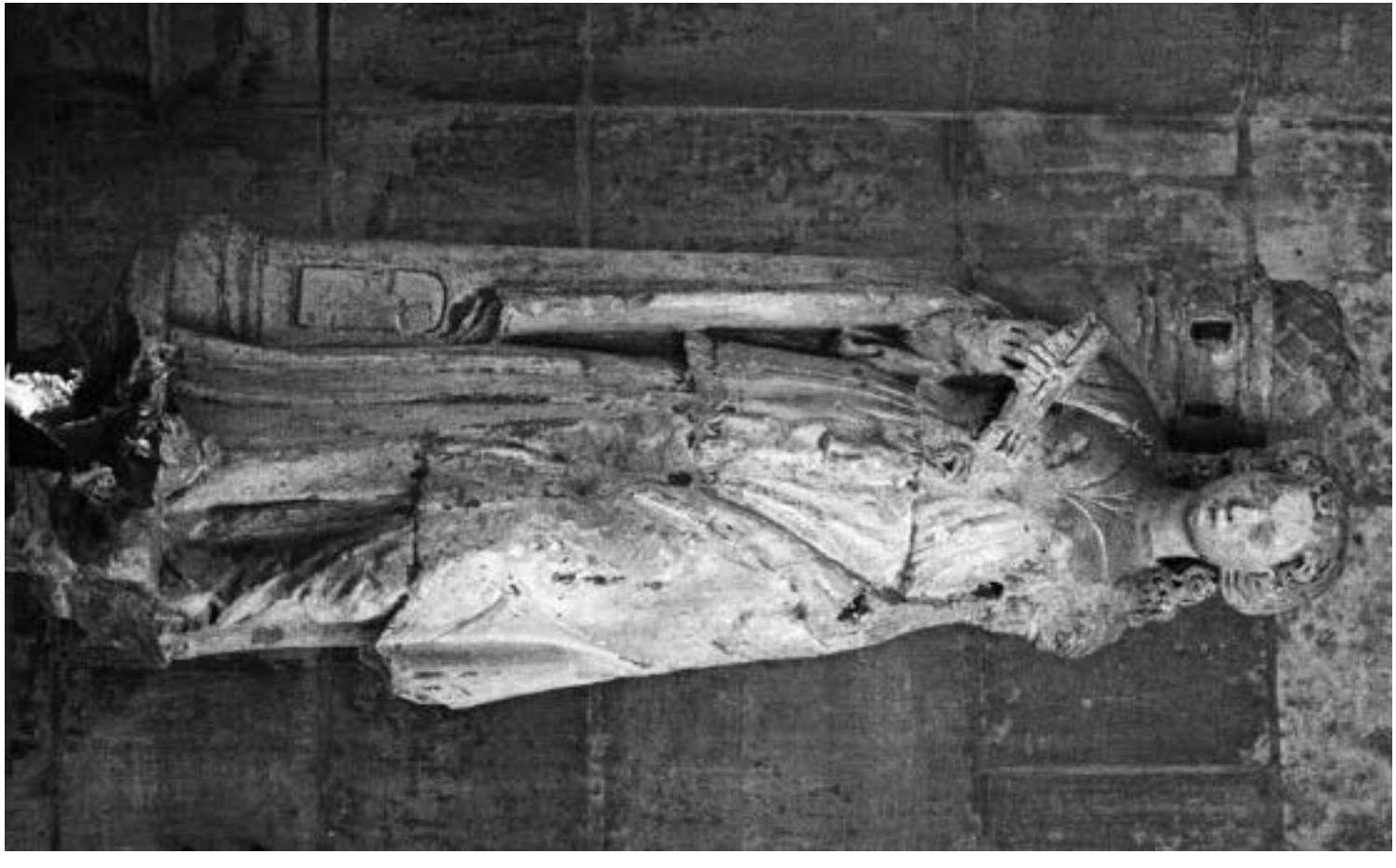
Vor allem in einem starken und zu erweiternden Verständnis von Infrastrukturen – sowohl physischer als auch sozialer Art – liegt ein wichtiger Ansatzpunkt, von dem aus eine radikale sozial-ökologische Politik gedacht und angegangen werden könnte. Das ist nicht grundsätzlich neu,[19] aber es gewinnt angesichts der Häufung von Krisen eine neue Relevanz. Infrastrukturen sind ein wichtiges Rückgrat gesellschaftlicher Reproduktion, in sie ist die Gebrauchswertorientierung häufig schon eingeschrieben; sie sind zentral für gesellschaftliche Teilhabe, kollektiven Konsum und Gleichheit; es gibt lange Erfahrungen mit ihrer öffentlichen Kontrolle, und viele aktuelle sozial-ökologische Kämpfe entzünden sich an der Infrastrukturversorgung bzw. zielen auf deren Demokratisierung und auf bessere Arbeitsbedingungen der in ihr Beschäftigten; in ihnen geht es ebenso um Natur- wie um Klassen- und Geschlechterverhältnisse; und diese Erfahrungen ließen sich für eine Erweiterung dessen nutzen, was wir als Infrastrukturen begreifen und unter öffentliche oder auch genossenschaftliche Kontrolle bringen sollten, um es sozial-ökologisch zur Verfügung stellen zu können.

18 Vgl. Foundational Economy Collective, *Die Ökonomie des Alltagslebens. Für eine neue Infrastrukturpolitik*, Berlin, 2019, sowie Gabriele Winker, *Care Revolution. Schritte in eine solidarische Gesellschaft*, Bielefeld, 2015.

19 Siehe die Debatte über soziale Infrastrukturen auf links-netz.de.

Hl. Heribert (links), Kölner Rathausturm, Raimond Spekking, CC BY-SA 4.0 (via Wikimedia Commons)

Hl. Barbara, Notre Dame de Senlis, Rama, CC BY-SA 2.0 fr (via Wikimedia Commons)



Hl. Brigitte (und Hl. Dominicus), Rijksmuseum, CC0 1.0 (via Wikimedia Commons)

Hl Petrus, Petersplatz Rom, Rabax63, CC BY-SA 4.0 (via Wikimedia Commons)

Hl. Anna Selbdritt, Augustinermuseum Freiburg i.Br., CC BY-SA 3.0 de (via Wikimedia Commons)

Thomas Müntzer, Denkmal in Zwickau an der Katharinenkirche, Tilo Hauke, CC BY-SA 2.0 de (via Wikimedia Commons)

V. Theologisch-biblische Reflexion und Gesellschaftskritik

Bruno Kern

Kritik der Religion nach Karl Marx
Verantwortete Gottrede in säkularer Zeit

Vorbemerkung

Mit Bedacht spreche ich hier von *Kritik der Religion* anstelle von Religionskritik, weil es mir auf den Genitivus subiectivus mindestens ebenso ankommt wie auf den Genitivus obiectivus, weil eben nicht nur die Religion der Kritik vor dem Forum der Vernunft zu unterziehen ist, sondern weil sie ihrerseits ein kritisches Potenzial enthält, das heute vermutlich dringender denn je entfaltet werden muss. Marx selber war sich dieses kritischen Potenzials bewusst, wie weiter unten noch gezeigt werden soll. Zugleich möchte ich Kritik vor allem im Kant'schen Sinne verstanden wissen, das heißt im Sinne der Erkundung der „Bedingung der Möglichkeit" von Religion, die gerade dann aussichtsreich ist, wenn Aufklärung nicht auf halbem Wege stehenbleibt.

Zu meinem Verständnis von Karl Marx: Ich unterscheide zunächst seine eigene kritische Gesellschaftstheorie und deren philosophische Implikationen und Voraussetzungen von der dogmatischen Weltanschauung, zu der sie bereits Friedrich Engels verfälscht hat (vgl. dazu meinem Kommentar in Engels 2018, 91-98). Des Weiteren teile ich mit Axel Honneth (Honneth 2015) die Auffassung, dass man Marx von den Schlacken des 19. Jahrhunderts befreien muss, wenn man sein unverzichtbares Erbe bewahren und fruchtbar machen will. Zu diesen zeitbedingten Schlacken zähle ich im Anschluss an Honneth Marx' unkritisches Verhältnis zu Industrialismus und Produktivismus, einen wenigstens ansatzweise vorhandenen Geschichtsdeterminismus und eine Vernachlässigung der Ausgestaltung der politischen Sphäre (vgl. vor allem Kern ^{2}2020, 184-207).

Was die Verhältnisbestimmung von Religion und öffentlicher, politischer Sphäre, betrifft, ist für mich das Selbstverständnis der Theologie der Befreiung entscheidend: Weder die Analyse der ökonomisch-politischen Wirklichkeit

noch die Begründung konkreter politischer Optionen darf sich unmittelbar auf eine weltanschauliche Sondertradition berufen (das gilt übrigens auch für säkulare Weltanschauungen wie etwa einen „dialektischen Materialismus"!), ohne unter das Verdikt des Ideologieverdachts zu fallen. Eine Praxis, die sich am unteilbaren Lebensrecht aller orientiert, bedarf keiner Rechtfertigung von außen, keiner eigenen inhaltlichen weltanschaulichen Legitimation. Und umgekehrt vermittelt ein weltanschaulicher Standpunkt keine privilegierten Einsichten in die Mechanismen von Ökonomie und Politik. Religion als eine bestimmte existenzielle Stellungnahme zum Dasein insgesamt kommt hier auf der Ebene der „Letztmotivation" des Handelns ins Spiel. Jedes (politische) Engagement weist nämlich eine irreduzible existenzielle Dimension auf: Keine noch so überzeugende Analyse garantiert bereits die Freisetzung entsprechender Handlungspotenziale. In der öffentlichen Sphäre unterliegen Menschen, deren Selbstverständnis von einer bestimmten „Weltanschauung" geprägt ist, dem Anspruch, ihre politischen Grundoptionen so zu übersetzen, dass sie unabhängig von eigenen weltanschaulichen Hintergrund intersubjektiv vermittelbar und konsensfähig sind (vgl. Kern 2014, 35).

Dieses „laizistische" Verständnis ist allerdings klar zu unterscheiden von der Auffassung von Religion als „Privatsache". Den ideologischen Kern dieser Redeweise hat Eugen Drewermann treffsicher herausgestellt: Zu den Verschleierungstaktiken der kapitalistischen Gesellschafts„ordnung" gehört es, dass sie [...] Grundsatzfragen als Zeitvergeudung ausklammert. Der Eindruck herrscht – und soll herrschen –, dass Weltanschauungs- und Glaubensüberzeugungen allenfalls privat von Belang sind, gesellschaftlich aber als neutral und irrelevant zu betrachten seien; für nicht hinterfragbar gelten allein die Betriebsvorschriften des Kapitalismus selber -, dass gerade er ein Glaubenssystem darstellt, gehört zu den Bewusstseinsinhalten, die verdrängt werden müssen, um das System funktionsfähig zu halten" (Drewermann 2017, 378).

Das Wort „Gott" kann niemals eine partikulare Größe meinen, es hat nur dann überhaupt einen Sinn, wenn es die Wirklichkeit insgesamt betrifft. Wenn dem aber so ist: Müssen dann religiöse Menschen nicht zwangsläufig ein integralistisches, theokratisches, totalitäres Verhältnis gegenüber dem Politischen entwickeln? Wie ist ihr religiöses Selbstverständnis zu vereinbaren mit der Anerkenntnis einer recht verstandenen Autonomie dieser Sphäre? Für

die jüdisch-christliche Tradition hat Johann Baptist Metz diese Frage m.E. überzeugend beantwortet. Er weist darauf hin, dass das Gott-Welt-Verhältnis für Juden und Christen *inhaltlich qualifiziert* ist durch die Identifikation Gottes mit den Leidenden. Demnach verweist das jüdisch-christliche Verständnis von Gott von sich aus darauf, dass es nur eine einzige Autorität gibt, die als absolut gelten kann: die Autorität der Leidenden (vgl. Metz 2006, 74)! Genau dies aber deckt sich mit der Pointe der klassischen Passage der Marx'schen Religionskritik, wie er sie im *Vorwort zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* formuliert: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist" (MEW 1, 385 = TS 64).

Religionskritische Motive bei Karl Marx

Wenig bekannt ist Marx' erste Religionskritik aus einer Zeit, in der er noch weit entfernt war von seinen späteren gesellschaftspolitischen Positionen sowie von seinem „historischen Materialismus". Ganz im Sinne der Junghegelianer, vor allem seines Mentors, des (atheistischen!) Theologen Bruno Bauer, vertritt Marx zunächst dessen Philosophie des Selbstbewusstseins. G.W.F. Hegel hatte – in Vollendung des Deutschen Idealismus – die gesamte Wirklichkeit in all ihren Erscheinungsformen (Natur, Geschichte und Gesellschaft gleichermaßen) als die Selbstentäußerung des absoluten Geistes (also Gottes) begriffen. Modell für diesen Prozess war die reflexive Struktur des Selbstbewusstseins: In der Reflexion auf sich selbst fallen Reflektierendes und Reflektiertes in eins. Diese dynamische Identität von Subjekt und Objekt gilt nun für Hegel nicht nur für unsere subjektive Erfahrung, sie ist vielmehr konstitutiv für die Wirklichkeit insgesamt. Im menschlichen Selbstbewusstsein kommt der sich entäußernde absolute Geist zu sich selbst. Es ist nun nicht schwer, diesen Gedanken religionskritisch zu wenden und umgekehrt den absoluten Geist als dem endlichen menschlichen Selbstbewusstsein entspringend anzunehmen. Im Nachwort zu seiner Doktorarbeit (über die beiden atomistischen Philosophen Demokrit und Epikur) erweist sich Marx in diesem Sinne noch ganz als Schüler Bruno Bauers. Im Anschluss an Anselm von Canterburys ontologischen Gottesbeweis zeigt er auf, dass Religion nichts als Tautologie des Selbstbewusstseins ist! Sie erschließt keinen eigenen Erkenntniszugang zur Wirklichkeit, sondern

bringt lediglich in mythologischer, nichtreflexiver Sprache zum Ausdruck, was die Philosophie viel adäquater formuliert. Religion als Tautologie: Diese erste Dekonstruktion der Religion durch Karl Marx ist nicht minder radikal als seine spätere, viel bekanntere Religionskritik. Demgegenüber wäre es die Aufgabe der Theologie, so sie denn vor dieser Kritik bestehen will, den eigenständigen, nicht reduzierbaren Sinn der Gottrede aufzuzeigen.

Religionskritisch relevant sind ebenso die 1844 in Paris entstandenen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, auch *Pariser Manuskripte* genannt. Deren sehr späte Publikation (in den Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts zunächst in russischer Sprache) hat eine heftige Debatte um die Marx-Rezeption insgesamt ausgelöst. Sie sind insofern bedeutend, als Marx hier zum ersten Mal seinen kommunistischen Standpunkt formuliert und seinen Entfremdungsbegriff konkret entfaltet. Aufhebung der Entfremdung des Menschen von sich selbst, von sich als Gattungswesen, von seinem Produkt und von der lebendigen Arbeit setzt Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln voraus. Höchst problematisch allerdings sind die *Pariser Manuskripte* deshalb, weil hier ein äußerst schwärmerischer junger Karl Marx den Bogen gewaltig überspannt und von einem anderen gesellschaftlichen Verhältnis, von der Aufhebung des Privateigentums, die Beseitigung aller Antagonismen erwartet (oder dies zumindest suggeriert), die mit dem Menschsein als solchen, mit der *Conditio humana*, gegeben sind: „Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung" (MEW 40, 536 = TS 109).

Es sei vermerkt, dass diesem Schwärmertum bei Marx später eine wesentlich nüchternere und realistischere Haltung weicht. Zwei Grundzüge allerdings werden hier sichtbar, von denen zu vermuten ist, dass sie Konstanten des Marx'schen Denkens bilden: die Auffassung vom Menschen als dem *homo faber* und das doch sehr befremdliche Verdrängen bzw. saloppe Überspielen der Kontingenz, der Nicht-Notwendigkeit und Endlichkeit, des menschlichen Daseins. In seinem kleinen „Antischöpfungstraktat" in den *Pariser Manuskripten*

postuliert Marx den Menschen als das Wesen, das sich keinem anderen als sich selbst verdankt, das vollständig aus sich selbst heraus existiert und nicht von der Gnade eines anderen abhängig ist. Dass sich der Schöpfungsgedanke so hartnäckig im Bewusstsein der Menschen behaupten kann, führt Marx auf die Erfahrung der Abhängigkeit des Menschen innerhalb kapitalistischer Verhältnisse zurück. Helmut Gollwitzer hat allerdings darauf aufmerksam gemacht, dass diese Aussagen in eigentümlicher Spannung zu anderen „anthropologischen" Einsichten Marx' stehen, die den Menschen gerade als allseits abhängiges, hungerndes, der Natur bedürftiges Wesen beschreiben, dessen Notwendigkeit, „von außen" zu empfangen, ein zu bejahendes Lebensverhältnis ausmacht. Die Abhängigkeit von vielfältigen Naturzusammenhängen und von den Mitmenschen ist hier gerade nicht Heteronomie und Fremdbestimmung, sondern zeichnet den Menschen gerade als das gegenständliche Wesen aus (Gollwitzer 21967, 75).

Im selben Zusammenhang fällt auch die meines Wissens einzige Bemerkung im gesamten Marx'schen Werk zum Tod („ein harter Sieg der Gattung über das Individuum [...]"), den er hier in einer saloppen Formulierung, die sein eigenes Niveau weit unterschreitet, als spezifisch menschliches Phänomen wegleugnet und beiseite wischt (MEW 40, 539 = TS 112; vgl. dazu Kern 2017, 48-54). Es spricht nun aber sehr viel für die Vermutung, dass das Prometheus-Projekt der gnadenlosen Ausplünderung der Erde das Verdrängen und Leugnen der „Grundlosigkeit" und Endlichkeit unseres Daseins zur Voraussetzung hat. Weil sich Sterblichkeit nicht abschütteln lässt, wird beschleunigt.

Die religiöse Antwort auf die Kontingenz, die Nicht-Notwendigkeit und Endlichkeit unseres natürlichen Daseins, ist die Notwendigkeit aus Freiheit, aus der Bejahung unseres Daseins durch den freien Schöpferwillen Gottes, das Verständnis unserer eigenen Existenz als eines verdankten Daseins.

Diese religiöse Antwort ist nicht zwingend und wurzelt letztlich selbst in unserer freien Stellungnahme zu diesem Dasein. Unabhängig davon, ob wir aber eine religiöse oder eine dezidiert atheistische Antwort darauf geben oder die Frage einfach mit dem Verweis auf ihre Unbeantwortbarkeit agnostisch von uns weisen, stehen wir alle unter dem Anspruch, unsere *Conditio humana*, die konkrete Verfasstheit unseres endlichen Daseins, anzunehmen. Zu gelungener Subjektivität und einem bewusst geführten Leben gehört konstitutiv ein

affirmatives Verhältnis zur Endlichkeit und eine ihr entsprechende limitierte Selbsterhaltung, traditionell gesprochen: die Kompetenz einer *ars moriendi* (Müller 2011, 47), die uns individuell und kollektiv von jedem Selbstoptimierungszwang befreit. Die Akzeptanz unserer eigenen Endlichkeit ist letztlich auch die Voraussetzung für die Hinwendung zum schwachen, gefährdeten Dasein. Deshalb „[...] findet sich in den Traditionen der großen Religionen ein radikaler Einspruch gegen gerade diesen Zwang der Selbstvervollkommnung, wenn sie sich schützend vor das Schwache, das Angeschlagene, stellen und (in den Monotheismen) von ‚Gnade' sprechen" (Müller 2011, 13). Auf der Würde des Angeschlagenen, von Spuren des Verfalls Gezeichneten, ja selbst sinnlos verloren Scheinenden zu beharren gehört aber nun gerade zum innersten Kern der jüdisch-christlichen Tradition. Die Erinnerung an zu Ende gekommene, manchmal abgebrochene Lebensgeschichten werden untrennbar an eine Gotteshoffnung gebunden, die darauf setzt, dass alles menschlich Gelebte und Gelittene und sogar das Verfehlte noch zu einem guten Ganzen sich fügen wird in einer Wirklichkeit, die die biblischen Überlieferungen „neuen Himmel und neue Erde" nennen. Die blindwütige Verabsolutierung der instrumentell-technischen Vernunft, die unsere Moderne mit all ihren fatalen Folgen der Ausbeutung von Mensch und Natur geprägt hat, hat vermutlich viel mit der unzureichenden Kontingenzbewältigung zu tun. Umgekehrt gilt: *Gerade ein kompromissloser Kampf für das Leben setzt Akzeptanz der Endlichkeit voraus.*

Wenn Marx in seinem *Vorwort zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie*, jener Schrift also, die die klassische Formulierung seiner Religionskritik enthält, feststellt: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im Wesentlichen beendigt [...]", dann bezieht er sich damit auf Ludwig Feuerbach. Obwohl Marx den Feuerbach'schen Sensualismus einer grundsätzlichen Kritik unterzieht und ihm seinen eigenen Ausgangspunkt vom sinnlich-tätigen Menschen entgegenhält und obwohl er entscheidend dadurch über Feuerbach hinausgeht, dass er nach dem Grund der Projektion der Attribute, die eigentlich der Gattung Mensch zukommen, auf ein Wesen außerhalb seiner selbst, nach den verkehrten gesellschaftlichen Verhältnissen also, fragt, die dieses verkehrte Bewusstsein erzeugen, bleibt er doch der Fortschrittsidee Feuerbachs verhaftet. Damit Feuerbachs Projektionsthese nicht von vornherein in sich zusammenbricht, darf dieser die göttlichen Attribute, die ihm zufolge auf ein außerhalb von uns existierendes höchstes Wesen projiziert werden, nicht dem einzelnen, endlichen und hinfälligen Individuum zuschreiben, sondern der Gattung

Mensch in ihrer unbegrenzten Perfektibilität, in unendlichem Progress zu immer höheren Stufen der Vollkommenheit hin. Ohne den Hintergrund eines – aus heutiger Sicht reichlich naiven – positivistischen Fortschrittsglaubens, der den Zeitgeist des 19. Jahrhunderts mit seinen atemberaubenden Entdeckungen auf dem Gebiet der Naturwissenschaften und der Technik bildete, kann man Feuerbachs Versuch der Destruktion der Religion nicht verstehen. In dieser Hinsicht ist es entlarvend genug, wenn Feuerbach im Vorwort der zweiten Auflage seines Buches *Das Wesen des Christentums* feststellt, „[...] dass das Christentum längst nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus dem Leben der Menschheit verschwunden, dass es nichts weiter mehr ist, als eine fixe Idee, welche mit unsern Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unsern Eisenbahnen und Dampfwägen, unsern Pinakotheken und Glyptotheken, unsern Kriegs- und Gewerbeschulen, unsern Theatern und Naturalienkabinetten in schreiendstem Widerspruch steht“ (Feuerbach 2005, 9).

Innerhalb des Marx'schen Werkes ist hinsichtlich seiner Religionskritik ein bemerkenswerter Widerspruch festzustellen: In der klassischen Passage aus dem *Vorwort zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* schreibt Marx die Religion als „verkehrtes Bewusstsein“ dem verkehrten gesellschaftlichen Sein zu, also dem kapitalistischen Produktionsverhältnis, in dem der Mensch nicht zu sich selber kommen kann. Der illusionäre Schleier der Religion entspricht den intransparenten gesellschaftlichen Zuständen, und von deren Aufhebung erwartet Marx folgerichtig auch das Verschwinden der Religion als falschem Bewusstsein. Im *Manifest der kommunistischen Partei* hingegen wird das „Verdampfen“ des religiösen Bewusstseins dem Kapitalismus selbst zugeschrieben! Es ist eine Begleiterscheinung jener atemberaubenden revolutionären Umwälzung und technischen Umgestaltung der Welt, die die Bourgeois ins Werk gesetzt haben! Nicht die Aufhebung des Privateigentums, nicht die Ablösung des kapitalistischen Produktionsverhältnisses durch die bewusste Kooperation der Produzenten, nein: die technischen Errungenschaften der kapitalistischen Gesellschaft bewirken das Absinken der Religion in die Bedeutungslosigkeit: „Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. [...] Sie hat den heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. [...] Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung

zeichnet die Bourgeoisepoche vor allen anderen aus. [...] Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen" (MEW 4, 464-465 = TS 173-174).

In der *Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* gesteht Marx der Religion durchaus einen ambivalenten Charakter zu. Sie sei in einem „Ausdruck und Protestation" gegen das wirkliche Elend zugleich. Das heißt: Marx billigt der Religion auch ein Protestpotenzial zu. Wäre dieses Protestpotenzial nicht genau gegen das zu mobilisieren, was Marx im *Kommunistischen Manifest* als die historische Rolle der Bourgeoisie beschreibt? Bedarf ein entschlossener Widerstand gegen die Dampfwalze des endgültig global gewordenen Kapitalismus, die zurzeit die natürlichen Lebensgrundlagen weltweit in rasantem Tempo vernichtet, nicht gerade der Rückbesinnung auf „das Heilige", auf ein Unverfügbares, nicht zur Disposition Stehendes, als letzte Basis für den Kampf um humane und solidarische Zustände? Der Kommunist und Atheist Pier Paolo Pasolini war es, der uns das in Erinnerung gerufen hat: „Dass das Leben heilig ist, versteht sich von selbst; dieses Prinzip steht über dem Prinzip der Demokratie und es erübrigt sich, darüber weiter Worte zu verlieren" (Pasolini 1978, 55). Und auch der sich selbst gern als „religiös unmusikalisch" bezeichnende Philosoph Jürgen Habermas rechnet grundsätzlich damit, dass die religiösen Traditionen gesellschaftlich höchst relevante Inhalte in sich bergen, die sich (noch?) nicht adäquat ins Säkulare übersetzen lassen. So meint er etwa, dass für die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens, die es vor Funktionalisierung schützt und die innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition im Schöpfungsgedanken aufgehoben ist (Habermas führt das Beispiel der Humangenetik an), keine säkulare Entsprechung zu geben scheint (vgl. Habermas 2001).

Ein sich durchhaltender methodischer Standpunkt bei Marx ist sein zusammen mit Friedrich Engels entwickelter, zum ersten Mal in der *Deutschen Ideologie* ausformulierter „historischer Materialismus", der im Übrigen nichts zu tun hat mit einem ontologischen Materialismus, der das Sein selbst als Materie auslegt. Für solche metaphysischen Fragen hat sich Marx kaum interessiert. In den Pariser Manuskripten hat er deren Sinnhaftigkeit überhaupt infrage gestellt. Nicht um ontologische Probleme ging es Marx, sondern um das Verständnis des geschichtlichen Menschen selbst in seinen Lebensäußerungen. In diesem Sinne meint sein historischer Materialismus die methodische Regel,

alle Phänomene des menschlichen Daseins darauf zurückzubeziehen und von da her zu verstehen, wie die Menschen in sinnlich-tätiger Auseinandersetzung mit der Natur ihr Leben produzieren und reproduzieren. Die „Überbauphänomene", also etwa die Erscheinungsweisen des geistigen Lebens, werden erst adäquat verstanden von diesem methodischen Rückbezug darauf, wie die Menschen ihre Lebensmittel erzeugen. Doch einzig und allein der Religion spricht Marx jede eigenständige Daseinsberechtigung ab, sie allein wird als Illusion und nichts als das bezeichnet, während alle anderen Überbauphänomene lediglich in ihrer konkreten historischen Ausdrucksgestalt materialistisch gedeutet, keineswegs aber „aufgelöst" werden. Das vernichtende Urteil über die Religion lässt sich also nicht aus dem historischen Materialismus als solchem ableiten. Die religionskritische Passage in der Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie sagt deshalb noch nichts darüber aus, „erstens ob Religion auch gedacht werden kann als adäquate Widerspiegelung autonomer menschlicher Produktion und freier Vergesellschaftung und zweitens, ob Religion überhaupt und erschöpfend nur als Widerspiegelung begriffen werden kann, d. h. ob Religion nicht in sich eine substanziell eigenständige und funktional mehrwertige Größe sein kann" (Füssel 2018, 25).

Kapitalismus als Religion

Neben dem historischen Materialismus gibt es bei Marx ein weiteres zentrales Denkmotiv, das sich seit den *Pariser Manuskripten* bis zum *Kapital* durchhält: Für die grundsätzliche Charakterisierung des innersten Wesens des Kapitalismus greift Marx auf einen Begriff aus der Welt der Religion zurück: Fetischismus. In immer wieder neuen Wendungen beschreibt Marx, dass das Kapitalverhältnis eine Verkehrung von Subjekt und Objekt darstellt, dass der kapitalistische Verwertungsprozess in seiner Eigendynamik sich der Kontrolle der Produzenten selbst entzieht, sich über die Köpfe der Subjekte hinweg entfaltet, ja diese zu bloßen Anhängseln, zu Variablen dieses Verwertungsprozesses macht. Von den vielen entsprechenden Passagen quer durch das gesamte Marx'sche Werk sei wenigstens eine wiedergegeben. In der *Deutschen Ideologie* heißt es: „Die soziale Macht, das heißt die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie

nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft" (MEW 3, 34 = TS 153).

Erstaunlich genug, dass dieses zentrale Denkmotiv innerhalb der marxistischen Tradition in seinem Stellenwert kaum erkannt, gar als „unwissenschaftlich" (Louis Althusser) abqualifiziert wurde. Es blieb der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung vorbehalten, Marx' Fetischismusanalyse wiederzuentdecken und ihren zentralen Status für die Analyse des Kapitalismus selbst zu erkennen (vgl. vor allem Kern 2013, 77-89). Theologisch wurde dies mithilfe eines ebenfalls innerhalb der Theologie verdrängten biblischen Grundmotivs des Gegensatzes zwischen dem Gott des Lebens und den Götzen der Unterdrückung in Verbindung gebracht. Vor allem im Anschluss an die polemischen Texte des „zweiten Jesaja" (vgl. Jes 44,13-17) zeigen die Befreiungstheologen auf, dass das Unterscheidungskriterium zwischen dem Gott des Lebens und den „Götzen" der lebendige Mensch in seiner leiblichen Bedürftigkeit ist! Das solidarische Subjektwerden der Menschen vor Gottes Angesicht als die Sinnspitze der Heilsgeschichte überhaupt unterzieht jeder Ökonomie die Legitimation, die auf der systematischen Ausschaltung, Verobjektivierung der Subjekte selbst beruht. Nicht der theoretische Atheismus, sondern die praktische Leugnung Gottes im Götzendienst des Kapitals wird von den Befreiungstheologen daher als die eigentliche theologische Herausforderung betrachtet. Michael Ramminger rezipiert diese theologische Grundhaltung für sich folgendermaßen: „Der entscheidende Punkt an der ‚Gottesfrage' [in Anführungszeichen] ist eben nicht, ob Gott existiert oder nicht; die Gottesfrage ist also zunächst keine ontologische und metaphysische Frage, sondern eine praktische Frage danach, wer oder was jeweils in einer Gesellschaft als Gott funktioniert" (Ramminger 2018, 149-150).

Der Wahrheitsgehalt dieser Aussage ist unbestritten und jeder Theologie auf der Höhe der Aufklärung geläufig. Spätestens nach Kant stellt sich die Gottesfrage, wenn überhaupt, im Kontext der „praktischen Vernunft", als nachträgliche Reflexion einer praktisch-existenziellen Behauptung Gottes. Diese aus ihrer individualistischen Engführung herausgeführt und in ihrer gesellschaftlich-politischen Relevanz theologisch begründet zu haben, war das Verdienst der „neuen politischen Theologie", vor allem von Johann Baptist

Metz und im Anschluss daran der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (vgl. dazu Kern 2013, 13-18). Allerdings muss hier dem Missverständnis vorgebeugt werden, das Gott hier zur bloßen Chiffre verkommen ließe, um politische Optionen mit der eigenen zufälligen religiösen Sozialisation in Verbindung zu bringen. In diesem Fall würde, mit Kierkegaard gesprochen, nicht mehr geglaubt, sondern Glaube „gespielt". Genau dann wird Gottrede zur hohlen Tautologie, die mit Recht dem Verdikt der ersten Marx'schen Religionskritik zum Opfer fiele. Und auch unser praktisches Engagement gegen den Kapitalismus liefe Gefahr, zur bloßen Simulation zu geraten. Wir dürfen gerade um dieses Engagements willen nicht darauf verzichten, uns der anspruchsvollen Aufgabe zu unterziehen, den eigenständigen, nicht reduzierbaren Sinn der Behauptung Gottes zu begründen. Das dürfen wir gerade unseren säkularisierten Zeitgenossen nicht vorenthalten. Vom existenziellen Ringen um die Wirklichkeit Gottes hängen die Kompromisslosigkeit unserer Praxis und die Ernsthaftigkeit unserer theologischen Qualifikation des Kapitalismus ab.

Was aber rechtfertigt es, den Kapitalismus als „Religion" zu qualifizieren und ihn in der Vermessenheit eben dieses Anspruchs theologisch zu kritisieren? Kuno Füssel argumentiert folgendermaßen: „Prinzipiell muss auch der Kapitalismus, um bei allen Mitgliedern Zustimmung zu erlangen, den Eindruck erwecken, dass er Glück für alle produziert und in seine Verheißungen alle Mitglieder der Gesellschaft eingeschlossen sind. Doch sowohl die Geschichte als auch der gegenwärtige Zustand der kapitalistischen Gesellschaften beweisen, dass er strukturell unfähig ist, dies praktisch und auf Dauer zu leisten. Gerade deswegen aber tritt er selber als Religion auf, und nicht nur als Religionsersatz. [...] [D]er Kapitalismus ist konstitutionell dazu gezwungen, sein Angebot zu erweitern, das heißt sich von der Ebene der Ökonomie auf die Ebene der Religion emporzuschwingen und damit sich selbst als Religion zu präsentieren, die vorhandene traditionelle Religion also nicht nur zu nutzen, sondern sie in allen ihren Funktionen zu beerben. [...] Die Unfähigkeit des gegenwärtigen Kapitalismus, eine menschenwürdige Existenz für alle Menschen auf der Welt zu garantieren [...], könnte den Kapitalismus in eine allgemeine Legitimationskrise stürzen, der er dadurch zu begegnen sucht, dass er sich religiöse Potenzen aneignet und instrumentalisiert" (Füssel 2017, 81-82).

Je mehr Leid der Kapitalismus aus sich herausgebiert, als je katastrophenträchtiger er erscheint, umso mehr muss er, um sich selbst zu rechtfertigen,

seinen Anspruch erhöhen, sich als alternativlos erklären, sich religiösen Status anmaßen. Aber gilt diese Legitimationskrise nicht für jede nicht-egalitäre Gesellschaft? Ist damit eigentlich schon das Spezifische des Kapitalismus angesprochen? M.E. ist die religiöse Anmaßung des Kapitalismus viel eher in seinem Wachstumszwang begründet, in dem seine Tendenz liegt, sich zu „totalisieren", alle geografischen Räume, aber auch alle Sphären des menschlichen Lebens zu durchdringen. Genau in diesem Sinne ist für Drewermann dieses Wirtschaftssystem „[...] weit mehr [...] als ein bloß ökonomischer Organisationszustand der Gesellschaft. Es ist [...] imstande, die Dynamik seiner eigenen Maßlosigkeit jedem Hersteller, jedem Händler, jedem Käufer, jedem und allen also, aufzuzwingen. Sein immanenter Wachstumsdruck verinnerlicht sich als Motiv der Unersättlichkeit: Der Kapitalismus bedarf der *Gier* nach immer mehr; Konsumverzicht, Produktionsrückgang, Bedürfniseinschränkung bedeuten Stagnation und Rezession; sie sind Warnzeichen der Krisen des Systems" (Drewermann 2017, 364).

Das heißt: Aufgrund des inhärenten Wachstumszwangs bekommt der Kapitalismus totalitären Charakter und erheischt die Durchdringung nicht nur aller äußeren Räume, sondern auch die Kolonisierung des Denkens und Empfindens, die Durchdringung aller Lebensbereiche. Diese totalitäre Tendenz unterscheidet ihn von allen anderen Wirtschaftssystemen, denen der Einzelne sich zunächst auch fügen muss, denen gegenüber er aber eine Distanz aufbauen kann. Aufgrund dieses totalitären Charakters ist Kapitalismus Gegenreligion.

Kosmologie der Herrschaft – Kosmologie der Befreiung

Zielscheibe der Marx'schen Religionskritik ist konkret das Christentum. Natürlich ist dies zunächst Hegel geschuldet, der das Christentum als die höchste Entwicklungsstufe von Religion verstand, aber auch der Tatsache, dass der preußische Staat sich eine dezidiert christliche Grundlage gegeben hat. Nun, da diese historische Konstellation endgültig weggefallen ist, darf man die Frage stellen, ob eine Religionskritik im Anschluss an Marx nicht den Gegenstand wechseln müsste. Wie immer man das Christentum insgesamt einschätzen mag: Es ist heute sicher nicht die bedeutendste ideologische, die kapitalistischen Verhältnisse verschleiernde und rechtfertigende Ausdrucksgestalt. Leonardo Boff und Mark Hathaway machen uns in ihrem grundlegenden

Werk *Befreite Schöpfung* auf einen ganz anderen Zusammenhang aufmerksam: Dem globalen Kapitalismus entspricht heute als Bewusstseinsform eine – säkulare – *Kosmologie der Herrschaft*, ein Weltbild, das dem Interesse an der gnadenlosen Ausplünderung der Natur entspricht und die Individuen durch Vermittlung von Gefühlen der Ohnmacht, der Resignation und durch die Verinnerlichung eines Suchtverhaltens hierfür gefügig macht. Sie zeigen auf, dass das Alltagsbewusstsein der Menschen von einer Sicht der Wirklichkeit insgesamt geprägt ist, die die fatalistische Ergebenheit in die Herrschaft des globalen Kapitalismus ermöglicht und fördert. Die ökonomischen Verhältnisse haben ihre psychische Resonanz in den Phänomenen Verleugnung, Verzweiflung und Sucht. Der Verfestigung dieser systemkonformen Verhaltensweisen dient eine bestimmte Auffassung von der Wirklichkeit insgesamt und vom Platz des Individuums darin. Es ist eine Sichtweise vom Kosmos insgesamt, die keineswegs mehr vereinbar ist mit den Erkenntnissen der neueren Naturwissenschaften. Das Alltagsbewusstsein der Menschen geht üblicherweise aus von einem determinierten Kosmos, von einer strikten Trennung von Bewusstsein und „Außenwelt", von der alten cartesianischen Dichotomie von Geist und Materie, von einem mechanistischen Kosmos, dem keinerlei Sinn eingestiftet ist, von der Evolution des Lebens, die im neodarwinistischen Sinne lediglich von den Mechanismen der Zufallsmutation und des Konkurrenzkampfes um das Überleben der am besten Angepassten geprägt ist ... Diese Weltsicht entspricht exakt dem Interesse an der rücksichtslosen Ausbeutung der Natur, dem „monokulturellen Denken" und der Alleinherrschaft eines ökonomischen Nutzenkalküls. Eine ganzheitliche Kosmologie hingegen, wie sie Hathaway und Boff ausgehend von den neueren Erkenntnissen der Naturwissenschaften skizzieren, stellt eine Bedrohung dar für die herrschende Gesellschaftsordnung. Solange Natur und Mensch nur als komplexe Maschinen betrachtet werden, sind wir auch nur auf technologische und materielle Bedürfnisse reduziert. Das Prometheus-Unternehmen der Industriegesellschaft erfordert eine Sichtweise der Evolution und der Biosphäre, die einer indifferenten Zufallswelt die umwälzende Kraft des Fortschritts entgegensetzen kann. Die beiden Autoren plädieren dagegen für eine *Kosmologie der Befreiung*, die den Kosmos insgesamt nicht mehr als aus toten Dingen begreift, die Materie nicht mehr nach dem „Klötzchen-Modell" versteht, sondern als Ergebnis von dynamischen, relationalen Strukturen, denen irgendetwas noch Tieferes, Subtileres zugrunde liegt. Befreiendes Handeln im Sinne von Solidarität und Nachhaltigkeit bedarf, will es nicht selbst wieder illusionär werden, einer Grundlage in der Kosmogenese

selbst. „Wenn der Kosmos keinen Sinn offenbarte, würde unser Leben letztlich auf einen Kampf ums Überleben oder vielleicht auf das Streben nach unmittelbarem Vergnügen reduziert. Würde es sich in einem weiten Kontext wirklich lohnen, nach einer echten Befreiung zu streben und einen Weg zu suchen, in Harmonie mit der größeren Lebensgemeinschaft der Erde zu leben?“ (Boff/Hathaway 2016, 273).

Nach „Opium“ jedenfalls klingt dies keineswegs. Die Auseinandersetzung mit der Marx'schen Religionskritik kann – den Marx'schen Kriterien selbst zufolge – nicht allein auf theoretischer Ebene erfolgen. Denken ist ja Marx' historischem Materialismus zufolge immer zurückzubeziehen auf den sinnlich-tätigen Menschen, darauf, wie er sein materielles Dasein sichert und verwirklicht. Dementsprechend braucht auch das Nachdenken über Gesellschaftsveränderung selbst ein praktisches Fundament. Auch Gesellschaftstheorie ist rückgebunden an eine entsprechende emanzipatorische Praxis und an eben diesem Kriterium zu messen. Ob der Religion Daseinsberechtigung zukommt, ob sie ein eigenständiges Wort zur Wirklichkeit zu sagen hat, das nicht einfach hohle Tautologie ist – das entscheidet sich letztlich daran, ob sie sich angesichts unserer umfassenden Biosphärenkrise, in der die menschliche Zivilisation insgesamt auf dem Spiel steht, als Sinnressource erweist, die das konsequente Handeln im Sinne von Humanität, Solidarität und der Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen auch unter den düsteren gegenwärtigen Aussichten motivieren kann.

Literatur

Boff, Leonardo/Hathaway, Mark, Befreite Schöpfung. Kosmologie – Ökologie – Spiritualität, Kevelaer 2016.

Drewermann, Eugen, Von Krieg zu Frieden (Kapitalismus & Christentum, 3), Ostfildern 2017.

Engels, Friedrich, Im Widerspruch denken. Ansichten eines smarten Revolutionärs. Herausgegeben von Bruno Kern, Wiesbaden 2018.

Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums, Stuttgart 2005.

Füssel, Kuno, Die Religion in Gesellschaft der Gesellschaft. Marxistische, religionswissenschaftliche und befreiungstheologische Reflexionen zum Thema Religion, in: Hinkelammert, Franz J./Eigenmann, Urs/Füssel, Kuno/Ramminger, Michael, Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit, Münster 2017, 60-91.

Füssel, Kuno, Hommage an Marx. Warum und wie sollte man sich mit Karl Marx beschäftigen?, in: Ramminger, Michael/Segbers, Franz (Hg.), „Alle Verhältnisse umzuwerfen ... und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.“ Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx, Hamburg 2018, 18-30.

Gollwitzer, Helmut, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, München 21967.

Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001.

Honneth, Axel, Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung, Frankfurt a. M. 2015.

Kern, Bruno, Theologie der Befreiung, Tübingen 2013.

Kern, Bruno, „Es rettet uns kein höh'res Wesen"? Zur Religionskritik von Karl Marx – ein solidarisches Streitgespräch, Ostfildern 2017 (a).

Kern, Bruno, Karl Marx. Ökonom – Redakteur – Philosoph, Wiesbaden 2017 (b).

Kern, Bruno, Das Märchen vom grünen Wachstum. Plädoyer für eine solidarische und nachhaltige Gesellschaft, Zürich 22020.

Marx, Karl/Engels, Friedrich, Werke. Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bde. 1-43), Berlin 1956 ff (zit. als MEW mit entsprechender Band- und Seitenzahl).

Marx, Karl, Texte – Schriften. Ausgewählt, eingeleitet und kommentiert von Bruno Kern, Wiesbaden 2015 (zitiert als TS).

Metz, Johann Baptist, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006.

Müller, Klaus, Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld, Kevelaer 2011.

Ramminger, Michael, Götzen, Fetische und das Jenseits des Kapitalismus, in: Ramminger, Michael/Segbers, Franz (Hg.), „Alle Verhältnisse umzuwerfen ... und die Mächtigen vom Thron zu stürzen." Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx, Hamburg 2018,147-157.

Herbert Böttcher

Politisch-theologische Kurzschlüsse

Politische Theologie und die Suche nach Anschluss an Badious Paulus

1. Politische Theologie und Badious politische Philosophie

Im Horizont der von Johann Baptist Metz entwickelten politischen Theologie sucht Philipp Geitzhaus nach Anschlussmöglichkeiten an die politische Philosophie von Alain Badiou[1]. In Badious Philosophie geht es wesentlich um die Neubegründung von Subjekt und universaler Wahrheit, die Perspektiven für eine neue politische Praxis eröffnen sollen. Herausforderung dafür ist die Situation des globalisierten Kapitalismus und die Schwierigkeit, Alternativen zu entwickeln. Dies provoziert die Frage nach neuer Handlungsfähigkeit und einem handlungsfähigen Subjekt. An dieser Stelle wird für Badiou Paulus interessant. In ihm sieht er eine Figur, die – durch ein Ereignis zum Subjekt geworden – Universalität neu begründet und eine Praxis auf den Weg gebracht hat, die auf die Gleichheit aller zielt.

Berührungspunkte mit der politischen Theologie von Metz lassen sich anhand seiner Beschreibung des christlichen Glaubens als „eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft“[2]. Hier wird deutlich:

Auch bei Metz geht es um die Frage nach dem Subjekt-werden – und zwar „gegenüber dem schleichenden Tod des Individuums in einer evolutionistisch gestimmten Welt“[3]. Diese Frage zielt insofern auf Universalität, als es um das Subjektsein aller geht. Dies wiederum ist eine praktische Frage, da alle zum Subjekt werden sollen. Die Wahrheit, die darin zur Geltung kommt, ist eine praktische, auf Verwirklichung ausgerichtete Wahrheit. Bei Metz wird die Frage nach theologischer Wahrheit im Horizont des Glaubens an den einen

1 Philipp Geitzhaus, Paulinischer Universalismus. Alain Badiou im Lichte der Politischen Theologie, Münster 2018.

2 Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentltheologie. Gesammelte Schriften (JBMGS) 3/1, Freiburg 2016, 97.

3 Ebd., 96.

Gott als Gott aller gestellt, während Badiou die Wahrheit in einer Ontologie der Mannigfaltigkeiten, also nicht in einem Einen, sondern in Vielheit fundiert. In seinem Buch „Paulus. Die Begründung des Universalismus“[4] fokussiert er diese Fragen auf den Apostel Paulus. Er interpretiert ihn im Horizont der Suche nach dem Subjekt und einer universalen Wahrheit. Sie bricht mit dem Bestehenden und eröffnet dadurch wieder neue Möglichkeiten des Handelns.

Charakteristisch für das theologische Denken von Metz ist seine Situationsbezogenheit[5]. Die Situation, in der Theologie betrieben wird, bestimmt er als „nach Auschwitz“[6]. Er sieht das Christentum „vor der Frage, ob es die Katastrophengeschichte unserer Zeit und den damit verbundenen Kontingenzschock wahrgenommen hat, der es ihm verwehrt, von Gott ausschließlich in abstrakter, leidfreier Begrifflichkeit, sozusagen außerhalb der konkreten menschlichen Leidensgeschichte zu reden“[7]. Auf so verstandene Situationsbezogenheit insistiert Metz gegen idealistisches Denken in der Theologie, in dem Sinn und Heil, Wahrheit und Rettung ontologisch als zeitlose Wahrheit gesichert erscheint und das sich durch die Leidensgeschichten der Menschen nicht mehr irritieren lässt. Entsprechend versteht Metz seine politische Theologie als ‚nachidealistische Theologie‘.[8]

In seinem Versuch, Theologie ‚nachidealistisch‘ zu formulieren, greift Metz Adornos Kritik an vermeintlich zeit- und geschichtslosen Ontologien ebenso wie sein Insistieren auf der Negativität menschlichen Leidens auf. Nach Adorno straft „die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt […] die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die es der Erfahrung ausreden möchte. […] Darum ist Identitätsphilosophie Mythologie als Gedanke.“[9]

4 Alain Badiou, Paulus. Die Begründung des Universalismus, Zürich/Berlin 2009.
5 Vgl. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Anm. 2), 25ff.
6 Vgl. ders, Memoria passionis. in: JBMGS 4, Freiburg 2017, 45ff.
7 Ebd., 45f.
8 Vgl. ders, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: JBMGS 3/2, Freiburg im Breisgau 2016, 125-142.
9 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik. Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt am Main 6/2013, 13-400, 203. Vgl. auch ders., Ontologie und Dialektik, Frankfurt am Main 2008.

2. Zum gesellschaftlichen Kontext der politischen Philosophie Badious

Vor dem Hintergrund einer situationsbezogenen und nachidealistischen Perspektive ist Badiou auf die Kontextualisierung seiner Paulusinterpretation zu befragen. Er schreibt sein Paulus-Buch Ende der 1990er Jahre. Dabei spielt die Beobachtung eine Rolle, dass sich in Frankreich mit der „Installation der Partei Le Pens“[10] ein „Identitätsfanatismus“[11] ausbreitet. Er ist geprägt von einer identitären Logik, die Frankreich den Franzosen zuschreibt und die eigene Nation gegen alle abgrenzt, die nicht Franzosen sind. Darin sieht Badiou eine Entsprechung zu dem, was er „die kapitalistische monetäre Abstraktion“[12] nennt. Mit diesem Begriff zielt er auf die „ständige Ausweitung der Automatismen des Kapitals“[13] auf dem Weltmarkt. Während das Kapital frei zirkulieren kann und dabei mit einem Prozess der Homogenisierung verbunden ist, wird die „Zirkulation von Personen“[14] identitär eingeschränkt. Eine identitäre Logik zeigt sich auch in der Affirmation kultureller Vielfalt. Auch sie ist mit dem Weltmarkt verknüpft, da sie den Anstoß „zu neuen Produkten, zu speziellen Zeitschriften, zu ‚freien‘ Einkaufszentren [...]“[15] gibt. Die ‚monetäre Abstraktion‘ geht also einher mit einer „kulturalistischen und relativistischen Ideologie“, einem „Prozess der Fragmentierung in geschlossenen Identitäten“[16]. Badious Beobachtungen lassen sich so zusammenfassen: „Während die Bewegungen des Kapitals den Raum homogenisieren, bilden sich gleichzeitig subjektive und nationale Identitäten aus. Sie werden zum Anknüpfungspunkt einer nationalen Identitätspolitik, die mittels des Rechts diejenigen verfolgt, die nicht in den Raum nationaler Identitäten eingeschlossen sind.“[17]

Die monetäre Homogenität des Kapitals als abstrakte und falsche Universalisierung sowie die Partikularitäten von identitären Teilmengen konstituieren eine vermeintlich alternativlose gesellschaftliche Situation. Einen Ausweg kann es nur über einen Bruch geben, der eine universale Singularität bzw.

10 Alain Badiou, Paulus (Anm. 4), 15.
11 Ebd., 16.
12 Ebd., 17.
13 Ebd.
14 Ebd.
15 Ebd., 18.
16 Ebd., 17.
17 Herbert Böttcher, Hilft in der Krise nur noch beten? Zur Flucht in paulinischen Messianismus, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft 16/2019, 86-181, 89.

einen singulären und wahren Universalismus konstituiert. Die Sehnsucht nach einem solchen Bruch verbindet sich mit der „Suche nach einer neuen militanten Figur […] einer Figur, die berufen wäre, derjenigen nachzufolgen, die am Beginn des Jahrhunderts Lenin und die Bolschewiken verkörpert haben und die man als Kämpfer im Dienst der Partei ansehen kann“[18]. In der Suche nach einer solchen Figur wird Paulus reaktiviert. Für Badiou verkörpert er die Verbindung „zwischen der generellen Idee eines Bruchs, eines Umsturzes, und der einer Praxis und eines Denkens […], welches die subjektive Materialität dieses Bruches darstellt“[19]. Paulus hat mit identitärem Partikularismus gebrochen und einen singulären Universalismus bzw. eine universale Singularität begründet. Singularität und Universalität sind hier so miteinander verbunden, dass die Partikularitäten vom Prinzip der Egalität, wie es in Gal 3,28 – „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich“ – grundgelegt ist, relativiert, außer Kraft gesetzt oder überwunden werden. Nach Badiou hat Paulus „eine kulturelle Revolution ausgelöst“[20], „indem er entschied, dass niemand von dem, was eine Wahrheit fordert, ausgenommen ist“, und er dabei „das Wahre vom Gesetz losriss“[21].

Es gibt also eine Reihe von Berührungspunkten zwischen Badious politischer Philosophie und politischer Theologie. Was auf den ersten Blick so nahe beieinander zu liegen scheint, wird in sehr unterschiedlichen Ansätzen des Denkens entfaltet. Die Differenzen verschärfen sich noch, wenn die politische Theologie aus der Perspektive radikaler Kapitalismuskritik, wie sie als Kritik von Wert und Abspaltung von Robert Kurz und Roswitha Scholz entwickelt worden ist, selbst noch einmal kritisch reflektiert wird und so Möglichkeiten ihrer Korrektur und Weiterentwicklung in den Blick kommen. Beide Differenzen – die zwischen Metz und Badiou und die zwischen Metz und radikaler Kapitalismuskritik – sollen in diesem Text deutlich gemacht werden.

18 Badiou, Paulus (Anm. 4), 8.
19 Ebd.
20 Ebd., 24.
21 Ebd., 23f.

3. Badious Philosophie als Hintergrund seiner Paulus-Lektüre

3.1 Zur Bedeutung des Ereignisses in Badious Philosophie

Badious Lektüre des Paulus ist von seiner Philosophie bestimmt. In deren Zentrum steht die Frage nach der Beziehung von Sein und Ereignis[22]. Über das Ereignis will er die Zeit mit der Zeitlosigkeit des Seins verbinden. Das Ereignis lässt in der Zeit eine Möglichkeit erscheinen, „die unsichtbar und undenkbar war"[23]. Es markiert einen Einschnitt, einen Bruch, der die Gesamtlage verändert. Die Wahrheit des Ereignisses „ist" nicht, sondern wird in einem „generischen Prozess" hervorgebracht.

Dieser Prozess bringt nicht nur die Wahrheit, sondern mit ihr auch das Subjekt hervor[24]. Es entsteht dadurch, dass Menschen die Möglichkeiten ergreifen, die ihnen das Ereignis eröffnet, und ihm die Treue halten. Diese Wahrheit kann nur als generische Wahrheit in geschichtlichen Veränderungsprozessen dadurch zur Geltung kommen, dass Subjekte in ihrem Handeln dem Ereignis entsprechen.

Solche Erfahrung der Wahrheit „ist die einer subjektiven Singularität, die so beschaffen ist, dass sie aus den eigenen subjektiven Folgerungen heraus über das Geheimnis des Realen verfügt"[25]. Die Wahrheit des Ereignisses darf nicht so missverstanden werden, als setze sie „eine inhaltlich definitive und substantielle Wahrheit frei"[26]. Ihre Bedeutung bleibt offen, unbestimmbar, letztlich leer. Entsprechend ist Badious Ereignis ein leeres Ereignis.

3.2 Das Ereignis und das Sein

Im Unterschied zu postmodern dekonstruktivistischem Denken ist Badious Wahrheit zurück gebunden an das Sein, also an eine allgemeine, d. h. ontologische Wahrheit. Das postmoderne Denken kommt bei ihm aber insofern zur Geltung, als er das ontologisch Gemeinsame der Dinge in der Vielheit mit ihren Mannigfaltigkeiten fundiert. Sein ist nicht Sein in der Einzahl,

22 Vgl. Alain Badiou, Das Sein und das Ereignis, Zürich/Berlin 2016.
23 Alain Badiou mit Fabien Tarby (2012): Die Philosophie und das Ereignis. Mit einer kurzen Einführung in die Philosophie Alain Badious, Wien/Berlin, 2012, 17.
24 Vgl. Badiou, Sein und Ereignis (Anm. 22), 439ff.
25 Ebd., 38.
26 Badiou, Tarby, Philosophie und Ereignis (Anm. 23), 161.

kein ‚unum', sondern Sein in der Unendlichkeit von Mannigfaltigkeiten, die unendlich in neue Mannigfaltigkeiten zerlegbar sind.

Zur Begründung beruft sich Badiou auf die Mengenlehre. Demnach kann eine Menge nie vollständig sein. Das, was sie bestimmt, ist immer abhängig von einer nicht bestimm- und lokalisierbaren Leere. Die Theorie der Mannigfaltigkeiten, die sich von dem Einen verabschieden will, impliziert die Existenz einer leeren Menge. Paradox ausgedrückt: Mannigfaltigkeiten ‚bestehen' aus einer substanzlosen Leere ohne inhaltliche Bedeutung. Sein steht für nichts anderes als für „Mannigfaltigkeiten, die in die Unendlichkeit gehen und als letztes Ende nichts als die bedeutungslose Leere haben"[27]. Damit ist „der Name der Leere"[28] die einzig greifbare Präsentation dessen, was als reine Mannigfaltigkeit unrepräsentierbar bleibt. D.h.: Sie kann nicht beginnend mit Eins gezählt werden. In den Worten Badious: „Wenn das Eins nicht gezählt werden kann, tritt an die Stelle der Vielheit die reine Leere, als dasjenige, was *einzig als Sein* übrig bleibt" (Hervorh. i.O.)[29].

Aus dieser Unbestimmbarkeit, d. h. aus solcher Inhalts- und Objektlosigkeit, kann etwas Neues entstehen, das aus der bisherigen Situation einer Menge, ihrer immanenten Kohärenz, nicht begriffen werden kann. Auf dieser Ebene nun gilt: „*Es gibt* Eins." (Hervorh. i.O.)[30] Für Badiou heißt das: „Es gibt nicht ‚das Eine' (l'Un), es gibt nur die Zählung-als-Eins."[31] Das Eins ist also nicht mit einem Inhalt verbunden, sondern eine reine Operation, ein Rechenverfahren, dem die Vielheit voransteht. Mit dem Ereignis wird das an der Mengenlehre gewonnene rein formale ontologische Denken in den Kontext politischen Denkens übertragen. Aus einer nicht bestimm- und lokalisierbaren Leere kann etwas Neues, ein Ereignis, entstehen, das aus der bisherigen Situation einer Menge, ihrer inneren Kohärenz nicht begriffen werden kann. Es ist kein Element oder eine Menge von Elementen der herrschenden Struktur, sondern gehört „der Dimension des Nicht-Seins"[32] an. In ihm blitzt die Leere auf, die unter der Struktur verborgen ist bzw. von den herrschenden Zuständen unterdrückt wird. In sie bricht das Ereignis ‚ex nihilo' ein. Es ist Ergebnis

27 Ebd., 155.
28 Badiou, Sein und Ereignis, 52.
29 Ebd., 51.
30 Ebd., 37.
31 Ebd., 38.
32 Slavoj Žižek, Die Tücke des Subjekts, Frankfurt am Main 2010, 175.

der Immanenz einer Welt, die in einer leeren Vielheit gründet, und deren unendliche Vielheit Bestandteil ihrer Immanenz ist. Mit dem Ereignis soll das rein formale ontologische Denken für den Kontext politischen Denkens und Handelns geöffnet werden.

Die klassische ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem wird bei Badiou zur Unterscheidung von Sein und Ereignis. Das Ereignis gründet in der Idee einer reinen und leeren Mannigfaltigkeit. Sie ist über das Ereignis mit empirischen, also durch Eins als Operator zählbaren und benennbaren Mannigfaltigkeiten verbunden. Dabei bleibt ein Überschuss, der nicht in der Konsistenz einer zählbaren Menge aufgeht. Dieser Überschuss bietet die Möglichkeit dafür, dass sich das Sein mit einem Ereignis und seiner Wahrheit verbinden kann. Das Ereignis ist – wie Badiou sagt – ‚aleatorisch', es entsteht aus dem Zufall. Es fällt vom Himmel oder bricht aus dem Nichts ein, im Fußball einem Tor vergleichbar, das ‚aus dem Nichts' fällt. Ein solches Ereignis löst eine Wahrheitsoperation oder einen Wahrheitsprozess aus. Aber auch sie bleiben als reine Wahrheitsoperation oder als Wahrheitsprozess ein leeres, nicht mit einem Inhalt verbundenes Verfahren. Aus solchen Operationen soll eine Wahrheit entstehen, die zurück gebunden ist an eine Wahrheit, die ihren ontologischen Grund in einer leeren Vielheit hat. Damit das Ereignis ein Wahrheitsverfahren – eine Wahrheitsoperation oder einen Wahrheitsprozess – auslösen kann, muss es selbst inhaltlich leer bleiben.

Mit der Ontologisierung der Vielheit und ihrer Verbindung mit einem Ereignis, das zwar ‚geschichtlich' ist, aber leer und objektlos bleibt, eliminiert Badiou jenen ‚Zeitkern', der für eine kritische Gesellschaftstheorie und Theologie konstitutiv ist und Wahrheit in der Geschichte situiert. Badious Wahrheit gründet also in einer leeren Vielheit, die mit mit einem leeren, inhalts- und objektlosen Ereignis verbunden ist. Wahrheit aber hat einen „Zeitkern". Darauf insistieren Horkheimer und Adorno noch einmal im Vorwort zur Neuherausgabe der „Dialektik der Aufklärung" 1969[33]. Und Adorno betont in der Negativen Dialektik: Eine vermeintliche Zeitlosigkeit sei „die Höhe von Verblendung"[34].

33 Vgl. Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950, in: Gesammelte Schriften Band 5, Frankfurt 2003, 64.

34 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 9), 64.

3.3 Existentielle Wahrheit und Dezisionismus als Ermächtigung zum Handeln

Als subjektive Widerfahrnis ist das leere Ereignis der Begründbarkeit und Analyse entzogen. An die Stelle einer Begründung tritt das aus dem religiösen Kontext entliehene Bekenntnis zum Ereignis. Sein Wahrheitsgehalt kann nicht begründet, sondern nur in existentieller Treue zum Ereignis als glaubwürdig bezeugt und in existentieller Gewissheit gelebt werden. Insofern das sich selbst legitimierende Ereignis handlungsfähig macht, kann eine Brücke zum politischen Handeln geschlagen werden. Das Subjekt hat sich in einer universalen Singularität oder in einem singulären Universalismus wieder gefunden und als politischer Handlungsträger neu konstituiert. Das entschwundene ‚revolutionäre Subjekt' ist als militanter politischer Aktivist auferstanden. Dabei bewegen sich Ereignis und das ihm treue Subjekt in einem zirkulären Verhältnis. Das Ereignis ‚offenbart' sich nur dem es in ‚Treu und Glauben' annehmenden Subjekt, während das Subjekt in eine Art feudales Treueverhältnis zum Ereignis tritt, das ihm die Wahrheit des Ereignisses erschließt und Rettung verspricht. Der „Überschuss der Subjektivität" ist – wie Žižek bemerkt – die „einzige Hoffnung auf Erlösung"[35].

In der existentiellen Annahme des Ereignisses als einer subjektiven Widerfahrnis sind Existentialismus und Dezisionismus miteinander verbunden. Wer sich zum Ereignis bekennen und ihm die Treue halten will, muss sich für seine Wahrheit entscheiden. Die Annahme des Ereignisses lässt Rettung aus dem Nichts imaginieren, ohne die konkrete Totalität kapitalistischer Gesellschaft analysieren und negieren zu müssen. So ist eine Hoffnung geboren, die politische Aktivisten davor bewahrt, ihre politische Ohnmacht mit der logischen und historischen Schranke der Kapitalverwertung in Verbindung bringen zu müssen. In der Trostlosigkeit ohnmächtiger Selbstunterwerfung unter die zur Uniformität zwingenden Verhältnisse verspricht die entschiedene existentielle Annahme des Ereignisses einen Ausweg, bei dem die Totalität der kapitalistischen Vergesellschaftung unangetastet bleiben kann.

35 Žižek, Tücke des Subjekts (Anm. 32), 179.

3.4 Unter dem Patronat von Nietzsche und Heidegger?

Die Leere des Seins und des Ereignisses erinnern an Nietzsches Nihilismus[36]. Er ergibt sich aus dem von Nietzsche proklamierten „Tod Gottes"[37]. An die Stelle des einen Gottes tritt bei Badiou das Sein als Mannigfaltigkeit. Sie ist kein Verlust, die als desorientierender Nihilismus zu erleiden wäre, sondern zu bejahende „erste aller Wahrheiten"[38]. Die Wahrheit der Leere bzw. des Nichts tritt an die Stelle des Seins. Sie fundiert Ereignis, Subjekt und Wahrheitsprozess in einer leeren Immanenz. Dies mündet in eine Ethik, deren ‚höchstes Gut' die Treue des Subjekts zum leeren Ereignis und seiner leeren Wahrheit ist. Darin findet das Subjekt zu seinem Da-Sein.

Bei solchen ontologischen Konstruktionen und dezisionistischen Existenzialisierungen ist der Ober-Ontologe Heidegger – nach Badiou „der letzte Philosoph der universell anerkannt werden kann"[39] – nicht allzu weit. Seine Präsenz in Badious Ontologie der Leere ließe sich sogar angelehnt an traditionelle christliche Trinitätstheologie formulieren: Die ontologische Leere der Mannigfaltigkeit als der leer gewordene Gott (Vater) lichtet sich, erschließt sich in der Leere des Ereignisses als dem inkarnierten, nun aber inhaltslosen Sohn. Diese Erschlossenheit eröffnet dem Subjekt die Möglichkeit des ‚Da-Seins' in der Wahrheit, das Existieren im Geist auf dem Weg einer Ethik der Treue. Hier wird das sich erschließende Sein als vom Subjekt bejahtes zur Entschlossenheit.

Nun ist der entscheidende Unterschied zu Heidegger nicht zu übersehen. Während bei Heidegger das Sein mit Bedeutung und einer Aura der Erhabenheit aufgeladen ist, ontologisiert Badiou die Abwesenheit von Bedeutung in einer Ontologie der Leere. Darin ist er aber Gott nicht losgeworden. Er ist als Fetisch in die Immanenz eingewandert. Seine Zeitlosigkeit als Herrschaft über die Zeit verschmilzt mit einer immanenten Unendlichkeit, aus deren Leere sogar Rettung als Heil, Ereignisse als Heilsereignisse generiert werden sollen. Solange eine „erste aller Wahrheiten" in einer Ursprungsphilosophie gesichert

36 Vgl. Thomas Rudhof-Seibert, Dialektik des Geistes, des Lebens und der Existenz, in: Philipp Geitzhaus und Michael Ramminger (Hg.), Ereignis, Freiheit, Transzendenz. Auseinandersetzungen mit Alain Badiou, Münster 2020, 73-91, vor allem 76f, 82ff.

37 Vgl. Friedrich Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Abschnitt 47: Der tolle Mensch, in: ders., Friedrich Nietzsche Werke in zwei Bänden, Band I, Essen, 247-322, 283.

38 Rudhof-Seibert (Anm. 36), 77.

39 Badiou, Sein und Ereignis (Anm. 22), 15.

und bejaht werden soll, ist dem Bann und den Verblendungszusammenhängen identitär-idealistischen Denkens nicht zu entkommen, mag es sich noch so erhaben atheistisch gebärden. Mit ihr verbunden ist der affirmative Charakter des Denkens und die Distanz zu einer negativ kritischen Dialektik.

4. Badious Rückgriff auf Paulus

4.1 Das Ereignis bei Paulus

Nach Badiou ist das Ereignis für Paulus eine Stimme, die ihn auf seinem Weg zur Verfolgung der Christen unterbricht und ihn zum Apostel macht. In dieser Bekehrung erkennt er die Wahrheit seiner Existenz. Sie macht ihn zum Subjekt, zum militanten Kämpfer für die Wahrheit einer Universalität, die mit den Grenzen zwischen Juden und Griechen ethnische und kulturelle Differenzen überwindet.

Das Ereignis der Bekehrung ist – so Badiou – „das subjektive Zeichen des eigentlichen Ereignisses, welches die Auferstehung Christi ist“[40]. Dieses Ereignis beruht auf einer Fabel, deren einziger, inhaltlich jedoch zu vernachlässigender Anhalt die geschichtliche Realität das Kreuz ist. Als reines Ereignis ohne Inhalt bedeutet die Auferstehung die „Eröffnung einer Epoche, Veränderung der Beziehung zwischen Möglichem und Unmöglichem“[41]. In Treue zum Ereignis der Auferstehung, das den Bruch mit dem Bestehenden markiert und neue Möglichkeiten eröffnet, kann Paulus sich als ein militantes Subjekt konstituieren und eine neue Praxis verwirklichen.

4.2 Das Ereignis – eine Geschichte ohne Geschichte

Badiou macht Paulus zu einem Beispiel, an dem er seine Philosophie exemplifiziert. Entsprechend bleiben das Ereignis seiner Bekehrung und das Ereignis der Auferstehung leer. Beide Ereignisse geschehen zwar in der Geschichte, bleiben aber ohne inhaltliche Bedeutung. Damit löst Badiou die reale Geschichte in Geschichtlichkeit als Existential menschlicher Existenz auf. Geschichte und Gesellschaft haben in seinem Denken kategorial keinen Platz. Mit der Geschichtslosigkeit verbindet sich die Objektlosigkeit von Badious

40 Badiou, Paulus (Anm. 4), 26.
41 Ebd., 58.

Denken. Indem er die Wahrheit strikt mit der Leere des Ereignisses verbindet, trennt er sie von inhaltlicher Gegenständlichkeit.

In Badious Interpretation des Paulus wird dies daran deutlich, dass der von Paulus verkündete Jesus von seiner Geschichte getrennt ist. Badiou gesteht lediglich zu, dass Jesus am Kreuz hingerichtet wurde. Das Kreuz ist bei Paulus jedoch kein historisch zufälliger Bezugspunkt, um seine Fabel von der Auferstehung zu entfalten. Sie steht für die Inhaltlichkeit von Jesu Leben, das im Widerspruch zur Herrschaft Roms stand. Deshalb ist das Kreuz kein Zufall, sondern die Konsequenz, die Rom aus seinem Leben gezogen und exekutiert hat. Jesu Konflikt mit Rom wiederum ergibt sich aus dem Widerspruch zwischen der römischen Herrschaft und den zentralen Inhalten der jüdischen Religion, die in ihrem auf die Befreiung aus Ägypten gründenden Gottesgedächtnis auf die Befreiung aus Machtverhältnissen zielt. Wenn das Kreuz in seiner herrschaftskritischen Inhaltlichkeit gesehen wird, kann auch die Rede von Jesu Auferstehung nicht inhaltsleer bleiben, sondern bezieht sich auf die Inhaltlichkeit seines Lebens und verbindet sich mit einer inhaltlichen theologischen Aussage: Gott hat dem von Rom im Namen seines Gesetzes Verurteilten und Hingerichteten Recht gegeben. Er hat Rom ins Unrecht gesetzt und so Roms Herrschaft delegitimiert. Rettende Kraft wird nicht einem leeren Ereignis zugesprochen, sondern jener Kritik von Herrschaft und widerständiger Praxis, die mit der Rede von Israels Gott und seinem Messias verbunden sind.

Mit der Inhaltlichkeit dieser Tradition verschwindet bei Badiou auch die für sie konstitutive Herrschaftskritik. Durch die Ontologisierung einer leeren Vielheit und ihrer Verbindung mit einem leeren Ereignis, das zwar ‚geschichtlich' ist, aber leer und objektlos bleibt, eliminiert Badiou gerade jenen Zeitkern, der für das Denken von Wahrheit unverzichtbar ist und die Wahrheit kategorial mit der Geschichte verbindet. Weder die historische Situation römischer Herrschaft noch die heutige „konkrete Totalität" (Roswitha Scholz) kapitalistischer Vergesellschaftung haben in Badious philosophischen Kategorien Platz.

4.3 Weder Juden noch Griechen – der Weg zum Universalismus

Mit dem in einer Ontologie leerer Mannigfaltigkeit gründenden leeren Ereignis zielt Badiou auf einen ‚wahren' Universalismus, der sich dem ‚falschen' Universalismus der ‚monetären Abstraktion' und ihren identitär

geschlossenen Mengen, also identitärer Singularität, entgegensetzt und eine neue Praxis ‚wahrer' Universalität ermöglicht. Paulus eröffnet den Weg zu solch ‚wahrem' Universalismus, weil er sich von der Partikulariät des jüdischen und griechischen Diskurses befreit.

4.3.1 Universalismus jenseits eines jüdischen und griechischen Diskurses

Das Ereignis eröffnet nach Badiou Paulus die Möglichkeit, mit der Partikularität des jüdischen und griechischen Diskurses zu brechen. In seiner Interpretation des Paulus beruft er sich auf 1 Kor 1,17-20, wo es heißt: „Die Juden fordern Zeichen. Die Griechen suchen Weisheit" (V. 22). Nach Badiou ist der Diskurs der Juden ein Diskurs der Zeichen und an die subjektive Figur des Propheten gebunden, der die dunklen Zeichen, die Transzendenz bezeugen, entziffert. Er charakterisiert ihn als „Diskurs der Ausnahme"[42], da er sich auf „das Jenseits der natürlichen Totalität"[43] bezieht. Der Diskurs der Griechen ist ein Diskurs der Weisheit. Sie gründet in der Ordnung des Seins, in der Logos und Sein verbunden sind. Er konstituiert die subjektive Figur des Weisen. Weise ist es, die kosmische Ordnung anzuerkennen und sich an ihr zu orientieren. Beide Diskurse können nicht universal sein, weil sich die Herrschaft der Propheten und die Herrschaft der Weisen gegenseitig ausschließen. Universales Denken muss deshalb mit dem Gesetz der kosmischen Ordnung ebenso wie dem jüdischen Gesetz der prophetischen Ausnahme von der Ordnung brechen. Weder das Ganze des Kosmos noch das Zeichen als Ausnahme vom Ganzen des Kosmos können Universalität begründen. Ausgangspunkt universalen Denkens ist das Ereignis, weil es sich keiner Partikularität und auch „keiner Totalität einfügt und ein Zeichen von nichts ist"[44]. Es ist „akosmisch und illegal"[45], d. h. keiner Ordnung und keinem Gesetz unterworfen.

Deshalb ist ein neuer Diskurs, ein von Paulus begründeter ‚christlicher' Diskurs nötig. Im Unterschied zu den – in Anlehnung an Freud so genannten – jüdischen und griechischen „Diskursen des Vaters" kennzeichnet Badiou ihn als „Diskurs des Sohnes"[46]. Er ist nicht partikular und autoritär, sondern

42 Badiou, Paulus, (Anm. 4). 53.
43 Ebd.
44 Ebd., 55.
45 Ebd.
46 Ebd., 56.

universal und egalitär. Das Ereignis als unkalkulierbarer Beginn von etwas neuem bricht mit der Autorität der Väter und macht diejenigen, die sich zu ihm bekennen, zu Söhnen. In der Egalität der Söhne löst sich die Partikularität der Väter auf.

4.3.2 Paulinische Kritik römischer Herrschaftsverhältnisse

Nach den biblischen Texten geht es Paulus aber nicht um kulturalistische Diskursanalyse, sondern um die Kritik geschichtlicher Herrschaft. Hinter Badious Interpretation des Paulus als Begründer eines neuen ‚wahren' universalen Diskurses verschwindet die reale Herrschaft Roms und das Leiden von Menschen unter dieser Herrschaft. Dafür steht bei Paulus das Kreuz Christi und das Leiden des Gekreuzigten. Geht das Kreuz Christi in der Symbolisierung der ‚Schwachheit' von Diskursen, die auf Zeichen und Beweise verzichten, unter, wird die Kreuzigung von dem Gekreuzigten und damit vom realen Zusammenhang mit der römischen Herrschaft und ihren Opfern getrennt. Die historische Wirklichkeit verflüchtigt sich in eine geschichtsferne Unsagbarkeit oder in die vermeintliche Zeitlosigkeit ontologischer Wahrheiten und deren Existenzialisierung. Dies läuft auf eine Remythisierung der jüdisch-christlichen Tradition hinaus, die durch ihren Bezug zur Geschichte geprägt ist. Nur so jedoch wird Paulus tauglich für die Exemplifizierung für Badious Ereignis, dessen Begründungslosigkeit durch Dezisionismus kompensiert und als „Antiphilosophie"[47] gefeiert wird.

4.4 Das Ereignis als Befreiung vom Gesetz

Die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten kann nicht – wie bei Badiou – von der Tora getrennt werden. Sie ist verwurzelt in der die Geschichte Israels prägenden Erzählung von der Rettung aus der Versklavung in Ägypten und deren Reflexion. Aus den damit verbundenen Inhalten entstehen die Gebote der Tora. Sie sind Ausdruck der Suche danach, wie Israel als befreites Volk leben kann. In der Erzählung der Befreiung von Herrschaft und der darin verwurzelten Tora ist die für Israels Tradition konstitutive Kritik von Herrschaft verwurzelt. Paulus aktualisiert sie im Blick auf den unter römischer Herrschaft gekreuzigten Messias. Sein Universalismus ist darin begründet, dass über den Messias aus Israel die Völker Zugang zu Israels Verheißungen der Befreiung bekommen.

47 Ebd., 68.

Badious Positionierung des Paulus gegen Tora und jüdische Tradition (S. 95ff) reproduziert Schemata einer antijudaistischen Sicht, in der der Zwang des jüdischen Gesetzes gegen das Geschenk der Freiheit des Evangeliums gestellt wird. Während jüdisch – so Badious Zuschreibung – das Heil an die Befolgung des Gesetzes gebunden ist, ereignet sich das Heil in Christus grundlos, d. h. aus Gnade. Die gnadenhafte Grundlosigkeit des Christusereignisses ermöglicht „die Verbindung zwischen Ereignis und Universalität, insofern es sich um das Eine, oder einfacher gesagt, um eine Wahrheit handelt" (ebd.). Dieses universale Eine darf nicht wie das Gesetz mit einem partikularen Einen verbunden sein. Dann aber muss es sich allem Besonderen entziehen und inhaltlich leer bleiben. Ontologisch gesprochen: Das Eine als das Allgemeine kann sich der Eins, die für das Besondere steht, entziehen, weil es in Vielheit fundiert ist, die nicht präsentierbar, d. h. nicht darstellbar ist. Im Gegensatz zu der dem Gesetz zugeordneten partikularisierenden Mannigfaltigkeit ist die Vielheit, von der die Universalität gestützt wird, eine über sich hinausgreifende Mannigfaltigkeit, die nicht als Totalität dargestellt werden kann.

Ereignis und Vielheit müssen inhaltlich leer bleiben. Damit ist Badious Denken immun dagegen, die kapitalistische Gesellschaft als ‚konkrete Totalität' zu denken. Dies würde ja voraussetzen, das Besondere, das Partikulare in Bezug zur Totalität zu denken. Entsprechend kann Emanzipation nicht als Bruch mit den als ‚konkrete Totalität' begriffenen Verhältnissen gedacht werden. Da bleibt nur noch der Ausweg in die Vielheit von Emanzipationen, die – je nach Gemütslage der Akteure – sich bedächtig in vielen kleinen Schritten vollziehen oder durch kämpferische Militanz aufgeladen werden können.

Das handelnde Subjekt verdankt seine Handlungsfähigkeit nicht einer Erkenntnis der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern einem gnadenhaften Charisma, der Gabe eines aus dem Nichts hereinbrechenden begründungslosen leeren Ereignisses. Der Bezug zur Wirklichkeit wird hergestellt durch den souveränen Willen, der im Akt der Entscheidung Wirklichkeit setzt. Was als Wahrheit gilt, entscheiden begründungslose Überzeugungskraft und Stärke, die sich letztlich als Wille zur Macht werden durchsetzen müssen.

4.5 Antidialektik und leerer Formalismus

Gegen die Dialektik des Hegelschen Totalitätsdenkens positioniert Badiou sein antidialektisches Denken. In seiner Paulus-Interpretation verdeutlicht er es in

einem antidialektischen Verständnis von Tod und Auferstehung. Darin setzt er sich von Hegels dialektisch gedachter Selbstentäußerung des Absoluten bis hinein in seine Passion ab. Badious Kritik zielt darauf, dass es in diesem Denken eine „wesentlich erlösende Funktion des Leidens und des Martyriums" gibt, während die Auferstehung „lediglich die Negation der Negation"[48] ist. Darin werde das Leiden überhöht, während das Böse als notwendiges Übel im Gang des Fortschritts, der sich in der Selbstentäußerung des Absoluten und der Rückkehr zu sich selbst verwirklicht, gerechtfertigt werde.

Für Paulus – so Badiou – ist das Ereignis nicht der Tod, sondern die Auferstehung. Der Tod ist lediglich ein inhaltlich zu vernachlässigender Anhalt an der Realität, die Träger von etwas anderem ist: dem Ereignis der Auferstehung. Schwachheit und Erniedrigung, die an Jesu Tod sichtbar werden, sind für Badiou nur ein metaphorischer Ausdruck für die Zerbrechlichkeit des Ereignisses, dessen Schatz „in zerbrechlichen Gefäßen" (1 Kor. 4,7) bewahrt wird und dessen Wahrheitskraft „in dem liegt, was für die etablierten Diskurse Schwäche oder Wahn ist"[49]. Der Tod ist weder „notwendiges Exerzitium der immanenten Macht des Bösen"[50] noch hat er eine erlösende Dimension. In der antidialektisch verstandenen Position des Paulus ist die Gnade des Ereignisses reine Affirmation, ohne vorausgehende Negation. „Diese Entdialektisierung des Christusereignisses erlaubt es, aus dem mythologischen Kern seiner Botschaft eine gänzlich laizisierte formale Konzeption der Gnade zu extrahieren. Die Frage ist einzig und allein die, ob einem Dasein im Bruch mit der unerbittlichen Gewöhnlichkeit der Zeit das materielle Glück begegnet, einer Wahrheit zu dienen und so [...] jenseits der Überlebensnotwendigkeiten des Menschentiers, unsterblich zu werden"[51].

Die formale Konzeption der Gnade des Ereignisses macht den Menschen zu einem Wesen, für das die „Überlebensnotwendigkeiten des Menschentiers" und damit die körperlichen Bedürfnisse bedeutungslos werden sollen; denn das im Ereignis auferstandene Subjekt ist ein Subjekt, das sich für den Weg des Geistes und damit für den Weg des Lebens entschieden hat. Der Tod steht auf Seiten des Fleisches. Ihm dient das Gesetz. Er „hat nichts Biologisches,

48 Ebd., 83.
49 Ebd., 84.
50 Ebd., 83.
51 Ebd., 84.

so wenig übrigens wie das Leben. Tod und Leben sind Denkweisen […]"[52]. Deshalb ist der Tod „nicht ein biologisches Faktum, sondern ein Gedanke des Fleisches"[53].

Wenn der Tod zu einer Denkweise des Fleisches wird, kann beim Tod Jesu das biologische und gefolterte Fleisch ruhig verschwinden. Es reicht, wenn Jesus jenseits seiner biologischen und geschichtlichen Körperlichkeit zur von allen gesellschaftlichen und physischen Umständen bereinigten formalen Stätte des Ereignisses wird. Er ist lediglich eine Bedingung der Immanenz und damit „die Montage einer Immanentwerdung des Geistes"[54]. Nur die Auferstehung ist Ereignis. Den Tod nimmt sie lediglich als Stätte des Ereignisses in den Dienst ihrer Operation, die das Heil ist. Dann wird aus dem Tod „eine Operation innerhalb der Situation, eine, die die Stätte des Ereignisses immanent macht, während die Auferstehung das Ereignis selbst ist. Darum ist dem paulinischen Denken jedwede Dialektik fremd: Die Auferstehung ist weder eine Aufhebung noch eine Überwindung des Todes"[55].

Im Unterschied zu Badiou ignoriert Paulus die historischen und physischen Bedingungen des Todes Jesu keineswegs. Wo er davon spricht, der Schatz des Glaubens werde „in zerbrechlichen Gefäßen" (1 Kor 4,7) getragen, bezieht er sich auf „das Todesleiden Jesu", von dem er sagt: „Immer tragen wir [es] an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird" (1 Kor 4,10). Wie Jesus ist auch Paulus dem Tod ausgeliefert. Was das heißt, beschreibt er als „Ohnmacht", „Misshandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste" (2 Kor 12,10) oder als „Bedrängnis" und „Verfolgung", „Hunger" und „Kälte", „Gefahr" und „Schwert" (Röm 8,35). Der Gekreuzigte ist so sehr Inhalt seiner Verkündigung, dass er das, was dessen Leben prägte, am eigenen Leib zu spüren bekommt. Wenn Paulus die Auferweckung Jesu verkündet, macht er den Gekreuzigten zum Inhalt seiner Verkündigung. Auf ihn als grammatikalisches Subjekt bezieht sich die Auferstehung als Prädikat. Genau dies impliziert für Paulus die Negation der Verhältnisse, die zur Hinrichtung Jesu geführt haben, ebenso wie die Negation nicht der Tora, sondern des römischen Gesetzes, das diese Hinrichtung legitimiert, und zugleich den Beginn eines

52 Ebd., 86.
53 Ebd., 88.
54 Ebd.
55 Ebd., 89.

messianischen Lebens, das sich Ansprüchen römischer Herrschaft widersetzt. Wo diese Dialektik aufgelöst wird, ist die Flucht in die Existenzialisierung nur konsequent. Der Bruch mit den Verhältnissen entschwindet in einen Bruch im Dasein, in den „Bruch mit der unerbittlichen Gewöhnlichkeit der Zeit", zu deren „Gewöhnlichkeit" die „Überlebensnotwendigkeit des Menschentiers"[56] gehört. Wo objektive Verhältnisse in Existenzialisierung aufgehen und der Tod im Gegensatz zu einem „Zustand der Dinge", zu einer „Dimension des Subjekts" wird, ist auch der Dezisionismus nicht fern: „Der Tod ist kein Schicksal, sondern eine Wahl, denn es kann uns, in der Subtraktion des Todes, die Wahl des Lebens offen stehen"[57].

Durch Entdialektisierung wird es Badiou möglich, aus dem Christentum eine „formale Konzeption der Gnade zu extrahieren"[58]. Die abstrakte, von jeder Inhaltlichkeit freie Form spiegelt sich in Badious Kategorie der Leere. Seine Ontologie ist reines Denken einer leeren, nicht präsentierbaren Vielheit. In Badious Ontologie gibt es keine Gegenständlichkeit. Sie ist frei von jedem Inhalt und unbefleckt vom Blut der Geschichte. Ebenso leer bleibt das Ereignis. Es ereignet sich etwas, aber was sich ereignet, ist als Objekt begrifflich nicht fassbar, sondern nur im Bekenntnis ausdrückbar.

In der Reduktion des Denkens auf einen reinen Formalismus steht Badiou in den Fußstapfen Kants. In der Struktur des kantischen Systems kündigt sich – wie Adorno angemerkt hat – „die vom inhaltlichen Ziel verlassene Organisation des gesamten Lebens an"[59]. Ethik und Vernunft können funktionalisiert und allen möglichen Zwecken dienstbar gemacht werden. Gegen Badious leere Ontologie und seinem leeren Ereignis wäre mit Adorno die Objektbeziehung des Denkens zu betonen: „Die Wahrheit des Denkens hängt an dem Bezug zur Sache, die gedacht wird. Wo die Sache in leere Formen aufgelöst wird, […] gebärdet sich solches Denken als hätte es kein Material. Es versenkt sich in sich selbst als in eine Sphäre des vermeintlich Reinen. Hegel denunziert sie als leere Tiefe. Die Schimäre eines von keiner Gegenständlichkeit

56 Ebd., 84.
57 Ebd., 92.
58 Ebd., 84.
59 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 9), 108.

beschlagnahmten und verschandelten Seins ist schließlich nichts anderes als die Spiegelung des ganz bestimmungslosen und formalen Denkens an sich"[60].

5. Zur Anschlussfähigkeit Badious an politische Theologie

Wenn wir vom Selbstverständnis der politischen Theologie als einer situationsbezogenen und so ‚nachidealistischen' Theologie ausgehen, fällt im Blick auf Badiou der Formalismus seines Denkens auf. Er versucht, eine reine Form ohne materiell-inhaltlichen Gehalt zur Grundlage des Denkens zu machen. Diesem Denken sind Geschichte und geschichtliche Kontexte äußerlich, spielen also kategorial keine Rolle. Sie kommen erst nachträglich als Ermöglichung einer neuen Praxis von Subjekten ins Spiel, eines existenzialisierten Subjekts, das eher durch Geschichtlichkeit als durch den Kontext einer bestimmten Geschichte geprägt ist. Ob Badiou damit als idealistischer und/oder existenzialistischer Denker hinreichend bestimmt ist, sei dahingestellt. Unverkennbar ist der Gegensatz zu dem, was Metz unter einer ‚nachidealistischen Theologie' versteht, einer Theologie, die Geschichte und Gesellschaft kategorial in ihren Logos aufnimmt und sich einer Theologie widersetzt, die ihre geschichtslosen Kategorien erst nachträglich auf geschichtliche und gesellschaftliche Zusammenhänge ‚anwendet'.

5.1 Universalismus und die Autorität der Leidenden

Besonders deutlich werden die Differenzen zwischen Badious Philosophie und Metz' Theologie da, wo Metz den Gedanken der Universalität im Kontext der mit der Globalisierung einhergehenden Pluralisierung von Kulturen und Religionen formuliert. Er profiliert ihn theologisch gegen Hans Küngs an universalen Grundhaltungen, Werten und ethischen Prinzipien orientiertem Weltethos, das er auf der Suche nach einem Konsens der Religionen angesichts der Globalisierung entworfen hat. Nach Metz ist der Universalismus der Religionen in der Anerkennung der „Autorität der Leidenden" im Zusammenhang des Verständnisses einer Geschichte, die als Leidensgeschichte zu erinnern ist, verwurzelt[61].

60 Ebd., 603.

61 Vgl. Johann Baptist Metz, Erste Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Weltprogramm (1997), in: JBMGS, Band 6/1, Freiburg im Breisgau 2016, 154-265, vor allem 259f.

Badious Denken ist nun gerade dadurch gekennzeichnet, dass es von der Leidensgeschichte abstrahiert. Das Kreuz Jesu ist lediglich eine Bedingung der Immanenz, auf die das entsprechend leere Ereignis der Auferstehung bezogen werden kann. Mit dem Kreuz und dem Gekreuzigten wird das entwichtigt, was als das Nicht-Identische zentraler Bezugspunkt kritischer Gesellschaftstheorie wie kritischer Theologie ist. Das Nicht-Identische und mit ihr die Opfer geschichtlicher Katastrophen gehen in der formalen, also inhaltslosen Konzeption der Gnade des Ereignisses unter. In Badious Frage nach Leben und Tod geht es weder um den natürlichen physischen Tod noch um den gewaltsamen Tod, sondern um blut- und geschichtslose Denkweisen. In seinem antidialektischen Denken kann Nicht-Identität nicht vorkommen. Es ist konzentriert auf die reine Affirmation eines leeren Ereignisses – und zwar auch ohne vorhergehende Negation, ohne Negation der Verhältnisse, die Menschen aufs Kreuz legen und der Gesetze, die dies legitimieren. Erst nachträglich, durch ein Ereignis und die mit ihm verbundene Begründung eines abstrakten Universalismus, kommt es zur Negation des Gesetzes.

Weil das Denken negativer Dialektik und der davon inspirierten Theologie kategorial so weit von Badious Denken entfernt sind, dürfte es kaum möglich sein, „die Kategorie des Leidens und der ‚Autorität der Leidenden' in [...] [Badious] Konzept [zu] integrieren" – wie Philipp Geitzhaus meint[62]. Dies gilt um so mehr als für Badiou der Zugang zum Universalen „durch die Kreuzung zwischen kulturalistischer Ideologie und der Auffassung vom Menschen als Opfer"[63] zunichte gemacht wird. Für ihn sind die Opfer schlicht „Zuschreibungen an eine Partikularität"[64]. Wie andere partikulare Mengen oder Identitäten stehen sie im Gegensatz zu einem Universalismus, der über die abstrakte Proklamation von Gleichheit nicht hinauskommen kann, weil er aufgrund seines Formalismus Geschichte und Nicht-Identität kategorial nicht aufnehmen kann. Auch Badious Unterscheidung zwischen der ‚falschen Universalität' der monetären Abstraktion und der ‚wahren Universalität', die in Treue zu einem Ereignis erreicht werden soll, bleiben dem ‚Jargon der Eigentlichkeit'[65] verhaftet, weil ein Bruch mit dem Bestehenden (l'etat) zwar

62 Philipp Geitzhaus, Paulinischer Universalismus (Anm. 1), 127.
63 Badiou, Paulus (Anm. 4), 13.
64 Ebd.
65 Theodor W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, in Gesammelte Schriften, Bd 6, hgg. von Rolf Tiedemann u. a., Frankfurt am Main 2003.

als Ereignis proklamiert wird, aber nicht deutlich gemacht werden kann, mit welchen Kategorien des ‚Bestehenden' denn gebrochen werden, was also negiert werden soll. Und so stehen sich ein ‚falscher' und ein ‚eigentlicher' Universalismus gegenüber, den individuelle oder kollektive Subjekte durch- bzw. umsetzen sollen.

5.2 Gesellschaftstheorie und Kapitalismuskritik

Die Flucht in die Unterscheidung in einen ‚falschen' und einen ‚eigentlichen' Universalismus ist einer nicht zufällig fehlenden bzw. defizitären und eher assoziativen Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen geschuldet. Zu einer Auseinandersetzung mit der Form bzw. dem Formzusammenhang der kapitalistischen Veranstaltung, die, wenn ein Bruch mit ‚dem Bestehenden' Wirklichkeit werden soll, negiert werden muss, kann es in einem von leerem Formalismus geprägten Denken kaum kommen. Zudem ist die Rede des Bruchs mit einem Zustand zu unbestimmt, als dass er Orientierung für eine neue Praxis sein könnte.

In der von Robert Kurz[66] und Roswitha Scholz[67] entwickelten Kritik der Wert-Abspaltung wird der Kapitalismus als ‚konkrete Totalität' verstanden. Die Kritik muss also auf das ‚Ganze' des kapitalistischen Formzusammenhangs ausgreifen. Dabei ist die Kritik des Werts, also der Verwertung des Kapitals für den abstrakten Selbstzweck der Vermehrung des Reichtums durch die Produktion von Waren, ebenso konstitutiv wie die der Abspaltung der weiblich konnotierten Reproduktion von der männlich konnotierten Produktion. Vor diesem Hintergrund greift Badious Rede von der ‚monetären Abstraktion' zu kurz, da sie sich lediglich auf die Zirkulation von Waren bezieht und über eine Kritik des Marktes nicht hinauskommt. Dass mit dem Kapitalismus wesentlich verbundene Geschlechterverhältnis, also die Gleichursprünglichkeit von Wert und Abspaltung, kennt er überhaupt nicht.

66 Vgl. u. a. Robert Kurz, Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef 2004; ders., Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems, Berlin 2005; ders., Marx lesen! Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert. Herausgegeben und kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt am Main 2006.

67 Vgl. u. a. Roswitha Scholz, Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Herft 6, Bad Honnef 2009; dies., Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef 2/2011.

Wert und Abspaltung als grundlegendes Formprinzip kapitalistischer Totalität können nicht ohne die Formen der Verausgabung abstrakter Arbeit für die Produktion von Wert- und Mehrwert, das Subjekt als Handlungsträger der abstrakten Arbeit, das Geld als Ausdruck abstrakten Reichtums, den Staat als Anwalt kapitalistischer Allgemeinheit und des Rechts etc. verstanden werden. Diese Totalität ist keine Ganzheit von Formen, die von empirisch Konkretem unberührt bliebe. Sie existiert nicht für sich, sondern als ‚konkrete Totalität', d. h. im Zusammenhang mit empirisch greifbaren Entwicklungen und Verlaufsformen. Zu diesen Verlaufsformen gehören wesentlich die dem Kapitalismus inhärenten Krisen und vor allem die finale Krise, die sich aus dem Kapitalverhältnis, das Marx als ‚prozessierenden Widerspruch' analysiert hat[68], ergibt. Es zwingt die in der Konkurrenz agierenden Produzenten dazu, Arbeit durch Technologie zu ersetzen und mit der Arbeit die Quelle von Wert und Mehr-Wert zu entsorgen.

Mit der mikroelektronischen Revolution stößt diese ‚logische Schranke' auch historisch auf Grenzen, die nicht mehr überwunden werden können, weil die schwindenden Verwertungsmöglichkeiten nicht mehr durch Ausweitung von Märkten und Verbilligung von Waren kompensiert werden können. Die hiermit verbundene Akkumulationskrise ist der Hintergrund des Neoliberalismus, der über die Deregulierung von Märkten und rechtlichen Bindungen noch einmal versucht, die Kapitalakkumulation in Gang zu bringen. Daher greift eine auf die Kritik des Neoliberalismus verkürzte Kapitalismuskritik zu kurz und kann in ihrer Hilflosigkeit gegen den Markt lediglich den Staat anrufen. Die Handlungsfähigkeit des Staates aber hängt am Tropf des Verwertungsprozesses. Dagegen sind auch neu kreierte politische Subjekte machtlos ebenso wie Badious ‚Idee des Kommunismus', die es mit der Abschaffung des Privateigentums, der Transformation der Arbeitsteilung, einer Internationalisierung der Politik und der Abschaffung des Staates durch eine globale Regierung versuchen will[69]. Der sich zuspitzenden Krise, die bei uns mit Sozialabbau und global mit dem Zerfall von Staaten, der Verwilderung sozialer Zusammenhänge mit Frauen als inferiorisierten Krisenverwalterinnen und Überlebenskünstlerinnen einhergeht, wäre nur durch analytische Kritik beizukommen – und nicht durch das Warten auf ein zufälliges Ereignis, das aus dem Nichts neue militante Subjekte kreiert.

68 Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEGA, Band 42, Berlin 1993, 601f.
69 Vgl. Geitzhaus, Paulinischer Universalismus (Anm. 1), 170.

Bevor sich zufällige Ereignisse einstellen, haben die mit den Krisen einhergehenden Prozesse der Zerstörung längst schon ihr blutiges Werk eines Todes verrichtet, den Badiou als ‚uneigentlich' weg philosophieren will.

Die Attraktivität an Ereignisse anzuknüpfen, die handlungsfähig machen und neue militante Subjekte kreieren, liegt darin, dass sie Auswege versprechen, ohne durch das Purgatorium radikaler Kritik und die Negation der kapitalistischen Formen hindurch zu müssen. Deshalb dürfte Robert Kurz durchaus richtig liegen, wenn er nicht nur allgemein darauf hinweist, dass – wie Geitzhaus interpretiert – „das Konzept der Entscheidung von einer kapitalistischen und daher krisenhaften Gesellschaft geprägt"[70] sei. Ihm kommt es bei der Kritik an dem „Konzept der Entscheidung" auf den Verzicht auf Begründung und damit die Aufgabe von rationaler Reflexion an, darauf, dass die mit dem Ereignis verbundene Wahrheit als „begründungslos" dargestellt wird, so als habe sie „nichts mit Gesetzmäßigkeiten, Bedingungen und gesellschaftlichen Entwicklungen zu tun"[71]. Dies gilt um so mehr angesichts der Beobachtung einer um sich greifenden Theoriefeindlichkeit, in deren Rahmen die Kritik an der ‚konkreten Totalität' des Kapitalismus verdächtigt wird, totalitär zu sein. Vor diesem Hintergrund – so Robert Kurz – soll die Theorie „das gesellschaftliche Ganze in Ruhe lassen. Der reale gesellschaftliche Widerspruch, der in der Krise nicht bewältigbar ist, soll einfach aus dem Denken verbannt werden."[72] In dieser Situation bieten sich begründungsloser Dezisionismus und Existenzialisierung als Auswege an. Dem entspricht in der Theologie das Insistieren auf nicht mehr zu begründender Erfahrung, auf Entscheidung und existentielle Befindlichkeiten wie sie sich nicht zufällig bereits bei Kierkegaard und Bultmann finden. Sie reagieren auf das mit der Aufklärung und mit ihrer Kritik an der Metaphysik verbundene Problem der Begründung des Glaubens[73]. Der Zusammenhang von krisenbedingter Reflexionsfeindlichkeit und Dezisionismus ist auch nicht durch den Hinweis darauf zu entkräften, Badious Subjekt sei „als Agent eines egalitären, egalisierenden und prinzipiell universalen Prozesses"[74] aufzufassen. Dies kann es erst aufgrund seiner begründungslosen Entscheidung sein, dem Ereignis existentiell die Treue zu halten.

70 Ebd. 110.

71 Robert Kurz, Der molekulare Ausnahmezustand. Krisenbewußtsein und ‚theolgical turn' der Postmoderne, in Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang, Berlin 2013, 166-174, 170.

72 Ders., Das Ende der Theorie. Auf dem Weg zur reflexionslosen Gesellschaft, in: ebd. 60-67, 66.

73 Vgl. Herbert Böttcher, Hilft in der Krise nur noch beten (Anm. 17), 165ff.

74 Geitzhaus, Paulinischer Universalismus (Anm. 1), 114.

Trotz ihrer Empfindsamkeit für die menschliche Leidens- und Katastrophengeschichte greift auch die politische Theologie gesellschaftskritisch zu kurz. Sie verharrt im ‚Politischen' und scheut sich davor, sich umfassend mit Ökonomie zu befassen, um Politik als politische Ökonomie zu begreifen, und die Totalität kapitalistischer Vergesellschaftung in den Blick zu nehmen. Dabei könnte die Reflexion des Zusammenhangs von Ökonomie und Politik, von Markt und Staat, die alle systemüberwindende Praxis lähmende Falle vermeiden helfen, die Politik gegen die Ökonomie, den Staat gegen den Markt anzurufen, wie es oft da anzutreffen ist, wo die Kritik des Kapitalismus auf die Kritik des Neoliberalismus (als ökonomische Doktrin und Herrschaftsmodell[75]) reduziert wird. Wo die immanente Polarität von Ökonomie und Politik, Markt und Staat nicht als Ausdruck der ‚abstrakten Herrschaft' in der Form von Wert und Abspaltung erkannt wird, greift die Praxis ins Leere, weil sie auf die Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse als ‚abstrakter Herrschaft' vergattert bleibt, deren Grundlage der ins Leere laufende Verwertungsprozess ist. In diesen Zusammenhang bleibt auch das Subjekt eingebunden. Seine Autonomie gilt nur im Rahmen dieser reflexionslos vorausgesetzten Verhältnisse. Auch ein solidarisches Subjekt, das von den Anderen her denkend eine Praxis universaler Solidarität entwickeln will, kann aus diesem Herrschaftszusammenhang nicht durch eine Entscheidung, die Ausdruck subjektiver Treue zu einem Ereignis ist, aussteigen – auch dann nicht, wenn sie sich auf das inhaltlich bestimmte Christus-‚Ereignis' bezieht.

Deswegen muss das Subjekt im Neoliberalismus scheitern[76]. Es scheitert aber nicht an der Postmoderne, weder an ihren Weltbildern noch am Ende der Geschichte oder der ‚Großen Erzählung', sondern an der logischen Schranke der Kapitalverwertung, die in der Krise des Kapitalismus auf ihre historische Schranke stößt. Sie ist ‚final', weil sie immanent nicht mehr zu bewältigen bzw. zu kompensieren ist. Mit dem Subjekt und seiner an die polare Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse gebundene Praxis ist nicht über diese Verhältnisse hinaus zu kommen. Subjekt und Praxis rotieren in der (tendenzielle wertlosen) Leere des kapitalistischen Verwertungsprozesses und ‚drehen durch', weil beidem in der Immanenz des Krisenzusammenhangs die Basis entzogen ist.

75 Vgl. ebd., 140.
76 Vgl. ebd., 137ff.

Nicht zuletzt stände auch für die politische Theologie eine kritische Reflexion der Aufklärung an, in der über die ‚Dialektik' der Aufklärung hinausgehend, die Aufklärung als ideologische Begleitung in der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus reflektiert wird. So könnte sichtbar werden, dass in ihrem Rahmen das Subjekt und seine Praxis aus der Immanenz des Kapitalismus begriffen werden. Es müsste also auch zu einem Bruch mit der Aufklärung kommen, ohne ihrem Gegenpol der Gegenaufklärung zu verfallen. Im Unterschied zu Badiou hat die politische Theologie Kategorien entwickelt, die es ermöglichen, die kapitalistische Totalität und damit auch ihren Bezug zur Aufklärung in den Blick zu nehmen. Es sind genau die Kategorien, die Badious Denken fremd sind: Geschichte und Gesellschaft, die Frage nach dem Nicht-Identischen und darin nach den Opfern und ihrer Rettung. Für sie gilt Adornos Diktum: „Das Leiden von Menschen gibt zu denken". Genau darin hängt die nachidealistische Konstitution politischer Theologie.

5.3 Identität und Gleichheit – Partikularismus und Universalität

Für Badious Denken ist die Polarität von Identität und Gleichheit wesentlich. Identität stellt er in einen nicht näher analysierten Zusammenhang mit der ‚monetären Abstraktion' und ihrem ‚falschen Universalismus'. Mit ihr entstehen partikulare Identitäten, die sich von allem Universalen aggressiv abgrenzen. Im Blick auf die globale Migration und die sog. Flüchtlingskrise, mit der Deutschland sich 2015 konfrontiert sah, und die sich mit ihr verschärfenden Tendenzen identitärer Abschließung scheint sich Badious Problembeschreibung von Ende der 1990er Jahre zu bestätigen[77].

Aber auch hier ist noch einmal genauer hinzusehen. In seinem Text ‚Null-Identität' hatte Robert Kurz darauf hingewiesen, dass sich die postmodernen, nach dem Motto „heiße, was sind wir identitätslos" in „johlendem Jux" vollzogenen Identitäts- bzw. Kostümwechsel mit sich zuspitzenden Krisenerfahrungen und -ängsten dem Ende nähern und überlagert werden von der Suche nach einem „Identitätskostüm", das „wieder als veritable Haut, als essentielles Sein halluziniert"[78] werden kann. Die Substanzlosigkeit der postmodernen Inszenierungen entspricht der Substanzlosigkeit des auf den Kapitalmärkten akkumulierten Geldes als „Geld ohne Wert"[79], weil ohne Arbeitssubstanz.

77 Vgl. ebd., 168.
78 Robert Kurz, Nullidentität, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft 15/2918, 170.
79 Ders., Geld ohne Wert, Grundriss zu einer Transformation der politischen Ökonomie, Berlin 2012.

Damit konvergiert zugleich die inhaltsleere Virtualität des Designs. In postmodernen Inszenierungsdesigns wird ein Ich simuliert, das sich in Auflösung befindet, seine bunt inszenierte Leere aber nicht wahrhaben will, ebenso wenig wie die Krise des Kapitalismus, dessen Verwertungsprozess ins Leere läuft. Es ist ein ‚Ich', dem die Arbeit als Basis abhanden gekommen und das auf sich als leeres Selbst zurückgeworfen ist.

Mit der auf den Finanzmärkten simulierten Akkumulation, also der Akkumulation von ‚Geld ohne Wert', war die Vorstellung verbunden: Alles geht. Vor diesem Hintergrund ist der postmoderne Identitäts- und Kulturkarneval zu verstehen. Entgegen der sich um das ‚Alles geht' rankenden Illusionen meldet sich die Krisenwirklichkeit – spätestens mit der Finanzkrise 2008 – zurück. Das durch simulierte Akkumulation verdrängte Leerlaufen des Verwertungsprozesses signalisiert, dass im Rahmen der kapitalistischen Immanenz die Botschaft heißt: ‚Nichts mehr geht'. Die Zeichen der Krise lassen sich nicht mehr überspielen: Armut und prekäre Beschäftigungsverhältnisse, Bedrohung durch gesellschaftlichen Abstieg, sich verschärfende Konkurrenzkämpfe um Selbstbehauptung als ‚unternehmerisches'[80] und ‚resilientes' Selbst[81] bis zu Depressionen in einem ‚erschöpften Selbst'[82]. Das alles vermischt sich mit den globalen Krisenzusammenhängen wie sie ihren Ausdruck finden in zerfallenden Staaten, Klimakrise, der Zerstörung der Lebensgrundlagen.

Identität im Kapitalismus ist nicht jenseits des Verwertungszusammenhangs zu haben. In Anlehnung an Badiou, der einen Zusammenhang zwischen Identität und Gesetz sieht, könnte gesagt werden: Das Wertgesetz schafft die kapitalistische Identität. Es zählen diejenigen, deren Arbeitskraft sich verwerten lässt. Die nationale ist von einer globalen vom Verwertungsprozess bestimmten Identität überlagert, ohne in ihr aufzugehen. Deshalb können bei Bedarf für ‚verwertbare' ausländische Fachkräfte die nationalen Grenzen geöffnet werden, während sie für die ‚Nicht-Verwertbaren' geschlossen bleiben. Sie werden ihrem Schicksal überlassen. Da helfen auch keine universalen

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

81 Ders., Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste, Frankfurt am Main 2/2017, 113-139.

82 Alain Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2008.

Menschenrechte; denn auch sie lassen sich nicht außerhalb des Wertgesetzes verwirklichen.

Gelingt der Verwertungsprozess – auch wenn nur scheinbar in der simulierten Variante (G-G‘), also ohne Umweg über die Warenproduktion (G-W-G‘) –, dann kann die (Uni-)Form des Verwertungsprozesses durch bunte Vielfalt auf der kulturellen Ebene übertüncht werden. Meldet sich die Leere des Verwertungsprozesses mit den Einbrüchen bei der Kompensation durch simulierte Akkumulation zurück, verschärft sich die Suche nach essentiellen Identitätskostümen als Nation oder Region, als Islamismus oder vermeintlich ‚christliches Abendland‘. Wegbereiter solcher Identitätskonstruktionen ist eine ‚falsche Unmittelbarkeit‘ (Adorno) als Begleiterscheinung von Theorie- und Reflexionslosigkeit. Auf der Basis eigener völkischer, kultureller, religiöser etc. Identität werden unmittelbar Schuldige des Desasters in zählbaren und damit konkreten Identitäten konkretisiert: in Arbeitslosen, Flüchtlingen, Ausländern, Juden…, die ausgeschlossen und als Bedrohung abgewehrt und, wenn es sein ‚muss‘, vernichtet werden.

Die Individuen sind gezwungen, sich als ‚unternehmerisches Selbst‘ in der Konkurrenz bis zu depressiver Erschöpfung zu behaupten. Gleichzeitig werden Flüchtlinge und Klimakatastrophe als Bedrohung von außen wahrgenommen. In den Krisenverhältnissen, die in den sozialen Abstieg und Flexi-Identitäten bis zur Erschöpfung treiben, kommt es zur Suche nach identitärer Stabilität, die sich vor Bedrohungen identitär und aggressiv abschottet.

Gegen den ‚falschen‘, den Globus spaltenden und zerstörenden Universalismus des Verwertungszusammenhangs und der Abspaltung der nicht-produktiven Elemente einen ‚wahren‘ Universalismus der Gleichheit zu setzten, wirkt wie ein hilf- und ohnmächtiger Appell, der gegenüber den (nicht analysierten) Verhältnissen abstrakt bleibt. Er kommt über die Rede von einem Bruch mit ‚dem Bestehenden‘ nicht hinaus, weil er die Auskunft darüber verweigert, worin denn ‚das Bestehende‘ besteht. So kann er auch nicht sagen, was und wie denn das ‚Neue‘ ist, das durch die in Treue zum Ereignis freigesetzte Praxis entstehen soll. Illusorisch ist es, soziale Gleichheit und Solidarität über den Weg der Politik dem Kapitalismus hinzu fügen zu wollen. Der Bruch mit ‚dem Bestehenden‘ muss zum begriffenen Bruch mit dem Kapitalismus und den Formen werden, die ihn konstituieren. Deshalb kann die „Aufgabe der

Theologie“ nicht einfach „im Festhalten und Postulieren an der Hoffnung, dass Ereignisse weiterhin möglich sind“, bestehen und Badious leere Ereignisse auch noch zu „Heilsereignissen“[83] taufen. Im Gegensatz zu den biblischen Heilsereignissen, die durch die ‚Große Erzählung‘ der Befreiung inhaltlich bestimmt sind, bleiben Badious Ereignisse leer, also inhaltlich unbestimmt, führen zu einen unbestimmten Bruch mit ‚dem Bestehenden‘ und kreieren eine Praxis, über die die Proklamation von Gleichheit als idealistisches Prinzip nicht hinauskommt. In solcher Unbestimmtheit ist Badious Ereignis nicht davor gefeit, mit Intentionen und Vorstellungen gefüllt zu werden, denen rechte, identitäre Bewegungen und ‚besorgte Bürger‘ in aktionistischem Eifer ‚die Treue halten‘. Aufgabe der Theologie wäre es, sich auf gesellschaftskritische Theoriezusammenhänge einzulassen, die auf einen Bruch mit dem theoretisch begriffenen Kapitalismus hinauswollen.

Badiou spricht von einer ‚singulären Universalität‘ oder einer ‚universalen Singularität‘. Die Beziehung zwischen Singularität und Universalität bleibt offen. Singularität ist irgendwie Teil des neuen Subjekts, das seine Partikularität nicht einfach ablegen kann. Auch Paulus spricht von der Bindung an Partikularitäten, wenn er sagt: „Den Juden bin ich ein Jude geworden, um die Juden zu gewinnen. […] Den Gesetzlosen […] ein Gesetzloser […], um die Gesetzlosen zu gewinnen. Den Schwachen […] ein Schwacher […], um die Schwachen zu gewinnen“ (1 Kor 9,20-22). Tritt Paulus hier als Pädagoge oder pastoraler Vermittler auf, der die jeweiligen Gruppen da abholt, wo sie in ihrer Identität stehen? Dann wäre das ein taktisches Anlegen ihrer Identität, um partikulare Identität auf universale Gleichheit hin zu überwinden. Nach Badiou sollen die Partikularitäten überquert werden, um sie außer Kraft zu setzen. Aber was heißt das? Läuft das auf eine Universalität hinaus, die von allen Singularitäten gereinigt wäre? Oder impliziert auch Badious Rede von ‚singulärer Universalität‘, dass Singularität nicht einfach abgestreift werden kann, sondern, wenn auch ‚außer Kraft‘ gesetzt, ‚irgendwie‘ doch noch eine Rolle spielt?

In diesen Unklarheiten steckt eine aus der Diskussion über die Inkulturation des Christentums bekannte Problematik, auf die Metz hingewiesen hat. Sie könne nicht so verstanden werden, dass das Christentum auf eine von kulturellen

83 Vgl. Geitzhaus, Paulinischer Universalismus (Anm. 1), 143.

Kontexten bereinigte reine Idee reduziert werde, die dann nachträglich ein anderes kulturelles Gewand überstreife[84]. Kultur und Religion kann es nicht ‚rein', sondern nur in kulturellen bzw. geschichtlich-gesellschaftlichen Vermittlungszusammenhängen geben, so auch Universalität nur über die Vermittlung mit ‚Singularitäten'. Genau das aber wäre noch einmal ein Einwand gegen Badious Verständnis des Paulus, das ihn aus seinen kontextuellen Zusammenhängen löst und so mit ihm die Idee eines von geschichtlichen Kontexten abstrahierenden Universalismus und universaler Gleichheit verbinden kann. Der Versuchung unterschiedliche Kontexte zu überspringen, unterliegen auch Versuche, Kategorien der Gegenwart – z. B. Ökonomie, Politik und Ideologie oder Egalität und Autonomie[85] – auf andere Gesellschaftsformation zu projizieren, in der gleichsam zeitlosen Annahme, alle Gesellschaften funktionierten nach diesen Kategorien. Es ist ein identitätslogisches Verfahren, dass den Versuch impliziert, die Vergangenheit der Gegenwart gleich zu machen ohne Rücksicht auf das, was in diesen Kategorien nicht aufgeht oder die Angemessenheit der Kategorien in Frage zu stellen. In Beziehung zu setzen wären nicht Begriffe und Ideen, sondern Erfahrungen und Begriffe in ihren jeweiligen historischen Kontexten[86].

5.4 Praxis und Subjekt

Für Badiou wie für die politische Theologie sind Praxis und Subjekt miteinander verbunden. In der politischen Theologie sind Praxis und Subjekt im Glauben an Gott verwurzelt, der alle ins Subjektsein und auf den Weg einer Praxis universaler Solidarität ruft. Bei Badiou ermöglicht das Ereignis durch den Bruch mit ‚dem Bestehenden' das Werden eines Subjekts und eröffnet damit Möglichkeiten einer neuen Praxis, die auf Universalität als Gleichheit aller ausgerichtet ist. Das Subjekt „findet die lebendige Einheit von Denken und Handeln wieder"[87]. Es kommt auf den ‚Weg des Lebens', den Badiou als Prozess einer ‚Wahrheitsprozedur' versteht. Daraufhin werden Glaube, Liebe und Hoffnung verstanden. Glaube (besser Überzeugung[88]) als

84 Vgl., Metz, Memoria passionis, JBMGS 4 (Anm. 6), 222-225.

85 Vgl. z. B. das ansonsten sehr erhellende Buch von Ton Veerkamp, Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Berlin 2012.

86 Vgl. Edward Schillebeeckx, Offenbarung. Glaube und Erfahrung, in: Katechetische Blätter 105 (1980) 84-95.

87 Badiou, Paulus (Anm. 4), 109.

88 Ebd., 23.

Annahme des Ereignisses öffnet zum Wahren[89] und bewahrt das Subjekt in der Treue zum Ereignis. Liebe ist die universale Wirksamkeit des Weges der Wahrheit. Sie hat den Vorrang (vgl. 1 Kor 13,13), weil sie „als einziges in der Welt die Einheit von Denken und Handeln bewirkt"[90]. Die Hoffnung ist als „Maxime der Ausdauer"[91] gleichsam die Energie für den Weg der Einheit des Denkens und Handelns. Badiou versteht sie als Kraft, „die ihm die Annahme des abgeschlossenen Charakters des Wahrheitsprozesses mitteilt" und daher als „'Gewissheit'"[92]. Praxis und Subjekt gehören zusammen. Der Weg der Wahrheit bzw. die Wahrheitsprozedur „ist ganz und gar subjektiv"[93].

Die Nähe Badious zur politischen Theologie sieht Geitzhaus darin, dass beide daran arbeiten, „Veränderung zu denken"[94]. Die ‚theoretische Praxis' politischer Theologie wird im Anschluss an Althusser „als eingreifendes Denken in einen Praxiszusammenhang"[95] beschrieben. Sie ist gekennzeichnet durch „die Wende zum Primat der Praxis"[96], die nicht nur als sittliche (Kant), sondern auch als gesellschaftliche Praxis (Marx)[97] verstanden wird und deren Handlungsträger das Subjekt ist. In diesem Sinn versteht Metz seine „Praktische Fundamentaltheologie als Politische Theologie des Subjekts"[98]. In seinem Handeln ist das Subjekt – Badious Zusammenhang von Gleichheit und Universalität vergleichbar – auf universale Solidarität und damit auf das Subjektsein aller ausgerichtet[99]. Badiou wie Metz sehen das Subjekt als bedroht an: Badiou im Blick auf seine Rolle als Handlungsträger universaler Gleichheit, Metz durch die Einpassung des Menschen „in die komplexen, selbst schon nahezu subjektlos funktionierenden Gesellschaftssysteme"[100], wodurch der Mensch „ein anpassungsschlaues Tier […], eine sanft funktionierende Maschine"[101] zu werden droht.

89 Ebd., 115.
90 Ebd., 113.
91 Ebd., 115.
92 Ebd., 23.
93 Ebd.
94 Geitzhaus, Paulinischer Universalismus (Anm. 1), 153.
95 Ebd., mit Verweis auf Kuno Füssels Rezeption von Althusser „Ausdifferenzierung des marxistischen Praxisbegriffs". Vgl. Kuno Füssel, Zeichen und Strukturen. Einführung in Grundbegriffe, Positionen und Tendenzen des Strukturalismus, Münster 1983, 77-83.
96 Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Anm. 2), 75.
97 Vgl. ebd., 76.
98 Ebd., 83ff.
99 Vgl. ebd., 90ff, 97ff.
100 Ebd., 96.
101 Ebd., 97.

Die Praxis, auf die das Denken politischer Theologie wie das von Badiou aus ist, soll das ‚Bestehende' verändern. Das Praxisverständnis von Metz unterscheidet sich jedoch von Badiou dadurch, dass es – wenn auch um die politisch-ökonomische Dimension verkürzt – nach der Konstitution der gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Praxis von Subjekten fragt. Damit ist die Praxis nicht mehr rein subjektiv, sondern auf ein Objekt und auf das Erkennen dieses Objekts bezogen. Im Blick auf die durch Praxis entstandenen Verhältnisse als deren Objektivierung erkennt Metz den Bürger als entscheidendes Handlungssubjekt in der Konstitution der Moderne. Da ‚moderne Theologie' immer schon den Bürger als Subjekt voraus gesetzt hat[102], beschreibt Metz sie als ‚bürgerliche Theologie'. Ohne diesen Zusammenhang zu reflektieren, operiert sie mit allgemeinen, subjektlosen Begriffen und umgibt sich mit dem Schein der Universalität. Diesen „Begriff einer subjektlosen Wahrheit"[103] kritisiert Metz und verbindet die Wahrheit mit einer anders verstandenen Universalität, nämlich mit „jener Relevanz […], die für *alle* Subjekte gilt: *Wahr ist das, was für alle Subjekte relevant ist – auch für die Toten und Besiegten*" (Hervorh. i. O.)[104].

In dieser Solidarität ist bei Metz eine Praxis ‚universaler Solidarität' verwurzelt. Bei Badiou ist Praxis das Ergebnis einer Ermächtigung von Subjekten durch ein an alle adressiertes Ereignis. Das ‚Bestehende', mit dem diese Praxis brechen soll, bleibt aber diffus. Badiou beschränkt sich auf eine assoziative Gegenwartsdiagnostik. Bei Metz kommen zwar gesellschaftliche Verhältnisse als Ergebnis bürgerlicher Praxis in den Blick. Ihre Analyse bleibt aber politisch-kulturalistisch verkürzt.

Er identifiziert zwar den Bürger als Handlungsträger und so als Subjekt der Moderne. Weil er jedoch den politisch-ökonomischen Zusammenhang ausblendet, übersieht er, dass das in ‚Citoyen' und ‚Bourgeois', in einen ‚homo politicus' und einen ‚homo oeconomicus' gespaltene Subjekt eingebunden ist in ein „automatisches Subjekt"[105], d. h. den Prozess der Verwandlung von Geld in Ware und deren Rückverwandlung in Geld (G-W-G'). Substantielle Basis dieses Prozesses ist die Verausgabung abstrakter Arbeit durch Subjekte, die deren Handlungsträger sind. Dieser Zusammenhang macht den

102 Vgl., ebd., 53ff.
103 Ebd., 82.
104 Ebd.,
105 Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Berlin 1984, 169.

Charakter moderner Gesellschaften als „nahezu subjektlos funktionierende[n] Gesellschaftssysteme“[106] aus. Ihm steht das Subjekt nicht autonom als freier, d. h. in autonomer Erkenntnis und autonomem Willen gründender Handlungsträger gegenüber. Es ist selbst in Erkenntnis und Willen vermittelt mit den kapitalistischen Verhältnissen. Deshalb kann das Subjekt aus der Partikularität des Bürgers nicht einfach auf alle erweitert und in den Horizont einer universalen Solidarität eingebunden werden. Noch weniger kann es „begründungs- und bedingungslos eine andere Wahrheit setzen“[107]. Ohne die Reflexion dieses objektiven Zusammenhangs kann ein Bruch ‚mit dem Bestehenden‘ nicht gedacht und eine neue Praxis nicht konstituiert werden.

Dennoch hat Metz mit seinem Hinweis auf die Anpassung des Menschen an einen nicht weiter erläuterten Systemzusammenhang etwas Wichtiges erkannt. Es müsste weitergedacht werden in Richtung der mit dem Kapitalismus verbundenen ‚abstrakten (System-)Herrschaft‘ in ihrer Krise. Mit der von ihr markierten Grenze ist das Subjekt und seine Handlungsfähigkeit konfrontiert. Den Subjekten fällt es deshalb so schwer, diese Grenzen zu erkennen und über sie hinaus zu denken, weil ihre Autonomie und damit auch ihre Handlungsfähigkeit auf die immer schon reflexionslos vorausgesetzten kapitalistischen Formen vergattert ist. Bei Badiou kommt – nach dem Motto ‚Wenn du denkst, es geht nichts mehr, kommt irgendwo ein Lichtlein her‘ – zufällig ein Ereignis daher und stößt Veränderungsprozesse durch „aleatorische Momente“[108] an. Praxis gründet darin, einem Ereignis treu zu sein und „das Legalwerden eines Zufalls zusammenzufügen und hervorzuheben“[109], Demgegenüber impliziert das Praxisverständnis der politischen Theologie das ‚Bestehende‘ als Ergebnis der Handlungen von Subjekten zu begreifen. Damit ist sie prinzipiell dafür offen, ihr Verständnis des ‚Bestehenden‘ zu erweitern und zu korrigieren.

Wenn nun Praxis mit der Erkenntnis der Konstitution des ‚Bestehenden‘ verbunden ist, kann sie sich nicht in ‚aleatorische Möglichkeiten‘ flüchten, sondern ist mit der Analyse der bestehenden kapitalistischen Verhältnisse verbunden. Sie lässt erkennen, dass sie zwar durch das Handeln von Menschen entstanden sind, sich jedoch als ‚abstrakte Herrschaft‘ vom Handeln entkoppelt

106 Ebd., 96.
107 Robert Kurz, Der molekulare Ausnahmezustand (Anm. 71), 171.
108 Geitzhaus, Paulinischer Universalismus (Anm. 1), 148.
109 Badiou, Sein und Ereignis (Anm. 22), 263.

haben und zu einem System geworden sind, das sich dem unmittelbaren Zugriff durch Praxis entzieht. Genau das macht die Krise des Subjekts und seiner Praxis aus. Beide sind unreflektiert mit den Verhältnissen verschmolzen, die sie verändern wollen, ohne es in der Immanenz der Verhältnisse zu können.

Um handlungsfähig zu werden, bedarf es der Erkenntnis dessen, was die Verhältnisse konstituiert und wie das Subjekt mit ihnen vermittelt ist. Nach Robert Kurz bedarf es „heute einer bewussten und zähen Gegenvermittlung, um die Geschichte der kapitalistischen Konstitution kritisch aufzurollen, die moderne Realmetaphysik als inneren Zusammenhang der politisch-ökonomischen Formen zu dechiffrieren und die eigene Verfasstheit als bürgerliches Subjekt negativ in ihrem Gewordensein zu begreifen“[110]. Ohne solche Erkenntnis besteht die Gefahr, dass der Kampf um Gleichheit und Anerkennung in den immer schon vorausgesetzten Formen stecken bleibt. Es geht dann um (partielle) Gleichheit und Anerkennung in den kapitalistischen Formen[111]: um die Anerkennung als Arbeiter, als Frauen etc. im Rahmen der Verhältnisse. Je mehr sich die Krisenprozesse mit dem Einbrechen des Verwertungsprozesses zuspitzen, schwinden für solch immanente Gleichheit die materiellen Grundlagen – auch für die abgespaltenen Bereiche. Statt Anerkennung und Gleichstellung der Arbeiter gibt es prekäre Beschäftigungsverhältnisse und ‚Überflüssige‘, statt Gleichheit der Frauen die „doppelte Vergesellschaftung“ (Regina Becker-Schmidt) von Frauen , die sich in der Krise ‚weiterentwickelt‘ zu Frauen als Krisenverwalterinnen in Pflege und Haushalt oder zu Kämpferinnen um das Überleben in Zusammenbruchsregionen[112].

Praxis bedarf also der Rückbindung an Theorie – und zwar an eine Theorie, die nicht mit Praxis verschmilzt, sondern ihr gegenüber ihre Selbständigkeit wahrt. „Dass Theorie ihre Selbständigkeit zurückgewinnt, ist das Interesse von Praxis selbst“, heißt es in Adornos ‚Negativer Dialektik‘[113]. Hintergrund dieser Feststellung ist die Einsicht, dass in der geforderten Einheit von Theorie

110 Kurz, Der molekulare Ausnahmezustand (Anm. 71), 171.

111 Vgl. Herbert Böttcher, Wir müssen doch etwas tun! Handlungsfetischismus in einer reflexionslosen Gesellschaft, in: Ökumenisches Netz Rhein Mosel Saar (Hrsg.), Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz 2018, 357-380, 359ff.

112 Vgl. u. a. Roswitha Scholz, Feminismus – Kapitalismus – Ökonomie – Krise, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Nr. 11, Berlin 2013, 15-63.

113 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 9), 146f.

und Praxis, die Theorie unterlag und „ein Stück Politik“ wurde, „aus der sie herausführen sollte; ausgeliefert der Macht“[114]. Wenn es gelingen soll, die Fetischkonstitution kapitalistischer Verhältnisse zu durchbrechen, müssen Theorie und Praxis „über sich hinausgehen und erst im Resultat verschmelzen können. Die berühmte ‚Einheit von Theorie und Praxis’ kann also nicht Voraussetzung sein, sondern nur immanentes Telos einer kategorialen Kritik; sie fällt mit der realen Transzendierung zusammen oder sie wird nicht sein.“[115] Solche Transzendierung ist im Interesse sozialer Emanzipation. Sie eröffnet Möglichkeiten, die Grenzen zu erkennen und zu negieren, die der Praxis durch die kapitalistische Vergesellschaftung gesetzt sind. Ohne solche Erkenntnis kann die „Praxis, die immerzu verändern will, nicht verändert werden“[116].

Gegen Badious Aleatorik wäre zudem einzuwenden, dass auf der Grundlage der Negation der die kapitalistische Gesellschaft konstituierenden Formen eine neue Gesellschaft aus den Potentialen der negierten Gesellschaft entwickelt werden muss. Anzuknüpfen wäre an den Widerspruch zwischen Stoff und Form[117]. Demnach zählt stofflicher Reichtum im Kapitalismus nur, wenn er in die Form abstrakten Reichtums, der sich im Geld ausdrückt, gepresst ist. Die Fülle des stofflichen Reichtums einschließlich von technologischen Möglichkeiten, die sich im Kapitalismus herauskristallisiert haben, könnten für alle (universal) zur Geltung kommen, wenn es gelingt, den stofflichen Reichtum aus der Form des abstrakten Reichtums und damit vom Kapitalismus zu befreien. Auf dieser Grundlage – des Transzendierens von Theorie und Praxis – könnte über neue Praktiken nachgedacht werden, die in Erkenntnis und Negation der Verhältnisse einer Transformation den Weg bahnen. Mit einer „unerhörten Geste“ (Badiou) ist der kapitalistischen Gesellschaft und ihren Krisenprozessen nicht zu entkommen. „Als Ersatz für die kritische Gegenvermittlung“ ist sie „ein miserabler Mythos, mit dem die Postmodernen ebenso billig wie großspurig davonzukommen hoffen“[118].

114 Ebd., 146.
115 Robert Kurz, Grau ist des Lebens goldner Baum und grün die Theorie, in: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 4, Bad Honnef 2007, 15 – 106, 102f.
116 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 9), 147.
117 Vgl. Claus Peter Ortlieb, Ein Widerspruch von Stoff und Form, in: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft Heft 6, Bad Honnef 2009, 23-54.
118 Kurz, Der molekulare Ausnahmezustand (Anm. 71), 171.

5.5 Die Leere und die Hölle

Geitzhaus fragt, ob es bei Badious „Konzept der ‚leeren Menge' […] vielleicht strukturelle Ähnlichkeiten dieses Begriffs zum theologischen Begriff der Hölle"[119] gebe. Mögliche Ähnlichkeiten könnten darin gesehen werden, dass die Hölle ähnlich wie die ‚leere Menge' zwar definierbar, aber leer sei.

Es fällt auf, dass Leere oder – bei Agamben – Zwischenräume äußerst attraktiv erscheinen, sich den vermeintlichen Totalansprüchen eines substantialistischen bzw. essentialistischen Denkens entgegen zu stellen. Solche Kategorien scheinen Möglichkeiten zu eröffnen, Politik und Subjekt nicht-identitär, nicht essentialistisch-substantialistisch, sondern mit einer schwachen Vernunft zu begründen. So versucht eine „negative neue politische Theologie", wie sie Ulrich Engel skizziert, an „Leerstellen"[120] anzuknüpfen: Sie „sucht solche Leerstellen gegen alle politischen und religiösen Schließungsversuche zu verteidigen."[121] Dabei will sie „im Sinne eines Messianismus ohne Messias" die Leerstelle für den Messias „inmitten von Staat und Gesellschaft"[122] offen halten.

In der Leere, mit der Badiou – und auf seine Weise Agamben mit den Zwischenräumen – Essentialismus und Identitätszwang entkommen wollen, spiegeln sich Abstraktheit und Inhaltsleere der gesellschaftlichen Form des Kapitalismus: „die metaphysische Leere des Werts"[123]. Ohne hinreichende Arbeit als ‚Substanz' von Wert und Mehr-Wert läuft der Verwertungsprozess und mit ihm die abgespaltenen Bereiche ins Leere. Die Leere des Verwertungsprozesses entzieht mit der Arbeit auch den Subjekten ihre ‚substantielle' Grundlage und darin ihre Handlungsspielräume innerhalb der kapitalistischen Formen. Ähnliches gilt für die Leere von Staat und Politik bis hin zur Leere des Geldes als abstraktestem Ausdruck des Selbstzwecks der Vermehrung von Reichtum. Er hat keinen anderen Zweck als den seiner Selbstverwertung als Kapital und ist darin paradoxer Ausdruck einer (inhalts-)leeren Form. „Die Inhaltsleere von Wert, Geld und Staat muss sich in ausnahmslos alle Dinge dieser Welt entäußern, um sich als real darstellen zu können: von der Zahnbürste bis

119 Geitzhaus, Paulinischer Universalismus (Anm. 1), 166.
120 Ulrich Engel, Politische Theologie >>nach<< der Postmoderne, Ostfildern 2016, 81.
121 Ebd.
122 Ebd.
123 Vgl. Robert Kurz, Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef 2003, 68ff.

zur subtilsten seelischen Regung, vom einfachsten Gebrauchsgegenstand bis zur philosophischen Reflexion oder zur Umgestaltung ganzer Landschaften und Kontinente. Leben und Tod, das gesamte menschliche Dasein und das gesamte Dasein der Natur dienen einzig dieser proteus-artigen Darstellung des gesellschaftlich metaphysischen Vakuums von Kapital und Staat"[124]. In der metaphysischen Leere des Werts und des Subjekts als dem Handlungsträger des Verwertungsprozesses „gründet ein Potential der Weltvernichtung, weil nur in der Vernichtung der Widerspruch zwischen metaphysischer Leere und ‚Darstellungszwang' des Werts zu lösen ist"[125].

In den gegenwärtigen Krisenzusammenhängen, vor allem in den mit der Finanzkrise seit 2008 noch einmal sich verschärfenden Prozessen globaler Entwertung, wird sichtbar, dass das warenproduzierende System auch historisch auf die innere Schranke seiner Reproduktionsfähigkeit stößt. Dies setzt eine Dynamik der Zerstörung der eigenen Grundlagen frei und entzieht den in die Subjektform gebannten Individuen die Grundlagen ihrer Existenz. Dies läuft darauf hinaus, dass immer mehr für die Verwertung Überflüssige in die Abgründe barbarisierender Verwilderung ‚abgeschoben' werden. An dieser Grenze zeigt sich „die reale Metaphysik der Moderne in ihrer abstoßendsten Weise: Nachdem das bürgerliche Subjekt alle seine Hüllen abgestreift hat, wird deutlich, dass sich hinter diesen Hüllen *nichts* verbirgt, dass der Kern dieses Subjekts ein Vakuum ist, dass es sich um eine Form handelt, die ‚an sich' keinen Inhalt hat"[126] (Hervorh. i. O.).

In einer Situation, in der die vernichtende Leere der kapitalistischen Formen sich mit immer dramatischeren historischen Prozessen der Vernichtung verbindet, soll ein leeres messianisches Ereignis Rettung ‚ex nihilo' generieren. Dies entspricht der „antisessentialistischen postmodernen Ideologie", zu deren „Essentials" es gehört,, „dass das referentielle Verhältnis von Darstellung und Gegenstand, von Modus und Inhalt, von Zeichen und Bezeichnetem gelöscht werden soll"[127]. Die leere Form als das, woraufhin der prozessierende Widerspruch der Kapitalverwertung tendiert, ist die illusionäre Trennung dieses

124 Ebd., 69f.
125 Ebd., 69.
126 Ebd., 68.
127 Robert Kurz, Kulturindustrie im 21. Jahrhundert, in: exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 9, Berlin 2012, 76.

Prozesses von der Materie. Aus dieser Leere kann nichts Rettendes entstehen, sondern droht real das Nichts als ‚Hölle' der Vernichtung.

5.6 Gottesgedanke, universale Solidarität und Wahrheit

Badiou bringt den paulinischen Universalismus mit dem monotheistischen Gedanken an den einen Gott in Verbindung. Den Gedanken des einen Gottes versteht er nicht als Ergebnis philosophischer Spekulation über eine allem Seienden zugrunde liegende Substanz eines ‚höchsten Wesens', sondern als Adressierung an alle. Grundlage des Einen ist also „die Wendung an alle"[128]. Auch der biblische Gottesgedanke wendet sich an alle. Im Unterschied zu Badious Ontologie einer leeren Mannigfaltigkeit ist er nicht leer, sondern mit Inhalten verbunden, die in der ‚Großen Erzählung' mit der Geschichte und ihren Abgründen Gestalt gewinnen und die über Israel und seinen Messias an alle adressiert sind. Während Badiou das Universale als „prinzipielle Geltung für alle"[129] versteht, ist das Universale als Adressierung an alle in den Traditionen des jüdisch-christlichen Gottesgedankens an die ‚Letzten' bzw. an die Opfer gebunden. Darin hat die Rede von der ‚Autorität der Leidenden' als universalisierende Perspektive ihre Wurzeln. Universalität gründet also nicht in einem idealistischen Prinzip, sondern in der Reflexion geschichtlicher Erfahrungen, die darauf drängen, dass den Letzten, den Opfern Gerechtigkeit widerfährt. Diese besteht – darin marx'schem Denken nahe – in der Befriedigung der Grundbedürfnisse (vgl. Mt 25,31ff; Lk 1,53, 6,20ff) als Basis eines solidarischen Lebens. Zudem verbindet sich der Gedanke der Gleichheit mit der Überwindung von Herrschaft (vgl. Lk 1,51f, 22,24-30; Mt 20,24-28; Mk 10,41-45) wie es auch in dem von Paulus (Gal 3,26ff) zitierten Taufbekenntnis zum Ausdruck kommt. Auch dies ist wiederum nicht ‚prinzipiell' gedacht bzw. aus einem allgemeinen Prinzip abgeleitet, sondern Ergebnis der in der ‚Großen Erzählung' reflektierten Erfahrungen mit Herrschaftsverhältnissen, denen Menschen zum Opfer fallen. Der Gedanke der Überwindung von Herrschaftsverhältnissen – wiederum der marx'schen Vorstellung eines ‚Vereins freier Menschen' nicht unähnlich – ist keine reine Affirmation von etwas Neuem, sondern ergibt sich aus der Negation bestehender Herrschaftsverhältnisse, heute aus der Negation der kapitalistischen Vergesellschaftung. Als Träger der Praxis von Veränderungsprozessen kommen – da es keine

128 Badiou, Paulus (Anm. 4), 96.
129 Geitzhaus, Paulinischer Universalismus (Anm. 1), 86.

Allgemeinheit als TrägerIn von Handlungen gibt – nur HandlungsträgerInnen als singuläre Subjekte (Badiou) in Frage bzw. Menschen und Gruppen, die in der Nachfolge des Messias Wege einer Befreiung gehen, deren inhaltliche Bestimmungen an alle adressiert sind (Metz).

Mit dem jüdisch-christlichen Gottesgedanken, für den Gott – darauf insistiert Metz immer wieder – ein „Gott der Lebenden und der Toten" ist[130], reicht ‚universale Solidarität' über die Lebenden hinaus und bezieht auch die Toten ein – die Opfer von Unrecht und Gewalt zuerst. Die Beunruhigung durch den Tod der Opfer verbindet politische Theologie mit Adornos Denken einer Negativen Dialektik, nach der „die Erfahrung, dass der Gedanke, der sich nicht selbst enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre"[131]. Dass das Denken bis zu dieser Grenze getrieben wird, hängt an dem somatischen Moment, das der Negativen Dialektik inhärent ist. „Das leibhafte Moment", das der Erkenntnis meldet, „dass Leiden nicht sein, dass es anders werden solle", straft als „kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt […] die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die es der Erfahrung ausreden möchte"[132]. Wo Denken so materialistisch ist, dass „das somatische Moment" das Denken kategorial bestimmt, können die Erfahrung des Todes als Vernichtung und die blutigen Leiber der Opfer nicht aus dem Denken verbannt werden. Die Frage nach Leben und Tod lässt sich dann nicht reduzieren auf einen Tod, der als Unterwerfung unter das Gesetz verstanden wird und auf eine Auferstehung, die in „der wiedergefundenen Konjunktion von Denken und Tun"[133] ein neues Subjekt einschließlich einer neuen Praxis und Wahrheit entstehen lässt. Gegen die geschichtslosen Interpretationen des Gesetzes als Diskurse wäre daran zu erinnern, dass die Tode, die unter der Herrschaft des Wertgesetzes gestorben sind, ausgesprochen blutig sind.

Badious Materialismusverständnis mag ja mit der politischen Theologie die formale und prinzipielle Einsicht teilen, „dass es der materialistischen Theorie

130 Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Anm. 2), 99f.
131 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 9), 395.
132 Ebd.
133 Badiou, Paulus (Anm. 4), 106.

um die Veränderung der Welt geht“[134]. Sein „Materialismus der Gnade“[135] als eines leeren, die Wahrheit der Universalität begründenden Ereignisses bleibt idealistisch. Antidealistisch und materialistisch wäre mit Adorno auf dem Leiden als Ausdruck des Nicht-Identischen, der Geschichte in ihrem somatischen Charakter als Objekt des Denkens zu bestehen. Der Materialismus mit seiner „Sehnsucht, die Sache zu begreifen“, kommt „mit der Theologie 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.“[136]

Auch die theologische Rede von der „Auferstehung des Fleisches“ bleibt als Ausdruck eschatologischer Hoffnung nicht inhaltlsleer, sondern verbindet sich mit Bildern gelingenden Lebens in einem neuen Himmel und in einer neuen Erde. Diese Bilder sind keine Ausmalung einer Utopie, sondern speisen sich aus der Negation der Verhältnisse, denen Menschen zum Opfer gefallen sind und fallen – in der Offenbarung des Johannes (21.22) z. B. aus der Negation der Herrschaftsverhältnisse des römischen Imperiums. Ihre Wahrheit kann nicht ontologisch gesichert werden. Sie bleibt darauf angewiesen, dass Gott selbst sie dadurch bewahrheitet, dass er mit dem Ende der Zeit Wirklichkeit werden lässt, was er mit seinem Namen für alle versprochen und in seinem Messias als einem Opfer römischer Gewaltverhältnisse bereits hat geschehen lassen. In der Ungesichertheit der Erinnerung an die Inhalte des jüdisch-christlichen Gottesgedächtnisses und im Vorgriff auf ihre erhoffte Verwirklichung geschieht die Praxis des Glaubens als eine Praxis der Befreiung an der Seite der ‚Letzten‘.

Damit verbindet sich diese Praxis universaler Solidarität mit einem doppelten Transzendieren: dem Überschreiten geschlossener Systeme und Grenzen in der Geschichte – heute mit dem Überschreiten des geschlossenen und tödlichen Systems des in die Vernichtung treibenden „warenproduzierenden Patriarchats“ (Roswitha Scholz) – und zugleich mit dem Überschreiten der Grenzen des Todes als der Hoffnung auf die Rettung der Opfer von Unrecht

134 Geitzhaus, Paulinischer Universalismus (Anm. 1),147.
135 Badiou, Paulus (Anm. 4), 84.
136 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 9), 207.

und Gewalt und darin auf die Überwindung des Todes für alle[137]. Diese Praxis, die Einspruch erhebt, gegen die geschlossene Immanenz des Kapitalismus und der Geschichte als Ganzes, muss einhergehen mit gesellschaftskritischer Theorie und Reflexion. Der Einspruch gegen geschlossene Immanenz ist auch ein Einspruch gegen eine Praxis, die in der Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse verharrt und über die Wiederkehr des Gleichen im Rahmen der kapitalistischen Polaritäten von Markt und Staat, Ökonomie und Politik, Subjekt und Objekt nicht hinaus kommt. Zugleich meldet sie Einspruch gegen Theorien und Orientierungen an, in denen die kapitalistischen Verhältnisse bzw. die Immanenz der Geschichte immer schon vorausgesetzt sind.

Kleine Nachträge

Im vorliegenden Text konnten die 2020 unter dem Titel „Ereignis, Freiheit, Transzendenz" erschienenen „Auseinandersetzungen mit Alain Badiou" des Münsteraner Instituts für Theologie und Politik nur am Rande einbezogen werden.[138] Zwei Anmerkungen seien nachgetragen:

„Emanzipatorische Praxisfähigkeit"[139]

Zu Beginn seines Textes greift Michael Ramminger[140] eine Bemerkung von Roswitha Scholz zu „emanzipatorischen Praxisfähigkeit" auf. Sie steht im Zusammenhang ihrer Auseinandersetzung mit einer sich damals bereits abzeichnenden Wende von einem oberflächlichen Denken in Differenzen und eines in Pluralität verschwindenden Wahrheitsbegriffs hin zu autoritärem, zum Teil religiös aufgeladenem Denken, „das Ordnung verspricht". Daraus – so ihre Diagnose – kann keine „wirkliche emanzipatorische Praxisfähigkeit resultieren". Entscheidend dafür wäre es, „sich dem Grundprinzip der Wert-Abspaltung in all seiner Komplexität als einem historischen Prozess seit der frühen Neuzeit zu stellen".

137 Vgl. Herbert Böttcher, Der Krisenkapitalismus und seine Katastrophen, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hrsg.), Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftlichen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz 2018, 257-285, bes. 281ff.

138 Vgl. Philipp Geitzhaus, Michael Ramminger (Hg.), Ereignis, Freiheit und Transzendenz. Auseinandersetzungen mit Alain Badiou, Münster 2020.

139 Scholz, Roswitha: Die Rückkehr des Jorge. Anmerkungen zur „Christianisierung" des postmodernen Zeitgeistes und dessen dezisionistisch-autoritären Wende, in: *exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 6, Bad Honnef 2006, 157-175, 172.

140 Michael Ramminger, Ereignis, Treue, Unterbrechung. Badiou und die politische Theologie, in: Geitzhaus/Ramminger, Ereignis, Freiheit, Transzendenz (Anm. 138), 29-47, 29ff.

Michael Ramminger ignoriert den Kern der Aussage: nämlich dass erst im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem „Grundprinzip der Wert-Abspaltung“ sich „emanzipatorische Praxisfähigkeit“ entwickeln lässt. Statt dessen zitiert er lediglich die „Komplexität als einem historisch dynamischen Prozeß seit der frühen Neuzeit“, also Scholz‘ Hinweis, dass das „Grundprinzip der Wert-Abspaltung“ in einem komplexen historisch dynamischen Prozess verstanden werden müsse. Ignoriert wird die „Wert-Abspaltung“ und es bleibt ein irgendwie gearteter historisch-dynamischer Prozess. Ramminger will auf die Aussage hinaus, dass Praxisfähigkeit nicht in „zwangsläufig oder vielleicht überhaupt“ nicht in solchen analytischen Zusammenhängen entstehe, und fügt hinzu: „wie sich mancher Marxist als selbsternannte fortgeschrittenste Form aufgeklärten Denkens verstehen mag“.

Nun spricht nichts gegen polemisierende Formulierungen. Nur mit Roswitha Scholz hat das nun gar nichts mehr zu tun. Mit der von ihr entwickelten und von Ramminger ignorierten Theorie der „Wert-Abspaltung“ steht Scholz genau für das Gegenteil, von dem, was Ramminger als „fortgeschrittenste Form aufgeklärten Denkens“ von Marxisten unterstellt: für die Kritik von Fortschritt und von Aufklärung als philosophischer Begleitmusik in der Durchsetzung des Kapitalismus, für die Kritik eines Marxismus, der sich mit dem Insistieren auf Arbeit und Klassenkampf in der Immanenz des Kapitalverhältnisses bewegt. Und vor allem hat sie die Kategorie der Abspaltung des Weiblichen nicht als Nebenwiderspruch, sondern als gleichursprünglich mit dem männlich konnotierten Wert als wesentliches Element der Theorie entwickelt. Genau deshalb geht es nicht um Wertkritik, sondern um die Kritik von Wert und Abspaltung.

Scholz‘ Kritik, „Komplexität in reduktionistischen Vereinfachungen zu ersäufen, aus denen keine wirklich emanzipatorische ‚Praxisfähigkeit‘ erwachsen kann“, wendet Ramminger kurzerhand gegen „die Wertkritik“. Ihr werde „eine Unmittelbarkeit mit Blick auf Praxis oder mindestens Praxishinweise zugetraut [...], die […] „eine Naivität und Unterkomplexität im Blick auf das Verhältnis von Theorie, theoretische Praxis und gesellschaftliche Praxis impliziert“ – um genervt oder auch etwas ressentimentträchtig (?) – hinzuzufügen: „Der ewige Hinweis auf verkürzte Kapitalismuskritik hilft nicht weiter.“[141]

141 Ebd., 30.

Dabei ist es gerade die „verkürzte Kapitalismuskritik“, die nicht wahr haben will, dass eine Praxis scheitern muss, die sich in der Immanenz des Kapitalverhältnisses bewegt. Erst die Überwindung einer „verkürzten Kapitalismuskritik“ könnte den Weg zu einer Praxis frei machen, die den Kapitalismus überwinden und neuen Verhältnissen den Weg bahnen könnte. Solange bereits die Kritik an verkürzter Kapitalismuskritik abgewehrt wird, liegt die Ausflucht in die Ontologisierung der Praxis als vermeintliche Begründung ihrer prinzipiellen Möglichkeiten und der existentiell-religiösen Annahme einer aus der Ontologie über ein Ereignis hereinbrechenden Praxis nahe. Letztlich kommt der philosophische Aufwand, der betrieben wird, um dies zu begründen, nicht über den Attac-Slogan hinaus: ‚Eine andere Welt ist möglich‘. Und so ist Roswitha Scholz‘ Verdacht einer „christlich-messianische(n) Umdeutung von Gesellschaftskritik“[142] alles andere als aus der Luft gegriffen.

Übereinstimmung mit Ramminger zeigt sich da, wo er schreibt: „Eine ausgiebige Kapitalismuskritik ist kein Garant für eine den Verhältnissen angemessene emanzipatorische Praxis“[143]. Praxis kann aus theoretischer Erkenntnis nicht einfach abgeleitet werden. Theorie kann aber sehr wohl deutlich machen, wo und warum Praxis auf Grenzen stößt und in ihren Illusionen gegen die Wand der Verhältnisse anrennt. Emanzipatorische Praxis lässt sich erst auf der Grundlage der Negation der den Kapitalismus konstituierenden Formen entwickeln. Was das strategisch und praktisch heißen kann, wäre zu buchstabieren und auszuprobieren. Dabei könnten Praxisformen entdeckt werden, die gezielt auf die Überwindung der kapitalistischen Formen ausgerichtet sind. Sie können beginnen bei Forderungen, die gestellt werden, weil sie von den Bedürfnissen und Lebenszusammenhängen von Menschen her richtig und notwendig sind, ohne sich von der Frage der Finanzierbarkeit zensieren zu lassen. Es käme zu einer Umverteilung der Beweislast: Nicht die Fordernden müssen die Finanzierbarkeit nachweisen. Vielmehr müsste ihre Ablehnung als eine Dokumentation ihrer Unerfüllbarkeit in den Grenzen eines Systems verstanden werden, das es zu überwinden gilt. Über Forderungen, die über die Grenzen des Systems hinaus gehen, ließen sich Formen des Widerstands, z. B. bei Abschiebungen, entwickeln. Entscheidend ist, dass mit der Legitimität im Sinne der Systemlogik gebrochen wird. In der Entwicklung

142 Scholz, Rückkehr des Jorge (Anm. 138), 166.
143 Ramminger, Ereignis, Treue, Unterbrechung (Anm. 138), 30.

solcher Praxis wäre viel Luft nach oben. Sie geht unverzichtbar einher mit theoretischer Reflexion, hat aber zugleich einen Überschuss, der nicht aus ihr abgeleitet werden kann. In welche Richtung eine solche Praxis zu entwickeln wäre, hat Robert Kurz deutlich gemacht: „Der vernünftige Umgang mit den Dingen selber ist […] nicht aus den Abstraktionen der kritischen Theorie herzuleiten, sondern diese kann nur als Begründung dafür dienen, dass sich die Individuen bewusst zu einer *negatorischen Organisation* zusammenschließen, um die kapitalistische Antivernunft zu sprengen, sich die gesellschaftlichen Potenzen anzueignen und in einem von den irrational betriebswirtschaftlichen Zwängen befreiten praktischen Umgang mit den Dingen erst herauszufinden […].“[144]

Badiou und kritische Theorie

Die von Metz entwickelte politische Theologie gewann wesentliche Konturen in der Auseinandersetzung mit Strömungen in der kritischen Theorie. Dazu steht die Rezeption von Badious Philosophie in einem Spannungsverhältnis. Dies greift Philipp Geitzhaus in einem Abschnitt seines Aufsatzes auf, der überschrieben ist mit „Statt eines Fazits: Fragen“[145]. Sie beziehen sich vor allem auf Fragen nach dem Ganzen, nach dem emanzipatorischen Subjekt und der Universalität von Emanzipation bzw. Erlösung.

Die Frage nach dem Ganzen greift den Ausgriff der kritischen Gesellschaftstheorie auf das Ganze der gesellschaftlichen Verhältnisse auf, wertabspaltungskritisch auf ‚konkrete Totalität‘, auf Wert-Abspaltung, die als historisch-dynamischer Prozess zu verstehen ist. Ob von Badious Ablehnung des Einen bzw. Ganzen auf der ontologischen Ebene eine Brücke zu schlagen ist zu einem gesellschaftlichen Ganzen auf der historischen Ebene, mag eine offene und spannende Frage sein. Problematischer erscheint Badious Insistieren auf einer Leere sowohl auf der ontologischen (leere Vielheit) als auch auf der historischen Ebene (leeres Ereignis). Damit ist sein Denken von einem leeren Formalismus geprägt wie er für Kant bzw. auch für die an ihn

144 Robert Kurz, *Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert*, Bad Honnef 2006/2010, 395f. Vgl. dazu auch Dominic Kloos,lternativen zum Kapitalismus. Im Check: Gemeinwohlökonomie, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hrsg.), Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftlichen Weg des ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz 2018, 299-356, 348ff.

145 Philipp Geitzhaus, Paulus und das Ereignis, in: Geitzhaus/Ramminger (Anm. 138), 68ff.

anknüpfende Freiheitstheologie (u. a. Striet, Pröpper, Essen) signifikant ist[146]. Dieses Denken orientiert sich an reinen Formen (Freiheit, sittlicher Sollensanspruch im Rahmen der Autonomie moralischen Handelns) bzw. an den leeren Formen von Sein und Ereignis. Solch reines Denken kann, obwohl es sich aus historischen Erfahrungen speisen muss, erst ein nachträgliches Verhältnis zu den gesellschaftlichen Verhältnissen im Sinne einer ‚Konkretisierung' herstellen. Es kann nicht Form und Materie als Einheit und damit Form als Inhalt, Totalität als ‚konkrete Totalität' denken. In seinem Zentrum steht „die Anbetung der leeren Abstraktion ‚einer Form überhaupt' (Kant)"[147].

Die „Suche […] nach emanzipatorischen Subjekten"[148] ist ein wunder Punkt in der kritischen Theorie von Horkheimer und Adorno wie auch in der politischen Theologie. Das Subjekt, das sich als autonom und handlungsfähig versteht, ist gebunden an den Rahmen der kapitalistischen Vergesellschaftung, setzt also deren kategoriale Bestimmungen immer schon voraus. Auch das revolutionäre Subjekt bleibt Handlungsträger der abstrakten Arbeit und in die Immanenz der Fetischkonstitution von Arbeit und Kapital eingebunden. Mit dem Subjekt ist also nicht über die Verhältnisse hinaus zu kommen – erst recht, wenn die Verhältnisse nur als Tauschverhältnisse und damit lediglich von der Ebene der Zirkulation her bestimmt werden. Auch Geitzhaus bleibt bei „Tauschprinzip, Normierung durch die verwaltete Welt, Pluralisierung durch Neoliberalismus" (S. 69) und erreicht damit nicht die gesellschaftliche Tiefenstruktur in ihrer Konstitution durch die Einheit von Produktion und Zirkulation auf der Ebene des Werts und der abgespaltenen Reproduktion samt der damit einhergehenden politischen, sozialen und kulturellen (z. B. Pluralismus) und symbolischen (z. B. Normierungen) Vermittlungen.

Für die politische Theologie reicht es nicht, das bürgerliche Subjekt zu universalisieren und als solidarisches Subjekt zu verstehen. Der Bruch, der ja – wenn auch nur abstrakt gegenüber den historischen Verhältnissen – eingefordert wird, muss ein Bruch auch mit der Kategorie Subjekt sein, das seine liberale wie vermeintlich revolutionäre Handlungsfähigkeit immer schon im Rahmen

146 Dazu ist ein Text in Vorbereitung, der sich – ‚veranlasst von' Corona – mit der Bedeutung der Theodizee in diesem Denkansatz im Unterschied zur politischen Theologie beschäftigt.

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

148 Geitzhaus, Paulus und das Ereignis (Anm. 138), 68.

des kapitalistischen Formzusammenhangs konstituiert. Diese Grenzen treten in der Krise immer deutlicher hervor. Das müsste Anlass sein, über die Grenze und das, was sie konstituiert, hinaus zu denken statt illusionär an einem Subjekt ‚fest' zu halten, das mit der Arbeit zunehmend die Substanz seiner Existenz und Handlungsfähigkeit verliert. Während kritische Theorie und politische Theologie kategorial dazu in der Lage sind, über ihre immanenten Grenzen hinaus zu denken, ist das im Blick auf Badiou eher zu bezweifeln. Er sucht die realen Aporien, auf die das Handeln im Rahmen der Verhältnisse stößt, durch Ontologisierung seiner Möglichkeiten und die Existentialisierung der Annahme der Möglichkeit eines Ereignisses durch einen dezisionistischen Akt zu kompensieren.

Zu recht betont Geitzhaus, dass sich politische Theologie gegen ein „existentialistisches Glaubensverständnis richtet" (S. 69). Gegen die Vorherrschaft existentialistisch geschichtsloser Kategorien hatte sie ja mit den Kategorien von Erinnerung als ‚memoria passionis' und Erzählung einen konstitutiven und nicht erst nachträglichen – als Konkretisierung oder Konsequenzen gedachten – Bezug zu ‚Geschichte und Gesellschaft' hergestellt. Er ist vermittelt über die Erinnerung des Leidens in Gegenwart und Vergangenheit. Von daher wären Emanzipation und Erlösung im Horizont von Compassion zu denken. Emanzipation geht nicht, ohne an somatische Bedürfnisse anzuknüpfen und die durch Herrschaft geknechteten und verwundeten Körper ernst zu nehmen. Erlösung geht nicht ohne eine „'Solidarität nach rückwärts'" (S. 69), die auch die Opfer und Toten der Vergangenheit einbezieht. Wie könnte sie sonst als universal, als ‚adressiert an alle' gelten können?

Kuno Füssel

Blaise Pascal und Alain Badiou – Eine französische Konversation

I. Wer sie sind, wofür sie stehen

Blaise Pascal (1623-1662) gehört ins Zentrum der abendländischen Geistesgeschichte und ist mitbeteiligt am Aufstieg der mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkweise. Er war ein begabter Mathematiker, innovativer Physiker und Ingenieur, wie nebenbei auch ein tiefgründiger Philosoph und vor allem ein ebenso eigenwilliger wie streitbarer Theologe. Bei alldem hat er auch Meilensteine auf dem Gebiet der literarischen Prosa gesetzt, die nicht nur für das Französische bis heute als maßgebend anerkannt sind.

Von den Arbeiten Pascals sind wohl die bereits 1656 begonnenen, aber erst 1670 nach seinem Tod in erster Auflage erschienenen „Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets", kurz „Pensées" (dt. Gedanken) genannt, am bekanntesten und einflussreichsten.[1]

Erwähnt werden müssen aber auch auf jeden Fall die „Lettres Provinciales" (dt. „Briefe in die Provinz"), die er selbst 1656 und 1657 anonym, aber mit ungeheurer Wirkung veröffentlichte.[2] Es sind an einen fiktiven „Freund in der Provinz" gerichtete, aber für die Öffentlichkeit bestimmte theologisch-politische Streitschriften, mit denen er sich in die Auseinandersetzungen seiner Zeit einmischte, wovon sicher seine Attacken gegen „die ehrwürdigen Jesuitenpatres" und seine Verteidigung des Jansenismus am stärksten in der Erinnerung haften geblieben sind.

Sein reger Briefverkehr mit realen Personen, wie dem Mathematiker Pierre Fermat oder der Königin Christine von Schweden, und viele kleinere Abhandlungen (z. B. ein Traktat über den luftleeren Raum) offenbaren die ganze

1 Immer noch empfehlenswert und sehr brauchbar ist die französische Gesamtausgabe der Werke Pascals in der Nr. 34 der „Bibliothèque de la Pléiade": Pascal, Oeuvres complètes (par Jacques Chevalier), Paris (Gallimard) 1954 (hier benutzte Auflage von 1995), im folgenden zit. als „Oeuvres", darin: Pensées, 1081-1352. Eine vierbändige deutsche Ausgabe der Werke Pascals wird angeboten vom Lambert Schneider Verlag (Heidelberg), hrsg. v. Karl August Ott. Verwiesen sei auch auf die von Eduard Zwierlein eingeleitete Sammlung von Texten Pascals in der von Peter Sloterdijk hrsg. Reihe „Philosophie jetzt" im Diederichs Verlag, München 1997. Als erster Einstieg ist auch der Wikipedia-Artikel geeignet.

2 Vgl. Oeuvres, 659-945.

Breite und Tiefe seines Denkens und Wissens, dessen Spannbreite mathematische und physikalische Probleme einerseits und andererseits dazu gänzlich disparate Fragen der Ethik oder des „Lebens von Jesus Christus“ umfasst.

Wer sich nicht mehr so gerne an seinen Mathematikunterricht erinnert, wird vergessen haben, dass er die Anordnung der Koeffizienten der binomischen Formeln als Pascalsches Dreieck kennen gelernt hat. Wer es mit Stochastik und Wahrscheinlichkeitstheorie zu tun bekam, dem sind sicher die in jedem guten Oberstufen Lehrwerk enthaltenen Fragen über Gewinnchancen beim Würfelspiel begegnet, die der Chevalier de Méré seinem Freund Pascal gestellt hat, der dies zum Anlass nahm, um im Kontakt mit Fermat Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung zu entwickeln.[3]

Um das Lob seiner Genialität zu komplettieren, muss noch erwähnt werden, dass Pascal schon mit 19 Jahren zur Unterstützung seines Vaters als Steuerbeamter des Königs eine berühmt gewordene Rechenmaschine, die „Pascaline“, erfand und beständig weiterentwickelte.[4] Vor allem Letzteres hat ihm dann den Ehrentitel „Archimedes von Paris“[5] eingebracht.

Der französische Philosoph, Mathematiker und Kommunist *Alain Badiou* (Jg. 1937) hat in den letzten 40 Jahren ein umfangreiches, vielschichtiges und anspruchsvolles Werk vorgelegt, das sich von tagespolitischen, programmatischen Interventionen und gesellschaftstheoretischen Analysen über politische und ethische Grundsatzerörterungen bis zum Entwurf einer mathematischen Ontologie mit der steilen These „Die Mathematik ist die Ontologie“ erstreckt. Die Verstehbarkeit dieses Entwurfs ist allerdings an die Mühe der Beschäftigung mit den Ergebnissen der Revolutionierung der Mathematik durch die mengentheoretischen Arbeiten von Georg Cantor (1845-1918) und seiner Nachfolger wie K. Gödel und P.J. Cohen im 20. Jh. geknüpft.

Die theoretischen Schriften von A. Badiou sind hochkomplex. Nach wie vor maßgebend ist sein epochales Werk „Das Sein und das Ereignis“[6], auf das ich mich im Folgenden konzentrieren werde und aus dem auch das obige Zitat

3 Vgl. Oeuvres, 75-90.
4 Vgl. La machine arithmétique, in: Oeuvres, 347-358.
5 Vgl. diese Angabe bei E. Zwierlein, a.a.O., 18.
6 Frz. Erstausgabe: L´être et l´événement, Paris 1988; dt. Übersetzung bei Diaphanes, Berlin 2005.

stammt.[7] Hingewiesen sei aber auch auf die Schriften „Theorie des Subjekts“ (frz. 1982) und „Logiken der Welten“ (frz. 2006). Alle drei genannten Werke sind nur über hohe Verstehensbarrieren zugänglich und bedürfen oft einer wiederholten Lektüre.

Anders verhält es sich mit den kleineren Schriften, deren Intention ja auch die schnelle und direkte Rezeption ist. Stellvertretend seien genannt: „Gott ist tot“ (dt. 2002), „Ethik“ (dt. 2003), „Über Metapolitik“ (dt. 2003) und eine Schrift, die ihm den Titel „der rote Sokrates“ eingebracht hat: „Versuch, die Jugend zu verderben“ (frz. u. dt. 2016).

Eine besondere Rolle spielt seine Interpretation der epochalen Leistung des Apostels Paulus,[8] welche nicht nur Theologen aufhorchen ließ und die verständliche Einschätzung begründete, dass Badiou zumindest damit für die biblische Hermeneutik und Theologie „systemrelevant“ sein dürfte. Ich knüpfe hier nicht an die Paulusinterpretation und ihre Universalismusthese an,[9] sondern beschäftige mich mit der von Badiou in der 21. Meditation von „Das Sein und das Ereignis“ durchgeführten Lektüre der „Pensées“. Diese Lektüre legt er als die Rekonstruktion einer von Pascal gelieferten Theorie des Christentums an, womit er selber implizit theologisch und nicht nur philosophisch argumentiert.

Das Werk „Das Sein und das Ereignis“ ist in 37 Meditationen gegliedert, womit wir klar auf die Meditationen von Descartes verwiesen werden. Badiou teilt diese Meditationen in drei verschiedene Arten ein: a) die reinen Begiffsmeditationen, b) die Textmeditationen, c) die metaontologischen Meditationen, wobei er empfiehlt, die Textmeditationen mit den Begriffsmeditationen zusammen zu lesen.[10]

Nach den Meditationen folgen einige relativ schwierige theoriespezifische Anhänge und ein sog. Wörterbuch, das mit seinen aus dem Werk entnommenen Einträgen als eine hilfreiche Suchmaschine für das ganze Werk funktioniert.

7 A. Badiou, Das Sein und das Ereignis, Berlin 2005, 20; im vorliegenden Text werden Stellen aus diesem Werk direkt mit „SuE“ plus Seitenzahl zitiert.

8 Vgl. A. Badiou, Paulus. Die Begründung des Universalismus, München 2002 (frz. Orig. 1997).

9 Wer diesen Weg beschreiten möchte, der sei auf die vorzügliche Arbeit von Philipp Geitzhaus verwiesen: Paulinischer Universalismus. Alain Badiou im Lichte der Politischen Theologie, Münster 2018.

10 A. Badiou, SuE, 33.

Badiou hat dabei nicht nur einen schwierigen, subtil kommentierenden Durchgang durch die Philosophiegeschichte von Parmenides bzw. Platon bis zu Martin Heidegger durchlaufen -unübersehbar erinnert Badious Titel „Sein und Ereignis“ an „Sein und Zeit“ von Heidegger – sondern er hat dabei auch eine sehr spezielle und ungewöhnliche Terminologie eingeführt, auf die ich nachher noch eingehen werde. Die Schwierigkeiten bei der Rezeption der Werke von Badiou liegen vor allem an dieser Terminologie, in der Badiou im Anschluss an die Mengenlehre eine eigene und auch eigenwillige, aber kohärente Begrifflichkeit entwickelt, gleichzeitig aber auch bei seinen Kommentaren und Einschätzungen der Denkgeschichte in die traditionelle Fachsprache der Philosophie überwechselt und sich dabei in die aktuellen intellektuellen Diskurse einklinkt.

Wer z. B. das dem Werk „Sein und Ereignis“ beigefügte Wörterbuch bei der Suche nach einer Begriffsdefinition konsultiert, wird bei vielen Stichworten zunächst mehr staunen als verstehen. Wie schätzt Badiou selber die mögliche Rezeption seiner Theorien ein? Ebenso offen und einladend wie überzeugt schreibt er: „Die in diesem Buch (=SuE) verwendeten Kategorien, die von der reinen Vielheit bis zum Subjekt reichen, konstituieren die allgemeine Ordnung eines Denkens derart, dass dieses in der gesamten Spannbreite des zeitgenössischen Referenzsystems *angewendet* werden kann. Die Kategorien stehen also sowohl den Prozeduren der Wissenschaft als auch der Analyse und der Politik zu Diensten. Sie versuchen eine abstrakte Sichtweise auf die Anforderungen der Epoche zu ermöglichen“ (SuE, 18). Was hindert uns daran, auch diese Seite seines Denkens für eine zukunftsorientierte theologische Reflexion zu nutzen?

Wenn Pascal ein unnachgiebiger und oft bissiger Theologe war, der seinen Gegnern im intellektuellen Glaubensstreit seiner Zeit das Letzte abverlangte, dann steht ihm Badiou in nichts nach, wo es um scharfsinnige und pointierte Interventionen als linker Theoretiker und Politiker in die Diskussionen der gesellschaftlichen Diskurse der letzten Jahrzehnte geht.

Blickt man auf Arbeit und Werke der beiden, so erscheint eine Konversation zwischen dem allzu früh mit nur 39 Jahren verstorbenen Pascal und dem doch bedeutend älter gewordenen und noch immer aktiven und präsenten Denker Badiou trotz des Zeitenabstandes von mehr als 300 Jahren überaus reizvoll.

Doch wie soll das gehen? An sich ganz einfach: Pascal spricht durch sein Oeuvre und Badiou antwortet durch eine engagierte Lektüre desselben, worin auch der Anlass der hier vorgenommenen Beziehungsstiftung liegt. Vielleicht tauchen dabei ja auch Fragen auf, ob im Text oder in der Phantasie des Lesers, die der glühende Christ Pascal dem redlichen Atheisten und früheren Maoisten Badiou stellen könnte.

II. Die Lektüre der „Pensées" als Rekonstruktion einer Theorie des Christentums

1. Das Christus-Ereignis als generatives Zentrum eines messianischen Christentums. Eine Analyse in sechs Schritten

Zu Beginn seiner Meditation 21 (SuE, 241-252) knüpft Badiou an einen Ausspruch von J. Lacan an, wonach von allen Religionen das Christentum der Frage der Wahrheit vielleicht am nächsten kommt. Da für Badiou Wahrheit die entschiedene und eingreifende Treue zu einem Ereignis ist, kann er sagen, dass das Wesen der christlichen Wahrheit der Rückbezug ist auf „jenes situierte und zugleich beispielhafte Ereignis, welches der Tod von Gottes Sohn am Kreuze ist. Und zugleich bezieht sich der Glaube nicht in zentraler Weise auf das Eins-Sein Gottes, auf seine unendliche Macht, denn sein eingreifender Kern ist vielmehr die Bedeutung, die in Bezug auf diesen Tod herzustellen ist, sowie die Organisation der Treue zu dieser Bedeutung" (SuE, 241). Badiou unterstreicht dies noch einmal durch ein Zitat aus den Pensées von Pascal,[11] dessen weltberühmt gewordene, breit angelegte Apologie des Christentums leider Fragment geblieben ist, auf die aber Badiou in der Meditation 21 durchweg Bezug nimmt, wenn er Pascal zitiert: „Ohne Jesus Christus wissen wir nicht, was unser Leben und unser Tod, was Gott und was wir selbst sind."[12]

Von diesen wie ein Resümee klingenden Aussagen ausgehend, entfaltet Badiou dann das Wesen des Christentums in sechs Schritten, wobei er seine Ereignislehre als Interpretationsrahmen und ordnendes Prinzip benutzt. Damit ist

11 Wer sich mit den Pensées beschäftigt, wird damit konfrontiert, dass es in den verschiedenen kritischen Ausgaben unterschiedliche Zählweisen der Fragmente gibt, aus denen die Pensées bestehen, was mit der uneinheitlichen Einteilung in Themenkomplexe zusammenhängt. A. Badiou benutzt die bereits vorne zitierte Ed. de la Pléiade, leider jedoch ohne Stellenangaben. Man darf also suchen. Dabei hilft etwas die dt. Übersetzung von „SuE", in der die Übersetzung von Ulrich Kunzmann benutzt wird, aus der aber nur die Seiten des Buches ohne die Nr. des Frg. zitiert werden. Alles etwas mühevoll.

12 Pensées, frg. 729, Oeuvres, 1310.

auch der Einsatz der entsprechenden Termini der Ereignislehre wie Ereignis, Vielheit, Stätte, Ultra-Eins, Eingriff, usw. fast unumgänglich.

Die unter verschiedenen Perspektiven eingenommene Orientierung am „Christus-Ereignis" ist das dominante Strukturmerkmal aller sechs Einzelschritte. Die jüdisch-christliche Gestalt des Messias, das Phänomen der Wunder und die Dimension der Prophetie (Propheten und Prophezeiungen) bilden zusammen ein hermeneutisches Dreieck, dessen Eckpunkte nicht nur miteinander verbunden sind, sondern so auch den Raum des Diskurses aufspannen.

a) „Die ereignishafte Vielheit entsteht in jener besonderen Stätte, die für Gott, das menschliche Leben ist" (SuE, 241). Dieses Leben gerät durch den Druck der Leere, d. h. der Nicht-Eins seiner Zählung- als – Eins, an seinen Rand. „Das Kreuz ist die Figur dieser sinnlosen Vielheit" (ebd.).

b) Das Ereignis, das von den „Aposteln als kollektivem Körper des Eingriffs ... ‚Tod Gottes' genannt wird,[13] gehört es zu sich selbst" (SuE, 241). Die Wahrheit der Ereignishaftigkeit des ‚Todes Gottes' hängt nur davon ab, dass es sich dabei um Gott handelt, und nicht von den konkreten Begebenheiten wie Geißelung, Dornenkrone, Kreuzweg usw. Aber sie sind das ereignishafte Ultra-Eins, definiert als das Ereignis, insofern es, bezogen auf die Situation, noch mal einen Ort zwischen sich und der Leere besetzt (vgl. SuE, 540), weil der menschgewordene Gott sie erleidet. Die klassische Theologie hat sich damit in Gestalt der Frage, inwiefern Gott leiden kann und trotzdem die absolute Gottheit bleibt, herum geschlagen und war oft auch nicht leichter zu verstehen als hier Badiou.

c) „Das unhintergehbare Wesen des ereignishaften Ultra-Eins ist die *Zwei*" (SuE, 242). Badiou setzt hier seine Überlegung aus b) fort. Das Ultra-Eins steht, gemäß der bereits in b) aufgerufenen Definition, zwischen der Leere und sich selbst. Das geht aber nur, indem das Ereignis, gezählt als Eins in seiner Vielheit, zu Zwei wird. Das Ultra-Eins offenbart damit seine Vielschichtigkeit,

13 Diese Behauptung von Badiou macht einen ziemlich fahrlässigen Gebrauch von der in einem anderen Kontext geläufigen Rede vom „Tode Gottes". Wörtlich haben die Apostel das so nie gesagt, bestenfalls so gemeint, dass Gott annimmt, um ihn aber endgültig zu eliminieren und nicht, um im Tod unterzugehen. Da würde sich eine offene Diskussion mit Badiou lohnen.

d. h. es ist selber eine Vielheit, die nur ihre Zählung-als Eins durch das Ultra erhält. Badiou identifiziert diese neue Manifestation des Ultra-Eins als Aufspaltung der ontologischen Einzigkeit Gottes in Gott-Vater und Gott-Sohn, die Zwei sind und doch Eins bleiben. Damit kann auch das in b) erwähnte Problem, dank zusätzlicher Entwicklung der Zwei-Naturen-Lehre, gelöst werden: Es ist der Sohn, der am Kreuz leidet, und nicht der Vater. Das ist ein etwas ungewöhnlich formulierter Einstieg in die Gotteslehre der ersten vier Konzilien von Nicäa (325 n.Chr.) bis Chalcedon (451 n.Chr.). Die Turbulenzen, die entstehen würden, wenn wir in diesen Ansatz die Trinitäts-Theologie integrieren wollten, können wir uns leicht ausmalen.

d) Die römische Staatsmacht bildet für die Situation der Provinz Palästina eine Metastruktur. Als solche bildet sie die Zwei (vgl. c) ab, die sie kennt, aber ohnehin nicht versteht, wie z. B. der Prozess Jesu und das inkohärente, verunsicherte Verhalten von Pilatus belegen, auf einen in keiner römischen „Fallgrammatik" ausdrückbaren Gegensatz zwischen dieser Provinz Palästina und ihrer religiösen Tradition einerseits, und einem „Singelton ohne besondere Tragweite (die Exekution eines Agitators)" (SuE, 242) andererseits.

Die Benutzung des Terminus „Singleton" hat für Nichteingeweihte hier keine besondere Erklärungskraft und dient Badiou wohl eher als Testfall für die Stimmigkeit seiner Terminologie. Der Wörterbucheintrag hilft hier nicht sonderlich weiter. Ich möchte daher den Terminus durch ein Beispiel, das auf die Kreuzigung Jesu Bezug nimmt, verstehbar machen. Jesus wurde nach den synoptischen Evangelien (vgl. Mt 27,44; Mk 15,27; Lk 23,39-43) zusammen mit zwei sog. Räubern, dem behördlichen Namen für die aufständischen Zeloten, gekreuzigt. Die Vielheit und die Zählung-als-Eins dieses Ereignisses lautet: Hinrichtung von Verbrechern. Die Kreuzigung Jesu fällt zwar für die Behörden einfach unter die Zählung-als-Eins dieses Ereignisses, banal: Verbrecher ist Verbrecher, ist aber – für den Glauben – einzigartig und fällt deswegen aus ihr heraus, bildet also ein Singleton, was die Behörden zwar nicht interessiert, wobei sie aber vielleicht doch dunkel ahnen, dass hier eine Quelle von weiteren Unruhen vorliegt. Badiou benennt diese Ahnung in seiner Terminologie als Wahrnehmung einer „Leere", dem noch leeren, aber virulenten Ort kommender Aufstände. Aber die Staatsmacht weiß: Gegen diese ungreifbare Leere helfen nur Verfolgung und Verurteilung. Repression ist die einfachste Form der Prävention, damals und heute.

e) In der komprimierten Darstellung des Wesens des Christentums zu Beginn der Meditation schreibt Badiou, dass der „eingreifende Kern" des Glaubens in der Bedeutung des Kreuzes-Todes Jesu liegt, die es zu gewinnen gilt. Ein diesen Eingriff stützendes Element erhalten wir durch die Einbeziehung eines anderen Ereignisses, der Ursünde („Erbsünde") Adams, die durch den Kreuzestod Christi getilgt wird. „Die Verknüpfung zwischen der Erbsünde und der Erlösung begründet in der Tat die christliche Zeit als Zeit des Exils und des Heils" (SuE, 242). Dass die Zeit der realen Geschichte als eine Zeit des Exils begriffen wird, führt aber nicht zu Resignation und Verzweiflung, weil es die Verheißung des Messias gibt, die nicht nur ermöglicht, im Exil auszuharren, sondern auf das Eintreten eines unberechenbaren göttlichen Ereignisses, damit also eines dritten Ereignisses zu hoffen: „das Jüngste Gericht, in dem sich die Auflösung (frz. ruin) der irdischen Situation und die Errichtung einer neuen Existenzweise (frz. un nouveau régime de l'existence) vollziehen wird" (SuE, 242).

f) Als Resultat haben wir eine klare Struktur. Erbsünde, Erlösung und Jüngster Tag sind verbunden durch eine „Diagonale" (Badiou) oder Achse, die aus zwei Teilstrecken besteht, zwei sog. Zwischen-Zwei, eine Zeit des Rückbezugs und eine Zeit des Vorgriffs, deren ontologische und geschichtliche Verknüpfung durch ihren Mittelpunkt, das Christus-Ereignis, gegeben ist. Die „Organisation" (Badiou) der Kontinuität und Stetigkeit dieser Diagonalen wird für das erste Zwischen-Zwei (den jüdischen Teil) bewerkstelligt durch die Propheten und ihre Prophezeiungen, im zweiten Zwischen-Zwei (dem christlichen Teil) übernehmen diese Aufgabe die Apostel durch ihren Eingriff des Glaubens, der dann an die Gläubigen weitergegeben wird. Auffallend ist, dass Badiou diese beeindruckende Konstruktion nicht in bibelhermeneutische und bibeltheologische Reflexionen fortsetzt, obwohl die Zweiteilung der christlichen Bibel in Erstes und Zweites Testament (AT und NT) hier einen guten Einstieg anbietet, der auch direkt an Pascals Umgang mit der Bibel anschließen könnte.

Wenden wir uns noch den beiden genannten „Organisationskräften", jüdische Prophetie und apostolischer Eingriff zu.

2. Ohne jüdische Prophetie kein messianisches Christentum

Die Prophezeiungen organisieren, wie bereits erwähnt, die Verbindung zwischen Erbsünde und Erlösung entlang der „Treue-Diagonale". Wie geht das? Um dies zu klären, erarbeitet Pascal eine eigene „Theorie der Interpretation", denn

„das ereignishafte Zwischen-Zwei, das sie bezeichnen, ist notwendig der Ort einer Doppeldeutigkeit“ (SuE, 246). Diese besteht darin, dass der materielle Sinn klar ist, der spirituelle Sinn aber dunkel. „Wenn Christus das Ereignis ist, das allein durch einen Eingriff benannt werden kann“ (SuE, 246), der aber die sich aus der Sünde ergebenden Verdunkelungen als solche zu durchschauen vermag, dann ist dies nur auf der Basis möglich, dass dieses Ereignis vorhergesagt wurde, denn da es zum Weltverlauf kontrafaktisch ist, lässt es sich aus diesem nicht ableiten. Die Weissagung öffnet nicht nur die Augen für dieses Ereignis, sondern wird dabei selbst durch den Eingriff eindeutig gemacht. „Gewiss, Christus wird geweissagt, doch das ‚Er-ist-geweissagt-worden’ erweist sich nur aufgrund des Eingriffs, der entscheidet, dass jener gefolterte Mensch, Jesus, sehr wohl der Gott-Messias ist. Kaum ist diese eingreifende Entscheidung gefällt, wird alles deutlich…“ (SuE, 247). Zur Gewinnung dieser Kohärenz zwischen ursprünglicher Doppelsinnigkeit und später resultierender Eindeutigkeit erfindet Pascal nach Badiou eine „symptomale Lektüre“, wobei nicht klar ist, ob hier eine Anspielung auf L. Althussers Konzeption einer symptomatischen Lektüre vorliegt, was aber der Sache nach nachvollziehbar wäre, denn sie bezeichnet einen Lektüreprozess, der „in einem einzigen Prozess das Verborgene in dem gelesenen Text enthüllt und es auf einen anderen Text bezieht, der – in notwendiger Abwesenheit – im ersten Text präsent ist.“[14] Wenn wir die Prophetie generell als Text einstufen, würde hier eine ungeahnte Nähe von Pascal zu Althusser über die Jahrhunderte sichtbar.

Es ist das dialektische Wechselspiel zwischen Ereignis und Prophetie, welches einen Raum der Indeterminiertheit offen hält, der dafür steht, dass immer etwas Neues ent-stehen kann, das vorher in der Situation der Vielheit und ihrer Einschlüsse nicht gesehen und daher auch nicht begriffen werden konnte, bis zu dem Augenblick, wo es plötzlich da ist, ergriffen wird und uns so ergreift. Die manchmal ins Lächerliche gezogene emotionale Beteuerung: „Ich bin tief ergriffen“, könnte hier eine ungeahnte ontologische Würde erlangen.

3. Entscheidend ist der Eingriff

Der Begriff „Eingriff“ spielt für die Theorie von Badiou eine zentrale Rolle. Badiou hat ihn in der Meditation 20 ausführlich dargelegt, benennt in Meditation 21 aber noch einmal vier Merkmale. Nehmen wir zu seiner

14 L. Althusser u. a., Das Kapital lesen, Bd. I, Reinbek b. Hamburg 1972, 32.

Bestimmung zunächst den ersten Teil des längeren Eintrags im „Wörterbuch" zu Hilfe: „Prozedur, durch die eine Vielheit als Ereignis erkannt wird. Sie entscheidet die Zugehörigkeit des Ereignisses zur Situation, in der die Ereignisstätte liegt" (SuE, 538).

a) Eine Anwendung dieser Definition liefert sofort das erste Merkmal: Die Stätte des Christus-Ereignisses ist schon allein deshalb mit Notwendigkeit Palästina, denn nur dort können Eingreifende leben, die fähig sind, „die paradoxe Vielheit ‚Menschwerdung und Tod Gottes'" (SuE, 248) zu nennen.

b) Der Eingriff selber ist natürlich so nicht notwendig, denn das Ereignis ist nicht so beschaffen, dass es die Prophezeiung bewahrheiten muss, denn diese ist ja bekanntlich doppelsinnig, was erst durch den Eingriff überwunden wird. Das Ereignis ist bezüglich des rückläufigen Teils der Treue-Diagonale diskontinuierlich, sonst wäre es rekursiv ermittelbar. Diese Nicht-Notwendigkeit des Eingriffs spiegelt sich auch in dem Phänomen wieder, dass die einen Jesus als den Messias bekennen, die anderen ihn ablehnen.

c) Kurz und bündig: Insofern der Eingriff „die Handlung einer Avantgarde" ist, entscheidet der Glaube dieser Avantgarde (Apostel) über die Zugehörigkeit des Ereignisses zur Situation. Ihren letzten Grund findet diese Entscheidung aber nicht in der gelungenen Beseitigung der Doppelsinnigkeit der Prophetie, sondern in der Anerkennung der Wunder.

d) Etwas kryptisch klingt die Benennung des vierten Merkmals: „Der Eingriff wettet auf die Diskontinuität mit der vorangehenden Treue nur, um eine eindeutige Kontinuität herzustellen. In diesem Sinne geht durch das geringere Risiko des Eingriffs, an der Stätte des Ereignisses, letztlich *die Treue in die Treue* über" (SuE, 249).

4. Die Wunder – Instanz der Letztbegründung

Die paradoxale pascalsche Provokation seiner Apologie des Christentums besteht für Badiou darin, „dass dieser absolut moderne Geist, unbedingt darauf (beharrt), das Christentum über jenen Teil zu rechtfertigen, der für das rationale postgalileische Dispositiv offenkundig der schwächste ist, nämlich die Lehre der Wunder" (SuE, 245). Aber Pascal steckt nicht zurück und kommt nach einer längeren biblischen Betrachtung über den Zusammenhang von

Wunder und Lehre bei Jesus und den Propheten zu dem Schluss: „Also beruht der ganze Glaube auf den Wundern."[15] Er legt noch einmal nach: „Es ist nicht möglich, im Widerspruch zu den Wundern vernunftgemäß zu glauben."[16]

Trotz seiner Verwunderung kann Badiou dem aber die weiterführende Erkenntnis abgewinnen, dass das Wunder zweierlei ist: a) „das Emblem des reinen Ereignisses als Quelle der Wahrheit" und b) „das Symbol einer Unterbrechung des Gesetzes, in der sich das Eingriffsvermögen ankündigt" (beides in SuE, 245).

Das Wunder ist nicht eine durch eine transzendente Ursache (=Gott) bewirkte punktuelle Suspendierung der Naturgesetze, denen alle „abzählbaren" Fälle, die unsere Welt bilden, gehorchen müssen. Das Wunder ist vielmehr – und dabei können wir die Mengentheorie bei der Formulierung zu Hilfe nehmen – das Hervortreten eines unerwarteten Neuen in der Reihe der überabzählbaren Möglichkeiten der immanenten Unendlichkeit von Welt.

Pascal räumt den Wundern sogar einen Vorrang gegenüber den biblischen Prophezeiungen (Weissagungen) und dem biblischen Prinzip von der „Erfüllung der Schriften" ein, wenn er hervorhebt: „Jesus Christus hat bezeugt, dass er der Messias war, dies jedoch niemals, indem er seine Lehre durch die Heilige Schrift oder die Weissagungen (frz. les prophéties) bestätigte, sondern stets durch seine Wunder."[17]

Andererseits räumt Pascal aber auch ein, „dass das Wunder selbst nicht so unwiderstehlich und allen zugänglich ist, dass der Vorgang, sich ihm zu beugen, wiederum nur eine notwendige Selbstverständlichkeit wäre" (SuE, 247). Pascal achtet also sorgsam darauf, dass das Moment der Entscheidung nicht unterschlagen wird.

Die geniale Leistung Pascals beruht nun nach Badiou darin, „den ereignishaften Kern der christlichen Überzeugung unter absolut modernen, unerhörten und durch die Entstehung des Subjekts der Wissenschaft geschaffenen Bedingungen

15 Frg. 627, Oeuvres, 1289, dt. Übers. von U. Kunzmann in: Pascal. Ausgewählt und vorgestellt von Eduard Zwierlein, München (Diederichs) 1997, 357.

16 Frg. 626, Oeuvres , 1288, dt. Übers. v. U. Kunzmann, a.a.O. 323.

17 So zu Beginn von Frg. 627, a.a.O. 356.

erneuert und bewahrt zu haben“ (SuE, 243). Dabei wählt Pascal nicht den Weg der Erneuerung des Gottesverständnisses und der Anpassung der christlichen Wahrheiten und ihrer Beweise an die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse, er flüchtet auch nicht in die Ausrufung einer radikalen Trennung zwischen der Ordnung der Vernunft und der Ordnung des Glaubens, der Ordnung der Welt und der Ordnung Gottes, womit seine bekannte Unterscheidung zwischen der Logik der Vernunft und der Logik des Herzens keineswegs verwechselt werden darf, sondern er richtet seine „Apologetik auf einen ganz spezifischen Punkt…: Was kann einen Atheisten (einen Libertin) dazu bringen, von der Ungläubigkeit zum Christentum überzugehen?“ (SuE, 244).

III. Die „Wette“ – eine Chance auch für Atheisten

Zu den hartnäckigen Bemühungen, den Ungläubigen die Wahl des Glaubens als vernünftig zu demonstrieren, gehört auch das sicherlich zu den bekanntesten Vermächtnissen Pascals gehörende Fragment über die Wette (frz. le pari), dessen genauer Titel im Französischen allerdings „infini – rien“ (dt. Unendlich(keit) – Nichts) lautet.[18] Dieses Fragment erhielt seinen Namen „Die Wette“ wegen der in ihm ausgeführten Argumentation, mit der Pascal den skeptischen und vielleicht auch kirchenfeindlichen Freigeist (Libertin) seiner Zeit dazu bewegen wollte, auf die Existenz des unendlichen Gottes zu wetten und dabei seine eigene endliche Existenz mit ihren Befindlichkeiten, Überzeugungen usw., symbolisiert durch die „Eins“, als Wetteinsatz zu wagen.

Die in diesem Fragment durchexerzierte Argumentation tritt an die Stelle der traditionellen Gottesbeweise, welche von Pascal abgelehnt werden, einschließlich des von Descartes in den „Meditationen“ angebotenen Gottesbeweises.

Es geht also nicht darum, mit den Mitteln der Vernunft die Existenz Gottes zu beweisen, sondern zu zeigen, dass in einer durch Ungewissheit bestimmten Situation, die in gleicher Weise für Gläubige und Ungläubige gilt, a) es keine für die Vernunft unausräumbaren Hindernisse dafür gibt, sich für das Dasein Gottes zu entscheiden und b) es bei einer Kalkulation der effektiven

18 Frg. 451, Oeuvres 1212-1216 (Zählung nach Brunschvicg Frg. 233); die in der dt. Übersetzung von SuE gewählte Übersetzung „Das unendliche Nichts“ greift m.E. ziemlich daneben.

Gewinnchancen sinnvoll ist, auf die Existenz Gottes zu setzen, was mit Hilfe der gerade damals durch B. Pascal und P. Fermat[19] in Gang gebrachten Wahrscheinlichkeitsrechnung plausibel gemacht werden soll.

Die von Pascal durchgeführte probabilistische Überlegung sieht folgendermaßen aus: „Die Eins, dem Unendlichen hinzugefügt, vermehrt es um nichts, … das Endliche vernichtet sich in Gegenwart des Unendlichen, es wird ein reines Nichts. So unser Geist vor Gott, so unsere Gerechtigkeit vor der göttlichen Gerechtigkeit. Zwischen unserer Gerechtigkeit und der Gottes ist das Missverhältnis nicht so groß wie zwischen der Eins und dem Unendlichen….

Wir wissen, dass es ein Unendliches gibt, aber wir sind unwissend über sein Wesen; da wir etwa wissen, dass es falsch ist, dass die Zahlen endlich sind, ist es folglich wahr, dass es ein Unendliches der Zahl gibt, aber wir wissen nicht, was dies ist. Es ist falsch, dass sie gerade ist, es ist falsch, dass sie ungerade ist, (denn diese Unterscheidung gilt nur für endliche Zahlen, K.F.). Also kann man sehr wohl begreifen, das es einen Gott gibt, ohne zu wissen, was er ist…“[20]

Mit diesen bereits auf die moderne Mathematik vorausgreifenden zahlentheoretischen Überlegungen, die so fast wörtlich auch bei Georg Cantor stehen könnten, macht Pascal mächtig Druck auf den fiktiven Gesprächspartner, indem er ihm nahe legt, auch als Libertin schon rein aus Klugheit die Eins auf das Unendliche zu setzen, seine Nichtigkeit auf Gott zu „werfen“ (wie beim Roulette). Bei dem vorhandenen ungeheuren Missverhältnis ist die Chance zu gewinnen weit lukrativer als die Gefahr des Verlustes; der Vorteil ist nämlich eindeutig auf Seiten der Eins, denn die Unendlichkeit kann ja selber durch das Hinzukommen der Eins *nichts* gewinnen, aber die Eins *alles* durch das Eingehen in die Unendlichkeit. Pascal kann es sich nicht verkneifen, dem Libertin den ironischen Trost zu spenden, dass dieser im Fall der Nicht-Existenz Gottes ja nur die Eins gegen die Null gesetzt und dabei nur Endliches verloren hat.

19 Vgl. hierzu den Briefwechsel zwischen beiden in: Oeuvres, 77-90.

20 Frg Nr.451, 1212; die dt. Übersetzung ist entnommen der Ausgabe von Ewald Wasmuth: Blaise Pascal, ‚Über die Religion und einige andere Gegenstände', Heidelberg 1954, zit. nach dem Abdruck im Fischer-TB Nr.70: Pascal. Auswahl und Einleitung: Reinhold Schneider, Frankfurt/Hamburg 1955, 166-167.

Pascal, der im schon erwähnten Briefwechsel mit Fermat Anstöße zu einer Grundlegung der Theorie der Wahrscheinlichkeit gegeben hat, die er im Jahre 1654 als „géométrie du hasard" (=Geometrie des Zufalls) ankündigt, (wobei, wie auch sonst zu seiner Zeit üblich, Geometrie für Mathematik steht), setzt diese hier gezielt auf der Ebene des Religions-Diskurses ein und kokettiert dabei unverhohlen mit der damals bekannten Spielsucht der freigeistigen Chevaliers. Übrigens hatte sein Freund, der Chevalier de Méré, mit seinen Fragen zu Gewinnchancen beim Würfelspiel die entscheidenden Anstöße zum Briefwechsel mit Fermat gegeben.

Doch lassen wir Badiou noch einmal selber zu Wort kommen: „Der berühmte Text über die Wette … besagt nur, dass die Wahl, insofern der Kern der Wahrheit darauf beruht, dass das Ereignis, in dem sie ihren Ursprung hat, unentscheidbar ist, ihrerseits in Bezug auf dieses Ereignis unausweichlich ist. Sobald eine Avantgarde von Eingreifenden – die wahren Christen – entschieden hat, dass Christus der Grund der Welt sei, können Sie(=Ihr) nicht mehr so tun, als ob es keine Gelegenheit zur Wahl gegeben hätte" (SuE, 250f).[21]

Die „Wette" ist eine veritable Provokation, denn sie behauptet dreierlei: a) Es muss gewettet werden, man kann nicht nicht wählen, d. h. Indifferentismus wird nicht akzeptiert, was Pascal unterstreicht, indem er seinen Kontrahenten zuruft: „Vous êtes embarqués"[22]; b) die Wette hat immer schon stattgefunden, wie die wahren Christen bezeugen; c) es gibt keine triftigen Überprüfungen von Beweisgründen für oder wider, solange die Entscheidung in Bezug auf das Christus-Ereignis und damit die Etablierung seiner Wahrheit nicht stattgefunden haben. Die letzte Ausflucht wäre, das Ereignis für nichtig zu erklären. Damit wäre aber auch die gesamte Problematik eliminiert und die Diskussion über eine Wahl überflüssig. So billig verhält sich aber kein redlicher Atheist. Und über die Atheisten redet Pascal, anders als über seine kirchenpolitischen und dogmatischen Gegner, immer sehr wertschätzend.

21 Die dt. Übersetzung wurde leicht abgeändert (K.F.).

22 Oeuvres 1213; genauer und wörtlicher, statt „Sie sind gefordert" bei Fritz Paepcke (31) oder „Sie sind nun einmal im Spiele" wie bei Wolfgang Rüttenauer (63), sollte man übersetzen: „Sie haben sich bereits eingeschifft" (im Sinne von: Sie sind schon auf See).

IV. Pascals Vermächtnis

Badiou nimmt gegen Ende der Meditation eine generelle, ausführlich dargelegte Einteilung der Pensées in drei große Teile vor: „A. Der erste Teil ist eine große Analytik der modernen Welt… B. Der zweite Teil ist eine Exegetik des Christus-Ereignisses… C. Der dritte Teil ist eine Axiologie, eine formale Lehre des Eingriffs“ (SuE, 249-252).[23] Ich gehe auf diese Einteilung nicht näher ein, denn das Einteilungsproblem bei den Pensées ist eine ewige Baustelle, die schon Pascal selber aufmacht. Fast jeder Pascalforscher bietet daher, fast schon aus Selbstachtung, eine eigene Einteilung an, die natürlich sinnvoller ist als die der anderen. Da will auch Badiou nicht nachstehen.

Bei seiner abschließenden Beurteilung Pascals schließt sich Badiou dem Bedauern Voltaires und der französisch-laizistischen Tradition an, dass Pascal die Energie seiner Genialität daran verschleudert habe, das Christentum in seiner Verrücktheit zu retten und die zeitgenössischen Atheisten im wahrsten Sinne des Wortes in die Knie zu zwingen, statt weitere mathematische und physikalische Leistungen zu erbringen, wie schon die Erfindung einer Rechenmaschine und die exakte Bestimmung des Luftdrucks, womit er neben seiner unvollendeten „Abhandlung über die Leere“ (1651) einen wirkungsvollen Beitrag zur Eindämmung des verbreiteten „horror vacui“, des Erschreckens über den leeren Raum, geleistet hatte.

Doch dies ist bei Badiou nicht das letzte Wort: „Was ich jedoch bei Pascal am meisten bewundere, ist das Bemühen, unter schwierigsten Bedingungen gegen den Strom zu schwimmen“ (SuE, 252), und dies nicht im Sinne reaktionärer Rückwärtsgewandtheit, sondern um zu zeigen, dass in allen Übergangsepochen die Überzeugung sich zu Wort meldet, „dass keine geschichtliche Geschwindigkeit unvereinbar ist mit dem ruhigen Willen, die Welt zu verändern und ihre Form zu universalisieren“ (SuE, 252).

Auffallend ist, dass Badiou sich nicht mit der für Pascal zentralen Polarität von Vernunft und Herz explizit auseinandersetzt, denn die bekannte Sentenz „Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt“[24] gehört wohl zu den am

23 Ich merke nur an, dass zur Sichtbarmachung dieser inhaltlichen Einteilung die bisherige Zählung der Fragmente, wie sie z. B. in den von mir zitierten Oeuvres vorliegt, komplett neu vorgenommen werden müsste.

24 Frg. 477, Œuvres, 1221.

häufigsten kommentierten Sätzen Pascals. Soviel sei hier nur hervorgehoben: Pascal verfällt hier keineswegs in einen angriffslustigen Irrationalismus, was bei seinen vielen wertschätzenden Äußerungen über das Denken[25] absolut unwahrscheinlich wäre.

Die Gründe des Herzens liefern die Bedingungen der Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis, zunächst einmal für das Herz selber, sodann für die Vernunft. „Le coeur" (das Herz) ist keine zur Vernunft konträre Instanz, sondern sie ist deren Hilfe, Ergänzung und Überbietung.

An diese Polarität von Vernunft und Herz, die auch in Form des Gegensatzes von „esprit de géométrie" (der als Synonym für mathematisches Denken gelten darf) und „esprit de finesse" (nur ungenau übersetzt mit Feinsinn oder Intuition) auftritt, ließe sich eine spannende Diskussion über die generelle Funktion der Mathematik als Basiswissenschaft für eine umfassende Analyse der „condition humaine" anschließen.

Diese Diskussion konnte real zwischen Pascal und Badiou nie stattfinden, lässt uns aber einen Spannungsbogen erahnen. Pascal und Badiou sind beide exzellente Kenner der ihnen zur Verfügung stehenden Mathematik, doch ihre Einschätzung dieser Kerndisziplin ist überraschender Weise ziemlich diametral: Während Badiou die provokative Programm-Gleichung aufstellt „Mathematik = Ontologie", ist Pascal der Meinung, dass die Mathematik, trotz ihrer mustergültigen Exaktheit und Beweiskraft keinen letztgültigen Beitrag leisten kann zur Beantwortung der Frage, was wir wissen können und wissen sollten, um glücklich zu werden, dies nicht im Sinne des Wohlbefindens, sondern der Erlangung einer unzerstörbaren und seine Bestimmung als denkendes und suchendes Wesen endgültig erringenden Identität. Etwas kurz angebunden könnte man einwerfen, dass dazu die Mathematik ja auch nicht angetreten sei. Aber Pascal würde sich mit dieser zurückweisenden Antwort nicht zufrieden geben wollen. Jedoch auch Badiou erwartet von der Mathematik in Gestalt der Mengenlehre mehr, als aus Definitionen, Axiomen und mit den richtigen Beweisregeln wahre Lehrsätze zu deduzieren.

25 Ein Beispiel unter vielen: „Unsere ganze Würde besteht also im Denken" (Frg. 264, Œuvres, 1157).

Aber auch ich möchte, analog zu Voltaire und Badiou, am Ende noch ein Bedauern los werden, nämlich, dass es dem anerkannten, überzeugten Kommunisten Badiou nicht eingefallen ist, zu erwähnen, dass Pascal eine tiefe „Option für die Armen" offensiv vertrat und praktizierte. „Ich liebe die Armut, denn er (=Jesus Christus) hat sie geliebt. Ich liebe auch meine Güter, denn sie ermöglichen es mir, damit den Elenden beizustehen."[26] Mit den Armen wollte Pascal leiden und sterben. Seine Liebe zur Armut und den Armen hat seine Schwester Gilberte Périer in ihrer Biographie ausdrücklich erwähnt.[27] Seine Solidarität und sein Verständnis von der Gemeinnützigkeit des Privateigentums setzte er in die Tat um, indem er gemeinnützige Werke stiftete wie die Gründung der ersten Omnibuslinie für Paris als gemeinnütziges Transportunternehmen, das noch im Jahr seines Todes am 18. März den Betrieb aufnahm.[28] Am Ende aber steht sein unvorhersehbarer Einzug ins Schweigen, das endgültige Verstummen dieses kämpferischen Geistes in der Zeit vor seinem Tod am 19. August 1662.

26 Frg. 732, Oeuvres, 1311.

27 Vgl. La vie de Monsieur Pascal, in : Oeuvres, S. 3-34, Hinweise zur Armut, dort 21-24.

28 Über dieses Ereignis wird berichtet in einem Brief von Gilberte Périer an M. de Pomponne, nach der Rowohlt-Monographie Nr. 26 über Pascal von A. Béguin, 1968, 162.

Guido Groß

Erfahrungsintensiv und inhaltsleer: Nightfever und Prayer Night

Es ist Samstagabend in Koblenz. Menschen bummeln durch die Altstadt. Vor der Liebfrauenkirche in Koblenz werden sie von jungen Menschen angesprochen und eingeladen, ein Teelicht anzuzünden und es mit einer stillen Bitte in einem persönlichen oder weltweiten Anliegen in der Kirche aufzustellen. Viele PassantInnen folgen der Einladung und stellen in der größtenteils dunklen, teils in farbiges Licht getauchten Kirche ihr Licht im Altarraum auf. Meditative Gesänge und Instrumentalmusik erfüllen den Kirchenraum.

So geschehen im Januar 2017 bei der ersten Prayer Night in Koblenz, der weitere in anderen Koblenzer Kirchen folgten. Konzeptionell orientiert sich die Prayer Night an der nach dem XX. Weltjugendtag in Köln (2005) entstandenen Nightfever-Bewegung. Während des Weltjugendtags waren die Kirchen in Köln, Bonn und Düsseldorf voll junger Menschen aus aller Welt, die zusammen beteten und sangen. Um diese Dynamik auch über den Weltjugendtag hinaus fortzuführen, veranstalteten zwei Studierende aus Bonn im Oktober 2005 ein erstes so genanntes Nightfever. Mittlerweile gibt es Nightfever in etwa 80 Städten in ganz Deutschland und darüber hinaus in 26 Ländern der Welt, auch in Nord- und Südamerika, organisiert von jungen Erwachsenen zwischen 16 und 35 Jahren.[1] Bei aller konzeptionellen Nähe nennt sich die Koblenzer Prayer Night nur deshalb anders, weil sich die Koblenzer OrganisatorInnen unabhängig von den Vorgaben der „Marke" Nightfever machen wollten.[2] Auch der Ablauf ist ähnlich: Nightfever und Prayer Night beginnen mit einer Eucharistiefeier am frühen Abend, an deren Ende das Allerheiligste auf dem Altar ausgesetzt wird. In der abgedunkelten Kirche brennen im Altarraum Kerzen, Wände und Säulen sind teilweise farbig illuminiert, es erklingt meditative Musik. In den Seitenschiffen stehen Priester zum Gespräch oder zur Beichte bereit. Es gibt das Angebot, nach dem Zufallsprinzip einen Zettel mit einem Bibelvers zu ziehen oder eine Gebetsbitte aufzuschreiben. Den Abschluss bildet die Komplet.

1 www.nightfever.org (30.10.2020).

2 Für die Durchführung eines Nightfevers sind die Teilnahme an einer Schulung durch ein internationales Nightfever-Team sowie das genaue Einhalten der Vorgaben des Konzeptes erforderlich.

Vertreter der Kirchen zeigen sich begeistert. „Eucharistie und Beichte werden von den Jugendlichen geradezu in einem Akt schmerzfreier Unbekümmertheit in die Nightfever-Abende integriert und auch den Zufallsbesuchern mit den unterschiedlichsten religiösen Überzeugungen und Temperierungen angeboten", schreibt ein katholischer Priester.[3] Auch der frühere Kölner Kardinal Meisner geriet ins Schwärmen: „Gerade junge Menschen – vom Geiste Gottes bewegt – zeigen uns aus der Anbetung kommend, gleichsam ‚christo-aktiv', wirksame Wege in die Zukunft."[4] Überlegungen und Analysen, die diese Begeisterung nicht teilen, werden von Befürwortern schnell als „säuerlich-mäkelige Kritik"[5] abgetan. Offensichtlich ist die Freude darüber, dass (junge) Menschen endlich wieder in die Kirchen kommen, so groß, dass kritisches Nachdenken nicht mehr erwünscht ist. Aber ein rein unbefangen-pragmatisches Vorgehen reicht nicht, denn jede Praxis muss sich der Reflexion stellen. Dabei geht es nicht darum, die Bedürfnisse junger Menschen, sich geborgen und wohl zu fühlen, schlecht zu reden. Auch sollen ehrenwerte Motive und Bemühungen der jungen OrganisatorInnen von Nightfever oder Prayer Night nicht diskreditiert werden. Wenn aber der Anspruch von Gottesbegegnung und Neuevangelisierung erhoben wird, wie es bei Nightfever und Prayer Night der Fall ist, dann reicht es nicht, von „schmerzfreier Unbekümmertheit" zu sprechen, mit der junge Menschen evangelikale Elemente mit Sakramenten der katholischen Kirche verbinden.[6] Ein solcher Anspruch muss sich einer kritischen Prüfung stellen.

Neue religiöse Bewegungen „setzen […] auf modernste Mittel medialer Inszenierung und Eventisierung", dabei haben „Erfahrung und alltägliche Relevanz das letzte Wort"[7], lautet eine Beobachtung des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar. Im Rahmen seiner Kapitalismuskritik nimmt das Netz auch Entwicklungen im Christentum und in den Kirchen kritisch unter die Lupe. Dazu gehört auch die Wahrnehmung, dass neue spirituelle Angebote, um auf dem Markt erfolgreich sein zu können, „erlebnis- und erfahrungsintensiv und zugleich inhaltsleer und reflexionsfrei sein"[8] müssen.

3 Rodheudt 2018.
4 Geleitwort in: Nissing/Süß 2013, 10.
5 Rodheudt 2018.
6 Ebd.
7 Ökumenisches Netz 2020, 17.
8 Böttcher 2018: Wir müssen doch etwas tun, 375.

Die Überlegungen in diesem Artikel gehen der Frage nach, inwiefern diese Beobachtungen auch auf Nightfever und Prayer Night zutreffen.

Gefühlsmäßiges Erleben als Gotteserfahrung?

Lichtinszenierungen und Lichtinstallationen üben auf heutige Menschen eine große Faszination aus. Industriedenkmäler, Festungen, Weinberge – es gibt fast nichts, was in der Gegenwart nicht technisch aufwändig illuminiert wird und große Besucherströme anzieht. Lichtsymbolik ist auch das zentrale Element bei Nightfever und Prayer Night. Der dunkle Kirchenraum, die flackernden Kerzen und das farbige Licht nehmen den/die BesucherIn beim Betreten der Kirche sofort gefangen. Bei Nightfever und Prayer Night wird die besondere Lichtatmosphäre von einer bewusst ausgewählten Musik verstärkt, häufig handelt es sich um so genannte Lobpreislieder („Worship-Songs"). Diese Lieder sind in der Regel in charismatischen und freikirchlichen Gemeinden entstanden, ihr Kennzeichen sind ruhige bis poppige, aber immer sehr eingängige Melodien. Bestimmte Verse und Anrufungen werden mehrfach wiederholt. Die Texte haben in der Regel keinen großen inhaltlichen Anspruch. Das Ziel dieser Lieder ist es vielmehr, eine emotionale Beziehung zwischen dem Einzelnen, der Gruppe und Gott herzustellen. Der bekannte Lobpreis-Sänger Martin Pepper beschreibt den Effekt dieser Musik so: „Ein ‚oneness-feeling', ein Erlebnis, was man sonst auch in Popkonzerten sucht. Dieses mystische Einssein mit einer großen Masse von lauter Individualisten, die aber in diesem Punkt, in dieser Erfahrung, in diesem Feeling, in diesem Spirit plötzlich eins werden und sagen: das ist hier universal, das ist menschlich, das ist geistlich, das ist Wahrheit."[9] Durch dieses gefühlsmäßige Einswerden mit anderen wird das Ichgefühl des Einzelnen gestärkt. Dazu passt, dass in den Texten der Lobpreislieder das Wort „Ich" auffallend oft vorkommt. „Viele Worship-Gottesdienste verharren in einer Art ‚Bauchnabelperspektive'. Die Lieder sprechen immer weniger von den Attributen Gottes, den Taten Jesu oder sonstigen Wahrheiten des Evangeliums, sondern von – tja, von mir",[10] stellt Nick Page fest, selbst Autor von Lobpreisliedern.

9 Daun 2017.
10 Ebd.

Die Kombination von Lichtsymbolik und (Lobpreis-)Musik soll die BesucherInnen von Nightfever und Prayer Night von der ersten Sekunde an emotional packen. Im Grunde muss man als BesucherIn nichts mehr tun, außer das Licht und die Musik auf sich wirken zu lassen. Die Dominanz der Ästhetik setzt auf die Unmittelbarkeit des Gefühls. Es entwickeln sich ozeanische Gefühle, Gefühle des Verschmelzens mit einem größeren Ganzen, bis hin zu einem trance-artigen Zustand. Damit wird undeutlich, worum es bei der Veranstaltung eigentlich geht. Die OrganisatorInnen sprechen davon, dass es ihnen um eine Gotteserfahrung geht. „Kirchenfernen eine neue Begegnung mit Gott zu ermöglichen, bei der sie Gottes Liebe und Barmherzigkeit erfahren", heißt es auf der Homepage von Nightfever.[11] Eine junge Prayer Night Organisatorin formuliert ihr Anliegen so: Gott zu erfahren als die „unendliche Liebe, in der wir uns angenommen wissen dürfen"[12]. An positiven Rückmeldungen junger Menschen fehlt es nicht, Nightfever und Prayer Night scheinen in der Tat eine intensive Erfahrung zu sein. Aber was wird hier wirklich erfahren? Kann man theologisch wirklich von einer Gotteserfahrung sprechen? Martha Zechmeister warnt grundsätzlich davor, vorschnell und kurzschlüssig von Gotteserfahrung zu sprechen. „So verständlich der Ruf nach Erfahrung ist, und so ernst die Not ist, die hinter ihm steht, so sehr verbietet sich jedoch ein allzu naives Sprechen von ‚Gotteserfahrung'"[13]. Das gilt für Zechmeister ganz besonders für das Christentum, vor allem dann, wenn Gotteserfahrung mit gefühlsbetonten Erlebnissen in Verbindung gebracht wird. „Die Verwechslung von christlicher Gotteserfahrung und gefühlsmäßigem Erleben verbietet sich letztlich von daher, dass die christliche Gotteserfahrung – je tiefer sie ist, um so mehr – unter dem Gesetz des Kreuzes steht […]. Es wäre daher naiv, die göttliche Nähe zum Menschen mit der empirischen Befindlichkeit zu verwechseln."[14]

Fühlen statt Denken

Dass sich Religion „vorwiegend auf der erfahrungsbetonten Ebene manifestiert"[15], ist kein neues Phänomen. Die Entwicklung wird von

11 www.nightfever.org (Oktober 2020).
12 Eintrag auf Facebook am 1.9.2018.
13 Zechmeister 1992, 321.
14 Ebd., 322. „Der christliche Glaube verlangt einen radikalen Verzicht auf alle eigenmächtigen Versuche, religiöse Erfahrung hervorzurufen." Ebd., 322.
15 Niederberger 2008, 83.

spirituellen Lehrern wie Lukas Niederberger nicht unkritisch gesehen. Der langjährige Leiter des Lassalle Hauses in der Schweiz sprach schon vor Jahren gerade im Blick auf junge Menschen von der Gefahr einer „Immunisierung der spirituellen Erfahrung gegenüber der Reflexion – sei sie nun theologisch, philosophisch, psychologisch oder naturwissenschaftlich."[16] Er verwies auf christliche Mystiker wie Teresa von Avila und Ignatius von Loyola, „die ihre mystischen Erlebnisse einer von hoher Selbstkritik zeugenden Reflexion unterworfen haben."[17] Bei Nightfever und Prayer Night bleiben die euphorischen Erfahrungen von kritischer Reflexion weitgehend unberührt. Der dunkle Kirchenraum, das farbige Licht und die eingängige Musik sprechen intensiv und sehr direkt die Gefühlsebene an und setzen auf Unmittelbarkeit. Die Fokussierung auf die Erfahrung eines mystischen Einsseins geht zu Lasten des (Nach-)Denkens. In einem solchen Ambiente werden die kognitiven Fähigkeiten ruhig gestellt und narkotisiert. Der Eindruck drängt sich auf, als hieße gläubig sein, viel und intensiv zu fühlen und wenig zu denken. Wird damit der (gläubige) Mensch nicht auf ein Gefühlwesen reduziert? Gibt der Glaube nicht gerade auch zu denken? Geschieht hier nicht das, was auch dem 2018 in Augsburg vorgestellten „Mission Manifest" vorgehalten wird, nämlich „eine theologische Komplexitätsreduktion, die angesichts einer sich immer massiver breitmachenden gesellschaftlichen Erwartungshaltung nach einfachen Antworten hoch problematisch ist"[18]?

Eucharistiefeier und Anbetung

Neben Lichtinszenierung und eingängiger Musik, wie sie in evangelikalen Gemeinden sehr verbreitet sind, ist das eucharistische Brot auf dem Altar wichtiger Bestandteil bei Nightfever und Prayer Night. Die eucharistische Anbetung versteht sich als Fortführung der Vigilfeier auf dem Marienfeld in Köln beim Weltjugendtag 2005. In einer theologischen Grundlegung der Initiative Nightfever wird als Ziel genannt: „Neu in Berührung zu kommen mit Gott, dem in der Eucharistie gegenwärtigen Christus neu zu begegnen."[19] Es geht bei Nightfever nach eigenen Angaben um eine Neu-Evangelisierung mit einer eucharistischen Prägung. Die Autoren berufen sich dabei vor allem auf

16 Ebd., 84.
17 Ebd,, 84.
18 Striet 2018, 73.
19 Nissing/Süß 2013, 12.

Papst Johannes Paul II., insbesondere auf das Apostolische Schreiben „Novo millennio inenute“ (6.1.2001). An der Schwelle zum dritten Jahrtausend sollen die Christen einen Neuanfang wagen, ähnlich wie Petrus, der auf die Aufforderung Christi die Netze noch einmal auswarf. Ursprung des Neuanfangs ist die Begegnung mit Jesus Christus, die „Betrachtung des Antlitzes Christi“[20], bei Nightfever und Prayer Night umgesetzt in der auf dem Altar ausgesetzten Eucharistie.

Anbetung des eucharistischen Brotes war im Katholizismus noch in der Mitte des 20. Jh. weit verbreitet, bis sie mit der Liturgiereform nach dem II. Vatikanischem Konzil bewusst eingeschränkt wurde. Dies hatte einen theologischen Grund; es sollte deutlich werden, „dass die Eucharistie in der katholischen Kirche nicht aufbewahrt wird, um angebetet zu werden, sondern angebetet wird, weil sie für die Sterbenden, die Kranken und etwaige Kommunikanten außerhalb der Messfeier aufbewahrt werden muss.“[21] Von allen Gründen für die Aufbewahrung der Eucharistie nennt die Kongregation für den Gottesdienst die Anbetung erst an letzter Stelle.[22] Denn es gilt: „Quelle und Gipfel jedweder eucharistischen Frömmigkeit ist die Eucharistiefeier.“[23] Das bedeutet: in der Eucharistiefeier geht es um viel mehr als nur um eine persönliche Christusbeziehung. Jesu Abendmahl ist nicht zu verstehen ohne das Pessach-Motiv, das an Gottes Befreiung aus der Unterdrückung in Ägypten erinnert und diese Befreiung vergegenwärtigt. Die Eucharistiefeier erinnert an Jesu Tischgemeinschaft mit Verachteten und Ausgeschlossenen. Hier wird sichtbar und erlebbar, worin das Reich Gottes besteht. Sie erinnert an Jesu Nähe zu Menschen in Armut und Not und seine Lebenshingabe für diese Menschen. Die Eucharistiefeier ruft schließlich dazu auf, Jesus nachzufolgen und es ihm gleichzutun. Dieses Hineingenommenwerden in das Leben und Sterben Jesu wird nicht nur im Hochgebet deutlich. „Es ist kein Zufall, dass die Feier der Eucharistie eingebettet ist in den Wortgottesdienst. Gottes Wort, die große Erzählung der Heilsgeschichte, all der Zeichen der Befreiung helfen uns, den Messias zu verstehen.“[24] Damit dieser Zusammenhang auch bei der Anbetung des Allerheiligsten außerhalb der Messe nicht verloren geht,

20 Ebd., 14.
21 Fischer 1982.
22 Kongregation für den Gottesdienst 1973, Nr. 5.
23 Kunzler 1995, 425.
24 Böttcher 2018, Predigt, 33.

empfehlen die römischen Bestimmungen, dass „eine angemessene Zeit für die Lesung des Wortes Gottes“ vorgesehen sein sollte.[25] So wird gewährleistet, dass die Eucharistie verbunden bleibt mit dem Gott Israels, der die Schreie der Unterdrückten hört und sie befreit, und von Jesus Christus, der den Ärmsten der Armen die Frohe Botschaft bringt, in Konflikte mit den Mächtigen gerät und leiden und sterben muss.

Dass dieser theologisch elementare Zusammenhang nicht selbstverständlich ist, zeigt der Blick in die Geschichte der Kirche. Dem Dominikanerpater Bartholomé de las Casas, der im 16. Jh. u. a. auf Haiti und Kuba wirkte und dort als Priester täglich die Eucharistie feierte, wurde erst nach Jahren bewusst, dass die Eucharistie Konsequenzen für seinen konkreten Umgang mit den Indigenen haben musste. Nur wenn das Brot der Eucharistie an das Brot erinnert, das den Hungrigen vorenthalten wird, wenn also aus der Feier der Eucharistie eine Praxis des Teilens und des Einsatzes für Gerechtigkeit folgt, dann wird die Eucharistie nicht zu einer rituellen Leerformel.[26] Wo dieser Zusammenhang zumindest in Ansätzen bewusst ist, hat auch die Praxis der Anbetung vor dem eucharistischen Brot einen Sinn. So ist in geistlichen Gemeinschaften wie zum Beispiel den Kleinen Brüder und Kleinen Schwestern Jesu das tägliche Verweilen vor dem eucharistischen Brot eingebettet in eine Spiritualität der Jesusnachfolge, in der das tägliche Bemühen um eine Praxis des Teilens mit den Armen im Mittelpunkt steht.

Man kann Nightfever und Prayer Night zugute halten, dass sie versuchen, einen Zusammenhang zwischen der eucharistischen Anbetung und der Eucharistiefeier herzustellen, indem zu Beginn eine Eucharistiefeier gefeiert wird. Allerdings kann diese Verbindung nicht recht überzeugen. Denn de facto verlassen viele von denen, die an der Eucharistiefeier zu Beginn teilnehmen, nach dem Ende der Feier die Kirche. Umgekehrt sind diejenigen, die die Kirche während der Aussetzung des Allerheiligsten betreten, bei der Eucharistiefeier gar nicht dabei gewesen. Den Kirchenfernen, die bei Nightfever und Prayer Night ja erklärtermaßen besonders in die Kirche eingeladen werden, dürfte daher der tiefere Sinn dessen, was da auf dem Altar steht, kaum oder gar nicht bewusst sein. Für den Liturgiewissenschaftler Alexander

25 Kongregation für den Gottesdienst 1973, Nr. 89 und 90.

26 Der 1980 ermordete Bischof von El Salvador, Oscar Romero, sprach in einer Predigt am 30. Juni 1979 von Missbrauch der Eucharistie auch innerhalb der Kirche. In: Christliche Initiative Romero 2000, 27.

Zerfaß ist „das Auseinandertreten von *sumptio,* verzehrender Kommunion, und *adoratio,* schauender Anbetung, nicht unproblematisch. Es begünstigt den Zug zur Individualisierung des eucharistischen Geschehens.“[27] Genau das aber geschieht: „Im Konzept von Nightfever wird der wesenhafte Konnex von *sumptio* und *adoratio* nur stellvertretend gewährleistet.“[28] Für Zerfaß folgt daraus eine problematische Alternative: Entweder ist der Konnex von *sumptio* und *adoratio* bei Nightfever (bzw. bei der Prayer Night) gar nicht so wichtig, weil die PassantInnen dafür ohnehin keinen Sinn haben. Wenn dem so ist, dann „erscheint die Monstranz als mehr oder minder austauschbares Accessoire der atmosphärischen Kirchenraumgestaltung.“[29] Es könnte also statt der Monstranz genauso gut auch irgendeine moderne Skulptur auf dem Altar stehen – für eineN kirchenfernen TeilnehmerIn hätte sie genauso viel oder wenig Aussagekraft. Oder aber der Konnex von *sumptio* und *adoratio* ist doch wichtig, dann stellt sich die Frage: „Ist nicht erneut der Gedanke der Realpräsenz einseitig betont gegenüber dem gemeinschaftlichen Verständnis von Eucharistie eines Paulus oder Augustinus?“[30] Genau einer solch einseitigen Fixierung der Gegenwart Christi auf das eucharistische Brot wollen die römischen Bestimmungen vorbeugen, wenn sie daran erinnern, dass Christus nicht nur in der Eucharistie, sondern auch in der Gemeinde der Gläubigen gegenwärtig ist, die in seinem Namen zusammen kommen.[31] Zu ergänzen wäre unbedingt, dass Christus auch ganz besonders in den Hungrigen, Durstigen, Obdachlosen und Kranken (vgl. u. a. Matthäus 25,31-46) gegenwärtig ist. Damit die Gegenwart Christi nicht verengt wird, gab der Trierer Liturgiewissenschaftler Balthasar Fischer daher allen angehenden Seelsorgern den Rat, man solle „im eucharistischen Kontext nicht mehr so von Realpräsenz sprechen, als ob es sich hier um die einzige wirkliche Präsenz Christi unter uns handle.“[32]

Gottesgegenwart ohne Blick auf die Realität

Es ist auf diesem Hintergrund nicht ganz unproblematisch, wenn bei der ersten Prayer Night 2017 in Koblenz einer der OrganisatorInnen die Aussetzung des

27 Zerfaß 2015, 627.
28 Ebd., 630.
29 Ebd., 630.
30 Ebd., 630.
31 Kongregation für den Gottesdienst 1973, Nr. 6.
32 Fischer 1982.

Allerheiligsten am Ende der Messe mit den Worten angekündigte: „Und nach dem vierten Lied werden wir Jesus hier unter uns begrüßen dürfen!“ Eine solche Formulierung leistet dem Missverständnis Vorschub, mittels der Realpräsenz Jesu im eucharistischen Brot über die Gegenwart Jesu „verfügen“ zu können. Irritierend wirkt auch die Aussage eines katholischen Priesters: „Eingebettet in evangelikal anmutende Lobpreismusik fangen die Kirchen, in denen die Türen für Nightfever geöffnet sind, die Menschen nicht nur mit Verweisen auf das Eigentliche, sondern mit dem Eigentlichen selbst ein. Gott ist da!“[33] Ob Gott wirklich „da“ ist, sei einmal dahingestellt. Sakramententheologisch stellt sich die Frage, ob hier zu verfügend und identifizierend eine Vermittlung zwischen Gott und der realen Welt gedacht wird. Denn Sakramente können verstanden werden als „Widerspiegelung eines nicht-heilen Lebens in der Hoffnung, dies möge anders werden“[34] bzw. als „vorweggenommene Hoffnung im Modus des Vermissens“[35]. Dieser Zusammenhang von Gottes Heil und erfahrenem Unheil ist essentiell. Ohne den Blick auf die unheile Realität stellt sich die Frage, ob mit dem Sakrament der Eucharistie nicht zu ‚einfach' eine Gottesgegenwart proklamiert wird. Das würde bedeuten, dass „eine zu stark auf die Symbolsprache fokussierte Praxis gerade Bedürfnisse nach einer bestimmten Ästhetik zu bedienen droht, die im besten Sinne wiederum als Anästhesierung zu kennzeichnen wären, indem sie gerade nicht den Blick in die Wirklichkeit schärfen, sondern ihn verhindern, um beim bloßen ästhetisierenden Wohlgefallen stehen zu bleiben.“[36]

Es ist dieser Blick auf die Wirklichkeit, der für Karl Rahner gerade die Stärke des Christentums ausmacht. Es geht darum, bei der Rede von Gott auch die Negativität nicht auszublenden. Rahner geht noch weiter: Es ist gerade der „pessimistische Realismus“ des Christen, der es überhaupt erst möglich macht, Gott zu erkennen. „Um zu begreifen, was Gott uns ist und sein will, muss man diese radikale Bedrohtheit des Lebens sehen und anerkennen. Nur so kann man hoffen und glauben und die Verheißungen Gottes im Evangelium Jesu Christi ergreifen.“[37] Erst auf dem Hintergrund der Negativität der Wirklichkeit können die Verheißungen erkannt werden, die mit dem

33 Rodheudt 2018.
34 Kroth 2018, 17.
35 Kroth 2018, 244.
36 Kroth 2018, 326.
37 Rahner 1976, 389.

Namen Gottes verbunden sind. Dies gilt in der Geschichte Israels genauso wie für Jesus Christus, dessen Leben nicht ohne das Kreuz verstanden werden kann. „Offenbar sollen wir uns daran erinnern, dass wir uns die Härte, die Finsternis, den Tod in unserem Dasein nicht weglügen dürfen […].“[38] Wenn die Negativität der Wirklichkeit von Anfang an aus der Gottesfrage heraus gehalten wird, dann hat dieser Gott, wie schon Alltagserfahrungen zeigen, angesichts von Leid nicht mehr viel zu sagen. Als Seelsorger, so der frühere Fuldaer Bischof Heinz Josef Algermissen, habe er immer wieder erleben müssen, dass Menschen in existentiellen Krisenzeiten mit dem „lieben Gott“ nichts mehr anzufangen wussten und „das zur Harmlosigkeit verkommene Bild von Gott“ angesichts der Realität zerbrach.[39]

Therapeutisch statt religiös

Sofern man auf „kuschelige“ Settings nicht grundsätzlich allergisch reagiert (solche Menschen gibt es durchaus), können Nightfever und Prayer Night eine wirklich wohltuende Erfahrung sein. Hunderte flackernder Kerzen in einer dunkeln Kirche sind ohne Zweifel etwas Wunderbares. Beschauliche Lichtsymbolik, „heimelige“ Musik und das eucharistische Brot auf dem Altar schenken in den Ängsten und im Stress des Alltags Entspannung und Ruhe. Aber Nightfever und Prayer Night wollen – wenn man ihr Selbstverständnis ernst nimmt – nicht irgendein Entspannungsangebot sein. Es geht ihnen darum, „Kirchenfernen eine neue Begegnung mit Gott zu ermöglichen“[40]. Die Frage ist nur: Welcher Gott soll hier erfahren werden? Schaut man nüchtern hin, dann wird Gott in einem beleuchtungstechnisch und musikalisch gestalteten Kirchenraum mit angenehmen Gefühlen in Verbindung gebracht. An erster Stelle steht damit die Wirkung auf die individuelle Psyche, und diese Wirkung ist auch im Bereich von Glauben und Religion zunehmend das primäre Ziel. „Heute sehnen die Menschen sich nicht nach Erlösung, […] sondern nach dem Empfinden, der momentanen Illusion von persönlichem Wohlbefinden, von Gesundheit und seelischer Geborgenheit“[41], stellte der US-amerikanische Historiker Christopher Lasch schon Ende der 1970er Jahre fest. „Das

38 Ebd., 390.
39 Algermissen 2018, 33.
40 www.nightfever.org (30.10.2020). Die Facebook-Seite der Koblenzer Prayer Night zitiert Benedikt XVI.: „Wir möchten Gott zu den Menschen und die Menschen zu Gott bringen“.
41 Lasch 1995, 26.

zeitgenössische Klima ist eben nicht religiös, sondern therapeutisch.“ Lasch sprach in diesem Zusammenhang vom „homo psychologicus“, der Seelenfrieden und psychische Gesundheit sucht. Mit Klaus Nientiedt könnte man zugespitzt auch sagen: „Gut ist das, was gut tut!“[42] Der katholische Journalist brachte schon in den neunziger Jahren das religiöse Verhalten vieler ChristInnen in Deutschland so auf den Punkt: „Glaube und Religion werden zu Hilfsmitteln dazu, sein Leben intensiver oder ausgeglichener zu leben.“ Sie sind gefragt „als eine ins Geistig-Geistliche hinein verlängerte Suche nach Lebensqualität und -intensität.“[43] Für Nientiedt lauert in dieser Entwicklung die Gefahr, dass sich ein solcher Glaube früher oder später überflüssig macht: „Ein Glaube, der immer nur Zuversicht und Bestärkung des Individuums in seiner prekär oder auch nur bequem gewordenen Existenz liefern soll, aber kaum die Kraft findet, den einzelnen in seinen Vorstellungen und Bedürfnissen zu irritieren, in Frage zu stellen, erübrigt sich irgendwann von selbst.“[44]

Verharmlosung des Gottesgedankens?

Ein Blick in die Bibel zeigt, dass der Gott Israels und der Gott Jesu in der Tat nicht einfach zur Steigerung der Lebensqualität dienen kann. Er wird Gott des Lebens und Gott der Befreiung genannt, weil es Menschen gibt, die ihn als solchen erfahren haben – aber er irritiert zugleich, denn er lässt viele Menschen in ihrem Leid und Elend sitzen. So ist in den Büchern der Psalmen und Propheten immer wieder die Rede davon, dass Gott nicht spürbar, nicht anwesend, nicht wirksam, nicht erfahrbar ist. Exemplarisch soll hier auf das Buch Hiob hingewiesen werden. Zwar endet die Rahmenhandlung positiv, der Hauptteil jedoch skandalisiert sehr drastisch die Abwesenheit Gottes. Hiob wird dafür überraschenderweise aber nicht abgestraft, im Gegenteil: Hiobs „bis ins Blasphemische sich steigernde, Herausforderung des NAMENS, doch endlich ‚da zu sein’, wird vom NAMEN ohne Wenn und Aber gerechtfertigt“[45]. Dagegen werden die Freunde Hiobs kritisiert, obwohl sie jede Menge Argumente finden, Gott auch angesichts der Negativität zu rechtfertigen. Indem sie Gott und die Realität miteinander versöhnen, kommen sie nicht daran vorbei, auch die Realität in ihrer ganzen Grausamkeit zu akzeptieren.

42 Nientiedt 1990, 98.
43 Ebd., 99.
44 Ebd., 99.
45 Boer 2014, 86.

Hiob macht das nicht, er kann sich nicht mit der Realität arrangieren. Er meint damit nicht nur sein eigenes schlimmes Schicksal, sondern das Leid so vieler unschuldiger Menschen. „Es gibt Übel und Leiden, die zu gar nichts nützen, die reines Unrecht, Böses an sich sind. […] Es gibt eine Negativität, die sich nicht integrieren lässt und sinnlos bleibt."[46] Indem Hiob die Negativität nicht schönredet, die diesem Gott widerspricht, zugleich aber trotz allem am Namen Gottes festhält, ihn beim Wort nimmt, der da lautet: „der aufrichtet aus dem Staub den Armen" (Psalm 113,7), fällt ein Schatten auf das Gottesbild, der weder weg zu fühlen noch weg zu argumentieren ist. „Es ist schon das Leben selbst, das uns dieses dunkle Gottesbild vorhält und das ein reifer Glaube nicht einfach wegzuschminken, sondern dem er standzuhalten hätte – und sei es mit einem lautlosen Seufzer der Kreatur."[47]

Aufgrund dieser Überlegungen bleiben in Bezug auf Nightfever und Prayer Night Fragen. Wo bleibt die Realität und ihre Negativität, ohne die die Rede vom jüdisch-christlichen Gott harmlos und unverbindlich bleibt? Werden beim Aussetzen des eucharistischen Brotes auf einem Altar in einem licht- und klangtechnisch präparierten Kirchenraum nicht Befindlichkeiten („Oneness Feeling") mit göttlicher Nähe verwechselt? Wo bleiben angesichts der Unmittelbarkeit der sinnlichen Erfahrung Anknüpfungspunkte zum Denken, die in Zeiten einer zunehmenden Reflexionslosigkeit immer wichtiger werden, um eine komplexe Wirklichkeit zu verstehen? Ist eine lichtsymbolisch und musikalisch inszenierte Anbetung schon eine wirkliche Begegnung mit Jesus Christus? Welche der PassantInnen, die eine Nightfever- oder Prayer Night-Kirche betreten, erahnen, dass sich hinter dem eucharistischen Brot auf dem Altar das Schicksal eines Gekreuzigten verbirgt, der sein Leben hingab, weil er sich in unmenschliche Verhältnisse einmischte und dafür hingerichtet wurde? Wo und wie wird an die widerständigen Ressourcen der biblischen Tradition angeknüpft? Letztlich kreisen alle diese Fragen um das, was der kürzlich verstorbene Moraltheologe Eberhard Schockenhoff vor einigen Jahren als das drängendste theologische Problem der Gegenwart bezeichnete: „Die Verharmlosung des Gottesgedankens in der Verkündigung und die

46 Boff 1986, 337.
47 Metz 1999, 33.

verbreitete Reduktion des Christentums auf die Schwundstufe einer bloßen Wohlfühl-Religion."[48]

Der Blick aufs Ganze

Ein ästhetisch ausgeleuchteter Kirchenraum, eingängige Musik und das eucharistische Brot auf dem Altar mögen dazu beitragen, dass Einzelne ihre Wirklichkeit erträglicher erleben, sie besser aushalten. Aber damit „verschwindet zugleich das kritische Moment nicht zuletzt biblischer Traditionen: Nichts soll mehr gedacht, erinnert, erhofft werden als das, was ohnehin existiert. Es etabliert sich ewige, gleichsam kultische Gegenwart im sich überschlagenden Rhythmus der Kapitalzirkulation, unter deren Bann sich auch der losgelassene Fortschritt als ewige Wiederkehr des Gleichen erweist."[49] Angesichts der vielen Krisen des Kapitalismus ist es wichtig, dass die kritischen Momente der biblischen Tradition nicht in Vergessenheit geraten. Denn der Glaube in jüdisch-christlicher Tradition geht aufs Ganze, er fragt nach dem wirtschaftlichen, politischen, auch individuellen, d. h. dem gesamt-gesellschaftlichen Zusammenhang, der einen Großteil der Menschen weltweit daran hindert, dass ihre Grundbedürfnisse erfüllt werden. Nur wer das, was eine Gesellschaft im Innersten zusammenhält, in den Blick nimmt, wird in der Bibel auch die befreienden Ressourcen des jüdisch-christlichen Gottes'bildes' entdecken können, die in einer von Krisen geschüttelten kapitalistischen Welt so lebensnotwendig sind. Im Papier „Den Kapitalismus als Ganzes überwinden!"[50] des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar werden einige dieser Ressourcen genannt: die Aufmerksamkeit und Sensibilisierung für das Leid von Menschen; die kritische Distanz zu einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der Menschen ausgebeutet werden; die Befähigung, die Götzen einer Gesellschaft zu entlarven. Die Bibel verweist angesichts von zerstörerischen und sich selbst als alternativlosen bezeichnenden Systemen auf Gott, der das letzte Wort der Geschichte sprechen wird. Die biblischen Texte ermutigen, immer wieder nach Gott und der Erfüllung seiner Verheißungen zu fragen. Diese Fragen „machen unruhig und lassen sich durch keine religiöse Medizin beruhigen. Sie finden erst zur Ruhe, wenn Gott seine Verheißungen

48 Schockenhoff 2010, 264.
49 Buchholz 2009, 126.
50 Ökumenisches Netz 2020, 16ff.

für alle in einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in der Auferstehung der Toten wahr gemacht hat.“[51]

Literatur

ALGERMISSEN, Heinz Josef: Einer für unsere Angst und Not. In: Christ in der Gegenwart, 3/2018, Seite 33.

BOER, Dick: In Staub und Asche getröstet. Ton Veerkamps Hiob-Auslegung revisited. In: Texte und Kontexte Nr. 141-143/37. Jahrgang 1-3/2014.

BÖTTCHER, Herbert: Predigt zu Johannes 6,41. In: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar: Brot, das vom Himmel herab gekommen ist. Koblenz 2018.

BÖTTCHER, Herbert: Wir müssen doch etwas tun! In: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar: Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25-jährigen Bestehens. Koblenz 2018.

BOFF, Leonardo: Jesus Christus der Befreier. Freiburg 1986.

BUCHHOLZ, René: Enjoy Capitalism. Zur Erosion der Demokratie im totalen Markt. Würzburg 2009.

CHRISTLICHE INIATIVE ROMERO: Falsche Propheten gibt es genug. Werkmappe zum 20. Todestag von Erzbischof Oscar Arnulfo Romero. Münster 1999.

DAUN, Tom: Ich will nur stolz auf Christus sein. Der Siegeszug der Lobpreismusik. Deutschlandfunk Sendung 12.07.2017.

FISCHER, Balthasar: Zur Eucharistieverehrung im nachkonziliaren Zeitalter. Thesenpapier im Pastoralkurs I im Bistum Trier. Dezember 1982.

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST: De sacra communione et de culti mysterii eucharistici extra missam 1973/Übersetzt und herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich: Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe Trier 2003.

KROTH, Jürgen: Dein Reich komme. Studien zu einer politischen Theologie sakramentaler Theorie und Praxis. Würzburg 2018.

KUNZLER, Michael: Die Liturgie der Kirche. Paderborn 1995.

LASCH, Christopher: Das Zeitalter des Narzissmus. Hamburg 1995.

METZ, Johann Baptist: Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit. In: Peters, Tiemo Rainer/ Urban, Claus/Hg): Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Mainz 1999, S. 32-49.

NIEDERBERGER, Lukas: ‚Du gibst meinen Schritten weiten Raum’: Gelebte Spiritualität im Alltag. In: Katechetische Blätter 133/2008, S.82-86.

NIENTIEDT, Klaus: Religion zum Wohlfühlen? In: Herder Korrespondenz 3/1990, S. 97-99.

NISSING, Hanns-Georg/Süß, Andreas (Hrsg.): Nightfever – Theologische Grundlegungen. München 2013.

ÖKUMENISCHES NETZ RHEIN – MOSEL – SAAR: Den Kapitalismus als Ganzes überwinden! Koblenz 2020.

RAHNER, Karl: Grundkurs des Glaubens. Freiburg 1976.

RODHEUDT, Guido: Das Comeback der Anbetung. In: Die Tagespost 17.01.2018.

51 Ökumenisches Netz 2020, 19.

SCHOCKENHOFF, Eberhard: Interview. In: Christ in der Gegenwart, Nr. 23/2010, S. 264.

STRIET, Magnus: Zeitgeist geht auf Missionsreise. In: Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest". Hg. Ursula Nothelle-Wildfeuer, Magnus Striet. Freiburg 2018.

ZECHMEISTER, Martha: Gott erfahren. In: Geist und Leben 5/1992, S. 321-329.

ZERFAß, Alexander: Das ‚Tantum ergo' des 3. Jahrtausends? Nightfever im Spiegel von Kommunionfrömmigkeit und Eucharistietheologie. In: Stimmen der Zeit 9/2015, S. 623-632.

Dominic Kloos

Der Heilige Josef
Seine Verehrung und das arbeitsame Patriarchat der Neuzeit

„Ich kann in aller Ehrlichkeit sagen, dass ich es nicht verstehe, warum dass Institut für die Josephologie […] gegründet worden ist.“ (Karl Rahner: Im Gespräch, Bd. I: 1964-1977, hrsg. v. P. Imhof u. H. Biallowons, München, 1982, S. 44)

1. Einleitung

St. Josef in Koblenz ist ein prachtvoller neu-gotischer Bau aus den 1890er Jahren. Die Nähe zu meinem noch neuen Wohnort und ein Universitätsseminar zum Thema „Heilige“ sind die banalen Hintergründe, mich mit dem Patron dieser Kirche, dem Heiligen Josef, zu beschäftigen. Dass der Hl. Josef Patron dieser Kirche und Pfarrgemeinde wurde, ist dabei nicht zufällig, sondern hängt mit der Entstehungszeit des Kirchenbaus zusammen: In dieser Zeit wurden diesem Heiligen mehr Kirchen geweiht als irgendeinem anderen Heiligen (ausgenommen der Gottesmutter) und die ganze römisch-katholische Kirche unter seinen Schutz gestellt. Kein Wunder, mag man meinen, schließlich ist der Hl. Josef eine nicht gänzlich unbedeutende Person aus der Bibel.

Die Heiligenverehrungen gehen aber vermehrt erst ab dem 11. und 12. Jh. über die Apostel-, Märtyrer-, Bekenner- und Marienverehrung des ersten Jahrtausends hinaus. Bei dem Blick auf die Verehrung des Hl. Josef fällt auf, dass er sogar bis zum Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit eher im Hintergrund stand und lediglich im Zusammenhang mit der Heiligen Familie bzw. der Heiligen Sippe dargestellt wurde. Im Zusammenhang mit der Heiligen Familie und Sippe stehen dabei ab dem 13. Jh. zunächst vor allem Darstellungen der Anna Selbdritt mit der Hl. Anna, der jungen Gottesmutter Maria und dem Jesuskind im Zentrum: Josef tritt in dieser klassischen Darstellung gar nicht auf. Und auch in der Darstellung der Heiligen Sippe spielen die beiden Frauen mit dem Jesuskind die Hauptrollen, während die Männer – wie Josef, Joachim, Jakobus – im Hintergrund stehen (für Beispiele s. Anhang 1-3, online unter https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2020/06/Die-Verehrung-des-Heiligen-Josef-und-das-arbeitsame-Patriarchat-der-Neuzeit_final.pdf).

Dies irritiert insoweit als dass doch gemeinhin angenommen wird, dass Frauen – mit Ausnahme der jungfräulichen Maria – gerade im Mittelalter keine Rolle spielten und von männlicher Dominanz beherrscht wurden, während sie erst durch die und nach der Aufklärung, also in der Moderne, eine öffentliche und bedeutendere gesellschaftliche Rolle erhielten. Diese Irritation führte zur Fragestellung, wann die verstärkte Verehrung des Hl. Josefs die Hl. Anna ersetzte und warum? Damit stellt sich die Frage nach sozialhistorischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen: Was prägt Neuzeit und Moderne als Gesellschaftsform? Wie entstand historisch diese Prägung und wie ist die Verehrung des Hl. Josef damit verknüpft?

Ausgehend von der Frage nach Heiligkeit allgemein und nach der des Hl. Josefs im Besonderen, die sich in seiner biblisch-theologischen Bedeutung zeigt, soll die Josefsverehrung und ihre Ikonographie, skizziert und analysiert werden (primär auf Mitteleuropa bezogen). Dabei soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit die Verehrung des Hl. Josefs als Ziehvater Jesu und als Arbeiter als ein kulturell-symbolischer Ausdruck einer kritisch zu reflektierenden Moderne verstanden werden kann.

2. Der Hl. Josef und seine theologische Bedeutung

2.1 Was heißt heilig?

Im Blick auf die Verehrung von Heiligen stellt sich die Frage nach dem, was heilig bedeutet, was also einen Heiligen heilig macht. Die etymologische Herkunft des Wortes ist umstritten: Einerseits wird es mit dem englischen Wort „holy“, das von „whole“ und griechisch von „holos“ abstammen könnte und einen Bezug zum ‚Ganzen’ Gottes herstellt, der das Heil bringt, in Verbindung gebracht. Andererseits wird das hebräische Wort „kadosch“ und das griechische „hagios“ mit abgesondert/besonders und andersartig/ehrfüchtig übersetzt (vgl. Kutschera 2018; vgl. auch wikipedia 2020). Diese beiden etymologischen Grundlagen können mit Bezugnahme auf das Buch Levitikus zusammen gedacht werden. Darin heißt es: „Erweist euch als heilig und seid heilig, weil ich heilig bin“ (Lev 11,44). Im Zusammenhang mit dem sog. Heiligkeitsgesetz findet sich die Aufforderung: „Ihr sollt euch heiligen, um heilig zu sein; denn ich bin der Herr, euer Gott. Ihr sollt meine Satzungen bewahren und sie befolgen. Ich bin der Herr, der euch heiligt“ (Lev 20,7-8). Dass dies die Trennung von Götzen bedeutet, wird in Kapitel 26 deutlich: „Ihr

sollt euch keine Götzen machen, euch weder ein Gottesbild noch ein Steinmal aufstellen […], um euch vor ihnen niederzuwerfen; denn ich bin der Herr, euer Gott. Ihr sollt auf meine Sabbate achten und mein Heiligtum fürchten; ich bin der Herr" (Lev 26,1-2).

Grundlage dafür ist die Befreiung aus Ägypten, in der Gott sich als Gott der Befreiung geoffenbart hat: „Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus dem Land der Ägypter herausgeführt hat, sodass ihr nicht mehr ihre Sklaven zu sein braucht. Ich habe eure Jochstangen zerbrochen und euch aufrecht gehen lassen" (Lev 26, 13). Der heilige Gott und sein heiliges Volk gehören zusammen. Dies findet seinen Ausdruck in Weisungen, die darauf ausgerichtet sind, die Zusammengehörigkeit Gottes und seines Volkes zu schützen. Dies impliziert die Trennung von anderen Göttern bzw. Götzen sowie Lebensweisen im Umfeld des Volkes Israel. Weil Gott und sein Volk zusammen gehören, sollen alle Lebensbereiche, der Alltag sowie die Unterbrechung des Alltags am Sabbat geheiligt werden. Darin wird gesichert, dass Israel im Unterschied zu Völkern, die sich der Macht von Herrschaft und ihren Götzen unterwerfen, als durch Gott befreites und geheiligtes Volk leben kann. „Heiligkeit bedeutet also, ‚aufrecht zu gehen', indem man vom Zwang befreit wird, fremden Göttern zu dienen" (Kutschera 2018: 27). Auch das lateinische „sancire" (Partizipialadjektiv „sanctus") deutet darauf hin, dass heilig ist, was Gottes Gesetzen der Befreiung von Unterjochung entspricht, sie stärkt und gleichzeitig Götzen negiert, denn neben den bekannten Übersetzungen wie weihen und heiligen bedeutet es so viel wie bestätigen, bekräftigen, festsetzen, aber auch verbieten (vgl. Pons 1986: 924).

In der Teilhabe an der Heiligkeit Gottes ist die Heiligkeit der Kirche grundgelegt, die als ihr ältestes Attribut gilt. Das II. Vatikanische Konzil stellt sie mit der Dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium" (1964) in den Zusammenhang ihrer Beziehung zu Christus als ihrem Bräutigam: „Christus, der Sohn Gottes, der mit dem Vater und dem Geist als ‚allein Heiliger' gepriesen wird, hat die Kirche als seine Braut geliebt und sich für sie hingegeben, um sie zu heiligen (vgl. Eph 5,25-26), er hat sie als seinen Leib mit sich verbunden und mit der Gabe des Heiligen Geistes reich beschenkt zur Ehre Gottes. Daher sind in der Kirche alle, mögen sie zur Hierarchie gehören oder von ihr geleitet werden, zur Heiligkeit berufen gemäß dem Apostelwort: ‚Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung' (1 Thess 4,3; vgl. Eph 1,4). [Entsprechend] drückt sich [die Heiligkeit

der Kirche, DK] vielgestaltig in den Einzelnen aus, die in ihrer Lebensgestaltung zur Vollkommenheit der Liebe in der Erbauung anderer streben" (LG 39). Der Kirche als ganzer und all ihren Gliedern sollte also heilig sein, was Gott heilig ist. Sie steht für „die Berufung aller Menschen zur Teilnahme am Leben Gottes in Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Müller 2009: 1326). Das ‚Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit' wäre biblisch wieder zurück zu beziehen auf die grundlegende Tat Gottes, die Befreiung seines Volkes aus der Knechtschaft Ägyptens und sein Versprechen, seinem befreiten Volk die Treue zu halten, das er mit seinem Namen gegeben hat. „Dann heißt den Namen Gottes heiligen: […] insbesondere die Rechte der Schwächsten […] erstreiten, festigen und erhalten. Heilig ist, ‚eine neue Erde, wo Gerechtigkeit wohnt' (2 Petr 3,13) aufzubauen" (Oosterhuis 2018: 166). Hierzu sind wir alle aufgerufen, wie Papst Franziskus, Lumen Gentium aktualisierend, in seinem Apostolischen Schreiben „Gaudete et Exsultate" („Freut euch und jubelt. Über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute") sehr deutlich formuliert: „Wir sind alle berufen, heilig zu sein, indem wir in der Liebe leben und im täglichen Tun unser persönliches Zeugnis ablegen, jeder an dem Platz, an dem er sich befindet" (14).

Auf der Grundlage der Heiligkeit Gottes und der Teilhabe an ihr ist Heiligkeit an Gottes Transzendenz gebunden. Zum Ausdruck kommt sie im befreienden Überschreiten geschichtlicher Grenzen wie der Grenzen des Sklavenhauses in Ägypten ebenso wie im Überschreiten der Grenzen des Todes und damit von Raum und Zeit. Heiligkeit wäre also eine „doppelte Transzendierung" (Herbert Böttcher). Sie verbindet sich mit einem kritischen Blick auf die Welt als Ganzes und will deren Grenzen des Unrechts und der Gewalt und darin ihre Götzen/Fetische von Herrschaft überschreiten. Dabei drückt sich die Hoffnung aus, dass Gott selbst am Ende die Geschichte als ganze überschreitet hin auf eine neue Schöpfung, in der die bereits Verstorbenen und die Lebenden, zunächst die Ärmsten und mit ihnen alle, von Unrecht und Gewalt, von Leid und Tod erlöst werden.

In diesen Zusammenhängen müsste auch die offizielle, kirchliche Heiligsprechung, die erstmals 993 stattfand und ab dem 12. Jh. nur noch von Päpsten vollzogen werden dürfte (vgl. Schmiedl 2018), gesehen werden. Dabei werden einzelne Mitglieder der Kirche heiliggesprochen, die in ihrem Leben exemplarisch bzw. in besonderer Weise die Heiligkeit gelebt haben, für die die Kirche als ganze steht und die sie nicht ihrer Selbstvollkommenheit, sondern der

Gnade Gottes verdankt. Die Heiligkeit der Kirche hat ihren Grund in „Gottes Selbstmitteilung“ (Karl Rahner) an sein Volk, an Israel und die Kirche, die sich berufen weiß, den Weg des Messias Jesus aus Israel zu gehen. In ähnlicher Weise gilt das auch für die Heiligkeit Einzelner. Sie ist nicht Ergebnis moralischer Vollkommenheit, sondern Ausdruck der Gnade der Selbstmitteilung Gottes, die auch den Einzelnen als Gliedern des Volkes Gottes gilt und die in der Konkretheit ihres Lebens einen besonderen, von der Kirche als ganzer anerkannten Ausdruck findet.

2.2 Geschichte und theologisch-biblische Bedeutung des Hl. Josef

Der Begriff des Heiligen ist auch ‚Maßstab’ für Josef, den Ziehvater Jesu. In der Erläuterung der Geschichte und Bedeutung des Hl. Josef soll seine Heiligkeit deutlich werden.

Zum Leben des Hl. Josef begegnen lediglich ein paar Aspekte in den Evangelien. Bei Matthäus findet sich am meisten Material, vor allem die Träume des Josef im Zusammenhang der frühkindlichen Geschichte Jesu. Auch bei Lukas Kindheits- und Jugendgeschichte Jesu gibt es Anhaltspunkte. Markus und Johannes setzen mit ihren Jesusdarstellungen bei der Taufe an, sodass bei ihnen kaum Hinweise auf Josef vorkommen.

In den Evangelien nach Matthäus und Lukas wird Jesus über Genealogien in der Geschichte Israels sowie der Menschheit verortet. Das ‚Scharnier‘ dafür ist Josef, Jesu sog. Zieh- und Nährvater. Bei Matthäus wird seine Abstammung bis auf Abraham zurückgeführt. Zugleich gehört Josef zum Haus Davids (Mt 1,1-17). Lukas stellt in seinem Stammbaum Jesus als „Sohn Josefs“ (Lk 3,23) vor und reiht dessen Vorfahren auf, um sie schließlich auf Adam, den Stammvater der Menschheit, und darüber auf Gott zurückzuführen (Lk 3,23-38). Bei Lukas – der ja weder vom Traum des Josef vor Jesu Geburt einschließlich des Auftrags, dem Kind den Namen Jesus zu geben (Mt 1,18-24), noch von der unter Josefs Schutz nach Ägypten fliehenden Familie (Mt 2,13 ff.) erzählt – steht Maria als Bezugsperson Jesu im Vordergrund. Sie ist es auch, die dem Kind „den Namen Jesus geben“ (Lk 1,31) soll. Im Matthäusevangelium, dem ersten ‚Buch’ des Neuen Testaments, das nach Luise Schottroff (vgl. Schottroff 2019) und Frank Crüsemann (vgl. Crüsemann 2019) gewissermaßen als inhaltliches Vorzeichen des ganzen NT und als Bindeglied zwischen Altem und Neuem Testament fungiert, ist Jesu Stammbaum als Verwurzelung in der

Befreiungsgeschichte Israels des AT zu lesen. Darin kommt Josef zumindest etwas stärker neben Maria zur Geltung. Dennoch macht Matthäus deutlich: Die biologische Nachkommenschaft, die „Linie des Blutes" (Luise Schottroff) der biologischen Vaterschaft wird bei Jesu Genealogie gebrochen – durch Gottes Vaterschaft und seine Erwählung. Entscheidend ist Gottes Erwählung Israels wie sie sich in der Erwählung verschiedenster, auch ‚irregulärer' Frauen und Männer (vgl. Schottroff 2019: 50-59) zeigt, mit deren Erwählung Israels Geschichte als Geschichte der Verheißung auf Befreiung und Gerechtigkeit hin immer wieder neu verbunden ist. „Während bei den vorher im Stammbaum erwähnten Erwählungen die Söhne immer noch leibliche Söhne, wenn auch oft nicht die Erstgeborenen waren, ist das bei Jesus anders. Sein leiblicher Vater ist nicht bekannt bzw. wird nicht genannt. Wenn es bei Jesus eine ‚Linie des Blutes' gibt, dann nur über die Adoption eines unehelichen Kindes mit unklarer oder zweifelhafter Herkunft" (Kessler 2019: 67). Hierin könnte auch ein Bruch mit der patriarchal-biologistischen Linie gesehen werden und von hierher auch der Name Josefs[1] seine Bedeutung gewinnen: Jesus ist ihm hinzugefügt worden.

Die Geschichte des Hl. Josef beginnt bei Matthäus damit, dass er sich von Maria wegen ihrer Schwangerschaft („noch bevor sie zusammengekommen waren", Mt 1,18) in aller Stille und ohne sie bloßzustellen trennen wollte. In dieser Situation nahm er im Traum die Weisung eines Engels an, Maria nicht zu verlassen. Josefs Bezeichnung als „Gerechter" (Mt 1,19) und damit als toratreu ist entscheidend. Gerechtigkeit prägt seine soziale, nicht biologische, Vaterschaft. Dabei hätte Toratreue im gesetzlichen Sinne damals auch die Verstoßung Mariens – einhergehend mit Schande und Verarmung von Frau und Kind – bedeuten können. Josefs Gerechtigkeit ist aber nicht die eines patriarchalen Hausvaters. Die Auslegung der Tora ist eine (gesellschaftlich unangepasste und in klassisch jüdischer Tradition weiterentwickelte) Auslegung, die sich an Tamars und Davids Gerechtigkeit anlehnt (vgl. Voß

1 Der Name Josef wird von der Wurzel יסף *jsp* ‚hinzufügen/fortfahren' (3. Sg. Impf. *Hif.*) abgeleitet. Nach Gen 30,24 („JHWH möge mir (noch) einen anderen Sohn hinzufügen") deutet dies auf einen Namen hin, in dem sich das Ideal zahlreicher (oder später) Nachkommenschaft Ausdruck verschaffte, wie es an vielen Stellen vorkommt, etwa in Gen 15,5, Gen 17,6, Gen 24,60, Gen 28,14, Jer 33,22, Ps 127,4f. usw. Der Name Josef gehört zu den theophoren Satznamen, die sich aus der Nennung Gottes als Subjekt und einem Prädikat zusammensetzen: „theos pherein" bedeutet Gott tragen. In der Kurzform, die auch bei dem Namen Josef (=‚er möge hinzufügen') vorliegt, kann die Nennung der Gottheit als Subjekt auch wegfallen. In seiner Langform Josifja (יְהֹוסִיפְיָה = ‚JH[WH] möge hinzufügen') begegnet der Name in Esr 8,10 oder als auch Eljasaf (אֶלְיָסָף = „El/Gott hat hinzugefügt") in Num 1,14 oder Num 2,14 (vgl. Lux 2013).

2019), die jeweils ‚gerechter' waren als Juda (Gen 38,26) und Salomo (1 Sam 24,18). Die Interpretation der jeweiligen Situation und was die Erfüllung der Gesetze an Konsequenzen impliziert, ist entscheidend, nicht die unvermittelte Umsetzung einer abstrakten Norm. In diesem Sinne wird Josef als toratreu und damit als gerecht dargestellt.

Josefs Gerechtigkeit drückt sich aus im Gehorsam gegenüber Gott, der sich ihm durch Engel in Träumen offenbarte, und seinen Geboten, die in der agape, der Solidarität mit den Armen, Schwachen, Schutzbedürftigen und Marginalisierten, ihren Ausdruck finden. So gab auch Josef Maria, einer nicht von ihm schwangeren jungen Frau und ihrem Sohn Jesus ohne Murren Schutz und Solidarität. Bei Josef findet sich jenes Verständnis von Gerechtigkeit, das Matthäus in seinem Gerichtsgleichnis (Mt 25,31-40) – „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" – dargestellt hat (vgl. Langenfeld 1992).

Nach dem Lukasevangelium (Lk 2) ging Josef mit der schwangeren Maria wegen der Anordnung zur Volkszählung nach Bethlehem, wo Jesus geboren wurde. Über Josef, der „aus dem Haus und Geschlecht Davids" (Lk 2,4) war, stellt auch Lukas die Beziehung Jesu zum Haus Davids her. Bei Matthäus wiederum muss Josef aktiv werden: Nachdem die drei „Magier" aus dem Osten gegangen waren, hatte Josef erneut einen Traum (Mt 2,13): In diesem fordert ein Engel ihn auf, nach Ägypten zu fliehen. Diese Warnung des Engels vor dem herodianischen Kindermord von Bethlehem sollte Jesus das Leben retten. Nach Herodes' Tod und einem letzten Traum des Josef (Mt 2,19-20) kehren Maria, Jesus und Josef nicht nach Judäa – weil sie Angst vor Archelaos hatten, dem Nachfolger des Herodes -, sondern nach Nazaret in Galiläa zurück, wo Jesus aufwächst.

Der Hinweis auf Ägypten kann in Analogie zur Josefsgeschichte (vgl. Langenfeld 1992; vgl. auch Wagner 2008) des AT verstanden werden (Gen 37ff.): Ohne Josef, Sohn des Jakob (auch der Vater des Hl. Josef hieß nach Matthäus (1,16) Jakob), der wegen seiner Träume, in denen er als ‚Herrscher' erschien, von seinen Brüdern als Sklave nach Ägypten verkauft wurde, hätte es kein Werden des Volkes Israel in Ägypten gegeben. Und so hätte es die Befreiung aus der Sklavenherrschaft, die Grunderfahrung des Volkes mit ihrem Befreiergott und den Weg durch die Wüste ins gelobte Land, nicht gegeben. In diesen Weg buchstabiert Matthäus den Weg des Messias Jesus als „Immanuel […], das heißt übersetzt: Gott mit uns" (Mt 1,23). Und so ist auch Josefs Weg mit Maria und Jesus nach und aus

Ägypten zu deuten: Er skizziert den Weg der Befreiung nach, für die der Messias in seinem Leben einstehen wird. Es ist die Hoffnung auf Befreiung und Rettung durch den Messias, wie auch Gottvater sein Volk aus Ägyptens Gefangenschaft erlöst hatte. Unter dem Schutz Josefs wird Jesu Lebensweg eingewiesen in die Geschichte Israels mit seinem befreienden Gott: Den Weg, den auch Jesus bis ans Kreuz geht, der mit Befreiung vom Tod, Auferstehung und dem Leben in Fülle vollendet wird im Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit.

Matthäus spielt in 13,55 (par Mk 6,3, par Lk 4,22) noch einmal im Zusammenhang mit Jesu Ablehnung in seiner Heimatstadt Nazaret auf Josef als „Zimmermann" an. Jesu Ablehnung wird mit dem Hinweis auf seine niedrige Herkunft (als „Sohn des Zimmermanns") gerechtfertigt. Wenn Josef ‚Zimmermann' (griech. tekton) genannt wird, entspricht das einer Art gelerntem Tagelöhner. Allerdings hat ein tekton damals nicht nur und auch nicht vornehmlich mit Holz, sondern mit mehreren Baumaterialien, vor allem Stein, auf den Baustellen der damaligen Zeit zu tun gehabt. Josefs harte Tätigkeit ging zudem nicht mit einer gesellschaftlichen Stellung einher wie sie heutigen Handwerker_innen entspräche, sondern bewegte sich am unteren Rand der damaligen Gesellschaftshierarchie. Deshalb konnte Jesus mit der Bemerkung ‚Sohn des Zimmermanns' ja auch diskreditiert werden. Josef war Teil dessen, was Luise Schottroff als ‚geschundenes Volk' (vgl. Schottroff 1983) bezeichnet hat. Dies legen die sozialgeschichtlichen Hinweise (vgl. Schottroff 1983; vgl. auch dies. 2019; vgl. auch Stegemann/ Stegemann 1995) nahe, etwa die Geburt in der Krippe zu Bethlehem (statt in einer Herberge, Lk 2,7) oder (in Mt 13,54) die „Herkunft als Argument gegen […] [Jesu] Weisheit und seine Krafttaten" (Schottroff 1983: 177).

Im Lukas-Evangelium (Lk 2,41 ff.) wird Josef schließlich im Zusammenhang mit der Begegnung des jugendlichen Jesus mit den Schriftgelehrten im Tempel erwähnt. Josefs Gerechtigkeit als Gehorsam gegenüber Gott zeigt sich im bescheidenen ‚Rückzug' Josefs wie er in der Szene von Jesu Diskussion mit den Schriftgelehrten im Tempel bei Lukas deutlich wird (vgl. Langenfeld 1992): Josef ist klar, dass es nur einen Vater, besser gesagt eine einzige Autorität im Leben Jesu geben kann, nämlich Gott – dies hat Jesus aber vielleicht auch von seinem Ziehvater gelernt: Den Willen Gottes erkennen und danach handeln.

Josef steht biblisch also für Gerechtigkeit und demütigen, auf Gott hörenden Glauben, sodass sich seine Heiligkeit vor allem durch seine Lebenspraxis

äußert, die sich insbesondere darin zeigt, dass er Gottes Gerechtigkeit versuchte zu leben: Er konnte, verwurzelt in der Befreiungstradition Israels, die Geister unterscheiden – also welcher Verfügung er sich beugen muss und welcher widerstehen. Seine besondere Nähe zu Maria und Jesus ist dabei selbstverständlich bedeutsam, auch wenn dies an zahlreichen Stellen im Vergleich zur Gerechtigkeit der Toratreue überbetont wird (vgl. Schumacher 2001, Stramare 2005/2001, Redemptoris Custos 1989, Quamquam Pluries 1889)[2].

Neben Gerechtigkeit, Glauben und Demut (vgl. zum demütigen Glauben auch Stramare 2005 und Beck 2014) wird in nachbiblischer Zeit bei Josef das Attribut der Reinheit besonders hervorgehoben – sowie damit verbunden Josef als Zeuge und Garant für Mariens Jungfräulichkeit (vgl. Stramare 2005: 67-71). Dies war zunächst ein Produkt volksfrömmiger Verehrung, die auf die apokryphe Schrift des sog. Jakobus-Evangeliums (2. Jh.) zurückgeht und im Mittelalter starke Ausbreitung u. a. durch die Legenda Aurea des Jacobus a Voragine (13. Jh.) fand. Darin wird geschildert, wie Josef bei der Brautwerbung um Maria seinen Stab neben den Stäben anderer ‚Bewerber' auf den Altar legte. Josefs Stab ergrünte und eine Taube als Zeichen göttlicher Bestätigung landete auf seinem Kopf, sodass die beiden heiraten konnten. Maria wird als Tempeljungfrau in Jerusalem dargestellt, die auch in der Ehe unberührt bleiben soll (der Bilderzyklus auf einem Wandteppich im Chor der Kirche Notre Dame in Beaune/Burgund ist ein eindrückliches ikonographisches Beispiel für diese Legende, er entstand 1500). Unter anderem in Bezug zu dieser Geschichte entstand der Begriff der Josefs-Ehe, einer Ehe, in der beide Ehepartner auf Geschlechtsverkehr aus Glaubensgründen verzichten. Allerdings kam es laut Jakobus dann doch zur Schwangerschaft, weshalb die Enthaltsamkeit bezweifelt wurde. Deshalb mussten Maria und Josef giftiges Fruchtwasser trinken, um ihre Unschuld zu beweisen. Sie blieben gesund, sodass das Gottesurteil gesprochen war (vgl. Schäfer 2020; vgl. auch ders. 2015).

Der Bezug zur Reinheit, der immer mit Maria zusammen zu bedenken ist, ging dabei von der Hl. Anna auf Josef über. Nachdem die Darstellung der Hl. Anna als erste ‚irdische Trias' (Anna, Maria, Jesuskind) – analog zur

2 Josef wird meist als bedeutend angesehen, weil er durch seine Nähe zum Erlöser eine Sonderstellung und diesem väterlichen Schutz gewährt hat – trotz Vorranges der Gottesmutter. Hierbei wird wie folgt unterschieden: cultus hyperduliae (Kult der ‚übermäßigen' Verehrung, Maria), cultus duliae (Heilige und Engel) und cultus protoduliae (Josef) – im Gegensatz zum cultus latriae (Gott/Anbetung).

himmlischen Trias, die vor allem im Gnadenstuhl dargestellt wurde – von der Heiligen Kleinfamilie mit Josef, Maria und Jesuskind abgelöst wurde (vgl. Zeller 2003), ist Josef im Zusammenhang mit der unbefleckten Empfängnis zum „reinen und wahren Gemahl der Unbefleckten Jungfrau Maria" geworden (Inclytum Patriarcham 1871, zit. nach Stramare 2005: 30). Ab dem 15./16. Jh. steht auch er für Jungfräulichkeit und damit für die reinste Art von Liebe. Seine „'Mitwirkung am Heilsplan […] wie kein anderes menschliches Geschöpf, ausgenommen Maria" (Redemptoris Custos 1989: 1), bestand in seiner Hingabe in die jungfräuliche Ehe mit Maria sowie im Schutz und der Erziehung Jesu. Hierin sahen zahlreiche theologische Auslegungen (insbes. Augustinus aufgreifend) ähnlich wie Johannes Paul II. (vgl. Stramare 2005) ein Sich-Verschenken in vollkommener Freiheit („Freiheit vor allem als Herrschaft über sich selbst", Stramare 2005: 26), das nicht per se leibfeindlich, aber im Bezug auf die Heilige Familie, die sozusagen die Erbsünde Adams und Evas wettmachte, frei von Sünde und sexuellen Begierden sein musste. So wurde die Einmaligkeit der Hl. Familie trotz oder wegen der Jungfräulichkeit (verstanden als „Uneigennützigkeit der Selbsthingabe", Stramare 2005: 58) zum Ideal der reinen Selbsthingabe im ehelichen und familiären Zusammenleben, zum „'Sakrament' der ursprünglichen Liebe" (Stramare 2005: 45).

3. Verehrung des Hl. Josef in Neuzeit und Moderne

3.1 Kurze Ikonographie

Die Geschichte des Hl. Josef und seine theologischen Bedeutungen sind mit ikonographischen Darstellungen verbunden, in denen seine Attribute und Zusammenhänge deutlich werden: Mit dem Jesuskind auf dem Arm, mit Lilie/Tuberose (Zeichen für Reinheit), Taube, Winkelmaß, blühendem Stab, Krippe/Hl. Familie. Exemplarische Abbildungen sind im Anhang (online: https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2020/06/Die-Verehrung-des-Heiligen-Josef-und-das-arbeitsame-Patriarchat-der-Neuzeit_final.pdf) aufgelistet. Die Verehrung, die in Kapitel 4 ausführlicher beschrieben wird, zeigt sich ikonographisch in Skulpturen und Gemälden, was hier sehr kurz skizziert sei: Eine der vermutlich ältesten Darstellungen neben der im Weltenburger Martyrologium (vgl. Kaster 1974: 213) ist im Perikopenbuch Heinrichs II. zu finden, wo Josef träumend abgebildet ist (s. Anhang 4, online). Josef wird ab dem 15./16. Jh. vor allem im Rahmen der Hl. Sippe (eher am Rande; s. Anhang 3, online) und wichtiger noch der Hl. Familie (zunächst auch eher

am Rande, aber im Laufe der Zeit immer mehr im Zentrum; s. Anhänge 5 und 6, online) sowie als Beschützer bei der Flucht nach Ägypten darstellt (viele berühmte Künstler haben sich dieses Porträts angenommen: Dürer, Rembrandt, Tintoretto…). Als Teil der ‚irdischen Dreifaltigkeit' der Sacra Familia erlangt er gegenüber Maria mehr ‚Gleichberechtigung' und wird seit dem 16./17. Jh. auch einzeln dargestellt, sowohl mit dem Jesusknaben (praktisch immer mit Lilie oder Stab als Zeichen der Jungfräulichkeit/Reinheit, s. Anhang 7, online) als auch oftmals mit den Attributen eines Handwerkers (s. Anhang 8, online). Als Patron eines guten Todes wird er schließlich seit dem 17. Jh. in zahlreichen barocken Werken sterbend abgebildet (s. Anhang 9, online).

Die ‚Karriere' des Hl. Josef in Verehrung und Ikonographie steht im Zusammenhang mit der sich herauskristallisierenden Neuzeit, die hier – im Anschluss an Robert Kurz' und Roswitha Scholz' Theorie der als Wert-Abspaltung[3] – als Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus verstanden wird. Bevor die Frage nach der Vermittlung der Verehrung des Hl. Josef mit dieser geschichtlichen Entwicklung und damit ihrer kulturell-symbolischen Bedeutung ins Zentrum rückt, seien die wesentlichen Punkte der entstehenden Moderne beschrieben.

3.2 Faktoren der entstehenden Moderne

Die Epoche des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit (ab der zweiten Hälfte des 14. Jh.) – in den Geschichtswissenschaften werden das 14. und 15. Jh. als ‚Krise des Spätmittelalters' bezeichnet – hat Veränderungen der

3 Der Kapitalismus als ‚konkrete Totalität' (verstanden als Gesellschaftsform sind alle Ebenen des menschlichen Lebens impliziert: Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kultur, Psychologie, Geschlechterverhältnisse…) wird zum einen als Prozess der Kapitalakkumulation bestimmt, der in der Verausgabung von Arbeit in der Produktion sowie in der Zirkulation von Waren auf dem Markt besteht: Ziel dabei ist die Geldvermehrung (G-W-G'). Der Kapitalismus umfasst zum anderen neben der männlich konnotierten Warenproduktion die gleichursprüngliche weiblich konnotierte Reproduktion. Er ist somit die Gesellschaftsform des (real-)abstrakten, irrationalen Selbstzwecks der Vermehrung des Geldes um seiner selbst willen und seiner abgespaltenen Momente. Diesen historisch-dynamischen, krisenhaften Verwertungsprozess der Kapitalakkumulation sichert der Staat als „ideeller Gesamtkapitalist" (Friedrich Engels). Gleichzeitig ist er abhängig von diesem Prozess, genauer gesagt von dessen ‚Abfallprodukt', den Steuern, mit denen er die dafür notwendigen Voraussetzungen (Soziales, Wissenschaft, Infrastruktur, Gesetze etc.) schafft und politisch steuert. Da der Verwertungsprozess auf der Verausgabung von Arbeit zur Wertproduktion beruht, die gleichzeitig aufgrund der Konkurrenz zu teuer geworden ist und damit als variabler Teil des Kapitals zu reduzieren ist, gräbt er sich schleichend – in einem „prozessierenden Widerspruch" (Karl Marx) – sein eigenes Grab und reißt den Globus, inkl. der abgespaltenen Momente, in den Abgrund. Vgl. hierzu die zahlreichen Publikationen von Robert Kurz, Roswitha Scholz und der Gruppe Exit (sowie vor 2004 Krisis), die diese Krisengesellschaft theoretisch zu fassen versuchen (vgl. Exit!). In einem Text größtenteils zusammengefasst können die Inhalte bei Böttcher 2012 nachgelesen werden.

menschlichen Lebensverhältnisse sowie der Denkform (insbes. durch den Nominalismus, vgl. Hirschberger 1980/1948: 560-569) angestoßen, die sich von der vorherigen Epoche des Mittelalters zunehmend stärker unterschieden haben. Die Faktoren, die die entstehende Neuzeit (von der man gemeinhin erst ab dem 16. Jahrhundert spricht) sowie Moderne prägten und bis heute Bedeutung haben, versuche ich in aller gebührenden Kürze und im Blick auf die Frage nach der Verehrung des Hl. Josef darzustellen.

Dabei handelt es um historische Prozesse von gut 400 Jahren. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts war der „Inkorporationsprozess der kapitalistischen Weltwirtschaft" (Immanuel Wallerstein, zitiert nach Kleinschmidt 2017: 12) abgeschlossen, sodass erst ab diesem Zeitpunkt von einer kapitalistischen Gesellschaftsform die Rede sein kann. In der Retrospektive können aber die Faktoren einer zunächst kontingenten Konstitutionsgeschichte zusammen genommen als Proto-Kapitalismus bezeichnet werden, da sie auf sozial-ökonomischer, politischer, ideologisch-religiöser und kulturell-symbolischer Ebene zur kapitalistischen Gesellschaft geführt haben.

3.2.1 Sukzessive Genese der Arbeit als ‚Substanz des Kapitals'

Wenn der Hl. Josef als Patron der Arbeit und der Arbeiter sich durchsetzte, dürfte dies mit der Bedeutung der Arbeit in der Konstitution der kapitalistischen Gesellschaft als Arbeitsgesellschaft zusammenhängen. Diese Bedeutung liegt darin begründet, dass sie die Quelle von Wert und Mehrwert und damit die notwendige Voraussetzung für die Akkumulation von Kapital ist. Ohne hinreichende Verausgabung menschlicher Arbeitskraft läuft der abstrakte Selbstzweck der kapitalistischen Gesellschaftsform aus Wert Mehr-Wert, aus Geld mehr Geld zu machen, ins Leere. Für das Entstehen dieser Gesellschaft war zunächst der Zusammenhang von Kanoneproduktion, Geldbeschaffung und die Bildung von Nationalstaaten wesentlich, in dessen Rahmen die Anfänge bzw. Vorformen von moderner Lohnarbeit entstehen konnten.

a) Kanonenproduktion – Geld und die Anfänge von Lohnarbeit

Mit dem „Knall der Moderne" bezeichnete der Gesellschaftstheoretiker Robert Kurz (vgl. Kurz 2013) die ganz und gar nicht friedliche – vermeintlich über gewaltfreien Handel sich ausbreitende – Entstehungszeit der frühen Moderne (vgl. auch Parker 1990; zusammenfassend vgl. Böttcher/Kloos 2014). Er meint damit die Entstehung der Feuerwaffen bzw. der Kanonen als „Archetypus der

Moderne […]. Es entstand eine neuartige Rüstungsindustrie, die das Urbild oder die Matrix der späteren Industrialisierung bildete und deren Leichengeruch die modernen Gesellschaften einschließlich der Weltmarktdemokratien unserer Tage nie mehr losgeworden sind" (Kurz 2013: 95). Diese Zeit geht einher mit einem gewaltsamen Prozess, in dem sich die neuzeitlichen Staaten bildeten (vgl. Kurz 1999; vgl. auch Wallerstein 2004/1974).

Feuerwaffen wurden im Zusammenhang des Ausbaus von Bergbau und Einsenverhüttung im frühmodernen Europa erstmals proto-industriell produziert. Dies ging mit wachsendem finanziellem Bedarf einher, denn immer mehr stehende Heere waren mit Feuerwaffen auszurüsten. Kanonen und ihr Bedarf konnten im Gegensatz zu Schwertern, Helmen etc. nicht mehr vom Dorfschmied hergestellt werden und die vormals dezentralen, agrarischen Gesellschaften wurden immer mehr zentralisiert. Die Armee wurde eine ständige Einrichtung und das Soldatentum ein spezialisierter Berufsstand (soz. die ersten Jobs). Die Armeen wurden größer und teurer. Die Kosten für Waffen und Armeen stiegen ebenso wie für die Schäden, die sie anrichteten. Dies führte dazu, dass die Finanzierbarkeit der gesellschaftlichen Reproduktion über die Grenzen der agrarischen Naturalwirtschaft hinauswuchs. Und damit wuchs der Bedarf an Geld. So ging die Ausdehnung des Militärapparates mit der Ausdehnung der Vermittlung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch Geld einher: mit der Verwandlung der Naturalabgaben in Geldsteuern und deren Eintreibung durch Steuerpächter sowie vor der von den regierenden Fürsten in die Hand genommenen Bildung von Produktionsunternehmen außerhalb der – noch mittelalterlich geprägten – Gilden und Zünfte. Produktion diente immer weniger dem Zweck der Bedürfnisbefriedigung, sondern zielte auf Geldbeschaffung durch Produktion für einen anonymen Markt, die noch lange Zeit – da es noch zu wenig billige Lohnarbeiter für moderne Lohnarbeit gab – von Sträflingen, Sklaven und ‚Geisteskranken' als Zwangsarbeiter_innen vollzogen werden musste[4].

Unter dem Druck, Geld für die Produktion von Feuerwaffen zu beschaffen, wurde der Haushalt der Fürsten zu einem Haushalt notwendiger

4 Durch die kolonialen Eroberungen in den kommenden Jahrzehnten und Jahrhunderten wurde die Zwangsarbeit noch ausgeweitet, bevor peu à peu durch die Einhegung der Gemeingüter (s.u.) und das Verbot der Sklaverei (weil diese ökonomisch immer ineffizienter wurde) die ‚freie Lohnarbeit' zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert entstand.

Geldvermehrung einhergehend mit der Entstehung moderner – zunächst vor allem staatlicher – Konkurrenzverhältnisse. Aus privater Haushaltsführung (oikos/oikonomia = Haus/Haushalt) wird nun „politische Ökonomie" (Antoine de Montchrétien). Die fürstlichen Staaten sind also nicht einfach Gegenpol zur Ökonomie, sondern Politik und Ökonomie gehören konstitutiv als zwei Seiten der selben Medaille zusammen.[5]

Im Wettbewerb des europäischen Nationbuildung, dessen ‚Kriegsökonomie' noch vom interkontinentalen, kolonialen Eroberungswettlaufs forciert wurde, war – trotz aller Bedeutung technischer Neuerungen (Schiffbau, Nautik, (Festungs-)Bauwesen…) und neuer Institutionen, die nicht einfach unschuldig von ihrem Entstehungszusammenhang abgelöst werden können (vgl. Kleinschmidt 2017) – vor allem der Einsatz von Feuerwaffen die wesentliche Grundlage für Erfolge. Zugleich beförderten sie den Geldhunger, denn der Transit – insbes. mit Gold und Silber – über den Atlantik verschlang ebenso wie der Bau und Schutz riesiger Flotten Unsummen von Geld.

b) Einhegung der Commons: Ursprüngliche Akkumulation

Die Veränderungen der gesellschaftlichen Strukturen hin auf eine durch Arbeit und Geld bestimmte Formation, hängen neben der Feuerwaffenproduktion und ihrer Nutzung in „Staatsbildungskriegen" (Johannes Burkhardt) sowie Kolonialismus, der wiederum mit Sklaverei und Rassismus einherging (vgl. Scholz 2005; vgl. auch Geulen 2007), mit dem zusammen, was Karl Marx „ursprüngliche Akkumulation" (ein Begriff, den er von Adam Smith übernahm) genannt und im ersten Band seines Werks „Das Kapital" ausführlich beschrieben hat (vgl. Marx 2013/1867: 741-791). Auf den ‚flandrischen Wolleboom'

5 Die moderne Ökonomie ist durch die Politik konstituiert und kann auch in der weiteren Entwicklung nicht ohne ihren polaren Partner, den „Leviathan" (Thomas Hobbes), existieren. Mit der ‚politischen Ökonomie' etablieren sich absolutistische Staatsapparate, die bis ins 19. Jh. einen protektionistischen Merkantilismus betreiben. In den frühmodernen Kriegen um die Bildung staatlicher Territorien prallen sie gewaltsam aufeinander. „Die absolutistischen Territorialstaaten, die sich seit dem fünfzehnten Jahrhundert in Europa bildeten, standen und fielen mit hochgerüsteten Söldnerheeren, und die wiederum ließen sich ohne tiefe Verschuldung des jeweiligen Herrscherhauses weder zusammenstellen noch halten" (Türcke 2015: 231). Hier drückt sich bereits die bis heute gültige polare, gegenseitige Abhängigkeit von Ökonomie und Politik aus. Auf Seite des ökonomischen Unternehmertums, staatlich protegiert, waren vor allem Handelskompagnien und Banken – zunächst vor allem in Oberitalien, ‚Oberdeutschland', den Niederlanden und später in England – die Hauptakteure. Als solche waren sie für die Vergabe von Krediten, die gewaltsame Ausweitung des globaler werdenden Handels, Neuerungen wie die doppelte Buchführung, Versicherungen oder die Einführung von Wechseln und später von Papiergeld und Aktien verantwortlich.

reagierte der englische Landadel mit der Ausweitung der Schafzucht. Dies wiederum erforderte die Ausweitung der Weideplätze. Sie ging einher mit der Vertreibung der feudalistisch-abhängigen sowie der freien Bauern von ihrem Land bzw. der gemeinschaftlich genutzten Allmende. Bei allen aufgezwungenen Abgaben wurde den Bauern und Bäuerinnen mit der ‚Einhegung der Commons', also dem Verlust des Weide- und Ackerlandes, und der Zerstörung einer auf Subsistenz ausgerichteten Naturalwirtschaft die Grundlagen für die Reproduktion des Lebens entzogen. Dies wurde staatlich abgesegnet, d. h. in Rechtsform gegossen. Aus den vom Land Vertriebenen wurden entwurzelte Paupers. Aus ihnen entstanden die dann zuerst in Manufakturen und später in der Industrie eingesetzten ‚freien' Lohnarbeiter_innen. Ihre ‚Freiheit' von Land ist die Grundlage der ‚Freiheit', ihre Arbeitskraft an Unternehmer zu verkaufen. „Die sog. ursprüngliche Akkumulation ist also nichts als der historische Scheidungsprozeß von Produzent und Produktionsmittel" (Marx 2013/1867: 742). Aus diesem ‚Scheidungsprozess' entstand die ‚freie' – nur allzu oft in Armen-, Arbeits- und Irrenhäusern (vgl. Salz 2013; vgl. auch Wissen 2020) eingeprügelte – Lohnarbeit, deren Arbeitskraft nun frei war, um Waren zu dem Zweck zu produzieren, aus dem Wert der Arbeitskraft Mehr-Wert zu produzieren und so aus Geld mehr Geld zu machen, was Marx als Gesetz der Akkumulation von Kapital bzw. als Wertgesetz in die Formel G-W-G' zusammenfasste: Geld wird als Kapital eingesetzt, um mittels der Produktion von Waren mehr Geld zu machen, das dann als Kapital immer wieder neu in die Warenproduktion fließen muss, um sich ständig zu vermehren. Grundlage bzw. Substanz dieses Prozesses ist die Verausgabung menschlicher Arbeitskraft.

3.2.2 Abspaltung der Reproduktion vom Produktionsprozess

Die Konstitution der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft war verbunden mit der Trennung von Produzent und Produktionsmittel. Damit fand zugleich eine Verlagerung der Produktion von einem familiären Zusammenhang und Ort auf die Fabrik als Produktionsort statt. Während in familiären Zusammenhängen Produktion und Reproduktion miteinander verzahnt waren, brechen sie nun auseinander. Dennoch bleibt die nun von der Produktion abgespaltene Reproduktion die stumme Voraussetzung für die Produktion von Wert und Mehr-Wert. Denn schließlich müssen weiterhin Kinder geboren und erzogen, Wäsche gewaschen, Häuser geputzt, Alte umsorgt und Beziehungen gepflegt werden. Diese Momente wurden aber im kapitalistischen Entstehungsprozess immer mehr Frauen zugeordnet sowie minderbewertet. Beide

Seiten, Produktion wie die davon abgespaltene Reproduktion, bilden gleichursprünglich die Grundlage der kapitalistischen Vergesellschaftung. Mit der Trennung von Produktion und Reproduktion konstituiert sich das Verhältnis der Geschlechter neu. Männer sind nun vorrangig für die Produktion und den öffentlich-politischen Bereich zuständig, Frauen wird die Reproduktion als Bereich der Sorge um den Nachwuchs, der Sorge um Pflegebedürftige bis hin zur emotionalen ‚Grundversorgung' zugewiesen. Männer gehen in die Fabrik oder Politik, während Frauen auf den privaten Bereich von Haus und Familie reduziert bleiben. Darin kommt ein patriarchales Verhältnis der Geschlechter zum Ausdruck, in dem Frauen gegenüber Männern inferiorisiert werden (vgl. Scholz 2011/2000).

a) Hexenverfolgung

Für die Etablierung eines in Produktion und Reproduktion gespaltenen Geschlechterverhältnisses spielte die Hexenverfolgung (vgl. Federici 2012; vgl. dies. 2019) eine wichtige Rolle. Sie war der entscheidende Prozess für die Transformierung hin zum „warenproduzierenden Patriarchat" (Roswitha Scholz) der Moderne.[6]

Die Hexenprozesse waren vor allem in den reformatorischen bzw. katholisch-protestantisch umkämpften Gebieten am stärksten ausgeprägt (vgl. Leeson/Russ 2017) und gingen gleichzeitig mit den zunächst in England stattfindenden ‚Einhegungen' (s.o.) einher. An den Protesten von Bauern und Armen (Vagabunden, Bettlern) gegen die ‚ursprüngliche Akkumulation', nahmen oft Frauen teil, weil sie Teil der kollektiven Formen von Landwirtschaft waren und genauso wie die Männer ihre Verelendung fürchteten. Gerade ältere Frauen, „die oft gegen ihre Verarmung und gesellschaftliche Ausgrenzung rebellierten" (Federici 2019: 40), machten den größten Teil der wegen Hexerei Angeklagten aus. Ihr Aufbegehren gegen die Zerstörung ihrer Existenzgrundlage wurde gewaltsam unterdrückt – und das in einer Zeit, in der Betteln seinen ‚Stand' verlor (vgl. Salz 2013; vgl. auch Wissen 2020) und sogar unter Strafe gestellt wurde. Hinzu kamen frauenfeindliche Stimmungen gegen weibliche Autonomie, die in Zünften und Gilden mit dem Bestreben verbunden waren, dass aus diesen reine Männerdomäne werden sollte und Frauen immer mehr

6 Dass es in Antike und Mittelalter Unterdrückung von Frauen gab, soll hier keinesfalls negiert werden, ist aber nicht das Thema. Diese Unterdrückung sah auf jeden Fall aus verschiedenen Gründen anders aus als in der Moderne, was hier zumindest angedeutet werden soll.

aus ihnen ausgeschlossen wurden. Der Ausschluss von Frauen aus handwerklichen und kauf-‚männischen' Bereichen, ihre Vertreibung vom Land und aus der Landwirtschaft ging einher mit der zunehmenden Kontrolle des reproduktiven Bereichs. Die patriarchale Autorität zeigte sich politisch, ökonomisch, kirchlich und familiär.

Die Hexenjagden dienten nach Silvia Federici gerade auch dazu, Frauen ihrer medizinischen Praktiken zu berauben und ein „Naturkonzept zu zerstören, das der Ausbeutung des weiblichen Körpers bis zur Renaissance Grenzen gesetzt hatte" (Federici 2019: 23). Die Stellung von Frauen in der agrarischen Gesellschaft, die mit ihrem Einfluss und Wissen im Gesundheitsbereich (Kräuterkunde, Verhütung, Abtreibung, Geburt, Aphrodisiaka) zusammenhing und für einige Frauen auch mit einer gewisse Eigenständigkeit einherging (vgl. dazu auch Laqueur 1996: 80ff.), sollte gewaltsam verändert werden. Eine (klein-) familiäre Neuordnung sollte dieses ‚frauenspezifische' Wissen und damit auch alleinstehende Frauen, uneheliche Kinder und unkontrollierte Sexualität unter patriarchale Kontrolle bringen. Die Bereiche Fortpflanzung und Ehe sollten, insbes. im Zuge der Reformation (vgl. auch Angenendt 2015: 160 ff.) und später der Aufklärung (vgl. Angenendt 2015: 185), durch die neu entstandene Staatlichkeit beaufsichtigt werden.

Frauen sollten von nun an eine passivere Rolle einnehmen: „Verhaltensweisen, die in der Vergangenheit toleriert oder als normal angesehen wurden" (Federici 2019: 35), wurden nun verteufelt, damit sie für alle anderen als verachtenswert und beängstigend galten. „[D]er Tod der Hexe (sollte) als Lektion dienen […], um aufzuzeigen, was ihnen widerfährt, sollten sie ihrem Beispiel [des Heilens sowie Aufbegehrens, DK] folgen" (ebd.: 35). Das neue gesellschaftliche Ethos, in dem die „Fähigkeit zur Disziplin und Kanalisierung der eigenen instinktiven Triebe in Arbeitskraft hochgeschätzt wurde" (ebd.: 37), sollte Frauen ihren Platz in der neu geformten Gesellschaft zuweisen – bei Strafe von Folter und Tod im Falle der Nicht-Akzeptanz. „Die Hexenverfolgung diente dazu, die Frauen in Europa über ihre neuen gesellschaftlichen Aufgaben zu belehren" (ebd.: 49). Aus dieser „Schreckensherrschaft [ging] ein neue[s] Modell der Weiblichkeit hervor […]: unerotisch, hörig, unterwürfig, der männlichen Welt ohne Widerstand untergeben, einverstanden mit der eigenen Beschränkung auf eine Reihe von Aktivitäten, die im Kapitalismus komplett entwertet wurden" (ebd.: 48).

b) Geschlechterverhältnis

Die Reproduktion, die durch die Hexenverfolgung als ein weiblich konnotierter, fast ausschließlich auf Frauen bezogener, Bereich vom männlich konnotierten Wirtschafts- und Politikbetrieb abgespalten wurde, hat den Bereich dessen, was Öffentlichkeit heißt, die Reproduktion des Lebens (in das die Produktion eingeschlossen war), Sexualität, Familie und damit auch das Verhältnis der Geschlechter zueinander tiefgreifend verändert. Weibliche Sexualität, die zwar in der Geschichte einer männlichen Sexualität nur selten gleichgestellt war (vgl. Laqueur 1996; vgl. auch Angenendt 2015), wurde regelrecht ‚passiviert' und tabuisiert. Gleichzeitig wurden Frauen auf den Bereich des Hauses reduziert, was seit dem 18. Jh. geradezu eine naturgemäße Logik zu besitzen schien. Eine Geschlechterdifferenzierung als soziales Geschlecht (gender) ist nach Thomas Laqueur über die ganze Menschheitsgeschichte hinweg zu verzeichnen, mit der Aufklärung gab es zusätzlich die Unterscheidung des biologischen Geschlechts (sex) und ein Zwei-Geschlechter-Modell. [7]

Vor der Aufklärung war der Leib ein Epiphänomen, „während das soziale Geschlecht […] primär oder ‚real' war" (ebd.: 20). Mit der Aufklärung, mit der gleichzeitig ein „Aussparen der weiblichen Lust aus medizinischen Darstellungen der Empfängnis" (ebd.: 10; vgl. ebd.: 58 ff.) einherging, die vorher als völlig ‚natürlich' erschien, „trat eine Anatomie und Physiologie der Unvergleichlichkeit an die Stelle einer Metaphysik der Hierarchie" (ebd.: 18). Der

7 Ich greife hier in erster Linie auf Laqueurs ‚Geschlechter-Geschichte' zurück (vgl. Laqueur 1996/1990), in der er durch die Untersuchung philosophischer, medizinischer und literarischer Werke sowie anatomischer Darstellungen die Bedeutung der ‚Kategorie' Geschlecht nachvollziehbar macht. Dabei stellt Laqueur ein bis ins 18. Jh. gedachtes Ein-Geschlecht-Modell einem mit der Aufklärung sich durchsetzenden Zwei-Geschlechter-Modell gegenüber. Er macht deutlich, dass Geschlecht nicht rein biologisch oder sonst wie isoliert wahrnehmbar, sondern immer kontextabhängig ist. „Sowohl in der Welt, die das leibliche Geschlecht als ein einziges versteht, als auch in der, die von zwei Geschlechtern ausgeht, ist Geschlecht eine Sache der Umstände; erklärbar wird es erst im Kontext der Auseinandersetzungen über Geschlechterrollen (gender) und Macht" (ebd.: 25). Biologische Aspekte können dabei nicht negiert werden, aber Laqueur zeigt, wie ein sich durchsetzender Empirismus aus dem einen Geschlecht zwei gänzlich zu unterscheidende, ‚inkommensurable' Geschlechter machte.
Dem Ein-Geschlecht-Modell/Isomorphismus zufolge – in ganz unterschiedlichen und teils widersprüchlichen Ausprägungen von Aristoteles, über Hippokrates, Augustinus, Galen, Avicenna bis zur Renaissance – konnten Männlichkeit oder Weiblichkeit zugeschrieben werden (wenn auch nicht frei und individuell entscheidbar), d. h. dass es keinen grundsätzlichen, sondern einen graduellen Unterschied zwischen den Geschlechtern gab – allerdings mit dem Männlichen als Telos, das aber auch von Frauen (wenn auch selten) erreicht werden konnte. Der Unterschied von Mann und Frau war von Anfang klar: Frauen können Nachkommen zur Welt bringen, Männer nicht. Aber: Die Ähnlichkeit war das Hervorstechende, nicht die Verschiedenheit – was wiederum durch eine Art gebrochene männliche Dominanz von ‚Macht und Ehre' konterkariert wurde, sodass von einer vermutlich ziemlich ungleichen Gleichheit gesprochen werden kann.

Unterschied der Geschlechter war nunmehr nicht mehr bloß graduell, sondern grundsätzlich und in der Natur verankert. „Seit dem 17. Jh. betrachtete man den Körper nicht mehr durchweg als Mirkokosmos einer größeren Weltordnung, innerhalb derer jegliches Stückchen Natur seinen Platz in einem Schichtenwerk des Bedeutens hat. […] Erst als Folge dieses erkenntnistheoretischen Wandels wurde es möglich, das Geschlecht so zu sehen, wie man es seit der Aufklärung sieht – nämlich als biologische Grundlage dessen, was es heißt, Mann oder Frau zu sein" (ebd.: 23-24)

Auch wenn der Dimorphismus (i.e. ‚zwei Körper') den Isomorphismus (i.e. ‚gleiche Körperlichkeit') nicht gänzlich verdrängte und beide Modelle jeweils für völlig gegensätzliche ideologische Argumentationen genutzt wurden, kann tendenziell behauptet werden, dass die Biologie zweier Körper in der entstehenden Moderne als Erkenntnisgrundlage und Postulat gesellschaftlicher Ordnung herangezogen wurde – statt die gesellschaftliche Kontextabhängigkeit von Biologie zu begreifen. „Was in der Welt reduktionistischer Erklärungen interessierte, war die platte, horizontale, unveränderliche Grundlegung im physikalischen Faktum: das biologische Geschlecht" (ebd.: 174).

Frauen wurden durch den Uterus bestimmt, woraus ‚ihre Häuslichkeit' abgeleitet wurde. Sogar auf die Zellbiologie wurde zurückgegriffen, um die Passivität von Frauen und männliche Aktivität und damit ihre gesellschaftlichen Rollen zu rechtfertigen (vgl. ebd.: 18). „Die neue Biologie mit ihrem Suchen nach fundamentalen Unterschieden zwischen den Geschlechtern – und die verquere Frage, ob es denn weibliche Lust überhaupt gebe, gehörte dazu – entwickelte sich genau zu jener Zeit, als die Grundlagen der alten Gesellschaftsordnung ein für alle mal ins Wanken gerieten" (ebd.: 24)

Der biologische Kurs ging mit politisch-rechtlichen Folgen einher, die Frauen Männern strukturell unterordneten und sie auf ‚ihre Sphäre' des Hauses beschränken sollten: So wurden Frauen etwa bei Vertragsschließung, ökonomischen Tätigkeiten und politischer Repräsentation ‚zurückgesetzt', was bei Hobbes, Locke, den Enzyklopädisten und – ganz anders und im Widerspruch zu Hobbes begründet – bei Rousseau nachlesbar ist. Die männliche Dominanz ist dabei nicht mehr auf einer „teleologisch männlichen Leiter markiert" (ebd.: 181), sondern liegt in der Natur, nach der dann doch – trotz aller enzyklopädisch-aufklärerischen Betonung abstrakter Gleichheit, die ganz

‚widernatürlich' gleichzeitig von Somatischem und ‚Libido' abstrahiert – ‚der Mann' fähiger, stärker und weniger durch reproduktive Funktionen behindert ist als ‚die Frau'. Der Platz der Frau ist vom Leib bestimmt und damit zu Hause, wo „männlich-bourgeoise Wünsche nach einem ‚Zufluchtsort in einer herzlosen Welt' […] [in] ‚separaten Sphären'" ihre Erfüllung finden (ebd.: 222). Das vermeintlich „sozialgeschlechtlich unspezifische rationale Subjekt [‚schuf'] einander entgegengesetzte, stark mit Sozialem aufgeladene Geschlechter" (ebd.: 224), die ganz und gar nicht gleichgestellt waren, sondern die bis heute vorhandenen Geschlechtsunterschiede des ‚warenproduzierenden Patriarchats' etablierten, die empirisch etwa bei Gehaltsunterschieden, Sexualverhalten und Haushaltstätigkeiten wahrnehmbar sind.

3.2.3 Kirchliche Zusammenhänge

a) Der ‚schwarze Tod' und das ‚Avignonesische Exil'

Im 14. Jh. – kurz nachdem die ersten Kanonen hergestellt und genutzt wurden (1334 zur Verteidigung von Meersburg) – hatte die Pest, die zwischen 1347 und 1351 in Europa wütete (30-50 % der europäischen Gesamtbevölkerung starb) und später in immer wieder einsetzenden Wellen Millionen dahin raffte, gewichtige Folgen.

Thilo Esser (vgl. Esser 1999) hat dargelegt, wie nach diesem historischen Einschnitt religiöse Lebensformen gesteigert wurden – gerade die (Schutz-) Heiligenverehrung nahm stark zu, aber auch eine Sündenbocksuche in Form von Judenpogromen (‚Brunnenvergifter'). Mit der Pest ist aber zudem das gleichzeitige ‚Avignonesische Exil' zu bedenken, um ein sich neu formierendes Verhältnis von Kirche und Gesellschaft zu verstehen: Neben dem Ausbau eines mit Ämterkauf (‚Simonie') und dem Auspressen der ‚Steuerzahler' einhergehenden ‚Fiskalismus' (vgl. Hausberger 1984; vgl. auch Türcke 2015), der wiederum zunächst mit ‚politischen' Unternehmungen (Rückeroberung des ‚Kirchenstaats', Abwehr der ‚Türkenangriffe'…) und ab Mitte des Jahrhunderts mit dem brachliegenden Land aufgrund der vielen Toten (inkl. Bauernaufstände) zusammenhing, steht Avignon dafür, dass die Kirche ihre universale, überparteiische Autorität einbüßte (vgl. Franzen 2000). Der mit französischem Einfluss einhergehende Verlust der päpstlichen Autorität in einer Zeit, in der statt weiteren ‚Auspressens' Unterstützung und Trost vonnöten gewesen wären, trug zum einen zu einem Zerfall gültiger sozialer, politischer und ökonomischer Normen des Lehensverhältnisses sowie zu einer

religiösen Glaubenskrise bei. Letztere fand etwa in der Aufkündigung der päpstlichen Lehenshoheit (1357) und der faktischen Gründung einer ersten ‚nationalen' Kirche in England ihren Ausdruck, die Vorläufer der englischen Staatskirche (1531/34) und der kommenden Reformation und ihren Nationalkirchen war. Als Folge von Avignon (1309-1378) war zudem während des ‚Großen Schismas' (1378-1417) quasi die ganze westliche Christenheit von Papst und Gegenpapst gebannt (oder vom Bann bedroht) und die Bedeutung des Papstes, der immer mehr zu einem profan-regionalen Fürsten unter dem Einfluss unterschiedlicher politischer Konstellationen mutierte, durch den ‚Konziliarismus' zunehmend in Frage gestellt.

Bereits in der papstkritischen Streitschrift „Defensor pacis" (1326) von Marsilius von Padua und Johannes von Jandun wurde mit der mittelalterlichen Gedankenwelt – von ‚Treue', ‚Glaube' und ‚Ehre' gegenüber dem König als ‚character angelicus' (vgl. Kantorowicz 1992/1957) – gebrochen und eine neue Staats- und Kirchentheorie aufs Tableau gehoben. Hiernach ruht alle politische Gewalt „auf dem souveränen Volk und seinen gewählten Vertretern, alle Kirchengewalt auf der christlichen Gemeinde und ihrer obersten Instanz, dem von den Fürsten zu berufenden allgemeinen Konzil" (Hausberger 1984: 264). Jean Bodins (1529/30-1596) Begriff der Souveränität, nach dem ein Staat absolute und andauernde Gewalt innehat, die nur Gott und dem Naturrecht unterworfen ist, schaut schon hervor – und der Weg von einer theologisch zu einer politisch-ökonomisch bestimmten europäischen Welt war geebnet.

b) Reformation

Durch das Zusammentreffen von Pest und Avignon trat an die Stelle eines immer mehr in Frage gestellten kosmologisch-theologischen Denkens peu à peu ein (territorial-)politisch-ökonomisches – und individuumsbasiertes[8] – Denken. Dieses wurde noch einmal von der Reformation vorangetrieben.

8 In der Kunst drückte sich dies etwa in der Renaissance aus, schon im Trecento (14. Jh.) und Quattrocento in Italien – klassisch ausgedrückt bei den Künstlern wie Giotto und Masolino (Brancacci-Kapelle) und ihren vielen noch berühmteren Nachfolgern von da Vinci bis Raffael. Die Darstellungen (später auch bei Dürer) waren realistischer, individueller, oft reale Personen abbildend. In der Philosophie wurden griechisch-antike Philosophien wieder rezipiert – Aristoteles im 13. Jahrhundert von Albertus Magnus und Thomas von Aquin (‚conversio ad phantasmata'), in der Renaissance-Philosophie stark platonisches Denken. Bereits durch den Nominalismus, seine Negation von Universalbegriffen und die Hervorhebung des Partikularen soz. denkerisch ‚vorbereitet' mündete in der Reformation das stärker individuell ausgerichtete Denken in den ‚allein' vor Gott stehenden und auf seine Gnade hoffenden Menschen ebenso wie in den Humanismus eines Erasmus v. Rotterdam.

Luthers Ausrichtung auf das Individuum wird in seiner Frage nach der Rechtfertigung des Sünders deutlich. Sie zielt auf den Sünder, der als Individuum vor dem Gericht Gottes steht und als Individuum durch die Gnade Gottes gerechtfertigt wird. Von Bedeutung ist zudem Luthers Aufwertung von Arbeit. Sie wird als individuelle Berufung geadelt. Mit der Übertragung des Begriffs Berufung, der ursprünglich die Berufung zu einem geistlichen ‚Beruf' meinte, auf säkulare Bereiche, wurden diese mit einer quasi-religiösen Aura aufgeladen. Wer arbeitet, folgt dem Ruf Gottes und seine Arbeit wird zum Gehorsam gegenüber Gott und zum Gottes-Dienst. Dabei wird das zum Dienst an Gott verklärt, was Grundlage der entstehenden kapitalistischen Gesellschaft werden sollte: die Arbeit als Quelle von Wert und Mehr-Wert. Um der Berufung zur Arbeit Folge zu leisten, sind Tugenden wie Fleiß und Sparsamkeit, Disziplin und Freude an der Arbeit wesentlich – das, was Max Weber ‚protestantische Ethik' nennen sollte. Vor dem Hintergrund seiner Aufwertung der Arbeit muss auch Luthers Zins- und Geldkritik verstanden werden. Arbeit schafft und verdient die Lebensgrundlage, während Zins und Geld Ausdruck einer Raffgier sind, die auch ohne Arbeit zu Reichtum kommt. So ist das antisemitische Klischee vom raffenden und schaffenden Kapital bereits bei Luther erkennbar (vgl. Böttcher 2019).

Mit der Überhöhung notwendiger Tätigkeiten zur Arbeit als Berufung und der mit ihr verbundenen Werte und Tugenden ging die Abwertung von Nicht-Arbeit einher. Das wurde nicht nur in Luthers Kritik von Zins und Geld deutlich, sondern auch – und zuerst – in der Diskriminierung von ‚Zigeunern', so dass sich Antisemitismus und Antiziganismus verbinden. Das zu Beginn des 15. Jahrhundert erstmals erwähnte ‚fahrende Volk' von Sinti und Roma, umherziehende und bettelnde Pilger, wurden noch im gleichen Jahrhundert (1498) für vogelfrei erklärt, diskriminiert und verfolgt (vgl. Scholz 2007). Sie waren die ersten der Armen – die noch im Mittelalter ihren ‚Stand' hatten und deren Versorgung mit Almosen (mehr schlecht als recht) als Pflicht galt (vgl. Salz 2013) -, die nun zunehmend als Nichtsnutze oder Müßiggänger angesehen wurden. Bei Luther bezog sich die Abwertung im 16. Jahrhundert vor allem auf Juden, die als Müßiggänger das Geld für sich ‚arbeiten' lassen und Gott die Zeit stehlen. „Die Reformation ächtete endgültig alles, was ihr als ‚Nicht-Arbeit' erschien. Durch eine Erziehung zur Arbeit sollte ‚die Verheißung' der Bevölkerung stattfinden. Wenngleich auch zuerst Zwang nötig wäre, sollte letztendlich durch eine ‚dauernde Betätigung' Arbeit zur

Gewohnheit werden, bis sie derart selbstverständlich sei, dass sie als das einzig Richtige und Sinnvolle erscheine“ (Schatz/Woeldike 2001: 19).

Die Reformation und der Puritanismus lieferten die ideologische Begleitmusik[9] dazu, dass Arbeit als „Substanz des Kapitals“ (Karl Marx) immer mehr zur „gesellschaftlichen Synthesis“ (Alfred Sohn-Rethel) wurde.

4. Der Hl. Josef als Teil von Patriarchat und Arbeitsapologetik?

Die Verehrung des Hl. Josefs ist im Rahmen der aufgezeigten politisch-ökonomischen, ideologischen und geschlechterdifferenten Veränderungen seit der Neuzeit zu verstehen. Sie bewegt sich auf einer nicht-materiellen kulturell-symbolischen Ebene, die nicht einfaches Spiegelbild der materiellen Verhältnisse, aber dennoch mit ihnen vermittelt ist. Sie ist nicht unabhängig davon, kann aber auch nicht daraus abgeleitet werden. Insofern haben Aussagen dazu einen gewissen ‚spekulativen’ Charakter.

Zunächst ist die *Zunahme der Verehrung* des Hl. Josef festzustellen (vgl. zu den Aussagen bzgl. der Verehrung in diesem Kapitel Rondet 1956**,** Kaster 1974, Schumacher 2001, Mühleisen et al. 2008, Hollenbach 2016), am stärksten seit dem 15. und 16. Jh. Im Osten wurde der Hl. Josef auch im ersten Jahrtausend (schon ab dem 4./5. Jh.) verehrt. In Märtyrerverzeichnissen im Westen tauchte sein Name seit dem 9. Jh. auf. Spätestens im 12. Jh. ist das Fest des Hl. Josef für den 19.3. bezeugt, dem Tag des früheren Fests der Minerva, die die römische Göttin u. a. der Handwerker war. Ab dem Ende des 12. Jh. tritt der Taufname Josef (auch in weiblicher Form) im Westen auf, wenn auch extrem selten im Mittealter. Seine Verehrung wird vor allem durch Orden im 13. und 14. Jh. verbreitet (Serviten und Franziskaner). Im Zuge der Pest wurde – neben der Schutzmantelmadonna und den Pestheiligen Rochus und Sebastian – gerade stärker die Hl. Anna angerufen, kaum Josef (vgl. Zeller 2003).

9 Die ideologische Durchsetzung der gesellschaftlichen Formprinzipien von Arbeit, Geld und Staat wurde, zunächst in Europa und Nordamerika, – als mit der Moderne ab dem 18. Jahrhundert der „Inkorporationsprozess der kapitalistischen Weltwirtschaft“ (Immanuel Wallerstein) größtenteils abgeschlossen und der „Gang in sich“ (Karl Marx) des Kapitals als selbstreferentieller Prozess begann – in der Aufklärung ‚vollendet’ (vgl. Kurz 1999; vgl. auch ders. 2004; vgl. zusammenfassend Böttcher/Kloos 2015). Da die Verehrung des Hl. Josef in dieser Zeit aber – zumindest nach Aussage der hier verwendeten Literatur – keine Veränderungen bzw. auffälligen Ausformungen annahm, bleibt diese Epoche außen vor.

Ab dem 15. Jh. wurde die Verehrung des Hl. Josef als Ziehvater Christi und Ehemann Mariens, als Beschützer der Hl. Familie, als Verteidiger der Jungfräulichkeit[10] durch Bernhardin von Siena und Gerson d'Ailly, später durch die Hl. Teresa und Franz von Sales (16. Jh.) ‚vorangetrieben', was von vielen Autor_innen als „plötzlicher Aufschwung" (Kaster 1974: 212), der „mit einem Schlag" (Rondet 1956: 22) daher kam, beschrieben wird. Die Franziskaner zielten inhaltlich vor allem auf den Bezug zu Demut und Armut, was sich bei ihnen vor allem in Hilfe für andere und der Erkenntnis Gottes in unmittelbarer Solidarität ausdrückt (weniger im intellectus fidei). Ebenso machten sie wie die anderen genannten ‚Förderer' Josef im Sinne der Kontemplation stark: Sie sahen ihn als schweigenden, kontemplativen, in sich gekehrten Menschen sowie als Hausherr der Hl. Familie. Bis heute ist die Spiritualität des Karmeliterordens (Teresa v. Ávila) durch die Verehrung des Hl. Josef geprägt. Was manchen Autoren als ‚plötzlicher Aufschwung' erscheinen mag, dürfte am ehesten im Zusammenhang der beschriebenen gesellschaftlichen Entwicklungen zu verstehen sein. Dies wird auch im Aufgreifen des augustinischen Denkens im 15. und 16. Jh. deutlich.

Augustinus steht für die Suche nach objektiver (ontologischer) Wahrheit und damit auch für eine objektive (Offenbarungs-)Theologie, in der die Hl. Schrift als wesentliche Grundlage des Glaubens angesehen wird, die aber nicht ohne subjektive Offenbarung in Form einer Erleuchtung (beeinflusst durch die Lichtanalogien des Neuplatonismus), die von außerhalb initiiert sein muss, erkannt werden kann. Damit bewegt sich Augustinus in der Nähe von Platons Verständnis von Erkenntnis, nach der Erkennen ein Wiedererkennen durch die Seele ist, die vor der Geburt die reinen Ideen geschaut hat (vgl. u. a. Hirschberger 1980/1948: 345-354). Dies verweist auf die Bedeutung der Innerlichkeit im Denken Augustinus.

Diese Innerlichkeit wird im 15. und 16. Jh. vielfach von Theologen, der Mystikerin Teresa sowie von Luther aufgegriffen. Bei Luther verbindet sie sich mit einem Denken, das nach Rechtfertigung für den individuellen Sünder fragt. Dies verschafft zwar Freiraum gegenüber dem feudal-kirchlichen Ordo, bereitet aber in seiner Affirmation und theologischen Überhöhung

10 Vor dem 15. Jh. haben sich nur vereinzelt Kirchenväter, Bernhard von Clairvaux und nur wenig Thomas v. Aquin mit Josef beschäftigt, da sein Ehestatus mit Maria, insbes. wegen der Erwähnung von Jesu Brüdern im NT, im Mittelalter als schwierig und unklar angesehen wurde.

der Arbeit (s.o.) und der religionspolitisch motivierten Nähe zur Obrigkeit die Unterwerfung unter die entstehende Arbeits- und Geldgesellschaft als einer neuen Herrschaftsform den Weg. Diese entwickelt sich immer mehr von einer personal vermittelten Herrschaft zur ‚abstrakten Herrschaft', die auf dem Weg der Identifikation innerlich affirmiert wird.

Dem entspricht ein weiterer von Augustinus ausgehender Impuls, dem zu *Reinheit, Keuschheit und Jungfräulichkeit*: „Je stärker die Leidenschaft […] unterdrückt wird, um so stärker […] wird die eheliche Liebe" (Augustinus, zitiert nach Stramare 2005: 47) – dieses paradigmatische Zitat macht eine Überhöhung von (körperlicher) Selbstkontrolle deutlich, die für ‚wahre Freiheit' steht, für „Freiheit vor allem als Herrschaft über sich selbst" (Stramare 2005: 46). Diese Art der Selbstkontrolle ist vor dem Hintergrund von Augustinus Biographie und der spätrömischen Zeit zu verstehen. Das Aufgreifen im 15. und 16. Jh. im Bezug auf den Hl. Josef und in einer Zeit, in der die Arbeit als ‚gesellschaftliche Synthesis' zumindest in ihrem anfänglichen Entstehen begriffen ist, sowie eine zumindest ‚relative' Freiheit einiger (‚verruchter') Frauen unter Kontrolle gebracht wird (16./17. Jh.), deutet möglicherweise schon auf die mit Arbeit zusammenhängende Selbstdisziplinierung sowie – über die Disziplinierung von Frauen – auf erste Elemente einer entstehenden Abspaltung von männlich konnotierter Produktion und weiblich konnotierter Reproduktion hin.

Die Keuschheit Josefs als Ideal ist im Zuge der stärkeren Beschäftigung mit der Unbefleckten Empfängnis im Spätmittealter entstanden und sozusagen als Ergänzung der Verehrung der Muttergottes (vgl. Schumacher 2013) zu verstehen und dabei möglicherweise ein männliches Gegengewicht zu Maria, um deutlich zu machen, dass auch Männer zu solcher Reinheit fähig sind. Zudem könnte das idealisierte Bild von Familie und Ehe in der Hl. Familie und der Josefsehe – als unschuldige und uneigennützige Selbsthingabe – auch im Gegensatz zur realen Promiskuität der Päpste und Kardinäle der damaligen Zeit verstanden werden. In jedem Falle scheinen Josefs Reinheit und Gerechtigkeit mit einer Quasi-Unfehlbarkeit Josefs (und Marias sowieso) gleichgesetzt zu sein – spätestens seit dem 17. Jh. Das Bild der Heiligkeit, das hier wirksam wird, scheint sich von einem Gerechtigkeitsbegriff im Sinne der Suche nach Befreiung wie es uns in den biblischen Traditionen begegnet zu entfernen. Das Bild ist auf individuelle Tugendhaftigkeit ausgerichtet, die

sich in einem reinen (gerade auch im sexuellen Sinne), liebevollen, karitativen und schützenden Verhalten zeigt (vgl. Stramare 2005; vgl. auch Rovira 2018: 310-346). Dieses Bild des Hl. Josef soll die katholischen Männer als liebevolle Familienbeschützer, die ‚reinen Herzens' sind, stützen.

Ein Licht auf diese Entwicklung wirft auch die Tatsache, dass die *Verehrung der Hl. Anna* immer mehr hinter die des Hl. Josef zurücktritt (vgl. Zeller 2003). Die Hl. Anna wurde zwischen Mitte des 13. und Mitte des 16. Jh. (ca. 1260-1560) – als Anna Selbdritt oder in der Hl. Sippe – sehr viel häufiger dargestellt als der Hl. Josef. Anna als Familienoberhaupt mit Maria, deren Verehrung ebenfalls ab dem 13. Jh. und noch mehr ab dem 14. Jh. (Stichwort Pest) zunahm, standen zusammen mit dem Jesuskind in verschiedenen Darstellungsvariationen im Zentrum. Im 15. Jh. wurde das Fest der Hl. Anna (26. Juli) in den Römischen Festkalender aufgenommen, sodass trotz der Zunahme der Verehrung des Hl. Josef Anna noch im Zentrum der Hl. Sippe und Familie verblieb, allerdings nicht mehr lange. Von einer mächtigen Mutterfigur, die laut Jakobus-Evangelium dreimal heiratete (Trinubium), was bis ins 14. Jh. positiv angesehen wurde (in der Analogiekette: Mutter-Materie-Erde, dabei aber nicht frei von heidnischen Einflüssen), wurde Anna zunächst mehr mit der unbefleckten Empfängnis zusammen gedacht (vgl. Zeller 2003: 7-17) und schließlich von Josef regelrecht aus der Hl. Familie verdrängt. „Nun überragt und hinterfängt Joseph die Gruppe [bei „Tondo Doni" von Michealangelo, 1504, DK]. Er ersetzte in der Folge die Großmutter als Familienoberhaupt und die Kleinfamilie verdrängte die Generationenfolge" (Zeller 2003: 22). Die Skepsis gegenüber den legendenhaften Ausschmückungen des Jakobus-Evangeliums wurde zunächst von den Dominikanern stark gemacht – die im Gegensatz zu Legenden die verstandesmäßige Durchdringung des Glaubens (intellectus fidei) als theologisch-kirchlichen Fokus verstanden. Im Zuge der Bedeutungszunahme der Verehrung der jungfräulichen Maria und ihres keuschen Gatten (der bis zum 15. Jh. auch nicht als keusch angesehen wurde) – einhergehend mit dem berühmten Disput von Franziskanern und Dominikanern – traten die Hl. Anna und das Trinubium auch bei allen anderen Orden sowie der Gesamtkirche in den Hintergrund.

Hinter dem Ersetzen von Anna durch Josef könnte sich ein sich *wandelndes Familienbild* verbergen, das langsam aufscheint. Dieses enthält immer mehr die neuzeitlich-moderne Form des patriarchalen Familienoberhaupts mit klareren

Geschlechterrollen für Mann und Frau (wenn auch nach Laqueur bis ins 18. Jh. noch im Ein-Geschlecht-Modell) und tendiert immer mehr zum Bild einer Kleinfamilie – ein anscheinend anderes ‚Patriarchat' als das des Spätmittelalters mit der Hl. Anna als ‚Stammmutter'. Außerdem übernahm Josef auch noch Patronate der Hl. Anna, was die Bedeutungsverschiebung illustriert: Nicht nur Beschützer von Gottesmutter und Gottessohn, sondern auch die Aufgabe, für einen guten Tod zu sorgen, ging von Anna auf Josef über. An dieser Entwicklung könnte auch der Protestantismus einen Anteil haben, denn das reformatorische Schriftprinzip ‚sola scriptura' und damit ein Ausschließen apokrypher Legenden (wie etwa des Trinubiums) wirkte sich auch im Reformkatholizismus der Gegenreformation mit seiner inhaltlichen Begründung im Trienter Konzil (1545-63) aus, was sich deutlich auch in den religiös geprägten künstlerischen Darstellungsformen widerspiegelte.

Ab 1479 wird der 19. März als offizieller Festtag gefeiert und 1621 zum Feiertag erhoben. Seit 1714 ist er als Fest des Bräutigams der Gottesmutter Maria für die ganze Kirche vorgeschrieben. Mit der Gegenreformation und Barockzeit verstärkte sich die Verehrung des Hl. Josef weiter. Seit dem 30-jährigen Krieg war der Taufname Josef einer der häufigsten. In der Kunst wurde der ‚Hl. Wandel' (Kleinfamilie gehend, aus Ägypten heimkehrend) immer häufiger dargestellt. Es gab dieses Motiv schon im Mittelalter, aber mit und in der Gegenreformation wurde es besonders häufig dargestellt. Das Bild stand für christlichen Gehorsam, denn Josef hört auf das, was ihm in seinen Träumen von Gott, vermittelt über die Engel, gesagt wird, nämlich aus Ägypten heimzukehren und weiter das Jesuskind zu beschützen: Dieser Gehorsam gegenüber Gott, jetzt vermittelt über die katholische Kirche, muss nun im Kontext der neu entstehenden Staaten (cuius regio, eius religio) und ihrer kriegerischen Konkurrenz gelebt werden. Zudem scheint in der Darstellung das Bild der Kleinfamilie auf: Das behütete Kind zwischen Vater und Mutter.

Die möglicherweise noch mit Anna Selbdritt sich symbolisch zeigende (relative) ‚Macht' von – zumindest einigen – Frauen in der Landwirtschaft und besonders im Reproduktions- und Gesundheitsbereich (Geburtenregelung, Heilkünste) ging mit ihrer Stellung in der Familie und im Dorfleben im Rahmen einer Feudalgesellschaft einher, der durch die *Hexenerfolgungen* (gerade im Zusammenhang mit den ‚Einhegungen' auf dem Land) ein Riegel vorgeschoben wurde. Zugespitzt formuliert: Wenn nicht die Ehe Frauen regulierte und ihren

Stand unter den Männern deutlich machte, wurden sie verfolgt, gefoltert und/oder ermordet. Ob dabei die Ablehnung der Annenlegende durch die Dominikaner einen Einfluss auf deren inquisitorischen Tätigkeiten hatte sei dahingestellt, aber deutlich ist: Die Verschiebung von Anna zu Josef in der Darstellung der Hl. Familie und die aufgezeigte Intensivierung der Verehrung des Hl. Josefs, immer mehr auf Augenhöhe mit Maria, scheinen ein Teil des kulturell-symbolischen (in der Kunst) und religiösen (in Theologie und Kirche) ‚Begleitprogramms' zu Protestantismus, Humanismus, Hexenverfolgung und Gegenreformation gewesen zu sein – bei aller Unterschied- und Gegensätzlichkeit von Motiven und Zielen. Hierzu gehört auch die Entwicklung, nach der Josef ab dem 15. Jh. nicht mehr mit jüdischen Attributen (im Mittealter oft als Patriarch und jüdischer Vorfahre Jesu dargestellt; vgl. Kaster 1974: 213) dargestellt wurde: Auch der Antijudaismus, der in der Neuzeit aus den Gottesmördern und Brunnenvergiftern des Mittelalters die Geldmonster macht und so zum *Antisemitismus* wird – und in Luther einen ersten großen, aber zu dieser Zeit nicht den einzigen Protagonisten hat (vgl. Creasman 2002) – scheint sich auf kulturell-symbolsicher Ebene auszudrücken.

In der Zeit des Barock, sprich der Gegenreformation, der blutrünstigen staatenbildenden Kriege des 17. Jh. und der Kolonialzeit, nahm die *politische Bedeutung der Josefsverehrung* zu. Sein Ge- und Missbrauch in und für die Politik der neuen Territorialstaaten deutete auf eine fortbestehende ideologische Bedeutung der Kirche(n) hin, die sich in den Patronaten als ‚religiöse Inszenierung' auf kulturell-symbolischer Ebene ebenso wie in Kunstwerken ausdrückte. Im 17. Jh. wurde der Hl. Josef Hausheiliger der Habsburger, zunächst für Böhmen, später für das ganze Römische Reich deutscher Nation. 1620 zog Kaiser Ferdinand II. mit einem Bild Josefs in die Schlacht gegen die pfälzisch-böhmische Armee bei Prag und siegte. Nach der Befreiung vom ‚Türkenangriff' 1683 wurden Josef und Maria (Mariä Namen ist seitdem Gedenktag) besonders gedankt. Im 17. Jh. wurde Josef Schutzpatron der Spanischen Niederlande, Kanadas und Frankreichs, bereits im 16. Jh. von Mexiko. Die ‚besonders katholischen' Staaten übernahmen diesen Patron, womit zugleich seiner neuen Stellung, gleich hinter Maria und noch vor den Aposteln und Märtyrern, sowie der Wichtigkeit der (neuen, modernen) Staaten Ausdruck verliehen wurde.

Bei der Verbreitung des Josefkults waren die *Jesuiten* sehr wichtige Akteure. Sie waren die Hauptprotagonisten der Gegenreformation und für die

Bildungseinrichtungen in den katholischen Gebieten über zwei Jahrhunderte – bis nach Lateinamerika – verantwortlich. In ihren Kirchen sind Marien- und Josefsverehrung fast auf Augenhöhe. Damit wurde auch das Bild des Josefs als keuscher Mann einer keuschen Frau und zugleich starker und gehorsamer Beschützer sehr weit verbreitet.

Nach der Gegenreformation und den Revolutionen des 18. und 19. Jh. wuchs ab dem *19. Jh.* die Verehrung erneut massiv an – trotz Aufklärung. Ab dem 17. und vor allem 18. Jh. wurde Josef auch immer häufiger ohne Maria, sondern allein mit Jesuskind (seltener ganz alleine) dargestellt. Darin könnte sich die Bedeutung des Mannes im sich nun weithin durchgesetzten patriarchalen Kapitalismus widerspiegeln. Sie wurde dargestellt im Bild Josefs als des Nährvaters des Gottessohnes, als Familienoberhaut einer entstehenden bürgerlichen Kleinfamilie. Damit zeigte sich die Bedeutung des Mannes als Familienoberhaupt und als des Teils der Familie, der für den öffentlichen Bereich (von Wirtschaft und Politik) allein zuständig wurde, auch in der Verehrung von Marias Mann. So äußerten sich in der sich verändernden Darstellung des Hl. Josef die Anzeichen eines Wandels in den Geschlechterverhältnissen.

Dem könnte entgegenstehen – und müsste eigens untersucht werden -, dass gleichzeitig die Marienverehrung ja nicht verschwand: Die Gottesmutter ist und bleibt unter Orthodoxen und Katholiken die am meisten verehrte rein irdische Person. Sie wird seit dem 14. Jh. stark in einer Beschützerinnenrolle, insbes. gegen die Pest, als Schutzmantelmadonna verehrt, seit der Gegenreformation vor allem als Königin und Immaculata. Seit dem 17./18.Jh. wurden Maria und Josef häufig alleine mit dem Jesuskind dargestellt und so einzeln hervorgehoben. Dem gegenüber steht wiederum die im 19. Jh. wieder neu entstandene und von Kanada aus, mit Unterstützung Leo XIII., sich weltweit ausbreitende Darstellung der Hl. Familie (vgl. Uder o.J.), wodurch die Hl. Familie als Ur- und Vorbild jeder christlichen Familie fungieren soll und in dem das gesellschaftlich sich tendenziell durchgesetzte Zwei-Geschlechter-Modell mit den Zuständigkeitsbereichen für Mann (öffentlich) und Frau (privat) zumindest unbewusst zum Ausdruck kommt.

Nachdem die Bedeutung der Kirche(n) in den Jahrhunderten der entstehenden Moderne bis ins 18. und 19. Jh. gewährleistet war und sich auch in der Verehrung des Hl. Josef ausdrückte, bekam diese Verehrung nach Abschluss

des „Inkorporationsprozess der kapitalistischen Weltwirtschaft“ (Immanuel Wallerstein) und ihrer ideologischen Durchsetzung in der Aufklärung (s. FN 9) eine kaum noch übersehbar anti-modernistische Schlagseite:

Die Angst vor dem Ende des Kirchenstaats und später vor allem vor Liberalismus und noch mehr vor dem gottlosen Sozialismus als Massenphänomen – inkl. der proles der Arbeiterschaft als Gegenbild zur ‚zivilisierten' Kleinfamilie – sowie einem auch mit Frauenbewegungen verbundenen vermeintlichen Familienzerfall prägte das theologische Denken im 19. Jh. bis weit ins 20. Jh. unter dem Schlagwort des *Integralismus*. Durch diese Phänomene – so die integralistischen Päpste – geriete ein christliches Familienbild in Gefahr, zerstört zu werden. So musste auch hierfür der Hl. Josef als Schutzschild herhalten: Im Mittelalter noch als eine Art erster ‚Hausmann' im Hintergrund dezent verehrt, wurde er nun als arbeitendes Familienoberhaupt der bürgerlichen Kleinfamilie gepriesen. Auch die anti-biologistische Konnotation Josefs als nicht-biologischer Ziehvater in einer Zeit des naturalistischen Zwei-Geschlechter-Modells schützte nicht vor der Affirmation der bürgerlichen (Klein-)Familie mit dem Vater als arbeitendes Oberhaupt und einer in Häuslichkeit zu verbleibenden und für Kindererziehung zuständigen Ehefrau. Die Verehrung Josefs in diesem Sinne wurde durch die Päpste Pius IX. (1846-78) und Leo XIII. (1878-1903) stark angetrieben. Neben der Angst vor dem Familienzerfall war die Angst vor dem Kommunismus und des Verlusts der christlichen Arbeiter an die linken Gewerkschaftsbewegungen besonders ausgeprägt, was sich auch in der ersten Sozialenzyklika „Rerum Novarum“ (1891) zeigte.

Im 19. Jh. wurden viele Bruderschaften und Orden unter Josefs Namen und Vereine zu seiner Verehrung gegründet sowie zahlreiche Kirchen auf seinen Namen geweiht. Besonders das I. Vatikanum von 1869/70, in dessen Rahmen der Hl. Josef mit dem Dekret „Quemadmodum Deus“ zum Patron der ganzen katholischen Kirche gemacht wurde (und der 19.3. zum Hochfest), veranschaulichte in besonderer Weise den Rang, den Josef inzwischen erlangt hat. Im Fahrwasser dieses Konzils zeigte sich auch in Koblenz (vgl. Pfarramt St. Josef 1982) mit der Gründung von *St. Josef in der südlichen Vorstadt* (Grundsteinlegung 1895, Konsekration 1898) die über innerkirchliche Dimensionen hinausreichende Bedeutung des Hl. Josef. Die Entscheidung für den Namen St. Josef war auch als politisches Statement mit kritischem Einschlag gegen die preußisch-protestantisch geprägte Reichsregierung zu verstehen, auch wenn

der Kulturkampf (1870/80er) offiziell beendet war. Es ist also kein Zufall, dass zu jener Zeit des Milieukatholizismus Josef mehr Kirchen geweiht wurden als jedem anderen Heiligen. In Koblenz kommt noch der Umstand hinzu, dass ab 1814/15 (Wiener Kongress) die vornehmlich katholischen Rheinlanden von den protestantischen Preußen regiert wurden und zudem nach dem Reichdeputationshauptschluss Anfang des 19. Jh. drei katholische Kirchen und fünf Kapellen in Koblenz abgeschafft wurden. Die Kirche St. Josef – auch in ihren Ausmaßen und Architektur (französische Neu-Gotik) – war eine Art symbolische Retourkutsche gegen die in Koblenz ansässige Regierung der preußischen Rheinprovinz.

Die Moderne und ihre Entwicklung bis in ihren Zerfall, den wir gegenwärtig erleben, gab und gibt Grund zur Kritik. Leo XIII. hat sie als Kritik an Rationalismus, Naturalismus, Atheismus, Nihilismus sowie Sozialismus und Kommunismus durchaus geübt. Sie blieb letztlich jedoch auf die alten feudal geprägten Verhältnisse und die Sorge um die bedrohte Rolle der Kirche zentriert. Damit aber war der Sorge um die Menschen, vor allem um die Arbeiterschaft, die Opfer der modernen Verhältnisse wurden, eine Handbremse angelegt. Die kirchliche Kritik an der Moderne ist nicht vom kirchlichen-integralistischen Antimodernismus zu trennen, dem es darum geht, für die Kirche an die moderne Gesellschaft verlorenes Terrain zurückzugewinnen und auch profane Bereiche des Lebens kirchlicher Kontrolle zu unterstellen. Mit Oswald von Nell-Breuning kann man von einem „religiösen Totalitarismus“ sprechen (vgl. Stegemann 2009). Auch für diese Entwicklung wird der Hl. Josef vereinnahmt: Leo XIII. veröffentlichte 1889 die Enzyklika „Quamquam Pluries“ und nahm insgesamt in 10 apostolischen Schreiben Bezug auf Josef. In der genannten Enzyklika wurde geradezu eine *Josephologie* ausgearbeitet: Die Hl. Familie als Keimzelle der Kirche sowie Josef als Vorsteher des Gründers der Kirche wurden eine kaum zu überbietende Bedeutung zugeschrieben. Gleichzeitig wurde Josef als Arbeiter immer stärker verehrt, der mit Bezug zum Buch Genesis als mitschöpfender Bebauer der Erde seine Aufgaben zu leisten habe und dabei als leuchtendes Vorbild für alle arbeitenden Familienoberhäupter dienen sollte. So sollte Josef als katholisches Gegenbild zu den gottlosen ‚Helden der Arbeit' des Kommunismus seit dem 19. Jh. stark gemacht werden. Von Pius XI. wurde der Hl. Josef 1937 zum Schutzpatron gegen den Kommunismus ernannt und Pius XII. verankerte den 1. Mai ab 1955 als zweiten Joseftag im Heiligenkalender, an dem er

als Arbeiter gefeiert werden sollte. Damit war der christliche Arbeiter gegen den sozialistischen und kommunistischen Arbeiter aufgewertet und ein christlicher Arbeiterfeiertag neben oder auch gegen den seit 1886 als Kampftag der Arbeiter von Sozialisten/Kommunisten gefeierten Tag gesetzt.

Die vorkonziliar-integralistisch orientierte Epoche der Verehrung des Hl. Josef ist in einem Zitat aus einem Heiligenbuch (Hümmeler 1954: 143-144), das den Hl. Josef als „Adel der Arbeit" (ebd.: 142) und Vertreter ‚männlicher Frömmigkeit' (anstelle „süßer Andächtelei", ebd.: 143) darstellt, prägnant und vor allem mit seinen problematischen Aspekten zusammengefasst: „Bei Lebzeiten ein kleiner Handwerker, so arm und verachtet, dass selbst dem Menschensohn gelegentlich die anscheinend niedrige Abstammung zum Vorwurf gemacht wurde, ist Joseph von der Kirche den großen Kirchenlehrern und Patriarchen beigestellt worden, und mit Recht! Sie hüteten den Glauben vor inneren und äußeren Feinden; er aber hat den Urheber des Glaubens vor einem Herodes gerettet. Sie haben ihren Gott und Herrn in der Hülle des Brotes durch die sündige Welt getragen; er aber durfte den lebendigen Gott leibhaftig umarmen. Schutzpatron der Kirche, Schutzpatron der Familie, Schutzpatron der Sterbenden – mit diesen überirdisch hohen Ehrentiteln lohnte die Kirche ein männlich opferbereites Herz, eine männlich reine Liebe."

Das II. Vatikanische Konzil hat mit dem kirchlichen Antimodernismus und Integralismus gebrochen und ein positives – und leider zu unkritisches (vgl. Böttcher 2013) – Verhältnis zur Moderne entwickelt. Der Verehrung des Hl. Josef tat dies keinen Abbruch: Er wurde kurz vor dem Konzil 1962 durch Johannes XXIII. sogar in den Kanon der Hl. Messe aufgenommen und als „Haupt der Hl. Familie" zum Patron des II. Vatikanums gemacht. Ob damit bewusst-unbewusst noch einmal das Nachkriegsfamilienbild gestärkt werden sollte?

Schließlich ist noch einmal 1989, 100 Jahre nach Quamquam Pluries, durch das Lehrschreiben „Redemptoris Custos" von Johannes Paul II. Josef in den kirchlichen Fokus gerückt. Im Bezug zu diesem Apostolischen Schreiben scheint als Vermutung nicht ganz abwegig: In der Zeit der Postmoderne mit Individualisierung und zunehmenden Familien-‚Zerfall' macht der Papst Josef als Hüter Christi und die Kombination des kontemplativ-stillen Lebens

mit Arbeitsamkeit stark. Er adelt die Arbeit und betont ihren Vorrang vor dem Kapital – in einer Zeit zunehmender, struktureller Arbeitslosigkeit, des Verschwindens der Arbeit als Quelle von Wert und Mehr-Wert – sowie den väterlichen Schutz in Zeiten zunehmend alleinerziehender Mütter. Die Frage nach der Moderne stellt sich in ihrem Zerfall noch einmal neu und mit ihr vielleicht auch die Frage nach der Bedeutung des Hl. Josef.

5. Schlussbemerkungen

Die ‚Karriere', die der Hl. Josef hinsichtlich seiner Bedeutung und Verehrung in Neuzeit und Moderne gemacht hat, verlief in jahrhundertelangen Veränderungsprozessen, in denen sich politisch, ökonomisch, sozial und kulturell eine neue, die kapitalistische Gesellschaft gebildet hat. Im Eingebundensein in diese Geschichte gewinnt die Verehrung des Hl. Josef ihre Bedeutung. Sie kann nicht davon abstrahiert werden. Zugleich aber ist es wichtig zu sehen, dass der Bedeutungszuwachs, den der Hl. Josef erfährt, sich auf einer kulturell-symbolischen Ebene abspielt, die zwar nicht ohne die materielle – vor allem politisch-ökonomische – Ebene verstanden werden kann, aber auch nicht nach dem marxistischen Schema von Basis-Überbau einfach daraus abgeleitet werden kann oder gar darin aufgeht. Denn: Die kulturell-symbolische Ebene, wie sie sich in der Kunst ebenso wie in Liturgie und Verehrung darstellt, entfaltet in ihrer Bindung an inhaltliche wie symbolische Traditionen durch die Vermittlung in geschichtlichen Prozessen eine Eigendynamik.

Vor diesem Hintergrund lässt sich der Bedeutungsgewinn für den Hl. Josef auch nicht eindeutig dem einen oder anderen Aspekt der immer auch widersprüchlichen Prozesse zuordnen, in denen sich die moderne kapitalistische Gesellschaft herauskristallisierte. Auf der Grundlage des in diesem Text Dargestellten können jedoch folgende unterschiedliche Aspekte genannt werden:

Das Bild des Hl. Josef als Arbeiter entspricht dem Gefüge, in dem sich die kapitalistische Gesellschaft als Arbeitsgesellschaft herausbildete und in der Arbeit als Quelle von Wert und Mehr-Wert die ‚Substanz des Kapitals' darstellt. Mit den politisch-ökonomischen Prozessen gewinnen zugleich Werte an Bedeutung wie sie sich im Zusammenhang mit Luthers Aufwertung der Arbeit und darüber hinaus in dem zeigen, was Max Weber die „protestantische Ethik" genannt hat. Solche Werte spiegeln sich katholischerseits im Bild des Hl. Josef als eines

fleißigen und arbeitsamen Mannes, der seine Pflichten gehorsam erfüllt und darin seiner Berufung nachkommt. Zu dieser Ebene gehört auch der Hl. Josef als Schutzpatron von sich aus feudalen Zusammenhängen herausbildenden Nationalstaaten. Sie haben die Prozesse vorangetrieben, die schließlich in die Formierung von modernen kapitalistischen Gesellschaften einmündeten.

Zum „Urbild eines christlichen Mannes" (Schumacher 2013: 4), das der Hl. Josef darstellen soll, gehört nicht nur die Arbeit, sondern wesentlich auch seine väterliche Rolle als Oberhaupt und Beschützer der sich in Neuzeit und Moderne bildenden Kleinfamilie, die mit der Abspaltung weiblich konnotierter und minderbewerteter Reproduktion und der Entwicklung eines „androzentrisch Unbewussten" (Roswitha Scholz) einhergeht. In seiner Vaterrolle wird er zugleich mit Maria zum Träger des Reinheits- und Keuschheitsideals, das damit von der Jungfrau auf den ‚christlichen Mann' und so auf die ‚christliche Familie' ausgeweitet wird.

In all dem sind biblische und kirchliche Traditionen wirksam, die nicht aus der Moderne hervorgehen, die aber in ihr neu aktualisiert und wirksam werden. Dass es dabei nicht primär oder selten um eine unmittelbare Legitimation moderner Prozesse durch eine religiöse Aura geht, wird darin deutlich, dass die wachsende Bedeutung des Hl. Josef nicht nur in die (Entstehungs-) Geschichte der Moderne, sondern zugleich in die der kirchlichen Antimoderne und des Integralismus eingebettet ist. In diesen Zusammenhängen wird er zum Bild dessen, was die Kirche gegenüber der Moderne als bedrohlich empfindet. Angesichts des Zerfalls kirchlicher Macht wird er zum Schutzpatron der gesamten Kirche und zum Patron vieler Kirchen. Als Ideal des fürsorglichen Familienoberhaupts steht er gegen Bedrohungen, denen die christliche Familie dadurch ausgesetzt ist, dass sich auch in ihrem Raum die gesellschaftlichen Prozesse von Verarmung, Verrohung und moralischem Zerfall wiederfinden. Bedroht ist nicht zuletzt der Glaube durch einen sich vor allem unter Arbeitern ausbreitenden Atheismus, der von sozialistischen Arbeiterbewegungen befeuert wird. Inmitten von Zerfall und Bedrohung erstrahlt das Bild des Hl. Josef, der die Familie als ‚Kirche im Kleinen' vor sexueller Unreinheit und ideologisch-atheistischem ‚Unrat' bewahrt und als Patron der gesamtkirchlichen Familie, die Kirche angesichts ihrer Bedrohungen und ihres Machtverlusts väterlich-fürsorglich begleitet und ihr Sicherheit im Hinblick auf die Verunsicherungen durch die Moderne gewährt.

Nun bewegen wir uns aktuell auf einen zunehmenden „Kollaps der Modernisierung“ (Robert Kurz) zu, auf einen Zerfall des Kapitalismus. Dieser Kollaps hängt wesentlich mit dem Zerfall der Arbeit zusammen. Mit den technologischen Möglichkeiten, die den konkurrierenden Unternehmen und Staaten mit der mikroelektronischen Revolution geboten werden, kann mehr Arbeit durch Technologie ersetzt werden als sich durch Steigerung der Warenmenge und ihres Verkaufs kompensieren lässt. Dies markiert die Grenze der kapitalistischen Entwicklung, die auf der Verausgabung von Arbeit beruht. Mit der Arbeit schwindet die für den Kapitalismus unverzichtbare Quelle von Wert und Mehr-Wert und bedroht so die Akkumulationsfähigkeit des Kapitals. Dieser Prozess macht die Arbeit von immer mehr Menschen überflüssig. Die damit Ausgeschlossenen sind nicht einmal durch Arbeit Ausgebeutete, sondern ‚Müll und Abfall’, wie Papst Franziskus es in Evangelii Gaudium (vgl. EG 53) formuliert hat. Und die sich in der Krise verschärfende Konkurrenz treibt immer mehr zu einer ‚Wirtschaft, die tötet’ (vgl. ebd.). und droht mit der Schöpfung die Grundlagen des Lebens zu zerstören.

Ließe sich in dieser Situation der Hl. Josef noch einmal neu entdecken? Er hätte gute Chancen, wenn es gelänge, an die biblischen Traditionen anzuknüpfen, die sich mit ihm verbinden. Da wäre zunächst die Tradition der Gerechtigkeit, die sich nach dem Matthäusevangelium an dem orientiert, was Menschen zum Leben brauchen (Mt 25). In dieser Tradition beschützt der Hl. Josef zunächst die schwangere Maria und später das Leben seiner Familie, die er im Gehorsam gegenüber Gott vor der Bedrohung durch Herodes als Handlanger römischer Machtausübung rettet. Der Gehorsam des Hl. Josef wäre als Gehorsam gegenüber Gott zu verstehen, der widerständig macht – gegen Ägypten, gegen Rom und gegen heutige Herrschafts- und Machtverhältnisse. Es ist ein Hören auf Gott, von dem die Bibel erzählt, er höre die Schreie der Armen und Unterdrückten (Ex 3), das sich mit dem Hören auf die Schreie der Armen (EG, 187-193) sowie auf den Schrei der Erde (vgl. Laudato Si’) verbindet. Und schließlich wäre die biblisch mit Gerechtigkeit verbundene Heiligkeit in der Trennung von Ägypten zu sehen, worauf die Gebote des Heiligkeitsgesetzes (Lev 18 ff.) zielen. Heiligkeit als Zugehörigkeit zur Heiligkeit Gottes zeigt sich im Gehorsam gegenüber dem, was Gott heilig ist, und im Ungehorsam gegenüber dem, was Systeme von Unrecht und Gewalt – gleichsam als Götzen/Fetische – fordern. In solcher Trennung zwischen Gott und Götzen zeigt sich die ‚Reinheit’ der Heiligen. Sie sind ‚keusch’ gegenüber

den Versuchungen von Herrschaft und Macht sowie ‚unbefleckt(er)' vom damit einhergehenden Unrecht.

Könnte der Hl. Josef in Aufnahme dieser biblischen Traditionen in der aktuellen geschichtlichen Situation zu einem Schutzpatron derer werden, die bedrohte Menschen und die bedrohte Schöpfung durch ihren Gehorsam gegenüber Gott, durch das Hören auf Gottes Wort in der Geschichte Israels und seines Messias und zugleich im Hören auf die Schreie der Armen und der zerstörten Erde zu schützen versuchen? Könnte der Hl. Josef zum Patron derer werden, die in der Kritik der Wert-Abspaltung und ihrer Inferiorisierung von Frauen „traditionelle Männlichkeit transformier[en]" (Anderson 2020: 125)? Und könnte somit der Hl. Josef schließlich zum Patron derer werden, die sich kritisch mit einem Gesellschaftssystem, das tötet, auseinandersetzen, und danach streben, sich von einer solchen Gesellschaft zu ‚trennen'?

LITERATUR

Anderson, H. (2020): Männlichkeiten neu denken – in der Theologie, in: Concilium 56/2, 116-125.

Angenendt, A. (2015): Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute, Münster.

Beck, W. (2014): Held am Rand. Die Rolle des heiligen Josef in der Weihnachtsgeschichte, https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/held-am-rand (19.06.19).

Böttcher, H. (2012): Von der Marktkritik zur Wertkritik. Zum Weg des politisch-ökonomischen Nachdenkens im Ökumenischen Netz, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): An die Wurzel gehen. 20 Jahre Ökumenische Netz Rhein-Mosel-Saar. 20 Jahre Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, 20 Jahre Versuche, das ‚Ganze' zu verändern, 20 Jahre kritische Reflexion, https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Broschuere.pdf (25.05.2020).

Ders. (2013): Das II. Vatikanische Konzil und die kollabierende Moderne, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, März 2013, 1-3, https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT13-01.pdf (30.05.2020).

Ders. (2019): Emanzipation durch Befreiung der Arbeit vom Kapital? Kritik der positiven Bewertung der Arbeit in theologischem Denken, in: Im Laufschritt zum Hungerlohn oder: Von den Rändern her denken! Eine gesellschaftliche und theologische Kritik der Arbeit im Kapitalismus. Texte zu einer Tagung des Arbeitskreises processus confessionis der ökumenischen Gruppen im Rheinland, Koblenz, https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2019/11/Von_den_Raendern_her_denken_WEB.pdf (25.05.2020).

Böttcher, H./Kloos, D. (2014): Politik im Kapitalismus. Eine radikale Kritik des ‚Sachzwangs' Staat, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, März 2014, 1-8, https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT14-01.pdf (22.05.2020).

Dies. (2015): Warum selbst die Aufklärung in Frage gestellt werden muss. Versuch einer Einführung in die Notwendigkeit eineremanzipatorischen Kritik der Aufklärung, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, März 2015, 1-3, https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT14-01.pdf (25.05.2020).

Creasman, A. (2002): The Virgin Mary against the Jews. Anti-Jewish Polemic in the Pilgrimage to the Schöne Maria of Regensburg, 1519-25, in: The Sixteenth Century Journal, 33, 4/2002, 963-980.

Crüsemann, F. (2019): Kontinuität im Neuanfang, oder: Der Anfang des Neuen Testaments in der Perspektive des Alten, in: Schottroff, L.: Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1-4 neu entdeckt. Ein Kommentar mit Beiträgen zum Gespräch, hg. v. Crüsemann, F., Janssen, C., Kessler, R., Stuttgart, 15-25.

Erzbistum Köln (2020): Der heilige Josef. Ziehvater von Jesus und Schutzpatron der Katholischen Kirche, https://www.erzbistum-koeln.de/presse_und_medien/magazin/Der-heilige-Josef-Ziehvater-von-Jesus-und-Schutzpatron-der-Katholischen-Kirche (22.05.2020).

Esser, T. (1998): Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters, Altenberge.

Evangelii Gaudium (2013), Apostolisches Schreiben von Papst Franziskus, http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Nein_zu_einer_Wirtschaft_der_Ausschlie%C3%9Fung (30.05.2020).

Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Webseite der gleichnamigen Theoriezeitschrift, https://exit-online.org/(25.05.2020).

Federici, S. (2012): Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation, Wien.

Dies. (2019): Hexenjagd. Die Angst vor der Macht der Frauen, Münster.

Franzen, A. (2000): Kleine Kirchengeschichte, Freiburg/Basel/Wien.

Gaudete et Exsultate (2018), Apostolisches Schreiben von Papst Franziskus, http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html (22.05.2020).

Geulen, C. (2007): Geschichte des Rassismus, München.

Hausberger, K. (1984): Die Päpste in Avignon. Von Clemens V. bis Gregor XI., in: Greschat, M. (Hg.): Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 258-273.

Hirschberger, J. (1980/1948): Geschichte der Philosophie, Bd. I, Freiburg i. Br.

Hollenbach, M. (2016): Der heilige Josef. Arbeiterführer, Antikommunist oder der erste Hausmann?, https://www.deutschlandfunkkultur.de/der-heilige-josef-arbeiterfuehrer-antikommunist-oder-der.1278.de.html?dram:article_id=374814 (22.05.2020).

Hümmeler, H. (1954): Helden und Heilige, Siegburg.

Kantorowicz, E. (1992/1957): Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters.

Kaster, G. (1974): Joseph von Nazareth, in: Braunfels, W. v. (Hg.): Lexikon der christlichen Ikonographie, 7. Bd. (Innozenz bis Melchisedech), 210-221.

Kessler, R. (2019): Jesu Stammbaum und das Alte Testament, in: Schottroff, L.: Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1-4 neu entdeckt. Ein Kommentar mit Beiträgen zum Gespräch, hg. v. Crüsemann, F., Janssen, C., Kessler, R., Stuttgart, 60-67.

Kleinschmidt, C. (2017): Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit. Die Weltwirtschaft 1500-1850, München.

Kurz, R. (2009/zuerst 1999): Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt.

Ders. (2004): Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef.

Ders. (2013): Der Knall der Moderne. Innovation durch Feuerwaffen, Expansion durch Krieg: Ein Blick in die Urgeschichte der abstrakten Arbeit, in: ders., Weltkrise und Ignoranz.. Kapitalismus um Niedergang, S. 88-108.

Kutschera, R. (2018): Das Heilige in der biblischen Geschichte. Wie können wir dem Heiligen mit den Erzählungen der Bibel auf die Spur kommen? Welche Perspektiven eröffnet die biblische Suche nach dem Heiligen?, in: Eulenfisch. Limburger Magazin für Religion und Bildung: „Von Heiligkeit berührt", Limburg, 24-29.

Langenfeld, B. (1992): Nomen est omen oder: Bei Josef in bester Gesellschaft, Informationsheft der Josefs-Gesellschaft e. V., Neuwied-Engers.

Laqueur, T. (1996): Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, München.

Laudato Si' (2015), Enzyklika von Papst Franziskus, http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (30.05.2020).

Leeson, P./Russ, J. (2017): Witch Trials, in: The Economic Journal, 128, 2066-2105, https://www.peterleeson.com/Witch_Trials.pdf (26.05.2020).

Lumen Gentium (1964), Dogmatische Konstitution „Über die Kirche", http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (26.05.2020).

Lux, R. (2013): Josef/Josefsgeschichte, in: Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Josef_Josefsgeschichte__2017-10-10_12_59.pdf (24.03.2020).

Marx, K. (2013/1867): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, I. Bd.

Mühleisen, H.-O./Pörnbacher, H./Pörnbacher, K. (Hg.) (2008): Der heilige Josef. Theologie, Kunst, Volksfrömmigkeit, Lindenberg.

Müller, G. (2009): Heiligkeit, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3/2009.

Oosterhuis, H. (2018): Alles für Alle. Ein Glaubensbuch für das 21. Jahrhundert, hg. v. C. Kok, Ostfildern.

Parker, G. (1990): Die militärische Revolution. Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500-1800, Frankfurt/New York.

Pfarramt St. Josef (1982): „St. Josef", Koblenz. Eine Dokumentation anlässlich der Renovierung der St. Josefskirche, Koblenz, 1979-82 zur feierlichen Konsekration des Altares am 4. Juli 1982, Koblenz.

Pons (1986): Globalwörterbuch Lateinisch-Deutsch, Stuttgart.

Quamquam Pluries (1889), Enzyklika über die Verehrung des Hl. Josef von Leo XIII. (engl.), http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15081889_quamquam-pluries.html (26.05.2020).

Redemptoris Custos (1989), Apostolisches Schreiben über Gestalt und Sendung des Hl. Josef im Leben Christi und der Kirche, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_15081989_redemptoris-custos.html (22.05.2020).

Rondet, H. (1956): Joseph von Nazaret. Gestalt und Verehrung, Freiburg.

Rovira, G. (2018): Maria und Josef, Kisslegg-Immenried.

Salz, G. (2013): Vom Arbeitshaus zu Hartz IV und Ein-Euro-Jobs. Zur Geschichte der (Lohn-)Arbeit, der Armut und des Arbeitszwangs, https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2015/03/Vom-Arbeitshaus..._Langversion_Webseite.pdf (22.05.2020).

Schäfer, J. (2020): Joseph von Nazaret, in: Ökumenisches Heiligenlexikon, https://www.heiligenlexikon.de/BiographienJ/Joseph_von_Nazareth.htm (22.05.2020).

Ders. (2015): Heilige Sippe, in: Ökumenisches Kirchenlexikon, https://www.heiligenlexikon.de/BiographienH/Heilige_Sippe.html (22.05.2020).

Schatz, H./Woeldike, A. (2001): Freiheit und Wahn deutscher Arbeit. Zur historischen Aktualität einer folgenreichen antisemitischen Projektion, Münster.

Schmiedl, J. (2018): Über Martyrium und Heiligkeit, in: Diakonia 49, 39-43.

Scholz, R. (2011/zuerst 2000): Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef.

Dies. (2005): Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse", Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung, Bad Honnef.

Dies. (2007): Homo Sacer und „die Zigeuner". Antiziganismus – Überlegungen zu einer wesentlichen und deshalb „vergessenen" Variante des modernen Rassismus, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, 4/2007, Bad Honnef, 177-227.

Schottroff, L. (1983): Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium, in: Schottroff, L./Schottroff, W. (Hg.): Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, München.

Dies. (2019): Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1-4 neu entdeckt. Ein Kommentar mit Beiträgen zum Gespräch, hg. v. Crüsemann, F., Janssen, C., Kessler, R., Stuttgart.

Schumacher, J. (2001): Die Bedeutung der Verehrung des hl. Joseph im Kontext der Heiligenverehrung der Kirche, http://www.theologie-heute.de/Verehrung_des_HL_Joseph2.pdf (19.05.20).

Ders. (2013): Geht alle zu Josef!, in Josefsstudien. Internationaler Mariologischer Arbeitskreis, 1/2013, 3-4.

Stegemann, E.W./Stegemann W. (1995): Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart/Berlin/Köln.

Stegemann, F.-J. (2009): Integralismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3/2009.

Stramare, T. (2005/2001): Er gab ihm den Namen Jesus. Der hl. Josef in Leben und Lehre der Kirche, Kleinhain (A).

Türcke, C. (2015): Mehr! Philosophie des Geldes, München.

Uder, M. (o.J.): Heilige Familie (Fest), in Onlinelexikon der Zeitschrift Gottesdienst, https://www.herder.de/gd/lexikon/heilige-familie-fest/(24.05.2020)

Voß, C. (2019): Josef und das biblische Prinzip der Gerechtigkeit, in: Schottroff, L.: Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1-4 neu entdeckt. Ein Kommentar mit Beiträgen zum Gespräch, hg. v. Crüsemann, F., Janssen, C., Kessler, R., Stuttgart, 73-81.

Wagner, J. (2008): Des Zimmermanns Mitglift, in: Bibel heute, 173, Josef – Vater Jesu, 1/2008, 8-10.

Wallerstein, I. (2004/1974): Das moderne Weltsystem I. Die Anfänge kapitalistischer Landwirtschaft und die europäische Weltökonomie im 16. Jahrhundert, Wien.

Wikipedia 2020: Heilig, https://de.wikipedia.org/wiki/Heilig (30.05.2020).

Wissen, L. (2020): Zur Geschichte der Armenfürsorge, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, 17/2020, Springe, 122-145.

Zeller, A. (2003): Die Heilige Anna Selbdritt in Italien. Geschichte und Funktion einer Ikonographie.

Berthold Langenfeld

Von Erben des Reichtums und den Erben des Reiches. Gedanken zu Matthäus 25

Mitten hinein in eine Welt von Unterdrückungs-, Ausbeutungs- und Ausgrenzungssystemen verkündet die Bibel den Gott Israels und Vater Jesu: JHWH, der die Sklaven befreit und die Herrschenden stürzt, der die Niedrigen erhöht und die Hochmütigen zerstreut, der die Hungernden sättigt und die Reichen leer ausgehen lässt (s. Ex 3,14-17; Lk 1,51-53). Dass diese Überlieferung jede Art der Herrschaft, auch die heutige „abstrakte Herrschaft" der Vermehrung des Kapitals um seiner selbst Willen sowie die Gefahr des Mammons zu Jesu Zeiten, verurteilt, sollte sich von selbst verstehen. Umso erstaunlicher, dass gerade dieser Aspekt bei der traditionellen Schriftauslegung an vielen Stellen – bewusst oder unbewusst – ausgeblendet wird.

Das fällt beispielsweise auf beim verbreiteten Verständnis der Gleichnisse in Mt 25, die ich – angeregt durch Impulse von Kuno Füssel und überzeugt von der „sozialgeschichtlichen Methode"[1], wie Luise Schottroff sie in „Die Gleichnisse Jesu" anwendet -, neu gelesen habe im Kontext grundlegender biblischer Kritik einer ‚Geldvermehrungswirtschaft'.

Mt 25 markiert den Abschluss des öffentlichen Wirkens Jesu (vor seiner Passion und Erweckung) und beginnt mit dem

Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen (V. 1-13):

1 Dann wird es mit dem Himmelreich sein wie mit zehn Jungfrauen, die ihre Lampen nahmen
und dem Bräutigam entgegengingen. 2 Fünf von ihnen waren töricht und fünf waren klug. 3
Die Törichten nahmen ihre Lampen mit, aber kein Öl, 4 die Klugen aber nahmen mit ihren
Lampen noch Öl in Krügen mit. 5 Als nun der Bräutigam lange nicht kam, wurden sie alle
müde und schliefen ein. 6 Mitten in der Nacht aber erscholl der Ruf: Siehe, der Bräutigam!
Geht ihm entgegen! 7 Da standen die Jungfrauen alle auf und machten ihre Lampen zurecht.
8 Die törichten aber sagten zu den klugen: Gebt uns von eurem Öl, sonst gehen unsere Lampen
aus! 9 Die Klugen erwiderten ihnen: Dann reicht es nicht für uns und für euch; geht lieber zu
den Händlern und kauft es euch! 10 Während sie noch unterwegs waren, um es zu kaufen,

1 Luise Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 11.

kam der Bräutigam. Die Jungfrauen, die bereit waren, gingen mit ihm in den Hochzeitssaal und die Tür wurde zugeschlossen. 11 Später kamen auch die anderen Jungfrauen und riefen: Herr, Herr, mach uns auf! 12 Er aber antwortete ihnen und sprach: Amen, ich sage euch: Ich kenne euch nicht. 13 Seid also wachsam! Denn ihr wisst weder den Tag noch die Stunde.

Die übliche Auslegung dieses Gleichnisses setzt die scheinbare Naivität und Planlosigkeit der fünf „törichten Jungfrauen" gleich mit fehlender „Wachsamkeit", zu der Jesus am Ende der Erzählung auffordert, und nimmt dabei auf erstaunliche Weise Ungereimtheiten, offene Fragen und Widersprüche in Kauf. Vor allem lässt sie die Lebenswirklichkeit der Menschen in Israel im ersten Jahrhundert völlig außer Acht.

Schon die Rede von den „Jungfrauen" verweist auf ein Unrechtssystem, das in der damaligen männerdominierten Gesellschaft selbstverständlich war. Gemeint sind nämlich „junge Frauen" im heiratsfähigen Alter von 12 bis 13 Jahren, die bei Hochzeiten oder ähnlichen Anlässen vorgeführt wurden, um ihre Schönheit und ihre Tüchtigkeit zu präsentieren und so ihren ‚Marktwert' zu ermitteln. Demnach haben sich im Gleichnis fünf von ihnen als untüchtig erwiesen – mit dem Ergebnis, dass für sie die Tür verschlossen wurde. Ihre Zukunft war verbaut. Die anderen fünf erwiesen sich als tauglich, gewinnbringend verheiratet zu werden. Sie wären in Zukunft versorgt, allerdings als Eigentum ihrer Männer.

Dass der Bräutigam, der die fünf „törichten" Mädchen gnadenlos ausschließt, üblicherweise ausgerechnet mit Jesus gleichgesetzt wird, erscheint sehr fragwürdig. Dass er ihnen den Weg ins Leben versperrt, nur weil sie nicht weit genug gedacht haben, während er die „klugen" fünf belohnt, die nicht bereit waren, solidarisch mit den anderen Mädchen ihr Öl zu teilen, das alles will nicht wirklich als Bild für Jesus taugen.

Wohl eher will Matthäus das Gleichnis aus der Perspektive der Bergpredigt (Mt 5-7) verstanden wissen, mit der Jesus am Beginn seines Wirkens seine Sendung als Erfüllung der Tora vorstellt (5,17), um dann ausführlich darzulegen, wie sich „Gerechtigkeit" in einem Leben nach den freiheitstiftenden Weisungen der Tora konkret zeigt. Wohl nicht zufällig finden sich in unserem Gleichnis mehrere wörtliche Zitate aus den Abschlussworten der Bergpredigt: die vergebliche Anrufung „Herr, Herr!" (7,21f/25,11), die Abweisung „Ich

kenne euch nicht“ (7,23/25,12) sowie die Kategorien „klug“ und „töricht“ (7,24.26/25,2).

„Klug“ ist laut Mt 7, wer nach Jesu Wort, d. h. nach den Weisungen Gottes, der Tora, handelt[2]; und „töricht“, wer es nicht tut: „Jeder, der diese meine Worte hört und danach handelt, ist wie ein kluger Mann, der sein Haus auf Fels baute“ (7,24) – oder, so könnte man hinzufügen, wie eine kluge junge Frau, die „mit ihren Lampen noch Öl in Krügen“ (25,4) mitnimmt. „Und jeder, der diese meine Worte hört und nicht danach handelt, ist wie ein Tor, der sein Haus auf Sand baute“ (7,26) – oder wie eine törichte junge Frau, die ihre Lampe mitnimmt, „aber kein Öl“ (25,3).

Öl mitnehmen oder nicht, das ist alles, was die klugen von den törichten Mädchen unterscheidet. Dass die klugen Mädchen nicht bereit sind, ihr Öl zu teilen, liegt daran, dass der Vorrat, den sie mit sich tragen, gerade ihren eigenen Bedarf deckt. Sie sind es gewohnt, so zu wirtschaften, dass täglich im Haushalt hergestellt wird, was zum Leben gebraucht wird. Die törichten Mädchen hingegen haben sich nicht die Mühe gemacht, das Öl, das sie benötigen, herzustellen und mitzunehmen, weil sie offensichtlich über Geld verfügen, denn im Gleichnis gehen sie ja zu den Händlern, um Öl zu kaufen. Ihre ‚Kaufkraft’ gibt ihnen trügerische Sicherheit.

„Niemand kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen und den andern lieben oder er wird zu dem einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt 6,24). Auch das steht in der Bergpredigt. Immer wieder fordert Jesus zur Entscheidung zwischen Gott und Götzen heraus: Ihr könnt nicht dem Leben dienen und den Mächten des Todes.

Eine patriarchale Gesellschaft, die junge Mädchen zur Schau stellt, um sie möglichst einträglich auf dem ‚Heiratsmarkt’ zu verkaufen, eine Gesellschaft,

2 Ps 1,1-3 preist den Menschen selig, der „sein Gefallen hat an der Weisung des Herrn“: „Er ist wie ein Baum, gepflanzt an Bächen voll Wasser, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt.“ Auch an dieses Bild erinnert Mt in der Abschlussrede der Bergpredigt: „An ihren Früchten werdet ihr sie (die falschen Propheten, die die Tora predigen, aber nicht aus ihrem befreienden Geist handeln) erkennen. Erntet man etwa von Dornen Trauben oder von Disteln Feigen? Jeder gute Baum bringt gute Früchte hervor, ein schlechter Baum aber schlechte… Jeder Baum, der keine guten Früchte hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen.“ (7,16-19).

die sich dem Geld verschreibt (auf Kosten derer, die nicht mithalten können), ist nach den Maßstäben des Reiches Gottes „töricht", weil sie sich selbst spaltet in Gewinner und Verlierer. Sie hat keine Zukunft. Am Ende wird für sie die Tür verschlossen sein (25,46).

Das Öl, das in den Lampen der klugen Mädchen brennt, erinnert an das Bildwort vom Licht zu Beginn der Bergpredigt: „Ihr seid das Licht der Welt", das vor den Menschen leuchten soll, „damit sie eure guten Taten sehen und euren Vater im Himmel preisen" (Mt 5,14-16). Es steht im Sinne der Verkündigung Jesu für die „Klugheit" derer, die „Gott dienen", indem sie seinen Willen tun.

Darauf zielt der Schlussappell des Gleichnisses: „Seid also wachsam!" (V. 13) Nur wer „klug" handelt, indem er die Tora erfüllt, wird auf den Tag und die Stunde vorbereitet sein, da „der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt" (V. 31), ohne Tag und Stunde zu kennen. Ihm wird die Tür weit offen stehen.

„Klug" oder „töricht", „tüchtig" oder „unnütz" (bzw. „schlecht und faul") sind Kategorien, die in unserer Welt heute, aber wohl auch zu Jesu Zeiten, genau umgekehrt gelten. Als klug und tüchtig gilt, wer auf Kaufkraft setzt und Gewinne abzuschöpfen versteht; als töricht, dumm und faul, wer in Solidarität mit denen, die den „Tüchtigen" zum Opfer fallen, auf seinen eigenen Vorteil verzichtet. Davon erzählt Jesus in dem anschließenden sogenannten

Gleichnis von den anvertrauten Talenten Silbergeld (V. 14-30):

14 Es ist wie mit einem Mann, der auf Reisen ging. Er rief seine Diener und vertraute
ihnen sein Vermögen an. 15 Dem einen gab er fünf Talente Silbergeld, einem anderen zwei,
wieder einem anderen eines, jedem nach seinen Fähigkeiten. Dann reiste er ab. Sofort 16 ging
der Diener, der die fünf Talente erhalten hatte hin, wirtschaftete mit ihnen und gewann noch
fünf weitere dazu. 17 Ebenso gewann der, der zwei erhalten hatte, noch zwei weitere dazu.
18 Der aber, der das eine Talent erhalten hatte, ging und grub ein Loch in die Erde und
versteckte das Geld seines Herrn. 19 Nach langer Zeit kehrte der Herr jener Diener zurück
und hielt Abrechnung mit ihnen. 20 Da kam der, der die fünf Talente erhalten hatte, brachte
fünf weitere und sagte: Herr, fünf Talente hast du mir gegeben; sieh her, ich habe noch fünf
dazugewonnen. 21 Sein Herr sagte zu ihm: Sehr gut, du tüchtiger und treuer Diener. Über
Weniges warst du treu, über Vieles werde ich dich setzen. Komm, nimm teil am Freudenfest

deines Herrn! 22 Dann kam der Diener, der zwei Talente erhalten hatte, und sagte: Herr, du hast mir zwei Talente gegeben; sieh her, ich habe noch zwei dazugewonnen. 23 Sein Herr sagte zu ihm: Sehr gut, du tüchtiger und treuer Diener. Über Weniges warst du treu, über Vieles werde ich dich setzen. Komm, nimm teil am Freudenfest deines Herrn! 24 Es kam aber auch der Diener, der das eine Talent erhalten hatte, und sagte: Herr, ich wusste, dass du ein strenger Mensch bist; du erntest, wo du nicht gesät hast, und sammelst, wo du nicht ausgestreut hast; 25 weil ich Angst hatte, habe ich dein Geld in der Erde versteckt. Sieh her, hier hast du das Deine. 26 Sein Herr antwortete und sprach zu ihm: Du bist ein schlechter und fauler Diener! Du hast gewusst, dass ich ernte, wo ich nicht gesät habe, und sammle, wo ich nicht ausgestreut habe. 27 Du hättest mein Geld auf die Bank bringen müssen, dann hätte ich es bei meiner Rückkehr mit Zinsen zurückerhalten. 28 Nehmt ihm also das Talent weg und gebt es dem, der die zehn Talente hat! 29 Denn wer hat, dem wird gegeben werden und er wird im Überfluss haben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat. 30 Werft den nichtsnutzigen Diener hinaus in die äußerste Finsternis! Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.

Diese Erzählung beginnt nicht wie die vorangehende mit den Worten „*Mit dem Himmelreich* ist es wie…“ (V. 1), sondern lediglich: „*Es* ist (d. h.: in der gesellschaftlichen Realität ist es) wie mit einem Mann…“ (V. 14). Schon diese Formulierung legt nahe, dass es sich nicht um ein Gleichnis, sondern um eine Beispielerzählung handelt und demnach dieser „Mann“ kein Bild für Gott sein kann, wie es traditionell verstanden und ausgelegt wird.

Und auch mit den „Talenten Silbergeld“ sind wohl kaum Begabungen, Fähigkeiten und Möglichkeiten gemeint, die wir nutzen und mit denen wir wuchern sollten. Diese Wortbedeutung für „Talent“ hat sich ja erst im Laufe der Auslegungsgeschichte herausgebildet. Nein, für die Adressaten dieser Erzählung muss klar gewesen sein, dass Jesus nichts anderes meint als das, was ein Talent in Wirklichkeit war: eine ungeheure Menge Geld – ein Gefäß voller Silber im Wert von 600 Denaren. Ein Tagelöhner, der mit einem Denar am Tag seine Familie ernähren musste, hätte zwanzig Jahre für ein Talent schuften müssen (wenn er das Geld nicht für seine Grundbedürfnisse hätte ausgeben müssen).

In der Beispielerzählung vertraut der „Mann“ drei ‚Manager’-Sklaven sein Vermögen an, insgesamt acht Talente. Zwei von ihnen erwirtschaften aus ihren insgesamt sieben Talenten weitere sieben – je 100 % Rendite ihres Anteils!

Die Zuhörer der Erzählung wussten genau, wie und auf wessen Kosten solche gigantischen Gewinne zustande kamen. Luise Schottroff beschreibt nach Martin Goodman[3] für die Zeit vor dem ersten jüdischen Aufstand 66 n.Chr. (in der die Geschichte ja „spielt") „eine jüdische Oberklasse, darunter viele priesterliche Familien, die so übermäßig reich wurden, dass sie durch Konsum und große Gebäude den Reichtum nicht aufbrauchen konnten. Eine enorme Quelle weiteren Reichtums wurde es für sie, kleinen Bauern Kredite zu geben und sich bei Zahlungsunfähigkeit das Land anzueignen. Auch die Menschen wurden oft durch Versklavung zu Eigentum der neuen Herren."[4]

Aber auch nach der verheerenden Niederlage im Krieg gegen die Römer 70 n.Chr., also zur Entstehungszeit der Evangelien, sei diese Art der Ausbeutung fortgesetzt worden – „nun vor allem durch römische Aristokraten, aber auch durch einige jüdische Reiche."[5]

Den reichen Mann der Beispielerzählung vom anvertrauten Silbergeld mit Gott gleichzusetzen, wie dies meist in der traditionellen Auslegung geschieht, ist angesichts dieser Praxis der systematischen ‚Schuldenökonomie' kaum erträglich. Der dritte Sklave nennt seinen Herrn einen strengen Mann, ja sogar einen Dieb: „Du erntest, wo du nicht gesät hast, und sammelst, wo du nicht ausgestreut hast" (V. 24b), was diesen keineswegs stört. Er selbst bestätigt das sogar (V. 26b). Der Herr nennt den Sklaven deshalb „schlecht" und „faul", weil der sich seinem Befehl widersetzt hat. Der Sklave weigert sich, im Auftrag seines Herrn arme Kleinbauern zu enteignen und zu versklaven. Nicht einmal Zinsen will er erwirtschaften – wissend, dass auch die letztlich die Armen mit ihren Schulden bezahlen. Dafür setzt er sich einer unmenschlichen Strafe aus: „Werft den nichtsnutzigen Diener hinaus in die äußerste Finsternis! Dort wird Heulen und Zähnenknirschen sein" (V. 30) – Heulen in Dunkelhaft, Isolation und Folter, Zähneknirschen in Angst und Todesnot (ohne Wasser und Brot)[6].

3 Martin Goodman,The First Jewish Revolt, in: Geza Vermes, Jacob Neusner (eds.), Essays in Honour of Yigael Yadin, Totowa N.J.: Allanheld 1983, 417-427.

4 Schottroff 2005, 219.

5 Schottroff 2005, 219, nach: Shimon Applebaum: Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt (A.D. 132-135), Oxford, British Archaelogical Reports 1976.

6 Nach Schottroff 2005, 58 war das in der Antike gängige Praxis – in privaten wie in öffentlichen Verliesen.

„Er hat sich so verhalten, wie Jesus es in der Bergpredigt gelehrt hat. Er hat nicht dem Mammon gedient (Mt 6,24)“[7], sondern war solidarisch mit den Ausgebeuteten – nach den Regeln der ‚Geldvermehrungswirtschaft' schlecht, faul und töricht, nach den Maßstäben des Himmelreiches jedoch klug. Die tüchtigen Sklaven im Sinne der Geldvermehrens dürfen hingegen teilhaben am „Freudenfest“ ihres Herrn (V. 21.23): „Wer hat, dem wird gegeben werden und er wird im Überfluss haben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat“. (V. 29) Uralte Gesetzmäßigkeit könnte man das nennen: die wenigen Reichen werden immer reicher, die vielen Armen immer ärmer. Die Gesetze der ‚Geldökonomie' sorgen dafür, dass die Ersten auch Erste bleiben – und die Letzten Letzte.

Für Gott aber sind diese Gesetzmäßigkeiten ein Gräuel. Im Reich Gottes – das betont Jesus immer wieder – werden sie vom Kopf auf die Füße gestellt: Letzte werden Erste sein und Erste Letzte. Entsprechend mündet diese Beispielerzählung kommentar- und übergangslos in den letzten Teil von Mt 25, das

Gleichnis vom Gericht des Menschensohnes über die Völker (V. 31-46):

31 Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen. 32 Und alle Völker werden vor ihm versammelt werden und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet. 33 Er wird die Schafe zu seiner Rechten stellen, die Böcke aber zur Linken. 34 Dann wird der König denen zu seiner Rechten sagen: Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, empfangt das Reich als Erbe, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist! 35 Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und ihr habt mich aufgenommen; 36 ich war nackt und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen. 37 Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben oder durstig und dir zu trinken gegeben? 38 Und wann haben wir dich fremd gesehen und aufgenommen oder nackt und dir Kleidung gegeben? 39 Und wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen? 40 Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das

7 Schottroff 2005, 292.

habt ihr mir getan. 41 Dann wird er zu denen auf der Linken sagen: Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist! 42 Denn ich war hungrig und ihr habt mir nichts zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir nichts zu trinken gegeben; 43 ich war fremd und ihr habt mich nicht aufgenommen; ich war nackt und ihr habt mir keine Kleidung gegeben; ich war krank und im Gefängnis und ihr habt mich nicht besucht. 44 Dann werden auch sie antworten: Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig oder fremd oder nackt oder krank oder im Gefängnis gesehen und haben dir nicht geholfen? 45 Darauf wird er ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan. 46 Und diese werden weggehen zur ewigen Strafe, die Gerechten aber zum ewigen Leben.

Dieses „Gerichtsgleichnis" löst endgültig auf, was es bei Mt bedeutet, wenn sowohl in 7,24-27 als auch in 25,1-13 Jesus in Umkehrung der üblichen Verhältnisse diejenigen „klug" nennt, die seine Worte hören und danach handeln, d. h. den Willen seines Vaters tun: Sie sind wie ein Mann, der sein Haus auf Fels baut, bzw. wie ein Mädchen, das Öl für seine Lampe mitnimmt.

Menschen, die wie der dritte Sklave in 25,14-30 nach der Logik der ‚Geldvermehrungswirtschaft' die „Dummen" sind, weil sie solidarisch handeln mit denen, die diese Logik zugrunde richtet, und dafür selbst unter die Räder kommen, sie werden nun als „Gesegnete des Vaters" für ihre „Klugheit" belohnt mit dem „Erbe des Reiches" (V. 34). Der, dem weggenommen wurde, was er hatte bzw. weil er nicht hatte, wird jetzt zum „Besitzenden". Die aber, denen gegeben wurde, weil sie hatten, auf dass sie im Überfluss hatten, gehen nun leer aus. Sie sind es jetzt, die hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis (vgl. V. 30). Sie werden „weggehen zur ewigen Strafe, die Gerechten aber zum ewigen Leben." (V. 46)

Alexander Just

Alles ist Nichts.
Das Buch Kohelet und die Erfahrung von Sinnlosigkeit

Kohelet 1,1-13

1 Worte Kohelets, des Davidsohnes, der König in Jerusalem war. 2 Windhauch, Windhauch, sagte Kohelet, Windhauch, Windhauch, das ist alles Windhauch. 3 Welchen Vorteil hat der Mensch von all seinem Besitz, für den er sich anstrengt unter der Sonne? 4 Eine Generation geht, eine andere kommt. Die Erde steht in Ewigkeit. 5 Die Sonne, die aufging und wieder unterging, atemlos jagt sie zurück an den Ort, wo sie wieder aufgeht. 6 Er weht nach Süden, dreht nach Norden, dreht, dreht, weht, der Wind. Weil er sich immerzu dreht, kehrt er zurück, der Wind. 7 Alle Flüsse fließen ins Meer, das Meer wird nicht voll. Zu dem Ort, wo die Flüsse entspringen, kehren sie zurück, um wieder zu entspringen. 8 Alle Dinge sind rastlos tätig, kein Mensch kann alles ausdrücken, nie wird ein Auge satt, wenn es beobachtet, nie wird ein Ohr vom Hören voll. 9 Was geschehen ist, wird wieder geschehen, was getan wurde, wird man wieder tun: Es gibt nichts Neues unter der Sonne. 10 Zwar gibt es bisweilen ein Ding, von dem es heißt: Sieh dir das an, das ist etwas Neues – aber auch das gab es schon in den Zeiten, die vor uns gewesen sind. 11 Nur gibt es keine Erinnerung an die Früheren und auch an die Späteren, die erst kommen werden, auch an sie wird es keine Erinnerung geben bei denen, die noch später kommen werden. 12 Ich, Kohelet, war in Jerusalem König über Israel. 13 Ich hatte mir vorgenommen, das Wissen daraufhin zu untersuchen und zu erforschen, ob nicht alles, was unter dem Himmel getan wurde, ein schlechtes Geschäft war, für das die einzelnen Menschen durch Gottes Auftrag sich abgemüht haben.[1]

Die Bibel gilt als Hoffnungsbuch, und doch haben wir innerhalb des biblischen Kanons einen Text, der sowohl am Anfang als auch am Ende sagt: „Windhauch, Windhauch, das ist alles Windhauch." Windhauch bedeutet Nichtigkeit oder Nichts.[2] ‚Alles ist Nichts' als Überschrift (1,2) und Fazit (12,8) eines ganzen Buches.

Wer war Kohelet und wieso kommt er zu so einer Aussage? Die Überschrift benennt ihn als „Davidssohn" und „König von Jerusalem" (1,1). Unter Israels Königen ist aber kein König mit dem Namen Kohelet bekannt. Im gesamten

1 Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016.

2 Vgl. Tamez, Elsa, „Da hasste ich das Leben". Eine Lektüre des Buches Kohelet, Luzern 2001 [Tamez, Leben].

Ersten Testament wird kein Kohelet erwähnt.[3] Wir können vermuten, dass der Autor sich in die Tradition der Söhne Davids stellt, der als Weiser spricht und als solcher an König Salomo erinnert, der für seine Weisheit und seinen Reichtum berühmt war. Das Wort Kohelet könnte die hebräische Wurzel qhl aufgreifen. Sie steckt in Worten, die mit Versammlung, der Versammlung des Volkes zu tun haben oder jemanden meinen, der die Versammlung einberuft. Von daher können wir annehmen, dass Kohelet sich als ein Weiser in der Tradition Salomos verstanden hat, der eine Versammlung von Juden einberufen hat und in dieser Versammlung lehrte.[4] Geschichtlich ist das Buch in der Zeit der Ptolemäischen Herrschaft zwischen 280 und 230 vor Christus zu verorten.[5]

Es ist eine Zeit, die in unserer Geschichtsschreibung als hellenistische Blüte bekannt ist. Vieles veränderte sich, es gab neue Erfindungen und einen großen Schritt im Blick zum Beispiel auf die Bewirtschaftung der Felder.[6] Die griechische Herrschaft brachte aber auch eine größere Spaltung der Gesellschaft mit sich. Das beherrschte Israel wurde wirtschaftlich und politisch abgehängt. Israel stand unter dem Diktat der Ptolemäer. Diese übernahmen die orientalische Idee der Gottgleichheit des Königs und verbanden sie mit griechisch geformter Kultur. Sie war geprägt vom Vertrauen in den Erfolg wirtschaftlicher Anstrengungen und der Sicherung der Herrschaft.[7] Der Handel beruhte auf der Schufterei von Sklaven in den ausgebeuteten Provinzen.

Ein Teil der Oberschicht Israels wollte den Anschluss an die Macht und suchte nach Möglichkeiten an den neuen wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklungen Anteil zu haben, die sich mit der Herrschaft der Ptolemäer eröffneten.[8] Sie kamen auch zu Reichtum durch den Handel mit Griechenland. Der Preis ihres Reichtums war aber die Unterwerfung unter fremde Herrschaft und Kultur und damit die Preisgabe der Hoffnungen, die mit Israels Gott verbunden waren.

---

3 Vgl. Schwiegenhorst-Schönberger, Ludger, Kohelet, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg 2004, 41.
4 Vgl. Tamez, Leben, 50.
5 Vgl. Krüger, Thomas, Kohelet (Prediger), Neukirchen 2000, 39f.
6 Vgl. Ebd. 41.
7 Vgl. Ebd.
8 Vgl. Ebd.

Für Kohelet wird so alle Anstrengung sinnlos. In Vers 3 fragt er: „Welchen Vorteil hat der Mensch von all seinem Besitz, für den er sich anstrengt unter der Sonne?“ Er konstatiert: du kannst dich anstrengen so viel du willst, es bringt nichts. Den Faulen und den Tätigen trifft das gleiche Schicksal. Der Text ist Ausdruck völliger Resignation, keiner ist gerecht, nichts macht einen Sinn, es ist die ewige Wiederkehr des Gleichen. Und gerade der Reichtum, der einigen innerhalb der Oberschicht wohl als Perspektive erscheint, wird von Kohelet besonders scharf kritisiert.[9]

Als vermeintlich letzte Perspektive sieht Kohelet den Rückzug auf das individuelle ‚es sich gut gehen lassen‘. Dabei übersieht er aber, dass man dazu materielle Grundlagen braucht, die angesichts der gesellschaftlichen Spaltungstendenzen nur wenige haben, die zugleich ebenfalls vom Abrutschen bedroht sind.

Das spiegelt sich im ersten Abschnitt (Koh 1,1-13) des Buches, der als Einleitung und Überschrift des ganzen Buches gelesen werden kann: Während der erste Vers dazu dient die Bedeutung der folgenden Worte zu unterstreichen – es spricht ein Sohn Davids, König von Israel, ein weiser Mann –, bringt der zweite Vers wie wir gesehen haben alles auf den Punkt. Der dritte Vers benennt das Thema im Blick auf Kohelets Lebenshorizont. Sein Blick zielt allein auf die Oberschicht: Sie muss die Erfahrung machen, dass ihr Glück auf einer großen Anstrengung beruht. Nur dadurch können sie in der sog. hellenistischen Blüte mithalten. Und auch dann noch können sie ihren Besitz nicht genießen, sondern müssen sich wieder neu anstrengen, um mithalten zu können. Obwohl dieser Zusammenhang bei Kohelet nicht auftaucht, können wir sagen: Auch sie bleiben im ‚Hamsterrad des Sklavenhauses‘ gefangen. Was Kohelet übersieht sind die Vielen, die von den neuen Errungenschaften abgehängt werden und völlig unter die Räder fallen.

In den Versen 4 bis 11 entfaltet Kohelet seine Erkenntnis der Sinnlosigkeit des Lebens. Den sich wiederholenden Wechselfällen des Lebens wird die Beständigkeit des Kosmos entgegen gestellt. Die Generationen kommen und gehen (V. 4). Die Sonne geht auf und unter (V. 5). Der Wind weht und kommt zurück (V. 6).

9 Vgl. Tamez, Leben, 102ff.

Hinter dieser Beständigkeit wird jedoch das Nichts, eine Sinnlosigkeit deutlich, die letztlich alles (allen Besitz, alles Glück) zu vernichten droht. Da hilft keine Anstrengung; denn „alle Flüsse fließen ins Meer", aber „das Meer wird nicht voll" (V. 7). Stattdessen die sinnlose ‚Wiederkehr des Gleichen': Statt auf ein Ziel (Füllen, Fülle) ausgerichtet zu sein, kehren auch die „zurück, um wieder neu zu entspringen" (V. 7). Alles ist rastlos in Bewegung. Nur der Mensch kommt nicht hinter her. Sein Auge kann das nicht erfassen, seine Ohren können das alles nicht aufnehmen (V. 8). Es gibt keine Unterbrechung in einem Kreislauf der in seiner Sinnlosigkeit in äußerste Anspannung und Anstrengung treibt und schwindlig macht, weil sich alles dreht, aber kein Ziel zu sehen und zu erreichen ist (V. 9). Selbst dann, wenn etwas als neu erscheint, zeigt sich doch schnell, dass es das schon einmal gegeben hat, also auch, dass nichts Neues unter der Sonne ist (V 10).

Schließlich kommt Kohelet in Vers 11 zum Kern des Problems. Es gibt „keine Erinnerung an die Früheren". Und wo es keine Erinnerung an die Früheren gibt, kann es auch keine Erinnerung für die geben, „die erst kommen werden".

Damit ist auch der Glaube Israels zusammen gebrochen. Er lebt von der Erinnerung an die Befreiung aus dem Sklavenhaus. Und diese Erinnerung ist mit einer Verheißung für die Späteren, für die kommenden Generationen verbunden: Gott wird mitgehen durch die Geschichte. Wo Erinnerung und die mit ihr verbundene Verheißung verschwinden, verschwindet Israels Glaube an Gott. Da bleibt nur noch die Alternativlosigkeit: Alles geht seinen Gang, aber sinnlos, weil ohne Perspektive auf eine rettende Veränderung. Das Leben wird zum Schicksal (vgl. 3,19f).

Inmitten dieser Sinnlosigkeit kann Kohelet nur den Rat geben, die Glücksmomente des Lebens zu genießen (11,7-12,7). Das gelingt aber nur, wenn sich die Einzelnen nicht vom Reichtum tyrannisieren lassen (vgl. 5,7 – 6,12). Vielmehr muss alles mit rechtem Maß geschehen (vgl. 7,1 – 8,9).[10]

10 Vgl. Ebd. 162ff.

Aus der Moderne und Postmoderne betrachtet…

…liest sich Kohelet wie ein esoterischer Ratgeber, der empfiehlt entspannt das zu genießen, was (noch) geht und im Übrigen die Verhältnisse sich selbst zu überlassen.

Solche Anpassung ist Ausdruck dafür, dass die Erinnerung an Israels Gott der Befreiung weggebrochen ist. Weil es die Erinnerung an die Befreiung aus den geschlossenen Sklavenhäusern nicht mehr gibt, gibt es auch keine Zukunft mehr. Da bleibt nur noch die Anpassung an die Gegenwart und das heißt an die herrschenden Verhältnisse.

Was hat also ein solches Buch in der Bibel zu suchen? Es ist gut, dass es in den Kanon aufgenommen wurde; denn es dokumentiert, was es bedeutet, wenn die Erinnerung an die Befreiung verschwindet und damit das Vertrauen auf Israels Gott, der mitgeht auf den Wegen der Befreiung, um Auswege aus geschlossenen Systemen der Herrschaft zu suchen, und der verhindert, sich der Sinnlosigkeit anzupassen und sich darauf zu beschränken, maßvoll Glück für ‚Einzelne' zu genießen.

Wenn wir in den weiteren Zusammenhang unserer heiligen Schrift sehen, können wir erkennen, dass es in der Bibel auch andere Perspektiven gibt, mit der Situation der griechischen Großreiche umzugehen: Das Buch Daniel erzählt vom Widerstand gegen hellenistische Herrschaft und entwickelt darin die Gestalt des Menschensohnes (Dan 7), der bestialischer Herrschaft aus der Welt Gottes entgegentritt, um ein menschliches Zusammenleben zu ermöglichen, in dem soziale Spaltung und Herrschaft überwunden sind. Die Bücher der Makkabäer erzählen vom Widerstand gegen hellenistische Herrschaft und entwickeln dabei den rebellischen Gedanken, dass Israels Gott denen die Treue hält, die ihm im Widerstand gegen die ‚Welt, wie sie ist' bis in den Tod die Treue gehalten haben und damit die Hoffnung auf Auferweckung der Toten verbunden haben.

Schließlich sind die Texte des zweiten Testamentes Ausdruck der Hoffnung, dass in dem einen, Jesus von Nazareth, Gott wahr gemacht hat, was für alle Menschengeschwister noch aussteht: Auferstehung zum Leben. Neuer Himmel und neue Erde. Ende von Gewalt und Unterdrückung. Ende jeglicher Herrschaft.

Kohelet ist also ein biblisches Zeugnis dafür, dass die Befreiungsperspektive verdunsten oder auch vergessen werden kann. Kohelet ist es nicht gelungen, die Hoffnung lebendig zu halten, weil er es nicht geschafft hat, sich an die ‚systemsprengende' Kraft Gottes zu erinnern. Angesichts der Einflüsse des Hellenismus hat er die Erinnerung an Gottes Wege der Befreiung verloren.

Die Denkweise des Kohelet scheint uns heute recht nahe. Menschen ahnen zwar, dass in der Krise des Kapitalismus etwas seinen zerstörerischen Gang geht, Menschen in Depression und Tod getrieben und die Lebensgrundlagen zerstört werden. Dennoch sehen sie oder wollen sie keine Alternative sehen. Was bleibt, ist, so gut zu leben wie es noch möglich ist, während neben ihnen die Sintflut bereits über viele Menschen und Regionen hereinbricht und sie den gesamten Kosmos zu überfluten droht.

Damit einher geht die ‚Gotteskrise' bzw. das Verdunsten der Vorstellungen, die mit dem Gottesnamen verbunden sind: Compassion und die Perspektiven von Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen, die Befreiung aus geschlossenen Verhältnissen, dass Vertrauen darauf, dass Gott uns in der Suche nach Befreiung entgegen kommen wird.[11]

Die ‚unternehmerischen Kirchen' wollen sich retten, indem sie nach Anschluss an die Verhältnisse suchen, die in den Tod treiben. Die Verkündigung wird auf den Einzelnen und seine Bedürfnisse nach Entlastung zugeschnitten und wird daher zunehmend esoterisch.[12]

Gott wird in die Seele verlagert. So können alle die werden, die sie in ihrer Seele immer schon sind. Rettung kommt nicht von außen, von Gott, der uns entgegenkommt, sondern von innen, aus uns selbst. Dabei bleiben jedoch die Verhältnisse, die Menschen in Depression und Tod führen, unangetastet. Die einzige Strategie scheint darin zu bestehen eine positive Einstellung zur Welt, egal wie sie ist, zu entwickeln.

11 Vgl. Metz, Johann Baptist, Gotteskrise. Versuche zur „geistigen Situation der Zeit", in Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf, 76-92.

12 Vgl. Böttcher, Herbert, Auf dem Weg zu einer ›unternehmerischen Kirche‹ im Anschluss an die abstürzende Moderne, in exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft 17/2020, 179-238.

Demgegenüber besteht der vergessene Gottesgedanke auf der Rettung aller, vor allem der ‚Letzten' und die Überwindung der Verhältnisse, die ausgrenzen, erniedrigen, krank machen...

Monika Tautz

Der schwierige Umgang mit Erfahrungen struktureller Gewalt Lukas 19,11-27 in der religionspädagogisch begründeten Reflexion von angehenden ReligionslehrerInnen

1. Einleitung: Einige Gedanken zur Diagnose unserer Zeit

Die schon seit langer Zeit wirkende und immer noch voranschreitende Ökonomisierung des Bildungswesens versteht Bildung als einen Prozess von Vermittlung und Aneignung praktisch verwertbaren Wissens.[1] Die Aneignung des Wissens muss in einer eindeutigen Weise empirisch messbar sein,[2] z. B. indem Prüfungsformate standardisiert werden,[3] sie muss effizient erfolgen, indem didaktische Fähigkeiten von Lehrerinnen und Lehrern dazu genutzt werden, eine Aneignung möglichst zügig und für alle Lernniveaus gleichermaßen ‚ertragreich'[4] zu gewährleisten. Eine Folge einer solch ökonomisierten Bildung besteht darin, dass kaum mehr Platz für eine kritische Bildung bleibt, die dazu befähigt, sich in Verhandlungsformen und partizipativen Gestaltungsprozessen von Gesellschaft (nach-)denkend und handelnd einzuüben. Das verhindert nicht nur ‚Bildungsgerechtigkeit' für Kinder und Jugendliche marginalisierter Gruppen,[5] sondern verändert schulische Bildung prinzipiell. Bildungsprozesse legen dann ihren Fokus weniger auf die vielfältigen Wege und Formen einer *kritischen* Auseinandersetzung mit Welt, mit Gesellschaft,

1 Vgl. zu dieser Norbert Mette, Norbert, Religiöse Erziehung und Bildung im Kontext der „Geldkultur", in: Thomas Krobath (Hg.), Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven. Diskursschrift für Martin Jäggle, Göttingen 2013, 277-287, hier: 277; Martin Jäggle/Thomas Krobath, Bildung, Gerechtigkeit und Würde: Kultur der Anerkennung. Ein Beitrag zum Schulentwicklungsdiskurs in Österreich, in: Amt und Gemeinde 61 (1/2010) 51-63, hier: 54.

2 Vgl. Tilo Wesche, Erkenntnis- und Gesellschaftskritik bei Adorno, in: Marc Nicolas Sommer/Mario Schärli (Hg.), Das Ärgernis der Philosophie: Metaphysik in Adornos negativer Dialektik (Collegium Metaphysikum; 22), Tübingen 2019, 65-76, hier: 66. Wesche kritisiert, dass nur das als Wirklichkeit gilt, was auch empirisch messbar ist.

3 Zu Recht weisen Jäggle, Martin/Krobath, Thomas, Bildung, Gerechtigkeit, 54, darauf hin, dass die „Festlegung von Bildungsstandards als Regelstandards […] an Selektion orientiert" ist. Die auf messbare und damit auch empirisch nachweisbare Leistung hin ausgelegte Selektion verknüpfen sie mit dem Gedanken einer ‚Religion' der Leistungsgesellschaft: „Leistung selbst wird zum Sinn des Lebens, zur Daseinsberechtigung" (ebd.).

4 Es ist durchaus eines Innehaltens wert, um sich bewusst zu machen, dass auch das weite Themenfeld der Bildung immer wieder auf Vokabeln zurückgreift, die dem Bereich der Ökonomie entnommen sind. Vgl. hierzu Wagner, Falk, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Göttingen ^{2}2019, 167.

5 Die schulische Realität bestätigt die Kritik M. Jäggles und Th. Krobaths, dass von einer auf Leistung hin verengten Bildung vor allem Kinder und Jugendliche betroffen sind, dass ‚Bildungsgerechtigkeit' auf diesem Wege nicht erzielt werden kann.

mit der eigenen Person, sondern konzentrieren sich auf nachweisbare Ergebnisse, die dann ihrerseits das Schulprofil zieren und die Qualität einer Schule – vergleichbar einem käuflichen Konsumgut – anpreisen. Letztlich werden auf diese Weise Formen struktureller Gewalt bestätigt und gestützt, denen Bildung doch eigentlich kritisch, d. h. Strukturen verändernd, Lebensweisen voller Not umwandelnd, Gerechtigkeit schaffend, begegnen will.

Diese Entwicklung ist nicht neu, und so verwundert es denn auch nicht, dass aus diesem System kommende angehende Lehrer und Lehrerinnen die Regeln eines solchen verwertbaren und messbaren Denkens verinnerlicht haben. Dieser Habitus prägt auch die Lehrer- und Lehrerinnenbildung an den Universitäten auf verschiedenen Ebenen. Zu einer in die Tiefe gehenden Auseinandersetzung mit einem Thema, einem Text, allgemein einem Lerngegenstand sind Studierende vielfach nur dann bereit, wenn der konkrete Tiefgang selbst Gegenstand einer Prüfung ist, in der wiederum die messbaren Wissensbestände abgefragt werden. Dass eine solche tiefgründige Auseinandersetzung letztlich auch dazu befähigt, den Dingen dieser Welt prinzipiell auf den Grund gehen zu können, dass damit eine Fähigkeit zur Analyse, zum Vergleich eingeübt wird, die vor einem schnellen Urteil – eben einem Vor-Urteil[6] – zurückschreckt, sondern in hermeneutischen Zirkeln wieder und wieder in ein reflektierendes Gespräch mit dem Text, mit dem Thema, mit dem Lerngegenstand eindringt, wird nur selten wahrgenommen und kaum als sinnvoll angesehen. Es passt nicht zur Logik eines ‚Konsumkapitalismus', dessen Achtsamkeit auf Chancen schneller und individueller Verwertbarkeit zielt. Erkenntnissen der Rezeptionsforschung folgend, prägt solch ein Habitus auch die Art und Weise der Auseinandersetzung mit Welt und Gesellschaft – und sie prägt die Art und Weise der Auseinandersetzung mit Texten. Die schnelle Rezeption hat bereits Kategorien bei der Hand, die als Strukturgitter auf den Text gelegt werden, an dessen Koordinaten sich der Text zu bewähren hat. Leerstellen des Textes und intertextuelle Bezüge werden nicht als Aufforderung verstanden, sich dem Text aus einer anderen Perspektive noch einmal anzunähern, sondern schnell und ‚effektiv' mit den Kriterien des eigenen

6 Vor-Urteile im Sinne von *ersten* Urteilen gehören zur Weltwahrnehmung und zur Kommunikation von Menschen wesentlich hinzu. Sie sind gleichsam notwendig, um sich in der Welt zurecht zu finden. Gerade im Bereich der Bildung ist daher eine Unterscheidung zwischen solchen ersten Urteilen und unreflektierten Vorurteilen, die andere Menschen oder Überzeugungen ohne kritische Auseinandersetzung mit Person und Sache ausgrenzen, zu unterscheiden.

Kategoriensystems gefüllt. Gerade in der universitären Bildung angehender Religionslehrer und -lehrerinnen im Fach evangelische, katholische Theologie oder Islamwissenschaften/Islamische Theologie ist das problematisch, weil auf diese Weise das Religion(en) selbst innewohnende Potential an Religions- und Gesellschaftskritik nicht wahrgenommen werden kann.

Im Folgenden soll am Beispiel eines Textes im Lukasevangelium der Frage nachgegangen werden, welche Chancen der Text selbst für eine kritische Reflexion anbietet, wie er exegetisch und theologisch gelesen werden kann (2) und wie der biblische Text von Menschen gestern und heute rezipiert wird (3). Abschließend soll kurz dargelegt werden, inwiefern die Reflexion von Formen struktureller Gewalt eine notwendige Voraussetzung für eine an der Reich-Gottes-Botschaft orientierten religiösen Bildung ist (4).

2. Der Wettbewerb unter den Steuersklaven (Lk 19,11-27)

Wenn das lukanische Werk als Ganzes in den Blick genommen wird, erweist sich der Evangelist Lukas „durchaus als Realist in sozialethischen Fragen“[7]. Er konzentriert sich in seinem Evangelium auf ‚ökonomische’ Fragen, wenn es um gelebte Barmherzigkeit und Solidarität geht, und nimmt dabei sowohl die ‚staatsrechtliche’ wie auch die ‚privatrechtliche’ Ebene in den Blick.[8]

2.1 Der historische Kon-Text

Der Evangelist Lukas schreibt sein Evangelium um 90 n.Chr. und macht deutlich, dass er das Evangelium in einer veränderten Zeit zu Gehör bringen will. Die Veränderungen ergeben sich zum einen dadurch, dass sich die Parusieerwartung – also die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Jesu Christi und damit auf das endgültige Anbrechen des Reiches Gottes – abschwächt, vor allem aber durch ‚politische’ und ‚ökonomische’ Veränderungen, die durch den römisch-jüdischen Krieg (66-70 n. Chr.) verursacht sind. Dieser Krieg hat eine lange Vorgeschichte, die mit einer langsamen, aber stetig voranschreitenden Okkupation Israels durch Rom ab 63 v. Chr. beginnt und mit „der Absetzung des Herodessohns Archelaos und der Einsetzung eines Präfekten Judäas 6 n.

7 Ebner, Martin, Inkarnation der Botschaft. Kultureller Horizont und theologischer Anspruch neutestamentlicher Texte (Stuttgarter biblische Aufsatzbände; 61), Stuttgart 2015, 299-336, hier: 299.

8 Vgl. ebd., 300.

Chr. erstmals handgreiflich wird.“[9] Martin Ebener spricht von struktureller Gewalt, wenn er die subtilen Gewaltstrukturen der römischen Herrschaft in Palästina zur Zeit Jesu und der ersten christlichen Gemeinden bis hin zum römisch-jüdischen Krieg beschreibt.[10] Er bezieht sich auf den amerikanischen Exegeten R. A. Horsley, der die durch strukturelle Gewalt ausgelöste Dynamik idealtypisch in vier Stufen, die sich in neutestamentlichen Texten wiederfinden lassen, differenziert hat.[11] Demnach besteht die erste Stufe in einem von außen ausgelösten Systemdruck, der von den Eliten des Landes gewöhnlich auf die einfache Bevölkerung verlagert wird. Dieser an die einfache Bevölkerung weitergegebene Systemdruck führt auf der zweiten Stufe zu Unmut und Empörung, die sich in Protesten und spontanem Widerstand entladen kann. Auf solche Formen des Widerstands reagiert das System auf der dritten Stufe mit Sanktionen in Form von Hinrichtung von Anführern, aber auch in Form von Truppeneinsätzen. Allerdings vermag diese massive Repression die Situation nicht zu beruhigen, sondern bewirkt eher einen Gärungsprozess, der dazu führt, dass verschiedene Gruppen der Gesellschaft sich formieren und schließlich auf der vierten Stufe zu einer organisierten Revolte zusammenkommen. Diese vierte Stufe ist in Palästina im Römisch-Jüdischen Krieg erreicht. Die Hinrichtungen von Johannes dem Täufer und Jesus durch die zuständigen politischen Organe können zur dritten Stufe gezählt werden, nachdem ihr Auftreten als Protestaktion (vgl. Stufe 2) gegen den von Rom erzeugten ‚Systemdruck' (vgl. Stufe 1) eingeordnet worden ist.[12]

Von diesem römischen Systemdruck in Palästina seiner Zeit weiß Jesus unaufdringlich zu erzählen, so z. B. von einem Verweigerer des Systems, der zum

9 Ebner, Martin, „… du nimmst hinweg, was du nicht hingelegt hast“ (Lk 19,21). Strukturen der Gewalt in Palästina zur Zeit Jesu, in: Bibel und Kirche 66 (3/2011), 159-163, hier: 159.

10 Vgl. ebd. Der Begriff der strukturellen Gewalt ist 1969 vom norwegischen Friedensforscher Johann Galtung geprägt worden, und zwar im Rahmen seiner Überlegungen zu „politischen Strukturen, die über den Faktor Macht Organisationsformen steuern und institutionell Mechanismen generieren, durch die der Einzelne in Zugzwang gerät. Entweder er beugt sich dem Systemdruck, dann kann er vielleicht sogar davon profitieren. Oder er verweigert sich, opponiert und leistet gar Widerstand, dann hat er mit entsprechenden Sanktionen zu rechnen.“ (Ebd.) Heute wäre der Begriff weiter zu fassen in Bezug auf Strukturen einer „abstrakten Herrschaft“ (Karl Marx), unter die alle unterworfen sind, wenn auch auf gänzlich unterschiedlicher sozialer Stufe, womit wiederum stark variierende Leid- und Gewalterfahrungen einhergehen.

11 Vgl. Horsley, Richard A., Jesus and the spiral of violence. Popular Jewish resistance in Roman Palestine, Minneapolis 1993. Die Strukturen eines solchen Herrschaftssystems beschreibt R. Horsley auch in der Einleitung des folgenden Bandes: Richard A. Horsley, Paul and the Roman Imperial Order, London 2004, 1-24.

12 Vgl. Ebner, Martin, „… du nimmst hinweg, was du nicht hingelegt hast“ (Lk 19,21), 159f.

mutigen Helden wird. Wir wissen über diese historischen Zusammenhänge auch dank Flavius Josephus, der als Zeitzeuge die Geschichte des Judäischen Krieges festgehalten hat. Seine Aufzeichnungen und Kommentare können helfen den historischen Kontext zu beleuchten.[13] Für die Erzählung vom „Wettbewerb unter den Steuersklaven"[14] im Lukasevangelium (Lk 19,11-27) sind seine Berichte von der Machtergreifung des Archelaos erhellend.[15] Archelaos hat kurz vor seiner Abreise nach Rom „in einer Wahnsinnstat 3000 Juden buchstäblich [...] abschlachten lassen, um ein deutliches Signal der Abschreckung zu setzen, [und darum, MT] reisen die aristokratischen Köpfe der Jerusalemer Oberschicht ebenfalls nach Rom, um seine Bestätigung als König zu verhindern."[16]

2.2 Zwei unterschiedliche Deutungen des historischen Kontextes mit Blick auf das Kommen des Reiches Gottes: Mt 25,14-30 und Lk 19,11-27

Die neutestamentlichen Evangelien, die vom Leben und Wirken, vom Tod und der Auferstehung Jesu Christi erzählen, sind – wie andere Texte auch – geprägt und gefärbt von ihren Verfassern. Die unterschiedlichen Zeiten der Entstehung mit ihren je eigenen politischen, sozialen, ökonomischen und religiösen Herausforderungen, aber auch die je eigene theologische Einordnung dieser Ereignisse durch den Verfasser spiegeln sich direkt wie indirekt in den Texten wider.

Martin Ebner geht davon aus, dass die lukanische Fassung entgegen der matthäischen (Mt 25,14-30, das Gleichnis von den Talenten) „etwas vom

13 Vgl. Ulrike Metternich, Das Gleichnis von dem, der sich weigerte, mit den Pfunden des Königs zu wuchern: Lukas 19,11-28, in: Crüsemann, Marlene/Janssen, Claudia/Metternich, Ulrike (Hg.), Gott ist anders. Gleichnisse neu gelesen auf der Basis der Auslegung von Luise Schottroff, Gütersloh 2014, 83-95, hier: 85-88. Auch Luise Schottroff, Gleichnisse, 246, erkennt „zwei völlig unterschiedliche Parabeln […], die sich teilweise gleichartiger Motive bedienen."

14 Martin Ebner, Widerstand gegen den „diskreten Charme der sozialen Distanz" im Lukasevangelium, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 155 (2/2007) 123-130, hier: 129.

15 Vgl. Bovon, François, Die Parabel von den Minen (Lk 19,11-27), in: Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas, (EKK III/3), Zürich 2001,281-304, hier: 293. „Insbesondere zur Zeit des Prinzipats zwingt die Patron-Klient-Beziehung lokale Kleinkönige oft um Unterstützung und sogar um Anerkennung durch die Zentralmacht (im vorliegenden Fall Rom) nachzusuchen. Man darf jedoch nicht Rom und den Himmel, Italien und das Reich Gottes verwechseln." (ebd.)

16 Martin Ebner, Widerstand, 129, mit Verweis auf Flavius Josephus, Ant XVII 206-218 und 300-314.

O-Ton Jesu erhalten haben dürfte“[17]. Der für die Exegese wichtigen Frage nach einem ursprünglichen Text, der beiden Fassungen zugrunde liegt, soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Statt die Frage des Ursprungs und der Abhängigkeit des einen Textes vom anderen zu klären – was auch exegetisch bisher nicht gelungen ist – kann aber jeder Text im Kon-Text des eigenen Evangeliums gelesen, eingeordnet und interpretiert werden.[18]

In der *matthäischen Fassung* wird die Erzählung von dem reichen Mann, der seinen drei Sklaven bzw. Dienern vor seiner Abreise eine riesige Vermögenssumme mit dem Auftrag gibt, das anvertraute Geld zu mehren, ohne Hinweis auf eine konkrete Anwendung erzählt. Stattdessen folgt auf den Text im selben Kapitel ohne weiteren Übergang „die große mythische Vision des endzeitlichen Gerichts des Menschensohnes über alle Völker.“[19] Obgleich dies als ein Deutungsrahmen für die Erzählung verstanden werden kann, wird in der traditionellen Auslegung – und bis heute in vielen Predigten – der Geldwert „Talent“ als Metapher für menschliche Begabungen verstanden, die es gilt im Sinne der Nachfolge Jesu in der Gesellschaft einzubringen.[20] Ulrich Luz sieht die Zweideutigkeiten des lukanischen Textes bei Matthäus „behoben“, weshalb „die Parabel allegorisch gedeutet“[21] werden muss. Daher spricht er auch von einer großen Kontinuität des matthäischen Textes und seiner kirchlichen Auslegung, ja er erkennt im Text „ein Musterbeispiel, das zeigt, wie die kirchliche allegorische Auslegung den Sinn des matthäischen Textes vertieft und auf neue Anwendungsfelder erweitert, aber nicht grundsätzlich verändert.“[22] Dieser Sinn des matthäischen Textes wird dann vor allem in einer eschatologischen Dimension erkannt, der zufolge sich Glaube und Handeln der Menschen angesichts des Jüngsten Gerichts durch den

17 Ebner, Martin, „… du nimmst hinweg, was du nicht hingelegt hast“ (Lk 19,21), 160. Vgl. auch Ulrich Luz, Die Parabel von den Talenten (Mk 25,14-30), Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Zürich u. a. 1997 (EKK I/3), 492-516, hier: 509.

18 Vgl. Metternich, Ulrike, Das Gleichnis, 85.

19 Luise Schottroff, die Gleichnisse Jesu, 292.

20 Vgl. Marlene Crüsemann, Wahre Herrschaft: Das Gleichnis von den Talenten und das Gericht Gottes über die Völker – Matthäus 25,14-46, in: Crüsemann, Marlene/Janssen, Claudia/Metternich, Ulrike (Hg.), Gott ist anders. Gleichnisse neu gelesen auf der Basis der Auslegung von Luise Schottroff, Gütersloh 2014, 56-69, hier: 57f. Kritisiert M. Crüsemann eine solche Deutung, so ist die Exegese von U. Luz ein Beleg für eine metaphorische Auslegung. Vgl. hierzu Ulrich Luz, Die Parabel von den Talenten (Mk 25,14-30), in: 506.

21 Ulrich Luz, Die Parabel von den Talenten (Mk 25,14-30), 506.

22 Ebd., 510.

Menschensohn Jesus bewähren muss. In diesem Sinne ist der dritte Sklave bzw. Diener ein mahnendes Negativbeispiel.[23]

In der *lukanischen Fassung* bildet das Reich Gottes selbst nicht den Raum der Erzählung. Es wird nicht von eschatologisch zu erwartenden oder erhoffenden Wirklichkeiten erzählt. Im Zentrum steht vielmehr die ganz konkrete Lebenswelt der Gemeindemitglieder des Evangelisten Lukas. Das kann an vielen Aspekten festgemacht werden, so z. B. an dem Geldbetrag. Lukas spricht nicht von Talenten, die es zu vermehren gilt, sondern von Minen. Eine Mine entspricht zur damaligen Zeit einem Lohn von etwa einhundert Tagen, ein Talent hingegen einer Summe von mehreren tausend Arbeitstagen.[24] Der Betrag der Mine entspricht den Alltagserfahrungen der Menschen zur Zeit des Lukas. Dazu passt es auch, dass in der lukanischen Fassung jeder Sklave dieselbe Summe von einer Mine erhält.

Die konkrete Lebenswelt der Gemeinde des Lukas scheint auch im einleitenden Satz zur Perikope auf: „Weil Jesus schon nahe bei Jerusalem war, meinten die Menschen, die von all dem hörten, das Reich Gottes werde sofort erscheinen. Daher erzählte er ihnen ein weiteres Gleichnis“ (Lk 19,11). Gerade die Verbindung zwischen Jerusalem und dem Reich Gottes stellt die reale ‚politische’ und ‚ökonomische’ Situation Jerusalems den Hoffnungsbildern von einem gerechten und friedvollen Reich Gottes gegenüber. In der lukanischen Erzählung werden die ‚ökonomischen’ Strategien, von denen sich Lukas absetzt, bloßgestellt.[25] Sie entsprechen eben nicht dem Reich Gottes, sie eigenen sich nicht als Bilder für einen angemessenen Vergleich. Für die Gemeindemitglieder des Lukas ist daher die Frage von Bedeutung, wie sie die Nachfolge Jesu Christi leben können, wenn die reale Lebenswelt den Weisungen der Tora zuwidersteht. Es geht um die Frage, wie Widerstand möglich sein kann, der nicht auch selbst zu Gewalt greift und die Unrechtsstrukturen fortsetzt. Das Beispiel des dritten Sklaven zeigt, was im Sinne der Tora Gottes und der Nachfolge Jesu zu tun ist. Ebner nennt ihn einen Spielverweigerer, der sich nicht in das Wettbewerbsverfahren einordnet, sondern

23 Dennoch räumt auch U. Luz ein, dass im matthäischen Text eine letzte Ambivalenz hinsichtlich des Gottesverständnisses bleibt. Vgl. ebd. Vgl. dazu auch kritisch Berthold Langenfeld („Von Erben des Reichtums und den Erben des Reiches“) in dieser Publikation.

24 Vgl. Bovon, François, Die Parabel von den Minen, 287.

25 Vgl. Ebner, Martin, Inkarnation der Botschaft, 301.

vielmehr die Spielregeln des Königs entlarvt. „Er organisiert keinen Widerstand, sondern klinkt sich aus […].“[26]

Die in der lukanischen Fassung deutlich wahrzunehmende Auflehnung gegen ein ungerechtes System geht nach Luise Schottroff auf die „Tradition jüdischer Imperialismuskritik, die in der Alten Kirche verloren ging und durch Obrigkeitsgehorsam ersetzt wurde“,[27] zurück. Der dritte Sklave schlägt die Möglichkeiten aus, die der Herr bzw. König in ihm gesehen hat. Indem er das ihm anvertraute Geld aufbewahrt, aber nicht an der Vermehrungsspirale teilnimmt, legt er das ungerechte System offen: Reiche werden immer reicher, Arme werden immer Ärmer. Er benennt – ohnmächtig einem solchen System gegenüber – seine Angst und die Strukturen des Unrechtssystems. Eine solche ohnmächtige Gegenwehr ist genau das, was den dritten Sklaven zum Vorbild werden lässt. Denn „das Reich Gottes ist eben nicht kompatibel mit einem auf Ausbeutung und Gewalt beruhenden System“[28].

2.3 Deutung von Lk 19,11-27

Die Gehalte biblischer Texte, ihre inhaltliche Dimension in ihrer Vielfalt wahrzunehmen, theologisch zu reflektieren – und das sowohl aus biblisch-exegetischer wie auch aus systematisch-theologischer und religionspädagogischer Perspektive – ist ein wichtiges Anliegen religiöser Bildung.[29] Das gilt in besonderer Weise für die Bildung von Religionslehrerinnen und -lehrern. Dazu braucht es die Fähigkeit zu einem Denken in Komplementarität, wie es auch Schottroff fordert, wenn sie „Gleichnisse, die von ökonomischem Unrecht und vom Missbrauch der Macht erzählen, […] inhaltlich mit dem Evangelium der Armen und der Kritik Jesu an sozialem Unrecht in Zusammenhang“[30] bringt

26 Ebner, Martin, „…du nimmst hinweg, was du nicht hingelegt hast“ (Lk 19,21), 162.

27 Schottroff, Luise, Die Gleichnisse Jesu, 117.

28 Pirker, Viera, Wer hat, dem wird gegeben? Zur bildungspolitischen Problematik der Ressourcen(un) gerechtigkeit in einer identitätsbildenden Religionspädagogik, in: Könemann, Judith/Mette, Norbert (Hg.), Bildung und Gerechtigkeit. Zur politischen Dimension der Religionspädagogik, Ostfildern 2013, 67-83, hier: 83.

29 Vgl. Pemsel-Maier, Sabine, Ein religionspädagogisches Plädoyer für die vernachlässigte Arbeit an den Inhalten, in: Pemsel-Maiser, Sabine/Schambeck, Mirjam (Hg.), Keine Angst vor Inhalten. Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen, Freiburg i.Br. 2015, 21-39.

30 Schottroff, Luise, Die Gleichnisse Jesu 117.

und eine solche Verknüpfung um der „Kommunikation des Evangeliums“[31] willen auch einfordert.

Auch Exegeten, die den Text als Gerichtsgleichnis lesen, gehen davon aus, dass eine reale Situation „Teil der breiteren Erzählung“ [32] ist. So wird die Reise des Fürsten in ein fernes Land mit dem Ziel, König werden zu können, mit der „sozio-politische[n] Realität“[33] jener Zeit, da lokale Monarchen sich ihren Status von der Zentralmacht in Rom bestätigen lassen mussten, in Verbindung gebracht.

Sind die Geldbeträge, die die Diener erhalten haben, um damit Geschäfte zu machen, mit jeweils einer Mine nicht sehr groß (ca. einhundert Tageslöhne), so fällt die Belohnung für ein ertragreiches Geschäft umso größer aus: Es geht für den ersten Diener um die Kontrolle über zehn Städte. Der Verweis auf zehn Städte erinnert an die Dekapolis Palästinas (vgl. auch Mt 4,25).[34] Entsprechend erhält der zweite Diener die Kontrolle über fünf Städte, der im Römischen Reich ebenfalls bekannte Zusammenschluss von fünf Städten. Der dritte Diener schließlich gibt dem König die ihm anvertraute Mine zurück. Weil er Angst vor seinem Herrn, dem jetzigen König, gehabt hat, hat er mit dem Geld keine Geschäfte gemacht.[35] Darin drückt sich, wie François Bovon durchaus berechtigt betont, eine Beziehung der Macht und eben keine Beziehung des

31 N. Mette hat die Rede von der „Kommunikation des Evangeliums“ als praktisch-theologischen Leitbegriff stark gemacht. Es geht um eine dialogische Begegnung mit Menschen (zur Befreiung aus in Entfremdung gehaltenem Leben), es geht um Gemeinde als „Ernst-Fall“ einer sich ereignenden Kommunikation, es geht um „Gottesdienst im Alltag der Welt“ im Sinne des konziliaren Prozesses. Vgl. Mette, Norbert, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005.

32 Bovon, François, Die Parabel von den Minen, 283, konstatiert, dass es dabei um die „Offenbarung des Reiches Gottes und seiner menschlichen Implikationen in Raum und Zeit“ (ebd.) gehe, bezieht diese dann aber nicht auf die Formen struktureller Gewalt zur Zeit Jesu und des Evangelisten Lukas, sondern auf zwischenmenschliche Beziehungen bzw. Kommunikationsproblemen. Er weist zu Recht darauf hin, dass in den Versen 12 und 14 die Königsherrschaft angesprochen wird. Der Möglichkeit, dass dieser Begriff hier aber nicht metaphorisch auf die Herrschaft Gottes bezogen sein könnte – genauerhin auf die Königsherrschaft Christi –, sondern ganz konkret die Herrschaft eines (möglicherweise auch ungerechten) Königs meint, wird gar nicht zugelassen.

33 Ebd., 289.

34 Vgl. ebd., 296.

35 Er hat das Geld vielmehr in einem „Schweißtuch“ aufbewahrt. In der matthäischen Fassung nutzt der dritte Diener das Geld (das Silbertalent) ebenfalls nicht für ein Geschäft, also bspw. zur Spekulation, sondern er vergräbt es in der Erde (Mt 25,28). Damit „entzieht er es den Zirkulationen der Geldvermehrung, bewahrt es aber zugleich sicher und treuhänderisch für den Besitzer auf. Die Erde ist nach rabbinischem Urteil der beste Platz für ein Depositum, so dass bei einem eventuellen Verlust die Person, die es vergraben hat, nicht haftbar zu machen ist (Babylonischer Talmud, Baba Mezi‘a 42b; Mischna, Baba Batra 4,8).“ (Crüsemann, Wahre Herrschaft, 61).

Vertrauens aus.[36] Die sich in der Angst des dritten Dieners spiegelnden Machtverhältnisse zeigen sich auch darin, dass der König ihm vorwirft, er hätte das Geld zumindest auf die Bank bringen können. Für toratreue Juden aber hat das in Ex 22,24 und Dtn 23,20 festgehaltene Zinsverbot Priorität. Es ist mit Blick auf wirtschaftliche Gerechtigkeit innerhalb einer Gesellschaft „eines der wichtigen Gebote der Tora] […]. Es soll Überschuldung, Abhängigkeit der Verschuldeten von ihren Gläubigern und somit Verarmungsprozesse verhindern."[37]

Wenn Tilo Wesche in Anlehnung an Theodor W. Adorno von einem „Besitzindividualismus"[38] spricht, so ist damit durchaus auch für die Zeit Jesu und die lukanische Gemeinde eine vergleichbare ökonomische und gesellschaftliche Struktur umschrieben. Die Tod bringende Macht solcher Besitz- und Herrschaftsverhältnisse damals gilt es auch hier und heute zu erkennen, die sie verursachenden Bedingungen müssen reflektiert werden, um eine zum System gewordene strukturelle Gewalt überhaupt wahrnehmen zu können – damals wie heute, wenn auch ganz unterschiedlich. Diese Form der Gewalt wirkt in zwei Richtungen: Einerseits erzeugt sie Angst (vgl. Lk 19,21) und andererseits begünstigt sie diejenigen, die ‚das System' stützen. Das die Strukturen des Systems entlarvende Urteil des dritten Sklaven „Du hebst ab, was du nicht eingezahlt hast, und erntest, was du nicht gesät hast" (Lk 19,21) wird vom König mit dem Hinweis „Wer hat, dem wird gegeben werden; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat" (Lk 19,26) geradezu bestätigt. Ja, der König selbst beweist, dass das von ihm geförderte und eingeforderte System mit grausamer Gewalt verbunden ist,[39] wenn er sagt: „Doch meine Feinde, die nicht wollten, dass ich ihr König werde – bringt sie her und macht sie vor meinen Augen nieder!" (Lk 19,27)

Wie problematisch es ist, wenn die Reflexion von Unrechtsstrukturen trotz guter Ansätze gleichsam stecken bleibt, belegt die Deutung Bovons: „Indem

36 Vgl. Bovon, François, Die Parabel von den Minen, 297.
37 Crüsemann, Wahre Herrschaft, 61.
38 Wesche, Tilo Erkenntnis- und Gesellschaftskritik bei Adorno, 68.
39 Die Grausamkeit der Reaktion irritiert auch die Exegeten, die die lukanische Perikope in einem eschatologischen Deutungsrahmen setzen, wie bspw. Bovon, François, Die Parabel von den Minen, 299: „Es gibt hier in meinen Augen einen allegorischen Ausrutscher: Gerechtigkeit kann und muß in der Macht des Herrn liegen. Hier jedoch werden Rache und Grausamkeit dargestellt. Dieser Vers atmet in seiner Wortwahl und in der Weise, wie sich der christliche Triumphalismus seiner bediente, die Luft der Vergeltung und Unterdrückung."

Lukas die Parabel an den Schluss des Reiseberichts stellt, verleiht er ihr eine hermeneutische Funktion. Er gibt ihr einen doppelten Rahmen: Er unterstreicht die christologische Komponente und drückt auf aggressive Weise seine Enttäuschung über das Judentum aus, das den Führungsanspruch Jesu nicht akzeptiert hat."[40] Hier wird übersehen, dass im gesamten Evangelium des Lukas an keiner Stelle eine ‚Solidarität gegen' festzustellen ist. Nirgends wird dazu aufgerufen, sich gegen die Reichen zusammenzurotten. „Jüdische Propheten wie urchristliche Theologen klagen die Reichen zwar wegen fehlender Solidarität an, aber sie stacheln die Armen nie zum Aufstand gegen sie auf."[41] Vielmehr ist das Wertesystem des Lukasevangeliums „unbedingt und immer an der Tora orientiert"[42]. Diesem Wertesystem entsprechend verhält sich der dritte Sklave, der sich dem wirtschaftliche Not und Ungerechtigkeit generierenden Wettbewerb verweigert.[43]

Der dritte Diener zeichnet sich durch seine Orientierung an der Tora aus. Ganz anders der König. Dieser fühlt sich gerade nicht an die Weisungen Gottes gebunden, obgleich die Weisungen in ihrer Übermittlung durch Mose und die Propheten Richtschnur für ein Leben ist, das eschatologisch gesehen in den Schoß Abrahams führt.[44] Hier zeigt sich denn auch, dass die Logik von anzuhäufenden Gütern, die ein Leben in Fülle gewährleisten sollen, für die Tora und für die Reich-Gottes-Botschaft Jesu ein Irrglaube ist, denn das Anhäufen von Eigentum, das anderen die not-wendige Grundlage zum Leben verwehrt, ja geradezu stiehlt, führt letztlich eben nicht zu einem guten Leben – das immer schon vom Tod bedroht ist. Eigentum vermag den Tod nicht zu überwinden. Th. W. Adorno hat deutlich gemacht, warum der permanent Eigentum anhäufende Besitzindividualismus für Menschen heute zu einer Sinnfrage geworden ist. Es geht um die Rationalisierung des Eigentums „in Bezug auf die Bestimmung des guten Lebens […]. Eigentum stiftet (vermeintlich) Gewissheit darüber, was das Leben sinnvoll und lohnenswert macht. Hinsichtlich der ethischen Deutung des Tods löst das Eigentum damit

40 Ebd., 304.
41 Ebner, Martin, Inkarnation der Botschaft, 334.
42 Ebd., 335. „Im Lukasevangelium wird das normale gesellschaftliche Verhalten als Sünde qualifiziert, […]." (ebd.)
43 Ebner, Martin, Inkarnation der Botschaft, 301.
44 Vgl. hierzu die Erzählung vom armen Lazarus und dem Reichen in Lk 16,19-31.

die Religion ab, weil es sich gegenüber religiösen Glaubensgewissheiten wie die der Auferstehung durch einen Rationalitätsfortschritt auszeichnet.“[45]

3. Rezeptionsästhetische Vergewisserungen: Wirkung des Textes auf Leser und Leserinnen heute

Rezeptionsästhetik ist eine literaturwissenschaftliche Theorie und Analyse, die sich mit den vielschichtigen Beziehungen zwischen Text und LeserInnen befasst. Sie betont die Polyvalenz und den dialogischen Charakter des Textes, der gerade im Prozess des Lesens lebendig wird.[46] Wenn der Text im Prozess des Lesens lebendig wird, wirkt einerseits der Text auf den Leser ein, andererseits trägt der Leser Sinndeutungen in den Text hinein. Dieser Prozess ist trotz der Aktivität des Lesers nicht beliebig, es kann eben nicht alles in einen Text ‚hineingelesen‘ werden. Der Text selbst und seine Kon-Texte setzen dem Verstehen einen Rahmen. Die Erfahrungen und das Wissen eines Lesers prägen demnach wesentlich den Dialog zwischen Leser und Text und somit das Verstehen eines Textes. Die so entstehenden Deutungen wiederum prägen die Wirkungsgeschichte vor allem von Texten, die über längere Zeit tradiert werden. Das trifft auf Texte der Bibel zu und lässt sich für die beiden Fassungen der Erzählungen von den Steuersklaven bis in die Antike zurückverfolgen. Bereits in der altkirchlichen Auslegung wurden die Texte allegorisch verstanden, denn der Herr, der Kyrios (Mt 25,18; Lk 19,16), von dem die Rede ist, wird mit Christus identifiziert.[47] Das führt dann zu Spannungen, wie beispielsweise Predigthilfen zu unterschiedlichen Zeiten der Geschichte zeigen, denn das Schicksal des dritten Sklaven erzeugte zu allen Zeiten Protest, sein Verhalten wird von den Leserinnen und Hörern nicht als falsch oder verwerflich verstanden.[48]

45 Wesche, Tilo, Erkenntnis- und Gesellschaftskritik bei Adorno, 70.

46 Vgl. Spinner, Kaper H., Elf Aspekte auf dem Prüfstand. Verbirgt sich in den elf Aspekten literarischen Lernens eine Systematik, in: Leseräume. Zeitschrift für Literalität in Schule und Forschung 2 (2/2015) 188-194, hier: 188.

47 Die biblischen Texte sind von Anfang an von ihren Leserinnen und Hörern aus der je eigenen Lebenswelt heraus und in diese hinein rezipiert worden. Die Wirkungsgeschichte biblischer Texte zeugt davon. Bovon führt eine Reihe von Beispielen aus der Kirchengeschichte an, die Parabel wird von Anfang an allegorisch ausgelegt, der König wird mit Christus identifiziert, der Lohn verweist auf den Lohn des Reiches Gottes. Vgl. Bovon, François, Die Parabel von den Minen (Lk 19,11-27), 299-303.

48 Vgl. Crüsemann, Marlene, Wahre Herrschaft, 59.

Diese Deutungsgeschichte wirkt bis heute nach. Auch in Zeiten schwindender religiöser Sozialisation, in denen Erfahrungen mit religiöser Tradition abnehmen und auch das Wissen um Inhalte und Lebensformen von Religion ausdünnt, prägt die allegorisierende Deutung die Auseinandersetzung mit diesen biblischen Texten. Vielen Christen und Christinnen ist die Perikope aus dem sonntäglichen Gottesdienst bekannt. Mt 25,14-30 ist im liturgischen Kalender der evangelischen Kirche für den 9. Sonntag vor Trinitatis vorgesehen,[49] als sonntäglicher Evangeliumstext der katholischen Liturgie ist sie in das Lesejahr C aufgenommen. Die lukanische Fassung dagegen ist eher unbekannt. Wie im vorangegangenen Kapitel erläutert, scheint in ihr der wirtschafts- und gesellschaftskritische Tenor sehr viel deutlicher auf als in der Fassung des Matthäus. Und dennoch neigen nicht wenige Menschen dazu, die im kollektiven Gedächtnis verhaftete Deutung unreflektiert in die eigene Begegnung mit dem Text hineinzutragen. Der erste Eindruck von Irritation beim Hören des lukanischen Textes wird so oft schnell beiseite geschoben. Es braucht Räume zum Nach-Denken, um die in der Wirkungsgeschichte des Textes vorrangig wirkende eschatologische Deutung anzufragen. Das gelingt vor allem dann, wenn in den eigenen Lebenswelten Situationen von struktureller Gewalt wahrgenommen werden, die mit der Erzählung in Verbindung gebracht werden können. Die dazu notwendige Imaginationsfähigkeit ist darauf angewiesen, dass die Leser und Leserinnen ihre eigenen Erfahrungen von wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ungerechtigkeit in der Erzählung gespiegelt sehen.[50]

Nicht immer gelingt eine solche Korrelation[51] der Erfahrungen, die sich in biblischen Texten niedergeschlagen haben, mit Erfahrungen der Menschen heute. Und wenn sie gelingen – so z. B. in der Religionslehrer- und -lehrerinnenbildung an einem Institut für Katholische Theologie -, bedeutet das noch nicht, dass die neuen Erkenntnisse auch nachhaltig sind. Dieselben Studierenden, die bei der theoretischen Auseinandersetzung mit dem lukanischen Text den religions- und gesellschaftskritischen Duktus des Textes wahrnehmen und ihn auch biblisch-exegetisch begründen können, gehen darauf gar nicht

49 Vgl. Metternich, Ulrike, Das Gleichnis, 160.

50 Es ist insbesondere die Rezeptionsästhetik, die auf die Bedeutung der Imagination hingewiesen hat. Vgl. Spinner, Kaper H., Elf Aspekte auf dem Prüfstand, 189.

51 Zum Begriff der Korrelation als didaktisches Prinzip und zur Problematik einer Korrelationsdidaktik vgl. Porzelt, Burkard, Korrelation, in: Porzelt, Burkard/Schimmel, Alexander (Hg.), Strukturbegriffe der Religionspädagogik, Bad Heilbrunn 2015, 74-81.

mehr ein, wenn sie ihn für den Religionsunterricht einsetzen sollen. Bei Reflexionsprozessen zur Planung der Unterrichtssequenz stellt sich dann heraus, dass sie sowohl die im Text aufleuchtende Gesellschaftskritik als auch die Religionskritik für Schüler und Schülerinnen als zu schwierig empfinden. Auch ist es in ihren Augen nicht – oder doch zumindest nicht vorrangige -Aufgabe des Religionsunterrichts, politische oder gesellschaftskritische Fragen zu klären.

Ein Nachdenken darüber wäre lohnenswert, inwiefern das dem eigenen Denken zugrundeliegenden ‚Weltbild' einen wichtigen Aspekt für Gelingen oder Misslingen von korrelierenden Denkprozessen ausmacht.

4. Reflexionen von Formen struktureller Gewalt – eine notwendige Voraussetzung für eine an der Reich-Gottes-Botschaft orientierte religiöse Bildung

Um der Frage nachgehen zu können, warum die Studierenden den kritischen Impetus des lukanischen Textes so schnell wieder verdrängen, warum er für sie intellektuell, theologisch und existentiell kaum Resonanz[52] zu erzeugen vermag, sollen im Folgenden zwei Aspekte beleuchtet werden. Zum einen sollen in Kürze die Strukturen einer vom Kapitalismus geprägten Welt bedacht werden, zum anderen Chancen und Grenzen der kritischen Reflexion dieser Verhältnisse für Menschen, die selbst Teil dieser Strukturen sind.

Ein wichtiges Merkmal des Kapitalismus besteht in der selbstreferentiellen Fähigkeit, „die Grundlagen selbst hervorzubringen, die ihn ermöglichen. Zu diesen selbsterzeugten Grundlagen gehören die positiven Wertvorstellungen, die ihn bejahen. Seine Erfolgsgeschichte wäre undenkbar ohne die Wertschätzung, die ihn gutheißt. Trotz seiner mitunter nachteiligen Folgen wie Freiheitsverlusten, Naturzerstörung, Kommodifizierung und sozialer Gleichgültigkeit übt der Kapitalismus einen unwiderstehlichen Reiz aus, für den eine allgemeine Empfänglichkeit besteht. Diese positive Wertvorstellung ihm gegenüber vermag der Kapitalismus selbst hervorzubringen. Adornos Konzept der Dialektik, wonach Grund und Folge identisch sind, gibt eine Erklärung dafür, warum der Kapitalismus die positive Wertvorstellung ihm

52 Zur Bedeutung von Resonanz in heutigen Lebenswelten vgl. Rosa, Hartmut, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2019.

gegenüber selbst garantieren kann, die er für seine Funktionalität benötigt."[53] Das hier beschriebene kapitalistische Denken ist tief in den Köpfen und Herzen der Menschen verwurzelt. Es prägt bspw. ein Leistungsdenken, das auch im Kontext von Bildung prägend wirkt.[54] Es ist also nur verständlich, dass auch Studierende der Theologie sich schwertun, die lukanische Perikope in einem gesellschaftskritischen Verständnis – und letztlich auch religionskritischen, denn die römische Herrschaft wird durch die Vorstellung gestützt, dass der römische Kaiser Gott bzw. Gottes Sohn ist – zu lesen und dieses Verständnis dann für religiöse Bildungsprozesse fruchtbar zu machen.

Wenn zweitens eine kritische Reflexion der Verhältnisse gefordert ist, muss danach gefragt werden, wie Menschen heute offen werden für Kritik. Es geht also um die auch religionsdidaktisch relevante Frage, unter welchen Bedingungen eine Offenheit für Kritik und kritische Reflexion, die die eigenen Lebensbedingungen und die eigenen Wertvorstellungen grundlegend in Frage stellen, möglich sein kann. Kritische Anfragen, die im eigenen Weltbild keinen Resonanzraum finden, werden innerlich abgewiesen. „Damit Kritik ihre Adressaten erreicht, muss sie eine Empfänglichkeit für sie miterzeugen; ansonsten prallt sie gegen deren Verschlossenheit ab."[55] Moralisierende Ermahnungen laufen ins Leere. Stattdessen kann die Erkenntnis, dass etwas kritisiert zu werden verdient, eine Öffnung anbahnen.

Genau das ist aber auch das Problem für Bildungsprozesse heute, denn ein Selbstzweck von Kritik scheint sinn-los. Kritik selbst ist dem Streben nach Effizienz, nach Steigerung, nach Wachstum unterworfen. Wesche begründet, weshalb unter dem ökonomischen Verwertungsdruck die Fähigkeit zur Kritik verloren geht: „Das verselbstständigte Gewinnstreben führt dazu, dass Güter, Leistungen, Beziehungen, Zukunft, Chancen, Ressourcen, Ziele und Bedürfnisse zunehmend unter den Druck ihrer ‚Verwertbarkeit' geraten. Die Verwertungslogik lässt nur gelten, was als Mittel zur Gewinnsteigerung dient. Für intrinsische Praktiken, die Selbstzwecke verfolgen, ist hier kein Raum. Kritik verdankt aber ihre Kraft vor allem der selbstzweckhaften Form. Die Verwertungslogik verhindert also, dass besitzindividualistische Wertvorstellungen

53 Wesche, Tilo, Erkenntnis- und Gesellschaftskritik bei Adorno, 65.

54 So konstatiert N. Mette, Religiöse Erziehung und Bildung, 278: „Bis in die Kinderstube sind die wirtschaftlichen Imperative von Nutzenmaximierung und Leistungssteigerung vorgedrungen."

55 Wesche, Tilo, Erkenntnis- und Gesellschaftskritik bei Adorno, 72.

durch Kritik ausgehebelt werden."[56] Damit lässt sich auch erklären, warum Inhalte gegenüber Gefühlen weniger bedeutsam sind, warum in der pädagogischen Praxis die Vermittlung und Aneignung von Inhalten als sekundär gegenüber einer die kapitalistische Gesellschaft tragenden Handlungskompetenz angesehen wird.

Wenn es also bei Prozessen religiöser Bildung darum geht, Menschen zu ermutigen und ermächtigen, in Solidarität und mit Compassion füreinander an einer gerechten, friedlichen und die Schöpfung bewahrenden Welt mitzuwirken, dann sind diejenigen, die solche Bildungsprozesse initiieren und begleiten, in besonderer Weise herausgefordert, die Welt, wie sie ist, in all ihren Facetten kritisch zu reflektieren. Die Botschaft vom Reich Gottes wird dabei nicht als eine jenseitige Utopie missverstanden. Vielmehr ermutigt sie zum Handeln im Sinne der Reich-Gottes-Praxis, im Sinne des aktiven Tuns der Tora, im Sinne der Nachfolge Jesu. Sie wirkt als Ermöglichungsgrund für ein pädagogisches Handeln, das die Ungerechtigkeiten und tötenden Strukturen von menschlichen Gesellschaften wahrnimmt und benennt und das gleichzeitig von der Hoffnung getragen ist, dass solche Unrechtsstrukturen nicht das letzte Wort haben werden.

Dazu brauchen auch angehende Religionslehrerinnen und -lehrer Zeit, Phasen der Muße, um – im eigentlichen Sinne des Wortes – über Gott und die Welt nachdenken zu können. Daher ist es an der Zeit, religiöse Bildungsprozesse auf allen Ebenen zu entschleunigen und Religionsunterricht wie das Studium der Theologie zu einem Ort zu machen, an dem die Freude am Nach-Denken über die kritischen Potentiale christlicher Tradition geweckt wird und an dem den Lernenden zugemutet wird, sich aktiv in dieser Welt zu positionieren, sich gesellschaftskritisch und religionskritisch einzubringen. Ein entschleunigtes Lernen beansprucht für sich nicht, langsam aber sicher zu dem erwünschten Ziel zu gelangen. Ein entschleunigtes Lernen gerade im Kontext religiöser Bildungsprozesse lebt von der Hoffnung, dass bei dem einen oder der anderen Lernenden im Laufe des eigenen Lebens aufleuchten kann, dass die biblische Kritik Unrechtsstrukturen beschreibt, die zwar nicht in einfacher und direkt vergleichbarer Weise, wohl aber in analoger Weise *Strukturen* von Gewalt und Unrecht aufzeigt. Sich dieser bewusst zu werden und die Unrechtsstrukturen

56 Ebd., 73.

zu benennen, bedeutet zur Zeit Jesu und der lukanischen Gemeinde ebenso wie heute, Widerstand zu erfahren. Dieser Widerstand ist kein laues Lüftchen, sondern kann existentiell bedrohlich werden. Das Bedrohungsszenarium macht, wie oben dargelegt worden ist, Angst. Die biblische Kritik ist mit der biblischen Hoffnung verbunden, dass es dennoch gut ist, nachzudenken, zu erkennen, aufzustehen für ein gutes Leben für alle. Jesus selbst widersetzt sich mit seinem Leben den Strukturen des Unrechts und der Ungerechtigkeit, setzt ihnen sein „Dennoch“ entgegen – und so handelt auch der dritte Sklave. Auf dieses „Dennoch“ setzt eine kritische religiöse Bildung.

Ev. Kirche in Winningen, GFreihalter, CC BY-SA 3.0 (via Wikimedia Commons)

Trierer Dom, Günter Rohe (via Pixabay)

Kölner Dom (von Deutz aus), Pit Karges (via Pixabay)

St. Kastor in Koblenz, Holger Weinandt, CC BY-SA 3.0 de (via Wikimedia Commons)

Christuskirche in Koblenz, Wolkenkratzer, CC BY-SA 4.0 (via Wikimedia Commons)

Engers (Auschnitt; Kapelle des Heinrichhauses), Wolkenkratzer, CC BY-SA 3.0

VI. Alternativen zum Kapitalismus

Thomas Meyer

Alternativen zum Kapitalismus – Im Check: Buen Vivir und das Ende der nachholenden Entwicklung

1. Einleitung

Mit dem „Kollaps der Modernisierung" (vgl. Kurz 1994) und dem Ende des sowjetischen Staatskapitalismus hat sich das Paradigma einer nachholenden Modernisierung erledigt. Längst sind zahlreiche Weltregionen ein „Tummelplatz von Drogenbaronen, Warlords und Weltordnungskriegern" (vgl. Bedszent 2014). Obgleich der Kapitalismus stets nach neuen Verwertungsmöglichkeiten sucht (Green New Deal, Digitalisierung, KI, Biotechnologie), führt jede weitere ‚Modernisierung' zu kaum mehr als zu einem ‚Fortschritt' in der Verslumung der Welt (vgl. Davis 2011) und zu einem Fortschreiten der ökologischen Katastrophe (vgl. Konicz 2020). Somit ist es naheliegend, alle Ansprüche und Versprechen von ‚Modernisierung' und ‚Entwicklung' zurückzuweisen. In diesem Kontext steht ‚Sumak Kawsay' oder spanisch ‚Buen Vivir'. Zum Buen Vivir schreibt Tatiana López-Ayala: „Das Buen Vivir als Konzept entstand in Bolivien und Ecuador vor dem Hintergrund erstarkender Proteste (indigener) sozialer Bewegungen gegen eine von IWF und Weltbank verordnete, neoliberale Entwicklungs- und Wirtschaftspolitik. Der Ausbau des extraktivistischen Exportmodells sowie die Privatisierung zentraler Wirtschaftszweige, wie des Wassersektors in Bolivien, führten zu wachsender sozialer Ungleichheit sowie zu einer zunehmenden Zerstörung natürlicher Lebensräume, insbesondere der Regenwälder [...]. Das Buen Vivir tritt somit als Antwort auf eine gefühlte [sic] ‚Krise des westlichen Zivilisationsmodells' [...] auf den Plan. Diese offenbart sich in der trotz aller Entwicklungsbestrebungen weiterhin ansteigenden weltweiten Armut, dem Schwinden natürlicher Ressourcen und den verheerenden Folgen des Klimawandels. Verantwortlich gemacht für diese Krise wird von den Vertretern des Buen Vivir insbesondere das kapitalistische Wirtschaftssystem, welches auf der systematischen Unterwerfung der Natur und auf einem Paradigma endlosen Wachstums beruht und somit zu einer Bedrohung für das Leben auf dem Planeten wird [...]. Die Kritik am westlich-modernen Zivilisations- und Entwicklungsmodell beschränkt sich jedoch nicht auf eine bloße Kritik des Kapitalismus. Vielmehr richtet sich

das Buen Vivir gegen den gesamten ideologischen Unterbau der europäischen Moderne, welche sich unter anderem auf die Konzepte des Individualismus, Kolonialismus, Rationalismus und Institutionalismus gründet […] (López-Ayala 2017, 12).

Den südamerikanischen indigenen Bewegungen, die mit ‚Buen Vivir' zusammengefasst werden, geht es also um eine Etablierung eines ‚Guten Lebens'. Dieses soll nicht darin bestehen, das westliche Konsummodell und die moderne kapitalistische Lebensweise zu übernehmen. Vielmehr geht es darin darum, eine Lebensweise zurückzuweisen, die auf Ausbeutung und Plünderung der Natur basiert. Stattdessen soll eine Gesellschaft angestrebt werden, die ein ‚harmonisches Verhältnis' zur Natur aufweisen soll. Damit ist Buen Vivir unvereinbar mit allen modernen vorgezeichneten ‚Entwicklungswegen'. Modernisierung liefe auf nichts anderes hinaus, als auf eine Angleichung an die westlichen kapitalistischen Staaten. Diese Angleichung würde jedoch für viele trotzdem nur ein uneinlösbares Versprechen bleiben (vgl. Davis 2011). Da eine solche Angleichung vor allem dadurch finanziert wird, dass entsprechende Länder exzessiv Rohstoffe abbauen (Neo-Extraktivismus), führt ‚Entwicklung' zu einer Verschärfung der ökologischen und sozialen Krise. *Man würde also durch eine weitere Modernisierung einen Weg einschlagen, der sich bereits als historische Sackgasse und als ökologisches Desaster erwiesen hat.*[1] Unter den ‚linken' Regierungen Lateinamerikas wurde die Ausplünderung der Natur *nicht* zurückgefahren, sondern sie nahm noch weiter zu. ‚Mehr Wohlstand' soll auch für die ‚Progressiven' durch noch mehr Naturausbeutung erlangt werden (vgl. z. B. Gudynas 2013 sowie Brand; Muno 2014). Als Abwendung von den Modernisierungsversprechen bzw. -drohungen und einer nachholenden Entwicklung überhaupt (egal ob neoliberale oder ‚progressive') haben Positionen des Buen Vivir in einigen südamerikanischen Ländern (Ecuador und Bolivien) Eingang in die Staatsverfassungen gefunden. Es ist nicht überraschend, dass eine bloß ‚juristische Anerkennung' nicht zur erhofften Umkehr geführt hat.[2]

Mit der Ablehnung eines Entwicklungsmodells, durch welches ‚Wohlstand' erlangt werden soll, indem die Natur als bloßer ‚Rohstoff' verwertet wird,

1 Ganz abgesehen davon, dass eine weltweite Verallgemeinerung der westlichen Lebens- und Konsumweise mehrere Erden benötigen würde.

2 Zu bemerken ist aber auch, dass Acosta keinesfalls so naiv ist anzunehmen, dass eine bloße juristische Anerkennung für eine Transformation der Gesellschaft genügen würde.

hat Buen Vivir eine inhaltliche Überschneidung mit der Postwachstumsbewegung, die ebenfalls den mit der westlich „imperialen Lebensweise“ (vgl. Brand; Wissen 2017) einhergehenden ausufernden Ressourcenverbrauch kritisiert (vgl. Acosta; Brand 2018, 142ff.). Allerdings ist ein entscheidender Unterschied zur westlichen Postwachstumsbewegung hervorzuheben: Buen Vivir verweist auf die Erfahrungen kolonialer und postkolonialer Unterdrückung indigener Völker. Diese erleiden den *aus allen Poren blut- und schmutztriefenden Charakter* kapitalistischer Modernisierung (vgl. Marx 2005, 788). Daran hat sich bis heute *nichts* geändert, wie man beispielsweise in Brasilien unter dem Faschisten Bolsonaro sehen kann.

Im folgenden geht es zunächst darum, die Positionen von Buen Vivir auszubreiten. Ich beziehe mich dazu vorwiegend auf Alberto Acosta (Acosta 2012). Acosta war der Energieminister Ecuadors und Präsident der Verfassungsgebenden Versammlung Ecuadors 2007/2008 und gilt als ein bedeutender Vertreter des Buen Vivir.

2. Das ‚Gute Leben‘ nach Alberto Acosta

Buen Vivir betont insbesondere, wie schon eingangs angedeutet, dass die Bestrebungen, sich zu modernisieren, sich dem westlichen Entwicklungsweg samt entsprechender Lebensweise anzugleichen, abzulehnen sind. Dies schließt auch die „bisher real existierenden Sozialismen“ (Acosta 2015, 71) mit ein. Denn erstens würde eine entsprechende Finanzierung über den Neo-Extraktivismus laufen, d. h. die entsprechenden Länder würden dann vor allem als *Rohstofflieferant* fungieren und zweitens ist das anzustrebende ‚Endresultat‘ ohnehin ein Auslaufmodell: Der „vorherrschende Lebensstil ist global nicht haltbar“ und „könnte in einem kollektiven Selbstmord enden“ (ebd., 40).

Kapitalismus wird vor allem als System institutioneller und rassistischer Unterdrückung gesehen und er impliziert eine Lebensweise, die die Natur nur als zu verwertenden Rohstoff ansieht. Beansprucht wird also, mit der kapitalistischen Produktions- und Lebensweise zu brechen um „andere Lebensformen zu schaffen, die nicht von der Kapitalakkumulation bestimmt werden“ (ebd., 37). Angestrebt wird eine „Rückkehr zu den Gebrauchswerten“ (ebd., 39). Es ginge also nicht darum, den kapitalistisch produzierten Reichtum nur umzuverteilen, es ginge vielmehr um radikale Veränderungen. In den Worten Acostas: „Es

geht nicht um ein optimales materielles Akkumulationssystem. Auch reicht es nicht, die gesammelten Früchte besser zu verteilen oder umzuverteilen. […] Die Welt braucht tief greifende radikale Veränderungen. Es muss dringend die vereinfachende Auffassung überwunden werden, dass der Ökonomismus die Gesellschaft bestimmt. Vonnöten ist eine andere Form gesellschaftlicher Organisation sowie eine neue politische Praxis. Um das zu erreichen, muss Kreativität geweckt und wieder auf das Leben gesetzt werden. Nur so können wir vermeiden, zu reinen Vollstreckern veralteter Verfahren und Rezepte zu werden" (ebd., 10).

Das ‚Gute Leben' wird dabei als ein pluralistisches Konzept gedacht, da vermieden werden soll, einen richtigen Masterplan für alle behaupten zu wollen: „Was beim Konzept des ‚Guten Lebens' zählt, ist das menschliche Individuum, integriert in seine Gemeinschaft, das harmonische Beziehung mit der Natur pflegt und dabei, individuell genauso wie in der Gemeinschaft, nach dem Aufbau eines nachhaltigen, würdigen Lebens für alle strebt. Zunächst muss man die Vorstellung eines universellen Plans für das ‚Gute Leben' ablegen, das zu jeder Zeit und an jedem Ort gültig und unbestreitbar ist. Es ist angemessener, von ‚Guten Leben' in der Mehrzahl zu sprechen, um der Konstruktion einer neuen Kultur, in der eine Pluralität der Ansätze mit einer Radikalität der Lösungen Hand in Hand geht, die Tore zu öffnen. Sie soll an die jeweiligen Visionen und Lebensweisen angepasst sein und ein Leben in Fülle anstreben" (ebd., 16). Es gilt dabei indigene Traditionen zu stärken, vor allem von solchen Gemeinschaften, „die nicht vollkommen von der kapitalistischen Moderne absorbiert wurden und die es geschafft haben, an deren Rand weiterzubestehen" (ebd., 15). Hieran schließt sich die Idee eines plurinationalen Staates an. Durch den soll gewährleistet werden, dass indigene Gemeinschaften nicht von der Moderne (endgültig) überrollt, sondern ihnen soll zu ihrem eigenen Recht verholfen werden. Dazu heißt es weiter: „In einem plurinationalen Staat müssen die kulturellen Kodices der indigenen Völker und Nationalitäten berücksichtigt werden. Das heißt, dass eine breit angelegte Debatte über dieses Thema zugelassen werden muss, um einen anderen Staat zu ermöglichen, der nicht an eurozentrische Traditionen gebunden ist. Bei diesem Prozess müssen die bestehenden Strukturen neu gedacht werden; Institutionen müssen aufgebaut werden, in denen eine horizontale Machtausübung zur Realität werden kann. Um das zu erreichen, muss der Staat von Einzelnen und vor allem von den Gemeinschaften als

aktiven sozialen Organisationsformen ‚verbürgert' werden. Mit anderen Worten: Die Demokratie als solche muss neu gedacht und vertieft werden" (ebd., 35). Hintergrund dieser Idee sind die westliche Dominanzkultur und 500 Jahre der kolonialen Unterdrückung: „Die Überwindung von Ungleichheit und Ungerechtigkeit ist genauso unerlässlich wie Entkolonialisierung und die Befreiung von patriarchalen Strukturen. Darüber hinaus muss der Rassismus bezwungen werden, der in vielen unserer Gesellschaften tief verwurzelt ist. Die sozialen wie auch die territorialen Fragen müssen dringend aufgegriffen werden" (ebd.). Unklar bleibt, ob Acosta auch patriarchalische Strukturen in den indigenen Gemeinschaften selbst im Blick hat. Fraglich bleibt, ob ein krisengeschüttelter Staat, der auf Biegen und Brechen auf eine erfolgreiche Kapitalakkumulation angewiesen ist, sich derart ‚gebrauchen' lässt, dass er indigene Gemeinschaften und ihre Lebensweise als gleichberechtigt anerkennt und darauf verzichtet, z. B. Öl in den betreffenden Gebieten abzubauen. Tatsächlich war es sogar so, dass Buen Vivir als Jargon missbraucht wurde, um das Gegenteil zu rechtfertigen, wofür Buen Vivir stehen soll: So z. B. als Propaganda für „Megabergbauprojekte" (ebd., 87). Gleichberechtigung im bürgerlichen Sinn ist aber nichts anderes als die Gleichberechtigung auf dem Markt und nur so eine Gleichberechtigung ist der Staat seiner eigenen Logik nach zu vergeben imstande. Dass ein kapitalistisches Regime die eigentliche Zielsetzung von Buen Vivir nicht erfasst oder schlicht ignoriert und Buen Vivir in ‚mehr Kapitalakkumulation' übersetzt ist folgerichtig, zumal der Staat alle seine Aktivitäten auch *finanzieren* muss.

Zu den indigenen Traditionen, die Acosta vor allem im Blick hat, sind diejenigen, die eine andere Beziehung der Menschen zur Natur und der Menschen zueinander zum Inhalt haben. Anders als in der bürgerlichen Gesellschaft, wird die Natur nicht als etwas dem Menschen Feindliches, das bezwungen und beherrscht werden muss, angesehen, ganz im Gegenteil: Als Teil der Natur begreift sich der Mensch als zur Natur zugehörig und das Leben in und mit der Natur muss dergestalt sein, dass der Natur zu ihrem Recht verholfen wird, d. h. angestrebt wird eine Lebensart, die in ‚Harmonie' zur Natur steht. Kriterium für ein ‚Existenzrecht' der Natur ist also nicht die Nützlichkeit für den Menschen: „Diese biozentrische Haltung gründet auf einer alternativen ethischen Perspektive und erkennt die eigenen Werte der Umwelt an. Alles Seiende hat, auch wenn es nicht identisch ist, einen ontologischen Wert, auch dann, wenn es dem Menschen nicht nützlich ist" (ebd., 36). Hintergrund einer

solchen antiutilitaristischen Haltung ist natürlich der kapitalistische Raubbau an der Natur, durch den der abstrakte Reichtum (G-W-G') realisiert werden soll. Eine Anerkennung der Natur als Rechtssubjekt fand dann Eingang in die Verfassung Ecuadors, was einen weiteren Raubbau an der Natur nicht wirklich verhinderte.

Eine solche Auffassung die Natur ‚ethisch aufzuwerten' findet sich in verschiedenen Weltregionen. Der ‚Anlass' ist dabei recht ähnlich: So kritisiert Vandana Shiva die kapitalistische Modernisierung Indiens. Sie wirft der westlichen Wissenschaft vor, nichts anderes zu sein als ein Ausdruck der kapitalistischen Ökonomie, alle Natur als Rohstoff zu sehen und sich berechnend und beherrschend zu ihr zu verhalten. So erteilt sie dem reduktionistischen und mechanistischen Denken der westlichen Traditionen eine Absage. Die Modernisierung Indiens mit ihren katastrophalen ökologischen Folgen (Grüne Revolution) sei ein Resultat dieser Denkweise, die keineswegs ‚neutral' sei. Sie kontrastiert westliche Naturbeherrschung mit traditionellen indischen und indigenen Vorstellungen, dass traditionelle Gemeinschaften, um die vielfältigen Beziehungen in der Natur wissen und ihr ‚Wirtschaften' daher nicht innerhalb weniger Jahre in eine ökologische Katastrophe führt (vgl. Shiva 1989).

Sowohl bei Shiva als auch bei Acosta, werden vormoderne bzw. indigene Naturvorstellungen nicht kritisiert. Eine Naturauffassung, die die Natur nur unter dem Aspekt wahrnimmt, welchen menschlichen Nutzen man aus ihr ziehen kann, ist zwar vollkommen zurecht zurückzuweisen. Aber die Vorstellung, Menschen könnten sich ‚harmonisch' zur Natur verhalten, ist sehr problematisch. Unterstellt wird mit diesem Begriff, dass die Natur ein In-Sich-Seiendes stationäres Ganzes wäre, in das sich der Mensch *einzufügen* habe. Auch wenn es bei Acosta nicht anklingt, sind biozentrische Anschauungen durchaus mit menschenfeindlichen Positionen vereinbar bzw. verknüpft, wofür die sog. Tiefenökologie ein beredtes Beispiel abgibt (vgl. Ditfurth 1996, 123ff.). Ausgeblendet werden auch die negativen Seiten der Natur (Krankheiten, Verwüstungen und Tod durch Vulkanausbrüche, Erdbeben u.ä.). Von einer wirklichen Harmonie kann also nicht die Rede sein. Da auch in einer nichtkapitalistischen Gesellschaft Eingriffe in die Natur nicht vermeidbar wären, würde sich vielmehr die Frage stellen, welche Natur ‚produziert' werden könnte. Ein Leben in Harmonie mit der Natur ist also zunächst nur eine leere Abstraktion. Sicherlich lässt sich dieser Begriff konkretisieren, wenn man lokale agrikulturelle

indigene Gemeinschaften anschaut, aber es ist fragwürdig, ob ein derartiges ‚nachhaltiges' indigenes Wirtschaften (was wohl mit ‚Harmonie' letztendlich gemeint sein dürfte) dabei hilft, das Problem anzugehen, den kapitalistischen Stoffwechselprozess mit der Natur zu transformieren, anstatt ihn womöglich ersatzlos abzuschaffen oder auf lokale Kleinproduktion einer Subsistenzwirtschaft herunterzubrechen. Acosta betont zwar, dass das Konzept des Guten Lebens sich nicht auf bäuerliche Zusammenhänge beschränken sollte (ebd., 169) und keineswegs, im Sinne „einer Rückkehr in die Vergangenheit" oder gar im Sinne eines „Rückfall[s] in einen indigenen Mystizismus" gemeint sei (ebd., 89), allerdings weicht er durch die Hervorhebung von Harmonie diesem Problem von vornherein aus.

Wie Robert Kurz betont hat, ist es dem Menschen, obgleich Naturwesen, nicht möglich, sich ‚harmonisch' zur Natur zu verhalten, da der Mensch mit der Natur nicht ‚eins' ist. Das Verhältnis zur Natur besteht darin, einen spezifischen Stoffwechsel mit der Natur einzugehen, der auch dazu führt, dass die Natur umgeformt und damit selbst *verändert* wird: „Da gesellschaftliche und natürliche Prozesse nicht identisch sind, können sie kollidieren. Kein Mensch kann einfach ‚im Einklang mit der Natur leben', wie es die grüne Ideologie fordert. Sonst wäre er selber bloß Natur, also ein Tier. Gesellschaft ist nicht unmittelbar Natur, sondern ‚Stoffwechselprozeß mit der Natur' (Marx), also Umgestaltung und ‚Kulturalisierung' der Natur (Kultus bedeutete ursprünglich Ackerbau). Damit dieser Prozeß nicht zu katastrophalen Friktionen führt, ist eine vernünftige Organisation der Gesellschaft erforderlich. Vernunft heißt in dieser Hinsicht nichts anderes als eine Reflexion der Naturzusammenhänge im Bewußtsein und ein entsprechendes Verhalten bei der gesellschaftlichen Umgestaltung der Natur, das sinnlosen Raubbau und destruktive Nebenwirkungen vermeidet" (vgl. Kurz 2002). Die Natur ist also nichts Statisches. Dabei entscheidet die „Form der gesellschaftlichen Arbeit […] über die spezifischen Zwecke und Triebkräfte von Produktion und Konsumtion und über Art und Umfang der Eingriffe in die Natur" (Böhme; Grebe 1985, 27). Die ‚Form der gesellschaftlichen Arbeit' kommt aber bei Acosta gerade nicht in den Blick.

Obgleich Acosta wichtige Punkte zusammenträgt, verbleibt er auf einer phänomenologischen Ebene. Beansprucht wird, die „Wege der Hölle zu kennen, um sie zu meiden" (ebd., 32); zugleich heißt es, dass die „Grundlagen des Systems […] in diesem Text nicht erschöpfend ausgearbeitet werden [können]" (ebd.,

169). Eine systematische kategoriale Kritik fehlt. Es fehlt eine Kritik der Arbeit und zugleich der weiblich konnotierten und minderbewerteten Reproduktionstätigkeiten. Auch verwendet er einen eher veralteten Imperialismusbegriff. Ein Krisen- und Ausgrenzungsimperialismus ist ihm fremd (vgl. Kurz 2003). Das Problem der ‚gesellschaftlichen Synthesis' (vgl. Abschnitt 3) wird von ihm noch nicht einmal gestreift. Ganz im Gegenteil. Die theoretischen Defizite der Postwachstumsbewegung sind auch hier gang und gäbe.[3] So nimmt Acosta etwa einen positiven Bezug auf Lokalwährungen. Das ist eine Konsequenz aus der Forderung einer „selektive[n] und zeitweilige[n] Trennung vom Weltmarkt" und der damit einhergehenden Forcierung einer „Dezentralisierung" (ebd., 148). Es ginge um einen Aufbau, der „von unten und von innen heraus" erfolgt und „den lokalen Gegebenheiten gerecht wird; durch ihn gewinnen beispielsweise alternative Währungen an Gewicht, mit denen die Gemeinschaft wieder Herr über ihre Wirtschaft werden kann" (ebd., 147).

Sicherlich ist es angesichts der teils vollkommen absurden kapitalistischen Distributionsketten (vgl. z. B. Böge 1992) sinnvoll, diverse Dinge lokal zu erledigen. Es gibt aber viele Dinge, die nur Resultat einer komplexen ‚Arbeitsteilung' bzw. einer ‚stofflich-technischen Funktions- und Organisationsteilung' sein können, die keinesfalls lokal erledigt werden könnte (wie das technische Equipment der medizinischen Versorgung, die Herstellung von Medikamenten, die Produktion von Solarzellen, die Infrastruktur zur Abwasseraufbereitung usw.).

Die in diesem Zusammenhang entscheidend zu stellende Frage ist also nicht ‚lokal oder global', sondern wie gelangt man zu einer Produktionsweise, in der Produktion und Verteilung von allen Gesellschaftsmitgliedern geplant und durchgeführt werden, ohne dass zwischen die Menschen ein fetischistisches Medium tritt, dem sie dann unterworfen sind? In den Worten von Robert Kurz: „Autonomie heißt nämlich nicht, alles selber zu machen und die Reproduktion unter ein borniertes Gemeinschafts-Ethos zu zwingen. Autonomie bedeutet vielmehr gerade umgekehrt, daß sozialökonomische Beziehungen keinem äußeren, irrationalen und fetischistischem Zwangsverhältnis mehr unterliegen, sondern auf einer bewußten und freien Kommunikation beruhen,

3 Für die Exit Nr. 18 ist ein Text geplant, der sich ausführlich mit der Postwachstums- und Commonsbewegung auseinandersetzt.

die dem Individuum Eigensinn, Entfaltungs- und Rückzugsmöglichkeiten bietet. Es gilt also, ein soziales Terrain der Autonomie in diesem Sinne zu besetzen, das nur leben kann, wenn es sich nicht regressiv abschottet, sondern in vielfältige und weitreichende Beziehungen tritt, die gerade die irrationalen nationalen, religiösen und ‚ethnischen' Bezüge, wie sie in der Geschichte der Modernisierung zu Ausgrenzungsmustern der Konkurrenz geworden sind, durchbrechen und aufheben können statt sie zu zementieren" (Kurz 1997, 78f.).

Die fehlende Arbeitskritik macht sich bei Acosta besonders unappetitlich bemerkbar. Alle Tätigkeiten, produktive wie reproduktive, sollen gleichberechtigt sein. Dann heißt es: „Arbeit ist also ein Recht und eine soziale Pflicht in einer Gesellschaft, die das ‚Gute Leben' anstrebt. Deshalb kann keine Form der Arbeitslosigkeit oder Unterbeschäftigung (!) toleriert werden. Die Herausforderung des ‚Guten Lebens', das in großem Maß mit dem Thema Arbeit verbunden sein wird, muss über die Stellung der Arbeit gelöst werden. Es geht nicht einfach darum ‚mehr' zu produzieren. Es muss für ein gutes Leben produziert werden. Sobald alles seine Ordnung bekommen hat, wird die Arbeit das Leben der Menschen würdiger (!) machen. Arbeit sollte dann als Raum der Freiheit und des Genusses verstanden werden" (ebd., 155). Weiterhin „sollte man an eine Umverteilung der ständig knapper werdenden Arbeitsplätze denken" (ebd.). Acostas Lösungsansatz: „Kürzung der Arbeitszeiten und eine Umverteilung der Arbeit" sowie eine „kollektive Neudefinition der axiologischen und existentiellen Bedürfnissen des Menschen" (ebd.). Ob aus einer Arbeitszeitverkürzung auch eine Kürzung des Lohnes folgen muss, schreibt Acosta nicht. Ebenso wenig wird thematisiert, *warum* die Arbeitsplätze knapper werden. Von einer *Abschaffung* des Arbeitsmarktes und der Lohnarbeit ist schon gar nicht die Rede.

Es kommt noch besser. Acosta meint mit dem Bezug auf Ferdinand Braudel[4] einen Unterschied zwischen Marktwirtschaft und Kapitalismus ausmachen zu können, ja „der Kapitalismus [kann] sogar ein ‚Antimarkt' sein" (ebd., 160). Und zwar genau dann – dreimal darf geraten werden – „wenn sich die Unternehmer – in mehr oder minder starker Monopolstellung – […] verhalten" (ebd.). Der Ordo-Liberalismus lässt grüßen! Mit dieser Unterscheidung folgert

4 Zu Braudel vgl. Kurz 2012, 373ff.

Acosta, es hätte lange Zeit vor Ankunft der Europäer bei den Indigenen „den Markt als ein soziales Konstrukt auf der Basis von Solidarität, Gegenseitigkeit und Verhältnismäßigkeit“ gegeben (ebd.). Offenbar retrojiziert Acosta moderne Kategorien in die Vergangenheit. Wenn Gegenstände in vormodernen Zeiten die ‚Hände gewechselt‘ haben, hat dies wohl eher mit personellen Verpflichtungsverhältnissen[5] zu tun gehabt. In der Tat erinnern einige der indigenen ‚Wirtschaftslogiken‘, die Acosta vorstellt, an Reste eben solcher Verpflichtungsverhältnisse (ebd., 166f.).

Acosta betont, dass nicht „erst der Kapitalismus ganz überwunden werden muss, um anschließend das Gute Leben voranzutreiben“ (ebd., 72). Ein ‚reformistisches Moment‘ ist also naheliegend. Seine ‚Reformvorschläge‘ sind allerdings aberwitzig: „Um eine auf Solidarität gründende Wirtschaft aufzubauen, müssen andere Formen von Produktion, Handel, Konsum, Kooperation und Akkumulation finanzieller Mittel (!!) gefunden werden“ (ebd., 145). Zu letzterem wird eine „Demokratisierung des Zugangs zu finanziellen Mitteln“ (ebd., 172) angestrebt. Anstatt etwa einen kompletten Schuldenschnitt zu fordern, unterscheidet er zwischen „legal und legitim entstandenen Schulden, die bezahlt werden können, und solchen, die angefochten werden müssen, weil sie im Rahmen der Wucher- und Korruptionsschulden zustande gekommen sind“ (ebd., 183). Dann müssen die „Steueroasen verschwinden“ und es müssen „all die Steuern eingeführt werden, die für internationale Finanztransaktionen vonnöten sind (Tobin-Steuer), um die Finanzspekulation zu bekämpfen“ (ebd., 184). Fehlt noch die Forderung nach einem Sozialdemokraten als Arbeitsminister, um ‚Müßiggang und Parasitentum zu bekämpfen‘.

Es sollte also deutlich geworden sein, dass es sich bei Buen Vivir mitnichten um eine fundamentale Kapitalismuskritik handelt. Es werden bestimmte Erscheinungsformen des Kapitalismus abgelehnt und kritisiert, aber Acosta schafft nicht den Schritt in eine kategoriale Kritik und damit einen Bruch mit der globalen kapitalistischen Gesellschaftsform. Gerade die fehlende Radikalität mag ein Grund dafür sein, warum Buen Vivir, ähnlich wie auch die Postwachstumsbewegung, eine vergleichsweise große Bekanntheit für sich verbuchen kann.

5 Vgl. dazu Kurz 2012 sowie Bockelmann 2020.

3. Zur gesellschaftlichen Synthesis

Acosta benennt phänomenologisch wichtige Zusammenhänge, wenn auch mehr erzählend statt systematisch analytisch-dialektisch: die Haltlosigkeit der westlichen (und östlichen) Modernisierung, der kapitalistischen Lebensweise, eine Kritik der (neo)kolonialen Unterdrückung und des Verhältnisses zur Natur, das sie nur als ausbeutbaren Rohstoff ansieht. Eine kategoriale Kritik wird dagegen nicht angegangen. Weder findet sich eine Kritik der Arbeit, noch eine Kritik der Wert- bzw. Kapitalform[6] und schon gar nicht eine der geschlechtlichen Abspaltung.[7] Ebenso findet sich keine Kritik des Staates.[8] Es geht ihm darum, den aktuellen Staat abzulehnen, egal ob neoliberal oder ‚links'. Er möchte einen *anderen* Staat, der den bisher Marginalisierten Zugang und Perspektiven gewährt. Hintergrund u. a. ist, dass indigene Völker nicht von ihrem Land zwecks Rohstoffgewinnung vertrieben werden oder in einer vergifteten Landschaft dahinsiechen. Intendiert ist also etwas Unmögliches: Die Anerkennung durch den kapitalistischen Staat, sich und die Natur nicht durch das ‚automatische Subjekt' verwerten zu müssen. Es ist also kein Wunder, warum eine Erhebung der Rechte der Natur in den Rang der Verfassung nichts gebracht hat. Dies ist vergleichbar mit dem hiesigen heuchlerischen Diskurs über ‚Nachhaltigkeit' und ‚grünes Wachstum'.

Wenn aber eine Alternative zum Kapitalismus – und nicht wie Acosta letztlich nur eine Alternative *im* Kapitalismus – angegangen werden soll und das nicht erst am Sankt-Nimmerleins-Tag, muss das Problem der *gesellschaftlichen Synthesis* entfaltet werden, d. h. „das Problem einer *spezifischen Qualität der übergreifenden Vermittlung* […] *als Form des gesellschaftlichen Zusammenhangs*" (Kurz 2011, 130, Hervorh. TM). Statt dessen soll Acostas Alternative ausgerechnet u. a. über Alternativwährungen, mehr Regionalbezug und aberwitzige Reformen entwickelt werden.

Wie ist das Verhältnis der einzelnen (indigenen) Gemeinschaften und der aus ihnen entstandenen ‚Produktionseinheiten' zu bestimmen, wenn Markt und Staat überwunden werden sollen und eine *komplexe Funktionsteilung* notwendig

6 Vgl. dazu Kurz 2004/2005/1994b sowie die Vorträge von Robert Kurz „Zur Kritik der Arbeit" https://www.freie-radios.net/10566 und „Fetischvernunft oder kategoriale Kritik?" http://audioarchiv.blogsport.de/2009/03/16/fetischvernunft-oder-kategoriale-kritik/.

7 Vgl. dazu Scholz 2010/2011/2013.

8 Vgl. dazu Kurz 2003 die Kapitel „Das Ende der Souveränität" und „Der globale Ausnahmezustand" sowie ders. 2010/2011.

bleibt und aufrechterhalten werden muss? Klarerweise kann keine ‚Produktionseinheit' alles herstellen und kaum jemand würde ernsthaft anstreben, die Gesellschaft auf selbstgenügsame Dörfer zu reduzieren. Wie ist also der ‚übergeordnete Zusammenhang' der einzelnen Gemeinschaften zu denken? In welches Verhältnis setzen sie sich, um sich als Glied einer *gesellschaftlichen* Produktion zu betätigen? Hier erscheint wieder das Problem jedes ‚Sozialismus' seit dem 19. Jahrhundert, der sich vom etatistischen Sozialismus der Marxisten und Leninisten abgrenzte. Robert Kurz führte dazu aus: „Der anarchistische und überhaupt jeder kleinbürgerliche Sozialismus, der von den transzendentalen Formen des gesellschaftliche Verhältnisses abstrahiert, die dem empirischen Willen vorgeschaltet sind, möchte die Frage der Alternative eben stets auf unmittelbar empirische und ‚einfache' Willensverhältnisse reduzieren. Deshalb kommt er immer auf kleine, überschaubare ‚Modelle' von Genossenschaften und basisdemokratischen Gemeinden. Innerhalb von deren Grenzen soll alles ‚herrschaftsfrei' und nach gemeinsamen Beschlüssen ablaufen" (ebd., 129). Zweifellos sind hiermit auch Buen Vivir sowie Commons- und Postwachstumsbewegung angesprochen. Und weiter Kurz: „Damit ist jedoch weder die Realität noch der Begriff eines *gesellschaftlichen Zusammenhangs* gewonnen, es sei denn, man wollte die Menschheit auf das Niveau voneinander isolierter Kuhdörfer mit rohester Subsistenzproduktion zurückwerfen. Auf deren Basis würden sich dann allerdings erst recht entsprechend rohe und primitive Herrschaftsstrukturen herausbilden. Die entscheidende Frage ist also die nach den *übergreifenden Organisationsformen* der vielen einzelnen Teilproduktionen, Infrastrukturen und ‚Gemeinden' nach ihrem *inneren Beziehungsverhältnis*, das erst als Ganzes so etwas wie *Vergesellschaftung* und damit auch ein *gesellschaftliches Verhältnis* ausmacht. Weder kann man sich damit begnügen, die befreite Gesellschaftlichkeit als bloß äußerliche ‚Summe' jener genossenschaftlichen Mikrostrukturen zu bestimmen noch ist deren ‚Modell' hinreichend für eine gesamtgesellschaftliche und gar transnationale oder planetarische Vermittlung der Milliarden von einzelnen Reproduktionstätigkeiten. […] Der übergreifende gesellschaftliche Zusammenhang bildet eine eigene *Qualität*, die ihre eigene Vermittlungs- und Organisationsform finden muss. Und dieser vermittelnde gesellschaftliche Zusammenhang ist es, der in seiner herrschenden negativen Qualität als fetischistische Selbstzweckbewegung die apriorische Form des empirischen Willens bestimmt. Es ist also eine naive Illusion, letzteren für sich im kleinen Maßstab anders qualifizieren zu wollen, während der eigentliche, weil übergreifende gesellschaftliche

Formzusammenhang unbewältigt und geradezu eine unreflektierte ‚black box' bleibt" (ebd., 129f., Hervorh. i. O.).

Wenn die Synthesis eben nicht mehr über Warenproduktion und Geld oder entsprechende Surrogate hergestellt und zugleich ein Absturz in Subsistenzwirtschaft vermieden werden soll, dann bedeutet das, dass eine ‚buntscheckige' Produktion mit einer komplexen Funktionsteilung vorliegen muss. Die verschiedenen ‚Produktionseinheiten' müssten sich koordinieren, sich aufeinander abstimmen, die Produktion planen. Diese Art der Produktion wäre aber nicht der Konsumption äußerlich (bei der der ‚Konsument' sich als ‚Verbraucher' über den Schrott und Unsinn beschwert, den ihm der Produzent geliefert hat) und ebenso läge kein der (Waren)Produktion abgespaltener Bereich vor.[9]

Es bleibt das Problem, wie die indigenen Gemeinschaften oder die aus ihnen entstandenen ‚Produktionseinheiten des Guten Lebens' ihr *gesellschaftliches Band* knüpfen könnten, ohne auf Surrogate von Markt und Staat zurückzugreifen (so wie Lokalwährungen). Es ginge darum, die Produktion dem Kapitalismus zu entreißen, ohne sie zu übernehmen und ohne sie einfach stillzulegen. Noch einmal in den Worten von Robert Kurz: „Das ökonomische Grundproblem besteht dabei darin, daß vorgelagerte Tätigkeiten nicht mittels Warentausch und Geldbeziehungen verbunden werden, sondern dass eine *vermittelte Identität* von Produzenten und Konsumenten auf erweiterter Stufenleiter hergestellt wird. Es geht dabei nicht um eine grundsätzliche betriebswirtschaftliche Spezialisierung, sondern um eine polytechnische Funktionsteilung, die z. B. personell alternierend sein kann. […] Es geht ferner auch nicht um einen Austausch abstraktifizierter Äquivalente in einer bloß naturalen Form […], sondern um eine rein stofflich-technische Funktionsteilung, bei der es nur darauf ankommt, daß innerhalb des Funktionszusammenhangs die notwendigen Dinge in der notwendigen Quantität und Qualität herstellt werden. […] Es käme aber darauf an, die Funktionsteilungen in einen rein am Bedarf der Beteiligten orientierten Zusammenhang der Identität von Produktion und Konsumption zu bringen." (Kurz 1997, 88, Hervorh. i. O).

9 Vgl. dazu Scholz 2013.

4. Schluss

Eine Kapitalismuskritik, die radikale Veränderungen anstrebt, wie von Acosta angeführt, muss über eine phänomenologische Betrachtungsweise hinausgelangen. So wichtig Abwehrkämpfe gegen Neo-Extraktivismus, Rassismus und anderes von Acosta Erwähntes auch sind, sie können eine kategoriale Kritik des Kapitalismus nicht ersetzen. Spätestens dann, wenn diverse ‚Reformvorschläge' gemacht werden, rächt es sich, den theoretischen Horizont nicht wesentlich über der ‚Oberfläche des Alltags' angesetzt zu haben. Wenn Acosta über alternative Möglichkeiten der Finanzmittelakkumulation schreibt, so ist damit ausgedrückt, dass seine Phantasie nicht allzu weit reicht. Die angestrebte Alternative zum Kapitalismus entpuppt sich dann als Alternative im Kapitalismus.

Literatur

Acosta, Alberto; Brand, Ulrich: *Radikale Alternativen – Warum man den Kapitalismus nur mit vereinten Kräften überwinden kann*, München 2018, zuerst Quito 2017.

Acosta, Alberto: *Buen Vivir – Vom Recht auf ein gutes Leben*, München 2015, zuerst Quito 2012.

Bedszent, Gerd: *Zusammenbruch der Peripherie – Gescheiterte Staaten als Tummelplatz von Drogenbaronen, Warlords und Weltordnungskriegern*, Berlin 2014.

Bockelmann, Eske: *Das Geld – Was es ist, das uns beherrscht*, Berlin 2020.

Böge, Stefanie: Erfassung und Bewertung von Transportvorgängen: Die produktbezogene Transportkettenanalyse, 1992, auf stefanie-boege.de.

Böhme, Gernot; Grebe, Joachim: Soziale Naturwissenschaft – Über die wissenschaftliche Bearbeitung der Stoffwechselbeziehung Natur-Mensch, in: Böhme, Gernot; Schramm, Engelbert (Hg.): S*oziale Naturwissenschaft – Wege zu einer Erweiterung der Ökologie*, Frankfurt 1985.

Brand, Alexander; Muno, Wolfgang: Klima versus Öl – Das Ausbleiben der Klima- und Energiewende im Ölstaat Venezuela, in: *Peripherie – Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt* Nr. 136, Münster 2014, 445-469.

Brand, Ulrich; Wissen, Markus: *Imperiale Lebensweise – Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, München 2017.

Davis, Mike: *Planet der Slums*, Hamburg/Berlin 2011, zuerst London 2006.

Ditfurth, Jutta: *Entspannt in die Barbarei – Esoterik, (Öko-)Faschismus und Biozentrismus*, Hamburg 1996.

Gudynas, Eduardo: Die neue alte Entwicklungsstrategie Lateinamerikas: Der Extraktivismus und seine Folgen, in: Burchart, Hans-Jürgen; Dietz, Kristina; Öhlschläger, Rainer (Hg.): *Umwelt und Entwicklung im 21. Jahrhundert – Impuls und Analysen aus Lateinamerika*, Baden-Baden 2013, 33-45.

Konicz, Tomasz: *Klimakiller Kapital – Wie ein Wirtschaftssystem unsere Lebensgrundlagen zerstört*, Berlin 2020.

Kurz, Robert: Antiökonomie und Antipolitik – Zur Reformulierung der sozialen Emanzipation nach dem Ende des „Marxismus", in: *Krisis – Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft* Nr.19, Bad Honnef 1997, 51-105.

Kurz, Robert: *Der Kollaps der Modernisierung – Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Leipzig 1994.

Kurz, Robert: Die Substanz des Kapitals Teil I, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr.1, Bad Honnef 2004, 44-129.

Kurz, Robert: Die Substanz des Kapitals Teil II, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr.2, Bad Honnef 2005, 162-235.

Kurz, Robert: Es rettet euch kein Leviathan – Thesen zu einer kritischen Staatstheorie I, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr.7, Bad Honnef 2010, 26-74.

Kurz, Robert: Es rettet euch kein Leviathan – Thesen zu einer kritischen Staatstheorie II, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr.8, Berlin 2011, 109-162.

Kurz, Robert: Fetisch Arbeit – Der Marxismus und die Logik der Modernisierung, in: Helmut Fleischer (Hg.): *Der Marxismus in seinem Zeitalter*, Leipzig 1994, 162-184.

Kurz, Robert: *Geld ohne Wert – Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 2012.

Kurz, Robert: Gesellschaftliche Naturkatastrophen – Die synchronen Überschwemmungen und Dürren in der ganzen Welt kündigen eine neue Qualität der ökologischen Krise an, 2002, auf exit-online.org.

Kurz, Robert: *Weltordnungskrieg – Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung*, Bad Honnef 2003.

López-Ayala, Tatiana: Das Buen Vivir als alternatives Entwicklungskonzept? – Eine wissenschaftstheoretische Einordnung, Köln 2017, online: https://lateinamerika.phil-fak.uni-koeln.de/sites/aspla/bilder/arbeitspapiere/lopez.pdf.

Marx, Karl: *Das Kapital Bd. 1*, Berlin 2005, 21. Aufl.

Ortlieb, Claus Peter: Ein Widerspruch zwischen Stoff und Form – Zur Bedeutung der Produktion des relativen Mehrwerts für die finale Krisendynamik, in: ders: *Zur Kritik des modernen Fetischismus – Die Grenzen bürgerlichen Denkens – Gesammelte Texte von Claus Peter Ortlieb 1997-2015*, Stuttgart 2019, 263-293.

Scholz, Roswitha: Das Geschlecht des Kapitalismus – Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef 2011, 2. verb. und erweit. Aufl., zuerst 2000.

Scholz, Roswitha: Feminismus – Kapitalismus – Ökonomie – Krise: Wert-Abspaltungs-kritische Einwände gegenüber einigen Ansätzen feministischer Ökonomiekritik heute, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 11, Berlin 2013, 15-63.

Scholz, Roswitha: Ohne meinen Alltours sag ich nichts – Postmodern(-männliche) Identität zwischen Differenzierungswahn und vulgärmarxistischer Theorieversicherung – Eine Replik auf Kritiken der Wert-Abspaltungstheorie, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 7, Berlin 2010, 201-250.

Shiva, Vandana: *Das Geschlecht des Lebens – Frauen, Ökologie und Dritte Welt*, Berlin 1989.

VII. Biblisch-theologischer Impuls zum Schluss

Ingo Schrooten

Den neuen Menschen anziehen?
Ein nachdenklicher Widerspruch zu Epheser 4,23-29

„[Die Wahrheit in Jesus ist, dass ihr] […] erneuert werdet in dem Geist eurer Gesinnung und den neuen Menschen angezogen habt, der nach Gott geschaffen ist in wahrhaftiger Gerechtigkeit und Heiligkeit.

> Deshalb legt die Sünde ab und redet Wahrheit,
> ein jeder mit seinem Nächsten! Denn wir sind untereinander Glieder.
>
> Zürnet und sündigt nicht! Die Sonne gehe nicht unter über eurem Zorn!
> Und gebt dem Teufel [diabolos, Durcheinanderwerfer, IS] keinen Raum!
>
> Wer gestohlen hat, stehle nicht mehr, sondern mühe sich vielmehr
> und wirke mit seinen Händen das Gute, damit er dem Bedürftigen
> mitzugeben hat!
>
> Kein faules Wort komme aus eurem Mund, sondern nur eins,
> das gut ist zur notwendigen Erbauung, damit es den Hörenden Gnade
> gebe!“ (Eph 4,23-29)

Neue Männer braucht das Land! Die Zukunft ist machbar, Frau Nachbar! Sprüche aus den 80er Jahren, die bei mir heute gleichzeitig lächelndes Kopfschütteln und sentimentale Gefühle auslösen. Diese Energie, gegen die Kriegsbedrohung und Destruktivität der kapitalistischen Gesellschaft, etwas anderes, gutes Neues zu setzen, hat mich damals fasziniert und beseelt. Neu beginnen. Das durchsetzen und leben, was den herrschenden Verhältnissen widerspricht und ein neues, gutes Miteinander aufblitzen lässt. Wohngemeinschaften als Modelle egalitären Zusammenlebens, alternative Betriebe, Basisgemeinden, Eine-Welt-Läden und Umweltläden als Zentren gesellschaftlichen Lernens ... Die Blase ist schnell geplatzt. Die Vorhaben wurden nicht eingelöst. Der neoliberale Kapitalismus hat die Programme von Individualität,

Autonomie und Selbstverwirklichung eingeholt und zur Realisierung neuer Produktlinien genutzt. Erneuerungen, die den sozialen Aufbruch der 1960er und 80er Jahre alt aussehen ließen. Erneuerungen, die an der grundsätzlichen Krise des Spätkapitalismus auch nichts ändern konnten.

Also lässt sich doch nichts bewegen? Die Erwartung einer neuen Welt ist ‚idealistischer' Blödsinn oder entspringt einem durch die gesellschaftliche Realität überholtem Klassenkampfpathos? Es geht ja doch alles den alten Gang? Die globale Zerstörung ist wahrscheinlicher als jede Veränderung zum Guten?

Was wird bloß aus unserer Welt? Diese ängstliche Frage kennen viele Menschen, junge und alte. Umweltzerstörung, Vereinzelung, Rechtsruck in vielen Ländern der Welt, Finanzkrise, Arbeitskrise, Klimakrise, Warlordismus, verwilderte Staaten sogar in der Mitte der „Alten Welt", die Liste der zerstörerischen Tendenzen lässt sich immer weiter fortsetzen. Kann es eine neue, gute Welt geben? Wann kommt sie? Wer bringt sie voran?

Aber sie ist doch schon da, sagt der Verfasser des Epheserbriefes, ein Schüler des Paulus. Der Messias Jesus ist der Friede, so schreibt er. In ihm sind alle Trennungen aufgehoben (Eph 2,11-22) Und durch die christliche Gemeinde wird die vielfältige Weisheit Gottes, sein Friedenswillen, allen erkennbar (Eph 3,6-12). Die Aufgabe der Gemeindemitglieder ist ‚nur', den neuen Menschen, der gütig und liebevoll diesem neuen Frieden entspricht, anzuziehen wie ein neues Kleid (Eph 4,23-29, s.o.).

Das sind große Worte, die der Prüfung an der Wirklichkeit nicht standhalten. Wo sind denn die Menschen, wo sehen wir Gemeinschaften, an denen ablesbar ist, was Gott mit der ganzen Welt an Gutem vorhat? Es sind großsprecherische Worte. Und für mich noch schlimmer: Hier wird jeder Trotz und jeder Widerspruchsgeist aufgegeben. Es sind systemimmanente und sich selbst begrenzende Worte. Fängt nicht schon hier, in den späteren Schriften im Neuen Testament, etwas an, was sich in der Kirchengeschichte fortsetzt: die Beschwörung eines Friedens, der nicht überall und für alle gilt, sondern nur für die Einsichtigen, und der nicht in der rauen Wirklichkeit sich durchsetzt, sondern im Herzen, im Kopf und im Bauch?

Vielleicht lässt sich so das unbefriedigende Bild vom neuen Kleid erklären. Zugrunde liegt wahrscheinlich die gnostische Rede vom strahlenden Lichtkleid, das die Menschen anziehen können, die den in ihnen wohnenden göttlichen Lichtfunken erkannt haben. So wird die Strahlkraft der göttlichen Energie nach außen gebracht. Der Gebrauch durch den Verfasser des Epheserbriefes entmytholigisiert das Bild. Die Außenwirkung bezieht sich auf konkrete Verhaltensweisen, die der mit dem Messias Jesus neu begonnenen Realität entsprechen. Aber der entmythologisierte Gebrauch des Bildes enthüllt das inhaltliche Problem seiner Gedanken. Die beschriebenen Verhaltensweisen beschreiben wirklich nicht einen grundsätzlich veränderten neuen Menschen. Sie sind erstaunlich oberflächlich: er ist wahrhaftig, er geht mit Zorn vorsichtig um, er gibt lieber, als dass er nimmt, er verletzt nicht mit Worten (Eph 4,25-29). Alles nicht falsch, sogar sympathisch, weil es eben sehr konkret und umsetzbar ist. Aber das Neue bleibt an der Oberfläche. Kein Wunder, denn dem behaupteten und so unbefriedigend beschriebenen neuen Menschen entspricht im Epheserbrief eine neue Welt, ein Frieden, dessen wahrhaftige Verwirklichung in der gesellschaftlichen Realität nicht gesucht und erst recht nicht gefunden wird.

Hier gibt es erstaunliche Parallelen zu unserer postmodernen Wirklichkeit. Die linken Analysen und Entwürfe sind weichgespült und systemimmanent. Der Trotz und die Widerstandskraft von früher sind verloren. Vielleicht ist eine Erklärung, dass nach der Entzauberung alter Vorhaben hier etwas angeboten werden soll, an das viele anknüpfen können. Akklamation ist gewünscht und kein Widerspruch. Keine zu hoch fliegenden Träume und zu tief schürfenden Analysen, die wieder nur enttäuschen können. Die positivistische Beschreibung der Phänomene und möglicher ‚Problemlösungen' wird einer grundsätzlichen Analyse der Warengesellschaft in marxistischer Tradition vorgezogen. Der Kapitalismus wird in seinen Auswüchsen, aber nicht grundsätzlich in Frage gestellt.

Gegenüber den Gedanken des Paulusschülers gefällt mir die Botschaft des echten Paulus besser: Er sieht die Realität der widergöttlichen Gewalten und verbrämt sie nicht (Rö 7). Aber er erwartet ihre Entmachtung in der Zukunft (Rö 8,18-39). Für unsere Gegenwart gilt, dass die Kraft Gottes, sein Geist, uns jetzt schon verändert. Nicht nur die Oberfläche, sondern der ganze Mensch ist neu, weil uns eine gute Perspektive geschenkt ist. Wenn uns Gottes Kraft

leitet, sind wir Gottes Kinder (Rö 8,16). Wenn wir in dem Messias Jesus sind, sind wir eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17).

Von Paulus aus gesehen ist der neue Mensch einer, der grundsätzlich denkt und den vorgefundenen behaupteten Frieden in Frage stellt. Einer, der sich Zeit nimmt für kritische Analyse. Es geht darum, hinzusehen, auch wenn es dunkel aussieht. So können wir widerstehen, auch wenn es aussichtslos scheint. So verstehe ich auch das neue Grundsatzpapier des Ökumenischen Netzes: „Den Kapitalismus als Ganzes überwinden! Da es im Kapitalismus keine Alternativen gibt, brauchen wir Alternativen zum Kapitalismus!"

Der Verfasser des Epheserbriefes hat durchaus Recht mit seinem Versuch, den neuen Menschen konkret zu beschreiben. Wahrhaftigkeit, die Vorsicht, mit Worten nicht zu verletzen, das sind notwendige Vorhaben. Allerdings liegt mir vieles andere näher, weil es grundlegender denkt: Der neue Mensch, der in der Perspektive des Gottesreiches lebt, ist nachdenklich, analytisch, widerständig, kämpferisch. Und er ist zornig. Hier kann ich an den Paulusschüler anknüpfen, ohne seine schnellen Relativierungen mitzusprechen. In unserer unerlösten Welt sind die neuen Menschen auch zornig. Wie Gott zornig ist und schnaubt (das hebräische Wort für Zorn – aph – kann auch Nase oder Schnauben heißen), darf sich auch unsere widerständige Energie emotional äußern (Inhalt und Form unseres Zorn muss sich dabei deutlich von der bornierten Wut der „Wutbürger" abgrenzen). Was die jüdische Bloggerin Deborah Antmann sich für jüdische Frauen wünscht, wünsche ich mir als eine Erscheinungsform des neuen Menschen für uns alle: „Ich will die Abwehr und die Abneigung, den Frust, die Verletzung sehen, weil sie da sind. Ich will wütende Jüdinnen in Kampfpose. Nicht nett, sondern aufbegehrend, nicht (nur) intellektuell, nicht vergeistigt, sondern als Verkörperung von Kraft und Stärke, physisch, greifbar, schmerzhaft. Ich will schreiende Jüdinnen, mit erhobenen Fäusten, wütenden Blicken, kampfbereit, widerständig. Denn ich kann sie nicht sehen, aber ich weiß, dass es sie gibt, die Esthers und Judiths und Miriams und Deboras der Gegenwart."

Hier gehe ich mit: Ich kann sie kaum sehen, die neuen Menschen, weil es (noch) so wenige gibt. Aber ich weiß, dass es sie gibt. Und es müssen mehr werden. Es müssen viele werden, um die Veränderung der destruktiven Verhältnisse in unserer Welt voranzutreiben.

Impressum

Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Bruch mit der Form: Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis. Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des ‚Gesprächs' von Gesellschaftskritik und Theologie, Koblenz 2020.

Redaktion: Dominic Kloos

Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar: Fröbelstr. 9, 56073 Koblenz
www.oekumenisches-netz.de, info@oekumenisches-netz.de,
Telefon: 0261/89926284
Bankverbindung bei der Sparkasse Koblenz,
IBAN: DE13 5705 0120 0040 0018 77

Satz und Layout: Print PrePress GmbH & Co. KG, Meckenheim

Die Arbeit des Ökumenischen Netzes wird gefördert durch Mitgliedsbeiträge, Zuschüsse von Brot für die Welt/Evangelischer Entwicklungsdienst, aus den Kirchen, insbesondere der Ev. Kirche im Rheinland und des Bistums Trier, sowie aus Spenden.