Das ‚Ganze' – ganz aus der Zeit gefallen?

Kapitalismuskritik und theologische Reflexion in Krisenzeiten
Zum 30. des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar

Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.):

Das ‚Ganze' – ganz aus der Zeit gefallen?
Kapitalismuskritik und theologische Reflexion in Krisenzeiten
Zum 30. des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar

Redaktion: Dominic Kloos, Geschäftsführer und Referent
www.oekumenisches-netz.de

Layout: Lara Hamel, Köln

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind unter http://dnb.d-nb.de abrufbar.

1. Auflage, November 2022

Copyright: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar e.V.
Alle Rechte vorbehalten. Das Buch, einschließlich aller Teile, darf in keiner Form ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Vertrieb:
AJZ-Druck und Verlag GmbH
Heeper Str. 132
33607 Bielefeld
ajzdruck@t-online.de
www.ajzverlag.de

Bezug über AJZ-Verlag oder den deutschsprachigen Buchhandel

ISBN: 978-3-86039-058-0

Das Ökumenische Netz Rhein-Mosel-Saar wird gefördert durch Mitgliedsbeiträge, Zuschüsse von Brot für die Welt/Evangelischer Entwicklungsdienst, der Ev. Kirche im Rheinland und des Bistums Trier, sowie durch Spenden und Projektgelder verschiedener kirchlicher und nicht-kirchlicher Institutionen.

INHALT

Einleitung
H. Böttcher/D. Kloos (2022): Aus der Zeit gefallen? Zur Aktualität des ‚Netzes' 7

I. Versuch einer Zusammenfassung
Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (2020): Das Ganze des Kapitalismus überwinden 11

II. Kritik der Arbeit
G. Salz (2013): Vom Arbeitshaus zu Hartz IV und Ein-Euro-Jobs 31
H. Böttcher (2013): Menschenwürdige Arbeit und ein Recht auf Arbeit? 49

III. Politik im Kapitalismus
H. Böttcher/D. Kloos (2014): Eine radikale Kritik des ‚Sachzwangs' Staat 57
Vorstand/Geschäftsführung (2022): Ukraine: Ein Krieg um die zerfallende Weltordnung 70

IV. Kritik der Abspaltung und strukturellen Minderbewertung von Frauen
R. Scholz (2014/zuerst 1999): Wert und Geschlechterverhältnis 76
I. Schrooten (2014): Wie viel ist die Frau wert? 85

V. Ideologiekritik
H. Böttcher/ D. Kloos (2015): Warum selbst die Aufklärung in Frage gestellt werden muss 87
H. Böttcher (2021/zuerst 2018): Antisemitismus und Kapitalismus 91

VI. Die ökologische Schranke des Kapitalismus
M. Wissen (2015/zuerst 2014): Ökologische Krise und Ökonomisierung der Natur 110
C.P. Ortlieb (2015/zuerst 2013): Gegen die Wand 113
F. Pitta (2017): Land als Spekulationsobjekt? Interview zu Landgrabbing in Brasilien 120

VII. Die kapitalistische Durchdringung der Menschen
L. Wissen (2017/zuerst 2016): Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise 125

VIII. Die Frage nach Alternativen
H. Böttcher (2018): Wir müssen doch etwas tun! 143
T. Mayer (2022): Kategoriale Kritik und die notwendige Frage nach Alternativen 160

IX. Biblisch-theologische Reflexion
H. Böttcher (2016): Der Krisenkapitalismus und seine Katastrophen 178
H. Böttcher/D. Kloos (2022): Eine neue Blüte der Metaphysik? 199
H. Böttcher (2022): Kirchen und gesellschaftliche Krisen 206
A. Just (2021): Der Weg aus Verirrungen, Joh 1,29-34 222
H. Böttcher (2022): Herrschaftskritik ‚auf den Punkt gebracht'?, Gal 3,26ff. 228
I. Schrooten (2022): Klar sehen auf der Suche nach Gott, Klg 5,15-22 237
P. Freialdenhoven (2022): Ein Verwalter der Ungerechtigkeit, Lk 16,1-13 240

Einleitung

Aus der Zeit gefallen?

Zur Aktualität des ‚Netzes'

Herbert Böttcher/Dominic Kloos

Das Ökumenische Netz Rhein-Mosel-Saar scheint völlig aus der Zeit gefallen: An der Zeit sind Krisen – vom Krieg in der Ukraine über Corona bis hin zur Klimakrise und der Flucht von Menschen. In der Rede und Analyse von Krisen ist das ‚Netz' seiner Zeit vielleicht sogar voraus: Kriege – ob in Syrien, im Jemen, in Afghanistan und und und – gehören seit Jahrzehnten zur globalen ‚Normalität'. Die Zerstörung der Grundlagen des Lebens ist auch nicht plötzlich vom Himmel gefallen – ebenso wenig übrigens wie die Ausbreitung von Viren. Und auch dass Menschen vor Krieg und der Zerstörung der Lebensgrundlagen fliehen müssen, im Mittelmeer ertrinken und an den europäischen Außengrenzen im NATO-Stacheldraht verbluten, zog sich als Dauerbrenner durch unsere Netzzusammenhänge. Wir brauchen keine „Zeitenwende" mit Kriegsgeschrei, Waffenlieferungen und gigantischen Aufrüstungsprogrammen, um zu erkennen, was es mit der Verteidigung der Freiheit und den Reden von westlicher Wertgemeinschaft und Demokratie tatsächlich auf sich hat.

Aus der Zeit gefallen ist das ‚Netz' in der Art und Weise, in der es über die Krisen redet und sie analysiert. Sie ist gekennzeichnet durch den Versuch, die Krisen und das, was Menschen in ihnen zu erleiden haben, im Zusammenhang des Ganzen der gesellschaftlichen Verhältnisse, ihrer kapitalistischen Konstitution, ihres Betriebssystems zu begreifen. Aus der Zeit gefallen scheint dies umso mehr als sich in der Krise gefährliche Regression breit macht. Die Krisenzeit drängt auf ‚Einfaches' und ‚Handhabbares': auf personalisierende Identifikation von Opfern und Tätern, auf Interessen als einfaches Erklärungsinstrument bis hin zu Verschwörungshalluzinationen. Das darin ‚Rechte' und ‚Linke' quer denken und handeln, stört viele nicht, bieten die Muster im Einzelnen doch ‚konkret' nachvollziehbare Erklärungen, die zudem noch zeigen, gegen wen sich Zorn und Empörung sowie Handlungsstrategien richten müssen. Die Welt wird überschaubar, lässt sich in ‚gut' und ‚böse' sortieren, ohne umständliche theoretische Anstrengungen, die sich zudem noch mit dem unerträglichen Gefühl der Ohnmacht verbinden. Positiver sind da doch Gefühle der Selbstwirksamkeit und das Bewusstsein, auf der richtigen, der moralisch guten Seite zu stehen. Und wer auf der guten Seite steht, darf sich auch ermächtigt sehen, ‚das Gute' autoritär um- und durchzusetzen.

Aus der Zeit gefallen scheint das ‚Netz', weil es sich dem „Kult der Unmittelbarkeit" (Günter Frankenberg), der mit sich verschärfenden Krisen mehr und mehr um sich greift, entgegengestellt und ihn als Reflexions- und Theoriefeindlichkeit mit gefährlichem Hang zu strukturellem und manifestem Antisemitismus kritisiert hat. Das war und ist möglich, weil wir gelernt haben und weiter lernen, die kapitalistische Gesellschaft als Vergesellschaftung von Wert (der Produktion von Wert und Mehrwert durch Verausgabung von Arbeit) und Abspaltung der weiblich konnotierten und minderbewerteten Reproduktion zu verstehen. Dass diese Vergesellschaftung auf Grenzen der Verwertung von Kapital

und immer deutlicher hervortretend auf ökologische Schranken stößt, macht ihre Krisen und die mit ihnen verbundenen Dynamiken der Zerstörung und Vernichtung des Lebens von Menschen und ihrer natürlichen Grundlagen aus. Als Weg von der Kritik des Marktes hin zur Kritik von Wert und Abspaltung könnten die letzten 20 Jahre des ‚Netzes'[1] zusammengefasst werden. Das ist schwer, komplex, gilt als abstrakt, gar als abgehoben im philosophisch-theologischen Elfenbeinturm, ohne praktische Relevanz und mit der Erfahrung von Ohnmacht einhergehend. Aber ohne solche Erkenntnisse dürfte eine emanzipatorische Überwindung des Kapitalismus nicht möglich sein. Wer meint, auf Staat und Politik, auf Demokratie und Rechtsstaat, auf die Regulierung von Märkten und auf Ethik setzen zu können, verkennt, dass all das sich im Horizont des Fetischs der Wert-Abspaltungs-Vergesellschaftung bewegt. Und ohne Notbremse, ohne Bruch[2] mit dieser Vergesellschaftung bleiben alle vermeintlichen Alternativen in der Realmetaphysik der Verhältnisse stecken.

Und nicht zuletzt: Vollends aus der Zeit gefallen ist das ‚Netz', weil wir es immer noch ‚mit der Religion halten'. Genauer müssten wir sagen: weil wir etwas bzw. viel von der biblisch überlieferten Tradition und ihrer Rede vom Gott der Befreiung und seinem Messias Jesus halten – was mehr mit an die Wurzel gehender Fetischkritik zu tun hat als manch aufgeklärtem Atheisten lieb sein wird. Die Erinnerung dieser befreienden Tradition in Liturgie und Reflexion stärkt und bestärkt uns, die Stimmen derer zu hören, die unter den herrschenden Verhältnissen leiden und gelitten haben. Sie ermutigt, nach Wegen der Befreiung von Menschen aus Sklavenhäusern, aus Unrecht und Gewalt zu suchen. Genau das bringt das ‚Netz' an die Seite einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Die biblische Rede von Gott ist ohne die Unterscheidung von Gott und Götzen nicht zu haben. Sie inspiriert zur Kritik des Fetischcharakters der kapitalistischen Vergesellschaftung, die unter der Herrschaft des irrationalen und zerstörerischen Selbstzwecks steht, Kapital um seiner selbst willen zu vermehren und dabei das Leben von Menschen und den Globus zu ‚opfern'. Dies verbindet sich mit der Kritik an den Kirchen, die sich um sich selbst drehend und mit dem Rücken zu den Opfern gesellschaftlicher Krisen Wege aus ihrer eigenen Krise suchen. Sie wollen sich dabei auf der Höhe der (inzwischen abstürzenden) Postmoderne zu ‚unternehmerischen Kirchen' entwickeln[3].

Dass wir aus der Zeit gefallen sind, ist vielleicht auch eine Stärke des Ökumenischen Netzes. Jedenfalls sehen das etliche Mitglieder und der Vorstand so. Deshalb sind wir diesen Weg gegangen. Neben der immer selbstverständlichen Praxis helfenden und kritischen Eingreifens haben wir den Akzent auf die Erkenntnis der Verhältnisse gesetzt, die unser Handeln immer wieder haben gegen die Wand laufen lassen. Unsere Erkenntnisse haben wir in dem Text „Das Ganze des Kapitalismus überwinden"[4] von 2020 formuliert. Es sind Erkenntnisse, die keine Erklärung geben, die ein für allemal gilt. Wenn es darum geht, politisch-ökonomische, kulturell-symbolische und sozialpsychologische Phänomene, die objektiv immer mehr Zerstörungen für die Menschheit und ihre natürliche Lebensgrundlage mit sich bringen, mit dem Ganzen der kapitalistischen Verhältnisse in Verbindung zu

bringen, kann es keine allgemein gültigen, immerwährenden Erklärungen geben. Sie sind gebunden an die Widersprüche, die in gesellschaftlichen Prozessen bearbeitet werden. Die Bearbeitung der Widersprüche geschieht ihrerseits wieder in der auch in ihrem Scheitern weiter prozessierenden Form kapitalistischer Vergesellschaftung. In diesem Sinn ist der Text von 2020 der Versuch, diese Prozesse vom aktuellen Stand der Reflexion her darzustellen.

Davon ausgehend sind auch Texte der letzten zehn Jahre, die vor allem im Netz-Telegramm erschienen, noch einmal hier veröffentlicht, die uns zu diesem Papier hingeführt haben und die gleichzeitig etwas detaillierter einzelne Kategorien des zusammenfassenden Papiers erläutern: Da wären Arbeit als Grundlage des Kapitals, Staat/Politik und ihr Zerfall in der Krise des Kapitalismus (dargestellt anhand eines aktuellen Beispiels, dem Krieg in der Ukraine), die historische Entstehung des Kapitalismus, Abspaltung/Patriarchat, Aufklärungs- und Ideologiekritik sowie die psychosoziale Dimension, also die kapitalistische Durchdringung der Menschen bis in die Psyche. Damit ist selbstverständlich nicht alles abgedeckt, erst recht nicht ein für allemal. Gerade in Sachen Beschäftigung mit Ideologiekritik, vor allem mit Rassismus, Antiziganismus, aber auch Sexismus hat das ‚Netz' Nachholbedarf.

Mit diesen Texten und mit unserem Tun insgesamt wird ein Contra-Punkt gesetzt gegen die immer mehr um sich greifenden identitätslogischen Denk- und Verhaltensmuster[4], die in falscher Unmittelbarkeit meinen, Schuldige dingfest zu machen oder willensmäßig über politischen Druck Veränderungen herbeiführen zu können. Das ‚Netz' bietet die Möglichkeit, der Personalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse nicht auf den Leim zu gehen, und einen Handlungsfetischismus, der meint Strukturen durch den bloßen Willen verändern zu können, (selbst-)kritisch zu reflektieren. Erst die Überwindung eines solchen Handlungsfetischismus eröffnet Horizonte für ein emanzipatorisches Handeln, das auf die Überwindung der kapitalistischen Kategorien aus ist.

Trotz schwieriger werdender Bedingungen und trotz der immer mehr einbrechenden Finanzierung soll das ‚Netz' auch in Zukunft weiter auffindbar bleiben: für alle, die gegen vereinfachende Personalisierungen und simplen Handlungsfetischismus mit dem Ziel einer begrifflich bestimmten Überwindung des Kapitalismus denken und handeln wollen. Diese Möglichkeit werden auch weiterhin die ‚Arbeitskreise' in den verschiedenen Netzregionen bieten, die auch den langjährigen Reflexionsprozess des Textes von 2020 begleitet und mit voran getrieben haben. An diesen Orten und auch gerne darüber hinaus sollen weiter die aktuellen Krisen-Phänomene mit dem Ganzen der „fragmentierten Gesellschaftsform" (Roswitha Scholz) vermittelt, d.h. gesellschaftskritisch und theologisch bedacht, aber auch emotional gemeinsam verarbeitet werden.

Damit soll überhaupt erst die Möglichkeit eines Bruchs mit dem verewigten, all-umfassenden, alltäglichen Weiter-So des Kultus des Kapitalismus, wie ihn Walter Benjamin in seinem Fragment „Kapitalismus als Religion" beschreibt, gedacht werden[6]. Wann und inwiefern dieser Bruch praktisch wer-

den kann, wird wohl niemand, erst recht nicht wir als kleine Gruppen, beantworten können, aber die Frage nach diesem Bruch aufrechtzuerhalten und nicht immer wieder in die herrschenden Kategorien zurückzufallen[7], ist und bleibt Aufgabe des ‚Netzes'.

Dass das Netz mit seiner Aufgabe aus der Zeit fällt, ist der Sache selbst und den Bedingungen geschuldet, unter denen sie zu tun ist. Dass es aus der Zeit fällt, ist aber nicht Schwäche, sondern Stärke des ‚Netzes'. Weil die erschwerten Bedingungen sich in immer schwächer fließender Förderung widerspiegeln, bittet der Vorstand all diejenigen, die dazu beitragen wollen, dass unser ‚Netz' mit seiner kritischen Reflexion und seiner intervenierenden Praxis auffindbar bleibt, um eine Spende – nicht zuletzt, damit wir uns weiter unsere hauptamtliche Stelle ‚leisten' können.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

[1] *Vgl. 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 Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, 20 Jahre kritische Reflexion, 20 Jahre Versuche ‚das Ganze' zu verändern, 20 Jahre Ökumenisches Netz, Koblenz, auch online: https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Broschuere.pdf, S. 4-16.

[2] *Vgl. Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg., 2020):* 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.

[3] *Vgl. u.a. Böttcher, H. (2022):* Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, Würzburg; *vgl. auch Kloos, D. (2022):* Die ‚Himmelfahrt des Geldes' in den Prinzipienhimmel. Zur Finanzialisierung des Kapitalismus und den Grenzen christlicher Sozialethik, Bielefeld.

[4] *Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (2020):* Den Kapitalismus als Ganzes überwinden! Da es im Kapitalismus keine Alternativen gibt, brauchen wir Alternativen zum Kapitalismus, Koblenz, auch online: https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2020/08/webversion-ganzes-ueberwinden.pdf.

[5] Vgl. dazu u.a. die Vorträge des exit-Seminars 2022 zu Entfremdung und Identität https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=aktuelles&index=1&posnr=838.

[6] *Vgl. Böttcher, H. (2021):* Kapitalismus – Religion – Kirche – Theologie, in: Füssel, K./Ramminger, M. (Hg.): Kapitalismus: Kult einer tödlichen Verschuldung. Walter Benjamins prophetisches Erbe, Münster; vgl. auch Ders. (2023): Weltvernichtung als Selbstvernichtung. Was bei Walter Benjamin ‚zu denken' gibt…, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 19, Springe (noch unveröffentlichtes Manuskript).

[7] Beispiele für Aporien bei Gruppen, die sich Kapitalismuskritik auf die Fahnen schreiben, aber von einer oder mehreren Kategorien des Kapitalismus nicht lassen können, gibt es unzählige, ob in kirchlich-ökumenischen oder ‚linken' Zusammenhängen. Die vom ‚Netz' und der Theoriezeitschrift exit! veröffentlichte Reihe „Alternativen im Check", aber auch zahlreiche andere Texten, die unter www.oekumenisches-netz.de zu finden sind, geben hierin Einblick.

I. Versuch einer Zusammenfassung

Den Kapitalismus als Ganzes überwinden!

Da es im Kapitalismus keine Alternativen gibt, brauchen wir Alternativen zum Kapitalismus

Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar

1. Einleitung

„Das ‚Ganze' verändern". Unter diesem programmatischen Titel hatte das Ökumenische Netz Rhein-Mosel-Saar 2005 seine Kapitalismuskritik formuliert. Ähnlich den Stellungnahmen des Ökumenischen Rats der Kirchen und von Papst Franziskus wurde das ‚Ganze' vor allem unter dem verkürzten Aspekt des ‚Totalen Marktes' gesehen. Der Text war ein erster Versuch, ein politisch-ökonomisch und theologisch reflektiertes Nein zum Kapitalismus zu begründen. Wenn wir heute formulieren: „Den Kapitalismus als Ganzes überwinden!", nehmen wir den Kapitalismus nicht nur als Wirtschafts-, sondern als Gesellschaftsform in den Blick. Er lässt sich nicht auf einzelne Bereiche beschränken, sondern durchdringt die Gesellschaft als Ganzes, d.h. Wirtschaft und Politik, Kultur und Religion, Denken und Handeln, nicht zuletzt die psychosoziale Konstitution der Individuen. Dabei sehen wir den Kapitalismus nicht als monolithischen Block, sondern als einen Prozess, der sich in seinen Erscheinungen angesichts gesellschaftlicher Krisen ständig verändert, aber nicht aus seiner gesellschaftlichen Formbestimmung aussteigen, d.h. seine grundlegende Konstitution, sein Wesen nicht verändern kann. Daher ist es im Rahmen des Kapitalismus nicht möglich, die sich zuspitzenden globalen Krisen zu lösen. Stattdessen treibt er immer weiter in einen Krisenprozess, der Menschen ausgrenzt und tötet sowie die Grundlagen des Lebens zerstört. Welche der hervorgerufenen sog. Vielfachkrisen dabei in den Vordergrund treten, hängt weitgehend von Zufälligkeiten ab, davon, was das meist kurzfristige und deshalb schnell wechselnde Interesse von Medien und Öffentlichkeit erregt. In den Monaten von 2019, in denen wir die Endfassung dieses Papiers schreiben, ist vor allem der Klimawandel (erneut) in den Blick gekommen, weil sich Schülerinnen und Schüler gegen die Bedrohung ihrer Zukunft wehren.

Wer sich jedoch nicht von medialen Konjunkturen abhängig macht, kann wahrnehmen, dass eine ganze Kette von Krisenprozessen ihre nachhaltigen Zerstörungspotentiale global entfalten. Wir erinnern an

- die Prozesse sozialer Spaltung und Verarmung, die global – in Deutschland auch bei günstigen konjunkturellen Daten – voranschreiten,
- zerfallende Staaten, in denen sich Plünderungsökonomien und Terrorbanden breit machen, die auch durch militärische Interventionen nicht ‚in den Griff' zu bekommen sind,
- die ökologischen Katastrophen, die einhergehend mit den sozialen und politischen Zerfallsprozessen in weiten Teilen der Welt Leben und Überleben unmöglich machen,
- die Migrant*innen, in deren Flucht sich die Krise Ausdruck verschafft,
- bis in die Mitte der Gesellschaft reichende Bewegungen und Parteien, die in nationalistisch-regionalistischem Denken sowie mit gewaltorientierten rassistischen, sexistischen, antiziganistischen

und antisemitischen Orientierungen von der Krise zu profitieren suchen,
- die weltweite Zunahme von (polizei-) staatlicher Repression und militärischem Säbelrasseln,
- Menschen, die angesichts der unbegriffenen Krisen auf sich selbst zurück geworfen sind und als ‚unternehmerisches Selbst' durch immer neue individuelle Anpassungsleistungen die Krise als ‚Einzelne' bewältigen sollen und in ihrer Erschöpfung depressiv werden
- sowie nicht zuletzt an die Weltwirtschafts- und Finanzkrise der Jahre 2007-2009, an der die Hoffnungen auf einen finanzgetriebenen Kapitalismus ebenso gescheitert sind wie das Vertrauen in die staatlichen Rettungs- und Interventionsmöglichkeiten.

Die sich zuspitzenden Krisenprozesse waren im Ökumenischen Netz immer wieder Anlass dafür, dass wir uns mit dem gesellschaftlichen Ganzen der kapitalistischen Verhältnisse beschäftigt haben, in deren ‚Betriebssystem' sie sich ausagieren. Zentral geworden ist uns die Erkenntnis, dass die sog. Vielfachkrisen in diesem gesellschaftlichen Rahmen nicht nur nicht bewältigt werden können, sondern konsequent in Katastrophen treiben. Perspektiven für das Leben von Menschen und der Schöpfung können nur entwickelt werden, wenn es gelingt, mit der kapitalistischen Vergesellschaftung zu brechen. In den Vielfachkrisen kommt die Krise dieser Vergesellschaftung zum Ausdruck. Aus ihr gibt es keinen Ausweg, ohne das Ganze der kapitalistischen Gesellschaftsform und der mit ihr verbundenen patriarchalen Geschlechterverhältnisse zu überwinden.

Mit dem Papier „Den Kapitalismus als Ganzes überwinden!" wollen wir diese Erkenntnis deutlich machen und das Bewusstsein dafür schärfen, dass ohne Überwindung des Kapitalismus keine Perspektive gegen die Zerstörung und für das Leben von Menschen und der Schöpfung zu gewinnen ist. Wir tun dies auch angesichts von Entwicklungen in sozialen Bewegungen und in den Kirchen, die sich stillschweigend mit dieser Situation abgefunden haben oder deren Kritik nicht an die Konstitution der kapitalistischen Gesellschaft heranreicht und so verkürzt bleiben muss. Vielleicht können wir einen bescheidenen Beitrag dazu leisten, eine auf seine Überwindung zielende Kritik des Kapitalismus voranzutreiben, ohne die alle Perspektiven von Veränderungen zum Scheitern verurteilt sind. Die Zeit drängt angesichts einer Krise, die jetzt schon zu einer globalen Überlebenskrise geworden ist.

In unserem Text gehen wir von den Krisen- und Zerstörungsprozessen aus, die wir erleben (1./2.), reflektieren sie im Blick auf das ‚Ganze' der kapitalistischen Verhältnisse (3.), verbinden dies mit biblisch-theologischem Nachdenken (4.) und fragen, was all das für unser Handeln zu bedeuten hat (5.).

2. Was wir wahrnehmen: Zerstörungsprozesse

In den letzten Jahren haben sich die sozialen Spaltungsprozesse in Deutschland, vor allem aber weltweit verschärft. Die Arbeit verliert ihre Bedeutung als Grundlage zur materiellen Sicherung des Lebens, zur Teilhabe am gesellschaftlichen Leben und als Grundlage für subjektive Identität. Menschen werden ‚überflüssig', weil sie als ‚Humankapital' nicht mehr

verwertbar sind oder müssen unter prekären Bedingungen arbeiten, d.h. ohne ausreichenden rechtlichen Schutz und für Löhne, von denen sie nicht leben können. Vom sich verschärfenden Überlebenskampf sind vor allem Menschen in der Zweidrittelwelt betroffen. Menschen leiden unter Armut, Hunger und Krankheit, fehlender oder einbrechender sozialer Sicherheit, der Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen (Desertifizierung, Bodenerosion, Wetterextreme, Wasserverschmutzung usw.), polizeistaatlicher und militärischer Repression, aber auch unter der Verwilderung der staatlich nicht mehr kontrollierbaren Polizei- und Militärapparate (Banden, Milizen). Ökonomische und ökologische Zerstörungsprozesse, politische und soziale Zusammenbrüche treiben Menschen in einen verschärften, vermehrt mit Mitteln von Gewalt und Terror ausgetragenen Überlebenskampf, in dem Gewalt zum Selbstzweck werden kann. Die Ausweglosigkeit der Verhältnisse führt in eine Barbarisierung, die ihren Ausdruck im ‚Krieg aller gegen alle' findet.

Auch in den Ländern der kapitalistischen Zentren wächst Armut. Sie geht einher mit schlechter Ernährung, schlechterer medizinischer Versorgung, mit Obdachlosigkeit und Wohnungsnot, während mit der Gentrifizierung von Stadtteilen gleichzeitig bezahlbarer Wohnraum vernichtet wird. Diese Prozesse sind begleitet von prekarisierten, d.h. schlecht entlohnten und rechtlich ungesicherten Arbeitsverhältnissen. Dies führt dazu, dass Menschen von einer oder gar mehreren schlecht bezahlten Arbeiten nicht leben können. Wer Zugang zu Arbeit will – erst recht zu besser bezahlten Jobs – muss sich den individuellen und sozialen Zumutungen der Arbeitswelt in einem unabschließbaren und psychisch zerstörerischen Prozess der Selbstoptimierung anpassen. Ausgrenzung und soziale Spaltung verführen Menschen dazu, sich noch einmal gegen andere, die noch weiter unten stehen, abzugrenzen. Abstiegsängste und Vereinzelung treiben in einen unbarmherzigen Kampf um Selbstbehauptung. Damit sollen die eigenen Interessen gegen die vermeintliche Bedrohung durch andere abgesichert werden. Im Kampf um Selbstbehauptung werden andere, vor allem Flüchtende und Minderheiten, als Bedrohung erlebt. Ein solches Klima begünstigt das (Wieder-)Erstarken rassistischer, sexistischer, antiziganistischer und antisemitischer Strömungen.

Deutschland hat sich durch die von Sozialdemokraten und Grünen durchgesetzte Hartz-IVGesetzgebung einen Vorteil in der globalen Konkurrenz verschafft und konnte kurzfristig zum Exportweltmeister aufsteigen sowie im globalen Vergleich eine günstigere wirtschaftliche Entwicklung nehmen als die Konkurrenten auf dem Weltmarkt. Dies war zum einen nur dadurch möglich, dass schwächere Länder mittels prekärer Beschäftigung nieder konkurriert und in die Verschuldung getrieben wurden. Zum anderen haben selbst diese ‚Erfolge' die Spaltungsprozesse auch in Deutschland nicht aufhalten können. Sie zeigen sich besonders drastisch in der Armut von Kindern und alten Menschen.

Die Politik steht all diesen Prozessen hilf-, weil perspektivlos gegenüber. Ihre Maßnahmen zielen darauf ab, die Krise zu verwalten und in Grenzen zu halten, d.h. die Verwertungsprozesse des Kapitals auf-

rechtzuerhalten, koste es, was es wolle: Ob technologiebasierte Datensammelwut oder sklavenartige Arbeitsbedingungen, die Palette ist riesig. Dabei schrecken Politiker*innen auch nicht davor zurück, dumpfe Stimmungslagen und Ressentiments zu bedienen, z.B. dadurch, dass deutsche Arme gegen Flüchtende ausgespielt werden.

Soziale Bewegungen beschränken sich oft auf illusionäre Forderungen, die von der Wiederherstellung des alten Sozialstaats geprägt sind. Sie fordern mehr Fairness in Produktion und Handel, Maßnahmen für Wohnungen, Gesundheit, Bildung… Dabei reflektieren sie nicht, dass all das bereits in den 1970/80er Jahren an verschärfter Konkurrenz gescheitert und an die Grenzen der Finanzierbarkeit gestoßen ist und die Wende zum inzwischen selbst gescheiterten Neoliberalismus ausgelöst hatte. Gegen Rassismus und Antisemitismus werden Aufklärung und Demokratie beschworen, ohne die rassistischen Konnotationen der Aufklärung und die mit der kapitalistischen Demokratie verbundene Selektion der Menschen in ‚verwertbares Humankapital' und ‚Überflüssige' zu reflektieren.

Es wäre naheliegend, dass die sich verschärfende Krise ein intensiveres Nachdenken über die gesellschaftlichen Zusammenhänge der Krisenerscheinungen und ihre Vermittlung mit der gesellschaftlichen Totalität auslösen würde. Das Gegenteil aber ist der Fall. Die dazu notwendige theoretische Reflexion findet nicht statt. Selbst die inzwischen auch in den Zentren spürbare Klimakatastrophe führt nicht zu einem Umdenken, sondern verbindet sich mit der Illusion, sie wäre mit kapitalistischen Mitteln in den Griff zu bekommen. Unter dem Druck der vielfältigen Probleme fliehen soziale Bewegungen oft in einen Handlungsfetischismus, der in ‚falscher Unmittelbarkeit' zu unreflektiertem und deshalb illusionärem Aktionismus treibt. Von der ‚falschen Unmittelbarkeit' eines Handlungsfetischismus getragen sind vor allem die auch in der gesellschaftlichen Mitte auf Zustimmung stoßenden rechten Bewegungen. Ohne durch das Distanz schaffende ‚Purgatorium' (‚Fegefeuer') kritischer Reflexion hindurch zu gehen, maßen sie sich an, Schuldige unmittelbar auszumachen, in konkretistischer Manier Probleme benennen und lösen zu können. Es scheint, als sollten die im Rahmen kapitalistischer Gesellschaftsformation und ihrer Logik nicht mehr zu bewältigenden und sich zur Überlebenskrise des Globus zuspitzenden Widersprüche dadurch gebannt werden, dass sie aus dem Denken verschwinden und/oder aktionistisch kompensiert werden.

3. Das ‚Ganze' reflektieren

Angesichts sich zuspitzender Krisen ist es an der Zeit, gewonnene Einsichten neu zu formulieren und weiterzuentwickeln bzw. Verkürzungen zu korrigieren. Dabei muss es zum einen darum gehen zu erkennen, dass die einzelnen Krisenphänomene nicht einfach für sich stehen, sondern mit der Totalität kapitalistischer Vergesellschaftung vermittelt sind: In den Krisenphänomenen wird das ‚Ganze' der kapitalistischen Verhältnisse sichtbar. Zum zweiten muss schärfer in den Blick kommen, dass die kapitalistische Totalität gleichursprünglich durch die männlich konnotierte Produktion von Wert und Mehrwert mittels der Verausgabung von Arbeit und die weiblich konnotierte Abspaltung der Reproduktion, d.h. von Erziehung, Pflege und menschlicher Zuwen-

dung, bestimmt ist. Und schließlich gilt es zu bedenken, dass die kapitalistische Gesellschaft aufgrund ihrer immanenten Widersprüche auf eine im Rahmen der kapitalistischen Vergesellschaftung nicht mehr zu überwindende Krise und damit auf eine globale gesellschaftliche Katastrophe zusteuert, die sich auf unterschiedlichen Ebenen ausagiert.

3.1 Die globalen Krisen als Krise der kapitalistischen Form verstehen: Das Kapital als ‚prozessierender Widerspruch'

Karl Marx hatte das Kapital als ‚prozessierenden Widerspruch' verstanden. Die Unternehmen müssen unter den Bedingungen der Konkurrenz produzieren. Sie stehen also unter dem Zwang, produktiver zu produzieren als die Konkurrenten. Produktiver können sie dann sein, wenn sie menschliche Arbeit als Quelle von Wert und Mehr-Wert durch Technologie ersetzen und so schneller und billiger mehr Waren herstellen können als ihre Konkurrenten. Der Kapitalismus ist also durch einen logischen Widerspruch konstituiert. Er setzt Unternehmen unter den Zwang, Arbeit durch Technologie zu ersetzen. Damit untergräbt er seine eigenen Grundlagen und treibt seinen eigenen Zerstörungsprozess voran. Dieser Widerspruch hängt damit zusammen, dass abstrakte Arbeit die Grundlage für die Produktion von Wert- und Mehrwert ist, der in den produzierten Waren dargestellt ist und im Verkauf der Waren realisiert wird. Abstrahiert wird vom konkreten Inhalt der Arbeit. Was zählt, ist die Quantifizierbarkeit der Arbeit. Sie wird in der im gesellschaftlichen Durchschnitt der für die Produktion von Waren verausgabten Arbeitszeit gemessen. Weil es möglich ist, die Arbeit über die Zeit, die zu ihrer Reproduktion nötig ist, hinaus einzusetzen, kann sie nicht nur Wert, sondern auch Mehr-Wert schaffen, also Wert, der ‚mehr' ist als der Wert, der in der Zeit ihrer Reproduktion geschaffen wird. Je mehr der Kapitalismus dazu gezwungen ist, im Interesse von Produktivität und Konkurrenzfähigkeit Arbeit durch Technologie zu ersetzen, wird mit der Arbeit die Grundlage der kapitalistischen Veranstaltung zum Verschwinden gebracht.

Den ‚prozessierenden Widerspruch' hatte Marx als logische Schranke des Kapitalismus erkannt. Sie stößt mit den Krisenerscheinungen seit den 1970/80er Jahren auch auf historische Schranken. Mit der mikroelektronischen Revolution beginnt ein bis heute andauernder und mit vorangetriebener Digitalisierung (Industrie 4.0 etc.) sich verschärfender Prozess, in dem mehr Arbeit verschwindet als durch Verbilligung und Diversifizierung der Produktion sowie durch die Ausweitung von Märkten kompensiert werden kann. Der Kapitalismus muss damit leben, dass die Arbeit als Quelle der Produktion von Wert und Mehrwert versiegt. So verliert der abstrakte und irrationale Selbstzweck der kapitalistischen Produktion, aus Geld Mehr-Geld zu machen, um es als Kapital wieder in den Verwertungsprozess fließen zu lassen, seine Grundlage.

Um die schwindende Arbeit und die damit verbundenen Grenzen der Vermehrung des Kapitals in der Realwirtschaft zu kompensieren, wurde seit den 1970er Jahren die Vermehrung des Geldes durch den Handel mit Geld bzw. Wertpapieren massiv vorangetrieben. Die über den Handel mit Finanztiteln ermöglichte Akkumulation hat

aber lediglich den Charakter einer Scheinakkumulation, da das so vermehrte Geld ohne Bindung an realen Wert bleibt, also ‚Geld ohne Wert' ist. Vom Zufluss von Geld ohne Wert sind inzwischen große Teile der immer komplexeren und teurer werdenden realwirtschaftlichen Produktion abhängig. Aufgrund der schwindenden Arbeitssubstanz kann kein Bezug mehr von Finanzmärkten zur Mehrwertproduktion hergestellt werden. So entsteht ein Finanzblasenprozess, dessen Blasen immer häufiger und mit dramatischeren Folgen platzen. Spätestens mit der weltweiten Finanz- und Weltwirtschaftskrise 2007-09, die durch die Immobilienkrise 2007 in den USA ausgelöst wurde, sollten die Grenzen dieses ‚Lösungsversuchs' offensichtlich geworden sein.

Es ist mit immer mehr Risiken verbunden, den Bedarf an Geld für Investitionen über die Finanzmärkte zu sichern, zumal für immer neue und komplexere Technologien immer höhere Summen aufgewendet werden müssen. So werden sich die Krisenerscheinungen weiter verschärfen, die sich schon seit den 1970er Jahren zeigen. Der Druck zur Prekarisierung der Arbeitsverhältnisse, zu Verschuldungsprozessen und Standortkonkurrenz als Wettlauf um die kostengünstigsten Orte für die Produktion wird stärker. Durch Wegfall und Prekarisierung von Arbeit verringern sich auch die damit verbundenen Steuereinnahmen, so dass staatliche Ausgaben, die gleichzeitig für Investitionen in den Standort und staatliche Rettungsaktionen beim Platzen von Blasen immer höher ausfallen müssen, auf die Grenzen ihrer Finanzierbarkeit stoßen. Die Folgen sind weiterer Sozialabbau, Einsparungen bei Gesundheit, Bildung etc. mit der Konsequenz wachsender Armut und sozialer Spaltung – begleitet von Privatisierung und Ökonomisierung sozialer Bereiche. Die Individuen, die sich noch einen der knapper werdenden gut dotierten Arbeitsplätze sichern wollen, stehen unter verstärktem Konkurrenz- und Selbstbehauptungsdruck. Sie müssen sich den Verwertungsbedingungen ihrer Arbeitskraft anpassen und sich als verwertbare Arbeitskraft auf dem Arbeitsmarkt inszenieren.

Mit der Krise des Kapitalismus spitzen sich auch die ökologischen Problemlagen zu. Statt die natürlichen ‚Grenzen des Wachstums' zu akzeptieren, kommt es unter dem Wachstumszwang, der zu immer höherer Produktivität treibt, zu einem immer größeren Verbrauch von Ressourcen, zu Entsorgungsmüll sowie dem das Klima zerstörenden Ausstoß von Schadstoffen. Die Natur scheint sich in Gestalt von Unwettern, steigenden Meeresspiegeln etc. zu wehren. In seinen Versuchen, die logische und historische Schranke des Verwertungsprozesses des Kapitals zu kompensieren, schlagen ihm die ökologischen Grenzen als äußere Schranke entgegen. Mit sich verschärfender Krise wird es immer unmöglicher, das ‚ökologisch Notwendige' mit dem ‚ökonomisch Machbaren' zu vereinbaren. Auch die ökologischen Grenzen markieren das Ende der Möglichkeiten kapitalistischer Entwicklung.

Im Blick auf die Zweidrittelwelt ist das Scheitern von ‚nachholender Entwicklung' – bereits seit mehreren Jahrzehnten – offensichtlich. Um auf dem Weltmarkt konkurrenzfähig zu sein, müssten Länder der Zweidrittelwelt auf dem vom Weltmarkt gesetzten höchsten technologischen Niveau produzieren können. Die dafür nötigen Mittel bereit zu

stellen, ist angesichts schwindender Wertschöpfung außer in Nischen aussichtslos. Die Situation der Zweidrittelwelt verschärft sich durch Phänomene wie zunehmendes Landgrabbing sowie internationale Investitions- und Handelsabkommen. Letztere engen verbliebene politische Handlungsspielräume noch einmal ein. In der Zweidrittelwelt zeigt sich nicht nur die soziale und politische Krise am schärfsten. Auch die ökologische Überlebenskrise zeigt hier ihre dramatischsten Auswirkungen: Katastrophen infolge von Überschwemmungen und Stürmen als Ausdruck des Klimawandels, Bodenerosion, Desertifikation, Wasserverschmutzung, Müllhalden mit Schrott der sog. Industrieländer etc. Kurz: die Zerstörung der ökologischen Grundlagen des Lebens treffen zuerst Menschen in der Zweidrittelwelt in voranschreitenden Zerfallsprozessen.

Die ökologischen Zerstörungsprozesse stoßen auf Staaten, die kaum noch handlungsfähig sind und soziale und politische Strukturen von Produktion und Reproduktion sowie des sozialen Zusammenlebens nicht mehr aufrecht erhalten und die ökologischen Probleme noch weniger bewältigen können als die Länder des globalen Nordens. Im Zerfall von Ökonomien und Staaten wird sichtbar, dass die Vergesellschaftung in der kapitalistischen Polarität von Markt und Staat zerbricht. An ihre Stelle tritt der Überlebenskampf in Plünderungsökonomien, in denen Banden um den Zugang zu verbleibenden Ressourcen und ihre Einspeisung in den Weltmarkt kämpfen. Die ökonomischen, politischen und sozialen Zusammenbrüche einhergehend mit der Zerstörung der ökologischen Grundlagen des Lebens sind ein wesentlicher Grund dafür, dass Menschen fliehen. In den Ländern der kapitalistischen Zentren wird dies als sog. Flüchtlingskrise wahrgenommen. Das Problem sind dann ‚die Flüchtlinge', nicht die um sich greifenden Zerstörungsprozesse. Werden sie abgewehrt, scheinen die Probleme gelöst. Die Abwehr von Flüchtenden ist eingebettet in politische und militärische Strategien, systemrelevante Regionen in Schach und funktionsfähig zu erhalten. Systemrelevant sind Regionen, aus denen Rohstoffe bezogen werden, in denen noch funktionierende Märkte zu bedienen sind, oder auch Staaten, die bereit sind, Flüchtende gewaltsam am Überschreiten der Grenzen zu hindern und Abgeschobene jenseits Europas in Lagern unter ihre Kontrolle zu nehmen. Die Grenzen der Länder der kapitalistischen Zentren sollen vor Menschen geschützt werden, die in ihnen eine Chance des Überlebens suchen. Sie werden dabei selektiert in ‚nützliche', d.h. ökonomisch und sozial ‚verwertbare' Menschen, und in ‚Überflüssige', die das Land als Standort für die Verwertung von Kapital belasten.

3.2 Die Abspaltung der Reproduktion und die Abwertung von Frauen

In einem jahrhundertelangen von Gewalt geprägtem Durchsetzungsprozess der kapitalistischen Gesellschaft haben sich Wert und Abspaltung als deren Formprinzipien konstituiert. Das Kapital als krisenhafter ‚prozessierender Widerspruch' kann nicht ohne die Abspaltung der Reproduktion und die Reproduktion nicht ohne den Wert existieren und agieren. Insofern bestimmen der männlich konnotierte Wert und die Abspaltung der weiblich konnotierten Reproduktion gleichursprünglich die kapitalistische Vergesellschaftung. Die Pro-

duktion von Wert und Mehr-Wert setzt die Abspaltung der Reproduktion voraus, während der Bereich der Reproduktion nicht ohne Arbeit und Geld existieren kann. Wert und Abspaltung sind als die gesellschaftliche Totalität bildendes gesellschaftliches Formprinzip grundlegend für alle gesellschaftlichen Sphären und Kategorien: den Staat, der den politischen und rechtlichen Rahmen der ‚Verwertung des Werts' setzt, ebenso wie für das Subjekt als Handlungsträger der im Dienst der Vermehrung des Werts eingesetzten abstrakten Arbeit. Der Wert braucht die Abspaltung als das auch begrifflich nicht einzuordnende Andere, um existieren zu können. Die Abspaltung der weiblich konnotierten Reproduktion stellt die ‚dunkle Kehrseite des Werts' dar. Als das begrifflich nicht Fassbare, das Psycho-soziale, das im Wert nicht aufgehende Differente und Widersprüchliche bleibt es in der männlich dominierten Kritik des Werts unbeachtet.

Obwohl Wert und Abspaltung in dialektischer Vermittlung gleichursprünglich die Totalität kapitalistischer Vergesellschaftung bestimmen, erfährt der abgespaltene Bereich eine Abwertung. Reproduktive Tätigkeiten bleiben gegenüber Lohnarbeit, Frauen gegenüber Männern untergeordnet und minderbewertet. Dies gilt auch dann, wenn Frauen sich in Lohnarbeit ‚emanzipieren'. In der Regel werden sie schlechter bezahlt und bleiben meist in eher niedrigeren Positionen. Zugleich bleiben sie, auch wenn sie in Lohnarbeit stehen, vorrangig zuständig für den reproduktiven Bereich, für die Sorge um Kleinkinder und Erziehung, für die Versorgung von Alten und Kranken, für Zuwendung und Emotionalität, also für all das, was menschliches Leben sozial und psychisch für seine Reproduktion braucht. In der Krise des Kapitalismus verlieren mit dem Dahinschwinden menschlicher Arbeit als Quelle von Wert und Mehrwert nicht nur der Verwertungsprozess und sein staatlicher Rahmen ihre Grundlage, sondern auch die Institutionen von Beruf und Familie. Mehr und mehr muss der Kampf ums Überleben ohne gesellschaftliche Absicherungen geführt werden. Frauen tragen dabei die Hauptlast der Verantwortung – inzwischen auch z.T. im Management und als Krisenverwalterinnen in der Politik –, während Männer sich der Verantwortung zu entziehen suchen. Wie schon seit Längerem in der Zweidrittelwelt zu beobachten war, kommt es auch in den westlichen Ländern zu Situationen, in denen Männer sich davon machen, sich in Alkohol und Drogen flüchten, und Frauen allein zuständig sind für den Kampf um das familiäre Überleben.

3.3 Reflexionslose Verarbeitung der Krise und Verwilderung

Trotz immer dramatischerer Krisenerscheinungen darf die kapitalistisch-patriarchale Konstitution der Gesellschaft offensichtlich nicht angetastet werden. Sie wird aus dem Denken verbannt. So ist das Voranschreiten der Krise von einem Pragmatismus begleitet, der sich in dem diffusen Appell ‚Wir müssen etwas tun' Ausdruck verschafft und theoretische Reflexion unter den Verdacht praxisfernen Raisonnierens stellt, das aus der Verantwortung flieht. Der Drang zu unbestimmtem und unmittelbarem Handeln speist sich aus dem dumpfen Empfinden, dass da etwas Bedrohliches seinen Gang geht.

In einem solchen Klima können Pegida, AfD, Identitäre etc. wachsen und gedeihen.

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 Banker*innen', ‚den Politiker*innen'. Der Hass richtet sich verschärft auch wieder gegen Juden oder die Existenz des Staates Israel. Er äußert sich verbal in Verunglimpfungen von Juden und wird manifest in Anschlägen auf jüdische Menschen und Einrichtungen. Was sich an den vermeintlichen 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: etwa in der strukturell antisemitischen Konkretisierung der Krise des Kapitalismus auf den Casinokapitalismus oder in der Polarisierung von deutschen und ausländischen Armen in der Partei ‚Die Linke'. Solch unmittelbare Konkretisierungen eröffnen vermeintlich Möglichkeiten für ein unmittelbares Handeln. Wenn Schuldige und Verantwortliche identifiziert sind, scheinen komplexe Probleme handhabbar. Sie können scheinbar durch unmittelbares Handeln aus der Welt geschafft werden. Dabei geht die Reaktivierung sexistischer, rassistischer, antiziganistischer und antisemitischer Ressentiments nicht zufällig mit der Abwertung und Selektion von Menschen entlang der Grenze von Arbeit und Nicht-Arbeit einher. Abgewehrt und diffamiert werden Nicht-Arbeitende. Die Palette reicht von Hartz IV-Beziehenden und Flüchtenden, denen unterstellt wird, sie wollten sich ein faules Leben zulasten der Arbeitenden machen, bis hin zur Unterscheidung zwischen einem Einkommen durch Arbeit und Geldeinkommen ohne Arbeit, letztlich zwischen schaffendem und raffendem Kapital.

3.4 Krise des Subjekts

Auch wenn sie nicht begriffen wird, geht die Krise des Kapitalismus ihren katastrophischen Gang und muss von Individuen verarbeitet werden, die ihr Leben in der zerbrechenden Subjektform vollziehen müssen, d.h. als Handlungsträger*innen der abstrakten Arbeit. Dem Arbeitssubjekt geht die Arbeit aus. Zugleich verliert die Familie als Ort der Reproduktion ihre Grundlage. Das ‚warenproduzierende Patriarchat' verwildert. Mit der Arbeit und ihrem Versprechen auf Erfolg und Wohlstand zerbrechen die mit ihr verbundenen Sublimierungsmöglichkeiten bürgerlicher Subjektivität. Angesichts leerer Versprechungen macht Triebaufschub ebenso wenig einen Sinn wie die verbindliche Bindung an ein Objekt. Bedürfnisse schreien immer neu nach unmittelbarer Befriedigung, Probleme nach einer unmittelbaren Lösung durch die Konkretisierung Schuldiger und entsprechend unmittelbare Handlungsstrategien. Der Bezug zur äußeren Welt der Objekte ist grundlegend gestört. Angesichts des Zerbrechens bürgerlicher Subjektivität macht sich ein ‚narzisstischer Sozialcharakter' breit. Er steht unter dem Zwang, sich Objekte einzuverleiben oder sie als bedrohlich abzuwehren bzw. sie zu zerstören. In dieser Matrix sind inhaltliche Fragen nur dann bedeutsam, wenn sie in unmittelbarem Bezug auf das eigene Selbst wahrgenommen und verarbeitet werden können bzw. als persönliche Fragen Betroffenheit auslösen und handhabbar sind. Andernfalls werden sie als kränkende Überforderung oder Bedrohung verleugnet, aggressiv abgewehrt oder auch depressiv ignoriert.

Diese Zusammenhänge helfen verstehen, warum Menschen so allergisch – entweder ignorierend oder aggressiv abwehrend – auf anstrengende, komplexe Analysen reagieren, die als ohnmächtig machend oder deprimierend erlebt werden und zudem einen Ausweg in die ‚falsche Unmittelbarkeit' von Konkretismus und Handlungsfetischismus versperren. Sie halten weder reflektierende Distanz noch die fehlende unmittelbare Handlungsstrategie aus.

Je weiter die Krise voranschreitet, desto mehr drohen reflexionslos werdende Menschen, die zu Subjekten zugerichtet worden sind, in einem autoritären und aggressiven Antiintellektualismus mit der Welt, wie sie ist, zu verschmelzen. Reflexion als die Fähigkeit, neben sich zu treten, um sich selbst und die Verhältnisse distanzierter anzusehen, wird schwieriger. Die Erkenntnis, als vermeintlich selbstbewusstes und mündiges Subjekt, nur Anhängsel oder Material eines Verwertungsprozesses und der mit ihm einhergehenden Abspaltungsmomente zu sein, ist schmerzlich, weil enttäuschend, d.h. desillusionierend. Dies ist umso schmerzlicher, als sich keine Alternative anbietet, die unmittelbar und im Rahmen der reflexionslos vorausgesetzten und affirmierten kapitalistischen Verhältnisse realisierbar wäre.

3.5 An den Grenzen der Handlungsmöglichkeiten

Als Option in der Krise scheint den reflexionslos auf die Immanenz der kapitalistischen Welt vergatterten Einzelnen nur der individuelle Kampf um das Überleben bzw. der Kampf gegen den Abstieg aus der Mittelschicht. Ob bereits abgestiegene, von Hartz-IV drangsalierte Menschen oder ob von Abstiegsangst geplagte Mittelständler – sie alle sind den belastenden und unabschließbaren Zwängen zur Selbstoptimierung unterworfen. Sie sollen sich fit, d.h. konkurrenzfähig halten für die Verwertung ihrer immer weniger gefragten Arbeitskraft. Obwohl ihr Scheitern an Überforderung und/oder Erfolglosigkeit vorprogrammiert ist, werden sie selbst dafür verantwortlich gemacht. Sie sind gescheitert, weil sie nicht optimal genug waren. Selbstoptimierungsstress und Scheitern schreien nach individueller Entlastung. Sie wird gesucht in reflexionslosen esoterischen Angeboten oder auch in den beschriebenen rechten Orientierungen.

Auf die Grenzen ihrer Handlungsmöglichkeiten stößt auch die in die kapitalistische Form eingebundene Politik. Sie ist nur handlungsfähig in dem Rahmen, den die kapitalistische Form setzt. Da auch der Staat und mit ihm die ihn gestaltende Politik abhängig sind vom Gelingen des kapitalistischen Verwertungsprozesses, schwinden mit der sich zuspitzenden Krise auch die politischen Handlungsmöglichkeiten. Politik wird zur reflexions- und perspektivlosen Krisenverwaltung. Gleichzeitig gerät sie angesichts der sich verschärfenden Problemlagen immer mehr unter Handlungsdruck. Unter diesem Druck erliegt auch die Politik immer wieder der Versuchung, Entlastung in der jederzeit möglichen Aktivierung rassistischer, sexistischer, antisemitischer und antiziganistischer Stereotype zu suchen. Zudem droht die mit der Krise voranschreitende Handlungsunfähigkeit der Krisenverwaltungen umzuschlagen in autoritäre Strategien, die weltweit wahrnehmbar sind. Und wo auch den militärischen und polizeilichen Sicherheits-

apparaten die ökonomischen Grundlagen zunehmend entzogen sind, erfolgen Verwilderungen eines Existenzkampfes, der im ‚Krieg aller gegen alle' ausgetragen wird. Diesen fallen nicht zuletzt Arme, Minderheiten und Frauen (bis hin zu Feminiziden) zuerst und in besonderer Weise zum Opfer.

Auch soziale Bewegungen inkl. der auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung fokussierten ökumenischen Bewegungen verharren im Rahmen der kapitalistischen politischen Form. Auch sie unterwerfen sich reflexionslos der kapitalistischen Krisenkonstitution oder bleiben in ihrer Kritik des Kapitalismus auf halbem Weg stecken. Auch sie lassen sich durch sich zuspitzende katastrophische Prozesse nicht so verblüffen oder irritieren, dass sie zu einer radikalen Kritik des Kapitalismus und damit zur Kritik seiner Formen kämen. Gegen die schlechte kapitalistische Wirklichkeit klagen sie statt dessen die Ideale oder uneingelösten Versprechen der Aufklärung als das ‚Eigentliche' der Moderne ein. Damit aber bewegen sie sich wie die den Zwängen zur Selbstoptimierung ausgelieferten Einzelnen sowie die auf die kapitalistischen Formen vergatterte Politik im Rahmen der herrschenden Verhältnisse, die lediglich unter dem Aspekt der Differenz zwischen Wirklichkeit und Ideal kritisiert wird. Dies zeigt sich an Forderungen nach politisch-rechtlichen Regulierungen, nach demokratische(re)n Entscheidungen und ganz allgemein nach Einhaltung der Menschenrechte: All dies bezieht sich auf die Gesellschaftsform von Wert und Abspaltung, die sich nicht mehr reproduzieren kann und die deshalb immer dramatischere Zerstörungen für Mensch und Umwelt mit sich bringt. Die Verwirklichung der genannten politischen Forderungen ist umso mehr zum Scheitern verurteilt, je mehr die Krise voranschreitet.

3.6 Aufklärung als illusionäres Versprechen

Ohne kritische Reflexion der mit der Aufklärung verbundenen Ideale und Versprechen einschließlich der Menschenrechte kann es keinen Ausweg aus dem Gefängnis der zerbrechenden kapitalistischen Gesellschaftsform geben. Zu reflektieren wäre, dass die Aufklärung als vermeintliche Speerspitze des gesellschaftlichen Fortschritts keine zeitlosen Ideale der Menschheit präsentiert, sondern als ideologischer Ausdruck der kapitalistischen Gesellschaft verstanden werden muss. Ihre Kritik muss daher wesentlicher Bestandteil der Kritik des Kapitalismus sein. Wird sie kritiklos als Norm gesetzt, kann nicht in den Blick kommen, dass genau jenes bürgerliche, weiße Subjekt, das die Philosophie der Aufklärung propagiert, nicht der autonome, vernünftige und mündige Mensch ‚an sich', sondern der Handlungsträger der abstrakten Arbeit ist, der mit dem Dahinschwinden der Arbeit seine Grundlage verliert und verwildert. Gegen die Verwilderung ein ‚eigentliches', ‚aufgeklärtes' Subjekt zu setzen, macht keinen Sinn. Seine Vernunft ist die Vernunft jenes ‚Systems des Fortschritts', das mit dem Voranschreiten der Krise das Leben und die Schöpfung zerstört, und ins Leere läuft. Sie wird als Irrationalität erkennbar, weil sie Ausdruck des irrationalen Selbstzwecks der Vermehrung des Kapitals um seiner selbst willen ist, der ins Nichts läuft und so in die Zerstörung treibt.

Auch die viel gepriesene Mündigkeit und Autonomie des aufgeklärten Subjekts setzt immer schon unreflektiert das Gefängnis der kapitalistischen Formen und damit die Wert-Abspaltungsvergesellschaf-

tung voraus. Keine Eigenverantwortlichkeit, kein politischer Wille und kein staatliches Handeln können diesen Rahmen überspringen. Staat und Recht können von dieser Vergesellschaftung nicht getrennt werden. Der Staat ist nur in diesem Rahmen handlungsfähig, das Recht nur in diesem Rahmen konstitutiv. Herrschaft wird im Kapitalismus zur abstrakten Herrschaft, deren ökonomische und politische Akteure in den vorausgesetzten Rahmen eines abstrakten Systems eingebannt sind. Karl Marx hat in diesen Zusammenhang von einem ‚automatischen Subjekt' gesprochen und damit deutlich gemacht: Das Subjekt ist den Automatismen eines Systems unterworfen. Sein Wille und seine Handlungsmöglichkeiten sind auf die Spielräume begrenzt, die von den Automatismen des Systems zugelassen werden.

Frei und gleich ist ‚der' Mensch also nur im Rahmen dieser Spielräume. Auch die proklamierte Universalität seines Rechts auf Leben und Anerkennung im Rahmen der Menschenrechte ist real gebunden an die Verwertbarkeit menschlicher Arbeitskraft als Humankapital bzw. an die Finanzierbarkeit von Menschen, wenn sie als Arbeitskraft nicht mehr verwertbar sind. Alle aufgeklärten Rechte und Ideale setzen also die Rentabilität des Menschen voraus.

Statt das Denken der Aufklärung auf seine immanenten Grenzen hin kritisch zu reflektieren, wird auch dann an seinen Versprechungen festgehalten, wenn die reale Grundlage dafür immer mehr wegbricht. Mit dem Voranschreiten der Krise werden die Spielräume zwischen proklamierten Idealen und der Möglichkeit, sie zu verwirklichen, immer enger. Dieser unbegriffene Widerspruch verbindet sich mit dem Gefühl, ohnmächtig an etwas ausgeliefert zu sein, das da seinen Gang geht. Es ist kein Wunder, dass dieses Gefühl Wut und Hass befördert, die sich in den beschriebenen Tendenzen der Verwilderung der im wörtlichen Sinn haltlosen Subjekte ausagieren. Gegen rassistische, sexistische, antiziganistische und antisemitische Verwilderungen, gegen den alltäglichen Hass, der sich im öffentlichen Raum als soziale Verwahrlosung in Attacken selbst auf Sanitäter zeigt und sich aggressiv auf alles richtet, was nicht unmittelbar dienst- und verfügbar ist, gegen Wut und Hass, die in den sozialen Medien eine Plattform finden, hilft es nicht, in idealistischer Manier Demokratie und Menschenrechte einzuklagen. Dies dürfte eher dazu geeignet sein, die erfahrene Ohnmacht ideologisch noch einmal zu verdoppeln, weil illusionär etwas eingeklagt wird, das seine Grundlage in der Wirklichkeit des Krisenkapitalismus zunehmend verliert. Im Bewusstsein dieser Grenzen ist es sehr wohl sinnvoll und notwendig, sich für die Erhaltung von Spielräumen der Freiheit gegen Autoritarismus und Rechtsextremismus einzusetzen.

4. Theologische Reflexion

Das Ökumenische Netz ist verwurzelt in der jüdisch-christlichen Tradition und darin mit den christlichen Kirchen als Orten verbunden, in denen diese Tradition lebendig ist. In Teilen der Kirchen findet sie heute auch darin ihren Ausdruck, dass sie als Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gelebt wird. Obwohl Reformierter Weltbund und Ökumenischer Rat der Kirchen mit dem Processus Confessionis seit Mitte der 1990er

Jahre einen Prozess angestoßen hatten, in dem das Bekenntnis des Glaubens im Kontext der globalen Zerstörungsdynamik des Kapitalismus formuliert werden sollte und obwohl Papst Franziskus die Überlebensprobleme der Menschen und der Schöpfung mit deutlicher Kritik am Kapitalismus verbindet, sind die Kirchen in Deutschland vor allem mit ihren eigenen Überlebensproblemen beschäftigt. Sie versuchen, sich als ‚unternehmerische Kirchen' über die Runden zu retten, die ihre spirituellen und pastoralen Angebote auf die religiösen und sozialen Marktlagen hin orientieren. Dies treibt sie zur Anpassung an die kapitalistischen Verhältnisse und ihren postmodernen Kulturalismus. Sie wollen sich auf den bunt blühenden esoterischen Spiritualitäts- und Therapiemärkten behaupten. Event- und Erlebnisangebote treten in den Vordergrund. Esoterisch-religiös aufgeladene Wellness-Angebote sollen Menschen vom Leistungs- und Selbstbehauptungsstress entlasten, Abstiegsängste lindern. Und auch in Fällen des Scheiterns stehen die Kirchen bereit, ihre Kompetenzen im Umgang mit Kontingenzbewältigung anzubieten, haben sie doch Erfahrungen im Umgang mit Scheitern und Neubeginn.

Nicht, dass die Kirchen sich um Menschen in schwierigen Lebenssituation kümmern, ist das Problem, sondern dass sie dabei recht konsequent den gesellschaftlichen Kontext ausblenden und auf eine gesellschaftskritische Reflexion verzichten. Sie ist ja auch hinderlich, wenn es darum gehen soll, die eigenen religiös-pastoralen Angebote als unmittelbar alltagstauglich und nützlich, als anschlussfähig an die unmittelbaren therapeutischen und spirituellen Bedürfnisse anzupreisen. Damit aber gehen sie an der gesellschaftlich vermittelten Lebenswirklichkeit von Menschen vorbei, die ohne gesellschaftskritische Reflexion nicht zu verstehen ist. Im Vordergrund steht dabei nicht – wie immer wieder behauptet – ‚der Mensch'. Es geht vielmehr um den Versuch der Kirchen, sich angesichts wachsender Bedeutungslosigkeit als relevant zu behaupten. In diesem Zusammenhang ist es kein Zufall, dass gesellschaftskritische ebenso wie kritische theologische Reflexion in den Kirchen zunehmend marginalisiert werden. Sie stehen den Interessen der Kirchen an ihrer Selbstbehauptung durch Anpassung an postmodernen Kulturalismus entgegen, der seinen Höhepunkt eher schon überschritten hat, und die Kirchen in ihrer peinlichen Suche nach Anschluss an die ‚Höhe der Zeit' wieder einmal zu spät kommen lässt.

Neben diesen Tendenzen zur postmodernen Anpassung ist eine scheinbar gegenteilige Strömung nicht zu übersehen. Sie sucht das Heil in der fundamentalistischen Sicherung des Glaubens in zeitlosen Wahrheiten, die vermeintlich durch Bibel und/oder Tradition unverrückbar vorgegeben sind. In fundamentalen (Heils-)Gewissheiten bieten sie Identität, Sicherheit und Halt für von der Pluralität von Lebensformen und Meinungen verunsicherte Individuen. Sie finden sich vor allem in den Bewegungen der Evangelikalen auf evangelischer wie in den sog. ‚Neuen Geistlichen Bewegungen', die sich der Neuevangelisierung verschrieben haben, auf katholischer Seite. Erschreckend ist, dass ein Teil sich politisch in der Nähe zu rechtsextremen Bewegungen befindet, bzw. sie offen unterstützt. In ihnen sehen sie Bewegungen, die alles plurale Chaos durch Rückkehr zu einer

ursprünglichen und überzeitlichen Ordnung überwinden können. Auch die sog. religiösen Bewegungen verzichten nicht auf ‚Unternehmerisches'. Im Gegenteil, sie wollen Massen erreichen und setzen dabei auf modernste Mittel medialer Inszenierung und Eventisierung. Die eher liberal erscheinende Tendenz zur Esoterisierung des Glaubens ist mit der autoritären, auf die unmittelbare Autorität des Wortes der Bibel und/oder der kirchlichen Autorität setzenden Bewegungen auch darin verbunden, dass sie sich beide der kritischen Reflexion entziehen. Für die einen haben Erfahrung und alltägliche Relevanz, für die anderen die durch Bibel und kirchliche Autorität verbürgte Wahrheit das ‚letzte Wort'. In scheinbaren Gegensätzen stehen sich Varianten des Fundamentalismus gegenüber.

4.1 Von Gott sprechen mit Blick auf die Leidenden

Wenn die Inhalte, die mit dem Gottesnamen verbunden sind, zur Geltung gebracht werden sollen, geht das nicht ohne eine kritische theologische Reflexion, die sich heute mit der Kritik der kapitalistischen Krisengesellschaft verbindet, die den Menschen die Lebensgrundlagen entzieht, sie in Selbstoptimierungswahn treibt, der immer neue, eigenverantwortlich zu erbringenden Anpassungsleistungen erzwingt, und Menschen so überfordert, dass sie ausgebrannt und depressiv werden.

Mit dem Rücken zu denen, die unter dem Unrecht und der Gewalt der Verhältnisse leiden, von Gott zu reden, geht an den Inhalten vorbei, die mit der biblischen Rede von Gott verbunden sind. Der Gottesname steht weder für eine zeitlose Wahrheit noch für die zeitlose Suche nach individuellem Glück noch für eine abstrakte Kontingenzbewältigung. Die Rede von Gott, wie sie sich in der jüdisch-christlichen Tradition artikuliert, ist eingebettet in den Schrei nach Rettung aus dem Erleiden von Unrecht und Gewalt in verschiedenen Systemen von Herrschaft. Er reicht von den Schreien aus dem Sklavenhaus in Ägypten, über die Schreie der unter Israels Königen Leidenden, den Schreien der nach Babylon Verschleppten, den von griechischer und römischer Herrschaft Unterdrückten bis hin zum Schrei des Messias am Kreuz. Diese Schreie sind Ausdruck dafür, dass Menschen sich mit der Herrschaft, unter der sie leiden, nicht abfinden und ihr Einverständnis verweigern. Sie sind verwurzelt in einer Tradition, die das Vertrauen stärkt, dass Gott das ‚letzte Wort' spricht – ein Wort des Gerichts über alle Herrschaft, die Menschen tötet, erniedrigt und beleidigt, und ein Wort der Rettung, das vor allem den Opfern von Unrecht und Gewalt gilt. Darin gründet die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde für alle.

4.2 Compassion und Erinnerung

Verwurzelt in dieser Hoffnung hat der Messias Jesus gelebt, war solidarisch mit den Opfern der römischen Herrschaft und hat ihr bis hinein in seine Hinrichtung am Kreuz der Römer widerstanden. So steht er in der Reihe all derer, die sich – solidarisch mit den Opfern – Systemen der Herrschaft widersetzt haben und bis heute widersetzen. Wenn wir als Christ*innen Jesu Auferstehung bekennen, tun wir es, weil wir darauf vertrauen, dass Gott in Jesus gegenüber dem gekreuzigten Messias sein rettendes und richtendes Wort gesprochen hat, das auch all den anderen gilt, die wie er Opfer sind und sich gegen Unrecht und Gewalt

eingesetzt haben. Damit hat Gott ihm und allen recht gegeben, die sich der Herrschaft von Menschen und Systemen widersetzten. Er hat Roms Herrschaft und mit ihr alle Herrschaft ins Unrecht gesetzt. Dennoch ging die Herrschaft Roms weiter und mit ihr die Verfolgung all derer, die sich ihr widersetzten. Diejenigen, die sich demMessias Jesus anschlossen, taten das in dem Vertrauen darauf, dass Israels Gott wenigstens an seinem Messias hat Wirklichkeit werden lassen, was für alle noch aussteht: Befreiung aus dem Unrecht und der Gewalt gesellschaftlicher Herrschaft und das Leben im Reich Gottes als einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Darin fanden sie die Widerstandskraft, wenigstens im Leben in ihren messianischen Gemeinden – in aller Gebrochenheit – vorweg zu nehmen, was sie für alle Menschen erhofften. Das war die Triebfeder für ihre Sendung, ihre ‚Mission': Allen Völkern sollte der Zugang zu der Hoffnung auf das Ende der römischen Herrschaft und das Ende aller Herrschaft ermöglicht werden; alle sollten die Kraft finden, der römischen Herrschaft die Loyalität zu verweigern und jetzt in messianischen Gemeinden zu leben, in denen die Über- und Unterordnungsverhältnisse überwunden sind und das gilt, was Paulus als altes Taufbekenntnis überliefert hat: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus" (Gal 3,27f.).

Wenn wir heute an diese Traditionen anknüpfen, tun wir das weder in der Sicherheit eines verblüffungsfesten Heilstriumphalismus, der sich durch das fortwährende und sich in unserer Gegenwart bis hin zur Katastrophe zuspitzende Leid nicht irritieren lässt, noch suchen wir Erleichterung und Lebensglück in esoterisch-frömmelnder Spiritualität. Die jüdisch-christliche Tradition ist uns wichtig, weil in ihr die Erinnerung an die menschliche Leidensgeschichte lebendig ist und zugleich die Verheißungen, die mit der Rettung aus den Sklavenhäusern der Geschichte und der Auferweckung des gekreuzigten Messias verbunden sind. Weil wir deren Verwirklichung für alle vermissen, hören wir nicht auf, nach Gott und der Verwirklichung seiner Verheißungen zu fragen. Diese Fragen widerstehen den Versuchungen zu fundamentalistischer Selbst- und Heilsgewissheit. Sie machen unruhig und lassen sich durch keine religiöse Medizin beruhigen. Sie finden erst zur Ruhe, wenn Gott seine Verheißungen für alle in einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in der Auferstehung der Toten wahr gemacht hat.

4.3 Reden von Gott

Das so verstandene Reden von Gott und Fragen nach Gott hat für uns in der gegenwärtigen Situation eine dreifache Bedeutung:

- Reden von Gott schafft erstens eine kritische Distanz zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie sie ist, und bringt zum Ausdruck, dass wir nicht einverstanden sind mit der Herrschaft, unter der Menschen leiden. Das ist aber nur dann keine abstrakte Weltdistanz, wenn uns das, was Menschen heute erleiden, zu denken gibt und sich mit einer Gesellschaftskritik verbindet, die die abstrakte Herrschaft des Kapitalismus analysiert und negiert – und so eine notwendige Bedingung seiner Überwindung schafft. Theologie als kontextuelle Frage nach

Gott ist von Gesellschaftskritik und der Suche nach Befreiung nicht zu trennen.

- Reden von Gott impliziert zum zweiten die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen. In den biblischen Traditionen gilt etwas als Götze, das sich Menschen geschaffen haben und dem sie sich unterwerfen, um Rettung zu erfahren. Die Sehnsucht, doch wieder Verhältnisse der Herrschaft wie in Ägypten zu restituieren bzw. sich fremder Herrschaft zu unterwerfen, wird in der Bibel als Götzendienst kritisiert. Er ist Verrat an Israels Gott, dessen Name die Befreiung von Herrschaft beinhaltet. Heute haben wir uns mit der Herrschaft des Kapitalismus auseinanderzusetzen. Mit ihm sind wir nicht einfach mit einzelnen Götzen wie Markt, Geld, Arbeit, Wachstum o.ä. konfrontiert, sondern mit dem Fetischzusammenhang der abstrakten Herrschaft des Kapitals und seiner abgespaltenen, reproduktiven Momente. Sie konstituiert gesellschaftliche Verhältnisse, die den gesamten Globus dem abstrakten Selbstzweck der Vermehrung des Kapitals um seiner selbst willen unterwerfen und die alle reproduktiven Momente abspalten. Dabei wird das konkrete Leben von Menschen samt allem stofflichen Reichtum diesem Fetischzusammenhang geopfert. Nicht einfach „diese Wirtschaft tötet", wie Papst Franziskus formuliert hatte, sondern die abstrakte Herrschaft dieses Fetischzusammenhangs tötet und muss überwunden werden.
- Reden von Gott artikuliert sich zum dritten als Einspruch gegen geschlossene Immanenz. Sie stellt Systeme der Herrschaft unter den Vorbehalt ihrer Überwindung. Insofern beinhaltet die Rede von Auferstehung die Öffnung der Gräber geschlossener Immanenz, in die Menschen eingeschlossen sind. Solche Auferstehung geschieht nicht erst nach dem Tod, sondern in der Geschichte. In der Geschichte stehen Menschen gegen die Verhältnisse und ihre Abgeschlossenheit auf. Ein Beispiel ist der blinde Bartimäus (Mk 10,46-52). In seiner Blindheit schreit er nach Jesus, dem „Sohn Davids" (V. 46), von dem er erwartet, als „Sohn Davids" werde Jesus das davidische Großreich wiederherstellen. Jesus ist aber nicht als Herrscher gekommen, sondern um Herrschaft zu überwinden. Genau das begreift Bartimäus. Auf die Aufforderung „steh auf, er (Jesus) ruft dich" – so heißt es bei Markus – „warf er seinen Mantel weg … und lief zu Jesus" (V. 49f.). Der Mantel symbolisiert die Hoffnung auf die Wiederherstellung des davidischen Königtums. Bartimäus muss sie wegwerfen, sie transzendierend überwinden. So kann seine Blindheit geheilt werden, und er kann Jesus auf seinem Weg des Widerstands gegen Herrschaft folgen.

4.4 Doppeltes Transzendieren

Der Kapitalismus begegnet uns als ein Herrschaftssystem, zu dem es keine Alternative zu geben scheint. Wer leben will, kann das nur, wenn er/sie sich seiner Herrschaft unterwirft. Der Kapitalismus kennt kein Transzendieren, kein Überschreiten seiner Grenzen. In ihm verschmelzen Transzendenz und Immanenz zu einem geschlossenen Herrschaftssystem, das selbst angesichts der von ihm produzierten Überlebenskrise keine Alternative zulassen kann. Mit ihm scheinen Menschen – auch große Teile der

Kirchen – so verschmolzen, dass sie sich in ihrer Blindheit eher die vollständige Zerstörung des Globus vorstellen können als ein Leben ‚jenseits' der tödlichen Fetischverhältnisse des Kapitalismus. Der Glaube an Gott als Einspruch gegen geschlossene Immanenz öffnet den Blick dafür, geschlossene Immanenz zu erkennen und nach Wegen ihrer Überwindung zu suchen. Ein erster Schritt dazu könnte es sein, den Ballast illusionärer Träume abzuwerfen, irgendwie ließe sich der Kapitalismus doch noch regulierend wiederherstellen und dann könne es in seiner Immanenz doch noch, vielleicht sogar etwas sozialer und ökologischer, weitergehen.

Der Einspruch gegen geschlossene Immanenz richtet sich auch gegen die kirchlichen Versuche, an postmoderne Religions- und Spiritualitätsfreudigkeit anschlussfähig zu werden, in der die kapitalistischen Verhältnisse klag- und kritiklos vorausgesetzt werden. Sie sucht in der geschlossenen Immanenz des Kapitalismus lediglich nach entlastenden Erfahrungen und immer neuen Erlebnissen, die in Events angeboten werden. Dabei darf die Unmittelbarkeit von Erfahrung und Erlebnis weder durch das Leid der anderen irritiert noch durch kritische Reflexion desillusioniert werden. So bleibt die geschlossene Immanenz des kapitalistisch-patriachalen Götzen unangetastet und privatisierte Frömmigkeit ihm dienstbar und ergeben. Der Einspruch gegen geschlossene Immanenz ist ebenso auf die Bewegungen zu beziehen, die sich in der Zeitlosigkeit des Wortes der Bibel und/oder einer traditionellen durch die kirchliche Autorität verbürgten Wahrheit einschließen, die zeitlos und unvermittelt mit den gesellschaftlichen Verhältnissen gelten soll. Der Einspruch gegen geschlossene Immanenz hat eine doppelte Dimension. Sie zielt auf das Überwinden geschlossener Systeme und Grenzen in der Geschichte – heute auf das Überschreiten des geschlossenen und tödlichen Systems des in die Katastrophe treibenden ‚warenproduzierenden Patriarchats' –, aber auch auf das Überschreiten der Grenzen des Todes als Hoffnung auf die Rettung der Opfer von Unrecht und Gewalt und darin aller Menschengeschwister. Auch die Geschichte als Ganze kann bei Gott kein geschlossenes Grab bleiben. Wenn gilt, was er mit seinem Namen versprochen und in seinem Messias hat Wirklichkeit werden lassen, dann kann er auch die vergangenen Leiden nicht auf sich beruhen lassen. Die Geschichte kann nicht gespalten bleiben in Glückliche und Unglückliche, in Sieger und Besiegte, in Gerettete und endgültig Verlorene. So hoffen wir darauf, dass Gottes rettendes ‚letztes' Wort auch den Toten gilt und beziehen sie ein in unsere widerständige Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Beide Wege, die geschlossenen Grenzen zu überschreiten – die von Herrschaftssystemen in der Geschichte und der Geschichte als ganzer – sind so aufeinander bezogen, dass die Hoffnung auf das endgültige Überschreiten der Grenzen der Geschichte und des Todes nicht zu haben ist ohne das geschichtliche Überschreiten der Grenzen tödlicher Systeme in der Geschichte.

4.5 Erinnerung des Leidens als Prozess des Bekennens

Wie im Bekenntnis des Glaubens, das der Taufe vorausgeht, deutlich wird, setzt das ‚Ich glaube' das ‚Ich widersage' voraus. Glaube an Gott geht nicht ohne Widerstand gegen Verhältnisse, die im Widerspruch stehen

zum Glauben an Gott, an seinen Messias und den Geist der Befreiung, der von ihnen ausgeht. Daran knüpfte 1997 der vom Reformierten Weltbund und 1998 vom Ökumenischen Rat der Kirchen beschlossene ‚Processus Confessionis' (Prozess des Bekennens) an. Wir verstehen ihn als einen Prozess, in dem der Glaube an Gott als Gott des Lebens im Widerstand gegen die kapitalistische Maschinerie des Todes lebendig werden muss.

Damit in unserem Leben all das, was das Bekenntnis beinhaltet, immer wieder neu lebendig werden kann, sind Gebet und Gottesdienst, vor allem die Feier von Abendmahl und Eucharistie für uns von zentraler Bedeutung. Darin verbindet sich die Erinnerung an das Leben und den Tod Jesu sowie das Bekenntnis seiner Auferstehung mit der Erinnerung des Leidens von Menschen und ihres Schreis nach Rettung (‚memoria passionis') ebenso wie mit der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi, die aller Leidensgeschichte ein Ende setzt. In der Feier von Abendmahl und Eucharistie artikuliert sich das Vermissen Gottes und der Verwirklichung seines Versprechens einer messianischen Welt für alle. Zugleich ist in ihr die Hoffnung lebendig, dass Gott in der Wiederkunft seines Messias sein ‚letztes' und endgültiges Wort der Rettung sprechen werde und Wirklichkeit werden lasse, was er mit seinem Namen versprochen hat. Bis dahin gilt es, in der Kraft des Geistes Gottes den Verhältnissen zu widerstehen und denen die Treue zu halten, die nach Rettung schreien.

5. Handlungsoptionen und die Frage nach Alternativen

Das Ökumenische Netz Rhein-Mosel-Saar hat seit seiner Gründung versucht, die Probleme und Katastrophen, unter denen Menschen leiden, im Zusammenhang mit der vom Kapitalismus konstituierten gesellschaftlichen Totalität zu reflektieren und dies in soziale Bewegungen, Kirchen und Kampagnen einzubringen. Dieser Weg war und ist von Marginalisierung begleitet: gesellschaftlich, kirchlich, bewegungspolitisch. Dies dementiert jedoch nicht die gewonnenen Erkenntnisse und die Einsicht, dass nur dann eine Überlebensperspektive zu gewinnen ist, wenn der kapitalistische Formzusammenhang und die mit ihm verbundene in eine gesellschaftliche Katastrophe einmündende Krise in ihren unterschiedlichen Ausdrucksformen erkannt werden.

Wir werden uns dafür einsetzen, dass sich die realistische Erkenntnis durchsetzen kann, dass im Rahmen eines Systems von Wert und Abspaltung, von Geld/Kapital und Arbeit, Markt und staatlicher Regulierung und auf der Grundlage der bürgerlichen Subjektform der weitere Weg in die Katastrophe vorprogrammiert ist. Zu kritisieren sind also alle Reform- und vermeintlichen Alternativvorschläge, die sich im Rahmen der unkritisierten kapitalistischen Kategorien bewegen. Ohne Durchgang durch das ‚Purgatorium' radikaler Kritik werden Alternativen dadurch kreiert, dass Facetten aus dem Ganzen der Verhältnisse herausgebrochen werden und ihnen eine andere Funktion zugewiesen wird. Auf einmal soll Geld dienen statt als Fetisch die kapitalistische Gesellschaft unter den Zwang der irrationalen Vermehrung des Kapitals um seiner selbst willen zu stellen. So bleibt es bei Regiogeld, bei Tauschringen und Umsonstläden, bei Grundeinkommen auf Elendsniveau, bei solidarischer und Ge-

meinwohl-Ökonomie, also bei vermeintlichen Alternativen, die nicht an die bestimmenden Formen der fetischisierten kapitalistischen Verhältnisse rühren. Nicht weniger problematisch sind die immer neuen Rufe nach politischer Regulierung, von der Rückkehr nach den Regulierungen des Sozialstaats bis hin zur Regulierung der Finanzmärkte, weil sie die Illusion voraussetzen, es sei eine Rückkehr zu einer Wertschöpfung möglich, auf deren Grundlage sich der Kapitalismus regulieren ließe.

Alternativen sind möglich, aber nicht im Rahmen der kapitalistischen Vergesellschaftung. Sie werden erst denkbar, wenn die sie konstituierenden Formen konsequent verneint werden. Der Versuch, Alternativen zu denken, kann anknüpfen an den Widerspruch von Stoff und Form, also an den irrationalen Zwang, stofflichen Reichtum in abstrakten Reichtum, d.h. in die Geldform zu verwandeln und darin zu vernichten. An einzelnen kapitalistischen Widersprüchen könnten transnationale Bewegungen zur Überwindung des global gewordenen Kapitalismus deutlich machen, woran anzusetzen wäre: am Finanzierungsvorbehalt gegenüber Gesundheit und Wohnraum, dem Wegwerfen von ausreichend produzierten Lebensmitteln, der ökologischen Unmöglichkeit von exorbitantem Individual- und Flugverkehr u.v.m.

Am Beispiel Nahrungsmittel kann deutlich werden, worum es geht: Aktuell wird – allerdings mit für Mensch, Tier und Umwelt teilweise verheerenden Auswirkungen – genug Nahrung für 12 Mrd. Menschen hergestellt, während über 1 Mrd. von insgesamt über 7 Mrd. Erdbewohner*innen täglich hungern. Das, was nicht verkauft – also nicht in Geld als Ausdruck abstrakten Reichtums zurückverwandelt – werden kann, wird vernichtet. Eine entscheidende Frage für soziale Bewegungen und alle ‚Menschen guten Willens' wäre dann: Wie könnte unter menschlichen und umweltschonenden Bedingungen außerhalb der kapitalistisch-patriarchalen Formen – also ohne den Zwang, den stofflichen Reichtum in abstrakten Reichtum zu verwandeln – so produziert werden, dass alle Menschen auf gesunde Weise satt werden und ihre materielle und soziale Existenz gesichert wäre? Theoretisch formuliert: Befreit vom Zwang des abstrakten Reichtums wäre es möglich, auf der Grundlage von stofflichem Reichtum und dem erreichten Niveau der Produktivkräfte für menschliche Bedürfnisse zu produzieren. Die Produktion könnte reduziert und umweltschonender organisiert werden. Produktion und Verteilung wären nicht mehr abhängig von der Unterwerfung unter den irrationalen Fetischzusammenhang der Vermehrung des Kapitals um seiner selbst willen, sondern könnten ‚nachhaltig', transparent und von Menschen vereinbart institutionell gestaltet werden.

Auf dem Weg zur Überwindung des Kapitalismus ist es wichtig, dass sich Menschen gegen die Zumutungen des Kapitalismus wehren und deutlich machen, dass sie nicht bereit sind, diese hinzunehmen. Damit kann deutlich werden, dass Menschen dem Kapitalismus ihre Loyalität aufkündigen. Das schließt durchaus entsprechende (immanente) sozial-ökologische politische Forderungen ein. Es macht Sinn, sie auch dann zu stellen, wenn ihre Erfüllung im Kapitalismus unwahrscheinlich ist. Durch die berühmte Frage nach ihrer Finanzierbarkeit sind sie nicht widerlegt. Wenn wichtige so-

ziale, ökologische und politische Forderungen auf die Grenzen realpolitischer Erfüllbarkeit stoßen, gilt es dennoch darauf zu bestehen und deutlich zu machen, dass dies nicht gegen die Forderungen spricht, sondern gegen ein System, das sie offensichtlich nicht erfüllen kann. Genau dies delegitimiert das kapitalistisch-patriarchale System, das immer mehr auf seine inneren logischen und äußeren ökologischen Grenzen stößt. Diese Grenzen dürfen aber kein Grund dafür sein, Menschen die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse vorzuenthalten und sie den Gegebenheiten der Krise immer weiter anzupassen, sondern dafür, auf Überwindung des Systems zu drängen.

In den ‚Blütezeiten' des fordistischen Kapitalismus standen Bemühungen um die Verbesserung bzw. Humanisierung der Lebensverhältnisse zuweilen unter dem Verdacht, den Kapitalismus gesund pflegen und damit erhalten zu wollen. Inzwischen ist deutlich geworden, dass sich der Kapitalismus auch nicht durch die beste Pflege erhalten und sich durch keine Reformen stabilisieren lässt. Angesichts barbarischer werdender Verhältnisse ist auch humanitäres bzw. samaritanisches Handeln eine wesentliche Aufgabe. Trotz der desillusionierenden Einsicht, dass humanitäre Verbesserungen die Verhältnisse nicht überwinden können, bleibt die Herausforderung, unter die Räuber Gefallene (Lk 10,29-37) aufzurichten. Sie gilt auch dann, wenn angesichts der sich verschärfenden Krisenprozesse alles humanitäre Handeln mit den sich ausbreitenden Katastrophen nicht mehr mithalten kann.

Mit diesem Text wollen wir eine breitere Diskussion über Schwierigkeiten und Plausibilität unserer Kapitalismuskritik ermöglichen. Wesentliche Einsichten verdanken wir der von Robert Kurz und Roswitha Scholz weiterentwickelten Kritischen Theorie als Kritik des Werts und der Abspaltung der reproduktiven Bereiche. Theologisch knüpfen wir in kritischer Reflexion an die Neue Politische Theologie um Johann Baptist Metz an. Ohne uns neuen Erkenntnissen zu verschließen, diskutieren wir dabei auf der Grundlage der Erkenntnisse, die wir in diesem Text formuliert haben. Sie haben uns zu der Überzeugung geführt, dass der Bann kapitalistischer Herrschaft nur gebrochen werden kann, wenn das ‚Ganze' der kapitalistischen Veranstaltung in seinen ökonomischen, politischen, ideologischen und sozialpsychologischen Aspekten in kritischer Reflexion in Frage gestellt und negiert wird. Denn nur so gibt es eine Chance, die abstrakte Herrschaft des von Menschen geschaffenen und fetischisierten patriarchalen Kapitalismus mit seiner alles zerstörenden Dynamik zu überwinden. Nur in einem radikalen Bruch mit dem Ganzen der patriarchal-kapitalistischen Verhältnisse können Wege zu einer Gesellschaft gefunden werden, in der menschliche Bedürfnisse ihre Befriedigung finden, die Schöpfung bewahrt und Strukturen des Zusammenlebens transparent gestaltet werden können.

Vom Arbeitshaus zu Hartz IV und Ein-Euro-Jobs

Günther Salz

Vom Pauper zum Pöbel: Zur Vorgeschichte des Arbeitshauses

Die Kirchenväter des frühen Christentums, also der Zeit vom 2.-7. Jahrhundert, prägten entscheidend auch das mittelalterliche Verständnis von Armut und Barmherzigkeit. Mit Bezug auf das Evangelium und Jesus Christus, der sich um der Menschen willen „arm gemacht" hatte, verteidigten sie die Rechte der Armen und die Gerechtigkeit. Johannes Chrysostomos, seit 397 Erzbischof von Konstantinopel, griff jene an, die keine Almosen geben wollten und damit Christus beleidigten, deren Abbild die Armen darstellten. Er hielt den Reichen vor, dass man Gott verspottet, wenn man ihn in prunkvollen Kirchen verehrt, aber die Armen verachtet. Der Kirchenlehrer Augustinus (354-430) definierte den Überfluss der Reichen, also jener, die über Grundbesitz und Nahrungsmittel verfügten, als den Mangel der Armen (Mollat, S. 27).

Die Parteinahme für die Armen, die in der Karolingerzeit (8.-10. Jh.) faktisch durch Verschuldung kleiner Landbesitzer und erste ‚Nahrungsmittel-Spekulationen' (S. 39) sehr gelitten hatte, wurde insbesondere durch die Klöster und deren „Pauper Christi", die Mönche, über die Zeit zu retten versucht (S. 48 f.). Die positive Sicht der Armen erhielt im 12. und 13. Jahrhundert vor dem Hintergrund des Aufstiegs des Kaufmannsstandes und dem Abstieg des Rittertums, durch die franziskanischen und dominikanischen Armutsorden sowie die verschiedenen Bruderschaften einen erneuten Aufschwung. Armut wurde als „Stand" verstanden, in dem die Armen ihren Platz und ihre Funktion – und zwar gegenüber den Reichen – hatten. Deren Verpflichtung zu Almosen an die Armen verbreiterte nach allgemeiner Auffassung das Nadelöhr in Richtung Himmel für die Reichen beträchtlich und half den Armen zu überleben, wenn auch mehr schlecht als recht.

Jedoch wurden die Armen auch misstrauisch beäugt und sogar gefürchtet. Gab es unter ihnen nicht auch falsche Arme, Komödianten, Spitzbuben und Gauner, die das Almosen nicht verdienten? Waren Arme nicht auch solche, die zornig und unberechenbar waren, immer drauf und dran, sich ihr Recht zu nehmen, statt still und demütig zu warten, bis sie ihre Gabe bekamen? Stellten sie nicht sogar eine Bedrohung des Eigentums dar (Geremek, S. 44)?

Mit der beginnenden Verstädterung und der aufkommenden Geldwirtschaft, mit der Erfahrung von Hunger-, Pest- und ‚Konjunktur'-Krisen, mit Kämpfen zwischen Zünften und Patriziern, mit Erhebungen gegen ungerechte Steuern und Frondienstverpflichtungen (den malos usos, den „schlechten Bräuchen") usw. begann die Krise der Ständegesellschaft, die nach Reformation und 30jährigem Krieg in den frühkapitalistischen Absolutismus und die Manufakturperiode einmündete.

Diese Übergangs- und Krisenzeit war gekennzeichnet vom Verfall des guten Rufs der Armen. Man unterschied immer mehr zwischen würdigen und unwürdigen, zwischen jenen, die Unterstützung erhalten sollten und jenen, denen sie versagt werden sollten. Hintergrund dieser Entwicklung ist, dass man die ausufernde „Bettelplage" in

den Städten im Interesse der handwerklich-zünftigen Mittelschicht mit ihren Ordnungs-, Fleiß- und Gediegenheits-Vorstellungen in den Griff bekommen wollte (Zum Folgenden: Sachße/Tennstedt, S. 42 ff.). Das Wachstum der Städte hatte auch das Anwachsen der städtischen Unterschichten, ihre räumliche Zusammenballung und damit auch die Kriminalitätsrate befördert. Das beunruhigte das (Klein-)Bürgertum genau so wie die ökonomische Konkurrenz durch das neu entstehende Verlagswesen. Die Reaktion war Anpassung, Stigmatisierung, Vertreibung und Einschließung der Armen.

So wurden in vielen Städten neue Bettelordnungen eingesetzt, die u.a. das Tragen von Bettelzeichen vorsahen, an denen man die berechtigten Bettler*innen erkennen konnte. Hierfür mussten entsprechende Kriterien entwickelt und etwaiger Missbrauch verhindert werden. So entstanden nicht nur eine ganze Literaturgattung der Kritik und Zurechtweisung der Armen (z.B. der Liber Vagatorum um 1610), sondern auch erste Sozialbürokratien, deren personifizierte Vertreter die Bettel- oder Armenvögte waren. Außerdem gab es die sog. Almosenknechte, die die Unterstützung ins Haus zu den „Hausarmen“ brachten und dabei gleichzeitig deren Bedürftigkeit kontrollierten. (Dieser Ansatz ist später im 19. Jh als „Elberfelder System“ verfeinert worden.) Mit der Unterscheidung zwischen ehrbaren und unehrbaren Armen in den Bettelordnungen und der Ausgabe der Bettelzeichen wurde gleichzeitig die Stigmatisierung bestimmter Armutsgruppen, insbes. der fremden Armen, und die generelle Ächtung der Armut vorangetrieben. Neben die Gebetspflichten der armen Unterstützten trat immer häufiger und drängender die Arbeitspflicht. Entsprechend hieß es in der Nürnberger Bettelordnung von 1478: „Item die betler und betlerin, dem hie zu peteln erlaubt wird, die nit krüppel, lam oder blint sind, wollen an keinen wercktag vor den kirchen an der pettelstat müssig sitzen, sundern spynnen oder annder arbeit, die in ihrem vermuegen ver thun“ (Sachße/Tennstedt, S. 45). Daneben mehrten sich die Stimmen gegen das ungebührliche Benehmen der Armen wie Müßiggang, Völlerei, Trunk, Spiel und Prostitution.

Gegen all diese misslichen Erscheinungen des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit (die gleichwohl ein langes Leben haben, wie man an der Regelsatz-Debatte und den Bildungsgutscheinen der Frau von der Leyen sehen kann) schien eine gänzlich neuartige Institution das Geeignete zu sein: Das Zucht- und Arbeitshaus. Einschließung und Arbeitserziehung lautete von nun an das Credo der neuen europäischen, (klein-)staatlichen Sozialpolitik. Eine Politik, die die römischen Päpste auf ihre Weise eifrig förderten. Gregor der XIII. (1572-1585) z.B. ließ nach einer Zählung der Bettler*innen am 27.2.1581 einen Zug von etwa 850 Personen in einer feierlichen Prozession in ein neues „Generalspital“ führen: „An der Spitze des Zuges standen die Prälaten und die Mitglieder der Bruderschaft Santissima Trinità, in rote Gewänder gekleidet und Kerzen in der Hand tragend; dahinter folgten die Bettler: In der ersten Gruppe gingen, zu zweit nebeneinander, diejenigen, die sich ungehindert bewegen konnten, nach ihnen kamen die Blinden, dann die Krüppel, auf Wägelchen, die von anderen Bettlern gezogen wurden, und schließlich in vierzehn Kutschen die Schwerkranken“ (Geremek, S. 265). Ein öf-

fentlicher Triumphzug christlicher Barmherzigkeit, der jedoch nicht überall auf Zustimmung stieß. Insbesondere die damaligen Zielgruppen boten sich nicht immer freiwillig für die „Beherbergung“ an. Man erzählt, dass die Bettler*innen Roms dem Papst ein Auslösegeld von 2500 Talern, eine riesige Summe, angeboten hätten, um ihre Freiheit wieder zu erlangen.

Wahr ist, dass die Stadtbüttel ihre „Klient*innen“ regelrecht einfangen mussten. Auf der Piazza Navona, ein beliebter Treffpunkt von Bettler*innen und Landstreichern in Rom, wandten die Büttel ein einfaches Verfahren an, um Arbeitsscheue einsperren zu können: Bei ihren Razzien kontrollierten sie die Eingefangenen darauf, ob sie schwielige Hände hatten und somit Saisonarbeiter*innen waren. Diese wurden frei gelassen; die anderen kamen ins Arbeitshaus (Geremek, S. 267).

Repressive Arbeitserziehung, neu-bürgerliches und reformiertes Arbeitsethos sowie wachsendes Geld- und Besitzstreben waren die neuen Werte jener Umbruchzeit. Gleichzeitig bedeutete dies die Umwertung des Verhältnisses der Bürger*innen zur Armut. Diese war nicht mehr geduldet und wurde auch nicht mehr mit der Arbeit gleichgesetzt, wie es bisher geschah. Arbeit wurde nun der Armut entgegen gesetzt, die als Folge der Nicht-Arbeit angesehen wurde. So hatten es ja auch die Stadtbüttel von Rom verstanden. Nach Meinung der Historiker Sachße und Tennstedt (S. 47) war dies der (historisch erste, G.S.) Versuch, die Armut von der Arbeit zu trennen. Arbeit sollte aus der Armut herausführen, nicht Almosen. Was daraus wurde, soll nun geschildert werden.

Vom Pöbel zum Proletariat:
Vom Zucht- und Arbeitshaus zur Fabrik

Die Zucht- und Arbeitshäuser wurden zu Allzweckwaffen der Armutsbekämpfung und zugleich Piloteinrichtungen der Herstellung von „Industriosität“ und Schmiermittel eines neuen manufakturellen Produktionstyps. Sie waren Vorläufer der Fabrik und – um es mit einem modernen Begriff zu sagen – „Totale Institutionen“. Die Neuankömmlinge wurden mit einem „Willkomm“, einer Tracht Prügel, empfangen und mussten sich einem kasernenmäßigen Drill unterwerfen. Verstöße gegen die Hausordnungen wurden mit 25 Stockhieben auf dem Bock geahndet – eine Methode, die später auch in den deutschen Konzentrationslagern häufig angewandt wurde. Prügel, dürftige Kost und Zwangskatechese waren das tägliche Brot der Arbeitshausinsass*innen. Im berühmt-berüchtigten Amsterdamer Arbeitshaus sperrte man Arbeitsverweigerer*innen in ein Verließ ein, in das man nach und nach Wasser einließ. Nur durch ständige Betätigung einer Pumpe konnte sich der/die „Delinquent*in“ vor dem Ertrinken retten… (Geremek, S. 273). Auf diese und andere Weise bläute man den Insass*innen Arbeitsdisziplin und Untertanenhaltung ein. Und so begann die Arbeitsgesellschaft von heute.

Die Arbeitshäuser dienten gleichzeitig der Beschaffung und Disziplinierung von Arbeitskräften, der Förderung der absolutistischen Landesindustrie und der Abschreckung des vagabundierenden Bettelvolks. Die Staatswissenschaftler des Absolutismus erkannten nach und nach die außerordentliche Bedeutung der menschlichen Arbeitskraft für den Nationalreichtum und die Rolle niedriger Löhne auf den entstehenden Weltmärkten.

Der niederländische Arzt und Philosoph Bernard de Mandeville (1670-1733), einer der „schwarzen Theoretiker des Bürgertums“, brachte die herrschende Sicht über das Armenvolk in seiner „Bienenfabel“ von 1705 auf den zynischen Punkt: Er befand, „daß in einem freien Volke, wo die Sklaverei verboten ist, der sicherste Reichtum in einer großen Menge schwer arbeitender Armer besteht“. Diese sollten zwar vor dem Verhungern bewahrt werden, aber doch niemals soviel verdienen, um etwas sparen zu können. Denn dann würden sie mit Sicherheit faulenzen. Daher sei es klug, die Armut zu mildern, aber töricht, sie ganz zu beseitigen (vgl. Salz, S. 32).

Die ökonomische Nutzung der Arbeitshausinsass*innen erfolgte vorwiegend in drei Formen: Einmal hatten sie bestimmte Produktionsaufgaben in staatlicher Regie, wie z.B. das Verspinnen von Wolle, Hanf oder Flachs zu erfüllen; zum Zweiten konnten sie einem Inspektor überlassen werden, der Aufträge von privaten Unternehmern einholte, oder es wurden drittens, ganze Anstalten mitsamt ihren Insass*innen an Unternehmer verpachtet – eine Vorform der PPP-Modelle unserer Tage. Der arme Pöbel war reines Menschenmaterial für die Zwecke der privaten und staatlichen Unternehmer. (Das Geschäft des Arbeitskräfte-Verleihs übernahm dann später im Nationalsozialismus die SS als Verwalter der deutschen Konzentrationslager!).

Die Erkenntnis, dass die Arbeitsamkeit der Untertanen im staatlichen Interesse zu fördern sei, kam auch im Preußischen Landrecht von 1794 zum Ausdruck. Schädlicher Müßiggang, besonders unter den niederen Volksklassen sollten im Staate nicht geduldet werden. So hieß es in § 3: „Diejenigen, die nur aus Trägheit, Liebe zum Müßiggange oder anderen unordentlichen Neigungen die Mittel, sich ihren Unterhalt selbst zu verdienen, (also schlecht bezahlte Lohnarbeit, G. S.) nicht anwenden wollen, sollen durch Zwang und Strafen zu nützlichen Arbeiten unter gehöriger Aufsicht angehalten werden.“ So landespolizeilich abgesichert, trieb man den Arbeitshäusern ihre Klientel zu. Ob die Arbeits- und Zuchthäuser neben der disziplinarischen Wirkung auch den ökonomischen Zweck für Unternehmer und Landesherren erfüllt hatten, ist umstritten. Zeitgenossen stellten jedenfalls fest, dass die geringen Löhne in den Anstalten, die Leute nicht aus der Armut herausbrächten.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der den reifen merkantilistischen Absolutismus als auch den frühen Liberalismus aus eigener Erfahrung gekannt und als Staatsrechtler kommentiert hat, beschreibt in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von 1821 das Dilemma des frühbürgerlichen Reichtums, in dem die Arbeitshäuser allerdings nur ein zurück gehender Teil waren (§§ 240ff.): Durch die neuen Formen der arbeitsteiligen Zusammenarbeit vermehrten sich zwar, die „Anhäufung der Reichtümer“, aber die Not der abhängigen (Arbeiter-)Klasse bliebe doch. Falle eine große Zahl von Menschen unter eine gewisse „normale“ Subsistenzweise und ginge dadurch der Ehre verlustig „durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen“, bringe das die Erzeugung des Pöbels hervor. Dass Arbeit aus der Armut heraus führe, konnte Hegel nicht bestätigen. Im Gegenteil zeige die neue gefährliche Armut, „daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d.h. an

dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern“ (Hegel, S. 390). Und das musste die Herrschenden nach der Französischen Revolution durchaus beunruhigen (vgl. Conze, S. 22).

Wie ging die Entwicklung weiter? Im Laufe des Siegeszuges des Liberalismus wurde nach und nach der Übergang von der staatlichen Beherrschung der Arbeitskräfte zur Beherrschung durch „den stummen Zwang ökonomischer Verhältnisse“ (Marx), in Form des „Freien Marktes“ vorbereitet.

In England, welches seit 1769 ökonomisch sozusagen „unter Dampf“ stand und schon weiter fortgeschritten war, wurde der Übergang von der Staatswirtschaft in die kapitalistische Privatwirtschaft mit Hilfe der neuen Armengesetze von 1834, von unten her abgesichert. Damit beseitigte man gleichzeitig zwei Traditionslinien: Die alten elisabethanischen Armengesetze aus dem Jahre 1601, wonach die Gemeinden die Pflicht hatten, die Armen vor dem Verhungern zu schützen und die noch jüngere Tradition der Lohnzuschüsse die nach Brotpreis und Familiengröße gestaffelt waren. Das war das Speenhamland-System von 1795, welches 1834 sein Ende fand. Denn nach Auffinden zahlreicher Missbrauchsfälle durch die „Royal Commission“, eine bis heute beliebte Methode, die Armenhilfe zu kürzen oder zu ändern, wurde das „less eligibility“-System eingesetzt. Dies besagt, dass die Unterstützung immer geringer sein soll als der niedrigste Lohn für „independent labour“, für freie Arbeit. Zugleich wurde der „workhouse-test“ eingeführt, wobei jeder, der Unterstützung in Anspruch nehmen wollte, ins Arbeitshaus zu gehen und dort zu arbeiten hatte. Beides, das less-eligibility-Prinzip, wie auch der workhouse-Test, hatten den Zweck, die Durchsetzung der Lohnarbeit und den freien Markt zu fördern. Das „less-eligibility-Prinzip“ hat in Form des „Lohnabstandsgebots“ überdauert und der workhouse-test in Form der Arbeitspflicht nach Hartz IV, akzentuiert mit den „Sofortangeboten“ für arbeitslose Jugendliche.

Wie ist nun der Übergang vom Pöbel zum Proletariat in Deutschland verlaufen? Im Rahmen der allgemeinen Bevölkerungsvermehrung seit Mitte des 18. Jahrhunderts hatte ausgerechnet die Bevölkerungsgruppe des unterständischen Pöbels überproportional zugenommen. Dies rief nicht nur – wie heute auch – Klagen über frühes und leichtsinniges Heiraten der Unterständischen hervor, sondern schon 1827 den ärztlichen Rat, die Fortpflanzung für Bettler*innen, ehelose Verarmte, Arbeitsunfähige und Kranke, die von kommunaler Unterstützung lebten und für männliche Dienstboten zu verbieten. Mit dem anglikanischen Pfarrer Robert Malthus lässt hier auch sein moderner Nachfolger Tilo Sarrazin grüßen – und auch die eugenische Behandlung der Sozialen Frage im späten 19. Jahrhundert und in der Nazizeit schimmert hier schon durch.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts überschritt die heterogene Armutsbevölkerung der Unterständischen, die meist von prekärer Lohnarbeit bei Vollbauern oder zünftigen Handwerkern und von der Nutzung der Gemeindeweiden lebten, ihre zahlenmäßigen und soziologischen Grenzen. Erfasste man diese Entwicklung bis in die 30er und 40er Jahre des 19. Jahrhunderts als unkla-

res, schwer einschätzbares „Pauperismus-Problem“, so lernte man die Massenarmut der „abeitenden Klassen“ später als „Soziale Frage“ bzw. als „Arbeiterfrage“ näher kennen. Erst im Zuge der Absorption der (insbes. durch die liberalen Reformen in Deutschland) freigesetzten Arbeitskräfte durch die Industrie nach 1850 war der Entwicklungsprozess vom „Pöbel zum Proletariat“ erkennbar. Für die neu entstehende eigentumslose Klasse war die erwachsene Schwester der Manufaktur und des Arbeitshauses – die Fabrik – reserviert. Sie übertrumpfte ihre Vorläufer um Längen. „Das ‚Haus des Schreckens’ für Paupers, wovon die Kapitalseele 1770 noch träumte, erhob sich wenige Jahre später als riesiges ‚Arbeitshaus’ für die Manufakturarbeiter selbst. Es hieß Fabrik. Und diesmal erblaßte das Ideal vor der Wirklichkeit.“ So beschreibt Marx, das, was da kommen sollte, im 1. Band des Kapitals (MEW 23, S. 293).

Die elende Lage der Arbeiter*innen im „Manchester-Kapitalismus“ und „Nachtwächter-Staat“, die zur absoluten Mehrwertproduktion gezwungen waren, ist bekannt. Auch die diese Gesellschaftsformation begleitende mitleidlose Ideologie des Marktes und seiner „unsichtbaren Hand“. Der sich dagegen langsam entwickelnde Arbeiter-Widerstand mithilfe der Gewerkschaften und Arbeiterparteien seit den 1860er Jahren dürfte ebenfalls bekannt sein.

Weniger bekannt ist, dass durch die Erfolge der Arbeiterbewegung im wilhelminischen Obrigkeitsstaat die bis heute wirkende – aber zunehmend prekär werdende – Trennung von (qualifizierten) Arbeiter*innen von den unqualifizierten subproletarischen Armen bzw. die Trennung von Versicherung und Fürsorge konstituiert wurde. Und damit eine spezifische Klassenspaltung und Diskriminierung der Armen entstand.

Vom Proletarier zum Staatsbürger: Die Arbeiter*innenfrage und ihre „Lösung“ durch „Teilhabe“ und Sozialversicherung

Mit dem Fabrik-, Wohn- und Arbeiter*innenelend im Verein mit der politischen Bewusstwerdung insbesondere der gehobenen Arbeiter*innenklasse, mit den großen Streiks, die einen enormen Blutzoll forderten, und mit den Massenentlassungen in der „Großen Depression“ der 1870er Jahre, trat die Soziale Frage als Arbeiter*innenfrage ins Zentrum der Politik. Etwas pathetisch, aber zutreffend, schildert Neuheiser im Katalog der Trierer Armuts-Ausstellung (S. 102) die neue Entwicklung auf Seiten der Arbeiterklasse: „Aus Armen wurden aus sozialistischer Perspektive deshalb Entrechtete, Unterdrückte und Ausgebeutete, und an die Stelle des passiven Hilfsbedürftigen trat der/die sich seiner/ihrer Lage bewusste ArbeiterIn und Proletarier, der/die sein/ihr Schicksal selbst in die Hand nimmt und zur Veränderung/Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse wie seiner persönlichen Situation in den Kampf zieht.“ So entstand aus einer gewissen Sozialistenfurcht, aber auch aus polit-ökonomischen Kalkül die Arbeitersozialversicherung zur Lösung der Sozialen Frage: 1883 trat die Krankenversicherung, 1884 die Unfallversicherung und 1889 die Alters- und Invalidenversicherung in Kraft. Politisch wollten die damals regierenden Sozialisten ein Zuckerbrot bieten, aber vor allem die Liberalen schwächen. Dies ist mit den 1879 dekretierten Schutzzöllen gegen die sog. „Freihändler“ auch gelungen. Der Damm

gegen den „Staatsinterventionismus“ war gebrochen. Ökonomisch ging es um die Konkurrenzfähigkeit der Großindustrie und -Agrarier auf dem Weltmarkt, aber auch um eine überlegene Arbeitskraftökonomie, die den Bedarf an disziplinierten, qualifizierten und gesunden Arbeitskräften stillen konnte. Die staatliche Zwangsversicherung war die rationelle Form der Regulierung der zwischen Arbeit und Kapital entstehenden Konflikte, insbes. bei Betriebsunfällen und Krankheiten.

Wie in der Praxis der Armenpflege zwischen verschuldeter und unverschuldeter Not, unwürdiger und würdiger Armut unterschieden wurde, so jetzt zwischen ökonomisch interessanten und eher überflüssigen Arbeitskräften. Auf diese Weise entstand das staatliche Versicherungssystem gegenüber der kommunal bleibenden Armenfürsorge. Mit zunehmender Ausdehnung des Versichertenkreises und Erhöhung des Versicherungsniveaus – parallel mit langsam steigenden Löhnen – wurde die Armut immer weniger als Systemproblem gesehen und der bis vor kurzem herrschende Blick auf sog. „Randgruppen“ präpariert. Zugleich wurde der/die brave fleißige Arbeiter*in dem Staat näher gebracht. Die herrschaftsstrategische Trennung von Versicherung und Fürsorge begann sich in den Individuen und in entsprechenden Institutionen auszudrücken. Damit wurde auch eine bis heute wirkende Differenzierung der Arbeiter*innenklasse begründet bzw. verstärkt. Auf der einen Seite steht der Sozialcharakter des auf öffentliche Armenhilfe angewiesenen Faulen, Unerzogenen und Haltlosen; auf der anderen Seite tritt als sein Vexierbild der/die zwangsversicherte, respektable und politisch loyale Arbeiter*in auf. So respektabel wie diese wollte auch die Sozialdemokratie sein. Als es im Februar 1892 in Berlin zu Arbeitslosentumulten mit anschließender Plünderung von Geschäften kam, distanzierte sich der Vorwärts von den „freiwilligen und unfreiwilligen Müßiggängern“: „Aus was für Elementen setzt sich die bei solchen Krawallen in Aktion tretende Masse zusammen? In jeder Großstadt ist ein aus den verschiedensten gesellschaftlichen Schichten stammendes Lumpenproletariat aufgehäuft, die Menge der Deklassierten, der Verelendeten und Verkommenen, Verbrecher, Raufbolde, Zuhälter, jene soziale Gruppen, welche abwechselnd von Zuchthauskost und Armenkost ihr klägliches Dasein fristen. Bei jeder Krisis erscheinen die Gestalten des Lumpenproletariats, tauchen auf aus ihren Verstekken und Spelunken, zu jedem Exzesse bereit, für Alles zu haben, zu Allem fähig, heute Paradebummler, morgen die Marodeure bei irgendeiner Demonstration.“ Neben diesen figurieren die tiefstehenden Bruchteile der nichtorganisierten Arbeiter, die, noch nicht erfüllt von dem proletarischen Klassenbewußtsein, in tiefem Ingrimm über ihre elende Lage, ohne Einsicht in die wahren Ursachen ihres Elends, zu thörichten Kundgebungen sich hinreißen lassen, ein Spielball ohne Widerstandsfähigkeit und Urtheil.“ (vgl. Salz, S. 73f.).

Mit den Sub- und Lumpenproletariern will man – zumindest von Seiten der traditionellen Arbeiter*innen- und Gewerkschaftsführer*innen – bis heute wenig zu tun haben. Bei den Montags-Demos gegen Hartz IV tauchten sie jedenfalls nicht auf. Der Wille zum Aufstieg und die Angst vor der Armut und der abschreckenden Ar-

menfürsorge – schließlich verlor man als Unterstützter sein Wahlrecht – hatten sich gleichzeitig in die arbeitenden Individuen und ihre Organisationen hineingefressen. Die Arbeiter*innenbewegung hat sich dem Integrationsdruck nach innen und dem Konkurrenzdruck des Weltmarkts von außen nicht entziehen können. Sie wollte ihre reformistischen „Errungenschaften" nicht ständig zur Disposition stellen. Aber ihr Versuch, sich des bürgerlichen Staates zu bemächtigen, endete damit, dass sich der Staat der Arbeiter*innenbewegung bemächtigte – die Zustimmung der Sozialdemokraten zu den Kriegskrediten am Vorabend des 1. Weltkrieges demonstriert dies nachdrücklich.

Vom Staatsbürger zum Volksgenossen: Weimarer Republik und Nationalsozialismus

Wie entwickelte sich das Verhältnis von Armut, Arbeit und Staat in der Weimarer Republik und in der Nazi-Zeit und wie ging man mit den Armen, Arbeitsscheuen, Asozialen und anderen Außenseitern um? Zu Beginn des 20. Jahrhunderts bzw. in der Weimarer Zeit hatte sich die ökonomische Pilotfunktion des Arbeitshauses überholt. Der lange Prozess von der formellen zur reellen Subsumtion unter das Kapital war weit gediehen und der Übergang von der absoluten zur relativen Mehrwertproduktion mit Hilfe von Maschinen in vollem Gange. Die noch bestehenden Arbeitshäuser (die letzten wurden erst in den 1970er Jahren geschlossen) sicherten aber gemeinsam mit der ausgebauten offenen Armenfürsorge das verallgemeinerte Lohnsystem ab.

Erstmals war in der Weimarer Reichsverfassung das „Recht auf Arbeit" (neben der weiterhin bestehenden Arbeitspflicht) kodifiziert und der 8-Stunden-Tag als Norm eingeführt worden. Auch die Armen durften jetzt wählen. Statt der revolutionären Arbeiter*innen- und Soldatenräte gab es nun Betriebsräte – Ausdruck des Klassenkompromisses nach der gescheiterten deutschen Revolution. Mit der Wohnungs-, Gesundheits- und Jugendfürsorge bildeten sich Umrisse eines Wohlfahrtsstaates heraus. 1927 nahm man die Erwerbslosenfürsorge aus der kommunalen Zuständigkeit heraus und gliederte sie in die neue reichsweite Arbeitslosenversicherung ein. Diese übernahm die schon bestehende „produktive Erwerbslosenfürsorge" (in dessen Rahmen u.a. der Nürburgring entstand) sowie die sog. „Krisenfürsorge", die nach Auslaufen der Arbeitslosenunterstützung gezahlt wurde. Diese wurde aber nur nach einer Bedürftigkeitsprüfung gewährt; sie war damit die Vorläuferin jener Hilfeform, die mit Hartz-IV abgeschafft wurde – die Arbeitslosenhilfe.

Die Pflicht zur Arbeit war bereits 1924 in der Reichsfürsorgepflichtverordnung geregelt worden. Hierdurch konnte die Unterstützung Arbeitsfähiger durch „Anweisung angemessener Arbeit gemeinnütziger Art" gewährt, aber auch von ihr abhängig gemacht werden. Mit dieser Regelung war die „Hilfe zur Arbeit" im späteren Sozialhilfegesetz der BRD mit ihren beiden Varianten der Entgelt- und der Mehraufwandsvariante bereits vorgebildet. In der Weimarer Republik hießen die beiden Formen Fürsorgearbeit und Fürsorgepflichtarbeit (Ayaß S. 56).

In den Jahren der Weltwirtschaftskrise griffen die Kommunen zumeist zur billigeren Fürsorgepflichtarbeit, bei der (wie

heute) kein Arbeitsverhältnis im bürgerlich-rechtlichen Sinne entstand. Eine Verweigerung von Pflichtarbeit führte umstandslos zum Entzug der Unterstützung. Die Pflichtarbeit war gerade gegen Ende der Weimarer Republik politisch umstritten. Die KPD agitierte oft gegen sie. In Heimbach-Weis im Rheinland z.B. riefen die Kommunisten für den 31. Mai 1932 einen Pflichtarbeiterstreik aus. Einigen Streikbrechern hatte man die Werkzeuge abgenommen, sodass sie von dannen ziehen mussten. Der Streik wurde allerdings durch Streichung der Unterstützung und ein starkes Polizeiaufgebot abgewürgt. Eine solche Opposition gegen Pflichtarbeit scheint heute undenkbar zu sein!

Nach der Machtübertragung an die Nazis 1933 konnten diese bruchlos auf den Weimarer Regelungen aufsetzen. So hat die Fürsorgepflichtarbeit erst im Nationalsozialismus richtig Karriere gemacht. Ende 1933 berichtete das Wiesbadener Fürsorgeamt, dass es erst nach der nationalsozialistischen Machtergreifung möglich wurde, der Pflichtarbeit zu der Bedeutung zu verhelfen, die ihr zukommt. Das Amt war dankbar für die neuen Möglichkeiten. Ein Jahr später, 1934 vermerkt ein Verwaltungsbericht der Stadt Düsseldorf: „Die Pflichtarbeit dient zur Gewöhnung an die Arbeitsdisziplin und schafft gleichzeitig volkswirtschaftliche Werte. Pflichtarbeiter jeden Alters lernen hier den Grundsatz nationalsozialistischer Wohlfahrtspolitik kennen, dass die Volksgemeinschaft niemanden ohne Gegenleistung unterstützen kann und dass jeder die Pflicht hat, für das allgemeine Wohl tätig zu sein, wenn er dazu in der Lage ist.“ Die Ideologie des Arbeitszwangs und der Gegenleistung feiert heute unter dem Motto von „Fördern und fordern“ unappetitliche Urständ.

Auch der freiwillige Arbeitsdienst und die freigemeinnützige Winterhilfe wurde in den neuen nationalsozialistischen Rahmen eingepasst. Aus dem 1931 eingerichteten Freiwilligen Arbeitsdienst wurde 1935 der Reichsarbeitsdienst als Zwangsdienst. Die Winterhilfe der LIGA der Wohlfahrtsverbände aus dem Winterhalbjahr 1931/32 wurde bereits ab 1933 durch die nationalsozialistische Winterhilfsaktion gegen „Hunger und Kälte“ verdrängt – natürlich nur für die deutschen Volksgenoss*innen. 1936 wurde das WHW zur rechtsfähigen Stiftung, die den Lohnarbeiter*innen einen Teil des Lohnes ungefragt abzog und damit riesige Sammelaktionen finanzierte. Schon im Winterhalbjahr 1933/34 waren ca. 1,5 Millionen ehrenamtliche Helfer*innen unterwegs. Der Deutschland-Bericht der Exil-SPD stellte dar, dass die „Straßensammlungen dank der ungehemmten Einsatzbereitschaft der HJ, des BdM, der SA und der SS den Charakter organisierter Wegelagerei“ angenommen hätten. Aber es gäbe eben auch viele Leute, heißt es weiter, die wirklich mit ganzem Herzen bei der Sache seien und die anderen einfach mitreißen. Die Nazis seien sehr geschickt dabei, neue Formen der Mitwirkung für die breite Masse zu schaffen. Wer hört es da nicht klingeln, wenn er oder sie an die deutschen Tafeln denkt….und Eintopf-Essen mit Prominenten gab es auch schon!

Mit ähnlicher Verve ging man aber auch gegen die politischen Gegner*innen sowie gegen die schon immer diskriminierten Bevölkerungsgruppen vor, die für die neue nationalsozialistische Volks- und Leistungs-

37

gemeinschaft als unnütz erachtet wurden. Bereits am 18. September 1933 wurde die erste reichsweite Bettelrazzia – jetzt schon mit Unterstützung einiger Wohlfahrtsverbände – durchgeführt. Bettler*innen hätten durchweg höhere Einkünfte als Arbeiter*innen, von deutschen Fürsorgeempfänger*innen ganz zu schweigen. Deutschland sei zu arm, um berufsmäßige Bettler*innen, Arbeitsscheue, Trinker*innen und Betrüger*innen zu unterstützen, hieß es. Man brauche das Geld für die Anständigen und Gesunden. So wurden die Bettler*innen in die Häuser der Arbeits- und Wohnungslosenfürsorge, aber auch in die ersten wilden Konzentrationslager eingesperrt. Die ersten KZ's firmierten oft als Arbeitserziehungslager. So z.B. das wilde KZ in Kuhlen bei Rickling in Schleswig-Holstein oder das Arbeitslager und KZ in Hinzert-Pölert im Hunsrück. Das kleine KZ in Schleswig-Holstein war auf dem Gebiet einer Arbeiterkolonie der Inneren Mission eingerichtet worden und beherbergte schon den FAD (Freiwilliger Arbeitsdienst). Es war dann 1932 als RAD-Lager (Reichsarbeitsdienst) von der SA in Segeberg übernommen worden. Hier wurden die „Saboteure des Aufbaus" zu volkswirtschaftlich nützlichen Arbeiten eingeliefert. Ein Diakon der Inneren Mission überwachte als SS-Mann das Lager. Ihm wurde später von Seiten der Inneren Mission „Anerkennung für die erfolgreiche Durchführung der … sicher nicht leichte(n) Aufgabe" ausgesprochen.

Auch im Arbeitserziehungslager der DAF (Deutsche Arbeitsfront) bei Hinzert-Pölert, durch das ein öffentlicher Weg führte(!), fanden die Dorfbewohner*innen nichts dabei, wenn die Arbeitsscheuen und Bummelanten des Westwall-Baus zu ordentlicher Arbeit erzogen wurden. Manche amüsierten sich noch, als die Häftlinge nackt als Frösche um den Feuerlöschteich herum hüpften mussten.

Wir wissen alle, dass die KZ's später als großes Arbeitskraft-Reservoir für die deutsche Wirtschaft und die SS fungierten und als Orte der Massenvernichtung. Als Orte des deutschen Arbeitswahns waren sie aber auch spezielle Areale der Vernichtung der politischen Gegner*innen und der Juden durch Arbeit. Gerade den Juden, die ihr Geld und ihren Reichtum angeblich durch unehrliche Arbeit, Geld- und Zinsspekulation oder Schieberei anhäuften, wollte man die Arbeit mit Hacke und Schaufel oder gar mit der bloßen Hand beibringen.

Die damals „klassischen" Außenseiter- und Problemgruppen wie Bettler*innen, „Asoziale", Arbeitslose, sog. „Zigeuner", behinderte Menschen oder psychisch Kranke wurden auf ihren Wert für den produktiven Volkskörper taxiert und entsprechend behandelt. Sie erwartete meist die Euthanasieanstalten, die „Zigeunerlager" oder am Ende auch die Konzentrationslager. Für behinderte und kranke Menschen wurden die bestehenden Kranken-Anstalten, die der „Gemeinnützigen Stiftung für Anstaltspflege" unterstanden, zu Schicksalsorten: Hadamar, Stadtroda oder Grafeneck u.a. stehen für diese Orte. Zu Stadtroda in Thüringen habe ich eine persönliche Beziehung: Dort ließ man meine behinderte Kusine Ingeborg im Kinderkrankenhaus verhungern.

Bei den Sinti und Roma, den „Zigeunern", aber auch bei behinderten Menschen, konnte man erstmalig die Biologisierung der Sozialen Frage, die sich wie gesagt schon im

19. Jahrhundert angedeutet hatte, ausprobieren. Rassekundliche Untersuchungen, medizinische Versuche und Sterilisierung waren die Mittel, um die „Minderwertigen" auszuschalten und die arische Rasse „aufzuarten", d.h. leistungsfähiger und nach Möglichkeit unbesiegbar zu machen. Die antisemitische Verwertungsgemeinschaft „Deutsches Volk" integrierte sich durch den Massenmord an den Juden, die zu ewigen Paupern und unheilbaren Parasiten am deutschen produktiven Volkskörper gemacht wurden. Sie reparierte sich durch den rücksichtslosen Raubmord am Leben der gewaltförmig angeeigneten Arbeitskraft von Juden, Kommunisten und insgesamt mehr als 12 Millionen Zwangsarbeiter*innen aus den besetzten Gebieten.

Vom Arbeiter zum Arbeitnehmer: Vom Wirtschaftswunder bis zur Krise des Fordismus

Auf dieser Grundlage und mit Hilfe der Siegermächte, besonders der USA, begann nach dem Nationalsozialismus und dem Zweiten Weltkrieg, das, was man das „Wirtschaftswunder" und die „Soziale Marktwirtschaft" nannte. Es war die Zeit des „Wiederaufbaus" und der Westintegration, und die Zeit der politischen und ökonomischen Restauration. Die nationalsozialistische Betriebsgemeinschaft zwischen Arbeit und Kapital wurde zur „Sozialpartnerschaft" derselben umgebaut.

Der Wiederaufbau geriet zwischen den späten 50er und den frühen 70er Jahren zum „Goldenen Zeitalter" des Fordismus mit Arbeitslosenzahlen unter 1%, mit Massenproduktion, steigendem Massenkonsum und breit verankerten Arbeiter*innen-Massenorganisationen. Mit einer wachsenden Angestellten-Schicht gab man den abhängig Beschäftigten die vornehmere Bezeichnung „Arbeitnehmer*innen". Mit Helmut Schelsky sprach man gerne von einer „nivellierten Mittelschicht-Gesellschaft". Der Nachkriegs-Fordismus war der historisch dritte Versuch, die Armut von der Arbeit abzutrennen.

Armut wurde von Fürsorgetheoretiker*innen und Armutsforscher*innen als „exzentrische und periphere Ausnahmesituation am Rande der Gesellschaft" betrachtet. 1962, ein Jahr nach dem Mauerbau, trat das Bundessozialhilfegesetz in Kraft für die wenigen Fälle, die durch die Maschen des Sozialversicherungssystems gefallen waren. Die Proletarier*innen von anno dazumal hätten sich zu Vollbürger*innen gemausert. So schrieb Heinz Strang 1970: „Der bislang dominante Typus potentieller und aktueller Armut, der arbeitsfähige, handarbeitende Arme, repräsentiert durch den mittelalterlichen Pauper, den vorindustriellen Pöbel und das frühindustrielle Proletariat, ist aus seiner jahrhundertelangen Not- und Bedrängnislage befreit, indem die rationale Sozialpolitik auf staatlicher, pluralistisch-demokratischer Basis durch kollektive Institutionen die labilisierenden exogenen Faktoren weitgehend kalkulierbar und manipulierbar gemacht hat" (Salz, S. 78).

Armut war kein Klassenschicksal mehr, sondern persönliche Not. Diese Notstände seien eher seelisch-geistig und sozial, als ökonomisch. Kein Wunder, dass so der Run der Sozialpädagogen und Psycholog*innen auf das ausdifferenzierte Beratungsstellen-System begann.

Die heile Welt des Wirtschaftswunders und der Sozialen Marktwirtschaft begann aller-

dings zu bröckeln, als der Fordismus Mitte der 1970er Jahre in die Krise geriet und sich die Arbeitslosenzahlen bis in die frühen 2000er Jahre wie Treppenstufen aufzubauen begannen. Mit der Krise des Fordismus und der Prekarisierung der Lohnarbeit ist jetzt der Zeitpunkt erreicht, an dem die historische Darstellung mit einer systematischen Analyse verbunden werden muss. Und hier kommen die Marx'sche Kapitalismusanalyse und dabei zuerst der Begriff der „ursprünglichen Akkumulation" ins Spiel. Vom Kapitalismus kann man sagen, dass sein Hauptzweck die Vermehrung von Geld als Kapital, also die von Marx so genannte „Plusmacherei" ist.

Um die „Plusmacherei" zum absoluten Gesetz unserer Zeit zu machen, bedurfte es zunächst der „doppelten Freisetzung" der kleinen Produzenten von feudaler Abhängigkeit einerseits und von ihren Produktionsmitteln andererseits in der Phase der sog. „ursprünglichen Akkumulation" in Europa. Mithilfe von ökonomischem Druck und außerökonomischer Gewalt wurden in diesem mehrere Jahrhunderte währenden Prozess (schwerpunktmäßig vom 16.-19. Jahrhundert), die damaligen Produzenten wie Bauern und Kleinhandwerker von ihren Produktionsmitteln getrennt, gemeinsame Güter privatisiert und die Freigesetzten polizeilich verfolgt, bis sich die Eigner von Geld und Produktionsmitteln auf der einen Seite und die mittellosen Lohnarbeiter*innen, die nichts besaßen als ihre „proles" (=Nachkommenschaft) und ihre nackte Arbeitskraft auf der anderen Seite, als zwei gesellschaftliche Großklassen gegenüberstanden. Nur so konnte die menschliche Arbeitskraft zu einer Ware werden, die sich verkaufen muss und die angekauft werden kann; nur so konnte sie zu einem Teil des Kapitals werden. (In der damaligen Zeit nannte man die enteigneten Kleinproduzenten und Arbeiter die „labouring poor" oder „gepflückte Hühner"! Vgl. Marx, MEW 23, S. 788.) Nun könnte man einwenden, dass dies alles lange her und überholt sei. Im Gegenteil: Die Vorgeschichte der Armut dürfen wir nicht übergehen, denn sie ist konstitutiv für unsere heutigen Verhältnisse und noch immer wirksam. Die Methoden der „ursprünglichen Akkumulation" werden auch heute noch z.B. in Form des Landraubs, des sog. Landgrabbings, praktiziert, womit Kleinbauern oder Nomaden vogelfrei und eigentumslos werden.

Auch bei uns ist diese grundlegende Enteignung bis heute – auch durch die Beteiligung am Konsum oder dem Sozialstaat – nicht überwunden. Bis heute ist die kapitalistische Erbsünde nicht getilgt. Noch immer gilt, was Marx im 1. Band des Kapitals (MEW 23, S. 742) feststellt: „Das Kapitalverhältnis setzt die Scheidung zwischen den Arbeitern und dem Eigentum an den Verwirklichungsbedingungen der Arbeit voraus. Sobald die kapitalistische Produktion einmal auf eignen Füßen steht, erhält sie nicht nur jene Scheidung, sondern reproduziert sie auf stets wachsender Stufenleiter." Diese Erkenntnis war aber durch den sozialstaatlich abgesicherten Aufstieg der Lohnarbeiter*innen in den Jahren nach dem Krieg und den Mythos der Sozialen Marktwirtschaft verdeckt.

Zwar können sich die heutigen Arbeitnehmer*innen einen Teil des gegenständlichen Reichtums kaufen; aber das ist nur eine Abfindung. Denn Verfügungsgewalt oder gar Eigentum über die Produktionsmittel bzw.

den von ihnen selbst produzierten Reichtum haben sie bis heute nicht. Im Gegenteil: Da sie ihre Lebensinteressen nur in Abhängigkeit vom Profitkalkül anderer bzw. vom Prozess der Kapitalverwertung realisieren können, ist ihr Status bis heute von Grund auf prekär. Marx hatte schon in seinen „Grundrissen" von 1857 darauf hingewiesen, dass es bereits im Begriff des „freien Arbeiters" stecke, dass er Pauper sei, virtueller Pauper, immer in der Gefahr „aufs Pflaster geworfen zu werden" und dann faktischer Pauper zu sein. Und noch die modernen Arbeitnehmer*innen unserer Tage sind abhängig von der Gunst des Kapitals, ihre Arbeitskraft aufzukaufen. Als „Arbeitnehmer" sind wir prinzipiell noch immer „Gepflückte Hühner". Gerade in Krisen und Zeiten des „shareholder value" macht sich die „absolute Armut der Lohnarbeit" als Bettel um Arbeit und Opferbereitschaft der Belegschaften zur Erhaltung ihrer Arbeitsplätze bemerkbar. Hierin kommt auch der historische Kern des Begriffs „prekär" zum Vorschein, der ursprünglich die Bitte des „Precarios" um Land und die Erfüllung dieser Bitte aus der Gnade des Grundherren meinte. Übrigens ist für die Erscheinung der Prekarisierung bereits eine Symbolfigur gefunden und ein neuer Heiliger kreiert worden: San Precario heißt er (in der weiblichen Form Santa Precaria). Er/sie wurde Anfang unseres Jahrhunderts aus der Not geboren und feiert Namenstag am 29. Februar, also nur alle vier Jahre und ist damit ein echter Teilzeit-Heiliger (oder Teilzeit-Heilige). Aber zurück zum Ernst der Geschichte.

Kapitalistische „Plusmacherei"

Auf der Grundlage der „absoluten Armut der Lohnarbeit" kann das Kapital sein Geschäft der „Plusmacherei" betreiben. Was aber macht die Arbeitskraft der Eigentumslosen so attraktiv für das Kapital und wie verhält es sich mit dieser „Plusmacherei"?

Auf Grund ihrer Enteignung ist die Arbeitskraft zur Ware geworden, die sich verkaufen muss. Sie ist aber als einzige aller Waren in der Lage, mehr Wert zu schaffen, als sie zu ihrer Reproduktion benötigt bzw. über den Lohn zurückerhält. Den Mehrwert, also den unbezahlten Teil des Arbeitstages, streicht der/die KapitalistIn als EigentümerIn von Produktionsmitteln und AufkäuferIn der Arbeitskraft ein und akkumuliert so privaten Reichtum. Umgekehrt gibt der/die ArbeiternehmerIn mit dem Verkauf der Arbeitskraft bzw. seiner/ihrer Arbeitszeit auch seinen/ihren Anspruch über den von ihm/ihr geschaffenen Reichtum auf. Das alles in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Warentauschs und den herrschenden Rechtsverhältnissen. Und dennoch oder gerade deswegen, bleiben Arbeitnehmer*innen absolut arm. Dass dies auch relativ der Fall ist, wird deutlich, wenn man die Anteile der Arbeiternehmer*innen-Einkommen, die Lohnquote, mit den Kapitaleinkommen vergleicht. Während die Gewinn- und Vermögenseinkommen von 1991 bis 2007 von 29% auf 35% gestiegen sind, ist die Lohnquote im gleichen Zeitraum von 71% auf 65% gefallen.

Mit dem umkämpften, gewaltförmigen, aber unaufhaltsamen Übergang von der vorkapitalistischen Bedarfswirtschaft zur kapitalistischen Waren- und Geldwirtschaft hat auch ein grundlegender Wechsel der Zwecksetzung der Produktionsweise stattgefunden. Im Kapitalismus geht es nicht in erster Linie darum, mit Hilfe von

Gebrauchsgütern menschliche Bedürfnisse zu befriedigen oder Arbeitsplätze zu schaffen, sondern darum, eingesetztes Geld als Kapital zu vermehren. War das Geld in der vorkapitalistischen einfachen Warenproduktion noch Mittel zum Warentausch mit dem Kreislauf W – G – W, so dient es nun der Vermehrung seiner selbst, zur Produktion von abstraktem Reichtum. Aus vorgelegtem Geld soll mittels Anwendung von menschlicher Arbeitskraft in Kombination mit Produktionsmitteln mehr Geld werden (G-W-G‘). So wurde die Herstellung von Gebrauchsgütern (stofflichem Reichtum) ein Mittel zum Zweck der Kapitalvermehrung, die Anwendung von abstrakter, tauschwertbezogener Arbeit einer diesem Zweck ebenso unterworfenen und davon abgeleiteten Größe. Arbeit wurde zum „variablen“, weil wertvergrößernden Teil des Kapitals.

Diese Verkehrung von Zweck (Bedürfnisbefriedigung) und Mittel (Arbeit und Geld) begründet die Produktion eines entfesselten, selbstzweckhaften und auf sich selbst bezogenen abstrakten (Geld)Reichtums, der sich nur erhalten kann, in dem er sich ausdehnt – also maß- und endlos ist. In der Medizin nennt man etwas, das sich nur erhalten kann, in dem es sich ausdehnt, einen Krebs. In diese verselbständigte (und deshalb irrationale und eigentlich unmenschliche) Dynamik sind alle Ambivalenzen und Widersprüche kapitalistischen Reichtums eingeschlossen. Hierzu gehört die Krisenhaftigkeit der Ökonomie ebenso wie die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen, der Raubbau an der menschlichen Arbeitskraft und die Instrumentalisierung der Selbstverwirklichungsbedürfnisse der Beschäftigten. Und trotz einer ungeheuren und wachsenden Waren- und Geldfülle bleiben Hunger und Armut in der Welt bzw. kommen zu uns zurück.

Vom Arbeitnehmer zum Prekarier: Relative Mehrwertproduktion und Armut

Auch das Kapital ist aufgrund seiner eigenen Dynamik bestimmten Zwängen ausgesetzt, die sich aber verhängnisvoll auf die Arbeit auswirken. Das kommt so: Um in der Marktkonkurrenz zu bestehen, also als Kapitalist zu überleben, muss der in der angekauften Arbeitskraft steckende Mehrwert realisiert, d.h. die hergestellten Waren müssen verkauft werden. Dies begünstigt man, in dem man sie so billig wie möglich anbietet. Der Königsweg zur Verbilligung von Waren aber ist, die Zeit für ihre Herstellung zu verkürzen bzw. den Aufwand an menschlicher Arbeitszeit zu verkleinern. Hierzu kombiniert man menschliche Arbeitskraft mit Maschinen und erhöht so ihre Produktivität. Die Kehrseite der Medaille aber ist, dass sich hierdurch im historischen Verlauf der Akkumulation des Kapitals seine „technische bzw. organische Zusammensetzung“ verändert hat: Der konstante Kapitalteil, die angewandten Produktionsmittel, haben auf Kosten des variablen Kapitalteils – der Arbeitskraft – gewaltig zugenommen. Menschen wurden und werden durch Maschinen ersetzt.

Dabei wird unabhängig von demographischen Entwicklungen ein für die Ökonomie überschüssiger Bevölkerungsteil erzeugt. Anders gesagt: Die Arbeitsbevölkerung schafft durch die von ihr selbst besorgte Akkumulation des Kapitals in wachsendem Maße die Mittel ihrer eigenen Überzähligmachung. Je produktiver die Arbeitskraft ist, um so mehr macht sie sich überflüssig. Ist sie unterproduktiv, wird sie als „Min-

derleister“ entweder wegrationalisiert oder kostenmäßig heruntergestuft. Das erzeugt Arbeitslosigkeit und Armut, aber auch prekäre Arbeit und zusammengenommen eine post-industrielle Reservearme der Freigesetzten, Unter-, Halb- und flexibel Beschäftigten und dabei auch unterbezahlten Menschen. In dieser stellen die Frauen die größte Gruppe, deren außerbetriebliche ‚Arbeit‘ im Übrigen als wertlos gilt. Eine solche Reservearmee hat es in sich: Denn sie ist äußerst nützlich, um die Löhne der Beschäftigten zu drücken, die Angst vor Arbeitsplatzverlust zu schüren, die Konkurrenz mit den Arbeitslosen zu verschärfen, besonders aber die Ansprüche der noch Beschäftigten im Zaum zu halten und ihre Leistungs- und Opferbereitschaft zu befördern. Sie war in den Jahren zwischen 2000-2005 mit über 5 Mio. Arbeitslosen in der Spitze auch der Hebel für den Staat und das Kapital den neoliberalen Umbau mit Hartz I-IV durchzusetzen. Damit komme ich zur Rolle des Staates als Mitverursacher von Armut und Prekarisierung.

Staatliches Workfare als Ursache für Armut und Prekarisierung

Da die Verwertung des Kapitals wie gesehen Brüche, Widersprüche, Klassen- und Geschlechterkonflikte, aber auch Krisen produziert, bedarf es einer von diesem Geschäft abgesonderten, ausgleichenden und ordnenden Instanz. Diese Instanz ist der Staat. Der Staat ist zur Erhaltung seiner Existenz und seiner Handlungsspielräume auf das Funktionieren der Kapitalakkumulation angewiesen, besitzt also nur eine relative Autonomie. Dieses Verhältnis auf Gegenseitigkeit gerät dann in Turbulenzen, wenn der Motor der Kapitalakkumulation ins Stottern oder gar Stocken gerät. Und dies ist seit den 1970er Jahren der Fall. Die Produktivität der fordistischen, auf Massenproduktion und Massenkonsum zielenden Fließbandproduktion erlahmte. Die Profitraten sanken. Dies führte sowohl zur Flexibilisierung, Digitalisierung und Verwissenschaftlichung der Produktion als auch zu einem Wechsel vom (teuren, nationalen) keynesianischen Wohlfahrtsstaat zum (schlanken, international agierenden) neoliberalen Wettbewerbsstaat. Wenn die Profitraten fallen, ist Alarm im Hause des Kapitals. Dann macht das Kapital Druck: Und so stellte der Staat bessere Verwertungsmöglichkeiten wie diese zur Verfügung: Steuererleichterungen und Deregulierung der Finanz- und Arbeitsmärkte, Senkung der Lohn- und Lohnnebenkosten, neue Märkte auf der ganzen Welt und die Privatisierung öffentlicher Güter und Dienstleistungen. Man machte das Kapital freier und die Arbeit billiger, um die Verwertungskrise zu lösen.

Hierbei musste auch der als Ersatz für die historische Enteignung entstandene und erkämpfte Sozialstaat als soziales Eigentum der Arbeitnehmer*innen geschleift, d.h. billiger und kapitaldienlicher gemacht werden. Trotz permanenter ökonomisch verursachter Abschaffung von Arbeit (2005 hatten wir einen Arbeitslosensockel von mehr als 5 Mio. Menschen) wurde das Prinzip der „Arbeit um jeden Preis“ und der Grundsatz „Keine Leistung ohne Gegenleistung“, das sog. „Workfare“ statt des vormaligen „Welfare“, in das Gesellschaftsleben und die Gesetze eingebaut. Das beschönigende Kürzel für dieses Programm heißt „Fördern und Fordern“. Und damit gelang eine grandiose Umdeutung ausschließender Kapitalverhältnisse in Fehlverhalten von Individuen.

Mit der Zusammenlegung von Arbeitslosen- und Sozialhilfe auf dem Niveau des letzteren und der Schaffung eines breiten Sektors von Elendsarbeit, mit Mini-, Midi- und 1 €-Jobs, mit Leih- und Kurzarbeit, mit der Deregulierung des Arbeitsrechts, mit verschärften Mitwirkungspflichten und Sanktionen und einem umfassenden Arbeitszwang, wurde Armut per Gesetz eingeführt. Die Schaffung von 1-Euro-Jobs, die wie in der Weimarer Zeit außerhalb des kollektiven Arbeitsrechts stehen, wurde dabei eifrig vom Deutschen Caritasverband namentlich von seinem Generalsekretär, Prof. Cremer, betrieben. Das Ergebnis der ganzen Operation ist, dass potentiell (also ohne die mickrigen Sozialtransfers) 26-30% der Bevölkerung einkommensarm wären! Zugleich müssen 1,5 Millionen „Aufstocker*innen", die arm sind trotz Arbeit, vom Staat subventioniert werden – was eine Belohnung des kleinen und großen Kapitals für ihr Lohndumping darstellt!

Bei dieser Art von Politik geht es selbstredend nicht bloß um die Armen, sondern wesentlich auch um die abhängig Beschäftigten. Man schlägt den Sack, aber meint den Esel. Denn mit Hartz I bis IV wurden die Stützpfeiler unter dem Tarifgebäude weggezogen, so dass es heute als halbe Ruine vor uns liegt und man teilweise wieder zur absoluten Mehrwertproduktion zurückkehren konnte. Deshalb werden auch die Regelsätze nicht spürbar angehoben, denn sonst entstünde ja Druck von unten zur Erhöhung der Löhne und Einführung eines anständigen Mindestlohnes. Deshalb werden ja auch die Tafeln politisch gehätschelt, denn so lange diese da sind, entlasten sie die unzureichenden, armseligen Regelsätze. So hat alles seine elende Ordnung. Der Prekaritätsforscher Klaus Dörre stellt in seinem Beitrag zu Heitmeyers „Deutschen Zuständen" 2010 (S. 302) fest, dass der prekäre Beschäftigungssektor und damit eine Zone der Verwundbarkeit nicht ohne Hartz IV entstanden wäre und dass dies den eigentlichen „Erfolg" der Arbeitsmarktreformen ausmache.

Aber es ist noch mehr als das: In der heutigen „Armut trotz Arbeit", im sog. „working poor", kommt die prekäre Verfassung der Lohnarbeit und in der Zusammenlegung von Arbeitslosen- und Sozialhilfe auch die alte Verwandtschaft von Armut und Arbeit zum Vorschein. So ist die sozialversicherungsrechtliche Trennung zwischen Arbeit und Armut obsolet geworden. Das sozialstaatliche (und sozialdemokratische) Versprechen des späten 19. Jahrhunderts, mittels Arbeit und Sozialversicherung der Armut zu entfliehen, wurde zurückgenommen: Mit der Abschaffung der Arbeitslosenhilfe zerschnitten die Arbeitervertreter*innen die Nabelschnur zur Arbeitslosenversicherung und deklassierten die Betroffenen zu Paupern. Damit sind auch die leichtfertigen Hoffnungen auf immerwährende Prosperität aus der goldenen Zeit des Fordismus zerstoben.

Der dritte Versuch in der Geschichte von Arbeit und Armut, diese beiden Strukturmomente voneinander zu trennen, ist wieder einmal und auf lange Sicht gescheitert (möglicherweise auch für immer, wenn man an die Kurz'sche These vom Ausbrennen der Arbeitssubstanz denkt, vgl. Kurz 2004/2005). Mit dem autoritären Arbeitsstaat kehrten auch die repressiv-paternalistischen Formen der Armenhilfe des 18.

und 19. Jahrhunderts mit Wucht zurück, in denen es wie beschrieben auch schon Leih- und Pflichtarbeit, Kombilohn und Arbeitstest und natürlich auch die Armenspeisung gab. Aber der Staat geht noch weiter: Wer seinen autoritären Ansprüchen auf Aktivierung und Gegenleistung durch Arbeit zu jedem Preis – und wenn es sein muss auch zu sittenwidrigen Löhnen – nicht gehorcht oder ihnen nicht entsprechen kann, wird mit Hilfe der Sanktionen nach §31 SGB II weit unter das sozio-kulturelle Existenzminimum gedrückt. Im Falle der Über-25-Jährigen kann das bis zu 60% der Regelleistungen sein. Bei den Unter-25-Jährigen werden beim ersten schweren Pflichtverstoß überhaupt keine Geldleistungen mehr gezahlt und die angemessenen Kosten der Unterkunft und Heizung gehen direkt an den Vermieter. Bei einer Wiederholung werden auch keine Kosten der Unterkunft mehr erstattet. Die Arbeitsagenturen können dann Sachleistungen gewähren, ein Anspruch darauf besteht jedoch nicht (nur bei Bedarfsgemeinschaften soll laut neuem Gesetzentwurf zum SGB II ein Anspruch auf Sachleistungen bestehen). Hier wird die ganze böse Konsequenz des staatlichen Arbeits- und Aktivierungszwangs und der Parole der Hartz IV-Parteien, wonach jede Arbeit besser als keine sei, überdeutlich: Die Menschen fallen in Armut und flüchten in Kleinkriminalität oder in die manchmal auch erbärmlichen sozialen Netzwerke der Familien und Freunde. Sind auch diese nicht vorhanden, ist die physische Existenz bedroht, der Tod per Gesetz – als eine kalkulierte Größe und damit Exklusion im materialen Sinne. Dies hat der Fall des Speyerer Arbeitslosen Sascha K. gezeigt, der als psychisch Kranker seinen Mitwirkungspflichten nicht nachkommen konnte und verhungerte.

Schlussbemerkung

Arbeit um jeden Preis, das ist die Parole des Workfare-Staates und des dahinter stehenden Kapitals. Mit 1-Euro-Jobs und anderen Niedriglohnbeschäftigungen geht es um die Kapitalisierung der überflüssig Gemachten und um das Prinzip der „Herrschaft durch Arbeit“ und zwar innerhalb und außerhalb der Erwerbsarbeit. Hinter der Dauer-Aktivierung verbirgt sich die Vorstellung von ununterbrochener Produktivität und Verwertung. Arbeiten ohne Ende und Grenze, lebenslanges Lernen, permanente Bereitschaft, soziale und räumliche Bindungen aufzugeben und sog. Chancen zu nutzen. Hinter diesem permanenten Bewegungsdruck lugt das Amsterdamer Arbeitshaus mit seiner Pumpstation für hartnäckige Faule ebenso hervor, wie gut 400 Jahre später die maßlose und selbstzweckhafte Kapitalakkumulation.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

Ayaß, Wolfgang: Pflichtarbeit und Fürsorgearbeit. In: Frankfurter Arbeitslosenzentrum – FALZ (Hrsg.), Arbeitsdienst – wieder salonfähig? Zwang zur Arbeit in Geschichte und Sozialstaat, Frankfurt/M. 1997.

Benz, Wolfgang/Distel, Barbara (Hg.): Das Konzentrationslager Hinzert und seine Außenlager, München 2008.

Conze, Werner: Vom „Pöbel“ zum „Proletariat“. Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland. In: Fischer, Wolfram/Bajor, Georg (Hg.): Die Soziale Frage. Neuere Studien zur Lage der Fabrikarbeiter in den Frühphasen der Industrialisierung, Stuttgart 1967.

Dörre, Klaus: Hartz-Kapitalismus. Vom erfolgreichen Scheitern der jüngsten Arbeitsmarktreformen. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände, Folge 9, Berlin 2010.

Geremek, Bronislaw: Geschichte der Armut, München und Zürich 1988.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosopie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Frankfurt/M. 1986.

Kurz, Robert: Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung, Teil I und II, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Bad Honnef 2004/2005, Heft 1, 44-129, Heft 2, 162-235.

Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858, Berlin 1974.

Marx, Karl: Das Kapital Bd. 1 (MEW 23).

Mollat, Michel: Die Armen im Mittelalter, München 1984.

Neuheiser, Jörg: Von Proletariern, Lumpen und Entfremdung. Armut und Arme in sozialistischer Sicht. In: Uerlings, Herbert/Trauth, Nina/Clemens, Lukas (Hg.): Begleitband zur Ausstellung des SFB 600 der Universität Trier „Armut – Perspektiven in Kunst und Gesellschaft", Darmstadt 2011

Sachße, Christoph/Tennstedt, Florian (Hg.): Bettler, Gauner und Proleten. Armut und Armenfürsorge in der deutschen Geschichte. Ein Bild-Lesebuch, Reinbek b. Hamburg 1983

Salz, Günther: Armut durch Reichtum. Soziale Brennpunkte als Erbe der sozialen Frage: praktische Erfahrungen und theoretische Einsichten, Freiburg 1991

Salz, Günther: Arbeit um jeden Preis? In: Jung, Rüdiger H./Brötz, Susanne/Esser, Siegbert (Hg.): Soziale Unternehmen im Wandel. Ein Handbuch im Prozess der Positionierung von Integrationsprojekten, Neuwied 2007

Salz, Günther: Erkundungen in der Zone der Verwundbarkeit. Hartz IV-Monitoring in Rheinland-Pfalz. In: Gern, Wolfgang/Segbers, Franz (Hrsg.): Als Kunde bezeichnet, als Bettler behandelt. Erfahrungen aus der Hartz IV-Welt, Hamburg 2009

Wikipedia (Zugriff 3/2012):
Schlagwort: „Winterhilfwerk des Deutschen Volkes", Schlagwort: „Konzentrationslager Kuhlen"

Menschenwürdige Arbeit und ein Recht auf Arbeit?

„Abstrakte Arbeit“ und Menschwürde sind nicht zu versöhnen

Herbert Böttcher

„Arbeit und Menschenwürde sind zwei Begriffe, die zusammen gedacht werden müssen, um eine humane Gestaltung des Wirtschaftens zu erreichen.“[1] Dies schrieb Michael Schäfers, Referent beim Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer Bewegung (KAB). Auf dieser Grundlage lassen sich zwei Forderungen ‚plausibel’ machen: Im Blick auf Menschen in einem Beschäftigungsverhältnis die Forderung nach menschenwürdiger Gestaltung der Arbeitsverhältnisse und im Blick auf die Beschäftigungslosen die Forderung nach Arbeit. In diesem Horizont führt dann der Weg von der Pflicht zur Arbeit zum Recht auf Arbeit.

Dem Alltagsverstand erscheint dies durchaus einsichtig. Er reagiert auf das, was ihm auf der Ebene der Erscheinungen unmittelbar begegnet. Und da ist doch offensichtlich: Menschen haben nur über Geld Zugang zu dem, was sie zum Leben brauchen. Und Geld verdient man durch Arbeit. Und wenn dies noch unter menschenwürdigen Bedingungen vor sich gehen kann, ist die Welt in Ordnung.

Mehr oder weniger große Zweifel können sich dem Alltagsbewusstsein jedoch angesichts einer nüchternen betriebswirtschaftlichen Kalkulation kommen: Sind ‚wir’ denn unter der Voraussetzung einer menschenwürdigen Arbeit für alle noch ‚konkurrenzfähig’? Und wenn nicht? Und schon steht die menschenwürdige Arbeit und mit ihr die sog. Menschenwürde unter Finanzierungsvorbehalt. Angesichts der Weltmarktkonkurrenz und zu geringen Wachstums erscheint sie nicht finanzierbar. Welch Wunder, dass die politischen Parteien noch nicht auf die Idee gekommen sind, Artikel 1 des Grundgesetzes entsprechend zu ändern! Jedenfalls stehen diejenigen, die menschenwürdige Arbeit fordern, unter Beweislast: Sie müssen deutlich machen, dass sie auch finanzierbar, d.h. mit Wertschöpfung und Wachstum vereinbar ist und Deutschlands Exportfähigkeit nicht gefährdet. Immerhin ist doch die auch in der Krise relativ stabile wirtschaftliche Lage Ergebnis von Deutschlands Konkurrenzfähigkeit beim Export von Waren. Und die wiederum ist erkauft um den Preis wachsender prekärer Beschäftigungsverhältnisse. Menschenwürdige Arbeit und ein Recht auf Arbeit würde die soziale Lage von in Erwerbsarbeit Beschäftigten und ‚Arbeitslosen’ nur noch schlimmer machen. Sie scheitert an der Konkurrenzfähigkeit und muss sich auf Zeiten besserer Wertschöpfung bzw. besseren Wachstums vertrösten lassen. Zum Teufel dann eben mit der Menschenwürde!

Arbeit im Kapitalismus…

Die Unvereinbarkeit von Menschenwürde und ‚abstrakter Arbeit’, die dem Alltagsverstand verborgen bleibt, kann aber durch eine theoretische Reflexion erkannt werden, in der die Ebene der Erscheinung mit der Frage nach dem Wesen der Sache bzw. nach der Form in Verbindung gebracht wird. Arbeit ist eben weder die konkrete Arbeit, die Menschen verrichten, noch Ar-

beit ‚an sich' als eine Art transhistorische, ‚ewige' Bedingung des Menschseins. Arbeit ist auf ihre Rolle für die Konstitution kapitalistischer Gesellschaft hin zu befragen. Damit kommt der besondere Charakter der Arbeit im Kapitalismus in den Blick. Und dieses Besondere ist ihr Doppelcharakter als konkrete und abstrakte Arbeit. Wer arbeitet, verrichtet eine konkrete Tätigkeit, mit der eine Ware hergestellt wird, die zu gebrauchen ist, also einen Gebrauchswert darstellt. Aber genau darauf kommt es im Kapitalismus nicht an. Produziert wird eben nicht für den Bedarf, sondern für den Tausch. Und dafür ist der Inhalt, das Besondere der Ware, egal. Entscheidend ist, dass sie Träger von Wert, von Tauschwert ist, der in einem zufälligen Gebrauchswert dargestellt ist. Ob Brot, Krankenhausbetten oder Kanonen produziert werden, ist inhaltlich-stofflich belanglos. Entscheidend ist, ob der in den Produkten dargestellte Wert sich wieder in Geld zurückverwandeln lässt. Ob dies möglich ist, hängt an der Kaufkraft, aber nicht an menschlichen Bedürfnissen. Wer hungrig ist und das Bedürfnis hat, satt zu werden, aber über keine Kaufkraft verfügt, bleibt hungrig. Waren, die sich nicht in Geld zurückverwandeln lassen, sind schlicht wertlos, weil der in ihnen dargestellt Wert im Tausch auf dem Markt nicht realisiert werden kann. Kapitalismus ist eine real-abstrakte Veranstaltung. In ihr werden Gebrauchswerte nur produziert, weil sie Träger von etwas Abstraktem, von Tauschwert, sind. Dem Doppelcharakter der Ware als Gebrauchs- und als Tauschwert entspricht der Doppelcharakter der Arbeit als konkrete und abstrakte Arbeit. Ebenso wenig wie auf den Gebrauchswert der Ware kommt es bei der Arbeit auf die konkrete Arbeit an. Wie bei der Ware wird auch bei der Arbeit von ihrer Besonderheit, d.h. von ihrer konkreten Inhaltlichkeit, abstrahiert. Es ist gleichgültig, welche Arbeit getan wird. Entscheidend ist, dass in ihr abstrakte Arbeit verausgabt wird, die sich in einer Ware als (Mehr-)Wert vergegenständlicht. Genau dies bleibt dem Alltagsverstand verborgen, wenn er seine Erkenntnis positivistisch auf das beschränkt, was er sehen, messen, wiegen etc. kann, also gleichsam ‚nur glaubt, was er sieht'.

Der Alltagsverstand ist auf theoretische Reflexion angewiesen, wenn er die Real-Abstraktion erkennen will, die den Kapitalismus prägt. Der Kapitalismus ist eine abstrakte Veranstaltung, weil er von der konkret-besonderen Inhaltlichkeit – der Ware, der Arbeit, des Reichtums – abstrahiert und diese Abstraktion real die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt. Dies kann nicht positivistisch konkret, sondern nur in einer theoretischen Reflexion erkannt werden, in der die Erscheinungen mit dem Wesen des Kapitalismus in Verbindung gebracht werden. Dann wird auch erkennbar, dass ‚abstrakte Arbeit' die Substanz des Werts und damit des gesamten Verwertungsprozesses ist: Geld wird investiert, um durch die Verausgabung abstrakter Arbeit in der Produktion von Waren (Mehr-)Wert zu vergegenständlichen. Im Tauschvorgang auf dem Markt wird der Wert der Ware realisiert, d.h. in Geld zurück verwandelt. Ein Teil davon wird in einer endlosen Kette und aufgrund des durch die Konkurrenz erzwungenen Produktivitätsfortschritts auf immer höherer Stufenleiter wieder neu in den Verwertungsprozess eingespeist. Dieser dient einem irrationalen Selbstzweck, nämlich der Verwertung von etwas Abstraktem und Inhaltsleerem, dem

Wert um seiner selbst willen. Die Grundlage des Werts ist die abstrakte Arbeit, die sich in Waren sowie im Geld als abstraktestem Ausdruck des Werts darstellt. Abstrakte Arbeit ist die Substanz des Werts und seines Verwandlungsprozesses.

Dieser Verwandlungsprozess – auf der Grundlage der abstrakten Arbeit als Substanz des Werts – konstituiert gesellschaftliche Verhältnisse. Sie gründen nicht wie im Feudalismus auf personal verankerten Abhängigkeitsverhältnissen (Herr-Knecht), sondern in dem Zwang, abstrakte Arbeit für die Produktion von Wert und Mehr-Wert zu verausgaben. An die Stelle einer personal vermittelten Herrschaft tritt abstrakte Herrschaft. Sie ist nicht in der Willkür von ‚Herren' begründet, sondern in der Sache und den damit verbundenen ‚sachlichen' Notwendigkeiten. Insofern begründet der Verwertungsprozess eine abstrakte Herrschaft auf der Grundlage der Abstraktion von Arbeit, Wert und Geld. Dieser Sachzusammenhang ist als abstrakte Herrschaft dem Handeln der Einzelnen vorgegeben – ob ArbeiterIn oder Kapitalist, ob wirtschaftlich (homo oeconomicus) oder politisch handelndem Subjekt (homo politicus). Dieser Zusammenhang kann nicht einfach durch einen anderen ökonomischen Willen (z.B. zu gerechtem Lohn) oder zu politischer Regulierung (Einbettung der Wirtschaft in die Gesellschaft) übersprungen werden. Ökonomische und politische Spielräume gibt es nur innerhalb der Grenzen, die der Verwertungsprozess als Ausdruck abstrakter Herrschaft setzt.

… und die Abspaltung der reproduktiven Tätigkeiten

Abstrakte Arbeit hat eine stumme Voraussetzung, die stumm bleibt, wenn der Wert und die mit ihm verbundene abstrakte Arbeit allein als Bestimmung des Wesens des Kapitalismus angesehen werden. Im männlich konnotierten Wert gehen all die Tätigkeiten nicht auf, die im reproduktiven Bereich zu verrichten sind und weiblich konnotiert sind. Es müssen Kinder versorgt und begleitet, häusliche Tätigkeiten verrichtet, Kranke und Alte gepflegt und umsorgt werden. All diese Tätigkeiten sind von der männlich konnotierten abstrakten Arbeit und dem Verwertungsprozess abgespalten und bilden doch die stumme, d.h. nicht reflektierte, Voraussetzung der kapitalistischen Vergesellschaftung. Ihr Wesen ist deshalb nicht allein durch den Wert, sondern nur durch Wert und Abspaltung als gleichursprüngliche Bestimmungen zu erfassen. Abstrakte Arbeit kann nur dann Wert produzieren, wenn der Bereich der Reproduktion vorausgesetzt werden kann.

Entwicklung und Krise des Kapitalismus

Abstrakte Arbeit als Substanz des Kapitals und Basis abstrakter Herrschaft ist keine statische Größe, sondern befindet sich in einem ständigen Prozess, in dem sie sich neu strukturiert. Dabei bleibt sie zwar ihrem Wesen treu, aber ändert ihre Erscheinungsweisen. Das Wesen des Kapitalismus ist eben nicht statisch, sondern dynamisch. Seine Erscheinung ändert sich je nach Entwicklungsstand des Kapitalismus. Er wird – vermittelt über die Konkurrenz der einzelnen Unternehmen – vorangetrieben durch die Suche nach immer neuen, d.h. vor allem immer produktiveren Verwertungsmöglichkeiten von Kapital. Genau darin aber stößt er auf eine innere logische Schranke, die in dem Zwang begründet liegt, abstrakte Arbeit als Substanz des Werts zu veraus-

gaben und gleichzeitig durch den von der Konkurrenz erzwungenen Produktivitätsfortschritt mittels neuer technologischer Innovationen zu ersetzen. Wenn Letzteres nicht mehr kompensiert werden kann – z.B. durch neue Absatzmöglichkeiten (über die Verbilligung der Produktion und Erschließung neuer Märkte) –, stößt die mit dem Kapitalismus verbundene logische Schranke (der Zwang Arbeit als Substanz des Werts zu entsorgen) auch historisch an eine Grenze, die nicht mehr zu überspringen ist. Mit der mikroelektronischen Revolution scheint diese Grenze historisch erreicht. Genau dies macht den Kern der aktuellen Krise des Kapitalismus aus. Er muss Arbeitssubstanz entsorgen, ohne ihren Verlust durch Ausweitung der Produktion und die Eroberung neuer Märkte kompensieren zu können. Zudem ist der Zwang zu permanentem Produktivitätsfortschritt mit einem immer höheren Verbrauch an natürlichen Ressourcen sowie der Zerstörung der Lebensgrundlagen verbunden, sodass die innere logische Schranke sich mit den natürlichen Grenzen des dem Kapitalismus innewohnenden Wachstumszwangs verbindet.

Krise der abstrakten Arbeit und ihrer Subjekte

Die Krise des Kapitalismus ist im Kern eine Krise der abstrakten Arbeit als Substanz der gesamten kapitalistischen Veranstaltung. Die Objektivität des Verwertungszusammenhangs funktioniert – wie Marx formuliert hat – als „automatisches Subjekt". Gemeint ist ein objektiver Automatismus, der aber nur über mit Bewusstsein ausgestattete Handlungsträger*innen (Subjekte) hindurch funktioniert. Subjekte sind also die Handlungsträger*innen abstrakter Arbeit. Damit sind sie gerade nicht autonom im Denken, Wollen und Handeln, sondern eingebunden in die Objektivität des Verwertungsprozesses und der mit ihm verbundenen abstrakten Herrschaft. Aus dieser Vorgegebenheit können sie nicht einfach herausspringen und ihrer Einsicht und ihrem Willen nach handeln. Dies würde mit Entzug von Arbeit und Geld als ‚Lebensgrundlage' bestraft. Zudem haben sie sich die Binnenrationalität des irrationalen Selbstzwecks der Verwertung des Werts durch Verausgabung abstrakter Arbeit inzwischen so ‚zu eigen' gemacht, dass sie den Zwang der Verhältnisse als natürlich, selbstverständlich und alternativlos akzeptieren.

Auf dieser Grundlage hat die Arbeiterbewegung über Forderungen nach gerechtem Lohn und politischer Gleichstellung nach Emanzipation in den Formen des Verwertungszusammenhangs gesucht. Und selbst die Forderung nach Unterwerfung des Kapitals unter die Arbeit bleibt an die Voraussetzung abstrakter Arbeit gebunden, ohne zu sehen, dass Arbeit und Kapital aufeinander bezogene Pole sind, die beide zur Disposition gestellt werden müssen. Ähnliches gilt für das Zusammendenken von Arbeit und Menschenwürde. Die damit verbundenen Forderungen nach menschenwürdigen Arbeitsverhältnissen und die gegen Ausgrenzung durch Arbeitslosigkeit gerichtete Forderung nach einem Recht auf Arbeit hat Arbeit und mit ihr die in ihr zugrunde gelegten Fetischverhältnisse immer schon vorausgesetzt. Auch Versuche, das hierarchische Geschlechterverhältnis zu überwinden, greifen oft zu kurz. Emanzipation in der Form abstrakter Arbeit ist noch keine Befreiung. Zudem wird oft übersehen, dass sich auch in der Arbeit die Disparitäten des

Geschlechterverhältnisses noch einmal reproduzieren, insofern Jobs für Frauen in der Regel schlechter bezahlt und weniger sicher sind – und für die Sphäre der Reproduktion bleiben Frauen trotz ihrer ‚Integration' in abstrakte Arbeit dennoch ‚zuständig'.

Dadurch, dass der Kapitalismus mit der mikroelektronischen Revolution auch historisch auf die innere Schranke des Verwertungsprozesses stößt, erreicht er die Grenze seiner Entwicklungsmöglichkeiten. Diese Grenze findet ihren Ausdruck u.a. im Zwang, Arbeit zu verbilligen und durch Technologie zu ersetzen, um in der Konkurrenz mithalten zu können. Damit schwinden sowohl Spielräume für Lohnforderungen als auch für menschenwürdige Arbeitsbedingungen. Und auch der Bereich der Reproduktion als stumme Voraussetzung der abstrakten Arbeit bricht ein, weil seine Finanzierung von der einbrechenden Wertschöpfung abhängig ist. So sind Kitas, Krankenhäuser, Altenheime etc. mit den sattsam bekannten Sparzwängen konfrontiert, mit denen die ‚Würde des Menschen' unter Finanzierungsvorbehalt gestellt wird. Und auch in der Krise spiegelt sich das hierarchische Geschlechterverhältnis noch einmal wider, insofern Frauen nun als Krisenverwalterinnen gefragt sind – sogar in den Leitungsetagen von Wirtschaft und Politik und natürlich noch mehr in der Bewältigung des oft elenden Alltags. ‚Trümmerfrauen' sollen wie in der Nachkriegszeit Aufbauarbeit leisten. Aber angesichts der Grenzen, auf die der Verwertungsprozess stößt, ist nichts mehr aufzubauen. Vielmehr wird es zum Schicksal von immer mehr Frauen weltweit, die Krise auf Elendsniveau zu ‚managen'.

Die Krise des Kapitalismus muss nun von Menschen verarbeitet werden, die mit den Fetischverhältnisse von Wert und Abspaltung nahezu verschmolzen sind. Im Leben der Menschen erscheint die Krise im Schicksal, ohne Arbeit ‚wertlos' und so gesellschaftlich überflüssig zu sein oder gar eine gesellschaftliche Belastung darzustellen. Menschen, die ‚überflüssig' sind, werden gesellschaftlich ausgegrenzt, insofern sie aufgrund fehlender Ressourcen vom gesellschaftlichen Leben, von Gesundheit und Bildung etc. ausgeschlossen sind. Und dennoch bleiben sie in die Arbeitsgesellschaft eingeschlossen (‚einschließende Ausschließung'), insofern sie sich ganz in Hartz IV-Manier in steter Arbeitsbereitschaft halten müssen – bei Strafe des Entzugs selbst der materiellen Mindestansprüche. Und Arbeitsbereitschaft impliziert die Bereitschaft, jeden auch noch so schlecht bezahlten und ungesicherten Job anzunehmen und in der Konkurrenz mit anderen ‚allzeit bereit' für den Fall zu sein, dass die Verwertung der Arbeitskraft doch irgendwo gefragt sein sollte.

Ohne Reflexion der mit Erfahrungen von Demütigungen verbundenen Krise auf den objektiven Zusammenhang mit der Krise abstrakter Arbeit liegt die Versuchung nahe, die Krise ‚konkret' und unmittelbar, d.h. durch Projektion auf benennbare ‚Schuldige' zu verarbeiten. Dann stürzen diejenigen die ehrbare Arbeitsgesellschaft in die Krise, die nicht arbeiten und sich so der zur Standortgemeinschaft mutierten Volksgemeinschaft entziehen. Dabei kann auf strukturell antisemitische und antiziganistische ‚Verarbeitungsmuster' zurückgegriffen werden: auf die Verfügung über Geld und Macht – denn ‚Geld regiert die Welt' –, ohne dass ‚ehrliche' Arbeit seine

Grundlage ist. Der Bogen kann von den ohne Arbeit Geld akkumulierenden Bankern bis hin zu ‚den Juden' als den ‚Geldmonstern schlechthin' reichen. ‚Schuld' am Elend können aber auch diejenigen sein, die leben wollen, ohne zu arbeiten. Die Palette reicht von den faulen ‚Hartz-IV'–Empfänger*innen über Flüchtlinge, die ‚bei uns' versorgt werden wollen, bis hin zu Sinti und Roma, die bereits in der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus für ein ‚Leben ohne Arbeit' standen.

Wachsende Repression

Mit der Krise nimmt zugleich die Repression des staatlichen Souveräns zu. Sie zeigt sich in der repressiven Hartz-IV-Gesetzgebung und -verwaltung, in Kriegen zur Absicherung der zerbrechenden Funktionsfähigkeit des Kapitalismus, in den Maßnahmen gegen Flüchtlinge, die mit aller Macht von den Grenzen ferngehalten, in Lagern festgehalten oder in Elend und sicheren Tod abgeschoben werden. Mit diesen Handlungen, die gegenüber Flüchtlingen Formen des Ausnahmezustandes annehmen, verliert die staatliche Gewalt zunehmend ihre demokratische Contenance, die sie sich in der Hochphase der kapitalistischen Entwicklung leisten konnte. In der Verfallsgeschichte kehrt die Politik offensichtlich zu den brutalen Maßnahmen zurück, die schon die Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus ermöglicht und begleitet haben. Die zur Geburt des Kapitalismus gehörenden Feurwaffen lassen ebenso grüßen wie die Armen- und Arbeitshäuser in der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus.

Und dennoch ist die Situation auch anders. Angesichts der logischen und historischen Grenzen des Verwertungsprozesses, dürften auch Billiglohn, massenhafte prekäre Beschäftigungsverhältnisse und Zwangsarbeit scheitern, weil sie keine Grundlage in der Verausgabung abstrakter Arbeit und einem funktionierenden Verwertungsprozess haben. Angesichts dieser Situation werden selbst die sozialen Repressionen, die eine einschließende Ausschließung gewährleisten wollen, als Maßnahmen einer Übergangsphase erkennbar. Mit dem einbrechenden Wertschöpfungsprozess werden auch der sich über die Wertschöpfung finanzierenden staatlichen Souveränität die Grundlagen entzogen. Sogar staatliche Repression und Kriege stehen vor den Grenzen der Finanzierbarkeit. So zeichnet sich eine immer ausweglosere Situation ab: „Die ‚Überflüssigen' müssen dann entweder bar jeder Reproduktionsmöglichkeit ihres Lebens ins Nichts entlassen werden wie im größten Teil der Peripherie, wo diese Transformation mit der galoppierenden Auflösung der Souveränität und der Herausbildung plünderungsökonomischer Strukturen und anomischer Gewalt einhergeht. Oder sie müssen dort, wo die Souveränität noch fester gefügt ist wie in den westlichen Zentren (hauptsächlich aufgrund deren Refinanzierungsmöglichkeit durch den Finanzblasen-Kapitalismus, der allerdings auch schon auf dem letzten Loch pfeift) auf Dauer in Gefängnissen, Internierungslagern, KZ-ähnlichen Einrichtungen weggesperrt werden – ganz wie die ‚Illegalen' und Flüchtlinge."[2]

Und wo bleiben die Alternativen?

Die Aussichten auf die Zukunft machen Angst. Und die unserer Gesellschaft noch drohende Zukunft ist in großen Teilen der Welt bereits Wirklichkeit. Unmittelbare Handlungsstrategien müssen versagen.

Forderungen nach dem Zusammendenken von Arbeit und Menschenwürde erweisen sich als höchst illusionär. Im Zerfall der abstrakten Arbeit bricht die Basis solcher Illusionen endgültig zusammen. Zugleich wird deutlich, dass die Arbeitsgesellschaft, die alles dem irrationalen Selbstzweck der Verwertung des Werts und damit dem abstrakten Reichtum unterwirft, der sich in Geld ausdrückt, des Menschen unwürdig ist. Dann aber kann es weder um menschenwürdige Arbeit noch um gerechte Verteilung der Arbeit und schon gar nicht auf ein Recht auf Arbeit(szwang) gehen. Vielmehr stellt sich die Frage nach der Befreiung von der Arbeit und der mit ihr verbundenen Fetischformen. Deshalb ist die Anstrengung der Reflexion das Gebot der Stunde, die Erkenntnis und Kritik der Kategorien, in denen sich der Kapitalismus real-abstrakt darstellt. Nur wer durch solche Kritik hindurch geht, hat Chancen, nach Alternativen zu einer Gesellschaft zu suchen, deren Zusammenhang durch abstrakte Arbeit, durch Wert und Abspaltung gebildet wird. Zu fragen wäre primär nach einer anderen gesellschaftlichen Synthesis – jenseits von Markt und Staat, von abstrakter Arbeit und Geld, von Wert und Abspaltung. Es wäre eine Synthesis, ein gesamtgesellschaftlicher Zusammenhang, in der menschliche Bedürfnisse und die Erhaltung der natürlichen Grundlagen des Lebens Zweck von Produktion und Reproduktion wären, statt dass sie dem abstrakten und irrationalen Selbstzweck der Verwertung des Werts geopfert werden. Solche Alternativen sind nicht über idealtypisch ausgedachte Modelle, die dann ‚umgesetzt' werden, zu gewinnen, sondern müssen in einem gesellschaftlichen Prozess gesucht werden, der durch soziale Gegenbewegungen initiiert und vorangetrieben wird.

Dabei ist es durchaus sinnvoll, sich mit Forderungen und Aktionen in aktuelle Auseinandersetzungen einzumischen. Sie dürfen jedoch an den immanenten Grenzen nicht Halt machen. Es gibt menschliche Bedürfnisse, deren Erfüllung schlicht nicht verhandelbar ist. Darüber, dass Menschen satt werden müssen, einen Lohn (solange Arbeit noch konstitutiv ist) erhalten müssen, von dem sie ihr Leben reproduzieren können, nicht in Armut und Elend abgeschoben werden dürfen, wären solche Forderungen, die durchaus in kapitalistisch immanenten Kämpfen auszufechten wären. Entscheidend ist jedoch, auf diesen Forderungen auch dann zu bestehen, wenn sie immanent nicht erfüllbar sind, als illusionär, nicht politikfähig erscheinen. Ihre Erfüllung ist aus sich heraus notwendig und kann nicht unter die Voraussetzung gestellt werden, dass sie unter den herrschenden betriebswirtschaftlichen Bedingungen auch realisierbar ist, der ‚Wirtschaft' und dem ‚Aufschwung' nicht schadet etc. In solche Fallen begeben sich ja Gewerkschaften häufig, wenn sie nachweisen wollen, dass höhere Löhne die Kaufkraft fördern und so die Wirtschaft ‚ankurbeln'. Und wenn das nicht so ist oder andere das Gegenteil behaupten, beginnt der Argumentationsnotstand und die faktischen Eingeständnisse, dass nur das ‚zu haben' ist, was mit dem System von Wert und Abspaltung, mit der Form von abstrakter Arbeit und abstraktem Reichtum, der sich in Geld ausdrücken lassen muss, vereinbar ist. Wenn solche Forderungen jedoch als unverhandelbar gesetzt sind, können sie systemsprengende Kraft entwickeln, machen sie doch deutlich, dass die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse für alle

im Kapitalismus nicht zu verwirklichen ist. Das spricht aber nicht gegen den Inhalt der Forderungen, sondern gegen ein System, das sich auf einem abstrakten und leeren Selbstzweck aufbaut, der über Leichen geht.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

[1] *Michael Schäfers*, Von der Pflicht zum Recht auf Arbeit. Erinnerung an ein Stück katholische Kirchengeschichte als Herausforderung zur Entwicklung einer ‚Tätigkeitsgesellschaft', in: Wissenschaftliche Arbeitsstelle des Oswald von Nell-Breuning-Hauses (Hg.), Arbeit und Menschenwürde. Standpunkte–Kontexte–Perspektiven, Bornheim 1996, 177-189, 177.

[2] *Robert Kurz*, Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef 2003, 357.

Politik im Kapitalismus
Eine radikale Kritik des ‚Sachzwangs' Staat

Herbert Böttcher/
Dominic Kloos

Bei der Netzversammlung im November 2013 haben wir die Rolle der politischen Form in der Gestalt staatlicher Souveränität und ihres Zerfalls in der Krise des Kapitalismus zum Gegenstand der Diskussion gemacht. Um auch Menschen, die nicht bei der Netzversammlung waren, eine Möglichkeit der Information und Diskussion zu geben, veröffentlichen wir einen Text, in dem die Fäden der Reflexion zusammengeführt werden. Sie greifen auf Arbeiten von Robert Kurz zurück, weil sie uns als hilfreich erscheinen für die Suche nach der Formulierung einer radikalen Kritik des Kapitalismus, die auf seine Überwindung zielt.

An die Wurzel gehen

Unter diesem Titel stand die Broschüre zum 20jährigen Netzjubiläum (2012). Versuche, an die Wurzel zu gehen, bestimmen auch weiterhin den Weg des Netzes. Wurzel heißt lateinisch radix. Davon leitet sich unser Wort radikal ab. Radikale Kritik wäre also als eine Kritik zu verstehen, die an die Wurzel geht. Gesellschaftlich ist dies die Frage nach dem, was diese Gesellschaft ‚im Innersten' zusammenhält, was sie also konstituiert: der Formzusammenhang von Wert und Abspaltung, Geld, Markt und Staat, Subjekt und Objekt… Dies ist in der langen Geschichte des Kapitalismus so verinnerlicht, dass es gar nicht mehr bewusst ist und so auch nicht Gegenstand der Reflexion sein kann. Und so bewegen sich die meisten Menschen in unserer Gesellschaft von – den ‚normalen' Bürger*innen bis zu den Akteuren in Wirtschaft und Politik – ganz selbstverständlich in dieser vorgegebenen Form. Auch Kritik und Forderungen nach Veränderungen werden in der Regel in diesem Formzusammenhang gesucht. Und so ist auch Kardinal Marx darauf bedacht, die Kapitalismuskritik des Papstes so zu interpretieren, dass sie im Rahmen bleibt, d.h. die Form nicht antastet: Sie sei eben „kein Kampf gegen die Marktwirtschaft oder eine Abkehr von jeder wirtschaftlichen Vernunft" (Kardinal Marx: Wider die Dämonen des Kapitalismus, in F.A.S. vom 15.12.2013). Dies schien ihm offensichtlich nötig zu betonen, weil der Papst es gewagt hatte, von einer „Wirtschaft" zu sprechen, „die tötet" (Papst Franziskus: Evangelii Gaudium, 2013, Nr. 53). Da wollte Marx die päpstliche Kritik doch vor dem Missverständnis schützen, sie könne den Kapitalismus transzendieren, und so stellte er den Rahmen klar, in dem sie nur als ‚vernünftig' akzeptiert werden kann, d.h. in dem apriori, also im Voraus, bejahten Formzusammenhang von Markt und Staat, der eben auch die Grenzen der Vernunft diktiert.

Radikale Kapitalismuskritik folgt einem anderen Marx – jenem Karl aus Trier, der Markt und Staat nicht blind voraussetzte, sondern zum Gegenstand der Kritik machte. Diese Kritik ist umso dringlicher, als der so selbstverständlich vorausgesetzte, die kapitalistische Gesellschaft konstituierende Formzusammenhang Veränderungen unmöglich macht. In diesem Formzusammenhang erscheint der Staat als politischer Gegenpol zum Markt. Und so richten sich viele Forderungen an die Politik. Gefordert werden soziale Gerechtigkeit gegen Sozialabbau, Recht gegen Repression, Friedenspolitik gegen immer neue Kriege… Solche Forderungen sind getragen vom Vertrauen

in den politischen Willen. Wenn die Politik will, dann kann sie auch. Und wenn der politische Druck groß genug ist, dann wird sie auch.

Die Erfahrung seit etwa Mitte der 1970er Jahre zeigt jedoch, dass die Politik immer konsequenter das Gegenteil von dem betreibt, was Gruppen fordern, die an einer humanen Orientierung der Politik interessiert sind. Immer weiter verschärft werden Sozialabbau verbunden mit Repression gegen angebliche ‚Arbeitsverweigerer' und ‚Parasiten' (Wolfgang Clement) im Innern und gegen Flüchtlinge vor allem an den Außengrenzen, Kriege fast überall auf der Welt usw. – und das alles wesentlich vorangebracht von der einstmaligen ‚roten' und ‚grünen Opposition'. Da hilft kein ‚Wollen' und kein ‚Beten', sondern nur die Frage, was denn diesen Entwicklungen als Rahmen (Form, stählernes Gehäuse, Gefängnis…) zugrunde liegt. Und im Zusammenhang dieser Frage kann dann Beten mehr helfen als Forderungen an die Politik, weil Beten einen den herrschenden Formzusammenhang sprengenden Horizont eröffnen kann: den des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit. Aber vor das Beten scheint Gott die ‚radikale Kritik' gesetzt zu haben. Wer um Gott und sein Reich betet, wird sich damit beschäftigen müssen, was denn dem Lauf dieses Reiches im Wege steht, welche Götzen – Fetische und Fetischzusammenhänge – dazu treiben, dass nicht nur „diese Wirtschaft", sondern auch diese Politik „tötet".

‚Vater' Staat

Damit gerät auch der Staat in den Fokus radikaler Kritik. Sie zerstört idyllische Vorstellungen, wie sie im Bild vom ‚Vater' Staat zum Ausdruck kommen: Der Staat ‚sorgt' für soziale Sicherheit, für Gesundheit und Bildung, für Sicherheit durch Polizei nach innen und das Militär nach außen. Die Gewaltenteilung schafft Rechtssicherheit und garantiert die Demokratie. In dem ‚freien Spiel' der politischen Kräfte konkurrieren Parteien, Verbände, Kirchen etc. um Einfluss und Beteiligung an politischer Macht, also darum, wer in der demokratischen Auseinandersetzung seinen politischen Willen durchsetzen kann. So ungefähr könnte es in einem Lehrbuch für Sozialkunde stehen.

Leider entspricht die miese Realität jedoch nicht den Idealen der Lehrbücher. Da gibt es dann für die von ihnen Belehrten zwei Möglichkeiten: Sie können angesichts der betrüblichen Realität die hehren Ideale einklagen – bis sie sterben oder ihre Köpfe wund geworden sind von den Mauern, gegen die sie ständig angerannt sind. Sie können aber auch anfangen darüber zu reflektieren, woher denn die eigentümliche Machtlosigkeit der Ideale gegenüber der Realität kommt, warum der Staat nicht einfach väterlich sozial, sondern auch repressiv und autoritär, nicht nur demokratisch, sondern auch kriegerisch reagiert, und dabei das Völkerrecht mit Füßen tritt, gegen Potentaten Kriege führt oder mit ihnen gemeinsam Sache macht – je nach Opportunität.

Dann könnte das entdeckt werden, was in den Lehrbüchern und von den Lehrer*innen der Sozialkunde meist verschwiegen wird: Der Staat hat wirtschaftliche Voraussetzungen. Er kann sozial und politisch nur steuern, wenn er Steuern einnimmt. Im Klartext: der Staat ist von der Wertschöpfung abhängig und damit vom

immer schon vorausgesetzten Wertgesetz, das wiederum Wert und Abspaltung, abstrakte Arbeit, den Fetisch des Geldes usw. beinhaltet. Der Staat hängt am Tropf der Wertschöpfung. Er kann nur in dem Rahmen steuern, den das Wertgesetz zulässt. Da hilft es auch nichts, bei fehlenden Steuereinnahmen einfach einmal die Steuern zu erhöhen. Damit würde der Staat genau die Quelle überbelasten oder zerstören, von der er ‚lebt'. Deshalb sieht er sich – angesichts der ‚Sachzwänge', die von der Polarität von Markt und Staat gesetzt sind – eher noch gezwungen, die Steuern zu senken, um die Wertschöpfung wieder in Gang zu bringen, die ja die Grundlage allen staatlichen Handelns ist. Dem viel gepriesenen Primat der Politik sind also enge Grenzen gesetzt und damit auch allen Versuchen, auf sie Einfluss zu nehmen. Vielmehr wird die innere Logik der ‚Sachzwänge' deutlich: Die Krisen des ‚Marktes' führen zu Krisen des Staates. Das Primat der Politik wird zur Krisenverwaltung verbunden mit wachsender Repression und die Demokratie wird ganz demokratisch zur Diktatur – wie wir es in Deutschland im Nationalsozialismus erlebt haben.

Die Politik ist weder unschuldig noch autonom. Sie ist „die Fortsetzung der ökonomischen Konkurrenz mit anderen Mitteln, wie der Krieg (nach einem Wort von Clausewitz) die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln ist" (R. Kurz: Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, 2003, S. 15). Im Kapitalismus stehen also Wirtschaft, Staat und Politik in einem engen Zusammenhang, der nicht zufällig, sondern konstitutiv ist. Staat ist deshalb keine von der Ökonomie getrennte politische Sphäre, sondern bildet – in polarer Einheit mit der Ökonomie und damit auch in relativer Autonomie – den durchaus gewaltorientierten Rahmen für eine kapitalistische Gesellschaft. Diese kategoriale Bestimmung des Staates (im Sinne einer wesentlichen Grundaussage über die Bedeutung des Staates im Rahmen bzw. Formzusammenhang der kapitalistischen Gesellschaft) wird besonders im Blick auf die Phase der Durchsetzung des Kapitalismus deutlich. Die gleichsam anamnetische Rückfrage nach der historischen Konstitution des Staates einschließlich ihrer philosophischen Legitimation reinigt und öffnet den Blick für die Analyse und notwendige radikale Kritik des Staates angesichts der Krise des Kapitalismus, die wir gegenwärtig erleben.

Im Anfang war die Rettung durch ein Ungeheuer

Thomas Hobbes (1588-1679) lässt den Staat aus dem Tierreich entstehen, genauer gesagt aus einem „Naturzustand", den er als „Krieg aller gegen alle" beschreibt. In dieser Natur sind die Menschen Tiere, nämlich Wölfe, die übereinander herfallen. Die Bestimmung „Der Mensch ist des Menschen Wolf" (homo homini lupus) wird in Hobbes Naturmetaphysik zur Wesensbestimmung des Menschen. Damit ist der Naturzustand ein Kriegszustand. Darin folgen die Menschen nur ihrem – ‚natürlich' mit Gewalt verbundenen – Selbsterhaltungstrieb und betreiben einen Krieg aller gegen alle. Die Rettung aus einem selbstzerstörerischen Zustand kommt von einem biblischen Seeungeheuer, dem Leviathan. An dieses Ungeheuer treten die menschlichen Wölfe oder auch die wölfischen Menschen einige ihrer ‚Rechte' ab, damit ihr Leben und ihr

Eigentum gesichert werden können. Der Preis, den sie dafür zahlen, ist die vertragliche und aus ‚freiem Willen' geleistete Abgabe ihrer Handlungsfreiheit an dieses Ungeheuer, das zum Staat wird, nämlich zu jener die Vernichtungskonkurrenz der Wölfe zusammenfassenden und allein souveränen, d.h. mit Entscheidungsgewalt über die Wölfe ausgestattete, Instanz. Vertrag und ‚freier Wille' begründen ein ‚freiwilliges' Verhältnis der Unterwerfung „unter eine zentrale Gewalt, also auch ein Gewaltverhältnis" (R. Kurz: Es rettet auch kein Leviathan. Thesen zu einer kritischen Staatstheorie. Erster Teil, in: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft, S. 31). So ist es nur konsequent, wenn „Hobbes das Resultat des angeblichen Vertrags mit dem Namen des biblischen Ungeheuers ‚Leviathan' belegt. Der Staat steht nicht jenseits der universellen Konkurrenz, sondern er bildet das Monstrum ihrer zusammenfassenden, nach innen domestizierenden Instanz, während er sie gleichzeitig mit anderen, mörderischen Mitteln im Außenverhältnis fortsetzt" (ebd.).

Was heißt Souveränität?

Souveränität – das Prinzip aller modernen Staatsformen vom Absolutismus bis heute – gründet in der Entscheidungsgewalt gegenüber den Wölfen. Ihre Aufgabe ist es, die Konkurrenz der Wölfe so zu zügeln, dass sie im Krieg aller gegen alle nicht sich selbst zerstören. Schon vor Hobbes hatte Jean Bodin (1529-1596) das Prinzip der (nationalen) Souveränität formuliert. Unter Souveränität versteht er „die absolute und dauernde Gewalt eines Staates", die „nur dem göttlichen Gebot und dem Naturrecht unterworfen ist" (Jean Bodin: Über den Staat, 1976 (zuerst 1583), zitiert nach R. Kurz: Weltordnungskrieg, S. 282f). Souveränität ist ‚von oben' legitimiert. Das ‚Oben' ist in den demokratischen Staaten nicht mehr Gott. An seine Stelle ist das Volk getreten, von dem – nach dem Wortlaut der Verfassungen – alle Gewalt ausgeht. Aber auch diese scheinbare Souveränität ‚von unten' hat einen Souverän über sich, keinen Gott, sondern einen Fetisch: das Gesetz der Verwertung des Werts als irrationalen Selbstzweck. An die Stelle der die Souveränität ‚von oben' legitimierenden Autoritäten tritt nicht Souveränität ‚von unten', sondern ihre Versachlichung in Gestalt des Wertgesetzes, das uns dann in den sattsam bekannten Sachzwängen und Alternativlosigkeiten begegnet. Gegenüber dem Apriori des Wertgesetzes und der mit ihm verbundenen Staatlichkeit ist das Volk gerade nicht souverän. Im Gegenteil, es ist vom ‚Wert' abhängig, und auch staatliche Souveränität gibt es nur im Einklang mit den Rahmenbedingungen, die vom Gesetz der ‚Verwertung des Werts' abgesteckt sind.

Staatliche Souveränität ist dabei untrennbar mit einem Territorium, also mit Nationalstaatlichkeit, verbunden und findet ihren greifbarsten Ausdruck im Gewaltmonopol. Sie setzt den territorialen und rechtlichen Rahmen für den Verwertungsprozess des Kapitals. In diesem Rahmen sind die Menschen dem Wertgesetz und der Herrschaft ‚abstrakter Arbeit' unterworfen. Nachdem die Systemzwänge erfolgreich verinnerlicht und Alternativen nicht mehr denkbar sind, erscheinen Unterwerfung unter das Wertgesetzt als „wirtschaftliche Vernunft" (Reinhard Marx), Rechtlosigkeit als Recht und Unterwerfung als Freiheit.

Wert und Staat sind strukturell männlich
Der Kapitalismus ist nicht allein aus der Logik des Werts begreifbar. Denn auch im Kapitalismus müssen Kinder erzogen, Haushalts- und Pflegetätigkeiten verrichtet werden. Produktion ist nicht ohne Reproduktion zu haben. Der Wert und die Abspaltung des weiblich konnotierten Bereichs der Reproduktion gehen aus dem jeweils anderen hervor, sie stehen in einer dialektischen Beziehung, wobei die Abspaltung nicht dem Wert untergeordnet ist – sie sind ‚gleichursprünglich'. Allerdings ist die Abspaltung „der verschwiegene Hintergrund der Verwertungsbewegung" (E. Böttcher: Die Kapitalismuskritik des Netzes ist ergänzungsbedürftig, 2012, S. 23, http://oekumenisches-netz.de/Broschuere.pdf) und geht mit einer strukturellen Abwertung des Weiblichen einher: Bestimmte minder bewertete Eigenschaften wie Emotionalität, Sinnlichkeit, Charakter- und Verstandesschwäche „werden in ‚die Frau' projiziert und vom männlichen Subjekt abgespalten, das sich als stark, durchsetzungsfähig, konkurrent, leistungsfähig usw. konstruiert" (R. Scholz: Neue Gesellschaftskritik und das Problem der Differenzen, in: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft 1/2004, S. 17).

Trotz der Integration von Frauen in die ‚abstrakte Arbeit' (allerdings meist schlechter bezahlt und selten in Führungspositionen), der gesellschaftlich abnehmenden Diffamierung gegenüber ‚Hausmännern' und der demokratischen Wahlerlaubnis für Frauen, ist das „geschlechtliche Abspaltungsverhältnis (…) im Kern bis heute erhalten geblieben, weil in die kapitalistischen Kategorien selbst eingeschrieben" (Kurz: Es rettet Euch kein Leviathan I, S. 32). Nicht nur der Markt, sondern auch der Staat ist männlich konnotiert, während das Private eher ‚weiblich' bleibt. „Die später verniedlichend als ‚Vater Staat' apostrophierte Instanz der politischen Zusammenfassung, bei Hobbes noch unverblümt als patriarchales Ungeheuer figurierend, sollte ihre souveräne Legitimation auf Basis der männlichen Eigentümer beziehen, die sich ihrerseits durch ‚Arbeit' legitimierten. Frauen konnten zumindest im Prinzip keine Eigentümer sein (auch wenn sich diese Bestimmung durch das Familien- und Erbrecht relativierte) und damit auch keine Staatsbürger. (…) Der Leviathan kann seinen patriarchalen Charakter ebenso wenig abstreifen wie die Formen des Kapitals, auf die er bezogen ist" (ebd., S. 32f.).

Die Geburt des Leviathan aus der Kanone
Die Moderne ist auch alles andere als ‚zivilisiert'. Das zeigen nicht nur die Geschichte des letzten Jahrhunderts und die Gegenwart. Die Blutspuren ihrer Gewalt reichen zurück in ihre Entstehung und die mit ihr verbundene Staatenbildung. Im Kern geht sie zurück auf die militärische Revolution der Produktion von Feuerwaffen (Vgl. R. Kurz: Der Knall der Moderne. Innovation durch Feuerwaffen, Expansion durch Krieg: Ein Blick in die Urgeschichte der abstrakten Arbeit, in: ders.: Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang, Berlin 2013, S. 88-108).

Feuerwaffen wurden im Zusammenhang des Ausbaus von Bergbau und Einsenverhüttung im frühmodernen Europa erstmals protoindustriell 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 Gesellschaften wurden immer mehr zentralisiert. „Das Mordwerkzeug war plötzlich überdimensional geworden und überstieg den Rahmen der menschlichen Verhältnisse (dezentraler, agrarischer Naturalwirtschaft, Anm. Autoren). In der Kanone finden wir also gewissermaßen den Archetypus der Moderne, nämlich das Werkzeug, das seinen Schöpfer zu beherrschen beginnt“ (ebd., S. 95).

Die Armee wurde eine ständige Einrichtung und das Soldatentum ein spezialisierter Berufsstand (die ersten ‚Jobs'). Die Armeen wurden aber nicht nur größer, sondern auch 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 ist es kein Zufall, dass sich die Ausdehnung des Militärapparates mit der Ausdehnung der Vermittlung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch Geld verband: mit der Verwandlung der Naturalleistungen in Geldsteuern und deren Eintreibung durch Steuerpächter und vor allem mit der von den Fürsten in die Hand genommenen Bildung von Produktionsunternehmen außerhalb der Gilden und Zünfte. Sie dienten nicht mehr dem Zweck der Bedürfnisbefriedigung, sondern zielten auf Geldbeschaffung durch Produktion für einen anonymen Markt und – weil sich noch zu wenig ‚freiwillige' billige Lohnarbeiter für den Irrsinn abstrakter Arbeit fanden – wurden von den Prototypen des freien Unternehmertums Sträflinge, Geisteskranke und Sklaven als Zwangsarbeiter*innen eingesetzt.

Reproduktion wurde in Geldvermehrung verwandelt. Der Begriff Ökonomie zielt von seiner Wortbedeutung her (oikos = Haus bzw. Haushalt) auf die wirtschaftliche Versorgung eines Hauses mit den zum Leben notwendigen Gütern. Unter dem Druck, Geld für die Produktion von Feuerwaffen zu beschaffen, wird der Haushalt des Fürsten zu dem Haushalt, der die Reproduktion flächendeckend in Geldvermehrung verwandelt. Aus privater Ökonomie wird nun „politische Ökonomie“ (Antoine des Montchretien). Die auf abstrakten Reichtum ausgerichtete Ökonomie der Vermehrung von Geld als Selbstzweck ist also politisch über den Haushalt des Fürsten bestimmt. Der Staat ist nicht einfach Gegenpol zur Ökonomie. Letztere ist durch die Politik konstituiert und kann auch in der weiteren Entwicklung nicht ohne ihren polaren Partner, den Leviathan, existieren. „Insofern sind Staat und Kapital gleichursprünglich aus einer Wurzel entstanden und bedingen sich wechselseitig als zwei Seiten desselben Verhältnisses“ (Kurz: Es rettet euch kein Leviathan I, S. 34).

Mit der politischen Ökonomie etablieren sich absolutistische Staatsapparate. In den frühmodernen Kriegen um die Bildung staatlicher Territorien prallen sie gewaltsam aufeinander. Zudem schaukeln sich Rüstungsökonomie und Kolonialismus gegenseitig hoch. Der Einsatz von Feuerwaffen wird zur wesentlichen Grundlage für die Erfolge kolonialer Eroberungen. Zugleich befördern sie den Geldhunger; denn der Transit über den Atlantik verschlingt ebenso wie der Bau riesiger Flotten Unsummen von Geld.

In den weiteren Entwicklungen löst sich der abstrakte Selbstzweck aus seiner star-

ren staatlich-militärischen Hülle und liberalisiert sich. Aus dem Zweck der Geldvermehrung für das Militär wird die Geldvermehrung als Selbstzweck. Aber auch der zur totalen Konkurrenz entfesselte ‚freie Markt' kann nicht ohne Staat existieren – nicht ohne staatlich garantiertes Eigentum und Vertragsrecht, nicht ohne staatliche Repression gegen die ‚Überflüssigen' und ‚Unwilligen'. Und schon gar nicht kann er ohne die robuste Faust des Militärs Einflusssphären und Funktionsfähigkeit in der Krise des Kapitalismus sichern.

Markt und Demokratie, oder: Die ‚unsichtbare Hand' und der ‚allgemeine Wille'

Heute sind die kategorialen Grundlagen des Kapitalismus so verinnerlicht, dass sie unbewusst vorausgesetzt werden, ja dass als unvernünftig erscheint, wer es wagt, an Markt und Demokratie zu zweifeln. In seiner Durchsetzungsphase bedurfte der Kapitalismus jedoch der Legitimation. Sie besorgte die Philosophie der Aufklärung. Mit ihr verklärte sich die despotische Ursuppe des Kapitalismus zu Allgemeinwohl und politischer Freiheit.

- **Vom Leviathan zum ‚allgemeinen Willen'**

Den Begriff des „allgemeinen Willens" konstruierte Jean-Jacques Rousseau im Rahmen seines berühmten „Gesellschaftsvertrags". Er wirkt emanzipatorisch, weil er einen Prozess vorauszusetzen scheint, in dem freie Individuen sich in einem Vertrag darauf verständigen, wie sie zusammen leben wollen. Vor diesem Hintergrund wird auch heute nach einem neuen ‚Gesellschaftsvertrag' gerufen. Er soll angesichts der Krisenerscheinungen das gesellschaftliche Zusammenleben auf eine neue Grundlage stellen, die das Gemeinwohl zum Ziel hat.

Mit solchen Vorstellungen hat Rousseaus Rede vom ‚allgemeinen Willen' nichts gemein. Dies kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass er ihn vom ‚Willen aller' als Verständigung über partikulare Interessen in einem mehrheitlich definierten Allgemeinwohl unterscheidet. Der allgemeine Wille greift vielmehr auf ein Prinzip zurück, dass dem Willen der einzelnen vorausgeht, also apriori und transzendental bestimmt ist. Dieses dem einzelnen und seinem Willen vorausgesetzte Prinzip als eine Art ‚göttlicher Gesetzgeber' ist nichts anderes als die gesellschaftlich vorausgesetzte Wertform, die Unterwerfung der Gesellschaft unter den Selbstzweck der Vermehrung von Geld. Individuelle Freiheit und staatliche Souveränität sind damit immer schon an den vorausgesetzten irrationalen Selbstzweck gebunden. Er erscheint als Allgemeinwohl.

Gegenüber Hobbes erzwingt nun nicht mehr ein leviathanischer Despot von außen den gesellschaftlichen Zusammenhang. Vielmehr beginnen die Individuen sich den ‚äußeren' despotischen Souverän ‚zu eigen' zu machen. Der gesellschaftliche Zusammenhang erscheint nicht mehr willkürlich erzwungen, sondern als Willensform, als allgemeiner Wille. Unterwerfung wird zur Freiheit, zur Selbstunterwerfung unter ein abstraktes Prinzip.

- **Die Konkurrenz der Wölfe wandelt sich in ‚allgemeinen' Wohlstand**

Während Rousseau ein Allgemeinwohl nach der staatlich-politischen Seite hin bestimmt, tut dies Adam Smith nach der öko-

nomischen Seite hin. In der Marktfreiheit der Konkurrenten agiert sich keine wölfische Konkurrenz getragen von individueller Willkür aus. Vielmehr verwandelt die „unsichtbare Hand" des Marktes die partikularen Interessen der Konkurrenten in ein Allgemeinwohl, das sich in allgemeiner Wohlfahrt, dem Wohlstand der Nationen, auswirkt. Die freie Konkurrenz zerstört nicht, sondern fördert rationale Arbeitsteilung und rationalen Umgang mit Ressourcen zum Wohle aller.

Begründet Rousseau für die Seite des staatlichen Pols Staatlichkeit und Rechtsform in einem dem Willen aller vorausgesetzten Prinzip, dem allgemeinen Willen, so tut dies Smith nach dem Pol der – jedoch auf den Markt verkürzten – Ökonomie hin. Ökonomische Freiheit wird zur Unterwerfung unter die Marktgesetze. Ökonomische Vernunft ist Kalkulation nach den Gesetzen des Marktes. Die Produktion ist auf den Tauschwert, d.h. die Verwandlung der Waren in Geld auf dem Markt und damit auf Kaufkraft – und nicht auf Bedürfnisse – hin ausgerichtet.

- **Die polare Einheit von Ökonomie und Politik**

Unsichtbare Hand und allgemeiner Wille, der Mensch als in der Konkurrenz agierender homo oeconomicus (bourgeois) und ziviler, politisch handelnder homo politicus (citoyen) und damit die Sphären von Ökonomie und Politik sind Pole eines objektivierten gesellschaftlichen Zwangszusammenhangs, der auf die Produktion abstrakten Reichtums im Rahmen des irrationalen Selbstzwecks der Kapitalvermehrung ausgerichtet ist. Marx beschreibt diesen Zusammenhang als „automatisches Subjekt". Er bedarf eines bewussten Handlungsträgers, der Subjekte. Das Bewusstsein bewegt sich aber lediglich im Rahmen der mit allgemeinem Willen und unsichtbarer Hand vorausgesetzten Binnenrationalität.

Dieser Mechanismus bedarf sowohl der unsichtbaren Hand als auch des nun zum allgemeinen Willen gewordenen Leviathan. Die Waren gehen schließlich nicht von selbst auf den Markt, sondern bedürfen sie produzierender und zu Markte tragender Subjekte. Zudem braucht es die Absicherung durch garantierte Eigentums- und Vertragsverhältnisse. Und umgekehrt setzen Staatlichkeit und Rechtsform die unsichtbare Hand voraus. Ohne Wertschöpfung haben sie nichts zu regulieren und nichts zu steuern. Es fehlt ihnen gleichsam die Substanz ihrer Existenz. Dem ökonomischen Zwangsverhältnis – konstituiert durch die abstrakte Arbeit – entspricht das politische Zwangsverhältnis – konstituiert durch den staatlichen Souverän.

Weil Ökonomie und Politik nur in polarer Einheit existieren können, müssen sie auch beide überwunden werden. Das Wechselspiel zwischen ‚ökonomischer Freiheit' und ‚staatlicher Steuerung', zwischen Liberalismus und Etatismus bewegt sich innerhalb der polaren Einheit. Die Spielräume für dieses Wechselspiel werden angesichts der Krise des Kapitalismus immer enger. Der Verlust an Spielräumen zeigt sich in der alternativ- und perspektivlosen Krisenverwaltung bis hin zu staatlichen Zusammenbrüchen samt ihren Folgen von Plünderungsökonomien, Flucht, Kriegen und globaler Barbarisierung.

Zurück zu den Anfängen?

Souveränität begründet ein Gewaltverhältnis. Gedanklich ist es im Kontext aufgeklär-

ten Denkens aus Hobbes' Naturzustand als ‚Krieg aller gegen alle' geboren. Durchgesetzt hat es sich in einem blinden historischen Prozess, geboren aus der Innovation der Feuerwaffen, dem „Knall der Moderne" (Robert Kurz). Am Anfang der Moderne ist das Gewaltverhältnis nach innen sichtbar in den Produktionsstätten des Todes, in den Armen- und Arbeitshäusern, in denen die abstrakte Arbeit buchstäblich in die Menschen eingeprügelt wurde. In der Verlaufsgeschichte entlädt es sich ‚nach außen' im Kolonialismus und in den von den Nationalstaaten gegeneinander geführten imperialistischen Kriegen. In der Phase des durchgesetzten Fordismus konnte es sich hinter der Fassade von Wohlstand und Demokratie verstecken.

Kapitalismus in der Krise

Gegenwärtig stößt der Kapitalismus auf die Grenze, die er durch das Schaffen neuer Akkumulationsmöglichkeiten nicht mehr überwinden kann. Bereits Marx hatte auf die dem Kapitalverhältnis innewohnende logische Schranke hingewiesen. Demnach zwingt die Produktion in der Konkurrenz zu immer neuen technischen Innovationen und gleichzeitig zur Entsorgung und Verbilligung der Arbeit. Mit produktiver Arbeit aber entsorgt der Kapitalismus zugleich seine eigene Grundlage: die Arbeit als die für die Produktion von Wert und Mehrwert notwendige Substanz. Mit der mikroelektronischen Revolution erreicht die logische Schranke auch ihre historische Grenze, insofern auf ihrer Grundlage mehr wertbildende Arbeit entsorgt wird als durch die Ausweitung von Märkten neue kreiert werden kann. Der Kapitalismus erreicht die Grenze seiner Reproduktionsfähigkeit und kann nur ‚auf Pump' am Laufen gehalten werden. Das auf den Finanzmärkten oder von den Notenbanken kreierte Geld ist ohne realen Wert und vom Platzen der sich immer wieder neu bildenden Blasen bedroht. Eine staatliche Rettungsaktion und eine noch größere Staatsverschulung wie nach dem Platzen der Immobilienblase 2008 dürfte kaum ein zweites Mal möglich sein, zumal keine Aussichten darauf bestehen, dass die Schulden durch reale Wertschöpfung beglichen werden können. Mit dem Schwinden der Arbeitssubstanz schwindet die Reproduktionsfähigkeit des Kapitalismus. Der Zusammenhang von Arbeit, Ware und Geld droht auseinander zu reißen bzw. kann nur noch unter immer größeren Zumutungen hergestellt werden.

… und die Krise der Souveräne

Da die staatlichen Souveräne nun einmal am Tropf der Wertschöpfung hängen, zieht die Krise der Wertschöpfung und die Einbrüche ihrer Kompensationen durch spekulative Geldvermehrung die Krise der Souveräne nach sich. Sie zeigt sich in den mit chronischer Geldnot verbundenen Spar-Sadismen, deren Opfer zuerst die Menschen werden, die auf staatliche Transferleistungen angewiesen sind. In vielen Teilen der Welt kommt es zum Zerfall der staatlichen Souveräne und ihre Auflösung in Plünderungsökonomien, in denen Banden als Zerfallsprodukte staatlicher Souveränität um Verteilung von Ressourcen und Ruinen kämpfen. Die Zerfallsprodukte bedrohen die Funktionsfähigkeit des globalen Kapitalismus: den Zugang zu Ressourcen, Handelswege, Sicherheit von Vertragspartnern… Nicht zuletzt erscheinen Migrant*innen – in die Flucht getrieben, weil sie ihr Leben in der Heimat immer weniger reproduzieren können – als Bedrohung für

die Stabilität der kapitalistischen Veranstaltung. In der sich verschärfenden Krise tritt der Leviathan, der hinter der Fassade von Markt und Demokratie für immer verschwunden schien, in Gestalt sich verschärfender Repression und der die unsichtbare Hand des Marktes sichernden sichtbaren Faust des Militärs wieder deutlich in Erscheinung. Der Souverän, der aufgrund der Krise der Wertschöpfung immer weniger einen sozialen Zusammenhang herstellen kann, kompensiert dieses Defizit durch wachsende Repression. ‚Nach innen' zeigt sie sich in der Repression gegen Arbeitslose (Hartz IV) und Flüchtlinge bis hin zur rabiaten Entsorgung von Obdachlosen aus den Innenstädten; ‚nach außen' in immer neuen Militäreinsätzen.

Zerfall der Rechtsform in den neuen Kriegen

Die Entleerung der Wertform durch das Abschmelzen der Arbeitssubstanz entleert auch die Staatsform und mit ihr die vom Staat getragene Rechtsform. Im Zusammenhang der neuen Kriege wird der Zerfall der Rechtsform im Bruch des Völkerrechts sichtbar. Die Preisgabe von Souveränität und Recht zeigt sich auch darin, dass mit den Zerfallsprodukten staatlicher Souveränität Beziehungen in Form von Verhandlungen oder Verträgen von gleich zu gleich aufgenommen werden – wenn es sein muss in wechselnden Bündnissen. So konnten Taliban und Saddam Hussein von verhätschelten Partnern der Demokratien zur Personifikationen des Bösen werden, das ausgerottet werden muss. Im verzweifelten Kampf um Selbstbehauptung wird tendenziell jedes Mittel recht: Bruch der Menschenrechte, sogar ein ‚bisschen Folter' in Guantanamo, der Einsatz von Drohnen in Pakistan ohne Zustimmung des staatlichen Souveräns etc. Verschärft wird die Tendenz zur Rechtlosigkeit durch die Privatisierung des Gewaltmonopols sowie die Korrumpierung politischer Akteure und Institutionen und darin des demokratischen Nomos (=Begriff/Gesetz). „Wie das Gewaltmonopol, so verflüssigt und zersetzt sich auch der bürgerliche Begriff von Recht und Gerechtigkeit, wenn der Himmel der Souveränität einstürzt" (Kurz: Weltordnungskrieg, S. 304).

Das Lager – Ort ‚einschließender Ausschließung' im Ausnahmezustand

Das Lager – gegenwärtig im Bewusstsein als Flüchtlingslager und in der Erinnerung präsent als Konzentrationslager – begleitet Logik und Geschichte des Kapitalismus insgesamt. In der Frühmoderne begegnet es uns in der Gestalt des Hauses – vor allem als Armen- und Arbeitshaus, als ‚Haus des Schreckens', in denen Menschen die Bereitschaft zur Verausgabung abstrakter Arbeit eingeprügelt wurde. In den Modernisierungs- und Krisendiktaturen erscheint das ‚Haus des Schreckens' als Lager – als Arbeitslager und Flüchtlingslager, als Straflager bis hin zum Vernichtungslager im Nationalsozialismus. Es steht für einen Raum ‚ausschließender Einschließung' (Robert Kurz). In ihm sind Menschen aus dem gesellschaftlichen Lebenszusammenhang ausgeschlossen und zugleich eingeschlossen in einen Raum von Zwang und Menschenverwaltung.

Es markiert einen Raum, in dem der staatliche Souverän über Menschen den Ausnahmezustand verhängt. In ihm werden Menschen auf das ‚nackte Leben' reduziert und ihrer Rechte beraubt. Der Rechtsphilosoph Carl Schmitt hatte in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen die Theorie

des Ausnahmezustands entwickelt und mit ihr die Begründung von Souveränität verbunden. „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ (Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre des modernen Souveräns, 1993 (zuerst 1922), S. 11) – so die Schmitt'sche Kurzformel. Im Nationalsozialismus wurde der Ausnahmezustand zum Normalzustand. Die Wahrheit des mit dem Ausnahmezustand gesetzten Rechts ist nicht inhaltlich begründet, sondern in der Autorität dessen, der es setzt. Es ist voraussetzungsloser ‚Wille zur Macht'. Das, was hinter dem ‚Willen zur Macht' steht, ist jedoch die Irrationalität des Selbstzwecks der Verwertung von Wert (im Rahmen der unsichtbaren Hand und des allgemeinen Willens) und das Funktionieren der zu ihm gehörenden gesellschaftlichen Maschinerie, eben jenes automatischen Subjekts von dem Marx gesprochen hatte[1].

Der Ausnahmezustand ist jedoch insofern nicht einfach eine ‚Ausnahme'. Robert Kurz unterscheidet zwischen einem „geronnenen“ und einem „verflüssigten Ausnahmezustand“ (Kurz: Weltordnungskrieg, S. 351-358). Der ‚geronnene Ausnahmezustand' steht für die ‚Normalität' der Verausgabung von Arbeit für den Selbstzweck der Vermehrung von Geld, die sich vom ursprünglichen Zweck der Fütterung der Militärmaschine abgelöst hat. Der Souverän kann sich von den unmittelbaren betriebswirtschaftlichen Räumen der Vernutzung von Arbeit umso mehr zurückziehen, je ‚eigenverantwortlicher' der Betrieb funktioniert. Dies kann jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass auch in dem betriebswirtschaftlichen Raum der Verwertung die Reduktion auf ‚nacktes Leben' geschieht, „das heißt auf tätige Arbeitskraft, abstrakte Leistungsverausgabung für den irrationalen Selbstzweck“ (ebd., S. 355). In der Krise kommt es zur Verflüssigung des in der ‚Normalität' geronnenen Ausnahmezustands und damit zu jenen Zumutungen und Repressionen von Billiglohn, prekärer Beschäftigung und Zwangsarbeit, von Lagern für Flüchtlinge, tödlichen Grenzsicherungen und Abschiebungen in den Tod bis hin zu den Rechtsbrüchen in den neuen Kriegen.

Diese Entwicklungen sind keine Auswüchse, sondern bringen das zum Vorschein, was konstitutiv zum Wesen, zum Formzusammenhang der kapitalistischen Maschinerie gehört. Der allgemeine Wille, der im staatlichen Souverän zum Ausdruck kommt, ist inhaltlich leer. Er ist so leer wie die Wertform stofflich leer ist. Jenseits aller stofflichen Qualität geht es nur um etwas Abstraktes: um die Verwertung von Wert als abstraktem Selbstzweck, um abstrakten Reichtum (statt stofflichen Reichtums), der sich wiederum in etwas Abstraktem, dem Geld ausdrückt. Der stofflichen Leere der Wertform entspricht die inhaltliche Leere des Souveräns und der mit ihm verbundenen Rechtsform.

In der Krise des Kapitalismus geht dem abstrakten Selbstzweck seine Substanz – die abstrakte Arbeit – aus. Dann aber ist auch der politische Pol der Verwertung – der staatliche Souverän – nackt. Der geronnene Ausnahmezustand verflüssigt sich und der nackte Souverän versucht mit den verbleibenden Mitteln von Repression und Despotie weiter zu betreiben, was nicht mehr zu betreiben ist: einen leeren, seiner Substanz beraubten Verwertungsprozess, der sich in

Formen von Verwilderung und Barbarisierung aufzulösen beginnt.

Was nun?
Nach einem archaischen Mythos wird der Bote getötet, der eine schlechte Nachricht überbringt. Daran erinnern so manche Einwände gegen die Einsichten, die eine radikale Kapitalismuskritik formuliert. Die mit ihnen verbundenen Ausweglosigkeiten, vor allem die Aussichtslosigkeit, hoffnungsvoll den Primat der Politik gegen die Ökonomie anzurufen, wenden sich gegen die Kritiker*innen. Nicht die Verhältnisse, sondern die Kritiker*innen der Verhältnisse scheinen die Handlungsunfähigkeit zu produzieren. Dabei geht es ja zunächst einmal darum zu erkennen, dass es unmöglich ist, in der Polarität von Ökonomie und Politik bzw. in der Politikform emanzipatorisch zu handeln. Solche Erkenntnis ist realistisch, aber mit schmerzlichen, aber notwendigen Enttäuschungen verbunden. Enttäuschungen markieren immer das Ende von Täuschungen. Marx wendet sich gegen die mit der Religion verbundenen Täuschungen. Sie – so wirft er ihr vor – sei wie eine Blume an der Kette, die gebrochen werden müsse, damit der Mensch die Kette spüre. Ein so enttäuschter Mensch könne zu Verstand, d.h. zu Einsichten kommen, die zu einem emanzipatorischen Handeln führen.

Ohne durch das Purgatorium desillusionierender Kritik hindurch zu gehen, werden sich keine emanzipatorischen Handlungsmöglichkeiten erschließen. Das Opium ist für uns heute – zumindest im und um das ‚Netz' – nicht die Religion, sondern eher das Vertrauen auf den Staat und die Politikform. Die mit solchem Vertrauen verbundenen Täuschungen gilt es zu enttäuschen. Der Kapitalismus lässt sich nicht innerhalb der von ihm gesetzten Kategorien, wie sie in den Polen von Markt und Staat, Ökonomie und Politik, Subjekt und Objekt zum Ausdruck kommen, überwinden. Perspektiven lassen sich dann entwickeln, wenn Menschen die mit der Krise des Kapitalismus immer schärfer werdenden Zumutungen nicht hinnehmen, auf diese Zumutungen nicht mit Vorschlägen zur Krisenverwaltung, sondern mit emanzipatorischer Kritik reagieren und dies in kreativen und unangepasst-frechen Aktionen zum Ausdruck bringen. In diesem Sinne ist die Suche nach Handlungsmöglichkeiten wesentlich eine Bewusstseinsfrage.

Ein Horizont emanzipatorischen Handelns lässt sich sehr wohl angeben. An die Stelle des Vertrauens in den abstrakten und irrationalen Selbstzweck und das Agieren des mit ihm verbundenen und mit ihm zusammenbrechenden politischen Souveräns müsste die Orientierung an leibhaftigen Menschen und ihren Lebenszusammenhängen treten: an den Bedürfnissen, die Menschen haben, an der Verständigung darüber, wie Menschen leben wollen. Dafür sind Räte und Planung unverzichtbar. Die dazu nötigen technischen Instrumente stehen nicht zuletzt aufgrund der mikroelektronischen Revolution zur Verfügung. Anzuknüpfen wäre an die mit dem Kapitalismus verbundenen Potentiale der Produktivität. In der Wert- und Staatsform können sie nur ihre Destruktivität entfalten.

In einem anders konstituierten gesellschaftlichen Zusammenhang kann Reichtum als stofflicher Reichtum in den Dienst selbstbestimmten Lebens treten, statt Menschen in den Dienst für die an ihre Grenzen sto-

ßende Produktion abstrakten Reichtums zu nehmen und mit der Krise der Wert- und Staatsform in den Orkus vernichtender Barbarei zu stürzen. Es könnte sein, dass nicht mehr all zu viel Zeit für eine emanzipatorische Überwindung des Kapitalismus bleibt. Die bleibende Zeit wäre in jedem Fall für radikale Kritik und die Suche nach ihr angemessenen Handlungsstrategien zu nutzen.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

[1] Das gilt auch für die ‚liberale' Position des Rechtspositivismus, wie sie Hans Kelsen entwickelt hat. Die Legitimation des Rechts ist hier daran gebunden, dass es korrekt zustande kommt. Auch hier werden alle inhatlichen Bestimmungen aus der rein formalen Begründung heraus gehalten. Sie sind lediglich eine Frage subjektiver Wertsysteme, die in einer Gesellschaft durch die ethische Orientierung ihrer Mitglieder zur Geltung gebracht werden. Vgl. Kurz: Es rettet euch kein Leviathan I.

Ukraine: Ein Krieg um die zerfallende Weltordnung

Vorstand/Geschäftsführung des ‚Netzes'

Der zynische Angriff Russlands auf die Ukraine ist ohne wenn und aber zu verurteilen und durch nichts zu rechtfertigen. Er hinterlässt Tote und Verwundete, treibt Menschen in die Flucht und zerstört lebenswichtige Infrastruktur. Mit diesem Krieg finden die ‚Weltordnungskriege' eine neue und gefährliche Stufe der Eskalation. Seit den Kämpfen um Irak und Ex-Jugoslawien in den 1990er Jahren werden sie vor allem in und um zerfallende Staaten, vornehmlich im globalen Süden geführt. Für unzählige Menschen haben sie die Lebensgrundlagen zerstört. Bis heute treiben sie immer mehr Menschen in Flucht und Tod.

Die Situation rund um die Invasion Russlands lässt sich weder mit der Bosheit Putins als eines autokratischen Herrschers noch mit der Boshaftigkeit des Handelns der westlichen Akteure erklären. Entscheidend sind die strukturellen Zusammenhänge, in die das Handeln der Akteure eingebunden ist. Es ist der Zusammenhang des Zusammenbruchs der herrschenden Weltordnung und ihrer Imperien in der Krise des Kapitalismus. Sie lässt sich nicht mehr auf ‚zerfallende Staaten' an der Peripherie eingrenzen, sondern rückt als Zerfallsprozess auch den europäischen Staaten ‚auf die Pelle'. 1989 wähnte sich der kapitalistische Westen als Sieger über den zusammengebrochenen Osten. Verkannt wurde, dass nicht ein Systemkonkurrent, sondern der ‚Zwillingsbruder' des kapitalistischen Westens sein Ende gefunden hatte: die etatistische Variante der Warenproduktion, auch Staatskapitalismus genannt. Der Zusammenbruch dieser Variante der Warenproduktion war aber bereits Ausdruck dafür, dass die kapitalistische Warenproduktion auf ihre finale Krise zuläuft, weil sie gezwungen ist, Wert und Mehr-Wert schaffende Arbeit durch Technologie zu ersetzen und sich so selbst das Wasser abzugraben. Die mit der modernen Warenproduktion einhergehende Standort-Konkurrenz führte den Ostblock aufgrund seiner etatistisch eingeschränkten kapitalistischen Handlungsoptionen in den Ruin, in den nach der Schuldenkrise des globalen Südens zweiten großen „Kollaps der Modernisierung" (Robert Kurz).

Aus den Krisen des kapitalistischen Weltsystems geborene Kriege

Logisch konsequent ist es, dass auch der siegreiche Westen immer mehr in die Krise geriet. Sie agiert sich aus in den allgemein bekannten, aber unverstandenen Krisenphänomenen: soziale Spaltungsprozesse, Verschuldung, Zerstörung der ökologischen Lebensgrundlagen, Zerfall von Staaten, zunehmende (Bürger-)Kriege, Migration und Flucht, ideologische und gewaltsame ‚Verarbeitungsstrategien'… Von diesen Zerfallsprozessen sind auch die ehemals bipolaren östlichen und westlichen Imperien betroffen, die es zudem noch mit dem Konkurrenten China zu tun bekamen. Länder der westlichen Zentren konnten die Krisenprozesse durch Verlagerung nach außen abfedern: die USA über Defizitkreisläufe, in denen – vermittelt über den Dollar als Weltgeld – die exorbitante Verschuldung im Rahmen einer regelrechten Finanzblasenökonomie jahrzehntelang aufrecht erhalten

werden konnte. Der Status des US-Dollar als Weltleitwährung konnte nicht zuletzt durch die Militärmacht der USA garantiert werden. Im Rahmen der Zerfallsprozesse kam es immer wieder zu teilweise völkerrechtswidrigen und mit Lügen legitimierten westlichen Interventionen und Kriegen – u.a. in Ex-Jugoslawien, im Irak oder in Afghanistan mit einem von Bundeswehr Oberst Klein 2009 angeordneten Massaker. Hinter der Verteidigung Deutschlands am Hindukusch und den sog. humanitären Interventionen verbarg sich nichts anderes als der Versuch in einer zerfallenden globalen Welt im westlichen Sinn Ordnung zu schaffen. Dennoch war es den USA und denen mit ihnen in der NATO verbundenen Staaten nicht mehr möglich, ihre Rolle als Weltpolizei und damit als Garant der kapitalistischen Ordnung aufrecht zu erhalten – spätestens der Syrienkonflikt machte dies allzu deutlich. Deutschland konnte mit dem ‚Erfolgsmodell' Hartz IV und der damit verbundenen Senkung der Arbeitskosten zum Export(vize-)weltmeister aufsteigen, der seine Ausfuhrüberschüsse über die Verschuldung der Importländer in der europäischen und globalen Peripherie finanzierte, während die Zerfallsprozesse vor allem an den Peripherien West- und Osteuropas voranschritten.

Die Krise in der Ukraine und die Krise Russlands

Während sich die Krisenprozesse auch in den westlichen Ländern verschärften, wurden die damit verbundenen inneren Widersprüche durch Expansion nach Osten hin – entgegen von Zusicherungen von 1989/90 – wirtschaftlich und politisch, vor allem über die NATO-Osterweiterung, kompensiert. Das ‚geschlagene' Russland wurde zu einer im Machtkalkül zu vernachlässigenden Größe – degradiert zu einem Rohstofflieferanten auf ‚Drittweltniveau'. Diese Prozesse waren militärisch von Aktivitäten begleitet, die über das Bündnisgebiet hinaus ausgedehnt wurden. Von Russland geforderte Sicherheitsgarantien wurden verweigert und gleichzeitig unter Präsident Trump wichtige Abkommen zur Rüstungskontrolle aufgegeben und die eigene Rüstung weiter vorangetrieben.

Das Erschrecken darüber ist nun groß, dass Russland sich als Großmacht behaupten will und ähnlich wie die USA und Europa seine Einflusssphären sichern will. Nach den verheerenden ‚Machtspielen' um Syrien ist nun die – mit Unterstützung Europas und den USA – auf einen prowestlichen Kurs gebrachte Ukraine Ort der Exekution. Deren prowestliche Orientierung ist nicht einfach Ausdruck freier Selbstbestimmung, sondern eingebunden in das globale Krisengeschehen. Als erodierender Staat war die Ukraine zum Bedienungsladen von Oligarchen unterschiedlicher Couleur geworden. Einen Ausweg aus dem ‚Oligarchen- und Zerfalls-Kampf' sahen einige der Oligarchen und mit ihnen die sog. Demokratiebewegung in der Liaison mit dem Westen. Dieser Weg versprach Demokratie und Menschenrechte und unterwarf die Ukraine in gewohnter Manier einem Strukturanpassungsregime, was die verarmte Bevölkerung weiter verarmen ließ und zugleich versuchte, Arbeit suchende Ukrainer*innen von den europäischen Arbeitsmärkten fernzuhalten – eine Ausnahme bilden billige Arbeitskräfte. Aufgrund der westlichen wirtschaftlichen und politischen Durchdringung im Gefolge der EU- und NATO-Erweiterungen, ist Osteuro-

pa – ähnlich wie Südeuropa – zu einem verlängerten billigen Produktionsort und sich verschuldenden Konsumenten für westliche Güter geworden. In der Widersprüchlichkeit der Situation darf nicht verkannt werden, dass das westliche Erweiterungsstreben sehr wohl mit dem nachvollziehbaren und berechtigten Bedürfnis Osteuropas einherging und -geht, die sowjetische und nun russische Vorherrschaft endlich und für immer hinter sich zu lassen.

Während der Westen die Einflusssphäre Russlands mehr und mehr eingrenzte, wurde Russland im Rahmen ökonomischer Zusammenarbeit mehr und mehr in die Rolle eines Energie- und Rohstofflieferanten gedrängt. Dem will Russland mit dem Krieg gegen die Ukraine (sowie bereits zuvor mit Auslandseinsätzen in Syrien oder Libyen) eine Grenze setzen. Dieser nicht zu rechtfertigende Krieg ist zum einen mit Leid und Tod der Bevölkerung verbunden. Darüber hinaus ist er besonders gefährlich, weil er begleitet ist von russischen Großmachtträumen, die sich historisch bzw. ideologisch mit wahnhaften Träumen von einem großrussischen Reich verbinden, die religiös fundamentalistisch legitimiert werden. Bereits die Eroberung der Krim rechtfertigte Putin mit der sakralen und religiösen Bedeutung der Insel für Russland, da auf der Krim der Kiewer Großfürst Wladimir 988 das Christentum angenommen habe. Zu den von Putin bevorzugten Philosophen gehört Iwan Iljin (1883-1954), dessen in der Schweiz beigesetzten Leichnam Putin 2005 mit einer entsprechenden Inszenierung ‚heim holen' ließ. Nach ihm ist, ganz in faschistischem Verständnis, der Staat eine organische Gemeinschaft, die – analog zur foucault'schen ‚Pastoralmacht' – von einem verständnisvollen und sorgenden Monarchen regiert und zusammengehalten wird. Auf der Höhe postmoderner Zeiten ist Aleksander Dugin Putins Hofphilosoph. Er beruft sich darauf, dass die Wahrheit eine Frage des Glaubens sei und es entsprechend eine spezielle russische Wahrheit gebe. Solches Denken bewegt sich in der Nähe ethnischer Identitätsvorstellungen, die etwa in den auf dem Balkan geführten Weltordnungskriegen in den 1990ern mit Völkermord einher gingen.

Im Rahmen dieser Vorstellungen wird die Auseinandersetzung mit dem Westen auf fundamentalistisch-identitäre Weise kulturell-religiös aufgeladen. Der Osten verteidigt gegen den religiösen und moralischen Niedergang des Westens die eigene religiöse und kulturelle Identität. Gegen die liberale westliche Demokratie wird hier die Idee des Autokratismus, der Herrschaft einer Person repräsentiert. Die Ukraine, die nach Putins Sicht zu Russland gehört, muss in das Reich zurück geholt werden, zu dem sie ursprünglich gehörte. Anlass zur Besorgnis haben alle Länder, die zum Dunstkreis eines großrussischen Reiches gezählt werden könnten. Das gilt besonders für Polen, das in seiner Geschichte mehrfach zum Opfer (groß-)russischer und deutscher Interessen wurde.

Krieg für Freiheit, Demokratie und Menschenrechte

Gegenüber solchen Phantasien von Putin und Co. sind die westlichen ‚Erzählungen' von Freiheit, Demokratie und Menschenrechten keineswegs rational, sondern haben ebenfalls mythologischen Charakter. Sie werden zum einen durch die Krisenrealitäten widerlegt – von Repressionen

gegenüber Geflüchteten über Sozialabbau und den Abbau von Freiheitsrechten bis hin zu den bekannten Weltordnungskriegen. Sie sind dabei untrennbar mit den kapitalistischen Herrschaftsverhältnissen verbunden. Je mehr die Krise voranschreitet, desto stärker wird sich der kapitalistische Liberalismus analog zur Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus wieder mehr und mehr in autoritäre und repressive Strukturen und Ideologien zersetzen. Sie sind nicht das Gegenteil des Liberalismus, sondern seine unverzichtbare Kehrseite. Ähnlich wie nach 1989 die Halluzinationen vom Sieg des Westens über den Kommunismus, gehört es jetzt zu den ‚Lebenslügen' des Westens einen außer Kontrolle geratenen Diktator und einen autoritären von Russland dominierten Osten gegen einen auf der Grundlage demokratischer Werte besonnen handelnden Westen zu verteidigen. Das auf seine inneren logischen und äußeren ökologischen Grenzen stoßende warenproduzierende System, zu dem auch die vermeintlichen sozialistischen Alternativen gehört haben, gerät mehr und mehr außer Kontrolle. Das spiegelt sich im Handeln der Akteure, die in der aktuellen Situation die reale Ohnmacht größenwahnsinnig überspielen – in solchem Größenwahn ihrem außer Kontrolle geratenen Widerpart nicht unähnlich.

Das Gefährliche der gegenwärtigen Situation liegt nicht zuletzt darin, dass sie nicht als Ausdruck der globalen Krise des Weltkapitals verstanden wird, in der der Globus dem irrationalen Selbstzweck der Vermehrung von Geld bzw. Kapital geopfert wird – wenn die Entscheidungsträger vollends durchdrehen, auch in einem atomaren Schlag. Vor dem Risiko von Fehleinschätzungen und menschlichem und technischem Versagen hat etwa Harald Kujat, ehemaliger Generalinspekteur der Bundeswehr und Vorsitzender des NATO-Militärausschusses gewarnt. In der sich zuspitzenden Krise kapitalistischer Warenproduktion stehen sich keineswegs Gut und Böse, Rationalität und Irrationalität gegenüber, sondern Handlungsträger und Subjekte, die eingebannt sind in Strukturen fetischisierter Verhältnisse und deren normativen und symbolischen Aufladungen. Ohne deren tödlichen und irrationalen Charakter zu erkennen, imaginieren sie sich auf der guten und rationalen Seite zu stehen, während die Gegenseite dem Reich des Bösen und Irrationalen zugeordnet wird. Beide Pole ein und desselben Krisenkapitalismus gelte es zu überwinden – und nicht einem davon das Wort zu reden und die Waffenarsenale weiter aufzustocken.

Vollmundig, naiv, unterkomplex – und viele Fragen

Vor diesem Hintergrund erweisen sich Reden und Handeln der Bundesregierung als vollmundig, naiv und unterkomplex. Wenn der Bundeskanzler von „Zeitenwende" spricht, meint er: klare Kante im Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen russischer Diktatur und freiem Westen. Seine Außenministerin redet gar davon, es gehe darum, „Russland zu ruinieren". Die Instrumente dazu sind Waffenlieferungen an die Ukraine, Wirtschaftssanktionen und Aufrüstung. Dies alles liegt in der blinden Logik dessen, was zu der aktuellen Eskalation beigetragen hat, nämlich verschärfte Konkurrenz. Es ist absurd: Eine Politik, die gescheitert ist, wird nun vollmundig als Lösung auf einer höheren und gefährlicheren Stufenleiter der Problemlagen durchge-

setzt, verkauft und bejubelt. Den blutigsten Teil des Kampfes gegen einen übermächtigen Gegner sollen die als heldenhaft gerühmten Ukrainer ausfechten. Zu befürchten ist, dass je länger die Kämpfe dauern, immer mehr Menschen – Soldaten und Zivilist*innen – geopfert und zum Dank bzw. als Legitimation ihrer Opferung mit dem Heldenstatus versehen werden.

Die Folgen von Aufrüstung und Wirtschaftssanktionen sind absehbar: u.a. die Verschärfung der Krisen durch höhere wirtschaftliche Belastungen. Jetzt schon sind sie in Gestalt von Preissteigerungen für Heizöl, Sprit und Gas zu erkennen. Erdgas wird nicht nur zum Heizen benötigt, sondern auch für zahlreiche Prozesse in der Industrie. Die hohen Gaspreise werden also auch die Wirtschaft beeinträchtigen, evtl. bis hin zu Schließungen von Firmen wegen Brennstoffmangels. Mit der sich verschlechternden ökonomischen Situation verschlechtern sich auch die Aussichten, die Maßnahmen umzusetzen, die angesichts der sich verschärfenden Klimakrise unabdingbar sind. Und was wird aus dem freiheitlichen Subjekt, das nicht einmal begrenzte Einschränkungen ‚einer Freiheit' bei der Bekämpfung der Corona-Pandemie aushalten kann und das den Klimaschutz mehr fürchtet als Unwetter, wenn es zu noch gravierenden Einschränkungen der kapitalistischen Normalität kommen könnte? All die Probleme um Verschwörungswahn, Rassismus und Antisemitismus dürften sich weiter verschärfen, wenn die Finanzierung von Aufrüstung und Wirtschaftssanktionen in der Krise des Kapitalismus mehr und mehr auf ihre Grenzen samt entsprechender Sparmaßnahmen stößt, es zu wirtschaftlichen Einbrüchen, zunehmender Inflation und dem Platzen von Finanzblasen kommt.

Schon jetzt ist klar, dass von Menschen mit geringem Einkommen die sich bereits abzeichnende Kostensteigerung von Heizkosten und Lebensmitteln nicht zu bewältigen ist. Russland und die Ukraine sind u.a. große Weizenproduzenten. Vor allem in Ländern der Zweidrittelwelt werden sich Ernährungskrisen verschärfen, wenn sie nicht schon – wie u.a. in Madagaskar – längst klimabedingt da sind. Das gilt im Blick auf ausbleibende Importe aus Russland als auch im Blick auf steigende Energiepreise, die für Transport und Landwirtschaft höchst relevant sind. Und was wird dann aus den Fliehenden und Geflüchteten? Die 2015 aufgeflammte ‚Willkommenskultur' war nicht nur schnell vorbei, sondern schlug um in Hass und Aggression gegenüber nicht-westlichen Menschen. Aus der Ukraine kommen gegenwärtig noch die politisch ‚richtigen' Flüchtenden. Was aber geschieht, wenn sich immer mehr zur Flucht gezwungen sehen? Und was wird mit den Fliehenden, die infolge der Wirtschaftssanktionen aus Russland in die Flucht getrieben werden, aber nicht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Krieg in der Ukraine gesehen werden, oder denen schon aufgrund ihrer Herkunft kein Asyl gewährt wird? Zu befürchten ist, dass Flüchtende massiv gegeneinander ausgespielt und die Repressionen gegenüber den aus den globalen Krisenländern Fliehenden verschärft werden. Während weiße Flüchtende aus der Ukraine zu recht selbstverständlich aufgenommen werden, werden nicht-weiße Flüchtende am Übertreten der Grenze von der Ukraine gehindert, bleibt die hoch militarisierte Grenze Polens zu Belarus, an der eine unbekannte Anzahl Asylsuchender hungrig in der Kälte kampiert, geschlossen. Einen Vorgeschmack

künftiger Auseinandersetzungen bieten die Legitimationen solchen Vorgehens. Das Kommunikationsbüro der Slowakei ließ in einem inzwischen gelöschten Tweet verlauten: „Ukrainische Flüchtlinge kommen aus einem Umfeld, das in einem kulturellen, religiösen und historischen Sinn etwas anderes ist, als jenes aus dem Flüchtlinge aus Afghanistan kommen." Ähnlich spricht Bulgariens Premierminister Petkow davon, dass aus der Ukraine Flüchtlinge kommen, „an die wir gewöhnt sind. Diese Menschen sind Europäer. Diese Menschen sind intelligent. Sie sind gebildet… keine Menschen mit unklarer Vergangenheit, die vielleicht sogar Terroristen waren." Wenn sich Perspektiven für Auswege aus den sich mehr und mehr zuspitzenden Krisen der kapitalistischen Vergesellschaftung ergeben sollen, ist der Blick auf das Ganze der Verhältnisse und seine komplexen Verwicklungen unverzichtbar. Gebrochen werden muss mit den Mythen und Lebenslügen vom ‚freien Westen' ebenso wie mit denen eines Sendungsauftrags für ein russisches Großreich oder sonst einen autokratischen Fundamentalismus. An ihre Stelle muss eine ungeschminkte und selbstkritische Reflexion über die Verstrickungen und Verwicklungen der gegenwärtigen Krisenkonstellationen treten. Am gefährlichsten scheint ein identitärer Zusammenschluss zu einem Bollwerk des Guten gegen das Böse, der Freiheit gegenüber der Diktatur, das die Opfer der westlichen Freiheit ebenso ausblendet wie deren autoritär-diktatorische und rassistische Kehrseite.

Wert und Geschlechterverhältnis

Roswitha Scholz

Bei der Netzversammlung im Juli 2014 hat die Gesellschaftstheoretikerin und Exit-Redakteurin Roswitha Scholz eine weitere zentrale Kategorie einer radikalen Gesellschaftskritik vorgestellt, nämlich die Abspaltung der weiblich konnotierten Reproduktion. Der Kapitalismus ist allein aus der Logik des (Mehr-)Werts nicht zu verstehen. Denn auch in der kapitalistischen Gesellschaft müssen Kinder erzogen, Haushalts- und Pflegetätigkeiten verrichtet werden. Der Bereich der Produktion ist nicht ohne den Bereich der abgespaltenen Reproduktion zu haben. Wert und Abspaltung konstituieren gleichursprünglich die Form der kapitalistischen Gesellschaft. Dabei ist die Abspaltung „der verschwiegene Hintergrund der Verwertungsbewegung" und geht mit einer strukturellen Abwertung des Weiblichen einher. Der folgende Text von Roswitha Scholz erschien bereits 1999 in der Zeitschrift „Streifzüge" und bietet eine gute Einführung in die Thematik. Vertiefend dazu sind ihre Bücher „Auf das Geschlecht des Kapitalismus" und „Krise der Differenzen, Differenzen der Krise" sowie zahlreiche Texte in der Zeitschrift exit! und unter www.exit-online.org zu empfehlen.

In der bisherigen marxo-feministischen Debatte blieb das Verhältnis von Wertform der Ware und Geschlechterverhältnis auf der theoretischen Meta-Ebene stets unterbelichtet. „Der Wert" wurde als eine geschlechtsneutrale Kategorie und die geschlechtliche Hierarchie bloß als sekundäres oder paralleles Verhältnis verstanden. Demgegenüber soll im folgenden thesenhaft (und insofern notwendigerweise unvollständig, da ohne Nachweis der Erkenntnisschritte) die Theorie der „Wert-Abspaltung" dargestellt werden, die ein Versuch ist, Wert und Geschlechterverhältnis auf derselben Abstraktionsebene als ein dialektisch vermitteltes Gesamtverhältnis zu begreifen. Dabei schließe ich einerseits an die Gesellschaftstheorie Adornos und andererseits an die Wertkritik der „Krisis"-Gruppe an, insbesondere an deren kategoriale Kritik des Arbeitsbegriffs. Diese theoretischen Positionen sollen durch die Theorie der Wert-Abspaltung im Sinne einer Kritik des Androzentrismus gewendet werden, um zu einer kritischen Meta-Theorie zu gelangen, die auch analytische Kraft für die (postmodernen) Zeitverhältnisse beanspruchen kann.

1. Das asymmetrische Geschlechterverhältnis ist in theoretischer Hinsicht m.E. beschränkt auf die Moderne zu untersuchen. Dies soll nicht heißen, daß dieses Verhältnis keine Geschichte hat; allerdings nimmt es erst mit der Verallgemeinerung der Warenproduktion eine gänzlich neue Qualität an. Frauen sollen nun primär für den minderbewerteten Reproduktionsbereich, Männer für die Produktionssphäre, die Öffentlichkeit (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft) zuständig sein. Ich widerspreche damit allen Auffassungen, die das Geschlechterverhältnis im Kapitalismus letzten Endes als vorkapitalistischen Rest sehen. So taucht etwa die Kleinfamilie, wie wir sie kennen, erst im 18. Jh. auf; ebenso bildet sich die gesellschaftliche Aufspaltung in eine öffentliche und eine private Sphäre in unserem Sinne erst seit der Neuzeit heraus. Nicht bloß die Wertvergesellschaftung als solche nahm in diesem Zeitraum ihren historischen Lauf, sondern es kam dabei vielmehr eine geschlechtliche Dynamik der gesell-

schaftlichen Verhältnisse in Gang, deren Grundprinzip die Wert-Abspaltung ist.

2. Mit Wert-Abspaltung ist dabei im Kern gemeint, daß bestimmte Reproduktionstätigkeiten, aber auch damit verbundene Gefühle, Eigenschaften, Haltungen (Emotionalität, Sinnlichkeit, Fürsorglichkeit u.ä.) vom Wertverhältnis, dem System der abstrakten Arbeit, abgespalten und zum „weiblichen Lebenszusammenhang" gemacht werden. Diese „weiblichen" Reproduktionstätigkeiten haben so einen anderen Charakter als die abstrakte Arbeit und können deshalb nicht einfach unter den Arbeitsbegriff subsumiert werden. Sie sind gewissermaßen der Schatten, den der Wert wirft, und der durch das Marxsche Begriffsinstrumentarium nicht erfaßt werden kann. Sie sind notwendig mit dem Wert gesetzt, gehören notwendig zu ihm, andererseits befinden sie sich jedoch außerhalb desselben und sind dessen Voraussetzung. In diesem Zusammenhang übernehme ich von F. Haug die Erkenntnis, daß es im Kapitalismus einerseits eine abstrakte „Zeitsparlogik" gibt, die prinzipiell der Produktionssphäre (der betriebswirtschaftlichen Vernutzungslogik entsprechend) zuzuordnen ist, und andererseits eine Logik der „Zeitverausgabung", die dem „weiblichen" Reproduktionsbereich entspricht. Im Gegensatz zu Haug, die noch wesentlich im altmarxistischen Kontext argumentiert (vgl. Haug, 1996), sehe ich darin jedoch eine kategoriale Kritik des positiven marxistischen Arbeitsbegriffs angelegt, der eben gerade nicht für die abgespaltene Logik der „Zeitverausgabung" eingeklagt werden kann. Wert (abstrakte Arbeit) und Abspaltung stehen so in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Das eine kann nicht aus dem anderen subsumierend abgeleitet werden, sondern beide Momente eines geschlechtlich-gesellschaftlichen Gesamtverhältnisses gehen auseinander hervor. Insofern kann die Wert-Abspaltung auch als übergeordnete Logik begriffen werden, die über die warenförmigen Binnenkategorien hinausgeht. Exakt in diesem Sinne ist sodann ein kritisches Meta-Verständnis von kapitalistischer Vergesellschaftung zu gewinnen und nicht allein über den „Wert" und dessen Binnenstruktur (Wertform-Ableitungen).

Betont werden muß dabei jedoch, daß die scheinbar unmittelbar gegebene Sinnlichkeit, persönliche Zuwendung usw. im Reproduktionsbereich, die Vermittlung des Konsums und die damit verbundenen Tätigkeiten ebenso wie die Bedürfnisse, die hier befriedigt werden, selbst historisch gewordene Momente sind. Sie dürfen nicht als unmittelbar-natürliche mißverstanden werden, auch wenn Essen, Trinken, Lieben usw. nicht nur in Symbolisierungen aufgeht, wie dies Vulgärkonstruktivismen behaupten.

Die Kategorien zur Kritik der politischen Ökonomie reichen jedoch noch in anderer Hinsicht nicht aus. Die Wert-Abspaltung impliziert auch ein spezifisches (sozial-)psychologisches Verhältnis. Bestimmte minderbewertete Eigenschaften (Sinnlichkeit, Emotionalität, Verstandes- und Charakterschwäche etc.) werden „der Frau" zugeschrieben und von der männlich-modernen Subjektivität abgespalten. Umgekehrt haben sich auch Frauen nicht selten selber mit diesen Zuordnungen identifiziert. Derartige geschlechtsspezifische Zuschreibungen charakterisieren wesentlich die symbolische Ordnung des waren-

produzierenden Patriarchats. Es gilt also, über den sozial-ökonomischen Zusammenhang hinaus sowohl die sozialpsychologische als auch die kulturell-symbolische Dimension zu berücksichtigen. Gerade auch auf diesen Ebenen erweist sich die Wert-Abspaltung als Formprinzip des warenproduzierenden Patriarchats.

3. Dabei gehe ich (wiederum mit F. Haug) davon aus, daß das warenproduzierende Patriarchat als ein bestimmtes „Zivilisationsmodell" aufzufassen ist, modifiziere ihre Überlegungen allerdings gemäß der Wert-Abspaltungsthese (vgl. Haug, 1996, S. 229 ff.). Wie im Grunde hinlänglich bekannt, zeichnet sich die symbolische Ordnung des warenproduzierenden Patriarchats demnach durch folgende Annahmen aus: Politik und Ökonomie sind dem Mann zugeordnet; männliche Sexualität wird z.B. als subjekthaft, aggressiv, gewaltsam u.ä. angenommen; Frauen firmieren dagegen als Objekt, als reine Körper. Der Mann wird so als Mensch/Geistmann/Körperüberwinder gesehen, die Frau dagegen als Nichtmensch, als Körper. Der Krieg ist männlich konnotiert, Frauen dagegen gelten als friedfertig, passiv, willenlos, geistlos. Männer müssen nach Ruhm, Tapferkeit, unsterblichen Werken streben. Frauen obliegt die Sorge um die Einzelnen wie für die Menschheit. Dabei werden ihre Taten gesellschaftlich minderbewertet und in der Theoriebildung vergessen, wobei in der Sexualisierung der Frau ihre Unterordnung unter den Mann beschlossen liegt und ihre gesellschaftliche Marginalisierung eingeschrieben ist. Der Mann wird als Held und als werktätig gedacht. Dabei muß Natur produktiv unterworfen, beherrscht werden. Der Mann befindet sich ständig im Wettstreit mit anderen. Diese Vorstellung bestimmt auch die Vorstellungen von der modernen Gesellschaft insgesamt.

Mehr noch: Leistungsfähigkeit und willigkeit, rationelle, „wirtschaftliche", effektive Zeitverausgabung bestimmen das Zivilisationsmodell auch in seinen objektiven Strukturen als Gesamtzusammenhang, in seinen Mechanismen, seiner Geschichte, wie in den Handlungsmaximen der Individuen. Insofern könnte auch etwas reißerisch und zugespitzt formuliert werden: Der Wert ist der Mann. Das warenproduzierende Zivilisationsmodell hat somit Frauenunterdrückung, die Marginalisierung von Frauen sowie damit gleichzeitig eine Vernachlässigung des Sozialen und der Natur zur Voraussetzung. Somit sind Subjekt-Objekt, Geist-Natur, Herrschaft-Unterwerfung, Mann-Frau typische Dichotomien, antagonistische Gegensätze des warenproduzierenden Patriarchats. Festzuhalten gilt dabei ebenfalls: Abstrakte Arbeit, „Hausarbeit" und einschlägige Kulturmuster von Männlichkeit und Weiblichkeit bedingen sich gegenseitig. Es ist unsinnig, hier zu fragen, ob zuerst die Henne oder das Ei da war. Auf einer solchen unsinnigen Fragestellung beharren jedoch Dekonstruktivistinnen, wenn sie darauf bestehen, daß Männlichkeit und Weiblichkeit zunächst einmal kulturell hergestellt werden müssen, bevor eine geschlechtliche Verteilung von Tätigkeiten erfolgt (vgl. Gildemeister/Wetter, 1992, S. 214ff.), aber auch F. Haug, wenn sie umgekehrt in ontologisierender Weise annimmt, daß sich im Laufe der (Menschheits-)Geschichte an die geschlechtliche Arbeitsteilung, die im Grunde als Basis gedacht ist, kulturelle Bedeutungen heften (vgl. Haug, 1996, S. 127f.).

4. Demnach kann auch nicht gemäß dem traditionellen Basis-Überbau Schema davon ausgegangen werden, daß die materielle Ebene der geschlechtlichen Arbeitsteilung den Primat hat. Vielmehr sind das materielle, das kulturell-symbolische und das sozialpsychologische Moment auf derselben Relevanzebene anzusiedeln. Die kulturell-symbolische Dimension, wie sich kollektive Vorstellungen darüber herausbilden, was Männer und Frauen sind, erschließt sich z.B. über Diskursanalysen in Anschluß an Foucault (so etwa in den Arbeiten von Hilge Landweer, Claudia Honegger und Barbara Duden); die (sozial-)psychologische Seite des Mann-Seins, Frau-Seins und Werdens der kapitalistisch-patriarchalen Individuen läßt sich mit einem psychoanalytischen Instrumentarium erfassen.

Überhaupt geht es darum, sowohl die Beschränkungen der verschiedenen Ansätze (z.B. das behavioristische Menschenbild, den Positivismus und die Machtontologie bei Foucault) aufzuzeigen, als auch gleichzeitig ihrer objektiven Berechtigung nachzukommen, die sie in einer verdinglichten, disparaten und fragmentierten Gesellschaft haben. Es kann also nicht um ein ableitungslogisches Vorgehen bei der Integration der verschiedenen Ansätze gehen. Gerade in der Postmoderne müssen entsprechende Zwangsvereinheitlichungen mit Adorno in Frage gestellt werden. Vielmehr ist es not wendig, zu „synthetisieren ohne eindimensional zu systematisieren“, wie die Adorno-Schülerin Regina Becker-Schmidt richtig sagt, ohne daß die erkenntnistheoretischen Prämissen gleichgemacht werden; ansonsten ist Becker-Schmidt mit ihrer falschen Ontologisierung des Tausches und damit des hierarchischen Geschlechterverhältnisses allerdings weit von der Theorie der Wert-Abspaltung entfernt (Becker-Schmidt,1987, S. 214).

5. Im warenproduzierenden modernen Patriarchat bilden sich – wie schon gesagt – ein öffentlicher Bereich, der seinerseits verschiedene Sphären umfaßt (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft usw.), und ein Privatbereich heraus, wobei Frauen in erster Linie dem Privatbereich zugeordnet werden. Diese verschiedenen Bereiche sind einerseits relativ autonom, auf der anderen Seite bedingen sie sich aber wechselseitig (dem allgemeinen Wert-Abspaltungsverhältnis entsprechend). Entscheidend ist nun, daß die Privatsphäre nicht als eine bloße Emanation des „Werts“ angesehen werden kann, sondern eben ein abgespaltener Bereich ist. Die Wertvergesellschaftung braucht eine Sphäre, in die Tätigkeiten, wie Hege, Pflege, „Liebe“ abgeschoben werden, und die der Wertlogik/Zeitsparlogik mit deren Moral von Konkurrenz, Profit, Leistung entgegengesetzt ist. Aus diesem Verhältnis zwischen Privatsphäre und öffentlichem Bereich ist auch die Existenz von männerbündischen Strukturen zu erklären, die sich auf den Affekt gegen das „Weibliche“ gründen. So sind Staat und Politik über die Prinzipien von „Freiheit, Gleicheit, Brüderlichkeit“ seit dem 18. Jh. männerbündisch konstituiert.

Damit soll freilich nicht gesagt werden, daß das Patriarchat säuberlich getrennt in den solcherart aufgespaltenen Sphären „sitzt“. Frauen waren schon immer auch z.B. im Erwerbsbereich tätig. Dennoch zeigt sich die Abspaltung auch hier, sind Frauen in den öffentlichen Sphären als minderbewertete situiert, verdienen sie weniger als

Männer, ist ihnen der Weg in obere Etagen weithin versperrt usw. All dies verweist auf die Wert-Abspaltung als Formprinzip auf einem entsprechend hohen Abstraktionsniveau, d.h. das Wirken der Wert-Abspaltung geht durch alle Ebenen und Bereiche, also auch durch die verschiedenen Bereiche der Öffentlichkeit.

6. Somit verbietet sich ein identitätslogisches Vorgehen in doppelter Hinsicht – sowohl die Übertragung (Rückprojektion) von Mechanismen, Strukturen, Merkmalen des warenproduzierenden Patriarchats auf nichtwarenproduzierende Gesellschaften als auch ein In-Eins-Setzen verschiedener Ebenen, Sphären, Bereiche im warenproduzierenden Patriarchat selbst, das von qualitativen Unterschieden absieht. Dabei ist von der Basisstruktur der Wert-Abspaltung auszugehen, die mit einem identitätslogischen Denken korrespondiert, und nicht bloß vom „Wert" als solchem. Denn entscheidend ist nicht einfach, daß es – unter Absehen von verschiedenen Qualitäten – das gemeinsame Dritte (die durchschnittliche Arbeitszeit, die abstrakte Arbeit) ist, die gewissermaßen hinter der Äquivalenzform des Geldes steht, sondern daß der Wert es seinerseits noch einmal nötig hat, die Hausarbeit, das Lebensweltliche, das Sinnliche, Emotionale, Nicht-Begriffliche, Nicht-Eindeutige, als minderwertig zu betrachten und abzuspalten.

Dabei ist die Abspaltung des Weiblichen jedoch nicht deckungsgleich mit dem bloß Nicht-Identischen bei Adorno; stattdessen stellt sie eben die „dunkle" Rückseite des Werts selber dar. Damit ist die Abspaltungsform allerdings Voraussetzung dafür, daß das Kontingente, Nicht-Regelhafte, das Nicht-Analytische, mit wissenschaftlichen Mitteln nicht Erfaßbare in den männlich dominierten Bereichen von Wissenschaft, Ökonomie und Politik weithin unterbelichtet bleibt; also ein klassifizierendes Denken federführend ist, das nicht die besondere Qualität, die Sache selbst in Augenschein nehmen kann und damit einhergehende Differenzen, Brüche, Ambivalenzen, Ungleichzeitigkeiten usw. wahrnehmen und auszuhalten vermag.

Umgekehrt bedeutet dies für die „vergesellschaftete Gesellschaft", um hier eine Formulierung Adornos zu verwenden, allerdings genauso, daß die genannten Ebenen und Bereiche nicht bloß als „reale" irreduzibel aufeinander bezogen werden müssen, sondern gleichermaßen, daß sie in ihrer objektiven „inneren" Verbundenheit – eben gemäß der basalen Ebene der Wert-Abspaltung als Formprinzip der gesellschaftlichen Totalität, das Gesellschaft überhaupt sowohl auf der Wesens- als auch auf der Erscheinungsebene konstituiert – betrachtet werden müssen. Dabei weiß die Theorie der Wert-Abspaltung zugleich immer auch um ihre Grenzen als Theorie.

7. Dementsprechend darf wiederum keine lineare Betrachtungsweise gewählt werden, wenn es um die warenförmig-patriarchale Entwicklung in den verschiedenen Weltregionen geht. Diese Entwicklung hat nicht in allen Gesellschaften in derselben Weise stattgefunden, bis hin zu (vormals) geschlechtssymmetrischen Gesellschaften, die die modernen Geschlechtervorstellungen bis heute nicht bzw. nicht gänzlich übernommen haben (vgl. z.B. Weiss 1995). In diesem Zusammenhang muß auch berücksichtigt werden, daß sich das Geschlech-

terverhältnis und die Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit selbst innerhalb der abendländisch-modernen Geschichte nicht immer gleich darstellen. Erst im 18. Jh. bildete sich das moderne „System der Zweigeschlechtlichkeit“ (Carol Hagemann-White) heraus und kam es zu einer „Polarisierung der Geschlechtscharaktere“ (Karin Hausen); vorher wurden Frauen dagegen eher als – gewissermaßen – bloß andere Variante des Mann-Seins betrachtet.

Deshalb wird in den Sozial- und Geschichtswissenschaften neuerdings auch von der Institution eines „Ein-Geschlechtmodells“ in vorbürgerlichen Zeiten ausgegangen. So sah man etwa in der Vagina einen nach innen gestülpten Penis (Laqueur, 1996). Obwohl Frauen auch damals als minderwertig galten, hatten sie über informelle Wege noch viele Möglichkeiten, Einfluß zu nehmen, solange sich eine moderne Öffentlichkeit im großen Maßstab noch nicht herausgebildet hatte. Der Mann hatte in vormodernen Gesellschaften eher eine symbolische Vorrangsstellung, wie Heintz/Honegger zeigen. Frauen wurden noch nicht ausschließlich als Hausfrau und Mutter definiert, wie dies ab dem 18. Jh. der Fall war. Der weibliche Beitrag zur materiellen Reproduktion wurde in agrarischen Gesellschaften ähnlich wichtig erachtet wie der des Mannes (vgl. Heintz/Honegger, 1981). War das moderne Geschlechterverhältnis mit den entsprechenden polaren Geschlechterzuweisungen zunächst auf das Bürgertum beschränkt, so breitete es sich mit der Verallgemeinerung der Kleinfamilie allmählich auf alle Klassen und Schichten aus; mit einem letzten Schub der fordistischen Entwicklung in den 50er Jahren.

Die Wert-Abspaltung ist somit keine starre Struktur, wie sie bei manchen soziologischen Strukturmodellen anzutreffen ist, sondern ein Prozeß. Sie ist also nicht als statisch und als immer dieselbe zu begreifen. In der Postmoderne zeigt sie wiederum ein neues Gesicht. Frauen gelten nun als „doppelt vergesellschaftet“, wie Becker-Schmidt sagt, d.h. sie sind für Familie und Beruf gleichermaßen zuständig, auch in biographischer Versetzung. Das neue daran ist jedoch nicht dieses Faktum schlechthin (ein großer Teil von Frauen war auch früher schon irgendwie berufstätig), sondern daß diese Tatsache im Zuge der Veränderungen in den letzten Jahrzehnten und die damit einhergehenden strukturellen Widersprüche nun „auffallen“.

Dabei muß prinzipiell von einer Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft ausgegangen werden: die Individuen gehen einerseits niemals in den objektiven Strukturen und den Vorstellungen der symbolischen Ordnung auf, andererseits wäre jedoch auch die Annahme verfehlt, daß diese Strukturen und kulturellsymbolischen Deutungsmuster ihnen bloß äußerlich gegenüberstehen. Schließlich konstituieren die Individuen diese gesellschaftlich-kulturellen Strukturen selbst mit, auch wenn sie ihnen dann als verselbständigtes System gegenübertreten – so geraten die Widersprüche der „doppelten Vergesellschaftung“ mit einer Differenzierung der Frauenrolle im Zuge von Individualisierungstendenzen in der Postmoderne erst voll ins Blickfeld. Demgemäß ist die Frau, die „alles will“, heute längst fester Bestandteil der Werbung. Diskursanalysen von zeitgenössischen Filmen, Werbung, Romanen usw. würden wohl ergeben, daß Frauen längst nicht mehr

bloß als Hausfrau und Mutter gesehen werden. Deshalb ist es übrigens nicht nur müßig, sondern sogar höchst fragwürdig, wenn etwa Judith Butler den modernen Geschlechterdualismus dekonstruieren zu müssen glaubt. Sie sieht in der internen Subversion der Geschlechterdichotomie durch wiederholende parodistische Praktiken, wie sie in schwulen und lesbischen Subkulturen anzutreffen sind, eine Möglichkeit, die Geschlechtsidentität radikal unglaubwürdig zu machen (vgl. Butler, 1991). Das Problem dabei ist jedoch, daß etwas karikierend unglaubwürdig gemacht werden soll, das längst obsolet ist. Es haben längst Realdekonstruktionen stattgefunden, ablesbar etwa an der „doppelten Vergesellschaftung" von Frauen, aber auch an der Kleidung, dem Habitus von Männern und Frauen u.ä., ohne daß jedoch – und das ist entscheidend – die Geschlechterhierarchie deswegen prinzipiell verschwunden wäre. Es hat keine Aufhebung der basalen Wert-Abspaltungsform stattgefunden, sondern nur eine Fragmentierung und Individualisierung. Anstatt daß Butler die modernen und die postmodernen Geschlechtervorstellungen in Frage stellt, affirmiert sie bloß die schlechte postmoderne (Geschlechter-) Realität. Das rein kulturalistische Konzept gibt so keine Antwort auf aktuelle Fragen. Vielmehr wird das eigentliche Problem des hierarchischen Geschlechterverhältnisses in der Postmoderne, das sich nicht zuletzt in der (pseudo-)zwittrigen Frau zeigt, im Grunde mit progressiver Attitüde als Lösung kredenzt.

8. Entscheidend bei der Bestimmung des postmodernen Geschlechterverhältnisses ist es nun, auf einer Dialektik zwischen Wesen und Erscheinung zu bestehen; d.h. Veränderungen des Geschlechterverhältnisses müssen selbst aus Mechanismen und Strukturen der Wert-Abspaltung verstanden werden, die als Formprinzip weiterhin alle gesellschaftlichen Bereiche und Ebenen bestimmt. Dabei untergraben vor allem die Produktivkraftentwicklung und die Marktdynamik, die eben selbst auf der Wert-Abspaltung in diesem Sinne beruhen, ihre eigene Voraussetzung, indem sie bewirken, daß Frauen sich ein gutes Stück von ihrer traditionellen Rolle entfernen. So wurden seit den 50er Jahren immer mehr Frauen in den Erwerbsprozeß eingebunden, u.a. bedingt durch Rationalisierungsprozesse im Haushalt, die Möglichkeit zur Verhütung usw. So haben Frauen mit den Männern bildungsmäßig gleichgezogen und es kann beobachtet werden, daß auch Mütter zunehmend berufstätig sind usw. (vgl. Beck, 1986, S. 174 ff.). Insofern hat freilich auch die „doppelte Vergesellschaftung" gegenüber früheren Zeiten eine Veränderung erfahren. Sie gibt nun das gesellschaftliche Leitbild auf einem höheren Niveau ab, auch für das Identitätsverständnis der Frauen selbst.

Obwohl also Frauen erheblich stärker in die „offizielle" Gesellschaft integriert worden sind, sind sie dennoch immer noch primär für Haushalt und Kinder zuständig; und an ihrer subalternen, minderbezahlten usw. Stellung innerhalb der öffentlichen Sphären hat sich durch ihre verstärkte Einbeziehung in dieselbe ebenfalls nichts geändert. Die Wert-Abspaltungsstruktur hat sich somit gewandelt, sie ist aber prinzipiell noch da. In diesem Zusammenhang spricht einiges dafür, daß wir vermutlich wieder auf ein „Ein-Geschlechtmodell" zugehen (Frauen sind Männer, nur anders), das allerdings durch den klassisch-modernen Wert-Ab-

spaltungsprozeß hindurchgegangen ist; es hat somit ein anderes Gesicht als das „Ein-Geschlechtmodell“ in vormodernen Zeiten (vgl. Hauser, 1986).

Die alten Geschlechterverhältnisse sind dem „Turbo-Kapitalismus“ mit seiner rigorosen Flexibilitätsanforderung nicht mehr angemessen; es kommt zur Ausbildung von Zwangs-Flexi-Identitäten, die sich geschlechtsspezifisch jeweils anders darstellen (vgl. etwa Schultz, 1994). Das alte Frauenbild ist obsolet, die doppelt vergesellschaftete Frau steht auf der Tagesordnung. Mehr noch: Neuere Analysen zum Thema „Globalisierung und Geschlechterverhältnis“ legen die Schlußfolgerung nahe, daß nach einer Zeit, in der es so scheinen konnte (oder auch tatsächlich so war), als hätten sich Frauen systemimmanent immer mehr Freiräume und Chancen ergattert, im Zuge von Globalisierungsprozessen eine Verwilderung des warenproduzierenden Patriarchats im Weltmaßstab kommt, wobei freilich auch hier die verschiedenen gesellschaftlich-kulturellen Kontexte in verschiedenen Weltregionen berücksichtigt werden müssen.

Für einen großen Teil der Bevölkerung auch hierzulande bedeutet dies, daß sie vermutlich in Verhältnissen leben werden, wie wir sie aus den (Schwarzen-) Ghettos in den USA oder den Slums aus Drittweltländern kennen: Frauen sind für Geld und (Über-)Leben zuständig. Sie werden zunehmend in den (Welt-)Markt integriert, ohne eine Chance zur eigenen Existenzsicherung zu bekommen. Sie ziehen die Kinder unter Heranziehung von weiblichen Verwandten und Nachbarinnen auf. Die Männer kommen und gehen, hangeln sich von Job zu Job und von Frau zu Frau, die sie womöglich noch miternährt. Der Mann hat nicht mehr die Rolle des Familienernährers (vgl. Schultz, 1994). Weil keine Bewegungen mit emanzipativem Anspruch existieren, kommt es zu keiner Aufhebung der traditionellen Geschlechterverhältnisse, des Werts, der abstrakten Arbeit, der Hausarbeit usw., sondern die Wert-Abspaltung löst sich gewissermaßen bloß aus den starren institutionellen Halterungen der Moderne. Gerade insofern „verwildert“ das warenproduziernde Patriarchat unter prinzipieller Beibehaltung des hierarchischen Geschlechterverhältnisses. In diesem Zusammenhang nimmt auch die (männliche) Gewalt auf den verschiedensten sozialen Ebenen zu. Damit steht freilich das westlich-patriarchale Zivilisationsmodell prinzipiell zur Disposition.

Es kommt dabei natürlich auch zu Veränderungen in der psychischen Befindlichkeit von Frauen. In der Postmoderne bildet sich ein „gleichgeschlechtlicher Gefühlscode“ heraus, der dem „alten Code der Männer“ entspricht, wie Kornelia Hauser in dem bereits erwähnten Aufsatz im Anschluß an Arlie Hochschild konstatiert (Hauser, 1996, S. 21) – allerdings im Kontext von Einschätzungen, die im Gegensatz zu der meinen optimistisch sind. Dennoch müssen auch hier die alten Affektstrukturen nachwirken, käme es andernfalls doch nicht weiterhin zur Übernahme von Reproduktionstätigkeiten durch Frauen auch noch in postmodernen Ein-Geschlecht-Verhältnissen. Zwar klagt der „Turbokapitalismus“ geschlechtsspezifische Flexi-Zwangsidentitäten ein, andererseits kann jedoch nicht davon ausgegangen werden, daß das dementsprechende postmoderne Ein-Geschlecht-

Modell für den gegenwärtigen Kapitalismus einfach bloß funktional ist; dreht er doch selber gleichzeitig zunehmend durch und zerstört seine eigene irrationale Rationalität im „Kollaps der Modernisierung“ (Robert Kurz). Die doppelte Vergesellschaftung der individualisierten Frau ist unter diesem Aspekt höchstens in einem paradoxen Sinne als Funktionalität des warenproduzierenden Patriarchats in seinem Verfall zu sehen. So werden z.B. Selbsthilfegruppen in der Dritten Welt vor allem von Frauen getragen, wobei gesagt werden muß, daß generell Reproduktionstätigkeiten in Zeiten der Just-in-time-Orientierung noch mehr ins Hintertreffen geraten als vorher. Sie werden gewissermaßen als gesellschaftlicher Restmüll vor allem den doppelt belasteten Frauen zugewiesen (vgl. Schultz, 1994).

9. Manche halten nun die von mir geforderte Spannung zwischen Wesen (der Wert-Abspaltung) und Erscheinung (der Veränderungen des Geschlechterverhältnis in der Postmoderne, wie ich sie skizziert habe) nicht aus, wenn sie wie etwa Christel Dormagen kurzerhand die Gegenwartsdiagnose „Patriarchat ade“ stellen und dabei positivistisch verkürzt der (auch weiblichen) Wohlstands-Individualisierung in den Metropolen bis zu den 90er Jahren, also der Erscheinungsebene, auf den Leim gehen (Dormagen, 1994). Zur Diagnose der „Verwilderung des Patriarchats“ in der Postmoderne bei einer weiteren Verschlechterung der ökonomischen Lage können sie so nicht kommen. Die Folie für derartige Einschätzungen stellt im Grunde immer noch die 50er Jahre-Hausfrau als Kontrastpunkt dar; eine adäquate Analyse des postmodernen Geschlechterverhältnisses unterbleibt.

Mir geht es stattdessen darum, vor dem Hintergrund der Wert-Abspaltungsform sowohl das moderne als auch das postmoderne Geschlechterverhältnis einer Kritik zu unterziehen und aufzuzeigen, daß kein Weg an der grundsätzlichen Kritik der basalen Struktur und damit des warenproduzierendpatriarchalen Zivilisationsmodells überhaupt vorbeiführt; eine Kritik, die in einer rein soziologistischen Betrachtung des Geschlechterverhältnisses nicht aufgeht, geschweige denn in einem partikularen Interessenstandpunkt von „Frauen“. In diesem Zusammenhang könnten Frauen – jetzt mal rein fiktiv – noch so viel systemimmanente „Gleichheit“ in einem empirischen Sinn erreicht haben, all dies würde die Kritik an der Wert-Abspaltungsform als negativer Totalität nicht aushebeln. Es ist m.E. pervers, wenn die Welt „ringsherum zusammenbricht“, die Emanzipationschancen von Frauen im Zuge der Globalisierung zu beschwören, wie dies manche Genderforscherinnen tun, denen es völlig egal ist, daß diese „Chancen“ sich immer schon nur in extremen Gewinner-Verlierer-Verhältnissen darstellen, also innerhalb des zerfallenden warenproduzierendpatriarchalen Systems mit seiner destruktiven Dynamik für Mensch und Natur.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

Siehe: https://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=21&posnr=37.

Der Artikel erschien in Streifzüge 2/1999.

Wie viel ist eine Frau wert?

Erkenntnisse nach der Mitgliederversammlung des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar zum Thema „Das Patriarchat in der Krise des Kapitalismus“

Ingo Schrooten

Eine Frau ist gar nichts wert

In der Gesellschaft, in der wir leben, dreht sich alles um den Wert. Und dabei geht es nicht um „innere Werte“, nicht darum, wie sehr Menschen und Dinge uns gut tun, also in diesem Sinne wertvoll sind. Es geht ums Zählen: wie viel krieg‘ ich dafür? Es geht um den Tausch, es geht ums Geld. Also nicht der Gebrauchswert zählt, sondern der Tauschwert. Der Tauschwert entsteht da, wo Menschen arbeiten und Dinge produzieren, die verkauft werden. Im Grunde geht es dabei nicht darum, nützliche Dinge herzustellen. Geld soll sich im Kreislauf von Warenproduktion und Verkauf vermehren. Aus Geld (G) wird mehr Geld (G‘).

Es geht bei der Produktion letztlich und grundlegend nicht um den Genuss des hergestellten Reichtums, sondern die Produktion wird zum Selbstzweck. Die Ware, die verdinglichte Form des Tauschwerts, wird zum „automatischen Subjekt“, zu einem Ding, das sich besinnungslos und innerhalb des Systems ohne Einflussmöglichkeit um sich selbst dreht. Es wird produziert, um zu produzieren, um zu produzieren… Warum? Diese Frage ist banal und grausam: Wert wird geschaffen, um noch mehr Wert schaffen zu können.

Und wo bleiben die Frauen? Sie haben innerhalb des Systems eine besondere Aufgabe. Sie sind dafür zuständig, die Kraft, die bei der Produktion verbraucht wurde, wiederherzustellen. Sie pflegen Körper und Seelen der Produzenten. Sie sind für Küche, Kinder und Kirche zuständig. Sie reparieren die menschlichen Schäden, die bei der Produktion entstanden sind. Nicht so wertgeschätzt, weil ihre Hauptfunktion, die der Reproduktion, von der Produktion des Wertes abgespalten ist. Aber für das Funktionieren des Systems sind sie genauso unverzichtbar. Sie sind im Rahmen der kapitalistischen Ordnung Menschen zweiter Klasse. Und genauso werden die Eigenschaften, die ihnen im Zuge dieser Aufteilung zugeordnet werden, für nötig erachtet, aber abgewertet: Emotionalität, Reaktivität, Fürsorge, Sinnlichkeit sind aus diesem Grunde in unserer Gesellschafft nicht so hoch geachtet wie Aktivität, Vernunft, Durchsetzungsfähigkeit, Aggressivität.

Ja aber – es ist doch vieles besser geworden – oder?

In den gesellschaftlichen Werten, die in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts bei uns und anderswo gültig waren, ist diese Rolle der Frau besonders rein abgebildet. Zitat aus dieser Zeit: „Der Mann soll arbeiten und das Oberhaupt der Familie sein.“ Die wenigsten Frauen waren berufstätig. Sie mussten ihre Männer um Erlaubnis fragen. Aber diese Zeit haben wir doch längst hinter uns gelassen! Wir sind weiter. Ein Großteil der Frauen ist berufstätig. Sogar in Spitzenpositionen in Politik und Wirtschaft sind sie (manchmal) zu finden. Auch die Rolle der Männer in den Familien hat sich

verändert. Heute tragen Frauen Hosen … Aber im Grunde hat sich nichts geändert. Die Verbesserungen sind eine Verschönerung auf der Oberfläche, sie sind ein Spiel mit Zeichen. Die grundlegende Form aber ist geblieben. Die Frauen bleiben hauptverantwortlich für Haushalt und Kinder, sie sind für die Reproduktion zuständig. In der heutigen Situation bedeutet dies eine Doppelbelastung, oft eine Überlastung.

Und noch viel schlimmer: Betrachten wir die Situation weltweit, deutet alles darauf hin, dass sich die Situation der Frauen verschlechtert. Die weltweite Krise des Kapitalismus bewirkt die Zunahme der prekären Arbeitsformen (d.h. befristet. unsicher und niedrig bezahlt), die Flexibilisierung der Lebensformen, das Zerbrechen von Familien- und anderen Sozialstrukturen … Es bildet sich etwas heraus, das als Verwilderung des Patriarchats bezeichnet werden kann: Verrohung der Beziehungen, Verwahrlosung des Sozialen, Verelendung der Psyche. Die Männer hangeln sich von Job zu Job, von Frau zu Frau. Die Frauen haben die Verantwortung für ihr Überleben und das Überleben ihrer Kinder. In vielen armen Ländern kann man diese Entwicklung in der brutalen Reinform beobachten. Und auch bei uns ist diese destruktive Tendenz erkennbar.

Können wir noch emanzipatorisch handeln?
Wenn wir gefangen sind im großen System, wenn alle Bemühungen um Emanzipation nur darauf hinaus laufen, dass das Gitter des Gefängnisses geschmückt wird, welchen Sinn hat dann noch unser Handeln?
Es bleibt doch unerträglich, dass Frauen als Sexsklavinnen missbraucht werden. Wir unterstützen Solwodi und andere, die dagegen arbeiten. Es bleibt unerträglich, wenn auch in unserem Land Frauen für die gleiche Arbeit schlechter bezahlt werden. Und wir werden weiter diesen Missstand anprangern. Es bleibt unerträglich, dass sich in unserer Sprache die patriarchalischen Machtverhältnisse weiter ausdrücken. Wir bemühen uns um geschlechtergerechte Sprache und wehren uns, wenn dies als lächerlich hingestellt wird.

Wir erwarten eine andere, bessere Welt und kämpfen dafür. Uns ist aber deutlich, dass eine wirkliche Veränderung nur gelingt, wenn sich diese Gesellschaftsform grundlegend ändert. Wenn die grundlegende Ursache für die Ungleichberechtigung der Frauen in der kapitalistischen Gesellschaftsform liegt, muss diese abgeschafft werden. Wenn es im Kapitalismus keine Alternativen für ein menschlicheres Leben gibt, brauchen wir Alternativen zum Kapitalismus.

Mit dieser Erkenntnis sind wir sehr nahe an vielen biblischen Texten, die auf eine neue, gerechtere Welt hoffen: „Wir erwarten einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt“ (2. Petr. 3,13). Dass es so kommt, verspricht uns Gott. Es ist also richtig, das eine zu tun: grundsätzliche Kapitalismuskritik zu üben und für eine neue Gesellschaft sich einzusetzen. Und genauso richtig ist es, das andere nicht zu lassen: unsere vielen kleinen Bemühungen, gegen konkrete Ungerechtigkeiten zu kämpfen und sich für ein menschlicheres Zusammenleben von Frauen und Männern einzusetzen.

Warum selbst die Aufklärung in Frage gestellt werden muss

Versuch einer Einführung in die Notwendigkeit einer emanzipatorischen Kritik der Aufklärung

Herbert Böttcher/ Dominic Kloos

Radikale Kritik kann vor nichts halt machen, auch nicht vor der Aufklärung. Mit ihren Lobgesängen auf, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, auf das mündige Subjekt, seine Erkenntnis und seinen freien Willen scheint sie als die Erfüllung aller bisherigen Geschichte. Die Epoche der Aufklärung des 18. Jahrhunderts hat alles schon gesagt. Wir müssen es nur erfüllen und darin das Projekt der Philosophie der Aufklärung vollenden. Warum das nicht so ist und warum gerade die Aufklärung zum Gegenstand emanzipatorischer Kritik werden muss, versucht dieser Text einführend zu erläutern.

Das mit der Aufklärung verbundene Denken gibt sich allgemeingültig, universell. So wie sich die Aufklärung den Menschen denkt, so scheint er auch zu sein, und zwar ein zu selbstständiger Erkenntnis freies Subjekt, das sich nicht der Anleitung durch eine Autorität bedienen muss. Und was dem erkennenden Subjekt recht ist, kann dem handelnden Subjekt nur billig sein. Es kann, wenn es will. Die Grundlage seines Handelns ist sein freier Wille. Nicht zu vergessen die ‚Werte', allen voran die Menschenrechte. Auf der Grundlage der ‚Würde des Menschen' werden sie als für alle, d.h. universal gültige Werte verkündet. Sie scheinen so uni versal gültig, dass in ihrem Namen globale Kriege geführt werden, um diejenigen in Schach zu halten, die unaufgeklärten Terror produzieren und dabei die Menschenrechte verletzten.

Aufgeklärtes Denken ist aber weder so unschuldig noch so allgemeingültig, wie es sich in Schulbüchern und politischen Sonntagsreden gerne gibt. Es ist das Denken, das die Durchsetzung des Kapitalismus begleitet und rechtfertigt. Damit ist es alles andere als universal, sondern ausgesprochen partikular. Es bezieht sich, ohne darüber Rechenschaft zu geben, auf eine bestimmte Gesellschaftsform.

Es ist kein Zufall, dass es genau zu der Zeit seinen Ausgang nimmt, als der moderne Kapitalismus zum Durchbruch kam. Nach der „militärischen Revolution" (Geoffrey Parker) im 15. und 16. Jahrhundert und der Entstehung der Vorformen des modernen Staates samt militärischer Streitkräfte sowie verstärkt auf Geld basierender Gesellschaften verlief der frühkapitalistische Prozess ‚durch' den Absolutismus bis hin zur Industrialisierung. „Die moderne Wertvergesellschaftung begann sich nun auf ihren eigenen Grundlagen zu entfalten, wobei das Aufklärungsdenken diese zweite Start-up-Phase, die in die wertförmige Industrialisierung mündete, als ebenso militante wie affirmative Zurichtungsideologie begleitete."[1]

Die sich mit dem Kapitalismus durchsetzende Moderne erscheint zwar gegenüber dem Feudalismus als Befreiung von personalen Verhältnissen der Abhängigkeit und Unterwerfung. Sie konstituiert aber ein neues, nicht personales, sondern ‚sachli-

ches' Herrschaftsverhältnis: die abstrakte Herrschaft der Verwertung des Kapitals. „Die Aufklärung in allen ihren Variationen und Entwicklungsstufen hat immer nur diejenigen Zustände und Erscheinungen einer Kritik unterzogen, die irgendwie dem zermalmenden Rad der Verwertungsbewegung im Wege standen. Eben deswegen war ihre Kritik an den vormodernen Zuständen eine Kritik von Herrschaft nur insofern, als den bisherigen Herrschaftsformen mangelnde Effizienz und mangelnde Zugriffsfähigkeit bis ins Innere der Individuen vorgeworfen wurde. Der Anfang aufklärerischer Kritik war daher zugleich das Ende aller Kritik, das Verschwinden von Kritik in der selbstbezüglichen Form bürgerlicher Subjektivität. Aufklärung wollte eine grundsätzliche Kritik an dieser Form nicht etwa bloß zurückweisen, sondern geradezu denkunfähig machen."[2]

Die Herrschaft des Kapitals geht einher mit der Abspaltung der weiblich konnotierten Reproduktion und den mit ihr verbundenen soziapsychologischen und kulturell symbolischen Momenten. Ohne diese abgespaltenen Facetten könnte die kapitalistische Gesellschaft nicht existieren. Das ‚Abgespaltene' bildet also die stumme Voraussetzung der Unterwerfung unter das Sachgesetz der Verwertung von Kapital. Dieses Sachgesetz der Verwertung von Kapital hat Karl Marx in die Kurzformel G-W-G' gefasst. Geld (G) wird als Kapital eingesetzt, um – mittels der Verausgabung von Arbeit – Waren (W) als Träger von Wert und Mehr-Wert zu produzieren. Auf dem Markt werden sie getauscht und in Geld (G) bzw. MehrGeld (G') zurückverwandelt. Mit dem paradoxen Begriff des ‚automatischen Subjekts' beschreibt Marx die widersprüchliche Wirklichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse, die dem Gesetz der Verwertung unterworfen sind. Sie sind Ausdruck eines blinden Automatismus, der jedoch eines mit Bewusstsein ausgestatteten Trägers bedarf. Schließlich produzieren die Waren sich nicht selbst, sondern durch Handlungen der Produzenten, also der Handlungsträger*innen abstrakter Arbeit. Und sie gehen auch nicht von selbst auf den Markt, sondern müssen von bewussten Akteuren dorthin ‚getragen' werden. Zum Bewusstsein der Subjekte als Handlungsträger*innen im Verwertungsprozess gehört jedoch gerade nicht das Bewusstsein von dem gesellschaftlichen Rahmen, in dem sie handeln. Dieser wird nicht zum Gegenstand kritischer Reflexion. Das handelnde Subjekt handelt im vorgegebenen Rahmen eines blinden Automatismus. Es bleibt auf die Binnenrationalität des Verwertungsprozesses beschränkt. Dann aber ist „das ‚automatische Subjekt' … nichts anderes als Selbstbewegung der kapitalistischen Realkategorien, die von den Menschen unbewusst geschaffen wurden und sich gerade dadurch verselbständigt bewegen, dass die Individuen in diesen Kategorien ihr Leben vollziehen."[3]

Wert- und Subjektform erscheinen als universelle Bestimmungen gesellschaftlicher Verhältnisse. Ausgeblendet bleibt dabei, dass das im Erkennen und Handeln ‚freie Subjekt' nur innerhalb der Binnenbewegungen kapitalistischer Verhältnisse ‚frei' ist. Damit gehört eine unauflösbare Aporie zu seiner Konstitution: Es ist einerseits bestimmt durch die Selbstherrlichkeit seines ‚freien Willens' und andererseits in die Objektivität kapitalistischer Vergesellschaftung, die gleichsam zu seiner ‚zweiten Natur' geworden ist, eingebannt.

Die Hegelsche Formulierung, dass „Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit ist“, zeigt das Gefangensein in diesem ‚eisernen Käfig’ (Max Weber). Solche Freiheit wird zur Selbstunterwerfung unter die abstrakte Herrschaft kapitalistischer Verhältnisse, und zur Selbstdisziplinierung in den vorausgesetzten Formen von abstrakter Arbeit, Wert, Geld, Recht, Staat etc., die als natürlich angesehen werden und gleichursprünglich mit der Abspaltung der weiblich konnotierten Elemente der Reproduktion die Grundlage gesellschaftlicher Verhältnisse bilden. Die Aufklärung wird damit zu einer Rechtfertigung der ‚Reifeprozesse’ des patriarchalen Kapitalismus. Sie „ist so wesentlich eine Ideologie der Selbstvergewaltigung und der Selbstunterwerfung der Individuen unter den versachlichten Imperativ der ‚zweiten Natur’ gemäß den Kriterien der ihnen gegenüber verselbständigten Selbstbewegung der Wertform (Verwertung des Werts)“[4].

Im gegenwärtigen Krisenkapitalismus verliert das ‚freie Subjekt’ seine Grundlage, weil Arbeit als die für die Vermehrung des Kapitals notwendige Substanz weg bricht. Es ist einem verschärften Konkurrenzkampf ausgeliefert, der immer neue Anpassungsleistungen erfordert. Diese sollen ‚eigenverantwortlich’ erbracht werden. Unterwerfung wird zur Selbstunterwerfung, zur permanenten ‚Selbstoptimierung’ im Interesse individueller Anpassung an die Verwertung des eigenen Humankapitals. Diese Zusammenhänge entlarven die Wirklichkeit des ‚freien Subjekts’ als eines Subjekts, das in seinen Denk- und Handlungsmöglichkeiten immer schon an die Rahmenbedingungen der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung gebunden ist.

Die Subjektform ist schon im Rahmen des Geschlechterverhältnisses nicht universal, sondern männlich, da sie mit der Abspaltung des Weiblichen einhergeht. Sie ist auch nicht umfassend (universal) genug, um die Mehrzahl der nicht-weißen und nicht-westlichen Menschen zu erfassen. Sie ist vielmehr in sich bereits männlich, weiß und westlich und damit rassistisch bestimmt. Die Konkurrenz entscheidet darüber, wer in die Subjektform integrierbar also als Humankapital verwertbar und wer ‚überflüssig’ ist. Der sog. westliche Universalismus – einschließlich der mit ihm verbundenen angeblich universalen Menschenrechte – begründet ein soziales, sexistisches und rassistisches Ausschlussverhältnis.

In den peripheren Weltregionen konnte nur eine Minderheit zumeist männlicher Eliten an den ‚Segnungen’ der nachholenden Modernisierung teilhaben. Im Scheitern der Modernisierung und der mit ihr verbundenen Integration in den Weltmarkt werden sowohl die verwildernden Eliten und ihre Nachkommen als auch die ‚überflüssig Gemachten’ zur Ressource, aus denen sich Akteure der Plünderungsökonomien, des Terrors und des Wahnsinns rekrutieren. Viele Opfer der Modernisierungsprozesse hatten währenddessen nie eine Chance, in die Form der Wert-Abspaltungsgesellschaft hinein zu kommen. Nun tragen sie die Hauptlasten des Scheiterns der Modernisierungsprozesse, vor allem dann, wenn sie zu Opfern des Terrors von Plünderungsbanden und des islamistischen Wahnsinns werden. In letzteren begegnen uns nicht etwa Gespenster aus einem ‚Jenseits’ sog. zivilisierter Werte, sondern Gespenster, die der männlichen, westlichen und weißen

Subjektform und der mit ihr einhergehenden crashenden Wert-Abspaltungsvergesellschaftung entspringen.

Kritik des Kapitalismus darf sich nicht einfach auf die Kritik eines Wirtschaftssystems beschränken. Sie muss vielmehr der Form kapitalistischer Vergesellschaftung, die sich auf ‚das Ganze' dieser Vergesellschaftung bezieht, zum Gegenstand der Kritik machen. Dazu gehören Staat und Politik, die nicht ein Gegenüber zur Ökonomie bilden, sondern mit ihr zusammen eine polare Einheit bilden. Deshalb macht es wenig Sinn, die Politik gegen die Ökonomie anzurufen. Ebenso gehört die Aufklärung als Rechtfertigungsideologie und ideengeschichtliche Grundlage zur kapitalistischen Vergesellschaftung. Deshalb macht es auch keinen Sinn, die Aufklärung als uneingelöstes universales Versprechen der Verwirklichung universalen Menschseins anzurufen und ihre Verwirklichung einzufordern. Ebenso wie die politische Form muss auch die Aufklärung einer emanzipatorischen Kritik unterzogen werden, die aus dem Gefängnis auszubrechen versucht, zu dessen Konstitution und Krise einschließlich ihrer barbarischen Erscheinungen die Aufklärung gehört. Einen wesentlichen Beitrag dazu hat die Netzversammlung im Herbst 2014 mit dem Referat von Daniel Späth geleistet. Im Zentrum stand dabei die Kritik der Philosophie Kants als eines wesentlichen Vertreters der Aufklärung.

Dass emanzipatorische Kritik des Kapitalismus und damit einhergehend der Aufklärung nicht einen Weg zurück in Romantik und Gegenaufklärung sucht, sollte nicht eigens betont werden müssen. Es geht vielmehr um eine Kritik, die über den Kapitalismus hinaus führen und einer Gesellschaft den Weg bahnen will, in der alle Menschen – und zuerst die ‚Letzten' – ihre materiellen Bedürfnisse nach Essen, Trinken, Wohnen usw. befriedigen können und Formen des Zusammenlebens schaffen, in denen sie als freie Individuen oder – wie Marx es formuliert hat – als „Verein freier Menschen" zusammen leben, die ihr Leben nicht abhängig machen vom blinden und irrationalen Selbstzweck der Vermehrung des Kapitals, sondern Leben und Zusammenleben bewusst gestalten und planen. Das wäre – theologisch gesprochen – immer noch nicht das Reich Gottes; denn die Frage nach den Opfern der Geschichte und alle mit ihr verbundenen metaphysischen Fragen wären noch ungeklärt. Aber ein menschlicheres Leben auf der Grundlage der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse und als Verein freier Menschen läge in der Intention dessen, was in der jüdisch-christlichen Tradition ‚Reich Gottes und seine Gerechtigkeit' genannt wird.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

[1] *Robert Kurz*, Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef 2004, S. 19.

[2] Ebd., S. 21.

[3] *Robert Kurz*, Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke des Kapitals. Zweiter Teil, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, 2/2005, S. 209 f.

[4] *Robert Kurz*, Blutige Vernunft, S. 29.

Antisemitismus und Kapitalismus

Herbert Böttcher

1. Antijudaismus, Antisemitismus und Moderne

Antisemitismus gehört zur Geschichte der Moderne. Sie beginnt mit der frühen Neuzeit und geht einher mit der Durchsetzung des Kapitalismus als Gesellschaftsform. Er ist jedoch nicht voraussetzungslos, sondern greift auf die antike Diffamierung der Juden als Feinde von Fremden und letztlich aller, des ganzen Menschengeschlechts ebenso zurück wie den christlichen Antijudaismus[1]. Letzter findet sich bereits im Zweiten Testament. Er geht zurück auf einen Konflikt, der zunächst als innerjüdischer Konflikt im Streit um das Verständnis des jüdischen Messias Jesus von Nazaret und die Konsequenzen, die sich daraus für die Konfliktparteien nicht zuletzt im Blick auf ihr Verhältnis zu römischer Herrschaft ergeben. Diese Frage gewinnt mit der Zerstörung des Tempels durch die Römer und der Zerstreuung der Juden im römischen Reich ihr entscheidendes Gewicht. In antijudaistischen Ausfällen der Kirchenväter wird aus einem innerjüdischen Konflikt ein ausgrenzendes und diffamierendes Konkurrenzverhältnis, das von christlicher Seite auf die Subordination des Judentums unter das Christentum oder auch dessen Ablösung durch die christliche Kirche hinausläuft. Der neue Bund löst den alten Bund ab und die Kirche tritt an die Stelle Israels. Als roter Faden der Auseinandersetzung mit Folgen über die Zeit der Kirchenväter hinaus zeigt sich dabei die oft unbewusste Angst vor der Überlegenheit des Judentums gegenüber dem Christentum, die zu abwertender Diffamierung sowie zu ideologischer Abgrenzung und gleichzeitig zur Ausgrenzung der Juden aus der nun vermeintlich christlichen Gesellschaft drängt. Das Verhältnis von Christen und Juden im Mittelalter ist geprägt durch „die Janusköpfigkeit von Schutz und Unterdrückung/Verfolgung“[2]. Die Juden sollen zwar durch die kirchliche Gesetzgebung geschützt werden, sind aber zugleich Besitz des Herrschers. In diesem Konstrukt wird deutlich, dass der Schutz der Juden sich mit dem Zweck ihrer Ausbeutung verbindet. Zu Judenverfolgungen und zu Pogromen kommt es im Zusammenhang der Kreuzzüge. In diesen Zusammenhängen entstehen Legenden von jüdischen Ritualmorden und Hostienfrevel ebenso wie das Motiv der Judensau. Die große Pest um 1348 befeuert Legenden jüdischer Brunnenvergiftung. Hier werden die Juden zu Schuldigen für eine nicht erklärbare Krankheit. Mit ihrer Verfolgung und Vertreibung soll die Pest verfolgt und vertrieben werden. Dabei spielten auch wirtschaftliche Gründe insofern eine Rolle als sich mit der Vertreibung der Juden die Schulden ihnen gegenüber erledigt hatten und das bare Geld an den Rat bzw. an die Zünfte fiel.

An der Schwelle zur Moderne steht Martin Luther. Ihn treibt die Angst „vor judaisierenden Tendenzen im Christentum“[3]. Wirksam ist hier die alte christliche Angst vor jüdischer Überlegenheit. Vor diesem Hintergrund werden Juden diffamiert und ausgegrenzt. Der Hass gegenüber den Juden treibt bis hin zum Aufruf zur Vernichtung der Juden. „Mit seiner Mystifizierung, Dämonisierung, Verteufelung und schließlich Entmenschlichung der Juden vereint Luther in unvergleichlicher Weise alles, was vor ihm an religiösen, sozialen und proto-

rassistischen Vorurteilen über und gegen Juden vorgebracht wurde…“[4] Zugleich bildet er eine Brücke zur Moderne. Sie kommt in seiner Neubewertung der Arbeit als Berufung zum Ausdruck. Das Gegenbild zu denjenigen, die dem Ruf Gottes folgen und fleißig arbeiten ist der Müßiggänger. Luther konkretisiert ihn „im Juden, der müßig dasitzt, Geld für sich arbeiten lässt und Gott die Zeit stiehlt“[5]. Den Müßiggang können sich die Juden leisten, weil sie nicht durch ‚ehrliche Arbeit‘, sondern durch Geldgeschäfte und Wucher zu Reichtum gekommen seien. Nachdem der Wucher verboten und jüdischer von Christen gestohlener und geraubter Reichtum konfisziert ist, sollen die Juden sich endlich ‚im Schweiße ihres Angesichts‘ (Gen 3,19) ernähren statt vom Schweiß der Christen zu profitieren. Arbeit als Disziplinierung meldet sich als Vorbote moderner Arbeitshäuser, in denen Arme in Arbeit ‚eingeübt‘ wurden.

Der Antisemitismus kann zwar auf Stereotypen des antiken und christlich verwurzelten Antijudaismus zurückgreifen, der auch im Unterbewussten tradiert wird. Dennoch ist er als Phänomen der Moderne davon zu unterscheiden. Der christliche Antijudaismus ist – auch wenn er sich mit kulturellen, sozialen und ökonomischen Motiven verbindet – vor allem religiös begründet.

Seine Bedeutung gewinnt der Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Von der historischen Forschung wird er „als Reflex in der Modernisierungskrise erklärt“[6]. Mit der Durchsetzung der Moderne verbundene Um- und Einbrüche, soziale Verwerfungen und Zerfall traditioneller Orientierungen infolge von Urbanisierung und Industrialisierung mussten von Menschen verarbeitet werden. Diejenigen, die unter den gesellschaftlichen Veränderungen zu leiden hatten, konnten im Antisemitismus eine Möglichkeit finden, ihre Verzweiflung und Wut auf ‚die Juden’ zu projizieren. Nach Wolfgang Benz ist der Zusammenhang von Antisemitismus und Krisen „anwendbar auf verschiedene Epochen, auf die Industrialisierung ebenso wie auf die Periode nach dem Ersten Weltkrieg und – partiell – auch auf die Zeit der Wende in Deutschland“[7]. Das einschränkende ‚partiell’ trägt der Tatsache Rechnung, dass in den Krisen nach der Wende vor allem Ausländer in die Rolle des Aggressionsobjekts gerieten, auf das die sozialen Spannungen und Frustrationen abgeleitet wurden.

Dabei liegen die Ursachen für Vorbehalte und Feindschaft nicht in einer Eigenschaft derer begründet, auf die sie projiziert werden. Die Inhalte der Projektion sind vielmehr Konstrukte der Mehrheitsgesellschaft bzw. von Gruppen, die durch Projektionen unbegriffene und mit Ängsten verbundene Krisen zu verarbeiten und sich so zu stabilisieren suchen. Antisemitismus als gesellschaftliches Phänomen kann daher nicht aus seinem gesellschaftlichen Kontext isoliert werden. Zu fragen ist daher, welche Krisen und welche Bedürfnisse werden im Antisemitismus verarbeitet.

2. Moderne als kapitalistische Moderne

2.1 Der Kapitalismus als Real-Abstraktion

Die Moderne ist keine andere als kapitalistische Moderne. Diese Selbstverständlichkeit verbirgt sich dem Bewusstsein, wenn von Prozessen der Modernisierung in Gestalt von Industrialisierung und Globalisierung, von Individualisierung und Autonomie gesprochen wird. Verborgen – aber

unreflektiert vorausgesetzt – bleibt damit das von der Moderne nicht zu trennende Herrschaftsverhältnis. Die Moderne erscheint zwar gegenüber dem Feudalismus als Befreiung von personalen Verhältnissen der Abhängigkeit und Unterwerfung. Sie konstituiert aber ein neues, nicht personales, sondern sachliches Herrschaftsverhältnis, die abstrakte Herrschaft der Verwertung des Kapitals. Sie geht einher mit der Abspaltung der weiblich konnotierten Reproduktion. Diese bildet die stumme Voraussetzung der Unterwerfung unter das Sachgesetz der Verwertung von Kapital.

Dieses Sachgesetz hat Karl Marx in die Kurzformel G-W-G' gefasst. Geld (G) wird als Kapital eingesetzt, um mittels der Verausgabung von Arbeit Waren zu produzieren. Der in den Waren dargestellte Wert – gemessen in der zu seiner Produktion im gesellschaftlichen Durchschnitt verausgabten Arbeitszeit – wird auf dem Markt, der Sphäre der Zirkulation bzw. des Tausches, wieder in Geld zurückverwandelt. Aufgrund der verausgabten menschlichen Arbeitskraft ist aus dem eingesetzten Geld (G) Mehr-Wert, Mehr-Geld geworden. Ein Teil des Geldes wird immer wieder neu in den vermeintlich unendlichen Prozess von G-W-G' eingespeist. Das Ziel des Prozesses ist es, aus Geld mehr Geld zu machen. Genau dies ist der abstrakte Selbstzweck kapitalistischer Produktion. Dass es um einen abstrakten Selbstzweck geht, ist nicht zufällig. Waren können nur getauscht, d.h. in Geld zurück verwandelt werden, weil sie bei aller stofflichen Verschiedenheit etwas Gemeinsames haben: die verausgabte Arbeit, die sich in ihnen darstellt. Auf den Tausch und damit auf ihre Tauschbarkeit hin werden Waren produziert. Deshalb brauchen sie zwar eine stoffliche Inhaltlichkeit, einen konkreten Gebrauchswert. Er ist aber nur wichtig als stofflicher Träger von etwas Abstraktem, dem Tauschwert. Dem konkreten Gebrauchswert entspricht die konkrete Arbeit. Aber auch sie ist lediglich als Träger abstrakter Arbeit wichtig. Was im Kapitalismus zählt, ist nicht der stoffliche Reichtum, sondern die abstrakte Form des Reichtums, also der Reichtum, der in Geld ausgedrückt werden kann. Entsprechend wird stofflicher Reichtum vernichtet, wenn er nicht mehr in Geld zurückverwandelt werden kann. Die abstrakte Form des Reichtums opfert das konkrete Leben, die menschlichen Grundbedürfnisse nach Nahrung und Kleidung, nach einem Dach über dem Kopf etc. und letztlich den Menschen selbst dem abstrakten und irrationalen Selbstzweck der Vermehrung des Geldes als Ausdruck abstrakten Reichtums.

Im Prozess der Verwandlung von Geld in Ware (Produktion) und der Rückverwandlung von Ware in Geld (Zirkulation) sind Ware und Geld unterschiedliche Erscheinungsformen des in der Ware dargestellten Werts. Der Wert „geht beständig von der einen Form in die andere über, ohne sich in die andere zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt"[8]. Mit dem paradoxen Begriff des „automatischen Subjekts" beschreibt Marx die widersprüchliche Wirklichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse, die dem Gesetz der Verwertung von Kapital und damit der Form abstrakten Reichtums unterworfen sind. Sie sind Ausdruck eines blinden Automatismus, der jedoch eines mit Bewusstsein ausgestatteten Trägers bedarf. Schließlich produzieren die Waren sich nicht selbst, sondern werden durch die Handlungen von Produzent*in-

nen hergestellt, die Handlungsträger abstrakter Arbeit sind. Die Waren gehen auch nicht von selbst auf den Markt, sondern müssen von bewussten Akteuren dorthin ‚getragen' werden. Zum Bewusstsein der Subjekte als Handlungsträger im Verwertungsprozess gehört jedoch gerade nicht das Bewusstsein von dem gesellschaftlichen Rahmen, in dem sie handeln. Dieser wird nicht zum Gegenstand kritischer Reflexion. Das handelnde Subjekt handelt im vorgegebenen Rahmen eines blinden Automatismus. Es bleibt auf die Binnenrationalität des Verwertungsprozesses beschränkt. Dann aber ist „das ‚automatische Subjekt' … nichts anderes als Selbstbewegung der kapitalistischen Realkategorien, die von den Menschen unbewusst geschaffen wurden und sich gerade dadurch verselbständigt bewegen, dass die Individuen in diesen Kategorien ihr Leben vollziehen."[9]

Wert- und Subjektform erscheinen als universelle und gleichsam monistische Bestimmungen gesellschaftlicher Verhältnisse. Ausgeblendet bleibt dabei jedoch der abgespaltene und weiblich konnotierte Bereich der Reproduktion. Ohne diesen Bereich kann das System der abstrakten Arbeit nicht funktionieren, schließlich müssen Kinder versorgt und erzogen, Alte gepflegt und Haushaltstätigkeiten verrichtet werden. Wird der abgespaltene Bereich in der Reflexion ausgeblendet, kann gesellschaftliche Totalität nur in positivistischer Verkürzung zur Sprache kommen. Zudem bleibt unsichtbar, dass das Subjekt männlich, weiß und westlich bestimmt ist[10].

2.2 Vom „Fetischismus des Geldes"

Papst Franziskus kritisiert in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii Gaudium" die „Vergötterung des Geldes". Sie komme zum Ausdruck „im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne menschliches Ziel"[11]. Die Rede vom „Fetischismus des Geldes" wäre gefährlich verkürzt, wenn sie nur auf den Umgang mit Geld oder auf die Sphäre der Zirkulation verkürzt würde. Sie wird erst dann zu einem kritischen Begriff, wenn sie auf den abstrakten und irrationalen Selbstzweck der gesamten kapitalistischen Vergesellschaftung zielt. Diese Gesellschaft ist als ganzes der Diktatur des Wertgesetzes unterworfen. Deshalb muss sie blind bleiben für ein „menschliches Ziel"[12]. Geld ist dabei der abstrakteste Ausdruck für Arbeit, Ware und Wert, Warenproduktion, also für Formen, die zur Konstitution der kapitalistischen Gesellschaft gehören.

Moishe Postone sieht in der mit der Fetischkonstitution des Kapitalverhältnisses verbundenen Antinomie von Konkretem und Abstraktem den Hintergrund antisemitischen Denkens[13]. Diese Antinomie drückt sich aus in den Unterscheidungen des (sichtbaren) Gebrauchswerts und des (unsichtbaren) Tauschwerts der Ware, der (sichtbaren) konkreten Arbeit und der (unsichtbaren) abstrakten Arbeit, dem (sichtbaren) stofflichen Reichtum und dem (unsichtbaren) abstrakten Reichtum. Analog zum Doppelcharakter von Ware, Arbeit und Reichtum ist die bürgerliche Gesellschaft auf der politischen Ebene durch die Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, von homo politicus und homo oeconomicus charakterisiert. Als Staatsbürger*innen sind alle Individuen abstrakt gleich und dem abstrakten Recht unterworfen, als Privatpersonen sind sie konkret handelnde, d.h. ihre (ökonomischen)

Einzelinteressen verfolgende Individuen. Eingebunden in diese Form beruhte der nationalsozialistische Antikapitalismus „auf dem einseitigen Angriff auf das Abstrakte: Abstraktes und Konkretes werden nicht in ihrer Einheit als begründende Teile einer Antinomie verstanden, für die gilt, dass die wirkliche Überwindung des Abstrakten – der Wertseite – die geschichtlich-praktische Aufhebung des Gegensatzes selbst sowie jeder seiner Seiten einschließt. Stattdessen findet sich lediglich der einseitige Angriff gegen die abstrakte Vernunft, das abstrakte Recht und, auf anderer Ebene, gegen das Geld- und Finanzkapital."[14]

Während die stofflich konkrete Seite in der arischen Rasse naturalisiert und biologisiert wird, wird im Antisemitismus sogar die abstrakte Seite des Kapitalismus konkret: Sie wird auf ‚die Juden' projiziert. So werden die ‚Gottesmörder' des christlichen Antijudaismus im modernen Antisemitismus zu Geldmonstern. Im Zusammenhang der kapitalistischen Transformationskrise im Umbruch zur zweiten industriellen Revolution finden sich z.B. Projektionen der „negativen und zerstörerischen Eigenschaften des postfordistischen Kapitalismus"[15] auf das kosmopolitische Geldkapital mit den Juden als kulturell-biologischen Trägern. Als Beispiel sei Henry Ford zitiert: „Der internationale jüdische Bankier, der kein Vaterland hat, sondern alle Länder gegeneinander ausspielt, und das internationale jüdische Proletariat, das von Land zu Land streicht, um die ihm genehmen wirtschaftlichen Bedingungen zu suchen, sind hinter allen Problemen zu finden, die heutzutage die Welt beunruhigen."[16] Die Juden werden aber nicht nur mit dem Geld, also mit der Zirkulationssphäre, „sondern mit dem Kapitalismus überhaupt gleichgesetzt"[17]. Im Rahmen dieser Projektion werden ‚die Juden' „zu Personifikationen der unfassbaren zerstörerischen, unendlich mächtigen Herrschaft des Kapitals". Nun kann „die ‚antikapitalistische' Revolte zur Revolte gegen die Juden"[18] werden. Und „die Überwindung des Kapitalismus und seiner negativen Auswirkungen wurde mit der Überwindung der Juden gleichgesetzt"[19]. Solche Projektionen können an die Imaginationen jüdischer Weltverschwörung anknüpfen, wie sie vor allem in den „Protokollen der Weisen vom Zion" ihren Ausdruck fanden. In ihrem Kern gehen sie zurück auf eine Fiktion der zaristischen Geheimpolizei von 1903. Mit ihr sollte eine ‚jüdische Weltverschwörung' belegt werden[20]. Es soll deutlich werden: ‚Die Juden' stehen als Drahtzieher hinter der Moderne – sowohl in ihrer liberalen als auch in ihrer kommunistischen Variante. In der katholischen Kirche wird in den 1920er Jahren unterschieden zwischen einem verurteilten biologisch begründeten Rassismus und einem wachsamen Antisemitismus „als moderne Bewegung zur politischen oder wirtschaftlichen Bekämpfung des Judentums"[21]. In der Gegenwart greift die ‚Charta der Islamischen Widerstandsbewegung' verschwörungstheoretische Vorstellungen von der jüdischen Weltherrschaft auf und legitimiert damit die Zerstörung Israels im Interesse der Befreiung Palästinas[22]. Sie werden auf Konferenzen gegen Rassismus oder in NGO-Foren immer wieder neu zur Verunglimpfung Israels bemüht[23].

Die mit dem modernen Antisemitismus verbundene Macht und Gefahr liegt vor allem darin begründet, dass er eine Welterklärung anbietet, mit der Krisen und damit

verbundene Unzufriedenheiten und Existenzängste scheinbar eine Erklärung und Lösung finden. In letzter Konsequenz bietet er die „Erlösung der Welt von der Quelle allen Übels in Gestalt der Juden“[24] an. Der vermeintlich konkrete Kapitalismus kann weiter bestehen, aufblühen und gedeihen, wenn er von der Personifizierung seiner abstrakten gesellschaftlichen Formen befreit ist.

2.3 Zur Fetischisierung der Arbeit

Dem Fetischismus des Geldes entspricht die Fetischisierung der Arbeit. In einer fetischismuskritischen Lesart der marxschen Theorie ist mit der Arbeit – im Unterschied zum traditionellen Marxismus – kein emanzipatorisches Potential verbunden. Arbeit ist nicht der emanzipatorische Gegenpol zum Kapital, die gleichsam im Klassenkampf von der Herrschaft des Kapitals befreit werden könnte. Sie ist nicht emanzipatorische Gegenmacht, sondern Substanz des Kapitals und damit eingebunden in das Ganze der kapitalistischen Fetischkonstitution. Sie ist auch keine anthropologisch-ontologische Konstante, sondern musste im Rahmen der Modernisierungsgeschichte – nicht zuletzt in den berüchtigten Armen- und Arbeitshäusern – in die Menschen eingeprügelt werden. Die ‚edlere’ Variante in der Verallgemeinerung der Arbeit war die protestantische Arbeitsethik, in der Arbeit zur Pflicht gemacht und mit Heilsversprechen verbunden wurde. Sie findet ihre Fortsetzung im liberalen Leistungswahn und seinen abstrakten Sekundärtugenden wie Fleiß und Disziplin, Ordnung und Sauberkeit, Pünktlichkeit und Korrektheit bis hin zur Pflicht der Selbstoptimierung als eigenverantwortlich zu leistende Unterwerfung des zum Unternehmer seiner selbst gewordenen Individuums unter die Verwertung seines Humankapitals bzw. für die Selbstunterwerfung unter die nicht begriffene Herrschaft der Arbeit.

Die Fetischisierung der Arbeit spiegelt sich wider in der Kritik der Nicht-Arbeit bzw. in der Diffamierung der Müßiggänger*innen. In dieser Tradition steht die Kritik an ‚arbeitsscheuen Sozialschmarotzern‘ ebenso wie die Unterscheidung zwischen ‚schaffendem‘ und ‚raffendem Kapital‘. Die Diffamierung arbeitsscheuer Müßiggänger*innen artikuliert sich in der Logik eines ‚strukturellen Antiziganismus’, insofern ‚Zigeuner*innen‘ als vermeintlich genetisch ‚Arbeitsscheue’ sich der auf Arbeit gründenden Moderne verweigern. Sie galten als ‚Fremde’, weil sie „die Anforderungen der Neuzeit an die unteren Klassen verweigerten – abhängige Arbeit und sesshafte Untertänigkeit“[25].

Auch die Diffamierung der Juden ist über die Arbeit vermittelt. Sie lebten nicht von ‚ehrlicher Arbeit’ (‚arisches Prinzip‘), sondern kämen über Geldgeschäfte zu Geld. Sie seien die treibenden Kräfte der Modernisierung und zugleich ihre Nutznießer. Dem entspricht die Unterscheidung zwischen ‚schaffendem‘ und ‚raffendem Kapital‘, also produktiver Geldvermehrung durch ‚ehrliche Arbeit‘ und unproduktiver Geldvermehrung durch Handel mit Waren und Geld. Auf dieser Folie wird „der ‚unproduktive’ und müßiggängerische ‚jüdische Flaneur’ oder ‚elegante jüdische Lebemann’ … nahezu gleichbedeutend mit der Figur des ‚zersetzenden jüdischen Intellektuellen’, in dem sich die negative Kraft der Abstraktion reflexiv gegen das ‚gute’ Prinzip der ‚Arbeit’ wendet“[26].

2.4 Weltherrschaft und Rassismus

In der Moderne löst sich zwar der religiös motivierte Judenhass nicht einfach auf. Im Unterbewusstsein ist er latent weiter wirksam. In den Vordergrund treten – wie angedeutet – nicht mehr die Juden als ‚Gottesmörder', sondern als ‚Geldmonster'. Zudem wird der moderne Antisemitismus rassistisch aufgeladen. Es geht nicht mehr einfach um die Religion, sondern um die Rasse. In seinem 1897 veröffentlichten „Antisemiten-Katechismus", einer wie es im Untertitel heißt, „Zusammenstellung des wichtigsten Materials zum Verständnis der Judenfrage" schreibt Theodor Fritsch (unter dem Namen Thomas Frey): „Es fällt niemandem ein, die Juden ihrer Religion wegen zu bekämpfen. … Wie schon der Name sagt, richtet sich der Antisemitismus gegen die ‚Semiten', also gegen eine Rasse, nicht gegen eine Religion."[27]

Mit der Ausbreitung des rassistischen Antisemitismus wurden auch Juden, die sich von ihrem Glauben abgewandt hatten, ausgegrenzt und verfolgt. Entsprechend wurde die Entfernung der Juden aus öffentlichen Ämtern im Deutschen Reich sowie ihre Eliminierung aus allen gesellschaftlichen Bereichen nicht mehr religiös, sondern rassistisch begründet[28].

Bei Houston Steward Chamberlain verbinden sich der darwinistische ‚Kampf ums Dasein' mit dem Gedanken der Reinheit der Rasse[29]. Dabei stellt er „die Einzigartigkeit der jüdischen Rasse"[30] heraus. Sie könne es mit der germanischen Rasse aufnehmen. Genau das macht die ‚jüdische Rasse' umso gefährlicher. Und so kann dieser Rassismus mit den Imaginationen von der jüdischen Weltverschwörung aufgeladen werden wie sie in den Protokollen der Weisen vom Zion verbreitet wurden und in der Konkurrenz um imperiale Vorherrschaft in Stellung gebracht werden. „Darwinismus, Sozialbiologismus, Rassenwahn und Antisemitismus" zeigen sich als „ein genuines Produkt der Modernisierung", also „eine … irrationale Reflexionsform der Konkurrenz und … eine geradezu gesetzmäßig entstehende Erscheinungsform des Massenbewusstseins"[31].

Im Nationalsozialismus wird die rassistische Reinheit des Blutes zur Voraussetzung für die deutsche Staatsbürgerschaft. Auch hier schwingt eine gewisse Bewunderung für die Juden mit, genauer für ihren unbändigen Willen zum Leben. Er gewinnt – so die Vorstellung – seine Kraft aus der Erhaltung der Art. Aber auch hier gilt wieder: Es kommt darauf an, die Abwehr in Stellung zu bringen. Bei den Juden geht es um nackten Selbsterhaltungstrieb, nicht um Gemeinschaft und Kultur. Die anderen Völker benutzen sie als Parasiten. Insofern gehören die Juden ‚eigentlich' einer minderwertigen und unterlegenen Rasse an. Vor ihnen und ihrem Parasitentum muss sich das deutsche Volk schützen, damit sie nicht doch als Minderwertige zur Weltherrschaft kommen. Diesem Bestreben dienen jüdische Presse, jüdische Weltfinanz und jüdischer Bolschewismus[32].

3. Der deutsche Antisemitismus

Antisemitismus gehört zur Geschichte kapitalistischer Modernisierung und der mit ihr verbundenen Krisen und Verwerfungen. Dennoch kommt dem deutschen Antisemitismus eine singuläre Bedeutung zu. Er ist zum eliminatorischen Antisemitismus geworden mit dem Ziel, die Juden gänzlich zu vernichten. Zu diesem spezifisch deutschen

Antisemitismus haben eine Reihe Faktoren der deutschen Nationalgeschichte beigetragen: die Herausbildung der Nation nicht im Kontext der bürgerlichen Revolution, sondern ökonomisch im Zusammenhang mit der großen Transformationskrise der Industrialisierung[33] und politisch ‚von oben' im Rahmen autoritärer Staatlichkeit verbunden mit Gehorsam und Drill[34] sowie ideologisch begleitet von Romantik und Gegenaufklärung sowie der Überhöhung der Nation als Kultur-, Abstammungs- und Blutsgemeinschaft (Herder, Fichte)[35].

Das Singuläre des deutschen eliminatorischen Antisemitismus ist darin zu sehen, dass in ihm Vernichtung als Selbstzweck exekutiert wurde. Es fehlt ein benennbarer Interessenstandpunkt, wie er bei anderen Genoziden und Massenmorden in der Modernisierungsgeschichte ausgemacht werden kann. Beim Gulag war die Vernichtung von Menschen nicht Ziel an sich, sondern wurde zum Zweck der Unterwerfung unter die Arbeit utilitaristisch ‚in Kauf genommen'. Die Vernichtung der Juden in den deutschen Vernichtungslagern „war ein fanatisch vollstreckter Selbstzweck (sogar kriegswichtige Ressourcen wurden dafür geopfert), um den Selbstzweck des Kapitals loszuwerden"[36]. Diese Absurdität hat Moishe Postone in der Formulierung zum Ausdruck gebracht: „Auschwitz war eine Fabrik zur ‚Vernichtung des Werts', zur Vernichtung der Personifizierung des Abstrakten."[37] In Auschwitz sollte also – so führt Robert Kurz Postone weiter – „nichts produziert werden, sondern die gesellschaftliche Realabstraktion der Moderne fabrikmäßig eliminiert werden, ohne sie emanzipatorisch aufzuheben"[38]. Deshalb beschreibt Kurz Auschwitz als „eine negative Fabrik. Dort wurde nichts produziert, sondern etwas ‚entsorgt' – nämlich die phantasmatische Verkörperung des gesellschaftlichen Abstraktionsvorgangs in einem warenproduzierenden System."[39]

In der in Auschwitz exekutierten Vernichtungslogik zeigt sich die Gleichgültigkeit des Verwertungsprozesses gegenüber der physisch-stofflichen Welt. Alles soll in die Form abstrakten Reichtums – ausgedrückt in Geld als abstraktestem Ausdruck des Werts von Arbeit und Ware – gepresst werden oder untergehen. In Auschwitz wurde negativ exekutiert, was den Kapitalismus prägt: die Verwertung des Kapitals als abstrakter und irrationaler Selbstzweck, die Verwertung des Werts um seiner selbst willen. In der Durchsetzung dieses Selbstzwecks werden alle Qualitäten (Inhalte) zu abstrakten Quantitäten der Verwertung. Damit ist der Verwertungsprozess (inhalts-)leer. Mit ihm geht die Abspaltung des Bereichs der weiblich konnotierten Reproduktion einher. Mit der inneren Schranke des Kapitals ist die der Wert-Abspaltungsdynamik innewohnende Tendenz zur (Selbst-)Vernichtung verbunden. „Die Welt soll restlos in der Totalität des Werts aufgehen und darstellbar sein oder eben untergehen."[40] Der Widerspruch zwischen der metaphysischen Leere des Werts und seinem Darstellungszwang in der äußeren Welt (seiner Selbstentäußerung) enthält ein Potential der Vernichtung: ein gewöhnliches, weil der Verwertungsprozess immer Opfer fordert, und ein finales, wenn der Prozess an seine absolute Grenze stößt[41].

Insofern entfernt das Insistieren auf der Singularität von Auschwitz die mit diesem Namen verbundenen Verbrechen nicht aus

der Geschichte des Kapitalismus. Es waren keine Verbrechen, die aus einem vermeintlichen irrationalen ‚Jenseits' der Geschichte der Modernisierung und ihrer Vernunft eingebrochen sind. Auschwitz wurde exekutiert auf den Grundlagen der kapitalistischen Modernisierung einschließlich ihrer Vernunft, die als Binnenrationalität an den Rahmen ihres irrationalen Selbstzwecks gebunden bleibt, und auf dem Boden der spezifisch deutschen Geschichte kapitalistischer Modernisierung. Deshalb kann die Singularität von Auschwitz nicht einer fremden Macht oder einem fremden Irrationalismus zugeordnet werden, die mit dem Kapitalismus angeblich nichts zu tun habe, sondern ist verwurzelt im bürgerlich-liberalen und aufgeklärten Denken.

4. Antisemitismus als Krisenverarbeitung

Antisemitismus ist also nicht zufällig ein steter Begleiter der Entstehungs-, Durchsetzungs- und Verlaufsgeschichte kapitalistischer Vergesellschaftung. Er kocht vor allem hoch in den Krisen, mit denen die Geschichte des Kapitalismus verbunden ist. So kommt es in der Depression von 1873-79[42] zu verstärkten antisemitischen Entladungen[43] und auch gegenwärtig zeigt sich antisemitische Agitation deutlich in krisengeschüttelten Ländern wie etwa in Ungarn[44]. Auf die Juden wurden die Züge der Moderne projiziert, die gerade in der Krise als bedrohlich erlebt wurden: „Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie, Atheismus, Militarismus, Kosmopolitismus, Entsittlichung usw. Mit dieser Generalisierung der ‚Judenfrage' wurden politische, soziale und ökonomische Interessengegensätze aus ihrem Kontext gelöst und zu einem prinzipiellen Gegensatz von Deutsch-Germanentum vs. Judentum gemacht."[45]

Das Erstarken des Faschismus sowie der deutsche eliminatorische Antisemitismus stehen im Zusammenhang der kapitalistischen Transformationskrise im Umbruch zur Zweiten industriellen Revolution auf der Grundlage von Massenproduktion, Masseneinkommen und Massenkonsum. Sie führte zu Massenarbeitslosigkeit, da die noch nicht konkurrenzfähigen Zweige der Industrie gezwungen waren, Arbeitskräfte ‚frei zu setzen'. Aufgrund der Staatsverschuldung und des Platzens von Spekulationsblasen war es nicht möglich, die Kluft zwischen den fordistischen Innovationen an der Spitze der Entwicklung neuer Industrien und einer gesamtgesellschaftlich greifenden Durchsetzung des Fordismus zu schließen. Unter den spezifisch deutschen Bedingungen verbanden sich die Strategien der Krisenbewältigung und Durchsetzung des Fordismus mit der nationalsozialistischen Krisendiktatur, in der die Vernichtung der Juden zum Staatszweck wurde. So wurde Auschwitz „die äußerste Konsequenz des Fordismus als kapitalistischer Arbeits- und Industriereligion: die industrielle Erlösung der deutschen Blutsdemokratie durch die Vernichtung der Juden. … ‚Arbeit' macht frei …, wenn sie von den Juden und damit von der Abstraktion ‚befreit' ist."[46]

Die aktuelle Krise des Kapitalismus besteht im Kern darin – dass infolge der mikroelektronischen Revolution – immer mehr wertschaffende Arbeit überflüssig gemacht wird und damit dem Kapital die zu seiner Akkumulation notwendige Substanz in einem Umfang entzogen wird, der – z.B. durch Ausweitung der Märkte – nicht mehr kompensiert werden kann. Die Reproduktion der kapitalistischen Gesellschaft hängt am Tropf der Finanzblasenökonomie. Auf-

grund ihrer Entkoppelung von der Arbeit als realer Wertsubstanz kann sie die Akkumulation von Kapital lediglich simulieren. Sie schafft ‚Geld ohne Wert', also Blasen, die jederzeit platzen können. Die Verwertung von Kapital stößt auf eine logische und historische Schranke. Sie zeigt sich im weltweiten Scheitern nachholender kapitalistischer Modernisierung in zunehmenden Zusammenbruchsregionen rund um den Globus. In den Zentren erscheint die Krise vor allem in wachsender Armut, prekären Beschäftigungsverhältnissen, Sozialabbau, Finanzierungsproblemen der öffentlichen Haushalte und nicht zuletzt im (drohenden) Absturz der Mittelschichten.

In dieser Situation erweist sich der Antisemitismus wieder einmal als Instrument, die Krise und die mit ihr verbundenen Ängste vor dem eigenen Absturz zu verdrängen bzw. projektiv zu verarbeiten. Sie müssen von Menschen verarbeitet werden, die in die Form von konkurrierenden Arbeitssubjekten gepresst sind. Die Konkurrenz entscheidet, wer sein Leben nicht mehr als Arbeitssubjekt fristen kann und damit die materiellen Grundlagen seines Lebens verliert. Konkurrenz ist insofern rassistisch besetzt, als sie zwischen Verwertbaren und Nicht-Verwertbaren Menschen unterscheidet. Mit dem Antisemitismus ist sie verbunden, insofern in der Krise als ‚ultima ratio' antisemitische Verarbeitungsmuster der Krise aktualisiert werden können. Wirksam ist dabei wieder die Unterscheidung zwischen ‚Konkretem' und ‚Abstraktem'. In der Krise scheinen Menschen mehr denn je mit dem System zu verschmelzen. Statt auf die gesellschaftliche Konstitution als den auch die Krise konstituierenden abstrakten Zusammenhang zu reflektieren, suchen sie ihr Heil in der falschen Unmittelbarkeit des vermeintlich Konkreten, das aus seinem gesellschaftlichen Zusammenhang gelöst wird. Der Hass auf ‚das Abstrakte' zeigt sich strukturell in einer Theoriefeindlichkeit, in der ‚das Konkrete' gegen das Abstrakte ausgespielt wird. Solche Theoriefeindlichkeit ist strukturell antisemitisch. Auch wenn sie nicht mit Juden in Verbindung gebracht wird, ist hier die antisemitische Struktur des Hasses auf das Abstrakte und der Wille, das Konkrete vom Abstrakten zu befreien, wirksam.

In ähnlicher Weise kann von strukturellem Antisemitismus da gesprochen werden, wo die Kritik des Kapitalismus auf die Kritik des Casinokapitalismus verkürzt wird. Als Folge unzureichender theoretischer Analyse werden Ursache und Wirkung verkehrt. Die Spekulationen des Finanzkapitals, die aus der Krise des Produktivkapitals, d.h. aus nicht zu verwertendem Kapital erwächst, wird zur Ursache der Krise erklärt. In falscher Unmittelbarkeit werden die Spekulanten zu den habgierigen und deshalb bösartigen Akteuren der Krise. Auch wenn von Juden nicht die Rede ist, ist hier struktureller Antisemitismus insofern wirksam, als die auf das Casino verkürzte Kapitalismuskritik an das Stereotyp vom schaffenden, konkreten und guten Kapital auf der einen und dem raffenden, abstrakten und bösen Kapital auf der anderen Seite anknüpfen kann.

Der strukturelle Antisemitismus ist begleitet von strukturellem Antiziganismus. Er erscheint in Ressentiments und im Hass auf Nicht-Arbeitende. Auch wenn von ‚Zigeuner*innen' keine Rede ist, knüpft er an die gegenüber ihnen wirksam gewordenen pro-

jektiven Mechanismen an. In gewisser Weise ist die antiziganistische komplementär zur antisemitischen Projektion: „Während ‚die Juden' als die Exponenten und Urheber der gesellschaftlichen Modernisierung, vor allem jedoch als unverschämte Nutznießer entsprechender Emanzipationsgeschichte galten …, fungierten die so genannten Zigeuner ‚als Repräsentanten der untergegangenen Welt der Vormoderne'."[47] Als „romantischer Rassismus"[48] kann er dazu dienen, ein untergegangenes Leben ohne Arbeit zu verklären. Da er aber auch „mit Vorstellungen von sozialem Elend und Verfolgung" verbunden ist, kann er „gerade auch den einfachen Leuten" signalisieren: „Ihr seht schon, wohin ihr kommt, wenn ihr nicht nachgebt. Es droht der Fall in die ‚Asozialität', die Nichtintegration, den Ausschluss. In gewisser Weise könnte man vielleicht sagen: Der ‚Jude' ist der Zigeuner der Oberschicht, und der ‚Zigeuner' ist der ‚Jude' der Unterschicht."[49]

5. Der Staat Israel als Gegenstand antisemitischer Projektionen

Der Begriff des struktureller Antisemitismus macht deutlich, dass antisemitische Projektionen in der gegenwärtigen Krise des Kapitalismus keineswegs erledigt sind. Sie wirken strukturell weiter, d.h. auch ohne einen offenen Bezug auf ‚die Juden' herzustellen.[50] Die alten Phantasmata und Schuldzuweisungen richten sich unter dem Eindruck der Krise neu aus. Die Krisendynamik wirkt global. Sie wirkt sich im Zusammenbruch von Staaten und Regionen aus, die an der Integration in den Weltmarkt bzw. in ihren Projekten der Modernisierung gescheitert sind. Hinzu kommt, dass gegen die Forderung ‚politischer Korrektheit' verstößt, wer sich ‚nach Auschwitz' unbeschwert antisemitisch geriert. Globale Krise und Neuausrichtung des Antisemitismus rückt den Staat Israel in den Fokus antisemitischer Projektionen. Monika Schwarz-Friesel und Jehuda Reinharz konstatieren im Rahmen ihrer Untersuchung judenfeindlicher Sprache im 21. Jahrhundert: „Im 21. Jahrhundert ist die als Israel-Kritik deklarierte, tatsächlich aber antisemitisch fundierte Umwegkommunikation, die auf Israel referiert, aber Juden allgemein meint, die dominante Verbalisierungsmanifestation für die Artikulation und Verbreitung von Judenfeindlichem Gedankengut."[51]

Während ‚die Juden' in der Zeit der Durchsetzung des Kapitalismus und der mit ihm verbundenen Nationalstaaten für die negativen Auswirkungen der Moderne verantwortlich gemacht wurden, soll nun angesichts der Krise des Kapitalismus und des Zerfalls von Staaten der Staat Israel der Grund des Übels sein: „Tatsache ist, dass in vielen Ländern Europas die Sympathie des Publikums und in erheblichem Maße ebenso der Medien sich von Israel abgewendet hat und die Ursachen der Gewaltspirale nicht mehr in das negative Urteil über Israel einbezieht. Wenn die Rede davon ist, dass Israel mit dem Abwehrzaun gegen palästinensisches Territorium ‚das größte KZ der Welt' errichtete, wenn das Schicksal schwangerer Frauen beklagt wird, die bei stundenlangen Grenzkontrollen des israelischen Militärs leiden müssen, wenn die Wahrnehmung auf das individuelle Leid palästinischer Familien reduziert, der Terror palästinensischer Guerillas und Selbstmordattentäter gegen ebenso unschuldige israelische Familien in den Straßen von Tel Aviv oder Jerusalem ausgeblendet wird, dann ist die Vermutung einseitiger Partei-

nahme wohl berechtigt."[52]

Diese Zusammenhänge dürften die Feststellung von Roswitha Scholz unterstreichen, dass der Nahost-Konflikt längst „eine Stellvertreterposition im Kontext eines Unbehagens an der entpersonalisierten Globalisierung"[53] eingenommen hat: „Die Diskriminierung der Palästinenser wird dabei zur Projektionsfläche genommen, um scheinbar legitim ‚beherzt' antizionistisch/antisemitisch sein zu dürfen und zugleich gutmenschig die Auswüchse der Globalisierung anzuprangern."[54]

An Israel werden dabei besonders strenge Maßstäbe angelegt. Dies gilt im Blick auf die selektive Wahrnehmung des Nahost-Konflikts im Vergleich zu anderen Krisenherden, aber auch im Blick auf die moralische Beurteilung. In positiver Variante lässt sich als vermeintlich moralische Norm formulieren: Gerade aus ihrer Erfahrung als Opfer von Gewalt dürfen die Juden nicht selbst zu Tätern werden. In negativer Variante lässt sich eine moralische Verurteilung formulieren: Im Blick auf die Palästinenser praktiziert Israel die Selektion (Apartheid), Verfolgung, Diskriminierung und Tötung, die den Juden widerfahren ist. So werden die Opfer zu Tätern. Israel wird zur Projektionsfläche für antijüdische Emotionen, die sich im Zusammenhang mit der Parteinahme für die Feinde Israels entladen. Israel bekommt eine Stellvertreterfunktion für ein diffuses Leiden am unbegriffenen Zustand der globalisierten Welt und nicht zuletzt für die unbegriffene Krisenbedrohung, die sich in den Weltordnungskriegen ausagiert, die in den Zerfallsregionen geführt werden.[55] In solchen Urteilen und Zuschreibungen agiert sich eine falsche Unmittelbarkeit von Betroffenheit und Aktionismus aus. Sie haben den Charakter moralischer Abreaktionen und gehen mit dem Verzicht auf eine kapitalismuskritische Analyse einher. Insofern zeigt sich hier wieder die Problematik von Konkretem und Abstraktem. Das Leiden der Palästinenser*innen wird vom Abstrakten, d.h. von seinen politisch-ökonomischen Zusammenhängen – von der globalen Krise des Kapitalismus und dem Zerfall von Staaten – getrennt und zum Gegenstand moralischer Empörung. Auffällig ist auch, dass das Leid der Palästinenser besonders dann moralische Empörung auslöst, wenn Israel dafür verantwortlich gemacht werden kann.[56] Auch Israel wird in falscher Unmittelbarkeit ‚konkretisiert', d.h. von abstrakter theoretischer Reflexion auf seine Geschichte und der damit verbundenen Singularität getrennt. So steht Israel – je nach Positionierung der Kritiker*innen zum einen für imperialistische Machtpolitik im Kontext der Globalisierung. Zum anderen wird es – im Zusammenhang einer verkürzten Kapitalismuskritik – als Statthalter des Kapitalismus im Nahen Osten gesehen. In dieser Unmittelbarkeit bietet sich Israel als Projektionsfläche antisemitischer Stereotype geradezu an. So bewegt sich auch der Aufruf der Globalisierungskritikerin Naomi Klein, Waren aus Israel weltweit zu boykottieren, in der Nähe der Nazi-Parole „Kauft nicht bei Juden!".

6. Der Doppelcharakter des Staates Israel

Möglich werden solche Projektionen, wenn der Doppelcharakter des Staates Israel konkretistisch ausgeblendet wird. Der Staat Israel ist ein kapitalistischer Staat mit allen Widersprüchen und negativen Auswirkungen, die ein kapitalistischer Staat mit sich bringt. Er unterscheidet sich jedoch von

anderen kapitalistischen Staaten dadurch, dass er ein Not- und Rettungsprojekt angesichts antisemitischer Vernichtung darstellt. Er wurde gegründet als Reaktion der Juden auf den weltweiten, in Deutschland mit der Vernichtung der Juden verbundenen, Antisemitismus. Als solcher steht er „gegen den mit der kapitalistischen Reproduktionsform untrennbar verbundenen Antisemitismus", der als Krisenverarbeitung „die letzte krisenideologische Reserve des Weltkapitals"[57] darstellt. Israels Existenz steht gegen den Weg, der den Krisenkapitalismus in die Barbarei führt.

Das Paradox, eine „absolute Alterität" darzustellen und gleichzeitig ein kapitalistischer Staat zu sein, kennzeichnet Israel als Staat. Als kapitalistischer Staat ist Israel den denselben Krisenprozessen ausgesetzt wie die übrigen kapitalistischen Staaten. Der Ausweg des Antisemitismus als Krisenverarbeitung ist jedoch verwehrt. Der antiarabische Rassismus wird zum „Notbehelf und Ersatz für die … nicht mögliche antisemitische Krisenform kapitalistischer Subjektivität"[58].

6.1 Israel in der Krise des Kapitalismus

Als kapitalistischer Staat ist auch Israel im Kontext von Globalisierung und kapitalistischer Weltkrise sozialen Krisen und staatlichen Zerfallsprozessen ausgesetzt und muss diese verarbeiten. Unter dem Druck neoliberaler Globalisierung büßten die sozialen bzw. sozialistischen Elemente des Zionismus ihre Bindekraft ein. Der Verfall sozialer Zusammenhänge musste – wie auch in anderen kapitalistischen Regionen – kompensiert werden durch die Ausrichtung auf eine abstrakte Individualisierung im Kontext von Markt- und Konkurrenzzwängen. Diese Prozesse sind auch in Israel begleitet von der Suche nach Identität in religiösem und nationalem Kulturalismus. Nach innen verdrängen religiös und nationalistisch ausgerichtete Parteien und Gruppierungen den säkularen mit der Arbeiterbewegung verbundenen Zionismus. Nach außen erstarken „militante Feindseligkeit, kulturalistische Arroganz und aggressive Eroberungsideen"[59], die sich in der Siedlungspolitik niederschlagen. Inzwischen organisieren sich Siedler in privaten Milizen und verselbständigen sich von der politischen Ebene. Darin spiegeln sie die Prozesse der Warlordisierung und Paramilitarisierung wider, die charakteristisch für den Zerfall von Staaten im Kapitalismus sind. In Analogie dazu kann auch das Vorgehen von Teilen der israelischen Armee in den Palästinensergebieten im Zusammenhang der weltweiten Plünderungsökonomien verstanden werden.

Verschärft werden die innergesellschaftlichen Probleme einer kapitalistischen Krisengesellschaft durch Einwanderungsschübe von asiatisch-afrikanischen Immigrant*innen und vor allem aus den osteuropäischen GUS-Staaten mit wirklicher oder gefälschter jüdischer Herkunft. „Was sie mitbringen und neu orientieren, ist der ganz gewöhnliche säkulare Rassismus kapitalistischer Unterschichten."[60] Der mitgebrachte Hass speiste sich aus dem Hass auf ‚Schwarze' aus den mittelasiatischen und transkaukasischen südlichen Republiken. Nun richtet er sich auf Palästinenser*innen und Muslime.

Rassismus, säkularer Nationalismus sowie religiöser Fundamentalismus verschmelzen miteinander zu neo-messianischen und theokratischen Bewegungen für ein

halluziniertes Groß-Israel. Deren Gewaltpotentiale richten sich auch gegen die säkulare Linke in Israel. Sie erreichten einen Höhepunkt in der Ermordung Rabins, dem eine lange Hetzkampagne vorausgegangen war. „Analog zur globalen Amok-Kultur mit ihrer Verbindung von Aggression und Selbstvernichtung brütete die theokratisch-nationalistische Rechte auch dieselbe Rechtfertigung des Selbstmordattentats aus wie die Islamisten.“[61] Dabei wurden religiöse Begriffe militant umgedeutet und das ‚Selbstopfer' als höchster Ausdruck religiöser Überzeugung gepriesen.

6.2 Die besondere Bedrohung Israels

Die sich verschlechternde Sicherheitslage Israels nach außen wird in den Kriegen deutlich, die Israel gegen die Hisbollah im Libanon und gegen die Hamas im Gaza-Streifen immer wieder führt[62]. Bei beiden Bewegungen geht es nicht einfach um territoriale Ansprüche oder definierbare politische Interessen. Vielmehr verbindet sich die Selbstlegitimation dieser Bewegungen mit einem militanten Antisemitismus. Ihr offen erklärtes oberstes Ziel ist die Vernichtung Israels. Zu diesem Zweck haben sie sich aufgerüstet. Unterstützt wurden sie vom Iran, der seinerseits Israel durch sein Atomwaffenprogramm bedroht[63] und der die Milizen von Hisbollah und Hamas auch mit präzisen Waffen, Boden-Luft-Raketen etc. ausgerüstet hat, die immer größere Teile Israels erreichen können. Sie operieren im Rahmen einer nur schwachen Souveränität des Libanon und der palästinensischen Autonomiebehörde. Gegen diese Bedrohungen setzt sich Israel im Krieg militärisch zur Wehr.[64]

Wer angesichts dieser Situation Israel die Schuld für diese prekäre Lage zuweist, bedient antisemitische Stereotypen, z.B. das Stereotyp, Israel sei selbst am Antisemitismus schuld. Er verkennt die für Israel gefährliche Machtverschiebung im Nahen Osten. Die aufgerüsteten Hisbollah und Hamas und die Feindseligkeit der Staaten rund um Israel im sog. Nahen und Mittleren Osten – z.T. verbunden mit der offenen Vernichtungsdrohung – stellen eine neue Bedrohungsqualität dar gegenüber den Ansprüchen und Aktionen der Fatah bzw. PLO. In die Gefahren antisemitischer Stereotypen gerät, wer den zu kritisierenden Rechtsruck in Israel für das militärische Vorgehen Israels verantwortlich macht. Er weist einer zu kritisierenden innergesellschaftlichen Entwicklung die Schuld an einer Situation zu, die nicht Israel zu verantworten hat, sondern vor allem diejenigen, die Israel mit Vernichtung bedrohen. Ähnlich verhält es sich mit der Kritik an rassistisch motivierten Gräueltaten, die im Rahmen der Kriegführung verübt wurden. Wer sie – zu Recht – verurteilt, darf nicht übersehen, dass es sich dabei um eine Kritik an der Art der Kriegführung handelt, nicht um eine Infragestellung des Kriegsgrundes.

7. Versuch eines Fazits

Der Doppelcharakter des Staates Israel besteht darin, dass er einerseits kapitalistischer Staat mit allen Krisen und Zerfallserscheinungen im Kontext der Globalisierung ist, andererseits aber den immanenten Gegensatz zum Antisemitismus der Moderne darstellt, verbunden damit, dass Israel zum Zufluchtsort vom Antisemitismus bedrohter Juden und Jüdinnen wird. Letzteres ist nach Robert Kurz in zweifacher Weise bedroht: Zum einen machen Selbstmordattentate, Raketenüberfälle, das Bewusstsein, von Feinden umgeben zu sein, aus einem

Zufluchtsort einen Ort existentieller Unsicherheit. Zum anderen erschüttern innere Verhärtungen das gesellschaftliche Zusammenleben: der Einfluss nationalistischer und ultra-orthodoxer Fanatiker im Kontext der Weltkrise und ihren verschärfenden sozialen und ökonomischen Folgen sowie der Verteidigung in einer feindlichen Umwelt nimmt zu.[65]

So dürfte sich das Phänomen weiter verschärfen, das Robert Kurz bereits im ‚Weltordnungskrieg' beschrieben hatte: der Auszug säkularer Juden aus dem vermeintlichen Zufluchtsort – „davongetrieben sowohl von palästinensischen Terrorkommandos als auch von der unheimlichen Allianz aus religiösen Fanatikern, Ultra-Nationalisten, Ethnopolitikern und säkularen Rassisten"[66].

Nur wenn es gelingt, vor dem Hintergrund des Antisemitismus den Doppelcharakter des Staates Israel im Kontext der Weltkrise des Kapitals zum Gegenstand der Reflexion und zur Grundlage der Beurteilung wirtschaftlicher, politischer und militärischer Situationen zu machen, kann es gelingen, einen Standpunkt jenseits von Antizionismus und Antideutschtum zu entwickeln[67]. Es käme auf die Reflexion des Ganzen, d.h. des Konflikts im Rahmen des Kapitalverhältnisses angesichts der logischen und historischen Schranke der Verwertung an. Nur aus dieser Reflexion heraus lassen sich emanzipatorische Perspektiven gewinnen, d.h. Perspektiven, die den Formzusammenhang kapitalistischer Vergesellschaftung sprengen. Dabei darf das Existenzrecht des Staates Israel nicht zur Disposition gestellt werden. Dies ergibt sich aus seinem Doppelcharakter: Auch als kapitalistischer Staat mit all seinen Widersprüchen bleibt Israel Zufluchtsort gegen Antisemitismus und gegen das mit ihm verbundene Vernichtungspotential. Notwendig ist eine Verteidigung des säkularen Israel – trotz aller Widersprüche – gegen die theokratischen und rassistischen Ultras.

Im Blick auf das Leiden der palästinensischen Bevölkerung käme es darauf an, Lebens- und Überlebensperspektiven zu fordern wie Zugang zu Wasser, Freizügigkeit der Bevölkerung etc. und emanzipatorische Perspektiven jenseits der zerfallenden Staatsform zu entwickeln. Entsprechende Forderungen müssten in die Richtung einer genossenschaftlichen Selbstverwaltung auf gesamtgesellschaftlicher Ebene ‚jenseits von Markt und Staat' zielen. Dies impliziert auch eine Kritik nationalistisch ausgerichteter israelischer Siedlungspolitik.

Null-Toleranz und Null-Verständnis kann es für islamistische Terrororganisationen und ihre Selbstmordattentate geben. Sie stellen keine Notwehr der Unterlegenen dar. Noch weniger ist in ihnen auch nur der Hauch einer emanzipatorischen Perspektive zu erkennen. Dies impliziert die Kritik barbarischer Terroraktionen und aller Versuche, einen barbarischen Terrorstaat zu errichten. Dabei ist jede Verharmlosung islamistischen Terrors aufs Schärfste zu verurteilen. Eine Kritik islamistischen Terrors muss aber untrennbar einhergehen mit einer Kritik der perspektivlosen westlichen Versuche, die Krise des Kapitalismus zu verwalten – sei es durch Sozialabbau, dem Kampf gegen Flüchtlinge als Opfer der Krise einschließlich deren Internierung in Lagern bis bin zu all den Kriegen, die mit der sinnlosen Perspektive und in der Illu-

sion geführt werden, dem Zerfall des Weltsystems ‚Herr' werden zu können.

8. Zu aktuellen Problemlagen

Zur aktuellen Situation drei Beispiele, die in einem Leitartikel des „Kölner Stadt-Anzeiger" vom 7. Oktober 2021 erwähnt werden: „Anfang September wurde ein jüdischer Student vor einer Hamburger Synagoge mit einem Spaten angegriffen und verletzt. Wenige Tage später kam es in Berlin beim Spiel des 1. FC Union Berlin gegen den israelischen Klub Maccabi Haifa zu antisemitischen Beleidigungen der Gäste. Am Dienstag sind in der NS-Gedenkstätte Auschwitz-Birkenau neun historische Gebäude mit judenfeindlichen Parolen beschmiert worden…"[68].

Der Antisemitismus wirkt latent und manifest. So wie er mit der Durchsetzungsgeschichte der Moderne verbunden ist so auch mit seiner Krise. In der Krise des Kapitalismus kommt es zu einem verschärften Konkurrenzkampf der Individuen, die sich in Prozessen der Selbstoptimierung den Krisenverhältnissen ‚eigenverantwortlich' anpassen sollen. Wer scheitert, wird aus dem Rennen geworfen. Scheitern und Ausgrenzung gehört zur Struktur des Kapitalismus. In der Krisengesellschaft reichen diese Erfahrungen bis weit hinein in die vom Absturz bedrohten Mittelschichten[69]. Von diesen Krisenerfahrungen ist der Antisemitismus nicht zu trennen.

Diese Situation wird aktuell dadurch zugespitzt, dass sich das Corona-Virus über die bereits existierenden Krisenverhältnisse legt und Ausschlusserfahrungen verschärft – sowohl von Kommunikation als auch von den Verhältnisse entlastenden Events. Dies bietet einen zusätzlichen Nährboden für antisemitische Wahnideen. Ausgrenzung kann nun auf die Maßnahmen gegen das Virus projiziert werden und ‚Juden' als Schuldige, sprich als Drahtzieher der Pandemie in Medien, Pharmakonzernen, Politik und Wissenschaft ausgemacht werden. Solche Verschwörungsphantasien reduzieren Komplexität, beseitigen Ungewissheit und binden Angst und Aggression. Dabei kommt es auch zu einer die Vernichtung der Juden verharmlosenden Verkehrung von Opfern und Tätern, wenn von Demonstranten gegen die Coronamaßnahmen der Davidstern mit der Aufschrift „ungeimpft" getragen wird.

Nicht nur an den vermeintlichen Rändern der Gesellschaft sind antisemitische Problemlagen wirksam. Die Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft stellte während des Bundestagswahlkampfs 2021 Analena Baerbock als Mose-Figur dar. Sie hält die 10-Gebote in der Hand. Den religiös fundierten Antijudaismus aufgreifend wird hier auf die angebliche jüdische Gebots- bzw. Verbotsmoral angespielt und dagegen die vermeintliche Freiheit in Stellung gebracht.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

[1] *Peter Schäfer*, Kurze Geschichte des des Antisemitismus, München 2020, 19ff., 43ff., 121ff.

[2] Ebd., 124

[3] Ebd., 176.

[4] Ebd., 182.

[5] *Herbert Böttcher*, Emanzipation durch Befreiung der Arbeit vom Kapital? Kritik der positiven Bewertung von Arbeit in theologischem Denken,

in: Theologie und Glaube, 1/2021, 52-69, 53.

[6] *Wolfgang Benz*, Was ist Antisemitismus? München [2]2005, 239.

[7] Ebd.

[8] *Karl Marx*, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1 (MEW 23), Berlin 1890, 168.

[9] *Robert Kurz*, Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke des Kapitals. Zweiter Teil, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, [2]2005, 209f.

[10] *Vgl. Robert Kurz*, Blutige Vernunft, Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef 2004, 23f.

[11] *Papst Franziskus*, Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben ‚Evangelii gaudium' über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Freiburg 2013, Nr. 55, 97.

[12] Ebd.

[13] *Vgl. Moishe Postone*, Antisemitismus und Nationalsozialismus, in: ders., Deutschland, die Linke und der Holocaust, Freiburg 2005, 165-194.

[14] Ebd., 189.

[15] *Robert Kurz*, Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt am Main 1999, 483.

[16] *Henry Ford*, Der internationale Jude, Leipzig 1922, 152, zitiert nach Kurz, Schwarzbuch, 483.

[17] *Postone*, Antisemitismus, 189.

[18] Ebd., 190.

[19] Ebd.

[20] *Vgl. Michael Mallmann, Martin Cüppers*, Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina, Darmstadt 3/2011, 20; vgl. auch Benz, Was ist Antisemitismus, 174ff.

[21] *Gustav Gundlach*, Antisemitismus, in: LThK I, 1930.

[22] *Vgl. Benz*, Was ist Antisemitismus? 187ff. *Vgl. auch: Carmen Matussek*, Der Glaube an die „jüdische Weltverschwörung" – Die Rezeption der „Protokolle der Weisen von Zion" in der arabischen Welt, Münster 2012, sowie: *Robert S. Wistrich*, Muslimischer Antisemitismus – Eine aktuelle Gefahr, Berlin 2011.

[23] *Vgl. Alex Feuerherdt*, „Das bestgehütete Geheimnis", in Konkret 1/2014,26f.

[24] *Postone*, Antisemitismus, 192.

[25] *W. D. Hund*, Das Zigeuner-Gen. Rassistische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders. (Hg.), Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion, Duisburg, 11-35.

[26] *Robert Kurz*, Geld und Antisemitismus. Der strukturelle Wahn in der warenproduzierenden Moderne, in: ders., Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang, Berlin 2013, 68-87, 78.

[27] Zitiert bei *Schäfer*, Geschichte des Antisemitismus, 216.

[28] Vgl. ebd., 244ff.

[29] *Vgl. Kurz*, Schwarzbuch, 294ff.

[30] *Schäfer*, Geschichte des Antisemitismus, 217.

[31] *Kurz*, Schwarzbuch, 297f.

[32] *Vgl. Schäfer*, Geschichte des Antisemitismus, 236ff.

[33] *Vgl. Wolfgang Bergmann*, Geschichte des Antisemitismus, München [4]2010, 40f.

[34] *Vgl. Robert Kurz*, Geld und Antisemitismus. Der strukturelle Wahn in der waren-produ-

zierenden Moderne, in: ders., Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang, Berlin 2013, 68-87, 83.

[35] *Vgl. Kurz*, Schwarzbuch, 488ff. *Siehe auch: Peter, Alter; Claus-Ekkehard Bärsch; Peter Berghoff (Hrsg.)*, Die Konstruktion der Nation gegen die Juden, München 1999.

[36] Ebd., 84.

[37] *Postone*, Antisemitismus, 193.

[38] *Kurz*, Geld und Antisemitismus, 84.

[39] *Kurz*, Schwarzbuch, 570.

[40] *Robert Kurz*, Blutige Vernunft, 33.

[41] *Vgl. Robert Kurz*, Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef 2003, 68-74.

[42] Zu deren ökonomischen Zusammenhängen vgl. *Kurz*, Schwarzbuch, 219-227.

[43] *Bergmann*, Geschichte des Antisemitismus, 40ff.

[44] *Vgl. z.B Tomas Konicz*, Der ewige Soros, Telepolis vom 1.4.2018, https://www.heise.de/tp/features/Der-ewige-Soros-4004513.html.

[45] Ebd., 42f.

[46] *Kurz*, Schwarzbuch, 493.

[47] *Holger Schatz, Andrea Woeldike*, Freiheit und Wahn deutscher Arbeit. Zur historischen Aktualität einer folgenreichen antisemitischen Projektion, Hamburg/Münster 2001, 123.

[48] *Roswitha Scholz*, Homo sacer und ‚die Zigeuner'. Antiziganismus. Überlegungen zu einer wesentlichen und deshalb vergessenen Variante des Rassismus, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, 4/2007, 177-227, 197.

[49] Ebd.

[50] *Vgl. Robert Kurz*, Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems, Berlin 2005, 342ff.

[51] *Monika Schwarz-Friesel, Jehuda Reinharz*, Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert. Europäisch-jüdische Studien Beiträge, herausgegeben vom Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien, Potsdam, in Verbindung mit dem Zentrum jüdische Studien Berlin Brandenburg, Berlin 2013, 195.

[52] *Bens*, Was ist Antisemitismus? 201f.

[53] *Roswitha Scholz*, Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von ‚Rasse', Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung, Bad Honnef 2005, 111.

[54] Ebd.

[55] *Vgl. Kurz*, Weltordnungskrieg.

[56] Offensichtlich werden andere Maßstäbe der Empörung angelegt, wenn z.B. Assad Palästinenser nahe Damaskus bombardieren lässt, oder allerhand arabische Regime diese Menschen in sog. Flüchtlingslagern vegetieren lassen, anstatt sie zu integrieren, um sie so als Manövriermasse gegen Israel zu benutzen.

[57] *Vgl. Kurz*, Weltordnungskrieg, 133.

[58] Ebd., 139.

[59] Ebd. 141.

[60] Ebd., 140.

[61] Ebd., 146.

[62] *Vgl. Robert Kurz*, Die Kindermörder von Gaza. Eine Operation „Gegossenes Blei" für die empfindsamen Herzen, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft 6/2009, 185-242, vor allem 203-207.

[63] Zur Ideologie des Iran, *siehe: Wahied Wahdat-Hagh*, Der islamistische Totalitarismus. Über Antisemitismus, Anti-Bahaismus, Christenverfolgung und geschlechtsspezifische Apartheid in der „Islamischen Republik Iran", Frankfurt 2012.

[64] Auf die weitere Entwicklung der letzten Jahre (v. a. Syrien-Krieg und IS) kann hier nicht weiter eingegangen werden.

[65] *Kurz*, Kindermörder von Gaza, 196f.

[66] *Kurz*, Weltordnungskrieg, 153.
[67] *Vgl. Robert Kurz*, Die antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Krisenimperialismus:

Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretischen Propheten, Münster 2003, 204ff.

[68] *Kölner Stadt-Anzeiger* vom 7. Oktober 2021.

[69] *Vgl. Roswitha Scholz*, Überflüssig sein und Mittelschicht Angst, in: EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft 5/2008, 58-104, 88ff.

Ökologische Krise und Ökonomisierung der Natur

Zum Kontext aktueller Veränderungsprozesse in der Landwirtschaft

Markus Wissen

Scheinbar hat die neoliberale Weltanschauung mit den wirtschaftlichen und ökologischen Krisen der vergangenen Jahre an Einfluss verloren. Doch die Ökonomisierung der Natur geht ungebrochen voran. Selbst die Rechte indigener und kleinbäuerlicher Gemeinden werden unter ökonomischen Gesichtspunkten bewertet. Eine fatale Entwicklung, die mittelfristig zu einer Verschärfung der Krisen beitragen wird.

Im Zuge der großen Krise seit 2008 hat die Ökonomisierung von Natur an Umfang und Bedeutung gewonnen: Unternehmen des globalen Nordens nehmen große Landflächen in Ländern des globalen Südens in Besitz, um dort Nahrungsmittel oder Agrartreibstoffe anzubauen (land grabbing); „Ökosystemdienstleistungen" – wie die Fähigkeit von Regenwäldern Kohlendioxid aufzunehmen – werden mit einem Preis versehen, um sie auf neu geschaffenen Märkten handeln zu können (green grabbing); private Banken, Regierungen und internationale Organisationen wie die Weltbank sprechen sich dafür aus, die Mehrung oder Minderung von „Naturkapital" in volkswirtschaftlichen und unternehmerischen Bilanzen auszuweisen (natural capital accounting).

Ökonomisierung von Natur als Krisenstrategie

Diesen Entwicklungen der letzten Jahre liegt eine ökonomisch-ökologische Doppelkrise zugrunde. Die ökologische Krise ist der vorherrschenden neoliberalen Wahrnehmung zufolge das Ergebnis eines Marktversagens: Weil die Natur der Gesellschaft in der Vergangenheit gratis oder zu Preisen zur Verfügung gestanden habe, die nicht die „ökologische Wahrheit" gesagt hätten, sei sie übernutzt worden. Dies lasse sich korrigieren, indem Natur mit einem angemessenen Preis versehen und zu einem knappen Gut gemacht werde, das als solches pfleglich behandelt oder für dessen Zerstörung an einem Ort Ausgleichsmaßnahmen an einem anderen Ort finanziert würden (offsetting). „Die ökonomische Unsichtbarkeit dessen, was die Natur für die Menschen leistet, ist auch gleichzeitig der Grund für ihre Zerstörung und Übernutzung. Wir müssen der Natur einen Wert geben, um sie zu schützen – so lautet das neue Mantra."[1]

Grundsätzlich neu ist dieser Gedanke allerdings nicht. Er liegt bereits dem Handel mit CO_2-Emissionszertifikaten zugrunde, wie er im Kyoto-Protokoll der Klimarahmenkonvention von 1997 festgeschrieben ist und der seinerseits auf die Erfahrungen bei der Bekämpfung von Schwefeldioxid-Emissionen in den USA der 1980er Jahre zurückgeht. Das Neue an der „neuen Ökonomie der Natur" (Thomas Fatheuer) sind vielmehr das Ausmaß, in dem Natur kommerzialisiert wird, und der Kontext, in dem dies stattfindet.

An dieser Stelle kommt die ökonomische Seite der Doppelkrise ins Spiel. Dass sich Investitionen in Natur derzeit einer sol-

chen Beliebtheit erfreuen, hat auch damit zu tun, dass überakkumuliertes Kapital[2] seit den 1970er Jahren auf der Suche nach rentablen Investitionsmöglichkeiten in anderen Bereichen wiederholt Bauchlandungen erleben musste. Das gilt in jüngerer Zeit für die New Economy der Informationstechnologien, die zu Beginn der 2000er Jahre in die Krise geriet, sowie für den städtischen Immobiliensektor, dessen Krise in den USA 2008 die bis heute nicht überwundenen sozialen und ökonomischen Verwerfungen auslöste.

Die Ökonomisierung von Natur scheint einen Ausweg aus dieser Krise zu weisen, denn im Gegensatz zu den (Schein-)Innovationen der IT-Branche und zu Einfamilienhäusern in einem zersiedelten suburbanen Raum sind die „Dienstleistungen" der Natur und die Nahrungsmittelproduktion für die Menschheit überlebenswichtig.

Mehrere Faktoren lassen Investitionen in Natur als eine vorausschauende Kapitalstrategie erscheinen: Mit dem Wachstum der Weltbevölkerung und einer zunehmend energie- und materialintensiveren Lebensweise der Mittel- und Oberklassen in Ländern wie China wächst der Bedarf an landwirtschaftlichen Flächen. Zusätzlich angeheizt wird die Nachfrage nach Land durch eine Energieversorgung, die – um von fossilen Energieträgern unabhängiger zu werden – stärker auf eine sich kontinuierlich regenerierende Biomasse setzt.

Ob diese Kapitalstrategie aufgeht, hängt davon ab, ob und inwieweit die Ökonomisierung von Natur zu Wertschöpfung führt. Bei Zahlungen für Ökosystemdienstleistungen wie den Erhalt von Wäldern als CO_2-Senken und Biodiversitätsreservoire ist das fraglich. Schließlich entschädigen diese zunächst einmal nur für den Verzicht auf eine anderweitige, ökonomisch lukrative, ökologisch aber destruktive Nutzung der Wälder. Dazu zählen zum Beispiel der Verkauf von Tropenholz, die Umwandlung von Wald in Weideland oder in Ölpalmenplantagen und die Waldrodung zugunsten des Abbaus von metallischen oder fossilen Rohstoffen.

Zur Wertschöpfung tragen diese Tätigkeiten allenfalls mittelbar bei, nämlich dann, wenn die erzielten Einnahmen für die ökologische Modernisierung der Land- und Forstwirtschaft oder der industriellen Produktion verwendet werden. Ist dies nicht der Fall, dann schaffen sie, ähnlich wie der Emissionshandel, bestenfalls kurzfristige Möglichkeiten für die Anlage von überakkumuliertem Kapital. Schlimmstenfalls entwickelt sich um sie herum ein neues spekulatives Finanzmarktsegment.

Das stellt sich bei den Investitionen in die Nahrungsmittel- und Agrartreibstoffproduktion anders dar. Der hier zu beobachtende Einfluss der Finanzmärkte könnte durchaus der Wertschöpfung zuträglich sein. So diagnostiziert Madeleine Fairbairn in ihrer Untersuchung der seit 2007 zu beobachtenden Finanzialisierung von Ackerland einen „return to the real"[3]: Investoren seien zwar auch am Tauschwert von Ackerland interessiert und spekulierten vor dem Hintergrund von Klimawandel, Energiekrise, steigendem Fleischkonsum in Entwicklungsländern und Bevölkerungswachstum auf eine Wertsteigerung. Allerdings seien der Tausch- und der Gebrauchswert von Ackerland im Unterschied zu städtischen

Immobilien nur schwer voneinander zu trennen.
Die derzeitige Welle von Investitionen in Ackerland könne deshalb auch als eine die Wertschöpfung vermittelnde Finanzialisierung interpretiert werden. Als solche wäre sie Teil eines grün-kapitalistischen Projekts, das aus der gegenwärtigen Krise des Neoliberalismus hervorgehen könnte.

Soziale und ökologische Konsequenzen
Was die hier betrachteten Formen der Ökonomisierung von Natur ungeachtet ihrer Unterschiede miteinander verbindet, sind die sozialen und ökologischen Verwerfungen, die sie hervorrufen. Die Verletzungen der Rechte indigener und kleinbäuerlicher Gemeinschaften, die mit dem Land Grabbing zugunsten der agrarindustriellen Nahrungsmittel- und Agrartreibstoffproduktion einhergehen, sind mittlerweile gut dokumentiert; dasselbe gilt für die ökologischen Konsequenzen des Land Grabbing.

Geht die Entrechtung dabei gewaltförmig oder auch mit den Mitteln des das Gewohnheitsrecht brechenden geschriebenen Rechts vonstatten, so nimmt sie im Fall der Ökosystemdienstleistungen subtilere Formen an. Indigene Gemeinschaften werden hier in neue Handlungslogiken eingebunden und an dem gemessen, was sie zum Erhalt von Ökosystemdienstleistungen wie der Funktionsfähigkeit von Wäldern als CO_2-Senken beitragen. Vorrangig ist, so Thomas Fatheuer, „nicht mehr die Bewahrung der Rechte, sondern die Belohnung einer Performance“. Ökologisch ist dies in dem Maße fatal, wie die Finanzierung des Erhalts von Ökosystemdienstleistungen eine Ausgleichsmaßnahme für Umweltschäden andernorts darstellt. Naturschutz hier wird dann gleichsam an Naturzerstörung dort gekoppelt.

Aus der Perspektive einer einigermaßen funktionierenden Kapitalakkumulation mag die Ökonomisierung der Natur somit einen Ausweg aus der gegenwärtigen Krise darstellen. Sozial und ökologisch dagegen trägt sie dazu bei, bestehende Krisen weiter zu verschärfen.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

[1] So Barbara Unmüßig im Vorwort von Thomas Fatheuer: Neue Ökonomie der Natur. Eine kritische Einführung. Heinrich Böll Stiftung. Schriften zur Ökologie, Band 35. Berlin 2013.

[2] Als „überakkumuliertes Kapital“ bezeichnet man Unternehmensgewinne, die nicht direkt reinvestiert, sondern vermittelt über die internationalen Finanzmärkte als zinstragendes oder „fiktives“ Kapital (Aktienkapital) in die reale Ökonomie zurückgeleitet werden und dort als Ansprüche auf das zu erwirtschaftende gesellschaftliche Mehrprodukt dienen.

[3] *Madeleine Fairbairn:* ‘Like gold with yield’: evolving intersections between farmland and finance. In: Journal of Peasant Studies, Jg. 41, Nr. 5 (2014).

Der Text erschien im März 2014 in der Zeitschrift Südlink – www.inkota.de/suedlink171.

Gegen die Wand

Von der gemeinsamen Ursache der ökologischen und ökonomischen Krise

Claus Peter Ortlieb

Während die öffentliche Diskussion in den kapitalistischen Zentren die ökonomische Krise trotz ihres Andauerns als bloß vorübergehende Erscheinung deutet, nimmt sie die ökologische Krise durchaus als Grundproblem der modernen Lebensweise wahr. Allzu offensichtlich ist der Widerspruch zwischen den ökonomischen Wachstumsimperativen auf der einen und der Endlichkeit der stofflichen Ressourcen und der Aufnahmefähigkeit der natürlichen Umwelt für den Zivilisationsmüll auf der anderen Seite.

Im Vordergrund der Diskussion steht seit einigen Jahren die angekündigte Klimakatastrophe, auch wenn es um sie wegen anderer Prioritäten im Zuge der Versuche, die ökonomische Krise zu bewältigen, etwas stiller geworden ist. Das Zwei-Grad-Ziel, mit dem die allerschlimmsten Folgen der Aufheizung der Atmosphäre gerade noch hätten vermieden werden sollen, gilt inzwischen als nicht mehr erreichbar. Vom Einbruch im Rezessionsjahr 2009 einmal abgesehen, steigt die weltweite CO_2-Emission unvermindert an, und der Klimawandel beginnt, sich selbst zu verstärken, etwa indem er durch das Auftauen von Permafrostböden weitere Klimagase freisetzt oder durch das Abschmelzen von Gletschern die Rückstrahlung des Sonnenlichts verringert.

Dabei ist der Klimawandel nur eines der Schlachtfelder, auf dem der „Krieg des Kapitals gegen den Planeten“ stattfindet, so die US-amerikanischen Soziologen John Bellamy Foster, Brett Clark und Richard York in ihrem lesenswerten (wenn auch an vielen Stellen miserabel übersetzten) Buch „Der ökologische Bruch“. Mit der Versauerung der Ozeane, der zunehmenden Wasserknappheit, der Erosion von Böden, der rapiden Abnahme der Biodiversität und der Verschmutzung durch Chemikalien kommen weitere, miteinander zusammenhängende und die Umwelt zerstörende Entwicklungen hinzu, von denen jede einzelne mittelfristig das Zeug dazu hat, große Teile der Erde unbewohnbar zu machen.

Insbesondere die im Zusammenhang mit dem Klimawandel erhobenen Daten haben deutlich gemacht, wo die Verursacher der kaum noch abwendbaren Katastrophe sitzen, die vor allem die ärmeren Länder betreffen wird: Im Jahr 2010 lag die CO_2-Emission pro Kopf weltweit bei 4,4, in den USA bei 17,3, in Deutschland bei 9,3, in OECD-Europa bei 7,0, in China bei 5,4, in Indien bei 1,4 und in Afrika bei 0,9 Tonnen (Quelle: IEA). China hat hier in den letzten Jahren stark aufgeholt, im Jahr 2004 lagen seine Pro-Kopf-Emissionen noch unterhalb des weltweiten Durchschnitts. Offensichtlich liegt das an seinen weiterhin hohen ökonomischen Wachstumsraten, während die OECD-Länder mit der Rezession kämpfen und deswegen auch ihre CO_2-Emissionen leicht rückläufig sind.

Nicht nur an diesen Zahlen ist zu erkennen, dass die Überschreitung der natürlichen Schranken mit der Entwicklung kapitalistischen Reichtums stark korreliert. Es gibt

ein paar Ausnahmen, aber pauschal lässt sich sagen: Je entwickelter und reicher ein Staat, desto höher der Beitrag seiner Bürger zur globalen Umweltzerstörung. Dabei betreffen die Auswirkungen dieser Zerstörungen nur selten diejenigen in erster Linie, die sie verursacht haben. Noch einmal ganz pauschal: Die entwickelten Länder führen den „Krieg gegen die Erde", seine Folgen aber bekommen die ärmeren Länder als erste zu spüren. Das ist sicher ein Grund dafür, dass immer nur Symptome bekämpft, ihre Ursachen aber nicht wirklich angegangen werden.

Der tiefere Grund aber liegt in der Bedeutung, die das ökonomische Wachstum für das Wohlergehen noch jeder modernen Gesellschaft zu haben scheint. Krisen sind immer Wachstumskrisen. Damit etwa Länder wie Portugal aus ihrer Misere wieder heraus kommen können, wäre nach allgemeinem Konsens ein jahrzehntelanges BIP-Wachstum von jährlich drei Prozent erforderlich, von dem niemand weiß, woher es kommen soll; China benötigt nach den Vorstellungen seiner Führung ein jährliches Wachstum von mindestens sieben Prozent und legt dazu ein Konjunkturprogramm nach dem anderen auf; und noch jeder G8- oder G20-Gipfel ist sich bei allen sonstigen Differenzen darin einig, dass alles dafür getan werden muss, das globale Wirtschaftswachstum anzukurbeln.

Offensichtlich haben wir es mit einer Dilemma-Situation zu tun: Eine moderne Gesellschaft muss wachsen, auch in der Konkurrenz mit anderen, sonst droht sie auseinander zu brechen wie die Staaten des „real existierenden Sozialismus" Ende der 1980er Jahre oder die des „arabischen Frühlings" in diesem Jahrzehnt – die demokratischen oder islamistischen Ideologien, die angeblich den Umsturz herbeigeführt haben, waren hier wie dort bloße Folklore. Bei der Art des Wachstums, von dem hier die Rede ist, wächst aber die Umweltzerstörung in gleicher Weise mit. Am Ende bleibt nur die Alternative zwischen gesellschaftlichem Zerfall und dem Raubbau an den natürlichen Grundlagen.

Die kapitalistische Produktionsweise als blinder Fleck der Umweltdiskussion

Es stellt sich also die Frage, ob es einen Weg aus diesem Dilemma gibt. Das Problem dabei ist, dass in der bürgerlichen Öffentlichkeit die kapitalistische Produktionsweise und ihre Kategorien – Arbeit, Ware und Geld, Lohn und Profit, Markt und Staat – sakrosankt sind. Eher ist der Weltuntergang vorstellbar als die Überwindung dieser historisch doch sehr spezifischen Gesellschaftsformation. Wenn nun aber der Kapitalismus für so natürlich und selbstverständlich gilt wie die Luft zum Atmen, die er uns demnächst abdrehen wird, ist es unmöglich, auf die Frage nach Wegen aus dem genannten Dilemma eine adäquate Antwort zu finden. Die gesamte Diskussion der Umweltkrise läuft deswegen notwendigerweise ins Leere und wirkt seltsam unwirklich, weil auf allen Seiten mit Fiktionen gearbeitet wird und bestenfalls Scheinlösungen produziert werden, was alle Beteiligten auch irgendwie wissen.

Am deutlichsten springt das – von der schlichten Problemleugnung einmal abgesehen – bei den ökonomischen Hardlinern ins Auge, durch deren Wahrnehmungsraster eine wirtschaftlich so unproduktive Ressource wie ein Regenwald ebenso fällt

wie die jenseits der aktuellen Verwertungszyklen liegende Zukunft. Was die etwas ferneren Zeiten betrifft, operieren sie gern mit sogenannten Diskontierungsfaktoren, mit denen zukünftige Kosten zum Verschwinden gebracht werden. Der frühere Chefökonom der Weltbank Nicholas Stern hatte 2006 in dem nach ihm benannten Report die Kosten des Klimawandels in Dollar vorgerechnet, wodurch die Klimadiskussion überhaupt erst an Fahrt gewann, schließlich ging es jetzt um Geld. Dem Stern-Report zufolge werden die Kosten des ungebremsten Klimawandels bis zum Ende des Jahrhunderts zwischen 5 und 20 Prozent des weltweiten BIP betragen, während für die notwendigen Gegenmaßnahmen nur Investitionen von 1 Prozent des weltweiten BIP innerhalb der nächsten zwanzig Jahre erforderlich seien, zu finanzieren etwa durch eine Kohlenstoffsteuer. Die Frage bei solchen Rechnungen ist immer, wie zukünftige und heute anfallende Kosten miteinander verglichen werden. Der Stern-Report operiert mit einer Diskontierung von 1,4 Prozent pro Jahr, was bedeutet, dass in 90 Jahren anfallende Kosten von 1000 Dollar heute mit 285 Dollar zu Buche schlagen. Dagegen argumentierten die Mainstream-Ökonomen, allen voran William Nordhaus, Ökonomieprofessor in Yale, diese Diskontierung sei viel zu niedrig angesetzt, weil die Welt aufgrund des ökonomischen Wachstums zukünftig viel reicher sein werde als heute. Nordhaus legte dann eine Rechnung mit einer Diskontierung von jährlich etwa 6 Prozent vor, bei der 1000 Dollar, die in 90 Jahren zu zahlen sind, heutigen 5 Dollar entsprechen, womit zukünftige Kosten weitgehend vernachlässigt werden können. Die Umweltkrise ist damit weggerechnet, es gibt sie nicht mehr.

Etwas weniger brachial gehen Firmen und Regierungen vor, die auf die Sorgen ihrer Kunden oder Wählerinnen Rücksicht nehmen müssen. Hier hat sich die Strategie des „Green washing“ bewährt, also die bloße Simulation von Umwelt- und Klimaschutz. Im Falle von Unternehmen ist klar, dass es allein auf das grüne (und soziale) Image ankommt, das aufpoliert werden muss, damit sich ihre Produkte ohne schlechtes Gewissen konsumieren lassen. Was hinter der schönen Fassade passiert, spielt dagegen kaum eine Rolle, solange es nicht ruchbar wird. Regierungen müssen zuallererst ihrer Aufgabe nachkommen, eine möglichst reibungslose Kapitalverwertung zu gewährleisten. Dafür wurden sie gewählt, und davon hängt über das Steueraufkommen ihre Handlungsfähigkeit ab. Der Umweltschutz, dessen Wichtigkeit selbstverständlich betont werden muss, hat sich nach dieser Decke zu strecken, die allenfalls grün eingefärbt werden darf. In Deutschland lässt sich das besonders gut beobachten, wenn es um die Interessen der für das deutsche Geschäftsmodell zentralen Autoindustrie geht: Natürlich wird auf internationalen Konferenzen vereinbart, die CO_2-Emissionen auch des Straßenverkehrs zu senken, aber sobald jemand damit ernst machen will, wie 2007 die EU-Kommission, die vom Jahr 2012 an Abgaben für einen CO_2-Ausstoß von Limousinen von mehr als 130 Gramm pro Kilometer verlangte, kann ein deutscher Umweltminister (hier Sigmar Gabriel) darin nur einen „Wettbewerbskrieg gegen deutsche Autohersteller“ erkennen. Und die Abwrackprämie des Jahres 2009, ein Konjunkturprogramm zugunsten der Autoindustrie und eine Umweltsauerei ersten Ranges, firmierte unter dem grünen Label einer „Umweltprämie“.

Nicht an der Regierung befindliche politische Parteien und außerparlamentarische Gruppierungen können es sich demgegenüber leisten, die Prioritätensetzung etwas ausgewogener zu gestalten und die Vereinbarkeit von Ökonomie und Ökologie zu propagieren, an die sie selber glauben, solange sie sie nicht umsetzen müssen. Dabei kommen dann Konzepte eines „Green New Deal" oder gar eines „ökologischen Kondratieff" heraus, also einer neuen langen Welle kapitalistischer Akkumulation, die auf „grüner Technologie" beruhen und den gegenwärtigen finanzgetriebenen Kapitalismus ablösen soll. Betont wird in diesem Zusammenhang die segensreiche Wirkung auf neue Jobs und wirtschaftliche Entwicklung, wodurch auf einmal die Ökologie kein Hindernis für die Wirtschaft, sondern im Gegenteil ein direkter Weg zu neuen Profiten darstelle. In der deutschen Diskussion sind damit natürlich Arbeitsplätze und Profite der deutschen Marktführer gemeint, und in der Tat wäre eine Übertragung auf die ganze Welt auch gar nicht möglich: Solange grüne Energie teurer ist als fossile, wird sie sich in der kapitalistischen Konkurrenz auch nicht durchsetzen können. Und umgekehrt: Sie kann – wenn überhaupt – nur billiger werden, indem die Arbeit (damit aber auch die Profite) aus ihrer Produktion weitgehend wegrationalisiert wird. Das reicht dann für neue Jobs allenfalls in Deutschland oder – wahrscheinlicher – China.

Das in diesen Konzepten zum Ausdruck kommende Ziel eines „nachhaltigen wirtschaftlichen Wachstums" („sustained economic growth"), für das sich etwa der UNO-Gipfel für Nachhaltige Entwicklung 2012 in Rio de Janeiro aussprach, ist bei aller Dehnbarkeit des Begriffs der Nachhaltigkeit ein Widerspruch in sich, solange jedenfalls wirtschaftliches Wachstum im heutigen Sinne gemeint ist. Und wie könnte es sonst gemeint sein? Wer so redet, vernebelt bloß die Umwelt- und Klimaproblematik und versucht, sich die Vereinbarkeit des Unvereinbaren einzureden.

Aus der Einschätzung, dass eine Entkopplung von Wirtschaftswachstum und zunehmender Umweltzerstörung nicht möglich sein wird, ziehen die Vertreterinnen und Vertreter einer „Postwachstumsgesellschaft" schließlich den naheliegenden Schluss, sich vom Wachstumskonzept vollständig zu verabschieden. Angesichts des engen Zusammenhangs zwischen kapitalistischer Produktionsweise und Wachstumsfetischismus wäre in den einschlägigen Sammelbänden zum Postwachstum eigentlich ein Programm der Abschaffungen zu erwarten. Tatsächlich aber darf dort der Bundespräsident a. D. Horst Köhler unwidersprochen die Forderung nach einer „sozialen und ökologischen Marktwirtschaft" aufstellen, als gäbe es so etwas wie eine nichtkapitalistische Marktwirtschaft. Die Hoffnung wird auf Unternehmer gesetzt, die nicht mehr dem Profit nachjagen, sondern der Nachhaltigkeit ihrer Produktion verpflichtet sind. Schon gar nicht wird das Geld als Medium der Vergesellschaftung in Frage gestellt, nur der Umgang mit ihm soll wieder etwas seriöser, sprich sparsamer vonstatten gehen als in den letzten Jahren. Und natürlich tummeln sich in diesem Umfeld auch die Anhänger eines Silvio Gesell, die den Zins für die Ursache allen Übels halten und dem „raffenden Kapital" an den Kragen wollen (vgl. den Text „Elendsselbstverwaltung" von Peter Bierl in KONKRET 4/2013). Trotz einzelner kluger Analysen

des tiefliegenden Zusammenhangs zwischen Wachstumskonzept und Moderne scheint es am Ende zu mehr als einer verkürzten Kapitalismuskritik nicht zu reichen, und die kann manchmal schlimmer sein als gar keine.

Was wächst da eigentlich so zwanghaft? Wer vom Wachstumszwang wegkommen will, muss erst einmal verstehen, worin er besteht. Den übermäßigen Konsum dafür haftbar zu machen, verfehlt die tatsächlichen Zwänge, denn anders, als es uns die Lehrbücher der Volkswirtschaftslehre weismachen wollen, ist der Konsum nicht der Zweck der kapitalistischen Produktion. Wäre das so, bedürfte es der Werbung nicht. Bekanntlich stand ja die von manchen Postwachstumsideologen jetzt wieder propagierte protestantische Ethik der Askese und des Verzichts an den Anfängen des Kapitalismus: Geld zu verdienen, nicht um es zu verprassen, sondern um immer mehr Geld daraus zu machen, ist seitdem der irre Selbstzweck allen Wirtschaftens. Der Kapitalismus ist damit zum Wachsen verdammt: Wenn er sie absetzen kann, produziert er Waren ohne Ende; wenn er es nicht kann, gerät er in die Krise. In diesem Prozess ist der Konsum bloßes Mittel, weil die Waren zum Zweck der Geldvermehrung ja auch verkauft werden müssen.

Zum genaueren Verständnis ist hier zwischen Mehrwertproduktion, stofflichem Output und Ressourcenverbrauch zu unterscheiden. Immer mehr Mehrwert zu erzielen, ist der eigentliche Zweck der Produktion, der sie antreibt. Mehrwert entsteht durch die Ausbeutung von Arbeit, wobei es für den durch Arbeit erzeugten abstrakten Reichtum auf die konkrete Tätigkeit nicht ankommt, sondern nur auf die Arbeitszeit, in der „Muskel, Nerv, Hirn usw. verausgabt“ werden (Marx). Allerdings bedarf der abstrakte Reichtum eines stofflichen Trägers, und zur Realisierung des Mehrwerts müssen die Waren zunächst hergestellt, dann aber eben auch abgesetzt werden, was eine entsprechende zahlungsfähige Nachfrage voraussetzt.

Durch die Steigerung der Produktivität hat sich im Laufe der Geschichte der kapitalistischen Produktionsweise das quantitative Verhältnis zwischen dem in Arbeitszeit gemessenen abstrakten Reichtum auf der einen und dem zu seiner Produktion erforderlichen materiellen Aufwand dramatisch verändert. Die Produktivitätssteigerung selber hat ihre Ursache in der Jagd nach Extraprofiten, die demjenigen winken, der billiger produzieren kann als die Konkurrenz. Diese Entwicklung führt dazu, dass die Arbeit mehr und mehr aus dem Produktionsprozess herausgenommen und durch Maschinen ersetzt wird. Mit immer weniger Arbeitsaufwand lässt sich immer mehr stofflicher Reichtum produzieren. Da dieser aber nicht der eigentliche Sinn und Zweck der Produktion ist, wird nicht etwa die Arbeitszeit reduziert, wie es in materieller Hinsicht sinnvoll und möglich wäre, sondern es wird die umgekehrte Rechnung aufgemacht: Für die Produktion desselben, in Arbeitszeit gemessenen, abstrakten Reichtums ist ein immer höherer stofflicher Output und – da Arbeit durch Maschinen ersetzt wird – ein noch stärker wachsender Ressourcenverbrauch erforderlich. Es gibt gegenläufige Tendenzen, so etwa in der steigenden Energieeffizienz, wenn sich also der Energieaufwand je Endprodukt verringert. Das Verhältnis von stofflichem

Aufwand pro Arbeitszeit ist aber eindeutig: Es wächst in den Mehrwert produzierenden Sektoren ständig an, sichtbar z.B. an dem materiellen und monetären Aufwand je Industriearbeitsplatz.

In diesem „prozessierenden Widerspruch" (Marx), der darin besteht, dass das Kapital die Arbeit zunehmend aus dem Produktionsprozess herausnimmt, auf deren Ausbeutung doch sein Reichtum beruht, dem es nachjagen muss, liegt die gemeinsame Ursache von ökonomischer und ökologischer Krise. Die stofflichen Träger des zum maßlosen Wachsen gezwungenen abstrakten Reichtums sind nun einmal endlich, so dass die Expansion hier notwendig auf Schranken stoßen muss: die der begrenzten zahlungsfähigen Nachfrage (ökonomische Krise) und die der natürlichen Grenzen (ökologische Krise).

Dabei gerät auch die Behandlung der Krisensymptome, die innerkapitalistisch allenfalls noch möglich ist, zu sich selbst in Widerspruch: Jeder Versuch, die ökonomische Krise durch Konjunkturprogramme auch nur abzumildern, führt zu erhöhter Umweltzerstörung. Um die zu verringern, wäre umgekehrt der Weltwirtschaft eine tiefe Dauerdepression zu verschreiben, mit all den sozialen und materiellen Folgen, die diese für die Insassen der kapitalistischen Produktionsweise hätte. Tatsächlich lag der einzige kleine Knick in der Wachstumskurve der weltweiten CO_2-Emission im Rezessionsjahr 2009.

Notwendig wäre eine gesellschaftliche Planung nach Gesichtspunkten allein des stofflichen Reichtums, seiner Produktion und Verteilung. Dem aber steht im Kapitalismus die Dominanz des abstrakten Reichtums und der Zwang zu seiner permanenten Vermehrung im Wege, wie Robert Kurz im Epilog seines „Schwarzbuch Kapitalismus" in allgemeinerem Zusammenhang feststellt: „Die Aufgaben, die gelöst werden müssen, sind von geradezu ergreifender Schlichtheit. Es geht erstens darum, die real und in überreichem Maße vorhandenen Ressourcen an Naturstoffen, Betriebsmitteln und nicht zuletzt menschlichen Fähigkeiten so einzusetzen, daß allen Menschen ein gutes, genußvolles Leben frei von Armut und Hunger gewährleistet wird. Unnötig der Hinweis, daß dies längst mit Leichtigkeit möglich wäre, würde die Organisationsform der Gesellschaft diesen elementaren Anspruch nicht systematisch verhindern. Zweitens gilt es, die katastrophale Fehlleitung der Ressourcen, soweit sie überhaupt kapitalistisch mobilisiert werden, in sinnlose Pyramidenprojekte und Zerstörungsproduktionen zu stoppen. Unnötig zu sagen, daß auch diese ebenso offensichtliche wie gemeingefährliche ‚Fehlallokation' durch nichts anderes als die herrschende Gesellschaftsordnung verursacht ist. Und drittens schließlich ist es erst recht von elementarem Interesse, den durch die Produktivkräfte der Mikroelektronik gewaltig angeschwollenen gesellschaftlichen Zeitfonds in eine ebenso große Muße für alle zu übersetzen statt in ‚Massenarbeitslosigkeit' einerseits und verschärfte Arbeitshetze andererseits. Es hat die Züge eines verrückten Märchens, in dem das Absurde normal und das Selbstverständliche ganz unverständlich erscheint, daß das, was offen auf der Hand liegt und eigentlich gar nicht erwähnt zu werden braucht, im gesellschaftlichen Bewußtsein vollständig verdrängt worden ist, als wäre darüber ein Zauber-

bann ausgesprochen worden. Trotz der geradezu schreiend evidenten Tatsache, daß ein auch nur einigermaßen sinnvoller Einsatz der gemeinsamen Ressourcen mit der kapitalistischen Form völlig unvereinbar geworden ist, werden nur noch ‚Konzepte' und Vorgehensweisen diskutiert, die genau diese Form voraussetzen."

Damit wird die Sinnhaftigkeit so mancher Einzelmaßnahme zur Erhaltung der Umwelt nicht bestritten. Der oft und gern beschworene „Frieden mit der Natur" aber wird nur jenseits des Kapitalismus zu haben sein.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

J. B. Foster / B. Clark / R. York: Der ökologische Bruch. Der Krieg des Kapitals gegen den Planeten, LAIKA-Verlag, Hamburg 2011

I. Seidl / A. Zahrnt (Hrsg.): Postwachstumsgesellschaft. Konzepte für die Zukunft, Metropolis-Verlag, Marburg 2010

H. Welzer / K. Wiegand (Hrsg.): Wege aus der Wachstumsgesellschaft, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 2013

R. Kurz: Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Eichborn, Frankfurt a. M. 2009, als PDF unter http://www.exit-online.org/pdf/schwarzbuch.pdf

Der Text erschien in der Zeitschrift KONKRET 11/2013.

Land als Spekulationsobjekt?

Interview zu Landgrabbing in Brasilien

Fábio T. Pitta

Fábio Teixeira Pitta, Post-Doktorand der Universität São Paulo und Mitarbeiter der NGO Rede Social de Justiça e Direitos Humanos (https://social.org.br/) berichtet über die politisch-ökonomische Situation in Brasilien, das Phänomen des Landgrabbing in Brasilien und seine Zusammenhänge mit der zunehmenden Spekulation mit Land als Vermögenstitel (vgl. dazu auch F. Pitta: Das Wachstum und die Krise der brasilianischen Wirtschaft im 21. Jahrhundert als Krise der Arbeitsgesellschaft: Commodity-Blase, fiktives Kapital und Wert-Abspaltungs-Kritik, in: Exit! Heft 18, Springe 2021).

*Aus Brasilien hört man immer wieder von massiven Protesten, Streiks, Verfolgung von politischen Aktivist*innen sowie zunehmender Korruption im politischen System – wie siehst Du bzw. wie seht Ihr als Wert-Abspaltungs-Gruppe an der Universität São Paulo die aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen, insbesondere nach der Krise von 2008/09?*

Die großen Streiks von 2013 wurden von der radikalen Linken und dem sog. Schwarzen Block in São Paulo gestartet. Diese Gruppen protestierten gegen hohe Preise im öffentlichen Personennahverkehr. Die Demonstrationen veränderten sich aber und mündeten in nationalistisch geprägte Anti-Korruptionsproteste der Mittelschicht, die Angst um ihre Pfründe hat. Dies war die Zeit, als die ökonomische Krise begann, sich zu zeigen und auszuagieren; sie vertiefte sich und wurde zur größten wirtschaftlichen Depression in der brasilianischen Geschichte. Sie war eng mit dem Platzen der Blase an den spekulativen Finanzmärkten in den letzten fünf Jahren verbunden.

Proteste sind wahrlich keine Seltenheit in Brasilien. Die letzten hatten einen direkten Bezug zu den Phänomenen der fundamentalen Krise des Kapitalismus, die sich in der brasilianischen Gesellschaft zeigten. Hintergrund der sog. ökonomischen Entwicklung Brasiliens im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts ist die Blase an den Warenterminmärkte. Wirtschaftswissenschaftler*innen nennen diese Märkte Sekundärmärkte, d.h. auf ihnen wird im Wesentlichen mit Preisen von Aktien, Zinssätzen, Obligationsanleihen und Warenterminkontrakten der Zukunft gehandelt. Diese Märkte handeln mit Preisen, die weit in der Zukunft liegen. Das Problem hierbei ist, dass diese Märkte in sich spekulativ sind. Große Finanzinvestoren lenken ihre Investitionen so, dass sie mit den Preisunterschieden im Kauf und Verkauf der Derivate ihre Gewinne machen. Sobald ein Derivat deutlich im Preis steigt, folgen Investoren diesem Trend, sodass ein Prozess der Preisinfl ation von Derivaten/Vermögenstiteln entsteht. Das Bild einer Blase beschreibt treff end diesen Prozess. Und Blasen platzen. Mehrere Finanzblasen in den letzten Jahrzehnten platzten, so z.B. die Dotcom/Nasdaq-Blase 2001 und die Immobilien-Blase 2008.

Wenn man sich die nachfolgende Grafik mit den Entwicklungen der Preise am Warenterminmarkt in Brasilien anschaut, sind die steigenden Preise der Warentermingeschäfte von 2002/03 bis 2008, der anschlie-

ßende scharfe Fall und der gleich folgende erneute steile Anstieg sowie der seit 2012 negative Trend erkennbar. Die Entwicklungen der Zuckerrohrindustrie können hier als Beispiel dienen. Der Take-Off der Zuckerpreise an den internationalen Warenterminmärkten erlaubte es dem Sektor, den Zuckerpreis als Vermögenstitel zur Schuldensicherheit zu nutzen, d.h. diese Agroindustrie erhielt eine (vermeintliche) Garantie, neue Schulden an den Finanzmärkten zu machen und exponentiell Produktion, Landgebrauch und Produktivität zu expandieren. Durch die Konkurrenz getrieben werden Unternehmen immer größer und können immer höhere Schulden machen. Während die Preise steigen, scheint dies ein regulärer Prozess der Kapitalakkumulation zu sein, auch wenn zukünftige Preise definieren, was und wie viel produziert wird. Allerdings wird der ganze Prozess ein krisenhafter, wenn die Blase platzt – und dies geschah in der brasilianischen Zuckerrohrindustrie 2008. Mehr als ein Viertel der 400 Unternehmen in diesem Sektor gingen seitdem bankrott.

Dieser ökonomische Kontext erlaubte es der brasilianischen Arbeitspartei PT (Partido dos Trabalhadores), ihre distributive Politik umzusetzen, und führte zudem zu einer Zunahme privater Kreditaufnahme. Diese blasengenerierten Entwicklungen sind unseres Erachtens ein Zeichen für die Krisenverwaltung der kapitalistischen Gesellschaftsformation. Damit möchte ich nicht sagen, dass Brasilien eine produktive Entwicklung nehmen sollte, da dies u.E. – im Zusammenhang mit unserer Arbeitskritik (s.u.) – in der fundamentalen und finalen Krise der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft ohnehin gar nicht möglich sein wird. Nach der Weltwirtschaftskrise 2008 verstärkte die PT ihre ‚anti-zyklische'/ ‚keynesianische' Politik, sodass die soziale Erscheinung der ökonomischen Krise noch etwas vertagt werden konnte: Die verhängnisvolle Krise war aber bereits vorhanden und bestimmte z.B. diese Art der Simulation einer Akkumulation wie oben anhand der Zuckerrohrindustrie skizziert – ihre Expansion und ihr Fall waren direkt mit der Spekulation an den Warenterminmärkten verbunden.

Dies nennt sich Fiktionalisierung der Kapitalakkumulation und hängt mit der Krise der Arbeit und damit mit der finalen Krise des globalen Kapitalismus zusammen. Um dies – in sehr komprimierter Art – verständlich zu machen, würde ich sagen, dass wir es mit dem immanenten Widerspruch der kapitalistischen Gesellschaft zu tun haben. Der Hauptzweck des Kapitalismus ist die Eigenbewegung der Kapitalakkumulation. Wenn Kapital nicht akkumuliert, beginnt die ökonomische Krise und ihr folgt die gesellschaftliche Krise. Um zu akkumulieren, muss Kapital Arbeit zur Produktion von Mehrwert ausbeuten. Gleichzeitig treibt die Konkurrenz Unternehmen dazu, immer schneller zu produzieren, wobei nur diejenigen ‚überleben', die es schaffen, ihre Waren zu verkaufen und zu akkumulieren. In diesem Prozess substituiert der Kapitalismus Arbeitskraft durch Maschinen. Nach den 1970er und 80er Jahren führte die Konkurrenz den Kapitalismus in eine neue Phase: Mit der Mikroelektronik und Maschinisierung wurde Arbeit immer mehr aus dem Produktionsprozess entfernt, statt sie in neuer Expansion des Warenproduktionsprozesses vermehrt zu inkorporieren. Dieser immanente Widerspruch des Kapitalismus – Arbeit als Grundlage der kapitalistischen (Wert-)Produktion und gleichzeitig ihre ‚notwendige' Vernichtung im Konkurrenzkampf – wurde von Karl Marx „prozessierender Widerspruch" genannt.

In diesem globalen, widersprüchlichen Prozess findet die aktuelle brasilianischen Krise einen Ausdruck in der Fiktionalisierung der Kapitalakkumulation, und zwar in Form des Platzens von Finanzblasen, die zwischen 2002/03 und 2008 auf den Warenterminmärkten entstanden.

Wie unterscheidet sich die aktuelle Krise von der Krise der 1990er Jahre, und was hatte sich unter Lula (Luiz Inácio Lula da Silva, ehem. Präsident, PT) verändert?

Zunächst ist es wichtig, die ökonomischen Zusammenhänge der PT-Politik in den fundamentalen Veränderungen im „fiktiven Kapital" (Karl Marx) zu begreifen, welches Geld kreiert und Akkumulation simuliert. Dies wurde allgemein als Neoliberalismus bezeichnet. Robert Kurz (1943-2012; Gesellschaftstheoretiker der Gruppe Exit!) analysierte diesen Prozess bereits vor Jahren, u.a in „Weltmacht und Weltgeld" (https://www.exit-online.org/link.php?tabelle=schwerpunkte&posnr=189): Mit der Verschuldungskrise der sog. Dritten Welt in den 1980er Jahren bis Mitte der 1990er musste das Finanzsystem neue Wege erfinden, wie Geld kreiert und Akkumulation simuliert werden konnte; dies vergrößerte die Dimension der Finanzblasen und vertiefte die kapitale Krise, die mit zunehmender ‚Verdrängung' von Arbeit aus dem Produktionsprozess einher ging. Dies erlaubte der Dynamik des fiktiven Kapitals vom ‚Modell' der Verschuldung durch Roll-Over-Kredite zu Derivaten oder Terminmärkten und ihren Prozessen der Inflation von Vermögenstitelpreisen überzugehen.

Nach den 1960er Jahren kam es in den Ländern des kapitalistischen Zentrums (Nordamerika und Europa) zu Überakkumulation von Finanzkapital und Maschinen, sodass aus diesen Staaten Geld in die Länder der Peripherie verliehen wurde, damit auch dort entsprechende Maschinerie erstanden werden konnten. Die Verschuldung der Dritten Welt stieg somit stark an, wobei der Modernisierungsprozess diesen Ländern einen Status ‚entwickelter' Staaten zu versprechen schien, die als anzustrebendes Paradigma galten – wohlgemerkt eine in die konkurrierende kapitalistische ‚Natur' eingebettete Vision. Wenn nicht in der gesellschaftlich durchschnittlichen Zeit produziert wird, ist man raus aus dem Spiel und geht bankrott, mit all den damit zusammenhängenden Konsequenzen.

Die ‚peripheren Staaten' verschuldeten sich in diesem Modernisierungsprozess. Aber als diese Modernisierung stattfand, steigerten auch die Staaten des ‚Zentrums' ihre Produktivkräfte, sodass die Peripherie in der Konkurrenz nicht mit diesen mithalten konnte. Das führte dazu, dass alte Schulden mit neuer Verschuldung gezahlt werden mussten, bis es zur Zahlungsunfähigkeit kam. Die Verschuldungskrise der sog. Dritten Welt, die mit der mexikanischen Zahlungsunfähigkeit 1982 begann und 1986 auch Brasilien zahlungsunfähig machte, bedeutete eine Veränderung der Art, wie Finanzkapital fiktives Kapital kreierte. Mit der Entstehung der sog. Verbriefung auf Finanzmärkten und sekundären Märkten (Derivate-Märkten), wurde Verschuldung über Kreditaufnahme mit dem Prozess vermittelt, der weiter oben (s. Antwort auf die erste Frage) beschrieben wurde, und zwar mit der Inflation der Preise von Vermögenstiteln.

Wegen dieser Veränderung ist die Logik des Kasinos und der Blasen der vornehmliche Charakter des fiktiven Kapitals und der kapitalistischen Reproduktion heutzutage, was wiederum die Erscheinungsform der finalen Krise des Kapitals darstellt. Die

Blasen an den Warenterminmärkten und die Immobilienkrise hängen mit diesem Prozess zusammen. Mit der ‚Akkumulation' von fiktivem Kapital seit Beginn des 21. Jahrhunderts und ihrem ‚Abfallprodukt', den Steuern, die für den Staat abfallen, konnte die PT-Regierung (2003-2015) in Brasilien ihre Sozialpolitik als eine Form der sozialen Krisenverwaltung durchführen.

Du beschäftigst Dich vor allem mit dem Phänomen der Landnahme – wie hat sich dieses historisch in Brasilien entwickelt und wie äußert es sich aktuell?

Durch die Blase an den Warenterminmärkten stiegen die Preise für Land sehr stark an und wurden zu einem Vermögenstitel, in den investiert wurde. Die Logik, die dieser Entwicklung folgte, war folgende: durch die Abholzung von Waldgebieten wurden Landwirtschaftsbetriebe errichtet, die als Ziel hatten, das teurer werdende Land irgendwann zu verkaufen – ein Prozess der so oder ähnlich weltweit abläuft. Dadurch können wir das ‚Aufblasen' einer weiteren Finanzblase sehen, während ein globaler Markt für Land im Zuge der finalen Krise des Kapitalismus entstanden ist. Mit Roswitha Scholz (vgl. „Christoph Kolumbus Forever? Zur Kritik heutiger Landnahme-Theorien vor dem Hintergrund des „Kollaps der Modernisierung"", in: exit!, Heft 13, Bad Honnef 2016) sind wir der Ansicht, dass diese Landnahmeprozesse nichts mit der „ursprünglichen Akkumulation" (Karl Marx), d.h. mit einem vermeintlich immergleichen Prozess der Einverleibung noch nicht kapitalisierter Bereiche und Gebiete zu tun haben, sondern mit der Entsubstanzialisierung des Kapitals (also der Verdrängung von Arbeit aus dem Produktionsprozess, s.o.) und seiner erscheinenden Krise, die vom Prozess der immanenten Widersprüche der Warenform und Wert-Abspaltungs-Vergesellschaftung herrührt. Die Warenform und die damit zusammenhängende Kategorie der Wert-Abspaltung ist für uns das, was die kapitalistische Gesellschaft bestimmt und wie Menschen im Kapitalismus zueinander in (verdinglichter) Beziehung stehen. Diese Form ist als Widerspruch charakterisiert, der sich selbst durch den Kapitalakkumulationsprozess entfaltet und den Gipfel seines Widerspruchs mit der Krise der Arbeit erreicht, wie sie hier kurz beschrieben wurde.

Du vermittelst Deine empirischen Untersuchungen mit der Theorie der Wert-Abspaltungskritik – wie bist Du auf diese gestoßen? Was ist Deines Erachtens so plausibel an ihr? Und bringt diese Positionierung Probleme für Dich an der Universität mit sich – in Deutschland gibt es meines Wissens nach keine universitären ForscherInnen, die sich auf die WertAbspaltungskritik beziehen?

Mit der Wert-Abspaltungskritik bin ich zum ersten Mal an der Universität São Paulo in Verbindung gekommen. Um dies zu verstehen, müssen wir ein bisschen in der Zeit zurückgehen. Einige Theoretiker*innen der Universität São Paulo, welche der kritischen Theorie Adornos nahestehen und über Kontakte nach Deutschland verfügen, stießen dort Anfang der 1990er Jahre auf das erste Buch von Robert Kurz mit dem Titel „Der Kollaps der Modernisierung", welches sie mit nach Brasilien brachten, wo es übersetzt und verlegt wurde.

In Folge dessen setzte sich Dieter Heidemann, ein deutscher Professor an der Universität São Paulo, mit der damaligen Krisis-Gruppe in Deutschland in Kontakt. Auch gegenüber seinen Studierenden begann er, Wertkritik zu lehren und er gründete eine Studiengruppe, welche fortan alle Publikationen von Robert Kurz, Roswitha Scholz

und der Krisis-Gruppe (nach 2004: Exit!), welche übersetzt worden waren, gemeinsam rezipierten. Diese Gruppe existiert seit nunmehr zwanzig Jahren. Um die Übersetzungen kümmert sich hauptsächlich Boaventura Antunes aus Portugal – ohne diese Übersetzungen wäre es uns nicht möglich gewesen, uns genauer mit der Wert-Abspaltungskritik zu beschäftigen.

Es ist uns wichtig zu erwähnen, dass wir nicht versuchen, die Wert-Abspaltungskritik als Methode für Forschungen hier an der Uni ‚anzuwenden': wir versuchen, den Kapitalismus mithilfe der Wert-Abspaltungskritik zu kritisieren und unsere Einbindung in diesen von einem negativen Standpunkt aus zu begreifen, um die Gesellschaft dadurch als negative „konkrete Totalität" verstehen zu können (vgl. R. Scholz: Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute, in Exit!, Heft 6, Bad Honnef 2009). Dies ermöglicht es uns, diese surreale Wirklichkeit in ihrer Selbstentfaltung als immanenten Widerspruch zu erfassen – ein Widerspruch, welcher nun seine finale Krise erreicht.

Auch ist es uns wichtig klarzustellen, dass wir der von Roswitha Scholz in ihrem 2014 erschienenen Text „Fetisch Alaaf!" dargelegten Kritik an der Naturalisierung der kapitalistischen Gesellschaft im akademischen Positivismus und dem wissenschaftlichen Denken zustimmen. Wir müssen diese Kritik ernst nehmen, während wir gleichzeitig – in durchaus widersprüchlicher Form – versuchen, Nischen im akademischen Bereich zu finden, um die Wert-Abspaltungskritik in der momentanen kapitalistischen Vergesellschaftung weiterzuführen. Hierbei stellt sich vor allem die Frage, ob es möglich ist, negativ zu denken und negative Kritik zu üben, ohne dass diese jedoch zu einer positiven Anwendungsmethodik verkommt wie es der Akademiebetrieb mit jedem Inhalt tut, selbst mit dem immanent kritischen.

Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise Eine Lesart der Freud'schen Psychoanalyse aus wert-abspaltungskritischer Sicht

Leni Wissen

Einleitung

Dieser Artikel speist sich aus zwei Motivationen. Zunächst geht es darum, die ‚sozialpsychische Matrix' des bürgerlichen Subjekts anhand einer aus wert-abspaltungs-kritischer Sicht entwickelten Lesart der Freud'schen Psychoanalyse zu bestimmen. Hintergrund dieses Unterfangens ist die Einsicht, dass die kapitalistische Gesellschaft zwar von der objektiven Dynamik der Wert-Abspaltungs-Form getragen ist, sich aber daraus aufgrund des dialektischen Verhältnisses von Wert und Abspaltung kein Determinismus der gesellschaftlichen Verläufe ergibt. Dies bedeutet im Speziellen, dass das Denken, Handeln und Fühlen von Menschen nicht unmittelbar aus der Form der Wert-Abspaltung abgeleitet werden kann – und dennoch ist die kapitalistische Veranstaltung getragen von Menschen, die in ihrem Denken, Handeln und Fühlen die abstrakten Kategorien der Wert-Abspaltung ganz alltäglich reproduzieren, ohne dass ihnen dies bewusst wäre. Es stellt sich also die Frage, wie die abstrakten Kategorien bis in das Fühlen, Denken und Handeln von Menschen hinein verinnerlicht werden, oder anders gefragt, wie das Subjekt überhaupt zum Subjekt wird.

Weil die Form kapitalistischer Vergesellschaftung sich nicht abstrakt, sondern vermittelt mit ihren empirischen Verläufen zeigt, unterliegen auch das Subjekt und seine sozialpsychischen Vermittlungen der Prozesshaftigkeit kapitalistischer Vergesellschaftung. Hieraus speist sich die zweite Motivation des Textes. Denn im Zuge der postmodernen Krisenprozesse hat sich eine neue sozialpsychische Formation des Narzissmus breit gemacht. Im Spiel mit Differenzen und im Fahrwasser des Dekonstruktivismus konnte sich ein narzisstischer Sozialtypus prächtig entwickeln. Das ständige Basteln an der eigenen Identität wurde zur Tugend – ja geradezu zu einem Beweis für die eigene Flexibilität. Das ständige Neu-Entwerfen des eigenen Lebens war dabei Ausdruck eines narzisstischen Sozialcharakters. Mittlerweile ist klar, dass die Ausbreitung des narzisstischen Sozialtyps bei weitem nicht so harmlos ist, wie es im bunten (Maskaraden-)Treiben der Postmoderne seit den 1980/90er Jahren vielleicht noch erscheinen konnte. Die Kriseneinbrüche seit den späten 2000er Jahren haben die Illusion einer nicht enden wollenden Party zerstört, und die Krisenrealität bricht immer drastischer hervor. Diese Konstellation trifft auf einen narzisstischen Sozialcharakter, der aufgrund seines fragilen Ichs sehr kränkungs- und bedrohungsanfällig ist. Dem narzisstischen Sozialcharakter ist es dabei inhärent, dass er von der einen Position zur anderen unmittelbar übergehen kann – vor allem dann, wenn er sich bedroht sieht. Damit aber ist ein narzisstischer Sozialtypus, dem immer mehr Möglichkeiten, sein fragiles Ich am Leben zu halten, wegbrechen, sehr anfällig dafür, seine narzisstischen Ohnmachtsängste in ‚neue' Eindeutigkeiten zu bannen. Und gerade dies ist eine Einfalltür für Antisemitismus, Antiziganismus, Rassismus, Antifemi-

nismus, Neofaschismus, etc.. Nicht zuletzt aus diesem Grund bedarf es einer Kritik des narzisstischen Sozialcharakters vor dem Hintergrund einer radikalen Subjektkritik.

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. Bereits Karl Marx hatte auf die Möglichkeit einer ‚inneren Schranke des Kapitals' hingewiesen; die Krisentheorie der Wert-Abspaltungs-Kritik 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 Wert-Abspaltungs-Kritik vielfach hingewiesen worden.

Die Auswirkungen der postmodernen Krisentendenz sind längst nicht mehr nur in der sogenannten Peripherie zu beobachten, sondern zeigen sich mehr als deutlich auch in den Zentren. Symptome des weltweiten Krisenprozesses sind hierzulande Arbeitslosigkeit bzw. die Ausbreitung prekärer Beschäftigungsverhältnisse, die Aushöhlung des Sozialstaats und die mit diesen Prozessen verbundene ‚Rückkehr der Armut', die ohnehin nur in einem kleinen Teil der kapitalistischen Geschichte – und auch nur für einen kleinen Teil der Weltbevölkerung – als überwunden imaginiert werden konnte, und nun auch die Konfrontation mit den Flüchtlingsdramen und Amokläufen vor der Haustür. Trotz der weltweit und auf den verschiedensten Ebenen sich mehr als deutlich zeigenden Krisenphänomenen 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 – ja sogar heftigsten Anfeindungen ausgesetzt 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. Das heißt, es wird nicht gefragt, worum es in der Sache geht – von einer Analyse des Zusammenhangs mit der gesellschaftlichen Totalität ganz zu schweigen. 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 bzw. Verantwortliche identifiziert werden. Damit ist ein komplexes Problem handhabbar geworden. Es kann scheinbar durch unmittelbares Handeln gegenüber den Schuldigen aus der Welt geschafft werden. Statt der Einsicht, dass es in der Wert-Abspaltungs-Form keine Lösungen geben kann, wird versucht, die entstehende Ohnmacht handlungsfetischistisch zu bannen. Auch dies sind Hinweise darauf, warum sich Pegida, AfD etc. schnell ausbreiten konnten: bieten sie doch einfache Erklärungen und Lösungen, die es sogar noch erlauben, rassistische, antimuslimische, antisemitische etc. Affekte loszuwerden.

Diese aggressive Verdrängung inhaltlicher Fragen tritt stets im Verbund mit einem ebenso aggressiven „Nettigkeitsterrorismus“ – einem Begriff von Daniel Späth – auf. So scheint es geradezu eine Harmoniesucht zu geben, die alle Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten einzuebnen droht. Der allgemeine Betroffenheitskult scheint diese Tendenz weiter anzufeuern. Inhalte können nur noch unter unmittelbarem Bezug auf das eigene Selbst wahrgenommen und verarbeitet werden: passen sie ins eigene ‚Selbst‘-Konzept, kommt es zu unmittelbaren Identifizierungen, passen sie nicht, werden sie vernichtet, und, wenn sie nicht verstanden werden, muss dies entweder am Vermittler liegen, denn das eigene gigantische Selbst versteht schließlich alles und sofort – oder aber der Inhalt wird als Zumutung, Beleidigung oder gar als Kränkung erlebt, was erst recht ein entsprechendes Licht auf den Vermittler wirft. Und da man ja ‚nett‘ zueinander ist, war es überhaupt nicht ‚nett‘, einen so komplexen Gedanken überhaupt zu äußern und eventuell wird er gar als ein persönlicher ‚Übergriff‘ gewertet. In diesem Prozess sind dann alle inhaltlichen Fragen zu persönlichen Angelegenheiten geworden.

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 ein Licht darauf, warum es radikale Gesellschaftskritik, die auf die innere Schranke der Wert-Abspaltungs-Vergesellschaftung 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.

- Auch wenn der Begriff der Postmoderne bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts auftaucht, ist mit diesem Begriff ein epochaler Bruch innerhalb der Binnengeschichte des Kapitalismus angedeutet, der mit den neoliberalen Reformen gesellschaftlich zum Durchbruch gekommen ist. 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…
- Die Flucht des Finanzkapitals in das ‚Reich der Spekulationen' – eine Entwicklung, die schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts deutliches Krisenanzeichen war – ist ein Hinweis darauf, wie unrentabel reale Investitionen geworden sind. Die Kapitalakkumulation verlagert sich von realen in spekulative Räume und wird so zur Simulation. Die Fragilität dieser simulierten Kapitalakkumulation wird immer wieder deutlich, wenn die Blasen zu platzen beginnen und plötzlich aus dem Finanzhimmel ganz reale Katastrophen herausbrechen.
- Auch die Prozesse der Globalisierung konnten dabei die in sich widersprüchliche Dynamik der kapitalistischen Produktionsweise nicht kompensieren. Dennoch wirkte sich die Globalisierung auf das gesellschaftliche Leben aus: mit den neuen Technologien und v.a. dem Internet sind neue Vernetzungsmöglichkeiten entstanden, die weniger an regionale Zusammenhänge gebunden sind.
- 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. Dies bedeutet wiederum für die Einzelnen, dass es an ihnen liegt, sich für den Arbeitsmarkt bereit, fit und gesund zu halten. Nicht mithalten können ist Ausdruck einer schlechten Work-Life-Balance und kein Problem objektiver Zwangslagen. Die Verschiebung der Verantwortung hin zu den Einzelnen erzwingt 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. Sie ist enormen Auflösungsprozessen ausgesetzt. Hohe Scheidungsraten, das weitverbreitete Phänomen der ‚alleinerziehenden Mütter' und sogenannte Patch-Work-Familien sind Ausdruck dieses Prozesses. Die Familie hat 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 Smartphone u.ä., die die 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 auf breiter Ebene als Bedrohung wahrgenommen zu werden. 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 Therapeuten bis hin zur Psychiatrie geschleift, um mit der Diagnose ‚Störung des Sozialverhaltens' und/oder ‚ADHS' belegt und medikamentös ruhig gestellt zu werden.
- Das fast allgemein zu bezeichnende Unvermögen, mit anderen verpflichtend in Kontakt zu treten, deutet bereits auf narzisstische Charakterstrukturen hin. Es lässt sich an allen Ecken und Enden beobachten, wie Menschen die Welt ausschließlich in Bezug auf ihr eigenes Selbst wahrnehmen und verarbeiten können. Das deutet darauf hin,

dass zwischen innen und außen nicht klar unterschieden werden kann. So kann jedes Objekt (ein anderer Mensch oder auch Inhalt u.a.) zu einer unmittelbaren Bedrohung für das eigene leicht kränkbare ‚narzisstische Selbst' werden.

- Es ist nicht zufällig, dass der Begriff des ‚Selbst' schon öfter gefallen ist. Zu diesem Begriff gibt es eine Geschichte: So waren es die Ich- und Selbstpsychologie, die aus Freuds konflikthaft gedachtem Ich ein idealistisch konstruiertes Selbst machten, das dann simpel positivistisch als gesetzt gilt. Es gibt in der Ich- und Selbstpsychologie kein ‚Ich, das sich (konflikthaft) entwickelt'. Vielmehr ist das Ich bzw. Selbst schon immer da, und es kommt lediglich darauf an, die Selbstentfaltungspotentiale, die dem vom himmelgefallenen Selbst von Geburt an innewohnen, abzurufen. Wer also in der Arbeitsgesellschaft nicht mithalten kann, hat nur einfach noch keine Möglichkeit gefunden, seine Selbstentfaltungskräfte zu aktivieren.
- 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 2013/zuerst 2007)
- Ausdruck dafür 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, 14f). Die Depression ist somit eine „Krankheit der Verantwortlichkeit, in der ein Gefühl der Minderwertigkeit vorherrscht" (ebd., 15).
- Mit dem Erstarken der Depression sind bereits Markierungen gesetzt, die die Richtung für eine Veränderung auf der Ebene des Sozialcharakters angesichts der postmodernen Krisenprozesse angeben. Auf pathologischer Ebene drückt sich die Verschiebung hin zum narzisstischen Sozialtypus in einer Verschiebung von neurotischen hin zu depressiven Erkrankungen aus. 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" (ebd., 20).
- 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 – psychoanalytisch gesprochen ist die Depression Aus-

druck einer Unfähigkeit, Objekte libidinös zu besetzen. Ein Objekt kann aber nur libidinös besetzt werden, wenn es als ein Objekt außerhalb des narzisstischen Universums wahrgenommen werden kann.

- Für Freud war die Melancholie, die in ihrer Symptomatik eine gewisse Ähnlichkeit mit der Depression hat, gewissermaßen eine klinische (also pathologische) Form der Trauer. Die Unterscheidung zwischen Trauer und Melancholie 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). Dieser Prozess läuft bewusst. Bei der Melancholie geht es 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).
- Das, was Freud in Bezug auf die Melancholie im Jahre 1917 geschrieben hat, gilt in Bezug auf die Depression allemal. Die Depression ist Ausdruck einer Leere, die die Kehrseite der dauerhaften Überforderung ist, an sich selbst arbeiten und sich optimieren zu müssen.
- Die ständigen Betroffenheitskundgebungen sind dabei Ausdruck des Unvermögens, das, was ‚betroffen' macht, zu benennen – dies zu können, würde voraussetzen, die Welt nicht ausschließlich aus dem eigenen narzisstischen Universum heraus wahrzunehmen und die Welt der Objekte als außerhalb des eigenen Ichs existierende anzuerkennen. Mit dem Unvermögen, die Welt der Objekte als außerhalb des eigenen narzisstischen Universums existierende anzuerkennen, brechen auch die Möglichkeiten von Reflexion weg: Probleme, Belastungen, verwirrende Erfahrungen etc. können nicht mehr benannt, nicht mehr zur Sprache gebracht werden. Alles bleibt diffus, irgendwie geht's einem halt nicht gut, einem ist alles zu viel, man hat einfach keine Lust mehr, irgendwas zu tun.
- Eine andere Art der narzisstischen Verbeitung ist in seiner Extremform der Amok. Hier agiert sich ein narzisstischer Größenwahn aus, der seine Selbstsetzung über seine Selbstvernichtung und die Vernichtung anderer vollzieht.

Aus all diesen Prozessen heraus ist der narzisstische Sozialcharakter als Kind der Postmoderne entsprungen. Die postmodernen Verhältnisse sind vor allem Ausdruck der objektiven Krisendynamik der Wert-Abspaltungs-Vergesellschaftung. Und auch nur unter Berücksichtigung dieser Krisendynamik kann es gelingen, den Siegeszug des Narzissmus zu verstehen. Denn die Ausbreitung des narzisstischen Sozialtypus ist Ausdruck des zerfallenden bürgerlich-kapitalistischen Subjekts, das sich unentwegt sein eigenes Grab schaufelt. Der Narzissmus ist somit zum letzten Ausweg für das sich zersetzende Subjekt der Wert-Abspaltungs-Gesellschaft geworden.

Wert-Abspaltungs-Kritik und Psychoanalyse

Wert-Abspaltungs-Kritik fokussiert auf die Analyse und Kritik der kapitalistisch konstituierten Totalität. Dabei wird gerade kein universalistischer Totalitätsbegriff bedient. Wert-Abspaltungs-Kritik 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.

Dieses Totalitätsverständnis resultiert aus der Einsicht, dass die kapitalistisch-patriarchale Veranstaltung bis in alle gesellschaftlichen Sphären hineinwirkt – und damit auch bis in die Triebstruktur hinein, die durch ein ‚gesellschaftliches Unbewusstes‘ getragen, angetrieben und reproduziert wird. Um die Frage zu klären, warum Menschen in ihrem alltäglichen Handeln, Fühlen und Denken die kapitalistischen Formprinzipien reproduzieren, bedarf es somit der Klärung verschiedener Ebenen: der Formebene, der Ebene des Subjekts als Handlungsträger des warenproduzierenden Patriarchats, der ideologischen, der kulturell-symbolischen und sozialpsychologischen Ebene. Dabei müssen all diese Ebenen immer wieder in Bezug auf die aktuellen Erscheinungen und Entwicklungen – also auf die ‚konkrete Totalität‘ hin, die versucht, dem Einzelnen stattzugeben, ohne dabei den Bezug zur Totalität zu verlieren – befragt werden.

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 deren 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 wert-abspaltungs-kritischer 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 Form des Subjekts prägen. Zugleich sind sie Ausdruck zugrundeliegender Triebdynamiken und -konflikte.

Die Freud’sche Libidotheorie aus wert-abspaltungs-kritischer Sicht

Zunächst einmal ist zu klären, in welcher historischen Situation Freud die Psychoanalyse 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 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 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. Die Aufklärung hat das moderne Subjekt 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 Form 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 psychische Form vor, in der die psychische Vermittlung stattfindet.

Die sozialpsychologische Ebene kann dabei jedoch nicht aus dem Subjektbegriff abgeleitet werden. Dies verbietet sich zum einen vor dem Hintergrund einer Kritik an ableitungslogischem Denken. Zum anderen ist die psychische Form dem Subjekt in gewisser Weise aber auch vorgängig, insofern sie die Voraussetzung ist, um Subjekt zu werden. Im Blick sind die Prozesse der Subjektgenese bzw. der Reproduktion des Subjekts als ‚Handlungsträger' der kapitalistisch-patriarchalen Veranstaltung. Und dies gilt sowohl auf ‚individueller Ebene' (also in Bezug auf die Frage, warum Menschen immer wieder die Subjektposition ausbilden und in ihrem Denken, Handeln und Fühlen reproduzieren) als auch auf der Ebene der Entstehung der psychischen Form selbst. Letztere ist wie oben bereits angedeutet im Kontext der Durchsetzung des modernen Patriachats entstanden. Getragen bzw. reproduziert wird die sozialpsychische Matrix des Subjekts dabei nicht zuletzt von einem ‚gesellschaftlich Unbewussten', das ebenfalls Resultat der real geforderten Triebunterdrückung ist (s.o.) und 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 Wert-Abspaltungs-Struktur. Dennoch hat Freud einen Blick für die geschlechterdifferente psychosexuelle Entwicklung. So beschreibt er entlang des Ödipuskomplexes ‚männliche' und ‚weibliche' Libidoschicksale.

Bevor ich auf die geschlechterdifferenten Verläufe der psychischen Entwicklung eingehe, möchte ich anmerken, dass, wenn ich im Folgenden von ‚Männlichkeit' und ‚Weiblichkeit' spreche, es 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 dann 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. Diese männlichen Projektionen sind zunächst Ausdruck davon, dass die Abspaltung des Weiblichen der Konstitution des (männlichen) Subjekts vorausgeht. Sie zeigen aber auch, dass die Abspaltung des Weiblichen nicht ein einmal vollzogener Akt ist, sondern auf ständige Wiederholung drängt. Insofern ist ‚Weiblichkeit' nicht zufällig ein ‚dunkler Kontinent' und soll/muss es auch bleiben.

Dies hat Folgen für die weibliche psychosexuelle Entwicklung und deren Analyse. So muss ‚Weiblichkeit' den Anforderungen von männlicher Seite entsprechen und darf nichts ‚Eigenes' außerhalb des ‚männlichen' Einzugsgebiets sein. In diesem Sinne ist es schon fast absurd, überhaupt von einer ‚weiblichen psychischen Form' zu sprechen, besteht diese Form doch v.a. darin, ‚formlos' sein zu müssen. Dies spiegelt sich auch in dem ‚weiblichen' Libidoschicksal wider, wie es Freud beschrieb: Im männlichen Verlauf gibt das männliche Kind unter der vom Vater ausgehenden Drohung der Kastration das Begehren, das es auf die Mutter richtet, auf, 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 angelas-

tet 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. Somit strukturiert der Phallozentrismus die weibliche ‚formlose' psychische Form.

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). Dieser Aussage ist in Teilen zuzustimmen; denn natürlich ist die weibliche psychosexuelle Entwicklung auf die der Frau zugedachte Rolle abgestimmt. 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 sind es. Insofern wäre es auch verfehlt, Freud einfach in die Tonne zu werfen, 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 ‚Weiblichkeit' und ‚Männlichkeit' zeigt sich die Wert-Abspaltungs-Struktur selbst. Somit wäre es vollkommen verfehlt, in der ‚Weiblichkeit' ein irgendwie ‚Besseres', gar ‚Nicht-Identisches', zu suchen – hierauf hat auch Roswitha Scholz immer wieder verwiesen. Für eine Kritik am kapitalistischen Geschlechterverhältnis bedeutet dies, dass ‚Männlichkeit' und ‚Weiblichkeit' als zwei Pole innerhalb der Wert-Abspaltungs-Vergesellschaftung 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 diesen 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

Nun dürfte klar sein, dass auch die ‚sozialpsychische Matrix' des Subjekts den postmodernen Krisenprozessen nicht standhalten 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: 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 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, sowohl für die ‚weiblichen' als auch für die ‚männlichen' Charaktere gelten. Ihnen ist gewissermaßen das hohe Maß an ‚Selbst'bezüglichkeit als Ausdruck des Narzisstischen gemein.

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 Ichkonstitution benennt Freud den ‚primären Narzissmus'. Denn dieser – so schreibt Lili Gast als Deutung von Freuds Gedankengang – „leitet einen prozessualen Selbstbezug in der objektalen Selbstwahrnehmung ein, der letzten Endes in der Konstitution von Subjektivität mündet" (Gast 1992, 52). Sobald das Ich zu einer ersten Konstitution gelangt, ist es ein narzisstisches. In Freuds Ich-Begriff ist der Narzissmus als antreibender Motor fest eingeschrieben. Allerdings sah Freud die Überwindung des primären Narzissmus als zentralen Schritt der Ich-Entwicklung an. In Bezug auf die sozialpsychische Matrix des postmodernen Subjekts ist nun von einer Dominanz eines ‚narzisstischen Ichs' als Träger der psychischen Vermittlung auszugehen – einem ‚Ich' also, das sich tatsächlich nicht im oben beschriebenen Sinne ‚Ich' nennen kann.

Vor dem Hintergrund des Narzissmus erhellt sich dann auch, warum sich ein solcher Unmittelbarkeitswahn, wie ich ihn ober beschrieben habe, dermaßen ausbreiten kann. Denn dieser geht mit einer psy-

chischen Struktur einher, die ebenfalls auf Unmittelbarkeit drängt. Freud beschreibt die ‚Subjekt-Objekt-Einheit' des primären Narzissmus als entwicklungsspezifische ‚Realitätsverkennung' bzw. ‚-umdeutung' (vgl. ebd. 52ff. bzw. Freud, GW X, 137ff.). Dies bedeutet für die Welt der Objekte, dass diese von der narzisstischen ‚Subjekt-Objekt-Einheit' nur unmittelbar einverleibt werden kann bzw. abgewehrt und (psychisch) vernichtet werden muss, wenn sie die narzisstische Integrität bedroht.

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 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, dass Vergangenes und Unbewusstes hoch gespült werden, wenn es die Gegenwart verlangt oder zulässt. Dies bedeutet banal gesprochen, dass ‚alte', eigentlich ‚gelöste' Konflikte unter dem Eindruck einer veränderten Realität wieder virulent werden können und nun neue Bahnen der Verarbeitung bzw. Verdrängung nehmen. So ist 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 bleiben. Dass es gerade die ‚narzisstischen Bahnen' sind, die genommen werden, hat mit einer Realität zu tun, die auch aufgrund ihrer Komplexität und Aussichtslosigkeit zu narzisstischen Positionen drängt.

Gerade der postmoderne-narzisstische Typus kann angesichts der allgemeinen Flexibilisierungs- und Individualisierungsprozesse nicht als starre Figur gedacht werden, insofern das postmoderne Subjekt 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'. Daher ist es auch gar nicht verwunderlich, dass sich Ich-, Selbst- und Objektbeziehungspsychologie gegen eine Triebtheorie durchsetzen konnten. Die weitreichende Bereinigung der psychoanalytischen Theorie vom Triebbegriff entspricht den realen Entwicklungen einer Fokussierung auf das eigene narzisstische Selbst. Diese Entwicklungen sind von Ich-, Selbst- und Objektbeziehungstheorien affirmativ aufgenommen – bzw. vorweggenommen – worden, und so können diese Theorien als Anpassungstheorien an die postmodernen Zumutungen interpretiert werden. Dies zeigt sich beispielsweise auch darin, dass diese

Theorien – ob nun intendiert oder nicht – Eingang in die ‚neue Managementliteratur' gefunden haben und somit auch Teil des geistesgeschichtlichen Hintergrunds des „unternehmerischen Selbst" (vgl. Bröckling 2008) sind.

Die Bereinigung der psychoanalytischen Theorie vom Libidobegriff im Kontext von Ich-, Selbst- und Objektbeziehungspsychologie heißt dabei aber keinesfalls, dass mit der Entledigung des Begriffs die Sache selbst verschwunden wäre. Der ‚Trieb' bzw. die von ihm in Gang gesetzte 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-Abspaltungskritik 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 – auch begünstigt durch Gendertheorie und queer – tatsächlich zu einer Angleichung der geschlechtlichen Codes ‚männlich' und ‚weiblich' gekommen ist. Frauen wie Männer scheinen 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. Die Frage ist, wie sich diese Angleichung der geschlechterdifferenten Codes mit dem narzisstischen Sozialcharakter vermittelt. Psychoanalytisch betrachtet, kennt das primär-narzisstische Stadium noch keinen Geschlechtsunterschied. So entwickelt sich auch der narzisstische Sozialcharakter nicht einfach in den starren Bahnen ‚männlich' und ‚weiblich'.

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 differenten Geschlechterformen und deren Hierarchisierung einfach verschwunden wären. Der narzisstische Sozialcharakter ist ja gerade dadurch gekennzeichnet, dass er vollkommen unvermittelt von einem ins andere Extrem übergehen kann, da seine Objektbindungen – euphemistisch ausgedrückt – recht locker sitzen. Auch wenn das primär-narzisstische Stadium den Geschlechtsunterschied nicht kennt, so kennt es aber 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. Und unter der Vorherrschaft des ‚Phallus' können im Kontext der Wert-Abspaltungsgesellschaft 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 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. 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.

Der Einfall von gender und queer hat nicht nur einer Ausbreitung des narzisstischen Sozialcharakters Vorschub geleistet, sondern den Feminismus – obwohl er plötzlich prominent wurde – in eine Situation gebracht, in der er einmal mehr ums Überleben kämpfen muss. Vermittelt über die Gender-Theorie wurde die postmoderne Verdrängung aller Inhalte und eines Wahrheitsanspruchs in den Feminismus getragen und trieb hier ihr Unwesen. Jetzt ist es gerade die Gender-Theorie, die nicht erklären kann, 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-Theorien auch die Verwilderung des Patriarchats entgehen bzw. können sie die einzelnen 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 der ‚Verwilderung des Patriarchats' zu stellen und wahrzunehmen, wie diese sich ausagiert. 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 ihren Ausdruck findet. Sucht und Gewalt sind alltägliche Phänomene männlicher Krisensubjektivität – ein Konglomerat, das in Deutschland auch in der Kölner Silvesternacht 2015/16 eine Rolle

gespielt haben dürfte. Es zeigt sich, dass Sublimierungsmöglichkeiten und damit Hemmschwellen für das unmittelbare Ausagieren von Affekten wegbrechen. Dies ist Ausdruck des Narzisstischen, wie ich zu zeigen versucht habe. 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. (‚Trümmerfrauen' waren auch Krisenverwalterinnen, aber sie konnten noch etwas aufbauen.) 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, Anfeindungen 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 managt. In diesem Kontext dürften auch Studienergebnisse, dass Frauen in Deutschland doppelt so oft unter Depressionen leiden als Männer, erklärbar werden. Die Depression ist Ausdruck des narzisstischen Umgangs mit den benannten auch widersprüchlichen Dauerüberforderungen. Die Depression stellt eine ‚weibliche' Variante des Narzissmus dar, auch wenn ebenfalls Männer immer mehr von Depressionen betroffen sind. Gerade was einen ‚weiblichen Narzissmus' angeht, müsste noch Einiges geklärt werden. So wäre zum Beispiel auch nach den weiblichen Wegen des narzisstischen Ausagierens von Aggressionen zu fragen. Es scheint eine gewisse ‚weibliche' Tendenz zu geben, Aggressionen durchaus unmittelbar loswerden zu können, aber auf eine Weise, in der die Aggressionen nicht offen ausagiert werden. Es handelt sich eher um etwas wie eine ‚narzisstisch-passive Aggressivität', die sich von vornherein, weil eben nicht offen, jeder Reaktion und Auseinandersetzung entzieht und sich damit als konfliktunfähig zeigt.

Auch wenn in Bezug auf die neusten Verwirrungen des Geschlechterverhältnisses auf sozialpsychologischer Ebene 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. Das Ergebnis dieser Widersprüchlichkeit ist der Narzissmus als letz-

ter Halt des Krisensubjekts: nur über ihn kann sich das zerfallende Subjekt noch als handlungs-, denk- und fühlfähig gerieren.

ANMERKUNGEN/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 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, Nr. 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, Nr. 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.

VIII. Die Frage nach Alternativen

Wir müssen doch etwas tun!
Handlungsfetischismus in einer reflexionslosen Gesellschaft

Herbert Böttcher

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.

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 Handlungsträger*innen, 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 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.

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 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 Selbstzweck 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 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 durch die Fetischformen und deren Mechanismen, bezieht sich nicht auf den gesellschaftlichen Charakter ihres Handelns, sondern auf das vorgegebene immanente Kalkül nach den vorgegebenen Kriterien in diesen apriorischen 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 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 Not-

wendigkeiten 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 ntentionalität 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 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 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 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 PingPong-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[17]. 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.[18]

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’ Politiker*innen, ‚den’ Bankern etc. Die reflexionslose Wut besorgter Bürger*innen 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 Lohnarbeiter*innen zwischen wechselnden Lohnarbeitsverhältnissen, Scheinselbständigkeit und staatlichen Leistungen auf dem Markt zirkulieren müssen – in Verhältnissen, in denen jeder zum „Kleinbürger seiner selbst“ wird[19], der als individualisiertes Humankapital auf konkretisierende rechtspopulistische Parolen ansprechbar ist.
- 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.“[20] 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[21].

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 margina-

lisiert, 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 vermeintlichen 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 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."[22]

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[23]. In dieser Matrix sind inhaltliche Fragen nur dann bedeutsam, wenn sie „in unmittelbarem Bezug auf das eigene Selbst wahrgenommen und verarbeitet werden"[24] 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 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 Anti-

intellektualismus, 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[25]. 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. ‚sozialräumlichen 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 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"[26]. 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"[27]. 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"[28]. 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.

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."[29] 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"[30].

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 sozialen 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 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"[31]. 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 der Theologie) verstanden wurde – „zum Aschenputtel un- und vorwissenschaftlicher Prämissen und Lebensformen, denen sie als Legitimationsmagd zu dienen hat"[32].

„Dass Theorie ihre Selbständigkeit zurückgewinnt, ist das Interesse von Praxis selbst", heißt es in Adornos „Negativer Dialektik"[33]. 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"[34]. 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."[35] 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"[36].

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."[37]

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 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.

Christ*innen, 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"[38]. 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"[39]. 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 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.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

[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.

[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.

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

[9] V*gl. 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, Heft 2, Bad Honnef 2005, 162-235, 210.

[11] Ebd., 209f.

[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, Hamburg 2013, 19-34, 26.

[13] *Robert Kurz*, Die antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Krisenimperialismus: Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretsichen 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.

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

[16] *Robert Kurz*, Das Ende der Theorie. Auf dem Weg zur reflexionslosen Gesellschaft, in: ders., Weltkrise und Ignoranz, Berlin 2013, 60-67. 66.

[17] *Vgl. u.a. Tomasz Konicz,* Der Blick gen Süden als Ausblick in Zukunft. Die ‚gescheiterten Staaten' der Peripherie sind das vorläufige Endprodukt eines langfristigen Krisenprozesses des gesamten kapitalistischen Weltsystems, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Die Frage nach dem Ganzen, Koblenz 2018, 17-37.

[18] *Bistum Trier – Pressedienst Koblenz* vom 11.12.2015.

[19] *Vgl. Robert Kurz*, Die Heuschreckenplage, in: Neues Deutschland vom 20.5.2005.
[20] *Robert Kurz*, Du bist billig, Deutschland, in: Neues Deutschland vom 30.9.2005.

[21] *Vgl. Robert Kurz*, Wirtschafts- und Fussballpatriotismus, in: Neues Deutschland vom 30.6.2006.

[22] *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, Heft 14, 2017, 29-49, 31.

[23] Vgl. ebd.

[24] Ebd.

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

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

[27] *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.

[28] *René Buchholz*, Falsche Wiederkehr der Religion. Zur Konjunktur des Fundamentalismus, Würzburg 2017.

[29] *Robert Kurz*, Weltordnungskrieg. Das Ende des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Bad Honnef 2003, 435.

[30] *René Buchholz*, a.a.O., 148.

[31] *Theodor W. Adorno*, zitiert nach Buchholz, a.a.O, 141.

[32] *Claus Peter Ortlieb*, Ein Vorwort zur Erinnerung an Robert Kurz (1943-2012), in: Robert Kurz, Der Tod des Kapitalismus, a.a.O., 6-17, 11.

[33] *Theodor W. Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt 1966, 146f.

[34] Ebd., 146.

[35] *Robert Kurz*, Grau ist des Lebens goldner Baum, 102f.

[36] *Theodor W. Adorno*, Negative Dialektik, a.a.O., 147.

[37] Ebd., 206.

[38] *Karl Marx*, Das Kapital, Erster Band, 385.

[39] *Theodor W. Adorno*, Negative Dialektik, 395.

Kategoriale Kritik und die notwendige Frage nach Alternativen zum Kapitalismus[1]

Thomas Mayer

1. Ausgangslage: Krise und Kritik

Je weiter die Krise voranschreitet, umso weniger scheinen große Teile der Linken – von anderen Zusammenhängen ganz zu schweigen – in der Lage zu sein, die innere Schranke des Kapitals und die Tragweite der sich seit 2008 immer mehr verschärfenden Krise zur Kenntnis zu nehmen. Verdrängung, Nichtwahrhabenwollen oder dem Festhalten an anachronistischen Identitäten u. dgl. scheinen da als Hintergrund auf. Vielmehr noch wird deutlich, dass sich nicht wenige als willige Opportunisten den Krisenverwaltungsregimen andienen (Green New Deal etwa: vgl. Konicz 2020a). Dabei gilt heute mehr denn je, eine soziale Emanzipation gegen die Realkategorien des kapitalistischen Systems (Wert, Abspaltung, Arbeit, Staat usw.) zu formulieren und anzustoßen. Die theoretische Kritik ist dabei angehalten bezüglich sozialen Protesten eine Vogelperspektive, ein kritisches Distanzverhältnis einzunehmen, nicht um sich im Elfenbeinturm der Begriffe einzuschließen, sondern um mit der bisherigen kapitalistischen Weltveränderung und -zerstörung Schluss zu machen. Es ginge der theoretischen Kritik dabei darum, bestehenden sozialen Protesten einen Spiegel entgegenzuhalten, um ihnen „ihre eigne Melodie vor[zu]singe[n]“ (Marx 1958, 381). Dazu sind die Grenzen jener Proteste in der Waren- und Abspaltungsform auszubreiten sowie die Notwendigkeit aufzu zeigen, die Erfüllung sozialer und materieller Bedürfnisse gegen ihre ‚Finanzierbarkeit‘ einzufordern, zumal diese mehr und mehr an Grenzen stößt. Denn: „Ohne durch das Purgatorium einer radikalen Kapitalismuskritik […] hindurchgegangen zu sein, werden sich Alternativen nicht ‚denken‘ und schon gar nicht ‚machen‘ lassen“ (Böttcher 2015, 129). Alle sog. Alternativen zum Kapitalismus sind daran zu bemessen, ob sie in der Lage sind, den in diesem Text angedeuteten Problemhorizont überhaupt zu formulieren. Schaut man sich mutmaßliche Alternativen an, wie etwa die Postwachstums- und Commonsbewegung (vgl. Meyer 2021) oder Christian Felbers Gemeinwohlökonomie (vgl. Kloos 2018; vgl. auch Hüller 2014), so ist davon leider nicht wirklich etwas zu sehen.

2. Grenzen von Protest

Bei Protesten gegen ‚Mietenwahnsinn‘ oder gegen den ‚Pflegenotstand‘ ist es naheliegend, sich zu solidarisieren, wobei das nicht ausschließt, sie zugleich ideologiekritisch zu durchdringen und ihnen jede Solidarität aufzukündigen, wenn sie etwa dahin kämen, ‚Bill Gates‘ oder ‚die Rothschilds‘ für die sozialen Katastrophen verantwortlich zu machen. In anderen Fällen ist eine Solidarisierung von vornherein wesentlich schwieriger: So können Forderungen, sich (weiterhin oder besser) in der kapitalistischen Form reproduzieren zu können, problematische Konsequenzen haben, wenn z. B. Arbeiter*innen gegen die Schließung einer Autofabrik protestieren oder wenn Gewerkschaften sich für Umweltzerstörung aussprechen, weil dies ‚Arbeitsplätze‘ versprechen oder sichern würde. Die in den letzten Jahren formulierte Debatte, die Interessen der ‚Arbeiterklasse‘ im Rahmen einer ‚Neuen Klassenpolitik‘ wieder ernst zu nehmen (vgl. Scholz 2020; vgl. auch Meyer

2019), ist daher von vornherein inkonsistent, wenn man zugleich beansprucht, Umweltzerstörung zu kritisieren.

Damit ist schon eine unumgängliche Ambivalenz angedeutet: Einerseits muss man soziale Kritik praktisch (noch) in bürgerlichen Formen einfordern (Mindestlohn, Arbeitnehmerrechte, Sozialversicherungen usw.). Andererseits sind diese Formen obsolet und soziale Bedürfnisse (Essen, Wohnen usw.) lassen sich immer weniger in diesen geltend machen und selbst dies nur unter absurden Restriktionen und ‚Verrechnungen' aller Art. Es sollte mittlerweile offensichtlich sein, dass angesichts von Klimakatastrophe, faschistoiden Entwicklungen, failed states usw. eine Umverteilung des kapitalistisch produzierten ‚Reichtums' und die demokratische Anerkennung der Menschen als bürgerliche Konkurrenz-Subjekte nicht nur viel zu kurz greifen, sondern auch immanent einen stets kleiner werdenden ‚Handlungs- und Gestaltungsspielraum' vor sich haben und tendenziell gegenstandslos werden. Immanente Kämpfe, sofern sie überhaupt stattfinden, drohen in der Krise zu einem Modus einer aussichtslosen ‚Krisenbewältigung' und Krisenmitverwaltung abzustürzen.

Nachfolgend sollen dazu einige grundlegende Gedanken einer theoretischen Kritik der Praxis ausgebreitet werden. Hierbei knüpfe ich vor allem an den Begriff der apriorischen Matrix von Robert Kurz an. Des Weiteren widme ich mich dann dem „Widerspruch zwischen Stoff und Form" (Ortlieb 2009), der sich auch im Stoffwechselprozess mit der Natur zeigt, und kontrastiere ihn mit den doch recht problematischen Anschauungen der Postwachstumsbewegung hinsichtlich eines Schrumpfens der Wirtschaft, was angesichts der ökologischen Katastrophe notwendig erscheint. Das zentrale Argument ist: Im Angesicht der ökologischen und klimatischen Katastrophe, die wesentlich mit dem exorbitanten Naturverbrauch zusammenhängt, müsse eine Lebensweise angestrebt werden, die weniger verbraucht (mehr materielle Bescheidenheit, kein kompensatorischer Konsum, wie etwa der Massentourismus, Produkte, die dergestalt produziert werden, dass sie möglichst lange halten usw.). Die Wirtschaft müsse nicht nur nicht mehr wachsen, sondern schrumpfen. Technische Lösungen sind dazu aufgrund des Rebound-Effektes keine: „Allein Lebensstile können nachhaltig sein", schlussfolgert der Postwachstumsökonom Niko Paech (2019, 99). Und genau solche Lebensstile werden von Paech vor allem in regionalen Wirtschaftskreisläufen gesehen, die sich durch „Transparenz" und durch „Empathie" auszeichnen sollen (ebd., 114).

3. Notwendige Kritik und ihre Voraussetzungen

Mit der Welt, wie sie verfasst ist, nicht einverstanden zu sein, kann sich aus vielerlei Motiven speisen. Ein ‚Nichteinverstandensein' kann als Resultat einer bestimmten ‚Interpretation der Verhältnisse' und/oder einer bestimmten (Leidens-)Erfahrung des Subjekts angesehen werden. Speist sich die Kritik des Kapitalismus aus Leidenserfahrungen, dann sind eben diese Erfahrungen soweit es geht auf den ‚Begriff' zu bringen, d.h. sie sind mit der gebrochenen Totalität der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung, also mit dem gesellschaftlichen Ganzen zu vermitteln. Dadurch wird eine Erfahrung erst konkret. Robert Kurz schrieb dazu vor

dem Hintergrund einer theoretisch unterbelichteten Globalisierungskritik: „Zu dieser Konkretisierung mit Hilfe der Theorie gehört auch, daß der historische Prozess erhellt wird, in dessen Kontext überhaupt die Erfahrungen stehen. Die Erfahrungen im hier und heute können erst etwas aussagen, indem sie zu den Erfahrungen der Vergangenheit und zur Geschichtlichkeit der Gesellschaft in Beziehung gesetzt werden. Theorie übersteigt auch in diesem Sinne die Unmittelbarkeit der Erfahrung, als sie die Reflexion vergangener Erfahrungen mit enthält und daher eine eigene Geschichte hat. Wer glaubt, sich darüber hinwegsetzen zu können, wird seine eigenen Erfahrungen zwangsläufig missdeuten, weil er sie in keinen größeren Zusammenhang einordnen kann“ (Kurz 2005, 30).

Erfahrungen sollten also nie ‚bei sich selbst verweilen‘, sondern sie sind als ein Moment der kapitalistischen Totalität auszuleuchten, andernfalls können sich gerade Leidenserfahrungen zu einem Betroffenheitskult verdichten bzw. verzerren, der häufig mit einer grundsätzlichen Theoriefeindlichkeit und Reflexionsunfähigkeit verbunden ist. Mit der aus einer solchen Haltung eventuell entspringenden vermeintlichen Kritik drückt sich dann womöglich nur der Wunsch oder der Wahn aus, die Konkurrenz mit anderen Mitteln fortzusetzen oder auf einen Kapitalismus aus zu sein, der diese (vor allem die eigenen) Leidenserfahrungen angeblich nicht mit sich brächte (so wie lokales Wirtschaften sich angeblich durch Empathie und Transparenz auszeichnen solle). Oder schlimmer: Es würden Subjekte identifiziert, die für diese Leidenserfahrungen verantwortlich gemacht werden (Frauen, Migranten, Juden, ‚Genderisten‘ usw.).

Das ‚Interpretieren der Verhältnisse‘ ist allerdings keineswegs voraussetzungslos und keinesfalls kann der Kritiker oder die Kritikerin einfach ‚drauflosdenken‘ (vgl. Kurz 2017, 73ff.). Vermeintlich neues Denken entpuppt sich mit Blick in die Geschichte oft als schon längst Gedachtes (vgl. Ortlieb; Ulrich 2005). Das eigene Denken ist zwar nicht deterministisch bestimmt, sodass der Kritiker oder die Kritikerin nur objektive Gedankenformen wie ein Automat exekutiert, niemand jedoch kann sich den objektiven Gedankenformen (Wert, Arbeit, bürgerliches Geschlechterverhältnis) komplett entziehen. Die objektiven Gedankenformen sind allerdings nicht nur eine Sache des Denkens – das wäre ein ‚idealistisches‘ Missverständnis –, sondern sie sind verschränkt mit den objektiven Daseinsformen des Kapitalismus (Arbeit, geschlechtliche Abspaltung u.a.). Beide zusammen haben in ihrer historisch-prozessualen Verschränkung eine historisch spezifische Form und Weltveränderung und -formung zur Folge, die ihrerseits auf die objektiven Gedankenformen und ihre subjektiven ‚Träger*innen‘ zurückwirken. Man könnte dies ‚Dialektik‘ nennen oder prozessualen Widerspruch in seiner materiellen und sozialpsychischen Konkretion. Die objektiven Gedanken- und Daseinsformen bilden zusammen die „apriorische Matrix der Fetisch-Konstitution“ (Kurz 2007, 24).

Wenn man die objektiven Gedankenformen zu einem Gegenstand der Kritik macht und Kritik nicht mehr in diesen Kategorien, sondern gegen diese formuliert, d.h. kategoriale Kritik ‚betreibt‘, dann sind die objektiven Daseinsformen, die Art und Weise der (Re)Produktion und ihre stofflich-organisatorische Verwirklichung und

damit auch des Stoffwechselprozesses mit der Natur derselben noch lange nicht ‚aufgehoben' oder bewältigt. Das ist im Auge zu behalten, wenn es darum geht, die ‚Aneignung der Produktionsmittel' und die Verteilung in eigener Regie, also gegen Staat und Markt (oder gegen das, was davon noch übrig ist), für das Ende der Fahnenstange zu halten. Entscheidend ist, dass die objektiven Daseins- und Gedankenformen überhaupt erst als ein zu kritisierender Gegenstand wahrgenommen werden. Geschieht das nicht, dann ist die Kritik schnell affirmativ, wenn nicht gar reaktionär, selbst wenn sie auf phänomenologischer Ebene durchaus richtige Punkte zu benennen weiß (wie etwa bei den Postwachstumsökonomen überaus deutlich).

Affirmative Kritik kann einerseits darauf zielen, die eigene Stellung im Kapitalismus zu verbessern, oder sie kann sich zum Ziel setzen, den Kapitalismus anders zu konfigurieren oder zu modernisieren. Beides setzt eine gewisse immanente ‚Gestaltungsfähigkeit' voraus und das heißt nichts anderes, als dass dem Kapitalismus noch eine gewisse Entwicklungsfähigkeit inne sein muss, sodass verschiedene Optionen denkbar oder ‚wählbar' sind, über die dann eventuell ‚verhandelt' werden könnte.

Auf der andern Seite dient affirmative Kritik dazu, die eigenen Interessen gegen andere durchzusetzen. Alle Arten von Tarifkämpfen usw. fallen hier rein. Jeder möchte einen größeren Teil des Kuchens, ohne dass der Kuchen selbst und die Art seiner Produktion wirklich in Frage gestellt werden. D.h. hier werden Einzelaspekte des Kapitalismus (vermeintlich) kritisiert, aber auf die Art, dass der Kapitalismus und seine Formen blind vorausgesetzt werden. Es werden also Ver besserungen in den kapitalistischen Formen gesucht. Bedürfnisse und Interessen werden in diesen gedacht und gefordert. Es geht um Verteilungs- und Interessenkonflikte innerhalb des kapitalistischen Formzusammenhangs, es geht um das Geltendmachen von partikularen Interessenstandpunkten[2].

Zur Kenntnis zu nehmen ist, dass keiner dieser partikularen Standpunkte für sich beanspruchen kann, in irgendeiner Weise transzendierend, d.h. prädestiniert zu sein, durch Stellung im Verwertungsprozess (bzw. Entwertungsprozess) das Zwangs-Formgehäuse des Kapitalismus sprengen zu können, oder anders formuliert: Partikulare Standpunkte kollektiver Subjekte sind so wenig ‚revolutionär' wie die (unvermeidlich partikularen) Standpunkte der Einzelsubjekte. Kollektive Subjekte bewegen sich immer im Zwiespalt zwischen Kooperation im Inneren und gewöhnlicher Konkurrenz nach außen. Da Ersteres dem Zweiteren dient, kann das Konkurrenzverhalten jederzeit nach innen durchschlagen: vom Bürgerkrieg innerhalb der ‚Nationen' bis hin zur Paranoia des Einzelsubjekts. Das Kollektivsubjekt Proletariat wurde für die revolutionäre Klasse gehalten, die dazu berufen sei, den Kapitalismus abzuschaffen (bzw. das, was darunter verstanden wurde). Schlussendlich wurde es ein immanenter Kampf um Anerkennung, ein innerkapitalistischer Gegensatz, ein Kampf unter Voraussetzung der kapitalistischen Formen wie Arbeit, Wert, Abspaltung usw. Skandalisiert wurde vom Arbeiterbewegungsmarxismus die Vorenthaltung des Mehrwerts und keineswegs die Wertform als solche, zu der das Phänomen ‚Mehrwert' untrennbar

gehört. Die Arbeiterbewegung hat selbst zur Durchsetzung und Verallgemeinerung von Warenproduktion und Arbeit beigetragen. Von Ausnahmen abgesehen wurden die industrielle und technische Entwicklung und die Naturbeherrschung befürwortet bzw. als unproblematisch eingestuft (vgl. Schmied-Kowarzik 2018). Als Problem wurde die nicht vorhandene Verfügungsgewalt durch das Proletariat angesehen. Das Proletariat müsse also den bürgerlichen Staat stürzen und die kapitalistischen ‚Gesetzmäßigkeiten' in seinem Interesse ‚anwenden' (vgl. Kurz 2007, 43ff.; ders. 1994, 79ff.). So ergaben sich der ‚proletarische Staat' und die ‚sozialistische Warenproduktion', d.h. Resultat war demnach der „Sozialismus des Adjektivs" (Robert Kurz).[3]

Wenn man Bedürfnisse, v.a. grundlegende, geltend machen will, dann muss es zunächst in kapitalistischen Formen geschehen. Sei es die Forderung nach bezahlbarem Wohnraum, nach medizinischer Versorgung, Umwelt- und Klimaschutz usw. Politik ist dazu angesprochen, und um sie zum Einlenken zu zwingen, organisieren sich die Menschen. Wie man in zahlreichen Weltregionen immer wieder sehen kann, werden solche Proteste meist ignoriert, brutal niedergeknüppelt oder niedergeschossen (so wie z.B. 2012 in Marikana, Südafrika, vgl. Wildcat Nr. 94, 10ff.). Dass bestimmte Forderungen zunächst (notgedrungen) immanent gestellt werden, bedeutet aber nicht, in der Immanenz verbleiben zu müssen. Robert Kurz formuliert dazu: „Wenn man unter dem Diktat einer herrschenden Konstitution steht und diese nicht unmittelbar abgeschafft werden kann, gilt es selbstverständlich trotzdem die Lebensbedürfnisse zu verteidigen und einzufordern durch diese negativen gesellschaftlichen Formen hindurch. Die Bedürfnisse notgedrungen in diesen Formen einzufordern, heißt aber noch lange nicht, sie an diese Formen zu binden oder sie überhaupt in diesen Formen wahrzunehmen. Im Gegenteil ist die grundsätzliche qualitative Differenz zwischen den materiellen und sozialen Bedürfnissen einerseits und ihrer herrschenden Formbestimmung andererseits bewusst zu machen" (Kurz 2011, 118). Wird diese Differenz aber gar nicht wahrgenommen, etwa dadurch, dass die Lohnarbeiter*innen sich mit ihrer kapitalistischen Existenz identifizieren, bzw. „mit ihrer eigenen Funktion im Kapitalismus und nur im Namen dieser Funktion ihre Bedürfnisse einklagen", so „werden sie selber zu ‚Charaktermasken' [...] eines bestimmten Kapitalbestandteils, nämlich der Arbeitskraft. Sie erkennen damit an, dass sie nur ein Recht zu leben haben, wenn sie Mehrwert produzieren können" (Kurz 2013, 27).

Jede gedachte Maßnahme und Idee finden ihre Schranke im Finanzierungsvorbehalt: Tarifverhandlungen werden dann zur Mitgestaltung der eigenen Prekarisierung, Reformen zu einem Fortschreiten von Verarmung und Entsolidarisierung, und von der Politik bleibt nichts weiter übrig als ein krimineller ‚Erfüllungsgehilfenverein' von Konzerninteressen (Steuerpolitik, laxe oder keine Umweltgesetze, Freihandelsabkommen usw.). Die Handlungsfähigkeit des Staates ist ebenso an seine Finanzierbarkeit gebunden. Stößt diese an Grenzen, so verwildert und zerfällt der Staat schlussendlich und unterscheidet sich nicht mehr wesentlich von einer Ansammlung konkurrierender Verbrecherbanden (vgl. Bedszent 2014). Engt sich der Korridor der immanen-

ten ‚Gestaltungsmöglichkeiten' ein, wird affirmative Kritik gegenstandslos. Tarifverhandlungen oder Ähnliches in krisengeschüttelten Ländern wie Griechenland oder erst recht in Ländern wie dem Irak wären nichts anderes als ein böswilliger Witz. Eine Interpretation dieser sozialen Katastrophen nach traditionslinkem Schema zielt an der Realität weit vorbei: „Charakteristisch für den Krisenprozess ist nicht eine etwaige Verfestigung der Klassengegensätze, sondern deren krisenbedingte Auflösung. Das Proletariat – oder, etwas weiter gefasst, die Lohnabhängigen – schwillt ja nicht immer weiter an, es verschwindet in der Krise der Arbeitsgesellschaft, es wandelt sich zuerst in ein Prekariat und dann in ein Heer ökonomisch Überflüssiger […]. Dieser Prozess der Auflösung der Lohnarbeiterschaft ist im arabischen Raum oder im subsaharischen Raum viel weiter fortgeschritten. Es gehört schon sehr viel Fantasie dazu, die brutalen Bürgerkriege im Irak, Syrien, in Somalia oder im Kongo als Formen der Klassenauseinandersetzung interpretieren zu wollen. […] Denn auch die Bourgeoisie ist in der Peripherie […] der krisenbedingten Auflösung anheimgefallen. Diese Auslöschung der Kapitalistenklassen durch das amoklaufende Kapital greift schon in der Südperipherie der EU um sich. In Griechenland hat die Krise unter der dortigen Kleinbourgeoisie härter gewütet, als es die Kommunistische Partei Griechenlands jemals erträumt hätte, indem Zehntausende von Kapitalisten binnen weniger Krisenjahre in die Pleite getrieben wurden. […] In den anomischen Zusammenbruchsgebieten gibt es keine ‚herrschende Klasse' mehr, sondern ein beständig wechselndes Kaleidoskop mafiöser […] oder kriegsökonomischer Machtfiguren, die allesamt zumeist eine sehr kurze Regentschaft ausüben" (Konicz 2020b, 346f.).

Werden also immanente Handlungsoptionen gegenstandslos, d.h. ‚nicht finanzierbar', so stimmt man entweder im Endeffekt der eigenen Hinrichtung zu oder man fordert – theoretisch wie praktisch – Essen, Wohnung usw. ein, egal ob dies nun ‚finanzierbar' ist oder nicht oder wie erfolgreich jemand seine ‚Arbeitskraft' verkaufen kann. Die Absurdität der sog. bürgerlichen Freiheit wird dann deutlich, wenn beispielsweise der Zugang zu Nahrungsmitteln beschränkt wird, zur Not mit Knüppel und Tränengas währenddessen nicht verkaufte Nahrung in den Müll geschmissen oder anderweitig entsorgt wird. Die Vernichtung von Lebensmitteln trotz Hungers hat sich in der Corona-Pandemie noch einmal verschärft (vgl. Konicz 2021). Der Gipfelpunkt der Frechheit ist, wenn jene, die der Entsorgung praktisch zu widersprechen gedenken und nicht verkauftes Brot aus dem Müll fischen, vom sog. ‚Rechtsstaat' bestraft werden. Ebenso deutlich werden die Grenzen ‚bürgerlicher Freiheit', wenn die ‚wehrhafte Demokratie' Menschen aus sonst leerstehenden Wohnungen hinausprügelt. Ein anderer als ein kapitalistischer Verwendungszweck ist offensichtlich nicht vorgesehen. Das ist offenbar auch nicht ‚verhandelbar' in der famosen Demokratie mit ihrem angeblichen ‚Pluralismus'. Gelingt also die Verwertung des Werts nicht mehr, kann sich der Mehrwert nicht realisieren, dann kommt auch die Demokratie nicht auf die Idee, die Ressourcen und Reichtümer nach anderen Kriterien als den kapitalistischen zu mobilisieren und zu verteilen, anstatt sie mangels ‚Rentabilität' stillzulegen oder auszudünnen (vgl.

Kurz 1999a, 574ff.; vgl. auch Meyer 2020). Im Gegenteil! Die bürgerliche Gesellschaft hat immer wieder gezeigt, welche Mittel sie bereit ist zu ergreifen, um den Kapitalismus vor einer (mutmaßlichen) sozialistischen Gefahr zu retten (vgl. Landa 2021). Der ‚Überbau' des politischen Liberalismus (allgemeines Wahlrecht, Parlamentarismus, Pressefreiheit u. a.) hat sich wiederholt als entbehrlich erwiesen. Im Zweifelsfall stehen die Bluthunde Schlange, um die ‚bürgerliche Ordnung' unter allen Umständen zu verteidigen. Im Ausnahmezustand zeigt sich der Kern der bürgerlichen Demokratie selbst. Die sog. freiheitliche demokratische Grundordnung kann damit auch kein effektives Bollwerk gegen den Faschismus sein. Dies macht etwa ein Rechtsextremist als (Ex-)Verfassungsschutzpräsident mehr als deutlich (vgl. Reuter 2019).

Der gesellschaftliche Diskurs müsste die Immanenz dadurch sprengen, dass man alle Denk- und Handlungsoptionen nicht vorher schon durch ‚Finanzierbarkeit' und irgendwelche aberwitzigen ‚Konzepte' oder ‚Pläne' der Politik vorentscheiden lässt. Dies setzt allerdings voraus, die objektiven Gedankenund Daseinsformen und die sich daraus ergebenden scheinbaren Selbstverständlichkeiten überhaupt als historisch veränderbar wahrzunehmen und zu einem Gegenstand der radikalen Kritik zu machen. Es ginge also gerade nicht darum, die ‚Interessen der Lohnabhängigen' zu vertreten, um so mit den sozialen Katastrophen fertig zu werden (vgl. Scholz 2020; vgl. auch Meyer 2019). Es ginge darum, die eigene kapitalistische Existenz und damit auch die sog. Interessen, d.h. die „bisherige, unerträglich gewordene bürgerliche Willensform" (Kurz 2006, 397), der man als Arbeiter oder Arbeiterin möglichst entsprechen muss, um in dieser Gesellschaft ‚bestehen' zu können, zu überwinden. Dazu wäre die soziale und ökologische Frage jenseits des kapitalistischen Formzusammenhangs und der binnenkapitalistischen Interessenkonflikte zu stellen. Es ist darauf zu beharren, dass alle einen materiellen Anspruch auf medizinische Versorgung, Wohnung, Essen usw. haben und zwar unabhängig von irgendwelchen Finanzierungsvorbehalten, die einem/einer vorrechnen, was noch geht und was nicht: „Die gesellschaftliche Allgemeinheit eines tatsächlich über das moderne warenproduzierende System hinausgehenden ‚Interesses' wäre aber erstens nur als Meta-Interesse möglich, d.h. als die Entwicklung eines Interesses gegen die kapitalistische Interessenform selbst; also gewissermaßen das Interesse, endlich keinen durch die bürgerliche Konkurrenz erzwungenen ewigen ‚Interessenkampf' mehr führen zu müssen, was nur durch die Sprengung der herrschenden Gesellschaftsordnung in ihrem Fundament möglich ist" (Kurz 1999b, 71). Die Grenzen notwendiger Handlungsfähigkeit durch die Schranken des kapitalistischen Verwertungszwangs sind dementsprechend zu transzendieren. Die Frage ist also nicht, wie der Umwelt- und Klimaschutz oder die Rente zu finanzieren wären. In den Worten von Knut Hüller formuliert: „Beim heutigen Stand der Produktivkräfte sind ganz andere Fragen zu stellen. Z.B. ‚Wollen (brauchen) wir das?'. Danach: ‚Haben wir die Mittel dazu?' Und ergänzend: ‚Sind deren Nebenwirkungen vertretbar?'. Sobald die kapitalistischen Beschränkungen wegfallen, eröffnen sich riesige Freiheiten, die der Kapitalismus gar nicht ausschöpfen kann. Es entfielen insbes. alle rein ‚kapitalistischen' Hemmnisse, die Men-

schen von sinnvoller Tätigkeit im gemeinsamen Interesse abhalten, nur weil dabei kein ‚Profit' genannter Vorteil für ein bestimmtes Subjekt entsteht" (Hüller 2015, 375).

So berechtigt die Kritik an bestehender Praxis und an allem „Handlungsfetischismus" (vgl. Böttcher 2019) auch ist, es bleibt die Notwendigkeit einer praktischen Infragestellung und Abschaffung des Kapitalismus: „Sicherlich ist es unmöglich, eine soziale Emanzipationsbewegung theoretisch vorwegzunehmen. Aber es ist möglich und notwendig, theoretisch und analytisch die Fragen einer Aufhebung der Warenform zu konkretisieren und eine öffentliche Debatte darüber zu entfalten. Der theoretische Fokus der Wertkritik hat die kritische Theorie des Fetischismus und der Wertform zu entwickeln[4], aber er ist hinsichtlich der Aufhebungsfrage nicht zum eisernen Schweigen in der reinen Abstraktion verpflichtet, und er muß auch nicht auf die soziale Massenbewegung warten wie die eschatologischen Christen auf den Jüngsten Tag" (Kurz 1997, 105). Es wäre allerdings „mehr als blauäugig, anzunehmen, daß eine neue soziale Bewegung unter den Bedingungen der Krise aus dem Stand mit einer radikalen Kritik des warenproduzierenden Systems beginnen würde. Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß eine solche Perspektive erst durch eine widersprüchliche öffentliche Debatte und durch konzeptionelle Auseinandersetzungen in den tatsächlichen Kämpfen und Konflikten vermittelt werden kann" (ebd., 95).

4. Das ‚liebe' Geld und die falsche Unmittelbarkeit diverser ‚Alternativen'

Entscheidend ist es, die Zwangs-Formhülle der kapitalistischen Vergesellschaftung als solche zur Kenntnis zu nehmen und soziale und ökologische Bedürfnisse gegen diese einzufordern. Dies vor allem gegen alle Art von Sparmaßnahmen, die zur Ausdünnung etwa der medizinischen Versorgung führen, sog. Modernisierungen, die auf Kostenreduktion zielen (z.B. Digitalisierung) oder alle Art von bürgerlichen Pseudomaßnahmen gegen den Klimawandel usw. Bei letzterem wird besonders deutlich wie unsinnig und mittel- oder langfristig in Konsequenz mörderisch ‚Klimaschutzmaßnahmen' sind, wenn sie unter der Voraussetzung einer weiteren Verwertung des Werts getroffen werden (CO_2-Steuer, möglicherweise Ausstieg aus was auch immer bis vielleicht 2050ff. usw.). Dies ist „das unantastbare Axiom bei allem Vorschlägen, die Welt zu verändern. Man müsse etwas für die Umwelt tun, wird verlautet, aber auf keinen Fall unter Einschränkung der Herrschaft des Geldes, der Macht einer verrückten Subjektivität, alle Veränderungensprozesse profitabel zu gestalten […]" (Brodbeck 2012, 1124f.). Was notwendig getan werden muss und anhand technischer Möglichkeiten auch getan werden kann, wird darauf eingeschränkt, dass Einzelkapitale einen Profit für sich erwirtschaften können und eventuell Arbeitsplätze schaffen oder erhalten. Das, worum es eigentlich geht (Umwelt- und Klimaschutz), gerinnt so zur Nebensache. In den Worten von Karl-Heinz Brodbeck: „Falls sich dadurch irgendein Effekt der Reduzierung von Umweltschäden einstellen sollte, so ist es notwendig nur ein Nebeneffekt, denn nur profitable Lösungen sind in der Welt der Sachzwänge möglich. Die Menge der profitablen technischen Lösungen zur Verhinderung des ökologischen Desasters ist sicher sehr viel kleiner als die Menge der technisch möglichen und ökologisch notwendigen Lösungen. Man muss deshalb

– auch jemand, der nur in Marktlösungen denkt – die Frage stellen, ob aus der Menge der technisch möglichen Lösungen zur Eindämmung der planetaren Verwüstungen, zur Beseitigung des Hungers usw. jene Teilmenge davon, die sich profitabel ausbeuten lässt, hinreichend ist, die erkennbaren Trends umzukehren" (ebd., 1125).

Der Behauptung, dass die Finanzierbarkeit an Grenzen stößt, würde von vielen sicherlich entgegnet werden, dass vor dem Hintergrund zahlreicher Rettungspakete in Zuge der Krise 2008 ff. und der Corona-Krise eine Grenze scheinbar nicht vorhanden ist oder immer wieder verschoben werden kann (wie etwa die Modern Monetary Theory argumentiert): Geld sei genug da, man müsste es nur anders verteilen. Hierbei wird ein verdinglichtes Verständnis von Geld deutlich. Die Menge an Geld wird gleichgesetzt mit z.B. der Menge an Kartoffeln. Man tut so, als ob es sich bei 100 Euro um eine physische Menge analog zu 100 kg Kartoffeln handeln würde. Man ‚hat' mit Geld eine Menge und kann sie aufteilen. Reicht die Geldmenge nicht, so wird Geld gedruckt, als ob man ein weiteres Feld mit Kartoffeln bepflanzen würde. Des Weiteren wird ‚Finanzierbarkeit' mit stofflichem Aufwand oder Ähnlichem gleichgesetzt. Ist also etwas nicht finanzierbar, dann wird unterstellt, dass der Aufwand dafür nicht bewerkstelligt werden kann. Deutlich wird dies z.B. bei Rainer Fischbach: „denn alles, was die menschliche Gesellschaft schaffen kann, kann sie auch finanzieren" (Fischbach 2016, 205). Finanziert werden kann nur das, wofür Finanzierungsmittel zur Verfügung stehen, was bedeutet, dass diese Finanzierungsmittel zuvor aus einem Verwertungsprozess abgegriffen worden sein müssen. Das Finanzierte trägt dann zur weiteren Verwertung des Kapitals bei (wobei es an der Konkurrenz scheitern kann) oder ‚erlischt' im Konsum. Dabei wird deutlich, dass 100 Euro nicht gleich 100 Euro sind (Inflation, Preisschwankungen usw., vgl. Kurz 1993, 140ff.). Kapital ist ein fetischistischer Prozess, so dass Geld als physische Menge nicht fixiert werden kann. Oder in den Worten von Marx: „Das Geld ist nicht eine Sache, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis. […] [D]ieses Verhältnis [ist] nur ein einzelnes Glied in der ganzen Verkettung der ökonomischen Verhältnisse und als solches aufs innigste mit ihr verbunden und […] dieses Verhältnis [entspricht] ganz in demselben Grade einer bestimmten Produktionsweise […] wie der individuelle Austausch" (Marx 1990, 107). Wird die Finanzierung immer prekärer, dann kann sie gedehnt werden durch Kredit. Oder man verbessert die Finanzierbarkeit, indem man die Finanzierung zurückfährt. Mit der Austeritätspolitik und sog. Strukturanpassungsprogrammen werden die Ausgaben reduziert, in der Hoffnung, der Verwertungsprozess würde ‚danach' wieder anlaufen, so dass die Infrastruktur usw. wieder aus regulären Steuern finanziert werden könnte. Angesichts von Staatspleiten, Inflation, maroder Infrastruktur, steigenden Kosten usw. kommt die Dehnung der Finanzierbarkeit an ihre Grenzen. Versuche, die Finanzierbarkeit wiederherzustellen oder aufzubessern, dürften also immer mehr ins Leere laufen und nichts anderes zufolge haben, als dass Leben in den kapitalistischen Real-Kategorien zunehmend verunmöglicht wird (zumal die Finanzierbarkeit des Menschen den erfolgreichen, d.h. rentablen Verkauf von Arbeitskraft impliziert). Das heißt nichts anderes, als dass Produkti-

on und Konsumption auf ihren Beitrag zur Verwertung des Werts (G-W-G') beschränkt werden. Hungersnöte und gleichzeitige Massenvernichtung von Lebensmitteln sind die Folge. Statt dass diverse Linke allerhand alternative Finanzierungskonzepte oder im Anschluss an kleinbürgerliche ‚Kapitalismuskritiken', alternatives Geld (wie z.B. Vollgeld, Regionalgeld, vgl. Hüller 2014; vgl. ders. 2015, 308ff.) aushecken, wäre ihnen angeraten, vielmehr die Zumutungen und mörderischen Konsequenzen des Finanzierungsvorbehaltes auszubreiten. Nieder mit dem Lohnsystem (vgl. Marx 1955, 77) sollte die Losung sein und auf keinen Fall ‚Her mit dem alternativen Lohnsystem' oder ähnlicher Blödsinn.

Sog. Regionalgeld ist ein Thema, das in Postwachstumskreisen (auch in Commonskreisen und anderen ‚alternativen Ökonomien') diskutiert wird. Nicht die Geldform als solche soll abgeschafft werden, sondern offenbar nur das ‚falsche Geld'. Ein häufiges Thema kleinbürgerlicher Kapitalismuskritik ist die Frage nach dem ‚richtigen Geld', seien es „‚Schwundgeld' (nach Gesell), ‚Schuldgeld' (Debitismus) und ‚Vollgeld' (insbes. in Form der goldgedeckten Währung) […]. Allen ist gemeinsam, dass sie nicht Arbeit als Quelle von Wert ansehen und Geld als Ausdruck verquerer gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern Wohlergehen mit idealisierten Vorstellungen von Geld verbinden, während real Missstände und die eigene Frustration dinglichen Eigenschaften des heutigen ‚falschen' Geldes angelastet werden" (Hüller 2015, 308). Die Wirkung von Regionalgeld wäre, die „Nachfrage von entfernten Anbietern zu örtlichen umzulenken. Eine generelle Einführung von Lokalgeldern (wie es manche Fraktionen der ‚Geldkritiker' fordern) liefe deshalb auf ein Zurückdrehen des Vergesellschaftungsprozesses hinaus, was seit jeher eine heimliche Sehnsucht vieler vom Kapitalismus gebeutelter Kleinbürger ist" (ebd., 311).

Genau diese Wirkung ist es, die sich Postwachstumsökonomen wie Niko Paech von Regionalwährungen erhoffen. Sie könnten eine „räumliche Entflechtung unterstützen" (Paech 2019, 117). Als Problem werden die globalen Verflechtungen angesehen, wie sie sich im Zuge der sog. Globalisierung ausgeprägt und in der Tat verrückte ‚Produktions- und Distributionszusammenhänge' gebildet haben, nicht aber die kapitalistische Verwertungslogik, die sich auch im Regionalen zeigt. Für Paech dagegen „können [Regionalwährungen] Kaufkraft an die Region binden und damit globale Abhängigkeiten tilgen (!). So würden die Vorteile einer geldbasierten Arbeitsteilung zwar weiterhin (!) genutzt, jedoch maßvoll (!) und innerhalb eines de-globalisierten, folglich krisenresistenteren (!) und verantwortbareren Rahmens" (Paech 2014, 242).

Man muss sich zu Gemüte führen, auf was ein „Zurückdrehen des Vergesellschaftungsprozesses", also eine ‚Strukturverkleinerung' der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, ohne diese selbst abzuschaffen, hinauslaufen würde. Ein Zurück-aufs-Land, wie es in Griechenland praktiziert wird, ist nur für eine kleine Zahl der Menschen als ‚Krisennotlösung' gangbar, im Unterschied zum Großteil der Stadtbewohner*innen. Ein Zurück-aufs-Land, ein Small-is-beautiful[5], eine „Reduktion des Fremdversorgungsgrades(!)" (Paech 2019, 113) würde zum Elend und womög-

lich zum Hungertod von Millionen führen. Angesichts der hereinbrechenden Krise(n) könnte sich die Postwachstumsökonomie als brutaler Weg der ‚Krisenbewältigung' herausstellen.

Sicherlich ist es angesichts der teils vollkommen absurden kapitalistischen Distributionsketten 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 und die Produktion von Solarzellen usw., ganz zu schweigen von Infrastruktur: Wasserversorgung, Abwasser u.a.). Die entscheidende 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? Dies muss logischerweise mit ökologischer Verträglichkeit einhergehen. 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 fetischistischen Zwangsverhältnis mehr unterliegen, sondern auf einer bewußten und freien Kommunikation beruhen, 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.). Aufgrund der Ignoranz gegenüber dieser ‚Autonomie' überrascht es also wenig, dass die Postwachstumsbewegung auch in rechten bzw. rechtsextremen Kreisen Gehör und Anerkennung findet.[6]

5. Stofflicher vs. abstrakter Reichtum – Zur Kritik des Wachstums

Vor dem Hintergrund der ‚doppelten Natur' des kapitalistisch produzierten Reichtums bleibt unklar, was ‚mehr', ‚weniger', ‚wachsen' oder ‚schrumpfen' genau bedeuten. Mit Ortlieb wäre also im Unterschied zu der Postwachstumsbewegung „von einem historisch spezifischen doppelten Reichtumsbegriff aus[zugehen], wie er im Doppelcharakter von Ware und Arbeit repräsentiert ist" (vgl. Ortlieb 2009, 23; vgl. auch Postone 2003, 287ff.). So steht im Kapitalismus der Wert als die herrschende Form des Reichtums dem stofflichen Reichtum gegenüber. Ein grundlegender Denkfehler liegt darin, diese beiden Reichtumsformen in eins zu setzen, wie dies bei der Postwachstumsbewegung der Fall ist. Es kommt aber auf die Akkumulation von Wert an, also die Produktion von Mehrwert, d.h. auf die Produktion von abstraktem Reichtum, und eben nicht auf die Produktion von stofflichem, also wirklichem Reichtum, auch wenn dieser „als Träger des Werts unverzichtbar bleibt" (Ortlieb 2009, ebd.). Dabei ist zur Kenntnis zu nehmen, dass „auch der

stoffliche Reichtum in der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft nicht derselbe ist wie in nicht-kapitalistischen Gesellschaften, sondern die Gestalten, in denen er auftritt, ihrerseits vom wertförmigen Reichtum geprägt werden“ (ebd., 27). Wie es Marx in dem ‚Maschinenfragment‘ der Grundrisse bereits vorgezeichnet hat, geraten diese beiden Formen des Reichtums durch die kapitalistische Verwertungsdynamik historisch zunehmend in Widerspruch. Marx bezeichnete diese Dynamik des Kapitals als „prozessierenden Widerspruch“, der „die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren [strebt], während [er] andererseits die Arbeitszeit als einziges Maß und Quelle des Reichtums setzt“ (Marx 1953, 593). Sobald aber „die Arbeit in unmittelbarer Form aufgehört hat, die große Quelle des Reichtums zu sein, hört und muß aufhören die Arbeitszeit sein Maß zu sein und daher der Tauschwert (das Maß) des Gebrauchswertes“ (ebd.). Durch diesen prozessierenden Widerspruch wird eine Dynamik in Gang gesetzt, die schlussendlich dazu führt, dass „die auf dem Tauschwert [be]ruhende Produktion zusammen[brechen]“ (ebd.) wird. Der Kapitalismus prozessiert also auf eine innere Schranke zu.

Der Kapitalismus findet nach der Postwachstumsbewegung eine äußere Schranke in den begrenzt verfügbaren Ressourcen. Eine innere Schranke, d.h. eine Schranke, die in der Verwertungsbewegung des Kapitals selbst begründet liegt und nicht in der Begrenztheit der Ressourcen, bleibt in der Postwachstumsbewegung unthematisiert und offenbar undenkbar. Somit bleibt unklar, was die genauen gesellschaftlichen Mechanismen nun sind, welche Wachstum erzwingen.

Obgleich der stoffliche Output stets im Steigen begriffen ist, so heißt dies nicht, dass das für die Produktion und Realisation des Werts bzw. des Mehrwerts gleichermaßen gilt. Wie Ortlieb zeigte (vgl. Ortlieb 2009; vgl. auch Kurz 1994, 1986) schrumpft der Wert einer einzelnen Ware im Zuge von Produktivitätssteigerungen, so dass eine Ware tendenziell weniger Arbeit vergegenständlicht. Die gesamte Wertmasse sinkt, sofern der sinkende Wert pro Ware nicht durch eine Erhöhung des gesamten Warenausstoßes überkompensiert wird, durch Ausdehnung der Märkte, Reduzierung der Fixkosten, Beschleunigung des Transports, Reduzierung von Lagerzeiten, Verbilligung der Ware Arbeitskraft usw. Diese Kompensationsmechanismen haben ihrerseits ihre Grenzen und lassen sich nicht in alle Ewigkeiten dehnen. Jedenfalls wird durch Einbezug der werttheoretischen Ebene deutlich, wie der stoffliche Wachstumszwang der Wertverwertung dynamisch erzeugt wird (G-W-G’!).

Das Einzelkapital (d.h. private sowie staatliche Unternehmen) verwirklicht dann denjenigen Anteil des gesamtgesellschaftlich geschaffenen (Mehr-)Werts, also der (Mehr-)Wertmasse, den es durch Konkurrenz auf sich ziehen kann, und keineswegs denjenigen Anteil, der in seinen eigenen vier Wänden produziert wurde (vgl. Marx 1953, 444f.). Es setzt sich derjenige in der Konkurrenz durch, der am billigsten anbietet, also der am erfolgreichsten seine Kosten reduziert. D.h. dasjenige Kapital setzt sich in der Konkurrenz durch, das die Grundlage der Verwertung, also die Verwertung von Arbeitskraft, am erfolgreichsten untergräbt. Im Zuge der dritten Industriellen Revolution wird absolut mehr rentable

Arbeit wegrationalisiert, als neue arbeitsintensive Bereiche geschaffen werden können. Der Kapitalismus befindet sich damit in einer grundsätzlichen Verwertungskrise. Ausdruck (nicht Ursache!) davon ist der sich ins Unermessliche ausdehnende Finanzsektor der letzten Jahrzehnte. Der Finanzkapitalismus kann durch scheinbar endlose Kreditketten und Staatsverschuldung die Entwertung hinauszögern. Wenn dies aber nicht mehr gelingt, der Kapitalismus die von ihm produzierten Reichtümer seinen eigenen Kriterien gemäß nicht mehr mobilisieren kann, wird die Produktion gestoppt, die Infrastruktur wird zurückgefahren und geschlossen. Wenn sich der (Mehr-)Wert durch erfolgreiches Verkaufen nicht mehr realisieren kann, dann ist die zugehörige Produktion gesellschaftlich ungültig bzw. ungültig gewesen und jene Bedürfnisse, die sich nicht mehr in zahlungskräftiger Nachfrage äußern können, sind null und nichtig. D.h. in einer krisengeschüttelten Gesellschaft werden die Produktion und der Konsum mangels Finanzierbarkeit ohnehin zurückgefahren und jene Bereiche, die trotz allem noch Verwertungspotential oder Einsparmöglichkeiten versprechen, werden umso hemmungsloser ausgeschlachtet. Daraus folgt, dass im Prozess des Schrumpfens der Wertmasse es dennoch zu noch größeren Umweltschäden und zu noch größerer Verschwendung kommen kann, als gäbe es kein Morgen (man denke etwa an die beschleunigte Vernichtung der Regenwälder).

Es gibt also eine Wachstumskrise des abstrakten Reichtums. Doch obgleich der stoffliche Output und der Energieverbrauch nicht schrumpfen, wächst der Wert keineswegs gesamtgesellschaftlich, da der Teil der verausgabten Arbeit sinkt, der selbsttragend rentabel verausgabt werden kann, ohne dass durch Kredit, also durch Vorwegnahme künftigen Mehrwerts, seine Verwertungsmöglichkeit verlängert wird. Die Vorwegnahme künftigen Mehrwerts kann durch eine erfolgreiche Verwertung, also durch Akkumulation von angewandter Arbeitskraft und durch Verkaufserfolg entsprechender Waren, realisiert werden, wie dies im Fordismus noch geschah. Geschieht dies nicht, so erhält der Kapitalismus seine Gegenwart durch Verbrauch seiner Zukunft. Im Zuge von Entwertungsschocks schrumpft die Wirtschaft in der Tat. Dies hat nichts damit zu tun, dass man sich nun einer sparsameren und nachhaltigeren Verwendung von Rohstoffen usw. gewahr wird, sondern es sind die Resultate von Restriktionen gemäß dem Finanzierbarkeitskriterium. Was nicht finanziert werden kann, weil gesamtgesellschaftlich nicht genügend Arbeit rentabel verausgabt wurde, wird stillgelegt. Weil all dies nicht thematisiert wird, ist die Postwachstumsbewegung anschlussfähig an eine repressive Krisenverwaltung (besonders deutlich ist dies bei dem erzreaktionären „Gesundheits- und Mitweltökonomen“ Hans-Peter Studer, der ganz offen aus Kostengründen (!) den medizinischen Sektor schrumpfen möchte, vgl. Meyer 2021, 164f.).

6. Natur-Gesellschafts-Dialektik

Der Stoffwechselprozess mit der Natur (der auch ein Stoffwechselprozess der Gesellschaft mit sich ist) hat einerseits das ‚Gedeihen‘ der Natur zur Voraussetzung. Andererseits ist der Stoffwechselprozess technisch vermittelt. Dabei ist die Technik nicht beliebig, sondern sie hat eine gewisse ‚Zugänglichkeit‘ der Natur (verfügbare und abbaubare Rohstoffe, technisch aus-

nutzbare Möglichkeiten) als Grundlage. Technik dient dazu der Natur Energie und ‚angemessene Stoffumformung' zu ‚entlocken', was irgendeine Art von ‚Eingriff' in die Natur impliziert. Die Natur bleibt dabei nicht mit sich ‚identisch', sondern ihre Dynamik müsste in den Stoffwechselprozess mit der Natur miteinbezogen werden. Die Natur müsste nicht nur ‚verbraucht' werden, sondern auch (re-)produziert (nachhaltige Landwirtschaft etwa). Entscheidend sind dabei die Stoff- und Energieflüsse während des gesamten Produktions- und Distributionsprozesses und wie diese sich auf die Natur auswirken (und wie diese sich wiederum auf die (Re-)Produktion auswirkt, z.B.: Auslaugung der Böden führt zu Anbauproblemen führt zu Gefährdung der Ernährung). Entsprechende Kenntnisse und ihre Anwendung sind klarerweise zu entfalten und zwar gegen den sog. Finanzierungsvorbehalt und gegen das zugrunde liegende Profitmotiv des Kapitals. Hierbei ist zu betonen, dass der dazu notwendige Zeithorizont sich grundsätzlich von einer ‚kapitalistischen Denkweise' (Quartalszahlen usw.) unterscheiden muss. Da das Kapital stets bestrebt ist, die Produktionszeit zu verkürzen, so nimmt es klarerweise keine Rücksicht auf die Produktionszeit der Natur wie bereits Marx anhand der ‚Waldzucht' erkannte: „Die lange Produktionszeit (die einen relativ nur geringen Umfang der Arbeitszeit einschließt), daher die Länge ihrer Umschlagsperioden, macht die Waldzucht zu einem ungünstigen Privat- und daher kapitalistischen Betriebszweig, welcher letztere wesentlich Privatbetrieb ist, auch wenn statt des einzelnen Kapitalisten der assoziierte Kapitalist auftritt. Die Entwicklung der Kultur und Industrie überhaupt hat sich von jeher so tätig in der Zerstörung der Waldungen gezeigt, daß dagegen alles, was sie umgekehrt zu deren Erhaltung und Produktion getan hat, eine vollständig verschwindende Größe ist" (Marx 1975, 246f.; vgl. auch Saito 2016, 292ff.). Es ist klar, dass ein betriebswirtschaftlicher Standpunkt zu einem Blickwinkel der ‚Produktionszeit der Natur' grundsätzlich nicht in der Lage ist, interessieren ihn doch nur entsprechende ‚Geldflüsse' und die ‚Kosten' für das eigene Kapital. Kommen dann noch Aspekte jenseits der eigenen einzelkapitalistischen Perspektive in den Blick, dann meist erst im Nachhinein, meist als unsinnige oder wirkungslose Versuche des Staates Schäden zu kompensieren oder regulierend einzugreifen (z.B. durch Steuern oder End-of-Pipe-Technologien).

Eine Natur-Gesellschafts-Dialektik müsste also ausbreiten „wie wir Menschen in unserer gesellschaftlichen Praxis die Natur beherrschend übergreifen und gleichwohl von dieser zugleich lebendig umgriffen werden" (Schmied-Kowarzik 2018, 115). Es wäre also zu zeigen, welche gesellschaftlichen und technischen (Produktions-)Prozesse sich sich auswirken und auf welche Weise dem abzuhelfen ist. Es müsste also der Stoffwechselprozess mit der Natur „in die bewusste Regulation der Gesellschaftsproduktion einbezogen werden" (Saito 2016, 198), und zwar durch eine gesellschaftliche Verständigung über den sinnvollen Umgang mit der Natur und ihren Rohstoffen. Dies gilt um so mehr bei Rohstoffen, die nicht nachwachsen. Dazu wäre „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 ge-

sellschaftlichen Umgestaltung der Natur, das sinnlosen Raubbau und destruktive Nebenwirkungen vermeidet“ (Kurz 2002). Dabei ist dies alles kein allein quantitatives Problem. Dem destruktiven kapitalistischen Naturge- und -verbrauch wäre also nicht allein durch Stilllegung und Abschaffung beizukommen. Vorschläge einiger Ökosozialisten[7] wie Bruno Kern und Saral Sarkar (von der Initiative Ökosozialismus) sich vom ‚Industrialismus‘ – im Anschluss an die Postwachstumsbewegung – als solchem zu verabschieden, um einen Ökosozialismus auf vor allem lokaler Ebene zu propagieren, sind doch ein wenig übereilt (vgl. Sarkar 2010; vgl. auch Kern 2019). Es ginge im Unterschied dazu vielmehr darum, „die materiellen Produktionsbedingungen selbst auf gesamtgesellschaftlicher Ebene umzuwälzen und die Bedürfnisse ebenso wie die Erhaltung der Naturgrundlagen zum Zweck zu machen. Das bedeutet, dass es keine unkontrollierte Entwicklung nach dem abstrakt-allgemeinen Kriterium der sogenannten betriebswirtschaftlichen Rationalität mehr geben kann. Die verschiedenen Momente der gesellschaftlichen Reproduktion sind in ihrer inhaltlichen Logik zu berücksichtigen. Beispielsweise kann die medizinische Versorgung ebensowenig wie das Bildungswesen nach demselben Muster organisiert werden wie die Produktion von Bohrmaschinen oder Kugellagern. […] Auch innerhalb der Industrie selbst muss die Logik des Werts überwunden werden, die Produktivkräfte in Destruktivkräfte verwandelt und gleichzeitig lebensnotwendige Bereiche mangels ‚Rentabilität‘ ausdünnt. So ist die Mobilität nicht ersatzlos zu streichen oder auf das Niveau von Eselskarren zu reduzieren, sondern aus der destruktiven Form des automobilen Individualverkehrs in ein qualitativ neues Netz öffentlicher Verkehrsmittel zu überführen. Die ‚Exkremente der Produktion‘ (Marx) können nicht länger in die Natur ausgeschüttet werden, statt sie in einen industriellen Kreislauf zu integrieren. Und die kapitalistische ‚Verbrennungskultur‘ kann nicht beibehalten werden, sondern ein anderer Umgang mit den fossilen Energiestoffen ist erforderlich. Schließlich wird es notwendig, die von Wert und abstrakter Arbeit nicht erfassbaren Momente der Reproduktion, die von der offiziellen Gesellschaft abgespalten und historisch an Frauen delegiert wurden (Haushaltstätigkeit, Betreuung, Fürsorge etc.) bewusst gesellschaftlich zu organisieren und von ihrer geschlechtlichen Fixierung abzulösen. Eine solche umfassende Diversifizierung von industrieller Produktion und Dienstleistungen nach rein inhaltlichen Kriterien ist etwas ganz anderes als ein abstrakter Anti-Industrialismus; aber sie verlangt die Abschaffung der kapitalistischen Vernunft, der Synthesis durch den Wert und des daraus resultierenden betriebswirtschaftlichen Kalküls“ (Kurz 2013, 29f.).

7. Schlussbemerkungen

Die hier angedeuteten ‚Problemfelder‘ sollten zum theoretischen Minimum einer jeden kapitalismuskritischen Position gehören. Aus dem Unbehagen oder dem Leiden in oder an der Moderne folgt noch lange keine radikale Kritik. Oft werden Einzelaspekte hervorgehoben und zum zentralen Problem erklärt und die daraus gefolgerte ‚Alternative‘ beschränkt sich häufig auf ein alternatives Weiter-So. Trotz aller Dringlichkeit (Klimawandel usw.) und der Notwendigkeit sich gegen Zumutungen aller Art zu wehren, sollte man sich nicht dazu ver-

steifen, bar aller ernsthaften Theorie blind und blöd ‚zur Tat zu schreiten', um sich in pseudokritischen Schein-Alternativen einzudecken, womit man effektiv der notwendigen theoretischen und praktischen Kritik ausweicht und schlimmstenfalls Teil einer repressiven Krisen(selbst)verwaltung wird. Zu schnell verorten sich so manche als bereits jenseits des Kapitalismus Seiende, obwohl ihre vermeintlichen Alternativen doch nur auf Surrogate von Markt und Staat zurückgreifen. Dem Drang, praktisch zu werden und rein immanente Notbehelfe schon weitgehend für das Ende der Fahnenstange zu halten, ist entschieden entgegenzutreten, selbst wenn es sich als sinnvoll erweist, ‚reale Spielräume' zu nutzen. Es ist daher auf der Notwendigkeit einer kategorialen Kritik im Sinne einer „konkreten Totalität" (Scholz 2009) zu beharren. Mit ihr wäre es möglich, von vornherein Pseudoalternativen auszusortieren, die auf nichts anderes als auf eine Krisen- und Elends(selbst)verwaltung der Überflüssigen hinauslaufen würde (und sei es durch ‚alternative Räume', in denen man angehalten ist/wird, die eigene und anderer Heteronomie autonom zu ‚gestalten'). Aufgabe der Linken bzw. emanzipatorischer Kräfte wäre also, entgegen schlechter linker Gewohnheit, sich einer kategorialen Kritik nicht länger zu verweigern. Von jenen Linken jedoch, die in ihrer ‚Szene' versacken und versauern, wird das allerdings nicht zu erwarten sein (welche Fossilien zum Teil immer noch unterwegs sind, kann man auf der alljährlichen Rosa-Luxemburg-Museums-Konferenz in Berlin erleben).

ANMERKUNGEN/LITERATUR

[1] Dieser Text ist ein überarbeiteter Auszug aus: Meyer 2021/2022.

[2] Das heißt aber nicht, dass es falsch oder sinnlos wäre, für Kündigungsschutz und würdige und gesunde Arbeitsbedingungen u. Ä. zu streiken.

[3] So heißt es beispielsweise in einem Buch der Parteihochschule Karl Marx beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands: „Warenproduktion und Wertgesetz sind keine Überbleibsel der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Sie haben ihre eigenen sozialökonomischen Grundlagen in der sozialistischen Produktionsweise. Die Ware-GeldBeziehungen wirken nicht auf Grundlage sozialistischer Produktionsverhältnisse, sondern sozialistische Ware-Geld-Beziehungen sind den gegebenen Produktionsverhältnissen immanent" (Ebert; Koch; Matho; Milke 1969, 145).

[4] Zu ergänzen wäre das geschlechtliche Abspaltungsverhältnis, vgl. Scholz 2011.

[5] Wie Rainer Fischbach betont, verhält es sich keineswegs so, dass lokale Kleinproduktion nachhaltiger und ressourcensparender als eine Fabrik sein muss, vgl. Fischbach 2016, 161ff.

[6] *Vgl. dazu: Matteoni, Federica*: Antikapitalistische Querfront – In Italien prägen die Theoreme des Postwachstums die Fünf-Sterne Bewegung, jungle.world vom 11.2.2016, sowie *Bierl, Peter*: Zurück zu den Wurzeln, jungle.world vom 16.7.2020. Auch der AfD-Faschist Björn Höcke (der bereits vor seiner AfD-Zeit unter dem Pseudonym Landolf Ladig in faschistischen Zeitschriften publizierte) äußerte sich wiederholt kritisch zum ‚Wachstum'. Vgl. auch: https://andreaskemper.org/2021/08/18/hoecke-bleibt-ladig/.

[7] Dem Thema Ökosozialismus hat sich ein Text in der exit! Nr. 19 ausführlich gewidmet: T. Meyer, Alternativen zum Kapitalismus. Im Check: Ökosozialismus, Springe 2022.

LITERATURVERZEICHNIS

*Autor*innenkollektiv:* Wildcat Nr. 94, Köln 2013.

Bedszent, Gerd: Zusammenbruch der Peripherie –

Gescheiterte Staaten als Tummelplatz von Drogenbaronen, Warlords und Weltordnungskriegern, Berlin 2014.

Böttcher, Herbert: Kapitalismuskritik und Theologie – Versuch eines Gesprächs zwischen wertabspaltungskritischem und theologischem Denken, in: Nein zum Kapitalismus, aber wie?, 2. Aufl., Koblenz 2015,117–163.

Böttcher, Herbert: Wir müssen doch etwas tun! – Handlungsfetischismus in einer reflexionslosen Gesellschaft, 2019, auf exit-online.org, zuerst in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Die Frage nach dem Ganzen – Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25-jährigen Bestehens, Koblenz 2018, 357–380.

Brodbeck, Karl-Heinz: Die Herrschaft des Geldes – Geschichte und Systematik, Darmstadt 2. Aufl. 2012.

Ebert, Georg; Koch, Gerhard; Matho, Fred; Milke, Harry: Ökonomische Gesetze im gesellschaftlichen System des Sozialismus, Berlin 1969.

Fischbach, Rainer: Mensch, Natur, Stoffwechsel – Versuche zur Politischen Technologie, Köln 2016.

Hüller, Knut: Der unkapitalistische Kapitalismus der C. Felber & Co – Warum Geld die Geldwirtschaft nicht vor sich selber retten kann, 2014, auf streifzuege.org.

Hüller, Knut: Kapital als Fiktion – Wie endloser Verteilungskampf die Profitrate senkt und ‚Finanzkrisen' erzeugt, Hamburg 2015.

Kern, Bruno: Das Märchen vom grünen Wachstum – Plädoyer für eine solidarische und nachhaltige Gesellschaft, Zürich 2019.

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

Konicz, Tomasz: Der linke Blödheitskoeffizient – Dummheit ist der beste Verbündete des linken Opportunismus – dies macht der aktuelle Krisenschub mal wieder evident, 2020a, auf exit-online.org.

Konicz, Tomasz: Klimakiller Kapital – Wie ein Wirtschaftssystem unsere Lebensgrundlagen zerstört, Wien/Berlin 2020b.

Konicz, Tomasz: Pandemie des Hungers, 2021, auf exit-online.org.

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 Krise des Tauschwerts – Produktivkraft Wissenschaft, produktive Arbeit und kapitalistische Reproduktion, 1986, auf exit-online.org.

Kurz, Robert: Die Welt als Wille und Design – Postmoderne, Lifestyle-Linke und die Ästhetisierung der Krise, Berlin 1999b.

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: Faule Dissidenz – Merkmale eines Syndroms destruktiver Opposition in der kritischen Theorie, in: exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft Nr.14, Angermünde 2017, 70–94.

Kurz, Robert: Gesellschaftliche Naturkatastrophen, 2002, auf exit-online.org.

Kurz, Robert: Grau ist des Lebens goldener Baum und grün die Theorie – Das Praxis-Problem als Evergreen verkürzter Kapitalismuskritik und die Geschichte der Linken, in: exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft Nr.4, Bad Honnef 2007, 15–106.

Kurz, Robert: Marx Lesen! – Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert. Herausgegeben und kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt 2006.

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

lismus – Marxsche Theorie, Krise und Überwindung des Kapitalismus, Hamburg 2013, 19–32, auch auf exit-online.org.

Kurz, Robert: Potemkins Rückkehr – Attrappen-Kapitalismus und Verteilungskrieg in Deutschland, Berlin 1993.

Kurz, Robert: Schwarzbuch Kapitalismus – Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt 1999a, auch auf exit-online.org.

Kurz, Robert: Weltkapital – Globalisierung und Innere Schranken des warenproduzierenden Systems, Berlin 2005.

Landa, Ishay: Der Lehrling und sein Meister – Liberale Traditionen und Faschismus, Berlin 2021, zuerst Leiden/Boston 2010.

Marx, Karl: Das Elend der Philosophie (in: MEW 4), 11. Aufl., Berlin 1990.

Marx, Karl: Das Kapital Bd. 2 (MEW 24), 17. Aufl., Berlin 1975.

Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1953.

Marx, Karl: Lohn, Preis und Profit, 8. Aufl., Berlin 1955.

Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung (in: MEW 1), 3. Aufl., Berlin 1958.

Meyer, Thomas: „Aspekte des neuen Rechtsradikalismus" und die totalitäre Demokratie, 2020, auf exit-online.org.

Meyer, Thomas: „Neue Klassenpolitik"? – Kritische Anmerkungen zu aktuellen Diskursen, 2019, auf exit-online.org.

Meyer, Thomas: Alternative zum Kapitalismus – Im Check: Postwachstumsbewegung, Commons und die Frage nach der ‚gesellschaftlichen Synthesis', in: exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft Nr. 18, Springe 2021, 141–189.

Meyer, Thomas: Alternativen zum Kapitalismus – Im Check: Ökosozialismus, a.a.O.

Ortlieb, Claus Peter; Ulrich, Jörg: Quantenquark – Über ein deutsches Manifest, 2005, auf exit-online.org.

Ortlieb, Claus Peter: Ein Widerspruch von Stoff und Form – Zur Bedeutung der Produktion des relativen Mehrwerts für die finale Krisendynamik, in: exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft Nr. 6, Bad Honnef 2009, 23–54. Vorabdruck bereits 2008 auf exit-online.org.

Paech, Niko: Befreiung vom Überfluss – Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie, 11. Aufl. München 2019, zuerst 2012.

Paech, Niko: Postwachstumsökonomie als Abkehr von der organisierten Unverantwortlichkeit des Industriesystems, in: Pfaller, Robert; Kufeld, Klaus (Hg.): Arkadien oder Dschungelcamp – Leben im Einklang oder Kampf mit der Natur?, Freiburg/München 2014, 217–247.

Postone, Moishe: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft – Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg 2003, zuerst New York/Cambridge 1993.

Reuter, Markus: Der enthemmt Maaßen zeigt wie gefährlich der Verfassungsschutz ist, Netzpolitik.org vom 15.7.2019.

Saito, Kohai: Natur gegen Kapital – Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus, Frankfurt 2016.

Sarkar, Saral: Die Krisen des Kapitalismus – Eine andere Studie der politischen Ökonomie, Neu-Ulm 2010.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur – Philosophische Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus, Freiburg/München 2018, zuerst 1984.

Scholz, Roswitha: Das Geschlecht des Kapitalismus – Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef, 2. erw. Aufl. 2011.

Scholz, Roswitha: Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität – Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute, in: exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft Nr.6, Bad Honnef 2009, 55–100.

Scholz, Roswitha: It's the class, stupid? – Deklassierung, Degradierung und die Renaissance des Klassenkampfbegriffs, 2020, auf exit-online.org.

Der Krisenkapitalismus und seine Katastrophen

Herausforderung für theologische Reflexion

Herbert Böttcher

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

Die von Gott geschaffene Welt ist zugleich die von Menschen gestaltete geschichtliche Welt. Theologie als Rede von Gott ist auf Geschichte, auf Welt in der Zeit, verwiesen. Wahrheit ist somit nicht zeitlos, sondern hat einen von Geschichte und Gesellschaft geprägten Zeitkern. Zeitempfindliche Theologie ist zugleich leidempfindliche Theologie. Dieser Gedanke ist verwurzelt in der biblischen Tradition. Sie erzählt immer wieder davon, dass Gott zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort das Leid von Menschen wahrnimmt und ihm widerspricht. In Ägypten hört Gott die Schreie der Versklavten und begleitet sie als Befreier auf dem Weg durch die Geschichte. Die Bibel erzählt von Jesu Schrei am Kreuz, den Gott nicht ungehört verhallen lässt. In all dem wird die Hoffnung bezeugt, dass Gott das ‚letzte Wort‘ behält angesichts dessen, was Menschen zu erleiden haben. Damit ist die biblische Rede von Gott nicht zu trennen von einer Geschichte, in der Menschen leiden und sterben, gefoltert und getötet werden. Wer von Gott reden will, muss empfindsam sein, für das, was Menschen erleiden. Ihr Leid muss ‚zu denken‘ geben. Diese Herausforderung stellt sich heute angesichts einer zeitgeschichtlichen Situation, die bestimmt ist von einem globalen Krisenkapitalismus und seinen Katastrophen, die massenhaft Menschen in Armut, Elend und Gewalt versinken lassen. Immer mehr Menschen werden für die Produktion überflüssig. Ganze Regionen zerfallen – einhergehend mit neuen Kriegen, barbarischen Formen von Gewalt, ökologischer Zerstörung, der Flucht von Menschen. Dieses Leid gibt uns im ‚Netz‘ gesellschaftlich-analytisch und theologisch zu denken.

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

Auf der gesellschaftsanalytischen Ebene ist im Netz in den letzten Jahren die Auseinandersetzung mit der von Roswitha Scholz und Robert Kurz geprägten Wertabspaltungskritik entscheidend geworden. Sie formuliert eine radikale Kritik des Kapitalismus,

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

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

1. Kritik der Wert-Abspaltung als Neuorientierung

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

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

Während viele zu Beginn der neoliberalen Wende noch dachten, diese Wende ließe sich durch politischen Druck korrigieren, mussten wir doch lernen: Neoliberale Politik ist im Kern nicht einem politischen Willen geschuldet, sondern einer objektiven

Entwicklung: der Krise des Kapitalismus. Sie lässt immer weniger Spielräume für das Leben und Überleben. Gegen die zerstörerische Krise des Kapitalismus ist kein kapitalistisches Kraut gewachsen – kein guter Wille, kein Machen, keine Politik, auch keine Hoffnung, die sich im Rahmen der kapitalistischen Verhältnisse bewegt. Die Verabschiedung von diesen Illusionen kann den Kopf frei machen für das, was nötig ist: den Bruch mit der kapitalistischen Form und die Suche nach Alternativen jenseits dieses tödlichen Systems. Zu erkennen wäre also, dass in all den Leid- und Krisenerfahrungen sich die zerstörerische Dynamik des Kapitalismus ausagiert, die das Leben der vereinzelten Individuen und des gesamten Globus in die Katastrophe treibt.

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

Mit der Produktion von Waren wird eine ‚abstrakte Herrschaft‘ konstituiert. Marx bringt dies mit dem paradoxen Begriff des „automatisches Subjekts“ zum Ausdruck. Herrschaft vollzieht sich als Automatismus, der unabhängig vom Wollen der Handelnden funktioniert. Dennoch ist er getragen von bewusst handelnden Subjekten. Ihr Bewusstsein bleibt aber auf die Binnenrationalität des kapitalistischen Selbstzwecks beschränkt. Im Rahmen betriebswirtschaftlicher Logik ist dies rational. Diese Logik aber bleibt blind gegenüber dem Ganzen und so gegenüber der Irrationalität des kapitalistischen Selbstzwecks. Aus den damit verbundenen Sachzwängen können Menschen nicht einfach aussteigen, ohne aus dem Rennen geworfen zu werden. Sie unterliegen der abstrakten Herrschaft des irrationalen kapitalistischen Selbstzwecks, durch Verausgabung von Arbeit in der Produktion von Waren Geld zu vermehren.

Mit dem Begriff des Werts allein kann jedoch die Konstitution des Kapitalismus nicht erklärt werden. Er bezieht sich auf die Produktion und erfasst nicht, dass die Produktion von Waren auf einer stummen Voraussetzung beruht: der abgespaltenen Reproduktion. Es bleibt also ausgeblendet, „daß im warenproduzierenden System auch Haushaltstätigkeiten verrichtet, Kinder erzogen und Pflegetätigkeiten ausgeführt usw., also Aufgaben erledigt werden müssen, die

für gewöhnlich Frauen (selbst wenn sie erwerbstätig sind) zufallen…“[5] Der Begriff des Werts kann also das Geschlechterverhältnis mit der männlich konnotierten Produktion und der weiblich konnotierten Reproduktion nicht erfassen. Die kapitalistische Form der Gesellschaft beruht auf Produktion und Reproduktion und damit auf Wert und Abspaltung. Beide konstituieren gleichursprünglich und in gegenseitiger Durchdringung das Ganze der kapitalistischen Gesellschaftsform.

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

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

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

Die in den Formen vor Wert und Abspaltung grundgelegte abstrakte Herrschaft prägt nicht nur die Ökonomie, sondern die gesamte Gesellschaft. So sind auch Staat und Politik vom Funktionieren des kapitalistischen Selbstzwecks abhängig. In der Form

ist nicht über die Form hinaus zu kommen. Deshalb macht es keinen Sinn, den Staat gegen den Markt, die Politik gegen die Ökonomie, Produktion gegen Spekulation, die Arbeit gegen das Kapital, nicht entfremdete Arbeit gegen entfremdete Arbeit, das Recht und die Menschenrechte gegen die Verwertungszwänge des Kapitals in Stellung zu bringen. Diese Polaritäten gehören zum Ganzen der kapitalistischen Form und müssen mit ihr überwunden werden.

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

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

2. Die Frage nach Gott in der Krise des Kapitalismus

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

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

2.1 Die Frage nach Gott und die Frage nach dem Ganzen

Weil Gott in der jüdisch-christlichen Tradi-

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

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

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

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

2.2 Die Frage nach den Grenzen des Kapitalismus

Wenn die Frage nach Transzendenz als Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden sowohl auf die Überwindung der Grenzen geschichtlich-gesellschaftlicher Immanenz als auch auf das Überschreiten der Grenzen von Raum und Zeit überhaupt zielt, dann ist sie in der Zeit der Krise des Kapitalismus nicht von der Frage nach den tödlichen Grenzen des Kapitalismus und ihrer Überwindung zu trennen. Dann aber ist das kritisch zu thematisieren, was die Grenzen des Kapitalismus markiert. Damit kommen all die Probleme auf die theologische Tagesordnung, die sich aus der wertabspaltungskritischen Analyse ergeben[13]. Zur Disposition stehen die Formen, die den Kapitalismus prägen: Wert und Abspaltung als abstrakteste Formbestimmung, darin – auf der ökonomischen Ebene – Ware, Arbeit und Wert, Geld als abstraktester Ausdruck des Werts, das sich als Kapital verwerten muss, einhergehend mit der Abspaltung der weiblich konnotierten Reproduktion, die sich in der strukturellen Erniedrigung von Frauen zeigt, auf der politischen Ebene Staat und Politik einhergehend mit der Trennung in die männlich konnotierte politische Sphäre und die weibliche konnotierte Sphäre des Privaten. Einzubeziehen ist die ideologische Ebene und damit die Aufklärung als ideologische Begleitmusik in der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus ebenso wie die postmoderne Proklamation des Endes der großen Erzählung der Aufklärung als ideologische Begleitmusik in der Krise des Kapitalismus[14].

Zur Disposition steht dann auch das männliche Subjekt, das sich im Denken und Handeln als autonom und mündig dünkt, dessen Denken und Handeln aber auf den Binnenraum der kapitalistischen Konstitution beschränkt bleibt, dies wieder einhergehend mit der „formlosen Form“ (Roswitha Scholz) des Weiblichen, das von der Wertform, der das Subjekt unterworfen ist, abgespalten ist und dennoch zur stummen Voraussetzung der kapitalistischen Veranstaltung gehört. In die Kritik einzubeziehen sind die ideologische und kulturell-symbolische Ebene, auf denen sich die Verhältnisse Ausdruck verschaffen und auf deren ‚Material‘ Menschen zur Verarbeitung der Krise zurückgreifen. Zentral ist auch die psycho-soziale Ebene als Frage nach Vermittlung von Erfahrungen und Deutungen

mit den Innenwelten der Individuen[15]. Je nach dem, wie die Krise verarbeitet und analysiert wird, entscheidet sich wie Menschen auf die Krise regieren – mit reflektiertem Widerstand und der Suche nach Wegen der Emanzipation von den kapitalistischen Formen, mit Anpassung und unmittelbaren Selbstbehauptungsstrategien bis hin zu antisemitischen, antiziganistischen, rassistischen und sexistischen Weisen der Krisenverarbeitung.

3. Theologie sucht Anschluss

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

3.1 Affirmation der Freiheit des Subjekts in freiheitstheoretischer theologischer Reflexion

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

Immerhin ahnt Georg Essen, ein Vertreter der Freiheitstheologie, dass in diesem Denken etwas nicht aufgeht, wenn er von einer „Krise des personalen Theismus" spricht und einen Zusammenhang „mit einer Krise des Freiheitsbewusstseins"[17] konstatiert, das dadurch entsteht, dass das Bewusstsein der Freiheit mit zweckrationalen Systemzwängen konfrontiert ist. Wenn Gott und die Freiheit des Subjekts unvermittelt aufeinander bezogen werden, stellt eine Krise des Freiheitsbewusstseins, das umstandslos in Gottes personaler Freiheit verankert wird, zugleich den das Freiheitsbewusstsein fundierenden Gottesbegriff in Frage. Weit von dem Gedanken entfernt, die „Krise des Freiheitsbewusstseins" könne etwas mit den real schwindenden Spielräumen

der Freiheit in der Krise des Kapitalismus zu tun haben, noch weiter entfernt von dem Gedanken, dass Freiheit und Subjekt auf den Binnenraum der kapitalistischen Formen beschränkt sind, soll angesichts der „Krise des personalen Theismus … nach modernitätstheoretischen Deutungen" gesucht werden, „die sich mit der Regression des Freiheitsbewusstseins in zweckrationalen Systemzwängen … beschäftigen…"[18] Allem gott-menschlichen Freiheitspathos zum Trotz interessiert die Frage, woher denn die „zweckrationalen Systemzwänge" kommen, nicht im Geringsten. Die Krise soll durch Neuinterpretation bewältigt werden – und zwar im Rahmen des aufklärungsaffin vorausgesetzten Zusammenhangs von göttlich absolutem und menschlich kontingentem Subjekt.

3.2 Affirmation des Subjekts in der Neuen Politischen Theologie

Selbst in der „Neuen Politischen Theologie" von J.B. Metz, in der die Reflexion der Dialektik moderner Vernunft aufgenommen wurde, kommt es letztlich nicht zum Bruch mit der Aufklärung und ihren Denk- und Handlungsformen[19]. Ungebrochen bleibt auch hier das Subjekt zentraler Anknüpfungspunkt theologischer Reflexion. Das Subjekt wird nicht als Handlungsträger im Rahmen des kapitalistischen Binnenraums gesehen. Dann aber kann auch nicht reflektiert werden, dass der Raum für Mündigkeit und Freiheit des Subjekts lediglich der Binnenraum der kapitalistischen Form ist, und der Gebrauch der Vernunft auf diesen Binnenraum beschränkt bleibt. Subjekt werden heißt dann, in diesem Binnenraum denk- und handlungsfähig werden. Die Praxis des Subjekts versteht Metz zwar – mit Marx über Kants sittliche Praxis hinausgehend – als gesellschaftliche Praxis[20]. Sie bleibt aber – ganz dem Begriff der ‚Politischen Theologie' entsprechend – der Ebene der Politik als Raum der Öffentlichkeit verhaftet und weitgehend blind gegenüber politisch-ökonomischen Kontextualisierungen. Metz verweist zwar auf „das Waren- und Tauschprinzip", das „über den ökonomischen Bereich hinaus längst die seelischen Grundlagen erreicht und die Herzen der Menschen auf seine Weise kolonisiert"[21]. Er hatte dabei jedoch nicht die gesellschaftliche Totalität im Blick, von der Adorno spricht, wenn er „in der Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warentauschs … die Herrschaft von Menschen über Menschen"[22] versteckt sieht, deren Konsequenz sich darin zeigt, „dass alle dem Tauschgesetz sich unterwerfen müssen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen, gleichgültig ob sie subjektiv von einem ‚Profitmotiv' geleitet werden oder nicht"[23]. Metz reduziert die Kritik der Herrschaft des „Waren- und Tauschprinzips" auf seine Herrschaft „über den ökonomischen Bereich" hinaus: In der Ökonomie hat es scheinbar seinen legitimen Platz. Es muss nicht überwunden, sondern auf den ökonomischen Bereich begrenzt werden. Aufgabe der Politik wäre es, diese Einbindung durchzusetzen.

3.3 Affirmation der Arbeit in der Theologie der Befreiung

Viele Ansätze in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung[24] bewegen sich im Horizont des traditionellen Marxismus, der klassenkämpferisch in den Polaritäten von Arbeit und Kapital denkt. Beide aber sind Polaritäten innerhalb des durch Arbeit (als Substanz des Kapitals) und Kapital mitkonstituierten Fetischzusammenhangs. Selbst Franz J. Hinkelammert, für den „die Feti-

schismusanalyse … innerhalb der Theologie der Befreiung der entscheidende Ansatzpunkt einer – im strengen Sinn – theologischen Kapitalismuskritik“[25] ist, sieht den Kern des Fetischismus vom Standpunkt der Arbeit[26]. Er besteht darin, dass Waren gesellschaftliche Beziehungen und damit auch ein System der Arbeitsteilung aufbauen, das die Arbeit dem Kapital unterordnet und so Menschen durch Ausbeutung ihrer Arbeitskraft oder durch Ausschluss von der Arbeit zum Tod verurteilt. Den durch die Waren geschaffenen gesellschaftlichen Beziehungen müssen sich Menschen – auch unter dem Preis des Todes – unterwerfen. Damit können Menschen nicht mehr ihre Beziehungen bestimmen, sondern werden zu Anhängseln der Waren und ihrer Bewegungen.

Für Hinkelammert steht die Arbeit außerhalb des Fetischzusammenhangs[27]. Wenn das Problem lediglich in der Unterordnung der Arbeit unter das Kapital besteht, dann bleiben auch Vorstellungen von Befreiung auf die Befreiung der Arbeit aus ihrer Unterordnung unter das Kapital beschränkt. Befreiung wäre also bereits eine von der Herrschaft des Kapitals befreite Arbeit. Wenn jedoch Arbeit und Kapital in ihrer Polarität als Formelemente des Fetischzusammenhangs, Arbeit als „Substanz des Kapitals“ (Karl Marx) verstanden werden, müssen beide Formen zur Disposition gestellt und überwunden werden. Hinkelammerts Reflexion dagegen zielt auf den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital. Daraus werden – immanent durchaus sinnvolle – Forderungen nach humanen Arbeitsverhältnissen und gerechter Verteilung der Arbeit abgeleitet. Dieses Denken kommt aber nicht über den Formzusammenhang hinaus, der als ganzer den Kapitalismus als fetischisiertes System konstituiert. Arbeit erhält darin sogar einen mit der Würde des Menschen verbundenen ontologischen Status, insofern sie Ausdruck seiner Personalität ist. Dem soll das Kapital als der Person dienenden Sache nachgeordnet sein. Hier liegt ein ontologisches Verständnis der Arbeit vor, das von der Verstrickung der Arbeit in den kapitalistischen Formzusammenhang absieht und Arbeit als überzeitliches menschliches Existential versteht. Darin ist das Kapitalverhältnis aber nicht überwunden, sondern vorausgesetzt[28]. An diesem Fetischzusammenhang würde auch eine andere Verfügung über Arbeit und damit über die Warenproduktion nichts Wesentliches ändern.

Zudem werden „die Welt der Waren, des Geldes, des Marktes und des Kapitals“[29] als Fetische nebeneinander aufgelistet. Damit aber bleibt letztlich un- oder unterbestimmt, was denn das Ganze der kapitalistischen Gesellschaft und damit ihren Fetischzusammenhang ausmacht. Hinkelammerts Changieren zwischen den Fetischen landet schließlich in der Kritik des totalen Marktes, der – theologisch gesprochen – zum Götzen und zum bevorzugten Gegenstand theologischer Fetischismuskritik wird[30].

3.4 Postmoderner Kult des Einzelnen und „Religion ohne Gott“

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

statt kritisch zu hinterfragen.
Das Denken der Postmoderne ist dadurch bestimmt, dass an die Stelle universaler Orientierungen die Vielheit und das Einzelne zum Bezugspunkt von Erfahrung und Reflexion werden. Im Kult der Vielheit und des Einzelnen droht der Blick auf das Ganze zu verschwinden. Ignoriert wird das, was Menschen im Kontext der globalen Krise des Kapitalismus zu erleiden haben, und damit die Frage nach dem gesellschaftlichen Ganzen, genauer mit der kapitalistischen Gesellschaftsform. Die politisch-ökonomische Analyse wurde ersetzt durch das Paradigma des Kulturalismus[31]. Das globale Leid der Flüchtlinge – konkreter Ausdruck der globalen Zerstörungsprozesse und erst registriert, als die Flüchtlinge vor der Haustür standen – lässt sich durch „Willkommenskultur" für Einzelne nicht überwinden. Nur über die Frage nach dem Ganzen der katastrophischen Gesellschaftsform gibt es eine Chance, sich den Krisen entgegen zu stellen. Diese Frage aber ist dem postmodernen (Klein-)Geist zu groß und zu theoretisch. Er will viel Einzelnes, aber nicht das Ganze; er sucht das Positive und meidet Negatives.

Mit dem postmodern ausgerufenen „Ende der großen Erzählungen" (Lyotard) wird der Abschied von einem universalen Verständnis von Geschichte proklamiert, die auf das Ganze der Menschheit ausgerichtet ist. Es gibt nur noch Geschichten und unterschiedliche Kulturen, die nebeneinander existieren. Dies verkennt jedoch, dass hinter den verabschiedeten „großen Erzählungen" immer deutlicher die eine „große Erzählung von der Katastrophe", die sich global ausbreitet, hervortritt. Vor diesem Hintergrund zeigt sich die postmoderne Mentalität als Flucht vor der Realität. Während für immer mehr Menschen der Druck wächst, sich den Verwertungszwängen des Kapitals anzupassen und sich in seine Uniform zu pressen[32], preist postmoderner Zeitgeist die Vielfalt und das Einzelne. In einer Realität, in der die Spielräume immer enger werden, in der für Einzelne und im gesellschaftlichen Zusammenhang buchstäblich nichts mehr geht, proklamiert er: ‚Alles geht. Alles ist möglich.' Wo die kapitalistischen Krisengesellschaften am Tropf simulierter Geldvermehrung auf den Kapitalmärkten hängen, simuliert sie die Leichtigkeit des Seins im kreativen Spiel narzisstischer Selbstinszenierungen. Wo die Vermehrung des Geldes durch die Verausgabung von Arbeit auf ihre historische Grenze stößt, wird ein Ausweg in der Vermehrung des Geldes ohne Arbeit und damit ohne Wertsubstanz gesucht. Heraus kommt dabei „Geld ohne Wert" (R. Kurz). Die Vermehrung des Geldes wird nur noch simuliert. Aber auch der simulierten Geldvermehrung sind Grenzen gesetzt. Sie zeigen sich im Platzen der Blasen, die ganze Gesellschaften und Regionen in den Abgrund reißt. Je näher die Katastrophe auf den Leib rückt, desto mehr soll aber gelacht, getanzt und positiv gedacht werden.

Dessen ungeachtet meldet sich jedoch die Realität zurück. Sie verschafft sich Ausdruck in „mieser Stimmung"[33], die allen Imperativen positiven Denkens zum Trotz unverkennbar ist, ebenso wie in autoritären und repressiven Maßnahmen politischer Krisenverwaltung. Sie zeigen sich im Umgang mit den ‚Überflüssigen', in der Abschiebung von Flüchtlingen in Elend und Terror oder ihrer Inklusion in Lager, aber auch in Maßnahmen, in denen Menschen in prekäre und unzumutbare Arbeitsverhältnisse ein-

geschlossen werden, bis bin zur Militarisierung nach außen und zum Ausbau des Sicherheits- und Überwachungsstaats nach innen. Sehr schnell wurde zudem die mit einer Partystimmung einhergehende Willkommenskultur für Flüchtlinge überlagert und schließlich verdrängt von ausländerfeindlichen Brandanschlägen, begleitet von Stimmungen ‚besorgter' Bürger, derer sich Pegida und AfD annehmen, denen die Medien umfangreich Platz einräumen und denen die etablierten Parteien hilflos gegenüberstehen. Postmoderne Unverbindlichkeit und identitärer Autoritarismus sind sich keineswegs fremd, sondern zwei Seiten derselben Medaille. Gemeinsam ist postmoderner Leichtigkeit und postmodernem Autoritarismus, dass ihnen die Reflexion gesellschaftlicher Totalität fremd ist. Sie suchen Unmittelbares und Konkretes: die Unmittelbarkeit entlastender positiver Erfahrungen und/oder die Unmittelbarkeit konkret ‚Schuldiger' verbunden mit konkretistischen Handlungs- und Lösungsstrategien.

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

„Religion, ja – Gott nein" – auf diese Formel brachte J.B. Metz bereits in den 1990er Jahren einen postmodernen Trend und erkannte darin „eine Art religionsförmiger Gotteskrise"[34]. Während die Rede von Gott an Bedeutung verliert, ist Religion „höchst willkommen"[35]. Gemeint ist eine Religion, die sich „dionysisch" gibt, „als Glücksgewinnung durch Leid- und Trauervermeidung und als Beruhigung vagabundierender Ängste, Religion als mythische Seelenverzauberung… Aber Gott? Aber der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist?"[36] Theologie als Rede vom Gott Israels und vom Gott Jesu lässt sich nicht ungebrochen instrumentalisieren für private religiöse Bedürfnisse, die sich abschotten gegenüber dem ‚Rest der Welt'. Sie ist bei der Suche nach individuellem Glück und individueller Entlastung nicht unmittelbar anschlussfähig. Sie kann sich nur treu bleiben, wenn sie das Leid der Unglücklichen thematisiert und sich dabei die Frage nach universaler Gerechtigkeit und Solidarität nicht austreiben lässt. Sie entzündet sich an der Ungerechtigkeit des Leidens in Gegenwart und Vergangenheit und lässt sich durch partielle und unmittelbare Glücks- und Sinnerfahrungen nicht beruhigen. Damit aber durchkreuzt die Rede von Gott das Bedürfnis konkretistisch und unmittelbar ‚vom Einzelnen her' zu denken. So ist es kein Zufall, dass die Theorie-feindlichkeit in der postmodernen Gesellschaft

in der Kirche zur Theologie-feindlichkeit wird. Beide sind geprägt von der Sucht nach einer Unmittelbarkeit, die Fragen nach dem Ganzen diskreditiert. Dabei erweist sich die konkretistische Unmittelbarkeit selbst als höchst abstrakt. Sie abstrahiert von der Vermittlung des Einzelnen mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit und so verfehlt sie den konkreten Einzelnen, der von diesem Zusammenhang nicht abgelöst werden kann, ohne sich abstrakt zu verflüchtigen.

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

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

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

4. Krisenkapitalismus als Herausforderung für die Theologie

Ein unkritisches theologisches Bemühen um (post)moderne Anschlussfähigkeit erweist sich als hochproblematisch, eine nur oberflächliche theologische Kritik des Kapitalismus ist der zerstörerischen Dynamik der Krise nicht gewachsen. Auf der Suche nach einem zeit- und leidempfind-

lichen theologischen Denken, das die gesellschaftsanalytischen Einsichten in die Krisendynamik des Kapitalismus ernst nimmt, ist ein Anknüpfen an Grundkategorien der Metzschen Theologie sowie der Theologie der Befreiung aber hilfreich und weiterführend, da in diesen Entwürfen die Bezogenheit theologischer Reflexion auf die Geschichte, in der Menschen leiden und zugrunde gehen, stark gemacht wird.

4.1 Zur Theologie von J. B. Metz

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

4.2 Zu Theologien der Befreiung

Eine Theologie von der Kehrseite der europäischen Welt kam in der Theologie der Befreiung zum Durchbruch. Sie nahm die Opfer der europäischen Moderne in den Blick, die Armen als Opfer wirtschaftlicher und politischer Machtverhältnisse, deren Zentren in Europa und Nordamerika liegen. Die Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse kritisch reflektierend bricht die Theologie der Befreiung mit der Sichtweise von Unterentwicklung und Entwicklung und ersetzt sie durch die Perspektive der Befreiung. „Wenn das Leid aus massiver Unterdrückung und Versklavung herrührt, dann reicht es nicht, gute Dinge hinzuzufügen – das wäre die Entwicklung –, sondern man muss die Wurzeln der schlechten Realitäten ausrei-

ßen…“[38] Deshalb muss es um Befreiung aus der Abhängigkeit von kapitalistischer Ausbeutung und Unterdrückung gehen. Damit hat ein politisch-ökonomisch geschärfter Begriff von Befreiung nicht einfach ein theologisches Verständnis von Befreiung ersetzt. Im Gegenteil, die Theologie der Befreiung hat deutlich gemacht, dass ein theologisches Verständnis von Befreiung, das auf Israels Gott sowie Leben, Kreuz und Auferstehung seines Messias reflektiert, neue Konturen gewinnt, wenn in diese Reflexion die Analyse von Abhängigkeit und Befreiung einbezogen sind. Ein angemessener Blick auf die Wirklichkeit schärft zugleich die theologischen Kategorien.

Mit der Reflexion von Abhängigkeit und Unterdrückung hat sich in der Theologie der Befreiung eine Sicht auf die Wirklichkeit entwickelt, die Spaltungen und Gegensätze zwischen reich und arm, mächtig und ohnmächtig wahrnimmt und damit konfliktträchtig ist. Im Blick auf die konziliare Rede von den „Zeichen der Zeit“ kann es dann nicht mehr einfach um Zeichen des Reiches Gottes gehen, die sich auch in der profanen Welt finden lassen. Es gilt zu unterscheiden zwischen ‚Zeichen‘, die dem Reich Gottes den Weg bahnen, und solchen, die ihm entgegenstehen, zwischen dem „Reich Gottes“ als Perspektive des Lebens und dem „Anti-Reich“ der Vernichtung des Lebens, zwischen dem befreienden Gott Jesu und den Götzen des Todes, die Unterwerfung und Einverständnis mit der Welt, wie sie ist, fordern. Weil Jesu Verkündigung des Reiches Gottes auf den Widerstand des Anti-Reiches stieß, musste er sterben[39]. Entsprechend konfliktiv ist auch die Rede von der Auferstehung Jesu[40]. In ihr bekennt sich Gott zu seinem gekreuzigten Messias, schenkt mit dem Geist die Kraft, Jesu konfliktträchtigen Weg weiterzugehen und bestärkt die Hoffnung, dass Gott am Ende für alle wahrmache, geschehen lasse, was er mit der Auferweckung des gekreuzigten Messias an diesem einen bereits hat Wirklichkeit werden lassen. In seinem gekreuzigten Messias ist Gott nicht abstrakt Mensch geworden, schon gar nicht einfach ‚einer von uns‘, sondern ein bestimmter Mensch: ein armer und gefolterter Jude. In seinem gewaltsamen Tod können wir die Verbindung von Israels Gott mit der Leidensgeschichte der Menschen sehen, in der Verkündigung seiner Auferstehung die Hoffnung, dass Unrecht und Gewalt nicht das ‚letzte Wort‘ haben mögen. Die Wunden seines gefolterten Körpers verbinden mit den Opfern der Krise eines tödlichen Kapitalismus, denen wir aktuell begegnen, und mit allen Opfern von Unrecht und Gewalt in der Geschichte der Menschheit. Am Kreuz zerbrach sein Leben an den Grenzen des römischen Imperiums. Seine Auferweckung weist über die Grenzen geschichtlicher Gewaltstrukturen und über die Grenzen der Geschichte als ganzer hinaus. Sie lässt mehr als das erhoffen, was in der Geschichte möglich erscheint: die Auferstehung des Fleisches in einem neuen Himmel und einer neuen Erde, all das, wofür der Name von Israels Gott steht. Diese Hoffnung lässt sich nicht durch Erst- und Letztbegründungen ontologisch absichern. Sie weist in die Nachfolge des gekreuzigten Messias, an die Seite der Opfer und in die Konfrontation mit den aktuellen Mächten und Strukturen des Todes. An den Orten der Vernichtung und des Todes wäre ihr Wahrheitsanspruch zu ‚behaupten‘.

Der Messias Jesus steht nicht als Einzelner für sich selbst, sondern ist in der Tradition

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

5. Rede von Gott als Kritik des Kapitalismus

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

Wenn die Rede von Gott sich nicht durch die Suche nach gesellschaftlicher Anschlussfähigkeit um jeden Preis selbst ad absurdum führen und aufgeben will, besteht die Herausforderung darin, sie als Kritik zu formulieren. Ihre konstitutive Verbindung mit dem Leid von Menschen, das zu denken gibt, verwehrt ihr die postmoderne Ignoranz gegenüber den Katastrophen, die wir global erleben. Zeit- und leidempfindlich fragt sie danach, wie das, was Menschen erleiden, mit dem Ganzen der Gesellschaft, mit der gesellschaftlichen Totalität vermittelt ist. Ohne sozial-analytische Vermittlung führt die Rede von Gott ins Leere oder zu Identifizierungen mit unmittelba-

ren Bedürfnissen und Faktizitäten oder mit einer Seite der kapitalistischen Polaritäten. Genau hier wäre von der WertAbspaltungskritik ein angemessener Blick
auf die gesellschaftliche Totalität kapitalistischer Verhältnisse zu lernen.

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

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

In der Behauptung eines letzten und endgültigen gesellschaftlichen Anspruchs, über dessen Grenze hinaus kein anderes Denken und Handeln mehr möglich erscheint, wäre der Wahrheitskern der Rede vom „Kapitalismus als Religion" (Walter Benjamin)[41] zu suchen. Insofern aber im abstrakten und zerstörerischen Selbstzweck der Vermehrung des Geldes Transzendenz und Immanenz verschmelzen, wäre der Kapitalismus letztlich keine Religion, sondern die „Auflösung aller Religion in eine verselbständigte irdische Opferbewegung: den Kapitalfetisch"[42]. Geopfert wird nicht einer Gottheit im Rahmen personalisierter Abhängigkeitsverhältnisse, sondern der abstrakten Selbstzweckbewegung, die auf die Vermehrung von Geld als abstraktestem Ausdruck des Werts zielt. D.h. wer als Mensch für diesen Zweck verwertbar ist, wird diesem Zweck unterworfen, wer für die Verwertung des Kapitals überflüssig ist, wird ausgegrenzt und bleibt selbst in der Ausgrenzung der Herrschaft der Arbeit und der Rechtsform unterworfen. Und da, wo mit dem Verwertungsprozess auch die Staaten als dessen institutioneller und rechtlicher Rahmen zusammenbrechen, zeigt sich, dass der Weg der eskalierenden Krise in die Barbarei führt.

Zeit- und leidempfindliche Theologie muss sich heute als Kritik einer gesellschaftli-

chen Totalität artikulieren, die Menschen in den Tod und den Globus in die Vernichtung treibt. Sie denkt das Leiden der vielen Einzelnen zusammen mit dem Ganzen des kapitalistischen Formzusammenhangs. Nur so kann sie versuchen, den Leiden der Einzelnen gerecht zu werden. Und erst die analytische Erkenntnis der Grenzen des kapitalistischen Sklaven- und Katastrophenhauses kann einen Horizont eröffnen, diese Grenzen zu überwinden und Wege der Befreiung zu gehen, auf denen die Inhalte, die mit dem Gottesnamen erinnert werden, zur Geltung kommen können[43].

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

Von dieser Absage her ließe sich zugleich ein neuer Blick auf die große Erzählung der Bibel, auf theologische Reflexion sowie pastorale Praxis gewinnen. Sie würden verstehbar als Einspruch gegen die Unterwerfung unter Sklavenhäuser und darin als Rettung des Einzelnen – nicht in Ignoranz gegenüber den anderen, sondern mit ihnen, nicht abgeschottet gegenüber den Armen und mit dem Rücken zu den Verlierern, sondern mit ihnen. Dies hätte Konsequenzen für Katechese und Liturgie, für die Frömmigkeit der Einzelnen und der Kirche als ganzer. Das Gedächtnis der Kirche und seine symbolischen Ausdrucksformen könnten – einhergehend mit religionskritischer Reflexion – hinein buchstabiert werden in die gegenwärtige Krisen- und Katastrophengesellschaften. Die Rede von Gott und mit ihr die verschiedenen Ausdrucksformen des Glaubens könnten als Einspruch gegen die Vernichtung des Menschen und die Zerstörung der Schöpfung bedeutsam werden und die Hoffnung zum Ausdruck bringen, dass das ‚letzte Wort' angesichts all der Katastrophen noch nicht gesprochen ist. Solche Hoffnung lässt sich nicht ontologisch ableiten oder „in einer geschichtsfernen Heilsmetaphysik"[44] fundieren, wohl aber als „negative Metaphysik mit Leidensapriori"[45] ‚behaupten' in theoretischem und praktischem Widerstand gegen Verhältnisse, die töten. In der Kirche, vor allem in Liturgie und Gebet, wird nicht nur von Gott, sondern auch zu Gott gesprochen. Hier wird der Einspruch gegen die Katastrophe zugleich zur Rückfrage an Gott, wo er denn bleibe angesichts all der Katastrophen, wann er denn komme und mit ihm sein Messias, damit Wirklichkeit werde, was der Name Gottes verspricht. Damit ist angedeutet, dass die Frage nach Transzendenz sich nicht einfach im Transzendieren in der Geschichte erschöpft, dass also die Rede von Gott nicht auf die Funktion oder eine Chiffre für den Kampf gegen gesellschaftliche Katastrophen reduziert werden darf. Im Gegenteil, das Durchbrechen der Grenzen tödlicher geschichtlicher Systeme ist rückgebunden an Gottes Tran-

szendenz, die über die Geschichte als ganze hinausweist und auch deren Grenzen zu sprengen verspricht und so auch einen Horizont der Hoffnung für die Opfer der Vergangenheit und darin für alle, für Lebende und Tote eröffnet.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

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

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

[3] V*gl. z.B. Johann Baptist Metz*, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit", in: Diagnosen zur Zeit mit Beiträgen von Johann Baptist Metz u.a., Düsseldorf 1994, 75-92, 84.

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

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

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

[7] Ebd., 71.

[8] Ebd.

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

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

[11] Ebd., 15.

[12] *Metz*, Gotteskrise, 57.

[13] Vgl. Abschnitte 1 und 3.

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

[15] *Vgl. Elisabeth Böttcher*, Was wird aus den Menschen? Eine wert-abspaltungskritische Lesart der Psychoanalyse zu den (sozial-)psychischen Auswirkungen des Krisenkapitalismus, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, März, Koblenz 2016, auch online: http://www.oekumenisches-netz.de/NT16-01.pdf.

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

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

[18] Ebd.

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

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

[21] Ebd., 131.

[22] *Theodor W. Adorno*, Gesellschaft, in: Soziologische Schriften 1, Gesammelte Schriften 8, 9-19, 14.

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

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

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

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

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

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

[29] *Hinkelammert*, Die ideologischen Waffen, 132.

[30] *Vgl. Hugo Assmann, Franz J. Hinkelammert*, Götze Markt. Das Leben der Gesellschaft, Düsseldorf 1992.

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

[32] *Ulrich Bröckling*, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt am Main [5]2013.

[33] *Vgl. Arnold Retzer*, Miese Stimmung. Eine Streitschrift gegen positives Denken, Frankfurt am Main 2012.

[34] *Johann Baptist Metz*, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit", 77.

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

[36] Ebd.

[37] *Johann Baptist Metz*, Religion, ja – Gott, nein, 24.

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

[39] *Vgl. Jon Sobrino*, Christologie der Befreiung, Band 1, Mainz 1998.

[40] *Vgl. Jon Sobrino*, Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer, Ostfildern 2008.

[41] *Walter Benjamin*, Kapitalismus als Religion, in: R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser

(Hg.), Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main 1985, Band VI, 110 – 113; Vgl. dazu auch Böttcher, Kapitalismuskritik und Theologie, 155ff.

[42] *Robert Kurz*, Geld ohne Wert. Grundrisse einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 2012, 404.

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

[44] *Metz*, Memoria passionis, 55.

[45] Ebd.

Eine neue Blüte der Metaphysik als sicherer Hort inmitten der Kirchen- und Gesellschaftskrise?

Herbert Böttcher/ Dominic Kloos

Mit dem Beitrag erinnern wir an den vor zehn Jahren verstorbenen Gesellschaftstheoretiker Robert Kurz. Ihm verdanken wir viele auch für die theologische Reflexion wichtige Einsichten. Er hat auch den Begriff der Realmetaphysik geprägt, auf den wir in diesem Text zurückgreifen.

In der Theologie scheint die Debatte um Metaphysik neu entfacht. Im collegium metaphysicum an der Universität Tübingen wird trotz aller Unkenrufe Luthers und Schleiermachers gegen die Metaphysik darüber diskutiert. Und katholischerseits vollzog sich in den letzten gut fünf Jahren eine intensive Kontroverse in der Zeitschrift „Herder Korrespondenz", insbesondere zwischen den Theologen Benedikt Paul Göcke und Magnus Striet. Die Grundpositionen sind: Metaphysik ist nach Kant vernunftmäßig nicht mehr denkbar und kann nur als Denkkonstrukt reflexiv ins Bewusstsein genommen werden, ohne eine ontologische Garantie für das Gedachte geben zu können, womit Aussagen immer revidierbar bleiben – so Magnus Striet, der aus einer freiheitstheologischen Tradition heraus argumentiert (vgl. hierzu kritisch Böttcher 2018, 2022), ganz ähnlich würden es konstruktivistische Denker*innen sehen. Göcke hält dem einen metaphysischen Realismus entgegen, nach dem der Mensch die Realität als ganzes erkennen kann, wie sie wirklich ist, und dies adäquat in logischen, widerspruchsfreien Begriffen ausdrücken kann, um zum Verhältnis von Glauben und Vernunft wirklichkeitsbezogene Aussagen zu treffen, die eindeutige Rückschlüsse auf Gott zulassen – und somit die Wissenschaftlichkeit der Theologie zu rechtfertigen versuchen. Aus Sicht eines kritisch-theoretischen Denkens sind beide Positionen zu hinterfragen.

Metaphysik ist die ontologische Frage nach dem Ganzen, also nach dem Ganzen des Seins. Das Ganze ist ohne Weltbezug, ohne Verhältnis von Immanenz und Transzendenz nicht zu denken. Aus der erfahrenen immanenten Wirklichkeit werden Rückschlüsse auf Transzendenz gezogen. Diese Bezüge können abstrakt, dualistisch oder vermittelt sein – und selbst der Naturalismus, der Transzendenz gänzlich verneint, agiert insofern noch ‚metaphysisch', als dass er die Immanenz als das unüberbietbare Ganze gleichsam in einem metaphysischen Positivismus setzt.

Metaphysisch-ontologische Aussagen sind allerdings entgegen ihrem allgemeingültigen, also ‚zeitlosen' Anspruch immer mit einem „Zeitindex" (Theodor W. Adorno) verbunden, z.B. die griechische Metaphysik mit der Polis und ihrem unpersönlichen Gott der Philosophen. In der Auseinandersetzung mit Metaphysik ist also der Zeitbezug zu berücksichtigen, denn real rechtfertigen die zeitlosen Aussagen der Metaphysik sehr real vorausgesetzte, aber nicht thematisierte Herrschaftsverhältnisse. Als Beispiel kann auch die aktuelle Theologen-Debatte dienen, in der der eine (Striet) eine kirchenpolitisch liberale, der andere (Karl Heinz Menke vielleicht noch deutlicher als Göcke) eine stark lehramtlich – mehr an Benedikt XVI. als an Franziskus – orientierte Position vertritt. Die gegen-

wärtige Debatte ist also auch nicht zeitlos, sondern dürfte ihren Zeitkern in der Kirchenkrise haben, die sich in der schwindenden Bedeutung der Kirche zeigt, die inzwischen ihren zählbaren Ausdruck auch in der deutlich sinkenden Zahl der Kirchenmitglieder findet. Die Kirchenkrise wiederum ist eingebettet in die gesellschaftlichen Krisenprozesse. Sie ist in den sog. Vielfachkrisen von ökonomischen und ökologischen Krisen sichtbar, die ihrerseits wieder mit dem Zerfall von Staaten, kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen staatlichen Zerfallsprodukten in Form von Banden u.ä. sowie mit gescheiterten Versuchen, über Weltordnungskriege das Chaos zu bändigen, ihren Ausdruck finden. Inzwischen hat sich die Kriegslage soweit gefährlich zugespitzt, als über Russlands Krieg gegen die Ukraine auch die zerfallenden Weltmächte USA, Europa und China mindestens indirekt in das Kriegsgeschehen involviert sind. All das wird noch einmal verschärft durch die Corona-Krise, durch Energie- und Klimakrise, die ihrerseits wieder die Prozesse von Inflation und Wirtschaftskrisen befeuern, die in armen Ländern zu Hungerkrisen werden und mit Flucht sowie Kämpfen um das Überleben verbunden sind.

In dieser Zeit, die auch schon vor fünf Jahren ‚ausreichend' Krisen implizierte, taucht in der Theologie eine Auseinandersetzung über Metaphysik auf. Sie wird mit dem Rücken zu all diesen Krisen geführt. Da legt sich der Gedanke theologischer Flucht in den sicheren Hafen scheinbar zeitloser Allgemeinheiten nahe, die in der Krise wenigstens so etwas wie Seins- oder/und Gottesgewissheit versprechen. Dagegen steht eine Reflexion auf das ‚Ganze', die die Katastrophen, unter denen Menschen leiden und an denen sie zugrunde gehen, in den Fokus nehmen. Für Adorno war Auschwitz, der singuläre Systemmord an den Juden und Jüdinnen Europas, Anlass, die Zeitlosigkeit der Metaphysik zu hinterfragen. Unirritiert von der Katastrophe redete sie von Sein und Seinsvergessenheit (und der Notwendigkeit einer neuen Ontologie).

Dagegen setzt Adorno, dass das Leid zu ‚denken' geben müsse. Dann aber muss sich die Frage nach dem Ganzen des Seins als Frage nach einer gesellschaftlichen Totalität und ihrem Denken stellen, die Auschwitz ermöglicht hat, also bei Adorno als Frage nach der Konstitution der kapitalistischen Gesellschaft als Tauschgesellschaft. Im Tausch wird verallgemeinert, also alles gleich gemacht. So realisiert sich im Tausch die Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere und damit Identitätslogik. Dadurch wird der Begriff zu einer Kategorie der Erkenntnistheorie wie der Geschichtsphilosophie. Wenn Leid ‚zu denken' gibt, ist Leid im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Totalität zu begreifen. Diese Totalität ist negativ, zerstörend. Deshalb kann sie auch nicht durch asymptotische Annäherung an ihr vermeintliches Ideal oder durch transzendentalen oder analytischen Rückgriff auf Sprachlogik überwunden werden. Die gesellschaftliche „Realmetaphysik" (Robert Kurz) der Verhältnisse blendet die ihr inhärenten zerstörerischen Herrschaftsverhältnisse konsequent aus. Kritisch reflektiert wird sie in der von Robert Kurz und Roswitha Scholz entwickelten Kritik von Wert und Abspaltung als Kritik des kapitalistischen Verwertungszusammenhangs und der Abspaltung der reproduktiven Bereiche – dabei über Adornos auf den Tausch verkürzte Kapitalismuskri-

tik hinausgehend.

Aus der Perspektive der Leidenden bzw. der Opfer in der Geschichte stiftet nicht ein allgemeiner metaphysisch-ontologischer Begriff des Seins die Einheit der Geschichte. Ihre Kontinuität ist darin zu sehen, dass sie auch in der Diskontinuität von jeweiligen Herrschaftsverhältnissen Opfer produziert. Aus dieser Perspektive zeigt sie sich als „Katastrophengeschichte“ (Walter Benjamin). Somit wäre weniger nach einer geschichts- und katastrophenvergessenen Ontologie zu fragen, sondern an Adornos ‚anti-systemisches', negatives Denken anzuknüpfen: Dann wäre mit Robert Kurz (vgl. Kurz 2004, Blutige Vernunft) von einer „Negativen Ontologie“ zu sprechen, die im Bezug auf die heutige Gesellschaft eines „metaphysischen Vakuums des Werts“ (Kurz 2021, Weltordnungskrieg, 69) mit all seinen negativen Auswirkungen nur einen Bruch mit diesen Verhältnissen zulässt.

Diese kritische Vermittlung mit einem Zeitindex gilt auch für die kantsche Kritik der „reinen Vernunft“ und das damit einhergehende transzendentale Denken (d.h. einer Gegenstandserkenntnis, die in Begriffen formuliert wird, die diesen Gegenstand auf einen offenen Horizont hin transzendieren) oder für Gott als Postulat der „praktischen Vernunft“, in der der postulierte Gott zur Rechtfertigung der Ethik wird, in der die realmetaphysische Konstitution der Verhältnisse immer schon unreflektiert, aber affirmierend vorausgesetzt ist. Paradigmatisch hierfür steht der Begriff der Freiheit, der voraussetzungslos, ohne Vermittlung mit den realgesellschaftlichen Bedingungen gesetzt ist. Die mit ihm gesetzte Autonomie ist Grundlage einer Ethik, die sich im Rahmen der vorausgesetzten Verhältnisse bewegt, d.h. im Rahmen des selbstreferentiellen Kapitals und der von ihm abgespaltenen reproduktiven Bereiche: Karl Marx polemisierte schon gegen die Freiheit etwa eines Bentham, da diese auf die Zirkulationsebene (Markt) beschränkt bleibt, während die Bedingungen der (verborgenen Stätte) der Produktion der Waren bzw. des Werts (für den Markt) und ihres erzwungenen Konkurrenzverhältnisses um die höchste Produktivität und allen damit verbundenen unfreiheitlichen Verhältnissen als Realmetaphysik der Verwertung von Kapital als irrationalem Selbstzweck und – Marx weiterführend – der davon abgespaltenen Bereiche der Reproduktion ausgeblendet bleiben. Heute müsste zudem – nicht zuletzt mit kritischem Blick auf den freien Willen und der dem Subjekt zugeschriebenen Autonomie – das freudsche Unbewusste ebenso wie die Frage nach der Rolle der Individuen in den Blick genommen werden (vgl. Wissen 2017, sozialpsychische Matrix).

Aus der metaphysischen Falle kommt auch eine an der praktischen Vernunft orientierte und auf die Autonomie und Freiheit des Subjekts reflektierende Freiheitstheologie, wie sie Magnus Striet vertritt, nicht hinaus. Darin soll die Metaphysik dadurch überwunden werden, dass Gott zum Postulat der praktischen Vernunft wird, die ihrerseits ihren Ausdruck in einer autonomen Ethik findet, die der Freiheit des Subjekts Rechnung tragen will. Gott als Postulat dieser praktischen Vernunft überwindet nicht die Metaphysik, sondern wandert in die höchst irdischen Verhältnisse ein und trägt dazu bei, sie als Realmetaphysik zu konstituieren. In Walter Benjamins Fragment „Ka-

pitalismus als Religion“ (Benjamin 1991) wird dies darin deutlich, dass in den kapitalistischen Kultus einer Verschuldung ohne Entsühnung „Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen“ ist. Seine Transzendenz ist gefallen, aber Gott ist nicht tot, sondern in das Menschenschicksal einbezogen“ (Benjamin 1991, Kapitalismus als Religion, 101). Diese Realmetaphysik ist nicht einfach projektive Überhöhung der irdischen Wirklichkeit, sondern die Immanenz ihrer Selbstzerstörung und Ausdruck der Verzweiflung.

Die Solidarität mit der Metaphysik „im Augenblick ihres Sturzes“ (Adorno 2003, Negative Dialektik, 400) könnte darin bestehen, dass sie Einspruch erhebt gegen eine geschlossen Immanenz der Geschichte, die ihren Gang als vermeintlich voranschreitende Evolution oder als Verhängnis geht. Sie klagt die Unabgeschlossenheit der Geschichte ein „bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre“ (Adorno 2003, Negative Dialektik, 395).

Von einer Kritik der Metaphysik wäre auch theologisches Denken insoweit betroffen, als es sich an vermeintlich zeitlosen Kategorien orientiert und die Frage nach Transzendenz und Immanenz ‚jenseits‘ von realer Geschichte und Gesellschaft thematisiert: Damit wird Geschichte als Leidensgeschichte bestenfalls nachträglich oder als bereits in einem idealistisch geschlossenen Sinn- und Heilszusammenhang ‚aufgehoben‘ oder als entschieden wahrgenommen, aber nicht als Katastrophenzusammenhang, der kategorial in den Logos der Theologie aufzunehmen wäre. Solche Theologie wäre zwar leid- und geschichtsfernen metaphysischen Konstrukten fern, aber den biblischen Traditionen nahe, die geprägt sind vom Schrei nach Gott als Schrei nach der Rettung der Leidenden, was Johann Baptist Metz immer wieder deutlich gemacht hat. Hier wird Gott nicht in einem geschlossenen metaphysisch-idealistischen Zauberkreis vorausgesetzt, sondern vermisst. Und dieses Vermissen speist sich aus den Erfahrungen der Nähe und Ferne Gottes, wie sie die biblischen Traditionen bezeugen. Es artikuliert sich im Rahmen einer Praxis, die versucht, geschichtliches Leid zu überwinden, und in einer Reflexion, die Einspruch erhebt gegen die fetischisierte Geschlossenheit der realmetaphysischen Verhältnisse, heute der kapitalistischen Gesellschaftsformation, sowie im Einspruch gegen die Geschlossenheit der Geschichte als ganzer, in dem sich im Vermissen Gottes die Hoffnung auf Rettung der Opfer und die Auferweckung aller Toten Ausdruck verschafft. Mit dem Glauben an Gott verbindet sich eine doppelte Grenzüberschreitung. Überschritten werden die Grenzen geschichtlicher Herrschaftsverhältnisse und Horizonte der Befreiung in der Geschichte eröffnet. Überschritten wird aber auch die Geschichte als ganze. Damit eröffnet sich ein Horizont der Hoffnung auf die Rettung der Opfer in der Geschichte in der Auferweckung der Toten. In diesem Sinn impliziert der Glaube an Gott einen doppelten Einspruch: den Einspruch gegen die geschlossene Immanenz geschichtlicher Herrschaftsverhältnisse sowie den Einspruch gegen die geschlossene Immanenz der Geschichte als ganzer. Die Immanenz der Geschichte bietet zwar Raum für die Erinnerung an die Opfer und an alle Toten, eröffnet aber keinen Raum für die Hoffnung auf Auferstehung und die

damit verbundene Hoffnung auf eine neue Schöpfung, einen neuen Himmel und eine neue Erde, in der alle Tränen abgewischt sind und die mit der Verheißung verbunden ist: „Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal“ (Offb 21,4). Wenn das Gottes Sein erfüllt, Inhalt seines Namens ist, nämlich als Befreier und Retter zu geschehen, dann impliziert das in letzter Konsequent der Treue Gottes gegenüber allen Besiegten in der Geschichte. Nur so kann er sich selbst treu sein, d.h. dem, was er mit seinem Namen versprochen hat. Darüber aber gibt es keine metaphysische Gewissheit. Den Schatz des Glaubens „tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen; so wird deutlich, dass das Übermaß an Kraft von Gott und nicht von uns kommt“ (2 Kor 4,7). Nicht über den geschichtlichen Katastrophen und denen, die sie erleiden, schwebende metaphysische Gewissheiten, sondern die Zerbrechlichkeit der Gefäße, in denen der Glaube anvertraut ist, verbindet mit den zerbrochenen Leibern in der Geschichte. Um es mit dem bekannten Bild Walter Benjamins zu sagen: Gegenüber der Puppe, die die Fäden der Geschichte in der Hand hält, bleibt die Theologie in der Rolle des „buckligen Zwerges“ (Benjamin 1991, Über den Begriff der Geschichte, 693).

Statt in metaphysische Gewissheiten zu fliehen, wäre es an der Zeit – nicht nur für alle Metaphysiker*innen – die Realmetaphysik der kapitalistischen Verhältnisse und ihre zerstörerische Systemdynamik zu begreifen und zu kritisieren. Letztere funktioniert jedoch nicht als reiner Automatismus, sondern – wie Marx es formuliert hatte – als „automatisches Subjekt“ (Marx 2013, Kapital I, 169). Er wird bedient vom Subjekt als einem Handlungsträger, der im Rahmen der als Realmetaphysik vorausgesetzten Verhältnisse handelt, dessen Freiheit die freie Unterwerfung unter diese Verhältnisse beinhaltet. Im Blick auf diese Verhältnisse könnten dann in negativer Vermittlung metaphysische Kategorien zur Geltung kommen – als Einspruch gegen die realmetaphysische Totalität der Verhältnisse, als Insistieren auf einem Individuum, das unter ihnen leidet, zum überflüssigen Exemplar gemacht und ihnen geopfert wird. Das alles wäre zu buchstabieren von den Orten her, an denen Menschen unter Hunger und Zerstörung ihrer Lebensgrundlagen, unter Krieg, Flucht, Repression etc. zu leiden haben. Diese Erfahrungen wären mittels theoretischer Reflexion auf ihre Vermittlung mit der Realmetaphysik der Verhältnisse und den mit ihnen verbundenen Krisenprozessen zu ‚konkretisieren‘ (vgl. Kurz 2005, Weltkapital, 30).

Nicht einmal die der Theologie aufgegebene Frage nach Gott kann ohne den Zeitindex der Krisen- und Katastrophenverhältnisse thematisiert werden. Es ist der Verdienst von Johann Baptist Metz, darauf nachdrücklich insistiert zu haben und die Wende von einer ontologisch-idealistischen zu einer nachidealistischen Theologie vorangetrieben zu haben. Ihr zentrales Charakteristikum besteht darin, dass in ihr nicht mit dem Rücken zur Leidens- und Katastrophengeschichte – weder der aktuellen noch der vergangenen – gesprochen werden kann. Die Heilsgeschichte, in der der Name Gottes angerufen wird, ereignet sich nicht jenseits oder über der Katastrophengeschichte, sondern inmitten einer Geschichte, in der gelitten, gefoltert und getötet wird. Deshalb lässt sich ‚Heilsgeschichte‘ nicht zu einem allgemeinen Be-

griff abstrahieren und nivellieren, nach dem es zu allen Zeiten Heil und Unheil gegeben habe. Kontinuität in aller geschichtlichen Diskontinuität stiftet nicht ein allgemeiner Begriff des Heils, der dann zeitlos über allen Zeiten schwebt, sondern die Erinnerung des Leidens und der Hoffnung derer, die in den jeweiligen Zeiten unter bestimmten Verhältnissen gelitten, widerstanden und auf Rettung gehofft haben. Durch die Blutspuren der Geschichte zieht sich der Einspruch gegen das Leid von Menschen, das seinen Ausdruck in den Schreien nach Gott und der sich mit Widerstand gegen Herrschaft verbindenden Hoffnung auf Gott findet – einer Hoffnung, die auch die Toten einbezieht. Das Vermissen Gottes und der Schrei nach ihm, der sich aus den vergangenen Leiden und Hoffnungen speist, ist den Blutspuren, die sich durch die Geschichte ziehen, angemessener, als die Verankerung der Rede von Gott in vermeintlich gesichertem metaphysischem Wissen oder einer ontologisierten Freiheit, hinter denen sich – bei genauerem Hinsehen – die Realmetaphysik der Verhältnisse verbirgt.

Das Erbe der Metaphysik wäre die Frage nach der Rettung des Ganzen, der Geschichte und der Schöpfung. Auf diese Frage aber gibt es keine Antworten, deren Grundlage Gewissheit wäre. Statt intellektuellen Halt in einer Ontologie der Sprache, Logik, Zahlen oder einer der Freiheit zu suchen, wäre anti-ontologisch gegen das Bestehende zu denken und die Traditionen des Befreiergottes und seines gekreuzigten Messias zu erinnern. Mit diesen Traditionen verbindet sich der Einspruch gegen die geschlossene Immanenz von Herrschaftsverhältnissen ebenso wie die Hoffnung, dass Gott sein letztes rettendes Wort für Geschichte und Schöpfung sprechen wird und darin Wirklichkeit werden lässt, was er im Rahmen der Heilsgeschichte als Erfahrung von Rettung inmitten der Geschichte von Herrschaft und Gewalt hat aufblitzen lassen.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

Adorno, T.W. (2003/zuerst 1966): Negative Dialektik, in: Ders.: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Bd. 6, 9-409.

Benjamin, W. (1991/zuerst 1940), Über den Begriff der Geschichte, in: Ders.: Gesammelte Schriften I.2, 692-704.

Benjamin, W. (1991/zuerst 1921): Kapitalismus und Religion, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. VI., Frankfurt a.M., 100-103.

Böttcher, H. (2018): Der Krisenkapitalismus und seine Katastrophen Herausforderung für theologische Reflexion, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz, 257-285, auch in dieser Publikation und online: https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2020/01/festschrift-final-Druckinnen.pdf.

Böttcher, H. (2022): Herr Kant, seien sie mir gnädig! Gott vor Gericht in der Corona-Krise, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 19, Springe 2022, 152-200.

Füssel, K./Ramminger, M. (Hg., 2021): Kapitalismus. Kult einer tödlichen Verschuldung. Walter Benjamins prophetisches Erbe, Münster.

Kurz, R. (2021/zuerst 2003): Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperiums im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Roswitha Scholz, mit einem Nachwort zur Wiederauflage von Herbert Böttcher, Springe.

Kurz, R. (2004): Blutige Vernunft. Essays zur

emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef.

Kurz, R. (2005): Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems, Berlin.

Marx, K. (2013/[4]1890): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd I.

Metz, J.B. (2006): Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg/Basel/Wien.

Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (2020): Den Kapitalismus als Ganzes überwinden! Da es im Kapitalismus keine Alternativen gibt, brauchen wir Alternativen zum Kapitalismus, Koblenz (insbes. 16-22).

Wissen, L. (2017): Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 14, 29-49, auch in dieser Publikation und online: https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=aktuelles&index=9&posnr=666.

Kirchen und gesellschaftliche Krisen: Kritische Anmerkungen

Herbert Böttcher

In den gesellschaftlichen Krisen werden die Konturen der Kirchenkrise besonders deutlich. Erkennbar wird eine Kirche, die sich mit dem Rücken zu den Opfern dieser Krisen um sich selber sorgt. In den verzweifelten Versuchen auf ‚die Höhe' der (spätpostmodernen) Zeit zu kommen und sich hin zu einer marktfähigen ‚unternehmerischen Kirche' zu entwickeln, kommen ihr immer mehr die Inhalte abhanden oder sie plappert noch einmal den gesellschaftlichen Mainstream nach. Dabei drohen jene Inhalte zu Verschwinden, für die sie einzustehen hätte. Deshalb verbirgt sich hinter der Kirchenkrise eine Krise von Inhalten, genauer eine Gotteskrise wie J.B. Metz es genannt hat. Beginnen wir mit einem Blitzlicht auf zwei Krisensituationen:

1. Kirchen angesichts aktueller Krisen

Symptomatisch für das Handeln der Kirche angesichts der gesellschaftlichen Krisenzusammenhänge dürfte die Positionierung gegenüber dem Krieg in der Ukraine wie im Blick auf den Umgang mit dem Corona-Virus sein. Daher möchte ich mit einem Blitzlicht zu diesen beiden Konfliktfeldern beginnen.

1.1 Pandemie und Kirchenkrise

Angesichts der Angst und Unsicherheit, die mit der Ausbreitung des Corona-Virus um sich gegriffen hatten, stellte Jürgen Wirnshofer in einem Artikel in der Süddeutschen Zeitung fest: „Wenn ein Virus mal eben die Welt umkegelt, müsste das doch die Stunde der Kirche sein."[1] Der Theologe Knut Wenzel registrierte „ein stummes Verlangen, eine schweigende Erwartung: dass die Pandemie in den Horizont Gottes gerückt würde" und „eine große Katastrophe in einem umfassenden, einem umfassenderen Zusammenhang zu sehen" [2].

Aber auch in der Corona-Krise war die Kirche[3] vor allem mit sich selbst beschäftigt – zuerst mit der Einschränkung ihrer Gottesdienste, die von manchen als Angriff auf die Religionsfreiheit gewertet wurde, dann mit Abstands- und Hygieneregeln und vor allem mit nicht enden wollenden Strukturfragen, die durch die Missbrauchsskandale und ihre Vertuschung besonders dringlich wurden. In dem ‚beredten' Schweigen der Kirche dürften tiefere inhaltliche Probleme sichtbar werden: Was hätte sie denn sagen sollen? Woran hätte denn eine Kirche anknüpfen können, die sich selbst im Kampf um Selbstbehauptung angesichts ihres eigenen Bedeutungsverlusts mehr und mehr inhaltslos gemacht hat, weil mit Inhalten Menschen – wie es scheint – kaum noch erreichbar sind.

Auch angesichts der kurzzeitig aufflammenden Theodizee-Frage, also der Frage, wie Gott unerträgliches Leid von Menschen zulassen kann, herrschte eher Verlegenheit. Daran konnte auch Magnus Striets vollmundige Zurückweisung der Theodizee-Frage nichts ändern. Er stellte Corona schlicht in den Zusammenhang von Naturkatastrophen und stellte fest: „Das sind schlicht und einfach Prozesse, die in der Evolution stattfinden und die haben aber auch gar nichts mit einem Wirken Gottes zu tun."[4] Zu recht zurückgewiesen werden Versuche, Corona als Strafe Gottes zu interpretieren. Dabei wurden jedoch theologi-

sche Versuche, die Frage zu thematisieren, inwiefern ein problematischer Umgang mit der Natur als Katastrophe zurückschlage, gleich mit unter den Verdacht gestellt, hier werde nur in verdeckter Weise an die Rede vom strafenden Gott angeknüpft[5]. Nach Striet sind Pandemien schlicht der Preis für die Freiheit. Es gibt sie, weil Gott die Freiheit wollte und „sich selbst dazu bestimmt hat, nicht noch einmal in ihre Prozesse und sich entwickelnden Gesetzmäßigkeiten einzugreifen“[6]. Und da ganz im Sinne der Systemtheorie Religion „längst zu einem gesellschaftlichen Teilsystem geworden“[7] ist, „muss jeder und jede für sich entscheiden“[8], wie er und sie es mit Gott halten. Dabei hätte es zum einen nicht einer Pandemie gebraucht, um die Theodizee-Frage zu stellen. Die gesellschaftlichen Katastrophen in der Geschichte und diejenigen, die sich in der Krise des Kapitalismus gegenwärtig zuspitzen, machen die Frage nach Gott und dem Leid unausweichlich. Und auch die Ausbreitung des Corona-Virus wie auch anderer Viren gehören in den Zusammenhang kapitalistischer Prozesse der Landnahme samt Abholzung von Wäldern, Massentierhaltung etc.[9], in deren Rahmen die Übertragung von Viren von Tieren auf Menschen und deren Ausbreitung über die globalen Transportwege geschieht. Kirchenzentrierte Pastoral und liberale Theologie reichen sich in ihrer Ignoranz gegenüber gesellschaftlichen Katastrophen und ihren Opfern die Hand – jedenfalls da, wo eine gesellschaftskritische Positionierung angesagt wäre.

1.2 Zum Krieg in der Ukraine

Etwas anders stellte sich die Situation angesichts des Kriegs in der Ukraine dar. Als es um Waffen für die Ukraine ging, waren die Kirchen schnell dabei, deren Lieferung ebenso wie die gigantischen Rüstungsprogramme abzusegnen. Plötzlich tauchten die ansonsten ignorierten Opfer auf – und das gleich in der Überschrift der Erklärung der Bischöfe zum Ukraine-Krieg. „Der Aggression widerstehen, den Frieden gewinnen, die Opfer unterstützen“ hieß es da. Sekundiert wurde die Position der Bischöfe in Stellungnahmen der entsprechenden Laienorganisation, dem „Zentralkomitee der deutschen Katholiken“, sowie der deutschen Kommission „Justitia et Pax“. Immer wieder ging es um das in der kirchlichen Lehre vertretene Recht auf Selbstverteidigung.

Die Kirchen tun sich offensichtlich leicht, sich an die Seite der Opfer zu stellen, wenn sie „allein Russland zu verantworten“ hat wie der Tübinger Moraltheologe Franz-Josef Bormann weiß[10]. Im moraltheologischen Eifer für die ukrainischen Opfer gerät auch Papst Franziskus ins Visier der Kritik. Er hatte den Angriffskrieg gegen die Ukraine verurteilt, aber Putin nicht als Aggressor benannt und nicht in den Chor derer eingestimmt, die Waffenlieferungen forderten, statt dessen aber die NATO-Osterweiterung kritisiert. Der Moraltheologe wirft nun Franziskus „mangelnde Präzision“ in seinen Äußerungen vor; denn es muss – so Bormann – „der Verursacher von Unrecht … klar benannt werden“[11]. Zudem gilt: Wer der Ukraine die Gegenwehr verweigere, leiste „einer Perpetuierung des Unrechts Vorschub“[12]. Dabei verfange auch der Hinweis darauf nicht, dass Russland eine Atommacht sei. Die Hemmschwelle, Nuklearwaffen einzusetzen, sei schließlich hoch. Jetzt zählt nicht mehr, dass Putin ansonsten als irrational und unberechenbar dargestellt wird.

Wohin eine irrationale Verteidigung des Rechts auf Verteidigung führen kann, belegt die katholische Soziallehre. Gustav Gundlach, einer ihrer prominentesten Vertreter und Berater Pius XII., hat deutlich gemacht: Recht und Pflicht zur Verteidigung gelten bedingungslos – auch angesichts der Selbst- und Weltvernichtung; denn: „Sogar für den möglichen Fall, wo nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden, als Erfolg bliebe, ist Pflicht und Verteidigung allerhöchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre auch das kein Argument gegen unsere Argumentation."[13]

Bezeichnend für die kirchlichen Positionierungen in Deutschland dürften folgende Aspekte sein: Die Kirche konnte sich affirmierend ‚auf der Höhe der Zeit', d.h. in gesellschaftlicher Konformität, bewegen und zugleich ihre Tradition vom Recht auf Verteidigung einbringen. Genau dies geschah abstrakt, d.h. auf der Grundlage eines vermeintlich allgemein gültigen Prinzips und ohne jede Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Zusammenhängen: z.B. die Einbindung des Krieges in die Problematik von in der Krise des Kapitalismus einbrechenden Staaten, von der immer deutlicher auch die Großmächte betroffen sind und dabei um ihre geopolitische Position kämpfen. Dass dabei das Recht auf Verteidigung zum Recht zerfallender Staatsmonster wird, übereinander her zu fallen, kann natürlich nicht in den Blick kommen. In der Zeitenwende müssen sich die Bischöfe auch nicht mehr um ‚Geschwätz von gestern' kümmern, bei dem sie in ihrem Hirtenwort zum „Gerechten Frieden" geschrieben hatten: „Mitten in einer Welt voll Krieg und Gewalt kann die Kirche nicht als Sakrament des Friedens wirken, wenn sie sich anpasst. Diese Welt braucht keine Verdoppelung ihres Unfriedens durch eine Religion, die zu allem Ja und Amen sagt."[14]

2. Innerkirchliche Reformen

Die Frage nach Krieg und Frieden, nach gesellschaftlichen Katastrophen wie die Zerstörung der Lebensgrundlagen bestimmt zumindest in Deutschland nicht den Alltag der Kirchen. Hier drängt sich der Eindruck auf, dass die Kirchen mit sich selbst beschäftigt sind, mit Struktur- und Reformfragen, die ihnen institutionelles ‚Überleben' sichern sollen. Sie zielen darauf, die Kirche als ‚unternehmerische Kirche' konkurrenzfähig gegenüber anderen Religionsanbietern zu machen und – in der katholischen Kirche – auf dem ‚synodalen Weg' Glaubwürdigkeit zurück zu gewinnen.

2.1 Auf dem Weg zu ‚unternehmerischen Kirchen'[15]

Die Kirchen wollen ‚die' Menschen wieder erreichen, für die sie doch da sein wollen. ‚Die' Menschen sind vor allem Kundinnen und Kunden, die Religion nachfragen. Um diese Nachfrage bedienen zu können, müssen die Kirchen auf ‚die Höhe der Zeit' kommen. Sie ist wesentlich von dem bestimmt, was die – inzwischen abstürzende – Postmoderne als Orientierung vorgibt:

- die Orientierung an den Einzelnen, an ihren Bedürfnissen und Befindlichkeiten ohne umständlich und ‚viel zu theoretisch' auf deren gesellschaftliche Vermittlung zu reflektieren;
- die lustvolle Bejahung kultureller Vielfalt ohne aus der Mode gekommene und irritierende politisch-ökonomische Reflexion, die erkennen ließe,

dass sich hinter kultureller Buntheit kapitalistische Uniformierung und Einfalt verbergen;
- die Esoterisierung von Pastoral und Verkündigung zwecks Konkurrenzfähigkeit auf den bunt blühenden esoterischen Spiritualitäts-, Ratgeber- und Therapiemärkten einhergehend mit Gottesdiensten, die sich als Event- und Erlebnisangebote inszenieren. Das alles soll vom Leistungs-, Optimierungs- und Selbstbehauptungsstress entlasten, Abstiegsängste lindern und im Fall des Absturzes helfen, wieder neu zu beginnen.

Die Kirchen versuchen also, anschlussfähig zu werden, an die religiösen Bedürfnislagen und kommunikationsfähig mit den postmodernen Mentalitäten. Im Blick auf die gesellschaftliche Situation des Krisenkapitalismus heißt das: Sie dienen sich der Krisenverwaltung des Kapitalismus als spirituell-therapeutische Dienstleisterin an. Sie tun den Dienst der Tröstung und Beschwichtigung. Das Opium, das sie anbieten, dient nicht mehr in erster Linie der Vertröstung auf ein vermeintlich imaginäres Jenseits, sondern dem Aushalten in einem alternativlosen Diesseits. Die Hoffnung auf Auferstehung, die biblisch nicht ohne den Aufstand gegen Herrschaftsverhältnisse zu ‚haben' ist, wird zur Ermutigung, nach dem Scheitern aller Bemühungen zur Selbstoptimierung zwecks Verkäuflichkeit des Selbst auf dem Arbeitsmarkt nach dem Scheitern wieder aufzustehen und neu anzufangen mit der Selbstoptimierung für ein Dasein als „unternehmerisches Selbst"[16].

So ausgerichtete Kirchen nehmen bereitwillig den Platz ein, den die affirmative Systemtheorie für Religion vorgesehen hat: „die unbestimmbare, weil … unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehung stehen können"[17]. Dazu gehört es, Sinnangebote und Techniken zur Kontingenzbewältigung zur Verfügung zu stellen. Daher ist es kein Zufall, dass sich Prozesse der Kirchenentwicklung in ihren theoretischen Überlegungen an der Systemtheorie orientieren, in der das Ganze der gesellschaftlichen Verhältnisse im Zusammenspiel der Einzelsysteme immer schon affirmierend vorausgesetzt ist. Will Kirche als ‚System Religion' hier mitspielen, muss sie gegenüber anderen gesellschaftlichen Systemen als ihrer Umwelt anschlussfähig werden und sich durch Prozesse der Organisationsentwicklung dafür fit machen.

2.2 Zum „synodalen Weg" in der katholischen Kirche

Wesentlicher Impuls des „synodalen Weges" ist der Skandal des sexuellen Missbrauchs kirchlicher Macht und die weitgehende Ignoranz gegenüber seinen Opfern. Wichtiger als all das, was die Opfer zu erleiden hatten, war immer wieder der Schutz der Kirche als Institution. Dies wiederum hat wesentlich theologische Gründe: die Sakralisierung kirchlicher Macht. Sie findet ihren Ausdruck in kirchenrechtlich verankerten Über- und Unterordnungsverhältnissen ebenso wie in männlich-klerikalen Inszenierungen der Liturgie. Im Klerikalismus, der im Zusammenhang der konstantinischen Wende an die Rolle und Privilegien der römischen Priester in der Reichsreligion des römischen Imperiums anknüpfte, sind die Über- und Unterordnungsverhältnisse zu ontologisch legitimierten Standesunterschieden zwischen Klerikern und

Laien geworden. Der rechtlich und sakral überhöhte Stand der Kleriker findet seinen Ausdruck nicht zuletzt in sexueller Enthaltsamkeit und analog dazu in einer rigiden, d.h. geistlich kontrollierten Sexualmoral für die Laien als Nicht-Kleriker. So ist es kein Zufall, dass im Skandal sexuellen Missbrauchs überhöhte Macht und rigide Sexualität auf übelste Weise zusammen spielen. Toxisch ist nicht nur die Sexualmoral, toxisch ist ein Glaube, der – wie bei der Sexualmoral so auch auf anderen Feldern – Unterwerfung unter die kirchliche Autorität verlangt. Er befördert autoritäres Denken und autoritäre Charaktere, wie sie sich in der Kirche aber auch in der Gesellschaft ausagieren, den (D)Ruck nach rechts befeuern und versuchen, rechte Weltbilder und rechtes Denken in der ‚Normalität' zu verankern[18].

Von daher legen sich innerkirchliche Reformen gleichsam als ‚nachholende Entwicklung' nahe. Korrigiert werden sollen die klerikalen Machtstrukturen, die Frauen von den entscheidenden Ämtern ausschließen und von Über- und Unterordnung geprägt sind, ebenso wie die rigide kirchliche Sexualmoral samt der rechtlich verordneten Ehelosigkeit der männlichen Amtsträger.

So berechtigt die Ziele der angestrebten Reformen im einzelnen sind, der Begriff einer ‚nachholenden Entwicklung' deutet bereits die problematischen Seiten an. Zu schnell und unkritisch ist von Demokratisierung die Rede, ohne zu reflektieren, dass Demokratie die politische Form kapitalistischer Herrschaft ist, deren Gleichheitspostulat im wesentlichen nur für die Bedeutung hat, die dazu in der Lage sind, auf dem Markt Waren – und dazu gehört auch die Arbeitskraft – zu tauschen. Ausgeschlossen bleiben diejenigen, die als Überflüssig-gemachte vom Tausch ihrer Arbeitskraft und/oder aufgrund fehlender Kaufkraft vom Tausch und damit vom Zugang zu dem, was sie zum Leben brauchen, ausgeschlossen sind. Gleichheit in kapitalistischen Verhältnissen ist Gleichheit im Rahmen dieser immer schon vorausgesetzten Verhältnisse. Daraus folgt – wie bereits Herbert Marcuse deutlich gemacht hat – nicht, „dass die Frauenbewegung den Kampf um Gleichberechtigung zurückstellen oder aufgeben sollte. Aber es gibt offensichtlich etwas jenseits der Gleichberechtigung. Und wenn dieses ‚Jenseits' nicht von Anfang an im Kampf für die Gleichberechtigung steckt, in ihm virulent bleibt, da ist wohl etwas nicht in Ordnung."[19] Mit ‚Jenseits' zielt Marcuse auf eine Gesellschaft jenseits kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse. Schärfer sieht es Roswitha Scholz: Emanzipation muss darauf aus sein, das kapitalistische Patriarchat zu überwinden, d.h. Verhältnisse, die bestimmt sind durch männlich konnotierte Produktion und die Abspaltung der weiblich konnotierten und inferiorisierten Reproduktion[20]. Dass der gesellschaftliche Zusammenhang einbezogen werden muss, gilt auch für den „Kampf um die kirchliche Sexualethik und ihre Konsequenzen für die Geschlechterrollen in der Kirche". Er muss als „Teilschauplatz einer größeren gesellschaftlichen Auseinandersetzung"[21] verstanden werden.

Im Blick auf gesellschaftliche Zusammenhänge würde auch deutlich, dass die Kirche nicht nur ein gestörtes Verhältnis zu ihren eigenen Opfern hat, sondern auch zu den Opfern gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Auch als in der Zeit des Na-

tionalsozialismus die Juden verfolgt und vernichtet wurden, hat die Kirche – so Karl Rahner im Blick auf die Würzburger Synode in den 1970er Jahren – „doch mehr an sich selbst, an den Bestand der Kirche und ihrer Institution gedacht … als an das Schicksal der Juden“. Seine Diagnose: „Gerade die Amtsträger und die Kleriker leiden unter einer ekklesiologischen Introvertiertheit. Sie denken an die Kirche und nicht an die Menschen…“[22] Im Blick auf den heutigen „synodalen Weg“ plädiert der Alt-Testamentler Ansgar Moenikes dafür, nicht zuletzt auf Grundlage der sich durch die gesamte Bibel ziehende Herrschaftskritik die Frage nach der Rolle der Kirche innerhalb der herrschenden Verhältnisse als wesentlich in die Reformdebatte einzubeziehen. Er erinnert an die Kirche als Trägerin der biblischen Befreiungstradition und fragt: „Eine sozial-egalitäre und geschwisterliche Kirche – und dann ist alles gut?“[23]

3. Inhaltlichkeit stört

Geschwisterlich – im Jargon der Organisationsentwicklung: partizipativ – muss auch eine ‚unternehmerische Kirche‘ sein, wenn sie effektiv funktionieren und Religiöses nachfragende Kundinnen und Kunden erreichen soll. Dabei stören Inhalte – sowohl solche, die mit kirchlichem Dogmatismus verbunden sind, aber auch gesellschftskritisch-emanzipatorische. Kirchlicher Dogmatismus scheitert am Selbstbewusstsein der Kundinnen und Kunden, als freie Subjekte autonom handeln und sich bedienen zu können. Emanzipatorische Gesellschaftskritik geht einher mit dem Geruch der Miefigkeit einer nörgelnden antikapitalistischen Positionierung. Wo sie mit einer Theologie zusammen kommt, die ihre theologische Inhaltlichkeit aus der Unterscheidung zwischen Gott und Götzen gewinnt, konterkariert sie das Bedürfnis der Kundinnen und Kunden nach unmittelbarer Bedienung ihrer Wünsche. Wieder einmal geht es um die Selbstbehauptung der Kirche als Institution, um ihre Verbindung mit Macht – diesmal nicht als in sich geschlossenes kirchliches Machtsystem oder unmittelbar an der Seite politischer Herrschaft, sondern als offene Kirche für den Markt: offen für die Nachfrage nach religiös Esoterischem, nach therapeutisch Entlastendem und unterhaltsam Entspannendem.

In ihrer Suche nach institutioneller Selbstbehauptung steckt die Kirche in einem Dilemma: Bei aller Anpassung an die Nachfragen auf den Märkten für Religiöses und Esoterisches kann sie Restbestände der Inhaltlichkeit des Glaubens nicht aufgeben. Ganz ohne Bibel und Jesus geht Kirche nun auch wieder nicht. Darin aber stecken ‚Potentiale‘ zu Kritik und ‚Widerborstigkeit‘, die der von ‚Oberhirten‘ und ‚Oberlaien‘ gemeinsam gesuchten marktkonformen Anschlussfähigkeit im Wege stehen. Darin dürften auch Gründe dafür stecken, dass es bei Reformen nicht über eine „geschwisterliche Kirche“ hinaus geht und die Kirche als gesellschaftskritische „Trägerin der biblischen Befreiungsbotschaft“[24] nicht in den Blick kommt.

4. Zur Inhaltlichkeit des Taufbekenntnisses Gal 3,27-29

Bemerkenswert ist, dass das Taufbekenntnis die Frage nach dem Verhältnis der Geschlechter, nach „männlich und weiblich“, zusammen mit dem Verhältnis von „Sklaven und Freien“, sowie dem nach „Juden und Griechen“ (3,28) thematisiert. Offensichtlich ist die Herrschaft des Männlichen

über das Weibliche nicht von der Herrschaft von Freien über Sklaven sowie der Vorrangstellung von Juden gegenüber Griechen, d.h. von Heiden zu trennen. Mit der Thematik der Beschneidung, mit der sich Paulus in seinem Brief an die Galater auseinandersetzt, schneidet er die Frage nach Verhältnissen der Über- und Unterordnung auf das Geschlechterverhältnis zu. Er wehrt sich gegen aus der jüdischen Tradition kommende Mitglieder der messianischen Gemeinde, die auf die Notwendigkeit der Beschneidung auch für die „Griechen", also die Heiden bestehen, die sich taufen lassen wollen.

In seiner Ablehnung der Beschneidung für Heiden unterminiert und problematisiert Paulus die Position von jüdischen Christen, die unter Berufung auf Gen 17 die Beschneidung als Zeichen des Bundes verstehen. Demnach ist „die Zugehörigkeit zum Samen Abrahams, d.h. zu Israel, entscheidend über die männliche Abstammungslinie … definiert, deren Körpermerkmal die Beschneidung darstellt"[25]. Paulus versteht die Zugehörigkeit zu Israel und seinem Erbe der Verheißung so, dass sie auch ohne Beschneidung für die Griechen/Heiden offen ist und dabei die Herrschaftsstrukturen von Über- und Unterordnung überwunden werden. Wer getauft ist, gehört zu Christus, dem Messias aus Israel. In ihm, „in Christus" wie Paulus sagt (Gal 3,28) ist ein „Ort der körperlichen Zugehörigkeit zu Abrahams Kindern/Erben, d.h. zu Israel" geschaffen, „die nicht mehr über physische Vaterschaft definiert wird"[26]. Sie zielt auf die Überwindung aller Verhältnisse der Über- und Unterordnung.

Das von Paulus zitierte Taufbekenntnis ist eingebunden in die gesamte Argumentation des Paulus. Auf die Beschneidung zu pochen, bedeutet einen Rückfall aus der Befreiung in die Unfreiheit. Paulus unterstreicht dies mit einem Rückgriff auf Abrahams Frauen Hagar und Sara, die eine Sklavin und die andere eine Freie (Gal 4). Erbin Abrahams und der ihm von Gott gegebenen Verheißung ist die Freie (4,30f.). Interpretationen, die den Bezug auf Sara gleichsam als „Mutter des Glaubens" lediglich eine Verkehrung der Geschlechterpolaritäten von ‚männlich' hin zu ‚weiblich' verstehen wollen, schiebt Paulus einen apokalyptischen Riegel vor. Er verweist darauf, dass „auch wir, solange wir unmündig waren, Sklaven der Elementarmächte dieser Welt waren" (4,3), und fragt die Befürworter der Beschneidung, wie sie nach ihrer Befreiung zum Glauben an die befreiende Macht Gottes „wieder zu den schwachen und armseligen Elementarmächten zurück kehren" (4,9) können. Diese Elementarmächte nun sind alles andere als harmlos. Sie beinhalten Versklavung; denn sie strukturieren die Wirklichkeit in Polaritäten, mit denen Über- und Unterordnung, also Herrschaft einhergeht. „So konnte Aristoteles die Elemente Feuer und Luft als beherrschend und auf männlich, höher, aktiv, leichter bezogen definieren, während die untergeordneten Elemente mit Wasser und Erde mit tiefer, schwer und weiblich verbunden werden." [27] Für Paulus ist diese polare Ordnung der Welt dadurch delegitimiert, dass Gott mit der Auferweckung des am Kreuz der Römer hingerichteten Messias diese Weltordnung und ihre Herrschaftsverhältnisse gerichtet hat. Gegen sie hat er die messianische Gemeinde als eine „neue Schöpfung" (Gal 6,14f) gestellt. In ihr haben die Polaritäten von beschnitten und nicht-beschnitten, Herr-Sein und Sklave-Sein, männlich und

weiblich ihre Geltung verloren. In ihr gilt das „Eins-sein“ mit dem Messias Jesus und darin mit Israels Gott der Befreiung und seinen Verheißungen. Dieses Einssein steht gegen die Unterwerfung unter Götzen und die von ihnen legitimierten Herrschaftsverhältnisse, die als Herrschaft von Götzen erkennbar werden.

Die Rede von Elementarmächten mag manchem als mythologisch und überholt erscheinen. In Formen der auf den Märkten für Spirituelles und Religiöses nachgefragten Esoterik sind sie jdoch als Opiate sehr lebendig. Sie haben toxische Qualitäten über ihre betäubende Funktion hinaus. Die Verbindung von Esoterik mit autoritärem Denken und Querdenkertum ist keineswegs zufällig. Die von Paulus als Ausdruck der Unterwerfung unter hierarchische Verhältnisse zurückgewiesenen Elementarmächte leben in esoterischen Zusammenhängen[28] in Gestalt der Entsprechungen zwischen Mikro- und Makrokosmos wieder auf. Im Mikrokosmos des eigenen Selbst ist der Makrokosmos gegenwärtig. Wer sich selbst finden will, muss sich in die ursprüngliche Ordnung samt ihrer hierarchischen Strukturen einfügen. Familienaufstellungen nach Hellinger sind dafür ein berühmt-berüchtigtes Beispiel. Was für die einzelnen gilt, gilt auch die Gesellschaft insgesamt. Sie soll Ausdruck einer kosmischen Ordnung sein. Wenn die Kirche, ihre toxisch autoritären Lehren mit sanfter erscheinenden toxischen Gehalten der Esoterik zu überwinden trachtet, treibt sie den Teufel mit dem Belsebub aus. In beiden Varianten stärkt sie autoritäre Tendenzen in der Gesellschaft. Die Übergänge zu „Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“ (Wilhelm Heitmeyer) sind dabei fließend und Querdenkertum legt sich nahe. In letzterem ist Eugen Drewermann bereits angekommen.

5. Inhalt der Kirche: Rede von Gott angesichts des Leids

Bereits vor inzwischen drei Jahrzehnten hatte Johann Baptist Metz angemerkt, hinter der Kirchenkrise verberge sich als tiefere Krise die Gotteskrise[29]. Sie sei schwer erkennbar, weil sie eingetaucht sei „in eine neue religionsfreundliche Atmosphäre“[30], die nach der Devise „Religion, ja – Gott, nein“[31] Spiritualität sucht, aber skeptisch ist gegenüber der Rede von Gott. Demnach ist die Kirchenkrise eine Krise der Inhalte, für die sie einzustehen hätte. Wer Kirchenreform will, muss sie auf der Grundlage der Inhalte suchen, die mit dem Gottesnamen verbunden sind.

Der Gottesname wie er in den biblischen Traditionen lebendig ist, geht nicht in einem allgemeinen Verständnis von Gott als einem ‚höheren Wesen‘ auf, wie sich auch die biblischen Traditionen nicht einfach mit einem allgemeinen Verständnis von Religion oder Spiritualität kurzschließen lassen. Der biblische Gottesname ist inhaltlich geprägt: durch Schreie aus dem Leid, aus der Erfahrung von Unrecht und Gewalt durch Herrschaft und der Sehnsucht nach Befreiung (vgl. Ex 3,7ff.). Von Gott kann also nicht mit dem Rücken zu dem gesprochen werden, was Menschen in der Gegenwart erleiden und in der Menschheitsgeschichte erlitten haben. Zugleich ist das, was Menschen in ihrer materiellen und somatischen Existenz zu erleiden haben, der Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Verhältnisse, die Menschen leiden lassen. Insofern ist „das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, … Bedingung aller Wahrheit“[32].

Leiden hat einen subjektiven Charakter, weil es von den je einzelnen erlitten wird. Zugleich ist es objektiv, weil es Leiden an und unter den jeweiligen Verhältnissen ist. Wer versuchen will, es zu verstehen, muss die Vermittlung des ‚subjektiv' erfahrenen Leidens mit den ‚objektiven' Verhältnissen erkennen. Aus dem, was den Gottesnamen inhaltlich prägt, sowie der Frage nach dem, was Menschen leiden lässt, ergibt sich die Nähe zwischen der Rede von Gott und kritischer Theorie der Gesellschaft, die auf Erkenntnis und Negation der Verhältnisse zielt, die Menschen leiden lassen. In diesem Sinn ist der Bezug zu kritischer Gesellschaftstheorie für eine theologische Reflexion, die auf die Erkenntnis des Glaubens bzw. auf die Erkenntnis Gottes zielt, unverzichtbar.

5.1 Kapitalismus als Religion

Als ‚unternehmerische Kirche' sucht die Kirche nach gesellschaftlicher Anschlussfähigkeit, vor allem nach Anschluss an die Märkte, auf denen Religion gehandelt wird. Daher liegt es nahe vor dem Hintergrund von Walter Benjamins Rede vom Kapitalismus als Religion, einen Blick auf die Verhältnisse zu werfen, die Menschen leiden und in die Vernichtung der Grundlagen des Lebens treiben lassen.

Vor etwa 100 Jahren hat Walter Benjamin in einem Textfragment davon gesprochen, dass im Kapitalismus eine Religion zu erblicken sei, eine Alltagsreligion, die „essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen" dient, „auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben"[33]. Es handelt sich um eine „reine Kultreligion"[34] ohne theologischen Inhalt. Ihr Kult ist von „permanenter Dauer"[35]. Im Kult von Arbeit und Konsum wird sie täglich zelebriert. Dieser Kult produziert Schuld ohne Möglichkeit der Entsühnung und ist verbunden mit dem „Aushalten bis ans Ende(,) bis an die endliche völlige Entschuldung Gottes, den erreichten Weltzustand der Verzweiflung auf die gerade noch gehofft wird"[36]. Gott steht der Welt nicht mehr transzendent gegenüber. Seine „Transzendenz ist gefallen. Aber Gott ist nicht tot, sondern ins Menschenschicksal einbezogen."[37] Auf dem Zenit der Verschuldung kommt er zu seiner Reife.

Für unsere Frage nach der Erkenntnis des gesellschaftlichen Zusammenhangs ist vor allem der Aspekt zentral, dass Gott mit den gesellschaftlichen Verhältnissen verschmolzen ist. Metaphysik als Frage nach dem, was die Verhältnisse überschreitet, ist zur Realmetaphysik der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihrer immanenten Ausweglosigkeit geworden. Was Benjamin ahnungsvoll angedeutet hat, hilft, die aktuellen kapitalistischen Verhältnisse in ihren Konturen zu erkennen.

Für die Ausweglosigkeit steht der Prozess der Verschuldung, den Benjamin als ökonomische und moralische Ausweglosigkeit versteht. Erst von der umfassenden Krisensituation, die wir heute erleben, wird diese Ausweglosigkeit deutlich. Die Realmetaphysik des Kapitalismus stößt auf eine innere Schranke, die nicht mehr zu überwinden ist. Der irrationale Selbstzweck der kapitalistischen Veranstaltung ist darauf ausgerichtet, Geld bzw. Kapital um seiner selbst willen zu vermehren und die Bereiche der Reproduktion abzuspalten. Diesem Selbstzweck ist die kapitalistische Gesellschaft unterworfen. Politische

und individuelle Handlungsmöglichkeiten, also Freiheit, gibt es nur im Rahmen der Spielräume, die dieser Selbstzweck zulässt. Der kapitalistische Selbstzweck hat immer schon unzählige Menschen das Leben gekostet. In seinem Niedergang treibt er auf die Vernichtung des Globus zu, weil er auf die Grenzen der Verwertung von Arbeit und zudem auf ökologische Grenzen stößt. Der Zwang zur Produktivität treibt die technologische Entwicklung voran und lässt damit Arbeit als Substanz von Wert und Mehrwert tendenziell verschwinden. Weder über die Ausweitung von Produktion und Märkten noch über ständig wachsende Verschuldung und die Befeuerung der Märkte mit „Geld ohne Wert“[38] als simulierte Akkumulation von Kapital ist das Schwinden der Arbeit zu kompensieren.

Deshalb kann es im Rahmen des Kapitalismus keine Perspektive des Überlebens geben. Er hat seine logische und historische Grenze erreicht. In den sog. Vielfachkrisen wird dies sichtbar: in Armut und sozialer Spaltung, in zerfallenden Staaten samt der mit den Zerfallsprozessen verbunden Kriegen, zu denen auch der Krieg in der Ukraine gehört, in den mit Russland und den USA zerfallende Großmächte verwickelt sind; dies wird sichtbar in den ökologischen Krisen und der Zerstörung der Lebensgrundlagen, in Flucht und Migration, im Einbrechen von Arbeit und Familie, in den Krisen der Subjekte und deren Barbarisierung. Das Zentrum all der Krisenerscheinungen, das in der postmodernen Rede von der Vielheit der Krisen verdeckt wird, ist die Verwertungskrise des Kapitals, die Produktion wie Reproduktion einbrechen lässt. Zugleich markiert sie die Grenze der Handlungsfähigkeit politischer und sozialer Akteure. Da deren Handeln an die Möglichkeiten gebunden ist, die ihnen der Verwertungsprozess bietet, schwinden die Spielräume dieses Handelns mit dem Voranschreiten der Krise. Diese Prozesse von Verschuldung und struktureller Schuld sind ohne Perspektive von Entschuldung und „Entsühnung“ (Benjamin).

Der Kern des Problems ist: Das Kapital kann sich immer nur auf sich selbst, auf den Prozess einer permanenten Vermehrung beziehen. Genau darin aber läuft es buchstäblich ins Leere, ins Nichts, in die ausweglose Leere eines verzweifelten Weltzustandes. Damit verbunden ist ein Potential der Weltvernichtung, „weil nur im Nichts und damit in der Vernichtung der Widerspruch zwischen metaphysischer Leere und ‚Darstellungszwang‘ des Werts in der sinnlichen Welt zu lösen ist“[39]. Hier bestätigt sich, was Benjamin geahnt hat: „Das historisch Unerhörte“ dieser inhaltsleeren Alltagsreligion des Kapitalismus ist „nicht mehr Reform des Seins, sondern dessen Zertrümmerung“[40].

5.2 Kirche im Krisenkapitalismus

Wenn die Kirche ‚auf der Höhe der Zeit‘ sein will, dann muss sie bewusst Kirche-Sein inmitten des Krisenkapitalismus und der mit ihm einhergehenden Katastrophen. Sie muss anschlussfähig an das sein, was Menschen erleiden, d.h. an die Opfer ihrer eigenen klerikalen Machtverhältnisse und zugleich an die Opfer der kapitalistischen Krisenverhältnisse. Das unterscheidet sich von Buchers „Christentum im Kapitalismus“[41]: Die Kirche agiert hier wieder einmal an den Opfern vorbei, wenn sie einen Ort inmitten des „kulturell hegemonialen Kapitalismus“ sucht, um sich selbst unter

neuen kulturellen Bedingungen zu behaupten und im Rahmen des Kapitalismus „wider die gewinnorientierte Verwaltung“ der Welt zu wirken. Damit ist die Krisendynamik nicht erfasst, die tötet und die Grundlagen des Lebens zu zerstören droht[42]. Entscheidend ist hingegen, dass kirchliche Reformprozesse über den innerkirchlichen Blickwinkel, in dem Kirche sich um sich selbst dreht, hinaus greifen und die gesellschaftlichen Krisen und deren Opfer in den Blick nehmen. Sie muss sich so reformieren, dass sie fähig wird, ‚auf der Höhe der Zeit‘ gesellschaftliche Verhältnisse zu begreifen und zu negieren, die Menschen in den Tod und den Globus in die Katastrophe treiben. Dazu einige Aspekte:

5.2.1 Entflechtung von Christentum und Religion

Damit die Kirchen einen solchen Weg einschlagen können, ist ein Bruch unverzichtbar. Sie müssten damit brechen, die religiös-spirituellen Funktionen zu übernehmen, die ihnen die Gesellschaft als Lieferantinnen von Sinn und Techniken zur Kontingenzbewältigung zuweist. Das Christentum kann nicht einfach die Religion der Gesellschaft sein. Es darf also nicht den Platz und die Funktionen einnehmen, die ihr von Luhmanns Systemtheorie zugewiesen werden[43]. Das Christentum ist ja dadurch zur gesellschaftlichen Religion ‚aufgestiegen‘, dass es im Zusammenhang der ‚konstantinischen Wende‘ zur Reichsreligion[44] geworden ist und begonnen hat, allgemein religiöse Bedürfnisse zu bedienen und Herrschaft zu legitimieren. Dadurch, dass der Kapitalismus im Sinn Benjamins zur Religion geworden ist, hat er die Funktionen der klassischen Religionen im Fetischismus der Warenproduktion wie in den spirituell-therapeutischen Angeboten auf den Sinnstiftungs-, Ratgeber- und Therapiemärkten übernommen. Da dürfen die Kirchen, sofern sie die Inhalte ihres Gottesgedächtnisses ernst nehmen, nicht als konkurrierende Anbieter mitspielen, sondern müssen aus dem Markt aussteigen. Gleichzeitig müssten sie aus ihrer Rolle aussteigen, die herrschenden Verhältnisse abzusegnen wie dies u.a. in der Legitimation die Krieges in der Ukraine zum Ausdruck kommt – ohne einen Gedanken an den kapitalistischen Krisenzusammenhang zu verlieren, in dessen Rahmen er geführt und vom Westen befeuert wird. In diesem Sinn steht die „Entflechtung von Christentum und Religion“[45] an.

5.2.2 Gott und das warenproduzierende Patriarchat als Fetischismus

Johann Baptist Metz hat angemerkt, dass „die politische Tendenz einer Politischen Theologie nur dann stimmt, wenn auch ihre theologische stimmt – und nicht umgekehrt“[46]. In diesem Sinn ist an die biblisch verwurzelte Unterscheidung zwischen Gott und Götzen/Fetischen und die damit verbundene Kritik von Herrschaftsverhältnissen anzuknüpfen, die sich aus den Schreien aus dem Leid speist. Sie wäre zu buchstabieren im Zusammenhang der gesellschaftlichen Fetisch- und Kirsenverhältnisse wie sie sich im Kapitalismus durchgesetzt haben. Die kapitalistischen Verhältnisse sind dem Fetisch des irrationalen Selbstzwecks der Warenproduktion unterworfen, d.h. dem Zweck, durch die Verausgabung von Arbeit für die Produktion von Waren Wert und Mehr-Wert zu produzieren, der in Geld dargestellt und als Kapital immer wieder neu in einem scheinbar unendlichen Prozess in der Warenproduktion eingesetzt

wird. Dieser Prozess ist aber nur scheinbar unendlich, weil das Kapital als „prozessierender Widerspruch“[47] dazu zwingt, Arbeit durch Technologie zu ersetzen und damit seine eigene Grundlage untergräbt. Der Fetisch der Warenproduktion ist nicht von außen – was die Begrenztheit des Verbrauchs endlicher Ressourcen angeht – begrenzt, sondern enthält auch eine innere logische Schranke, die mit der mikroelektronischen Revolution auch historisch auf ihre Grenzen stößt. Der damit verbundene Verlust an Arbeitssubstanz kann durch erweiterte Produktion und Ausweitung der Märkte sowie der Zufuhr von Geld ohne Wert in diesen Prozess nicht mehr kompensiert werden. Wir haben es also mit einem Fetisch zu tun, der tödlich ist – sowohl in der Geschichte seiner Durchsetzung, während seines Höhepunkts im Fordismus und vor allem in der Krise, die unbegriffen ihren Gang geht bis hin zur möglichen Weltvernichtung.

Als Kritik und Negation dieser tödlichen Verhältnisse und ihres gesellschaftlichen Fetischzusammenhangs wäre die biblisch-theologische Unterscheidung zwischen Gott und Götzen inhaltlich zu buchstabieren und pastoral zur Geltung zu bringen. Religion im Allgemeinen sucht affirmierend Anschluss an die Verhältnisse. Die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen zielt auf die Kritik des Ganzen der gesellschaftlichen Verhältnisse als Fetischzusammenhang. Es führt also in die Irre, nur einzelne Fetische wie Geld und Reichtum, Waren, Markt und Konkurrenz, wirtschaftliche und politische Macht etc. zum Gegenstand der Kritik zu machen[48]. Es ist nicht einfach „diese Wirtschaft“, die tötet, wie Papst Franziskus sagt[49]. Vielmehr treibt der Kapitalismus als gesellschaftliches Fetischverhältnis, als tendenziell „alles bestimmende Wirklichkeit“[50], Menschen in den Tod und den Globus in die Vernichtung.

Der warenproduzierende Fetischismus ist solange noch nicht als gesellschaftlicher Gesamtzusammenhang begriffen als er nicht als warenproduzierendes Patriarchat[51] verstanden wird. Der irrationale Selbstzweck der männlich konnotierten Warenproduktion geht einher mit der Abspaltung der weiblich konnotierten und inferiorisierten Reproduktion. Der Kapitalismus ist nur zu überwinden, wenn auch das mit ihm verbundene Geschlechterverhältnis überwunden ist und umgekehrt. In den Blick kommen muss die Wert-Abspaktungvergesellschaftung als Ganzes und darin das Zusammenspiel der fetischisierten Kategorien wie Warenproduktion und Abspaltung, Männlich und Weiblich, Markt und Staat, Ökonomie und Politik, die Illusion eines freien und autonom handelnden Subjets etc. Dieses Ganze ist die Fetischisierung realmetaphysicher Verhältnisse, die auf Alternativlosigkeit beharren – selbst dann, wenn ihr irrationaler Selbstzweck der Vermehrung von Kapital um seiner selbst willen auf die Vernichtung der Menschheit zutreibt.

Im Kontext dieser gesellschaftlichen Totalität müsste die Kirche die mit ihrem Gottesgedächtnis verbundene Platzanweisung an die Seite der Opfer annehmen. Sie drängt dazu, die Augen und Ohren zu öffnen, um die Opfer zu sehen und ihre Schreie zu hören. Ihre Schreie drängen dazu, Leid durch samaritanisches Handeln zu lindern und zugleich dazu, die Fetischverhältnisse zu begreifen, um zu verstehen, was mit denen,

die als Opfer leiden, geschieht. Und nur so können diese Verhältnisse überwunden werden statt sich in ihrem Rahmen als „Christentum im Kapitalismus“ einzurichten oder aktionistisch immer wieder neu gegen die Wand zu rennen. Die Fokussierung auf die Kritik der Fetischverhältnisse und die mit ihr verbundenen tödlichen Krisenprozesse ist gegenwärtig umso dringlicher als rechte Bewegungen und Querdenker sich als kapitalismuskritisch gerieren. Sie blenden die Frage nach einem gesamtgesellschaftlichen und krisenhaften Fetischzusammenhang ganz aus und konzentrieren sich auf das Unmittelbare und scheinbar Handhabbare: die Kritik von Eliten als Reichen und Mächtigen und ihrem (vermeintlich verschwörerischen) Treiben, worauf Wut und Empörung unmittelbar, d.h. ohne Begreifen der Fetischverhältnisse, adressiert werden können. Vor diesem Hintergrund konnte Rubikon, eine wichtige Plattform für Querdenker, auch auf die Theologie der Befreiung zurück greifen, genau da, wo auch bei ihr personalisierte Kritik an Reichtum und Macht nicht hinreichend vermittelt ist mit dem gesamtgesellschaftlichen Fetisch- und Krisenzusammenhang.[52]

5.3 Die messianische Gemeinde als eine „neue Schöpfung“ (Gal 6,14f.)

Zu ‚guter Letzt‘ wäre noch einmal zu Paulus zurückzukommen. Er verbindet die Überwindung der Polaritäten von Juden und Griechen, Sklaven und Freien, männlich und weiblich mit der Überwindung der Elementarmächte. Sie sind der metaphysische Rahmen, in dem die kosmologisch verankerten Polaritäten als Pole der Über- und Unterordnung und damit als Herrschaftsverhältnis verankert sind. Mit der Erkenntnis von Israels Gott waren die Galater nicht mehr „Sklaven der Götter“ (Gal 4,8), nicht mehr versklavt unter die Herrschaftsverhältnisse, die ihren Ausdruck in der Unterwerfung unter die kosmischen Elementarmächte als fetischisierte Macht finden. Durch die Befreiung von dieser Versklavung ist die messianische Gemeinde eine „neue Schöpfung“ (Gal 6,14f.) geworden, eine Schöpfung von Israels Gott der Befreiung und dem Wirken seines Messias. Sie markiert den Bruch mit Verhältnissen, die von der Unterwerfung unter die kosmischen Elementarmächte als Götzen geschaffen werden.

Die von Paulus buchstabierte Befreiung verdankt sich der Unterscheidung von Gott und Götzen, die er hinein in die Herrschaftsverhältnisse seiner Zeit buchstabiert. Die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen macht Herrschaftskritik unverzichtbar. In dieser Tradition steckt zugleich die Dynamik des Transzendierens, des Überschreitens der gesellschaftlichen Verhältnisse auf einen Horizont, der sie auf dem Weg der Negation überwindbar macht und dem Leiden der Opfer ein Ende setzt. Zu der Kraft des Transzendierens[53], die mit dem Gottesnamen verbunden ist, gehört auch das Überschreiten der Grenzen der Menschheitsgeschichte als ganzer und damit der Grenzen des Todes.

In der christlichen Variante der jüdischen Tradition ist diese Hoffnung konzentriert im Kreuz und in der Auferweckung des Messias Jesus. Weil er sich mit der römischen Herrschaft nicht abfand, wurde er selbst zu ihrem Opfer. Weil Gott ihm in seiner Auferweckung Recht gegeben und die römische Herrschaft ins Unrecht gesetzt

hat, können die messianischen Gemeinden in seinem Kreuz und seiner Auferweckung den Beginn einer neuen Schöpfung sehen, die den Bruch mit gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen markiert. In ihrem Horizont entstehen – zunächst in der Gemeinde – Verhältnisse, die von Gegenseitigkeit statt von Über- und Unterordnung geprägt sind. In der „neuen Schöpfung" gelten andere Gesetze als die Unterwerfung. Darauf zielt Paulus, wenn er sagt: „Dient einander in Liebe! Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort erfüllt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!" (Gal 6,13). Oder: „Einer trage des anderen Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen" (Gal 6,2), also das, was in Kreuz und Auferweckung des Messias ‚gesetzt' und verwurzelt ist: das Ende von Herrschaftsverhältnissen in einer „neuen Schöpfung", die für alle – und damit über die messianischen Gemeinden hinaus – Wirklichkeit werden soll. Aufgabe der Kirche wäre es, verwurzelt in Israels Gott und seinem Messias und in diesem Sinn „in Christus das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug" (Lumen Gentium 1) für diese „neue Schöpfung" zu sein, in der die ganze Menschheit in einer Gegenseitigkeit eins wird, die in ihrer Negation von Herrschaft Unterschiedlichkeiten Raum gibt.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

[1] *Josef Wirnshofer*, Kuckuck, Süddeutsche Zeitung vom 31.7.2020, Seite 3.

[2] *Knut Wenzel*, Corona und Religion. Das schwache Licht der Transzendenz, in Frankfurter Rundschau, https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/das-schwache-licht-der-transzendenz-90025075.html.

[3] Mit Kirche ist in diesem Text vor allem die katholische Kirche gemeint. Für sie stellen sich die hier diskutierten Strukturfragen wesentlich als Frage nach ihrer amtlichen Struktur. Von der Frage nach der Krise der Inhalte, die als Krise der Verkündigung sichtbar wird, sind aber auch andere Kirchen betroffen.

[4] *Striet, Magnus:* Besonnen durch die Glaubenskrise. Theologie und Corona, 2020 https://www.deutschlandfunk.de/theologie-und-corona-besonnen-durch-die-glaubenskrise.886.de.html?dram:article_id=472847.

[5] *Striet, Magnus:* Theologie im Zeichen der Corona-Pandemie – Ein Essay, Ostfildern 2021.

[6] Ebd., 121.

[7] Ebd., 77.

[8] Ebd., 121.

[9] *Wallace, Rob; Liebman Alex; Chaves, Luis Fernando; Wallace, Rodrick:* Covid-19 und die Kreisläufe des Kapitals, 2020, https://transversal.at/transversal/0420/wallace-etal/de; vgl. auch Wallace, Rob: Was Covid-19 mit der ökologischen Krise, dem Raubbau an der Natur und dem Agrobusiness zu tun hat, Köln [2]2021.

[10] Vgl. Zeitenwende für christliche Friedensethik?, in: Paulinus Nr. 31 vom 31.03.22.

[11] Ebd.

[12] Ebd.

[13] *Gustav Gundlach, in:* Stimmen der Zeit 164 (1959) 13, zitiert nach: Rupert Feneberg, Gerechtigkeit schafft Frieden. Katholische Friedensethik im Atomzeitalter, München 1985, 126.

[14] Die deutschen Bischöfe, Gerechter Friede, Bonn 2000, Nr. 164, 90.

[15] *Vgl. Herbert Böttcher*, Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, Würzburg 2022. Vgl. auch: Auf dem Weg zu einer ‚unternehmerischen Kirche' im Anschluss an die abstürzende

(Post-)Moderne, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 17, Springe 2020, 179 – 238.

[16] *Ulrich Bröckling*, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt am Main [5]2013.

[17] *Niklas Luhmann*, Funktion der Religion, Frankfurt am Main [9]2021, 26.

[18] *Sonja Angelika Strube*, Autoritärer Charakter und Rechts(d)ruck in den Kirchen, in: Jan Niklas Collet, Julia Lis, Georg Taxacher (Hg.), Rechte Normalisierung und politische Theologie. Eine Standortbestimmung, Regensburg 2021.

[19] Vgl. das Gespräch von S. Bovenschen und M. Schuller mit Herbert Marcuse, in: Jürgen Habermas; Silvia Bovenschen (Hg.), Gespräche mit Herbert Marcuse, Frankfurt 1978, 65 – 87, 83.

[20] *Vgl. Roswitha Scholz*, Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef [2]2011.

[21] *Ferdinand Menne*, Kirchliche Sexualethik und Geschlechterrollen in der Kirche, in: Berndadette Brooton und Norbert Greinacher (Hg.), Frauen in der Männerkirche, München/Mainz 1982, 22 – 36, 35.

[22] *Karl Rahner*, Strukurwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg im Breisgau 1972, 66.

[23] *Ansgar Moenikes*, Synodalität – eine biblische Erinnerung, in: Paul M. Zulehner, Peter Neuner, Anna Hennersperger (Hg.), Synodalisierung. Eine Zerreißprobe für die katholische Weltkirche? Expertinnen und Experten aus aller Welt beziehen Stellung, Ostfildern 2022, 51 – 72, 69.

[24] Ebd.

[25] *Brigitte Kahl*, Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität, in: Claudia Janssen, Luise Schottroff, Beate Wehn (Hg.), Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, Gütersloh 2001, 129 – 145, 133; vgl. auch Brigitte Kahl, Der Brief an die Gemeinden in Galatien. Vom Unbehagen der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins, in: Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker, Feministische Bibelauslegung. Kompendium, Gütersloh 1998, 603 – 611.

[26] *Kahl*, Nicht mehr männlich?, 134.

[27] Ebd. 137. Zu Aristoteles vgl. Aristoteles, Metaphysik 984ff, Reinbeck bei Hamburg [3]2002, 47–53.

[28] *Vgl. Claudia Barth*, Esoterik. Die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiösität, Bielefeld 2012; Böttcher, Unternehmerische Kirche, 213 – 218.

[29] *Vgl. z.B. Johann Baptist Metz*, Kirche in der Gotteskrise, in: Mystik der offenen Augen, JBMGS, Band 7, Freiburg im Breisgau 2017, 216 – 231.

[30] Ebd., 216.

[31] Ebd.

[32] *Theodor W. Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt am Main 2003, 29.

[33] *Walter Benjamin*, Kapitalismus als Religion, in: ders., Fragmente. Autobiographische Schriften, Gesammelte Schriften, Band VI, Frankfurt am Main 1991, 100 – 103.

[34] Ebd., 100.

[35] Ebd.

[36] Ebd., 101.

[37] Ebd.

[38] *Robert Kurz*, Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie, Bad Honnef 2012.

[39] *Robert Kurz*, Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Springe 2021. Neuauflage der Originalausgabe, Bad Honnef 2003, 69.

[40] *Benjamin*, Kapitalismus als Religion, 101.

[41] *Vgl. Rainer Bucher*, Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnorientierte Verwaltung der Welt, Würzburg 2019.

[42] Zur Kritik an Bucher *vgl. Herbert Böttcher*,

Kapitalismus als Herausforderung für die Kirchen, oder: Es sich im Kapitalismus gemütlich machen. Zu Rainer Buchers „Christentum im Kapitalismus“, Koblenz 2022, https://www.oekumenisches-netz.de/2022/05/kapitalismus-als-herausforderung-fuer-die-kirchen-oder-es-sich-im-kapitalismus-gemuetlich-machen/.

[43] *Vgl. Luhmann*, Funktion der Religion.

[44] *Vgl. auch Carl Amery*, Global Exit. Die Kirchen und der Totale Markt, München 2002.

[45] *Thomas Ruster*, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg im Breisgau 2000.

[46] *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, in: JBMGS, Band 3/1.

[47] *Vgl. Karl Marx*, Grundrisse der politischen Ökonomie, MEW Band 42, Berlin 1983, 600ff.

[48] *Vgl. Herbert Böttcher*, Kapitalismuskritik und Theologie. Versuch eines Gesprächs zwischen wert-abspaltungskritischem und theologischem Denken, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hrsg.), Nein zum Kapitalismus, aber wie? Unterschiedliche Ansätze von Kapitalismuskritik. Eine Festschrift für drei langjährige Mitglieder des Ökumenischen Netzes, Koblenz 2013, 117 – 163, 126ff.

[49] *Papst Franziskus*, Evangelii gaudium, Nr. 53.

[50] *Ruster*, Der verwechselbare Gott, 7ff.

[51] *Vgl. Roswitha Scholz*, Das Geschlecht des Kapitalismus, [2]2011.

[52] *Vgl. Herbert Böttcher*, Theologie der Befreiung – einberufen zum Dienst an der Querfront!, in: Netztelegramm. Nachrichten des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Oktober 2022, 8 – 11.

[53] *Vgl. Herbert Böttcher*, Kapitalismuskritik und Theologie, 151ff.

Der Weg aus Verirrungen ist der Weg aus Herrschaftsverhältnissen

Eine Auslegung zu Joh 1,29-34: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt!“ (Joh 1,29)

Alexander Just

Jesu tritt im Evangelium des Johannes erstmals in Vers 29 des ersten Kapitels auf. Es ist der zweite Tag der Erzählung. Johannes lässt den Beginn seines Evangeliums, vom Prolog abgesehen, in aufeinanderfolgenden Tagen geschehen. Den ersten drei Tagen nach der Befragung des Johannes, folgen weitere drei Tage, am insgesamt siebenten Tag kommt es bei der Hochzeit zu Kana zum ersten Zeichen des Messias, das Ton Veerkamp treffend das „prinzipielle Zeichen“[1] nennt. In jedem Fall ist auffällig, dass der Evangelist Anfang und Ende der Erzählung in Tagen beziehungsweise im Rahmen einer Woche erzählt. Mit dem Ende der ersten Woche ist die Sammlung der Jünger um Jesus abgeschlossen und mit dem ersten Zeichen „offenbarte [er] seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn“ (Joh 2,11). Mit dem Ende der letzten Woche erscheint der Auferstandene seinen Jüngerinnen und Jüngern, sendet ihnen den Heiligen Geist und bevollmächtigt sie, die Sünden zu vergeben. Die Stelle Johannes 1,29-34 handelt von dem ausdrücklichen Zeugnis, das Johannes der Täufer über Jesus ablegt. Überraschender Weise erwähnt der Evangelist zu diesem Anlass nur zwei Personen, Johannes und Jesus, wenngleich auch der Beginn der Proklamation mit „Seht“ auf ein großes Publikum schließen lässt. Für diese zentrale Szene lässt Johannes alle Nebensächlichkeiten weg, die Leser- und Hörerschaft ist es, die hier direkt angesprochen ist.

29 Am Tag darauf sah er Jesus auf sich zukommen und sagte: Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt! 30 Er ist es, von dem ich gesagt habe: Nach mir kommt ein Mann, der mir voraus ist, weil er vor mir war. 31 Auch ich kannte ihn nicht; aber ich bin gekommen und taufe mit Wasser, damit er Israel offenbart wird. 32 Und Johannes bezeugte: Ich sah, dass der Geist vom Himmel herabkam wie eine Taube und auf ihm blieb. 33 Auch ich kannte ihn nicht; aber er, der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, er hat mir gesagt: Auf wen du den Geist herabkommen und auf ihm bleiben siehst, der ist es, der mit dem Heiligen Geist tauft. 34 Und ich habe es gesehen und bezeugt: Dieser ist der Sohn Gottes.

Das Bild vom Lamm Gottes stellt zwei Bezüge zum Ersten Testament her. Zum einen heißt es bei Jesaja über den Gottesknecht: „Er wurde bedrängt und misshandelt, aber er tat seinen Mund nicht auf. Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf vor seinen Scherern verstummt, so tat auch er seinen Mund nicht auf“ (Jes 53,7). Und: „Er hob die Sünden der Vielen auf und trat für die Abtrünnigen ein“ (Jes 53,12b). Zum zweiten kommt Lev 16,21f. zur Geltung: „Aaron soll seine beiden Hände auf den Kopf des lebenden Bockes legen und über ihm alle Schuld der Israeliten und alle ihre Frevel mitsamt all ihrer Sünden bekennen. Nachdem er sie so auf den Kopf des Bockes geladen hat, soll er ihn durch

einen bereitstehenden Mann in die Wüste schicken und der Bock soll alle ihre Sünden mit sich in die Einöde tragen…“

Das griechische Wort im Evangelium nach Johannes, das mit Sünde übersetzt wird, meint Verirrung im Sinne des Verfehlens eines Zieles bzw. einen Fehler machen. Das gilt für Israel wie für die Welt. Israel hat das Ziel der Befreiung verfehlt, auf Macht gesetzt, und Könige über sich zugelassen. Das hat Israel gespalten und zerstört. Die Folge war das babylonische Exil und nun die Zerstörung des Tempels. Bei dem Begriff Welt geht es nicht abstrakt um die immer irgendwie schlechte Welt als solche, sondern um die römische Welt, den Kosmos – wie es im griechischen Text heißt – die Welt(ordnung) Roms, deren Opfer auch Israel, vor allem im römischen Krieg gegen Israel, geworden ist.

Gibt es aus diesen Verirrungszusammenhängen einen Ausweg? Der Tempel als Wohnort Gottes in seinem Volk ist zerstört, das Volk wird über das römische Reich verstreut. Der Evangelist Johannes sieht in dem Messias Jesus einen Weg, diese Verirrungen aufzuheben. Dies findet seinen Ausdruck im Zeugnis des Täufers: „Seht das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt!“ (1,29). Hinweg genommen, aufgehoben werden sollen die Verirrungen Israels und der Weltordnung, genauer die Verstrickungen Israels in die Verirrungen der Weltordnung Roms, die in ihrer Herrschaft über ‚die Welt‘ zum Ausdruck kommt. Sie sollen wie der Bock aus Lev 16,21f. in die Wüste geschickt werden.

Der Weg, aus den Verirrungen herauszukommen, ist zudem – das macht die Anspielung auf den Gottesknecht (Jes 53) deutlich – nicht der Kampf darum, die Herrschaft Roms mittels der Überlegenheit eigener Macht und Stärke durch eine neue Herrschaft zu ersetzen, sondern jegliche Herrschaft zu überwinden. Von einem solchen Weg erzählt der Evangelist, wenn er von dem Weg erzählt, den der Messias geht. Seine Solidarität mit denen, die unter der Weltherrschaft zu leiden haben, führt ihn an das Kreuz der Römer. Hier wird er zum von Rom geschlachteten Pessachlamm, zum Lamm Gottes, in dem die Traditionen vom Sündenbock und vom Gottesknecht zusammen kommen. Dass der Evangelist Jesus als Lamm Gottes versteht, wird auch darin deutlich, dass Johannes die Hinrichtung Jesu auf den Tag vor Pessach fallen lässt, also auf Tag und Zeit, an dem die Pessachlämmer geschlachtet werden (Joh 19,33.36). Hier offenbart sich Jesus als Lamm Gottes, als Misshandelter, der verstummt, als Bock, der als Opfer römischer Herrschaft die Verirrungen Israels und der Weltordnung (weg)trägt. Der Evangelist spannt also einen Bogen vom Zeugnis des Täufers bis hin zur Kreuzigung des Messias.

Der Täufer spricht von Jesus in Vers 30 als einem „Mann“, der zeitlich nach ihm kommt, ihm aber dennoch „voraus ist“. Er ist ihm deshalb voraus, weil er – wie es wörtlich bereits in Joh 1,15 heißt – „der erste“ ist. Anders als die Synoptiker bezeugt Johannes Jesus nicht als den „Stärkeren“. Vielmehr ist der Messias für den Evangelisten deshalb der „erste“, weil er den Weg der Solidarität bis ans Kreuz der Römer gegangen ist und auf diesem Weg Gott selbst als das fleischgewordene Wort (1,14) geschieht. Er kommt zur Geltung als Gott derer, deren Fleisch gefoltert wird und verblu-

tet. So wird sichtbar, dass Befreiung nicht auf dem Weg der Herrschaft, sondern auf den Wegen der Solidarität mit ihren Opfern möglich werden kann.

Daraus einen Kult der Ohnmacht Gottes oder einen Sinn der Opfer aufgrund der Nähe Gottes zu ihnen ableiten zu wollen, wäre verfehlt. Zur Geltung kommen muss die Macht und Stärke Gottes, die sich in der Ohnmacht zeigt. Sie wird in der Auferweckung des Gekreuzigten sichtbar, in der Roms Macht negiert wird.

Gottes schöpferisches Wort im Anfang (Joh 1,1) ist auch sein ‚letztes Wort', das Wort, das er in der Auferweckung des Gekreuzigten als Anfang eines neuen Himmels und einer neuen Erde neu spricht. Nur wenn das gilt und zur Geltung kommt, verkommt die Rede von der Nähe Gottes im Leiden nicht zu einer überhöhenden, beschwichtigenden und leeren Vertröstung. Nur dann kann Gottes Wort neu aufrichten, Wege der Befreiung zu gehen, nur dann hat die Hoffnung einen Grund, dass niemand verloren ist. Diese große und unbescheidene Hoffnung auf Rettung aller, die für den Evangelisten Johannes aus Jesu Solidarität mit den Opfern der Gewaltherrschaft erwächst, kommt nicht aus uns selbst, sondern ist uns von Generationen vor uns überliefert. In dieser Überlieferung ist uns ihre Weigerung anvertraut, sich mit nicht weniger als der Rettung der Opfer und damit aller zufrieden zu geben. Dafür steht der Name Gottes. Solch unbescheidene Hoffnung kann nur lebendig bleiben, wenn sie immer neu erinnert und buchstabiert wird aus den biblischen Überlieferungen und als Widerspruch zu den Strukturen der Herrschaft, die als real und alternativlos gelten. Diese Hoffnung ist keine Idee, sondern ist im Leben des Messias Fleisch geworden. Fleisch und anschauliche Gestalt bekommt sie auch im Leben der messianischen Gemeinde, in dem schon vorweg genommen wird, was für alle erhofft wird.

Vers 31 unterstreicht, was schon in Vers 26 angedeutet wird. „Nicht nur das Volk, sondern auch Johannes hatten den Kommenden, der schon mitten unter ihnen da war, nicht gekannt. Damit bestimmt der Evangelist als einzigen Zweck des Taufens durch Johannes, den bisher Unbekannten bekannt zu machen."[2] Und zwar für Israel. „Das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt, ist jemand der einen sehr konkreten und nicht beliebigen Ort in dieser Welt hat: Er ist Jude in Israel."[3] Der Evangelist, der durchaus abfällig von „den Juden" – gemeint sind jedoch die führenden Repräsentanten, der aus den Pharisäern erwachsenen rabbinischen Richtung, die die Messianer*innen als Ketzer betrachteten – spricht, hält an der Erwählung Israels fest. Als Jude ist Jesus durch seine Solidarität mit den Opfern der römischen Weltordnung zum Retter für alle geworden.

Der Vers unterstreicht zugleich, dass das Leben des Täufers ganz und gar von der Geschichte Jesu bestimmt ist. Er will nichts anderes sein, als der Rufende jenes Messias, er geht ganz und gar darin auf den Messias Israel zu offenbaren. Wir müssen annehmen, dass alle Evangelisten und insbesondere Johannes die Rolle des Täufers „angepasst" haben. Für die Leser soll jedenfalls deutlich werden: Der Messias ist Hintergrund und Zukunft des Täufers, er ist das „Prinzip seines Lebens"[4] wie Veerkamp es nennt.

Mit Vers 32 beginnt der zweite Teil dieses Abschnittes, der die johanneische Fassung der Taufgeschichte Jesu beinhaltet, die aber hier ohne Taufe auskommt. „Vielmehr wird erzählerisch ausgeführt, was Johannes schon in V. 31 als Zweck seines Taufens mit Wasser bezeichnet hatte. Dass er Jesus getauft hat, wird nicht erzählt, nicht einmal erwähnt. Der Evangelist setzt aber die Tradition von der Taufe Jesu voraus und lässt Johannes aus ihr bestimmte Elemente in seiner Rede aufnehmen.“[5] Da es um neues Leben, um eine neue Schöpfung geht, ist es kein Zufall, dass der Täufer den Geist „wie eine Taube“ auf den Messias herabkommen sieht. Das Bild der Taube taucht in der Geschichte von der Flut und der Rettung in der Arche Noahs (Gen 8,6-12) auf. Die Erde versinkt in den Fluten der Gewalt, die im Bild des steigenden Wassers symbolisiert werden. Aus der vor den Fluten rettenden Arche schickt Noah eine Taube aus, um zu erkunden, ob die Erde wieder bewohnbar ist. Sie ist ein Zeichen für die Bewohnbarkeit der Erde. Wenn Johannes dieses Bild aufgreift, wird deutlich: Mit dem Messias Jesus will Israels Gott die Erde wieder zu einem bewohnbaren Ort des Lebens machen. Diese Hoffnung ist allen Evangelien gemeinsam. Vielleicht müssen wir heute diesen Teil der Flutgeschichte aktiv mitlesen um den Zusammenhang herauszuhören.

Darin, dass der Geist auf ihn herabkommt und auf ihm bleibt, ist der Messias gegenüber Johannes „der erste“. Der Unterschied zwischen Johannes und dem Messias kommt auch darin zum Ausdruck, dass Johannes mit Wasser tauft, um auf den Messias hinzuweisen und ihm den Weg zu bereiten. Der Messias selbst wird mit Heiligem Geist taufen. Er wird Gott und sein Volk wieder zusammenführen, den heiligen Gott und sein heiliges Volk. Dass sie zusammengehören, ist in der Tora mit dem Gebot formuliert: „Seid heilig; denn ich, der HERR, euer Gott, bin heilig“ (Lev 19,2). Gottes Heiligkeit ist die Trennung von Ägypten. Das beinhaltet sein Name, der befreit und mit der Versklavung bricht. Deshalb soll sich auch Israel als heiliges Volk seines heiligen Gottes von Mächten fern halten, die unterdrücken und versklaven.

Vor diesem Hintergrund beinhaltet die Taufe mit dem Heiligen Geist, die Vers 33 erwähnt, die Trennung von Rom und die Zugehörigkeit zu Israels Gott der Befreiung wie sie im Weg des Messias zum Ausdruck kommt. Im Messias Jesus kommt Israels Gott zur Geltung, weil er ganz aus dem Geist des Gottes der Befreiung lebt. Nicht die römische Herrschaft prägt ihn, bestimmt seinen Charakter, die Form seines Lebens, sondern der Geist Gottes, der weder aus uns selbst noch aus der Immanenz der Geschichte abgeleitet werden kann, aber in der Geschichte seine Spuren hinterlassen hat.

Auch hier schlägt der Evangelist wieder einen Bogen zum Ende seines Evangeliums. In der Stunde des Todes, nachdem alles „vollbracht“, der Weg der Solidarität an sein Ziel gekommen ist, neigte Jesus „das Haupt und übergab den Geist“ (19,30). Für Johannes ist dies die Stunde der Verherrlichung Gottes und des Messias, die Stunde, auf der das ganze Schwergewicht Gottes und des Weges liegt, den der Messias gegangen ist. Der Rom übergebene (ausgelieferte) Messias übergibt seinen Geist seinem Gott der Befreiung. Johannes benutzt für beide Zusammenhänge das gleiche griechische

Wort. Hier wird bereits deutlich, dass der Messias nicht nur passives Opfer römischer Macht ist, sondern der letzte Akt ihm gehört: die Übergabe seines Geistes an Israels Gott, bei dem der Unterschied zwischen Lebenden und Toten aufgehoben ist.

Der Geist, der am Kreuz des Messias lebendig ist und zur Geltung kommt, macht die hinter verschlossenen Türen versammelten Jünger*innen am Ostertag wieder lebendig. Der Messias haucht sie an und sagt: „Empfangt den Heiligen Geist!“ (Joh 20,22). Als neue Schöpfung einer messianischen Gemeinde werden sie gesandt, „die Sünden“ zu erlassen, neu aufzubrechen und sich nicht von der Angst vor herrschaftlichen Gewalten und Strukturen bannen zu lassen. Wer jedoch weiter auf die Macht Roms setzen will, kann durch Gottes Geist auch nicht lebendig werden, folglich behält er seine Sünde (Joh 20,23).

Mit Vers 34 schließt diese Szene mit der Proklamation: „Dieser ist der Sohn Gottes.“ Johannes bezeugt nicht nur, er hat auch gesehen. Er, der zuvor den Messias nicht (er-)kannte, hat ihn nun gesehen, ist seiner ansichtig geworden. Er kann bezeugen, dass dieser Jesus „das tut, nur das und nichts anderes als das, was der Gott Israels für Israel tut.“[6] Söhne Gottes sind dann nicht mehr die Könige aus Israel, die bei ihrer Inthronisation als von Israels Gott adoptierte Söhne proklamiert wurden (vgl. Ps 2,7) und schon gar nicht die römischen Kaiser, die sich mit diesem Titel schmücken ließen. Sohn Gottes ist jener Messias, der sich Verhältnissen der Macht widersetzt und deren Opfern die Treue hält. Und auch hier begegnen wir wieder einer ‚Klammer‘ um das gesamte Evangelium des Johannes: Von dem vom Täufer bezeugten „Sohn Gottes“ heißt es am Ende des Evangeliums: Es ist „aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist (d.h. der Messias), der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben Leben habt in seinem Namen“ (Joh 20,31).

Manche sind in der heutigen kirchlichen Situation auf eine schnelle und leichte Verkündigung aus und meinen damit mehr Menschen zu erreichen. Eine ernsthafte Lektüre des Evangeliums nach Johannes macht aber deutlich, dass dies nicht so schnell und leicht zu haben ist. Einzelne Stellen werden nur verständlich, wenn sie im Zusammenhang des ganzen Evangeliums gelesen werden. Zudem ist dieses Evangelium wiederum eingebettet in die Traditionen Israels. Diese sind heutigen Leser-/Hörer*innen oft noch weniger vertraut als das Zweite Testament. Das hat wesentlich mit einer langen Geschichte der Abwertung der jüdischen Traditionen und ihrer Unterordnung unter das Zweite Testament, in dem das Heil in Fülle bezeugt wird, zu tun. Wenn die biblischen Traditionen in unseren Gemeinden lebendig sein sollen, können wir uns eine intensive Spurensuche nicht ersparen. Das setzt geduldiges Lesen, Wiederlesen und immer wieder neue Versuche des Verstehens voraus.

Kenntnisse solcher Zusammenhänge sind keine Alternative zum Leben des Evangeliums, sondern stehen im Dienst eines Lebens aus dem Evangelium. Die oft zu hörende Formel, es komme auf das Leben und nicht auf die Lehre an, greift zu kurz. Sie mag richtig gewesen sein und immer noch richtig sein gegenüber dem Pochen auf einer unveränderlichen kirchlichen Lehre. In einer Situation, in der christlicher Glau-

be immer mehr verdunstet, reicht es nicht mehr – gegen ‚die Lehre' – zu sagen: Wir leben das Evangelium – und das noch aus uns selbst heraus als ‚mündige Christen' ohne uns belehren zu lassen. Das aufgeklärte Plädoyer für Mündigkeit würde so zu einem Beharren auf Unkenntnis. Vielmehr käme es darauf an, das Vertraut-werden mit den Texten aus ihrer Zeit in unsere Zeit zu buchstabieren. Dies setzt wiederum voraus, dass wir uns auch damit auseinandersetzen. Unsere Zeit scheint dadurch geprägt, dass es scheinbar keine Alternative zur Herrschaft des Kapitalismus und seiner Zerstörung zu geben scheint. Dies verbindet sie mit zwei wesentlichen Dimensionen, die sich durch das gesamte Evangelium des Johannes ziehen: die Auseinandersetzung mit der Gewalt der römischen Herrschaft und die Unterscheidung zwischen Israels Gott der Befreiung und den Götzen der Macht, die im Messias lebendig ist und von der Johannes erzählt und sie in unterschiedlichen Situationen sichtbar werden lässt.

Wenn es darum geht, Gott und Götzen zu unterscheiden, wird die Frage nach Gott – auch das eine Verbindung zum Evangelium des Johannes – zentral. Damit kann es nicht um die Frage nach einem irgendwie höheren Wesen gehen, sondern nach Inhalten, die mit dem Namen Gottes verbunden werden. Diese Inhalte lassen sich nicht einfach definieren, auf einen Begriff bringen. Sie müssen immer neu erzählt, buchstabiert, bedacht und in gegenwärtigen Auseinandersetzungen im Widerstehen gegen die Verhältnisse und als Hoffnung auf Rettung aller lebendig werden, die ihren Ausgang in der Hoffnung auf Rettung für diejenigen nimmt, die unter die Räder der jeweiligen Macht- und Herrschaftsverhältnisse geraten und zu deren Opfern geworden sind und werden.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

[1] *Ton Veerkamp*, Der Abschied des Messias. Eine Auslegung des Johannesevangeliums, I. Teil: Johannes 1,1-10,21, Texte und Kontexte Nr. 109-111, 2006, 31. [Veerkamp, Abschied]

[2] *Wengst, Klaus*, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10, Stuttgart 2000 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 4), 85. [Wengst, Johannesevangelium]

[3] Ebd.

[4] *Veerkamp*, Abschied, 34.

[5] *Wengst*, Johannesevangelium, 85.

[6] *Veerkamp*, Abschied, 36.

Herrschaftskritik ‚auf den Punkt gebracht'?

„Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich" (Gal 3,28)

Herbert Böttcher

Diese Herrschaftskritik zielt auf die römische Herrschaft. Paulus formuliert sie in seinem Brief an die Galater. Dabei bezieht er sich möglicherweise auf ein urchristliches Taufbekenntnis, wenn er schreibt:

„Alle seid ihr durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus; denn alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus. Wenn ihr aber Christus gehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommen kraft der Verheißung" (3,26-29).

Auf diese Aussagen haben wir uns bereits in dem Text „Den Kapitalismus als Ganzes überwinden!"[1] bezogen. Es sollte noch einmal deutlich werden, dass die biblisch verwurzelte und in den messianischen Gemeinden gelebte Hoffnung auf die Überwindung römischer Herrschaft und das Ende aller Herrschaft allen Völkern offen steht. Ein biblischer Text spricht nicht zu allen Zeiten gleich. Zum einen überliefert er keine allgemeine, d.h. zeitlose Wahrheit, sondern spricht aus der Bindung an seinen sozialen, kulturellen und religiösen Kontext. Zudem spricht er diejenigen, die ihn lesen, in ihren kontextuellen Zusammenhängen an. Er spricht in einer Konstellation, die geprägt ist von der Gegenwart des Lesens und Hörens sowie dem Text aus der Vergangenheit. Walter Benjamin spricht im Blick auf das Verhältnis zu historischen Texten von einem „Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit"[2].

Die Gegenwart als Konstellation für das Lesen von Gal 3,26ff.

Die Gegenwart, in der aktuelle Überlegungen noch einmal in eine Beziehung zu Gal 3,26ff. treten, ist zum einen die Frage nach Gleichheit. Sie taucht gesellschaftlich als Forderung nach geschlechtlicher Gleichstellung ebenso wie nach der Überwindung sozialer Disparitäten auf. In den Diskussionen um kirchliche Reformen geht es – vor allem in der katholischen Kirche – zentral um die Gleichheit von Männern und Frauen im Zugang zu allen kirchlichen Ämtern. Zum zweiten treten in der Krise des Kapitalismus, in der politisch-soziale wie kulturelle Halterungen einbrechen, Identitätsfragen in den Vordergrund: nach regionaler, ethnischer, nationaler Identität bis hin zur Klassenfrage. Wie kann in diesen Konstellationen Gal 3,28 gelesen werden? Auf den ersten Blick wird bereits deutlich, dass die eine Über- und Unterordnung – die der Juden über die Griechen, die der Freien über die Sklaven, des Männlichen gegen das Weibliche – nicht neben oder gar gegeneinander gestellt werden können. Die eine Über- und Unterordnung lässt sich nicht ohne die andere überwinden. Es kommt offensichtlich darauf an, die Herrschaft als ganze zu überwinden, die solche Über- und Unterordnung produziert.

Damit kommt die Frage nach Universalität ins Spiel. In „Den Kapitalismus als Ganzes überwinden!" kommt sie darin zum Zug, dass die Hoffnung auf Befreiung an alle

adressiert ist. Dennoch kann nicht übersehen werden, dass Universalität, die ja auch in der Forderung nach Gleichheit zum Zug kommt, keine über den Verhältnissen schwebende unschuldig allgemeine Kategorie ist, sondern verbunden ist mit geschichtlicher Herrschaft, sodass es bei der Forderung nach Gleichheit oft um eine Gleichheit im Rahmen der vorausgesetzten Herrschaftsverhältnisse geht, also heute im Rahmen der kapitalistischen Herrschaftsstrukturen oder – kirchlich – der klerikalen Machtverhältnisse. Im Zusammenhang mit der Herrschaft des Kapitalismus wird zudem Partikulares universalisiert: Mit der Produktion von Waren und deren Tausch werden Gesellschaften und der Globus ‚gleich' gemacht. Dabei ist der Kapitalismus nicht einfach geschlechtslos. In ihm kommen gleichursprünglich ‚Männlich' und ‚Weiblich' zur Geltung. Die männlich konnotierte Produktion kann nur zusammen mit der weiblich konnotierten und abgespaltenen Reproduktion existieren. Das eine geht nicht ohne das andere. Ganz ‚unschuldig', also ohne einen universalen Herrschaftszusammenhang in den Blick zu nehmen, wird auch von ‚Globalisierung' gesprochen. Mit der Globalisierung von Produktion, und Finanzflüssen wird versucht, die Krise des Kapitalismus ‚universal' zu managen. Gegen die damit sich verschärfende Zerstörung der Lebensgrundlagen wiederum wehren sich soziale und kulturelle Identitäten (Klassen, Nationen, Ethnien, Kulturen, Geschlechter), die sich in ihrem Überleben bedroht sehen. Und die für die Reproduktion ‚zuständigen' Frauen haben angesichts von Einbrüchen bei Arbeit und Familie für das Überleben unter sich verschärfenden Krisenbedingungen zu sorgen. Angesichts des ‚universalen' Einbruchs der kapitalistischen Halterungen verbindet sich die Suche nach Identität mit autoritären Tendenzen. Gesucht wird etwas, das so stark ist, dass es Stabilität versprechen kann. Sicherheit versprechen zudem eindeutige Identifikation (die Identitätsfrage lässt grüßen) von Opfern und Tätern, Armen und Reichen, Ohnmächtigen und Mächtigen. Damit lässt sich die Frage nach Interessen verbinden, von denen her die Machtverhältnisse erklärt werden sollen. Eindeutige Halterungen und Orientierungen scheinen gefunden zu sein. So wird die Welt überschaubar und handhabbar. Sie bietet Adressaten für Wut und Empörung, suggeriert Handlungsmacht und die aus Ohnmacht erlösende Erfahrung von Selbstwirksamkeit. Getragen wird dies von einer Fixierung auf Unmittelbarkeit, die nicht willens oder dazu in der Lage ist, einzelne Phänomene in einem größeren Zusammenhang zu begreifen, und getrieben von der Sucht nach vermeintlich ‚Konkretem'. Hier rächt sich zugleich der seit Jahrzehnten ‚kultivierte' Pragmatismus, mit dem die Reflexion gesellschaftlicher Widersprüche und Krisenzusammenhänge aus dem Denken verbannt wurden. Er findet seinen Ausdruck in strukturell antisemitischer Theoriefeindlichkeit und im Hass auf Intellektuelle, die es nicht schaffen, komplizierte Zusammenhänge einfach, d.h. in der Regel personalisiert und handhabbar zu formulieren.

Wie nun angesichts dieser Konstellationen noch einmal Gal 3,26ff. lesen?

Über den kirchlichen Bereich hinaus ist Paulus sehr gefragt, wenn es darum geht, Auswege aus dem Kapitalismus und seinen Krisen zu finden. Der französische Marxist

Alain Badiou sucht nach einem neuen militanten Subjekt. Er findet es bei Paulus, der einen neuen Universalismus – jenseits der Partikularitäten von Juden und Griechen, Sklaven und Freien, männlich und weiblich – begründet und darin einem kämpferischen Subjekt eine neue Basis gegeben habe[3]. Der italienische Rechtsphilosoph Giorgio Agamben meint, in dem paulinischen Leben ‚Als ob nicht' eine Perspektive gefunden zu haben, im Kapitalismus zu leben. Es gehe – unter Berufung auf 1 Kor 7,25 ff. – darum, dass Menschen sich die Welt zunutze machten, als nutzten sie sie nicht[4]. Beide Versuche, Paulus zu lesen, kommen über die Immanenz kapitalistischer Verhältnisse nicht hinaus. Sie suchen nach Perspektiven im Kapitalismus und vermeiden den notwendigen Bruch mit der kapitalistischen Formation.

Paulus und der Bruch mit Herrschaftsverhältnissen

Paulus kann aber auch so gelesen werden, dass er auf einen radikalen Bruch mit Herrschaftsverhältnissen aus ist. Dies wird deutlich, wenn wir das von Paulus im Blick auf die Taufe Gesagte im Zusammenhang seiner Argumentation im Brief an die Galater verstehen. Sie bezieht sich auf einen Streit um die Beschneidung, der in der messianischen Gemeinde ausgefochten wird. Darin geraten Mitglieder der Gemeinde, die sich als Juden zu Jesus als Israels Messias bekennen, mit solchen aneinander, die als Griechen, also als sog. Heiden zur messianischen Gemeinde gestoßen sind. Sie müssten sich – so die Position der Gruppe, die aus dem Judentum kommt – beschneiden lassen, um getauft, also zu Mitgliedern der Gemeinde werden zu können. Dagegen argumentiert Paulus in aller Schärfe, weil er darin einen Rückfall von der Befreiung in die Knechtschaft sieht. Diese Frage ist nicht einfach pragmatisch zu lösen. Für Paulus gewinnt sie ihre Bedeutung dadurch, dass er sie im Ganzen des Glaubens und des Kontextes sieht, in dem er gelebt wird.

Gegen die vermeintliche Notwendigkeit der Beschneidung argumentiert Paulus von der jüdischen Tradition her. Seine Gegner berufen sich mit Gen 17 darauf, dass die Beschneidung ein unverzichtbares Zeichen des Bundes sei. Demnach hängt die Zugehörigkeit zu Israel an der Abstammung von Abraham, also an der Zeugung von Söhnen durch die Väter, deren körperliches Zeichen die Beschneidung ist. Paulus nun bestreitet, dass die Zugehörigkeit zu Abraham und darin zu Israel an der männlichen Linie physischer Vaterschaft hängt. Pointiert betont Paulus: „Die aus dem Glauben leben, sind Söhne Abrahams" (Gal 3,7). Mit den Söhnen sind die Töchter mitgemeint. Genau dies zeigt die weitere Argumentation des Paulus. Sie läuft darauf hinaus, dass alle Kinder Gottes und Erben Abrahams sein können, d.h. Erben der Israel geschenkten Verheißung eines Lebens, das geprägt ist von der von Gott geschenkten Befreiung aus Gewaltverhältnissen und seinem Versprechen, mit seinem Volk Wege der Befreiung zu gehen.

Die Taufe ist ein Zeichen dafür, dass im Glauben an Christus, d.h. den Messias aus Israel, alle zu Kindern des Gottes der Befreiung und Erben von Israels Verheißung werden können. Alle, die mit der Taufe zu Christus gehören, sind „Abrahams Nachkommen", d.h. „Abrahams Same". Damit sind mit männlicher Vorrangigkeit begründete Ordnungen dadurch unterlaufen, dass

den biologischen Vätern ihre Funktion entzogen ist. Die Zugehörigkeit zur messianischen Gemeinde bestimmt sich nicht durch hierarchische Geschlechterverhältnisse: der Unterordnung der Söhne unter die Väter und des Weiblichen und das Männliche. Vielmehr sind Verhältnisse der Über- und Unterordnung zur Disposition gestellt. Das betrifft – im Blick auf das Problem der Beschneidung – zuerst das Verhältnis von „Juden und Griechen". Christen, die aus dem Judentum kommen, können nicht verlangen, dass diejenigen, die keine Juden sind, sich der Vorschrift der Beschneidung unterwerfen. Hier zählt allen die Zugehörigkeit zu Christus. Aufgehoben ist das, was Griechen und Juden trennt. Im Blick auf die Griechen ist es die Unterwerfung unter „Götter, die in Wirklichkeit keine sind" (Gal 4,8), jüdischerseits die Grenze zu den Völkern, die durch die Beschneidung auch für Nicht-Juden sowie das Einhalten der Speise und Reinheitsgebote im Umgang mit Nicht-Juden gezogen wird. Damit ist die Tora keineswegs erledigt. Sie steht nicht gegen die Verheißung – wie Paulus in Gal 3,21 betont. Sie gehört zum Inhalt der Tora. Nach der Tora ist Israel die Befreiung geschenkt und zugleich als Weg für die Zukunft verheißen. Diese Verheißung sieht Paulus in Christus, d.h. in Jesu Tod und Auferstehung, erfüllt. Diesen Messias, der seinem Gott der Befreiung die Treue gehalten hat bis ans Kreuz der Römer, hat Israels Gott auferweckt, ihm Recht gegeben, seinen Weg der Befreiung bestätigt und als Weg der Hoffnung auf Befreiung für alle geöffnet. Genau darin – so sieht es Paulus – kommt Israels Erbe zur Geltung. Deshalb sieht er alle, die sich diesem Weg anvertrauen, also ‚glauben', als „Nachkommen Abrahams" und als Erben der ihm gegebenen Verheißung, dass seine Nachkommen als befreite Kinder Gottes leben können.

Zum „Erbe" der Befreiung gehört nach Paulus zentral, dass mit Verhältnissen der Herrschaft, die sich als Verhältnisse der Über- und Unterordnung zeigen, gebrochen wird. Dass es um Befreiung aus solchen Verhältnissen geht, unterstreicht Paulus durch seinen allegorisierenden Rückgriff auf Sara und Hagar, die beiden Frauen Abrahams (Gal 4,31ff). Isaak, in dem die Abraham gegebene Verheißung weitergegeben wird, stammt nicht von der Sklavin Hagar, sondern von Sara, der Freien. Diejenigen also, die zur messianischen Gemeinde gehören, sind „Kinder der Verheißung wie Isaak" (Gal 3,28). Brigitte Kahl weist darauf hin, dass in Gal 4 das Weibliche dominiert[5]. An die Stelle der Väter treten nun Mütter. Nicht nur von den Müttern Hagar und Sara, sondern auch von Jerusalem spricht Paulus als Mutter (Gal 4,26). Sie bezeichnet er – Jesaja 54,1 aufgreifend – als „die Unfruchtbare, die nie geboren hat". Sie soll in Jubel ausbrechen. „Denn viele Kinder hat die Einsame, mehr als die den Mann hat" (Gal 4,27). Das durch das babylonische Exil verlassene, einsame und unfruchtbare Jerusalem wird wieder aufgerichtet. Es wird zur Mutter, „die ohne einen Mann … viele Kinder bekommen"[6] kann. Für Paulus kulminiert diese Wende in dem gekreuzigten und auferweckten Messias Jesus. Er wurde gesandt, als „die Zeit erfüllt war" als Sohn Gottes, „geboren von einer Frau" – wie Paulus Gal 4,4 betont. Nun ist im Galaterbrief nicht von einer Jungfrauengeburt die Rede wie im Zusammenhang von Lk 1,26-33.38. Luise Schottroff sieht das Motiv der Jungfrauengeburt im Zusammenhang der Erhöhung von Erniedrigten und einer Geburt ohne Mann[7]. Diese Aspekte dürften inhalt-

lich im Zusammengang von Gal 4 durchaus zur Geltung kommen, wenn Jerusalem „ohne einen Mann“ (Gal 4,27) für Israel zur Mutter wird. Schließlich präsentiert sich Paulus den Galatern gegenüber auch noch selbst in der Rolle einer Mutter gegenüber ihren Kindern, die im Streit um die Beschneidung „von Neuem Geburtswehen“ erleidet, „bis Christus“ in den Galatern „Gestalt annimmt“ (Gal 4,26).

Von den Vätern zu den Müttern?

Nun könnte der Eindruck entstehen, Paulus wechsele im Blick auf die Geschlechterverhältnisse nur die Pole: von den Vätern zu den Müttern, von ‚Männlichem‘ zu Weiblichem. Zunächst einmal fällt auf, dass das Verhältnis ‚Männliches‘ und ‚Weibliches‘ in eine Reihe gestellt wird mit der Frage des Verhältnisses von Juden und Griechen, Sklaven und Freien (Gal 3,38). Das Verhältnis von Juden und Griechen steht im Zusammenhang mit dem Streit um die Beschneidung. Mit der Beziehung Sklaven und Freie kommen die römischen Verhältnisse in den Blick. Sie finden ihren Ausdruck in der Unterordnung von Sklaven unter Freie, aber auch in der patriarchalen Struktur römischer Herrschaft, nach der die Herrschaft des Vaters in der Familie verbunden ist mit der Unterordnung von Frauen, Sklaven und Kindern. Die patriarchalen Über- und Unterordnungsverhältnisse gehören zu den Grundlagen der Herrschaftsstrukturen des Imperiums. Daran gewöhnt, biblische Texte überzeitlich und verinnerlicht zu interpretieren, wurde in der Auslegungsgeschichte biblischer Texte immer wieder über die realen Verhältnisse der Über- und Unterordnung hinweg gegangen. Sie wurden nicht angetastet, sondern sollten im Rahmen eines neuen geschwisterlichen Verhältnisses der Liebe zwischen Freien und Sklaven, Männern und Frauen gelebt werden. Im Blick auf die Verhältnisse der Geschlechter war gar von einem ‚Liebespatriarchat‘ die Rede. Dazu hat Elisabeth Schüssler-Fiorenza angemerkt, auch ein ‚liebes‘ Patriarchat bleibe ein Patriarchat. Mit solch verinnerlichtem Glauben und überzeitlichen Liebesverhältnissen hatte Paulus jedoch nichts im Sinn. Er hat auf einem Bruch mit den Herrschaftsverhältnissen seiner Zeit bestanden. Diese Perspektive teilt er mit weiten Kreisen im frühen Christentum. Luise Schottroff beschreibt sie so: „Dass die befreiende Praxis der Gemeinden in der Konsequenz eine allgemein-gesellschaftliche und politische Dimension hatte, war im frühen Christentum durchaus bewusst; einmal durch die eschatologisch-kosmische Dimension ihrer Hoffnungen, zum anderen durch die Konflikte, Polemiken und Verfolgungen, die ja durch ihre Glaubenspraxis entstanden. Dass das Christentum eine verachtenswerte Religion für Sklav*innen und Menschen mit sklavischer Gesinnung sei, wurde ihnen genau so entgegengehalten, wie dass sie die patriarchale Ordnung stören und Frauen und Kinder in den Gemeinden eine Rolle erhalten, die ihnen nach Vorstellungen der gesellschaftlichen Umwelt nicht gebührt.“[8]

Bruch mit den römischen Herrschaftsverhältnissen

Paulus‘ Insistieren auf dem Bruch mit den römischen Herrschaftsverhältnissen wird im Brief an die Galater da besonders deutlich, wo er darauf hinweist, dass „auch wir solange wir unmündig waren, Sklaven der Elementarmächte dieser Welt waren“ (Gal 4,3) und er die Befürworter der Beschneidung fragt, wie sie nach ihrer Befreiung

zum Glauben an die befreiende Macht Gottes „wieder zu den schwachen und armseligen Elementarmächten zurück kehren“ (Gal 4,9) können. Diese Elementarmächte beinhalten Versklavung; denn sie strukturieren nach damaligem Verständnis die Wirklichkeit in Polaritäten, mit denen Über- und Unterordnung, also Herrschaft, einhergeht. „So konnte Aristoteles die Elemente Feuer und Luft als beherrschend und auf männlich, höher, aktiv, leichter bezogen definieren, während die untergeordneten Elemente mit Wasser und Erde mit tiefer, schwer und weiblich verbunden werden.“[9] Für Paulus ist diese polare Ordnung der Welt dadurch delegitimiert, dass Gott mit der Auferweckung des am Kreuz der Römer hingerichteten Messias diese Weltordnung und ihre Herrschaftsverhältnisse gerichtet hat. Damit haben die Polaritäten von beschnitten und nicht-beschnitten, Herr-Sein und Sklave-Sein, männlich und weiblich ihre Geltung verloren. Statt dessen gilt das „Eins-sein“ mit dem Messias Jesus und darin mit Israels Gott der Befreiung und seinen Verheißungen. Dieses Einssein steht gegen die Unterwerfung unter Götzen und die von ihnen legitimierten Herrschaftsverhältnisse, die als Herrschaft von Götzen verstanden werden.

Konsequent setzt Paulus gegen die römischen Verhältnisse und ihre kosmisch-metaphysische Fundierung die messianische Gemeinde als „neue Schöpfung“ (Gal 6,14f). Sie wird zum Ort, an dem mit den Verhältnissen der Über- und Unterordnung und den sie fundierenden „Elementarmächten“ gebrochen wird. Die Strukturen der Über- und Unterordnung werden als Ausdruck von Verhältnissen verstanden, die Götzen- bzw. Fetischcharakter haben. Deshalb reicht es nicht, zwischen den Polen einen mildernden Ausgleich in Gestalt eines von Liebe geprägten Verhältnisses zu schaffen, das die Herrschaft unangetastet lässt. Ebensowenig machen Versuche einen Sinn, die Pole und darin die Herrschaftsverhältnisse umzukehren, und an ihre Stelle die Dominanz der Juden über die Griechen, der ehemaligen Sklaven über die ehemals Freien, des Weiblichen über das Männliche treten zu lassen. Die polare Struktur wie sie in ihrer Rückbindung an die metaphysisch fundierten Elementarmächte zum Ausdruck kommt, ist ‚fetischistisch‘. Sie muss als ganze überwunden werden. Daher gelten in der Gemeinde als einer „neuen Schöpfung“ andere Gesetze als die der Unterwerfung. Darauf zielt Paulus, wenn er sagt: „Dient einander in Liebe! Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort erfüllt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ (Gal 6,13). Oder: „Einer trage des anderen Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6,2), also das, was in Kreuz und Auferweckung des Messias ‚gesetzt‘ und verwurzelt ist: das Ende von Herrschaftsverhältnissen in einer „neuen Schöpfung“. Das ändert zunächst einmal an der Realität römischer Herrschaft kaum etwas. Messianische Gemeinden verstehen sich aber auch nicht auf Nischen, die sich auf ihren Binnenraum beschränken. Sie erheben den Anspruch, dass die Befreiung, die hier einen sozialen Ort gefunden hat, die für alle – und damit über die messianischen Gemeinden hinaus – Wirklichkeit werden soll. In der Negation von Herrschaft eröffnen sich Räume für ein neues Denken und Miteinander auf der Grundlage für ein „Leben … in Fülle“ (Joh 10,10), in dem alle Zugang zu dem haben, was sie zum Leben brauchen und jenseits von Herrschaft in

realer kultureller und religiöser Vielfalt leben können.

Bemerkungen zur Lesbarkeit von Gal 3,26-29

Im Blick auf die heutige Suche nach identitären Gewissheiten, der Flucht in Konkretes samt der Versuche, Herrschaft zu konkretisieren, sie im Schema von Opfern und Tätern, Herrschenden und Beherrschten und deren Interessen zu erklären und mit Verschwörungsphantasien anzureichern, dem Wirren Hin und Her zwischen den Polaritäten der kapitalistischen Gesellschaft von Markt und Staat, Ökonomie und Politik, Subjekt und Objekt, markiert unser Text einen Kontrapunkt. Er reflektiert die Über- und Unterordnungsverhältnisse seiner Zeit, indem er auf das Ganze ausgreift wie es in seiner Zeit erkennbar und vorstellbar war. Er desillusioniert Auswege, die sich im Rahmen der damaligen Pole bewegen, weil er erkennt, dass sie Teile eines sozialen und kosmisch-metaphysischen Zusammenhangs sind, der Ausdruck des Glaubens an Götzen ist.

Die heutigen kapitalistischen Verhältnisse sind nicht mehr in einem metaphysischen Jenseits verankert, sondern zur Realmetaphysik einer Gesellschaft geworden, die sich dem abstrakten Selbstzweck der Vermehrung von männlich konnotiertem Kapital und der Abspaltung der reproduktiven, weiblich konnotierten und minderbewerteten Bereiche unterworfen hat. Genau das macht den Fetischcharakter der modernen Gesellschaft aus. ‚Männliches' und ‚Weibliches', das sich als „warenproduzierendes Patriarchat" (Roswitha Scholz) darstellt, müssen als Polaritäten überwunden werden. Ohne deren Überwindung bewegen sich alle Forderung nach (‚demokratischer') Gleichheit im Rahmen dieser vorausgesetzten Polaritäten. Ohne den Fetischcharakter solcher Polaritäten zu erkennen wird es beim Wechsel zwischen den die kapitalistische Gesellschaft konstituierenden Polaritäten bleiben. Weil mit dem Eliminieren von Arbeit die Grundlage – Produktion von Wert und Mehr-Wert – dieser Gesellschaft untergraben wird, stoßen auch die Wechselspiele zwischen mal mehr Markt und mal mehr Staat wie auch andere Wechselspiele (Globalisierung-nationale Produktion, sparen-verschulden, Vielfalt-Identität, Subjekt-Objekt etc.) auf ihre Grenzen und untergraben die (politische) Handlungsfähigkeit und lassen dabei Frauen zu Krisenmanagerinnen des Überlebens werden.

Statt aber das auf Vernichtung tendierende tödliche Ende emanzipatorisch zu erkennen und auf einen Bruch mit fetischisierten Verhältnissen aus zu sein, kommt es mit dem Voranschreiten der Krisenprozesse zu Regressionen, die Ausdruck der Bindungen an die Verhältnisse sind, die es emanzipatorisch zu überwinden gelte. Richten sollen es Klassen, Identitäten, Interessen, Identifizierungen von Guten und Bösen, Verschwörern und ihren Opfern. Je weniger im Rahmen der Fetisch- und Krisenverhältnisse geht, desto größer scheint der Druck zu werden, sich auf eine Seite zu schlagen, um die eigene Haut zu retten oder auf der richtigen Seite, wenn schon nicht zu siegen, so doch wenigstens Größe zu zeigen.

Zudem: Die Rede von Elementarmächten in einem antiken Text mag manch aufgeklärtem Realmetaphysiker als mythologisch und überholt erscheinen. Die von Paulus als Ausdruck der Unterwerfung unter hierarchische Verhältnisse zurückgewiesenen

Elementarmächte leben in esoterischen Zusammenhängen[10] in Gestalt der Entsprechungen zwischen Mikro- und Makrokosmos wieder auf. Im Mikrokosmos des eigenen Selbst ist der Makrokosmos gegenwärtig. Wer sich selbst finden will, muss sich in die ursprüngliche Ordnung samt ihrer hierarchischen Strukturen einfügen. Familienaufstellungen nach Hellinger sind dafür ein berühmt-berüchtigtes Beispiel. Was für die einzelnen gilt, gilt auch für die Gesellschaft insgesamt. Sie soll Ausdruck einer kosmischen Ordnung sein. Dieser Ordnung gilt es sich zu unterwerfen. In solcher Sehnsucht nach Ordnung zeigt sich die Sehnsucht nach Autoritärem und stabilisierender Abgrenzung nach allem, was die Ordnung oder das eigene Weltbild stört. Die Übergänge zu „Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit" (Wilhelm Heitmeyer) sind ebenso fließend wie die die Barbarisierung der Individuen und die der Verhältnisse.

Der synodale Weg in der katholischen Kirche könnte erkennen, dass kirchliche Reformen solange perspektivlos bleiben wie sie sich in den Polaritäten von Klerus und Laien, um Männer und Frauen und darin um den Zugang zu klerikalen Ämtern bewegen. Die gesuchte Gleichheit ist immer eine Gleichheit im Rahmen klerikaler Machtverhältnisse. Klerus ist dabei Ausdruck eines gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisses, in dem die Kirche an die Stelle der Reichsreligion des römischen Reiches getreten ist und das Erbe der damit verbundenen Herrschaft angetreten ist. In den Klerikern finden die Religionsbeamten des römischen Reiches die Fortsetzung ihres Standes und ihrer Privilegien[11]. Ohne Bruch mit der „Religion der Gesellschaft" (Luhmann) kann es keine Kirchenreform geben, mit der die Opfer kirchlicher und gesellschaftlicher Macht in den Blick kommen können. Mit Paulus gesprochen: Es ist ein Wechsel der Kleiderordnung angesagt. Abzulegen sind die Kleiderordnungen des römischen Imperiums ebenso wie die kapitalistischen ‚Kleiderordnungen'. Anzulegen wäre wieder das Taufkleid als Gewand Christi, das ein Zeichen für den Bruch mit den herrschenden Verhältnissen ist.

Vielleicht besteht die heutige Lesbarkeit von Gal 3,26ff. vor allem darin, dass sie einen Blick auf das Ganze sichtbar macht und das Ganze als Ausdruck der Bindung an Götzen, d.h. an Fetischisierung erkennbar macht. Mit Götzen und Fetischverhältnissen ist nicht zu spaßen wie die Postmoderne einmal halluzinierte[12]. Sie schlagen zurück, wenn sie nicht emanzipatorisch und das heißt ganz überwunden werden. Ein bisschen Götze geht nicht; denn neben dem Gott der Befreiung ist für Götzen kein Platz; denn sie treiben in Zerstörungen.

Vielleicht könnte es von daher möglich werden Universalität noch einmal neu zu bedenken. Sie kann nicht darin bestehen, dass Fetische und Fetischverhältnisse universalisiert werden. Ihr Herrschaftscharakter besteht ja darin, dass Partikularitäten wie Weiß, Männlich und Westlich (etc.) verallgemeinert und Menschen und Verhältnisse darauf zugerichtet werden. Der Flucht in Identitäten und identitäre Gewissheiten wiederum sind Gewaltpotentiale inhärent, die sich gegen andere Identitäten entladen können und Identität zum Fetisch machen. Von Gal 3,26ff. her könnte der Gedanke ins Spiel kommen, dass eine befreite Gesellschaft allen offen stehen muss – im Blick

auf Zugang zu dem, was Menschen zum Leben brauchen ebenso wie für Planung und Kommunikation. Sie lebt davon, dass sie sensibel ist für das, was Menschen auch in einer neuen Gesellschaft erleiden werden und sie die Erinnerung an die Opfer der Vergangenheit in ihre Konstitution aufnimmt.

ANMERKUNGEN/LITERATUR

[1] *Vgl. Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar*, Den Kapitalismus als Ganzes überwinden! Da es im Kapitalismus keine Alternativen gibt, brauchen wir Alternativen zum Kapitalismus, Koblenz 2020, auch online: https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2020/08/webversion-ganzes-ueberwinden.pdf, 19.

[2] *Walter Benjamin*, Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts, in: Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften Band V 2, Frankfurt am Main [7]2015, 570 – 611, 578.

[3] *Vgl. Alain Badiou*, Paulus. Die Begründung des Universalismus, Berlin 2009. Kritisch dazu: Herbert Böttcher, Hilft in der Krise nur noch beten? – Zur philosophischen Flucht in paulinischen Messianismus, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 16, Springe 2019, 86 – 181, 88ff.

[4] *Vgl. Girogio Agamben*, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt am Main 5/2015. Kritisch dazu: Herbert Böttcher, Hilft nur noch beten? 125ff.

[5] *Brigitte Kahl*, Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität, in: Claudia Janssen, Luise Schottroff, Beate Wehn (Hg.), Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie, 129 – 145, 135f. Vgl. auch: diess., Der Brief an die Gemeinde in Galatien. Vom Umgang der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins, in: Luise Schottroff, Therese Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 602 – 611, 607ff.

[6] *Kahl*, Nicht mehr männlich? 135.

[7] *Vgl. Luise Schottroff*, Jungfrauengeburt. Lukas 1,26-33.38, in: dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 257 – 263; dies., Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994, 258ff.

[8] *Diess.*, Lydias ungeduldige Schwestern, 195. Dort auch mit Belegen aus antiken Quellen.

[9] Ebd. 137. Zu Aristoteles vgl. Aristoteles, Metaphysik 984ff., Reinbeck bei Hamburg [3]2002, 47 – 53.

[10] *Vgl. Claudia Barth*, Esoterik. Die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiösität, Bielefeld 2012; vgl. dazu auch Herbert Böttcher, Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, Würzburg 2022, 213 – 218.

[11] *Vgl. Böttcher*, Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, 148ff.

[12] *Vgl. Robert Kurz*, Die Welt als Wille und Design. Postmoderne, Lifestyle-Linke und die Ästhetisierung der Krise, Berlin [2]2013.

Klar sehen auf der Suche nach Gott

Ingo Schrooten

Klg 5,15-22
Die Freude unseres Herzens hat aufgehört,
in Trauer ist unser Reigen verwandelt.
Gefallen ist die Krone unseres Hauptes.
Wehe uns, dass wir gesündigt haben!
Deswegen ist unser Herz krank geworden;
wegen dieser Dinge sind unsere Augen verdunkelt,
wegen des Berges Zion, der verödet ist;
Füchse streifen auf ihm umher.
Du aber, GOTT, bleibst in Ewigkeit,
dein Thron von Generation zu Generation.
Warum willst du uns für immer vergessen,
uns verlassen lebenslang?
Bring uns zurück, GOTT, zu dir,
dass wir umkehren!
Erneuere unsere Tage,
dass sie werden wie früher!
Denn wenn du uns tatsächlich verworfen hast
und so sehr auf uns zornig bist …

Unser Denken steckt im Herz

Um biblische Texte wirklich zu verstehen, ist es wichtig, nicht unhinterfragt das eigene Vorverständnis einzusetzen. Das gilt z.B. auch für die Zuordnung menschlicher Organe zu bestimmten Lebensäußerungen. Nach alttestamentlichem Verständnis ist das Herz nicht nur der Sitz der Gefühle, sondern auch des Verstandes. Es geht um unser Denken, um unser Verstehen, um unsere Reflexion, um unsere Analyse. So kommt in diesem klagenden biblischen Buch ganz am Ende seiner fünf düsteren Kapitel, man könnte auch sagen, am Ende des fünften und letzten Klageliedes, das Denken in den Blick. Das Denken und auch sonst nichts mehr macht noch Spaß. Wer will noch tanzen? Trauer ist angesagt. Der beschreibende, analytische und klagende Blick auf die herrschenden Verhältnisse, vielleicht auch die Tatsache, dass keine Perspektive der Wandlung erkennbar ist, verdirbt der Denkerin das Leben. Das Denken ist krank, weil es die Verhältnisse klar sieht. Das Denken macht krank, weil die Aussicht fehlt.

Verwüstung vor 2600 Jahren

Was sieht die Beterin? Sie sieht die katastrophalen Zustände nach der Zerstörung Jerusalems und des 1. Tempels durch die Babylonier im Jahr 587/586 v. Chr. Im 5. Klagelied wird der Verlust all dessen durchdekliniert, was Halt gibt: Es geht um den Verlust des Eigenen (Besitzes, hebr. nachalah = Erbbesitz), um den Verlust der Familie und der (guten) Familiengeschichte, es geht um die materielle Infragestellung der eigenen Existenz durch Hunger und Not und um die Zerstörung der eigenen Integrität durch Zwangsarbeit und Folter. All das steht in den Versen vor unserem Text. Die Beterin wird auch sehr konkret: Frauen und junge Mädchen werden vergewaltigt, Führungspersönlichkeiten aufgehängt, Kinder zur Zwangsarbeit verpflichtet. Die unmittelbare Nähe zu den damaligen Ereignissen ist spürbar. Mich berührt in den Klageliedern besonders die beschriebene unvorstellbare Not der Mütter im 2. Lied (Klg 2,20).

Uns ging es gut?

Wenn der Fokus der Klage neben der Beschreibung konkreten Leids auf dem Verlust von Halt, von Geborgenheit und Heimat liegt, dann ergeben sich Vergleichspunkte zu heute: In der Sicherheit des Bekannten hatten wir uns eingerichtet. Natürlich wussten wir, dass unser Wohlergehen in der 1. Welt mit dem Leid der anderen erkauft war. Viele von uns gehörten Widerstandsbewegungen gegen die herrschenden Verhältnisse an. Wir kannten auch die Not, die die herrschenden Verhältnisse bei uns her-

vorbrachten. Aber Armut, Hunger und Gewalt geschah hinter verschlossenen Türen. Und die beginnende grundsätzliche Krise des Kapitalismus wollten nur wenige sehen.

Verwüstung heute

Das hat sich geändert. Konkrete Not gibt es jetzt auch bei uns, auch wenn sie viele von uns (noch) nicht persönlich trifft: Die Nähe von Krieg und Zerstörung, die Angst vor Hunger und Kälte. Und den Verlust von Halt und Geborgenheit, von Heimat, kennen alle. Die uns in den letzten Jahrzehnten bzw. wenigen Jahrhunderten bekannten Formen menschlicher Vergesellschaftung befindet sich weltweit im Prozess rasanter Auflösung. Dies betrifft alle sozialen Systeme: Klein- und Großfamilie, alle gesellschaftlichen Vergemeinschaftungen wie Nachbarschaft, Vereine und Kirchen, Nationalstaat, Sozialstaat, internationale Beziehungen. Die Regeln dieser Vergesellschaftung, des Kapitalismus, in dem nur der Einzelne gilt und sich alle Beziehungen auf das Auftreten auf dem Markt sowie in Produktion und Reproduktion zurückführen lassen, haben sich durchgesetzt. Gleichzeitig beginnt das Gebäude der Warengesellschaft zu bröckeln. Wenn die Mehrwertproduktion, die auf der Verwertung der Ware durch menschliche Arbeitskraft basiert, das Prinzip der Warengesellschaft ist, dann hat sie ein Problem. Denn aufgrund rasanter Technisierung wird der Anteil menschlicher Arbeitskraft an der Warenproduktion immer kleiner. Diese Entwicklung konnte durch die Ausweitung der Märkte in jeden Winkel der Welt und durch extrem fortschreitende Ausbeutung der Natur bisher ‚aufgefangen' werden. Aber hier ist die Grenze erreicht. Spekulative Gewinne und die Realisierung von Erfolg in höchster Geschwindigkeit werden zum Prinzip. Das Resultat: Die Zerschlagung aller Bindungen und die Geltung des Einzelnen steigert sich ins Extrem: Nur Gewinner sind schön. Gleichzeitig steht die Zerstörung vor jeder Haustür.

Wir haben Gott verlassen

Das gilt für uns heute. Denn die Ware und die mit ihr einhergehende abgespaltene und minderbewertete Reproduktion hat die Form eines Fetisches, eines der Anbetung würdigen Gegenstandes, angenommen. Die Warenform und ihr Patriarchat gelten als schon immer vorhanden („von Ewigkeit zu Ewigkeit"). Persönlicher, sozialer und wirtschaftlicher Erfolg der Einzelnen wird zur wichtigsten Messlatte, zur Ethik der Warenverehrung. Daraus folgen Vereinzelung, Vereinsamung, Selbstprofilierung, narzisstischer Sozialcharakter und vieles mehr. Die Ware ist zum Götzen geworden. Sie ist der neue Gott, biblisch gesprochen unser Götze. Die christlichen Kirchen haben dem kaum etwas entgegen zu setzen. Viele christliche Gemeinden befinden sich wie alle bisherigen Gemeinschaftsformen in schneller Auflösung. Inhaltlich reagieren sie, wenn sie nicht einfach hilflos das Bekannte bis zum Untergang fortsetzen, mit wenig ausssichtsreichen Konzepten. Auf der einen Seite sind kirchliche „Angebote" kaum vom glitzernden Mainstream der Warengesellschaft zu unterscheiden. Die Götzenverehrung wird mitgemacht. Die unternehmerische Kirche hat Konjunktur. Auf der anderen Seite wird die Hoffnung auf rückwärtsgewandte, autoritäre und vormoderne Bewegungen gesetzt.

Den Adressat*innen unseres 5. Klageliedes bescheinigt es ebenfalls die Gottverlassenheit. Es beschreibt den Flirt mit der

Macht. Die Macht und die Mächtigen sind geil. Deswegen hat das Volk Israel immer wieder in seiner Geschichte um Bündnisse mit den Großmächten gebuhlt (Klg 5,6). Deswegen hat es auch als kleines Volk unter sich die Attraktivität der Sieger gefeiert und das Krönchen auf dem eigenen Kopf bewundert. Aber es ist runtergefallen (Vers 16). Das Buhlen mit der Macht, an vielen Stellen des Ersten Testaments auch in der Zuwendung zu kanaanäischen Göttern beschrieben, war die Sünde Israels, bedeutete ihre Trennung von Gott. Gott steht in jüdisch-christlicher Tradition für etwas ganz anderes: Er hat sich auf die Seite der an den Rand Gedrängten und Verletzten gestellt. Compassion, Solidarität und Achtsamkeit (nicht esoterisch verstanden) beschreiben dieses sich auf die Tora beziehende Verhalten.

Gott geht weg

Ist es richtig, in dieser Situation nach Trost zu fragen? Wir kennen genug Vertröstungen, das Kleben von Pflastern, um Menschen zu beruhigen und im Rahmen der herrschenden (Un-)Ordnung wieder funktionieren zu lassen. Tatsächlich sind die Klagelieder das düsterste Buch in der Bibel, weil es die Gegenwart Gottes in Frage stellt – nicht die Existenz Gottes, auch nicht ihre emphatische Zuwendung. Denn genau darum bittet die Beterin (Klg 5,1: „Gedenke!“). Sie will in der lebendigen Beziehung Halt und Hilfe finden. Aber es bleibt bei Fragen (Klg 5,20) und Bitten (Klg 5,21). Aber es ist der Beterin klar, dass Gott bis zum Äußersten zornig ist und sein Volk tatsächlich verworfen hat (Klg 5,22). Was sind die Konsequenzen? Die offene Formulierung im letzten Vers des Buches lässt viele Deutungen zu. Mir scheint es deutlich zu sein, dass Gott gehen muss. Er verliert seine angestammten Verortungen, im Tempel, in der Königsstadt Zion, in den Kirchen als Symbole herrschender Machtverhältnisse. Gott wird heimatlos.

Analyse schmerzt, aber wendet die Not

Wenn all das vom „denkenden Herz“ damals und heute gesehen werden kann, dann ist klar: Das alles tut weh. Und genauso deutlich ist: Wenn sich etwas ändern soll, dann müssen wir hinsehen. Auch wenn wir den Hebel zur Aufhebung der herrschenden Verhältnisse nicht kennen und der einfachen Auffindung eines revolutionären Subjekts nicht mehr trauen, muss unser Standort klar sein. Im Kapitalismus, in der Welt der Fetischisierung der Ware, der herrschenden Verhältnisse, können wir keine Heimat finden. Diese Erkenntnis ist notwendig. Jede konkrete Aktion, jeder Gottesdienst und jeder Protest muss sich aus dieser Perspektive fragen lassen: Haben sie die Veränderung des Ganzen im Blick und bewegen sie sich auf Gott zu, der heimatlos geworden ist?

Heimat auf dem Weg

Unser Platz ist an der Seite Gottes, der weggegangen ist. Vielleicht hört es sich paradox an, aber für mich ist es klar: Es geht darum, Heimat in der Heimatlosigkeit zu finden. Es geht um Bündnisse mit Menschen, die sich bewusst sind, dass sie in dieser verrückten Welt kein Zuhause finden wollen, die ihre Heimat in einer guten Zukunft haben und gleichzeitig in der Gegenwart Widerstand leisten. Ein Bündnis mit dem Befreier-Gott, der selbst in dieser Welt heimatlos geworden ist und das Zusammengehen mit Gerechtigkeits-hungrigen Menschen braucht. Nur hier lässt sich der Ort finden, der in eine gute Zukunft weist und uns heute gut tut.

Ein Verwalter der Ungerechtigkeit

Zu Lk 16,1-13

Paul Freialdenhoven

Einen guten Ruf hat er nicht, der Verwalter von dem das heutige Gleichnis erzählt. Ungerecht wird er genannt. Im griechischen Text steht es so nicht. Dort lobt Jesus nicht einen ungerechten Verwalter, sondern einen Verwalter der Ungerechtigkeit. Das klingt zwar ähnlich, ist aber nicht das gleiche. Denn im ersten Fall handelt es sich um einen Menschen, der moralisch schlecht handelt. Im zweiten Fall aber geht es um einen Menschen, der Ungerechtigkeit verwaltet, d.h. der etwas verwaltet, was Unrecht darstellt.

Offensichtlich wollte Jesus den Verwalter nicht als einen miesen Charakter darstellen, sondern als einen Menschen, der in einem ungerechten System agieren muss. Er tut es für einen Herrn, der sehr vermögend ist. Unter Vermögen ist in der Antike in der Regel Großgrundbesitz zu verstehen. Um aus den Ländereien Erträge zu erwirtschaften, brauchte es Pächter. Diese durften einen Teil des Ertrags für sich behalten, mussten aber eine Pacht entrichten. Die Höhe der Pacht war unabhängig davon, ob die Ernte gut oder schlecht war. Das wurde vielen Pächtern zum Verhängnis. Wenn sie nicht zahlen konnten, mussten sie sich bei ihren Herren verschulden. Aufgrund der Zinsen war damit sehr häufig der Einstieg in eine Verschuldungsfalle verbunden, an deren Ende die Versklavung stand.

In diesem Spannungsfeld zwischen einem reichen Herrn und verschuldetem Pächter bewegt sich der Verwalter. Sein Herr erwartet von ihm, dass er seinen Reichtum mehrt. Die Pächter versuchen – vor allem, wenn sie verschuldet sind –, die Pacht zu reduzieren. Der Verwalter hat juristisch freie Hand. Dabei ist sein Auftrag eindeutig: Vermehrung des Reichtums seines Auftraggebers. Der Vorwurf, er habe das nicht getan, bringt den Verwalter daher in eine schwierige Situation. War er den Pächtern gegenüber vielleicht nicht hart genug? Wie auch immer: um seine Haut zu retten, reduziert er die Schuldscheine seiner Schuldner. Es gibt Exegeten, die sagen, der Verwalter habe die Höhe des Nachlasses nicht willkürlich festgelegt, sondern er habe die versteckten Zinsen herausgerechnet und sie den Schuldnern erlassen.

Diese Überlegung rückt den Verwalter in die Nähe des Schuldenerlasses, der von der Tora eingefordert wurde. Schuldknechtschaft sollte es in Israel nicht mehr geben. Denn Gott hatte das Volk aus der Gefangenschaft in Ägypten und damit aus allen Zwangsverhältnissen herausgeführt. Daher gab es in Israel das Zinsverbot. Aus dieser Perspektive erscheint der Verwalter, wenn er Schulden erlässt, nicht nur nicht als Betrüger, sondern im Gegenteil als jemand, der der Gerechtigkeit des Reiches Gottes den Weg bereitet. Natürlich denkt er dabei auch in einem gehörigen Maß an sich selbst. Aber er erkennt auch einen wesentlichen Inhalt der Tora: Gott hat seinem befreiten Volk das Land als Lebensgrundlage geschenkt. Deshalb darf es nicht zum Instrument werden, andere in Abhängigkeit zu bringen und in Schuldknechtschaft zu halten. Für solche Klugheit wird er von Jesus gelobt.

Es fällt auf, dass unser Gleichnis die komplexe Situation der Schuldenproblematik nicht im Sinne eines ungerechten Verwalters personalisiert und moralisiert. Das ist durchaus im Gegensatz zu dem zu lesen, was wir gegenwärtig erleben. In den sich verschärfenden gesellschaftlichen Krisen scheint es ein erleichternder Ausweg zu sein, Opfer und Schuldige zu präsentieren. Das erspart die Mühe, Strukturen des Unrechts zu analysieren, um dagegen aufstehen zu können. Statt dessen werden blinde, weil unbegriffene Wut und Empörung befeuert und auf unmittelbar präsentierte Täter geleitet. Ein bekanntes Muster ist ja die Rede von den gierigen Bankern, die an den Finanzkrisen samt der Verschuldungsspiralen schuld seien. Die Strukturen des Unrechts, die Konstitution der herrschenden kapitalistischen Verhältnisse, bleibt unangetastet. Sie bildet aber den Rahmen, in dem gehandelt werden muss. Er fordert die Unterwerfung unter den irrationalen Zweck der Vermehrung von Kapital um seiner selbst willen. Je mehr dieser Zweck auf Grenzen stößt, treibt er in Kriege und in die Zerstörung der Lebensgrundlagen.

Welche Spielräume bleiben, wenn das Diktat der Vermehrung des Geldes an erster Stelle steht? Es bleibt lobenswert, klug zu handeln und Spielräume zu nutzen, um z.B. durch den Erlass von Schulden dem Leben von Menschen und darin auch dem eigenen Leben zu dienen. Aber auch das ändert noch nichts an den Strukturen der Ungerechtigkeit, an einem System, das die Vermehrung von Kapital zu seiner Grundlage gemacht hat, die tödlich und zerstörerisch ist.

Nicht zufällig steht am Ende unseres Gleichnisses der Satz: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon.“ Es kommt darauf an, mit dem Götzendienst zu brechen, den die kapitalistischen Verhältnisse als ganze darstellen. In diesem Sinn geht es um eine Umkehr, die tiefer reicht als es in personalisierender und moralisierender Pseudokritik zum Ausdruck kommt. Es gilt das, was uns bei Lukas immer wieder begegnet ist: Alle müssen umkehren. Genau das verdeckt jene personalisierende und moralisierende Kritik. Sie suggeriert: Es wäre alles gut, wenn es nur nicht ‚die‘ Reichen und ‚die‘ Mächtigen gäbe. Aber wenn sie ausgewechselt würden oder auch als einzelne umkehren würden, blieben die Strukturen des Unrechts bestehen.

Daher kommt es auf beides an: Im Rahmen der Verhältnisse klug zu handeln, um Leben zu retten: Verschuldete aus den Kreisläufen der Verschuldung, Geflüchtete aus den Fluten des Mittelmeers… Dafür steht der Verwalter. Darüber hinaus gehen müssen Anklage und Kritik eines Systems, das nicht Gott und den Menschen, sondern abstrakten Götzen der Vermehrung von Kapital um seiner selbst willen dient und das darin tötet und zerstört. Nicht diesem Götzen, sondern Israels Gott der Befreiung gilt es zu vertrauen.