

Götzenkritik kontextuell: Unterscheidung zwischen Gott und Götzen als roter Faden der „Großen Erzählung“

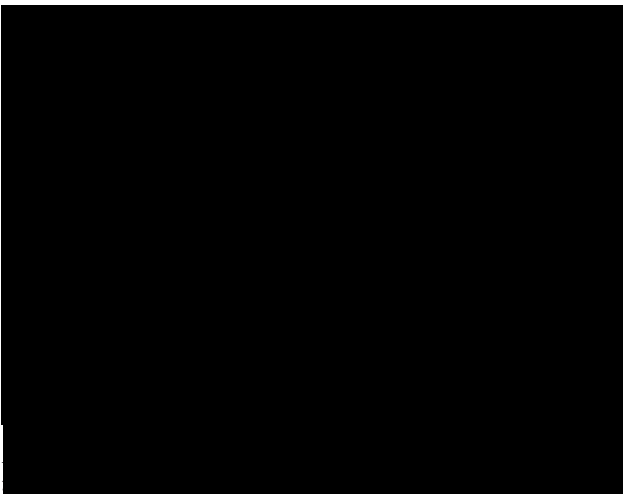
Ohne Kapitalismuskritik kein Heil?

Von Herbert Böttcher/Dominic Kloos

Ohne Kontext bleibt alles abstrakt – ob Menschen, Texte, Dinge oder gesellschaftliche Strukturen. Insofern sind „kontextuelle Zugänge zur Bibel“ (Caero Bustillos et al. 2022; vgl. dazu auch Päpstliche Bibelkommission 1996) wesentlich, um biblische Texte aus dem Kontext ihrer Zeit im Kontext gegenwärtiger Zeit verstehen und ihre Inhalte leben zu können. In der „[e]ntschiedene[n] Abkehr vom Begriff der ‚zeitlosen Wahrheit‘“ hatte Walter Benjamin darauf insistiert, dass Wahrheit an einen „Zeitkern“ gebunden ist, „welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt“ (Benjamin 2015: 578). Für die systematische Theologie hat Johann Baptist Metz dies aufgegriffen. Auf die „Botschaft vom biblischen Gott“ verweisend betont er den „Zeitkern“ der christlichen Rede von Gott (Metz 2017/1996: 102).

Der „Zeitkern“ zielt auf das Wesen einer „Sache“. Sie ist nicht in Abstraktion von der Zeit, sondern nur in ihrer Bindung an die Zeit zu erkennen. Die Frage nach dem „Zeitkern“ fragt also danach, was für die Erkenntnis bestimmend in einer bestimmten Zeit ist – sowohl im Blick auf die Vergangenheit wie im Blick auf die Gegenwart. Insofern „kontextuelle Zugänge zur Bibel“ die jeweiligen Kontexte in den Blick nehmen, in die biblische Texte historisch eingebunden sind und in der Gegenwart gelesen werden, ist dieser Zugang eine Voraussetzung für das Verstehen biblischer Texte.

Während die Frage nach dem historischen Kontext biblischer Texte weitgehend selbstverständlich geworden ist, bleibt die Frage nach den gegenwärtigen Kontexten bzw. nach dem Kontext, der die Gesellschaft in ihrer heutigen kapitalistischen Form prägt, meist ausgeblendet. So wären die vielen Phänomene, die heute wahrzunehmen sind und das Leben von Menschen (vor allem negativ) prägen, zwar in ihrer Verschiedenheit ernst zu nehmen, dabei aber auch gleichzeitig auf ihren Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Totalität bzw. deren Formzusammenhang hin zu analysieren. Dass daraus nicht nach dem Schema von Basis und Überbau gleichsam identi-



tätslologisch alles determinierende Zusammenhänge abgeleitet werden können, wäre gegen ein traditionsmarxistisches Denken zu betonen (vgl. dazu Scholz 2005; Scholz 2009).

Die erkenntniskritische Frage nach dem Wesen einer Gesellschaftsform ist für das Verstehen biblischer Texte von der leidempfindlichen Frage geleitet, worunter Menschen im Zusammenhang der je herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse leiden. D.h. die Frage nach dem Verstehen biblischer Texte kann heute nicht abstrahieren von all den Phänomenen, die das Leben von Menschen und die Grundlagen des Lebens zerstören und damit ebensowenig von der Frage nach deren Kontextualität mit der gesellschaftlichen Form. Kontextuell zur Debatte stehen damit Phänomene, die von den gigantischen sozialen Spaltungsprozesse, über die Klimakatastrophe bis hin zur weltweiten Militarisierung reichen. Die Trias der ökumenischen Bewegung seit Vancouver 1983 „Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung“ hat richtige Akzente gesetzt, müsste sie aber kontextuell weiterentwickeln, um die globale Realität von Ungerechtigkeit, Kriegen und Schöpfungszerstörung zu begreifen, um ihr etwas entgegenzusetzen zu können.

Dazu wäre es wesentlich zu verstehen, in welchem Zusammenhang all die zerstörerischen Phänomene (die sog. Vielfachkrisen) mit der kapitalistischen Gesellschaftsform in ihren unterschiedlichen kulturellen Varianten stehen. Trotz aller Unterschiede ist der Kapitalismus als Gesellschaftsform in dem Sinne zur „alles-bestimmenden Wirklichkeit“ (Ruster 2000: 7)¹ geworden, als es zurzeit kein Leben „jenseits“ dieser Formbestimmung gibt. Die negative Prägung der kapitalistischen Gesellschaft seit mehreren hundert Jahren hat Karl Marx als Fetischismus und Alltagsreligion (vgl. Marx 2012/1894: 838f.) beschrieben und dabei die religiöse Konnotation dieses Begriffs aufgegriffen, wie es in seinen Anspielungen auf religiöse Zusammenhänge (vgl. Marx 2013/41890: 86ff.) deutlich wird. Genau das korreliert mit der biblischen Götzenkritik als einer Kritik an der Unterwerfung unter Herrschaft und Fremdbestimmung, die ihren idolatrischen Ausdruck im Götzenkult findet.

Die Götzenkritik hat ihre Wurzeln in Israels Gott der Befreiung, entsprechend ist ihr Fokus die Unterscheidung von Gott und Götzen. Sie wird angesichts der Unterwerfung unter fremde Götter und Mächte immer wieder neu zur Geltung gebracht. Das Heilsversprechen, das mit dem Gottesnamen verbunden ist, lässt sich nicht von seiner negativen Kehrseite, der Kritik der Götzen bzw. der Fetischzusammenhänge von Herrschaft und Fremdbestimmung trennen. An diese Traditionen wäre auch in Theologie und Kirche anzuknüpfen, wenn sie inmitten der heutigen gesellschaftlichen Normalität und Alltäglichkeit, die permanent weltweit Katastrophen für Menschen und Natur produziert, ihre im Gottesgedächtnis verwurzelte Sendung als Nachfolge des Messias Jesus leben soll.

Einen zentralen theologischen Ort hat die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen in der Theologie der Befreiung (vgl. Assmann/Hinkelammert 1992; vgl. auch Assmann et al. 1984). Pablo Richard hat im Blick auf Lateinamerika von „eine[r] radikale[n] Erfahrung [...] von Leben und Tod“ (Richard 1995: 189) gesprochen und von dieser Erfahrung her zwischen dem „Gott des Lebens“ und den „Götzen des Todes“ unterschieden (ebd.: 194ff.). Was er mit Blick auf die Situation Lateinamerikas formuliert hat, gilt

verschärft im Blick auf die Situation der gegenwärtigen mit der Entwicklung des Kapitalismus verbundenen Krisen: Die Kämpfe um Leben und Überleben und der Tod von Menschen auf der Flucht, in Kriegen, an den Folgen der Zerstörung der Lebensgrundlagen haben globale Maßstäbe angenommen. Inzwischen muss weltweit das gelten, was Richard für seine theologische Reflexion auf die Situation Lateinamerikas formuliert hat: „Unsere gesamte theologische Reflexion wird zutiefst geprägt sein durch diesen geschichtlichen Gegensatz von Tod und Leben [...]“ (ebd.: 189).

Im Folgenden soll also von der heutigen Situation des Krisenkapitalismus ausgehend die biblische Unterscheidung zwischen Gott und Götzen – von der Offenbarung des Gottesnamens bis zur Offenbarung des Johannes – gewissermaßen als roter Faden durch die Bibel skizziert werden. Vor diesem Hintergrund wäre danach zu fragen, wie die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen im Kontext unserer Gegenwart buchstabiert werden kann.

1. Kontext heute: Das „warenproduzierende Patriarchat“ in seiner finalen Krise

1.1. Die Form der kapitalistischen Verhältnisse

Die Vielzahl zerstörerischer Krisen² werden unterschiedlich analysiert. Die einen (Positivismus/Reduktionismus) tendieren dazu, diese Krisenfelder einzeln zu erfassen und die Probleme vor allem auf die handelnden Akteure, d.h. Politiker:innen, Unternehmer:innen oder wahlweise auch Kriminelle (von Drogenkartellen bis Menschenhändler) zurückzuführen.

Andere (Strukturalisten) analysieren Strukturen: Strukturen von Ökonomie und Politik und damit verbundener Bürokratie, die sich mehr oder weniger verselbständigt haben und deren Systemfunktionen das Handeln von Akteuren bestimmt. Auch andere Ansätze, selbst der der Intersektionalität (vgl. Walgenbach 2012; vgl. auch Bong et al. 2023), nehmen maximal additiv verschiedene Phänomene wahr und setzen sie zueinander in Verbindung. Höchstens marginal kommt die gesellschaftliche Form in den Blick, die sich hinter den Strukturen verbirgt und in die das Handeln der Akteure eingebunden ist. In diese Form ist auch die Wahrnehmung derer eingebunden, die gezwungen sind, ihre Arbeitskraft zu verwerthen wie auch diejenigen, die sich in abgespaltenen Sorgtätigkeiten um die Reproduktion der Arbeitskraft kümmern...

Die kapitalistische Gesellschaftsformation hat sich in einem langen historischen und konfliktiven Entstehungsprozess in der Neuzeit gebildet. Mit dem 19. und 20. Jahrhundert hat der Kapitalismus sich von Europa und Nordamerika über die ganze Welt ausgebreitet (vgl. zusammenfassend Kloos 2020: 394–406). Ein Großteil des Verständnisses des Entstehungsprozesses und der Funktionsweise dieser Gesellschaftsform ist Karl Marx und seiner Analyse des Fetischcharakters der kapitalistischen Form (vgl. dazu auch Hilke 2016) zu verdanken, die sich hinter dem Rücken der Akteure, ihres Bewusstseins und Handelns durchgesetzt hat sowie im Denken und Handeln sich immer wieder neu als vorausgesetzte Realität einer „abstrakten Herrschaft“ (Karl Marx) – im Unterschied zu persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen – reproduziert.

Ein wesentlicher Anknüpfungspunkt seiner Kritik des Kapitalismus ist für Marx dabei die „Kritik der Religion“ als „die Voraussetzung aller Kritik“ (Marx 1997/1844: 21). Die Religion stellt Illusionen und Phantasmata bereit, die das „Volk“ über das wirkliche Elend hinwegtrösten und die Religion zum „Opium des Volks“ (ebd.) werden lässt. Marx geht es dabei nicht einfach um die abstrakte Aufklärung über den illusionären Charakter der Religion, sondern um die Kritik der Verhältnisse, die solcher Illusionen bedürfen. „Die Kritik der Religion ist also im Kern die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist. [...] Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde“ (ebd.: 21–22). Entsprechend mündet die Kritik der Religion ein in den „kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (ebd.: 28). Wer die Religion überwinden will, muss die Kritik der irdischen Verhältnisse betreiben, die der religiösen Illusionen und ihrer Projektionen auf eine jenseitige Welt bedürfen.

In der Analyse des Fetischcharakters des Kapitalverhältnisses hat Marx den entscheidenden Schritt der Analyse des Projektionsmechanismus getan. Nicht einfach in der Religion, sondern in der Produktion von Waren werden die gesellschaftlichen Verhältnisse vergegenständlicht und zugleich verborgen. So gilt es also das „Geheimnis der Warenform“ (Marx 2012/1890: 86) zu lüften. Ziel von Marx war es, die Warenproduktion und -zirkulation, in deren Rahmen Wert und Mehrwert durch die Verausgabung von Arbeit³ produziert und als Profit realisiert werden, zu durchschauen, um ihren regelrecht verzaubernden Einfluss auf die Menschen begreifen und überwinden zu können. Er bezeichnete diese Gesellschaftsform auch als „phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen“ und greift zu seiner Erläuterung auf „die Nebelregion der religiösen Welt“ zurück, in der „die Produkte des menschlichen Kopfes“ als „mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende Gestalten“ (ebd.) erscheinen. „So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden [...]“ (ebd.: 86–87).

Der Fetischismus der Warenproduktion etabliert eine neue Form der Herrschaft, im Unterschied zu den stärker personal strukturierten Herrschaftsverhältnissen des sog. Mittelalters, eine abstrakte Herrschaft, die abstrakte Herrschaft des Wertgesetzes, nach dem Kapital (G) für die Produktion von Waren (W) durch die Verausgabung von Arbeit eingesetzt wird, um dadurch mehr Geld (G') als Mehr-Wert zu produzieren, was Marx in die Formel $G-W-G'$ gefasst hat. Er beschreibt dieses Gesetz als „automatisches Subjekt“ (ebd.: 169). Damit benennt er das Paradox von kapitalistischer Struktur und ihrer Vermittlung durch die Subjekte als Handlungsträger des Wertgesetzes und ihm darin zugleich Unterworfenen. Damit ist keinem platten Determinismus der Menschen durch die Struktur das Wort geredet, sondern das paradoxe Verhältnis betont, dass der Kapitalismus zum einen nicht ohne bewusste, d.h. mit Erkenntnis und Willen ausgestattete Handlungsträger:innen funktionieren kann; zum anderen aber Freiheit der Erkenntnis und des Willens insofern determiniert sind, als sie nicht einfach frei und willentlich die objektiv gesetzten Automatismen des Wertgesetzes außer Kraft setzen können, sondern nur im Rahmen dieser Automatismen bewusst, d.h. dann frei und nach ihrem Wil-

len handeln können. Dies zu erkennen und mit dem Wertgesetz und seinem „Automatismus“ zu brechen, wäre die Voraussetzung tatsächlicher Befreiung aus diesem Fetischismus.

Der Fetischismus der Warenproduktion scheint mit einem unendlichen Fortschritt, also mit beständigem Wachstum verbunden. Alle auftretenden Krisen und Probleme – selbst ökologische Schranken (vgl. dazu auch schon ebd.: 529–530) – sollen innerhalb eines wachstumsbasierten Fortschritts als eine Art „grüner Kapitalismus“ lösbar sein. Der Prozess des kapitalistischen Fortschritts stößt aber auf eine innere logische Schranke. Diese steht im Zusammenhang mit den Gesetzmäßigkeiten kapitalistischer Konkurrenz. Waren werden ja in der Konkurrenz privater, unkoordinierter Produzenten hergestellt und vermarktet. Diese Konkurrenz treibt die Technologieentwicklung immer weiter voran, denn: „Dies ist das Gesetz für die kapitalistische Produktion, gegeben durch die beständigen Revolutionen in den Produktionsmethoden selbst, die damit beständig verknüpfte Entwertung von vorhandenem Kapital, den allgemeinen Konkurrenzkampf und die Notwendigkeit, die Produktion zu verbessern und ihre Stufenleiter auszudehnen, bloß als Erhaltungsmittel und bei Strafe des Untergangs. Der Markt muß daher beständig ausgedehnt werden, so daß seine Zusammenhänge und die sie regelnden Bedingungen immer mehr die Gestalt eines von den Produzenten unabhängigen Naturgesetzes annehmen, immer unkontrollierbarer werden“ (Marx 2013/1894: 254–255).

Die durch die Konkurrenz vorangetriebene Produktivität stößt auf eine logische Schranke, die der Kapitalismus nicht mehr überspringen kann. Marx beschreibt das Kapital als „prozessierenden Widerspruch“ (Marx 1974/2857/58: 593). Er sieht ihn darin begründet, dass das in der Konkurrenz produzierende Kapital gezwungen ist, Arbeit durch Technologie zu ersetzen, wenn es einen Vorteil in der Konkurrenz ergattern bzw. schlicht nicht aus dem Rennen geworfen werden will. Mit der Eliminierung der Arbeit wird aber die Arbeit als Grundlage der Produktion von Wert und Mehrwert tendenziell zum Verschwinden gebracht. Mit der mikroelektronischen Revolution seit den 1970er/80er Jahren – die aktuell in Industrie 4.0 und Künstlicher Intelligenz noch einmal „neue Höhen“ erreicht – stößt die innere logische Schranke des Kapitals nun auch auf ihre historischen Schranken. Der Verlust an Arbeitssubstanz (vgl. Kurz 2004/2005) lässt sich immer weniger und letztlich nicht mehr durch die Ausweitung von Märkten und Warendiversifizierung kompensieren. Auch der scheinbare Ausweg, die realwirtschaftlich ins Taumeln geratene Kapitalakkumulation auf die Finanzmärkte zu verlagern und den Kapitalismus durch eine simulierte Kapitalvermehrung, also durch die Vermehrung von „Geld ohne Wert“ und mit immer weniger Bezug zur Realwirtschaft zu retten, stößt auf die Grenzen platzender Blasen – und in der Folge realwirtschaftlicher Entwertungsprozesse mit den Konsequenzen des „Überflüssigwerdens“ von immer mehr Menschen. Mit den Grenzen des Verwertungsprozesses stößt auch regulierendes staatlich-politisches Handeln auf seine Grenzen; denn es ist abhängig vom Gelingen des Verwertungsprozesses. Empirisch deutlich wird dies an den Grenzen der Finanzierbarkeit, auf die staatliches Handeln stößt. Es soll zerstörende soziale und ökologische Fehlentwicklungen kompensieren und korrigieren. Das aber geht nur, wenn

der Staat sich den Notwendigkeiten des Wertgesetzes beugt und den scheiternden Verwertungsprozess immer neu befeuert. Das kommt der „Quadratur des Kreises“ gleich (vgl. Kurz 2010/2011, Kurz 2012; vgl. auch Kloos 2022).

Die Grenzen staatlichen Handelns werden auf die Individuen abgewälzt. Sie sollen Eigenverantwortung für das übernehmen, woran der Staat scheitert. Daran aber Scheitern auch die Individuen – ob als Daueraktivist:innen, die mit dem Kopf an, aber nicht durch die undurchdringliche Wand staatlicher Krisenpolitik laufen, und/oder als sich permanent optimierendes „unternehmerisches Selbst“ (Bröckling 2013), das in der Dauerkonkurrenz mithalten soll. Dabei werden nicht wenige depressiv oder narzisstisch-größenwahnsinnig

(vgl. Wissen 2017).

So läuft der Fetisch der Warenproduktion ins Leere und treibt in die Vernichtung des Lebens von Menschen und die Zerstörung der Grundlagen allen Lebens. Biblisch gesprochen: Der Götze produziert Tod und der kapitalistische Götzendienst opfert ihm das Leben von Menschen und der Schöpfung

1.2 Kapitalismus als Religion

Zusammenhänge zwischen Kapitalismus und Religion sind bei Marx präsent sowohl in seinem Weg von der Kritik der Religion zur Kritik einer vom Fetisch der Warenproduktion besessenen Gesellschaft bis hin zu seinen Anspielungen auf die christliche Religion in seiner Fetischismusanalyse. Das Thema Kapitalismus und Religion hat vor ca. 100 Jahren auch Walter Benjamin aufgegriffen und auf „Kapitalismus als Religion“ zugespitzt (vgl. Benjamin 1991/1921: 100–103). Im Unterschied zu Max Weber, der die „okzidentale Kultur“ mit zunehmender „Rationalisierung“ verbindet und den Kapitalismus als „Entzauberung der Welt“ (Weber 2002/1919: 488) versteht, sieht Benjamin den Kapitalismus von seinem Wesen her als Religion: Denn er „dient essentiell der Befriedigung derselben Qualen, Sorgen, Unruhen, auf die ehemals die sogenannten Reli-

gionen Antwort gaben“ (ebd.: 100). Dabei beschreibt er ihn als permanente „Zelebrierung eines Kultes“ (ebd.) der Waren – ein Kult, der nicht versöhnenden, sondern immer neu verschuldenden Charakter hat.

Zwar steht bei Benjamins Beschreibung des „Kapitalismus als Religion“ der kulturelle Aspekt im Vordergrund, während die politisch-ökonomische Dimension unterbelichtet bleibt (vgl. Böttcher 2021). Dennoch greift auch Benjamin auf das Ganze der kapitalistischen Gesellschaft aus, wenn er davon spricht, Gott sei nicht tot, sondern gleichsam in die Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse eingewandert und „einbezogen“ in das Schicksal der darin scheiternden Menschen (ebd.: 101). Am Ende, also in seinem Scheitern, wird sich der in den Verhältnissen gefeierte Gott „offenbaren“. Von daher lässt sich, Benjamin weiterführend, theologisch sagen: „Gott“ ist zur fetischisierten, vergötterten Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse geworden. Er ist in die Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse eingeschlossen, die keine Transzendierung, keine Überschreitung des Bestehenden mehr kennt – so wird er in und mit den gesellschaftlichen Krisen untergehen. So ist „Gott“ eingebettet in den Kreislauf im Mythos von der Wiederkehr des Gleichen, der aber nicht „unendlich“ ist, sondern sein Ende im Scheitern findet.

Wenn dem so ist, dann ist der Kapitalismus weder – wie Max Weber behauptet hat – Entzauberung noch Rationalisierung, sondern

- Verzauberung durch den Kult der Ware, der eingebettet ist in den Mythos der Wiederkehr des Gleichen von Produktion und Konsum der Ware im Rahmen des Wertgesetzes (G-W-G') – bis dessen innere Schranke diesem Mythos ein katastrophisches Ende setzt, und
- Irrationalität als Unterwerfung der Gesellschaft unter den irrationalen und tödlichen Selbstzweck der Verwertung von Kapital um seiner selbst willen und der davon abgespaltenen Momente der Reproduktion als Sorge um den Erhalt und die Pflege menschlichen Lebens und vor allem Arbeitens im Rahmen dieser Gesellschaftsform. Der verschuldende Charakter des kapitalistischen Kultes wird darin deutlich, dass er als ökonomischer Prozess der Verschuldung einhergehend mit der moralischen Pflicht, Schulden zu begleichen, das Leben und die Grundlagen des Lebens dem irrationalen und zerstörerischen Selbstzweck der Vermehrung von Kapital opfert – bis der Kapitalismus sich auch selbst zerstört.

Wie sehr der kapitalistische Fetisch zur „alles bestimmenden Wirklichkeit“ geworden ist, lässt sich auch daran erkennen, dass die skizzierten Grenzen des Kapitalismus nicht dazu führen, den Fetisch wahrzunehmen und nach Wegen zu suchen, ihn zu überwinden. Nicht einmal die Begrenztheit ökologischer Ressourcen und die Verwundbarkeit der Schöpfung scheinen zu irritieren; von der inneren logischen Schranke ganz zu schweigen. Die fetischisierte Normalität erscheint als eine Grenze, die – auch in der Erkenntnis – nicht überschritten werden kann. Diese Normalität ist Ausdruck eines Mythos des „Immer Gleichen“⁴. Es war schon immer so... Der mythische Kreislauf des „Immer Gleichen“ in der Form von „G-W-G“ oder „G-G“ ist Ausdruck der Fetischisierung der Verhältnisse, die ihren ideologischen Ausdruck im Mythos des ewigen Fortschritts gefunden hat. Selbst wenn der Mythos des Fortschritts brüchig zu werden

scheint, führt das nicht zu einem Bruch mit dem „Weiter so“ im Rahmen der fetischisierten Verhältnisse und ihrer Zerstörungsdynamik, die mit dem mythischen Kreislauf des „Immer Gleichen“ Krisen und Katastrophen hervorbringt. Eher können sich Menschen offensichtlich den Untergang der Welt vorstellen als das Ende des Kapitalismus.

Wenn nun der Kapitalismus im Sinne Benjamins zur Religion geworden und Gott in die Verhältnisse eingegangen ist, während gleichzeitig diesen Verhältnissen angesichts der inneren Schranke des Kapitalverhältnisses die Grundlagen von Arbeit, (Kern-)Familie und Natur mehr und mehr entzogen werden, dann scheint es keine Auswege mehr geben zu können. Mit der Vergöttlichung/Fetischisierung der Immanenz scheidet transzendierendes Denken (von Handeln ganz zu schweigen) an den Grenzen der Verhältnisse. Was diese Eingeschlossenheit in der Immanenz der Verhältnisse, die Verschmelzung von Denken und Handeln mit der fetischisierten Normalität der Verhältnissen bedeutet, wird gegenwärtig in Prozessen der Barbarisierung deutlich. Sie sind erkennbar auf politisch-ökonomischer Ebene (Autoritarismus weltweit) wie in persönlichen Bereichen: zunehmender Narzissmus, sozialdarwinistische Strategien der Selbstbehauptung etwa im Zusammenhang mit Corona, Prozesse der Verfeindung wie sie sich in Ausländerfeindlichkeit zeigen und dabei wiederum politische Inhumanität befeuern (Bsp.: EU-Asylkompromiss; vgl. dazu Ökumenisches Netz 2023a).

Die sich verschärfende Krise des Gesamtsystems und seiner diversen Ausdrucksweisen wahrzunehmen bzw. verstehen zu wollen, scheint unmöglich zu werden. Im Gegenteil werden Phänomene entweder bewusst ignoriert, abgewehrt oder einfache Lösungen präsentiert. Anstelle einer Infragestellung der auratisch⁵ fetischisierten kapitalistischen Kategorien kommt es zum Kampf im und um dieses System auch auf persönlicher Ebene: Die Krise der Arbeit (Prekarisierung, Flexibilisierung) führt zum Optimierungswettkampf in der Konkurrenz, der viele krank macht und in sozialdarwinistischer Manier nur noch die „Fittesten“ mithalten lässt. In der Konsequenz ausbleibender bzw. nicht „ausreichend“ bezahlter Arbeit droht oft Verschuldung und damit gibt es noch mehr Probleme. Diese auf verschiedene Ebenen des Lebens (Bildung, Gesundheit, soziale Spaltung, autoritär-identitäre Entwicklungen, Antisemitismus etc.) aus dem Ruder laufende und mit Kontrollverlusten einhergehenden Probleme treiben zur Suche nach einfachen Lösungen wie „Ausländer raus“, „Frauen sollen zu Hause bleiben“, „Politik (wahlweise auch der Markt) soll es richten“ ... wenn sie nicht im dröhnenden Lärm der eventisierten Spaßgesellschaft betäubt oder erstickt werden können. „Lösungen“ scheinen nur vorstellbar im Bannkreis der fetischisierten und auratisch aufgeladenen kapitalistischen Kategorien. Wie Gott in die Immanenz des Kapitalismus eingewandert ist, so ist auch der alte Heilsanspruch der Kirche – außerhalb der Kirche kein Heil⁶ – faktisch auf den Kapitalismus übergegangen. „Außerhalb des Kapitalismus kein Heil“ wird zum Ausdruck der Besessenheit von der Normalität der kapitalistischen Verhältnisse. Anstatt in kritisch reflektierender Distanz zu sich und zur Gesellschaft diese „abstrakte Herrschaft“ von Wert und Abspaltung zu erkennen – als Voraussetzung ihrer Überwindung –, wird Erkenntnis durch die Verschmelzung mit dieser Herrschaft und damit der Vergöttlichung von Normalität ignoriert und abgewehrt.

Eine Suche nach Auswegen aus den inzwischen nicht mehr zu übersehenden Krisen

wird nur im Rahmen der mit den Krisen einhergehenden Form gesucht – dabei bleiben Arbeit, Geld, Geschlechterverhältnis, Staat als Kategorien unangetastet oder sollen im Rahmen des Bestehenden (idealistisch und illusorisch zugleich) menschlicher funktionieren. Aber nur eine über die Fetischverhältnisse hinausgreifende bzw. sie zur Disposition stellende Reflexion macht es möglich, diese Gesellschaftsform in Frage zu stellen und auch praktisch zu überwinden. Dies scheint aktuell kaum realistisch. Trotzdem bedeutet dies nicht, dass aus dieser allgemeinen in sich krisenhaften Konstitution des Kapitalismus alles Handeln und Denken als determinierter Weg in die Katastrophe abgeleitet werden kann (vgl. zu nicht-ableitungslogischem Denken bes. Scholz 2009; vgl. auch Scholz 2005). Der Weg in die Katastrophe entspricht der inneren „Logik“ bzw. der Irrationalität der Verhältnisse. Er kann aber unterbrochen, gestoppt, „umgekehrt“ werden, wenn es gelingt, mit der Normalität der Verhältnisse, ihrer Selbstverständlichkeit und ihren vermeintlichen Plausibilitäten zu brechen. Eine wesentliche Quelle dafür könnte für Christ:innen die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen, zwischen dem biblischen Gott der Befreiung und des Lebens und den Götzen der Herrschaft und des Todes sein.

2. Gott und Götzen, Leben und Tod in biblischen Traditionen

2.1 Der biblische Gottesname

In der biblischen Erzählung von der Offenbarung des Gottesnamens (Ex 2,23-3,17) wird deutlich: Gott hört die Schreie der Unterdrückten, sieht das Leid des in Ägypten versklavten Hebräer. Der Gottesname ist nicht zu trennen von Compassion, „Mit-Leid und -Leidenschaft“, von Gottes Option für die Armen und Unterdrückten. Das Leid ist geprägt durch „Ägypten“, also durch unterdrückerische Herrschaft. Es geht somit nicht einfach um das unmittelbare Hören der Schreie und Sehen des Leids, sondern zugleich um dessen Bezug zu Herrschaft. Gott sendet Mose zur Befreiung der in bzw. unter „Ägypten“ Versklavten. Diese Sendung ist verbunden mit der Offenbarung des Gottesnamens, mit dem ermutigenden Versprechen Gottes an Mose: „Ich werde (als Retter und Befreier) geschehen“.⁷ Dieses Versprechen wird in Israel zur Verheißung, d.h. zum Ausdruck dafür, dass Gott sein Volk über die herrschenden Verhältnisse hinausführen und darin zu einer Quelle wird, in der Israel die Kraft finden kann, sich dem Druck zur Anpassung an herrschende Verhältnisse zu verweigern. Gottes Transzendenz ist verortet in der Immanenz geschichtlicher Verhältnisse und greift zugleich darüber hinaus: Gott transzendiert, überschreitet die Grenzen herrschender Verhältnisse und nimmt sein Volk in diesem Prozess des „Transzendierens“ auf dem Weg der Befreiung mit.

Die Inhalte des Gottesnamens sind also geprägt von der Verheißung, das aus Ägypten befreite Volk auf den Wegen geschichtlicher Immanenz zu begleiten, und zwar so, dass die Immanenz von Herrschaftsverhältnissen überschritten wird. Dieser Zusammenhang findet seinen Ausdruck in der Zusage der Treue Gottes auf den Wegen der Befreiung entsprechen. Genau das ist der zentrale Inhalt des Bundesgedankens: Er ist Zeichen und Versprechen der Treue Gottes auf den Wegen der Geschichte, und zwar als befreiende Transzendenz geschichtlicher Herrschaftsverhältnisse. Der Bund bedeu-

tet zugleich die Bindung Israels an seinen Gott. Der Bund ist gewissermaßen der Rahmen, der Horizont, in dem das befreite Volk mit seinem Gott lebt bzw. leben soll (vgl. Boer 2008: bes. 69–131; vgl. auch Assmann 2015).

2.2 Götzen

Götzen⁸ stehen biblisch für die Abkehr von Gott und für den Bruch des Bundesverhältnisses. Dies wird da virulent, wo es zur fetischisierender Unterwerfung unter geschichtliche Herrschaft oder die Kräfte einer divinisierten Natur kommt. Als Beispiele dafür erzählt die Bibel von der Sehnsucht, zu den Fleischtöpfen Ägyptens zurückzukehren (Ex 16,3), der Anbetung des Goldenen Kalbs (Ex 32; vgl. dazu Richard 1984: 14–19), dem mit der Vergötzung der Natur verbundenen Baalskult (1 Kön 17.18), aber auch von Israels Unterwerfung unter einen König, weil es sein sollte wie die anderen Völker (1 Sam; vgl. dazu u.a. Moenikes 2007).

Wenn Menschen sich unter von ihnen geschaffene Dinge bzw. geschichtliche Herrschaftsstrukturen unterwerfen, geht es um Götzen bzw. Götzendienst; denn diese Unterwerfung geht einher mit der Vergötzung bzw. Fetischisierung von Herrschaftsverhältnissen. Dabei wird Gott in der Immanenz vergegenständlicht (Bsp. Goldenes Kalb), um durch Anbetung handhabbar, verfügbar gemacht zu werden. Mit der Herrschaft waren in der Antike auch Fruchtbarkeitsgötter – besonders wichtig in Agrargesellschaften – verbunden, die eine Vergöttlichung der Natur implizierten und damit ebenfalls Götzendienst waren. Mit der Überhöhung von Herrschaft und Natur werden die Inhalte des Gottesnamen negiert. Diese Negation ist dabei nicht abstrakt, sondern fordert Opfer (vgl. Assmann/Hinkelammert 1992: bes. 140–192), wie es jede Unterwerfung tut. Auch wer die Götzen kritisiert, sie als Gegensatz zum Gottesnamen benennt, muss mit dem Tod rechnen. Mit Jon Sobrinos Worten: „Sterben muß, wer an Götzen rührt“ (Sobriño 1990). Daher entspricht die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen den Unterscheidungen zwischen Unterdrückung und Befreiung, Leben und Tod⁹.

Damit der Bund als Bündnis der Befreiung gegen Formen der Unterwerfung gelebt werden kann, haben sich bestimmte Weisen und Inhalte des Zusammenlebens herauskristallisiert: Land darf nicht (endgültig) verkauft werden. Dagegen steht der Gedanke der Schenkung des Landes im Kontext der Befreiung aus Ägypten. Dies impliziert, dass Gott als Herr des Landes es willkürlicher Verfügbarkeit entzieht¹⁰ (Dtn 26). Allen ist die Grundlage des Lebens, also Land, geschenkt. Bei Fehlentwicklungen sind Korrekturen wie das Jubeljahr angedacht, um diese rückgängig zu machen (Lev 25). Dies kann nur in einem relativ autonomen, also von Fremdherrschaft verschonten, begrenzten und toragemäßigen, also gerechten Königtum geschehen. Dies mahnen die Propheten immer wieder an. Dabei erinnern sie an die Befreiung aus Ägypten. Eine autonome und begrenzte Herrschaftsform, die Korrekturen zulässt, wird mit dem Rückgriff auf den Exodus und die Befreiung aus Elend und Sklaverei verbunden (vgl. Veerkamp 2013: 106–167). Die Erinnerung in Wort und Zeichen (rituell etwa in der Gabe der ersten Erträge des Landes an Gott und das damit einhergehende Glaubensbekenntnis, wie es in Dtn 26,5b–10a überliefert ist) soll Mahnung sein, den einzigen und treuen Gott – gegen andere „Götter“ bzw. Götzen – als Befreier, der gleichzeitig auch Schöpfer ist, nicht zu

vergessen (Schm^a Israel, Dtn 6,4). Als Befreier und Schöpfer ist er Herr über die Geschichte wie über die Natur. Damit ist die Erinnerung an seinen Namen gegen geschichtliche Herrschaftsverhältnisse und divinisierte kosmische Mächte der Natur, die wiederum Herrschaft legitimieren, gerichtet.

Vor dem Hintergrund der aktuellen Situation der kapitalistischen Fetischverhältnisse, die auf die innere Schranke ihrer Entwicklungs- und damit Reform-/Umkehrmöglichkeiten stoßen, gewinnt vor allem die biblische Tradition der Apokalypik an Gewicht (vgl. Böttcher 2023).

2.3 Von der Umkehr zum apokalyptischen Bruch mit den Verhältnissen – Umkehr als Bruch mit Herrschaftsverhältnissen im Ersten Testament

Tora und Propheten mahnen Umkehr an, Umkehr zu Gott, d.h. „Gottesdienst“ statt „Götzendienst“, der nicht nur im Kult, sondern in der geschichtlichen Wirklichkeit seinen Ort hat. Israel als heiliges¹¹, d.h. als von den „normalen“ Völkern und ihren Königstümern, die mit unterwerfender Herrschaft einhergehen, „abgesondertes“ Volk (vgl. dazu Kloos 2020: 385–388) steht gegen die „Normalität“ der (antiken) Herrschaftsverhältnisse. Es steht gewissermaßen für Fetischismuskritik und Begrenzung von Herrschaft in einem möglichst „egalitären“ Lebenszusammenhang (vgl. Moenikes 2007).

Apokalypik verschafft sich in ausweglos erscheinenden Situationen Ausdruck. Elisabeth Schüssler-Fiorenza nennt sie „Krisen-Literatur“ (Schüssler-Fiorenza 1994: 44). Die Apokalypik artikuliert sich in Situationen, in denen nichts mehr geht, in denen selbst der „Prophetengeist“ (Richard 1996: 41) verloren gegangen ist und keinerlei Korrekturen mehr zu menschenfreundlichen Veränderungen mehr möglich erscheinen. Für Israel schienen Umkehr als Reform und Begrenzung von Herrschaft da nicht mehr möglich, wo es Herrschaftsverhältnissen unterworfen war, die keine oder kaum noch Spielräume für die Gestaltung des Bundesverhältnisses zuließen. Wenn Herrschaftsverhältnisse sich quasi totalisieren, also immanent geschlossener werden, insistiert Apokalypik auf dem Bruch mit den bestehenden Verhältnissen. Neue Verhältnisse können nur entstehen, wenn die vergötzte Herrschaft an den Wurzeln gepackt und negiert wird.

Im Ersten Testament ist Apokalypik vor allem mit dem Aufstand der Makkabäer gegen die hellenistische Herrschaft im zweiten Jahrhundert vor Chr. verbunden.¹² Die hellenistische Herrschaft wurde in vorher ungekanntem Maße seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. geradezu „totalitär“ geschlossen. Sie erschien als so umfassend, weil sie quasi alle Bereiche der Lebens unterwarf. Soziale Spaltungen, kulturell-religiöse Anpassungen und Ignoranz gegenüber den mit dem Gottesnamen verbundenen Inhalten waren Kennzeichen dieser Zeit (vgl. Albertz 1992: 591–605; vgl. auch Tamez 2001: 23–31; Veerkamp 2013: 129–242).

Das Buch Daniel (2. Jh. v. Chr.), dessen Erzählungen in die Zeit Babylons zurückverlegt sind, thematisiert die babylonische Herrschaft als Götzendienst. In Dan 3 steht die Goldsäule des Nebukadnezar für die hellenistische Macht, die alles unterwirft und Menschen in Schuldknechtschaft und Armut treibt. Dieses Abbild der allesbestimmenden Herrschaft anzubeten, sich vor ihm niederzuwerfen, sich ihm damit zu unterwer-

fen – um an seiner Macht und seinem Reichtum zu partizipieren –, wird im Buch Daniel kritisiert und die Unterwerfung negiert. Ein Ausweg konnte nicht mehr in Reformen dieser Herrschaft gesehen werden, sondern nur noch im Nein gegen diesen total gewordenen Götzen. Hier gab es nur die strikte Alternative Gott oder Götze. Diejenigen, die für Israels Gott eingestanden sind und der Herrschaft die Loyalität verweigert haben, mussten dies oft mit dem Leben bezahlen.

Angesichts des Todes derer, die Gott im Widerstehen bis in den Tod loyal waren, steht nun auch die Loyalität Gottes diesen gegenüber „in Frage“, die ihm bis zur letzten Konsequenz die Treue gehalten haben. Sie bleibt nur „denkbar“, wenn sie auch über den Tod hinaus gilt. So wird das Buch Daniel nicht zufällig zu einem Zeugnis für die Hoffnung auf Auferweckung. „Diejenigen, die diese Hoffnung formulieren, können nicht glauben, dass Gott denen nicht die Treue hält, die durch ihren Widerstand gegen fremde Herren ihm treu sind bis in den Tod. Gerade der Widerstand gegen Fremdherrschaft wird zum Nährboden der Hoffnung auf Auferweckung“ (Ökumenisches Netz 2023: 15).

In Daniel 7 wird der Bruch mit Herrschaft ausgedehnt auf alle Weltreiche, die als Bestien, die aus den Abgründen des Meeres aufsteigen, dargestellt werden. Ihnen wird die Vision des Menschensohnes entgegengesetzt. Aus dem Himmel, der Sphäre Gottes kommend, tritt er der Herrschaft der Bestien entgegen. Sie soll abgelöst werden von einem von Gott Kommenden, der eine göttliche und damit gleichzeitig humane, von allen geteilte menschenfreundliche Herrschaft verkörpert.

Im Blick auf das Zweite Testament bildet dies eine wichtige Brücke zum Messias Jesus, der als „Menschensohn“ verstanden wird und dessen Verständnis (Leben, Tod und Auferweckung) darin wesentlich mit den apokalyptischen Traditionen verbunden bleibt.

2.4 Zweites Testament: Der Gottesname „geschieht“ im Messias Jesus

Eine wesentliche Grundlage für das Verstehen des Zweiten Testaments ist seine Verwurzelung in den Traditionen Israels und seiner Heiligen Schrift. Nach den Zeugnissen des Neuen Testaments verkündet Jesus keinen fremden Gott, sondern will Israel um den aus der Schrift bekannten Gott sammeln und zentrieren. Sein Leben ist verwurzelt in den Inhalten, die mit dem Gottesnamen verbunden sind (vgl. 2.1). Es bringt sie zur Geltung, lässt sie „geschehen“: in der Befreiung der Armen, der Aufrichtung von Kranken, Blinden und Lahmen und vor allem in der Heilung von durch Dämonen Besessenen bzw. des vom Dämon römischer Herrschaft besessenen Israel. In so besessenen Menschen bzw. in Israel als Volk reproduzieren sich Fremdbestimmung und Fremdherrschaft da, wo diese bewusst oder unbewusst affirmiert wird. Die Sendung des Messias besteht im Kern darin, von dieser Fremdherrschaft zu „heilen“ und Israel so aufzurichten, dass in ihm der Gottesname in der Verweigerung der Anpassung an die Götzen, die Herrschaft überhöhen und legitimieren, wieder lebendig werden kann.¹³

Das beinhaltet die Konfrontation mit den römischen Herrschaftsverhältnissen und ihrer Vergötzung, die gerade im Kaiserkult zum Ausdruck kommt¹⁴. Der Messias lebt den

Bund, d.h. seine Inhalte der Befreiung als Ausdruck der gegenseitigen Treue von Gott und seinem Volk. Er lebt den Bund bis ans Kreuz der Römer. Und Gott hält ihm die Treue bis über den Tod hinaus, indem er ihn auferweckt.

Im Rahmen des Bundes ist Jesu Auferweckung kein isoliertes Geschehen zwischen Gott und seinem Messias, sondern eingebettet in die Beziehung Gottes zu seinem Volk. Was in und mit dem Messias geschieht, wird zur Hoffnung auf Israels Rettung, auf eine neue Schöpfung, in die auch die Völker einbezogen sind. Das geht nicht ohne Bruch mit den herrschenden Verhältnissen. So ist es kein Zufall, dass die Hoffnung auf Auferweckung wesentlich mit der Apokalyptik verbunden ist. Das wahrscheinlich älteste Zeugnis von der Auferweckung Jesu, das Paulus überliefert (1 Kor 15,3ff.), ist eingebettet in apokalyptisches Denken (vgl. Schotttroff 2013; Sutter-Rehmann 1995). So wird es möglich, die Auferweckung des gekreuzigten Messias als die Auferweckung „des Ersten der Entschlafenen“ (V. 20) zu verstehen. Er ist „der Erste“, weil an ihm deutlich wird, dass die Auferweckung alle Toten einbezieht und sich vor allem auf die bezieht, die Opfer geschichtlicher Herrschaftsverhältnisse geworden sind. Gleichzeitig zielt die Auferweckung des gekreuzigten Messias auf „das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft entmachtet hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater übergibt“ (V. 24). Erst wenn die Macht aller Herrschaft, auch die des Todes gebrochen und die Geschichte beendet ist, kann für das Ganze der Geschichte und der Schöpfung als „neuer Himmel und neue Erde“ Wirklichkeit werden, was der Gottesname beinhaltet. Die Entfaltung dieses Gedankens wird möglich aufgrund des Vertrauens, dass es „undenkbar“ wäre, wenn der Messias und alle, die dem Befreiergott treu waren bis in den Tod, endgültig vernichtet wären. Nur so kann gelten, was das Leben des Bundes Gottes mit seinem Volk prägt: Befreiung und Treue. So sind das Leben und eben auch Kreuz und Auferweckung des Messias Ausdruck des Bundes, d.h. des Vertrauens darauf, dass Gott dem Inhalt treu bleibt, den er mit seinem Namen versprochen hat. Darin erweist er sich als Befreier aus von der Unterwerfung unter geschichtliche Herrschaft wie unter die Herrschaft der Natur, als „Herr“ der Geschichte und der Schöpfung. Gottes Bundestreue, nicht vergötzte Verhältnisse oder die Natur, spricht das „letzte Wort“.

Das verbindet die Apokalyptik des Paulus mit der Offenbarung des Johannes und ihrer Vision einer neuen Schöpfung, die sie in den Bildern der Überwindung des Todes in einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ (Offb 21,1ff.) entfaltet (vgl. Schüssler-Fiorenza 1994; Richard 1996; Wengst 2010). Sie entspringen nicht idealistischen Träumereien, sondern sind an den Bruch mit Rom gebunden. Erst wenn mit Rom gebrochen bzw. die Herrschaft Roms ihr Ende gefunden hat (Offb 17-19), kann die „neue Schöpfung“ Wirklichkeit werden (Offb 21,22). So sind die apokalyptischen Hoffnungen mit Widerstand gegen die römische Gewaltherrschaft verbunden und münden ein in den letzten die biblischen Traditionen zusammenfassenden Ruf: „Komm, Herr Jesus!“ (Offb 22,20).

Das „letzte“ Buch der Bibel kann im Blick auf ihre messianische Interpretation als Kulminationspunkt der Bibel verstanden werden: In ihm drückt sich die Hoffnung auf das endgültige Kommen des Messias Jesus und der endgültigen Beendigung aller Herrschaftsverhältnisse in Geschichte und Schöpfung. Die Apokalypse des Johannes ist das

letzte Buch des Kanons und zeigt vielleicht nicht zufällig die entscheidenden Aspekte beider Testamente auf: Die befreiende Herrschaft Gottes im Himmel, die auch auf Erden im Bund mit Israel und darüber hinaus allen Menschen gelten soll und das damit einhergehende Ende noch so totalisierter und sich selbst verabsolutierender Herrschaft verbunden mit der Hoffnung auf „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Offb 21,1), auf endgültige Befreiung von geschichtlicher Herrschaft wie von der Herrschaft der Natur.

3. Fetischismuskritik bzw. Unterbrechung einer mythisierten Normalität: Was könnte für Theologie und Kirche daraus zu lernen sein?

Pablo Richard plädiert dafür, den „geschichtlichen Gegensatz von Leben und Tod“ zum zentralen Gegenstand der theologischen Reflexion zu machen und „von jenem metaphysischen Gegensatz von Sein und Nichtsein zu unterscheiden, der in der vorherrschenden Theologie konstitutiv ist“ (Richard 1995: 189). Dieser Gegensatz soll im Kontext der herrschenden Verhältnisse reflektiert werden, die Menschen in den Tod treiben. Damit kann die Theologie nicht zeitlos gedacht werden und die Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, von Heilsgeschichte und Weltgeschichte ist geschichtlich kontextuell im Blick auf Herrschaft und Befreiung, Götzen und Gott zu bedenken. Dass dies in der Theologie nur sporadisch zur Geltung kam, ist der Hellenisierung der Theologie geschuldet. Mit ihr wurden zeitlos metaphysische Kategorien für die Theologie prägend. Geschichte kam nur als Geschichtlichkeit, als Existenzial des Menschen, in den Blick. Wie diese Prozesse der Hellenisierung von staten gingen und warum die Theologie nicht in ihr aufging bzw. aufgrund ihres jüdischen Erbes vielleicht auch nicht aufgehen konnte, wäre eine spannende Forschungsfrage.

Unter den heutigen Bedingungen müsste die Frage nach Gott im Blick auf die zusammenbrechende Herrschaft des Kapitalismus und ihre katastrophischen Folgen buchstabiert werden. Das kann die Theologie nur in Verbindung mit kritischer Gesellschaftstheorie und ihrer säkularen Reflexion auf den Fetischcharakter der kapitalistischen Vergesellschaftung tun. Dann wird erkennbar, dass nicht Einzelfetische wie der Markt¹⁵, Konkurrenz, Geld oder der Staat zu kritisieren wären, sondern ihr zusammenhängendes Funktionieren in der prozessierenden fetischisierten Wert-Abspaltungs-Vergesellschaftung (in ihrer finalen Krise). Gegen Max Webers Annahme einer entzauberten und rationalen Moderne hat der Gesellschaftstheoretiker Robert Kurz den modernen Fetischzusammenhang so formuliert: Die Rationalität der Moderne ist nur „die Binnenrationalität eines objektivierten Wahnsystems [...]: eine Art säkularisierter Dämonenglauben, der sich in den handgreiflich gewordenen Abstraktionen des warenproduzierenden Systems, seiner Krisen, Absurditäten und destruktiven Resultate für Mensch und Natur manifestiert. In der Verselbstständigung der sogenannten Ökonomie, der Fetischisierung von Arbeit, Wert und Geld, tritt den Menschen ihre eigene Gesellschaftlichkeit als fremde und äußere Macht gegenüber. Der Skandal besteht darin, daß diese unheimliche, geisterhafte und zerstörerische Verselbstständigung der toten,

ökonomisierten Dinge zur axiomatischen Selbstverständlichkeit geronnen ist“ (Kurz 2010: 45).

Mit Walter Benjamin gesprochen, wäre gegen die leeren Kreisläufe der fetischisierten Warenproduktion, gegen die heutigen Dämonen, „Unterbrechung“ angesagt: „Dass es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe“ hat Benjamin schon in den 1920/30er Jahren deutlich gemacht (Benjamin 2015: 592). „Die homogene und leere Zeit“ (Benjamin 2015: 701) in ihrem gleichförmigem Dahinfließen zu unterbrechen, das „Kontinuum der Geschichte aufzusprengen“ (ebd.), um zur Reflexion zu gelangen, wäre „an der Zeit“. In der *Negativen Dialektik* formuliert Adorno seine Skepsis gegenüber Mythologie so: „Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die sie der Erfahrung ausreden möchte: Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos, darum ist die Identitätsphilosophie Mythologie als Gedanke. Das leibhaftige Moment meldet der Erkenntnis an, dass es anders werden sollte“ (Adorno 2003: 203). Diesen Gedanken nimmt Johann Baptist Metz auf, wenn er schreibt: „Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrbaren Welt straft die gesamte affirmative Ontologie und die gesamte Teleologie Lügen und entlarvt sie als Mythologie der Moderne“ (Metz 2016/1977: 123).

Die christliche Metaphysik, die im Mittelalter den „ordo“ begründete, „verwandelte“ sich zur kapitalistischen Realmetaphysik, zur realmetaphysischen „Leere des Werts“ (Kurz 2021: 68–74). Wenn der Kapitalismus in diesem Sinn zur Religion wird, ist die für Religionen charakteristische „Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz aufgegeben und die mit der Religion verbundene metaphysische Dimension mit dem Kapitalismus verschmolzen, aber nicht verschwunden. Der Kapitalismus ist zur ‚Realmetaphysik‘ einer in sich geschlossenen Immanenz geworden, zur Konstitution fetischisierter gesellschaftlicher Verhältnisse“ (Böttcher 2023c: 193; vgl. auch Böttcher/Kloos 2022). „Der inhaltsleere und irrationale Selbstzweck kapitalistischer Produktion und die mit ihr verbundene ebenso inhaltsleere Rechtsform implizieren Archaisch-mythisches: das der Gottheit ökonomisch und rechtlich geschuldete Menschenopfer. Gott ist aber hier keine transzendent-metaphysische Größe, sondern manifestiert sich in einem verdinglichten, von Menschen gemachten abstrakten Herrschaftszusammenhang, der – nun transzendental-verdinglicht – Menschen mit seinen „Opfer“-Forderungen bis hin zur Zertrümmerung allen Lebens gegenübertritt“ (Böttcher 2023c: 190).

Gegen die verfestigte Normalität des Faktischen, seine unbewusste Exekution und „Mythologisierung als Wiederkehr des Gleichen“ wäre also aus jüdisch-christlicher Perspektive das Gottesgedächtnis als unterbrechender Einspruch zu formulieren: gegen die geschlossene Immanenz des kapitalistischen Fetischzusammenhangs und seiner Vernichtungspotentiale sowie gegen die Immanenz der Geschichte als ganzer, die als Sieggeschichte erinnerungslos über die Opfer, „die Namen von Generationen Geschlagener“ (ebd.: 700) hinweg walzt. Der Gottesname sprengt den Kreislauf des „Immer Gleichen“ und reklamiert Geschichte gegen den Mythos. Dabei transzendiert er – gewissermaßen als „doppelte Transzendierung“ (vgl. Böttcher 2015) – Geschichte und Schöpfung als Ganzes, in der Hoffnung, dass alle Opfer geschichtlicher Herrschafts- und Gewaltverhältnisse Gerechtigkeit erfahren und auch die „der Vergänglichkeit un-

terworfenen Schöpfung“ (Röm 8,20) „von der Sklaverei und Verlorenheit befreit“ wird „zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,22).

Der originäre Ort, an dem dieses Gottesgedächtnis zu erinnern und zu buchstabieren wäre, ist die Kirche. Die pastorale Frage ist nicht, ob die Kirche anpassungsfähig ist an die Moderne/Postmoderne und ihre Systeme, sondern ob sie „anpassungsfähig“ ist an das Gottesgedächtnis und die ihm inhärente Sorge um das Wohl und Wehe von Menschen, heute unter kapitalistischen Bedingungen. „Wir müssen ein Christentum hinterfragen, das mit einer untergehenden Gesellschaft singt und tanzt“ (Uwineza 2023: 208). Was Marcel Uwineza als Herausforderung für die Kirche Ruandas formuliert hat, müsste als weltweite Herausforderung für die Kirche im globalen Kapitalismus gelten.

Eine zentrale theologische und pastorale Herausforderung wäre es, unter den heutigen katastrophischen Fetischverhältnissen das Glaubensbekenntnis im Blick auf „Ich widersage“ und „Ich glaube“ aktualisiert durchzubuchstabieren. Welchen Götzen widersagen wir, wenn wir an Gott glauben? Und was glauben und worauf hoffen wir, wenn wir den Glauben an Gott im Gegensatz zur Unterwerfung unter Götzen formulieren? Was meinen wir, wenn wir bekennen: Wir glauben an ... den einen Herren Jesus Christus, und welchen „Herren“ bzw. Herrschaftsverhältnissen erteilen wir damit eine Absage? Das Bekenntnis des Glaubens an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, lässt sich nicht aussagen, ohne dem Ungeist zu widersprechen, der die Fetischverhältnisse „im Innersten zusammenhält“. Und was glauben wir, wenn wir dem Glauben schenken, was uns die eine heilige, katholische und apostolische Kirche überliefert? Welchen Fetischisierungen der Kirche müssen wir eine Absage erteilen, wenn wir dem „subversiven Gedächtnis“ (vgl. Metz 2017/2006) der Kirche glauben?

Die Reflexion dessen, was wir glauben, geht dabei nicht ohne kontextuelle, d.h. gesellschaftstheoretische und theologische Reflexion. Sie produziert keine „reine“, gar „zeitlose“ Theorie, sondern hat einen praktischen Ort in den Lebensvollzügen der Kirche, die klassisch als sog. Grundvollzüge¹⁶ ihren Ausdruck gefunden haben. Darin wird auch deutlich, dass der Sinn der Kirche verfehlt ist, wenn sie sich im Interesse kirchlicher Selbstbehauptung primär – sei es als traditionalistisches Bollwerk gegen die Moderne oder als liberale „Unternehmerische Kirche“ (vgl. Böttcher 2022) – um sich selbst statt um Gott und die Schreie aus Unrecht und Gewalt dreht und sich dabei selbst zum Götzen macht. In welche Richtung die Grundvollzüge ausgestaltet werden können, sei kurz angedeutet:

Martyria als Verkündigung mit Zeitvermerk – sowohl im Blick auf die Traditionen des Glaubens wie auf die Zeit, in der sie erinnert werden.

Leiturgia als Erinnerung und Feier von Gottes Wegen der Befreiung durch die Geschichte, vor allem in der Eucharistie als realsymbolischer Verwandlung von Brot und Wein in der subversiven Erinnerung an Leben, Tod und Auferweckung des Gottes- und Menschensohnes Jesus und darin als Verwandlung der Welt bis hin zur Auferweckung der Toten in einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Die eucharistische Verwandlung ist nur dann vor dem Verständnis einer mythologischen Verzauberung von

Brot und Wein geschützt, wenn die eucharistisch gefeierte Erinnerung eingebunden ist in die antifetischistisch gelebte und praktizierte Erinnerung.

Diakonia als kirchlicher Dienst im Blick auf die Opfer der kapitalistischen Zerstörung, begleitet von prophetisch-apokalyptischer Kritik der Verhältnisse, die sie hervorbringen.

Koinonia als Sorge um die kirchliche Gemeinschaft, in der die Kirche „nach innen“ lebt, wozu sie „nach außen“ gesandt ist. Das gilt für den Umgang mit Armen in der Kirche, nicht zuletzt im Blick auf die Situation der Weltkirche, in der sich die gesellschaftlichen Spaltungen widerspiegeln und alle Rede von dem „einen Tisch des Herrn“ zu demontieren drohen¹⁷. Das gilt nicht zuletzt im Blick auf Herrschaftsverhältnisse, die in feudalistischer Weise die Kirche strukturieren und in Kleriker und Laien und noch einmal in Männer und Frauen spalten. Religionskritik und der Einspruch gegen Fetischisierung kann vor den Kirchentoren nicht Halt machen.

Das ausführliche Literaturverzeichnis zu diesem Text befindet sich auf der Homepage des Ökumenischen Netzes Rhein Mosel Saar, <https://www.oekumenisches-netz.de>

- 1 Mit dem Begriff „der alles bestimmenden Wirklichkeit“ interpretiert Ruster die Erfahrung, dass sich niemand dem Kapitalismus als prägender Kraft des Lebens entziehen kann (vgl. Ruster 2000: bes. 7ff.).
- 2 Die weltweiten Krisen zeigen sich gebündelt in Phänomenen von weltweiter Militarisierung und gewaltförmigen Konflikten (über 200) in bisher ungekannter Zahl (vgl. SIPRI 2023; HIIK 2022), oft verbunden mit dem zunehmenden Phänomenen sog. failed states, zerfallender staatlicher Infrastrukturen (Bedszent 2014); eines zunehmenden Klimakollaps' mit Flut- und Dürrekatastrophen, schmelzendem „ewigem“ Eis, abgeholzten Regenwäldern, Millionen Toten durch Atemwegserkrankungen aufgrund fossiler Fortbewegung und Industrie, zerstörerischer Rohstoffausbeutung für vermeintlich saubere Energie und Automobilität, dem Vordringen von Menschen in kaum bekannte Naturgebiete samt neuen, tödlichen Krankheiten (vgl. Konicz 2020, Koch 2021, Deutsches Klima-Konsortium 2022, Konicz 2023; vgl. zum letzten Punkt Böttcher/Scholz 2020, Wallace 2021); wachsender Spaltungen von arm und reich samt weiterhin sich immer wieder ausbreitender Hungerkatastrophen trotz ausreichender Nahrungsmittelproduktion (vgl. Schneider 2015; Caparrós 2015; Piketty 2014; Böhnke et al. 2018; Oxfam 2021); globaler Zunahme struktureller Arbeitslosigkeit, des Niedriglohnsektors und der informellen Arbeit sowie einer Flexibilisierung der Arbeitsverhältnisse (vgl. Schneider 2015; Caparrós 2015; Piketty 2014; Böhnke et al. 2018; Oxfam 2021); von immer mehr Flüchtenden (110 Mio., davon fast 60% Binnenflüchtlinge) und grenzübergreifender Arbeitsmigration (min. 170 Mio.; Binnenmigration ist nicht mitgezählt, allein in China wird sie auf über 200 Mio. geschätzt) aufgrund von Perspektivlosigkeit der aufgelisteten sozialen, politisch-militärischen und ökologischen Erscheinungen (vgl. Globale Trends 2022); einer populistisch-fundamentalistischen Suche nach Schuldigen als einfacher Lösungsanker in einer „unübersichtlichen Moderne“ (Jürgen Habermas) – ob bei den politisch und ökonomisch Mächtigen respektive „den Juden“ (Antisemitismus) und ihrer vermeintlichen Weltverschwörung, den vermeintlich faulen Arbeitslosen oder „Zigeunern“ (Antiziganismus), den „Ausländern“ und Flüchtenden (Rassismus, oft gepaart mit Islamophobie), „den Frauen“ oder denen, die „anders“ (Sexismus) als die vermeintliche Norm sind (vgl. Scholz 2005; Scholz 2023; vgl. auch Buchholz 2017).
- 3 Die menschliche Arbeitskraft ist eine Ware, die auf dem (Arbeits-)Markt ver- und gekauft wird. Ihr Gebrauchswert besteht darin, dass sie Waren produzieren kann. Sie ist die einzige Ware, die mehr Wert produzieren kann als für ihre Reproduktion (Essen, Trinken, Wohnen, Erziehung, Ausbildung etc.) aufgewendet werden muss. Der Besitzer der Arbeitskraft hat das Recht, die Ware, die er gekauft hat, zu gebrauchen. So kann er sie über die Zeit, die zu ihrer Reproduktion notwendig ist (notwendige Arbeit), hinaus einsetzen. Die so eingesetzte Arbeit produziert Wert und Mehr-Wert. Von der Produktion von Wert und Mehr-Wert ist die Realisierung von Wert und Mehr-Wert zu unterscheiden. Sie geschieht auf der Ebene der Zirkulation, also im Verkauf der Waren. Sowohl die Produktion der Ware als auch ihr Verkauf sind vermittelt über die Konkurrenz. Im Blick auf die Produktion treibt die Konkurrenz zur Verbilligung der Produktion und damit dazu, Arbeit als „Substanz

- des Kapitals“ (Karl Marx) durch Technologie zu ersetzen. Damit wird die Produktion von Wert und Mehr-Wert untergraben, weil weniger Arbeit als Substanz des Kapitals verausgabt werden muss. Marx nennt dies den „prozessierenden Widerspruch“ des Kapitalverhältnisses. Auch die Realisierung von Wert und Mehr-Wert auf der Ebene der Zirkulation ist konkurrenzvermittelt. D.h. Einzelkapitalien kämpfen darum, möglichst viele Anteile der gesellschaftlich produzierten Wertmasse für sich zu realisieren. Die Gewinner schaffen es, mehr Anteile der Wertmasse zu realisieren als sie selbst produziert haben, während die Verlierer mehr Wertmasse produzieren als es ihnen gelingt zu realisieren (vgl. ausführlich dazu Kurz 2012).
- 4 Dieser Zusammenhang lässt sich in der Auseinandersetzung mit Benjamins Rede vom homogenen und leeren Fluss der Zeit herausarbeiten und theologisch reflektieren. Vgl. dazu Böttcher 2023a und 2023b.
 - 5 Nach Benjamin kann Aura mit „Unnahbarkeit“ und gleichzeitig „Echtheit“ umschrieben werden. Auratisch ist der Kapitalismus also deshalb, weil er geradezu als unumstößliche Wahrheit gilt, die nicht angegangen werden kann (vgl. Benjamin 2015: 471–508).
 - 6 Der Titel dieses Textes, „Ohne Kapitalismuskritik kein Heil“, greift eine 1442 (vgl. DH 1351) auf dem Konzil von Florenz dogmatisierte Formulierung des Kirchenvaters Cyprian von Carthago aus dem 3. Jahrhundert auf: *extra ecclesiam nulla salus* (vgl. v. Karthago 200-258: 73. Brief, 21. Kapitel). Nach der Definition des Konzils kann „niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet [...] des ewigen Lebens teilhaft werden“. Dies wurde durch das Dekret „*Nostra Aetate*“ (1965) des II. Vatikanischen Konzils insofern „aufgehoben“, als dass es sehr wohl Heil auch in anderen Konfessionen und Religionen oder auch außerhalb von Religionen und somit außerhalb der (römisch-katholischen) Kirche geben kann. Die Kirche kann den universalen Heilswillen Gottes für die Menschheit nicht für sich allein beanspruchen. Allerdings kann – nicht nur in der Kirche – darum gestritten werden, was diesen Heilswillen ausmacht und wie er in der Unterscheidung zwischen Gott und Götzen gelebt werden kann (zum kirchlichen Umgang mit Irrtümern vgl. Seewald 2019: bes. 67–110).
 - 7 Hebräisch heißt es: *ehyeh ašer ehyeh*. Der Imperfekt des Verbs „sein“ deutet auf eine futurische, sich fortsetzende sowie modale, d.h. eine mit Möglichkeit und Notwendigkeit einhergehende Handlung bzw. ein Geschehen hin, ein Mit-Sein Gottes.
 - 8 Der Begriff Götze dürfte von Martin Luther eingeführt worden sein. Er kommt vom mittelhochdeutschen Wort *götz*, was so viel wie Heiligenbild, aber auch die Kurzform von Gottfried bedeutet, was damals als Schimpfwort (Dummkopf/Schwächling) genutzt wurde. Synonym zum Begriff Götzen wird auch *Abgott* (was falscher Gott, freverlich bedeutet) oder *Idolatrie* benutzt. Letzteres leitet sich vom griechischen Begriff *eidolon* (Idol) ab, was so viel wie Götterbild bedeutet. In der hebräischen Bibel gibt es eine Vielzahl von Begriffen, die mit dem deutschen Begriff Götzen übersetzt werden: Häufig wird einfach von fremden oder anderen Göttern gesprochen, oft in Verbindung mit Begriffen rund um die Bedeutung Bild/Abbild und dabei mit Beschreibungen wie Gräuel, Abscheulichkeit und Nichtigkeit gebracht. In der Septuaginta werden alle diese Begriffe entweder mit *eidolon*, *eikon* (Bild) oder schlicht *theoi* (Götter) übersetzt (vgl. Steymans 2007).
 - 9 Gegenwärtig erleben wir, dass nach dem Terrorangriff der Hamas am 7.10. 2023 im Zusammenhang postkolonialer und dekolonialistischer Diskurse Israel als Unterdrücker an den Pranger gestellt wird, und dem Agieren Israels in vermeintlich kolonialer Manier palästinensische Befreiungskämpfe gegenübergestellt werden. Diese Sichtweise ist Ausdruck eines auf Israel gerichteten Antisemitismus. Sie macht deutlich, dass die „Unterscheidung zwischen Gott und Götzen, ... Unterdrückung und Befreiung, Leben und Tod“ nicht in „falscher Unmittelbarkeit“ (Theodor W. Adorno) nach dem personalisierenden Schema Herrschende und Beherrschte, Unterdrücker und Unterdrückte verstanden werden darf. Sie bedarf einer Analyse der gesellschaftlich vermittelten Strukturen von Herrschaft. Der Kapitalismus hat sich als System „abstrakter Herrschaft“ (Karl Marx) etabliert, aus dem auch Handlungsträger nicht einfach aussteigen können. Angesichts der Krisen macht sich der Eindruck breit, die Kontrolle zu verlieren. Eine regressive Reaktion auf Kontrollverlust ist der Rückgriff auf Schemata der Personalisierung. Umso wichtiger ist es, sich dem Problem der abstrakten Herrschaft des Kapitalismus zu stellen und den Impuls der Unterscheidung zwischen Gott und Götzen auf den Kapitalismus und die mit ihm verbundene Fetischisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihrer Alltagsreligion, die gegenwärtig im Kult der Normalität zum Ausdruck kommt, zu buchstabieren (vgl. dazu auch die Anmerkungen zur Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung Böttcher 2016).
 - 10 Vgl. zu dem Zusammenhang zwischen Gottesglaube und Sozialgesetzen der Tora Crüsemann 2005/1992: bes. 252–273.
 - 11 *Kadosch* und *hagios* (etwas anders auch *sanctus*) können mit „abgesondert“ übersetzt werden (vgl. Kloos 2020: 385f.).
 - 12 Apokalyptische Passagen bei verschiedenen Propheten davor (Sach 9–14; Jes 24–27 etc.) könnten spätere Einfügungen sein, die die Bedeutung der Apokalyptik hervorheben sollten.

- 13 Vor allem im Blick auf das Johannesevangelium, aber auch die anderen Evangelien hat Klaus Wengst den Gedanken herausgearbeitet, dass Jesus keinen fremden Gott, sondern den in Israel bekannten Gott verkündet (vgl. Wengst 2019); im Blick auf die synoptischen Evangelien vgl. auch Wengst 2016 und 2021. Den Gedanken des „Geschehens“ des Gottesnamens macht u.a. Ton Veerkamp (vgl. Veerkamp 2013) stark. Zum Zusammenhang zwischen Besessenheit und Besetzung vgl. Wengst 1986: 86ff.; vgl. dazu auch Bedenbender 2013: 376ff.
- 14 Ausdrücklich nimmt Johannes diesen Zusammenhang auf, wenn er Thomas die Selbstbezeichnung Domitians „Mein Herr und mein Gott“ in den Mund legt und sie auf den gekreuzigten Messias bezieht (Joh 20,28). Vgl. dazu Wengst 2019: 566f.
- 15 Assmann und Hinkelammert (1992) haben aus einer lateinamerikanischen Perspektive heraus ihre Götzenkritik auf den totalen Markt und sein politisches Laissez Faire konzentriert. Sie stellen dar, welche quasi unumschränkte Bedeutung der Markt – forciert durch ideologisch motivierte politische Entscheidungen – gewinnen konnte. Genauer wäre von Wirtschaft zu sprechen, die sich selbst konstituierend aus der „Gesamtgesellschaft“ herauslöste (vgl. Kurz 2012 zu Polanyis „Great Transformation“: 86-111). Diese Analyse wäre nun wiederum auf die Gesamtgesellschaft zu beziehen: Zu analysieren wäre also wie sich die Verwertung des Werts als abstrakter und irrationaler Selbstzweck und die damit einhergehende Abspaltung der Reproduktion als Metastruktur alle weiteren Gesellschaftsbereiche historisch und heute in der Krise des Kapitalismus durchzieht – ohne dass die verschiedenen Ebenen ihre Eigenlogik verlören und einfach ableitungslogisch in Wert und Abspaltung aufgingen, sondern „selbstständige“ Teile einer in sich gebrochenen Totalität sind.
- 16 In seiner inzwischen fast vergessenen Theologischen Orientierung (auch wenn sie offiziell weiterhin inhaltliche Grundlage der pastoralen Tätigkeiten im Pastoralen Raum Koblenz ist, hat sie praktisch kaum Bedeutung) hatte das ehemalige Dekanat Koblenz einen Versuch gemacht, die mit den Grundvollzügen (vgl. dazu auch Rahner 1964) verbundenen pastoralen Herausforderungen zu beschreiben (vgl. Dekanat Koblenz 2005: bes. 24–30).
- 17 Dies hat schon das Abschlussdokument „Unsere Hoffnung“ der Würzburger Synoden von 1975 deutlich