

PAPERS

**ILSEGRET FINK,
CORNELIA HILDEBRANDT (HRSG.)**

**KÄMPFE FÜR EINE
SOLIDARISCHE WELT**

**THEOLOGIE DER BEFREIUNG UND
DEMOKRATISCHER SOZIALISMUS IM DIALOG**

Kämpfe für eine solidarische Welt

Theologie der Befreiung und demokratischer Sozialismus im Dialog

Vorwort

Rosa Luxemburg hat anlässlich der russischen Revolution von 1905 voller Hoffnung einen energischen Appell an die polnischen Priester gerichtet, den Aufstand der Unterdrückten gegen den Zaren nicht zu verteufeln, sondern zu unterstützen. Mit ausführlichen Bibelzitat und Argumenten früher Kirchenväter hat sie kenntnisreich begründet, dass in den ersten Jahrhunderten die Jesus-Gemeinden eindeutig auf der Seite der Armen standen. „Kirche und Sozialismus“ hat sie ihre Ausführungen genannt: „ ... es vergingen 500 Jahre nach Christi Geburt als noch Aufrufe wie der von Gregor dem Großen zu hören waren: es genügt nicht anderen ihr Eigentum nicht wegzunehmen, ihr seid nicht ohne Schuld, wenn ihr Güter für Euch allein behaltet, die Gott für alle Geschaffen hat. Wer anderen nicht das gibt, was er selbst besitzt ist ein Räuber und Mörder, denn wenn er für sich behält, was zum Unterhalt der Armen dient, so kann man sagen, dass er Tag für Tag so viele ermordet, wie von seinem Überfluss leben könnten...“

Eine „Stimme der Armen“ ist heute die „Theologie der Befreiung“, deren Option für die Armen gesehen werden, verbunden mit der Forderung, die historisch gegebene, durch zunehmende Machtasymmetrien in Politik, Kultur, Produktion und vor allem bei der Verteilung von gesellschaftlichem Reichtum von Grund auf neu zu gestalten, und zwar vom Standpunkt der Opfer der bisherigen hegemonialen Geschichte aus. Gerade deshalb organisiert die Stiftung auch regelmäßig Gespräche auf Kirchentagen mit Frauen und Männern, die weltweit mit der „Theologie der Befreiung“ ihre Kirche herausfordern, z.B. die revolutionären Forderungen des Propheten Jesaja, in gesellschaftliches Handeln umzusetzen: „Löse die Fesseln der Ungerechtigkeit / spreng die Bande der Gewalt / gib frei die Misshandelten / jedes Joch sollt ihr zertrümmern / brich dem Hungrigen dein Brot - / die Obdachlosen führe in dein Haus / ... entzieh dich nicht deinen Brüdern, dann wird dein Licht hervorbrechen wie Morgenröte / deine Heilung wird schnell wachsen / deine Gerechtigkeit wird vor dir her gehen / und die Herrlichkeit des Herrn Dir folgen ... (aus Jesaja 58).

Dorothee Sölle († 2003), die wohl bekannteste Theologin, die zu einer überzeugenden Vertreterin der Theologie der Befreiung in Deutschland geworden ist, forderte auch auf Kirchentagen eine kompromisslose „Konversion zum Leben“ „... in Wirklichkeit leben wir bereits jetzt in einem grauenvollen Krieg, dem Krieg der Reichen gegen die Armen, ein Krieg, der mit wirtschaftlichen Mitteln geführt wird und militärisch abgesichert wird. Jeden Tag fallen Tausende in diesem Krieg. Sie sterben an Hunger und anderen

durchaus heilbaren Krankheiten: die Bomben fallen jetzt, die Aufrüstung ist nicht die Vorbereitung auf einen militärischen Konflikt in der Zukunft, sondern sie ist der Krieg ...“

Seit 2001 hat sich unsere Stiftung mit Beiträgen aus der Perspektive einer „Theologie der Befreiung“ an Evangelischen und Ökumenischen Kirchentagen beteiligt. Ein für uns weiterweisendes Kolloquium veranstalteten wir auf dem Evangelischen Kirchentag 2009 in Bremen u. a. mit Dr. Jan Rehmann, Philosoph (New York), Prof. Dr. Dick Boer, Theologe (Niederlande), Dr. Hartmut Drewes, Pastor (Bremen), Dr. Gerd-Rüdiger Hoffmann, Philosoph (Senftenberg), Jürgen Klute, Sozialpfarrer, MEP, (Herne), Bodo Ramelow, MdB (Thüringen) und Dr. Michael Ramming, Theologe (Münster). Dieses Gespräch bewies uns, dass die Prämissen für einen solchen Dialog vor dem Hintergrund aktueller Entwicklungen dringlich neu bedacht werden müssen:

- Kann Religionskritik konstruktiv weitergedacht werden, so dass sie nicht länger nur Konfrontation mit Religionen ist, sondern sich konkret mit herrschaftsstützenden Strukturen von Religionen auseinandersetzt?
- Gibt es Berührungspunkte, die es ermöglichen, dass sich religiöse Bewegungen von linker Kapitalismuskritik und Transformationsstrategien inspirieren lassen? Im Kontext gemeinsamer Herausforderung könnten dann auch beiderseits belastende Konflikte und Missverständnisse zur Sprache gebracht werden.
- Wie können sich angesichts der dramatischen Weltsituation von Wirtschaftskriegen und sozialer Ausplünderung linke Religionskritik und Theologie der Befreiung fruchtbar ergänzen?

Für die Rosa-Luxemburg-Stiftung gehören weltanschauliche Diskurse zu den Voraussetzungen einer breitestmöglichen Allianz gegen Neoliberalismus und Krieg. Das bedingt zugleich einen konstruktiv-kritischen Umgang mit der Geschichte des weltanschaulichen Dialogs unter Linken, aber auch die Einbeziehung der vielfältigen Erfahrungen gemeinsamen Engagements von Christen, Marxisten und Sozialisten. Wir verbinden dies mit aktuellen Fragen heutiger Auseinandersetzungen und der Suche nach Gemeinsamkeiten für gesellschaftliche Alternativen.

Wir hoffen deshalb, dass die Aufsätze dieser Publikation, die wir auf dem zweiten Ökumenischen Kirchentag gern zur Diskussion stellen, zur „Konversion zum Leben“ beitragen, zu einem Richtungswechsel der Politik für eine solidarische Gesellschaft, in der Menschen in Würde und sozialer Sicherheit solidarisch leben lernen.

Ilsegrit Fink Cornelia Hildebrandt

Berlin, April 2010

Inhalt

Ist linke Religionskritik veraltet? Thesen zum Dialog zwischen Marxismus und Christentum Jan Rehmann	5
Gott gibt es immer, erst recht dort, wo er abgeschafft wurde Ton Veerkamp	14
Die lateinamerikanische Theologie und Philosophie der Befreiung - Ihr Beitrag zur Entwicklung einer befreienden Kultur heute aus interkultureller Perspektive Raúl Fornet-Betancourt	21
Die theologischen Metaphern bei Marx Enrique Dussel	32
Kritik der politischen Ökonomie, Religionskritik und Humanismus der Praxis Franz Hinkelammert	54
Opium oder Protest? Eine Relektüre der Marx'schen Religionskritik Dick Boer	66
Moses, Jesus und Marx Utopisten auf der Suche nach Gerechtigkeit* Dorothee Sölle	74
Befreiungstheologie, Marxismus und Religionskritik Michael Ramminger	81
Der Kapitalismus in der Glaubenskrisis Franz Segbers	90
Religionskritik und humanistische Bündnisse für das Leben in gerechtem Frieden in biblisch-theologischer Perspektive Ulrich Duchrow	102
Von der Grenzziehung zur Kooperation Walter Baier	112
„Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde“ Bodo Ramelow	121

Damit die Reichen leer ausgehen ... Feministisch-befreiungstheologische Überlegungen zur Weltwirtschaftskrise Katja Strobel	129
Widersprüche zum Recht der EU über das Streikverbot und die Sonderstellung der Kirchen Jürgen Klute	136
Elementare Fragen neu bedenken Dieter Klein/Michael Brie	139
Capitalism, Economy, and Religion: A Christian-Marxist Dialogue Roundtable at the Left Forum, March 20, 2001 Brigitte Kahl, Jan Rehmann, Rick Wolff, Charlene Sinclair	149
Autorenverzeichnis	168

Jan Rehmann

Ist linke Religionskritik veraltet? Thesen zum Dialog zwischen Marxismus und Christentum*

Während sich Befreiungstheologie und marxistische Kapitalismuskritik in Lateinamerika vielfältig kombinierten und wechselseitig bereicherten, wurden die christlich-marxistischen Dialoge in Europa in den 1960er Jahren nach kurzer Blütezeit sowohl von Seiten der Kirchen als auch des offiziellen »Marxismus-Leninismus« unterbunden oder marginalisiert. Viele Marxisten haben die Herausforderung der Befreiungstheologie nicht verstanden und bekämpften die Religion in umfassender Frontstellung als »falsches Bewusstsein« oder bloßes Manipulationsinstrument des Klassegegners. Diese Fehlentwicklungen haben mit dazu beigetragen, dass viele Linke nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus jegliche marxistisch inspirierte Religionskritik über Bord geworfen haben und die Religion nun »positiv« bewerten, z. B. weil sie mit »höheren Werten« zu tun habe, die über das bloße Gewinnstreben hinausgingen, weil sie zur »Lebenswelt« gehöre, die die Menschen gegen die herzlose »Systemwelt« schütze, weil sie dem Menschen in dieser unübersichtlichen Welt helfe, »Komplexität zu reduzieren« usw. Im Folgenden soll sowohl gegen marxistische Vulgarisierungen als auch gegen unkritische »post-marxistische« Zuwendungen zum Religiösen gezeigt werden, dass es sich lohnt, an der Grundintention der Marx'schen Religionskritik festzuhalten, aber unter der Voraussetzung, dass man sie kritisch weiterentwickelt und in eine materialistische Ideologietheorie einbettet, die die Religion als Feld hegemonialer Kämpfe entziffert. Eine solche Aktualisierung erfordert die Bereitschaft, Marx gegen Marx zu lesen, d. h. die Stärken seiner Religionskritik über ihre zeitbedingten Schwächen hinauszutreiben, damit die Texte für uns heutige wieder lebendig werden.

Rekonstruktion „aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen“

Schon die Religionskritik des jungen Marx geht weit über eine Entlarvung falschen Bewusstseins hinaus und zielt stattdessen auf das Verhältnis der Religion zu einer verkehrten Welt. Zwar spricht er auch vom »verkehrten Weltbewusstsein“, fügt aber sofort hinzu, dass der Staat und die Gesellschaft (»Sozietät«) dieses Bewusstsein produzieren, weil sie selbst »eine *verkehrte Welt* sind« (MEW 1, 378). Gerade hierin liegt das Neue gegenüber Feuerbachs anthropologischer Projektionstheorie: Während diese versuchte, »das religiöse Wesen in das menschliche Wesen aufzulösen«, fordert Marx in der 4. Feuerbachthese, umgekehrt vorzugehen, nämlich die Verdopplung der Welt in eine weltliche und eine religiöse »aus der Selbsterissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären« (MEW 3, 6). Abgelehnt wird ein spekulativer Reduktionismus in der Religionskritik (Religion ist nichts als ...), vorge-

* Eine frühe Fassung dieses Beitrags wurde mit dem Titel "Kritik des Jammertals. Zum 40. Jahrestag der Befreiungstheologie" auf der Themenseite der Jungen Welt veröffentlicht (25. August 2008).

schlagen wird eine historisch-kritische Rekonstruktion religiöser Verjenseitigung aus den jeweiligen Widersprüchen der Gesellschaft. Diese methodische Forderung wird auch vom späten Marx beibehalten und findet sich z. B. im *Kapital*, wo es heißt, materialistisch und wissenschaftlich sei nicht die Reduktion der Religion auf einen »irdischen Kern«, sondern einzig ihre Entwicklung »aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen« (MEW 23, 393 A). Eine solche Rekonstruktion erfordert also die konkrete Analyse des jeweiligen »Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse« und widerspricht damit dem essentialistischen Verfahren, der Religion eine allgemeine Eigenschaft, ein überhistorisches »Wesen« zuzuschreiben.

Der Seufzer der bedrängten Kreatur und das Opium

Wo Marx in der *Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* darangeht, das Verhältnis der Religion zur »verkehrten« Welt zu bestimmen, interessiert er sich v. a. für die Ambivalenz dieses Verhältnisses: „Das religiöse Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.« (MEW 1, 378) Von einer Kritik falschen Bewusstseins sind diese Bestimmungen weit entfernt. Immerhin ist der *Geist* besser als der geistlose Zustand, am *Gemüt* einer herzlosen Welt kann sozialistische Politik wohl besser anknüpfen als an einer herzlosen Welt ohne Gemüt, und schließlich gehört die *Protestation* gegen das Elend auch zum befreiungsethischen Kern des Marxismus. Die Formulierung vom „Seufzer der bedrängten Kreatur« ist selbst theologischen Ursprungs. Sie lässt sich über Feuerbach und den Mystiker Sebastian Frank bis zu Paulus zurückverfolgen, der im Römerbrief den „Glauben“ an den Gekreuzigten inmitten erdrückender Hoffnungslosigkeit ansiedelte: Das Geschaffene wurde der Nichtigkeit unterworfen, so dass es „seufzt und sich schmerzlich ängstigt bis jetzt, und auch wir selbst seufzen in uns selbst und warten auf [...] die Erlösung unseres Leibes“ (Röm 8, 20, 22 f). Die Aufnahme dieser Traditionslinie macht deutlich, wie sehr sich Marx für die im Religiösen enthaltenen Sehnsuchts- und Protestimpulse interessiert.

Aber bekanntlich folgt nun unmittelbar und ohne Vermittlung die berühmte Bestimmung der Religion als „*Opium* des Volks« (MEW 1, 378), eine Art Rauschmittel, das Illusionen erzeugt und damit die wirkliche Handlungsfähigkeit der Subjekte lähmt und unterminiert. Wie passt das mit dem Vorigen zusammen? Die schlüssigste Erklärung scheint mir folgende zu sein: Gerade *weil* die Religion in Marx' Wahrnehmung nur „*Seufzer* der bedrängten Kreatur“ ist, ohne mit einer kritischen *Analyse* der Klassengesellschaft und einer aus ihr hervorgehenden *Strategie* verbunden zu sein, kann sie lediglich illusionäre Lösungen hervorbringen und lähmt die Widerstandsfähigkeit der Proletarier. Tatsächlich war die Entgegensetzung von „wissenschaftlich“ fundierter Politik und „utopisch-illusionärer Protestation eine Konstante in Marx' Argumentation und gehörte zu seinem Projekt, den Kommunismus als Analyse- und Kritik („bestimmte Negation“) und säkulare Bewegung aus dem Umfeld eines christlichen Handwerkersozialismus (z. B. im „Bund der Gerechten“) herauszubrechen. Diese Abgrenzung, die in die Entstehungsgeschichte des Marxismus tief eingeschrieben ist,

ließ die Ausarbeitung der Gemeinsamkeiten in den Hintergrund treten. In dem Maße, als diese schroffe und totalisierende Entgegensetzung uns heute als zeitbedingt und fragwürdig erscheint, ist es angebracht, Marx' apodiktische Definition in einen Bedingungssatz umzuformulieren: Die Religion wirkt als Opium, *wenn* sie nicht mit kritischer Gesellschaftsanalyse verbunden wird. Das heißt aber umgekehrt: Auch *religiös* inspirierte Bewegungen können die illusorische und zugleich lähmende Eigenschaft religiösen „Opiums“ überwinden, wenn es ihnen gelingt, den „Seufzer der bedrängten Kreatur“ mit fundierter Kapitalismuskritik und einer „revolutionären Realpolitik“ (Luxemburg) zu verknüpfen.

Gerade dies versuchte die Befreiungstheologie in Lateinamerika, die deshalb vom damaligen Kardinal Ratzinger als marxistisch exkommuniziert wurde. Im Marxismus ist eine solche Öffnung gegenüber religiösen Protestbewegungen v. a. von Ernst Bloch ausgearbeitet worden, der das Projekt verfolgte, den analytischen „Kältestrom“ des Marxismus mit dem „Wärmestrom“ zu verbinden, die nüchterne Gesellschaftsanalyse mit dem utopischen Überschuss, der in der Traumgeschichte der Ausgebeuteten und Unterdrückten enthalten ist (*Das Prinzip Hoffnung*, 240 f).

Von der Religions- zur Fetischismuskritik

Das Paradox der Marx'schen Religionskritik besteht darin, dass sie sich im Moment ihrer Formulierung schon von ihr verabschiedet: Sie lässt die Religionen selbst hinter sich, um sich auf die Analyse der Entfremdungen der bürgerlichen Gesellschaft selbst zu konzentrieren. Viele Interpreten haben übersehen, dass die *Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* v. a. ein Appell an die junghegelianischen Religionskritiker ist, ihre Fixierung auf die Religion aufzugeben. Schon im ersten Satz wird behauptet, in Deutschland sei die Religionskritik, die grundsätzlich die „Voraussetzung aller Kritik“ darstelle, „im wesentlichen beendet“ (MEW 1, 378). Im Klartext: Diese Aufgabe hat Feuerbach im Grundsatz erledigt, lasst uns schnell an die wirkliche Arbeit gehen! Nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, gehe es um die „Wahrheit des Diesseits“, nachdem die „Heiligengestalt“ der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, gehe es darum, die „Selbstentfremdungen in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven“ (379). Marx ruft den Religionskritikern gleichsam zu, es sei höchste Zeit, von der „Kritik des Himmels“ überzuwechseln zur „Kritik der Erde“, von der „Kritik der imaginären Blumen“ zur Kritik der „Kette“, die sie verdecken, von der Kritik des „Heiligenscheins“ zur Kritik des „Jammertals“ und schließlich: von der Kritik der Theologie zur Kritik des Rechts und der Politik (ebd.).

Tatsächlich setzt Marx diese Ankündigung einer Kritik des Rechts und der Politik sofort um, und zwar so, dass er die Instrumentarien der Religionskritik auf diese Bereiche anwendet. Wenn Hegel in seiner Staatsfixierung von der Staatsverfassung ausgeht und den Menschen „zum versubjektivierten Staat“ macht, beschreibt Marx dies als eine Art religiöser Verkehrung: „Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung“ (MEW 1, 231). In *Zur Judenfrage* kritisiert er, dass die modern-bürgerliche

Politik wie eine Religion funktioniere, indem sie den Menschen aufspaltet in den egoistischen Privatbürger und den abstrakten moralischen Staatsbürger - der Mittler, der das irdische und himmlische Leben (d. h. das der politischen Ideologie) zusammenhält, ist nun der Staat (MEW 1, 353 ff. 368 ff.). Zur gleichen Zeit entdeckt er in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* einen ähnlichen Entfremdungsprozess in der bürgerlichen Ökonomie: Wie in der Religion trete dem Produzenten das Arbeitsprodukt als ein „fremdes Wesen“ gegenüber, und diese fremde Macht werde umso stärker, je mehr er sich abarbeitet (MEW 40, 512 ff. 537). Der Gott der bürgerlichen Gesellschaft ist das Geld, es beherrscht den Menschen als das entfremdete Wesen seiner Arbeit, es erniedrigt alle bisherigen Götter und verwandelt sie in eine Ware (MEW 1, 374 f.).

Und nun lässt sich beobachten, wie die Religionskritik des frühen Marx ins Zentrum seines Hauptwerks einmündet, nämlich ins Fetischkapitel des Kapitals: Wenn in der Religion die Produkte des menschlichen Kopfes als selbstständige Gestalten auftreten, „so in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand“ (MEW 23, 86), die nun als Dinge die Menschen kontrollieren, anstatt von ihnen kontrolliert zu werden. Wenn man sich an Marxens Denkbewegung selbst hält, lässt sich feststellen, dass die Religionskritik dort ihren Höhepunkt findet, wo sich die religionsartigen Verkehungen und Entfremdungen in der Tiefenstruktur der bürgerlichen Ökonomie selbst vollziehen. Hier wird die „Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse“ hervorgebracht, die Marx mithilfe der christlichen Dreifaltigkeitslehre als „trinitarische Formel“ (Kapital-Zins, Boden-Rente, Arbeit-Arbeitslohn) beschreibt, hier bildet sich die „Religion des Alltagslebens“ heraus, die den zugrundeliegenden Vorgang der Ausbeutung verdeckt und in deren Scheinwelt sich die „Produktionsagenten [...] völlig zu Hause fühlen“ (MEW 25, 838).

Dazu muss man wissen, dass auch der Begriff des Fetischs aus der damaligen Religionswissenschaft stammt. Das Wort geht auf das portugiesische Wort *feitiço* zurück, das wiederum aufs lateinische *facere* verweist. Als *feitiço* bezeichneten die portugiesischen Missionare die Ding-Götter sog. „primitiver“ Gesellschaften – etwas menschlich Gemachtes, das Macht über die Hersteller gewinnt. Man spürt deutlich die „christliche“ und eurozentrische Arroganz gegenüber „primitiven“ Kulturen, die in ihrer Unaufgeklärtheit das von ihnen selbst Geschnitzte anbeten. Vor diesem Hintergrund erweist sich Marxens Begriffsübertragung als Meisterstück der Subversion: „Was ist der afrikanische Fetischismus gegenüber dem europäischen, bei dem die gesamte Regelung der gesellschaftlichen Produktion, die über Wohl und Wehe der Menschen entscheidet, der Eigendynamik der Macht-Werke überlassen wird!“ (Haug 2005, 162) Den überheblich auf die von ihnen kolonisierten Völker hinabblickenden europäischen Eliten und ihren Ideologen wird der verdinglichte Kult im Zentrum ihres ökonomischen Lebens vor Augen gehalten.

Die Marx'sche Spezifik in der Behandlung des Religiösen liegt nicht in ihrer inhaltlichen Bestimmung als „verkehrtem Weltbewusstsein“ oder „Opium des Volkes“, sondern gerade im Paradigmenwechsel, der die religionsförmigen Verkehungen im Recht, in der Politik und schließlich in den ökonomischen Entfremdungen der bürgerlichen

Gesellschaft selbst aufdeckt. In der Fetischismuskritik ist die Religionskritik sozusagen im Innern der kapitalistischen Warenproduktion angekommen. Walter Benjamin hat in seinem Fragment *Kapitalismus als Religion* (1921) die Marx'schen Religionsanalogien beim Wort genommen und betont, dass der Kapitalismus nicht nur religiös bedingt sei, wie Max Weber in der *Protestantischen Ethik* meinte, sondern selbst eine „Kultreligion“ ohne „spezielle“ Dogmatik und Theologie, ein permanenter, sich gnaden- und trostlos vollziehender Kult, der nicht entsühnt, sondern universell „verschuldet“ (GS VII,2, 100), im Doppelsinn von ‚Schulden‘ und ‚Schuld‘. An diesem Punkt kommt es zu überraschenden Überschneidungen mit Befreiungstheologen, die den Kapitalismus als Götzendienst, als institutionalisierten Tanz ums Goldene Kalb verurteilen und ihm den jüdisch-christlichen Glauben an den Befreier-Gott entgegensetzen. In dieser Kapitalismuskritik steht die Befreiungstheologie der Marx'schen Religionskritik objektiv näher (wenn auch z. T., ohne es zu wissen) als marxistische Religionskritiker, die auf traditionelle Religionsformen fixiert blieben.

Religionskritik mit ideologietheoretischem Hinterland

Aber wo sind bei diesem Paradigmenwechsel von der Religionskritik zur Kritik des „stummen Zwangs“ der kapitalistischen Verhältnisse die Religionen im herkömmlichen Sinn geblieben? Manche Passagen legen den Schluss nahe, als würden die religiösen „Nebelbildungen“ schon bald verschwinden, wenn das Privateigentum an Produktionsmitteln abgeschafft ist. Diesem Trugschluss liegt theoretisch zugrunde, dass dem Religiösen hier keine Eigengesetzlichkeit zugestanden wird. Aber diese Schwäche wird an anderer Stelle überwunden, nämlich in den ideologietheoretischen Überlegungen, deren Erkenntnisse auf die Religionskritik zurückbezogen werden müssen. In ihnen versuchen Marx und Engels, neue Zugänge zur Analyse der „Materialität“ des Ideologischen und damit auch des Religiösen zu entwickeln. Erst wenn es im Prozess der Herausbildung der Klassengesellschaft zur gesellschaftlichen Spaltung von Hand- und Kopfarbeit kommt, „kann sich das Bewusstsein [...] einbilden, [...] wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen“, erst jetzt kommt es „zur Bildung der ›reinen‹ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral“, heißt es in der *Deutschen Ideologie* (MEW 3, 31). In diesem Kontext entsteht auch der Staat als „illusorische Gemeinschaftlichkeit“ (33) und mit ihm eine „Reihe von Mächten“ die die Individuen „bestimmen, subordinieren und daher in der Vorstellung als heilige Mächte erscheinen“ (228). Unter Berufung auf diese Analyse zur gesellschaftlichen Spaltung zwischen Hand- und Kopfarbeit schlussfolgert Pierre Bourdieu, erst jetzt (und mit der damit zusammenhängenden Herausbildung der Städte) setze sich die Religion gegen die Naturanbetung durch, indem sich ein zur Verwaltung von Heilsgütern spezialisiertes Korps herausbildet (2000, 50 f.): „Die Konstituierung eines religiösen Feldes ist das Ergebnis der Monopolisierung der Verwaltung von Heilsgütern durch ein *Korps von religiösen Spezialisten*“ (56). Im Unterschied zu vorstaatlichen Heiligtümern, Ahnenkulten und Glaubensformen tritt die solcherart „verwaltete“ Religion als ‚ideologischer Staatsapparat‘ (Althusser) auf, zunächst in der Staatsform der Theokratie, die das ideologische Monopol der Priester absichert.

Der späte Engels nimmt den Faden der *Deutschen Ideologie* wieder auf und bezeichnet den Staat als „die erste ideologische Macht über den Menschen“, gefolgt vom Recht, der Religion, der Philosophie usw. (MEW 21, 302). Diese ideologischen Mächte sind notwendig geworden, weil die sozialen Gegensätze nicht mehr einvernehmlich, konsensuell geregelt werden konnten, sondern von nun an von oben reguliert werden müssen. Marx und Engels entwickeln eine ganze Reihe von Begriffen, um diese entfremdete Regulierung von oben durch privilegierte ideologische Kopfarbeiter zu beschreiben: „ideologische Stände“, „konzeptive Ideologen“, „idealistische Superstruktur“, „Superstruktur ideologischer Stände“, „ideologische Formen“ (vgl. Rehmann 2008, 30 ff., 53 f.). Damit bereiten sie vor, was später von Ideologietheoretikern wie Gramsci, Althusser, Stuart Hall, Bourdieu und W.F. Haug explizit ausgearbeitet wird, nämlich einen Terrainwechsel von der Kritik verkehrten Bewusstseins zur Analyse materieller Hegemonialapparate, ideologischer Praxisformen, Rituale und Felder.

Die Konsequenzen für eine Erneuerung der Religionskritik sind weitreichend. Denn die Religion als „falsches“ Bewusstsein zu kritisieren, greift nun gleich doppelt daneben: Zum einen ist sie als Bewusstsein nicht nur „falsch“, sondern enthält, wie wir gesehen haben, den „Seufzer der bedrängten Kreatur“, den Protest gegen das Elend; zum anderen ist sie weit mehr als eine Bewusstseinsform, nämlich ein komplexer Hegemonialapparat mit Funktionären, Beamten, Intellektuellen, ideologischen Kompetenzen, Praxisformen. Religionskritik bedeutet dann, jeweils konkret aufzuzeigen, wie ein solcher Apparat die herrschende Ordnung unterstützt, die soziale Ungerechtigkeit verschleiern, die Klassengegensätze schön schwätzt, selbst an Ausbeutung und Marginalisierung beteiligt ist, das „Wort Gottes“ an den neoliberalen Zeitgeist ausliefert. Dabei wird allerdings auch deutlich, dass die Kirche (wie andere ideologische Apparate auch) Ort und Einsatz sozialer Kämpfe ist: Die Gegensätze, die die Kirche von oben zu regulieren versucht, gehen auch durch sie selbst hindurch.

Überlegungen zur Aktualisierung der Religionskritik

Marx und Engels haben keine systematische Religionstheorie entwickelt, die auf die hegemonialen Konstellationen des gegenwärtigen High-Tech-Kapitalismus einfach „anwendbar“ wäre. Warum ich dennoch ihre Überlegungen für eine Aktualisierung der Religionskritik für außerordentlich fruchtbar halte, möchte ich abschließend in drei Thesen zumindest andeuten.

1. Linke Religionskritik sollte den methodischen Vorschlag des jungen Marx ernst nehmen und von der Kritik des „Heiligenscheins“ zur „Kritik des Jammertals“ übergehen, die Entfremdungen, Verkehrungen und Mystifikationen in der ökonomischen Tiefenstruktur selbst aufsuchen und von dort aus die neoliberalen Ideologien aufs Korn nehmen, die den Markt wie eine verborgene Gottheit zelebrieren, die die kleinen Menschenkinder nicht beeinflussen dürfen. Nicht einmal erkennen wollen dürfen sie den Markt, verkündet der neoliberale Oberpriester Friedrich v. Hayek. Wenn „aufgeklärte“ Intellektuelle ihr religionskritisches Pulver gegen den islamischen Fundamentalismus verschießen und dabei die „Religion des Alltagslebens“ im High-Tech-

Kapitalismus unkritisiert lassen (statt beide in ihrem zerstörerischen Wechselverhältnis zu analysieren), verhalten sie sich wie die von Marx ad absurdum geführten portugiesischen Missionare, die überheblich auf die „afrikanischen Fetischdiener“ herabblicken, aber den Fetischismus ihrer eigenen Ökonomie übersehen.

2. Wenn die Religion nicht einfach eine „falsche“ Bewusstseinsform darstellt, sondern eine umkämpfte Instanz in der Zivilgesellschaft, bedeutet Religionskritik v. a. die *analytische Aufgabe, die sozialen Antagonismen und Kämpfe im religiösen Feld zu entziffern*. Dabei darf sie nicht nach einem abstrakten Wahr-Falsch-Schema vorgehen, sondern muss von den jeweiligen Möglichkeiten erweiterter kollektiver Handlungsfähigkeit aus konzipiert werden. Von dieser v. a. von der *Kritischen Psychologie* um Klaus Holzkamp ausgearbeiteten Perspektive kann man auch präziser fassen, was Marx mit der Opium-Metapher angesprochen hat, nämlich solche religiöse Ideologien und Haltungen, die die Subjekte in restriktiven und privat vereinseitigten Handlungsbedingungen festhalten und den Übergang zu einer solidarischen Handlungsfähigkeit blockieren. Eine solche Funktion ist freilich nicht nur in Religionen, sondern auch in nicht religiösen Ideologien aufzufinden, mit deren Hilfe Klassengesellschaften konsensuell zusammengehalten werden. Was Marx sowohl zu eng als auch überallgemein als „Opium des Volkes“ bezeichnet hat, lässt sich als ideologische Wirkungsweise bestimmen, die die Hegemoniegewinnung der subalternen Klassen verhindert, zerstreut oder erschwert.

3. Religionskritik rennt nicht frontal an gegen alles, was nach Jenseits und Gottesglaube aussieht, sondern berücksichtigt, dass Gott eine „Konzentration im ideologischen Gefüge“ darstellt, bei der die unterschiedlichsten Loyalitätsstränge zusammenlaufen und die deshalb gegensätzlich anrufbar ist (Veerkamp 2001, 917). ‘Gott’ kann in den jeweiligen Diskursen etwas ganz anderes bedeuten. Um die rationalistischen Tendenzen linker Religionskritik zu überwinden, ist es wichtig, über Marx und Engels hinauszugehen und analytisch zwischen der Form des Religiösen und den *Glaubenskräften* zu unterscheiden, die darin gebunden sind (vgl. Rehmann 2001). So hat z. B. Ernst Bloch den Glauben als eine allgemeine Fähigkeit menschlicher Antizipation gefasst, als eine „Haltung, mit der Wissen um Künftiges nicht nur erfasst, sondern auch gewollt und gegen kleinmütiges und kurzsichtiges Zweifeln durchgeführt wird“ (*Prinzip Hoffnung*, 1511). Bei Gramsci bezeichnet der Glaube die Wirksamkeit einer Weltanschauung, die die engen Intellektuellenschranken überschreitet, sich unter den großen Massen verbreitet und auf diese Weise eine „ethisch-politische Tätigkeit der Schaffung neuer Geschichte“ hervorbringt (*Gefängnishefte*, H. 10.I, § 5 u. 10.II, § 41.I). Auch der späte Derrida unterscheidet zwischen der Religion als Gegenstand der Dekonstruktion und einer in der Kommunikation verankerten Glaubensdimension, die er im Anschluss an Walter Benjamin als „schwache messianische Kraft“ bzw. als „Messianität ohne Messianismus“ (*messianité sans messianisme*) kennzeichnet (2004, 82, 228 ff.; vgl. Caputo 1997, 20-25, 164-180). Trotz erheblicher Unterschiede ist diesen Überlegungen gemeinsam, dass die Glaubensdimension so gefasst wird, dass sie sowohl in religiösen als auch in nicht-religiösen Formen auftreten kann. Indem sie die unterschiedlichen „weltanschaulichen“ Bereiche durchzieht, ist sie auch geeignet, sie miteinander zu

vermitteln und zu einer gemeinsamen Grundlage für die Zusammenarbeit zwischen religiösen und nicht religiösen Emanzipationsbewegungen zu werden.

Für den jungen Marx endete die Religionskritik mit dem „kategorischen Imperativ“, nämlich „*alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist*“ (MEW 1, 385). Wie historisch-kritische Bibel- und Religionswissenschaften gezeigt haben, lässt sich dieser Imperativ auch in den Gründungstexten der Weltreligionen auffinden. In religiösen Formen geht es um die Sinn- und Bedeutungsfragen des menschlichen Gemeinwesens. Warum ist es so leidvoll gespalten – in gegensätzliche Klassen, Geschlechter, Rassen, auch Generationen? Wie können wir unser Zusammenleben so gestalten, dass es die freie Entfaltung der Individuen in Solidarität ermöglicht? Wie können wir unsere gesellschaftliche Kooperation so organisieren, dass Verelendung, Ausbeutung und Unterdrückung überwunden werden?

In dem Maße, in dem linke Religionskritik sich dazu befähigt, diese gesellschaftlichen Gehalte zu entziffern, tritt auch ihre konstruktive Seite hervor: Wo konservative Kirchen und religiöse Bewegungen das Gemeinwesen nur moralisierend beschwören, ohne die realen Trennungen zu benennen und in Frage zu stellen, ist es die Aufgabe linker Kritik, das Gemeinwesen ernst zu nehmen und als gesellschaftliches Projekt zu entwerfen. Darin fällt sie mit dem zentralen Anliegen befreiungstheologisch inspirierter Bewegungen zusammen. Religionskritik muss sich v. a. als *Übersetzungskunst* bewähren, d. h. als Fähigkeit, die verschiedenen Diskurse (religiös, ethisch, politisch, ästhetisch usw.), in denen die Menschen sich übers Gemeinwesen verständigen, miteinander zu vermitteln, ineinander zu „übersetzen“. Dass Übersetzungen nie Eins-zu-eins-Übersetzungen sein können, dass in ihnen immer wieder neue Sinndimensionen erzeugt werden, sollte uns bei unserem Versuch christlich-marxistischer Verständigung nicht entmutigen. Denn dies ist kein Mangel, sondern stellt ihren schöpferischen Reichtum dar.

Literatur:

Benjamin, Walter 1921: *Kapitalismus als Religion*, in: Gesammelte Schriften, 7 Bde, hgg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Bd. VII.2, Frankfurt/Main (zit. GS VII/2).

Bloch, Ernst 1979 (1938-47): *Das Prinzip Hoffnung*, in: Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt/Main.

Bourdieu, Pierre 2000: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz.

Caputo, J. D. (ed.) 1997. *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press.

Derrida, Jacques 2004: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/Main.

Gramsci, Antonio 1991 ff: *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe auf Grundlage der im Auftrag des Gramsci-Instituts besorgten Edition von V. Gerratana (1975)*, hgg. v. Deutschen Gramsci-Projekt unter wissenschaftlicher Leitung von K. Bochmann, W. F. Haug u. P. Jehle, Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz 2005: *Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“ (1974)*, Neufassung von 2005, Hamburg.

Marx-Engels-Werke, Bd. 1-42, hgg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR 1957 ff. (zit. mit einfacher Bandangabe/Seitenzahl);

Rehmann, Jan 2001: Art. „Glaube“, in: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus (HKWM)*, Bd. 5, 2001: 767-808;

Rehmann, Jan 2008: *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburg.

Veerkamp, Ton 2001: Artikel „Gott“, in: HKWM 5, 917-931.

Ton Veerkamp

Gott gibt es immer, erst recht dort, wo er abgeschafft wurde

Eingrenzung des Begriffes *Religion*

Religion gehört zu dem, was die Marxisten den *Überbau* nennen. Die Marxisten kennen zwei wesentliche Bereiche der Gesellschaft als solche: erstens die Sphäre der Produktion und Reproduktion des materiellen Lebens, die Kräfte, die dazu notwendig sind, und die Machtverhältnisse in der Kooperation der Menschen bei der Bewältigung dieser Aufgabe, die Produktionsverhältnisse (salopp *Basis* genannt); zweitens die Sphäre der rechtlichen und politischen Regelung der Produktionsverhältnisse, Recht und Staat und darüber hinaus der Verinnerlichungsmechanismus, Familie, Schule, Kirchen, die „ideologischen Apparate des Staates“ (Althusser). Die Metapher Basis/Überbau aus der Sphäre der Architektur ist, wie uns Louis Althusser lehrte¹, problematisch. Ein Fundament kann existieren, ohne dass darauf ein Gebäude errichtet wird. Aber es gibt keine materielle Produktion ohne Produktionsverhältnisse und keine Ökonomie ohne Recht und Politik. Recht und Politik können ohne die ideologischen Apparate des Staates nicht funktionieren. Jede Gesellschaft hat eine Grundstruktur, wo die Produktions- oder Eigentumsverhältnisse entsprechend den zur Verfügung stehenden Produktivkräften ausgebildet sind. Die Grundstruktur bestimmt „in letzter Instanz“ alles, was in den anderen Bereichen der Gesellschaft geschieht. Der Ausdruck „letzte Instanz“ bedeutet aber, dass erstens eine Sphäre der Freiheit bei der Gestaltung von Recht und Politik bestehen und, zweitens, dass sich die freie Gestaltung letztendlich auf die Grundstruktur der Gesellschaft beziehen *muss*, nicht *kann* oder *soll*. Das Verb „bestimmen“ bedeutet keinen deterministischen Vorgang. Deswegen können die konkreten Formen der verschiedenen Rechts- und Staatssysteme in einer Gesellschaftsformation nicht direkt aus der Grundstruktur abgeleitet werden. Die bunte Welt der Religionen und der Künste in einer bestimmten Gesellschaftsformation dokumentiert zur Genüge die Sphäre der Freiheit, die die Bestimmung durch die Grundstruktur der Gesellschaft lässt. Aber die letzte Instanz erhebt doch den absoluten Anspruch auf unbedingte Folgsamkeit und unbedingten Gehorsam. Die Götter mögen viele sein, weil die Gesellschaft vielschichtig und vielfarbig ist, aber sie sind immer nur Aspekte der Grundstruktur, der grundlegenden Produktivkräfte und Eigentumsverhältnisse, sie sind die Chiffren der absoluten Macht, die jene Grundstruktur über die Gesellschaft ausübt. Die Instanz, die durch die Grundordnung ihre absolute Macht über die Mitglieder der Gesellschaft ausübt, ist der Staat. Der Staat und das Recht sind nicht „Gott“, denn sie sind nicht jene Grundstruktur oder Grundordnung. Aber sie sind immer „von Gottes Gnaden“, wie die absoluten Monarchen des 18. Jahrhunderts. Wo die Grundstruktur politisch-effektiv in Frage gestellt wird, sind die Würfel für den Bürgerkrieg gefallen.

1 Positions, Infrastructure et superstructure, 74 ff. Paris 1976.

Grundordnungen wurden und werden nie demokratisch verabschiedet. Der Ersatz einer Grundordnung durch eine andere war immer das Ergebnis einer Revolution. Erst danach mag die Stunde der Demokratie beginnen, die Überlegungen der Bürgerinnen und Bürger, wie das eine oder andere besser geregelt werden kann – aber immer im Rahmen der Grundordnung. Über Grundordnungen diskutiert man nicht, zu ihnen *bekannt* man sich. So, im Akzeptanzvorgang der Gesellschaftsmitglieder, funktioniert die Grundordnung als „erste Instanz“, als „absolute Instanz“. Sich zu ihr *bekennen* ist ein meta-rationaler, religiöser Vorgang, denn die Grundordnung ist der reale Gott, die absolute Instanz jedem einzelnen Gesellschaftsmitglied und der Gesellschaft als Ganzem *gegenüber*. Die Grundordnung bringt den Staat hervor und stattet ihn mit göttlicher, nicht wirklich hinterfragbarer Macht aus. Der Kaiser des alten Chinas war der „Sohn des Himmels“, der Pharao des alten Ägypten der Gott auf Erden, der König syrophönizischer Stadtstaaten „Sohn Gottes“.² Augustus, der erste Kaiser des römischen Reiches, war *divus Augustus*, der göttliche Augustus. Römische Kaiser der mittleren Kaiserzeit ließen sich *Dominus ac Deus* nennen, Herrn und Gott.

Die öffentliche Religion

Obwohl sie zusammen selber das Gemeinwesen sind und sich selbst ihre Grundordnung gegeben haben, ist die Grundordnung des Gemeinwesens eine Instanz ihnen gegenüber. Diese Gegenüberstellung des Selbst dem eigenen Selbst gegenüber ist der wesentliche Vorgang. Das eigene Gemeinwesen wird zu etwas Fremdem, das einem Menschen entgegentritt als eine absolut fordernde Instanz; es fordert absolute Folgsamkeit, Gehorsam. Diese absolute Instanz nannten die Menschen früher „die Götter“ oder „Gott“ und nicht wenige tun das auch heute noch. Andere verwenden angeblich sachliche Chiffren. Sie sagen zum Beispiel: „Freie Marktwirtschaft“ oder „Freiheitlich-demokratische Grundordnung“. Andere sagen „Kapitalismus“. Die Kenntnis religiöser Mechanismen hilft, die fundamentalen Verinnerlichungs- und Disziplinierungsmechanismen auch einer modernen Gesellschaft zu verstehen.

Jede Gesellschaft muss bestrebt sein, ihre Mitglieder zur Bejahung oder zumindest zum Akzeptieren der Grundordnung zu veranlassen. Sie muss eine Verinnerlichungsprozedur veranstalten. Die Bejahung war und ist die Aufgabe der öffentlichen Religion, die zwangsweise Durchsetzung der Akzeptanz eine Hauptaufgabe des Staates. Beide haben eine gleichgerichtete Funktion, beide üben Zwang aus, beide wollen feierliche Zustimmung zur Grundordnung. Die ersten Christen, die gerade das Kaiseropfer, aber auch alle anderen Opfer verweigerten, wurden nicht von ungefähr *atheoi*, Atheisten, genannt und machten sich eines Kapitalverbrechens schuldig. Religion ist Staatsreligion. Aber sie war und ist noch mehr.

2 In einem alten Lied redet der König Jerusalems wohl anlässlich seiner Thronbesteigung über sich: „Er (der Gott) hat zu mir gesagt: mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt“ (Ps 2.7).

Der Unfriede mit der Welt und ihrer Ordnung; Entlastungsfunktion der Religion

Unsere Beschreibung der Religion als *öffentliche Religion* deckt nicht das ganze Erscheinungsbild ab, die reale existierende Religionen und Religionsanstalten bieten. In der klassischen Zeit waren große Teile der Gesellschaft vom *cultus publicus* ausgeschlossen, weil sie vom Staatsgeschäft ausgeschlossen waren. Die Staatsreligion war die Feier der herrschenden Ordnung und sie wurde durchgeführt für die und von denen, deren Ordnung zu feiern war. Was aber war mit denen, die in dieser Ordnung die Rolle der Beherrschten spielten? In jeder Gesellschaft sind die Beherrschten die Mehrheit. Auch sie müssen ihren Platz in der Grundordnung kennen und akzeptieren. Deswegen spaltet sich die Religion, genauso wie die Gesellschaft gespalten ist: Religion, Staat der Herrschenden, Religion, Staat der Beherrschten. Der heute als fast obszön betrachtete, aber m. E. einzig immer noch zutreffende Terminus ist *Klassengesellschaft*. Aber die Klasse der Herrschenden ist keine homogene Größe, genauso wenig wie die Klasse der Beherrschten. Bei den Beherrschten gibt es eine sehr große Bandbreite in der Stellung im Herrschaftsgefüge der Gesellschaft. In der Antike waren die Herrschenden vorwiegend die großen und selbstständigen Grundbesitzer; es gab andere, die sich zu den Herrschenden rechnen konnten, große Kaufleute, Reeder, Kommandeure über Söldnertruppen, die ihre Dienste den Meistbietenden feilboten usw. Aber die Herrschenden sind eine verhältnismäßig überschaubare Gruppe, und ihre Interessen sind eher miteinander in Übereinstimmung zu bringen. Die Beherrschten waren eine sehr viel größere und unübersichtliche Gruppe. Zu den Beherrschten gehörte schon von vorneherein die Hälfte des Volkes, die Frauen. Aber die Frauen der Eliten hatten andere Interessen als die Frauen kleiner Besitzer. Hausklaven hatten eine ganz andere Position als Sklaven auf den Domänen der Großgrundbesitzer. Die freien Stadtbewohner Roms, die vorwiegend von staatlichen Transfers lebten, hatten oft eine schlechtere Position als die Hausklaven in den Häusern der Angesehenen. Viele lebten in einem bewussten oder unbewussten Unfrieden mit der Gesellschaft, aber die wenigsten konnten ihre Position verbessern. So bunt die verschiedenen Positionen waren, so bunt waren die Religionen des Volkes. Schicksalsglaube, Aberglaube, Zauberei, Mysterienkulte, die irgendein imaginäres Heil in diesem oder in einem anderen Leben vermittelten – all das setzte zwar beim Unfrieden mit der herrschenden Ordnung an, aber sie leisteten dennoch das, was Religion überhaupt zu leisten hatte: die Verinnerlichung der herrschenden Ordnung. Diese Verinnerlichung nimmt die Form der *Entlastung* an: Die Religion tröstet *phantastisch* (im doppelten Sinn des Wortes) über die Härten des Lebens hinweg.

Es gibt aber Momente, in denen die herrschende Ordnung selber in Frage gestellt wurde. Das Judentum entstand nach dem vollständigen Zusammenbruch der hebräischen Monarchie und der Zertrümmerung der ganzen Staatlichkeit. Es entwarf eine radikale Gegenordnung der strikten Egalität und der Freiheit der einzelnen Bauernfamilien. Diese Gegenordnung setzte zwar deutliche Akzente in der Ordnung der jüdischen Republik Jerusalems ab Mitte des 5. Jahrhunderts v. u. Z. Sie musste aber eine Utopie in der sich globalisierenden Welt der hellenistischen Geldökonomie bleiben, erst recht

im Römischen Reich. Die Gegenordnung wurde zum Gegenstand einer Gegenreligion – die Häufung der Vorsilbe *gegen-* ist hier nicht zufällig –, zu einer Vorstellung, die sich politisch nicht durchsetzen ließ. Der Messianismus (ein anderes Wort für das erste Christentum) lebte von der Hoffnung, das Römische Reich würde bald zusammenbrechen. Nachdem sich herausgestellt hatte, dass die große Zeit des Imperiums, das zweite Jahrhundert u. Z., noch bevorstand, entstand die religiöse Grundfigur der *Verdopplung des Lebens*. Die böse Weltordnung des Römischen Reich kann von den Menschen nicht zerstört werden. Sie müssen das Leben in der bösen Welt als Prüfung auffassen für das eigentliche Leben, das nach dem Tod beginnt. Und somit leistete auch die ideologische Aufhebung einer irdischen Gegenordnung in die Religion wieder das, was alle Religion leisten müssen: die Akzeptanz der herrschenden Ordnung. Das gilt auch für den Islam, ursprünglich eine Friedensordnung für die Welt der Handelsoasen auf der arabischen Halbinsel, die im Namen ihrer jeweiligen Götter in einen mörderischen Dauerkrieg aller gegen alle verwickelt waren. Dem setzt Mohammad den einen Gott gegenüber, dem alle Menschen ergeben sein müssen, so dass sie teilhaben an der einen Gemeinschaft aller Gläubigen, der *Umma*. Islam bedeutet die vollständige Hingabe für die Sache Gottes³, tatsächlich auch hier die *Verdopplung des Lebens*: Pflichterfüllung auf der Erde, Lebenserfüllung im Paradies. Der Islam war Staatsreligion aller islamischen Reiche. Der Islam lebt weniger aus dem Koran als aus den *Hadit Mohammad*, der Lebenspraxis (*Sunna*) des Propheten Mohammad. Sie wurde zur eigentlichen Quelle des Rechtes und der Ethik des Islam, zum eigentlichen Inhalt der Predigtaktivität, zum Eckpunkt der Verinnerlichung des Herrschaftssystems in den islamischen Ländern. Auch der Islam leistet die Akzeptanz der jeweils herrschenden Ordnung. Ich vermute, dass Ähnliches vom Buddhismus gesagt werden kann, der als Reaktion auf die Krise des erstarrten öffentlichen Lebens in den altindischen

3 *Islam* aus *Aslima*, das Wort *Salam*, Friede, leitet sich aus der gleichen Wurzel *salima* her

Adelsrepubliken und deren Einbindung in große Reiche verstanden werden kann (Ende des 6. Jahrhunderts v. u. Z.)⁴. Auch hier hielten sich die Sehnsucht nach einem völlig anderen Leben und die Akzeptanz der herrschenden Ordnung die Waage. Diese beiden Momente fasst Marx so zusammen:

„Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend.“ (MEW 1/378).

Cultus privatus

Die bürgerlichen Gesellschaft kennt keine Staatsreligion. Sicherlich gibt es in der Politik Ritualien und religiöse Reste. Bei der Vereidigung auf die Verfassung – ein an sich religiöser Akt – sagte die Bundeskanzlerin: So wahr mir Gott helfe. Bei ähnlichem Anlass sagte Gerhard Schröder: Ich schwöre es. Aber das sind Reste; es gibt keine Bischöfe, die den Eid abnehmen und den Kanzler segnen und mit Weihwasser besprenkeln. Dennoch kennt die bürgerliche Gesellschaft eine „letzte Instanz“: Sie ist die Unantastbarkeit des Privateigentums und das Streben nach Privateigentum. Deswegen müssen die Menschen als individuelle Träger von Privateigentum und somit als freie Einzelwesen (Individuen) gesehen werden. Sie sind Menschen nur insofern, als sie Privateigentümer sind, und wenn sie nichts anderes haben als ihre Arbeitskraft, die sie aber als marktfähiges Eigentum zu betrachten haben. Haben sie keine marktfähige Arbeitskraft, dann sind sie kaum noch Menschen, was man im Harz-IV-Mechanismus sehr gut beobachten kann. Die bürgerlichen Menschenrechte sind daher Privateigentümerrechte. Privateigentum und Streben nach Privateigentum sind der Hauptgegenstand bei der Verinnerlichung der Grundstruktur der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft; sie sind genauso unbedingt und absolut wie der Gott der klassischen Staatsreligion. Die Familie hat heute weit weniger als früher die Funktion eines primären Verinnerlichungsinstituts. Die Schule nimmt für die ständig wachsenden Unterschichten kaum noch Verinnerlichungsfunktionen wahr. Die institutionalisierte Religion erreicht diese Menschen schon lange nicht mehr. Den wichtigen ideologischen Apparat finden wir heute vor allem in den elektronischen Massenmedien. Freilich hat der Staat erhebliche Mühe, sie kontrolliert als seine ideologischen Apparate einzusetzen. Das Schäuble'sche BKA-Gesetz ist einer der vielen Versuche, hier Abhilfe zu schaffen; die Vereinigten Staaten sind da wesentlich weiter. Für die Unterschicht stehen keine ideologischen Apparate bereit; hier hilft fast nur noch die Strafjustiz: in den USA mehr als 2.4 Millionen Häftlinge, 75 % jung und männlich, davon wiederum 75 % schwarz oder Latinos. Integriert wird im Knast.

4 Der Buddhismus will für jeden einzelnen Menschen Erlösung von der Mühsal des irdischen Daseins; sie ist erreichbar durch eine Lebensführung strikt nach dem achtfachen Weg: rechte Ansicht, rechtes Denken, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Geben, rechtes Streben, rechte Wachsamkeit, rechte Sammlung. Über das, was „recht“ sei, gab und gibt es viele Meinungen, deswegen gab und gibt es viele Buddhisten. Der pluriforme Buddhismus kommt der westlichen Bourgeoisie entgegen, weil er als individualistische Heilsgestaltung aufgefasst werden kann. Deswegen gibt es in der Bildungsbourgeoisie immer wieder Buddhismuswelten.

Für die Mittelschichten erfüllen die klassischen Apparate nach wie vor ihre Funktion. Aber auch die Mittelschichten sind von der Desintegration bedroht. Deswegen schlägt heute das Pendel wieder zurück in die klassische Richtung. Familie wird wieder groß geschrieben, die Schulpolitik hat die Aufmerksamkeit der politischen Parteien und die Medien schenken den klassischen Kirchen etwas mehr Aufmerksamkeit als noch vor zehn Jahren. Dennoch traut man ihnen nicht ganz über den Weg. Der Staat führt den Ethikunterricht ein, damit die Schulen doch so etwas wie einen Verinnerlichungseffekt erbringen. Der Streit Religionsunterricht und/oder Ethikunterricht ist reichlich unsinnig. Beide haben das gleiche Ziel: brave Bürger und Bürgerinnen erzeugen. In beiden können einzelne Lehrer und Lehrerinnen etwas für ein kritisches Bewusstsein der Schülerinnen und Schüler tun; sie werden aber hüben und drüben Ausnahmeerscheinungen sein. Im Kampf *Reli/Ethik* muss man sich wahrlich nicht verschleißen.

Fundamentalismus

Noch ein letztes Wort zum Fundamentalismus. Alle großen Volksreligionen entstanden in vormodernen Gesellschaften. Soweit ich sehe, hat nur das Christentum versucht, seine „Große Erzählung“ an die Moderne anzupassen. Nicht nur das. Die Reformation hat das jenseitige Heil sozusagen „individualisiert“ und einen eminenten Beitrag zur Verinnerlichung der Grundordnung der bürgerlichen Gesellschaft beigetragen. Der Protestantismus ist ein modernes Phänomen, dem Katholizismus haftet immer noch die Sehnsucht nach der Vormoderne an. Noch viel deutlicher ist das im Islam. Erst recht hat sich der konservative und fundamentalistische Sektor im Islam die Re-Etablierung vormoderner Gesellschaftselemente – etwa die *Scharia* – zum Ziel gemacht. Die Ablehnung der Moderne ist nicht nur der Versuch verborbener Kleriker, das verlorene Terrain zurückzugewinnen; das ist sicherlich ein Moment, erst recht bei den Mullahs im Iran. Aber er ist auch eine Form des Protestes gegen die herrschende Weltordnung. Die iranische Revolution war auch die Kampfansage an Modernisierungspolitik des Schahregimes gewesen, die immer größere Gruppen der iranischen Bevölkerung ins soziale Abseits schob. Bei uns nimmt der Fundamentalismus die Form der Ablehnung der Integrationsversuche des herrschenden Systems an. Auch das hat zwei Seiten: verbiesterte Ablehnung neuer Möglichkeiten, vor allem für die Frauen, aber auch Protest gegen die faktische Ausgliederung, die das System notwendig vornimmt. Einige setzen der sozialen Ausgliederung eine die Ablehnung sichtbar machende traditionalistische Identität entgegen. Das geschieht vielfach nur halb-bewusst. Fundamentalismus ist aber ein bewusster Vorgang. Ich vermute, dass der christliche Fundamentalismus genauso wenig wie der islamische ein Unterschichtphänomen darstellt. Eher scheint es ein Phänomen der Menschen zu sein, die nicht in Elend leben, aber dieses Elend ständig vor Augen haben und reale Gründe aufweisen, sich vor dem Absturz ins Elend zu fürchten; genau bei diesen Schichten hat der christliche Fundamentalismus in südamerikanischen Städten (die Pfingstler) bedeutenden Zulauf zu verzeichnen. Die Erosion der Mittelgruppen, die die ILO schon Mitte der 90er Jahre dokumentiert hatte und die bereits Mitte der 80er Jahre begann, mag einer der Gründe dafür sein, dass Religion in unteren Mittelschichten nicht mehr so verpönt

war wie zwanzig Jahre davor. Aber auch im Bildungsbürgertum zeigen sich Tendenzen der Würdigung gewisser Religiosität. Genau dieses Milieu leidet zunehmend unter Abstiegssorgen und ist in gnadenlosen Konkurrenzkämpfen – einem richtigen Krieg aller gegen alle – um würdige und eine gewisse Sicherheit verheißende Arbeitsplätze verwickelt. Die Religion gibt vor, die wahre Nahrung für die Sehnsucht nach einer Geborgenheit jenseits von dieser Welt und ihren Grausamkeiten zu sein: *Jesus liebt dich, du bist nie allein!*

Fazit

Ich bin kein religiöser Mensch, aber ich versuche die Menschen zu verstehen, die die *Entlastungsfunktion* der Religion nutzen. Linke haben wenig Grund, solche Menschen zu verachten, solange sie keine überzeugende innerweltliche Alternative haben und keine überzeugende Strategie anbieten, diese Alternative zu realisieren, was nicht bedeutet, die heute modischen Spiritualitätsapostel unwidersprochen zu lassen.

Raúl Fonet-Betancourt

Die lateinamerikanische Theologie und Philosophie der Befreiung. Ihr Beitrag zur Entwicklung einer befreienden Kultur heute aus interkultureller Perspektive

Vorbemerkung

In einer seiner Aufzeichnungen aus dem Jahre 1951 schrieb Elias Canetti über die Philosophen folgenden Satz: „Was mich an den Philosophen am meisten abstößt, ist der *Entleerungsprozess* ihres Denkens. Je häufiger und geschickter sie ihre Grundworte anwenden, um so weniger bleibt von der Welt um sie übrig. Sie sind wie Barbaren in einem hohen geräumigen Haus voll von wunderbaren Werken. Sie stehen in Hemdsärmeln da und werfen methodisch und unbeirrbar alles zum Fenster hinaus, Sessel, Bilder, Teller, Tiere, Kinder, bis nichts übrig ist als ganz leere Räume. Manchmal kommen zuletzt die Türen und Fenster nachgeflogen. Das nackte Haus bleibt stehen. Sie bilden sich ein, dass es um die Verwüstungen *besser* steht.“⁵

Das ist ein hartes Urteil! Und mancher Philosoph wird wohl darin nichts weiter als die unfundierte Übertreibung eines „Literaten“ sehen wollen. Ich meine aber, dass – so vernichtend und pauschal sich Canettis Urteil auch anhört – er doch zumindest in der Tendenz seiner Feststellung vollkommen Recht hat. Die Geschichte der europäischen akademischen Philosophie, der Philosophie also, die Immanuel Kant „Schulphilosophie“ nannte⁶, ist doch voll von Beispielen, die Canettis Urteil rechtfertigen. Denn, so darf ich hier rhetorisch fragen, was sind sonst zum Beispiel viele der berühmten idealistischen Denk- und Lehrgebäude, die wir alle eben aus der tradierten Philosophiegeschichte kennen, wenn nicht „Beweisstücke“ für den von Canetti monierten „Entleerungsprozess“?

Diese Frage soll uns hier aber nicht weiter beschäftigen.

Dass ich mit dem Zitat von Canetti angefangen habe, hat eigentlich seinen Grund darin, dass sich im Zusammenhang des Themas dieses Beitrags sein Urteil über die Philosophen sich sozusagen als „Gegenfolie“ anbietet, um durch den Kontrast die Konturen des Profils des Philosophie- und Theologietypus, um den es hier geht, noch schärfer ans Licht bringen zu können.

In der Tat, denn die lateinamerikanische Philosophie und Theologie der Befreiung stehen für eine Denkart, deren Charakteristik gerade vor dem Hintergrund des Gegen-

5 Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942 - 1972*, Frankfurt /M. 1994, S. 141.

6 Vgl. Immanuel Kant, *Logik*, in: *Werke in zwölf Bänden*, Bd. VI/2, Frankfurt /M. 1968, S. 444 ff.

satzes zur philosophischen Denkart der „Entleerung“ insofern prägnant zur Erscheinung kommt, als sie ein Denken aus der Welt und für die Welt historischer Menschen darstellt. Es geht also hier um eine Philosophie und um eine Theologie, die die konkrete Welt der Menschen weder entleeren noch missachten, weil sie keine eigene, abstrakte Welt reiner Begriffe konstruieren, sondern im Gegenteil von der Einsicht in die Notwendigkeit ausgehen, ihre Denktätigkeit zu verweltlichen, genauer gesagt, Philosophie und Theologie so zu praktizieren, dass sie ein Teil der historischen Prozesse werden, durch die Menschen versuchen, Verantwortung für die Gestaltung ihrer konkreten Lebenswelt zu übernehmen, und zwar in befreiender Absicht. Denn - wie der Eigenname, mit dem man diese Art von Philosophie und Theologie aus Lateinamerika kennt, bereits besagt – es geht wohl um eine Denkart, für die Weltwerdung prinzipiell einen Auftrag der Befreiung bedeutet. Mit anderen Worten, es geht um kontextuelle Philosophie und Theologie, die die Kontextualisierung ihrer Tätigkeit zugleich als Mitarbeit an der Befreiung von Menschen und Welt aus den etablierten Machtstrukturen des hegemonialen Systems deshalb auffassen, weil sie ihre Weltwerdung vorrangig aus den Lebenskontexten der Armen und Unterdrückten und aus der Zusammenarbeit mit ihnen heraus praktizieren. Kurz gesagt, Kontextualisierung als konkrete Form der Weltwerdung von Philosophie und Theologie bedeutet hier grundsätzlich Option für die Armen und deren Befreiung. Das soll später durch die Darstellung verdeutlicht werden. Für den Augenblick mögen diese vorwegnehmenden Hinweise genügen. Im Rahmen der Vorbemerkung sollen sie lediglich der Verdeutlichung meiner Eingangsthese bei diesem Beitrag dienen, der These nämlich, dass die lateinamerikanische Philosophie und Theologie der Befreiung ein Korrektiv zu dem von Canetti monierten Philosophietypus, dessen Entwicklung ja einen „Entleerungsprozeß“ der Welt impliziert, repräsentiert.

Lateinamerikanische Philosophie und Theologie der Befreiung verstehen sich also nicht als Denksysteme, die die Welt entwirklichen, sondern als Formen einer Weltweisheit, der es eben darum geht, Welt und Leben zu *verwirklichen*. In diesem Zusammenhang muss zudem der bereits angedeutete inhaltliche Hinweis der Option für die Armen gesehen werden. Denn damit ist zugleich gesagt, dass die Aufgabe, Welt zu verwirklichen, in erster Linie dies bedeutet: die historisch gegebene, durch zunehmende Machtasymmetrien unter anderem in den Bereichen der Politik, der Kulturpartizipation, der Produktion und Vermittlung von Wissenschaft und nicht zuletzt eben im Bereich der Verteilung vom Reichtum und materiellen Gütern zerrissene Welt von Grund auf neu zu gestalten, und zwar vom Standpunkt der Opfer der bisherigen hegemonialen Geschichte aus. Bei der Aufgabe, Welt und Leben zu *verwirklichen*, ist dementsprechend der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung die Forderung „Befreie die Opfer“ ein ethischer Imperativ. Nicht vor anderen theoretischen Systemen, sondern vor den Opfern der Geschichte sollen ja Philosophie und Theologie – und nicht nur in Lateinamerika! – bestehen können.

Mit diesen Hinweisen berühre ich zweifellos Kernpunkte der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung. Sie sind Hinweise auf den Leitfaden in ihrer Entwicklung, einen Leitfaden allerdings, der – wie die Entwicklung ihrer 40-jährigen

Geschichte zeigt – eine recht differenzierte Vielfalt von Ansätzen und Perspektiven ermöglicht hat. Deshalb erscheint es heute vielen sogar berechtigt, von den lateinamerikanischen Philosophien und Theologien der Befreiung⁷, also im Plural, zu reden. Ich mache hier darauf aufmerksam, weil ich heute auf diese Differenzierung nicht eingehen kann. Für die Intention des vorliegenden Beitrags ist dies auch nicht nötig. Es genügt, wenn wir auf den Leitfaden (Denken aus der Welt und für die Welt – Befreiung – Option für die Armen) achten. Denn das ist die Grundlage für ihren „Beitrag zur Entwicklung einer befreienden Kultur heute.“

Und eben darum soll es in diesem Beitrag gehen. Meine Darlegungen zum Thema, die – wie ich ausdrücklich betonen möchte – vor allem als Diskussionsthesen für eine mögliche Debatte verstanden werden sollen, werde ich in den folgenden drei Schritten strukturieren:

1. Zur Geschichte der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung.
2. Zur Denkstruktur und Aufgabenpriorität der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung. Und
3. Der Beitrag zu einer befreienden Kultur heute.

Dies wäre also die Struktur des Beitrags. Ich komme nun zum 1. Punkt

Zur Geschichte der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung

Wie aus den Hinweisen in der Vorbemerkung bereits hervor geht, gehe ich von dem Verständnis aus, dass die lateinamerikanische Theologie und Philosophie der Befreiung für eine Denkentwicklung stehen, bei der es sich um die Entwicklung einer Denkart handelt, die auf Lebenssituationen und Weltkontexte bezogen ist und die deshalb als eine kontextuelle Denkart bezeichnet wird.

Dieses Verständnis betone ich hier deshalb, weil für die Betrachtung bzw. Rekonstruktion der Genese der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung dies die Folge hat, dass am Anfang der Entwicklung weniger eine weltlose Idee oder der geniale „Einfall“ eines einsamen Denkers als vielmehr die Sorge um Menschen und Welt steht; und im Kontext Lateinamerikas will das konkret besagen: Am Anfang steht die Frage nach der Verantwortung von Theologie und Philosophie vor der Situation der Armut, der Unterdrückung und der Rechtlosigkeit, in der sich Millionen Menschen befinden. Kann diese Situation zum theologischen und philosophischen Ort werden? Noch schärfer gefragt: Muss dieser historische Kontext einer Welt, in der die Aussicht auf ein würdiges, „gutes“ Leben für Millionen von Menschen kaum besteht, nicht doch

7 Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 Bde, Frankfurt/M. 1997.

zum eigentlichen „Ort“ der Theologie und Philosophie werden, damit sie „wahrhaftig“ von und in dieser Welt reden können?

Dieser kontextuelle Charakter bedeutet aber weiter, dass der Anfang – wenn man überhaupt so sprechen darf – der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung ein Anfang ist, der seinen „Ort“, d. h. den Boden, auf dem er wachsen kann, nicht (allein) in der sogenannten Fachgeschichte dieser beiden Disziplinen hat. Die Genese verweist nämlich auf einen breiteren, realen „Ort“, den ich hier zusammenfassend die Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas in den 60er und 70er Jahren des vergangenen 20. Jahrhunderts nennen möchte.

Will man also den Anfang der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung in den Blick bekommen, so hat man aus dieser Sicht auf verschiedene Faktoren dieser Geschichte – zu der natürlich auch die sogenannte Kirchengeschichte gehört – und deren Interaktion zu achten. Ich kann hier nicht alle Faktoren erwähnen. Deshalb muss ich mich auf die Benennung jener Faktoren beschränken, die mir besonders wichtig für die Erklärung der Entstehung der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung erscheinen, und zwar aus den folgenden drei Bereichen:

Politik:

- Die kubanische Revolution von 1959 und ihr Einfluss auf das historische lateinamerikanische Selbstverständnis. Von besonderer Bedeutung dabei ist im vorliegenden Zusammenhang die Tatsache, dass für die Interpretation der lateinamerikanischen Geschichte die kubanische Revolution eine Art Paradigmenwechsel insofern bedeutet, als sie den Ausgangspunkt für die Überwindung der traditionellen Erklärung der Unterentwicklungssituation, die diese als eine „natürliche“ Phase auf dem Weg zur Entwicklung gesehen hat, durch die dialektische Betrachtung der Unterentwicklung als Ergebnis kolonialer Herrschaft bildet. Die Situation der Unterentwicklung muss also – so die neue Erkenntnis – im Horizont eines Projekts der Befreiung gesehen werden.
- Die Entstehung neuer sozialer Bewegungen, die auf die effektive Veränderung der sozialen und politischen Strukturen der bestehenden Gesellschaftsordnung vom Standpunkt der realen Bedürfnisse marginalisierter Gruppen her drängen und somit die Perspektive der Befreiung der Unterdrückten zum Horizont politischen Handelns machen. Exemplarisch hierfür sind u. a. die Frauenorganisationen und die Bewegungen der indianischen und afroamerikanischen Bevölkerungsgruppen.

Wissenschaft und Kultur

- Entwicklung der neuen, kritischen lateinamerikanischen Sozialwissenschaft, die unter anderem die weltbekannte „Dependenztheorie“ herausarbeitet. Damit wird eine sozialwissenschaftliche Erklärung – nur dieser Aspekt soll hier hervorgehoben

werden – vorgelegt, die auf der Linie der durch die kubanische Revolution ermöglichten Erkenntnis über die Situation der Unterentwicklung in den Ländern Lateinamerikas das traditionelle Begriffspaar „Unterentwicklung – Entwicklung“ durch den dialektischen Gegensatz „Abhängigkeit – Befreiung“ ersetzt.

- Die Debatte um die soziale Funktion bzw. um die Authentizität der Philosophie in Lateinamerika, in deren Rahmen ein Programm für die Kontextualisierung der philosophischen Arbeit in Lateinamerika herausgearbeitet wird. Das bedeutet: Philosophie soll sich der Situation der Unterentwicklung stellen, ihre sozial-politische Verantwortung übernehmen und eben diese Kontextualisierung als Bedingung für ihre Transformation im Sinne einer Philosophie der Befreiung im Kontext von Armut und Unterdrückung wahrnehmen.
- Die Entwicklung einer neuen pädagogischen Konzeption, die in den Mittelpunkt des Erziehungsprozesses die Entfaltung eines kritischen Bewusstseins im Menschen rückt. Ich denke dabei an Paulo Freire mit seiner Pädagogik der Befreiung und seinem zentralen Begriff der Bewusstwerdung.
- Die Entstehung einer kritischen lateinamerikanischen Kulturphilosophie und Kulturtheorie, die der Mehrsprachigkeit bzw. der kulturellen Vielfalt Lateinamerikas Rechnung tragen wollen und die daher die hegemonialen sogenannten „nationalen“ Kulturen als Kulturen der Herrschaft und der Fremdbestimmung – durch ihre dominante Orientierung an westlichen Zivilisationsmustern – anklagen.
- Die Erneuerung des Marxismus, die – wie im vorliegenden Zusammenhang betont werden darf – eine wichtige Bedingung dafür ist, dass in Lateinamerika marxistische Theorie und christlicher Glaube in ein produktives Gespräch treten können.

Kirche

- Die kreative Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, wobei die konziliare Forderung, die Kirche in eine Kirche der Armen zu verwandeln, als Leitfaden der neuen Entwicklung zu betrachten ist.
- Die Entwicklung eines neuen Verständnisses der Beziehung zwischen Glauben und Politik.
- Die Rekontextualisierung der Methode der „Katholischen Aktion“. Die berühmten drei Schritte „Sehen-Urteilen-Handeln“ der Methode der „Katholischen Aktion“ werden nämlich in Lateinamerika neu interpretiert und im Sinne einer umfassenden interaktiven Dynamik zwischen sozialwissenschaftlicher Analyse, hermeneutischer Interpretation und politischer Aktion transformiert.
- Gründung der Bewegung „Christen für den Sozialismus“, die neue Horizonte für die Kooperation zwischen Marxismus und Christentum eröffnet.

- Die II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM) in Medellín, Kolumbien, 1968, die als die eigentliche Geburtsstunde der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gilt, da hier die katholische Kirche Lateinamerikas die Option für die Armen zum Hauptkriterium ihrer Arbeit erhebt und somit den Willen bezeugt, sich in eine befreiende Kirche zu verwandeln.

Wie – so darf ich annehmen – die Hinweise auf diese Faktoren verdeutlichen⁸, muss die Entwicklung der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung aus einer doppelten Perspektive gesehen werden. Denn ihre Entfaltung verdankt sie einerseits der engagierten Beteiligung der Christinnen und Christen an konkreten Befreiungsprozessen, wobei den christlichen Basisgemeinden eine besondere Rolle zukommt. Sie werden zur sichtbaren Gestalt einer neuen Kirche und einer neuen Gesellschaft, in der das Volk Subjekt der eigenen Geschichte wird. Aus dieser Sicht ist also die Entwicklungsgeschichte der Theologie und Philosophie der Befreiung in Lateinamerika eng mit der Praxis der Armen verbunden. Mehr noch, sie sind selbst ein Ausdruck der Befreiungspraxis des Volkes und entwickeln sich deshalb als die Theologie und die Philosophie, die das arme Volk auf seinem Weg der Befreiung artikuliert.

Die Entwicklung dieser Theologie und Philosophie des Volkes ist aber zugleich Bedingung für eine andere, die – wenn man so will – eher auf einer akademischen Ebene verläuft.

Andererseits kann man also von der Entwicklung einer „professionellen“ Theologie und Philosophie der Befreiung sprechen, die als das „Werk“ berühmter Namen wie Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone, Jon Sobrino oder Leopoldo Zea angesehen werden. Diese Entwicklung steht zweifellos für eine „berufsmäßige“ methodologische, hermeneutische und erkenntnistheoretische Transformation von Theologie und Philosophie in Lateinamerika. Die Rekonstruktion der Geschichte der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung müsste also diesen beiden Momenten ihrer Entwicklung Rechnung tragen, und zwar in ihren jeweiligen Differenzierungen, da sowohl auf der popularen als auf der professionellen Ebene ihre Entwicklung keine lineare, sondern eine vielschichtige und komplexe Geschichte darstellt. Es ist die Geschichte von der Vielfalt der Ansätze und Perspektiven, auf die ich bereits hingewiesen habe, um allerdings gleich zu sagen, dass ich in diesem Vortrag nicht darauf eingehen kann.

Ich sagte auch schon, dass es mir hier auf den Leitfaden der Entwicklung ankommt. Und ich darf nun hinzufügen, dass der oben genannte Leitfaden für beide von mir unterschiedenen Momente in der Entwicklungsgeschichte der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung gilt. Ob populär oder professionell, der Leitfaden ist derselbe. Deshalb möchte ich klarstellen, dass die von mir vorgenommene Unterscheidung der – um es so auszudrücken – zwei „Gesichter“ der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung nicht so verstanden werden soll als

⁸ Für eine eingehendere Darstellung vgl. Raúl Fornet-Betancourt, *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt/M. 1988.

ob es sich um zwei Entwicklungen handeln würde, die parallel verlaufen und zu zwei autonomen, von einander getrennten Formen führen würden. Es geht im Gegenteil um Entwicklungen innerhalb einer einzigen Geschichte, denn sie speisen sich beide von der Zusammenwirkung und Interaktion untereinander. Zudem tragen sie zu einer gemeinsamen Transformation der Theologie und Philosophie in Lateinamerika bei, die sich in einer neuen theologischen und philosophischen Denk- und Handlungsweise verdichtet und die das Zusammenspiel und die Konvergenz beider Entwicklungsmomente exemplarisch dokumentiert. Das ist aber der zweite Punkt meines Beitrags.

Zur Denkstruktur und Aufgabenpriorität der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung

Wie angedeutet, soll nun der „Charakter“ der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung anhand der Darstellung einiger ihnen beiden gemeinsamer Grundeinsichten exemplarisch verdeutlicht werden. Es geht, anders gesagt, um die Verdeutlichung der Linie, die ich den Leitfaden der Entwicklung beider genannt habe. Damit soll auch der Hintergrund für den dritten Punkt des Vortrags erläutert werden.

Zusammenfassend lassen sich die zentralen Elemente, die der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung ihren spezifischen „Charakter“ geben, folgendermaßen darstellen:

- Primat der befreienden Erfahrung in den christlichen Gemeinschaften bzw. in den sozialen Volksbewegungen. Das bedeutet: Leben und Erfahrung kontextuell handelnder Menschen gehen der Theologie und der Philosophie voraus. Daher:
- Neubestimmung der theologischen und philosophischen Reflexion im Sinne eines kontextuellen Denkprozesses, an dessen Anfang weder die platonisch-aristotelische „Verwunderung“ noch der kartesianische „Zweifel“, sondern die Erfahrung der Betroffenheit durch die Lebenssituation der Armen steht. Daraus folgt:
- Qualifizierung des Kontextes „Armut“ als Ort, in dem und von dem aus Theologie und Philosophie ihren Beitrag zu einer neuen Hermeneutik der historischen Welt zu leisten haben. Mitimpliziert ist dabei die Überzeugung, dass Philosophie und Theologie ein „zweiter Akt“ zu sein haben, wie Gustavo Gutiérrez von Anfang an betont hat.⁹ Deshalb gilt weiter:
- Entprofessionalisierung der Theologie und Philosophie bzw. Relativierung des Gewichts der berufsmäßigen „Fachvertreter“ als einzige Subjekte von Theologie und Philosophie. Positiver gesagt: Anerkennung der Armen in ihrer Lehrautorität als gleichberechtigte Subjekte theologischer und philosophischer Reflexion.

9 Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima 1971, S. 28.

- Neubestimmung der sozialen Funktion von Theologie und Philosophie im Leben des Menschen, und zwar als Reflexionsmomente, die dazu beitragen, im Kampf der Armen um Anerkennung und Befreiung die prophetische bzw. kritische Dimension lebendig zu halten.
- Reorganisierung der sogenannten „Lehrinhalte“ der Theologie und Philosophie, ausgehend von den marginalisierten Traditionen der Armen und mit dem Ziel, Theologie und Philosophie in den Dienst der Aufgabe, eine solidarische Gesellschaft zu schaffen, zu stellen.

Aus den soeben genannten Aspekten kann man bereits die Aufgabenpriorität, die aus der Denkstruktur der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung resultiert, klar erkennen. Dennoch sei mir zur Abrundung dieses Abschnittes erlaubt, zumindest die im vorliegenden Zusammenhang wichtigen Aufgaben ausdrücklich kurz zu nennen. Aus meiner Sicht sind es:

- Mitarbeit an der Entwicklung einer neuen theologischen und philosophischen Sensibilität, und zwar am Leitfaden der Erfahrung der Befreiung der Armen.
- Mitarbeit an der Durchsetzung der Einsicht, dass am Anfang befreiender Erkenntnis eine ethische Erfahrung bzw. eine ethische Positionierung steht, nämlich jene, die auf den Schrei der „Verdammten dieser Erde“¹⁰ antwortet.
- Mitarbeit an der Umorientierung theologischer und philosophischer Rationalität, damit diese aufhört, Ort und Hort einer „vergeistigten“, entwirklichenden Erkenntnis zu sein, die die Begriffe hypostasiert und sich von der Welt der Menschen verabschiedet und anfängt, sich als den Prozess zu verstehen, wodurch Erkenntnis immer schon ein Ereignis aus der Welt und für die Welt der Menschen ist.¹¹
- Mitarbeit an der Entprivatisierung wissenschaftlicher Erkenntnis, sowohl auf der Ebene der Produktion als auch auf der Ebene der Vermittlung. Und dies bedeutet auch Entprivatisierung der „Träger“ von Wissen, seien sie einzelne Personen oder Institutionen. Daher aber auch:
- Mitarbeit an der Entprivatisierung des Interesses der Erkenntnis, indem das soziale Anliegen der befreienden Praxis der Armen als die gemeinschaftliche Dimension anerkannt wird, die den Horizont freilegt, vor dem diese Fragen, von deren Antwort eben die Entscheidung über das erkenntnisleitende Interesse abhängt, eine neue Antwort bekommen können. Gemeint sind diese Fragen: Was wollen wir als Gesellschaft wissen? Was sollten wir als Gesellschaft wirklich wissen? Wofür wollen wir das, was wir als Gesellschaft wissen sollten, wissen? Und:

10 Vgl. Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris 1961.

11 In dieser Tradition stehen in Europa u. a. die Popularphilosophen und Marx.

Was sollten wir als Menschheit nicht vergessen, wenn wir weiterhin am Programm der „Humanitas“ festhalten wollen.¹² Schließlich:

- Mitarbeit an einer neuen Wissenskultur, die Wissen nicht nur demokratisiert, sondern auch pluralisiert, damit die Anerkennung des Anderen auch eine Anerkennung seiner epistemischen Welt bedeutet und die Menschheit somit auf eine plurale Zukunft hoffen dürfe.

Diese Hinweise mögen hier genügen, um die These zu erhärten, dass die Denkstruktur und die damit eng verbundenen Prioritäten der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung eine Transformation der wissenschaftlichen Kultur in Lateinamerika in Gang gesetzt haben, die weit über die Grenzen der „Fachbereiche“ dieser beiden Disziplinen geht, weil sie doch eine Transformation im Tiefenbereich der Haltungen und Motive, aus denen heraus „Wissenschaft“ betrieben wird, bedeutet.

Dieser Aspekt soll nun verdeutlicht werden, indem die Bedeutung der angesprochenen Transformation wissenschaftlicher Kultur in Lateinamerika eben als Beitrag zu einer Kultur der Befreiung expliziert wird. Ich darf also zum dritten Punkt kommen.

Der Beitrag zu einer befreienden Kultur heute

Vor dem skizzierten Hintergrund des bisher Gesagten zur Geschichte und zum „Charakter“ der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung – aber auch wie ihre Rezeptionsgeschichte in anderen Kontinenten zeigt, worauf hier leider nicht eingegangen werden kann¹³– wird die Bedeutung des Untertitels des heutigen Vortrags ersichtlich. Ihre Entwicklung und Wirkung machen nämlich deutlich, dass sie in erster Linie – ohne damit selbstverständlich andere Verdienste schmälern zu wollen – einen Beitrag zur Forderung einer befreienden, humanen Kultur unter den heutigen historischen Bedingungen bedeuten. Mehr noch, ihre kulturgeschichtliche Relevanz liegt gerade darin, dass sie selber ein Teil der geforderten befreienden Kultur sind. Diese Ansicht soll im Folgenden näher erläutert werden.

Zunächst möchte ich auf einen allgemeinen Aspekt im Beitrag der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung zur Entwicklung einer befreienden Kultur heute hinweisen. Ich meine die Betonung der Einsicht, dass die Arbeit an einer Kultur der Befreiung heute bei der Befreiung der Kultur anzusetzen hat.

Es ist in der Tat ein Verdienst lateinamerikanischer Theologie und Philosophie der Befreiung den Horizont für eine Kulturkritik eröffnet zu haben, da ihre erste Aufgabe gerade darin sieht, die kulturelle Dimension menschlichen Lebens aus der Herrschaft

12 Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, „Zur philosophischen Kritik der Globalisierung“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*, Frankfurt/M 2000, S. 55 - 80.

13 Vgl. u. a. Nyeme Tese, „Zur Rezeption der Befreiungstheologie in Afrika“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 1, Mainz 1997, S. 147-157; und Felix Wilfred, „Asien und die Befreiungstheologie“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *ebenda* S. 158 - 176.

der durch den Kapitalismus globalisierten Zivilisation des Geldes, des Konsums und des Marktes zu befreien. Der Beitrag zu einer befreienden Kultur ist zunächst in diesem Sinne ein Betrag zur Befreiung der Kultur von der kapitalistischen Dynamik, die Kultur instrumentalisiert und degradiert.

Zur Kulturkritik, die sich zugleich konstruktiv als Beitrag zu einer befreienden Kultur heute versteht, gehört somit nach Ansicht der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung die Kapitalismuskritik und insbesondere die Kritik an dessen „Unkultur“ der Verflachung der Öffentlichkeit zu einem Ort kontrollierter „Informationen“, der Ideologie bzw. Legende der „Erfolgsgeschichte“ und – vielleicht vor allem – der Forderung des idolatrischen Menschentypus, der ja notwendig ist, damit die „Marktidolatrie“ überhaupt funktionieren kann.¹⁴

Ein weiterer Aspekt des Beitrags der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung ist die radikale Kritik am Eurozentrismus als Kulturparadigma zur Nivellierung der kulturellen Entwicklung der Menschheit. Dieser Aspekt muss allerdings in enger Verbindung zum vorherigen Moment gesehen werden. Denn die Pointe der lateinamerikanischen befreiungstheologischen und befreiungsphilosophischen Eurozentrismuskritik besteht nämlich darin, dass sie den Eurozentrismus als Bestandteil des politischen Programms des Kapitalismus aufdeckt. Der Eurozentrismus – so die Kernaussage der Kritik – ist doch mehr als die bloße Erscheinung eines politisch unschuldigen europäischen Ethnozentrismus, dessen „Übergriffe“ von den kontextuellen Begrenztheiten her, die jedem Ethnozentrismus eigen sind, zu erklären wären, und zwar eben deshalb, weil der Eurozentrismus als die Ideologie fungiert, die der Kapitalismus braucht, um die kapitalistische Entwicklung als eine geschichtsphilosophische Notwendigkeit für die gesamte Menschheit darstellen zu können.¹⁵ Positiv gewendet, bedeutet dies die Befreiung der kulturellen Entwicklung der Menschheit aus dem uniformierenden „Kulturbetrieb“ des Kapitalismus.¹⁶ Aber gerade daraus ergibt sich ein anderer Aspekt, den ich hier ebenfalls betonen möchte.

Ich meine den Beitrag der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung zur Artikulation einer alternativen Kultur der Vielfalt der Kulturen. Eine befreiende Kultur heute (d. h. unter den Bedingungen der weltweiten Verbreitung des real existierenden Kapitalismus) müsste also in erster Linie eine Kultur sein, die sich als konkrete Antwort auf die homogenisierende neoliberale Globalisierung versteht und sich als die Kultur der anderen Welt, die möglich ist – wie die Sozialforen von Porto Alegre es ausdrücken –, artikuliert. In diesem Sinne ist sie eine Kultur, die das Recht der Menschheit auf Vielfalt bejaht, Anerkennung und Dialog zwischen den Kulturen fördert und aus den dadurch erwachsenen Prozessen interkultureller Kommunikation die Grundlage für ein gerechtes Zusammenleben formt. Mit einem Wort, Interkulturalität und Interreligiosität müssten Grundelemente einer befreienden Kultur heute sein.

14 Vgl. u. a. Hugo Assmann / Franz J. Hinkelammert, *A idolatria do mercado*, São Paulo 1989.

15 Vgl. Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid 1992; und Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Mexiko 1989.

16 Hier ist natürlich an die Kulturkritik der älteren Frankfurter Schule zu erinnern.

Freilich könnte man noch weitere Aspekte, wie zum Beispiel den Beitrag zur Begründung einer „Zivilisation der Armut“¹⁷ als Zielrichtung einer universalen befreienden Entwicklung der Menschheit oder den etwas punktuelleren Beitrag zur Entwicklung einer alternativen nicht androzentrischen Wissenschaftskultur¹⁸, hervorheben, um die Bedeutung der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung zusätzlich zu betonen. Ich darf aber annehmen, dass die angeführten Momente genügen, um zumindest ersichtlich zu machen, dass schon heute – wie ich am Anfang dieses Abschnittes sagte – die lateinamerikanische Theologie und Philosophie der Befreiung ein Teil befreiender Kultur sind.

Für mich bedeutet dies jedoch, dass sie uns mit einer konkreten kulturellen Alternative konfrontieren, und zwar mit einer, vor der wir uns über unseren „Ort“ in der Welt von heute entscheiden müssen.

17 Vgl. u.a. Ignacio Ellacuría, „Utopía y profetismo“, in: Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino (Hrsg.), *Mysterium Liberationes*, Bd. 1, Madrid 1980, S. 393 - 442; und Antonio González, „Philosophische Grundlagen einer Zivilisation der Armut“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt/M 1998, S. 265 - 275.

18 Vgl. Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José 1992.

Enrique Dussel

Die theologischen Metaphern bei Karl Marx¹⁹

I. Einleitung

Mit Freude habe ich die Einladung angenommen, an dieser Publikation über den Dialog zwischen Christen und Marxisten mitzuwirken. Doch die Formulierung der Themenstellung kann sich als irreführend erweisen. Ein Dialog erfordert zwei Bezugspunkte: ein Moment A in Bezug auf ein anderes Moment B. Der Dialog entfaltet sich dann zwischen A und B. Doch wenn A zugleich B ist, das heißt, wenn es sich um ein und dasselbe Subjekt, dieselbe Person, handelt: Wie kann man dann mit sich selbst einen Dialog führen? Wenn ein Christ zugleich Marxist, oder umgekehrt, ist, und zwar so engagiert und bewusst, wie es der Bedeutung dieser Bezeichnungen entspricht, kann es dann wirklich einen Dialog in echtem Sinne geben? In Lateinamerika sind seit mehreren Jahrzehnten (zumindest seit der Zeit nach 1968) viele Intellektuelle oder politisch Engagierte Christen und Marxisten gleichermaßen. Dies verdeutlichte die Aufschrift auf dem großen Plakat auf dem Platz der Revolution in Managua (Nicaragua) anlässlich des Besuches von Papst Johannes Paul II. in den 1980er Jahren: „Zwischen Christentum und Revolution gibt es keinen Widerspruch“.

Die Fragestellung ist in der Tat tiefgehender und schöpferischer. Ernst Bloch hat es sehr schön zum Ausdruck gebracht: „Nur ein guter Christ kann ein guter Atheist sein.“ Ich möchte einen ähnlichen Versuch wagen und es so sagen: „Nur ein guter Christ kann die theologischen Themen bei Marx entdecken.“ Und das ist für die Christen und die Marxisten gleichermaßen sehr wichtig. Ich bin davon überzeugt, dass sich im 21. Jahrhundert in der Geschichte des Christentums etwas Ähnliches zutragen wird wie in dessen ersten Jahrhunderten. Anfangs hielten die christlichen Denker Platon nicht nur für einen heidnischen, sondern fast schon für einen dämonischen Philosophen. Doch seit dem dritten Jahrhundert haben sie ihn sich als den Denker zu eigen gemacht, der den christlichen Theologien fast ein Jahrtausend lang – bis zur Wiederentdeckung des Aristoteles im 13. Jahrhundert – die Methodologie an die Hand gab. Marx wurde von den Christen als ein antichristlicher Kritiker abgestempelt und vor kurzer Zeit als ein Theoretiker entdeckt, an dem man nicht vorbeikommt, wenn man die kritisch-messianische Dimension des Christentums wiederbeleben will. Marx selbst war mit Sicherheit ein bedeutender Teil dieser messianischen Tradition. Dies ist für den Marxismus sehr wichtig, denn auf diese Weise wird er die säkularistische Einstellung überwinden, die ihn daran hindert, die „religiöse Vorstellungswelt“ der Völker zu verstehen. Diese ist die letzte kulturelle Instanz dieser Vorstellungswelt insgesamt. Anstatt sie zu leugnen, sollte man sie vielmehr für die Sache der Befreiung in Dienst nehmen. Für die Völker des Südens in der postkolonialen Ära ist dies eine zentrale

19 Die deutsche Fassung des spanischen Originals wurde leicht gekürzt; d. Übers.

Frage, die den jakobinischen Eurozentrismus der Aufklärung und dessen überaus ernste politische Konsequenzen heute korrigiert.

Man muss Christ sein, um theologische Texte bei Marx zu entdecken. Dies hat er selbst ausdrücklich gesagt, als er in seinen jungen Jahren schrieb: „Die Kritik der Theologie ist die Kritik der Politik“; „Die Kritik des Himmels ist die Kritik der Erde“. In den Grundrissen schreibt Marx im Zusammenhang seiner Ausführungen zum Geld: „Aus seiner Knechtsgestalt, in der es als bloßes Zirkulationsmittel erscheint, wird es plötzlich der Herrscher und Gott in der Welt der Waren.“ (Marx, Grundrisse, 133)

Nur ein guter Christ kann hier dank seiner „theologischen Kultur“, die es bei den Marxisten noch nicht gibt, einen Bezug zu einem biblischen Text in Gestalt seiner *Umkehrung* erkennen: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und nahm *Knechtsgestalt* an.“ (Phil 2,6 – 7: Der Ausdruck „Knechtsgestalt“ entstammt der Übersetzung Luthers)

Das heißt: Für Marx war das Geld ein *in sein Gegenteil verkehrter* Christus: Als *Knecht* macht es sich zum *Gott*, während sich Christus von *Gott* zum *Knecht* entäußert. Für Marx ist das Geld der Antichrist. Wer hätte das gedacht? Doch es handelt sich dabei um eine Metapher, und wir können uns fragen: Welchen Sinn haben die Metaphern innerhalb des dialektischen Diskurses von Marx? Dieses Thema möchte ich mir hier stellen, und zwar nicht im Sinne eines Dialogs zwischen Christen und Marxisten, sondern als theoretischen Entwurf eines, der Christ und Marxist zugleich ist.

II. Theologische Metaphern bei Marx?

Wenn wir von „Metapher“ oder dem „Metaphorischen“ sprechen, dann beziehen wir uns – anders, als man denken könnte – auf einen zutiefst kritischen Aspekt der Sprache in einem positiven, sachgemäßen und aktuellen Sinn.

Diese These illustriert Marx klar und deutlich mit seinem folgenden Text (Zur Judenfrage, MEW I, 359 – 360), den wir im Detail kommentieren und zu diesem Zweck in sechs Punkte gliedern: „Der Staat, der das Evangelium in den Buchstaben der Politik sprechen lässt, in anderen Buchstaben als den Buchstaben des heiligen Geistes, begeht ein Sakrilegium, wenn nicht vor menschlichen Augen, so doch vor seinen eigenen religiösen Augen.

[1] Dem Staat [wR], der

[2] das Christentum [I] als seine höchste Norm, der die *Bibel* als seine *Charte* bekennt,

[3] muss man die *Worte* der heiligen Schrift [kR] entgegenstellen, denn die Schrift ist heilig bis auf das Wort.

[4] Dieser Staat [...] gerät in einen schmerzlichen, vom Standpunkte des religiösen Bewusstseins aus unüberwindlichen Widerspruch, wenn man ihn auf diejenigen

Aussprüche des Evangeliums [kR] verweist, die er nicht nur nicht befolgt, sondern *auch nicht einmal befolgen kann* [...]

[5] Vor seinem *eigenen Bewusstsein* ist der offizielle christliche Staat ein *Sollen* [kR], dessen Verwirklichung unerreichbar ist, der die *Wirklichkeit* seiner Existenz [wR] nur durch Lügen vor sich selbst zu konstatieren weiß [...]

[6] Die Kritik [Pfeil e] befindet sich also in vollem Rechte, wenn sie den Staat, der auf die Bibel provoziert, zur Verrücktheit des Bewusstseins zwingt, wo er selbst nicht mehr weiß, ob er eine *Einbildung* oder eine *Realität* ist, wo die Infamie seiner *weltlichen* [wR] Zwecke, denen die Religion [fR] zum Deckmantel dient, mit der Ehrlichkeit seines *religiösen* Bewusstseins [kR], dem die Religion als Zweck der Welt erscheint, in unauflöselichen Konflikt gerät.“ [...]

Und als ein weiteres Beispiel möge man noch folgenden Text aufmerksam lesen:

„Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* [I] verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* [II] zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* [fR] der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* [wR] zu entlarven. Die Kritik des Himmels [I] verwandelt sich damit in die Kritik [Pfeile e oder c] der Erde [II], die *Kritik der Religion* [fR] in die *Kritik des Rechts* [Wi], die *Kritik der Theologie* [fR] in die *Kritik der Politik* [Wi].“

Marx beschreibt also, wie wir gesagt haben, seine Argumentationsstrategie. Sie besteht darin, dass er die ausdrücklich angesprochene Ebene der „Religion“ (I) als Rechtfertigung der Herrschaft (der „christliche“, lutherische Staat oder später der des „Puritanismus“) auf die säkulare Ebene (wR) „zurückführt“, die als „profan“ betrachtet wird, wo es, wie Bonhoeffer und die „Theologie der Säkularisierung“ (Ebene II, das Diesseits) irrtümlicherweise sagen würden, anscheinend keine Götter gibt. Doch auf der Ebene der Wirklichkeit, des alltäglichen und profanen Lebens, entdeckt Marx einen neuen „religiösen“ Sinngehalt, der dem Blick der entfremdeten Gläubigen (Christen, Juden usw.) verborgen bleibt (mT). Marx nimmt die Kritik der „Bibel“ (der „heiligen Schrift“) „in ihrer vollen Berechtigung“ ernst, hält sie dem angeblich profanen oder säkularen Alltag entgegen und deckt damit in der Tat einen Widerspruch auf, der sich innerhalb der Wirklichkeit vollzieht: den Widerspruch zwischen dem Sabbatgott (des Juden²⁰) bzw. dem Sonntagsgott (des Christen) und dem wirklichen „Gott“ (der auf der Ebene wR verborgen waltet):

20 Hier vom Marx'schen Antijudaismus (oder Antichristentum) zu sprechen, hieße, wie wir sehen werden, in einer Verteidigungshaltung von einer entfremdeten und die Herrschaft legitimierenden jüdischen oder christlichen Religion her zu sprechen. Ein kritischer Jude oder ein kritischer Christ würden mit Marx übereinstimmen, sofern sie seine Argumentationsstrategie verstünden (welche nicht immer richtig verstanden worden ist). Die Prophezeiungen gegen Israel vonseiten der Propheten Jesaja, Jeremia oder Jesu von Nazaret wären – gemäß diesem falschen Verständnis – antisemitisch (so wie die Kritik des Bartolomé de las Casas antispanisch usw.). Wir müssen zwischen der prophetischen Kritik gegen die Sünde eines Volkes, dem man sich angehörig fühlt (und Marx „empfand sich“ als Jude), und der Kritik an einem Volk als solchem unterscheiden.

„Welches ist der weltliche Kultus des Juden? *Der Schacher*. Welches ist sein weltlicher Gott? Das *Geld*.“ (MEW I, 372)

Man hatte nicht bemerkt, dass Marx das Religiöse auf der profanen, alltäglichen Ebene, innerhalb der „weltlichen Realität“ (wR) *situieren*. Und genauso, wie es die Propheten Israels, der Stifter des Christentums und später die lateinamerikanische Befreiungstheologie taten, entdeckt Marx, anstatt diese Lebenswelt als profan anzusehen, darin eine verborgene „religiöse“ Dimension. „Gott“ ist nun das „Geld“. Das ist eine Metapher, aber wie wir sehen werden, ist sie weit davon entfernt, die Rationalität des Problems zu negieren, sie öffnet uns vielmehr eine neue theologische Welt. (mT)

Im Gegensatz zur gesamten späteren marxistischen und christlich-antimarxistischen Tradition bedient sich Marx hier einer Methode der religiösen Kritik, die an die älteste, ursprüngliche hebräisch-christliche Tradition, an die der Kirchenväter und mittelalterlichen Theologen anschließt und die wir in unseren eigenen Worten zusammenfassend darstellen möchten:

[1] Dem Staat (oder dem Kapital),

[2] der behauptet, christlich zu sein (oder dem Kapitalisten, der sich sonntags oder am Sabbat im Kreis der Familie als Christ etc. versteht) (fR),

[3] wird die eigene „heilige Schrift“ (aber nun im „kritischen“ Sinne) (kR) entgegengehalten,

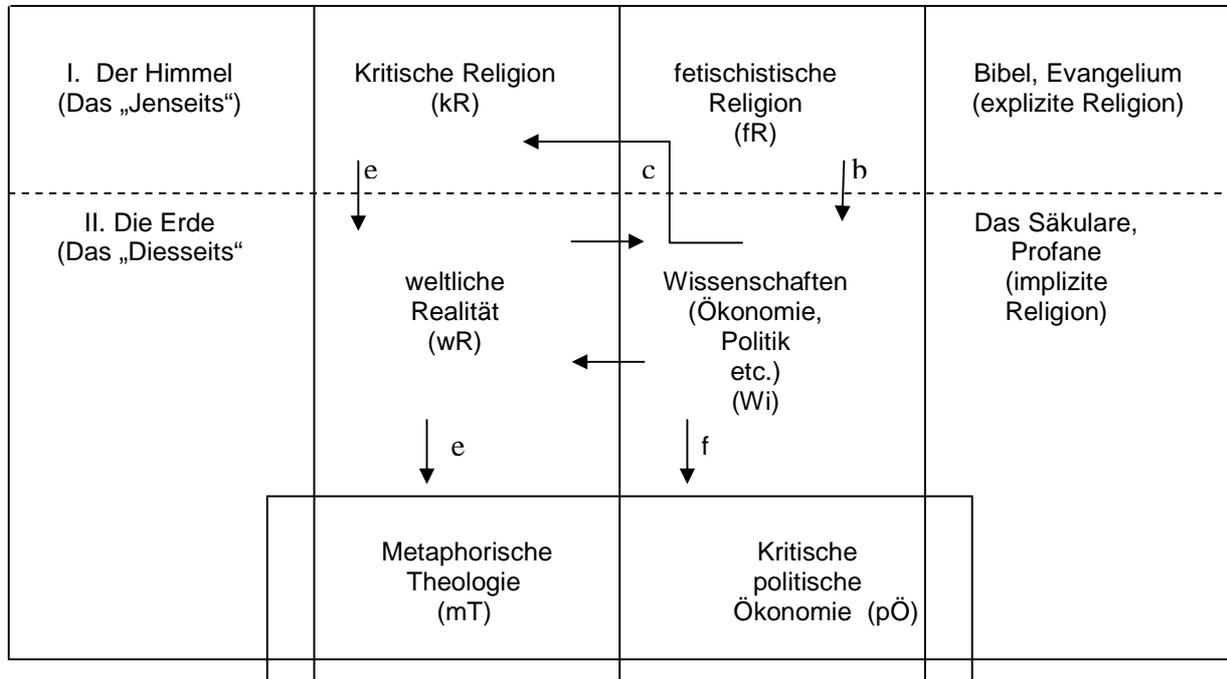
[4] damit ein wesentlicher „Selbstwiderspruch“ (ein performativer Widerspruch würden wir heute sagen) aufgedeckt wird, ein Widerspruch zwischen dem Sollen als Christ (rK) und seinem tatsächlichen alltäglichen Sein (wR). Doch mehr noch: Marx wird diesen Widerspruch schließlich beschreiben,

[5] indem er zeigt, dass es innerhalb der Wirklichkeit ein fetischistisches und verlogenes, das heißt heuchlerisches Alltagsbewusstsein gibt (Gegensatz von kR und fR), und andererseits

[6] kritisiert er die „fetischistische Religiosität“, die sich tatsächlich in der Praxis (wR) vollzieht, von der „Reinheit seines religiösen Bewusstseins her“, von einem kritischen „Sinn“ her (mT).

Auf diese Weise leistet Marx die positive „Konstruktion“ einer negativen Theologie (einer theologisch-religiösen Kritik) von der „heiligen Schrift“ her, die dem fetischisierten Alltagsleben kontrafaktisch entgegengesetzt wird. Diese Marx'sche religiöse Kritik (der Pfeil e, der mT bildet) wollen wir beschreiben.

SCHEMA I



Erläuterungen zum Schema: a: wissenschaftliche oder ökonomische Rationalität; Wi: Wissenschaften (Ökonomie, Politik usw.); b: entfremdende religiöse vertikale Beziehung; fR: fetischistische Religion (der Herrschaft); c: religiöse Kritik der Wissenschaft; kR: kritische Religion (Bibel, Evangelium, Religion in ihrer „Authentizität“); d: methodische Rückführung auf die bestehende, alltägliche Wirklichkeit; wR: weltliche Realität (das „Profane“ oder „Säkulare“); e: religiöse Kritik der Alltäglichkeit; mT: metaphorische Theologie (neuer Sinn des Profanen); pÖ: kritische politische Ökonomie (Das Kapital); f: philosophisch-ökonomische Kritik.

III. Der Tod von Deuteronomium 23,20 – 21: Geburt des Kapitals

Wir möchten nun zeigen, dass sich Marx in eine alte Tradition einfügt. Es ist die Tradition der Propheten Israels, des frühen Christentums und der Kirchenväter, die von den Theologen des Mittelalters weitergeführt und von den frühen Reformatoren (Luther, Melanchthon, Zwingli) vollendet wurde. Der historische Bruch vollzog sich möglicherweise mit Martin Bucer (1491 – 1551), mit Sicherheit aber mit Calvin (1509 – 1564).

Der Text, der die lateinisch-germanische Christenheit wie ein gewaltiger Damm davon abhielt, sich der gigantischen Anhäufung von Reichtum hinzugeben, ist der folgende: „Du darfst von deinem Bruder keine *Wucherzinsen* nehmen: weder für Geld noch für Nahrung noch für irgendetwas sonst, was man verleiht. Von den Fremden darfst du *Zinsen* nehmen, nicht aber von deinem Bruder.“ (Dtn 23,20 – 21)

Dieser Text findet sich innerhalb des mosaischen *Gesetzes* (Dtn 4,44 – 28,68). Dieses ist für die Juden der Teil der Bibel, dem die höchste Wertschätzung zukommt. Es sei daran erinnert, dass das wichtigste und erste der Gebote eine Verurteilung des Götzendienstes, des Fetischismus, des „Nicht-Gottes“ ist: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben. Du sollst dir keine Götzenbilder machen.“ (Dtn 5, 7 – 8) „Du sollst keinen fremden Göttern nachlaufen.“ (Dtn 6,14). Du sollst alle Kultstätten zerstören, an denen die Völker, deren Besitz ihr übernehmt, ihre Götter verehrt haben.“ (Dtn 12,2)

Die Hebräer verehrten ihren Gott in der Weise, dass sie ihn nie beim Namen nannten. Sie nannten ihn in höchster Ehrfurcht *Ashem* („der Name“, ohne Namen). Eine hebräische Theologie bemüht sich also eher darum, das zu verneinen, was „nicht Gott ist“ (*negative* Theologie), als zu behaupten, was er sei.

Daher ist es nichts Neues, wenn die „metaphorische Theologie“ von Marx negativ, fragmentarisch, indirekt, aber sehr wohl ausdrücklich antifetischistisch ist. Sie handelt vom „Nicht-Gott“: vom Kapital als Antichrist. Wir werden darauf zurückkommen. Jetzt möchten wir auf das Thema Zins bzw. Wucher zurückkommen, der im Hinblick auf den „Bruder“ verboten, den „Fremden“ gegenüber aber erlaubt ist.

Hieronymus (340 – 420) und Ambrosius (340 – 397) bildeten den Anfang der westlichen Tradition der Lehre, der zufolge es immer Sünde ist, wenn man Zinsen, den Wucher, fordert, da wir für das *Neue Testament* „alle Brüder sind“ (innerhalb der universalen Geschwisterbeziehungen gibt es also keine „Fremden“).

Bei den Karolingern wurde ein allgemeines Verbot erlassen, dass Christen voneinander Wucherzinsen auf Entliehenes nehmen. Im Verständnis von Rabanus (784 – 856) ist der „Bruder“ jeder andere Katholik. Und da dies innerhalb der Welt der Christenheit alle mit Ausnahme der Juden waren, war es faktisch unmöglich, gegen Zins zu verleihen. Zur Zeit der Kreuzzüge wurde aufgrund der Wirtschaftskrise in einigen Fällen Verleihung gegen Zins erlaubt, wie etwa im Fall bestimmter Erlasse von Innozenz III. (1198 – 1216)

Die Juden hingegen konnten den Christen Geld gegen Zins verleihen, denn der Talmud erlaubte dies bereits.

Dies machte viele von ihnen reich, was wiederum einer der Gründe für den Antisemitismus war, der innerhalb der mittelalterlichen Christenheit immer wieder zum Ausbruch kam.

Für Petrus Lombardus (1100 – 1164) war der Wucher „unerlaubte Aneignung von etwas, das einem anderen gehört“ und vom mosaischen Gesetz eindeutig verurteilt wurde. Für Thomas von Aquin (1225 – 1274) gab es keinen Zweifel: „Den Juden war es verboten, von ihren Brüdern, das heißt von anderen Juden, Wucherzins zu nehmen. Damit wurde ihnen zu verstehen gegeben, dass es Sünde sei, einen solchen Wucherzins zu nehmen ...“ (Summa theologiae II-II, q 78, a. 1, ad 2).

Diese Lehre setzte sich bis zur Zeit der Reformation in Deutschland fort. Luther sprach heftige Verurteilungen des Wuchers aus, die Marx in seinen Manuskripten von 61 – 63 (im Zusammenhang der Mehrwerttheorien) und in anderen Texten ausführlich wiedergab. Und Marx kommentiert: „Luther steht *über* Proudhon. Es ist nicht der Unterschied zwischen *Leihen* und *Kaufen*, der ihn irre macht; in beiden erkennt er den Wucher gleichmäßig.“ (MEGA II, 3, 1526)

Wie man sehen kann, stellt sich Marx in die Tradition Luthers. Doch er war sich anscheinend nicht bewusst, wann sich der Bruch in der traditionellen Deutung des Textes aus dem Deuteronomium vollzogen hat. Es scheint tatsächlich so zu sein, dass Martin Bucer (in seinem *Tractatus de usuris* aus dem Jahr 1550) zaghaft die neue Lehre über den Wucher einführte, doch dem Genfer Reformator Calvin muss man es zuschreiben, sich der theologischen Lehre vom Geld (gegen Aristoteles) und vom Wucher (die mindestens seit dem 10. Jahrhundert v. Chr. zur Zeit der Entstehung der deuteronomischen Überlieferung Bestand hatte) direkt entgegengestemmt zu haben.

Calvin war der erste Europäer, der die Ambivalenz des Textes in Dtn 23, 20 – 21 erforschte, um es zu ermöglichen, dass man zu Wucherzinsen verleihen dürfe. Sein Argument erhebt den Anspruch, nicht die universale Brüderlichkeit der christlichen Moral zu leugnen, doch er verlegt diese in ein individuelles Gewissen und setzt sie in Bezug zum öffentlichen Nutzen. In einem Antwortschreiben an Claude de Sachin vom Jahr 1546 und in den Predigten und Kommentaren der darauf folgenden Jahre legt Calvin seine Argumente zugunsten des Verleihens an einen Bruder gegen Wucherzins innerhalb gewisser Grenzen der „Gerechtigkeit und Nächstenliebe“ dar. Zunächst konnte es nicht sein, dass Gott den Juden erlaubt hätte, ein Unrecht zu begehen, zu sündigen, indem sie dem Fremden gegen Wucherzins verliehen. Dies war vielmehr die Erlaubnis von etwas, was keine Sünde beinhaltet. Was die Brüder betrifft, so mussten sie sie bevorzugt behandeln. Dies war ein Akt der Nächstenliebe. Calvin schlägt daher vor:

„Das Gesetz des Moses (Deuteronomium 23) ist ein staatliches und verpflichtet uns zu nichts, was über die Billigkeit oder das, was die menschliche Vernunft nahelegt, hinausgeht. Natürlich wäre es wünschenswert, wenn der Wucher auf der ganzen Welt ausgetilgt würde. Doch da dies unmöglich ist, müssen wir Zugeständnisse zugunsten des gemeinsamen Nutzens machen.“²¹

Der Wucher ist lediglich dann zu verurteilen, wenn er sich der Gleichheit und Liebe widersetzt.

Das Thema wurde über zwei Jahrhunderte hindurch weiter diskutiert. Die römische Kirche eignete sich schließlich die „moderne“ Lehre an, indem sie zwischen Zins (der erlaubt ist) und Wucher (der ein Laster der Übertreibung darstellt) unterschied. Es hat den Anschein, dass der erste Katholik, der der neuen Deutung „die Tür geöffnet hat“,

21 Johannes Calvin, Opera X, 1, Sp. 245 – 249. Auf Deutsch findet sich diese Argumentation sinngemäß auch in: Eberhard Busch u.a. (Hg.), Calvin-Studienausgabe, Bd. 7: Predigten über das Deuteronomium und den Ersten Timotheusbrief. Eine Auswahl, Neukirchen 2009, 159 – 175 (d. Übers.).

der Jesuit Santiago Ledesma (1575) gewesen ist. Er rechtfertigte diese Position bei der Generalversammlung des Jahres 1573. Demnach sollte das Zinsnehmen unter der Bedingung immer erlaubt sein, dass der Zins nicht mehr als 5 % betrage und dass nicht an Arme verliehen werde. Ausgehend davon hat ein anderer Jesuit, nämlich Francisco de Toledo, die katholische Position endgültig besiegelt.

Die ethische Herausforderung von Dtn 23, 20 – 21 war gestorben! Das Kapital konnte das Licht der Welt erblicken. Die christliche Moral der europäischen Moderne (die fetischistische Religion) hatte sich arrangiert, um eine Herausforderung zu beseitigen, die fünfundzwanzig Jahrhunderte lang bestanden hatte. Marx muss sich nun mit völlig neuen Begründungen (mit „wissenschaftlichen“ Kategorien, wenn man Wissenschaft in seinem Sinne versteht) in die alte hebräisch-christliche Tradition einreihen, die Calvin als Erster verlassen hatte, das heißt, deren Verkehrung ins Gegenteil er in die Wege geleitet hatte. Im Geist des Deuteronomiums schreibt Marx, wahrscheinlich ohne sich dessen bewusst zu sein, in seiner „metaphorischen“ Theologie, deren Bedeutung wir im nächsten Abschnitt analysieren werden: „In der Form des zinstragenden Kapitals ... erscheint [das Kapital] als mysteriöse und selbstschöpferische Quelle des Zinses ... Der Zins [erscheint] als die eigentliche Frucht des Kapitals ... Hier ist die Fetischgestalt des Kapitals und die Vorstellung vom Kapitalfetisch fertig ... Es ist dies Eingewachsensein des Zinses in das Geldkapital als in ein Ding ..., was Luther in seiner naiven Polterei gegen den Wucher so sehr beschäftigt ... Nach seinen eingeborenen Gesetzen gehört ihm alle Surplusarbeit, die das Menschengeschlecht je liefern kann: Moloch.“ (Das Kapital, Bd. III, MEW 25, 405 – 410)

Sobald man, dank des erlaubten Wuchers unter der Bezeichnung Zins, Geld akkumulieren kann, ohne in Widerspruch zur herrschenden christlichen Moral (fR) zu geraten, befinden wir uns in einer neuen historischen Situation. Der ursprüngliche „Naturzustand“ ist einem neuen oder zweiten „Naturzustand“ gewichen, dessen Ausgangspunkt die Existenz des Geldes und dessen Akkumulation ist (der *stock*, das heißt das Kapital). Hobbes ist einer derjenigen, denen es zu Beginn zukam, die Frage anhand bestimmter reichlich idealisierter „Modelle“ zu erörtern. Diese Modelle, die Marx „Robinsonaden“ nennt, sind nichts anderes als die Projektion der *herrschenden* Wirklichkeit mittels Abstraktion. Das heißt, Hobbes spricht von einem „Naturzustand“, der nichts anderes ist als die entstehende Realität des Kapitalismus selbst, die in abstrakter Weise in die Projektion einer ahistorischen menschlichen „Natur“ verlegt wird. In Wahrheit handelt es sich um ein Modell der sogenannten „Gesellschaft eines possessiven Marktes“, über die die göttliche Vorsehung allenthalben waltet und in der der Egoismus der Eigeninteressen mit der Nächstenliebe und dem Gemeinwohl in eins fällt. Das heißt, es geht hier um ein gigantisches theologisches Konstrukt (dessen Ergebnis die „fetischistische Religion“ ist).

Dieses Modell setzte sich schnell durch, da ja das, was als Ausdruck der menschlichen Natur aufgefasst wurde, in Wahrheit die beste Darstellung einer englischen Gesellschaft war, die sich vollständig um den „Markt“, die Konkurrenz, als ihren Mittelpunkt zu organisieren begann. Dabei ging es um den aus dem Merkantilismus heraus entstehenden Markt, der auf Tauschbeziehungen und Wucher beruht. John Locke war

es vorbehalten, dieses Modell in klassischer Klarheit herauszuarbeiten. Sein „Modell“ ist das des Individualismus, welches die Heiligsprechung des Eigentums im Rahmen eines ausdrücklich *christlichen* Utilitarismus vornimmt. Im Anfang schuf Gott alle Menschen gleich: „Als Gott die Welt der ganzen Menschheit zu gemeinsamen Besitz gab, gebot er den Menschen auch, zu arbeiten ... d. h. sie zum Nutzen für sein Leben zu bebauen.“ (Locke, § 32)

Dies ist der erste „Naturzustand“. Darin verfügt jeder Arbeiter in Form von Eigentum über die Frucht seiner Arbeit und des von ihm angeeigneten Landes. Mit Einführung des Geldes entsteht ein *zweiter* „Naturzustand“, wie Hobbes meinte. Mithilfe des Geldes kann man einen Kapitalstock (Akkumulation) erwerben, und dies führt zur Unterscheidung zweier Phasen: Die erste Phase dieses zweiten „Naturzustandes“ besteht darin, dass sich einige das Land aneignen, es bearbeiten und Geld anhäufen. Andere dagegen sind schlecht und faul, und sie schaffen es nicht, Geld anzuhäufen. Das heißt, in einer zweiten Phase dieses zweiten „Naturzustandes“ treffen wir also auf einige, nämlich die Reichen, die die Arbeitskraft der anderen kaufen können, während diese anderen, die Armen, ihre Arbeitskraft verkaufen müssen. Und dies alles ist der von Gott gewollte *natürliche* „Ausgangspunkt“. In gleicher Weise bringt dies der Begründer der modernen politischen Ökonomie, Adam Smith, zum Ausdruck: „Bei solchem Stand der Dinge gehört der ganze Ertrag der Arbeit den Arbeitern ... Sobald sich in den Händen bestimmter Personen ein Vorrat oder Vermögen angehäuft hat, werden das manche von ihnen natürlich dazu verwenden, fleißige Leute zu beschäftigen.“ (Smith, 126)

Der erste „Naturzustand“ wäre also der „Stand der Unschuld“ des irdischen Paradieses (vor dem Sündenfall). Der zweite „Naturzustand“, in dem es Anhäufung von Geld (Kapitalbestand, -stock), Geldkapital, gibt, der für Smith nach wie vor ein Naturzustand oder ein Unschuldensstand ohne Sünde ist (was einen gewissen Pelagianismus darstellt), wäre für Marx dagegen der Zustand des aktuellen Menschen, der Zustand der „Ursünde“. Hierauf beruht die ganze Bedeutung der Tatsache, die Einschränkung durch Dtn 23,20 – 21 überwunden zu haben. Sobald das Geldverleihen gegen Zinsen (was dem alten Wucher entspricht) nicht mehr verboten war, wurde es nach und nach Bestandteil der aktuellen „Natur der Dinge“. Nicht nur war die Akkumulation damit möglich, sondern die Akkumulation des Geldes, das zunimmt und zu einem Kapitalbestand (-stock) führt, wird zu einem Moment des menschlichen, universalen, ewigen, von Gott geschaffenen „Naturzustandes“. Und in der Tat leitet dieser Gott, der den Menschen so geschaffen hat, ihn nun „durch seine Vorsehung“ auf seine Ziele hin, auf die uneingeschränkte natürliche Marktkonkurrenz.

Es ist die „unsichtbare Hand Gottes“, die den „Wettbewerb“ auf dem „Markt“ sakralisiert und ihn zu einem außerordentlichen Gebiet der Theologie macht: „Da also jeder Einzelne danach trachtet, sein Kapital möglichst in der heimischen Erwerbstätigkeit einzusetzen und diese Erwerbstätigkeit so auszurichten, dass die größte Wertschöpfung erfolgt, arbeitet jeder Einzelne notwendigerweise darauf hin, das jährliche Volkseinkommen möglichst groß zu machen. In der Regel hat er freilich weder die Absicht, das Gemeinwohl zu fördern, noch weiß er, wie sehr er es fördert. Wenn er die

heimische Erwerbstätigkeit der ausländischen vorzieht, denkt er nur an seine eigene Sicherheit; und wenn er diese Erwerbstätigkeit so ausrichtet, dass die größte Wertschöpfung erfolgt, denkt er nur an seinen eigenen Vorteil, und dabei wird er, wie in vielen anderen Fällen auch, von einer unsichtbaren Hand geleitet, einem Zweck zu dienen, der nicht in seiner Absicht lag.“ (Smith, 467)

Dieser Text lässt uns den theologischen Hintergrund der Verfasstheit der bürgerlichen Ökonomie erkennen. Das Universum und das menschliche Leben werden also von Gott (einem Uhrmachergott) in der Weise eines genau eingestellten Uhrwerks gelenkt, wie Leibniz meinte. Die Harmonie von Kosmos und Mensch wurde von der stoischen Logos-Lehre, von Epiktet, Marc Aurel oder Cicero, behauptet. Bereits sie sprachen von der „unsichtbaren Hand Jupiters“. Adam Smith behandelt die Frage, indem er Gott als den „großen Superintendanten des Universums“ oder den „allweisen Architekten und Lenker“ bezeichnet.

Dies zeigt, dass es nötig war, eine grundlegende theologische Argumentationsbasis zu schaffen und zu erläutern, auf welche Weise Gott mit seiner unsichtbaren Hand den Egoismus, den Wucher, den Kampf aller gegen alle der Marktkonkurrenz (die bereits durch Hobbes anthropologisch mit der Aussage *homo homini lupus* erklärt wurde) zu einem tugendhaften, guten, gerechten Werk umgestalten kann ... Adam Smith schrieb:

„Auf diese Weise machen die privaten Interessen und Leidenschaften der Menschen sie geneigt, ihr Vermögen den Verwendungszwecken zuzuführen, die im Regelfall für die Gesellschaft am vorteilhaftesten sind ... Ohne jedes Dazwischentreten des Gesetzes führen daher die privaten Interessen und Passionen der Menschen sie natürlicherweise dazu, das Vermögen jeder Gesellschaft auf die einzelnen in ihr stattfindenden Verwendungen möglichst in dem Verhältnis zu teilen, wie es dem Interesse der ganzen Gesellschaft am besten entspricht.“ (Smith, 618 – 619)

In der Tat musste Adam Smith das gesamte bürgerliche „Ethos“ als Ausdruck des ethischen Kerns des Evangeliums ausgestalten, so etwa das „Wohlwollen“, die „Sympathie“, die Kardinaltugenden etc.

Es ging darum zu zeigen, wie in einem Moralsystem im Newton'schen Sinne (das also gleichsam physikalische Gesetze anwandte; daher also „Natur und Ursachen“ des Reichtums der Nationen) alles objektiv und subjektiv (durch Leidenschaften, Gefühle und Tugenden) wie eine große, von Gott nach notwendigen Gesetzen gebaute „ökonomische Maschine“ geordnet war. So war alles theoretisch und theologisch vorbereitet, um das System ideologisch reproduzieren zu können. Als Marx seine Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie ausarbeitete, fand er diese theologisch-ökonomische Orchestrierung vor und konfrontierte sie mit ihren eigenen Quellen, wenn auch auf metaphorische Weise, da er ja diese „theologischen“ Konstrukte in vielen Fällen mit Spott bedachte.

IV. „Metaphorische“ Theologie oder theologische „Metapher“

Viele haben bemerkt, dass der Sprachstil von Marx sehr eigenwillige Züge trägt. Seine „ökonomische“ Sprache weist fortlaufend „poetische“ Einschübe auf – so könnten wir sie alle allgemein nennen. Wir möchten zeigen, dass die poetischen „Metaphern“ seines ökonomischen Diskurses nicht nur „eine Welt erschließen“ – was von großer Bedeutung ist, wie uns Paul Ricoeur²² aufzeigt –, sondern dass er darüber hinaus neben dem wissenschaftlichen Diskurs einen anderen, „theologischen“ Diskurs erzeugt, den wir sorgfältig betrachten und dessen Logik (kR), Inhalt (mT) sowie dessen Aktualität in Lateinamerika und in der gesamten kapitalistischen Welt nach dem Fall der Berliner Mauer wir darstellen werden. Und nicht ohne einen gewissen Sinn für Humor werden wir zeigen, dass die theologischen Auffassungen von Marx in sich stimmig sind und vom Standpunkt eines ernsthaften, positiven, katholischen wie protestantischen Christentums aus den Anforderungen einer kritischen Rechtgläubigkeit entsprechen. Das heißt, und so wird unsere Schlussfolgerung lauten, dass Marx, objektiv gesehen, fragmentarisch und implizit ein „Theologe“ war. Er war kein Theologe im ausdrücklichen Sinne; dies entsprach weder seinem Bewusstsein noch seinem Handeln. Doch er erschloss einen neuen theologischen Ort, er steckte ihn auf in sich stimmige Weise allein mithilfe von Metaphern ab, ohne dass man deshalb behaupten müsste, wie es mein Freund José Porfirio Miranda versucht, dass er ein Gläubiger gewesen wäre (Das betrifft die subjektive Dimension, mit der wir uns hier aus methodischen Gründen nicht beschäftigen werden.).

Im Unterschied zu denen, die die Metapher lediglich als ein Moment des poetischen Diskurses untersuchen, werden wir hier innerhalb des Diskurses der politischen Ökonomie die poetischen Metaphern betrachten, die Marx sich zu theologischen Themen zu bilden gestattete. Es geht also um theologische Metaphern, die innerhalb einer religiösen Kritik (einer theologischen Kritik) sowohl der kapitalistischen Alltagswelt (Pfeil e von kR zu wR und mT) als auch der politischen Ökonomie selbst zu verankern sind. Die Autoren dieser politischen Ökonomie haben sich ja offen zum Christentum oder Judentum bekannt, etwa der Presbyterianer Smith, der Jude Ricardo oder der Anglikaner Malthus. In diesem Fall kehrt die besagte Kritik die Richtung des Pfeiles c um: von der kR zur Wi dem Pfeil c folgend, über wR verlaufend und mT bildend: eine metaphorische Theologie.

Sehen wir zu, was Marx im ersten Band des „Kapitals“ über den „Fetischcharakter der Ware“ schreibt: „Eine Ware scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding (wR). Ihre Analyse ergibt, dass sie ein sehr vertracktes Ding ist, voll *metaphysischer* Spitzfindigkeit und *theologischer* Mucken (mT) ... Die Form des Holzes z. B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf

22 Vgl. vor allem Paul Ricoeur, *Die lebendige Metapher*, München 1986. Die deutsche Ausgabe ist leider nicht mit der vom Autor im Folgenden zitierten französischen Originalausgabe identisch, sodass die folgenden Zitate aus diesem Werk rückübersetzt werden müssen (d. Übers.).

dem Boden, sondern er stellt sich allen anderen Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt *aus seinem Holzkopf* Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne.“ (MEW 23, 85)

Dies ist ein gutes Beispiel für die Art und Weise, wie Marx mit der Sprache spielt. Die Metapher durchzieht seinen gesamten Diskurs, zuweilen hat sie eine theologische Bedeutung, in anderen Fällen eine bloß poetische. Im Allgemeinen wurde diesem Thema nicht die ihm zukommende Bedeutung beigemessen.

Paul Ricoeur weist darauf hin, dass in der Metapher „der Diskurs seine Bedeutung als eine Bedeutung zweiten Ranges entfaltet und dafür die Bedeutung ersten Ranges unterbricht“ (Ricoeur, 279). Der ökonomisch-politische Diskurs wird also unterbrochen, und es entfaltet sich ein anderer Diskurs (der theologische) zweiten Ranges, der über den ersten gestellt wird. Der wörtliche, ökonomische Sinn verbirgt den „metaphorischen Ausdruck“ nicht, der eine „andere Welt“ bezeichnet. Es geht um eine Botschaft mit zweifacher Bedeutung, eine verdoppelte Botschaft, wie Roman Jakobson sagen würde, um einen doppelten Bezug. „Fetisch“ verweist auf die religiöse Welt (Ebene I), doch ebenso auf die Alltagswelt (Ebene II, wR und implizit mT) und auch auf die ökonomisch-politische Welt (Ebene Wi und in kritischer Weise pÖ). Die rein ökonomische Sprache ist denotativ (bezeichnend), die metaphorische konnotativ, lässt eine neue Bezeichnung mit anklingen. Wenn man die Bedeutung der metaphorischen Konnotation im buchstäblichen Sinne oder mittels der denotativen ökonomischen Bedeutung entdecken will, dann kann das nur völlig scheitern. (Und darin ist Marx von der marxistischen Tradition nicht verstanden worden.). Es ist ein unmögliches Unterfangen. Es handelt sich um keine „direkte Sichtweise“, sondern, wie Marcus Hester sagt, um ein „Sehen als ob“. Die Metapher „überträgt“ die wörtliche Bedeutung (zum Beispiel die ökonomische) vom Bezug zu einer Welt auf die metaphorische Bedeutung (die theologische) einer anderen.

„Die Metapher entfaltet ihre Fähigkeit, die Sichtweise der Dinge neu zu ordnen, wenn sie von einem Bereich in den anderen übergeht, zum Beispiel vom Hörbaren [in unserem Zusammenhang: dem Ökonomischen] zum Sichtbaren [hier dem Theologischen], so, wenn man etwa von der Klangfülle des Gemäldes [oder dem Fetisch Ware] spricht. Worauf es ankommt, ist, dass die im fremden Bereich bewirkte Organisation [im theologischen] von der Verwendung des gesamten Bezugsnetzes des ursprünglichen Bereichs [des ökonomischen] *gesteuert* ist.“

Dies ist von höchster Bedeutung. Der Diskurs der politischen Ökonomie (Ebene Wi) bestimmt die Logik des theologischen Diskurses, welchen die Metapher erschließt (von der Ebene kR über den Pfeil e führt sie zu wR und mT). Bei Marx ist dies immer die Kritik der Ökonomie (in diesem Fall erfolgt die Umkehrung der Richtung des Pfeiles b: von Wi zu fR). Angesichts seiner Erziehung innerhalb einer religiösen Familie von Kindheit an und des Einflusses, den Hegel, Bauer, Feuerbach etc. auf ihn ausübten, ist Marx imstande, diese Kritik durchzuführen.

Die Metapher hat nicht die Funktion eines wissenschaftlichen „Beweises“, sondern die der „Logik der Entdeckung“, wie Max Black vorschlägt („Auf ein Modell zurückgreifen heißt die Regeln der Entsprechung auszulegen, indem man die Sprache der Beobachtung um den metaphorischen Gebrauch erweitert“; Ricoeur, 305). Man „entdeckt“ das, was bereits in irgendeiner Weise in der ursprünglichen Welt der Übertragung vorhanden und wirksam ist:

„Die Übertragung von einem Bezugsbereich [ökonomisch] auf einen anderen [theologisch] hat zur Voraussetzung, dass diese Welt bereits in irgendeiner Weise, unausgesprochen, vorhanden war und eine Anziehung auf die bereits gebildete Bedeutung ausübt, um sie aus ihrer ersten Position herauszulösen. ... So sind zwei Energien einander entgegengesetzt: die Anziehungskraft der zweiten Bezugswelt [der theologischen] auf die ursprüngliche Bedeutung [die ökonomische in unserem Fall]. Es ist der semantischen Bedeutung eigen, dass sie den metaphorischen Ausdruck anregt, diese beiden Energien wirksam werden zu lassen, um in die Bewegung der zweiten Bezugswelt [der theologischen], mit der sie sich verbindet, ein in Entwicklung begriffenes semantisches Potenzial der ersten Welt [der ökonomischen] einzutragen.“ (Ricoeur, 379)

Die Metapher verneint die Alltagsbedeutung und bejaht gleichzeitig eine neue Welt. Dass das Kapital ein Fetisch ist, kann man nicht hinnehmen, da ja das Kapital lediglich ein ökonomischer Wert ist, Wert, der sich verwertet usw. (ebenso auf der Ebene wR wie in der wR). Doch im Licht des kritischen religiösen (Ebene kR) oder biblischen Diskurses kann man diesen Ausdruck akzeptieren, da das Kapital alle Merkmale der Götzen trägt, wie sie die Propheten Israels beschreiben. Es ist wie der Mammon des Neuen Testaments oder wie die Fetische der Anthropologen Afrikas (die neue theologische Bedeutung in mT). Das heißt, darin wird etwas Unerhörtes ausgesprochen, das mit der Alltagsbedeutung zusammenprallt (wR) und ein neues semantisches Feld erschließt (mT), das von Marx nicht auf spekulative Weise durchschritten wird (das heißt er konstruiert keine ausdrückliche Theologie), denn dies war nicht seine Aufgabe.

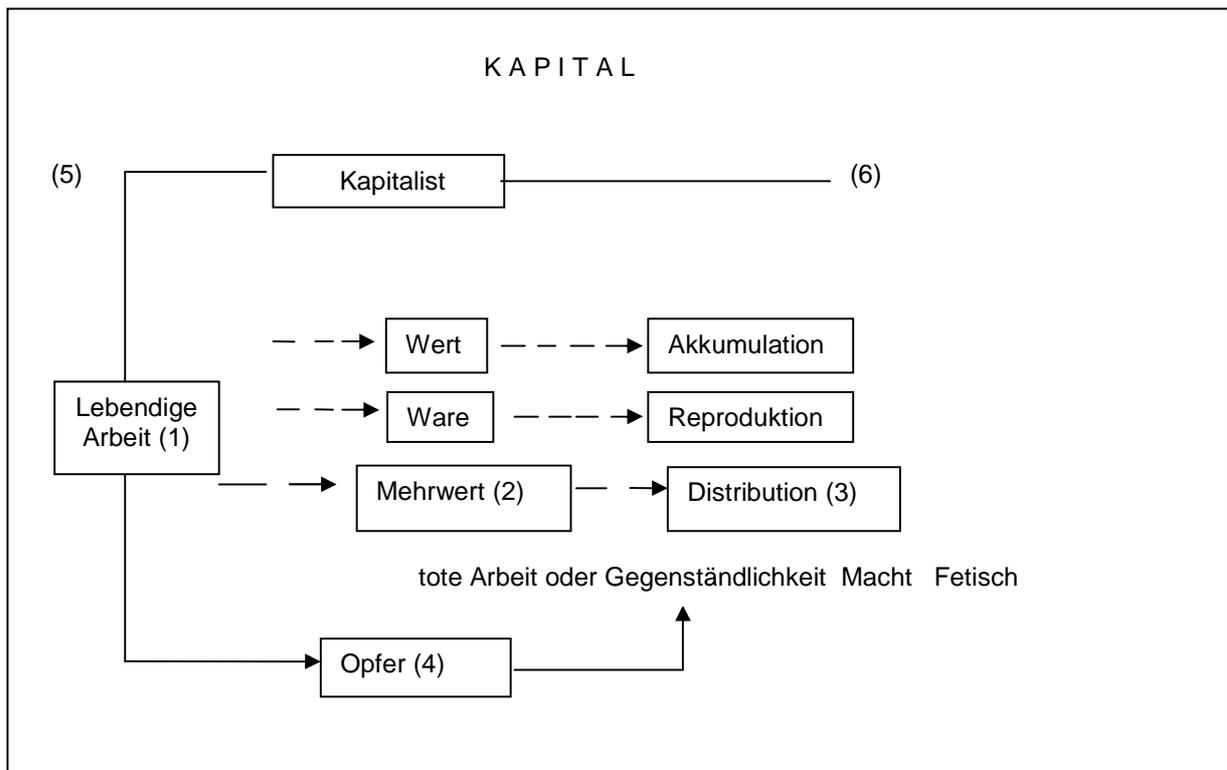
Dieser metaphorische Diskurs, der den Weg zu einer künftigen spekulativen Theologie bahnte, hatte seinen Ursprung in der kritischen politischen Ökonomie (Ebene pÖ), war von den Maximen des Evangeliums inspiriert (Ebene kR, wobei es in diesem Fall belanglos ist, ob Marx subjektiv das Bewusstsein einer religiösen Glaubensaussage hatte) und stellte eine Kritik der Ebene der scheinbar profanen Alltagserfahrung (wR) dar. Diese ausdrückliche metaphorische Theologie bei Marx als Entdeckung, dass die Alltagswelt (Ebene wR) Fetischcharakter hat (Ebene mT), stellte eine neue Deutung (mithilfe einer hermeneutischen Aktion) von so besonderer Art dar, dass sie zwar Aufmerksamkeit erregte, aber nie genau und sachgerecht beschrieben wurde. Unsere Hypothese lautet, dass die metaphorische Theologie von Marx den Horizont der Befreiungstheologie eröffnete, wie sie heute in Lateinamerika praktiziert wird, und zwar so, dass der wohlfeile Vorwurf gegenüber der Befreiungstheologie, dass sie marxistisch sei, nun mit dem Gegenteil davon konfrontiert ist: Stimmt die metaphorische Theologie von Marx mit der ältesten und echten hebräisch-christlichen Tradition in den

Punkten, die sie ausformulierte, und in der Logik ihrer Argumentationsstrategie überein?

V. Von der Logik des Kapitals zur symbolischen Logik der theologischen Metapher

Wenn die „Energie“ – um mit Ricoeur zu sprechen – des ersten, ökonomischen Diskurses auf den zweiten, theologischen projiziert wird, dann wäre es zweckmäßig, zuerst zu sehen, wie die Logik des Diskurses der kritischen Ökonomie (Ebene pÖ) aussah, derer sich Marx bediente und in einem zweiten Schritt ein hermeneutisches Verständnis der Bedeutung seiner theologischen Metaphern als *System* zu entwickeln, nicht als bloße isolierte, durch „Sprünge“ voneinander getrennte Einzelbeispiele, sondern von einer Logik her, die sich als *potenzielle* spekulative Theologie erweist.

In einem anderen Buch haben wir bereits die „Logik“ des „Kapitals“ dargestellt.²³ Hier möchten wir eine schematische Zusammenfassung dieses Themas bieten und dabei den Stoff anders anordnen, um ihn mit der metaphorischen Theologie in Beziehung zu setzen



23 Vgl. mein Buch: El último Marx (1863 – 1882), Kap. 9 und 10, wo ich mich dem Thema ausführlich widme.

Von den Manuskripten des Jahres 1844 bis zu den letzten Manuskripten des zweiten und dritten Bandes des Kapitals Ende der 1870er Jahre hält Marx – nicht zuletzt unter dem Einfluss von Moses Hess – daran fest, dass sich das menschliche Leben, die Arbeit, die lebendige Arbeit (Ebene 1 des Schemas II) „entfremden“ (dies war die Terminologie des frühen Hegel), dass sie sich „vergegenständlichen“ und im Produkt „materialisieren“. Im Kapitalismus enthält das Produkt als solches als von der Arbeit geschaffene Bestimmung den (quantitativen) Tauschwert (Ebene 2), der „vergegenständlichtes Leben“ darstellt (Marx benutzt in diesem Zusammenhang häufig die biblische Metapher des Blutes im Sinne von Gerinnung und spricht von „geronnenem, „kristallisiertem“ Leben). Dieser Wert wird als Mehrwert „akkumuliert“. Er kehrt dann zum Ausgangspunkt zurück, wie Hegel sagen würde; er verwirklicht sich als Kapital. Das, was „subjektives“ Leben im Arbeiter (in der Person als schöpferischer Quelle) darstellte, wird nun zu einem „objektiven“ Moment einer Macht (dem Fetisch), die sich von ihrer ursprünglichen Substanz löst und verselbstständigt.

Diese verselbstständigte, fetischisierte Macht wendet sich erneut der Arbeit zu (Pfeil 5 des Schemas II), ergreift von deren Objektivation als Ware Besitz (Ebene 2), die nach dem Durchlaufen des Zirkulationsprozesses schließlich zum Ausgangspunkt zurückkehrt, um die Reproduktion in Gang zu setzen (Ebene 3). Diese „Rückkehr“ ist nochmals Behauptung der Macht, diesmal noch mehr verselbstständigt (dank der „erweiterten“ Reproduktion). Das Kapital hat nun die Fähigkeit, die Bedingungen seiner eigenen Reproduktion zu erzeugen.

Schließlich wird der Wert als Mehrwert (Ebene 2) in einem dritten Kreislauf zum Gewinn; dank des Wettbewerbs entsteht der Preis auf dem Markt. Der industrielle Gewinn teilt sich auf in Zins, Handelsgewinn und Kapitalertrag (Rendite). Er verwandelt sich schließlich von Neuem in Kapital, wobei jedoch die „Einkommen“ zwischen den verschiedenen Klassen aufgeteilt werden (die Klasse der Kapitalisten akkumuliert die Gewinne für die Reproduktion des Kapitals, während die Arbeiterklasse nur den Lohn erhält) (Ebene 3, im Sinne einer aufwärtssteigenden Spirale).

Diese „dialektische“ Bewegung ist die abstrakte Logik des methodischen Prozesses der Kategorien und des Kapitals selbst. Unsere Aufgabe ist es nun, im Rahmen einer Fetischismustheorie als metaphorischer Theologie zu zeigen, dass und auf welche Weise diese Logik die Struktur von Opfer, Liturgie, Kult, Sakrament und Religion aufzeigt. Wir sprechen dabei nicht von den Jugendschriften von Marx, sondern von der endgültigen Gestalt seines Denkens im Kapital.

„Kult“ meint, dem Absoluten, Gott, dem Göttlichen etwas als Opfer darzubringen. Die Kategorien der ökonomischen „Bewegung“ als Vergegenständlichung der lebendigen Arbeit werden innerhalb der theologischen Logik von Marx metaphorisch als „Ganzopfer“ oder „Opfer“ rekonstruiert (Ebene 4 des Schemas II). Dies stellt eine neue theologische Bedeutung dar (Ebene mT oder pÖ des Schemas I) und nicht mehr die Alltagsbedeutung (Ebene wR oder Wi des Schemas I). Die Aufopferung des Lebens wird akkumuliert, wird aus der Zirkulation des Lebens (oder des Wertes) abgezogen und vom Fetisch in Besitz genommen: wie der Vampir, der das Blut „aussaugt“ (noch eine

Metapher). „ ... dass in der Tat sein Sauger nicht loslässt, ,solange noch ein Muskel, eine Sehne, ein Tropfen Bluts auszubeuten“ sind (MEW 23, 319 – 320): Diese von Engels stammende Metapher, die Marx hier zitiert, ist die Metapher des Menschenfressers – eine neue Dimension des Fetischismus.

Die Vergegenständlichung des Lebens, das nicht zu seiner schöpferischen Quelle zurückkehrt, ist der „Tod“ für die lebendige Arbeit:

„ ... dass die Aneignung als Entfremdung erscheint, die Selbsttätigkeit als Tätigkeit für einen andern, die Lebendigkeit als Aufopferung des Lebens, die Produktion des Gegenstandes als Verlust des Gegenstandes an eine fremde Macht ...“ (MEW, EB 1, 522).

Innerhalb einer biblischen Theologie kann dieses Thema in etwa in folgender Weise dargestellt werden: Eine solche Theologie benutzt „Symbole“ (die auch Marx ständig auf metaphorische Weise in seinen Diskurs aufnimmt). Die zentralen Momente dieser symbolischen biblischen Struktur (Ebene wR) sind: Brot (= Fleisch), Wein (= Blut), Leben/Tod, Hunger (Bedürfnis)/Essen (Befriedigung), Hände/Arbeit (auf Hebräisch *habodah*), Erde (die bebaut wird), Opfer (auch *habodah*, auf Griechisch *diakonía*), Gemeinschaft usw. Am Ende seines „Wesens des Christentums“ schreibt Feuerbach: „*Heilig* sei uns das Brot, *heilig* der Wein, aber auch *heilig* das Wasser. Amen.“ (Feuerbach, 335)

Es ist also überhaupt nicht erstaunlich, dass Marx eine Dämonologie entwickelt. Wir dürfen nicht vergessen, dass „Das Kapital“ sich in der Weise der Umkehrung auf Hegels „Logik“ bezieht. Diese nahm den Standpunkt Gottes „vor der Schöpfung“ ein. Marx wendet seinerseits (und in vielen Variationen) diese Theodizee des Kapitals an und kann im Ergebnis nur zu einer Anti-Theodizee, zu einer „Dämonologie“, gelangen, wobei die Frage bleibt, ob nicht die Theodizee, die Hegel in seiner „Logik“ ausführt, ebenfalls eine Dämonologie ist. Der kritische Geist des schwäbischen, antilutherischen und apokalyptisch gestimmten Pietismus findet seinen Widerhall noch in Marx.

VI. Die Ursünde als „gesellschaftliches Verhältnis“ im Werk von Marx

Sehen wir nun, wie Marx die Logik einer symbolisch-biblischen Struktur metaphorisch in ausdrücklicher und in sich stimmiger Weise benutzt. Um diesen Aspekt, der häufig unbemerkt geblieben ist, darzustellen, beginnen wir unsere Ausführungen mit einer ganz traditionellen Fragestellung: mit dem Problem der „Ursünde“.

Der deutsche Pietismus ist optimistisch, liberal und aktiv. Er nimmt gegenüber der Ursünde eine positive Haltung ein. Er kann das *simul iustus et peccator* („gerecht und Sünder zugleich“) des offiziellen Luthertums nur schwer akzeptieren. Die menschliche Natur ist nicht von Anfang an verdorben, und die Folge der Sünde Adams bleibt der natürlichen (anthropologischen, biologischen, anti-historischen) Struktur nicht eingepägt. Ebenso ist auch bekannt, dass für Hegel das moralische Versagen die Behauptung der Partikularität ist, die sich zurücknimmt und sich weigert, in der Universalität

aufzugehen. Marx für sein Teil konnte keine ahistorische Definition des Bösen zulassen, wenn er sehr präzise formuliert:

„Er [der Urzustand] unterstellt in der Form der Tatsache des Ereignisses, was er deduzieren soll, nämlich das notwendige Verhältnis zwischen zwei Dingen, z. B. zwischen Teilung der Arbeit und Austausch. So erklärt die Theologie den Ursprung des Bösen durch den Sündenfall, d. h., er unterstellt als ein Faktum, in der Form der Geschichte, was er erklären soll.“ (MEW EB 1, Erster Teil, 511)

Marx fordert völlig mit Recht (und ganz im Sinne einer guten und alten Theologie), dass man historisch denken und das Thema, das wir behandeln, gründlicher betrachten soll. Das heißt, es ist innerhalb der *wirklichen* Geschichte zu verorten (und nicht nur der Geschichte als mythologischer Erzählung). In der Tat: „Bastiat gibt dagegen phantastische Geschichte ... so wie der Theologe die Sünde einmal als Gesetz des menschlichen Wesens, das andremal als die Geschichte vom Sündenfall behandelt. Beide sind daher gleich unhistorisch und antihistorisch.“ (Grundrisse, 848)

Es könnte jemand meinen, dies sei unvermeidlich und der „adamische Mythos“ (so nennt ihn Ricoeur) könne nur ahistorisch und antihistorisch sein. Doch einer guten christlichen Theologie zufolge ist dem nicht so. Man kann in vollkommener Weise denken, dass das „Natürliche“ eines menschlichen Subjektes darin besteht, schon immer in ein bestimmtes „gesellschaftliches Verhältnis“ der Herrschaft, der Sünde, hineingeboren zu sein. Und dies wäre eine richtige, tiefgehende und neue Art, über dieses Problem nachzudenken. Die theologische Metapher im ökonomischen Diskurs des „Kapital“ zu diesem Thema ist deshalb weit davon entfernt, nur ein Witz, eine humorvolle Äußerung zu sein, sie ist vielmehr von höchster theologischer Bedeutung: „Diese ursprüngliche Akkumulation spielt in der politischen Ökonomie [pÖ] ungefähr dieselbe Rolle wie der Sündenfall in der Theologie [mT]. Adam biss in den Apfel, und damit kam über das Menschengeschlecht die Sünde. Ihr Ursprung wird erklärt, indem er als Anekdote der Vergangenheit erzählt wird. In einer längst verflossnen Zeit gab es auf der einen Seite eine fleißige, intelligente und vor allem sparsame Elite und auf der andren faulenzende, ihr alles und mehr verjubilende Lumpen ... So kam es, dass die Ersten Reichtum akkumulierten und die Letzteren schließlich nichts zu verkaufen hatten als ihre eigene Haut. Und von diesem Sündenfall datiert die Armut der großen Masse, die immer noch, aller Arbeit zum Trotz, nichts zu verkaufen hat als sich selbst, und der Reichtum der Wenigen, der fortwährend wächst, obgleich sie längst aufgehört haben zu arbeiten.“ (MEW 23, 741 – 742)

Sowohl unter Marxisten als auch unter Theologen wurden diese Reflexionen niemals ernst genommen. Doch Marx formuliert für die Theologen ein tatsächliches, bedeutendes Problem, und er selbst zeigt einen neuen theologischen Weg auf, über diese Frage nachzudenken. Die „Natürlichkeit“ (im Sinne von Augustinus oder des deutschen orthodoxen Luthertums als einer Sünde, die die „Natur“ des Menschen betrifft) einer solchen „Sünde“ kann von einem theologischen Standpunkt aus in schöpferischer Weise vollkommen innerhalb der Geschichte (als gesellschaftliches, „strukturelles“ Verhältnis, das sich in der Zeit und im Raum weiter fortsetzt und die menschliche

Subjektivität von Geburt an „konstituiert“: „Natur“ kommt vom Lateinischen „natus“, (geboren) verankert werden: nicht als ein punktuelles historisches Ereignis, sondern im Sinne von gesellschaftlichen, institutionellen, historischen Verhältnissen, die uns wie Voraussetzungen *apriori* von vornherein bestimmen.

Darüber hinaus und als einen zweiten Aspekt gibt es in der französischen Ausgabe des „Kapital“ einen Zusatz zum eben zitierten Text: „Die Geschichte der theologalen Sünde zeigt uns wahrhaftig, wie der Mensch vom Herrn dazu verdammt wurde, sich sein Brot im Schweiß seines Angesichts zu verdienen, während hingegen die Geschichte von der ökonomischen Sünde eine bedauerliche Lücke füllt [so schreibt Marx ironisch], indem sie uns offenbart, dass es Menschen gibt, die diesem Gebot des Herrn entgegen.“ (Roy, 314)

Wiederum könnte man die Marx'sche Metapher als Komik auffassen, doch was er wirklich sagt, ist, dass der Text des adamischen Mythos (im Sinne Ricoeurs als einer rationalen Erzählung auf der Grundlage von Symbolen) in Wahrheit kritischer ist als die kapitalistische politische Ökonomie (z. B. eines Adam Smith). Es handelt sich also um die Entdeckung einer neuen theologischen „Bedeutung“ (im Übergang von wR zu mT oder von Wi zu pÖ des Schemas I). Das heißt, für das Christentum in seiner herrschenden Form (fR des Schemas I) hat die ursprüngliche Akkumulation überhaupt keine theologische Bedeutung (wR oder Wi), genauso wie für den Juden das, was er von Sonntag bis Freitag täglich praktiziert (oder der Christ von Montag bis Samstag), keine religiöse Bedeutung aufweist. Für Marx hingegen, der vom reinen „Evangelium“ ausgeht (kR), erlangt die bloße Tatsache der Akkumulation (wR oder pÖ) eine neue theologische Bedeutung (durch die Kritik: Pfeil e oder c): Das Kapital ist die konkrete Gestalt der Ursünde (mT oder pÖ) unserer Zeit, als ein Gesellschaftsverhältnis der Herrschaft *apriori*. Der eine, der Reiche, hat „bereits“ Geld (ursprüngliche Akkumulation); der andere ist „bereits“ arm, bevor (das *apriori* der strukturellen Sünde) ein vertragliches Lohnverhältnis abgeschlossen wird. Das heißt, seit Hobbes, Locke oder Smith (und in unseren Tagen John Rawls) beinhaltete der „Naturzustand“ (oder die ursprüngliche Situation) ein historisches Übel, das nicht als solches erkannt wurde (die „Natur“ war, wie für Pelagius, gut). Für Marx hingegen war dieser „Naturzustand“ bereits historisch pervertiert: Es hatte eine historische Ursünde gegeben (Und ist nicht für jede gute und seriöse Theologie die „Ursünde“ eine historische Tatsache – nicht im Sinne eines punktuellen Ereignisses, sondern *apriori* und strukturell?).

Tatsächlich schärft Marx immer wieder ein, dass sich die Arbeit aufgrund der Sünde in eine „Strafe“ verwandelt, und zitiert dabei Genesis 3,17 – 19. In diesem Punkt polemisiert er gegen Adam Smith, wenn er schreibt: „Du sollst arbeiten im Schweiß deines Angesichts! war Jehovas Fluch, den er Adam mitgab. Und so als Fluch nimmt A. Smith die Arbeit. Die ‚Ruhe‘ erscheint als der adäquate Zustand, als identisch mit ‚Freiheit‘ und ‚Glück‘.“ (Grundrisse 504 – 505)

Dass der Sklave, der Knecht in einer Feudalgesellschaft, der Lohnarbeiter oder der Arbeiter in einer Planwirtschaft ohne echte Teilhabe im Realsozialismus gegen ihren Willen arbeiten, was einer Zwangsarbeit gleichkommt, ist ebenfalls Frucht der „Ursün-

de“ oder für Marx des gesellschaftlichen Verhältnisses der Herrschaft, das bewirkt, dass der Arbeiter über die Frucht seiner Arbeit nicht in demokratischer Weise verfügt. Sie ist eine „Strafe“, ein „Opfer“, auch wenn das Opfer und die Strafe keinerlei Wert hervorbringen; lediglich die Arbeit ist als solche und als Tätigkeit des menschlichen Subjekts, der Person, und als Ausdruck der eigenen Würde eine Quelle von Wert.

Es bleibt, noch einen letzten Aspekt in Erinnerung zu rufen, nämlich der der Erkenntnis von Gut und Böse (Gen 3,5 – 7): „Da öffneten sich ihnen die Augen.“

„Ohne nationale Verbrechen, wäre je der Weltmarkt entstanden? Ja, auch nur Nationen? Und ist der Baum der Sünde nicht zugleich der Baum der Erkenntnis, seit Adams Zeiten?“ (MEGA II, 3, 283)

Marx weist als Kommentar zu diesem Bezug auf den „adamischen Mythos“ darauf hin, dass Mandeville, wenn er das Böse als Ursprung der „Gesellschaftsordnung“ identifiziert, ehrlicher ist als viele „philisterhafte Apologeten“. Die Überlegung von Marx kann sich also wieder einmal in überraschender Weise als theologisch aktuell erweisen: Die herrschende, ungerechte „Gesellschaftsordnung“ hat in der Tat die „Ursünde“ (das heißt ein geschichtlich überkommenes Gesellschaftsverhältnis) zum Ursprung. Die Frage ist wiederum zentraler, als man auf den ersten Blick meinen mag.

Man könnte noch anmerken, dass für Marx der Wert (als vergegenständlichtes Leben des Arbeiters) „tote Arbeit“, „totes Kapital“ ist. Dieser Tod (des Armen, des Arbeiters) ist die Frucht der Sünde als eines gesellschaftlichen, historischen, strukturellen Verhältnisses, das als Bedingung der Möglichkeit einem jeden anderen konkreten Handeln voraus liegt: Man handelt ausgehend von der Lage, die einem innerhalb des Herrschaftsverhältnisses vererbt wurde (solange man sie nicht individuell oder revolutionär umstürzt).

VII. Die „Dämonologie“: Das apokalyptische Tier als Antichrist

Es gibt im „Kapital“ (im ersten Band) einen sehr bekannten Text, in dem Offb 17,13 und 13,17 zitiert wird. Daran kann man wiederum beobachten, wie die Metapher, ausgehend von der ökonomisch-politischen Betrachtung des Geldes, die theologische Welt des Dämons erschließt. Dies ist das Wesentliche, das wir von Anfang an klarstellen müssen. Für Marx sind das Geld (zu Beginn) und das Kapital (als endgültige Gestalt) der Dämon, der Antichrist, der „Herr der Welt“. Als Marx – noch als Kleinbürger – Deutschland verlässt, schreibt er: „Es ist wahr, die alte Welt gehört dem Philister. Aber wir dürfen ihn nicht wie einen Popanz behandeln, von dem man sich ängstlich wendet. Wir müssen ihn vielmehr genau ins Auge fassen. Es lohnt sich, diesen Herrn der Welt zu studieren. Herr der Welt ist er freilich nur, indem er sie, wie die Würmer einen Leichnam, mit seiner Gesellschaft ausfüllt.“ (MEW 1, 338)

Der „Dämon“ ist nicht nur ein „Ding“, er ist eine „Gesellschaft“ (keine Gemeinschaft!), er ist der „Herr“ des „Reiches dieser Welt“, Herr des Todes, derjenige, der die Toten begräbt.

Für Marx war die Ursünde die strukturelle Sünde, die der gesellschaftlichen und individuellen Subjektivität vorausliegt, sie bestimmt, ihre Voraussetzung bildet und für sie konstitutiv ist. Diese Subjektivität geht immer von einem bestimmten Punkt aus, von einem „gesellschaftlichen Verhältnis“ der Herrschaft, zum Beispiel von dem Verhältnis von Freiem und Sklaven, Feudalherrn und Knecht, Kapitalist und Lohnarbeiter, Bürokrat und Arbeiter ohne die Möglichkeit der demokratischen Teilhabe an der Planung usw. (doch dies kann man in gleicher Weise auch auf das Verhältnis von Mann und Frau, Eltern und Kinder usw. ausdehnen). Das heißt, die Ursünde gestaltet sich in Wirklichkeit als „Welt“ aus, so wie das „Reich des Herrn dieser Welt“ im Neuen Testament.

Seit seiner Jugend verfügte Marx über ein bestimmtes Paradigma bezüglich der Frage, die uns beschäftigt, und das sich durch sein ganzes Leben hindurchzieht. Der „ferne“ Gott der lutherischen Orthodoxie wurde zum innerlichen Gott des Pietismus. In seinem Abituraufsatz aus dem Fach Religion schreibt er: „So besteht die Vereinigung mit Christo aus der innigsten, lebendigsten Gemeinschaft mit ihm, darin, dass wir ihn vor Augen und im Herzen haben, und, indem wir so von der Liebe zu ihm durchdrungen sind, wenden wir unser Herz zugleich den Brüdern zu, die er inniger mit uns verbunden, für die er sich auch geopfert hat.“ (MEW, EB I, Erster Teil, 600)

Wie man sehen kann, gab es für den jungen Marx eine „lebendige Gemeinschaft“ (Gemeinschaft des Lebens), deren Ausgangspunkt Christus ist. Das Leben aller, des Einzelnen und seiner Geschwister, das Prinzip der *praxis pietatis* (Frömmigkeitspraxis) der pietistischen Gemeinschaft hängen davon ab, dass sich Christus geopfert hat. Das heißt, Christus ist der Ursprung des Lebens, das sich für den jungen Marx durch sein selbstloses Opfer und seine Liebe, die er allen weitergibt, ausbreitet. Dieses positive Paradigma wird sich innerhalb der politischen Ökonomie zur Gemeinschaft der „freien Menschen“ (von den „Grundrissen“ bis zum „Kapital“) verwandeln.

Das diesem diametral entgegengesetzte *negative* Paradigma ist die Gesellschaft (nicht die Gemeinschaft!) der isolierten, einsamen Individuen ohne Gemeinschaft, deren Leben von einem Antichrist (dem Dämon, Fetisch, Moloch, Mammon, Herrn der Welt usw.) „ausgesaugt“ wird. Dieser Antichrist lebt vom aufgeopferten Leben des Arbeiters. In diesem Fall ist nicht Christus derjenige, der verschlingt, er ist vielmehr der Lebensspender für die einzelnen Menschen: ein Leben, das innerhalb der Gemeinschaft in vollem Sinn verwirklicht wird. Wenn dem so ist, dann lebt der Antichrist also vom geopfertem Leben der Gesellschaft von Isolierten: Dies stellt den „gesellschaftlichen Charakter“ der Arbeit, der Menschen usw. dar. Das heißt, das „gesellschaftliche Verhältnis“ (welches das Kapital ausmacht) ist ein Herrschaftsverhältnis, es ist ein Ausaugen von Leben, es ist fetischistisch und götzendienerisch. Dies ist eine treffende Definition (in einer gut protestantischen und auch in traditioneller katholischer Theologie) des Dämons. Der Stifter des Christentums brach in den Ruf aus: „Ihr habt den Teufel zum Vater und wollt das tun, wonach ihm gelüftet. Er war der Mörder von Anbeginn.“ (Joh 8, 44)

In der heiligen Schrift (Ebene kR des Schemas I) ist der Dämon der Vater des Todes, seit der Versuchung Kains oder Adams. Die Argumentationsstrategie von Marx ist also klar: Es geht darum, den Gegensatz darzustellen zwischen dem Christen (der im alltäglichen Leben Kapitalist ist; Ebene wR des Schemas I) und dem reinen „Evangelium“ (des Textes, den wir zu Beginn dieses Beitrags zitiert haben). Wenn jemand Christ und Kapitalist ist, so das Marx'sche Argument, und wenn das Kapital der Dämon ist, dann gibt es nur eins: Entweder versteht sich der Christ als Kapitalist und verleugnet seinen Glauben, indem er den Dämon (aus der Sicht eines kritischen Christentums) anbetet, oder er weist den Dämon von sich (und ist damit nicht länger Kapitalist). Es geht hier um eine negative Theologie, die aussagt, was „Gott nicht ist“ (= Dämon). Dem „Nicht-Gott“ abzuschwören ist das erste Gebot im Deuteronomium: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“ (Dtn 5,7). Das heißt, es ist ein atheisches Manifest in Bezug auf alle falschen Götter, die reine Fetische sind. Ist das Kapital möglicherweise ein Gott? Und wie kann es sein, dass auf einer Dollarnote geschrieben steht: „In God we trust.“? Müsste es nicht heißen: „In Gold we trust.“? Angesichts eines solchen Fetichs Atheist zu sein ist, wenigstens zunächst, die Haltung von Marx.

In seinen Ausführungen zur Frage des Austauschprozesses (wobei er in Bezug auf den Vertrag von Hegels Rechtsphilosophie inspiriert war) schreibt er, als er auf das Wesen des Geldes zu sprechen kommt (dabei ist er von Moses Hess inspiriert): „So wird sie [die Ware] – Geld. Illum unum [...] ,Die haben eine Meinung und werden ihre Kraft und Macht geben dem Tier, dass niemand kaufen oder verkaufen kann, er habe denn das Malzeichen, nämlich den Namen des Tiers oder die Zahl seines Namens.“ (MEW 23, 101)

Die kabbalistische Zahlenkombination (zuerst Kapitel 17, Vers 13, dann Kapitel 13, Vers 17, wobei sich beide Texte auf das „Tier“ beziehen und nicht auf den „Drachen“) macht die Absicht deutlich: Es geht um den auf Erden sichtbaren Dämon. Für den Autor des Buches der Apokalypse war es Rom, das mit einer Metapher als Babylon bezeichnet wird. (Das sichtbare, irdische Tier, das von dem Drachen, dem bösen Geist vom Himmel, also unsichtbar, gesandt wurde.) Das Kapital ist also das „Tier“ auf der Erde dieser historischen Epoche, die Inkarnation des Drachen oder die Inkarnation des Dämons in dieser Weltzeit. Hier hätten wir also die schöpferische theologische Hypothese (die die Theologen niemals durchdacht haben, was allerdings gut wäre) einer „Weltgeschichte der Gestalten des Dämons“ (der historischen Herrschaftssysteme).

Literatur:

Busch, Eberhard u. a. (Hg.), Calvin-Studienausgabe, Bd. 7: Predigten über das Deuteronomium und den 1. Timotheusbrief. Eine Auswahl, Neukirchen 2009.

Calvin, Johannes: Joannis Calvini opera quae supersunt omnia. Ediderunt Guilelmus Baum, Eduardus Cunitz et Eduardus Reuss, Frankfurt 1964.

Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums (Sämtliche Werke, Bd. 6), Stuttgart 1960.

Locke, John, Über die Regierung (Philosophie der Neuzeit, Bd. 8), Reinbek 1966.

Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1974.

MEGA = Marx Engels Gesamtausgabe, Berlin 2009.

MEW = Marx Engels Werke, Berlin 1988.

Ricoeur, Paul, Die lebendige Metapher, München 1986.

Ricoeur, Paul, La métaphore vive, Paris 1975.

Roy, J. (Hg.), Karl Marx: Le Capital (französische Ausgabe), Paris 1875.

Smith, Adam, Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker, Tübingen 1999.

Der Autor:

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Franz Hinkelammert

Kritik der politischen Ökonomie, Religionskritik und Humanismus der Praxis

In den Krisen, die wir heute erleben und die sich für die Zukunft ankündigen, ist es unbedingt nötig, darüber zu diskutieren, was heute der Humanismus bedeuten kann. Ich will einige Thesen dazu vorstellen. Aber bevor ich das tue, möchte ich kurz analysieren, was der Humanismus in der Moderne bedeutet hat. Ich will dies sehr kurz gestalten und daher einen Schlüsselmoment unserer Geschichte ansprechen, der eng verknüpft ist mit dem, was Humanismus heute bedeuten kann.

Es handelt sich um die Französische Revolution. Sie ergibt sich in einem Moment, in dem sich der Weltmarkt als kapitalistischer Weltmarkt konstituiert hat. Der Humanismus der Französischen Revolution ist noch äußerst reduziert auf einen Humanismus des abstrakten Menschen, der als Eigentümer gesehen wird. Aber dieselbe Französische Revolution, die in eine rein bürgerliche Revolution einmündet, begründet gleichzeitig die Kategorien, von denen aus sich ein neuer Humanismus ausbilden kann.

Es handelt sich vorwiegend um zwei Kategorien:

Auf der einen Seite provoziert sie eine Reaktion auf die weitgehende Reduktion der Menschenrechte auf den abstrakten Menschen, der vorwiegend Eigentümer, maskulin und weißer Hautfarbe ist und der eine Situation extremer Ausbeutung begründet und sogar die Zwangsarbeit in der Form der Sklaverei ganz massiv durchgesetzt hat.

Auf der anderen Seite wird in dieser Revolution die politisch-juristische Kategorie der Staatsbürgerschaft durchgesetzt. Sie wird zu einer Basis der modernen Demokratie, obwohl sie noch reduziert ist auf Männer weißer Hautfarbe und Eigentümer. Gestützt auf die Kategorie der Staatsbürgerschaft und ihre ständige Ausweitung wird eine Menschenrechtsbewegung ausgelöst, die die künftigen Kämpfe um die Emanzipation des Menschen definiert. Der Mensch als Staatsbürger ist nicht notwendig ein Bourgeois, sondern kann eine Emanzipation vertreten, die über die gegebene bürgerliche Gesellschaft hinausgeht.

Es handelt sich zuerst um die Emanzipation der Sklaven, der Frauen und der Arbeiterklasse. Die Tiefe des Konflikts lässt sich symbolisieren durch drei große Morde. Es handelt sich um den Mord von Olympe de Gouges, die das Recht der Frau vertrat, Staatsbürgerin zu sein, und die zur Guillotine geschickt wurde. Ebenso starb Babeuf, der das Assoziationsrecht der Arbeiter vertrat, unter der Guillotine. Toussaint Louverture, der Sklavenbefreier von Haiti, wurde verhaftet und durch die extremen Haftbedingungen, unter denen man ihn sterben ließ, unter dem Kaiser Napoleon getötet.

Diese Forderungen nach Emanzipation waren das Produkt der Französischen Revolution, aber diese wandte sich dagegen, indem sie sich immer mehr als bürgerliche Revolution definierte. Später kommen mehr Emanzipationsforderungen wie die Emanzipation der Kolonien, der Kulturen und die Emanzipation der ausgebeuteten und zerstörten Natur hinzu.

Alle diese Emanzipationen konfrontieren das bürgerliche System mit den Opfern, die es als Ergebnis seiner eigenen Entwicklung produziert.

In diesem Sinne handelt es sich um einen neuen Humanismus. Es ist der Humanismus des lebenden Menschen als Subjekt gegenüber der Reduktion des bürgerlichen Humanismus auf den Humanismus von Eigentümern im Markt, der bereits die Tendenz hatte, nur ein einziges Recht als Menschenrecht anzuerkennen: das Eigentumsrecht.

Diese Emanzipationskämpfe hatten bedeutende Erfolge, indem sie viele dieser Menschenrechte durchsetzten und in die Verfassung einschrieben. Die Reduktion der Menschenrechte auf das Eigentumsrecht aber hat die Tendenz, diese Menschenrechte wieder zu annullieren.

Gegenwärtig stellt die Globalisierungsstrategie, die bereits viele Katastrophen produziert hat, den großangelegten Versuch dar, diese Menschenrechte des Menschen als lebendem Subjekt aufs Neue zu annullieren. Dies geschieht im Namen der Totalisierung des Marktes und des Privateigentums, die die offensichtliche Tendenz haben, Schritt für Schritt viele der Menschenrechte zu annullieren, die Ergebnis der Emanzipationskämpfe der letzten Jahrhunderte sind. Dies ist aber auch das Problem des Humanismus heute.

Um dieses Problem anzugehen, möchte ich mit einer Analyse des Humanismus beginnen, wie er nach der Französischen Revolution in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts gegenüber der Reduktion der menschlichen Beziehungen auf die Warenbeziehungen entstand. So wie dies schon in der Formulierung des bürgerlichen Humanismus des XVIII. Jahrhunderts geschah, war auch für diese neue Formulierung des Humanismus des Subjekts die Kritik der Religion im Sinne einer kritischen Haltung ihr gegenüber ein unverzichtbares Element. Die Formulierung des Humanismus und die Kritik der Religion gehen immer Hand in Hand.

Der Humanismus der Praxis und die Religionskritik von Marx

Ich will hier von der Religionskritik ausgehen, wie sie der junge Marx formuliert, um hinterher zu analysieren, was im späteren Marx aus dieser Religionskritik wird und wie sie sich zur Religionskritik verhält, die in der Befreiungstheologie auftaucht. Ich möchte mit einigen Zitaten beginnen, die diese Anfangsposition aufzeigen können:

1. In der Vorrede zu seiner Dissertation von 1841 sagt Marx, dass die „Philosophie“, die hier schon als kritische Theorie zu verstehen ist, ihren „Spruch gegen alle

himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen“, setzt.²⁴

Hier ist das „menschliche Selbstbewusstsein“ die „oberste Gottheit“ gegenüber allen „himmlischen und irdischen Göttern“.

Selbstbewusstsein ist bei Marx immer als selbstbewusstes Sein zu verstehen. „Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das bewusste Sein, und das Sein des Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess.“²⁵ Selbstbewusstsein ist dann das Bewusstsein des Menschen als Selbst in seinem wirklichen Lebensprozess.

2. In seiner Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie von 1844 formuliert Marx: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“²⁶

An die Stelle des menschlichen Selbstbewusstseins als oberste Gottheit ist der Ausdruck getreten: der Mensch als „höchstes Wesen“ für den Menschen. Marx zeigt auf, dass, wenn irgendetwas anderes als der Mensch zum höchsten Wesen erklärt wird, dies dazu führt, dass „der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“.

Kombiniert man beide Zitate, ergeben sich zwei Grundaussagen über das, was wir als Paradigma der Marx'schen Religionskritik bezeichnen können:

1. Die kritische Theorie setzt ihren „Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter“, die nicht anerkennen, „dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei“.
2. Die kritische Theorie setzt ihren „Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter“, in deren Namen der Mensch nicht das höchste Wesen für den Menschen, sondern „ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ und dazu gemacht wird.

Dies ist ein Unterscheidungskriterium für die Religion, nicht ein Angriff auf die Religion selbst. Dies gilt, obwohl Marx davon ausgeht, dass die Religion damit überflüssig wird. Sollte sie aber nicht überflüssig werden, kann diese Religionskritik völlig ihre Gültigkeit bewahren. Ihre Bedeutung als Unterscheidungskriterium behält sie.

Marx sagt etwas, das für unsere Vorstellung von Marx völlig fremd ist: Gott ist Mensch geworden. Er äußert es aber nicht im religiösen Sinne, sondern im anthropologischen.

24 Marx, Karl: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. Vorrede. Marx Engels Werke. Ergänzungsband. Erster Band. S. 262

25 Marx/Engels: Deutsche Ideologie. MEW. Bd. 3, S. 26

26 Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. MEW, I, 385

Er sagt auch, was der Mensch tut, wenn der Mensch zum höchsten Wesen – wenn man so will, zum Gott - für den Menschen wird. Es ist wieder etwas ganz anderes, als es unseren normalen Vorstellungen entspricht. Der Mensch wirft jetzt alle Verhältnisse um, in denen „der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“. Es ist die Praxis, für die eine andere Welt möglich ist. In dieser Praxis ergibt sich die Selbstverwirklichung des Menschen.

Dies ist das Paradigma der Marx'schen Religionskritik und gleichzeitig das Paradigma des Marx'schen Humanismus. Mir scheint es gleichzeitig das Paradigma des kritischen Denkens überhaupt zu sein.

Dies ist die Religionskritik des jungen Marx. Hier wird nicht einfach die Religion kritisiert, sondern kritisch erfasst. Dass die Religion nicht abgestorben ist, wie Marx es erwartete, ist dafür völlig sekundär.

Die Religionskritik des späteren Marx

Diese unsere bisherige Analyse konzentriert sich fast ausschließlich auf den jungen Marx. Der spätere Marx führt diese Religionskritik weiter, aber er wechselt die Worte, in denen er sich ausdrückt. Die Religionskritik wird zur Fetischismuskritik. Aber da ist kein Bruch, aber auch nicht nur ein einfacher Wechsel der Worte, sondern eine Veränderung des Schwerpunkts. In der Vorrede seiner Dissertation spricht er vom Spruch gegen himmlische und irdische Götter, in seiner Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie vom Ende der Religionskritik. Jetzt spricht er nicht mehr über die himmlischen Götter, sondern über die irdischen. Er nennt sie Fetische. Aber diese Kritik der irdischen Götter ist für Marx keineswegs beendet, sondern tritt in den Mittelpunkt unter dem Namen der Fetischismuskritik in Bezug auf Markt, Geld und Kapital. Dies ist einer der Gründe, warum er die Sprache ändert. Mir scheint es noch einen anderen zu geben. Die ausdrückliche Religionskritik ist immer in der Gefahr, ihre Kritik auf eine einzige Religion zu richten. Der Anspruch von Marx aber ist universal. Er kann sich daher nicht auf eine Kritik des Christentums beschränken, mit der er begonnen hat. Darum kann er seine Religionskritik jetzt innerhalb seiner Kritik der politischen Ökonomie weiterführen. Sie richtet sich gegen erfahrbare, irdische Götter und kann wissenschaftlich weitergeführt werden. Die himmlischen Götter kann man nicht empirisch erfahren, denn sie sind unsichtbar. Sie werden sichtbar in den irdischen Göttern, indem diese den Menschen sichtbar in ein „erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“ verwandeln. Wie diese irdischen Götter das bewerkstelligen und welchen Gesetzen sie dabei folgen, kann dann nur die Kritik der politischen Ökonomie zeigen. Dies ist ihre Aufgabe.

Dieser spätere Marx weitert diesen seinen kategorischen Imperativ aus: „Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftli-

chen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“²⁷

Jetzt handelt es sich nicht nur um den Menschen, sondern schließt die Natur ein, die nach Marx der erweiterte Körper des Menschen ist. Es gibt kein menschliches Leben ohne das Leben der Natur.

Diese Religionskritik als Fetischismuskritik bleibt eine Kritik der irdischen Götter, die falsche Götter sind. Dabei setzt sie ein Kriterium für das voraus, was falsch ist. Es handelt sich um das gleiche Kriterium, das er in der Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie vorgestellt hat: Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Ohne dieses Kriterium hat die ganze Fetischismuskritik nicht den geringsten Sinn. Aber es bekommt eine andere Dimension und wird daher bei Marx auch mit anderen Worten weiterentwickelt. Dies tut Marx in seinen Thesen über Feuerbach, in der deutschen Ideologie und gipfelt im Manifest. Es wird zum Kriterium, das von der Subjektivität der objektiven Welt her entwickelt wird.

Die Subjektivität der objektiven Welt

Marx führt diese Subjektivität der objektiven Welt in der ersten These über Feuerbach aus: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus - den Feuerbachschen mit eingerechnet - ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; *nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv.*“ (Hervorhebung des Autors)

In der gleichen These 1 sagt er von Feuerbach: „Er begreift daher nicht die Bedeutung der revolutionären, der praktisch-kritischen Tätigkeit.“ Dies geht natürlich von der Tätigkeit eines jeden aus, die praktisch-kritische Tätigkeit wird.

Das Objekt einfach nur als Objekt zu nehmen, ist Reduktion der Objektivität und wird der Objektivität, die subjektiv ist, nicht gerecht. Dass das Objekt subjektiv ist, stellt für Marx eine objektive Wahrheit dar. Das ist nicht das Descartessche, das Kantsche oder Hegel'sche Verhältnis von Subjekt und Objekt. Diese Subjektivität ist objektiv gegeben. Das Objekt enthält immer eine Dimension der Praxis und ist als solche subjektiv.

Wenn Rosa Luxemburg die Russische Revolution kritisiert, geht sie von dieser Subjektivität aus und leitet daraus ihre Vorstellung von Demokratie ab. Sie sieht diese Subjektivität in der Gefahr, unterdrückt zu werden im Namen einer falschen Objektivität. Diese Unterdrückung der Subjektivität sieht sie als Gefahr für den Sozialismus selbst.

In der These 10 zieht Marx hieraus einen Schluss: „Der Standpunkt des alten Materialismus ist die Bürgerliche Gesellschaft; *der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft, oder die vergesellschaftete Menschheit.*“ (Hervorhebung des Autors)

27 Karl Marx, Das Kapital, I, MEW, 23, S. 528/530

Die menschliche Gesellschaft ist hier nicht eine Gattungsbezeichnung im Unterschied zu tierischen Gesellschaften. Sie wird der bürgerlichen Gesellschaft entgegengestellt und ist ein Projekt. Wäre menschliche Gesellschaft eine Gattungsbezeichnung, so müsste auch die bürgerliche Gesellschaft darunterfallen und die Gegenüberstellung hätte nicht den geringsten Sinn. Im Kontext hier ist menschliche Gesellschaft eine Gesellschaft, die menschlich ist oder das Projekt hat, menschlich zu werden. Die menschlich werdende oder gewordene menschliche Gesellschaft ist hier für Marx gleichzeitig die vergesellschaftete Menschheit. Deshalb kann er sagen: „menschliche Gesellschaft, oder die vergesellschaftete Menschheit“. Aber auch dies muss wieder einen besonderen Sinn haben, denn im abstrakten Sinne ist auch die bürgerliche Gesellschaft vergesellschaftet. Aber beide Ausdrücke haben für Marx den gleichen Sinn.

Es handelt sich um die vermenschlichte Gesellschaft, in der der Mensch menschlich wird oder geworden ist.

Ich habe keinen Zweifel, dass er hier genau das sagt, was er auch in der Ableitung seines kategorischen Imperativs in seiner Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie geäußert hat, nämlich, dass die menschlich gewordene Gesellschaft so ist, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen darstellt. Es ist die Gesellschaft des Menschen, der alle Verhältnisse umwirft, in denen der „Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“. Marx sagt genau dasselbe wie vorher.

Aber er äußert es in anderen Worten. Einer der Gründe scheint mir zu sein, dass Marx jetzt ein Kriterium für die praktisch-kritische Tätigkeit sucht. Dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen darstellt, ist kein Kriterium des Handelns. Es gibt allerdings die Richtung an. Aber jetzt braucht Marx ein Kriterium. In den Thesen über Feuerbach hat er dieses Kriterium noch nicht. Er stellt es dann aber im kommunistischen Manifest vor:

„An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt die Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ (Marx-Engels, Manifest, MEW 4, S. 482)

Dies ist von jetzt an sein Kriterium für den Weg, durch den der Mensch zum höchsten Wesen für den Menschen wird. Dies Kriterium ist ein Rationalitätskriterium des menschlichen Handelns. Hiermit wird die menschliche sinnliche Tätigkeit zur Praxis, indem sie subjektiv wird. (gemäß der 1. These über Feuerbach)

Das Kriterium ist: Die Entwicklung eines jeden ist die Bedingung für die Entwicklung aller. Man kann dies variieren: Das Leben eines jeden ist die Bedingung für das Leben aller. Oder: Die Selbstverwirklichung eines jeden ist die Bedingung für die Selbstverwirklichung aller. Marx spricht von der freien Entwicklung eines jeden. Aber hier ist Freiheit nicht ein zusätzliches Prädikat, sondern die Entwicklung eines jeden als

Bedingung der Entwicklung aller ist die Definition der Freiheit bei Marx. Es handelt sich um eine Verdopplung.

Marx setzt dieses Rationalitätskriterium dem Rationalitätskriterium der bürgerlichen Gesellschaft entgegen. Dieses ist: Ich werde ich selbst, indem ich den andern besiege und unterwerfe. Klassisch griechisch ausgedrückt: Ich beweise, dass ich frei bin, indem ich beweise, dass ich Sklaven habe.²⁸ Mit diesem Marx'schen Kriterium ist dann das Paradigma des kritischen Denkens vollständig. Dies zeigt, dass es zwischen dem jungen und dem späteren Marx keinen Bruch gibt, sondern eine Entwicklung seiner Positionen.

Marx bricht nicht mit Feuerbach, indem er die Thesen über Feuerbach schreibt. Er hat längst vorher mit Feuerbach gebrochen. Dieser Bruch ist bereits in seiner Vorrede zu seiner Dissertation ausgesprochen.

Er spricht dort vom „Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter“. Bei Feuerbach gibt es keine irdischen Götter, die Marx später vor allem als Fetische des Marktes, des Geldes und des Kapitals ausmacht. Man kann sie nicht dadurch überwinden, dass man sie für Illusionen erklärt, wie dies Feuerbach mit den himmlischen Göttern tut. Man experimentiert sie und wird ihnen tatsächlich und notfalls mit Gewalt unterworfen. Dies ist bei Marx der erste Bruch mit Feuerbach, aus dem sich dann alle anderen Brüche herleiten.

Schon der frühe junge Marx ist durch den Bruch mit Feuerbach hindurchgegangen, aber er ist nicht darin geblieben: Andernfalls wäre er verbrannt.

Marx kommt später noch einmal ausdrücklich auf dasselbe Thema zu sprechen und tut dies wieder mit anderen Worten. Er sagt am Ende des 23. Kapitels des ersten Bandes des Kapitals: „Und gegenüber der alten Seekönigin erhebt sich drohend und drohender die junge Riesenrepublik: *Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis.*“ (Horaz)²⁹ (Ein schweres Geschick verfolgt die Römer, nämlich das Verbrechen des Brudermords.)

Was das Imperium untergräbt, ist nicht einfach die sinkende Profitrate als objektives Problem. Dahinter taucht das Subjekt auf. Was das Imperium untergräbt, ist der

28 So sagt es die Iphigenie des Euripides:
"Dieses einen Mannes Leben wiegt ja tausend Frauen auf.
Und wofem als blutend Opfer Artemis mein Leben will,
Soll ich ihr entgentreten, Göttern ich, die Sterbliche?
Nein! Unmöglich! Hellas geb ich meinen Leib zum Opfer hin.
Tötet mich, verwüstet Troya ...

Den Hellenen sei der Fremdling untertan, doch, Mutter, nie
Fröne Hellas' Volk den Fremden; Knechte sind sie, Freie wir!" Euripides, Iphigenie in Aulis. Stuttgart 1984, 52/53.

29 Marx, Karl: Das Kapital. Bd 1, MEW Bd. 23, S. 740. In den Ausgaben des Kapitals pflegt man folgende Übersetzung zu geben, die nicht von Marx stammt: "Hartes Schicksal plagt die Römer und das Verbrechen des Brudermords" Anm 161, S.860. Diese Übersetzung ist eindeutig falsch. Das *scelusque* kann hier nur durch "nämlich" übersetzt werden. Derjenige, der diese falsche Übersetzung vorgenommen hat, hat offensichtlich gar nicht verstanden, um was es Marx hier geht.

Brudermord. Wo aber geschieht der Brudermord? Überall da, wo „der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“. Marx kommt immer hierauf zurück – obwohl er dies nicht ausdrücklich zitiert –, denn für ihn ist die objektive Wirklichkeit subjektiv. Es ist Brudermord, sich den irdischen falschen Göttern zu unterwerfen. Und es ist Brudermord, sich den himmlischen Göttern zu unterwerfen, immer dann, wenn sie die transzendente Überhöhung dieser irdischen Götter sind. Dieser Brudermord untergräbt die Imperien.

Der zitierte Text ist zweifellos esoterisch. Wenn Horaz vom Brudermord spricht, meint er nicht das, was Marx meint. Horaz bezieht sich auf die römischen Bürgerkriege des ersten Jahrhunderts v. Z. und den vorigen Brudermord des Remos durch Romulus. In Wirklichkeit spielt Marx auf etwas ganz anderes an, nämlich auf den Mythos von Kain und Abel aus der jüdischen Tradition. Im entsprechenden Text der Bibel wird gesagt, wer der Brudermörder Kain ist. Er ist der Gründer aller menschlichen Zivilisationen. Diesem Mythos nach haben alle diese Zivilisationen als ihr Fundament den Brudermord, und nicht, wie bei Freud, den Vätermord. Und das ist für Marx eben auch so.

Für Marx bildet dieser Text offensichtlich die Synthese des gesamten Kapitals. Mit ihm endet das 23. Kapitel. Wenn man, wie dies durchaus möglich ist, das 24. Kapitel über die ursprüngliche Akkumulation als einen *anexo* ansieht, endet das Kapital, wie es Marx herausgegeben hat, mit diesem Text. Ich halte es für völlig unmöglich, dass dies Zufall ist. Seine Synthese des Kapitals ist subjektiv. Walter Benjamin in seiner Interpretation des *Angelus Novus* von Paul Klee führt dies weiter.³⁰

Die Fetischismuskritik im späteren Marxismus

Bei Marx durchzieht diese Religionskritik als Fetischismuskritik alle seine späteren Werke, vor allem seine Kritik der politischen Ökonomie von 1859, die Grundrisse und das Kapital. Sie ist überall gegenwärtig.

Im späteren Marxismus hingegen verschwindet diese Kritik des Fetischismus weitgehend aus der Kritik der politischen Ökonomie. Wo sie noch weitergeführt wird, wird sie zu einem Teil der Philosophie und hört auf, Teil der Kritik der politischen Ökonomie zu sein. Dies gilt für Philosophen wie Bloch oder Erich Fromm, für Adam Schaff und weitgehend für die Frankfurter Schule.

Die marxistische Kritik der politischen Ökonomie aber wurde zu einer weitgehend strukturalistischen Theorie mit sehr scholastischem Charakter. Der herausragendste Fall ist der Marxismus Althusser's. Er erklärt, dass es einen Bruch gibt zwischen dem jungen und dem späteren Marx, sodass die Schriften des jungen Marx als „nicht marxistisch“ abgetan wurden. Aber als Folge davon war es dann nötig, auch im späteren Marx viele nicht marxistische Positionen zu entdecken. Was dabei weitgehend herausfiel, war die Fetischismustheorie. Sie erschien als nicht wissenschaftlich,

30 Im gleichen Sinne kann man auch die politische Theologie von Johann Baptist Metz verstehen.

als Ideologie oder als reine Allegorie.³¹ Dass gerade in der Fetischismuskritik die Wurzel des marxischen Denkens gegenwärtig ist, ging verloren. Daher auch die These von Althusser: Der Marxismus ist kein Humanismus. Die Fetischismuskritik von Marx aber geht von einer ununterbrochenen Weiterführung des Humanismus des jungen Marx aus. Daher wurde in der Nachfolge von Althusser die Fetischismuskritik sehr häufig selbst als nicht marxistisch eingestuft.

Die Religionskritik in der späteren marxistischen Tradition bekommt damit ein völlig anderes Gesicht. Aus der durchaus wissenschaftlichen Religionskritik von Marx wurde eine metaphysische Behauptung. Marx hat ein Kriterium: Die Götter, - himmlische oder irdische – sind falsche Götter, wenn in ihrem Namen und durch sie legitimiert wird, dass der Mensch „ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“. Das Kriterium ist empirisch, ob es zutrifft oder nicht, lässt sich zeigen. Man kann diese Götter als falsche Götter darstellen, wenn man dies Kriterium verändert. Es bleibt ein wissenschaftliches Kriterium, auch wenn viele nicht bereit sind, es anzunehmen.

Die marxistische Religionskritik hat einen anderen Weg genommen. Sie fragt auf einmal, ob Götter oder Gott existieren oder nicht. Ganz gleich, wie man sie beantwortet, gibt es keine Kriterien. Es handelt sich um eine rein metaphysische Frage, die mit der Kritik der politischen Ökonomie und der Marx'schen Religions- und Fetischismuskritik überhaupt nichts zu tun hat. Die Frage nach falschen Göttern aber steht sehr wohl mit der Kritik der politischen Ökonomie im Zusammenhang, auch wenn man diese falschen Götter Fetsche nennt. Wenn sich Bush oder Reagen nach ihrem eigenen Bilde ein Bild von Gott machen, kann doch die Antwort nicht sein, dass es keinen Gott gibt. Das hat mit der Antwort gar nichts zu tun. Die Antwort kann nur sein, dass es ein falscher Gott ist. Er ist ein falscher Gott auch dann, wenn es ihn im Sinne irgendeiner Metaphysik gar nicht gibt.

Man fragte Buddha, ob es Gott gibt. Buddha antwortete: Zu sagen, dass es Gott gibt, ist falsch. Aber zu sagen, dass es Gott nicht gibt, ist auch falsch. Die Frage kann nicht mit ja oder nein beantwortet werden. Die Buddhisten nennen eine solche Frage die Frage muss. In unserer totalen Verkürzung der ratio können wir solche Fragen gar nicht akzeptieren. Aber die Antwort Buddhas ist besser als die Antwort des Faust auf die Gretchenfrage.

Denn auch der Atheismus kann, ganz im Sinne von Marx, falsche irdische Götter haben. Der Unterschied ist allerdings, dass diese falschen irdischen Götter nicht durch himmlische Götter metaphysisch überhöht werden. Sie können sich nicht hinter einem himmlischen Gott verstecken.

Es gibt bei Marx einen interessanten Hinweis, der dies zu klären vermag. Er sagt im 24. Kapitel des ersten Bandes von Das Kapital über die ursprüngliche Akkumulation: „Man

31 S. Bidet, Jaques: Théorie de la Modernité. Suivi de: Marx et le Marché. Presses Universitaires de France. Paris, 1990. Hier wird dann Max Weber zur Weiterführung von Marx aufgeführt..

muss dies Zeug im Detail studieren, um zu sehn, wozu der Bourgeois sich selbst und den Arbeiter macht, wo er die Welt ungeniert nach seinem Bilde modeln kann."³²

Es geht um das Bild, das sich der Bourgeois von sich selbst und vom Menschen macht. Von ihm aus wird die Welt gemodelt so, wie wir sie haben. Aber man könnte hinzufügen: Wenn dieser Bourgeois sich Gott vorstellt, so ist Gott ein wie er selbst: ein legitimer Despot, für den nicht der Mensch, sondern Markt, Geld und Kapital das höchste Wesen für den Menschen sind. Es entsteht ein Bild Gottes, in dem dieser Gott selbst das höchste Wesen für den Menschen ist. Er ist die Transzendentalisierung des Bildes, das der Bourgeois von sich selbst hat. Nach diesem Bild von Gott formt dann der Bourgeois die Welt. Sein Bild von Gott und sein Bild von sich selbst unterscheiden sich überhaupt nicht. Sein Bild von Gott ist die metaphysische Überhöhung seines Bildes vom Menschen und von sich selbst.

Die Marx'sche Religionskritik fragt nicht, ob es diesen Gott gibt oder nicht. Sie stellt fest, dass es das Bild eines Gottes ist, für den nicht der Mensch, sondern das Kapital das höchste Wesen für den Menschen darstellt. Das Kapital ist das höchste Wesen für den Menschen und dieser Gott ist das höchste Wesen für das Kapital. Aber der irdische Gott kann sich jetzt hinter dem himmlischen Gott verstecken. Wenn Bush sagte, er habe mit Gott Vater gesprochen und dieser habe ihm den Irakkrieg aufgetragen, ist das dieser Gott und Bush hat nach diesem seinem Bilde den Irak umgemodelt. Reagan hat einen ganz ähnlichen Gott.

Die Religionskritik in der Befreiungstheologie.

Dann aber kann man die Frage stellen, wie denn die Religionskritik der Befreiungstheologie aussieht. Denn auch die Befreiungstheologie macht Religionskritik. Man kann dies an einem Wort zeigen, das der Erzbischof Romero viel gebrauchte, bevor er erschossen wurde, während er die Messe feierte. Es stammt von Irenäus von Lyon aus dem II. Jahrhundert: Gloria Dei vivens homo (die Ehre Gottes ist es, dass der Mensch lebt). Romero drückte es auch aus: Gloria Dei, vivens pauper (die Ehre Gottes ist es, dass der Arme lebt).

Drückt man dies in der Sprache von Marx aus, könnte man sagen: Die Ehre Gottes ist es, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Die Marx'sche Religionskritik setzt ihren Spruch nicht gegen solch einen Gott, denn er ist in ihrem ausdrücklichen Sinne kein falscher Gott. Marx entwickelt dies nicht, aber seine Formulierung der Religionskritik bestätigt sogar einen solchen Gott. Dies gilt, obwohl Marx diesen Teil seiner Religionskritik nicht ausführt. Dies Ergebnis liegt in der Sache selbst. Wenn die Religionskritik falsche Götter verurteilt, können immer Götter bleiben, die nicht falsch sind.

Bei Gandhi finden wir in seiner Autobiographie von 1927 eine ganz ähnliche Reflexion: „Wenn Gott Söhne (und Töchter) haben kann, sind wir alle Söhne Gottes. Wenn Jesus

32 Das Kapital. Bd. 1 MEW, Bd. 23. Anm. 241 S. 779

wie Gott ist, oder Gott selbst, dann sind alle Menschen wie Gott und könnten Gott selbst sein."³³

Und er zieht hieraus einen ganz ähnlichen Schluss wie die Religionskritik der Befreiungstheologie.

Dieser Schluss ist anders als der der christlichen Orthodoxie in fast allen ihren Formen. Danach ist Jesus als Sohn Gottes selbst Gott, der Menschenform angenommen hat, aber der der eingeborene, sogar einzige Sohn Gottes ist. Er ist Mensch gewordener Sohn Gottes unter den anderen Menschen, die nicht Mensch gewordener Gott sind. Damit wurde der Schluss abgeblockt, dass der Mensch durch Jesus hindurch das höchste Wesen für den Menschen ist, der im Christentum durchaus angelegt ist. In der Orthodoxie bleibt Gott das höchste Wesen für den Menschen und bestimmt, was der Mensch zu sein hat. Auch für diese Orthodoxie kann daher das Christentum kein Humanismus sein.

Auf diese Weise hat die Marx'sche Religionskritik für die Befreiungstheologie eine durchaus wichtige Rolle gespielt - dies auch deshalb, weil diese Marx'sche Religionskritik sich sehr wohl in die jüdisch-christliche Tradition der Religionskritik einfügt. Dies ist sogar der christlichen Orthodoxie klar, die deshalb diese in ihrer eigenen Tradition gegenwärtige Religionskritik verurteilt. Beide Orthodoxien, die marxistische wie die christliche, verurteilen diese Art Religionskritik, komme sie nun von Marx oder direkt aus der jüdisch-christlichen Tradition.

Das Spezifische der Marx'schen Religionskritik

Die Frage ist dann, was eigentlich das Neue an der Marxschen Religionskritik ist. Innerhalb der aufgezeigten Kontinuität bringt sie allerdings etwas völlig Neues. Dies besteht darin, dass Marx diese Religionskritik in sein Praxisdenken integriert. Damit wird sie zu einer Aufforderung zur Veränderung der Gesellschaft im Sinne seines kategorischen Imperativs. Marx entwickelt damit eine völlig neue Dimension der menschlichen Gesellschaft und des menschlichen Handelns. In allen Vorgängern dieser Religionskritik ist diese Dimension weitgehend abwesend. Jetzt wird eine andere Welt möglich, die Gegenstand der Praxis in dieser Welt ist. Das aber bedeutet, dass diese Marx'sche Religionskritik, trotz dieser Kontinuität, auch eine andere ist. Sie geht nicht mehr von einer Religion aus, sondern gründet sich auf eine Anthropologie der säkularen Welt. Dies äußert sich bei Marx darin, dass er die Religionskritik, in der Form der Fetischismuskritik - und das heißt in der Form der Kritik der irdischen Götter - , zu einer Dimension der Kritik der politischen Ökonomie machen kann und muss. In diesem Sinne wird sie Wissenschaft. Es taucht daher bei Marx durchaus ein Glaube auf. Aber es ist ein anthropologischer und folglich säkularer Glaube, nicht ein kirchlich-religiöser.

33 "If God could have sons, all of us were his sons. If Jesus was like God, or God himself, then, all men were like God and could be God Himself." Mohandas Karamchand Gandhi: An Autobiography or The Story of my experiments with truth (1927), Ahmedabad 1994, S. 113.

Auf diese Weise ergibt sich der Marx'sche Humanismus als ein Humanismus der Praxis und nicht als die Feier oder das Lob des Menschlichen als solchem, die immer die Tendenz haben, zu einem neuen Versteck für irdische, falsche Götter zu werden und dabei eine Funktion übernehmen, die auch die himmlischen falschen Götter haben.³⁴

Heute gilt es, diese Dimension weiterzuführen oder sie zurückzugewinnen, soweit sie verloren gegangen ist. Religionskritik als Fetischismuskritik müsste dabei weitergeführt werden als Kritik der Mythen des heutigen Kapitalismus, die auch eine Dimension der Kritik der politischen Ökonomie sein muss.

Denn die große Veränderung, die Marx gebracht hat, ist noch immer unterwegs.

Es handelt sich um eine neue Entdeckung der Säkularität der Welt. Die sogenannte Säkularisierung hat nicht, wie Max Weber glaubt, zur Entzauberung der Welt geführt. Sie hat einige Götter entzaubert, um die Welt dann durch die falschen irdischen Götter des Fetischismus des Marktes, des Geldes und des Kapitals aufs Neue zu verzaubern.³⁵ Wir leben in einer verzauberten Welt und es ist notwendig, sie zu entzaubern. Den Menschen als das höchste Wesen für den Menschen behandeln, impliziert diese Entzauberung der Welt und ihrer irdischen Götter, die immer notwendiger wird. Dies impliziert einen radikalen Umschwung im Verhältnis zum Markt, zum Geld und zum Kapital. Unsere Welt ist keine säkularisierte Welt. Sie dazu zu machen, ist eine Aufgabe für die Zukunft. Aber nur, wenn wir den Menschen verzaubern als das höchste Wesen für den Menschen, wird diese zukünftige Entzauberung und damit Säkularisierung der Welt möglich. Wer den Menschen entzaubert, kann dies nur tun, indem er die Welt verzaubert. Das heißt eben, dass man sie durch falsche irdische Götter bevölkern muss. Aber die Antwort impliziert immer eine Kritik der politischen Ökonomie.

Es geht darum, diejenigen heiligen Werte zu entwerten, in deren Namen der Mensch verachtet wird, und den Markt wie den Staat und viele Institutionen mehr verfügbar zu machen für eine Aktion, die effektiv den Menschen zum höchsten Wesen für den Menschen macht. Der Mensch muss Freiheit haben gegenüber den irdischen Göttern, die den Menschen gefangen halten und die die Freiheit usurpieren, die sie aber in Wirklichkeit in ein Gefängnis verwandeln.

34 Zu den ersten Büchern, die vom Departamento Ecu­m­é­ni­co de Investi­ga­cio­nes (DEI) in San José, Costa Rica, herausgegeben wurden, gehört das kollektiv verfasste Buch "La lucha de los Dioses" (Der Kampf der Götter) Richard, Pablo (ed): La lucha de los dioses, Dei, San José, Costa Rica, 1980. Auf Deutsch erschienen unter dem Titel: Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Edition Liberación, Münster 1984.

35 Es gibt ein Buch, das wie wenige andere diese Verzauberung unserer Welt durch die Fetsche des Marktes, des Geldes und des Kapitals völlig blind feiert: Bolz, Norbert/ Bosshart, David: Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes. Econ. Düsseldorf, 1995. Walter Benjamin hatte den Kapitalismus als Kultreligion kritisiert. Bolz und Bosshart antworten: Genau das ist der Kapitalismus und hat es zu sein: „Der Warengott ist der wahre Gott“ Dennoch, dieses Buch ist eine meisterhafte Antwort auf die These von Max Weber von der angeblichen Entzauberung unserer Welt.

Dick Boer

Opium oder Protest? - Eine Relektüre der Marx'schen Religionskritik

Die Religion ist das Opium des Volks.

Wenn das alles ist, was zur Religionskritik von Marx zu sagen ist, dann wären wir schnell fertig. Denn es entspricht allzu offensichtlich nicht der Wahrheit, dass zum Beispiel Christen durch ihren Glauben dazu verurteilt sind, sich mit der Welt, wie sie nun mal ist, untätig abzufinden, und ihre Sehnsucht nach einer besseren Welt bloß der Traum ist von einem ‚Jenseits‘, wo alles schließlich gut sein wird. Wie lässt sich sonst der Widerstand von Christen gegen den Faschismus erklären oder die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die dazu bewegen will gegen die herrschende (Un)Ordnung aufzustehen? Man kann dann seine Kritik der Religion nur noch ‚retten‘, indem man sie reduziert auf eine bloße Kritik der reaktionären Religion im Deutschland von 1843, dem Erscheinungsjahr des sogenannten ‚Opiumtextes‘, der übrigens in Wirklichkeit gar nicht so heißt, sondern ‚Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung‘³⁶.

Eine notwendige Enttäuschung

Nun ist es tatsächlich so, dass Marx ein zurückgebliebenes Deutschland vor Augen hat. Er betrachtet den deutschen ‚*status quo*‘ als einen Anachronismus: „Wenn ich die deutschen Zustände von 1843 verneine, stehe ich, nach französischer Zeitrechnung, kaum im Jahre 1789“ (379). Aber auch abgesehen davon, wurde seine Kritik der Religion durch den Optimismus, mit dem er der Zukunft entgegensah, bestimmt. Denn er erblickte das Entstehen einer Klasse, die die bestehende Gesellschaftsordnung aus den Angeln heben würde: das Proletariat, das nichts als seine Ketten zu verlieren und also mit einer Revolution alles zu gewinnen hatte. Er sieht voraus, dass seine gesellschaftskritische Philosophie und dieses aufkommende Proletariat einander in einer revolutionären Bewegung finden würden, und schließt seine Abhandlung mit: „Wenn alle inneren Bedingungen [für die Revolution – DB] erfüllt sind, wird der *deutsche Auferstehungstag* verkündet werden durch das *Schmettern des gallischen Hahns*.“ (391) Dann wird die Französische Revolution nur der Vorbote des deutschen Aufstandes gewesen sein, der alle Verhältnisse umwirft, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist (385). So gesehen war die Religion mit ihrer phantastischen Vorstellung einer anderen, besseren, menschlicheren Welt per definitionem ‚hinterweltlich‘. Denn nicht ‚hinter der Welt‘ lag diese andere Welt, sondern im Bereich des Menschenmöglichen, innerhalb dieser Welt also.

36 Karl Marx/Friedrich Engels – Werke (MEW) 1, Berlin/DDR 1976, S. 378 - 391 (Seitenzahlen zwischen Klammern hinter den Zitaten)

Dann ist es in der Tat höchste Zeit, die Sehnsucht nach einer menschlichen Welt vom Himmel auf die Erde zu versetzen und „die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik“ zu verwandeln (379). Dann ist die Aussage, ‚die Religion ist das Opium des Volks‘, keine Beleidigung religiöser Gefühle, sondern sachlich berechtigt: Der Traum einer Erlösung im Jenseits muss attackiert werden, denn ihre Erlösung ist nicht mehr die Sache eines Traums, sondern Perspektive eigener Praxis: „Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch“ (379).

Im Hinblick auf ihre Befreiung

So wollte Marx seine Religionskritik wohl verstanden haben. Und er hätte nicht akzeptiert, dass seine Kritik so aufgefasst würde, dass sie sich nur auf reaktionäre Formen der Religion bezog. Es ist durchaus Kritik der Religion überhaupt. Das wird offensichtlich in der Passage, die explizit nicht mehr von einer Religion handelt, die sich darauf beschränkt, bloße Sanktionierung einer verkehrten Welt zu sein. Sie beginnt mit: „Das religiöse Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend“ (378). Und setzt fort: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur³⁷, das Gemüt einer herzlosen Welt“ (378.). Der Mensch, der hier zum Ausdruck bringt, was ihn bewegt, ist nicht der Repräsentant der herrschenden, reaktionären Ordnung. Im Gegenteil, er ist eine bedrängte Kreatur, die lebt in einer herzlosen Welt. Und dagegen protestiert! Wenn Marx die Religion dieses Menschen als Opium bezeichnet, dann tut er das einzig und allein, um seinen (und ihren) Protest zu einem Aufstand zu bewegen, gegen die herzlose Welt, die ihn bedrängt. Die Religion, die Marx hier kritisiert, ist die Religion der Unterdrückten. Seine Kritik betrifft aber das, was diese Religion mit allen Religionen gemeinsam hat: „die *phantastische* Verwirklichung des menschlichen Wesens“ zu sein (378), die Konstruktion einer ‚anderen Welt‘ hinter oder über dieser Welt. Es geht um diese Welt hier unten, aber diese muss ganz anders sein. Die Religionskritik von Marx handelt zwar von der Religion als solche, eigentlich jedoch beabsichtigt seine Kritik die Transformation der spezifischen Religion der bedrängten Kreatur in einer völlig säkularen Philosophie der Revolution. Wenn Marx deren Religion schon abschaffen will, dann doch nur, damit ihre revolutionäre Tendenz verwirklicht wird.

Von der Wissenschaft zur Utopie

Aber können wir den historischen Optimismus, den Marx beim Schreiben seiner Kritik beseelte, noch teilen? Das Proletariat, das er entstehen sah, ist tatsächlich zu einem unübersehbaren gesellschaftlichen Faktor geworden. Und es hat sich in einer mächtigen Arbeiterbewegung organisiert, die, wenn ihr mächtiger Arm es wollte, das ganze Räderwerk stilllegen konnte. 1917 stürmten im russischen Petrograd die Massen den

37 Marx ‚zitiert‘ hier den Apostel Paulus: „Wir wissen, dass die ganze Kreatur seufzt und in Geburtswehen leidet bis heute“ (Röm. 8, 22).

Winterpalast: die Oktoberrevolution. Und so weiter und so fort: Völker, hört die Signale! Auf zum letzten Gefecht! Bis dann 1989-1990 der so unheimlich real existierende Sozialismus zusammenbrach und die reformistische Sozialdemokratie sich zu der neoliberalen Weltordnung bekehrte. ‚Ende der Geschichte‘ schrieb triumphierend Fukuyama, organischer Intellektueller im Dienst der RAND-Corporation, und wollte damit sagen, dass das bürgerlich-kapitalistische System keine Gegenbewegung mehr befürchten musste: Die Geschichte hatte ihr Happy End gefunden (Hegel ließ grüßen).

Die Internationale, die das letzte Gefecht gewonnen hat, ist die des global gewordenen Kapitals, das ungreifbar von hier nach dort ‚flitzt‘. Marx’ Prognose eines Proletariats, das mit seiner eigenen Emanzipation die Emanzipation der ganzen Menschheit bewerkstelligen würde, war, hat sich herausgestellt, selber eine phantastische Vorstellung, eine Voraussicht, die, anders als er dachte, sich *nicht* als Tendenz des historischen Prozesses auswies. Seine Kritik der politischen Ökonomie in ‚Das Kapital‘ mag als Analyse der Logik des kapitalistischen Systems noch immer unübertroffen sein. Aber sie ist momentan nicht die Theorie der Praxis einer Bewegung, die dieses System umwerfen wird. Der Sozialismus, der, wie sein Freund Friedrich Engels schrieb, sich von der Utopie zur Wissenschaft entwickelte³⁸, ist den umgekehrten Weg gegangen: von der Wissenschaft zur Utopie.

Der praktische Wert des phantastischen Protests

Es ist uns also nicht mehr möglich, die Religionskritik von Marx, als ob nichts geschehen wäre, einfach zu wiederholen. Das bedeutet aber nicht, sie könnte als völlig überholt zum alten Eisen geworfen werden, als gäbe es keine bedrängten Kreaturen mehr, die aus ihrem Elend aufschreien und so gegen die verkehrte Welt, in der sie kein Leben haben, protestieren. Im Folgenden versuche ich eine Relektüre, die auf der Höhe der Zeit ist, ohne vor dem Zeitgeist zu kapitulieren.

Ich beginne mit dem Abschnitt aus dem Kommunistischen Manifest, der vom ‚utopischen Sozialismus‘³⁹ handelt. Vorausgesetzt ist, dass die Bedeutung dieses ‚kritisch-utopischen‘ Sozialismus von der „geschichtlichen Entwicklung“ überholt worden ist. Aber dann folgt ein interessanter Satz: „In demselben Maße, worin der Klassenkampf [zwischen Bourgeoisie und Proletariat] sich entwickelt und gestaltet, verliert diese phantastische Erhebung über denselben, diese phantastische Bekämpfung desselben allen praktischen Wert, alle theoretische Berechtigung.“ (MEW 4, 491) Es ergeht dem utopischen Sozialismus also wie der Religion: Seine Kritik der herrschenden Gesellschaft ist ‚phantastisch‘ und damit ein Hindernis für das Proletariat, seine Befreiung tatsächlich zu erkämpfen. Jedoch, und das ist für die Relektüre äußerst relevant, es gab eine Zeit, in der die geschichtliche Entwicklung noch kein klassenbewusstes und streitbares Proletariat kannte: „Die Erfinder dieser Systeme [des utopischen Sozialismus] sehen zwar den Gegensatz der Klassen, wie die Wirksamkeit der auflösenden

38 Friedrich Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW 19, Berlin/DDR 1972, S. 189 - 201.

39 MEW 4, Berlin/DDR 1972, S. 498 - 492 („Der kritisch-utopische Sozialismus und Kommunismus“)

Elemente in der herrschenden Gesellschaft selbst. Aber sie erblicken auf der Seite des Proletariats keine geschichtliche Selbsttätigkeit, keine ihm eigentümliche politische Bewegung.“ (MEW 4, 489) Damals hatte der utopische Sozialismus also durchaus einen *praktischen* Wert und war seine Theorie den damaligen gesellschaftlichen Bedingungen entsprechend durchaus eine Theorie der Praxis. Und wenn wir fragen, worin dieser praktische Wert bestand, dann denke ich, dass sich die Antwort findet in dem, was Marx in seiner ‚Kritik der Hegel’schen Rechtsphilosophie‘ über die Religion als einen phantastischen Protest gegen das wirkliche Elend schreibt. In einer Zeit, in der Menschen wirklich keinen Ausweg aus diesem Elend sehen, ist der praktische Wert dieses Protests, dass sie in ihrem Elend wenigstens den Mut nicht verlieren, den Glauben, dass das, was ist, nicht alles sein kann, die Hoffnung nicht aufgeben, eine andere Welt sei möglich. Für Marx und Engels gehörten solche aussichtslose Situationen endgültig der Vergangenheit an: Der utopische Sozialismus hatte wie die Religion seinen praktischen Wert *verloren*. Wir wissen, dass das nicht wahr ist: Die Geschichte kennt auch Rückfälle, das, was gewonnen ist, kann auch wieder verloren gehen. Die Geschichte der Arbeiterbewegung ist eine Geschichte voller Niederlagen: gegen den Faschismus, gegen den Stalinismus, gegen das global gewordene Kapital. Es gibt also Grund genug, für den praktischen Wert des phantastischen Protests wieder ein offenes Auge zu bekommen.

Der irdische Kern und seine verhimmelten Formen

Der Ausgangspunkt der Relektüre bleibt das, was auch für Marx „das Fundament der irreligiösen Kritik“ war: „*Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen.“ (378) Die phantastischen Geschichten, die Menschen ‚machen‘⁴⁰, um ihren Protest gegen eine verkehrte Welt zu bekräftigen, fallen nicht vom Himmel⁴¹. Es handelt sich um Geschichten, denen anzusehen ist, dass sie aus einer bestimmten Zeit und einer bestimmten Kultur stammen. Dabei gibt Marx aber zu bedenken, dass es ‚den‘ Menschen auch gar nicht gibt. Denn der Mensch, „das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät.“ (378) Die Zeit- und Ortsgebundenheit spricht also nicht unbedingt gegen den praktischen Wert dieser Geschichten.

In ‚Das Kapital‘ steht eine interessante Fußnote, die in diesem Zusammenhang höchst relevant ist⁴². Es geht um die Notwendigkeit einer „kritischen Geschichte der Technologie“, die sich nicht auf die Technologie ‚an sich‘ beschränkt, sondern den ‚gesellschaftlichen Lebensverhältnissen‘ nachgeht, innerhalb derer die Technik (zum Guten oder zum Bösen) funktioniert. Und dasselbe gilt, sagt Marx dann, auch für die Religion:

40 Das kann auch so gelesen werden, dass nicht die Menschen das Subjekt sind, sondern diese Geschichten. Und auch das ist wahr: Menschen machen Geschichte, nicht ohne von bestimmten Geschichten ‚gemacht‘ zu werden.

41 So der programmatische (Mao zitierende!) Titel eines Buches des Befreiungstheologen Georges Casalis: Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer induktiven Theologie, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1980.

42 MEW 23, ‚Das Kapital‘, Bd. 1, S. 391 A. 89.

„alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist – unkritisch.“ Und er fährt fort: „Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu *entwickeln*.“ Aber erst „die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode“.

Zum Beispiel: die Exodusgeschichte

Der ‚irdische Kern‘ ist die gesellschaftliche Wirklichkeit, die ‚die religiösen Nebelbildungen‘ hervorbringt. Aber damit ist noch nicht die ‚verhimmelte Form‘, die sich aus diesem ‚irdischen Kern‘ entwickelt, erklärt. Nehmen wir zum Beispiel die biblische Exodusgeschichte – des Auszugs aus der ‚ägyptischen‘⁴³ Sklaverei. Der ‚irdische Kern‘ der Geschichte ist in der Tat nicht schwer zu finden. Es ist die Gesellschaft, die die Menschen zum Sklaven macht und sie dadurch in die Verzweiflung treibt. Aus dieser Wirklichkeit ‚entwickelt sich‘ eine Geschichte, in der Sklaven ihr Elend zum Ausdruck bringen und zugleich dagegen protestieren – eine phantastische Geschichte, in der erzählt wird, wie die Sklaven vor Elend schreien und das dieser Schrei gehört wird – im Himmel. Das ist total überraschend, denn gewöhnlich befinden sich dort die Götter, die Sklaven lehren, dass sie sich ihren Herren unterwerfen sollen. Jetzt aber, so stellt sich heraus, gibt es einen Gott, der sich das gen Himmel schreiende Elend der Sklaven zu Herzen nimmt. Er bleibt nicht sitzen, wo er sitzt: im religiösen Nebel seiner himmlischen Erhabenheit, sondern steigt herab, um das Sklavenvolk aus seinem Elend zu erlösen. Aber er tut das nicht, ohne das er dieses Sklavenvolk in seine Befreiungsbewegung einbezieht. Er bewegt es dazu, zu gehen, aber dann soll es auch in der Tat *gehen!* Zuerst gehen sie dann zu einem Berg in der Wüste, dem Berg Sinai, wo dieser Gott mit dem Volk einen Bund schließt und das Volk sein ‚Gesetz‘ empfängt. Es wird kein willenloses Instrument eines unergründlichen göttlichen Willens, sondern es akzeptiert seinerseits in aller Freiheit den Bund und nimmt willentlich das ‚Joch des Gesetzes‘ auf sich. Es ist aber ein ‚Gesetz‘, das freimacht. Es beginnt mit der befreienden Aussage: ‚Ich bin dein Gott, der dich aus dem Sklavenhaus Ägypten hinausgeführt hat‘ (2. Mose 20, 2). In diesem Geist der Befreiung gebietet das Gesetz, eine Gesellschaft aufzubauen, in welcher nicht gemordet, gestohlen und gelogen wird und Menschen nicht ihres Eigentums beraubt werden. Das Letzte scheint eine Legitimierung einer auf Privateigentum basierenden Gesellschaft zu sein, aber es geht in diesem Gesetz gerade darum, das Entstehen einer solchen Gesellschaft, die ja auf den Raub des Eigentums (der Produktionsmittel) des Anderen beruht, vorzubeugen. Es ist das ‚Gesetz‘, das vorschreibt, dass ein jeder das Recht hat, einen Tag in der Woche (den Sabbat = den siebenten Tag) frei zu haben. In der damaligen Welt ein absolutes Unikum!

Wollen wir die Religion verstehen, dann genügt es nach Marx also nicht, sie auf ihre gesellschaftliche ‚Basis‘ zu reduzieren. Wissenschaftlich ist die Analyse der Religion erst, wenn wir auch der eigenen ‚Logik‘ der religiösen ‚Nebelbildung‘ nachgehen. Für

43 Es handelt sich hier um ein ‚mythologisches‘, nicht um das geographisch und historisch situierbare Ägypten.

Marx ist das offenbar eine offene Frage. Wissenschaft weiß ja nicht von vornherein, was der Fall ist – das wäre dogmatisches Denken -, sondern untersucht, was noch nicht gewusst wird. Die phantastischen Geschichten, die in der Welt der Religion kursieren, können also nicht Gegenstand einer einfachen Verwerfung sein: Ich glaube (ihnen) nicht. Sie bilden als unbekanntes Gebiet das Objekt wissenschaftlicher Untersuchung.

Revolution im Himmel und auf Erden

Untersuchen wir die Exodusgeschichte. Dass es sich um eine phantastische Geschichte handelt, ist evident. Es ist die Rede von einem Himmel und von einem Gott, der hört, spricht und handelt. Das fällt alles aus dem Rahmen unseres naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes. Aber diese Geschichte will auch gar nicht mit diesem Weltbild konkurrieren. Sie spielt sich in einer Welt ab, die von Naturwissenschaft kaum eine Ahnung hatte. Mehr als eine Ahnung hatte sie aber davon, wie es Menschen ergeht, die sich an der Unterseite der Gesellschaft befinden, oft glaubend, dass das ihr Schicksal sei – von den Göttern ‚geschickt‘ und im Himmel beschlossen. In der Absicht, sie von diesem ‚Glauben‘, der sie lehrt, sich in ihr Schicksal zu fügen, zu befreien, ‚organisiert‘ diese Geschichte eine Revolution im Himmel: Nicht die Götter haben das Sagen, sondern dieser einzigartige, einmalige Gott, der nicht niederdrückt, sondern befreit. Deshalb ruft die Geschichte das Volk, das durch diesen Gott befreit wird, dazu auf: „Höre Israel: *adonai* [mit diesem Wort wird der unaussprechliche Namen dieses Gottes angedeutet], unser Gott, *adonai* ist ‚einzig‘“⁴⁴. Denn er ist der Einzige, der einen Gottes-Dienst wert ist, weil ihm dienen bedeutet: im Dienst seiner Befreiungsbewegung zu stehen. Diese Revolution im Himmel (im ‚Überbau‘) ist die Bedingung der Revolution auf Erden: die Erlösung des Volks aus der Sklaverei. Solange Sklaven glauben, dass ihre Sklaverei von hoher Hand verfügt ist, werden sie das Jammertal (der ‚Unterbau‘), worin sie leben, auf sich beruhen lassen, statt sich ihm zu widersetzen.

Nach der immanenten Logik dieser Geschichte ist also keine Rede davon, dass Menschen sich in einen Himmel flüchten sollen, in welchem alles gut kommt, ohne dass die irdischen Verhältnisse davon berührt werden. Die Geschichte treibt seine Gläubigen in die Welt hinein, um dort ihr Heil zu suchen – im hoffnungsvollen Wissen (auch eine Wissenschaft), dass es dort auch zu finden ist. Dies gilt ebenso für die Geschichten, welche die Exodusgeschichte hervorgerufen haben – bis zum visionären Buch ‚Offenbarung des Johannes‘, das beschließt mit: ‚Ich sah das neue Jerusalem aus dem Himmel herabsteigen, Anfang einer Welt, in der alle Tränen abgewischt werden, der Tod nicht mehr sein wird, keine Trauer, kein Wehgeschrei, keine Schinderei‘ (Offenbarung 21, 2 - 4). Die Kritik des Himmels wird transformiert in die Kritik der Erde und diese Kritik der Religion ist in der Tat „die Voraussetzung aller Kritik“, wie Marx am Anfang seiner ‚Kritik der Hegel’schen Rechtsphilosophie‘ schreibt (378). Von

44 Dieser Satz aus dem 5. Buch Mose (6, 4) ist das jüdische Glaubensbekenntnis: das *Schema Jisrael* (höre Israel).

einem, der sich von der Exodusgeschichte inspirieren lässt, ist anzunehmen, dass er ein fleißiger Leser von ‚Das Kapital‘ wird.

Religion ist ein Kampfplatz

Die Geschichte der Erlösung aus der irdischen Sklaverei, die im Himmel beginnt, ist weit davon entfernt, „allgemeine Theorie dieser Welt“ (378) zu sein, die nach Marx das Wesen der Religion ausmacht. Im Gegenteil, sie ist eine Kampfgeschichte, die unterwandert, was im Allgemeinen für wahr und richtig gehalten wird: dass die Macht des Einen (Gottes) die Ohnmacht des Anderen (des Menschen) bedeuten muss. Die Welt der Religion ist ein Kampfplatz, auf dem Glaube gegen Glaube steht. Der Glaube an die Befreiung der Geknechteten steht gegenüber dem Glauben an ihre ewige Unterworfenheit. Der Glaube an ein ‚Gesetz‘, das gebietet, eine Gesellschaft ohne Herrschaft zu organisieren, steht dem Glauben, dass ‚Gesetz und Ordnung‘ das Ende aller historischen Weisheit bilden, gegenüber. Wer die Exodusgeschichte glaubt, ist ein Militant.

Aber es gibt nicht nur den Kampf zwischen der Religion der Befreiung und der Religion der Unterdrückung. Auch die Religion der Befreiung selbst ist Kampfplatz. Denn sie droht immer von der herrschenden Ordnung enteignet zu werden. Die Erlösung aus der Sklaverei wird dann zu einer jenseitigen oder rein innerlichen Angelegenheit ‚vergeistigt‘. Die Kritik des Himmels wird zu einer Kritik des Himmels der anderen Religionen abgeschwächt, während der eigene Himmel zum eigentlichen Ziel des Gläubigen kultiviert wird. Die Erde zu kritisieren wird dann sinnlos, und das ist ganz im Sinne der herrschenden Ordnung. Das Ergebnis dieser Transformation der biblischen Religion war der ‚historische Kompromiss‘ zwischen dem römischen Kaiser Konstantin und der Kirche (die ihn dann alsbald ‚den Großen‘ nannte): Die Kirche bekam die Genehmigung, fortan die Erlösung zu verkündigen, unter der Bedingung, dass sie für den Erhalt des sklavenhaltenden Römischen Imperiums betete. In diesem epochemachenden Augenblick verwandelte sich die christliche Religion aus einer Kritik dieser verkehrten Welt zu „ihre(r) feierliche(n) Ergänzung, ihr(em) allgemeine(n) Trost- und Rechtfertigungsgrund“, und nicht zu vergessen zu „ihre(r) moralische(n) Sanktion“ (378).

Damit kann aber das letzte Wort über die Religion nicht gesprochen sein. Denn nicht nur bleibt die Exodustradition in Opposition gegen jede Vergöttlichung irdischer Herrschaft, auch diese christliche Religion kann mit ihren eigenen Geschichten bekämpft werden, und sie wird es auch. Die Befreiungstheologie basiert auf denselben Texten, die die Kirche als ihre ‚Heilige Schrift‘ betrachtet. Ihre Kritik der kirchlichen Theologie ist die Bedingung der Kritik der von der Kirche abgestützten Politik. ‚Die‘ Religion gibt es nicht – es sei denn als Kampfplatz. Eine Relektüre der Religionskritik von Marx muss, mehr als Marx es tat, die Augen für diesen Kampf öffnen.

Friedrich Engels tat dies auch⁴⁵. Nur, bei ihm ging es doch vor allem um das ‚Leichtere‘: den irdischen Kern des religiösen Kampfes zu finden – diesen Kampf auf den

45 Siehe zum Beispiel sein ‚Zur Geschichte des Urchristentums‘, in: MEW 22, S. 447- 473, und ‚Der deutsche Bauernkrieg‘, in: MEW 7, S. 327- 413.

‚Unterbau‘ zu reduzieren. Für die immanente Logik der religiösen Geschichten und den spezifischen Charakter des religiösen Kampfes als solchen hatte er wenig Interesse. Dieser war ihm nicht mehr als „eine religiöse Decke“, unter der sich „die Interessen, Bedürfnisse und Forderungen der einzelnen Klassen“ verbargen (MEW 7, 343). Wir, die feststellen müssen, dass der Klassenkampf als ‚Unterbau‘-Phänomen nicht von selbst zur Revolution geführt hat, können uns diese Kurzsichtigkeit nicht mehr leisten. Wir leben in einer Zeit, in der es (gelingend gesagt) große Schwierigkeiten bereitet, noch zu glauben, dass der Sozialismus kommt und die klassenlose Gesellschaft das glückliche Ende der Geschichte sein wird. Wir könnten auch sagen: Wir leben in einer Zeit, in der an einer sozialistischen Perspektive nur noch festgehalten werden kann, indem man *glaubt*. In einer solchen Zeit hat es einen großen praktischen Wert, jene Geschichten zu ‚bewahren‘, die Glauben erwecken, den Glauben: Eine andere Welt ist möglich – trotz alledem. Diesen Glauben als ‚Opium‘ zu bezeichnen, ist dann nicht nur unwissenschaftlich (die Exodusgeschichte ist entschieden kein Opium!), sondern auch schädlich. Die sozialistische Bewegung beraubt sich auf diese Weise eines ‚Erbes‘, das gerade ihr ‚Prinzip Hoffnung‘ (Ernst Bloch) am Leben erhalten kann.

Atheistischer Glauben?

Nun ist es natürlich nicht so, dass Geschichten, die Glauben erwecken, per definitionem religiöse Geschichten sein müssen. Marx jedenfalls würde wohl mehr an Geschichten gedacht haben, die dazu bewegen, dass Menschen an sich selber zu glauben anfangen. Wenn er vom „kategorischen Imperativ“ spricht, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“ ist, dann lässt er diesen Imperativ aus „der *Lehre*, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei“, hervorgehen (385). Marx‘ ‚höchstes Wesen‘ ist also kein Gott, sondern der Mensch selber („es rettet uns kein höh’res Wesen, kein Gott, kein Kaiser, noch Tribun“).

Es geht dabei aber um eine ‚lehrhafte‘, eine doktrinäre Aussage. Denn ein kategorischer Imperativ ist ja nicht das Ergebnis einer wissenschaftlichen Analyse. Ich kann deshalb diese Aussage nur als ein Glaubensbekenntnis lesen, das wissenschaftlich nicht untermauert werden kann. Nennen wir es einen ‚atheistischen Glauben‘. Ob dieser Glaube aus dem Rahmen der Religionskritik fällt, die Marx im Blick hatte? Insofern diese Kritik zu erkennen gibt, wie fundamental der Glaube an die Möglichkeit einer anderen Welt ist, für die Arbeit an der Veränderung dieser Welt eher nicht. Und insofern die ‚religiöse‘ Geschichte des Exodus einen Gott bekennt, der das Sklavenvolk befreit, um es an ein Gesetz zu binden, das wie der kategorische Imperativ von Marx gebietet, alle Verhältnisse umzuwerfen, die Menschen erniedrigen und unterdrücken, ist es relativ egal, ob man an (diesen!) Gott oder an (diesen!) Menschen glaubt. Und ist es nicht so, dass auch die Exodusgeschichte darauf hinausläuft, dass das erlösende Wort von Gott Mensch wird und letztendlich ‚Gott alles in allen‘ (1. Korintherbrief 15, 28) sein wird?

Dorothee Sölle

Moses, Jesus und Marx Utopisten auf der Suche nach Gerechtigkeit*

Ist mit dem Niedergang des "realexistierenden" Sozialismus und der damit verbundenen Expansions des postmodernen Kapitalismus die Frage nach der Vision einer alternativen Gesellschaft erledigt? Oder?

"Glauben Sie denn immer noch dran, Kindchen?", fragte mich eine alte jüdische Freundin in den USA, "Sehen Sie, Moses am Sinai, Jesus von Nazareth und Karl Marx aus Trier, das sind drei jüdische Versuche, die Menschheit zu humanisieren... Ziemlich vergeblich, scheint mir." Dieses Bonmot fiel mir wieder ein, als ich auf einer Häuserwand in der früheren DDR den Satz las: "Marx ist tot und Jesus lebt!" Meine alte Freundin hatte die drei Juden aus der Weltgeschichte zusammengestellt, weil sie alle an bestimmten historischen Wendepunkten die Bedingungen für eine gerechtere Gesellschaft formuliert haben. Moses, auf dem Übergang von der nomadischen zur ackerbaubetriebenden Gesellschaft, benannte die Menschenrechte in der Gestalt der Zehn Gebote. Jesus von Nazareth, unter der Zwangsherrschaft und dem Militarismus des Imperium Romanum lebend, verkündete eine gewaltfreie Ethik, die der Bergpredigt, und Karl Marx unter dem industriellen Kapitalismus gab den alten Hoffnungen der Menschen eine neue Gestalt im wissenschaftlichen Sozialismus. Sind sie alle drei tot? Moses, der "Du sollst nicht morden" als Botschaft des rätselhaften Gottes entzifferte? Jesus mit seiner absurden Idee, die Feinde nicht totzurüsten oder wegzubomben, sondern sie zu lieben? Und Karl Marx, der »alle Verhältnisse, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«, umwerfen wollte? Sind sie nicht alle drei tot, weil durchaus unbrauchbar für den Golfkrieg und die Umrüstung der Nato, für den Internationalen Währungsfonds und den Dauerkrieg gegen die Ärmsten? Sind nicht diese jüdischen Versuche des anderen Lebens im Schalom, der aus Frieden und Gerechtigkeit besteht, endgültig gescheitert?

"Marx ist tot und Jesus lebt." Sollte Karl Marx deswegen tot sein, weil Jesus lebt und gesiegt hat? Davon sehe ich leider nicht viel. Ich möchte drei einfache Fragen stellen: Wer hat gesiegt? Wer hat verloren? Und: wo steht Gott?

Wer hat gesiegt?

Die erste Frage - Wer hat eigentlich gesiegt? - wurde mir sehr deutlich, als eine christliche Zeitschrift aus den USA mich in einem Interview fragte: "Einige lesen die gegenwärtigen Ereignisse in Osteuropa und der Sowjetunion als Triumph der Demokratie im besten Sinne, andere sehen sie als Triumph des Kapitalismus und des Individualismus im schlechtesten Sinne. Wie verstehen Sie die Wende?" Mit diesem Entweder/Oder kam ich nicht weiter, ich mußte mich dazu bequemen, einen Begriff in

mein Denken aufzunehmen, dem ich bislang ausgewichen war: das ist der des "demokratischen Kapitalismus«, von dem christliche Vordenker in den Vereinigten Staaten in schöner Offenheit sprechen. Dieser Begriff scheint mir klarer als der bei uns bevorzugte von der "sozialen Marktwirtschaft«, bei der ich nie genau weiß, wie weit das Adjektiv sozial denn bei Mieten, Grundstückspreisen, Arbeitslosigkeit, medizinischer Versorgung und vielen anderen Fragen wirklich reicht. Ich denke, gesiegt über den bürokratisch-zentralistischen Zwangsapparat haben die beiden genannten Elemente, Demokratie und Kapitalismus. Die Menschen haben tatsächlich Bananen und Pressefreiheit, Italienreisen und Respekt vor den Menschenrechten, freies Unternehmertum und Arbeitslosigkeit gewählt. Der staatssozialistische Versuch, eine solidarische Gesellschaft aufzubauen, ist gescheitert. Übrigens nicht nur für Europa.

Die Ursachen für dieses Scheitern lassen sich an vielen Stellen benennen: eine politische Machtkonzentration ohne Opposition, eine Bürokratie, die die Menschen rechtlos und apathisch machte, die Kommandowirtschaft ohne individuelle Anreize, die Korruption ohne jede demokratische Kontrolle durch die Medien, der extreme Militarismus, der sich in der Sowjetunion - auch heute noch selbst beauftragt und selbst bedient. Die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln hat die naturwüchsigen Interessen und Ungleichheiten der Menschen keineswegs beseitigt, sondern sie in anderen Formen der Herrschaft von Menschen über Menschen vervielfacht. Die staatssozialistische Erziehung führte zu Eigenschaften wie Anpassung, Kriechertum gegen Vorgesetzte und Zynismus den eigenen kritischen Überzeugungen gegenüber. Ein geschichtsphilosophischer Determinismus, der den Untergang des Kapitalismus und den Sieg des Sozialismus als wissenschaftliche Voraussagen behauptete, war von keinem Realitätssinn getrübt; er hat entscheidend mit zur Dogmatisierung bestimmter Denkpositionen beigetragen. Ein falsch verstandener Materialismus nahm die Leiblichkeit des Menschen und unsere Zugehörigkeit zur Natur gerade nicht wahr; die Natur wurde stattdessen als Objekt der Unterwerfung unter die Herrschaft des Menschen angesehen. Daß wir Menschen Natur sind und nicht nur in einem Ausbeuter-Verhältnis zu den natürlichen Lebensgrundlagen stehen, wurde im östlichen wie im westlichen Denksystem des Industrialismus übersehen.

Wer hat verloren?

Der Sieg des demokratischen Kapitalismus über den Staatssozialismus bedeutet allerdings nicht nur Befreiung von Menschen aus verschuldeter und verhängter Abhängigkeit. Dieser Sieg hat schon heute seinen Preis und wird in Zukunft noch schrecklichere Opfer fordern. Ich denke dabei einmal an die schwächsten Glieder der staatssozialistischen Gesellschaft, die durch die bisherige Ordnung einen zwar unzureichenden, aber doch existierenden Schutz ihrer Behausung, ihrer Krankenversorgung, ihrer Arbeitsplätze besaßen. Ich denke an die vielen unqualifizierten, älteren, in unserem System unbrauchbaren Menschen, die von den Betrieben mitgeschleppt wurden. Eine Psychiaterin erzählte mir von ihren genesenden Patienten, die sie nun nicht mehr in die Betriebe schicken kann, weil die Betriebe jetzt

nur noch eine einzige Aufgabe kennen, nämlich Profit zu machen. Verloren haben viele gerade der Schwächeren, die in dem unproduktiven System eine Nische, einen Schlupfwinkel gefunden hatten zu überleben. Verloren haben die Frauen, die keinen Kindergartenplatz mehr einklagen können und die als erste entlassen werden, weil sie der Kinder wegen manchmal fehlen müssen. Verloren haben auch die älteren Frauen mit den kleinen Renten, wenn die Fahrschein- und Postgebühren sich vervierfachen. Die Feminisierung der Armut ist schon eingeplant.

Der Sieg des demokratischen Kapitalismus hat seinen Preis

In einem globalen Kontext haben aber noch ganz andere Gruppen und Völker etwas verloren. Ich meine die noch zwei Drittel, bald drei Viertel der Weltbevölkerung, die zu den Armen gehören. Schon lange hat die marxistische Theorie ihr Augenmerk von dem Industrieproletariat als Hoffnungsträger weg und auf die verelendeten Massen der Dritten Welt gerichtet. Die Wende vom Marxismus zum Neomarxismus, der eben die Welthandelsbeziehungen zur Dritten Welt einbezog, war eine grundlegende Veränderung der marxistischen Theoriebildung. Mit dem Zusammenbruch des Staatssozialismus ist eine Hoffnung der entrechteten Völker gestorben. Vielleicht sollte ich einschränkend sagen: das Recht, von einer anderen Lebensweise zu träumen, ist ihnen genommen. Der Kapitalismus braucht keine Angst mehr zu haben, die unterworfenen Völker könnten ein anderes Modell bevorzugen. Sie haben keine Wahl mehr. Daß Kuba in seiner bisherigen Form zugrunde gehen wird, ist nur eine Frage der Zeit. Man mag darüber streiten, ob die Befreiungsbewegungen der Völker der Dritten Welt den östlichen Staatssozialismus angestrebt haben. Sicher war es nicht das Moskauer System von Spitzeln und Arbeitsnormen, von Bürokratie und Militarismus, das sie anzog. Viele von ihnen haben immer wieder betont, daß ihr eigener Weg zur Freiheit ein dritter sein müßte. Nicaragua mit seinem Versuch einer gemischten Wirtschaft und einem Mehrparteiensystem ist sicher auch hierin Vorbild für manche andere Länder gewesen. Aber die Supermacht konnte diese Abweichung vom alleinseligmachenden Weg des freien Unternehmertums nicht tolerieren.

Hunger, Elend und wachsende Verschuldung

Daß der kapitalistische Weg für die Völker der Dritten Welt Hunger, Elend und wachsende Verschuldung bringt, ist schon lange klar und seit der Schuldenkrise auch von den hartnäckigsten Verfechtern demokratisch-kapitalistischer Entwicklung nicht mehr zu leugnen. In den letzten sieben Jahren haben die armen Länder mehr Gelder an die reichen transferiert, als sie an Entwicklungshilfe erhalten haben. Die Frage, die sich aus der Analyse der Dritten Welt ergibt, heißt, ob es denn jetzt, unter der Alleinherrschaft des Kapitalismus keinerlei Hoffnung mehr für die Verelendeten gibt, Müssen sie die Rolle der Rohstofflieferanten und billigen Arbeitsklaven für immer spielen, müssen sie ihre Länder als Militärbasen und Giftmülldeponien hergeben und ihre Kinder der Prostitution?

Das demokratische Element, das den Kapitalismus in seinen Zentren erträglich, profitabel und - begrenzt - rechtssicher macht, fällt innerhalb der Peripherien aus: die barbarischsten Militärdiktaturen wurden jahrzehntelang von den Supermächten unterstützt, wenn sie nur dem Kapital genügend Privilegien, Macht, Absatzmärkte und Steuervorteile garantierten. Daran hat sich auch durch den Fetisch der freien Wahlen nichts geändert. Es gehört zum Wesen des demokratischen Kapitalismus, daß er auf der Ebene der Welt-handelsbeziehungen die demokratische Maske nicht oder nur als gelegentliche Verkleidung braucht.

Verhältnisse schlimmer als im Manchester oder Wuppertal des Frühkapitalismus

All das, was die sozialistische Bewegung in Europa in einem über hundertjährigen Kampf dem Kapitalismus abgerungen hat - die Aufhebung der Kinderarbeit, die Lohnfortzahlung im Krankheitsfall, die Verkürzung der Arbeitszeit vom 14Stundentag auf die 40-Stunden-Woche, die gewerkschaftliche Organisation und der Schutz, den sie hergibt, das Streikrecht und die geringen Formen der Mitbestimmung - all diese längst selbstverständlichen Leistungen des bei uns in seiner Brutalität gezähmten Kapitalismus fallen innerhalb der Dritten Welt fort. Die Verhältnisse sind dort schlimmer als im Manchester oder Wuppertal des Frühkapitalismus. So haben sich die Probleme des auf der Profitgier der Individuen aufgebauten Wirtschaftssystem heute in die Dritte Welt verlagert. Der europäische Sozialismus hat nicht dabei versagt, den Kapitalismus zu demokratisieren und zu vermenschlichen. Versagt hat er bei dem Versuch, ihn zu ersetzen. Er hat eine historische Rolle bei der Humanisierung des industriellen Systems gespielt, aber diese Rolle des demokratischen Sozialismus war begrenzt. Er hat die Arbeitverhältnisse in den Industrieländern entscheidend verbessert, aber den Imperialismus und seinen menschenfeindlichen Schatten, den Militarismus, hat er nicht einmal angetastet. Wer heute bei uns von sozialer Marktwirtschaft redet, ohne den Todesmarkt, die Rüstungswirtschaft, zu erwähnen, der verschleiert die Realität.

Die Benutzung der Schöpfung

Der Kapitalismus hat über den Staatssozialismus gesiegt und hat sich als das stabilere, lebenswertere Modell erwiesen. Verloren haben die Armen, das eine Drittel hier, und die drei Viertel der ganzen menschlichen Familie. Aber es steht zu befürchten, daß noch jemand Opfer des freien Unternehmertums sein wird, nämlich unsere Mutter, die Erde. Werden die Mechanismen des Marktes die ökologische Katastrophe aufhalten können? Hat der Kapitalismus nicht dasselbe Verhältnis zur Natur wie der Staatssozialismus? Er behandelt sie wie Frauen, wie Wilde, wie etwas, das man erforschen und durchdringen, penetrieren muß, um es verfügbar und nutzbar zu machen. Eine andere Vorstellung von Schöpfung als die der Benutzbarkeit hat er nicht.

Welche Rolle wird der Sozialismus bei der Überwindung des Kapitalismus spielen? Daß er sich ändern muß, weil nicht alle Menschen so mit Energie hausen können wie die Reichen in den Industrieländern, ist heute kaum mehr strittig. Die Frage ist eher, wann der Kapitalismus die Grenzen des Wachstums endlich anerkennen wird, Denn gerade

dann werden sozialistische Vorstellungen die heutige Ideologisierung des freien Marktes ablösen. Ich will ein einfaches Beispiel für die Problematik, die vor uns liegt, bringen. In Los Angeles gibt es durch Regenmangel eine erhebliche Wasserknappheit. Zunächst versuchte man, auf kapitalistische Weise mit dem Problem umzugehen. Der Preis für Trinkwasser wurde massiv heraufgesetzt. Dieses Verfahren brachte aber keine Verhaltensänderungen die Reichen füllten weiter ihre swimming pools, und die Armen verschuldeten sich oder hörten auf, sich zu waschen. Unruhen drohten. In einem zweiten Anlauf versuchte es die Stadt mit planwirtschaftlichen Methoden: jedem Haushalt wurde eine bestimmte Menge Wasser zugeteilt. Jede Mehrentnahme wurde kontrolliert und hart bestraft. Diesmal gelang es, die Situation zu stabilisieren.

Und: wo steht Gott?

Der Staatssozialismus ist tot, aber der Sozialismus als Utopie einer solidarischen Gesellschaft wird noch dringend gebraucht. Der von Lenin bereits entdemokratisierte, von Stalin zum Terrorinstrument gemachte Staatssozialismus hat keine Chance mehr. Aber die Armen der Erde sind deswegen nicht verschwunden und die Probleme, die eine andere, auf Solidarität gegründete Gesellschaftsordnung brauchten, sind mit dem euchteten Selbstinteresse der Aufklärung, auf dem der Kapitalismus ethisch beruht, nicht gelöst und nicht lösbar.

Wenn wir fragen, wo denn Gott ist in diesen beiden Ideologien, die so lange miteinander gerungen haben, dann ist die Antwort, die wir so oft hören: "bei den Siegern« schlicht falsch.

Moses nannte solche Antworten Götzendienst, und es gibt auch unter uns eine Art, das Goldene Kalb anzubeten, als hätte es die Menschen aus der DDR in die Wiedervereinigung geführt. Der biblische Gott ist aber nicht dieser phallische Stier, sondern er hat unwiderruflich die Partei der Armen genommen und fragt uns zuerst danach, wie wir uns zu ihnen verhalten. Zu sagen: "Marx ist tot und Jesus lebt" ist nach meiner christlichen Meinung eine Beleidigung für Jesus, der schließlich nicht gekommen ist, das kapitalistische System abzusegnen. Sollte sich Jesus freuen, daß Marx tot ist? Diese Art von Konkurrenzdenken finden wir heute am rechten Rand der großen Kirchen, aber dem Jesus, der gekommen ist, die Verelendeten zu befreien, dürfte doch niemand unterstellen, daß er die Anbetung des Mammon für wünschenswert hält, "Niemand kann zwei Herren dienen ... Ihr könnt nicht Gott und dem Mammon dienen.« Das Interesse Jesu ist es, daß Menschen dem Willen Gottes gemäß miteinander leben können. Daß sie sich nicht vor Hunger prostituieren müssen, wie die 10 000 bis 20 000 Kinder in Manila. Deswegen fragt Jesus heute die Menschen innerhalb des Kapitalismus, wie sie sich zum geringsten ihrer Geschwister verhalten und wie sie den Willen Gottes, der das Leben in Fülle für alle will, verwirklichen. Diese Frage schließt vermutlich einen umfassenderen Begriff von Gerechtigkeit ein als die im Horizont des bisherigen Sozialismus sichtbar geworden, aber daß sie das moralische Niveau des Kapitalismus transzendiert und eine andere Wirtschaftsethik fordert, scheint mir unumgänglich.

Ich habe Angst vor einer rein kapitalistischen Welt, in der die Armen immer ärmer und immer entbehrlicher werden, Bald wird man uns einreden, es sei doch nur gut, wenn sie als Kinder verhungern, sonst vermehrten sie sich ja doch nur. In solchen Denkmustern des Alltags wird der darwinistische Pferdefuß einer angeblich vernünftigen Wirtschaftsordnung sichtbar.

Ich habe Angst vor der Begrenzung auf das Machbare, vor dem Verbot, noch einen anderen Welttraum zu haben. Natürlich waren Jesus und seine Freundinnen und Freunde Träumer und Utopisten, das heißt Leute ohne Ort in dieser Welt des systemgewordenen Unrechts und des Elends.

Die Utopie des Mannes aus Nazareth

Das Utopische nannte der arme kleine Mann aus Nazareth mit einem Wort der jüdischen Tradition Gerechtigkeit. "Trachtet am ehesten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles andere zufallen." Es gibt Bibelübersetzungen, in denen dieses Wort Gerechtigkeit seltener auftaucht, als es dasteht. Kann man nicht auch von Milde, Freundlichkeit, Neuigkeit Gottes reden? Hat Gerechtigkeit nicht diesen leichten Beigeschmack von Kommunismus? Sollte man den Ausdruck nicht schon deswegen besser vermeiden? Schließlich ist Marx doch tot!

Aber ich glaube nicht, daß wir Jesus von seinem jüdischen Hintergrund trennen dürfen und ihn zu einem Privaterlöser für Einzelseelen machen dürfen. Da leuchtet doch noch etwas ganz anderes im Christentum auf, das die Kultur von Geld und Genuß, von Gewalt und Karriere, in der wir leben, empfindlich stört. Der Anspruch an uns selber, wie er im Neuen Testament erscheint, war größer, unsere Sehnsucht reichte weiter. Auch wir inmitten der reichen Welt haben diese Sehnsucht, daß wir nicht auf Kosten anderer Kaffee trinken, Bananen essen, unseren Müll in die armen Länder verschieben, sexuelle Lustobjekte kaufen und verkaufen und an exportierten Waffen und Giftgas reich werden. Auch in uns steckt etwas von dieser Utopie Jesu, daß wir alle, miteinander, den Willen Gottes tun, eine andere Weltwirtschaftsordnung aufbauen als diese mörderische, eine andere Art Frieden suchen als den auf A-, B- und C-Waffen beruhenden. Auch in uns lebt der Wunsch, die Schöpfung des Lebens auf dem kleinen blauen Planeten nicht zugrunde zu richten. Auch in uns steckt "das von Gott", wie die Quäker sagen, diese Kraft, das Leben zu heiligen und es nicht dem Profit unterzuordnen. Jesus ist gekommen, das von Gott in uns wiederaufzuwecken, das will heraus und frei und sichtbar werden.

Auch in uns steckt etwas von dieser Utopie

Die Religionen haben viele verschiedene Namen für Gott, die auf die Frage, wo Gott zu finden sei, antworten. Manche denken in der Stille, in der Einsamkeit des Herzens, in der Versenkung ins kollektive Unbewußte... Aber die biblische Tradition hat den verschiedenen Namen Gottes einen hinzugefügt, der in dieser Strenge und Genauigkeit bei den anderen Religionen selten erscheint. Das ist der Name Gerechtigkeit. Sie ist

das Herzstück unserer, der jüdischen und christlichen Tradition. Ohne sie kein Gebet, kein Weihrauch, keine Versenkung. Ohne die Armen keine Nähe zu Gott. Gerechtigkeit ist der Weg zu Gott, den wir finden können. Sie ist der Wille Gottes. Ihretwegen spricht die Bibel so unaufhörlich von den Armen und meint, daß der Reichtum, den wir zwischen uns und den Armen aufhäufen, uns auch Gott verstellt und den Weg zu Gott verbaut. Hat Gott denn etwas mit der Wirtschaftsordnung zu tun? Die Bibel meint: ja, und sie ergreift die Partei der Ärmsten,

Ohne die Armen keine Nähe zu Gott

Wenn wir uns den Traum, daß die Hungrigen satt werden, verbieten lassen, dann haben wir uns von Gott getrennt, jedenfalls von dem der Bibel. Der Kapitalismus verbietet diesen Traum zwar nicht, weil das eine unmoderne Methode ist, aber er sorgt dafür, daß wir ihn vergessen. Wenn das, auch wegen dieser Störelemente wie Jesaja und Jesus, nicht so recht gelingt, so wird eine andere Methode eingesetzt: der Traum wird lächerlich gemacht. Die Akzeptanz für Utopien ist verschwunden, der Traum vom täglichen Brot für alle ist nicht auf der Höhe des postmodernen Bewußtseins. Die eintausend Kinder, die jeden Tag allein in Brasilien verhungern, haben keinerlei news-Wert. Vielleicht ist der milde Zynismus unserer Kultur die beste Abschreckung gegen dieses Glauben- und Sich-vorstellen-Können, gegen dieses Lieben und Handeln, das mehr im Leben sucht als das, was wir schon haben. Aber auch diese Abschreckung wird nicht für alle und gewiß nicht für immer funktionieren: Glauben, Hoffnung und Liebe haben etwas Unausrottbares an sich. Man mag die Anthropologie des bisherigen Sozialismus kritisieren, weil sie zu optimistisch war. Aber die zynische Anthropologie des real existierenden Kapitalismus ist für das geistbegabte Wesen Mensch unerträglich. Das, was jetzt ist, kann doch nicht alles gewesen sein! In uns rumort eine Transzendenz, die sich nicht abspeisen lässt, und es wird auch einem wirtschaftlich stabilen Kapitalismus nicht gelingen, dieses Rumoren zu ersticken. Gott selber will ja in uns glauben, hoffen und mit der Liebe eins werden.

Michael Ramminger

Befreiungstheologie, Marxismus und Religionskritik

Im folgenden Beitrag soll es um das Verhältnis von linker Religionskritik, Befreiungstheologie und Marxismus gehen. Zumindest in unseren Breiten handelt es sich dabei um ein durchaus problematisches Verhältnis, dessen Zentrum oft immer noch die „Gottesfrage“ bzw. die Atheismusfrage“ ist. Historisch ist dies durchaus verständlich, aber die Fokussierung auf eine „Weltanschauungsfrage“ führt perspektivisch in die Irre, ja vergibt eine wichtige Chance möglicher und notwendiger Kooperation im Blick auf Erklärung und Veränderung der Welt. Religionskritik gibt es historisch gesehen in unterschiedlichsten Formen und sie ist, sofern wir uns historisch auf die abendländische Tradition beschränken, zunächst grundsätzlich in der Auseinandersetzung zwischen Rationalität und Religion, genauer zwischen Naturwissenschaften/ Philosophie und Religion angesiedelt. „Linke“ Religionskritik wäre somit eine Spezifizierung (Rationalität plus „links“) von Religionskritik, wobei sich das „links“ in einem allgemeinen Sinne als ausgerichtet auf „Emanzipation, Autonomie und Egalität“⁴⁶ beziehen ließe. Was also ist das spezifische linker Religionskritik? Ebenso verhält es sich wohl mit dem Begriff „Befreiungstheologie. Auch hier haben wir es ja mit einer Spezifizierung von Theologie zu tun, die, wenn zwar in ihrem Anliegen nicht ausschließlich ein Phänomen des 20. Jahrhunderts so doch eine bestimmte Strömung im Kontext des gesamten Christentums und seiner theoretischen Reflexion, der Theologie, eher ein marginales Phänomen darstellt. Ebenso wie „linke“ Religionskritik bezieht sie sich auf einen utopischen Horizont, eben auch auf Emanzipation, Autonomie und Egalität: Wie also verhält sich Befreiungstheologie zu Religionskritik und wie können Vermittlungen zwischen linker Religionskritik und Befreiungstheologie aussehen?

Befreiungstheologie und Religionskritik

Bereits 1980, also in der Anfangszeit der Befreiungstheologie, erschien in Costa Rica ein Buch mit dem Titel „La lucha de los dioses“ (deutsch: Kampf der Götter). In der Einleitung zu der 1984 erschienenen deutschen Fassung dieses Buches heißt es: „Die zentrale Frage heute in Lateinamerika ist nicht die Frage des *Atheismus*, das ontologische Problem, ob Gott existiert oder nicht. Sein oder Nichtsein, das ist *nicht* die Frage. Die Diskussion betrifft nicht den metaphysischen Bereich, der sie traditionell bestimmt, den Bereich des Ontologischen, Universalen und Abstrakten. Auch bezieht sie sich weder auf eine Diskussion über die Frage des Atheismus, der mit der Säkularisation verbunden ist, noch auf eine Diskussion über die Krise der europäisch-

46 In Anlehnung an den Titel eines Buches des Theologen Ton Veerkamp, Autonomie und Egalität, Alektor-Verlag 1993

abendländischen Moderne selbst. Die zentrale Frage ist der Götzendienst als die Verehrung der falschen Götter des Systems der Unterdrückung ...“⁴⁷

Die Autoren ziehen dann das Thema des Götzendienstes, besser des „Kampfes der Götter“, in zwei Richtungen aus: Zum einen geht es um eine bestimmte Textinterpretation des ersten und zweiten Testaments ausgehend vom Buch Exodus: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Ägypterland, dem Sklavenhause, herausgeführt hat. Du sollst keine anderen Götter haben als mich, (fremde oder falsche Götter). Du sollst kein geschnitztes Bild machen. (Jahwe-Götzen) (Ex 20,2-4; Dt 5,6-8)“. In dieser neuen, befreiungstheologischen biblischen Theologie geht es um drei Aspekte: 1. die Betonung, dass die Frage nach dem wahren Gott an die Frage der „Herausführung aus dem Sklavenland“ gekoppelt ist, 2. um das Bilderverbot, das eine „Ablenkung“ von dieser Verkoppelung verhindern soll, und 3. darum, dass es nicht wirklich um die Frage nach der Existenz des einen Gottes gegen die Nicht-Existenz der falschen Götter geht, sondern um die Frage darum, welchem Gott wir anhängen, nachfolgen etc. Die Befreiungstheologie sieht in vielen, nicht allen Texten ein solches Gottesbild, Gottesverständnis am Werk, das auf „Autonomie und Egalität“ ausgerichtet ist. Es spiegelt sich in den sozialkritischen Texten und Interventionen der Propheten, u. a. Jesaja, Micha oder Jeremia wie auch in den Sozialgesetzgebungen im Deuteronomium oder im Buch Leviticus. Diese religionskritische Linie der Befreiungstheologie bezieht ihren Grund und ihre Kriterienlogik aus den jüdisch-christlichen Traditionen selbst und behauptet: Exodus und JHWH-Tradition ebenso wie die prophetischen Bücher und die jesuanische Geschichte als Anschluss daran können nicht nur, sondern müssen als Befreiungsgeschichte – und damit auch als religionskritische Geschichte - gelesen und interpretiert werden.

Für die zweite Linie eines befreiungstheologischen Umgangs mit der „Religionskritik“ steht Franz Hinkelammert, der ebenfalls die Möglichkeit der Existenz verschiedener Götter unterstellt und sich auf die Suche nach den Göttern/ Götzen der Unterdrückung in der „real existierenden“ Welt macht. Schon in seinem frühen Buch „Die ideologischen Waffen des Todes“⁴⁸ weist er mit Hilfe der Fetischismusanalyse von Marx den religiösen Charakter des Kapitalismus nach. In einem seiner neueren Aufsätze setzt Hinkelammert sich explizit mit der Religionskritik bei Marx auseinander. Seine These: Zwar sei für den jungen Marx, wie in der Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie formuliert, die Religionskritik „erfüllt“, für Marx damit das Thema aber nicht erledigt, sondern auf eine neue Ebene verschoben. Der oft behauptete Bruch zwischen dem jungen „humanistischen“ und dem späten „wissenschaftlichen“ Marx überdeckt die Kontinuität oder Entwicklung: von der Religionskritik zur Fetischismuskritik. Immer aber ausgehend davon: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle

47 Assmann/Hinkelammert/Pixley/Richard/Sobrinho, Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Münster 1984, org.: La lucha de los dioses, San José 1980. Hier: S. 9.

48 Franz J. Hinkelammert, Die ideologischen Waffen des Todes., Fribourg/Münster 1985, org.: Las armas ideológicas de la muerte, San José/Costa Rica 195.

Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“⁴⁹

Nach Hinkelammert war für Marx die Religionskritik tatsächlich erledigt – aber als „Kritik der himmlischen Götter“. Später nimmt er sie wieder auf – als Kritik der „irdischen Götter.“ Marx – so Hinkelammert – ging es nicht um die Kritik der Religion an sich, sondern um ein Unterscheidungskriterium für Religion. Dass er vom Verschwinden der „Religion der himmlischen Götter“ (also von Kirchen, Christentum etc.) ausging, war zwar insofern ein Fehlschluss von ihm, aber der Logik nach kein dramatischer, oder doch?

Kommen wir also zur Ausgangsfrage zurück: „Können Befreiungstheologie und Religionskritik so miteinander vermittelt werden, dass sie sich fruchtbar ergänzen? Aus christlich, befreiungstheologischer Perspektive kann diese Frage nicht nur theoretisch, sondern auch historisch-praktisch bejaht werden. Schon seit ihrem Beginn, wie ich oben gezeigt habe, ist Befreiungstheologie zugleich auch Religionskritik. Darin speist sie sich aus eigenen Quellen, hat sich zugleich auch immer von Marx inspirieren lassen. Sie hat sich darüber hinaus auch in ihrem kirchlichen Selbstverständnis insofern korrigieren lassen, dass sie unter Zuhilfenahme des historischen Materialismus vom „Klassencharakter“ ihrer eigenen Organisation ausgegangen ist und sich wie beispielsweise die Christen für den Sozialismus in Chile, Spanien, Italien oder auch in der BRD gegen diejenigen Sachwalter ihrer Tradition gestellt hat, die sich auf die Seite von Kapitalismus oder Faschismus geschlagen haben. In Lateinamerika hat es die für Europa, insbesondere Westeuropa, typische Frontstellung zwischen linken Christen und Marxisten so gut wie kaum gegeben. Ganz im Gegenteil gab und gibt es viele Militante, die sich zugleich als Christen und Marxisten verstehen, für die die Frage, ob Gott existiert oder nicht, zweitrangig im Blick auf die Befreiung ist bzw. nur von praktischen Befreiungsprozessen aus beantwortet werden kann. In Umkehrung eines Satzes zur Aufgabe der Christen in Lateinamerika vom oben schon zitierten Pablo Richard: „In einer unterdrückten Welt muss sich die Evangelisierung grundsätzlich mit dem Götzendienst und nicht mit dem Atheismus auseinandersetzen“ ließe sich dann sagen: In einer unterdrückten Welt muss sich der Kampf der Marxisten grundsätzlich auf die Unterdrückung und nicht auf die Religion *an sich* beziehen.

Die Wiederkehr der Religion ... aber was ist eigentlich Religion ?

Allerdings wird ja allerorten von einer Wiederkehr der Religion gesprochen, die – unterstellt man die Richtigkeit dieser These – natürlich in ihrer Funktion und Wirkungsweise ein Bestandteil im Kampf um Hegemonie, also Teil der Klassenkämpfe wäre und damit doch zum Gegenstand von Kritik werden muss. Aber: Stimmt die These von der Wiederkehr der Religion und in welcher Weise stimmt sie? Für den jungen Marx war Religion institutionell an die großen Kirchen gebunden. Für diese Form von Religion hatte er deren Absterben erwartet und damit in gewisser Weise

49 Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. MEW, I, 385

Recht behalten: Die großen christlichen Volkskirchen verlieren weltweit in ihrem gemeinschaftsverpflichtenden und ideologieformierenden Anspruch an Bedeutung. Das lässt sich nicht nur an ihren schwindenden Mitgliederzahlen belegen, sondern auch, wie im Falle der katholischen Kirche, an ihrem verzweifelten Versuch, Wahrheitsansprüche aufrechtzuerhalten bzw. umgekehrt an der zunehmenden innerkirchlichen Pluralisierung der Meinungen, Überzeugungen, Frömmigkeitspraxen etc. festzuhalten.

Andererseits sind wir heutzutage tatsächlich weltweit mit neuen Formen und Mobilisierungen von Religion und religiösen Gemeinschaften konfrontiert. Im Bereich christlicher Religion gehört dazu sicherlich der us-amerikanische Fundamentalismus, vor allem aber in Lateinamerika die neopentecostalen Kirchen und charismatischen Erneuerungsbewegungen.

Der Verdacht steht also im Raum, dass wir es mindestens mit zwei Formen von Religion zu tun haben: Kapitalismus als Religion (s. oben die Religionskritik der Befreiungstheologie) und neue Religionen und Religionsgemeinschaften in einem sehr herkömmlichen und zugleich sehr konkreten, materialen Sinne als Konstruktion von sozialem Sinn. Religion ist insofern nicht einfache, abstrakte, ideelle und immaterielle Affirmation gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern stellt sich in ihrem „Eigenleben“ durchaus widersprüchlich zu den Verhältnissen, ja kann sogar ungleichzeitig und subversiv sein, und ist auf jeden Fall nicht nur eine ideelle Verdoppelung der Verhältnisse, die mit deren Transformation einfach verschwinden würde (so, wie sie auch nicht erst mit der Entstehung des Kapitalismus aufgetaucht ist).

Ich möchte hier in leichter Abwandlung des amerikanischen Religionssoziologen Peter Berger⁵⁰ eine Religionsdefinition vorschlagen, die zumindest in der Lage ist, zunächst einmal das „Objekt“ möglicher Kritik etwas zu präzisieren. Danach ist Religion eine spezifische Realitätsinterpretation, die sich in Institutionen (Traditionen und Organisationen), Überlieferungen (heiligen Schriften und Symbolen) und Praktiken (Gebeten, moralischem Verhalten) ausdrückt und die zu einem bestimmten, aber nicht ausschließlichen Teil als Sprechakte, symbolische Handlungen oder Lektüreerlebnisse, die auf meta-empirische Dimensionen⁵¹ verweisen, verstanden werden können. Dadurch wird Realität den Menschen auf dauerhafte Weise fassbar, d. h., Religion produziert oder projiziert sozialen Sinn. Oder verkürzt mit Kuno Füssel: Religion bietet a) Identität, b) Handlungsorientierung, c) sie legitimiert oder delegitimiert die Macht und hat d) ein umfassendes Weltbild.

Eine solche Religionsdefinition hat einen doppelten Vorteil: Mit ihr lassen sich einerseits der Kapitalismus als Religion und seine expliziten religiösen Manifestationen fassen, mit ihr lassen sich aber auch gesellschaftlich relativ autonome religiöse Systeme beschreiben. Sie stellt uns aber auch vor eine doppelte Herausforderung: Religionen als materielle Sinnproduktionen zu verstehen und deshalb – noch einmal – von der

50 Peter Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in einer pluralistischen Welt*, Freiburg i. Br. 1973.

51 K. Füssel, *Sprache, Religion, Ideologie*, Frankfurt a. M. 1982

abstrakten Metaphysikfrage zu lassen (an die Marxisten) und nicht zu unterstellen, dass sie sich durch bloße Gerechtigkeitspolitik auf ihr „Eigentliches“ zurückführen lässt (an die linken Christen). Denn das ist möglicherweise ein Defizit sowohl marxistischer als auch christlicher Religionskritik gewesen: und zwar insofern, dass sich die marxistische (nicht die Marx'sche!) Religionskritik lange und vielleicht bis heute an den großen Institutionen von Religiosität und der abstrakten Metaphysikfrage (Existiert Gott?) abgearbeitet hat, während sich christliche Religionskritik möglicherweise zu sehr auf die aufklärerische Stärke einer auf politische Praxis orientierten Solidarität verlassen hat (Unser Gott existiert *nur* in der solidarischen Praxis). Diese Religionsdefinition impliziert aber natürlich auch die Frage der Religionskritik nach den Inhalten von sozialem Sinn: Sie zwingt, die konkreten, materialen Formen von Religion in ihrem Verhältnis zur Sinnkonstruktion zu analysieren.

Zum Beispiel: Religion und Kapitalismus

Dass nur eine konkrete, materiale Religionskritik, die nach den symbolischen Formen, den Riten und Traditionen fragt, den Dingen auf den Grund zu gehen vermag und Licht gerade in den Bereich religiöser Praxis und Identität bringen kann, der sich in der Regel als lang- oder zählebig erweist und sich aufklärerischer Ideologiekritik widerspenstig entgegenstellt, hat Walter Benjamin in seinem kleinen Essay „Kapitalismus als Religion“ geahnt: „Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d. h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben.“⁵²

Und er analysierte den religiösen Kapitalismus u. a. als eine „reine Kultreligion“, die „keine spezielle Dogmatik, keine Theologie“ (Benjamin VI, 100) kennt. Es ist eine „heidnische und pantheistische“ Religion, in der Gott mit dem Wesen der Welt, der Natur zusammenfällt. Und er hebt auf die „permanente Dauer des Kultes“ (Benjamin VI, 100) ab, in der es „... keinen 'Wochentag', keinen Tag der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der Entfaltung allen sakralen Pompes, der äußersten Anspannung des Verehrenden wäre...“ gibt. Auch in diesem Sinne kann man davon sprechen, dass der Kapitalismus Religion geworden ist. Denn er macht den Menschen eine Realitätserfahrung auf Dauer fassbar: und zwar in der Form, dass er die herrschende Realität auf Dauer stellt, d. h. unhintergebar macht: Jenseits des Marktes kein Heil! - und er nutzt dazu Symbole. In einer kleinen Nebenbemerkung schreibt Benjamin, dass eine „Geschichte des Geldes“, der Heiligenbilder des Kapitalismus noch zu schreiben sei⁵³. Eine entscheidende Anmerkung, denn sie verweist auf die Bedeutung der Symbolproduktion im Zusammenhang sozialen Sinns, auf die Bedeutung von „Kult“, auf die der Religion spezifischen Sprechakte, die auf „metaempirische“ Dimensionen ausgerichtet sind.

52 Walter Benjamin, Kapitalismus als Religion, in: Gesammelte Schriften VI, Frankfurt 1991, S. 100.

53 „Vergleich zwischen den Heiligenbildern verschiedener Religionen einerseits und den Banknoten verschiedener Staaten andererseits“: Benjamin, Kapitalismus als Religion, S. 100.

Heute sind im Kapitalismus sicherlich andere Dinge dazugekommen wie Einkaufszentren, Börsen, Versicherungskathedralen etc. Die permanente Dauer des Kultes spiegelt sich in der Auflösung von „religiöser“ und „profaner“ Zeit (übrigens ein Religionsmerkmal „vormoderner Zeit“): Immerzu werden die Menschen den kultischen Bildern und Symbolen wie Werbung oder Körperidealen ausgesetzt, seine Praktiken und moralischen Handlungsempfehlungen sind Konsum, Arbeit und Reichtum mehr. Der soziale Sinn, den er anbietet, besteht in einer kollektiv „gegläubten“ individualisierten Jetztzeit-Eschatologie: persönliche Schuld als Kontingenzbewältigung. An einer Stelle aber weicht der Kapitalismus als Religion von obiger Religionsdefinition ab: Er kennt keine starken Institutionen, also religiöse Traditionen und Institutionen. Dort, wo der Kapitalismus selbst keinen sozialen Sinn produzieren kann, sourct er diese Aufgabe befristet aus, ohne sich selbst in Frage stellen zu müssen (wie z. B. im Neopentecostalismus). Er gibt sich nicht als Religion zu erkennen, hat – wie einige monotheistische Religionen – universellen Anspruch, zugleich aber polytheistische Züge. Er lebt nicht nur von seiner eigenen Religion, sondern ist auch in der Lage, andere Religionen zu inkorporieren und zu instrumentalisieren. Diese Flexibilität macht ihn einerseits schwach, weil fehlende Institutionalisierung auch Anfälligkeit für Häresie und Apostasie bedeutet und seine Fähigkeit, Wirklichkeitsinterpretation für den Alltagsverstand dauerhaft fassbar zu machen, gefährdet. Sie macht ihn aber auch stark in der spontanen Reaktion auf Reformbedarf seiner selbst (capitalismus semper reformandum): ob Arbeitsethos oder konsumistische Endzeitexzesse: Vieles lässt sich integrieren. Und genau diese Aspekte sind es doch, die - neben mittelbarer und unmittelbarer Repression - die unglaubliche Stärke und ideologische und politische Hegemonie des neoliberalen Kapitalismus ausmachen: „Wie es scheint, hat der Kapitalismus auf ganzer Linie gesiegt. Und das nicht etwa bloß als äußere repressive Macht, sondern im Innern der Subjekte selbst. Das scheinbare Naturgesetz des Marktes und die negative Universalität ... als unüberschreitbare Bedingungen menschlicher Existenz ...“⁵⁴

Zum Beispiel: Neopentecostalismus

Vor allem in und von Brasilien aus erleben wir zurzeit eine geradezu explosionsartige Ausbreitung von Religion⁵⁵, unter ihnen die neopentecostalen⁵⁶ Kirchen. Zu den größten in Brasilien gehören die Assembléia de Deus mit ca. 30.000 Kirchen und die bereits 1977 gegründete Igreja universal do Reino de Deus. Da diese über keine formellen Mitgliederstrukturen verfügt, schwanken die Schätzungen über die Zahl ihrer Anhänger heute zwischen drei und fünfzehn Millionen mit jährlichen Zuwachsraten von bis zu 20 %. Sie ist zentralistisch organisiert, verfügt über ca. ein Dutzend Radiosender und einen eigenen Fernsehkanal, TV-Rekord. Ihre massenmediale Präsenz trägt der

54 Gruppe EXIT, Kapitalismuskritik für das 21. Jahrhundert: <http://www.exit-online.org/text.php?tabelle=selbstdarstellung&PHPSESSID=193a6d6be6ca71e8b80fc9faabeea003>

55 Vgl. dazu ausführlicher, vor allem auch die Konsequenzen für die Linke in Brasilien: Michael Ramminger, Der Reiz des Spektakels. Soziale Bewegungen und religiöse Hegemonie in Brasilien, in: fantômas. Magazin für linke debatte und praxis nr. 6, 2005.

56 Eine, je nach Analyse, Neuerfindung oder Beerbung traditioneller Pfingstkirchen seit den siebziger Jahren, die nicht nur in Brasilien, sondern inzwischen global expandieren.

zunehmenden Bedeutung von religiösen Sendeanteilen in den brasilianischen Medien Rechnung: Wurden 1975 gerade einmal 70 Minuten Kirchenprogramm pro Woche übertragen, waren es Anfang der neunziger schon 35 Stunden oder fünf Stunden pro Tag, von denen der größte Anteil auf die Igreja Universal entfällt.

Ihre Botschaft ist denkbar simpel: „Höre auf zu leiden – es gibt eine Lösung – Was ist dein Problem?“ Ihre Theologie basiert auf der Figur des gefallenen Luzifers und seiner Engel, die sich in Dämonen verwandeln und die Welt der Menschen vergiften. Die Therapie gegen diese Dämonen sind die Verkündigung des „Wort Gottes“ und vor allem Exorzismen. Natürlich knüpft die Igreja Universal hier an Spiritismus und Fetischglauben afroamerikanischer Religionen an (gegen die ansonsten ein „heiliger Krieg“ geführt wird), die immer schon einen Teil der Volksreligiosität Brasiliens ausmachten.

Ihr Synkretismus nimmt sowohl Elemente verschiedener traditionaler Religionen als auch Strukturen und Techniken moderner massenmedialer Kommunikation, marktvermittelte Weltbilder, Embleme und Logos in sich auf. Die Theologie der Prosperität (finanzieller Erfolg als Beweis für Gottesfürchtigkeit), die Verwerfung jeder Leidensmystik und sein Rekurs auf Individualität und Selbstverantwortung spiegeln Elemente neoliberaler Subjektivität, ohne in ihr aufzugehen. Für die Igreja Universal do Reino de Deus definiert sich Religion nicht mehr zwangsläufig durch kollektiv und traditionell vermittelte Identitäten. Der „Gemeinschaftsaspekt“ ist jeglicher sozialetischer Verpflichtung enthoben und verkommt zur Eventproduktion in den Kulte und deren Höhepunkten, den Exorzismen. Die hohe Mobilität religiöser und konfessioneller Bindungen, ein für Brasilien immer schon typisches Phänomen, ist den Neopentecostalen kein Hindernis, sondern wird in der Instrumentalisierung verschiedenster religiöser Werkzeuge und ihrer Inszenierung eingefangen. Ihre Kulte haben deshalb auch einen nicht zu unterschätzenden Freizeitwert, der in der Vielzahl seiner marketingstrategisch klug positionierten und differenzierten Angebote im Markt der Möglichkeiten umstandslos mithalten kann.

Insofern ist die Igreja Universal do Reino do Deus im Moment eine der brasilianischen gesellschaftlichen Institutionen, die auf die unterschiedlichsten religiösen, sozialen und kulturellen Bedürfnisse am erfolgreichsten reagiert und sie durch eine Adaption moderner administrativer Strukturen, Indienstnahme von Massenmedien und kultureller und religiöser Bedürfnisse und Identitäten strukturiert.

Zum Beispiel: Sozialismus

Mit seiner Fetischismustheorie hatte sich Marx den „metaphysischen Tücken“ und dem „Fetischcharakter“ des Kapitalismus zugewendet und damit die dem Produzenten undurchsichtig gewordene „wirkliche“ Wirklichkeit gemeint. Damit war ein Untersuchungsfeld eröffnet, das bis heute nicht abgeschlossen ist und dessen Reichweite auch in der marxistischen Theorie, für die marxistische Theorie, aber auch für die Arbeiterbewegung umstritten ist. Ich möchte hier nur an die Wertkritik der Gruppe

„EXIT“ erinnern, die angesichts der Tatsache, dass unter den Bedingungen des Neoliberalismus die scheinbare Naturwüchsigkeit des Marktes eine neue qualitative Stufe erreicht hat, auch eine Selbstkritik des traditionellen „Arbeiterbewegungsmarxismus“ fordert. Ihm unterstellen sie, dass er eine Befreiung nicht jenseits „deren Ausdrucksformen Wert, Ware Geld und Markt“ denkt, diese Kategorien nicht „überwinden, sondern bloß moderieren will“⁵⁷ und damit letztlich der „Realmetaphysik“ verhaftet bliebe. Auch der oben zitierte Walter Benjamin erwähnt in seinen religionskritischen Anmerkungen den Sozialismus: „Und ähnlich Marx: der nicht umkehrende Kapitalismus/wird mit Zins und Zinseszins, als welche Funktion der *Schuld* (siehe die dämonische Zweideutigkeit dieses Begriffs) sind, Sozialismus.“⁵⁸ Benjamins – zugegebenermaßen – fragmentarische Religionskritik bezieht unter Verweis auf anarchistische Traditionen auch den Sozialismus mit ein, indem er ihm unterstellt, ihn als eine Beerbung und Übersteigerung des Kapitalismus zu denken: Sozialismus nicht als Bruch, Umkehr oder Sühne, sondern als Erbe der Rationalisierung, Effizienz, des Primats der Ökonomie und der Bedeutung des Staates.⁵⁹ Von der „Fortschrittsgläubigkeit“ der Sozialdemokratie über die Inszenierung des Proletariats als „Übermensch“ bis hin zum „new green deal“ gibt es ausreichend Anhaltspunkte und potentielle religionskritische Themen auch in der Linken, die zu bearbeiten wären.

Religionen

Religionen bzw. religiöse Strukturen können Herrschaft sein oder in Funktion von Herrschaft genommen werden. Dies sollte allerdings nicht zur Einschätzung führen, dass ihre Grundstruktur symbolischer Repräsentation von Wirklichkeit und Konstruktion von sozialem Sinn grundsätzlich dem Bereich „falschen Bewusstseins“ zuzuordnen wäre. Religionen lassen sich nicht im Gegensatz von „richtigem“ und „falschem“ Bewusstsein, nicht im Gegensatz von „Wissenschaft“ und „Magie“ oder „Vernunft“ und „Unvernunft“ einfangen. In seinem Buch „Das wilde Denken“ hatte der französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss bereits 1974 behauptet: „Anstatt Magie und Wissenschaft als Gegensätze zu behandeln, wäre es besser, sie parallel zu setzen, als zwei Arten der Erkenntnis, die ... hinsichtlich ihrer theoretischen und praktischen Ergebnisse ungleich sind ...“⁶⁰ Form und Funktion von Religion sind manchmal – aber nicht immer – unmittelbar aus den gesellschaftlichen Verhältnissen ableitbar. Es sei denn, man banalisiert die Ableitungstheorie so weit, dass aus ihr sowohl herrschaftsstabilisierende als auch herrschaftskritische, oppositionelle und widerständige Formen von Religion abgeleitet würden. Dass Religion durchaus auch widerständigen und revolutionären Charakter annehmen kann, lässt sich an vielen Orten und Zeiten nachweisen. Hier kann an Thomas Müntzer und die Bauernbewegung erinnert werden, an die Rolle indigener Religionen in den anti-neoliberalen und anti-kapitalistischen Kämpfen Lateinamerikas (und lange zuvor ihre Rolle in den antikolonialen Kämpfen) und

57 Gruppe EXIT, Kapitalismuskritik für das 21. Jahrhundert: a. a. O., S. 1.

58 Benjamin, Kapitalismus als Religion.

59 Vgl. dazu: Uwe Steiner, Die Grenzen des Kapitalismus, in: Kapitalismus als Religion, Dirck Baecker (Hg.), Berlin 2003.

60 Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken, Frankfurt a. Main 1974, S. 25.

eben auch an die Bedeutung der lateinamerikanischen, befreiungstheologisch orientierten ChristInnen und ihrer Rolle in den Kämpfen gegen die Militärdiktaturen in den siebziger und achtziger Jahren. Deswegen kommt es darauf an, die unterschiedlichen Formen von Religion konkret zu untersuchen und das sich in ihnen ausdrückende Bedürfnis nach symbolischer Repräsentation und deren Logik ernst zu nehmen. Wie wir gesehen haben, dürfen solche „Strukturen des Denkens“ (Lévi-Strauss) dabei nicht als „Zusätzliches“ verstanden werden, das auf „Defizite“ herrschender politischer oder gar wissenschaftlicher Rationalität reagiert, sondern wir müssen davon ausgehen, dass Religion durchaus das „Ganze“ der Wirklichkeit strukturieren kann. In diesem Sinne könnte und müsste „Religionskritik“ daher als gemeinsame Aufgabe von ChristInnen und MarxistInnen verstanden werden. Eine solche Religionskritik müsste endlich von der leidigen Metaphysikfrage „Existiert Gott?“ befreit werden und die unterschiedlichsten Denk- und Glaubenssysteme von der Frage her bewerten, wie sie zum kategorischen Imperativ stehen, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist und zugleich das in der Linken zuweilen doch unterkomplexe Praxisverständnis überwinden.

„Welche Berührungspunkte würden es ermöglichen, dass sich religiöse Bewegungen von linker Kapitalismuskritik und Transformationsstrategie inspirieren lassen?“ wird den AutorInnen als Arbeitsauftrag für diesen Text mitgegeben. Nach allem bisher Gesagten dürfte deutlich sein, dass diese Frage so falsch gestellt ist: Der Kapitalismus als religiöse Bewegung wird sich von linker Kapitalismuskritik und Transformationsstrategie nicht inspirieren lassen. Es stellt sich dagegen die Frage, inwiefern linke ChristInnen und MarxistInnen in der Lage sind, gemeinsame Formen und Praxen sozialen Sinns zu entwerfen, die Menschen zu überzeugen vermögen und - theologisch gesprochen - zur Umkehr einladen. Inwieweit andere Religionen Transformationspotential aufweisen, lässt sich nur in der konkreten Untersuchung überprüfen. Die Beantwortung dieser Frage ist mindestens genauso komplex wie die Frage danach, ob sich die bundesdeutsche Arbeiterbewegung von linker Kapitalismuskritik berühren lässt.

Franz Segbers

Kapitalismus in der Glaubenskrise

Kapitalismus am Ende?

Niemand redet mehr von einem „Ende der Geschichte“, das zwanzig Jahre zuvor mit einem Siegesgeheul verkündet wurde. Stattdessen meldet sich zwanzig Jahre nach dem Fall der Berliner Mauer umso heftiger zurück, was schon damals unübersehbar war: Die Krisenhaftigkeit des Kapitalismus entlädt sich in einer heftigen Wirtschafts- und Finanzkrise. Das als siegreich gepriesene Wirtschaftssystem ist gescheitert. Weltweit sind die Spuren der Verwüstung zu sehen. Argentinien, Mexiko oder Südostasien waren die ersten Länder, in denen die Krisenhaftigkeit des finanzmarktgetriebenen Kapitalismus manifest wurde. Jetzt frisst die Krise auch ihre Kinder in den USA und in Europa und infiziert von dort die Länder des Südens. „Derweil laufen dem Kapitalismus die Gläubigen davon.“⁶¹ So bewertet Michael Krätke eine weltweit durchgeführte Untersuchung über die Akzeptanz der Marktwirtschaft. Die knappe Mehrheit der Befragten ist der Ansicht, der Kapitalismus sei angeschlagen, aber durch Reformen innerhalb des Systems und durch mehr Regulierung reformierbar. Auf Deutschland gewendet: Hier hält nur eine Minderheit von 16 Prozent Unentwegten den Kapitalismus für unschlagbar – weniger als in den USA, aber deutlich mehr als in Großbritannien (13 Prozent) oder Frankreich (6 Prozent).

Wie aber lässt sich dann erklären, dass trotz des offenkundigen Scheiterns und Desasters des Neoliberalismus dieser nicht abtritt, sondern seine Hegemonie im schwarz-gelben Gewand eher noch verschärfen kann? Hans-Jürgen Krysmanski hat die Mechanismen und Wirkungsweisen des Geldmachtkomplexes trefflich analysiert, durch den eine kleine Minderheit von Superreichen Vermögen und Macht wie in Zeiten des Feudalismus anhäufen kann: „In dessen Mitte finden wir eine historisch gewachsene, vernetzte ultra-reiche Klientel. Sie ist umgeben von Konzern- und Finanzeliten, die im Dienst und auf Rechnung dieser Klientel ständig neue Möglichkeiten der Kapitalakkumulation erkunden und erfinden ... Ihnen wiederum stehen politische Eliten zur Seite ..., die den gesellschaftlichen Reichtum weiterhin möglichst geräuschlos von unten nach oben transportieren.“⁶² Nach einer 2008 veröffentlichten Studie des World Institute for Development Economics Research (WIDER) der UNO verfügen die reichsten zehn Prozent der Bevölkerung über 85,2 und das reichste eine Prozent der Weltbevölkerung über 40,1 Prozent des weltweiten Vermögens.⁶³ Die citi-Bank Group spricht angesichts solcher Verhältnisse ungeniert von „Plutonomies“, Reichtumsökonomien also, die die Menschheit in zwei Kategorien aufspalten: „the plutonomies,

61 Freitag, 47/29009.

62 H.-J. Krysmanski, Der Geldmachtkomplex, in: Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, 1 / 2009, S. 41.

63 World Institute for Development Economics Research (WIDER), The World Distribution of Household Wealth, Discussion Paper No. 2008/03.

where economic growth is powered by and largely consumed by the wealthy few, and the rest.”⁶⁴ Dies zeigt, dass die neoliberale Epoche nicht für alle desaströs verläuft, sondern für die Minderheit der Geldelite und ihre Dienstklassen eine glänzende Zeit darstellt. Warum sollten sie daran etwas ändern?

Die Analyse des Geldmachtkomplexes, wie sie Krysmanski vorlegt, beschreibt die verborgenen Mechanismen und Funktionsweisen einer globalen Umverteilungs- und Aneignungskaste. Diese Analyse kann aber durch die Fetischismusanalyse vertieft werden, die Marx zur Analyse der kapitalistischen Ökonomie durchgeführt hatte. Es ist auffallend, dass Karl Marx die Kritik des Kapitalismus mit Begriffen durchgeführt hat, die der Religion entnommen sind. Immer wieder verwendet Marx biblische oder theologische Begriffe. So spricht er vom „Baal“, „Goldenen Kalb“ , „Mammon“ und vom „Moloch“, um das Wesen des Kapitalismus als falschen Gottesdienst von Profit und Geld zu bezeichnen. Der wichtigste Begriff der Marx’schen Kapitalismuskritik ist eine Metapher, die sich auf Religion bezieht: Fetischismus.⁶⁵ Marx’ Anliegen war es, das ökonomische Bewegungsgesetz der kapitalistischen Produktionsweise zu enthüllen und ihre sogenannten „Naturgesetze“ zu beschreiben, die tatsächlich die Sachen zum Subjekt erheben, dem sich die Subjekte, als solche verdrängt, diesen zu unterwerfen haben. Zur Charakterisierung dieses Sachverhaltes bedient sich Marx eines Ausdruckes aus der Welt der Religionen, des Fetischismus. Denn ein Fetisch ist ein toter Gegenstand, dem Menschen Eigenschaften zubilligen, die dann über ihn Macht gewinnen können. Gesellschaftliche Verhältnisse der Personen zueinander verkehren sich dabei in ein gesellschaftliches Verhältnis der Sachen, wobei Menschen sich gesellschaftlichen Verhältnissen unterwerfen, die sie doch selber geschaffen haben. Die Fetischanalyse will also über Kapitalbewegungen aufklären, wo Ökonomen mysteriös über unerklärbare Wirkungsweisen einer unsichtbaren Hand reden.

Diese Kritik des Fetischcharakters gesellschaftlicher Verhältnisse hatte die lateinamerikanische Theologie der Befreiung aufgenommen und dadurch zweierlei geleistet: Zum einen hat sie ein entscheidendes Leitmotiv des Marx’schen Denkens, das in den Rezeptionstraditionen Marx’scher Theorien nicht jene Beachtung gefunden hat, die ihm eigentlich zukäme, aufgegriffen. Dies hat ihr andererseits erlaubt, die Fetischismusanalyse mit biblischen Traditionen besonders der Propheten neu zu lesen.⁶⁶ Jetzt, wo die Krise des neoliberalen Kapitalismus auch im Norden manifest geworden ist, ist es an der Zeit, diese befreiungstheologische Relecture der Fetischismusanalyse aufzunehmen und in wechselseitiger Befruchtung für den christlich-marxistischen Dialog für eine Kritik des finanzmarktgetriebenen Kapitalismus fruchtbar zu machen.

64 Citi-Bank Group, Equity Strategy. Pluonomy: Buying Luxury, Explaining Global Imbalances (2005).

65 Karl Marx, MEW 23, 86 f.

66 Bes. sei erwähnt: H. Assmann u. F.J. Hinkelammert, Götze Markt, Düsseldorf 1992; Bruno Kern, Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz 1992; M. Löwy, Der Götze Markt. Die Kapitalismuskritik der Befreiungstheologie aus marxistischer Sicht, in: J. Moneta u. W. Jacob u. F. Segbers (Hg.), Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes, Luzern 1996, 106 – 119; F. Segbers, Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern 1999 (3. Aufl. 2001), S. 168 ff.

Meine These lautet, dass Kapitalismuskritik als Religionskritik die neoliberale Verschärfung wie auch die Tatsache erklären kann, dass dem „Kapitalismus nicht alle Gläubigen“ davonlaufen. Von den „Gläubigen“ der Religion des Kapitalismus wird die Wirtschafts- und Finanzkrise nicht als Infragestellung, sondern als eine „Glaubensversuchung“ begriffen, in der es gilt, umso kräftiger zu glauben, um die Unerschütterlichkeit ihres Glaubens auch in der Anfechtung und Versuchung in der Wirtschafts- und Finanzkrise zu bezeugen.

Kapitalismuskritik als Religionskritik – Religionskritik als Kapitalismuskritik

Auf dem Höhepunkt der Finanzkrise war in den „Nachrichten des Verbandes Deutscher Ingenieure“ ein Schuldbekenntnis über das Versagen der wirtschaftspolitischen Konzepte zu lesen: „Das heißt, die so genannte invisible hand oder unsichtbare Hand des Marktes hat nicht gegriffen. Das ist aber eine Philosophie, die weit verbreitet ist und nicht nur bei der Wirtschaftselite.“⁶⁷ Zur Erklärung der Überproduktionskrise, mit der Opel bereits 2004 zu kämpfen hatte, hatte die Frankfurter Allgemeine in einem Kommentar vom 28.10.2004 die mangelnde Wettbewerbsfähigkeit kritisiert und auch auf die Rolle der „unsichtbaren Hand“ verwiesen: „Die unsichtbare Hand streichelt den, der zur Anpassung fähig ist, und sie ohrfeigt den, der sich der Anpassung verweigert.“ Der Markt gebärdet sich wie ein handelndes Subjekt, das offenbar streicheln und ohrfeigen kann, und degradiert dabei das menschliche Subjekt zu einem Objekt. Diese Verkehrung des Subjekts zum Objekt und der gesellschaftlich geschaffenen Verhältnisse zum handelnden Subjekt beschreibt in diesen beiden Zeitungskomentaren exakt das, was Marx mit dem Fetischcharakter zur Sprache gebracht hat.

Auch wenn Adam Smith lediglich an zwei Stellen die für das ökonomische Denken so bedeutungsvolle Metapher der „unsichtbaren Hand“ verwendet, ist der Überzeugungsstandpunkt doch häufiger anzutreffen. So heißt es in seinem Hauptwerk „Der Wohlstand der Nationen“: Wer seinen eigenen Gewinn vergrößern wolle, werde „von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat“⁶⁸. Eine „Vorsehung“ verwandelt Eigennutz in Gemeinwohl, denn die Reichen „werden von einer unsichtbaren Hand dazu geführt, nahezu die gleiche Verteilung lebensnotwendiger Güter vorzunehmen, die gemacht worden wäre, wenn die Erde zu gleichen Teilen unter all ihren Bewohnern aufgeteilt worden wäre, und so fördern sie, ohne es zu beabsichtigen, ohne es zu wissen, das Interesse der Gesellschaft“⁶⁹. Ungehindertes Streben nach privatem Gewinn und Nutzen summiere sich durch die Vorsehung einer „unsichtbaren Hand“ zum Gemeinwohl. Ein Regime des Eigennutzes wird etabliert, dem man getrost vertrauen kann, denn wer seinem Eigennutz möglichst ungehindert frönt, der leistet auch einen Beitrag zum gesellschaftlichen Wohl. Da der Markt von einer „unsichtbaren Hand“ gesteuert wird, werden die ethischen Folgen, die sich aus der Verfolgung des Eigennutzes ergeben,

67 vdi-Nachrichten vom 21.11.2009.

68 A. Smith, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, 6. Aufl. München 1978, 371.

69 A. Smith, *Theorie der ethischen Gefühle*, Frankfurt 1949, 231.

ausgeblendet. Für wirtschaftliche Nöte oder soziale Ungerechtigkeiten gibt es von diesem ökonomischen Denkansatz her keine Verursacher. Es gibt keine Täter, jeder ist nur willensloser Exekutor oder Rädchen in einem großen Getriebe. Niemand handelt, alle vollziehen nur nach, was ohnehin geschieht. Deshalb müssen auch alle mitmachen, weil es keine Alternativen gibt. Das System ersetzt das handelnde Subjekt. Der Markt ist im Gegenzug zu einem agierenden Subjekt avanciert.

Wichtig ist nun, dass Adam Smith den Ausdruck „unsichtbare Hand“ keineswegs nur metaphorisch-bildlich verstanden hat, denn er sah in der Welt eine göttliche Vorsehung wirksam, deren „Wohllollen und Weisheit seit aller Ewigkeit die ungeheure Maschine des Weltalls so ersonnen und gelenkt hat, dass sie zu allen Zeiten das größtmögliche Maß von Glückseligkeit hervorbringe“⁷⁰. Gott die Ehre zu geben und auf seine unsichtbare Hand zu vertrauen, heißt nun, nicht in die Geschehnisse des Marktes einzugreifen, da dort Gottes Vorsehung waltet. „Die Verwaltung des großen Systems des Weltalls indessen ... ist die Aufgabe Gottes und nicht des Menschen.“⁷¹

So kann die FAZ achselzuckend die Mexikokrise mit Hinweis auf das „schonungslose Walten der unsichtbaren Hand“⁷² kommentieren und dabei gerade das Debakel des finanzmarktgetriebenen Kapitalismus verschleiern, das Marx mit Fetischismus analysiert hatte. Die realen desaströsen Folgen dieser Krise, in deren Verlauf das reale BIP um sieben Prozent und die Industrieproduktion gar um 15 Prozent sank, führten dazu, dass Tausende Unternehmen Bankrott machten und Hunderttausende Beschäftigte ihren Arbeitsplatz verloren. Was hier zynisch „schonungslose(s) Walten der unsichtbaren Hand“ genannt wird, hatte Alexander von Rüstow bereits 1945 in seiner leider unbekannt gebliebenen Schrift unter dem Titel „Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem“⁷³ eine „Wirtschaftstheologie“⁷⁴ genannt und auf einen subtheologischen Begründungszusammenhang der Rede von der „unsichtbaren Hand“ hingewiesen. Das Vertrauen auf den universalen Schöpfergott, der in seiner Güte die Welt mit „unsichtbarer Hand“ erhält und lenkt, ist Ausdruck eines religiös begründeten Vertrauens auf einen Gott, der die Welt zum Guten regiert. Smith hatte nicht den christlichen Gott gemeint, sondern sich auf die antike Philosophie der Stoa bezogen, die als Deismus in der Zeit des Frühkapitalismus eine Renaissance erlebt hatte und von der Vorstellung ausging, dass Gott die Welt wie ein Uhrwerk geschaffen habe, das selbsttätig funktioniere. Die Rede vom „Vertrauen auf die unsichtbare Hand“ ist bei Adam Smith nicht metaphorisch oder bildlich gemeint, sondern theologisch begründet. Eine Kritik des Kapitalismus mit theologischen Begriffen ist deshalb nicht sachfremd, sondern dem Gegenstand höchst angemessen. Eine Kapitalismuskritik, die nicht auch religionskritisch argumentiert, verfehlt deshalb die subtheologischen Begründungen des Kapitalismus und seiner darauf beruhenden Wirkungsweise.

70 Smith, Theorie der ethischen Gefühle, S. 299.

71 Smith, Theorie der ethischen Gefühle, S. 299.

72 J. Jeske, Die unsichtbare Hand, in: FAZ vom 26.01.1995, S. 1.

73 Alexander Rüstow, Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem, Istanbul 1945 (Neuaufgabe unter dem Titel „Die Religion der Marktwirtschaft“, Münster 2001 sowie unter dem Titel „Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus. Das neoliberale Projekt, Marburg 2001)

74 Rüstow, Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus, S. 11 ff.

Kapitalismuskritik als Religionskritik ist deshalb mehr ein Aufklärungsmodus als eine Ökonomie, die sich ausdrücklich oder stillschweigend auf die „unsichtbare Hand“ beruft. Sie argumentiert gerade nicht wissenschaftlich, sondern religiös in einem unaufgeklärten Sinne. Der Schweizer Ökonom Hans Christoph Binswanger kommt durch diese Analyse zu der Feststellung, dass neoliberale Ökonomen in diesem Sinn eine „stoische Glaubensgemeinschaft und ... somit auch eine Werturteilsgemeinschaft par excellence“⁷⁵ seien. Dies aber bedeutet: Wer sich heute auf die unsichtbare Hand bezieht und über den neoliberalen Kapitalismus spricht, der muss über Religion und Glaube sprechen. Denn die Überzeugung, die Adam Smith so unerschütterlich an die guten Wirkungen eines freien Marktes hat glauben lassen, in dem die Menschen ungehindert ihrer Bereicherung nachgehen können, ist zwar heute in seiner religiösen Begründung völlig unbekannt, lebt jedoch weiterhin ungebrochen und unerschütterlich in vermeintlich säkularer Gestalt fort, wie die unverdrossenen „Glaubensfeste“ der ökonomischen und politischen Klasse auf die Finanzkrise zeigen. Denn das weltweite Spielcasino dreht sich wieder. Banker bekommen erneut Millionengehälter und die Aktienkurse steigen. Die Gier auf neues schnelles Geld treibt die Täter von gestern heute wieder an die Roulettische zurück – und kein Türsteher kontrolliert sie.

Entscheidend dabei ist, dass sich der Geldmachtkomplex mit der theologischen Legitimation eine über die Enteignungs-, Verwertungs- und Verteilungsfunktion hinausgehende Macht verschafft. Die Kapitalakkumulation als zentrales Bewegungsgesetz des Kapitals wird durch eine Religion legitimiert, ohne über sie aufzuklären. Die biblische Unterscheidung zwischen einer fetischisierten und humanisierten Transzendenz macht die religiöse Fundierung des Kapitalismus sichtbar, der seine zentrale Funktion mit der Rede der „unsichtbaren Hand“ unsichtbar und unangreifbar machen will: die unendliche Kapitalvermehrung. Das Kapital soll zur alles bestimmenden Wirklichkeit avancieren, vor der „alle Welt die Knie beugen“ (Jes 44,15) soll. Die Religionskritik wird also dort aktuell, wo der Geldmachtkomplex Menschen durch die „Machwerke ihrer Hände“ (Jes 17,8) beherrschen will. Kapitalismus als Religionskritik hat ein Aufklärungsinteresse: „Das Geheimnis der Plusmacherei muss sich endlich enthüllen.“⁷⁶ Der vermeintlichen Säkularität nicht zu glauben wird somit zur vorrangigen Aufgabe der Aufklärung. Eine solche Aufklärung über die destruktive Religion des Kapitalismus, die durch die Rede von der unsichtbaren Hand legitimiert und zugleich jeder rational begründenden Legitimation entzogen wird, entzieht diesem Glaubenssystem den Boden. Dies ist kein unwichtiger Beitrag, den Religionskritik, Kirche und Theologie leisten können, denn kein System kann ohne Legitimation bestehen.

Fetischismus und Mammon

Die Verabsolutierung der Kapitalakkumulation war nur möglich, nachdem eine jahrtausendealte philosophische Tradition beseitigt wurde, die seit altersher in den Religionen und der Philosophie Habsucht als Untugend kritisierte. Die klassische politische

75 Hans Christoph Binswanger, Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen, München 1998, S. 56.

76 Karl Marx, MEW 23, S. 189.

Ökonomie begann im 17./18. Jahrhundert, die Habsucht in der Gestalt des Eigennutzes als Antrieb des Menschen zu wirtschaftlichem Handeln positiv zu werten und deutete Gewinnstreben zu einem wünschenswerten sozialen Verhalten um. Diese Umwertung brach mit den philosophischen und religiösen Traditionen seit dem Aufkommen der Geldwirtschaft in der Antike, die um die Gefährdung durch eine grenzenlose Geldvermehrung wissen. Zahlreich sind die Klagen in der Antike über die negativen Folgen des Geldsystems. So sagt Aristoteles: „Alle Geschäftemacher nämlich wollen ins Unbegrenzte hinein ihr Geld vermehren.“⁷⁷ Nicht anders heißt es in der Bibel: „Wer das Geld liebt, bekommt vom Geld nie genug“ (Pred. 5,9). Die biblische Tradition geht aber über jene ethische Bewertung der Geldgier hinaus und kritisiert, dass das Geld an Gottes Stelle trete (Mt 6,24; Lk 16,13; Kol 3,5; Eph 5,5). Mit Gott und jener Macht, die an Gottes Stelle tritt, dem Mammon, werden konkurrierende Gottesverständnisse thematisiert, wenn es heißt: „Niemand kann zwei Herren dienen ... Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt 6,24). Indem scharf zwischen Gott und dem Mammon differenziert wird, wird zugleich ausgesagt, dass zwischen diesen beiden Größen nur das Verhältnis des Widerspruchs bestehen kann. Nach der Unterscheidung zwischen Gott und Mammon zu fragen, bedeutet danach zu klären, wer die alles bestimmende Wirklichkeit ist – die Geldmacht oder Gott. In der biblischen Gottesvorstellung wird diese Unterscheidung aufgenommen, wenn mit dem Gott der Bibel Freiheit, Gerechtigkeit, Menschenwürde angesprochen werden, während mit der Bezeichnung „falscher Gott“ eine Gottesvorstellung abgelehnt und entlegitimiert wird, die destruktiv ist und eine Tod bringende Wirklichkeit legitimiert. „Mammon“ meint also mehr als nur Geld oder einen unrechten Umgang mit Geld, sondern einen Geldmachtkomplex, der nicht dem Leben aller in Freiheit und Gerechtigkeit dient. Lebensdienlichkeit oder Destruktivität sind in theologischer Sprache und ethischer Wertung nichts anderes als Exempel des Widerspiels zwischen befreiendem Gott oder dem falschen Gott Mammon.⁷⁸

Martin Luther hat in seinem theologischen Denken diese Frage der Geldmacht reflektiert, auf die Menschen ihr Vertrauen setzen. Er analysiert den frühkapitalistischen Kontext und deutet ihn theologisch als eine neue Möglichkeit, einen Gott haben zu können, nämlich einen Geld-Gott. Keineswegs geht es ihm um eine existentielle und zeitlose Grundbefindlichkeit des Menschen. Luther betreibt Theologie im Kontext des Frühkapitalismus, der die Frage nach Gott und Mammon neu stellt.⁷⁹ Im Großen Katechismus von Martin Luther heißt es in der bekannten Auslegung zum ersten Gebot: „Ein Gott heißt das, von dem man alles Gute erwarten und bei dem man

77 Aristoteles, Politik, A 9 p 1257 b 30 ff.

78 F.-W. Marquardt, Gott oder Mammon. Aber: Theologie und Ökonomie bei Martin Luther, Einwürfe, Bd. 1, München 1983, S. 210.

79 Vgl. dazu u. a. H. J. Prien, Luthers Wirtschaftsethik, Göttingen, 1992; U. Duchrow, Weltwirtschaft heute. Ein Feld für Bekennende Kirche? München 1986, 79 ff.; F.-W. Marquardt, Gott oder Mammon; F. Segbers, Geld – der allergewöhnlichste Abgott auf Erden (Martin Luther). Die Zivilreligion des Alltags im Kapitalismus, in: Christoph Deutschmann (Hg.), Die gesellschaftliche Macht des Geld, Leviathan (Sonderheft 21/2002), Wiesbaden 2002, 130 – 150; F. Segbers, Gott gegen Gott. Von der Alltagsreligion im Kapitalismus, in: W. Gräb (Hg.), Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte in der Perspektive theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, Gütersloh 1999, S. 63 – 90.

Zuflucht in allen Nöten haben soll, so dass 'einen Gott haben' nichts anderes ist, als ihm von Herzen trauen und glauben; wie ich oft gesagt habe, dass allein das Vertrauen und Glauben des Herzens beide macht: Gott und Abgott."⁸⁰ Der Mensch kann seinen Glauben und sein Vertrauen auf den „rechten Gott“ oder auf einen „falschen Gott, den Abgott“, setzen. Ob der Mensch an Gott oder einen Abgott glaubt, zeigt sich daran, auf wen er faktisch vertraut. Dann fährt Luther fort: „Es ist mancher, der meint, er habe Gott und alles genug, wenn er Geld und Gut hat; er verlässt und brüstet sich darauf so steif und sicher, dass er niemand etwas gibt. Siehe: dieser hat auch einen Gott, der heißt Mammon, das ist Geld und Gut, darauf er all sein Herz setzt, was auch der allergewöhnlichste Abgott auf Erden ist.“ Nach Luther genügt es also nicht, überhaupt einen Gott zu haben. Entscheidend ist vielmehr die Frage: Welcher Gott wird verehrt? Auf wen der Mensch tatsächlich vertraut, den hat er auch durch seinen Akt des Vertrauens zu seinem Gott gemacht. Mammon und Gott sind zwar in diesem Akt des Vertrauens selber austauschbar, doch nur insofern, als Mammon sich eine Macht aneignet und der Mensch auf diese Mammon-Macht sein Vertrauen in gleicher Weise setzt, die der „rechte Glaube“ Gott allein vorbehält. „Götze/falscher Gott“ ist also eine systemanalytische Kategorie in einer wertenden und theologischen Sprache, die kritisiert, dass das Geldsystem des Mammons herrscht, wenn die permanente Geldvermehrung als oberstes Ziel akzeptiert und entsprechend gehandelt wird. Deshalb gibt es eine Verehrung des Geld-Gottes auch mitten in einer Religion, die ein anderes Glaubensbekenntnis aufweist.

Die Opferreligion des finanzmarktgetriebenen Kapitalismus

Wie Luther den Kontext des Frühkapitalismus theologisch reflektiert hat, kommt es heute darauf an, den finanzmarktgetriebenen Kapitalismus zu reflektieren. „Ein Kompromiß zwischen der Kirche Christi und der Geldverehrung, welche praktisch die Religion einer kapitalistischen Gesellschaft ist, ist ebenso unmöglich wie ein Kompromiß zwischen der Kirche und dem vergötzten Staat im Römischen Reiche.“⁸¹ Auf dem Höhepunkt der Wirtschaftskrise gab Bundeskanzlerin Angela Merkel zu: „Es darf nicht mehr sein, dass die Banken und die Banker die Kiste gegen die Wand fahren und dann den Steuerzahler aufräumen lassen. Wir brauchen Regeln, damit der Staat nie wieder von den Banken erpresst werden kann.“⁸² Angela Merkel gibt also zu, erpresst worden zu sein, und konstatiert eine Übermacht der Finanzmärkte, die zehn Jahre zuvor Hans Tietmeyer, Chef der Deutschen Bundesbank, auf dem World Economic Forum in Davos den versammelten Regierungschefs und Konzernchefs angedroht hatte: „Die meisten Politiker sind sich immer noch nicht darüber im Klaren, wie sehr sie bereits heute unter der Kontrolle der Finanzmärkte stehen und sogar von diesen beherrscht werden.“⁸³ Dass die Finanzmärkte über eine solche Macht verfügen, dass sich nicht einmal die mächtigsten Regierungen der Welt ihrem Urteil entziehen können, wird

80 M. Luther, Der Große und der Kleine Katechismus, ausgew. von K. Aland und H. Kunst, 1983, S. 9.

81 R.H. Tawny, Religion und Frühkapitalismus, Bern 1946, S. 285.

82 FAZ vom 22.09.2009, S. 3 – Hessenteil.

83 FAZ vom 03.02.1996.

keineswegs als problematisch, sondern als sachgerecht angesehen, denn die Märkte lenken alles zum Besten und bestrafen unerbittlich solche Fehlentwicklungen, die ihren Kapitalinteressen entgegenstehen. Kapitalinteressen und Gemeinwohlinteressen koinzidieren.

Der Finanzmarktkapitalismus ist eine Formation des Kapitalismus, die sich seit Mitte der 70er Jahre durchgesetzt hat und durch Privatisierung, Deregulierung und Flexibilisierung den Abbau vormals marktbegrenzender Institutionen erreichen will. Er strebt das strategische Ziel an, nur die Logik des Marktes gelten zu lassen, und richtet die Unternehmenspolitik auf eine konsequente Kapitalakkumulation als alleiniges Ziel des Wirtschaftens aus. Die Plusmacherei war immer schon das zentrale Anliegen: „Akkumuliert, Akkumuliert! Das ist Mose und die Propheten!“⁸⁴ Das eigentlich Neue am finanzmarktgetriebenen Casino-Kapitalismus ist demgegenüber, dass es die Kapitalbewegungen am internationalen Kapitalmarkt aus der Abhängigkeit von den realiter in den Unternehmen erwirtschafteten Renditen ablösen will. Die bekannte Formel von Karl Marx G-W-G' soll im finanzmarktgetriebenen Kapitalismus ohne den Umweg über das „W“ zu einem direkten G-G' verkürzt werden.⁸⁵ Eigentliches Steuerungszentrum sind die Aktienmärkte, auf denen mit fiktivem Kapital gehandelt wird, und die die Unternehmen zwingen, ihre Unternehmensstrategie an nichts anderem als an der Steigerung der Eigenkapitalrendite auszurichten. Dieses strategische Ziel bricht die Gewinnerwartungsziele bis auf die Belegschaften herunter und „produziert“ prekäre Beschäftigungsformen wie Niedriglohn, Leiharbeit, befristete Beschäftigung oder Minijobs, um die Beschäftigung flexibel an die Erfordernisse des Marktes anpassen zu können. Während die Eigenkapitalrendite trotz Krise bei 16, 18 oder gar 25 Prozent fixiert ist, werden die Beschäftigten zu einer flexiblen Manövriermasse zur Absicherung des fixierten Gewinnziels. Diese Prekarisierung ist keine Folge einer Logik des Marktes, die von Unternehmen mit geringem Handlungsspielraum zu exekutieren wäre, „sondern im Wesentlichen Ausdruck einer sozialen Macht finanzkapitalistischer Akteure“⁸⁶. Der Druck auf die Realwirtschaft und die Abschöpfung aus der bestehenden Wertschöpfung haben Spielgeld für das Finanz-Casino produziert. In den letzten Jahren fand in vielen Industriestaaten eine massive Umverteilung des gesellschaftlichen Reichtums – zu Gunsten der Kapitalgewinne und zu Lasten der Masseneinkommen – statt. Im Jahr 2000 betrug der Anteil der Löhne am Bruttoinlandsprodukt noch gut 72 Prozent, im Jahr 2008 waren es gerade einmal 64,6 Prozent. Die neoliberale Vorfahrtsregel für Gewinne hat bei Unternehmen und Reichen zu massiven Liquiditätsüberschüssen geführt, die auf den Finanzmarkt strömten und nach profitablen Anlagen suchten. Überflüssige Profite sind in die Finanzmärkte geflossen. Die Prekarisierung der Arbeit, die Verlängerung der Arbeitszeit und der Abbau sozialer Sicherheit sind reale Opfer, die abhängig Beschäftigten für Extraprofite der Aktionäre abgenötigt werden.

84 Karl Marx, MEW 23, S. 621.

85 Christoph Deutschmann, Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt 1999, S. 163 ff.

86 Klaus Dörre, Prekarität im Finanzmarkt-Kapitalismus, in: R. Castel, K. Dörre (Hg.), Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt 2009, S. 6.

Marx vertritt die Ansicht, dass der Opferkult keineswegs einer vergangenen religiösen Epoche angehöre, sondern dass die Opfer des Kapitalismus noch ärger seien als die archaischen: „Man hat ein Idol aus diesen Metallen (Gold und Silber) gemacht ... um sie zu Gottheiten zu machen, denen man mehr Güter und wichtige Bedürfnisse und sogar Menschen geopfert hat und immer noch opfert, als jemals das blinde Altertum seinem falschen Göttern geopfert hat“⁸⁷. Diesen Opfercharakter der Religion des Kapitalismus hatte Karl Marx in der Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Association im September 1864 angesprochen und süffisant Fachgelehrte zitiert, die meinen, „dass jede gesetzliche Beschränkung des Arbeitstages die Totenglocke der britischen Industrie läuten müsste, die, vampirgleich, nicht leben könne ohne Blut und vor allem Kinderblut. In alten Zeiten war der Kindesmord ein mysteriöser Ritus der Religion des Molochs. Doch er wurde nur bei ganz feierlichen Gelegenheiten ausgeübt, einmal im Jahr vielleicht, und dann hatte damals der Moloch keine ausschließliche Vorliebe für die Kinder der Armen.“⁸⁸ Für Marx gehört also der Opferkult keineswegs in eine bereits überwundene vormoderne oder unaufgeklärte Epoche der Menschheitsgeschichte, sondern hier ist Kapitalismus zum System geworden.

Die Vorstellung von effizient funktionierenden Finanzmärkten ist durch die Krise widerlegt worden. Die Wirtschafts- und Finanzkrise hat das ideologische Zentralmotiv, den Glauben an die „unsichtbare Hand“, blamiert und entschleiern. Norbert Walter, Chefökonom der Deutschen Bank, meinte noch, dass die „unsichtbare Hand“ eine zivilisatorische Funktion habe: „Letztlich ist die ‚List der Natur‘ oder die ‚unsichtbare Hand‘ monopolistischem und interventionistischem Taktieren überlegen (...) Diese Prinzipien sind so machtvoll, dass sie den Menschen teils wider seinen eigenen Willen in die Zivilisation führen.“⁸⁹ Die „unsichtbare Hand“ wird hier mit einem natürlichen Prinzip der „List der Natur“ gleichgesetzt, dem eine zivilisatorische Kraft zugemessen wird. Das hinderte nicht daran, in einem „Finanzstaatsstreich, gerichtet gegen die Regierung und die Bevölkerung“⁹⁰, in der Wirtschaftskrise vom Staat massive Unterstützungen zu fordern.

In diesem ideologischen Kern, dem Vertrauen auf die unsichtbare Hand, drückt sich eine Marktgläubigkeit aus, die durch die Krise endgültig an ein Ende gekommen sein sollte. Auch die Neue Zürcher Zeitung, „Kirchenzeitung“ der neoliberalen Glaubensgemeinschaft, musste ein „Versagen einer überbordenden Markt-Ideologie“ eingestehen.⁹¹ Diese Marktgläubigkeit ist der Glaube daran, dass der Eigennutz sich dank der „unsichtbaren Hand“ zum Gemeinwohl summiere, also Inbegriff ethischer Vernunft sei. Gescheitert ist die Überhöhung der Marktlogik zum Prinzip des guten Lebens und gerechten Zusammenlebens – nicht nur in der Wirtschaft, sondern generell. Im Akt des demütigen Vertrauens auf diese Macht als einen genuin religiösen Akt zeigt sich eine

87 Karl Marx, MEW 13, S. 103.

88 Karl Marx, Ausgewählte Schriften, Moskau 1934, Bd. II, S. 450 f.

89 N. Walter, Ethik + Effizienz = Marktwirtschaft, in: Roland Baader (Hg.), Wider die Wohlfahrtsdiktatur. Zehn liberale Stimmen, Gräfelfing 1995, S. 81.

90 D. Harvey, Der Finanzstaatsstreich. Ihre Krise, unsere Haftung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik (Hg.), das Ende des Kasino-Kapitalismus. Globalisierung und Krise, Berlin 2009, S. 49.

91 NZZ vom 11.10.2008.

Strukturanalogie zwischen dem Vertrauen auf den befreienden Gott der Bibel und dem Vertrauen auf den Geld-Gott des Kapitals, eine Strukturanalogie, die von neoliberalen Theoretikern durch die Verwendung religiöser und theologischer Begriffe belegt wird. So bestaunt Friedrich-August von Hayek den sich selber regulierenden Markt als ein „Wunder“⁹² und nennt die dem Menschen entsprechende Haltung gegenüber den Marktgesetzen eine „Demut gegenüber den Vorgängen“⁹³ des Marktes. Der Mensch habe sich in der „demütigen Ehrfurcht, die die Religion ... einflößte“, ein Vorbild für sein Verhalten den Marktprozessen gegenüber zu nehmen. Diese Strukturanalogie erschöpft sich nicht in religionsphänomenologischen Aspekten, sondern ist in strengem Sinne theologisch zu verstehen. Steuernde Eingriffe, die verändern, die den unterstellten Selbstlauf korrigieren, gelten als Gotteslästerung. Die wohlwollende Güte des Marktes, der vertrauende Unterwerfung einfordert, hat den wohlwollenden Gott ersetzt. Jede Dollar-Note bekennt mit der Aufschrift „In God we trust“. Der brasilianische Theologe koreanischer Herkunft Jung Mo Sung deutet dies so: „Das macht deutlich, dass das Vertrauen in das Geld und den Markt genauso grundlegend ist wie das Gottvertrauen, denn letztlich wurde der Markt in die Sphäre der Götter erhoben. Das nennen die Befreiungstheologen den Götzendienst des Marktes.“⁹⁴ Der Religionsgedanke ist eine aufklärerische Kategorie zur Analyse einer alles bestimmenden Macht.

Das Vertrauen auf die „unsichtbare Hand“ ist eine Religionsausübung, wie die Analyse Alexander Rüstows gezeigt hat. Es ist daher ein religiös zu qualifizierendes Vertrauen auf eine Religion mit ihrem Geld-Gott, die eine Herrschaft über Menschen absichern will, die destruktiv, ja tödlich ist. In der Religion des Kapitalismus beansprucht das Kapital und seine Vermehrung eine alles bestimmende Geltung. Der Kapitalismus und die Verehrung des Geld-Gottes bilden deshalb auch nicht soziologisch einen Religionsersatz, sondern eine reale Verehrung eines destruktiven, „falschen“ Gottes. Die biblische Mammonkritik analysiert den alles bestimmenden Geldmachtkomplex, bewertet ihn ethisch und nennt ihn theologisch einen „falschen Gott“.

In ihrem Kern bricht die Rede von der „unsichtbaren Hand“ die Aufklärung als einen permanenten Prozess der Moderne vorzeitig ab. Zur Aufklärung gehört es deshalb, die Mechanismen des Geldmachtkomplexes zu durchschauen, die sichtbaren Hände hinter der „unsichtbaren Hand“ aufzudecken und die Mechanismen zu decodieren: Die heutige Welt wird von einem unaufgeklärten Glaube an die freie Marktwirtschaft beherrscht. Das Glaubensbekenntnis der Wettbewerbsfähigkeit hat seine Evangelisten, Theologen, Priester und – natürlich – Gläubigen.⁹⁵ Die Evangelisten sind jene Tausende von Wirtschaftswissenschaftlern und andere Vertreter der Wissenselite aus den USA, Westeuropa, die den quasi naturgesetzlichen Charakter der Prinzipien und Mechanismen der modernen kapitalistischen Marktwirtschaft kraft ihrer wissenschaftlichen Autorität kodifiziert und etabliert haben. Priester des Wettbewerbskultes gibt es zu Tausenden in aller Welt. Die Unternehmens- und Managementberater sind die gläu-

92 F. A. von Hayek, Individualismus und wirtschaftliche Ordnung, Erlenbach – Zürich 1952, 116.

93 Hayek, Individualismus und wirtschaftliche Ordnung, 47.

94 Jung Mo Sung, Das Böse in der Ideologie des freien Marktes, in: Concilium 33, 1997, 611.

95 Vgl. zu den verschiedenen Dienstklassen: H.-J. Krysmanski, Wem gehört die EU? S. 21 ff.

bigsten Priester und die am besten ausgestatteten. Die Lehre und die Verbreitung des Credo beschert ihnen eine äußerst profitable Einkommensquelle. Die politische Elite organisiert die Verteilung des Sozialprodukts und setzt die Opfer für das System politisch durch: Absenkung der sozialen Sicherungssysteme, der Arbeitsstandards, der Löhne, der sozialen Errungenschaften etc. Auch die Schöpfung muss ihre Opfer bringen, damit der Gott des Kapitalismus sein Wohlgefallen hat. Eine Verwertungselite der Konzern- und Finanzelite fungiert als Spezialisten der Kapitalverwertung und sichert die Expansion von Akkumulationsmöglichkeiten ab. Auch wenn diese Elite „fürstlich“ bezahlt wird – worauf sich die öffentliche Debatte konzentriert –, hat sie doch nur einen Dienstklassenstatus und umfasst Domestiken, die abhängig von einer Geldelite sind, die ein Vermögen und entsprechende Macht wie in den Zeiten des Feudalismus besitzen. Für den Kanton Zürich bedeutet dies beispielsweise: Die drei reichsten Steuerpflichtigen besitzen gleich viel wie 412.000 oder mehr als die Hälfte aller 730.000 Steuerpflichtigen.⁹⁶ Der enge Zusammenhang zwischen Kapitalakkumulation und Machtakkumulation konstituiert jenseits demokratischer Legitimation einen „neuen Souverän“: „Die Geldelite wiederum verkörpert im gegenwärtigen Zyklus finanzieller Expansion nichts so sehr wie die Befreiung großer Geldmengen aus der Warenform und deren Umwandlung in die Machtform. Nicht nur also wird Macht monetarisiert, sondern durch die Geldelite werden umgekehrt Geldwerte auch vermacht. Das ist im Grunde ein uralter Prozess auf der Grundlage der Tatsache, dass man mit Geld nicht nur mehr Geld, sondern ‚alles‘ machen kann.“⁹⁷

Die Perversität dieser Verhältnisse kann über die theologische Kritik an der Religion des Kapitalismus demaskiert werden, denn es ist die falsche fetischisierte Gottesverehrung, die es möglich macht, die Opfer für das Kapital zu salvieren. Auf die desaströsen Auswirkungen der neoliberalen Ökonomie hatten Theologen der Befreiung bereits zu Beginn der 80er Jahre reagiert, indem sie den Kapitalismus als falschen und destruktiven Gottesdienst demaskierten. Jetzt, wo die Folgen auch in den wirtschaftlichen und politischen Zentren immer deutlicher zu Tage treten, ist es an der Zeit, auch hierzulande die Sinnaffinitäten zwischen dem biblischen Kampf gegen die falschen Götter und der marxistischen Kritik des Warenfetischismus aufzunehmen. Marx hatte lediglich religiöse Metaphern für eine wissenschaftliche Analyse kapitalistischer Entfremdung und Ausbeutung herangezogen, während diese für die Theologie einen Gegensatz zwischen dem wahren Gott des Lebens und dem falschen Gott des Todes beschreiben. Trotz dieses Unterschiedes kann die Religionskritik des Kapitalismus eine Bündnispartnerschaft über weltanschauliche Gegensätze hinweg begründen, denn sie hat ihren Grund im gemeinsamen moralischen Ethos und in der gemeinsamen humanistischen Empörung darüber, dass Menschen sich einem Geld-Gott, der Opfer einfordert, unterwerfen und ihn verehren.⁹⁸ Im Kampf gegen diesen Geldmachtkomplex führen

96 Vgl. die Berechnung: Hans Kissling, Reichtum ohne Leistung. Die Feudalisierung der Schweiz, Zürich 2008, S. 23.

97 H.-J. Krysmanski, Wem gehört die EU? Studie im Auftrag der PDS-Delegation in der Konföderalen Fraktion der Vereinigten Europäischen Linken/Nordische Grüne Linke im Europäischen Parlament (Manuskript), Brüssel 2006, S. 20.

98 M. Löwy, Der Götze Markt, S. 118.

Christen und Marxisten einen gemeinsamen Kampf gegen Geist, Logik und Praxis der falschen Geld-Götter und deren Diener des plutokratischen Geldmachtapparates, damit Menschen nie mehr gedemütigt und geopfert werden.

Ulrich Duchrow

Religionskritik und humanistische Bündnisse für das Leben in gerechtem Frieden in biblisch-theologischer Perspektive

Beide, Christentum und Marxismus, haben eine hochambivalente Geschichte – und Gegenwart. Will man einen neuen christlich-marxistischen „Dialog“ eröffnen, müssen diese Geschichte selbstkritisch aufgearbeitet, die Grundfrage der Religion neu gestellt und die Herausforderung des gegenwärtigen Kontextes in aller Schärfe analysiert werden.

1. Religionskritik ist ein integraler Bestandteil biblischer Traditionen

In der Bibel geht es bei Religionskritik nicht darum, allgemein andere Religionen zu kritisieren, um die eigene als die allein seligmachende zu stärken. Vielmehr geht es um den Missbrauch der eigenen und fremder Religionen für Machtzwecke.⁹⁹ In Psalm 82,1-4 heißt es:

„Gott steht in der Göttersammlung,
inmitten der Gottheiten richtet er.
Wie lange wollt ihr ungerecht richten
und Verbrecher begünstigen?
Schafft Recht dem Geringen und der Waise,
der Gebeugten und dem Bedürftigen lasst Gerechtigkeit widerfahren!
Lasst den Geringen und die Arme entkommen,
entreißt sie der Hand derer, die Verbrechen begehen!“

Wer sind diese Verbrecher, die von Gottheiten begünstigt werden und darum die Kritik herausfordern? Ein anderer Psalm gibt darüber Auskunft (Ps 73,4-12). Sie werden dort als reiche und mächtige „Gewaltmenschen“ beschrieben:

„Sie leiden keine Qualen, ihr Körper ist gesund und satt.
Menschliche Mühen sind ihnen fremd,
sie sind nicht wie andere Menschen geplagt.
Darum tragen sie Hochmut als Halskette,
Gewalt umhüllt sie wie ein Gewand.
Aus dem Fett blickt ihr Auge hervor.“

⁹⁹ Vgl. *Crüsemann, Frank*, 2006, Der Gott Israels und die Religionen der Umwelt, in: Chr. Danz/F.Hermann Hg., Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchener Verlagshaus, Neukirchen; *Ebach, Jürgen*, 2009, Art. Fremde Religionen, in: F. Crüsemann u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, S. 162 - 167.

Einbildungen überfluten ihr Herz.
Immerzu höhnen sie und reden in Bosheit.
Der Unterdrückung reden sie von oben herab das Wort
So sind die Gewaltmenschen:
Immer im Glück häufen sie Macht an.“

Das heißt, kritisiert werden – aus der Perspektive des biblischen, sklavenbefreienden Gottes – Gottheiten, die Reiche und Mächtige unterstützen und legitimieren. Das ist der Kern der biblischen Religionskritik. Sie richtet sich aber nicht nur gegen einzelne Individuen dieser Art. Seit im 8. Jh. v. u. Z. die Eigentums-Zins-Geldwirtschaft in Israel eingedrungen war, richteten die Propheten ihre Kritik gegen die Klasse derer, die die neuen wirtschaftlichen Mechanismen zur eigenen Bereicherung ausnutzen. Es geht damals vor allem darum, dass Gläubiger das verpfändete Land zahlungsunfähiger Schuldner an sich reißen und so Großgrundbesitz anhäufen:¹⁰⁰

„Wehe denen, die Haus an Haus reihen und Feld an Feld legen, bis kein Platz mehr da ist und ihr nur euch mitten im Land wohnen lasst.“ (Jes 5,8)

Daraus entwickelt sich im Deuteronomium (spätes 7./frühes 6. Jh. v. u. Z.) ein generelles Verbot der Akkumulation von Reichtum über das zum Leben Notwendige hinaus auf Kosten anderer („Sei nicht auf das Haus anderer aus, weder auf ihr Feld, ihre Sklaven oder ihre Sklavinnen noch ihre Rinder, Esel oder irgendetwas, was ihnen gehört!“ Dt 5,21, vgl. Ex 20,17). Dieses Verbot wird verstärkt durch den Rückverweis auf die Manna-Geschichte in Ex 16. Dort wird dem Volk, das durch die Wüste wandert, täglich Brot gegeben – aber verbunden mit der Weisung, nicht mehr zu beanspruchen, als jeder und jede zum Leben braucht. Das Ergebnis: „... die einen sammelten mehr, die anderen weniger. Als sie alles Gesammelte maßen, da hatten die Vielsammler keinen Überschuss und die Wenigsammler keinen Mangel, sie hatten gerade so viel heimgebracht, wie jede Person brauchte.“ In Israel soll die Ökonomie des Genug für alle herrschen. Darum gehört zum Brot die Weisung JHWHs. „Du aber hast es geschmeckt und erfahren, dass die Menschen nicht nur vom Brot leben, sondern von all dem, was aus dem Mund Adonajs hervorgeht“ (Dt 8, 3). Genau mit diesem Wort weist Jesus Satans Versuchung zurück, aus Steinen Brot zu vermehren, um ökonomische Macht zu gewinnen (Mt 4, 3 f.). Martin Buber hat das Wort geprägt, dass *mein* Brot eine materielle, das Brot *der anderen* aber eine spirituelle Frage sei. Offenbar bedarf es in einer Gesellschaft in dieser Frage Regeln. Welcher Gott in einer Gesellschaft regiert, zeigt sich darin, ob diese Regeln der Bedürfnisbefriedigung aller dienen oder der Akkumulation von Reichtum für die wenigen. Im Alten Israel war es die Tora im Namen JHWHs, die Regeln für solidarisches Zusammenleben festlegte, die für das auskömmliche Leben aller sorgten. Jesus nennt diese herrschaftsfreie, menschliche und solidarische Ordnung „Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ und ruft die Menschen im unterdrückerischen Römischen Reich auf, sich zu entscheiden: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt 6,24 ff.). Ton Veerkamp nennt den biblischen Gott

100 Vgl. Duchrow/Hinkelammert, 2000

einen Gegengott gegen den Gott der altorientalischen Normalität (tributäre Wirtschaftsweise).¹⁰¹

Die sich in diesen Texten ausdrückende Religionskritik zeigt, dass nicht nur fremde Völker und Gottheiten kritisiert werden, sondern die Umdefinierung des eigenen Gottes mit dem unaussprechlichen Namen JHWH in einen manipulierbaren Macht-, Fruchtbarkeits- und Reichtumsgott. Diese Kritik verdichtet sich in der Geschichte von der Anbetung des „Goldenen Kalbes“ (Ex 32).¹⁰² Dabei geht es bei dem goldenen Stier nicht um die Anbetung von fremden Göttern, sondern: „Das ist deine Gottheit, Israel, die dich aus Ägypten heraufgeführt hat“ (V.4). Die Gottheit JHWH, die das versklavte Volk der Hebräer aus Ägypten herausgeführt und es gesegnet hatte, wird also umdefiniert zu einem Zerrbild. Gott soll als Bild manipulierbar gemacht werden, manipulierbar für die eigenen Zwecke. Daher das strenge Bilderverbot im Alten Israel. Daher die Unaussprechlichkeit des Namens. Der Gegensatz zum goldenen Stier sind die steinernen Tafeln, auf denen Gottes Willen geschrieben ist. Die Gebote und Verbote beziehen sich darauf, in welcher Gesellschaftsordnung die geschenkte Freiheit zu bewahren ist: dadurch, dass niemand ausgebeutet und versklavt wird, sondern dass alle Gesellschaftsmitglieder genug zum Leben haben. Das wird zentral dadurch garantiert, dass davon ausgegangen wird, dass die Erde, das Land als Produktionsmittel, der nicht manipulierbaren Gottheit gehört (Ps 24,1). Daraus folgt, dass Land nicht zur Ware werden darf, also nicht dem freien Markt des Kaufens und Verkaufens ausgeliefert wird (Lev 25,23). Land darf nur als Gebrauchseigentum für die Selbstversorgung der Großfamilien genutzt, nicht als absolutes Privateigentum zur Reichtumsvermehrung behandelt werden. Daraus folgen auch die ersten Sozialgesetze der Weltgeschichte: die freie Zeit des Sabbats zur Erholung für die Arbeitenden und das Land; periodische Schuldenerlasse; Schuldklavenbefreiung; Versorgung von nichtproduktiven Gruppen der Gesellschaft wie Witwen, Waisen und Leviten (Lehrende) mit einer weltgeschichtlich erstmaligen Sozialsteuer, aber auch gemeinsame Freudenfeste (vgl. Dt 14,22 ff.-15).¹⁰³

Dieser Befund wird noch einmal verstärkt durch Jesu Gleichnis vom „Weltgericht“ (Mt 25, 32 ff.). Richter ist der „Mensch“, genauer der menschliche Mensch. Alle Völker werden danach beurteilt, ob sie menschlich gehandelt haben. Sie werden nicht danach gefragt, welchen religiösen Glauben sie gehabt haben. Im Gegenteil: Die, die „Herr, Herr“ gesagt, aber nicht den Hungernden, Dürstenden usw. zum Essen und Trinken verholfen haben, werden abgewiesen. Diejenigen aber, die die Grundbedürfnisse der Menschen (Essen, Trinken, Kleidung, Obdach, Gesundheit, Freiheit) erfüllen geholfen haben, werden angenommen. „ ... alles was ihr für eines dieser meiner geringsten

101 Veerkamp, Ton, 2001, Art. Gott, in: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 5, Argument, Karlsruhe, S. 917 - 931.

102 Vgl. Crüsemann, Frank, 2001, Der goldene Gott der Freiheit. Exodus 32, in: Exegetische Skizzen. Einführung in die Texte der Bibelarbeiten und Gottesdienste des 29. Deutschen Evangelischen Kirchentags, Frankfurt, S. 16 - 25.

103 Zum Ganzen vgl. Veerkamp, Ton, 1993, Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift, Alektor-Verlag, Berlin.

Geschwister getan habt, habt ihr für mich getan.“ Was letztlich zählt, sind Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, mit anderen Worten: solidarisches Menschsein.

Aus dieser kurzen biblischen Erinnerung ergibt sich für die Religionskritik zweierlei:

1. Gott darf nicht in ein Bild oder Bilder hineinprojiziert werden, um Gott für eigene Machtzwecke manipulierbar zu machen.
2. Das Kriterium für wahren Gottesglauben ist, dass die Armen zu ihrem Recht kommen. Das gilt auch für die Ablehnung imperialistischer Unterdrückung ganzer Völker.

2. Marxistische Religionskritik

In seinem Artikel „Ist linke Religionskritik veraltet? Thesen zum Dialog zwischen Marxismus und Christentum“, verweist Jan Rehmann auf den Fortschritt der Marx'schen gegenüber der Feuerbach'schen Religionskritik. Dieser hatte in allgemein anthropologischer Methode Religion als Projektion des Menschen zu erweisen versucht. Marx hatte bereits in seinen ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 an Feuerbach kritisiert, dass dieser die Empfindungen, Leidenschaften, insbesondere die Liebe, des abstrakt gefassten, individuellen Menschen zu einem ontologischen Prinzip erklärt.¹⁰⁴ Dem hält er entgegen, dass das Geld Liebe zerstören und sogar käuflich machen kann, also Menschen grundsätzlich in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang gesehen werden müssen.¹⁰⁵ In der 4. Feuerbachthese fordert er deshalb, dass im Blick auf die Religionskritik die „weltliche Grundlage“ der Projektion anders gefasst werden muss: „Diese selbst muss also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden.“¹⁰⁶ Im „Kapital“ fordert er im Blick auf die Religionsgeschichte als „die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode“, „aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln“.¹⁰⁷

Aus diesem Ansatz heraus kommt Marx in der Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie, eine Formulierung des Paulus in Rö 8,20 ff. aufgreifend, zu einer differenzierten Einschätzung der Religion: „Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.“¹⁰⁸ Rehmann deutet diese Sätze als eine Darstellung der realen Erfahrungen von Marx im Blick auf die damalige Theologie und Kirche, zieht daraus dann den Schluss: „Wenn diese Interpretation

104 MEW 1, 562.

105 Vgl. Fay, Margaret A., 1986, Der Einfluß von Adam Smith auf Karl Marx' Theorie der Entfremdung. Eine Rekonstruktion der ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahr 1844, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 247 ff.

106 MEW 3, 6.

107 MEW 23, 393 Anm.

108 MEW 1, 378.

richtig ist, muss man Marx' apodiktische Definition in einen Bedingungssatz umformulieren: Die Religion wirkt als Opium, *wenn* sie nicht mit kritischer Gesellschaftsanalyse verbunden ist. Das heißt aber umgekehrt: Auch *religiös* inspirierte Bewegungen können die illusorische und zugleich lähmende Eigenschaft religiösen ‚Opiums‘ überwinden, wenn es ihnen gelingt, den ‚Seufzer der bedrängten Kreatur‘ mit fundierter Kapitalismuskritik und einer ‚revolutionären Realpolitik‘ (Luxemburg) zu verbinden“ (S. 7). Als positives Beispiel verweist er auf die Befreiungstheologie.

Auf der Basis der oben dargestellten biblischen Religionskritik könnte man noch einen Schritt weitergehen. Es ist gerade die Treue zu JHWH, die die Propheten und die Tora inspiriert, gegen die altorientalische Normalität zu protestieren und alternatives Recht zu schaffen, das zur Freiheit und Solidarität befreit. Diese nach den bekannten Zeugnissen in der Menschheitsgeschichte erstmalige kritische Position gegenüber einer im Zuge der Arbeitsteilung entstandenen Klassengesellschaft ist also selbst „religiös“ begründet. Diese Beobachtung führt nicht nur zu historischen Fragen. Es ist oft festgestellt worden, dass Marx selbst Impulse aus der jüdisch-christlichen Tradition verarbeitet, ohne dass dies hier näher untersucht werden kann. Weitergehend ist die Frage, die Franz Hinkelammert aufwirft, ob nicht der gesamte Humanismus der Moderne zurückzuführen ist auf den Glauben, „Gott ist Mensch geworden“.¹⁰⁹ Auf dieser Basis interpretiert er auch die Aussage von Marx in Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist (443)“¹¹⁰.

Die biblische und die Marx'sche Religionskritik wären also nicht nur kompatibel, sondern letztere gründete auf ersterer. Was bedeutet es dann aber, dass Marx dieser Frage keine weitere Aufmerksamkeit schenkt, sondern annimmt, dass die Religion einfach absterben wird, sobald die gesellschaftlichen Bedingungen so gestaltet sein werden, dass der Mensch kein erniedrigtes und geknechtetes Wesen mehr ist? Franz Hinkelammert hält dies für einen Fehlschluss von Marx.¹¹¹ Dieser nahm an, dass nach der erledigten Kritik der himmlischen Götter nur noch die Kritik der irdischen Götter zu leisten sei. Dies nahm Marx in Angriff als Kritik des Fetischismus der Waren, des Geldes und des Kapitals.¹¹² „Tatsächlich aber lassen sich die irdischen Götter, gegen die sich die Kritik von Marx richtet, weiterhin und vielleicht heute mehr als früher von himmlischen Göttern begleiten, so dass die Notwendigkeit einer Kritik der Religion ganz offensichtlich weiter besteht.“¹¹³ Hinkelammert verweist auf Reagan und die Bushs, die ohne den Fundamentalismus der christlichen Rechten weder die Stimmenmehrheit noch auch Legitimität für ihre neoliberal-imperialistische Politik hätten

109 Hinkelammert, Franz, 2007, Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts, Edition ITP-Kompass, Münster, 441 ff.

110 MEW 1, 385.

111 A. a. O., 445 ff.

112 MEW 23, 85 ff.

113 Hinkelammert, a. a. O., 446.

erlangen können. Das Gleiche gilt für die generelle Globalisierungsstrategie des Kapitals.

Aber auch auf der subjektiven Seite stehen sich offenbar eine „Spiritualität des Menschlichen“, ausgehend von der Körperlichkeit des Menschen, und eine Spiritualität der Unterdrückung gegenüber. Man könnte sogar die Frage stellen, ob nicht die Leerstelle bei Marx, was die Gottesfrage betrifft, einer der Hauptgründe war, im Realsozialismus wieder die ökonomische, politische und ideologische Macht bei einer Elite zu konzentrieren – bis hin zum Stalinismus. Offenbar lässt sich das kritische Marx'sche Paradigma nur durchhalten, wenn immer wieder, „aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen“, die Frage gestellt wird: „Welcher Gott regiert eigentlich?“ „Wer oder was funktioniert als Gott in einer Gesellschaft“? (Ton Veerkamp) Offenbar werden Gesellschaften immer von letzten Verbindlichkeiten bestimmt – die Frage ist nur, ob der Bezugspunkt dieser Verbindlichkeiten (von einigen „Gott“ genannt) befreiend oder knechtend wirkt.

Diese Frage hat aber auch eine subjektive Seite. Der brasilianische Befreiungstheologe Frei Betto stellte nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus die Frage nach den Gründen für dieses Scheitern. Einen zentralen Grund sieht er darin, dass dieser Sozialismus den Menschen nur als Vernunft und Wille wahrgenommen hatte. Vernachlässigt wurde das, was er die ästhetische Dimension nennt. Menschen haben in sich den Wunsch, sich selbst und das Vorgegebene zu transzendieren. Man könnte dies auch Spiritualität nennen – nicht die bürgerliche des individualistischen Heilsegoismus, sondern die, die David Jenkins und M.M. Thomas die „Spiritualität des Kampfes“¹¹⁴ nannten und Bonhoeffer in die Formel „Gebet und Tun des Gerechten“ fasste. Weil der Staatssozialismus hier ein Vakuum hat, können die Surrogate des Kapitalismus dieses Vakuum füllen.¹¹⁵

Noch radikaler formuliert der buddhistische Ökonom Karl-Heinz Brodbeck diese Frage.¹¹⁶ Er kritisiert und radikalisiert die Fetischismustheorie von Karl Marx dahingehend, dass dieser durch den reduktionistischen Materialismus selbst verbirgt, dass die Geld-Eigentumswirtschaft nicht nur die objektiven Strukturen der menschlichen Gesellschaft, sondern das Subjektsein aller Menschen verändert hat. Sie werden nicht nur vom Rücken her gesteuert, sondern alle ordnen sich dem kalkulierenden Geldsubjekt unter, weil sie es selbst internalisiert haben und ihr sich transzendieren wollendes Ich in das „mehr Geld haben Wollen“ transformiert haben. Nur dadurch können die, die den Geldsektor beherrschen – heute die Finanzmärkte –, die technische, die bedürfnisbezogene und produzierende Ebene beherrschen. Zum König gehören die den König als König anerkennenden Untertanen. Will man das System verändern, müssen sich gleichzeitig die Menschen in ihrem Bewusstsein ändern – und dies ist nicht nur Überbau, sondern konstitutives Element in dem gesamten sozialen Prozess.

114 Vgl. Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der 5. Vollversammlung, Lembeck, Frankfurt/M, S. 250.

115 Wie dies im Marketing bewusst eingesetzt wird, lässt sich an dem zynischem Buch von *Bolz, Norbert/Bosshart, David*, 1995, Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, ECON, Düsseldorf, studieren.

116 *Brodbeck, Karl-Heinz*, 2009, Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Sowohl im Blick auf die objektive gesellschaftliche Situation als auch im Blick auf die subjektive Seite einer sich selbst transzendierenden Spiritualität und geprägten Subjektivität stellt deshalb die Befreiungstheologie in jeder Situation die Frage nach „Gott oder Götze“. Dabei stützt sie sich auf die jüdisch-christliche Tradition, für die Gott selbst den Menschen zum höchsten Wesen für den Menschen macht. „Es ist der Gott, in dessen Namen Erzbischof Romero von San Salvador einen Satz von Irenäus von Lyon aus dem II. Jahrhundert reinterpretierte: gloria dei, vivens homo (Die Ehre Gottes ist es, dass der Mensch lebt). Es ist ein Gott der Kooperation, ein Komplize der menschlichen Emanzipation.“¹¹⁷ Dabei geht es primär um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Lebens selbst, aber in zweiter Linie auch um das gute Leben. Entsprechend steht im Blick auf den gesellschaftlichen Kampf für eine „Welt, in der alle Platz haben“, die Solidarität des Kampfes an erster Stelle. Aber für die Qualität der neuen Gemeinschaft bedarf es einer Gestaltung der Beziehungen, in denen der jeweils andere Mensch als unverfügbares Gegenüber gewürdigt wird, nicht nur als Kampfgenosse.

Auf dieser Basis stellt Franz Hinkelammert fest, dass heute in den Befreiungsbewegungen atheistischer und religiöser Humanismus nebeneinander stehen – „auf der Basis der Anerkennung, dass beide Formen des Humanismus möglich sind und keine ausschließlichen Anspruch haben kann“¹¹⁸. Wohlgemerkt: Den kritischen Rahmen für diese Kompatibilität im Kontext des Kapitalismus hat Marx selbst ausgearbeitet, freilich ohne die Gott-Götzen-Frage als permanente kritische Frage offenzuhalten.

Diese Kompatibilität gilt es, zur praktischen Kooperation zu nutzen. Denn nach Marx ist die verändernde Praxis Grundlage der kritischen Theorie, und der prophetisch-kritischen jüdisch-christlichen Tradition geht es immer um das kontextspezifische Tun des Gerechten.

3. Die Notwendigkeit christlich-marxistischer Kooperation angesichts der Gefährdung des Lebens

Blickt man auf die Geschichte der Begegnungen zwischen Marxismus und Christentum (in Theorie und Praxis) zurück, so ergeben sich in jedem Kontext neue Zuspitzungen.¹¹⁹ Eine erste kreative Beziehung lässt sich im *religiösen Sozialismus* feststellen. Theoretisch geht es hier um die Beziehung der jüdisch-christlichen Reich-Gottes-Vorstellung zum Kampf für eine klassenlose Gesellschaft, praktisch um die Unterstützung der Arbeiterbewegung. Christoph Blumhardt (1842 - 1919) ist dafür das klassische Beispiel. Weitere wichtige Vertreter dieser Richtung sind die Schweizer Leonhard Ragatz und der frühe Karl Barth.

117 Hinkelammert, a. a. O. 447 f.

118 Ebd. 448.

119 Dieser Rückblick kann hier nur sehr oberflächlich erfolgen, wäre im Detail eine noch nicht geleistete, aber außerordentlich nützliche Forschungsaufgabe.

Die *frühe ökumenische Bewegung* ist gekennzeichnet von starkem Anti-Kapitalismus und steht dem Sozialismus und Marxismus freundlich gegenüber, wie die erste große Konferenz der Bewegung „Kirche und Gesellschaft“ (Life and Work) in Stockholm 1925 belegt.¹²⁰ Insbesondere die theologische Richtung des *Social Gospel* in den USA, England und auch Frankreich spielt eine wichtige Rolle. Auch hier geht es um die Unterstützung der Arbeiterbewegung gegen den liberalen Kapitalismus. Kritik wird nur an der atheistischen Orientierung des Marxismus geübt. In der *Zeit des Kalten Krieges*, insbesondere unter dem Eindruck des Stalinismus, stehen sich zwei Richtungen gegenüber. Die einen passen sich der Eindämmungspolitik der USA an (John Foster Dulles), die anderen fordern ein selbstkritisches Verhältnis der westlichen Christenheit zu ihrer Anpassung an den Kapitalismus und ein konstruktiv-kritisches Verhältnis zu den entstehenden sozialistischen Systemen in Osteuropa und Russland. Der ÖRK als ganzer weigert sich, für eine Seite Partei zu ergreifen, und fordert einen dritten Weg, Kapitalismus und Kommunismus transzendierend.

In dieser Periode entstehen *in Europa spezifische Dialogzusammenhänge*. Bereits 1952 begann die Marxismuskommission der Evangelischen Studiengemeinschaft (später FEST) Studien und Dialoge zwischen Christen und Marxisten (besonders aus Osteuropa) zu organisieren, dokumentiert in den Marxismusstudien.¹²¹ Interessanterweise trägt deren letzte Folge den Titel „Das Humanum als Kriterium der Gesellschaftsgestaltung“. Eine besondere Konstellation entwickelte sich in Prag vor dem Prager Frühling 1968. Hier ging es wesentlich um die Entwicklung eines Sozialismus mit menschlichem Gesicht. Im gleichen Kontext entstand auch die den Ost-West- mit dem Nord-Süd-Konflikt verbindende Christliche Friedenskonferenz (die entscheidende Gründerfigur ist Hromádka¹²²).

Eine spezifische Art der Begegnung zwischen Marxismus und Christentum entsteht durch die Kämpfe der *Entkolonialisierung*. Viele Christen und Kirchen unterstützten unterdrückerische Kolonialsysteme. Viele arbeiteten aber auch mit den Befreiungsbewegungen zusammen, die oft nicht nur im Blick auf die Gesellschaftsanalyse, sondern auch auf die Ziele marxistischen Charakter haben. Die damit zusammenhängenden Fragen greift eine Studie des Lutherischen Weltbundes in den 1970er Jahren auf unter dem Titel „The Encounter of the Church with Movements of Social Change in Various Cultural Contexts“¹²³. Hier zeigt sich besonders deutlich, dass es nicht *den* Marxismus und *das* Christentum gibt, sondern je nach kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten eine Vielzahl von kritisch-konstruktiven Konstellationen.

120 Vgl. H. E. Tödt in: Marxismusstudien, 6. Folge, 1969, 4 ff., der eine gute Übersicht über die Marxismus-Diskussion in der ökumenischen Bewegung zwischen 1925 und 1966 gibt.

121 *Marxismusstudien*, 1954 - 1972, 1. - 7. Folge, J.C.B. Mohr, Tübingen. Die Marxismuskommission hatte nicht nur enge Beziehungen zu vielen Protagonisten des Prager Frühlings, sondern auch zu der Gruppe um die jugoslawische Philosophische Zeitschrift „Praxis“.

122 Vgl. *Hromádka, Josef Lukl*, 1971, Mein Leben zwischen Ost und West, Theologischer Verlag, Zürich.

123 *Lutheran World Federation*, 1977, The Encounter of the Church with Movements of Social Change in Various Cultural Contexts (with special reference to Marxism), Dept. of Studies, Geneva, ergänzt durch eine spezielle Chinastudie.

Das ist gewiss auch *heute* so. Allerdings hat sich der Kontext für den Neubeginn christlich-marxistischer Begegnung dramatisch geändert. Seit dem Zusammenbruch des real existierenden Staatsozialismus 1989/1990 hat der neoliberale Kapitalismus die gesamte Welt unter seine Herrschaft gebracht. Angetrieben von den Finanzmärkten bedroht er das Überleben von Menschheit und Erde. Er kann wegen des Zwangs zur Kapitalakkumulation nicht ohne sozial spaltendes und ökologisch zerstörerisches Wachstum auskommen. Der systemische Zusammenhang von Finanz- und Wirtschaftskrise, Energiekrise, Ernährungskrise, Sterben der Arten, der Klimakrise usw. ist heute für jedes offene Auge sichtbar. Schon Karl Marx hatte festgestellt: „Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“¹²⁴

Angesichts der globalen Wahrheit dieser Analyse kann es nur zwingend darum gehen, dass alle humanistischen Kräfte zur Rettung unseres Planeten zusammenarbeiten. Alle haben jedoch dabei selbstkritisch ihre eigene Verflechtung in die Moderne aufzuarbeiten. Denn es geht nicht nur um eine Überwindung des Kapitalismus als ökonomischem System im engeren Sinn, sondern der Zivilisation der Moderne – jedenfalls, was deren zerstörerische Aspekte betrifft, die in der Totalisierung der Kapitalakkumulation ihren Grund hat. Ihre Kategorien wurden bereitgestellt von verschiedenen Philosophen der Moderne: Descartes legt den Grund mit seiner Definition des Menschen als „Herr und Besitzer der Natur“ sowie der Spaltung der Wirklichkeit in Subjekt-Objekt und leitet so die Reduktion auf die Zweck-Mittel-Rationalität ein. Hobbes liefert die Anthropologie der um mehr Macht und Reichtum konkurrierenden Individuen, Adam Smith die Vergöttlichung des Marktes, der angeblich die Egoismen der einzelnen Wirtschaftssubjekte in allgemeinen Wohlstand transformiert. All dies bezeichnet eine ökumenische Konsultation als „life-killing civilisation“ und fordert eine „life-giving civilization which affirms relationships, co-existence, harmony with creation, and solidarity with those who struggle for justice“¹²⁵.

Die damit geforderte gemeinsame Arbeit für eine neue Kultur des Lebens fordert allerdings sowohl von Kirchen und Theologie als auch vom Marxismus eine selbstkritische Aufarbeitung ihrer eigenen (neuzeitlichen) Geschichte. Alle tragen zerstörerische Elemente der Moderne in sich. Für die Kirchen steht dabei nicht nur ihre Anpassung an den Kapitalismus als Wirtschaftsform, sondern auch insbesondere ihre fast durchgehende individualistische Umdeutung der biblischen Botschaft auf dem Prüfstand. Für den Marxismus wären u. a. die Fragen zu stellen, wieso der Realsozialismus ökologisch ebenso destruktiv war wie der Kapitalismus und was für Folgen es für eine neue Gesellschaft hat, wenn der Mensch auf ein bewusstes Sein ohne Spiritualität reduziert wird. Für einen solchen (selbst)kritisch-konstruktiven Ansatz beider Traditionen hat Franz Hinkelammert mit seinem erwähnten Werk wichtige Vorarbeit geleistet.

124 MEW 23, 529 f. Dazu vgl. Hinkelammert, a. a. O., 449 f. u. ä.

125 2007 organisierten der Ökumenische Rat und der Rat für Weltmission (CWM) gemeinsam eine Konsultation in Korea unter dem Thema: „Transforming Theology and Life-Giving Civilization“ (<http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-generalsekretaer/speeches/13-08-07-chang-seong-korea-transforming-theology.html>).

Wir werden allerdings nicht westliche Kulturen und Religionen in den Dialog einbeziehen müssen, wollen wir das westliche Paradigma überwinden. Damit hatten schon die Marxismusstudien mit ihrer 6. Folge unter dem Titel: „Weltreligionen und Marxismus vor der wissenschaftlich-technischen Welt begonnen.“¹²⁶ Heute fordert die globale Krise des Lebens alle Kulturen, Religionen und auch den Marxismus heraus, selbstkritisch ihren theoretischen, spirituellen und praktischen Beitrag zur Entwicklung einer neuen Kultur des Lebens zu leisten.

126 Marxismusstudien 6. Folge, ed. U. Duchrow, Tübingen 1969.

Walter Baier

Von der Grenzziehung zur Kooperation

Die Schwierigkeit besteht darin, dass man sich die Zukunft der Gesellschaft nicht einfach ausdenken kann, sondern dass sie aus der Praxis vieler Menschen entsteht und in der Auseinandersetzung mit je gegenwärtigen Problemen. Das ist auch der Sinn einer häufiger zitierten Stelle aus der von Marx und Engels zur Selbstverständigung verfassten Gemeinschaftsarbeit, „Die Deutsche Ideologie“. Ihr zufolge ist der Kommunismus kein Ideal, nach dem sich die Wirklichkeit zu richten habe, sondern „die reale Bewegung, die die gegenwärtigen Zustände aufhebt“¹²⁷.

Daraus wäre auch abzuleiten, dass sich KommunistInnen die Zukunft nicht als ihr alleiniges Werk vorstellen können. Dass sie sich in der Vergangenheit nicht zu diesem Realismus entschließen konnten, soll hier nur vermerkt, aber nicht näher untersucht werden. Wird jedenfalls kein Monopolanspruch im Hinblick auf die Zukunft gestellt – weder auf ihre Gestaltung noch auf die gedankliche Vorwegnahme –, so sind Verständigung und Kommunikation mit anderen erforderlich. Damit ist immer auch die Frage des Verhältnisses von möglichen Übereinstimmungen beziehungsweise notwendigen Abgrenzungen berührt. Der bekannte, im christlich-marxistischen Dialog engagierte österreichische Philosoph Walter Hollitscher, der zuerst von den Nazis aus seiner Heimat vertrieben wurde und nach 1945 zur beruflichen Emigration in die DDR gezwungen war, hielt etwa für erforderlich, seinen an beide Partner gerichteten Aufruf zu einem „Humanismus der Tat“ mit der Warnung vor einer möglichen „Vermischung unserer Motive und Begründungen“ zu verbinden. Jederzeit und gegenüber jedem sei man als Marxist dazu bereit, die „wissenschaftliche Unhaltbarkeit des Gottglaubens, insbesondere daran, dass der Mensch Gottes ebenbildliches Geschöpf sei“, darzulegen.¹²⁸

Die Bereiche von Übereinstimmung und Differenz sozusagen territorial abzugrenzen, wäre eine Möglichkeit, vorausgesetzt, es ließen sich Grenzen, so wie etwa hier vorgeschlagen, zwischen den Handlungen und ihren Motivationen tatsächlich eindeutig identifizieren. Doch ist die Welt heute noch gefährdeter und komplizierter als zu jenen Zeiten, als sich MarxistInnen und ChristInnen im Dialog darauf verständigten, die gemeinsame Anstrengung auf die Bewahrung des Friedens zu konzentrieren und alles andere beiseitezulassen. Angesichts des heutigen Weltzustandes, den ernst zu nehmende AnalytikerInnen als eine „Krise der Zivilisation“ bezeichnen, dürfte derlei intellektuelles Territorialverhalten als unvertretbarer Luxus erscheinen.

127 Marx, Karl/Engels, Friedrich (1845 - 1846): „Die deutsche Ideologie“, in: Marx/Engels Werke, Bad. 3, Berlin 1969, S. 35.

128 Hollitscher, Walter (1977): „Für und wider die Menschlichkeit. Essay“, Wien, S. 88

Die Herausforderung heutiger Philosophie (und wohl auch Theologie) im Hinblick auf den tätigen Humanismus ist daher nicht so sehr die Abgrenzung als die Herstellung einer strategischen Kooperation, was neben guten Willen auch die Verständigung in einer gemeinsamen Sprache voraussetzt. Dabei erweist sich die vertiefte Debatte über Motivationen und Begründungen, das heißt über die inneren moralischen Antriebe des Handelns, die ihm zu Grunde liegenden Werte und prinzipiellen Ziele als unumgänglich.

Diese Art zu „dialogisieren“ hat auch noch einen anderen Vorteil. Eine ernsthafte Erörterung von ethischen Fragen tendiert dazu, den Charakter eines akademischen Gedankenaustauschs zu überschreiten, und führt in eine Auseinandersetzung über unser alltägliches Agieren. Der Anspruch, ethisch zu handeln, bedeutet, zu sagen, was wir tun, und zu tun, was wir sagen.

Eine enge Verbindung des Ethischen und des Politischen anzunehmen, hatte über lange Zeit keinen besonders guten Ruf unter den Theoretikern der kommunistischen Arbeiterbewegung. Häufig erinnert wird an Marx' Wort, wonach Ideen sich jedes Mal blamierten, wenn sie unabhängig von materiellen Interessen auftraten. Doch schließen sich diese Aspekte nicht unbedingt aus. Materielle Interessen müssen im Diskurs eine sprachliche Form annehmen. Sollen sie sich als gesellschaftliche Norm durchsetzen, können sie gar nicht anders, denn als für alle verbindliche, positive Werte formuliert werden. Das Gegenteil, nämlich Interessen als solche pur und unabhängig von ethischen Begründungen durchzusetzen, läuft auf das Recht des Stärkeren, das heißt auf einen sozialen und politischen Darwinismus hinaus. Daran ändert auch eine sozialistische Rhetorik nichts.

Jenseits des Stalinismus stellte die Beziehung von Sozialismus und Ethik den Gegenstand intensiver Erörterungen in der Arbeiterbewegung des 20. Jahrhunderts¹²⁹ dar, zu denen innerhalb der Sozialdemokratie die Austromarxisten und innerhalb der kommunistischen Bewegung Antonio Gramsci beitrugen.

Für Friedlich Adler, den wichtigsten Theoretiker der austro-marxistischen Linken (im Unterschied zu Karl Renner, der für den rechten Flügel, und Otto Bauer, der für das Zentrum der Bewegung steht) sind es gleichermaßen die „wissenschaftlich erforschbare Kausalität des Sozialen wie das moralische Wollen, die zum selben Ziel, der klassenlosen Gesellschaft“, führten. Im bürgerlichen Staat konstatiert er einen permanenten Konflikt zwischen Moral und Politik. Die Lösung, schreibt er, bestehe nicht darin, „eine andere Moral für den Staat, sondern einen anderen Staat für die Moral zu begründen“¹³⁰.

129 Siehe: W.F.Haug (1997): „Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 3“, Berlin; Hamburg. S. 910 - 914

130 Zitiert nach: Kulemann, Peter (1982): „Am Beispiel des Austromarxismus“ Hamburg, S. 381

Der Kommunist Antonio Gramsci entlehnt bei Benedetto Croce den Begriff des „ethisch-politischen Moments“¹³¹, um ihn als ein zentrales Element in seine Hegemonie-Theorie einzubauen. Der Staat im integralen Sinn setzt sich für Gramsci aus Macht und Hegemonie zusammen. Daraus ergibt sich, dass eine nachhaltige gesellschaftliche Transformationen nicht nur die im Staat vergegenständlichte politische Macht erfordert, sondern auch eine breite ethisch-politische Zustimmung. Dies habe eine kulturelle Veränderung im Sinne einer „*intellektuellen und moralischen Reform*“ zur Voraussetzung.

Über „die Annäherung der beiden Ausdrücke *Ethik* und *Politik*“, so notiert er in seinen Gefängnisheften, „ist die ethische Geschichte die zur ‚Zivilgesellschaft‘, zur Hegemonie in Wechselbeziehung stehende Seite der Geschichte; *politische Geschichte* ist diejenige Seite der Geschichte, die der staatlich-regierungsmäßigen Initiative entspricht“.¹³²

Die intellektuelle und moralische Reform bezeichnet bei Gramsci nicht ein graduelles Anwachsen der Bildungselemente durch Aneignung der bürgerlichen Kultur seitens der unterdrückten Klasse, wie etwa durch die Reformen des berühmten *Roten Wien* beabsichtigt, sondern einen anspruchsvollen und konfliktreichen Prozess der Selbstumgestaltung. Im Zentrum der von Gramsci formulierten Kulturtheorie steht der Begriff der „Katharsis“: „Der Terminus ‚Katharsis‘ lässt sich verwenden, um den Übergang vom bloß ökonomischen (oder leidenschaftlich-egoistischen) Moment zum ethisch-politischen Moment zu bezeichnen, das heißt die Hinaufarbeitung der Struktur zur Superstruktur im Bewusstsein der Menschen“¹³³, vergleichbar dem Prozess, den Marx und Engels ein dreiviertel Jahrhundert vorher als die Entwicklung der Arbeiter und Arbeiterinnen von einer „Klasse an sich“ zu einer „Klasse für sich“ bezeichnet haben.

Wäre, so ist an dieser Stelle zu fragen, mit der erkannten Notwendigkeit der intellektuellen und moralischen Reform nicht auch ein neues, breites Feld des Dialoges und der Kooperation zwischen MarxistInnen und ChristInnen geöffnet?

Dazu mag nützlich sein, einiges über ein zeitgemäßes Wertesystem der Linken anzumerken.

Den festen Anker jedes linken Wertesystems bildet die „soziale Gerechtigkeit“. Seinem Inhalt nach behauptet der Begriff ein Recht auf sinnvolle, menschenwürdige Erwerbsarbeit, kürzere Arbeitszeit, gute Bezahlung, sozialstaatliche Sicherheit, verlässliche Kranken- und Altersvorsorge, also den von der Arbeiterbewegung im Kapitalismus erkämpften und heute zu verteidigenden zivilisatorischen Fortschritt.

Doch soziale Gerechtigkeit ist in Zeiten des technologischen Umbruchs keineswegs so eindeutig definiert, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat. Bei allem legitimen Bemühen, Erreichtes zu verteidigen, wird heute auch deutlich, dass man über Inhalt

131 Vgl. Herausgegeben von Wolfgang Fritz Haug, (1997): „Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 3“, Berlin; Hamburg S. 910 - 914

132 Gramsci, Antonio: „Gefängnishefte 4“, Heft 7, S. 866

133 Gramsci, Antoni: „Gefängnishefte 6“, (NOTIZEN ZUR PHILOSOPHIE IV), S. 1259

und Kriterien sozialer Gerechtigkeit sehr unterschiedliche Auffassungen haben kann. Die selbst unter MarxistInnen geführte Kontroverse über die Berechtigung eines *bedingungslosen Grundeinkommens* für alle Menschen ist nur eines der Beispiele. Auch dies soll hier lediglich erwähnt, aber nicht untersucht werden.

In einem sehr bekannten Text, („Kritik des Gothaer Programms“) hat Karl Marx bezüglich des historischen Charakters unseres Begriffes von Recht und Rechtsgleichheit („Gerechtigkeit im bürgerlichen Sinn“) festgehalten, dass dieser „nie höher stehen kann als die ökonomische Gestaltung und dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft“¹³⁴. Ist soziale Gerechtigkeit einmal als Wert akzeptiert, so folgt aus dieser Überlegung, dass man sie sich nicht als einen einmal erreichten, stabilen Zustand vorstellen kann, sondern als ein dynamisches Prinzip, das seine eigenen Grenzen ständig überschreitet und in Richtung einer tatsächlich klassenlosen Gesellschaft tendiert. Diese Dynamik erfordert eine permanente Auseinandersetzung. Soziale Gerechtigkeit als ein dynamisches Prinzip verstanden, kann daher auch nicht ohne Demokratie verwirklicht werden.

Doch ist das Zukunftsmusik in der heutigen Klassengesellschaft, in der die ökonomische Gestaltung und die dadurch bedingte Kulturentwicklung zwar ein neues Recht und neue Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit ermöglichen und erfordern würden, diese jedoch gleichzeitig an die Grenzen der gegebenen Eigentums- und Machtverhältnisse stoßen. In diesem Konflikt versteht sich die sozialistische Linke nicht nur als die Trägerin einer neuen Kultur, sondern vor allem als die Interessensvertreterin der sozial Benachteiligten und Ausgegrenzten. Auch als Interessensvertreterin orientiert sie ihre Politik an den durch die „ökonomische Gestaltung der Gesellschaft“ geschaffenen Möglichkeiten. Das impliziert sowohl ein *quantitatives* Kriterium hinsichtlich der unter den Klassen zu verteilenden Gütermengen als auch die kritische Infragestellung des Wie und Wozu der wirtschaftlichen Aktivität, also *qualitative* Aspekte.

Damit sind nicht nur Gegenwartsinteressen berührt. Die Protestbewegung der Universitätsangehörigen am Ende des vergangenen Jahres hat einen zeitlichen Aspekt der Interessenspolitik aufgeworfen. Bildung und Berufsausbildung haben ihren Bezugspunkt in der Zukunft, welche nicht nur prinzipiell offen, sondern vor allem auch umstritten ist. Die Frage lautet, wie wir uns angesichts technologischer und sozialstruktureller Umbrüche, der Veränderungen in der Weltpolitik und der erreichten ökologischen Grenze des kapitalistisch-patriarchalischen Wirtschaftsmodells denn eine *zukünftige* soziale Gerechtigkeit vorstellen wollen.

Der Mangel an einer diesbezüglichen hegemoniefähigen Zukunftskonzeption, die die verschiedenen, miteinander konfligierenden Aspekte in Beziehung setzt, ist offensichtlich und stellt einen Teil der gegenwärtigen Krise dar. Wo wäre also das Subjekt, das sich am Beginn des neuen Jahrhunderts zum Träger eines allgemein akzeptierbaren sozialen Fortschritts macht? Auch die sozialistische Arbeiterbewegung, deren Geschichtsoptimismus phasenweise das 20. Jahrhundert geprägt hat, ist von der Krise

134 Marx, Kritik des Gothaer Programms, MEW. Bd. 19. S. 18

erfasst. Die Frage kann als durchaus nicht entschieden betrachtet werden, nämlich ob diese bereits einen Teil des notwendigen „katharsischen“ Prozesses darstellt, oder als Verfall einer politischen Strömung zu interpretieren ist, die sich als nicht fähig zur Erneuerung erweist.

Wissenschaftlich war der Sozialismus des 20. Jahrhunderts vor allem insoweit, als er die Erkenntnis verbreitete, dass soziale Gerechtigkeit zu ihrer Verwirklichung struktureller, institutioneller und politischer Voraussetzungen bedarf. Prosaisch ausgedrückt, heißt das, dass sie über die politische Macht und das Eigentum an den wichtigsten Produktionsmitteln der Gesellschaft verfügen muss, um durchgesetzt zu werden. In diesem Sinn hoben auch Marx und Engels im Kommunistischen Manifest die „Eigentumsfrage“ als „die Grundfrage der Bewegung“¹³⁵ hervor und unterschieden sich so von den zeitgenössischen sozialistischen Strömungen.

Doch die Politisierung der Problematik allein definiert noch nicht die Substanz der sozialen Veränderung. Im Gegenteil, sobald die Sphäre der Macht unabhängig von sozialen Zwecken gedacht wurde, wandte sie sich gegen ihre ursprünglichen Ziele, wurde Fetisch. Soweit es in der Politik um diesen sozialen Inhalt geht, worüber wir bei Marx und Engels kaum etwas auffinden, sehen wir uns wieder mit den Problemen von Konsens und Hegemonie konfrontiert, also auf den Dialog verwiesen.

Betrachtet man den Sozialismus unter diesem Gesichtspunkt, so beinhaltet er vor allem zwei allgemeine Ideen, die der Gemeinsamkeit und die des Teilens, genauer der Neuverteilung der Lebenschancen durch Umverteilung des Eigentums, der Arbeit und der Einkommen. Dabei ist heute davon auszugehen, dass Teilen nur als ein internationales und globales Konzept verstanden werden kann, also auch die Umverteilung von Vermögen und Einkommen von den bislang privilegierten Regionen in die benachteiligten und ausgebeuteten Regionen einschließt. In diesem Sinne ist der Sozialismus nicht anders als *kosmopolitisch* zu interpretieren. In den Nord-Süd-Beziehungen geht es nicht einfach um „Entwicklung“ („Entwicklungshilfe“, „Entwicklungspolitik“ etc.), was ausgesprochen oder nicht die Übertragung eines bestimmten Entwicklungsmodells, nämlich des kapitalistischen, auf die ganze Welt meint, sondern um Befreiung und Respekt. Im Inneren der Gesellschaften muss sich dies durch die ungeteilte Respektierung der Menschenrechte für ImmigrantInnen bewähren.

Ein weitverbreiteter Irrtum besteht darin, dass *Feminismus* ausschließlich von Frauen handelt. Schon frühzeitig findet sich in der sozialistischen Literatur aber die Idee eines genetischen Zusammenhangs zwischen Patriarchat und Klassengesellschaft. Friedrich Engels schreibt beispielsweise: „Der erste Klassengegensatz, der in der Geschichte auftritt, fällt zusammen mit der Entwicklung des Antagonismus von Mann und Weib in

135 Marx, Karl/Engels, Friedrich: „Manifest der Kommunistischen Partei“ (1847/1848) in: Marx/Engels Werke Bd. 4, (1969), Berlin, S. 493.

der Einzelehe und die erste Klassenunterdrückung mit der Unterdrückung des weiblichen Geschlechts durch das männliche.“¹³⁶

Vier Jahrzehnte vorher hatte Marx schon in den Philosophisch-Ökonomischen Manuskripten folgenden anthropologischen Zusammenhang erkannt: „In dem Verhältnis zum *Weib* ... ist die unendliche Degradation ausgesprochen, in welcher der Mensch für sich selbst existiert ... Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis* des *Mannes* zum *Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigentliche *natürliche* Bestimmung ist. In diesem Verhältnis *erscheint* also *sinnlich*, auf ein anschauliches *Faktum* reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen geworden. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe der Menschheit beurteilen.“¹³⁷

Das Patriarchat bezeichnet in dieser Sicht mehr, als was es unmittelbar erscheint, das Verhältnis zwischen Männern und Frauen. In ihm erscheint sinnlich und als anschauliches Faktum der instrumentelle, gewalttätige und zerstörerische Charakter, den das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen und der Mitwelt angenommen hat.

Dies ist für die Diagnose der heutigen Zeit relevant, verweist der Begriff „Zivilisationskrise“ doch darauf, dass diese sich nicht ausschließlich aus der traditionellen Kritik des Kapitalismus interpretieren lässt. Zwar ist für jeden Versuch, der Zerstörung unseres Planeten Einhalt zu gebieten, erforderlich, die ökonomische Dynamik des im Prinzip schrankenlosen, kapitalistischen Profitstrebens und seines Zusammenstoßes mit der erreichten Grenze des Umweltraumes zu verstehen. Jedoch reicht das nicht mehr aus. Die Kritik, soll sie tatsächlich zur „Katharsis“ führen, muss auch die tieferen, kulturellen Wurzeln der zerstörerischen Tendenz unserer Zivilisation freilegen, den vom Patriarchat in die menschliche Geschichte eingeführten kolonialistischen Gestus, den maskulinen Machbarkeits- und Allmachtswahn, den der Kapitalismus zwar auf seine Spitze getrieben, aber nicht erfunden hat.

Daher erweist sich auch als unzureichend, die Arbeit, also das tätige Mensch-Natur-Verhältnis aus seinen kapitalistischen Fesseln nur „befreien“ zu wollen, geht es doch, um die Neubestimmung dieses Verhältnisses selbst. Nicht zufällig tritt die Notwendigkeit eines neuen Arbeitsbegriffs besonders anschaulich an der Frauenarbeit in Erscheinung, deren Abwertung selbst in der Form der kapitalistischen Lohnarbeit noch daran erinnert, dass sie über die Jahrtausende der patriarchalischen Kultur als eine den Männern frei zur Verfügung stehende Naturkraft betrachtet wurde.

Wäre eine tatsächliche Gleichwertigkeit der Geschlechter im Kapitalismus erreichbar, so könnte man die Forderungen des Gleichheitsfeminismus an dieser Stelle ausklam-

136 Engels, Friedrich (1844): „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“, in Marx/Engels Werke Bd. 21 (1962), Berlin, S. 68.

137 Marx, Karl: „Texte zu Methode und Praxis II. Pariser Manuskripte“, S. 75

mern. Doch das ist nicht der Fall. Es bleibt der ständige Kampf um die Gleichstellung der Frauenerwerbsarbeit, das heißt der Lohnarbeit von Frauen weiterhin auf der Tagesordnung. Die tatsächlich gleichberechtigte Teilnahme der Frauen am Arbeitsmarkt würde aber das erwähnte Problem einer Neubestimmung der Arbeit nicht erledigen, da sie nur einen Teil der für die Reproduktion der Gesellschaften erforderlichen Tätigkeiten erfasst, Der andere, der unbezahlte, weltweit betrachtet, sogar größere Teil der Arbeit, die hauptsächlich von Frauen geleistete Reproduktionsarbeit ginge weiterhin unsichtbar und unbeachtet in die gesamtgesellschaftliche Lohn- und Gehaltssumme bzw. die Profite ein, würde also wie die „vernutzte“ Umwelt als freies Gut betrachtet.

Die scheinbar entgegengesetzte Idee, die Reproduktionsarbeit insgesamt – Gebären, Erziehen, Pflegen, die psychosoziale Betreuung bis hin zur Sexualität, also die Arbeit am Leben – erwerbswirtschaftlich zu organisieren, läuft auf eine gesellschaftspolitische Dystopie hinaus. Ebenso wie im Umweltraum stößt hier das marktwirtschaftliche Paradigma an eine offensichtliche Grenze. Gewiss stellt die Bereitstellung quantitativ und qualitativ ausreichender öffentlicher Dienste eine entscheidende Voraussetzung für die geschlechtergerechte Neuorganisation der Reproduktionsarbeit dar. Doch auch diese wäre politisch nicht durchsetzbar, würde sich die Gesellschaft nicht intellektuell und moralisch zu einem Konsens bezüglich einer Neubewertung der Reproduktionsarbeit, etwa durch Einführung eines Grundeinkommens, durchringen können. Dies würde allerdings auch zu einer Neuaufteilung der Arbeit zwischen den Geschlechtern führen. Das Private wird ebenso politisch, wie das Politische privat wird.

Dass sich die revolutionäre Linke von der sozialdemokratisch-reformistischen nicht allein aufgrund ideologischer Differenzen trennte, sondern wegen ihrer kompromisslosen Ablehnung des Ersten Weltkriegs, bildete ihr größtes moralisches Anfangskapital. Auch das erste Dekret der 1917 errichteten Sowjetmacht, das Dekret über den Frieden, legte von dieser Kriegsgegnerschaft Zeugnis ab. Trotzdem aber stellten die Kommunisten von allem Anfang an fest, dass ihre Ablehnung des Krieges nicht absoluten sondern nur relativen Charakter trug. Sie erklärten, Kriege nur insoweit abzulehnen, als sie sie als *imperialistisch* erkannten. Niemals konnten sie sich zu einem ethischen Pazifismus durchringen und das Töten als legitime Fortsetzung der internationalen Politik oder als Methode des innenpolitischen Machtkampfes generell verurteilen.

Ein unter sozialistischen Vorzeichen geführter Bürgerkrieg gegen die herrschende Klasse, ja selbst die terroristische Unterdrückung konterrevolutionärer Versuche erschienen der jungen kommunistischen Bewegung somit als die „ultima ratio“ der von ihr verkörperten revolutionären Realpolitik. Dies stellte jedoch viel weniger einen Bruch mit den traditionellen politischen und moralischen Vorstellungen dar, als die KommunistInnen es wahrhaben wollten, formulierten sie doch damit nichts anderes als eine auf den Klassenkampf angewandte Variante des abendländisch-christlichen Prinzips des „bellum justum“, des gerechten Kriegs.

Anfang der 1920er-Jahre hatte sich im Westen die Undurchführbarkeit des in Russland erfolgreich angewandten Revolutionsmodells herausgestellt. Bewaffnete sozialistische

Umsturzversuche in Österreich, Deutschland und Ungarn waren blutig niedergeschlagen, die für sturmreif gehaltene kapitalistische Ordnung in ganz Europa wieder aufgerichtet worden. Das Scheitern des russischen Revolutionsmodells bildete denn auch den Ausgangspunkt der von Antonio Gramsci ausgehenden Neubestimmung der sozialistischen Strategie. Das Spiel unter der Voraussetzung der von den Gegnern aufgestellten Regeln gewinnen zu wollen, erwies sich auch an dieser Stelle als aussichtslos.

Als lohnend stellt sich aber dar, am Beispiel der Gewalt über die Beziehung der „wissenschaftlich erforschbaren Kausalität des Sozialen“ zum „moralischen Wollen“ nachzudenken. Die Frage erweist sich heute als umso aktueller, als die die Welt beherrschenden Mächte erneut auf ihre überlegenen militärischen Mittel setzen und dabei einen Widerstand hervorrufen, der seinerseits versucht, mit Gewalt und Terrorismus ein Gleichgewicht des Schreckens herzustellen.

Die dadurch in Gang gesetzte Spirale von Gewalt und Unterdrückung hat nirgendwo auf der Welt zu einer Verbesserung der Lage der Bevölkerungen beigetragen. Im Gegenteil. Unter dem Vorwand, einen angeblich „uns alle“ bedrohenden Terrorismus zu bekämpfen, werden weltweit demokratische Rechte und die Bewegungsfreiheit der Menschen eingeschränkt. Bewiesen scheint damit, dass Gewaltfreiheit weit mehr als eine ethische Norm darstellt, nämlich vor allem eine Realpolitik der „Kleinen Leute“. Sich zur Gewaltfreiheit im politischen Kampf zu bekennen, heißt somit nicht, die Opfer militärischer Aggressionen auf dem Altar einer sich überlegen fühlenden Moral zu opfern und ihre Notwehr zu delegitimieren, sondern einzusehen, dass Gewaltanwendung und Krieg nicht eine einfache Fortsetzung der Politik, sondern ihr Scheitern darstellen. SozialistInnen sind daher gut beraten, wenn sie jeder und auch jener Gewalt kritisch gegenüberstehen, die sie unter gegebenen Umständen als Notwehr anerkennen.

Sozialismus und Kommunismus, nicht im Sinne politischer Bewegungen gleichen Namens, sondern als ethische Werte, meinen beide dasselbe: Emanzipation und demokratische Selbstbestimmung der Menschen. Wie alle Projekte, die sich gegen die herrschenden Interessen durchsetzen müssen, bedürfen sie der Macht. Das Versprechen, die Welt zu verändern, ohne sich die dazu erforderlichen Machtmittel zu verschaffen, ist illusorisch. Es läuft darauf hinaus, die eigene Ohnmacht nicht nur als gegeben anzuerkennen, sondern zu affirmieren. John Holloway beruft sich in diesem Zusammenhang völlig zu Unrecht auf die Zapatistas, die der Logik der Herrschaft ein dialektisches Prinzip der Macht entgegengehalten haben: „Mandar obedeciendo“. („Gehorchend befehlen“)

Macht als eine Realität des gesellschaftlichen Prozesses in Rechnung zu stellen, bedeutet nicht, sie als einen Selbstzweck zu betrachten. Selbstbestimmung meint daher nicht nur allein ein kollektives Recht, das sich im Staat verwirklicht, sondern auch ein Recht der Individuen gegenüber dem Kollektiv und Staat. Sozialismus steht somit keineswegs für die grenzenlose Ausweitung staatlicher Kompetenzen, sondern im Gegenteil für ihre Beschränkung auf das wohlverstandene Gemeinsame. Aus dieser

Perspektive geht es um zweierlei: Emanzipation im Staat und Emanzipation vom Staat. Notwendig wäre also, die für das 20. Jahrhundert charakteristische Opposition von Sozialismus, der auf Gleichheit zielt, und Liberalismus, in dessen Zentrum die Freiheit steht, zu überwinden.

Im Zentrum eines solchen Projekts steht der Freiheitsgewinn im sozialen wie politischen Sinn. Um dieses Konzept von jeder Orthodoxie und vom Stalinismus zu unterscheiden, könnten KommunistInnen von einem „libertären Kommunismus“ sprechen. Sie könnten andererseits auf wichtige Texte von Karl Marx verweisen, um zu zeigen, dass es gerade ein solcher „libertärer Kommunismus“ war, den er (vielleicht auch nur zeitweise) im Sinn hatte. Warum dann aber den ursprünglichen Begriff durch ein spezielles Beiwort relativieren und so seine spätere Entartung - ungewollt und indirekt - als Variante des Kommunismus nicht doch legitimieren?

Vielleicht klärt sich diese Frage aber auf ganz andere Weise: indem eine zukünftige „reale Bewegung, welche die (dann) gegenwärtigen Zustände aufhebt“, einen eigenen und passenden Namen für ihr eigenes und zeitgemäßes Projekt der Emanzipation erfinden wird - was auch einen durchaus würdigen Gegenstand des Dialogs abgeben würde.

Literatur

Engels, Friedrich (1844): „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“, in Marx/Engels Werke Bd. 21 (1962), Dietz Verlag Berlin.

Gramsci, Antonio: „Gefängnishefte 4“, Heft 7, Argument Verlag, Berlin.

Gramsci, Antoni: „Gefängnishefte 6“ , (NOTIZEN ZUR PHILOSOPHIE IV), Argument Verlag, Berlin.

Haug, Wolfgang Fritz (1997): „Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 3, Argument Verlag, Berlin.

Hollitscher, Walter (1977): „Für und wider die Menschlichkeit. Essay“, Globus Verlag Wien.

Kulemann, Peter (1982): „Am Beispiel des Austromarxismus“ Hamburg.

Marx, Karl: „Texte zu Methode und Praxis II. Pariser Manuskripte“ Rowohlt Verlag Hamburg.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: „Manifest der Kommunistischen Partei“ (1847/1848) in: Marx/Engels Werke Bd. 4.

Bodo Ramelow

Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde ...

Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde
die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts,
die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.“

(Karl Marx, Marx-Engels-Werke Band I, 378 ff.)

Wenn man im Jahr 2010 über einen Beitrag zu einer Broschüre über die Aktualität von Religions- und Gesellschaftskritik aus linker Sichtweise grübelt, steht unweigerlich das Bild vom "Opium" im Raum. Schließlich ist die Standardreaktion, die mir widerfährt, wenn ich berichte, dass ich Christ und Sozialist bin, dass Religion doch eigentlich Opium für das Volk sei. Für gewöhnlich entgegne ich dann, dass sich beides – Christentum und Sozialismus – unter der Maxime: „Einer trage des anderen Last" eigentlich gut vereinbaren lasse. Und was die Marx'sche Religionskritik und ihre Nachfolge unter Christen und Marxisten betrifft, so lohnt sich eine eingehende Betrachtung. Ich möchte nämlich behaupten, dass es Marx in erster Linie um die Fähigkeit der Menschen ging, die solidarische Selbstentwicklung der eigenen Kräfte als letzten Zweck menschlichen Handelns zu begreifen, streng nach der Maxime des Liedes „Die Internationale“: „Uns aus dem Elend zu erlösen, können wir nur selber tun!" Die Religionskritik ist dazu ein Mittel – für die Verhältnisse vor 150 Jahren, in denen in Deutschland die Kirche weitgehend ein Bollwerk gegen den Fortschritt war, das bevorzugte Mittel philosophisch-theologischer Gesellschaftskritik. Marx verweist zu Recht auf die Aufgabe der Philosophie, im Dienste der Geschichte stehend, die abstrakte Figur der Heiligengestalt einzutauschen gegen die menschliche Selbsterkenntnis und die Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen Menschen leben. Er fordert also eine aktive Rolle, um aus der Selbstentfremdung die Rückwendung auf das Jetzt und Hier zu gewinnen. Selbstveränderung und Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse sollen zusammenfinden.

Die Marx'sche Analyse ist rückgebunden an die konkreten gesellschaftlichen Zustände des 19. Jahrhunderts. Diese Zustände haben sich – vor allem unter den Bedingungen der europäischen Sozialstaaten des 20. Jahrhunderts – verändert. Mietskasernen und Schlafburschen, Tagelöhner und Industriearbeiterproletariat, wie sie Friedrich Engels in seiner Schrift „Die Lage der arbeitenden Klassen in England“ beschreibt, findet man hierzulande in dieser Form nicht mehr, zumindest nicht auf den ersten Blick. Verarmung erfolgt mittlerweile in gedeckteren Farben und nicht jeder Proletarier hat nur seine Ketten der Ausbeutung und Unterdrückung zu verlieren. Die Ketten sind bis in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts bunter geworden, auch jene der arbeitenden Klassen in England durch bescheidenen Wohlstand der Arbeitenden, der zunehmend

weltweit beseitigt wird. Neoliberale Politik, verstärkt zum Beginn des neuen Jahrtausends, hat die Klassenspaltung der Gesellschaft verschärft, den Zugang zu Sicherheit, Einkommen und guter Arbeit in zunehmendem Maße wieder von ihrer Lage als Lohnarbeiter und Eigentümer abhängig gemacht. Die obersten Gruppen haben sich aus der Verantwortung für das Gemeinwohl und den sozialen Zusammenhalt entlassen. Die untersten Schichten wurden in die Misere und Würdelosigkeit von Arbeitslosigkeit, Niedriglohn, Arbeitshetze und repressive Kontrolle gejagt. Fast ein Viertel aller Vollzeitbeschäftigten sind im Niedriglohnsektor tätig. Die klassischen Industriearbeiter heute, wenn nicht als Leiharbeiter, in Teilzeit oder als Kurzarbeiter oder mit befristeten Arbeitsverträgen, gehören zu den Privilegierten ihrer Klasse, so lange sie Arbeit haben. Und viele klammern sich an diese – um nahezu jeden Preis. Gerade deshalb fordert die Linke Existenz sichernde Arbeitsplätze, Mindestlöhne – auch unter dem Dach der Kirche, insbesondere im Pflegebereich. Die Hälfte aller Pflegearbeitsplätze befindet sich in kirchennahen Einrichtungen.

Die Kirche muss sich deshalb fragen lassen, wie sie es mit Arbeitnehmerrechten hält, ob sie den Dienst am Nächsten mit Wettbewerb über niedrige und niedrigste Löhne betreiben will. Statt im Kampf um bessere Arbeitsbedingungen, faire Löhne und Arbeitnehmerrechte an der Seite aller Beschäftigten zu stehen, gliedert sie Betriebe aus, benutzt eigene Leiharbeitsfirmen, beteiligt sich an der Lohnspirale nach unten und zieht sogar vor Gericht, um sich Schutzrechte zu erkämpfen, die eigentlich nur als grundgesetzliches Privileg für den innerkirchlichen Bereich gelten sollten.

Mit den Hartz-Gesetzen, die aus Sicht der Linken Armut per Gesetz darstellen, deren menschenunwürdigen Regelsätze die LINKE strikt ablehnt, ist der ungebremste freie Fall aus jeder sozialen Höhe in Armut möglich geworden und der soziale Aufstieg für viele kaum noch möglich. Hartz IV ist und bleibt Armut per Gesetz. Gleichzeitig wächst die Zahl der Langzeitarbeitslosen und ist im Vergleich zu anderen Ländern Europas besonders hoch. 57 Prozent aller Arbeitslosen waren im vergangenen Jahr länger als ein Jahr ohne Arbeit. Die Unsicherheit wächst und mit ihr auch Wut, aber mehr noch Ohnmacht und Resignation, die überblendet werden mit bunten Fernsehprogrammen, die denk- und bewegungsunfähig machen. Die geistige Verarmung und die damit verbundene mangelnde Selbstreflexion oder Selbsterkenntnis existieren nach wie vor, obwohl die materielle Ausstattung im Vergleich zu den von Marx beschriebenen Zuständen eine bessere ist.

Armut ist heutzutage eben nicht nur materielle Armut. Armut in Deutschland zeigt sich nicht nur als materielle Verelendung, sondern auch – und das massenweise – als mangelnde Teilhabe an der Gesellschaft, im schlimmsten Fall auch als Ausschluss aus ihr. Und hier – das ist der entscheidende Unterschied zu der Zeit von Marx – sind sich Linke und Christen in der Analyse in vielen Punkten einig, wenn es z. B. wie in der letzten Enzyklika des Papstes „Caritas in Veritate“ von 2009 heißt: „In den reichen Ländern verarmen neue Gesellschaftsklassen, und es entstehen neue Formen der Armut. In ärmeren Regionen erfreuen sich einige Gruppen einer Art verschwenderischer und konsumorientierter Überentwicklung, die in unannehmbarem Kontrast zu anhaltender Situation entmenschlichten Elends steht. Der Skandal schreiender Unge-

rechtigkeit hält an.“ Auch dem Gedanken des EKD-Wortes aus 2009 – „Wie ein Riss in einer hohen Mauer“ – kann sich die LINKE anschließen: „Eine Stabilisierung der Märkte um den Preis weiter zunehmender Armut, auf Kosten nachfolgender Generationen oder verbunden mit weiteren Umweltbelastungen würde in kurzer Zeit die nächste Krise heraufbeschwören.“ Es kann kein Weiter-So geben, kein „Frieden mit dem Kapital“.

Noch deutlicher wird dies in der Denkschrift der EKD formuliert: „Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels“, die von den Vertretern der „Kammer für nachhaltige Entwicklung der Evangelischen Kirche in Deutschland“ erarbeitet wurde. Darin heißt es: „Aus unserer Sicht sollte die Krise des alten (Wirtschafts-) Modells jedoch nicht im Sinne eines bloßen Krisenmanagements bearbeitet, sondern für eine ökologische Umsteuerung der Ökonomie genutzt werden. Die Denkschrift möchte einladen zum Nachdenken über einen nachhaltigen Lebensstil und über nachhaltiges Wirtschaften im globalen Maßstab.“

Auch die Linke denkt über die gegenwärtigen Krisen und nachhaltige, sozial gerechte und friedliche Wege einer sozial-ökologischen Transformation in Richtung eines nachhaltigen, ressourcensparenden und umweltbewahrenden Wirtschaftens und Lebens nach. Im neuen Programmentwurf fordert die LINKE, dass die Produktion von Gütern und Dienstleistungen nicht mehr den Profit als oberste Maxime haben soll, sondern an sozial-ökologischen Zielen ausgerichtet werden muss. „Für eine sozial und ökologisch nachhaltige Entwicklung kommt der drastischen Reduzierung von Stoff- und Energieumsätzen in Deutschland absolute Priorität zu. Die Europäische Union sollte international eine ökologische Vorreiterrolle übernehmen. Der sozial-ökologische Umbau erfordert die Herausbildung neuer, mit der Umwelt verträglicher Lebensweisen in sozialer sicher und solidarisch sind und alle die gleichen Zugänge zu Gesundheit, Muße, Bildung und Kultur haben. Die Linke fordert ökologische Gerechtigkeit und solidarische Unterstützung der ärmeren Länder der Welt bei der Lösung der Umwelt- und Ernährungsprobleme. Deutschland und Europa müssen die Verpflichtungen einhalten, die sie im Rahmen der Entwicklungsziele der UNO zur Minderung von Armut, Kindersterblichkeit, Analphabetentum, Unterentwicklung und Umweltzerstörung eingegangen sind.“¹³⁸

All dies ist aber nur zu erreichen, wenn es gesellschaftliche Mehrheiten gibt, wenn breitestmögliche solidarische Bündnisse hergestellt werden können, die auf einen Richtungswechsel der Politik drängen. Dazu muss der Dialog zwischen all jenen befördert wird, die sich für ein selbstständiges Leben in Würde, sozialer Sicherheit und Solidarität engagieren, darunter der ökumenische Dialog. Gebraucht wird der Dialog zwischen Christen, Sozialisten und Marxisten, die an vielen Orten in der Gesellschaft gleiche Forderungen vertreten wie bessere Bildungschancen, höhere Sozialleistungen und einen Mindestlohn, der verhindert, dass Menschen trotz Arbeit arm bleiben. Und

138 DIE LINKE Programmkommission (2010) 1. Entwurf für ein Programm der Partei die Linke, S. 21

in dieser dringlichen Kritik an den Zuständen unserer Erde suchen Marxisten, Sozialisten Verbündete.

Soziale Gerechtigkeit kann nicht mehr nur in Bezug auf den einen oder anderen Nationalstaat gedacht werden. In einer globalisierten Welt stellt sich deshalb die soziale Frage global und ist untrennbar mit der ökologischen Frage verbunden. Gütergerechtigkeit ist auch Klimagerechtigkeit. Armut drückt sich ebenfalls in zerstörter Umwelt, geschundener Schöpfung, aus. Im weltweiten Maßstab ist aber die schickere Ausstattung der reichen Staaten des Nordens erkaufte mit der systematischen Verarmung des Restes der Welt. Diese Analyse, die auch im Zentrum der Erklärung der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes stand, der 2004 in Accra tagte, formulierte die bisher schärfste Kritik am Neoliberalismus und Militarismus, die als verabschiedetes kirchliches Dokument veröffentlichte wurde. Darin heißt es: „Darum sagen wir Nein zu jeder Ideologie und jedem wirtschaftlichen Regime, das den Profit über die Menschen stellt, das nicht um die ganze Schöpfung besorgt ist und jene Gaben Gottes, die für alle bestimmt sind, zum Privateigentum erklärt. Wir weisen jede Lehre zurück, die zur Rechtfertigung jener dient, die einer solchen Ideologie im Namen des Evangeliums das Wort reden oder ihr nicht widerstehen.“ Bei uns, im Programmtext der Linken, heißt es dazu, dass die Linke in grundsätzlicher gesellschaftlicher und politischer Opposition zu Neoliberalismus und Kapitalherrschaft, imperialistischer Politik und Krieg steht. Sie streitet für eine demokratische und soziale, emanzipatorische und friedliche Gesellschaft. Es darf nicht weiter zugelassen werden, dass sich die Minderheit auf dem Globus rücksichtslos an der Mehrheit der Erde bereichern kann. Die Ketten der Kapitalherrschaft gegenüber der Dritten Welt sind alles andere als brüchiger geworden. Die vorgesehenen Millenniumsziele werden erreicht. Wer auch nur versucht, über die imaginären, aber hochsensiblen elektronischen Grenzen Kerneuropas zu kommen, wird spüren, dass die Mauern größer, stärker und fester geworden sind.

Der Finanzmarkt globalisiert sich, die Ausbeutungsstruktur wächst über den Finanzmarkt bzw. mit dynamischer Hilfe eben dieser. Der Kapitalismus ist nicht länger der Industriekapitalismus des 18. oder 19. Jahrhunderts. Heute leben wir im finanzmarktgetriebenen Turbokapitalismus; und Wirkmechanismen von Hedgefonds, Derivatenthandel, Finanz-Offshore-Centren, Flat Taxe oder Steueroasen, Puts and Calls sind alles Synonyme für eine moderne Form der Entreichung von Nationen und ganzer Regionen. Aktuell erleben wir, wie staatlich finanzierte Bankhäuser unter dem Schutz von Milliarden von Steuergeldern, die aufgewandt wurden, um "systemrelevante" Bankhäuser zu schützen, ihre neue Macht nun unter staatlichem Schuttschirm nutzen, um gegen Griechenland und andere verschuldete Staaten zu spekulieren. Ende der 1990er Jahre war dies ein Spekulationswettbewerb gegen die Währung Mexikos und lateinamerikanische Staaten. Jetzt zieht die vagabundierende Heuschreckenplage weiter und Kerneuropa ist erreicht.

An der Aktualität der Kapitalismusanalyse von Marx kommt bis heute niemand vorbei. Dazu gehört aber auch der „kategorische Imperativ“: „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen sei“ (MEW 1, 385). Die Linken berufen sich immer wieder auf diesen Satz,

den Marx aus seiner emanzipatorischen Religionskritik gewonnen hat. Die Schwierigkeit besteht in seiner Umsetzung, in der Benennung der Wege, der Mittel bis hin zu Fragen der Selbstveränderung – auch der Linken. Sie führt wichtige Kämpfe, mobilisiert teilweise Millionen bei Demonstrationen, hat Wahlerfolge, kann erfolgreiche Streiks führen. Sie ist nicht unwirksam, aber sie bestimmt noch nicht die Tagesordnung. Vor allem muss die Linke ihre Fähigkeit zur Kooperation mit sozialen Bewegungen, Gewerkschaften, Organisationen der Zivilgesellschaft ausbauen und viel stärker noch das direkte Gespräch mit den Bürgerinnen und Bürgern suchen. Dazu gehört auch ihre Fähigkeit zum weltanschaulichen Dialog.

Die Frage, ob der Selbsterkenntnisprozess des Menschen im Sinne von Selbstermächtigung, auch *selbst* denken und *selbst* verantworten, mit Glaubensfragen verbunden werden kann oder ob Glauben und Religion der Selbsterkenntnis im Weg stehen, wird mit der Befreiungstheologie bereits zu Gunsten der Einheit von Selbstermächtigung und Selbstbefreiung beantwortet. Befreiung ist ja immer auch bei der Theologie der Befreiung mit der Subjektwerdung insbesondere der Armen verbunden. Hinkelammert schreibt über die Rückkehr des verdrängten Subjekts u.a. auch durch die grundlegende Veränderung der Eigentumsrechte, die die Durchsetzung der Menschenrechte gewährleisten müssen. Gerade darin besteht ja aus meiner Sicht der Unterschied zwischen einer wohlthätigen Aufmerksamkeit gegenüber dem Leiden der Armen und dem Ansatz der Befreiungstheologie, dass diese eben nicht mehr als Objekte, als Opfer wahrgenommen werden, die Hilfe, Mitleid und Wohlthätigkeit brauchen, sondern als Akteure ihrer eigenen Geschichte, als Subjekte ihrer eigenen Befreiung. Es geht eben nicht nur darum, dem Armen zu helfen, sondern Armut als gesellschaftlich akzeptierten Zustand selbst in Frage zu stellen. Die Linke fordert deshalb einen großen transformatorischen Prozess gesellschaftlicher Umgestaltung, einen Prozess der von vielen kleinen und großen Reformschritten, von Brüchen und Umwälzungen revolutionärer Tiefe gekennzeichnet sein wird.

Die Schwierigkeit besteht nun in der konkreten Umsetzung dieser vielen Schritte, für die Mehrheiten gebraucht werden. Und dies muss im finanzmarktgetriebenen Kapitalismus mit der grundlegenden Veränderung der Finanzmärkte einhergehen. Lösungen beginnen mit der Suche nach Möglichem, das nach Bloch das Noch-nicht-Seiende in sich trage. Dazu gehört, das Seiende als Gewordenes zu verstehen, in dem sich Mögliches manifestiert hat oder eben nicht.

Was könnten konkrete Wege sein, die möglicherweise auch mit Rückgriffen auf biblische Texte beschrieben werden können?

Erinnert sei hier an das Zinsverbot. Im Buch Mose, Kapitel 22 Vers 24: heißt es: „Wenn Du Geld verleihst an einem aus meinem Volk, an einen Armen neben Dir, so sollst Du an ihm nicht wie ein Wucherer handeln, Du sollst keinerlei Zinsen von ihm nehmen.“ Oder im dritten Buch Moses, 25,35 - 37: „Wenn Dein Bruder neben Dir verarmt und nicht mehr bestehen kann, so sollst Du Dich seiner annehmen wie eines Fremdlings oder Beisassen, dass er neben Dir leben könne, und Du sollst nicht Zinsen von ihm nehmen [sic!] noch Aufschlag, sondern sollst Dich von Deinem Gott fürchten, dass

Dein Bruder neben Dir leben könne. Denn Du sollst ihm Dein Geld nicht auf Zinsen leihen noch Speise geben gegen Aufschlag." Vergleichbares findet sich in den Schriften des Islams.

Ob Herr Ackermann diesen Text kennt? Man sollte ihm Hesekiel 22,12 entgegenhalten: „Du nimmst Zinsen und Aufschlag und suchst unrechten Gewinn an Deinem Nächsten [sic!] mit Gewalt – und mich vergisst Du!, spricht Gott der Herr." Oder gar Hesekiel 18, 5 - 9: „Wenn nun einer gerecht ist und Recht und Gerechtigkeit übt, der niemand bedrückt, der den Schuldner sein Pfand zurückgibt, niemand etwas mit Gewalt nimmt, der mit den Hungrigen sein Brot teilt und den Nackten kleidet, der nicht auf Zinsen gibt und keinen Aufschlag nimmt, der seine Hand von Unrecht zurückhält und rechtes Urteil fällt unter den Leuten, der nach meinen Gesetzen lebt und meine Gebote hält, das er danach tut: Das ist ein Gerechter, der soll das Leben behalten, spricht Gott der Herr." Aus Geld darf man nicht Geld schlagen, indem man den Nächsten beraubt.

Interessant ist, dass es ausgerechnet im Kerneuropa, welches sich das christliche Abendland nennt, das Zinsverbot der Bibel, das auch im Koran ausgesprochen wird, völlig in Vergessenheit geriet. Über lange Zeit war es im Christentum präsent; später wurde es abgeschwächt bzw. ganz aufgehoben. Aber angesichts der Krisen des Finanzmarktkapitalismus lohnt es sich, neu darüber nachzudenken, auch als möglicher und gar nicht so utopischer Weg. Die Parteien mit dem "C" in Deutschland möchten jedoch weder über konkrete Bibelzitate hierzu reden, noch in ihrem Sinne handeln, obwohl in islamischen Ländern das Prinzip des Zinsverbotes noch immer gilt – auch für die Banken. Es wurde modifiziert und beschreibt heute ein Wesensmerkmal, das "Islambanking" – all dies trotz Globalisierung.

Im Rahmen der Weltfinanzmarktkrise ist es erstaunlich, wie europäische „Ethikbanken“ und die qua Selbstdefinition arbeitenden Islambanken besser durch die Krise kommen, die an Gier und Zockerei mit illusorischen Zinstreibereien nicht teilgenommen haben.

Zur Frage des Besitzes und der Verantwortung. In biblischen Texten heißt es hierzu, dass wer Eigentum hat, damit auch Verantwortung für den Nächsten habe. Wer Felder besitze, darf diese ernten, muss aber das Recht des Armen wahren und die Nachernte denen überlassen, die Not haben und keine Felder besitzen. Die biblischen Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts v. u. Z. klagen Recht und Gerechtigkeit ein, die durch das damals neue Eigentumsrecht verloren gehen, prangern den Mechanismus von Eigentum-Zins-Pfändung-Schuldsklaverei an. „Du sollst von deinen Brüdern keinen Zins nehmen, weder Zins für Geld noch für Speise noch Zins für irgendetwas Leihbares!“, heißt es im Deu 23:19 (23:20). Eigentümer werden verpflichtet, den zehnten Teil ihrer Ernte für Gemeinschaftsaufgaben abzugeben (14,22), und zwar an jene die keinen Grundbesitz haben wie Witwen, Waisen, Fremde und Leviten – wenn man so will die erste Sozialsteuer der Weltgeschichte. Im 3. Buch Moses, 19,13 heißt es dazu: „Du sollst Deinen Nächsten nicht ausbeuten und ihn nicht um das Seine bringen. Der Lohn des Tagelöhners soll nicht über Nacht bis zum Morgen bei Dir bleiben." Oder 1. Buch Johannes, 3,17: „Wenn aber jemand dieser Welt Güter hat und sieht seinen Bruder darben und schließt sein Herz vor ihm zu, wie bleibt dann die Liebe Gottes in ihm?" In

der Verteilungsfrage steckt immer die Pflicht zum Teilen. Ohne eine Veränderung der Eigentumsverhältnisse wird das Teilen heute zur Wohltat und das Geteilte zum Almosen für die Armen und Leidenden. Almosen jedoch ist nur die Kehrseite der Armut. Aber nicht die Spende – das freiwillige, solidarische Geben – will ich hier hinterfragen, sondern das Teilen, das auf gesellschaftlich anerkannte Wohltätigkeit beschränkt bleibt. Es ist eben nicht nur die individuelle Gier, die sich der gebotenen Verteilung in den Weg stellt, es bleiben die gesellschaftlichen und in ihr eingeschriebenen Eigentumsverhältnisse, die es zu hinterfragen und verändern gilt. Wenn es im 5. Buch Moses, 15,11 heißt: „Die Armen werden niemals ganz aus Deinem Land verschwinden. Darum mache ich Dir zur Pflicht: Du sollst Deinem notleidenden und armen Bruder, der in Deinem Land lebt, Deine Hand öffnen“, dann reicht mir als Linken nicht, nur die Hand zu öffnen. Der Arme selbst, d. h. Armut, soll „verschwinden“. Es geht eben nicht um Barmherzigkeit, sondern um die Veränderung von Gesellschaft und die Veränderung der Eigentumsverhältnisse, die bereits heute möglich sind. „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen“, heißt es im Artikel 14 Abs. 2 des Grundgesetzes. Und im Artikel 15: „Grund und Boden, Naturschätze und Produktionsmittel können zum Zwecke der Vergesellschaftung durch ein Gesetz, das Art und Ausmaß der Entschädigung regelt, in Gemeineigentum oder in andere Formen der Gemeinwirtschaft überführt werden. Für die Entschädigung gilt Artikel 14 Absatz 3 Satz 3 und 4 entsprechend.“

Aber diese Handlungsoptionen, im Grundgesetz verankert, werden nicht nur von den neoliberalen Think Tanks oder der Mainstreampresse negiert bzw. ignoriert. Im Ahlener Programm der CDU nach 1945 in Westdeutschland kamen solche Überlegungen noch vor. Im SPD-Programm, das bis zur Ablösung durch das Godesberger Parteiprogramm galt, waren derartige Überlegungen klar verankert, ebenso die Zielvorstellungen vom demokratischen Sozialismus. Er steht auch heute noch als Vision vom demokratischen Sozialismus im SPD-Programm, als Reminiszenz früherer Kampftraditionen.

Veränderung von Gesellschaft verlangt auch Veränderung des eigenen Handelns, des kollektiven wie des individuellen. „Solidarisch Mensch werden!“, fordert Ulrich Duchrow in seinem gleichnamigen Buch. Der Mensch müsse befreit werden zu transformatorischer Praxis. Wichtig ist auch sein Hinweis, dass solidarische Strukturen auf aktives Engagement angewiesen sind. Gefragt ist eine solidarische Lebensweise, die individuell sehr unterschiedlich gelebt werden kann, aber immer den Dienst am Nächsten, „Geringsten unter den Brüdern“ mitdenken sollte.

In diesem Sinne ist für mich wichtig, was der Apostel Paulus im Brief an die Philipper schreibt: „Tut nichts aus Eigennutz oder um eitler Ehre Willen, sondern in Demut achte einer den anderen höher als sich selbst, und ein jeder sehe nicht auf das seine, sondern auch auf das, was dem anderen dient.“ Das klingt heute wie harte Kritik am christlichen Abendland und an seiner Wirtschaftspraxis. Man soll sich also auf den „Nutzen“ konzentrieren, den man für andere erbringt, auf die Sorge für den anderen, die zur "Fürsorge" wird, die höher steht als die Eigensorge und die – soweit möglich – zur Selbstsorge befähigen sollte. Dazu gehören Rahmenbedingungen, die maßgeblich durch Eigentumsverhältnisse festgeschrieben werden. Die heute bereits mögliche und

noch dazu im Grundgesetz verankerte Sozialpflicht muss hörbarer eingefordert und hierfür müssen verbindliche Regeln festgelegt werden, so dass ein Leben in Würde, sozialer Absicherung und Frieden möglicher wird.

Wichtig ist immer wieder der Blick von unten, die Sicht auf Gesellschaft aus der Sicht jener, die sozial, kulturell oder politisch benachteiligt oder sogar ausgeschlossen sind. Und erinnert sei an die biblischen Worte: „Was du dem geringsten meiner Brüder tust, das hast du mir getan“ (Mt 25, 40). Deshalb ist es wichtig, dass sich Marxisten mit der Theologie der Befreiung befassen, die dies immer wieder eingefordert hat und die wie Marx auf der Grundlage der Analyse konkreter Kapitalverhältnisse konsequent notwendige Veränderungen unserer Gesellschaften einklagt. Ein Gesellschaftssystem, das zulässt, dass 25 Prozent Eigenkapitalrendite als Maß und Rhythmus der Welt angesehen werden, ist weit davon entfernt.

Es ist nur konsequent wie Marx zu schließen: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“

Als geistige Werkzeuge und Rüstzeug eignen sich hierfür Marx'sche Kapitalismusanalysen wie auch biblische Texte und die Ansätze der Befreiungstheologie, die Theorie und Praxis organisch verbinden. Menschen sollten sich dabei gegenseitig helfen, die Augen zu öffnen für ihre Verhältnisse: sehen, erkennen, durchdringen und gemeinschaftlich Veränderung der Verhältnisse planen. Dazu müssen ihnen die Mittel, einschließlich der geistigen Werkzeuge, gegeben werden.

Es geht um reale Verbesserung des Lebens der heute bedrängten Kreaturen und um Rahmenbedingungen, die dies möglich machen, sich darauf stützen. Beides muss miteinander verbunden werden. D. h., unter den Bedingungen des Finanzmarktgetriebenen Turbokapitalismus sind zunächst vor allem globale Regelungen einzufordern, die den Finanzmarkt bändigen, die vagabundierende Geldmassen anhalten. Dazu gehören Regelungen wie Tobin Tax (Tobin-Steuer) und Regelungen zur Währungsparität als Schutzmechanismen, die Volkswirtschaften und damit Gesellschaften und letztendlich den einzelnen Menschen beschützen. Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung müssen als Handeln in gesellschaftlicher Verantwortung als kollektiver wie individueller Dienst für den anderen durchgesetzt werden. Wie dies weltanschaulich begründet wird, bleibt nachrangig. Entscheidend ist vielmehr, dass der Vergötzung des entfesselten Marktes wirkungsmächtige christliche wie sozialistische Visionen einer Gesellschaft gegenübergestellt werden, in der alle Eigentums- und Machtverhältnisse Freiheit, Gleichheit und Solidarität untergeordnet werden.

Für Sozialistinnen und Sozialisten, für Christinnen und Christen bleibt die Emanzipation des Menschen als Kernprojekt ihr gemeinsamer Auftrag, statt sich eines wie auch immer gearteten Opiumsbegriffs zu bedienen. Ich als Sozialist, lasse mir meinen Glauben nicht nehmen.

Katja Strobel

Damit die Reichen leer ausgehen ... Feministisch-befreiungstheologische Überlegungen zur Weltwirtschaftskrise

Die jüngste globale Finanz- und Wirtschaftskrise hat einmal mehr gezeigt, dass die kapitalistische Marktwirtschaft nicht dazu im Stande ist, menschliche Existenzbedingungen für alle zu schaffen. Aufgabe feministischer Theologinnen ist es, lebensfeindliche Verhältnisse in ihren Auswirkungen auf die Schwächsten zu analysieren und, besonders aus der Sicht betroffener Frauen, Perspektiven zu formulieren, die dazu beitragen, die biblischen Verheißungen eines „Leben und Überfluss“ (Joh 10,10), d. h. einer Welt, in der alle gut leben können, hier und jetzt Wirklichkeit werden zu lassen. Dabei gilt es, so die These dieses Beitrags, sowohl konkret zu werden als auch den Mut zu Utopien zu haben, sowohl in der Analyse der Verhältnisse als auch in der Frage: Wie wollen wir leben? Bei beidem ist die Zusammenarbeit mit sozialen Bewegungen unerlässlich, damit theologische Aussagen Relevanz für das Alltagsleben gewinnen.

Weltwirtschaftskrise – ein weiteres Zeichen für das Versagen des Kapitalismus

Die Auswirkungen der jüngsten Wirtschaftskrise sind noch nicht abzusehen. Abzusehen ist allerdings, dass Erwerbslosigkeit, Prekarisierung von Arbeitsverhältnissen und Umverteilung von unten nach oben weiter zunehmen werden. Die beiden großen Kirchen in der BRD haben sich bisher in dem Sinn geäußert, dass die soziale Marktwirtschaft weiterhin als alternativlos gilt. In den Worten der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischöfe und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland wird dies mehrmals bekräftigt. Erklärt wird in diesen Verlautbarungen die Krise mit Werteverfall und den moralischen Verfehlungen Einzelner. In der Konsequenz soll eine Wertedebatte, im Sinne der Ausschöpfung des Potentials, das in der sozialen Marktwirtschaft stecke, wieder eine Rückbesinnung auf soziale Verantwortung und auf Gemeinwohl-Orientierung schaffen.

Aufgrund der globalen Situation lesen sich diese Appelle als hilf- und hoffnungslos: Wie kann angesichts der seit Jahrzehnten steigenden Zahlen von Unterernährten und wachsender Konzentration des weltweiten Reichtums in den Händen weniger das vorherrschende kapitalistische Weltwirtschaftssystem, von dem die soziale Marktwirtschaft nur eine abgedeckelte Variante ist, als alternativlos bezeichnet werden?

Die DBK verweist in ihrem Papier auf die Pastoralconstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils, in der deutliche Worte zur Produktionsweise formuliert sind:

„Das Ziel wirtschaftlicher Prozesse besteht weder in der vermehrten Produktion als solcher noch in der Erzielung von Gewinn oder Ausübung von Macht, sondern im Dienst am Menschen, und zwar am ganzen Menschen im Hinblick auf seine materiellen Bedürfnisse, aber ebenso auch auf das, was er für sein geistiges, sittliches, spirituelles und religiöses Leben benötigt.“¹³⁹

Zwanzig Jahre „alternativlose“ Marktwirtschaft haben sowohl in sozialer als auch in ökologischer Perspektive gezeigt, dass sie diesen „Dienst am Menschen“ nicht erfüllen kann. Die Wirtschaftskrise ist lediglich ein weiteres, gravierendes Krisenphänomen, das die Konsequenzen der Profitorientierung aufzeigt. Mit Moral und Gewissen hat das nur wenig zu tun. In der Logik des Systems sind Unternehmerinnen durch das Wettbewerbsprinzip dazu gezwungen, auf Wachstum zu setzen, d. h. durch Rationalisierungen Produktion und Profite zu steigern. In den letzten Jahrzehnten neoliberaler Globalisierung brachte dies weltweit gegliederte Produktionsprozesse und horizontale Fusionen hervor, um „Weltmarktführerschaft“ zu erreichen. Damit einher gehen die Verschärfung globaler Arbeitsteilung und ungleicher Arbeitsbedingungen. Der Zwang zur Rationalisierung bringt weltweit eine im System angelegte strukturelle Erwerbslosigkeit hervor, die konsequent beschwiegen wird. Dies ist besonders auffällig in den aktuellen Debatten über die angebliche Faulheit Erwerbsloser, in der besonders auch Alleinerziehende – und damit zu einem Großteil Frauen – als „Hätschelkinder der Nation“ (faz.net vom 24.01.2010) ins Visier kommen.

Die Bearbeitungsstrategien der Industrieländer in Form von Banken-Rettungspakten, Subventionen und erneuter Kreditaufnahme sowie Kreditvergabe an schwächere Länder unter Voraussetzungen weiterer sozialer Kürzungen zeigen, dass die Wirtschaftskrise keineswegs ein Umdenken in Gang gesetzt hat, sondern dass die reichsten Länder alles dafür tun, um – wie BRD-Bundeskanzlerin Merkel es ausdrückte – gestärkt aus der Krise hervorzugehen, im Klartext: auf Kosten anderer. In der Konsequenz verschärft sich die Krise in den arm gehaltenen Ländern: Lebenshaltungskosten steigen, Exporteinnahmen sinken und in vielen Ländern, wie z. B. Mexiko, Honduras oder Nepal, leiden die Menschen unter dem Ausbleiben der Auslandsüberweisungen durch MigrantInnen, die in großem Ausmaß ihre Arbeitsplätze verlieren. Das Erreichen der ohnehin ungenügenden „Millenniums-Ziele“, z. B. einer Reduzierung der Hungernen bis zum Jahr 2015 auf 420 Millionen (!), sind in weite Ferne gerückt – im Jahr 2009 hat ihre Zahl die Milliardengrenze überschritten.

Die Appelle der Kirchen, der Marktwirtschaft einen „sozialen“ Anstrich zu geben, haben angesichts dieser Situation wenig mit der radikalen biblischen Hoffnung auf eine andere Welt zu tun, in der „Hungernde (...) mit Gutem gefüllt und Reiche leer weggeschickt“ (Lk 1,53) werden. Zwar äußern sich Amtskirchen und einige christliche Sozialethiker zum Thema, aber in Gemeinden und an theologischen Fakultäten ist es zu diesem Thema sehr still, besonders aus feministischer Perspektive. Ein zynisches Schweigen, besonders aus der Perspektive sozialer Bewegungen, die versuchen, auf

139 „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils, GS 64, zitiert nach Die deutschen Bischöfe (2009), 8.

Auswirkungen der Wirtschaftskrise und ihrer Bearbeitung aufmerksam zu machen, gegen die Verschärfungen von Ungleichheit und Ausbeutung zu protestieren und Alternativen denk- und lebbar zu machen. In den Krisenprotesten, die im März 2009 in Frankfurt und Berlin immerhin mehr als 25.000 Menschen auf die Straße brachten, waren christliche – wie auch feministische – Gruppen nur marginal beteiligt.

Krise des Reproduktiven und Krise des Bewusstseins – Herausforderungen für feministische Theologinnen

Feministische Theologinnen berufen sich auf die Erfahrungen von Frauen und beschäftigen sich kritisch mit patriarchalen Traditionen in Kirche und Gesellschaft. In der Tradition des II. Vatikanischen Konzils und der kirchlichen Erneuerungsbewegungen seit den 1960er Jahren, besonders der Theologien der Befreiung in unterschiedlichen Kontexten, positionieren sich Theologinnen wie Elisabeth Schüssler Fiorenza, Luise Schottroff oder Dorothee Sölle – um nur einige aus der ersten Generation zu nennen – als feministische Befreiungstheologinnen auf der Seite derjenigen, die ökonomisch, sozial und kulturell marginalisiert und ausgeschlossen werden, die global gesehen die Schwächsten der Gesellschaften sind.

Da von diesen weltweit ein Großteil Frauen sind, bleibt die feministische Perspektive wichtig, sie weitet aber ihre Perspektive aufgrund der vielfältigen Herrschaftsverhältnisse, die auf Kategorien wie Klasse, „Rasse“, Körper oder Geschlecht beruhen, aus. Der Blick auf Frauen differenziert sich auf diese Weise insofern, als die Anerkennung der sehr unterschiedlichen Erfahrungen von Frauen zur Konsequenz hat, dass z. B. aufenthaltsrechtlich illegalisierte Männer und Frauen, die in der BRD unter prekären Arbeits- und Lebensbedingungen um ihre Existenz kämpfen, mehr im Fokus feministisch-befreiungstheologischer Analysen stehen als Managerinnen, die es „geschafft“ haben, sich – meist mit Hilfe anderer Frauen, die die Reproduktionsarbeiten übernehmen – eine Karriere aufzubauen.

In den wenigen feministischen Analysen zur Wirtschaftskrise stehen Reproduktionsarbeiten – bezahlte und unbezahlte Versorgung und Pflege von Angehörigen, Erziehungsarbeit, Hauspflege u. Ä. – im Fokus. Die Tatsache, dass sie immer weniger Aufmerksamkeit bekommen, ist Gegenstand der Kritik. Im Rahmen der Konjunkturprogramme in der BRD wurden hauptsächlich männlich dominierte Erwerbsarbeitsplätze erhalten, und in den Fokus der Sparprogramme, um das gigantische Bankenrettungspaket der Regierung zu refinanzieren, geraten vor allem Sozialausgaben und der öffentliche Dienst, beides Felder, von denen Frauen besonders betroffen sind. Darüber hinaus sind sie auch indirekt von Entlassungen und Lohnsenkungen in Mitleidenschaft gezogen, da die dadurch entstehende materielle Armut durch zusätzliche unbezahlte Arbeit in privaten Haushalten und in lokalen Netzwerken ausgeglichen wird.

Wenn der katholische Sozialethiker Friedhelm Hengsbach fordert, dass die Appelle der Kirchen an soziale Verantwortung anlässlich der Krise anschlussfähig für Politik und Wirtschaft sein sollten, um gehört zu werden, so lässt sich doch auch anders fragen:

Wo ist die Anschlussfähigkeit für den Alltag der von den Auswirkungen am meisten betroffenen Menschen?

Die Sozialökonomin Iris Nowak stellt in diesem Zusammenhang eine ‚Krise des Reproduktiven‘ fest, die an der benannten Gleichgültigkeit gegenüber der Bewältigung und der Qualität von Reproduktionsarbeiten festzumachen sei. Diese Krise zeigt sich z. B. an der Ökonomisierung im Bereich der Altenpflege, die trotz verheerender Auswirkungen auf die Arbeitsbedingungen der PflegerInnen und die Lebensqualität der zu Pflegenden weiter vorangetrieben wird. Unbekümmert wird in Krisenzeiten auf die unbezahlte Reproduktionsarbeit zurückgegriffen, aber auch immer weitere ‚private‘ Bereiche werden ökonomisiert. Dies ist für viele Frauen mit realen Hoffnungen verbunden, mehr Unabhängigkeit von Reproduktionsarbeit zu gewinnen. Angesichts der Qualität der Arbeit lässt sich allerdings nicht nur in der Altenpflege, sondern z. B. auch im Bereich der Kindererziehung zurzeit deutlich erkennen, dass dieser Weg hauptsächlich zur Prekarisierung und Spaltung zwischen Frauen beiträgt, die entweder gering abgesichert die Reproduktionsarbeiten anderer für meist geringe Löhne übernehmen oder von dieser prekären Arbeit profitieren.

Nowak stellt nicht nur eine Krise des Reproduktiven, sondern auch eine Krise des (Alltags-)Bewusstseins fest, das in diesen neoliberalen Bewältigungsstrategien und Widersprüchen deutlich zum Ausdruck kommt: dass sich Leben- und Arbeitsweisen herausgebildet haben, die einseitig auf individualistische Problembewältigung setzen. Zwar sind damit auch gerade aus feministischer Perspektive Hoffnungen auf wachsende Unabhängigkeit und Wahlfreiheit verbunden. Allerdings werden neue Zwänge konstruiert, wie z. B. durch die viel beschworene Globalisierung, die auch im Rahmen der Wirtschaftskrise als Argument dafür herhalten muss, dass zu Gunsten der nationalen Wettbewerbsfähigkeit mehr Investitionen in die Finanzwirtschaft als in Sozialausgaben getätigt werden müssen. Des Weiteren dient das inzwischen allgemein gültige Credo an die individuelle Selbstverantwortung für das persönliche Schicksal dazu, jegliche Bestrebungen in Richtung Umverteilung zu Gunsten der Schwachen zu diskreditieren.

Nowak sieht ein Desiderat darin, diese ‚Krise des Bewusstseins‘ zu bearbeiten und Alternativen zu entwickeln. Dies sei notwendig, um Zukunftsängste und prekäre Existenzweisen nicht nur individuell zu bearbeiten, sondern die „individuellen Dauerkrisen“, als die sich das Leben für viele darstellt, und die darin enthaltenen Widersprüche als gesellschaftliches Problem anzugehen und Alternativen zu diskutieren – eine Herausforderung auch für feministische TheologInnen, die ihre Arbeit als relevant für den Alltag derjenigen Menschen erweisen wollen, für die sie sich einsetzen.

Offensichtlich ist, dass die kapitalistische Ökonomie aufgrund ihrer Profitorientierung Reproduktionsarbeiten nicht in angemessener Art und Weise berücksichtigen kann, da diese sich der Profit- und Rationalisierungslogik entziehen. Weder können hier in großem Maßstab Personen als Arbeitskräfte technisch ersetzt werden, noch ist es möglich, alle Arbeitsabläufe zu standardisieren. Ein gutes Beispiel hierfür ist wieder die Altenpflege, in der seit der Einführung der Pflegeversicherung versucht wird, Maß-

nahmen minutengenau zu definieren und abzurechnen. Auf der Strecke bleibt auf diese Weise das Zentrum dieser Art von Arbeit, nämlich auf die Einzelnen und ihre Bedürfnisse einzugehen.

Nicht überspannte Eigenverantwortung, sondern Abhängigkeit ist das Thema von Sorgearbeit - Abhängigkeit, die das Leben aller Menschen bestimmt, aber nur höchst selten thematisiert wird angesichts des gerade auch in feministischen Bewegungen hochgehaltenen Ideals von Autonomie und Selbstbestimmung. In der einseitigen Betonung dieses Ideals wird die Wirklichkeit, z. B. von Menschen mit schweren Behinderungen, ausgeblendet und ausgegrenzt, wie z. B. die feministische Theologin Jutta Flatters aufzeigt. Selbstbestimmung muss immer relativ gedacht werden, sollen nicht weiter Ausschlüsse produziert werden. Die Realität von kleinen Kindern, Alternenden oder Menschen mit Behinderungen sowie das Leben derer, die für sie Sorge tragen, ist geprägt von Abhängigkeit, ohne dass ihr Leben deshalb weniger menschlich wäre. Die Betroffenen und ihre Bedürfnisse sind erstaunlich wenig öffentlich präsent, geradezu verdrängt. Und hier sind noch nicht andere, teilweise temporäre Abhängigkeiten genannt wie sprachliche, die z. B. Einwanderinnen erfahren und genauso existenziell sind, z. B. im Krankheitsfall oder bei Konflikten mit Behörden.

Die „Vier-in-Einem-Perspektive“ (Frigga Haug)

Frigga Haug, feministische Soziologin, hat mit ihrer „Vier-in-Einem-Perspektive“ (Hamburg 2008) den Entwurf einer Gesellschaft vorgelegt, der die verschiedenen Formen von Arbeit berücksichtigt: Sie sieht einen 16-Stunden-Tag vor, der aus jeweils vier Stunden Erwerbsarbeit, Reproduktionsarbeit, politischer Arbeit und kultureller Arbeit besteht – nicht als starres Stunden-Modell, sondern als Leitlinie, die die notwendigen Arbeiten benennt, mit deren Verteilung sich eine Gesellschaft befassen muss. Notwendig in Verbindung damit zu thematisieren ist die Art der Existenzsicherung – ein bedingungsloses Grundeinkommen ist Grundlage für ein solches Modell von Arbeit, das nicht die Profitabilität, sondern Bedürfnisse und notwendige Tätigkeiten zur Basis nimmt. Konsequenterweise müsste dann m. E. mit dem Begriff „Produktionsarbeit“ statt „Erwerbsarbeit“ weitergedacht werden, da der „Erwerb“, die Existenzsicherung, ja, wie Haug selber schreibt, durch die Tätigkeiten in allen vier Bereichen legitimiert wäre. Einschränkend in Bezug auf das Thema Abhängigkeit müsste hinzugefügt werden: Je nach den Fähigkeiten der Einzelnen können in diesen Bereichen Tätigkeiten ausgeführt werden oder nicht, was die Legitimierung des Grundeinkommens – deswegen ein „bedingungsloses“ – nicht beeinträchtigt.

Der Vorschlag öffnet ein weites Feld von Begriffen und Tätigkeiten, die klärungsbedürftig sind. Was produktive und was reproduktive Arbeiten sind, müsste verhandelt werden, denn die Begriffe sind mit kapitalistischer Ökonomie, mit Inwertsetzung von Arbeitskraft und der Warenverteilung über einen Markt verknüpft, die zzt. viele Arbeiten betreffen, die eigentlich Reproduktionsarbeiten sind, wie z. B. Reinigungsarbeiten, Abfallbeseitigungsarbeiten, Pflegetätigkeiten etc. Letztendlich ginge es darum, gesellschaftlich zu verhandeln, was notwendige Tätigkeiten sind, für die gleichermaßen von

allen Verantwortung übernommen werden soll. „Gesellschaftlich“ - auch diese Kategorie müsste ausgehandelt werden: Auf welcher Ebene liegt die Art von Gemeinwesen, auf der diese Verhandlungen geführt werden sollen? Wie können Modelle des Zusammenlebens aussehen, die auf der kleinsten Ebene nicht mehr ausschließlich auf das Modell Kleinfamilie setzen, das mit der traditionellen geschlechtlichen Arbeitsteilung verbunden ist? Wie kann Partizipation aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet und gleichzeitig Kommunikation bis auf globale Ebene sichergestellt werden? Wenn Glaube und Theologie den Anspruch haben, die Art und Weise des Zusammenlebens mitzugestalten, müssen sie sich mit diesen Fragen auseinandersetzen.

Wie wollen wir leben?

Die Beschäftigung mit der Frage: „Wie wollen wir leben?“ ist entscheidend für die Relevanz von (nicht nur feministischer) Theologie. Dazu gehören sowohl die Analyse der gegenwärtigen Arbeits- und Lebensbedingungen als auch utopische Entwürfe, die Kraft für Veränderungen freisetzen. „Utopisch“ in dem Sinn, wie Frigga Haug formuliert „[d]ass man Neugier auf Zukunft hegt, konkrete Möglichkeit zurückgewinnt und Kommendes als Sprengkraft in der Gegenwart ausmacht (...)“.¹⁴⁰ In der Auseinandersetzung und Zusammenarbeit mit Gemeinden, aber auch mit sozialen Bewegungen und anderen Institutionen und Zusammenschlüssen gilt es, Einfluss zu nehmen auf politische, ökonomische, soziale und kulturelle Verständigungsprozesse. Klar muss dabei sein, dass Vorschläge und Entwürfe jeweils kontextgebunden sind und der Kommunikation und Aushandlung bedürfen, wenn sie kontextübergreifend kommunizierbar werden sollen. Sie werden dabei immer wieder Ausschlüsse und Herrschaftsmechanismen reproduzieren und daher modifiziert werden müssen. Dafür muss auf kritische Stimmen ernsthaft gehört und eingegangen werden.

Christliche Hoffnung in jüdischer Tradition und feministischer Perspektive drückt sich zum Beispiel im bereits zitierten „Magnificat“ aus, Marias Bild vom befreienden Handeln Gottes und gleichzeitig ihre Vision einer anderen Welt:

„Meine Seele lobt die Lebendigen, und mein Geist jubelt über Gott, der mich gerettet hat. (...)

Sie hat Gewaltiges bewirkt. Mit ihrem Arm hat sie die auseinander getrieben, die ihr Herz darauf gerichtet haben, sich über andere zu erheben.

Sie hat Mächtige von den Thronen gestürzt und Erniedrigte erhöht, Hungernde hat sie mit Gutem gefüllt und Reiche leer weggeschickt.“ (Lk 1,46b-53)

140 Haug, Frigga: Die Vier-in-einem-Perspektive. Politik von Frauen für eine neue Linke, Hamburg, 2008, S.15.

Literatur:

Bibelübersetzung: Ulrike Bail u. a.: Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006

Blume, Anna; Sinakusch, Nick: die Rechnung kommt. Dank der Krise erhielt der Kapitalismus eine Frischekur, in: analyse und kritik 547, 17.

Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Nr. 30: Auf dem Weg aus der Krise. Beobachtungen und Orientierungen, 4. Dezember 2009 (Quelle:

[http://www.dbk.de/veroeffentlichungen.html?&no_cache=1&tx_igmedienkatalog_pi1\[cat-search\]=6&tx_igmedienkatalog_pi1\[mimesearch\]=all&tx_igmedienkatalog_pi1\[show\]=1&cHash=c806ad971a](http://www.dbk.de/veroeffentlichungen.html?&no_cache=1&tx_igmedienkatalog_pi1[cat-search]=6&tx_igmedienkatalog_pi1[mimesearch]=all&tx_igmedienkatalog_pi1[show]=1&cHash=c806ad971a), 28.02.2010)

Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): EKD Texte 100: Wie ein Riss in einer hohen Mauer. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise, Hannover 2009 (Quelle: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/2059.html>, 28.02.2010).

Flatters, Jutta: Anders, als man denkt. Leben mit einem behinderten Kind, Gütersloh 2009.

Haug, Frigga: Die Vier-in-einem-Perspektive. Politik von Frauen für eine neue Linke, Hamburg, 2008.

„Nach Warum und Wozu fragen“. Ein Gespräch mit dem Sozialethiker Friedhelm Hengsbach, in: Herder Korrespondenz 64, 1/2010, 16 – 20.

Nowak, Iris: Krise, Alltag und Geschlecht, in: Luxemburg 1/2009, 173 – 177.

Steeg, Herbert: Was sind die Bedingungen dieser Krise? Ein Versuch, den Kladderdatsch im Kreditsystem anders zu sehen, in: analyse & kritik 538, 17. April 2009, 32 f.

Stoll, Georg: Etwas Hilfe genügt nicht. Die Finanzkrise verschärft die Lage der armen Länder, in: Herder Korrespondenz 64 1/2010, 39 – 43.

Winker, Gabriele: Staatliches Krisenmanagement im Fokus feministischer Kritik, 20.03.2009, (Quelle: <http://www.feministisches-institut.de/konjunkturprogram>). Widersprüche zum Recht der EU

Jürgen Klute

Über das Streikverbot und die Sonderstellung der Kirchen – ein Interview

Das Bielefelder Arbeitsgericht hat am 3. März einer Klage mehrerer evangelischer Landeskirchen, Diakonischer Werke und evangelischer Unternehmen stattgegeben, die ver.di-Streik-Aufrufe von Ende 2009 in diesem Bereich untersagt. Die Kirchen beschäftigen in ihren Wohlfahrtsverbänden Caritas und Diakonie rund 1,2 Millionen Arbeitnehmer.

ND: Wie geht es jetzt weiter, nachdem die evangelische Kirche in ihrem Bestreben, Streiks verbieten zu lassen, vom Gericht Recht bekommen hat?

Klute: Ver.di wird das Urteil auswerten und dann in die nächste Instanz gehen, davon gehe ich aus. Mittlerweile befassen sich mit Michael Schlecht und Bodo Ramelow auch zwei Abgeordnete der Linksfraktion im Bundestag mit dem Thema. Damit erhält es nun auch die nötige politische Aufmerksamkeit.

Die Kirche weigert sich, Tarifverträge abzuschließen, und beruft sich auf grundgesetzliche Privilegien, nachdem sie »ihre Angelegenheiten selbstständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes ordnet und verwaltet«. Sind dadurch die Rechte der Beschäftigten außer Kraft gesetzt?

Die Kirche interpretiert den Artikel 140 des Grundgesetzes offensichtlich so. Der Artikel nimmt Regelungen der Weimarer Reichsverfassung von 1919 auf. Dort heißt es in Art. 137 (3): »Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes.« Mit dieser Regelung ist eigentlich 1919 die Trennung von Staat und Kirche beschrieben worden, denn zuvor hatten die Landesfürsten und der Kaiser weitgehende Eingriffsrechte in die kirchlichen Angelegenheiten. Es wird aber auch klargestellt, dass das Selbstbestimmungsrecht nicht grenzenlos ist.

Erst nach 1945 haben die Kirchen sich mit Rückgriff auf den 1937 von den Nazis im Bereich des öffentlichen Dienstes eingeführten Begriff der »Dienstgemeinschaft« den heutigen arbeitsrechtlichen Sonderweg erstritten. Als im Jahr 1952 das Betriebsverfassungsgesetz (BetrVG) eingeführt wurde, haben die Kirchen der damaligen Bundesregierung abgerungen, dass sie nicht darunter fallen. Im Gegenzug haben sie bessere Regelungen im kirchlichen Arbeitsrecht zugesagt als das BetrVG. Diese Zusage haben sie aber bis heute nicht erfüllt. Stattdessen versuchen die Kirchen heute, das Selbstbestimmungsrecht zu einem Souveränitätsrecht umzudeuten.

Kirchliche Krankenhäuser und Seniorenheime werden zu 100 Prozent aus Krankenkassenbeiträgen, der Pflegekasse und Steuergeldern finanziert, Kindertagesstätten erhalten lediglich einen geringen Zuschuss der Kirche. Warum sehen die Kirchen die Einrichtungen als ihr Eigentum an?

Ich bin nicht sicher, ob sie die Einrichtungen als ihr Eigentum ansehen. Diese Regelung gilt ja nicht nur für die Kirchen, sondern für alle Wohlfahrtsverbände, die entsprechende Einrichtungen unterhalten. Begründet wird das mit dem sogenannten Subsidiaritätsprinzip, das in der katholischen Soziallehre entwickelt worden ist. Danach sollen soziale Dienste möglichst in zivilgesellschaftlicher Selbstverwaltung durchgeführt werden. Dass dieses Prinzip mit der Gründung der BRD eingeführt wurde, ist auch eine Reaktion auf die Gleichschaltung aller zivilgesellschaftlichen Organisationen während der Nazidiktatur gewesen.

Dagegen ist so lange nichts einzuwenden, wie die Strukturen transparent gehalten werden und die erbrachten Dienste einer demokratischen Kontrolle und Steuerung unterzogen sind. Hier gibt es grundsätzlichen Verbesserungsbedarf. Das Hauptproblem ist aber heute, dass diese Dienste immer mehr dem Wettbewerbsprinzip untergeordnet werden. Das führt dazu, dass die Wohlfahrtsverbände zunehmend mit privaten Anbietern konkurrieren müssen und mehr und mehr auf die Nutzung von Wettbewerbsvorteilen setzen. Die Kirchen sehen derzeit ihren größten Vorteil in ihrem arbeitsrechtlichen Sonderweg, den sie vehement verteidigen und ausbauen wollen. Als streikfreie Arbeitgeber haben sie hier handfeste Kostenvorteile, die sie schamlos ausnutzen.

Um Löhne und Sozialleistungen zu sparen, gründen Kirchen eigene Leiharbeitsfirmen oder betreiben Outsourcing. Spielt die Christlichkeit plötzlich keine Rolle mehr?

Leider ist das so. Wo es von Vorteil ist, verteidigen die Kirchen ihren arbeitsrechtlichen Sonderweg. Wo es aber billiger ist, sich des Betriebsverfassungsgesetzes zu bedienen, haben sie auch damit keine Probleme. Eine andere Antwort auf den Neoliberalismus ist den Kirchen in ihren Einrichtungen bisher nicht eingefallen.

Sie vertreten Ihre Position als Pfarrer recht einsam. Ist Kirche glaubwürdig, wenn sie doch postuliert, auf Seiten der Schwachen und Unterdrückten zu kämpfen?

Der Glaubwürdigkeit der Kirchen kommt das nicht zugute, wenn sie gegen die Arbeitnehmer klagt. Das ist den Verantwortlichen in der Kirche aber offenbar egal.

Wie sieht das Europäische Recht die Sonderstellung der Kirchen in Deutschland?

Der arbeitsrechtliche Sonderweg der Kirchen ist nicht nur innerhalb Deutschlands ein Sonderweg, sondern wohl weltweit. Er entspringt einem vordemokratischen Denken. Das wurde in den 1950er und 1960er Jahren intensiv diskutiert. Aber die autoritären und vordemokratischen Gruppen innerhalb der Kirche konnten sich damals durchsetzen. Dieser Sonderweg hat auch viele diskriminierende Aspekte - etwa, wenn es um die Religionszugehörigkeit der Mitarbeitenden oder der Mitglieder der Mitarbeitervertretungen geht. Hier gibt es Widersprüche zum Recht der EU, aber auch mit dem EU-

Wettbewerbsrecht dürfte das Streikverbot in der Kirche Probleme bekommen. Der Europäische Gerichtshof sagt deutlich, dass Marktteilnehmer sich an das Recht des EU-Binnenmarktes zu halten haben, egal, ob es um einen gemeinnützigen Verein oder eine kirchliche Einrichtung geht.

Neues Deutschland 12.03.2010/Betrieb & Gewerkschaft/Seite 16

Dieter Klein, Michael Brie

Elementare Fragen neu bedenken Kapitalismus, Sozialismus, Eigentum und Wege der Veränderung

Die Katze sei nun aus dem Sack, meinen Klaus Blessing und Matthias Werner zu Gregor Gysis Vortrag „Ein moderner Sozialismus“ – nämlich dass er nichts weiter im Sinne habe als „Erhaltung und Festigung der bürgerlichen Ära bei Kittung ihrer schlimmsten Verwerfungen“¹⁴¹. Und nicht wenige glauben solche Absicht auch in den von den Parteivorständen der Linkspartei und der WASG beschlossenen „Programmatischen Eckpunkten auf dem Weg zu einer neuen Linkspartei in Deutschland“ zu erkennen.

In solchen Auffassungen treten gegensätzliche Standpunkte zu elementaren Fragen zutage: (1) Was ist Kapitalismus? (2) Was ist Sozialismus? (3) Was sind Grundkonturen einer sozialistischen Eigentumsordnung? (4) Was können wir heute tun? (5) Welche Wege führen zum Sozialismus? Ohne Klärung der Begriffe kann es keine Klarheit in der Diskussion geben.

Was ist Kapitalismus?

Zuallererst geht es um das Verständnis der gegenwärtigen westlichen Gesellschaften und um wirkungsmächtige linke Kritik. Die ökonomische Grundstruktur dieser Gesellschaften ist kapitalistisch. Sie prägt die ganze Gesellschaft und unsere Lebensweise. Darin sind sich Linke einig. Nicht Märkte und unternehmerische Gewinninteressen machen das Wesen von Kapitalismus aus. Als Kapitalismus ist eine Gesellschaft dann zu bezeichnen, wenn in ihr die Kapitalverwertung dominiert, der Profit also das Maß in Wirtschaft und Gesellschaft ist. Die Menschen haben sich nach diesem Maß zu „rechnen“. Tun sie das nicht, werden sie ins soziale Abseits gestürzt, in das „abgehängte Prekariat“, das in Armut lebt oder davon akut bedroht ist - bis tief hinein in die Mittelschichten.

Der globalisierte Finanzmarkt-Kapitalismus hat dazu geführt, dass die heutigen Gesellschaften kapitalistischer geworden sind. Neoliberale Politik zielt darauf, alles in Waren zu verwandeln, was bisher noch nicht dem „kapitalistischen Geist der Rechenhaftigkeit“ (Max Weber) unterworfen war: Bildung und Gesundheit, Naturverhältnisse, Gene von Pflanzen, Tieren und Menschen, Wissen und Information und die zwischenmenschlichen Verhältnisse selbst. Vor allem aber: auf den Finanzmärkten ist nicht Profit schlechthin, sondern sind der Profit aus kurzfristigen, oft spekulativen Finanzge-

141 Die Beiträge von Gregor Gysi sowie von Klaus Blessing und Matthias Werner sind im *Neuen Deutschland* vom 3./4. und vom 10./11. Februar 2007 abgedruckt. Die Wortmeldung von Gregor Gysi kann auch im Internet eingesehen werden: <http://www.nd-online.de/artikel.asp?AID=104523&IDC=13>.

schäften und die Steigerung des Kurswertes von Aktien, des Shareholder-Value, der entscheidende Maßstab. Nicht einmal die herkömmlichen längerfristigen unternehmerischen Überlegungen gelten, sondern vor allem der kurzfristige Profit der Finanzanleger. Beschleunigung ohne Perspektive und Verantwortung regiert.

Zerstörung der Umwelt, Durchrationalisierung vor dem nächsten Börsengang zulasten von Arbeitsplätzen, Kostensenkung in den sozialen Sicherungssystemen und eine „Ökonomie der Enteignung“ sind die Folgen. Imperiale Politik einschließlich völkerrechtswidriger Kriege, Missachtung von Kulturen außerhalb der westlichen Welt, hierarchische Herrschaftsverhältnisse und Aushöhlung der Demokratie sind weitere Merkmale des neoliberal geprägten gegenwärtigen Kapitalismus.

Trotzdem bleibt der Kapitalismus janusköpfig. Die bürgerlichen Gesellschaften haben einen hochtechnologischen Stand der Produktivkräfte hervorgebracht, der wie nie zuvor reale Möglichkeiten für ein menschenwürdiges Leben aller Erdbewohner eröffnet. Bildungsstand und technologische Leistungsfähigkeit, produktive Arbeitsteilung und Individualitätsentwicklung sind fortgeschrittener als je zuvor. Pluralistische Demokratie und Rechtsstaatlichkeit bieten trotz ihrer Unterordnung unter die gegebenen Herrschaftsverhältnisse immer noch wichtige Entwicklungschancen.

Die kapitalistische Wissensgesellschaft verlangt einem großen Teil der Lohnabhängigen Selbstverantwortung, Entscheidungs-, Kommunikations- und Kooperationsfähigkeiten, kurz erhebliche Subjektivitätsentfaltung ab. Der Staat ist Machtinstrument der Herrschenden; aber zugleich ist er Ausdruck der sich wandelnden konkreten Kräfteverhältnisse und eine Arena von Aushandlungsprozessen (Nicos Poulantzas). Das sind Chancen für den Ausbruch aus den vorherrschenden Machtverhältnissen – deren Ausschöpfung allerdings gegen die Machteliten erkämpft werden muss.

Durch den neoliberalen Gegenangriff gegen alle Errungenschaften von Arbeiterbewegung und anderen emanzipativen Kräfte wird der Kapitalismus also kapitalistischer im Sinne

- erstens der Entfesselung der Finanzmärkte und ihrer Dominanz über die Wirtschaft,
- zweitens der Stärkung von Kapitalmacht gegenüber den Belegschaften, den Kommunen, Regionen und vielen Staaten,
- drittens der Übermacht kurzfristiger Renditeinteressen über Erhaltung der irdischen Natur, Bildung und Kultur,

viertens der Verwandlung vieler bisher nicht der kapitalistischen Wirtschaft einverleibten Sphären in Objekte der Kapitalverwertung und

fünftens durch neue Militarisierung, autoritäre Tendenzen, die offene Missachtung selbst der liberalen Freiheitsrechte und neue imperialistische Tendenzen.

Damit wird dieser Kapitalismus zugleich weniger sozial, weniger demokratisch, weniger friedlich. Er offenbart wieder deutlicher Züge offener Barbarei.

Wenn der Kapitalismus kapitalistischer werden kann, wenn er soziale, demokratische, rechtsstaatliche Eigenschaften verlieren kann, die schon einmal errungen waren, dann ist es völlig falsch, sich kapitalistische Gesellschaften als ein gleichförmiges Ganzes ohne jede Gegentendenzen vorzustellen. Eher wirkt ein Kräfteparallelogramm (Friedrich Engels), in dem sich infolge der vorherrschenden Eigentumsverhältnisse die kapitalistischen Tendenzen gegenüber emanzipatorischen Gegentendenzen vorrangig durchsetzen können.

Es hängt jedoch von den Kräfteverhältnissen ab, von den sozialen und politischen Kämpfen, ob sie sich auch gegen den Kapitalismus kehren, wie weit sich dieser Wandel auch in den konkreten Eigentums- und Machtverhältnissen, in einer Veränderung der Balance zwischen den kapitalistischen Tendenzen und Gegentendenzen niederschlägt. Historisch hat es solche partiellen Erfolge gegeben – genau jene, die jetzt durch den Neoliberalismus beseitigt wurden oder beseitigt werden sollen. Die Errungenschaften emanzipativer sozialer Bewegungen weisen als Tendenz zur Einschränkung der Vorherrschaft des Kapitalismus in der Gesellschaft über diesen hinaus.

Die Dialektik des Verständnisses der heutigen Gesellschaft besteht unseres Erachtens darin, dass sie einerseits kapitalistisch sind, insofern Kapitalverwertung und Profit Wirtschaft und Gesellschaft dominieren. Doch sie sind andererseits nicht nur kapitalistisch sind, da durch die Kämpfe für Demokratie, soziale Gerechtigkeit, Frieden, Nachhaltigkeit und Emanzipation Gegentendenzen zur Geltung gebracht wurden und werden. Die Linke muss die Entwicklungspotenziale bürgerlicher Gesellschaften als Ansatzpunkte für ihre Alternativen ausschöpfen.

Was ist Sozialismus?

Im Erneuerungsprozess einer politischen Linken treten zweitens gegensätzliche Auffassungen über den von ihr erstrebten demokratischen Sozialismus zutage. Schon im 19. Jahrhundert gab es Tendenzen, den Sozialismus oder Kommunismus vor allem als Negation aller Institutionen der damaligen Gesellschaft, von Märkten und Geld, von Staat und Recht zu denken. Nur die totale Negation schien konsequent sozialistisch zu sein. Im 20. Jahrhundert wurden im Rahmen des staatssozialistischen Versuchs dabei so viele Errungenschaften von Demokratie, Rechtsstaat, Innovationsfähigkeit und Sicherung von Effizienz zerstört, dass dieser Sozialismus im Wettbewerb der Systeme verlieren musste.

Sozialistische Politik hat nach der von uns vertretenen Auffassung ein eigenes, der Profitdominanz entgegen gesetztes inneres Maß – das der effizienten Produktion und gerechten Verteilung von jenen Gütern, die jeder und jedem ein freies, ein selbstbestimmtes, ein solidarisches Leben ermöglichen. Dieses Verständnis von demokratischem Sozialismus folgt dem Leitbild einer Gesellschaft, die sozial gleiche Teilhabe für jede und jeden an ihrer Gestaltung und an den Bedingungen eines selbstbestimmten

Lebens in Freiheit und sozialer Sicherheit ermöglicht: existenzsichernde Arbeit für alle Erwerbsarbeit Suchenden, hochwertige Bildung unabhängig von sozialer Herkunft, gleicher Zugang zu Leistungen des Gesundheitswesens und der sozialen Sicherungssysteme! Nach dieser Auffassung kreist das programmatische Selbstverständnis der entstehenden neuen Linkspartei dem Bild einer Ellipse gleich um zwei Mittelpunkte: um die libertäre Grundidee, dass demokratischer Sozialismus individuelle Freiheit einer und eines jeden durch soziale Gleichheit in Solidarität bedeutet und um die Erneuerung von Arbeitswelt und Sozialstaat.

Folgt man diesem Verständnis von Sozialismus, dann ist er eine Gesellschaft, in der Produktion, Dienstleistungen und ihre Verteilung von dem Ziel dominiert werden, bestmögliche Bedingungen der Individualitätsentfaltung aller zu erzeugen, damit sie von den Einzelnen zugleich zum eigenen Wohl und für die solidarische Produktivkraftentfaltung des Gemeinwesens genutzt werden. So wie Marx und Engels formulierten: „eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“. Als notwendig dafür wird, Marx folgend, in den „Programmatischen Eckpunkten“ die Überwindung aller Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse – einschließlich der patriarchalen, ethnisch oder anders begründeten – bezeichnet, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“.

Die Eigentums- und Machtverhältnisse sind es, die die Ausrichtung der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmen. Märkte, Recht, staatliche Einrichtungen sind nicht neutrale Instrumente. Sie können entsprechend den jeweiligen vorherrschenden Eigentums- und Machtverhältnissen gestaltet und umgestaltet werden. Genau dies ist die Politik des Neoliberalismus. Er weitet kapitalbeherrschte, auf schnellen Profit orientierte Märkte in alle Lebensbereiche aus, stärkt die Ansprüche auf Gewinn aus hochkonzentriertem Vermögen, stärkt die Rechte der Aktienbesitzer gegenüber den Belegschaften, er privatisiert u. a. Wissen und das Recht, genetisches Potential zu nutzen – alles soll der Kapitalverwertung dienen.

Selbst die schlimmsten Übel des gegenwärtigen Finanzmarkt-Kapitalismus abzustellen, beginnend bei Armut und Krieg bis hin zu sozialer Unsicherheit und Unterentwicklung des Bildungssystems, verlangt tiefgreifende Veränderung der Verfügungs- und Machtverhältnisse. Das erfordert die Schwächung und Zurückdrängung jener Eigentumsstrukturen, auf denen insgesamt die Vormacht des Kapitals beruht. Dringlich ist ein stärkerer Einfluss von Belegschaften und anderen demokratischen Kräften auf die Verfügung über das Eigentum im Interesse von mehr sozialer Sicherheit und guter Bildung für jede und jeden, von Naturerhaltung und Frieden.

Es sind die Kämpfe der sozialen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts, die schon jetzt Keime des Neuen im Schoße der alten Gesellschaft haben entstehen lassen. Auch die sozialistische Gesellschaft wird wie die des Kapitalismus unter Geburtswehen aus der alten Gesellschaft entstehen oder überhaupt nicht. Der Neoliberalismus will diese Keime einer neuen Gesellschaft ersticken, ausreißen, vernichten. Der Kampf gegen den Sozialstaat ist für ihn zugleich Kampf gegen Sozialismus. Die Linke aber kämpft darum,

die Keime des Neuen zu stärken, zu verallgemeinern, zur vorherrschenden Produktions- und Lebensweise werden zu lassen. Dies ist nur in einem längeren Prozess vorstellbar. Demokratischer Sozialismus ist daher selbst als transformatorischer Prozess zu verstehen.

Eine sozialistische Gesellschaft kann sich nur bilden um die Verallgemeinerung der emanzipatorischen Errungenschaften früherer Kämpfe und ihrer Verbindung mit den Zukunftsaufgaben. Der Einsatz für die Verwirklichung der Einheit von sozialen, politischen, kulturellen Menschenrechten ist dabei der Maßstab linker Politik, den die sozialen Emanzipationsbewegungen der Vergangenheit hervorgebracht haben. Die grundlegende Veränderung der Verfügung über die produktiven Ressourcen ist die notwendige Konsequenz.

Was sind die Grundzüge einer alternativen Eigentumsordnung?

Im Unterschied zur gegenwärtigen SPD, die aus ihrem Entwurf für ein neues Grundsatzprogramm Macht- und Eigentumsfragen weitgehend verbannt hat, hat eine demokratisch-sozialistische Linke Reformprozesse stets mit dem Kampf um veränderte Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse und entsprechenden Wandel in der Regulationsweise zu verbinden. Historisch waren die Fragen einer alternativen Eigentumsordnung immer umstritten – soll es eine möglichst umfassende Staatswirtschaft, sollen es die selbstverwalteten Genossenschaften oder soll es die öffentliche Kontrolle über privates Eigentum sein? Und wo hat jede dieser Formen mit Blick auf sozialistische Zielstellungen ihre Vorzüge bzw. Schwächen?

Wenn Gregor Gysi ausführt, das Problem sei „nicht die Eigentumsfrage, sondern die Frage der gesellschaftlichen Kontrolle und Teilhabe der Anteilseigner an den Rentenfonds ...“, dann ist dies missverständlich, denn wie er selbst dann ausführt, geht es in allen Fragen linker Reformpolitik immer um die „Inhalte von Macht und Eigentum“. Und völlig gleichgültig, dies weiß er ja als Jurist, sind die Formen von Besitz und Eigentum dann auch nicht. Nach Inhalt und Form geht es darum, wer wie über die gesellschaftlichen Ressourcen verfügen kann und wer nicht. So konsequent der Neoliberalismus die Eigentumsfrage stellt, so konsequent muss sie auch die Linke stellen – aber auf neue Weise.

Die Programmatischen Eckpunkte zielen auf eine umfassende Demokratisierung aller Lebensbereiche. Schon im Chemnitzer Programm der PDS galt dies als Ausgangspunkt eines linken Eigentumskonzepts. Unterschieden wird in den Eckpunkten zwischen formellem Eigentum und Verfügung: „Die Demokratisierung der Wirtschaft erfordert, die Verfügungsgewalt über alle Formen des Eigentums sozialen Maßstäben zu unterwerfen. Wir wollen eine breite Diskussion darüber führen, wie dies konkret realisiert werden kann. In diesem Zusammenhang wollen wir klären, wie öffentliches Eigentum als Grundlage demokratischer Politik und Daseinsvorsorge erweitert, sowohl sozial als auch effizient gestaltet und genutzt werden kann.“

Außerparlamentarische und parlamentarische Kämpfe, erweiterte Mitbestimmung, Druck von unten auf den Staat, Aushandlungsprozesse in dessen Apparaten selbst bei einer Verschiebung nach links im Parteiensystem und der gesamten Gesellschaft können im Resultat großer sozialer und politischer Kämpfe die Verfügung auch über das Kapitaleigentum so verändern, dass sie zunehmend von der dem Kapital ureigenen Profitmaximierung abweicht. Darüber hinaus ist Ausweitung von öffentlichem Eigentum und öffentlicher Kontrolle auf Feldern offensichtlichen Versagens des privaten Eigentums nach sozialen und emanzipatorischen Maßstäben unverzichtbar. Öffentliche Daseinsvorsorge und Infrastruktur gehören bestimmt dazu.

Gerechte Steuerpolitik, gewerkschaftliche Kämpfe um höhere Löhne und Humanisierung der Arbeit, partizipative Demokratie – z. B. partizipative Haushaltspolitik -, nachhaltige Umweltgesetzgebung, die Durchsetzung starker sozialer Rechte, Sozial- und Strukturpolitik können eine andere Entwicklung ermöglichen als die aus der alleinigen Verfügung der Kapitaleigentümer resultierende. In solchem Verlauf würde ein Wandel im Charakter des Eigentums selbst stattfinden, nämlich dann, wenn es weniger und schließlich nicht mehr vorwiegend nach den Interessen von Kapitaleigentümern, sondern der Belegschaften, der Konsumenten, der Regionen, der nachfolgenden Generationen funktioniert. Eine Pluralität legitimer Interessen wird in ein gerechtes Gleichgewicht zu bringen sein. Keinesfalls wird ein Generaleigentümer zugleich alle berechtigten Anliegen vertreten können. Nicht die Verstaatlichung ist das Ziel, wenn auch unter bestimmten Bedingungen ein notwendiges Mittel, sondern Vergesellschaftung. Die Verfügung über Ressourcen durch eine Pluralität von demokratischen Kräften ist das Ziel – damit soziale Gerechtigkeit und Effizienz, Innovation und Nachhaltigkeit, regionale Entwicklung und Solidarität, Selbstbestimmung und gesellschaftliche Entwicklung zugleich verwirklicht werden können.

Was die bestmöglichen Bedingungen für die Entfaltung des Humanreichtums anstelle des Kapitalreichtums, einer dominant sozialen gegenüber einer dominant kapitalistischen Eigentumsordnung sind und wie die Eigentumsverhältnisse konkret zu gestalten sind, kann nur in einem radikalen Demokratisierungsprozess bestimmt werden. Sozialismus ohne Demokratie ist nicht möglich. Und in diesem Prozess wird sich auch zeigen, für welche Zwecke Märkte besser sind als andere Formen des Austauschs, wo öffentliche Bereitstellung der Güter entscheidend ist, wie sie auszusehen haben, damit sie sozialistisch wirken können, welche konkreten Gestalten Staat und Recht dazu annehmen müssen.

Angesichts der globalen Probleme ist die Überwindung der Vormacht der Kapitalverwertung über Wirtschaft und Gesellschaft überlebensnotwendig. Wird sie erreicht, dann werden andere Eigentumsverhältnisse dominant geworden sein. Und wird sich dann nicht erweisen, dass Sozialismus nichts anderes ist als die Vorherrschaft einer auf soziale Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit, Frieden, individuelle Selbstbestimmung und Solidarität zielenden Eigentumsordnung, die die möglichst umfassende und effiziente Produktion und gerechte Verteilung der Freiheitsgüter ermöglicht und alle Mittel nutzt, die diesem Ziel dienen können?!

Was kann die Linke heute tun? Evolution oder Bruch?

Der Gegensatz in der Diskussion beruht auch darauf, dass die einen „nur“ die Möglichkeit von wesentlichen Reformen sehen, die anderen „nur“ die Möglichkeit, neben der Abwehr des Schlimmsten eine Gesellschaft jenseits des Kapitalismus zumindest geistig und politisch „vorzubereiten“. Die eigentliche Schwierigkeit aber dürfte darin bestehen, sich der Komplexität der heutigen Herausforderungen zu stellen und sie nicht auf die eine oder andere zu reduzieren. Unseres Erachtens ist die gegenwärtige Epoche durch drei Konflikte beherrscht, deren Gewicht sich unter Umständen auch schnell ändern kann:

- Erstens wirkt gerade in der Europäischen Union und Deutschland der zentrale innere Konflikt zwischen Kräften, die einen marktradikalen Kurs durchsetzen wollen, und jenen, die eine soziale und demokratische Gestaltung des heutigen Finanzmarkt-Kapitalismus in engerer Orientierung an den skandinavischen Ländern oder den Niederlanden zu realisieren suchen. Dieser Konflikt hat die Bundestagswahlen 2005 geprägt und wird für die nächsten Jahre noch wichtiger werden.
- Zweitens gibt es einen Konflikt zwischen jenen, die eine soziale und demokratische Gestaltung des Finanzmarkt-Kapitalismus durchsetzen wollen, und jenen, die mit guten Gründen davon ausgehen, dass soziale und politische Verbesserungen im Rahmen des Kapitalismus zu unterstützen sind, dass aber umfassende und dauerhafte Gerechtigkeit und Demokratie ohne die weitgehende Zurückdrängung und schließlich Überwindung der Profitdominanz und damit des Kapitalismus unmöglich sind.
- Drittens gibt es global, aber auch in der Europäischen Union und Deutschland Tendenzen der Entzivilisierung der Gesellschaft und der offenen Barbarei. Dies reicht von den Aggressionskriegen unter Führung der USA über Terrorismus bis hin zur Brutalisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Unter bestimmten Bedingungen kann dieser Konflikt alle anderen dominieren und kann der Kampf dagegen breiteste Bündnisse notwendig und möglich machen.

Die Linke ist kein allmächtiges Subjekt, das sich die Konflikte aussuchen könnte, die sie ausfechten muss. Sie kann sich keinem von ihnen entziehen, sie muss in der Lage sein, Bündnisse einzugehen und muss dazu selbst auch bündnisfähig sein. Das Versagen der deutschen Linken 1914 zeigte, was passiert, wenn eine Reformpolitik dazu führt, dass der Kampf gegen Autoritarismus und Krieg völlig in den Hintergrund tritt. Das Versagen von 1933 dagegen offenbarte, welche Folgen Sektierertum und Bündnisunfähigkeit haben können. In den Eckpunkten ist deshalb eindeutig formuliert: „Es ist die strategische Kernaufgabe der Linken, zur Veränderung der Kräfteverhältnisse als Voraussetzung für einen Richtungswechsel beizutragen.“

Niemand konnte in der Geschichte jemals sagen, aus welcher Evolution ein Bruch oder eine Kette von Brüchen wurde, wie quantitative Veränderungen in qualitative Umwälzungen umschlagen. Reformen führten zu Revolutionen, Revolutionen ermöglichten

Reformen. Prozesse, die nicht anders als härtester Bruch zu bezeichnen sind, wurden oft in Kompromissen ausgehandelt und vollzogen sich völlig friedlich. Aber auch das Umgekehrte hat es historisch gegeben.

Die Linke kann weder entscheiden, welche Konflikte jeweils dominieren, noch kann sie beliebig bestimmen, mit wem sie kooperieren muss. Sie kann oft auch nicht die Tagesordnung dominieren, sondern sich zumeist nur einbringen in die realen Kämpfe. Was sie kann, ist, ein Doppeltes: Sie kann erstens eigene Kriterien für ihr Handeln aufstellen – Kampf gegen jede Form von totalitärer Herrschaft und Barbarei, Kampf gegen Marktradikalismus, Autoritarismus und Militarisierung sowie Kampf für die Zurückdrängung von Profitdominanz und Vorherrschaft der Kapitalverwertung, für den Ausbau der öffentlichen Daseinsvorsorge, der öffentlichen demokratischen Steuerung eines sozialen, ökologischen und zivilen Umbaus der Gesellschaft. Dies sind unseres Erachtens auch die Kriterien für eine sozialistische Politik als Tagesaufgabe. Die Linke muss sich zweitens dazu befähigen, die Dialektik der drei genannten Herausforderungen, die Spannung der drei mit ihnen verbundene Kämpfe möglichst souverän zu handhaben. Wenn sie diese Doppelforderung erfüllen würde, hat sie das ihr Mögliche getan – nicht mehr und nicht weniger.

Die „Eckpunkte“ enthalten nicht nur ein breites Reformprogramm. Dort sind auch gemeinsame strategische Aufgaben in der Gegenwart und Kriterien der Realisierung dieser Aufgaben formuliert. Sie umfassen die Auseinandersetzung mit der Ideologie des Neoliberalismus und die Präsentation eigener Alternativen. Dazu gehören breite Bündnisse und strategische Kooperation, die organische Verbindung von außerparlamentarischer und parlamentarischer Arbeit, die Einheit von Protest und Widerstand, gestaltender Politik, Regierungsbeteiligung und antikapitalistischem Wirken, nicht zuletzt auf europäischer Ebene und darüber hinaus.

Zu oft ist die Linke historisch unter ihren Möglichkeiten geblieben, weil sie in der Spaltung auseinandergerissen hat, was zusammengehört – sozialistische Realpolitik als Tagesaufgabe, in der die Ziele der Zurückdrängung und Überwindung der Vormacht des Kapitalistischen in unserer Gesellschaft im Kampf zur Lösung der wichtigsten aktuellen Probleme (und nicht etwa jenseits von ihm) ständig präsent sind. Transformation ist die Einheit von quantitativen Veränderungen und qualitativen Brüchen, ist Gesellschaftsveränderung auf lange Sicht und mit klaren Zielen für die Gegenwart.

Welche Wege führen aus dem Kapitalismus?

Die Vorstellung, dass aus den heutigen Kämpfen um konkrete Reformen zur Minderung dringendster sozialer Probleme Veränderungen entstehen können, die uns einer sozialistischen Ordnung näher bringen, weckt heftigsten Widerspruch bei manchen Linken: „Transformatorischer Prozess – Illusion hoch drei!!! Diese Einstellung kommt einer Absage an jegliche Überwindung der derzeitigen Produktionsverhältnisse gleich und ist eine radikale Abwendung vom Marxismus!“ So lautet eine typische Wortmel-

dung in der programmatischen Debatte der Linkspartei. Dem liegt eine weitere Meinungsverschiedenheit zugrunde.

Skandalös an der heutigen Verfasstheit der westlichen Welt ist, dass sie die Potenziale für ein menschenwürdiges Leben aller Erdbewohner hervorgebracht hat und doch außerstande ist, sie für die uneingeschränkte Entfaltung des Menschen mit seinen schöpferischen Fähigkeiten als dem „wirklichen Reichtum“ der Gesellschaft (Marx) zu nutzen. Eher wird dieser menschliche Reichtum millionenfach zerstört und verschleudert. Gerade deshalb kommt es für die Linke darauf an, die dem Kapitalismus zum großen Teil erst in den Kämpfen der Arbeiterbewegung und anderer sozialen Kräfte abgerungenen Entwicklungspotenziale zu verteidigen, zu bewahren, auszuweiten und schließlich die Profitdominanz zu überwinden.

Aber dafür müssen diese Potenziale und die mit ihnen gegebenen Bewegungsräume überhaupt erst anerkannt werden, statt sie zu ignorieren und linke Politik, die auf deren Nutzung zielt, als opportunistisch zu diffamieren. Dies geschieht allerdings in einem Teil der Wortmeldungen zu den „Programmatischen Eckpunkten“: „Ohne die Überwindung dieser Gesellschaftsform (des Kapitalismus) ist nichts möglich!“ „Gesellschaft von innen heraus reformieren – so wie es dasteht, ist das reinsten Opportunismus“. Woher, bitte sehr, soll der Wandel denn kommen, wenn nicht von innen, von den Bürgerinnen und Bürgern in ihren gelebten Verhältnissen?

Klaus Blessing und Matthias Werner konstruieren in ihrer Kritik an Gregor Gysi einen trennenden Gegensatz zwischen Kampf gegen die „desaströsen Momente“ des heutigen Kapitalismus und „Veränderung des kapitalistischen Systems“: „Damit wir nicht falsch verstanden werden: Natürlich ist alles zu unterstützen, was der Milderung der schlimmsten Erscheinungen neoliberaler Politik dient. Aber die Aufgabe der Linken bedarf nicht nur darin bestehen, Kräfte zu stärken, um Erscheinungen des Systems zu mildern, sondern sie muss das System als solches verändern wollen.“

Die Trennung von Tagesaufgaben und der Suche nach einer Ordnung jenseits des Kapitalismus, von „Reform“ und „Revolution“ ist heute bestenfalls noch scheinrevolutionär. Sie gibt sich radikal antikapitalistisch und hat doch nichts zu bieten als eine inhaltlere Rhetorik. Sie spaltet die Kräfte jener, die ausgehend von dem Hier und Heute und den konkreten Interessen die Gesellschaft verändern wollen, und jener, die wissen, dass es dazu auch umfassender Umgestaltung der Eigentums-, der Wirtschaftsordnung bedarf. Sie schwächt die Linke. Die Menschen für eine Überwindung des Kapitalismus zu gewinnen, kann man, kann frau nur, wenn er, wenn sie zeigt, dass die unmittelbar anstehenden Reformen zur Lösung der drängendsten Probleme zugleich Eingriffe in die Verfügungs- und Eigentumsordnung verlangen. Beides gehört untrennbar zusammen, das eine ist nicht ohne das andere zu haben. Die konkrete Gestalt einer sozialistischen Entwicklung ergibt sich aus der konkreten Schwächung und schließlich der Überwindung der Profitdominanz.

Der Literaturwissenschaftler Hans Mayer schrieb: „Alles Gegeneinander der Meinungen, alles bloße Diskutieren, darf uns nicht an der Erkenntnis hindern, dass die eigent-

lichen Widersprüche sich im menschlichen Dasein befinden“. Und er verwies auf ein vierzeiliges Epigramm von Karl Kraus:

An die Sucher von Widersprüchen
Mein Wort berührt die Welt der Erscheinungen,
die darunter oft leider zerfällt.
Immer noch meint Ihr, es geht um Meinungen,
aber der Widerspruch ist in der Welt.

Wenn Sozialismus als umfassende Demokratisierung und Sozialisierung der Verfügung über das Eigentum verstanden wird, als Herausbildung von Mehrheiten für eine andere Gesellschaft und als Umgestaltung der Macht- und Eigentumsverhältnisse, so kann dies nur in einem Lernprozess erfolgen, im Verlauf von Erfahrungen mit dem Widerstand gegen Verschlechterungen, mit Reformprojekten, die zu Teilverbesserungen führen, mit der Suche nach Einstiegsprojekten in weiterreichenden Wandel und mit der Öffnung für Reformen über die Grenzen des Kapitalismus hinaus, mit konkreten Schritten der Umgestaltung der Eigentumsordnung. Dies kann sich lange Zeit evolutionär vollziehen und in Krisenzeiten auch umbruchartig.

Die „Eckpunkte“ treffen auch hier eine klare Aussage: „Wir wollen eine Welt schaffen, in der die Würde jeder und jedes Einzelnen unantastbar ist, in der soziale Gerechtigkeit, Freiheit und Selbstbestimmung, Demokratie und Frieden vereint sind, in der die Menschen im Einklang mit der Natur leben. Dazu wirken wir für ein breites Reformbündnis. Gemeinsam streiten wir dafür, dass die Kapitalismus nicht das letzte Wort der Geschichte ist.“

Demokratischer Sozialismus ist unserem Verständnis nach ein transformatorischer Prozess heftiger sozialer Kämpfe, Kompromisse und immer neuer Aufbrüche, der mitten im Kapitalismus beginnt, voraussichtlich viele kleine und größere Brüche umfasst und nach der Erwartung der Linken in eine sozialistische Gesellschaft mündet. Und weil ohne die Überwindung der Dominanz der kapitalistischen Tendenzen in der gegenwärtigen Gesellschaft weder dauerhafter Frieden, nachhaltige Entwicklung noch soziale Sicherheit möglich sind, gilt auch heute: Konkrete, reale und dauerhafte Fortschritte einer Transformation hin zum Sozialismus oder immer neue und schlimmere Rückfälle in die Barbarei!

Dieter Klein, Prof. Dr. rer. oec. Habil., Ökonom, freier Mitarbeiter der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Mitglied des Vorstandes der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Herausgeber der Reihe „einundzwanzig“ (dietz berlin), Mitglied des Willy-Brandt-Kreises und Vorstandsmitglied der Michael-Schumann-Stiftung

*Brigitte Kahl, Jan Rehmman, Rick Wolff
and Charlene Sinclair (Chairperson)*

Capitalism, Economy, and Religion: A Christian-Marxist
Dialogue- Roundtable at the Left Forum, March 20, 2010

Description of the Panel:

What are the points where a Marxist and a Christian critique of capitalism might meet, complement, and thus ally with one another? The Christian-Marxist-Dialogue panel will look at different aspects of the contradictory relationship between capitalism and religion: how the Book of Revelation can be read as a theological critique of imperial money economy, how Neoliberalism can be criticized as an idolatrous „theology of the market“, how bourgeois economic theory has developed functional analogies to a religion. What could be the outline of a renewed socialist alternative that overcomes the idolatry of money, capital and state power?

Charlene Sinclair

Let me say right at the beginning that I am Ph.D. student at Union Theological Seminary who is doing biblical studies with Brigitte as well as social theory classes with Jan. I consider myself to be both a religious person and someone engaged in critical theory and practice, without being apologetic with this combination. I do not feel that these two parts are tearing me apart but rather are complementary. However, I have experienced that the academy has lost its connection with what the people on the ground are thinking and feeling. This is true for theology as well as for so-called secular disciplines. And it is true not only for the more conservative parts of the academy, but for many progressives as well.

All too often the Left ignores the deep rootedness of conservative biblical interpretation within the consciousness of the masses. Claiming an atheistic, secular or realist stance we fall prey to an intellectual arrogance that results in a continued and naïve belief that a good socio-economic and political argument will bring people to their senses. When that fails we scratch our heads in bewilderment and take comfort in our intellectualism and distance from those ignorant „right wing crazies.“ We fail to understand that particularly during times of crisis the cultural understanding of the masses is often informed by a subconscious, uncritical religiosity. After all amongst the poor and dispossessed it is Pentecostalism not Marxism that is the fastest and largest growing movement in the U.S. and abroad. We can no longer avoid engagement on this powerful terrain. I think we must take Gramsci seriously when he states that an intellectual and moral revolution will not occur simply by confronting one philosophy with another, rather it will require work on the coherence of people’s „common

sense", which always consists of heterogeneous and contradictory elements. If we are to develop a movement capable of intervening within the common sense and challenging a neo-liberal ideology unabashedly steeped in religio-cultural metaphoric imagery we can no longer function in ideological silos. We must develop literacy of this powerful religio-cultural terrain. We must develop the skill of cross ideological translation that will allow us to effectively speak and (hopefully) work across rather than against ideological differences. It is in this vein that we engage in this Christian-Marxist dialogue at the Left Forum.

Brigitte Kahl

What are the points where a Marxist and Christian critique of capitalism might meet? This is the question we have asked when we submitted this panel for the Left Forum 2010. I want to open the discussion by pointing out an area of intersection that might look a bit uncomfortable at first sight, even somewhat risky and unwise to chose for a dialogue that aims at identifying commonalities rather than disclosing uncommonalities. I want to talk about the very subject matter of „religion“ itself. As we all know this is an issue that traditionally rather separates between Christian believers and Marxist atheists. Yet it is also an issue where we have much more in common than we might think. More precisely, I want to talk about „idolatry“ as a core challenge to both Marxists and Christians.

The very terms idolatry and idols make us all cringe a bit. Most mainline and liberal Christians long have stopped talking about idols and idolatry. For these terms evoke religious intolerance, and an all too well-known aggressive Christian arrogance in labeling the gods of the others as „idols“, an attitude that became manifest in many centuries of Christian occidental warfare against the other religion(s), civilization(s), culture(s) - against „savages“, „pagans“, „infidels“, „natives“, all of them „idolatrous“ and thus inferior human beings that needed to be converted. And all too often this Christian „mission“ went hand in hand with subjugation, colonization, extermination. Do we want to talk about this?

Yet we can't get around the topic of idolatry either. The prohibition of idols is at the very core of the Judeo-Christian tradition: The very first commandment out of the big Ten in Exodus 20 is „You shall have no other gods „ (Ex 20:3). It is followed by the second demand that „you shall not make yourself an idol“ and that „you shall not bow down to idols or worship them.“ (Ex 20:4) These two are the first and second commandments of the Decalogue. We cannot *not* talk about idols and idolatry when we talk about the Bible and Christianity. So what is idolatry about?

The book of Exodus is one of the core documents of the Bible. It narrates how the Decalogue, the ten commandments, is given to a people of ex-slaves who in a dramatic sequence of events have escaped from bondage in Egypt and subsequently are over and again lost and disoriented in their long wanderings through the desert. As the

second among the five books of *Torah*, Exodus is the great manifesto of God's uncompromising anti-slavery stance: The god of the Exodus-people is a god „who brought you out of the land of Egypt, out of the house of slavery.“ (Ex 20:2) By implication, the idols as „other gods“ in this logic are the gods that are not sharing this commitment and thus, in one way or another, leading back into slavery. The forbidden „false“ worship and religious reverence (Ex 20:3-5) that we call idolatry biblically spoken implies re-enslavement.

Interestingly, when the issue of idolatry comes up in the book of Exodus, it is not the idolatry of the others that is targeted, but the idolatry of the Exodus community themselves. Maybe you remember this dramatic and somewhat colorful episode when Moses is on the mountain and receives the tablets with the Decalogue in Ex 32, while the people waiting down at the bottom of the hill are getting nervous or have second thoughts. What they come up with is a demand for installing a „proper religion.“ A proper religion, among other things, is a religion that has a visible and presentable image of the deity worshiped by the community. (Ex 32:1) Aaron the priest and brother of Moses is commissioned to make such an image, and everybody gives him whatever gold and precious metal they have with them. And although we are not talking about sizable ingots of gold here, rather small pieces of personal jewelry like earrings, it adds up, and Aaron can fabricate an impressive deity: a good-looking golden bull-calf that everybody likes very much and calls the „god who led us out of slavery“. (Ex 32:2-6)

The only problem is, and now I am telling the meta-narrative, not what the text explicitly says, that this golden calf will grow into a bull, and the bull is the symbol of power, sexual, political, economic power, not only in the Ancient Near East but also and not accidentally, for example on the stock market today. And whenever power is *divinized*, when power is made God that everybody adores, desires, worships and that, of course, subsequently requires sacrifices of flesh and blood, then we are back in Egypt, the house of slavery, even if we call it the house of liberty and justice for all. In the same way as the Israelites in Ex 32:4 called the bull-shaped anti-God their „god of liberation“, hailing him as the deity „who brought you out of the land of Egypt.“ This is why the First Commandment says: No other gods, and this is the lesson the Bible, through countless repetitions in the Torah, the prophets, the writings, the gospels, Paul, and up to the book of Revelation tries to teach.

On the way out of Egypt the great visions of liberation can become easily blurred by idols of power and ideologies that in reality are re-enslaving; this insight is relevant beyond the realm of religion and, for example, a lesson still waiting to be fully grasped from the most significant event of an Exodus-out-of-Capitalism so far, the multinational socialist experiment of the 20th century under Soviet tutelage that started in 1917 and ended in 1989. The Bible, incidentally, calls such an ending of the exodus „exile“, and this is, I think, where the Left right now is situated. Exile in the biblical dictionary means re-enslavement, going back to the point zero of Egypt, or Babylon, or Rome, due to the own failure of the exodus-people to really understand what freedom means and how easily the language and the political practice of justice, of universal sister/brotherhood and comradeship can be invaded and perverted by counter-

emancipatory practices of power: idols and ideologies imposed in the name of God, or Marx, or Market that at any given moment can turn the liberating event of the Exodus into a religion of enslavement that bows down to false gods like the golden calf of capitalism. In its most prevalent contemporary shape this idolatrous religion justifies the sacrifice of human beings on the altar of the market and its iron rules of merciless competition and efficiency, preaching „faith“ into this system as if it were God. It is astonishing how frequently the term „faith“ pops up in the business section of the New York Times during a financial meltdown. This religion of the market divinizes inequality and the split of humanity into winners and losers, deserving and undeserving – as if God had created human beings *not* equally in God’s image (see Genesis 1:26-27). Within a biblical frame of reference, one can call all of this idolatry, no matter whether it comes clad in Christian or secular garb.

Almost nowhere else in the Bible is the struggle between the „other God“ who is an idol and the One God who protects the humane as explicit and dramatic as in the book at the very end of the Christian canon, the book of Revelation. We have another panel this afternoon where we will talk more about this book itself – here I want to say just a few things: the author of the book of Revelation writes from a place of exile, he is a state prisoner serving his sentence on the island of Patmos. And out of that location he „sees“ things differently. He sees through the surface of a well functioning and widely celebrated Roman Empire, and he sees all the things that are suppressed by the official propaganda that conveyed a single universal message of „mission accomplished“ in countless variations, on coins, public buildings, in statues or public celebrations: that the Roman Empire finally had overcome all its enemies and established the very final order of human society (something like the ancient version of the post-89 triumphalism). John, the exiled seer of Patmos, talks about a sea-change in the course of history that is still to come, while everybody else says that history has reached its end and nothing else or even better can ever come. He doesn’t talk about a „rapture“ and a big divinely sponsored escape-movement from Earth, which is one of the great falsifications of Revelation by interpreters like the authors of the „Left Behind“ series, but rather about the radical transformation of earth through a new order of peace and justice that the „sees“ coming down from heaven: a new heaven and a new earth.

In light of this coming transformation, however, John the visionary voices relentless criticism of the Status quo. Where others praise the achievements of Roman peace and order, he sees economic and ecological disaster, blood and misery, endless war and unstoppable disease, as well as a toxic pollution of water, air and soil, all of this being no longer under control and so threatening that we had to get into the 20th and 21st centuries in order to understand that none of this probably would need any divine intervention but will just happen if we as humans continue to do what we are just doing.

And then John sees something else. He is given insight to understand that all this destruction, all this blood and toxicity is part and parcel of a global mega-religion that worships world-power as divinely ordained and the status quo as holy, eternal, unchangeable, unquestionable. This is the religion everyone adheres to and that pro-

claims the Roman emperor as world God and the empire as divine (Rev 12-13). John also sees that this type of worship, though it is in reality beastly and stamps everybody with the „mark of the beast“ (Rev 13:17), has enormous attraction and functions as a kind of „prosperity gospel“ of the ancient world; the „mark of the beast“ is closely and universally linked to the monetary transactions of buying and selling. No wonder that Marx takes this term up in his *Capital* and links it to the rule of exchange value and money economy.¹⁴² In this context John’s grand impeachment of imperial idolatry comprises his own fellow-Jews and Christians who have made compromises with imperial religion and its economic manifestations that he thinks they should object. Objection and disengagement, however, come with a high price – John is imprisoned, probably because of insurrectionist propaganda that undermines imperial authority, and several other fellow-believers have already died as martyrs. As we know, Christians (like Jews) were often attacked as „atheists“ in the ancient world, that is as members of a blasphemous sect and haters of humanity, because they didn’t submit to the required religious conformism.

What is interesting for our discussion about capitalism and religion is that John of Patmos not only teaches us a lot about the intersection of idolatry and dominant ideology (or „civic religion“), but also about idolatry and economics. With an astonishing clarity, he „sees“ that the logic of the market is the true „theo-logy“ behind imperial religion, and that this logic/theology of the market is irreconcilable with the logic of the biblical God. For example, in chapter 18 he envisions the final destruction of the „whore Babylon“. Babylon is a chiffre for Rome, and Rome is, next to Caesar, worshipped as goddess in the imperial state religion. In the Bible, this kind of power idolatry is always linked to prostitution and fornication – not primarily because of a narrow „moral“ or misogynist concern, rather because worship of power is synonymous with the commodification of human beings: the „marketing“ of human life as an object that is for sale. I read a few extracts from Revelation, chapters 17 and 18:

„Come, I will show you the judgment of the great whore who is seated on many waters, with whom the kings of the earth have committed fornication, and with the wine of whose fornication the inhabitants of the earth have become drunk Babylon, the great mother of whores and of the earth’s abominations ... Come out of her my people! ... Fallen, fallen is Babylon the Great... for all the nations have drunk of the wine of her fornication, and the kings of the earth have committed fornication with her, and the merchants of the earth have grown rich from the power of her luxury... . And the merchants of the earth weep and mourn for her since no one buys their cargo any more, cargo of gold, silver, jewels and pearls, fine linen, purple, silk and scarlet, all kinds of scented woods, all articles of ivory, all articles of costly wood, bronze, iron, and marble, cinnamon, spice, incense, myrrh, frankincense, wine, olive oil, choice flour and wheat, cattle and sheep, horses and chariots, and bodies and souls of human beings.“ (Rev, 17-18) .

142 Cf. Marx, *Capital. A Critique of Political Economy*. Vol. 1. Trans. B. Fowkes. New York: Penguin, p. 181.

The cargo list quoted at the end of this summary is quite impressive and strikingly accurate – John here appears surprisingly knowledgeable about the ancient markets and their operations, almost as if he once had been a trader at the Ephesus stock market. But as we listen to all these fancy and expensive articles of ancient luxury consumption – gold, silver, fine linen etc. - it could almost go unnoticed that the last two items on the list are: „bodies and souls of human beings“. Human beings are for sale. This is, on the one hand, an economic fact, not only of ancient slave trade but right into our contemporary capitalist realities. But it is, on the other hand, a theological issue as well, an issue of idolatry. Whenever humans make themselves an image of God, the problematic aspect of this idol-production is not that it establishes a God with a human face. For this is not what happens. Rather the inevitable outcome of idol production, according to the Biblical script, is a dehumanizing god: a god in the image of the all-powerful *Self* that is entitled to control, exploit, enslave, use and abuse the less powerful and successful *other* human being. The idol is not the divinization, but the distortion of the human. And as human beings in the Bible indiscriminately are made in the image of God, the distortion of the human is the distortion of the image of God. This is what the story of the golden calf tries to convey, this is what John of Patmos „sees“. Imperial idolatry is the worship of self-destruction and self-enslavement. The dark secret on the underside of the idols, and of an idolatrous economy, is that they are all feeding themselves on human bodies and souls.

I have to stop here. If there is any biblical lesson to be learned about this it is the lesson how hard it often is to distinguish between imperial idolatry and the „real“ faith-practice of human liberation. To make this distinction was also a difficult task for the many socialists who were involved in the 20th century’s effort to build a socialist order that, for many different reasons, sacrificed its potentials of economic and political democracy to the idolatry of an authoritarian state. Astonishingly, John of Patmos and many others among the biblical writers and visionaries have a very sharp analytical edge in identifying and critiquing the religion and ideology of the idols, and I believe that this indeed could be an area where Christian and Marxian traditions would both profit from reading, thinking, moving together.

Jan Rehmann

I’d like to start out with a statement of Brigitte’s that I find very important in the context of the Christian-Marxist dialogue that we are trying to organize here at the Left Forum. She specified the concept of idolatry by saying that it is not really about the divinization of humans but rather about the distortion of the human, a distortion that culminates in the commodification of human bodies and souls. This is indeed an unusual definition of idolatry. It is surprising because it jumps out of the traditional confrontation between theology and atheism. Usually, it’s the atheists that insist on human agency, and they do this against the traditional theological claim that humans cannot liberate themselves but can only be redeemed by God. If they try to act on their own, they commit the sin of hubris and idolatry. It was this kind of theology that the

young Marx had in mind when he argued that the criticism of religion ends with the teaching that not God but „man is the highest being for man“ (MECW 3, 182). And the famous second verse of the *Internationale* makes clear: „No saviour from on high delivers/No faith have we in prince or peer/Our own right hand the chains must shiver/Chains of hatred, greed and fear.“

Liberation theology has made some important contributions to this subject. It was in particular Frantz Hinkelammert who in his book *The Ideological Weapons of Death: A Theological Critique of Capitalism* (1985) turned the table by arguing that it is the religious idol that belittles and degrades the human being, whereas the biblical God is on the side of humanism by empowering people in their struggle against exploitation and oppression.¹⁴³ In what follows I try to reflect on how Marxist theory could respond to this kind of liberation theology in a meaningful and substantial way. By this I do not mean the simple statement that Marxists do not believe in any God talk, be it conservative or progressive. By such a self-definition, Leftists can affirm their atheistic identity, which is fine, since everyone has the right to affirm their own identity. But this is not a response in terms of social theory. The question is not whether to deny or to embrace the God talk of liberation theology but how to understand it, in particular, how to understand what it might mean for human agency. Are there any analytical instruments in the Marxist tradition that help us to grasp the significance of this discourse and to „translate“ it in a way that strengthens both sides?

I'd like to focus on two main elements in Marxist analysis, namely 1) on Marx' dialectical understanding of religion and 2) on his critique of fetishism.

1) Marx developed a dialectical understanding of religion as a field of conflicting tendencies. Religion for Marx is not only the „opium of the people“, a well-known and frequently quoted statement, but also the protest against real distress, the „sigh of the oppressed creature“, the „heart of a heartless world“ (MECW 3, 175). Such a dialectical understanding contains the possibility that the religious „sigh of the oppressed creature“ can be connected with a critical analysis of exploitation and oppression and a rational strategy to overcome the structural causes of misery and suffering.

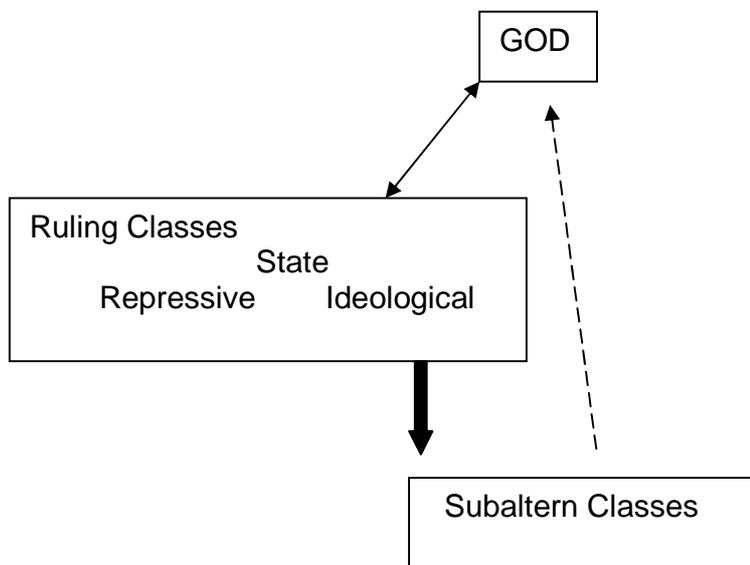
I'd like to go a step further, beyond what Marx said, but within the logic of his dialectical understanding. If it is possible for the „sigh of the oppressed creature“ to be connected with social analysis, it is also possible for religious movements to overcome the „opium“ function of religion, i.e. the tendencies that divert and paralyze human agency. Methodologically spoken, religions are not to be defined by a fixed and homogenous *essence*, even if their doctrines say the opposite. In reality, they are fields of social contradictions and struggles. And, as critical Bible exegeses have demonstrated in abundance, their founding documents are not exempt from these struggles, but traversed and riven by them. This means that a Marxist critique of religion consists primarily in the analytical effort *to decipher the social antagonisms and struggles in the field of religion*.

143 See also Hinkelammert's contribution in this brochure.

Against this backdrop the theological discourse that pits the God of liberation against the gods or idols of power and exploitation suddenly makes sense. It is a way to express the social struggles that take place within the field of religion, and at the same time a way to take a position in these struggles. In the center of these struggles is the question who or what God is, whether he/she/it is just an uttermost authority and almightiness that decides whatever it pleases, or whether he/she/it is *defined* by a specific commitment to social justice and emancipation, as expressed in the self-description: „I am the Lord, your God, who brought you out of the land of Egypt, out of the house of bondage.“ (Ex 20, 2)

A critical analysis has to understand how religious discourses are organized. Only if one understands and respects the particularities of this language can one start to *translate* it into other „languages“. I hope I do not violate religious feelings when I try to venture into such a translation. I start out from Martin Luther's famous definition in the *Large Catechism* which basically says that your actual God is where you attach your heart to. In terms of a critical ideology theory, one could say that *God* is the religious name for an ideological point of coalescence in which the different strands of loyalty, trust, faith, and hope come together, are contracted and condensed. Linguistically spoken, it is the super-sign, the unifying signifier that formally holds together the religious discourse. But since in a class society, the different groups and communities have very different life conditions and experiences, the concrete notions of God are contradictory. My former teacher, Wolfgang Fritz Haug, has coined the term *antagonistic reclamation*, which means that opposite classes and social forces claim God (as well as other ideological values) for their interests, and according to these interests, they interpret in very different ways who and what God is and wants and loves and hates.

Let me show you in a diagram how I think this ideological arrangement basically works:



In a class society with a fundamental division between ruling classes and subaltern classes (which is of course a simplification) and a set of State apparatuses, both repressive and ideological, the intellectuals and ideologues connected to the ruling classes speak to the subaltern classes, they „interpellate“ them as subjects (as Althusser would say), and they do this *in the name of God* (and other ideological values). That means, they appeal to God when they call upon the masses: stay at the position where God has ordained you to be, obey the authorities, tolerate exploitation and injustice, there will be an after-life where the misery down here will be compensated etc. But these ideological interpellations work only if the subaltern classes can recognize a part of their own interests and aspirations in God as well (see the dashed line from bottom to top in the diagram). This explains the often ambiguous language of churches: some diatribes against the „greed“ of Wall Street bankers, some rhetoric of social justice, without however challenging the deep structures of High Tech Capitalism, appeals to tolerance and pluralism so that different church constituencies feel at home, yet no critical analysis of the socio-economic mechanisms of exploitation and exclusion.

In this „normal“ state of affairs, you can certainly see different and even contradictory interpretations of what God is and wants the world to be, but they are absorbed in an ideological compromise that keeps these differences and contradictions in check, i.e. within the framework of the predominant hegemony. This is why we still need a critique of religion, but it should be one that does not waste its energies in an overall attack on religious faith per se, but rather targets the specific ideological mechanisms that reproduce relations of domination and injustice.

Yet what happens, when the subaltern classes cease to recognize their identities and aspirations in this God whose name is used by the dominant powers to call upon them? If this happens, there are basically two options: The first one could be described as the model of the French Revolution in 1789, where both the rising bourgeoisie and the emerging labor movement break with the Catholic Church that is too closely linked to the Ancien Régime. They leave religion behind and turn their backs at the God of the feudal powers, seeking alignment instead with another group of intellectuals, i.e. the philosophers of Enlightenment and the secular „ideologues“ (actually, it was shortly after the French Revolution that the term „ideology“ was coined). It is this French model that informed the young Marx about 50 years later when he imagined the marriage between radical philosophy and the proletariat and dreamed that „*the day of German resurrection* will be proclaimed by the *ringing call of the Gallic cock*“ (MECW 3, 186-187).

The second model can be studied throughout religious history, e.g. in the early stages of the German and Swiss Reformation, and above all with the example of liberation theology. The main thrust is that the God of the ruling order (and its predominant religion) is *not* the biblical God of the Exodus, *not* the God of social justice and of the solidarity with the poor, but rather the Golden Bull or Calf, the idol of power, the „whore of Babylon“. The contradictions within the image of God that have been kept latent in the „normal“ periods of ideological reproduction finally erupt and are polarized in the dichotomy of God versus idol. If this happens, if relevant forces of the subaltern classes succeed in claiming the God of justice against the whole ideological fabric of the ruling order, we get an ideological crisis, a crisis of hegemony. That is why it is short-sighted when Leftists, in a kind of self-centered atheist identity politics, argue that they don't care about religion, because they are not „religious“. Progressives that are interested in disrupting and changing the hegemonic relations of force, are obliged to be interested in religion, as they have to study these processes and support the forces that undermine the fabrication of ideological consent from above.

2) I'd like to talk now about a second aspect in Brigitte's presentation, namely the connection between idolatry and the commodification of human bodies and souls. There is indeed an interesting shift in Marx's writings, a shift from a critique of religion inherited from Feuerbach to a critique of commodity fetishism, money fetishism, and capital fetishism. Marx takes the concept of fetishism from the history of religion at the time and transfers it to the capitalistic economy. And he describes this fetishism as a quasi-religious inversion that occurs in the very midst of capitalism, a specific inversion by which it is not the people themselves that govern the movements of the products they produce; rather it is the movements of commodities that govern the destiny of the producers. „There [i.e. in religion] the products of the human brain appear as autonomous figures endowed with a life of their own, which enter into relations both with each other and with the human race. So it is in the world of commodities with the products of men's hands. I call this the fetishism which attaches itself to the products of labor as soon as they are produced as commodities.“ (Capital I, p. 165). The decisive argument of Marx's critique of fetishism is this: since the producers have no democ-

ratic control in what is being produced, how it is being produced, and how the surplus is being distributed, the products of their labor pile up on the other side of the barrier -- they become the wealth of the capitalist owners. The products turn into an alien power that is used against the producers by replacing them with new technologies, by firing them, by impoverishing them, by making them „superfluous.“ It appears as if the young Marx' critique of religion has finally found its proper object, namely the capitalist mode of production and circulation that develops its own system of reification and dissimulation. Marx describes this as a „religion of everyday life“ that becomes so natural that people „feel completely at home in these estranged and irrational forms“ (Capital III, 969).

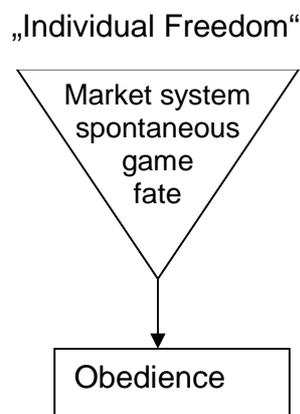
This Marxian insight into the quasi-religious inversion within capitalism is often neglected in the debates about religion and secularization. To assume, as Max Weber did, that our modern world is a „disenchanted“ and rationalized world without superstitions and mystifications is a superficial fallacy. Bourgeois secularization only disenchanted some traditional deities by replacing them with the re-enchanted deities of the market, of money, of capital. Walter Benjamin is one of the few philosophers who took this religious deep structure seriously: he argues in an early fragment of 1921 that capitalism is (pace Max Weber) not only a formation „conditioned by religion,“ but in itself an „essentially religious phenomenon.“ It is a „cultic religion“ that does not need a specific theological dogma because it functions by itself as a machinery with its own material practices and rituals, as a pitiless mechanism that does not redeem but engenders debt and guilt¹⁴⁴ -- a prophetic text if you think about the current economic crisis and the huge amounts of debt on the side of the working class in the US, together with the guilt feelings that are systematically engendered when you „fail“ in this system.

What liberationist theologians criticize as idols or idolatry, namely as powers and power images that commodify bodies and soul, has therefore some striking similarities with what Marx called the fetishism of commodities, of money, of capital. Both concepts can be translated into each other. Marxists and Christians should definitely join forces in laying bare the irrational reversal by which exchange value rules over use value, money rules over labor, accumulated capital rules over life, shareholder values rule over life values.

In order to demonstrate this convergence, I'd like to conclude with some brief remarks regarding the „religiosity“ of *neoliberalism*. Neoliberalism has been the predominant ideology since the late 1970s and is still predominant today, despite the current economic crisis and the overall talk about „re-regulation“. I'd like to show that this seemingly secular market ideology has a theological form, whose content is the idolatrous logic of market fetishism. One of its leading figures, Friedrich Hayek, published a book in 1976, called *The Mirage of Social Justice*, where he argues that the concept of social justice, in any form, is empty and misleading. Employing this

144 The original German expression „verschuldende Religion“ has a double meaning that often got lost in the English translation. It means both „debt-producing“ or „indebting“ and „guilt-producing“.

term, Hayek asserts, is either thoughtless or fraudulent, a dishonest insinuation that is intellectually disreputable and destructive of moral feeling. Why? Justice can only exist among individuals, he assumes, and therefore cannot be applied to a free society, which he defines as a society that is ruled by the anonymous and spontaneous mechanisms of the market. He frankly admits that this market „gives to those who already have. But this is its merit rather than its defect“. One cannot apply a standard of „social justice“ since there is no one in charge who can be blamed and to whom one could appeal if the standard is not met -- neither a chief in command, nor a planning committee. The market is like a „game“ with its own rules, and when you lose, you have to accept the outcome as fate. You have to submit to its outcome – to obey. This can be shown in another diagram.



Protected by different walls:

- no moral challenge (social justice)
- no political interference
- cannot be known (deus absconditus)

The theological nature of this arrangement becomes clear when one considers that Hayek’s „rule of the market“ is carefully protected against any human interference. One can distinguish at least three walls of protection: a) It cannot be challenged on moral grounds, in terms of social justice or economic human rights; b) It cannot and must not be planned, influenced or regulated (in the sense of a Keynesian class compromise), because any attempt to interfere with the market game for the purpose of redistributive justice leads straight to full-fledged socialism and is totalitarian by definition. This does not mean that neoliberalism is against a „strong state“. On the contrary. It’s not the repressive or totalitarian state that is targeted (Hayek and many other neoliberal intellectuals actively supported the Pinochet regime in Chile) but rather the welfare state. c) And finally, the market *cannot even be known*. For Hayek, the claim to understand the spontaneous workings of the market constitutes a fundamen-

tal fallacy of the Age of Reason, which he associates most notably with the traditions of Marx and Freud.

The „invisible hand“ of Hayek’s market order has some interesting functional similarities to the deeds of a hidden God, *deus absconditus*, in Calvinist theology: humans are not supposed to know its decrees, to challenge them, to interfere. Hayek’s doctrine takes on the ideological form of an uttermost authoritarian traditional theology, but it is a theological form without any of its former Judaic-Christian substance. Hayek’s hidden God is definitely not the biblical God of the Exodus and the Jubilee Year, of liberation and social justice, but the reified rule of money, capital, and shareholder values, i.e. the very *fetishism* the Bible so forcefully condemns as *idolatry*.

When Brigitte defines idolatry as a distortion of the human, this neoliberal ideology is a good case in point. In the name of „individual freedom“, any real human freedom is excluded, except the freedom of the private individual to take part in the market game. But this is, of course, a very limited and unequal kind of freedom, because your position in the market depends on the assets you can bring to the table. If you have only your labor force to sell, you have not much leverage, and if you are excluded from the labor process, you have even less. Christians and Marxists should make clear that this notion of „freedom“ stands for its opposite, for the unconditional and obedient subordination under the rule(s) of capitalism. It has nothing to do with the freedom of real human beings that try to survive and to make sense of their lives, be it in religious forms or not. It is abstracted from the real problems of human agency, from any collective capacity to act and to organize our lives in communities. Any progressive project needs to reclaim this basic freedom in a convincing and appealing way, and for this it needs the collaboration of Marxists and Christians.

Rick Wolff

Efforts to ally religion (and especially Christianity) with Marxism (and other sorts of socialism) built on their converging social criticisms as capitalism achieved global hegemony over the last two centuries. The specific objects of those criticisms included inequalities of wealth, inequalities of income, the fetishism of commodities, the idolatrous worship of material objects (and their accumulation) at the expense of spiritual values, and the calculating treatment of human beings as mere means to economic goals. The general theme of those criticisms from the side of religion has been that religious values fundamentally contradict and clash with those social conditions accompanying capitalism and thus with the capitalism that reproduces them. That theme has been and remains powerfully persuasive in its contemporary expressions. Yet the alliance of Marxism and religion is not as strong as it once was and needs renewal for the twenty-first century. Here I propose to broaden the theme by adding another critique that played only a secondary and implicit role in the Christian-Marxist dialogues so far. This critique is taken from Marx’s analysis of capitalist production and resonates deeply with certain religious values. My goal is significantly to strengthen the alliance of Marxism and religion.

Religious criticisms of capitalism over the last century encouraged rich and fruitful dialogues with Marxists and other socialists. Sometimes powerful alliances (e.g. Christian socialist political parties, Liberation Theology and worker priests, etc.) emerged to challenge capitalism on basic ethical and moral grounds alongside the economic, social and cultural challenges. Yet mass interest in such alliances and the criticisms they voiced has risen and fallen repeatedly without yet achieving a breakthrough to yield a sustained anti-capitalist social movement. The cultivated lure of material wealth and its celebration as the point and purpose of each individual's life have enabled capitalism to evade or undermine religious criticisms. The alternatives to capitalism favored by most socialists failed to be sustained either as long-term goals or as actually existing social systems in the face of relentless counterattacks by capitalism's supporters. The causes for this failure included idolatrous appeals to the values that sustain and reproduce capitalism, common sense (fetishistic) notions that markets rule people and their social relations, and public campaigns associating inferiority and evil with non-capitalist systems. Together, such social forces combined to outmaneuver those supporting both Marxist and religious criticisms of capitalism.

One socially influential form of celebrating and defending capitalism goes back at least as far as Adam Smith and the birth of the discipline then called „political economy' and now more commonly called simply „economics." Smith was a professor of religious studies in Scotland who sought to understand and celebrate the new economic system (capitalism) that was then displacing the thousand years of European feudalism. He found it to be a wondrously organized engine of growing wealth in which private enterprises interacting in markets should be allowed, free of government intervention, to bring prosperity to mankind. Capitalism would deliver these results if only the state would „laissez-faire." Smith articulated what thereafter evolved into a kind of secular religion: capitalism would produce the best possible economic and also social results for the human race „as if led by an invisible hand" [of God].

The high priests of that secular religion after Smith were first its great writers of the nineteenth century (such as David Ricardo, Thomas Malthus, and John Stuart Mill). Their work attracted the intensive study and also criticism of Karl Marx. He viewed their works as mixtures of genuine insight into capitalism's workings and apologies for the exploitation at its core. In the last third of the 19th century and across the 20th century, a growing Marxist movement of theoretical criticism and anti-capitalist politics prompted the followers of Smith, Ricardo, et al to reformulate their alternative theory of how capitalism works. It came to be called „neoclassical economics." Its proponents have worked very hard for the last 125 years to displace Marxists from positions of influence over how the public understands the capitalist economic system in which it works and lives. Neoclassical economics has been promoted as the only true, scientific, and efficient theory of how modern capitalism functions. Periodically, when capitalism plunged society into severe depressions (high unemployment, bankruptcy, and producton cutbacks), neoclassical economics was adjusted to allow for state intervention needed, at least temporarily, to reconstruct a socially acceptable level of economic performance. John Maynard Keynes's explanations of those depressions

and his recommendations for state policies to fix them offered an adjusted way in which capitalism could be understood, celebrated, and managed. Neoclassical and Keynesian economists, periodically displacing one another, have come to occupy the key posts in the government, the media, and the schools that shape how economic events are explained and understood. They function in their secular realms much as priests, ministers, rabbis, and imams function in religious realms. Neoclassical and Keynesian economists represent the two denominations committed to celebrating capitalism as the human race's best possible economic system, denigrating all alternatives, and demonizing proponents of such alternatives.

Yet capitalism's contradictions relentlessly provoke people and reignite challenges to its social injustices and to its costly instabilities (for example, during recurrent crises such as today's). Capitalism keeps pushing people to find their way to profound religious as well as political critiques and to construct powerful anti-capitalist alliances aiming for socialist alternatives. As Marx argued so poetically, capitalism's ineluctable contradictions endlessly recreate incentives and opportunities to move societies beyond capitalism even as they also provide its beneficiaries and supporters with means to prevent or destroy such movements. The key point is that the outcome of these contradictions is always contestable; the conflicts engendered by the contradictions are open-ended. Whether capitalism survives depends in part on how the alliances contesting it evolve their theories and their practices.

This intervention proposes a major *addition* to the range of concerns animating critiques of capitalism by focusing attention on the internal structure of production. I will draw on Marx's analysis of the production processes inside capitalist enterprises and the relationships among the people engaged in those processes. That analysis makes clear that fundamental ethical norms shared by many religions are regularly violated in and by the structure of capitalist production. Exposing those violations can reanimate Marxist-religious political alliances and thereby mobilize an ethically grounded opposition to capitalism. This may contribute to tip the balance of forces in the direction of superseding capitalism in favor of alternative structures of production.

In Marx's *Capital*, great stress is placed upon the analysis of the structure of production inside capitalist enterprises. In particular, Marx focuses on the hired workers whose labors produce the commodities that their employers sell. He begins with the conditions for their labors (his „means of production“): the raw materials, tools, and equipment that their labor presupposes and requires. Those means are commodities purchased by employers in markets. The value expended by the employers to buy raw materials, tools, and equipment used up in production is thereby carried over to the output of that production. Thus, for example, the costs of the lumber, saws, nails and glue used up in a chair-making enterprise are components of the value of the produced chairs. What the chair-making workers do, when they expend brains and muscle to transform means of production into outputs, is thereby *add value to those inputs*. Workers in capitalism are hired precisely to add value in production. In our example, employers sell the chairs whose value is the sum of (1) the values of used-up means of production plus (2) the value added in production by chair-making workers.

On the basis of this simple analysis, Marx then drives home the critical point. The employer gains (profits) from such production if the value added by the worker exceeds the value paid to the worker for performing the work. In Marx's language, workers in capitalism must add more value in production than they cost, than the wages employers pay to them. The difference – the excess of value added over wages – accrues to employers in what Marx called „surplus.“ The employers pay the costs of (1) means of production and (2) workers' wages, but the value of the output the workers produce – what employers get when they sell that output - is greater than 1 + 2. Stated bluntly, capitalists „exploit“ workers in so far, Marx argues, as the production process delivers to the employers this surplus portion of the value added by workers.

To use contemporary language, Marx's argument might be stated thusly: the only condition under which an employer will hire you to help produce commodities in a capitalist enterprise is if your wage per hour is less than the value your labor adds. You can get 10 dollars per hour if and only if your labor adds more than 10 dollars per hour to the commodities your employer sells. The capitalist employee must produce more than the wages received and the difference – what Marx originally called *mehrwert* was translated into the English „surplus value“ – accrues to the employers.

Employers then utilize that *mehrwert* or surplus value appropriated from their workers to shape the politics, culture and economics of society in such a way as to secure and, if possible, expand the conditions for exploitation. Capitalists' surplus-appropriating positions in the economy and their many benefits give them not only the incentive to reproduce that position; their positions also provides them with the means (the surplus) to do so. Thus many capitalists use some of their surpluses to fund campaigns against those values, ethics, and moralities that contradict capitalist exploitation. Likewise, many capitalists use portions of their surpluses to buy the additional inputs needed to expand production, exploit more workers, and - by means of such „capital accumulation“ - extend their social power.

The reality and consequences of capitalist exploitation could provide bases for discussion and collaboration between Marxists and religious communities. Capitalist exploitation entails the exclusion of the producers of surplus value from the appropriation and social distribution of the surplus their labor produces. This is a profoundly undemocratic organization of production. Moreover, workers' exclusion from appropriating and distributing surpluses limits, constrains, and distorts the development of their skills, capacities, productivity, inter-relationships, and all-round humanity. Exploitation thus poses profound moral as well as economic problems for societies in which capitalist organizations of production prevail.

Its exploitative structure situates conflict at the heart of capitalist production. On the one hand, workers could benefit from higher wages and significant influence over the appropriation and distribution of surpluses. On the other, capitalist employers go to great lengths to prevent or undermine workers' influence over the disposition of surpluses and usually seek lower wages. The conflict between capitalist employers and surplus producing workers systematically subverts the achievement of brotherhood,

community, solidarity and the genuine acceptance of human equality. Among workers, that conflict provokes reactions ranging from sabotage to strikes to passive resentments (that often contribute to alcoholism, interpersonal abuse, and other forms of self-destructive behavior). On the side of capital, that conflict prompts automation, the export of jobs to lower-wage sites, the abuse of low-wage immigrant labor, anti-labor union agitation, anti-democratic impulses, and other socially devastating and divisive consequences. The capitalist structure of production entails capital-labor divisions that radiate outward from enterprises to undermine workers' well-being, social democracy, and widely held moral values.

Not surprisingly, the Marxist analysis of the structure of production has been opposed and repressed throughout capitalism's last 150 years. In schools and universities, in churches, in the mass media, and among politicians, Marxist economic analyses were ignored, denied, ridiculed, repressed, or punished depending on the specific circumstances of time and place. Over the same century and a half, neoclassical and then Keynesian economic analyses disseminated their very different understandings of capitalism. For them, capitalism was a fundamentally harmonious cooperation among workers, capitalists, and landlords. Each contributed something to production inside enterprises: the capitalists their capital, the workers their labor, and the landlords their land. The revenues from selling the final product were then distributed among them: wages to workers, rents to landlords, and the residual as profits to capitalists. In such theories, there were no surpluses. Instead of the injustice of exploitation, the rewards of production were fairly shared in proportion to each group's contributions to production. For the neoclassical economists, any occasional unfair distribution or disruption of markets would be best corrected by allowing the „optimal“ institutions of private property and free markets to work their magic (as if led by Adam Smith's „invisible hand“). The Keynesians agreed, but they added that God's invisible hand worked also through the state's periodic economic interventions to offset temporary „imperfections“ in markets and in humans' economic behaviors. It is worth noting that the admirers of capitalism were as concerned to build bridges to religious communities as have been its critics, albeit with very different agendas and in different ways.

Very rarely in capitalism's history has it been possible for neoclassical, Keynesian and Marxist theories and analyses of capitalism to be equally and fairly presented, discussed and debated. Instead, Marxists have generally been denied opportunities to speak, teach, or run for office. They have often been demonized, jailed, killed, and exiled. Most of those who supported capitalism believed it too dangerous to that system's hegemony to permit free social circulation of the critical economic analyses developed by Marxists.

Nor is it difficult to see why Marxism was repressed. One key reason lay in how its analyses spoke to the moral and ethical standards common to many religious communities. While those communities depended on capitalists for donations, political support, and social approval, their basic values often resonated much more closely with Marxist criticisms of and alternatives to capitalism. One reason for developing non-Marxist analyses of capitalist production and repressing Marxist analyses was then

to remove that resonance and thereby the risk of dangerous alliances between Marxists and those religious communities.

We may conclude with a brief discussion of precisely where the Marxist critique of capitalist production leads: what alternatives to capitalism does it support and what are the ethical and moral dimensions of those alternatives? However, this discussion must first identify its own particularity. Marxism and socialism have each become, in the last 150 years of their development, quite diverse traditions. Having spread into so many different societies across the globe, each tradition was interpreted differently and evolved multiple different theories or tendencies. Most socialists and Marxists across the twentieth century came to define their desired alternative to capitalism in terms of two major social changes that did NOT focus on the structure of production inside enterprises. First, they advocated ending or at least sharply curtailing capitalists' private property in means of production. The preferred alternative, called the „socialization“ of means of production, usually envisioned the state controlling or appropriating private property. The state would then use such socialized factories, offices, stores, and land to produce for citizens' needs rather than for private capitalists' profits. Second, most socialist theories and organizations advocated suppressing or at least sharply curtailing markets as means of distributing productive resources and produced outputs. They favored instead centrally planned distributions, usually by the state. The idea here was that resources and outputs should be distributed according to the needs of individuals and society's collective goals rather than according to the unequal purchasing powers of private individuals and businesses.

However, the focus on the state in traditional Marxism eventuated in actually existing socialisms that proved to be highly problematical and bitterly controversial in terms of traditional socialist and Marxist goals and values. Actually existing socialisms also proved unable to survive by the end of the 1980s. The traditional interpretations of socialism and Marxism in terms of public vs private property and planning vs markets have lost favor among many socialists who increasingly questioned those traditions' foci on the state and on their exclusively macro-level conceptions of socialism. Consequently, Marxists especially undertook searches for alternative interpretations of a socialist future. Here I deploy one such interpretation; it focuses on adding a crucial micro-level component - the radical reorganization of the internal organization of production - to those macro-level conceptions.

In this micro-level concept of a post-capitalist socialist alternative, the basic idea is that the workers who produce surpluses inside enterprises can and should function collectively as their own employers. That is, those workers would together appropriate and distribute the surpluses that they produce. Each of their job descriptions would include both the production and also the appropriation/distribution of surpluses. Schematically, such workers might come to the worksite Mondays through Thursdays and perform their usual specific work tasks, whereas on Fridays they would spend the day in collective deliberations determining what, how, and where to produce and where to distribute the surpluses they produce.

This socialist structure of production inside enterprises would replace the existing capitalist structure in which, most typically, a board of directors (15-20 individuals) selected by and accountable to the major shareholders (often a similar or smaller number) do the appropriating and distributing of the surpluses as well as deciding the what, how, who, and where of production. The socialist structure of production sketched briefly above would overcome and avoid the injustices, inequalities, and conflicts associated with capitalist enterprises. Such socialist enterprises would institutionalize an economic democracy at the base of society that would go a long way toward converting the merely formal, electoral democracies of many capitalist countries into much more substantive democracies.

Socialized enterprises disposing of their surpluses would also provide major decentralized counterweights to the state and thereby limit the chances of its abusing central powers. Socialized enterprises would help overcome the traditional socialist fallacies of state „idolatry“ Brigitte has been talking about. They overcome the undemocratic and socially costly divisions between producers and appropriators/distributors of the surplus that characterized capitalist organizations of production. They would correspondingly be much more consistent with the values and morality of many religious communities.

Marxists and other socialists sharing this critique of the capitalist organization of production could construct a powerful alliance with religious communities advocating change at the basic worksites of society. An alliance that made the micro-level reorganization of production a centerpiece, a key part, of its agenda for social change, could thereby balance the other more traditional components of that agenda (socialization of property and planning instead of markets). Such an alliance could dramatically enhance the prospects for a successful twenty-first century socialism, one that had learned from and corrected its twentieth-century, imbalanced focus on macro-level components.

Autorenverzeichnis

Baier, Walter, 1954; Mag. Dr. rer. soc. oec. studierte Volkswirtschaft und Soziologie. 1994 – 2006 Bundesvorsitzender der KPÖ. Koordinator der Bildungs- und Forschungseinrichtung der Partei der Europäischen Linken und Herausgeber der Zeitschrift „transform! Europäische Zeitschrift für kritisches und politisches Denken“. Zahlreiche Veröffentlichungen. 2010: Das kurze Jahrhundert Kommunismus in Österreich KPÖ 1918 bis 2008.

Boer, Dick, 1939; Theologe an der Universität von Amsterdam im Fachbereich 'Geschichte der Theologie im 19. und 20. Jahrhundert'. Von 1973 bis zu ihrer Auflösung 1991 war er Mitglied der niederländischen KP und 1984-1990 Pfarrer der Niederländischen Ökumenischen Gemeinde in der DDR. Er ist Mitarbeiter des Historisch-Kritischen Wörterbuchs des Marxismus. 2008 erschien von ihm „Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung“.

Brie, Michael, 1954; Prof. Dr., Philosoph, Direktor des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Arbeitsschwerpunkt: Programmatik des demokratischen Sozialismus. Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats von Attac Deutschland und Mitglied der Programmkommission der Partei DIE LINKE.

Duchrow, Ulrich Professor für systematische Theologie an der Universität Heidelberg Mitbegründer von Kairos Europa, Mitbegründer von ATTAC, zahlreiche Publikationen u. a. zusammen mit Franz Hinkelammert: „Leben ist mehr als Kapital“, mit Reinhold Bianchi, René Krüger und Vincenzo Petracca: Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktionen im Neoliberalismus – Wege zu ihrer Überwindung (2006).

Dussel, Enrique, geb. 1934 in La Paz, Argentinien; Doktor der Philosophie (Madrid) und der Geschichtswissenschaften (Sorbonne, Paris); Lizentiat der Theologie und Dr. theol. h. c.; Professor für Kirchengeschichte und Ethik in Mexiko-Stadt; verheiratet, zwei Kinder. Veröffentlichungen u. a.: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988; Philosophie der Befreiung, Hamburg 1988; Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte, Düsseldorf 1988; Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika, Fribourg 1989. Über ihn erschien ein theologisches Porträt: Anton Peter, Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen, Mainz 1997.

Fornet-Betancourt, Raúl; geb. 1946 in Kuba; Dr. habil.; Studium der Philosophie, Literaturwissenschaft, Sozialwissenschaft und katholischen Theologie in Salamanca, Paris und Aachen; Promotion in Aachen und Salamanca; Habilitation für Philosophie in Bremen, Gastprofessuren in Spanien, Mexiko und Brasilien; z. Zt. wissenschaftlicher Referent am Missionswissenschaftlichen Institut Missio e. V. (Aachen) und Privatdozent an der Universität Bremen.

Hinkelammert, Franz, geb. 1931 in Emsdetten/ Westfalen. Ökonom und Theologe. Lebt seit 1963 in Lateinamerika, bis zum Militärputsch 1973 an der Katholischen Universität von Chile. Danach drei Jahre Gastprofessor am Lateinamerika Institut der FU in Berlin. Seit 1976 Professor für Ökonomie an den Universitäten von Tegucigalpa (Honduras) und Heredia (Costa Rica). Mitbegründer und Mitarbeiter am DEI (Ökumenisches Forschungszentrum in Costa Rica). 2006 "Premio Libertador al Pensamiento Critico" der venezuelanischen Regierung. zahlreichen Publikationen u.a. "Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland" (1989), "Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums" (2001). "Der Schrei des Subjekts (2002)", Das Subjekt und das Gesetz: Die Rückkehr des verdrängten Subjekts" (2007).

Kahl, Brigitte, 1950; Professorin für Neues Testament am Union Theological Seminary in New York, ordinierte Pastorin der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg; Themenschwerpunkte: Empire-kritische Bibelstudien, Neues Testament, Antike, Oekumene; Veröffentlichungen: Galatians Re-Imagined: Through the Eyes of the Vanquished (2009); Muss ein Christ Sozialist sein? Nachdenken über Helmut Gollwitzer (1994, Mitherausgeberin); Armenevangelium und Heidenevangelium bei Lukas (1986); email: bkahl@uts.columbia.edu

Jürgen Klute, 1953; Sozialpfarrer in Herne, Mitglied des Parteivorstands der Partei DIE LINKE; seit 2009 Mitglied des Europäischen Parlaments und Koordinator der europäischen Linksfraktion GUE/NGL. Herausgeber von Publikationen über Sozialethik, das Verhältnis der Religion zur Sozialkultur und zu aktuellen sozial- und arbeitsmarktpolitischen Fragen, u. a. mit Wolfgang Belitz und Hans-Udo Schneider: „Wohin driften die Kirchen? 10 Jahre Sozialwort. Eine ökumenische Zwischenbilanz“ (2008)

Bodo Ramelow, Mitglied des Thüringer Landtags, Fraktionsvorsitzender der Fraktion DIE LINKE. Gläubig und Genosse. Gespräche mit Bodo Ramelow (2006), Mitherausgeber von: " Der Nazi vor der eigenen Tür: Zur strategischen Positionierung der Linken bei der Verteidigung von Demokratie, Freiheit und Zivilgesellschaft" (2009).

Ramminger, Michael, Dr. kath. Theologe. Arbeitet am Institut für Theologie und Politik/ Münster.

Rehmann, Jan, 1953; Dr. phil. habil., PD an der Freien Universität Berlin, unterrichtet am Union Theological Seminary in New York; Mitglied des Instituts für kritische Theorie (InkriT) und Redakteur beim Historisch-Kritischem Wörterbuch des Marxismus (HKWM); Themenschwerpunkte: Ideologietheorie, Nietzscheanismus, Postmoderne, Religionstheorie; Veröffentlichungen: Einführung in die Ideologietheorie (2008), Postmoderner Links-Nietzscheanismus (2004), Max Weber: Modernisierung als Passive Revolution (1998), Muss ein Christ Sozialist sein? Nachdenken über Helmut Gollwitzer (1994, Mitherausgeber); email: janrehmann@aol.com

Segbers, Franz, Dr. theol., apl. Professor für Sozialethik am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg

Sinclair, Charlene, 1964; PhD Student im Bereich christliche Sozialethik am Union Theological Seminary, Mitglied der Poverty Initiative; Themenschwerpunkte: Überschneidungen zwischen sozialen Bewegungen, Gesellschaftsveränderung und Spiritualität; community organizing und Glaube; email: charlene@insinconsulting.com

Sölle, Dorothee, 1929 – 2003, Studierte Philosophie, Germanistik und Theologie, seit 1975 Gastprofessur in New York. Publikationen (Auswahl): „Aktion politisches Nachtgebet“ (1971), „Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte“ (1987), „Gott denken. Einführung in die Theologie“ (1990), „Das Eis der Seele spalten“ (1996), „Mystik und Widerstand“ (1997), „Mystik des Todes“ (2003) und zahlreiche Gedichtsbände.

Strobel, Katja Mitarbeiterin am Institut für Theologie und Politik in Münster (www.itpol.de). Kontakt: strobel@itpol.de

Veerkamp, Ton, geb. 1933 in Amsterdam, Studium der Theologie in den Niederlanden und den USA, bis 1998 Studentenpfarrer für ausländische Studierende an Berliner Hochschulen. Autor von z. B. „Die Vernichtung Baal“ (1983), „Autonomie und Egalität“ (1993), Der Gott der Liberalen (2005), zahlreiche Artikel in deutschen und niederländischen Zeitschriften.

Wolff, Rick, 1942; emer. Professor für Ökonomie der University of Massachusetts in Amherst; z. Z. Visiting Professor an der New School University in New York City; Themenschwerpunkte: globale Krise, marxistische Theorie, Althusserianismus, Post-moderne; Veröffentlichungen: Capitalism Hits the Fan: the Global Economic meltdown and What to Do About it (2010); Dokumentarfilm über die Krise: Capitalism hits the fan (2008), Informationen und Vorschau auf der website: www.capitalismhitsthefan.com; genauere Informationen zu Rick Wolffs zahlreichen Schriften, Vorlesungen, Videos, Interviews auf der website: www.rdwolff.com; email: RDWolff@att.net

