

**Dominic Kloos**

# **„Die Himmelfahrt des Geldes“ in den Prinzipienhimmel**

**Zur Finanzialisierung des Kapitalismus  
und den Grenzen christlicher Sozialethik, 2022**

Redaktion: Herbert Böttcher,  
Vorsitzender Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar e.V.

[www.oekumenisches-netz.de](http://www.oekumenisches-netz.de)

**AJZ-Verlag**



1. Auflage, September 2022

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

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

Bezug über AJZ-Verlag oder über den  
deutschsprachigen Buchhandel

ISBN: 978-3-86039-057-3

## Inhalt

1. Einleitung: Zum Problem der Finanzialisierung der Wirtschaft	6
2. „Oeconomicae et pecuniariae quaestiones“ und weitere Erklärungsversuche der Finanzmarktdynamiken	11
2.1 Kernaussagen des Textes ( <i>Oepq</i> )	11
2.2 Weitere Erklärungsversuche der Finanzmarktentwicklungen	17
2.3 Zwischenbilanz	22
3. Wert-Abspaltungskritik als Reflexion gesellschaftlicher Totalität	26
3.1 Wert und Abspaltung als ‚konkrete Totalität‘	26
3.2 Kategoriale Kapitalismuskritik als Unterscheidung von Phänomen und Wesen	28
a) G-W-G' als prozessierender Widerspruch	29
b) Geld ohne Wert	34
c) Fetischismus des Geldes als abstrakte Herrschaft	37
d) Konsequenzen	40
4. Kritik des Kapitalismus als fetischisierte ‚konkrete Totalität‘, oder: Die Unterscheidung von Gott und Götzen und ihrer Vermittlung mit der Welt, wie sie ist, statt Ableitungen aus Prinzipien	42
4.1 Die Grenzen sozialetischer Prinzipien	42
a) Personalität und Würde	45
b) Gemeinwohl und Gerechtigkeit	54
c) Sehen – urteilen – handeln	63

4.2 Die Unterscheidung von Gott und Götzen in ,gebrochener konkreter Totalität'	67
a) Ethos der Compassion	67
b) Compassion und Fetischismuskritik: Neue Prägung der Soziallehre?	69
5. Schlussbemerkungen	73
5.1 Sozialethik am Ende oder fetischismuskritische Wende?	73
5.2 Sozialethische Ratlosigkeit vor den Entwicklungen auf den Finanzmärkten	78
Literatur	83

*„Je unerbittlicher die Sachzwänge der globalen Vernichtungskonkurrenz exekutiert werden müssen, desto größer das ethische Brimborium, das – quasi als Begleitmusik dazu – inszeniert wird und sich in Lehrstühlen und Instituten für Wirtschaftsethik, in zahlreichen Ethik-Kommissionen und sogar einem Nationalen Ethikrat organisatorisch verfestigt hat.“*  
(v. Bosse 2010: 189)

## **1. Einleitung: Zum Problem der Finanzialisierung der Wirtschaft**

Die Finanzialisierung der Wirtschaft und das mit ihr einhergehende Handlungsprinzip des shareholder-value werden von zahlreichen sozialen Bewegungen und – spätestens seit der Krise 2007/08 – auch von immer mehr (Wirtschafts-) WissenschaftlerInnen als Kardinalproblem für wachsende ökonomische Instabilität und soziale Ungleichheit angesehen. Entsprechend soll das berühmte Kasino (vgl. Strange 1986) des Kapitalismus geschlossen werden. Die Forderung nach einer (staatlichen) Regulierung der „Himmelfahrt des Geldes“ (Robert Kurz) wird auch von kirchlicher Seite formuliert. Sie hat ihren Niederschlag in verschiedenen Dokumenten des Ökumenischen Rats (ÖRK) der Kirchen gefunden, insbes. im AGAPE-Prozess für eine „Wirtschaft im Dienst des Lebens“, dessen Inhalte auch bei der letzten ÖRK-Vollversammlung 2013 in Busan/Südkorea in das Dokument „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ Eingang fanden (vgl. Kairos Europa 2014). Auch die Kongregation für die Glaubenslehre zusammen mit dem von Papst Franziskus neu geschaffenen Dikasterium für den Dienst zugunsten der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen treten in ihrem Text zu Wirtschafts- und Finanzfragen, lateinisch „Oeconomicae et

pecuniariae quaestiones“ (Glaubenslehre/Dikasterium 2018, abgek. *Oepq*), für eine Regulierung der Finanzmärkte ein. Sie begründen diese Forderung aus ihrer Sicht des Menschen und der darin gründenden Prinzipien Personalität, Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit, methodisch geleitet vom sozialetischen Dreischritt Sehen-urteilen-handeln. Dies bildet den Rahmen für eine Ethik, deren Reflexionen zu der Forderung nach einer Regulierung der Finanzmärkte kommen.

Der Bedarf an Regulation ergibt sich zunächst einmal aus der steigenden Bedeutung der Finanzmärkte und der an ihnen gehandelten ‚Produkte‘. Hier drückt sich die sog. Abkoppelung der Finanz- von der Realwirtschaft aus: Der Bezug des Kapitalmarkts, also des Handels mit diversen Finanzprodukten, zur realen Produktion scheint immer mehr aufgehoben. Einige schwindelerregenden Zahlen seien genannt:

- Aktienhandel (2020): 185,7 Bill. USD (47,3% mehr als 2019: 119,9 Bill.),
- Handel mit börsengehandelten (2016: 67,2 Bill. USD) und direkt zwischen Marktteilnehmern (OTC=over the counter) gehandelten (2016: 483 Bill. USD) Derivaten,
- die Zunahme des verwalteten Vermögens von Private-Equity-Gesellschaften (2016): 347 Mrd. USD,
- der globale Anleihenstand (2016): 91 Bill. USD,
- der Devisenhandel (2019) mit über 6,59 Bill. USD pro Handelstag (vgl. BpB 2017-21; vgl. auch [statista.com](https://www.statista.com) 2021).

Auch an weiteren Aspekten zeigt sich die Bedeutung der Finanzmärkte und ihrer Finanzprodukte. So etwa an der Höhe des Anteils von Financial Futures im Verhältnis zu den Commodity Futures am 1972 gegründeten International Money Market der Chicagoer Terminbörse<sup>1</sup>: Dieser stieg von 0,76% (1976) auf 73,2% (1990) und liegt heute bei etwa 80% (vgl. Fiebach 1994 nach Türcke 2015: 332; vgl. auch Deiters 2021). Und weiter: Die Zunahme der Bedeutung von Investmentgesellschaften als Anteilseigner von Unternehmen (vgl. Nienhäuser et al. 2016) sowie zunehmende Unternehmensfusionen, die eine Oligopolisierung anzeigen (vgl. Kurz 2005a: 288-298; vgl. auch Pehrke 2014, BpB 2017-21, Lucks 2017). Und nicht zuletzt deutet die Schuldenlast von Staaten, Unternehmen und Privathaushalten (vgl. Frühauf 2018) in Höhe von ca. 275 Bill. USD (2020) – die sich nicht erst durch die ‚Corona-Krise‘ (vgl. tagesschau.de 2020) verschärft hat – auf gigantomane Finanz-Dynamiken hin.

Zwar gibt es Aktien, Devisen und auch Termingeschäfte schon seit mehreren Jahrhunderten (vgl. Türcke 2015) – und Schulden noch viel länger –, die exorbitanten Steigerungen der aufgeführten Zahlen und die Zunahme derivativer ‚Finanzprodukte‘ (Futures, Options, Swaps, Warrants, Asset Backed Securities...) sind aber vor allem seit Anfang der 1970er Jahre entstanden. Diese Entwicklungen sind wesentlich durch die 1971 mit der Aufhebung der Bindung des Dollars an den Wert des Goldes beginnenden Deregulierung der Finanzwirtschaft möglich geworden. Sie war ihrerseits eine Reaktion auf den Bedarf

---

<sup>1</sup> Die 1848 gegründete Chicago Board of Trade fusionierte 2007 mit dem Chicago Mercantile Exchange zur Chicago Mercantile Exchange Group.



an Kapital für größere technologische Innovationen und der gleichzeitigen Zurückhaltung von Investitionen angesichts der sich abzeichnenden Akkumulationskrise. Kapital – das befeuert durch die Petrodollars in ungeahnte Dimensionen vorzustoßen begann – sollte einfacher verfügbar gemacht werden (vgl. Kurz 2005: 220-288; vgl. auch Plumpe 2019: 578-579).

Trotz kurzzeitiger Einbrüche durch die Krisen der 1980er und 90er Jahre auf fast allen Kontinenten blieben die Steigerungen der aufgeführten Zahlen dauerhaft, wenn auch nicht überall (vgl. etwa zum Unterschied von USA und Japan Kurz 1995: 61-76). Mit der Jahrtausendwende und der Dotcom-Krise 2001 folgten dann größere Oszillationen, wobei die absoluten Zahlen immer wieder in nicht gekannte Höhen schießen (vgl. BpB 2017-21) und gleichzeitig immer mehr Länder und Weltregionen abgehängt werden, was nach der letzten und vielleicht ersten wirklichen globalen Weltwirtschaftskrise 2007/08 besonders deutlich zutage trat. Die Verschuldung als sichtbares Kennzeichen dieses Prozesses stieg dabei kontinuierlich an, ohne ‚Einbrüche‘ und ohne erkennbaren Schuldenabbau. Damit wird permanent frisches Geld zur Stabilisierung des Weltwirtschafts- und -finanzsystems verfügbar gemacht.

Mit diesen Zahlen gingen in den letzten fünf Jahrzehnten sich verschärfende sozialökonomische Problemlagen einer zunehmenden Unsicherheit und Ungleichheit einher, und zwar weltweit – trotz aller Unterschiede und kurzzeitiger Erholungen. Gerade die Spekulation mit Rohstoffen/Commodities, die für Preissteigerungen von Nahrungsmitteln und Treibstoffen sorgten und dadurch diverse Krisen hervorriefen (vgl. z.B. Pitta 2018; vgl.

ders. 2021), sind ein beredtes Beispiel für diese Problematik. Ohne die politischen und ökologischen Probleme wie Weltordnungskriege und die Klimakrise (vgl. Kurz 2021/2003; vgl. auch Konicz 2020a) zu berücksichtigen, sollen hier nur sehr grob die sozialen Auswirkungen der Finanzialisierung des Kapitalismus stichpunktartig erwähnt werden (vgl. Schneider 2015, Caparrós 2015, Piketty 2014, Böhnke et al. 2018, Oxfam 2020):

- Hohe Dauerarbeitslosigkeit (bei gleichzeitigen volkswirtschaftlichen Wachstumszahlen, jobless growth),
- Zunahme des Niedriglohnssektors und der informellen Arbeit sowie Flexibilisierung der Arbeitsverhältnisse,
- Zunahme von Armut (was wiederum zu Migrationsbewegungen führt) bei gleichzeitig, wenn auch geringerem, Zuwachs der Zahl der Vermögenden und exorbitanter Zunahme ihrer Vermögen, i.e. zunehmender sozialer Disparität.

Angesichts der beschriebenen Problemzusammenhänge tritt *Oepq* für die ethische Regulierung der Finanzmärkte ein. Die Grundargumentation des Textes soll hier dargestellt und auf analytische Probleme hingewiesen werden, die zu einer zu kurz greifenden (sozial-)ethischen Perspektive führen (2. Kapitel). Die analytische Verkürzung wird durch den Rückgriff auf das wertabspaltungskritische Verständnis des Kapitalismus begründet (3. Kapitel). Darin wird des Weiteren die Schwäche der an abstrakten Prinzipien orientierten ethischen Forderungen und ihrer Begründung deutlich (4. Kapitel). Daraus ergeben sich schließlich kritische Anfragen an den Duktus der katholischen Soziallehre bzw. Sozialethik (5. Kapitel).

## **2. „Oeconomicae et pecuniariae quaestiones“ und weitere Erklärungsversuche der Finanzmarktdynamiken**

### **2.1 Kernaussagen des Textes (*Oepq*)**

In *Oepq*, ein Papier der Kongregation für Glaubenslehre und des Dikasteriums für ganzheitliche Entwicklung (vgl. Glaubenslehre/Dikasterium 2018; eingeklammerte Ziffern hinter den Zitaten verweisen auf die Artikelnummern des Textes) befassen sich die genannten vatikanischen Institutionen, die staatlichen Ministerien ähnlich sind, mit den Entwicklungen der Wirtschafts- und vor allem der Finanzwelt. Genau zehn Jahre nach der letzten großen Weltfinanz- und -wirtschaftskrise sehen sie es als kirchliche Aufgabe an auf gesellschaftliche Probleme hinzuweisen, die das „ganzheitliche Wohl“ (2) ‚des‘ Menschen berühren.

Der Text geht davon aus, dass zunehmende und unkontrollierte Marktdynamiken reguliert werden müssen. Dazu bedarf es einer „klaren ethischen Grundlage“ (1), die nicht auf die christlich geprägte Welt beschränkt bleibt, da alle Kulturen in der „Würde der Person“ ethisch miteinander übereinstimmen. Daraus ergäben sich „gemeinsame Prinzipien [...] [für] grundlegende Rechte und Pflichten des Menschen“, die gegen das Recht des Stärkeren und für menschliche Beziehungen stehen und eine entsprechende gesellschaftliche Ordnung begründen sollen. Diese sollen „solide[s] Fundament“ menschlichen Denkens und Tuns sein: „Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Solidarität“ lauten die Prinzipien, die auch in Politik und Wirtschaft gelten sollen, sodass diese gesellschaftlichen Bereiche „in den Dienst des Lebens“ (3) gestellt würden (vgl. auch *Laudato Si/LS* 189).

Biblich begründet wird dies in Christi Wirken und seiner Auferstehung, die einen „Vorgeschmack“ (4) auf das Himmelreich Gottes geben und die Geschichte verwandeln sollen. „Die Liebe zur Gesellschaft und das Engagement für das Gemeinwohl sind ein hervorragender Ausdruck der Nächstenliebe“ (2).

Ausgehend von den Versäumnissen nach der Finanzkrise und die Führungskräfte in Wirtschaft und Politik auf ein „erneuertes Bündnis“ (12) ansprechend fordert das Papier „neue Regelungen [...], um ausbeuterischen und spekulativen Absichten einen Riegel vorzuschieben und den Dienst an der Realwirtschaft in der Vordergrund zu stellen“ (5). Trotz des im 20. Jh. entstandenen Wohlstands, der aber gleichzeitig Ungleichheiten hat größer werden lassen und Armut nicht ausgerottet, sondern auf einem weiterhin hohen Niveau belassen hat, muss „ein Überdenken jener überholten Kriterien, die immer noch die Welt beherrschen“ (5), geschehen (vgl. auch LS 189). Dadurch soll ein „authentische[r] Wohlstand“ (6) gelingen, der niemanden ausschließt und zu „Müll [und] Abfall“ in einer „Wirtschaft, die tötet“ (Evangelii gaudium/EG 53), macht. Um dies zu erreichen, müssen „in Redlichkeit die Erfordernisse der Wahrheit und des Gemeinwohls“ (6) erkannt und statt eines „kurzsichtige[n] Egoismus“ (5) in den Mittelpunkt politischen und ökonomischen Handelns gestellt werden. Dabei spiele das Geld eine entscheidende Rolle, das „dienen [müsse] und nicht regieren“ (EG 58) dürfe. So erscheint „eine ethische Reflexion über einige Aspekte der Finanzvermittlung [notwendig], deren Loslösung von angemessenen anthropologischen und

moralischen Grundlagen nicht nur offensichtliche Missbräuche und Ungerechtigkeiten zur Folge hatte, sondern auch Systemkrisen von weltweitem Ausmaß verursacht hat“ (6).

Der Text geht grundsätzlich von einem nicht-individualistischen Menschenbild aus, das „eine ureigene relationale Natur und eine Rationalität“ (9) mit sich bringt. Dabei werde jegliches menschliches Handeln als „positiv“ angesehen, „wenn [...] [es] im Horizont einer angemessenen Ethik gelebt wird, also im Respekt vor der Menschenwürde und mit Blick auf das Gemeinwohl. Das gelte für alle Institutionen [...] [und] auch für die Märkte [...], einschließlich der Finanzmärkte“ (8). Betont wird, dass Finanzmärkte und andere „Systeme, die aus den Märkten hervorgehen, nicht so sehr auf anonyme Dynamiken gegründet sind, welche durch immer kompliziertere Techniken entstehen, sondern auf Beziehungen, die ohne das Mitwirken der Freiheit einzelner Menschen nicht aufgebaut werden könnten. Daraus ergibt sich, dass die Wirtschaft, wie jedes andere menschliche Tun, ‚für ihr korrektes Funktionieren die Ethik braucht; nicht irgendeine Ethik, sondern eine menschenfreundliche Ethik‘“ (8) (vgl. auch Caritas in veritate 37). Die dazugehörige „angemessene Sicht des Menschen“ solle deutlich machen, dass ‚der‘ Mensch kein hobbes’scher nutzenmaximierender Wolf ist, der nur als „Konsument“ und Optimierer „seiner finanziellen Einkünfte“ (9) agiert, sondern ein „relationales Wesen“, das auf „Gemeinschaft“ ausgerichtet ist und darin „eine Spur der Affinität mit jenem Gott aufzeigt, der ihn erschaffen hat und zu einer Beziehung der Gemeinschaft mit sich ruft“ (10). Trotz der Wahrnehmung der Problematik des Tauschs, in der jede Qualität menschlicher Beziehungen (Vertrauen, Kooperation,

Gerechtigkeit etc.) verloren zu gehen drohe, und der „Tendenz [...], jeden Austausch von Gütern auf einen bloßen Austausch von Dingen zu reduzieren“ (9), soll das ‚relationale Wesen des Menschen‘ es möglich machen, „die anderen nicht in erster Linie als potentielle Konkurrenten zu sehen, sondern als mögliche Verbündete im Aufbau eines Wohls, das erst dann echt ist, wenn es alle und jeden Einzelnen zugleich betrifft“ (10).

Der Aufbau einer solchen gemeinwohlorientierten politisch-ökonomischen Ordnung könne nicht mit einer „kritiklose[n] Anhäufung von Profit“ einhergehen. „Kein Profit ist nämlich rechtmäßig, wenn der Horizont der ganzheitlichen Förderung der menschlichen Person, der universalen Bestimmung der Güter und der vorrangigen Option für die Armen fehlt. Deswegen kann kein wirtschaftliches System als Fortschritt verstanden werden, wenn es allein von den Maßstäben der Quantität und der Effizienz beim Schaffen von Profit ausgeht“ (10). Maßnahmen der Politik zur Entwicklung einer gemeinwohlorientierten „Lebensqualität“ seien notwendig und der Grad des Wohlstands müsse dabei „an Kriterien gemessen werden, die weit über das Bruttoinlandsprodukt (BIP) eines Landes hinausgehen und auch andere Maßstäbe in Betracht ziehen“ (10). So soll – wo Solidarität und Subsidiarität ‚sich küssen‘ – „ein positiver Kreislauf zwischen Profit und Solidarität [entstehen], der dank des freien Tuns des Menschen das ganze positive Potential der Märkte freisetzen kann“ (11).

Dies alles solle also „das mächtige Triebwerk der Wirtschaft, nämlich die Märkte, [das] nicht imstande ist, sich selbst zu regulieren“ (13), bändigen – obwohl in Artikel 8 noch behauptet

wurde, dass alle Handlungen unmittelbar von menschlichen Beziehungen abhängig seien und es gar keine „anonymen Dynamiken“ (8) gebe. Nun also doch die Kehrtwende? Nein, eher so etwas wie der Versuch, die beiden Gedankengänge von menschlichem Handeln und den Handlungszwängen im Rahmen der Finanzmärkte ‚irgendwie‘ zusammen zu bringen: „[V]iele Akteure [sind] persönlich von guten und berechtigten Absichten geleitet“, aber die „Finanzindustrie“ beeinflusst und dominiert die Realwirtschaft ebenso wie das Verhalten der Einzelnen, da sie „ein Ort ist, wo Egoismen und Missbräuche ein für die Allgemeinheit zerstörerisches Potential haben, das seinesgleichen sucht“ (14). Dies ist eine der wenigen Stellen im Text, in denen die Einzelhandlungen relativiert werden. Im Gesamtduktus des Textes (vgl. u.a. 8, 19, 21) aber dominiert die Tendenz, dass der politische Wille recht unmittelbar für Regulierungen sorgen könne, insofern die Akteure in relativer Unabhängigkeit voneinander und gemeinwohlorientiert agierten, damit ‚Geld dient und nicht regiert‘.

Eine genauere Bestimmung, was es mit dem Geld auf sich hat, findet sich nicht in dem Text. Nur so viel: „Geld an sich ist ein gutes Mittel, das seiner [des Menschen, D.K.] Freiheit zur Verfügung steht und der Erweiterung seiner Möglichkeiten dient“ (15). Grundsätzlich seien weder Geld noch der Kapitalmarkt problematisch, nur dürfen sie sich nicht gegen Menschen kehren, was jedoch leicht geschehen könne. Entscheidend bleibe der Bezug zur Realwirtschaft: Der „virtuelle Reichtum“ dürfe dem „positiven Kreislauf der Realwirtschaft“ keine „exzessive[n] Kapitalmengen“ (15) entziehen (vgl. auch LS 109). Besonders hervorgehoben wird die „soziale Funktion des Kredits“, etwa in Form von „Mikrokrediten“, „öffentlichen Krediten“ oder „Hilfskrediten

für Entwicklungsländer“. Dies zeige, dass „die Sendung der Finanzwirtschaft vor allem darin besteht, der Realwirtschaft zu dienen“ (16). Mit Bezug zur Enzyklika „Laborem Exercens“ von 1981 (vgl. kritisch hierzu Böttcher 2021a/2019) wird klargestellt, dass es entscheidend um die Arbeit als hohes menschliches Gut gehe: „Der Ertrag aus dem Kapital stellt eine echte Bedrohung dar und riskiert, den Ertrag aus der Arbeit zu überrunden, der im Wirtschaftssystem oft nur noch eine Randbedeutung hat. Daraus folgt, dass die Arbeit mit ihrer Würde nicht nur immer stärker bedroht ist, sondern auch Gefahr läuft, nicht länger ein Gut für den Menschen zu sein, sondern zu einem bloßen Tauschmittel im Inneren von asymmetrisch gemachten sozialen Beziehungen zu werden. In dieser Umkehrung der Beziehung zwischen Mittel und Zweck, die das Gut der Arbeit zur ‚Ware‘ degradiert und in der das Geld vom Mittel zum ‚Zweck‘ wird, findet die skrupellose amoralische ‚Wegwerfkultur‘ fruchtbaren Boden, die breite Massen der Bevölkerung ausgegrenzt hat, sie einer würdigen Arbeit beraubt und sie so ‚ohne Aussichten, ohne Ausweg‘ lässt: ‚Es geht nicht mehr einfach um das Phänomen der Ausbeutung und der Unterdrückung, sondern um etwas Neues: Mit der Ausschließung ist die Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der man lebt, an ihrer Wurzel getroffen, denn durch sie befindet man sich nicht in der Unterschicht, am Rande oder gehört zu den Machtlosen, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht ‚Ausgebeutete‘, sondern Müll, ‚Abfall‘ (EG 53)“ (15).

Diese Aussagen werden im kritischen Durchgang entlang der finanzökonomischen Phänomene von Credit Default Swaps (25), Fixings (27), über Schattenbanken (29), Offshore-Geschäfte (30)



bis zu kriminellen Machenschaften (Geldwäsche, Korruption) in unterschiedlichen Formulierungen wiederholt. Von den Steuerhinterziehungen und anderen ‚unethischen‘ Handlungen von Unternehmen und Staaten wird ein Bogen zur Problematik der zunehmenden Staatsverschuldung gespannt: „Diese Verschuldung, also die Gesamtheit der auf den Staaten lastenden finanziellen Verluste, ist heute eine der größten Hindernisse für das gute Funktionieren und das Wachstum der verschiedenen Volkswirtschaften“ (32). Schließlich verweist der Text noch auf die individuellen Handlungsweisen von KonsumentInnen und SparerInnen, die „entscheidend [...] Einfluss nehmen“ (33) können, sowie auf die Bedeutung der „Vereinigungen aus der Zivilgesellschaft“ als „Wächter des guten Lebens und [...] Verfechter eines neuen sozialen Engagements“ (34).

## **2.2 Weitere Erklärungsversuche der Finanzmarktentwicklungen**

Die Kritik in *Oepg* schließt an die Kritiken der erwähnten „Vereinigungen aus der Zivilgesellschaft“ – anders ausgedrückt: sozialer Bewegungen – an, auch wenn diese den Aussagen über Geld, wie sie im Text aus dem Vatikan getätigt wurden, je nach politischer Ausrichtung zumindest mit Distanz begegnen würden. Entscheidend für soziale Bewegungen im Bezug auf die Finanzmärkte sind die Schlagworte neoliberaler ‚Dreieinigkeit‘: Privatisierung (von staatlichen Leistungen), Deregulierung (von Arbeitsverhältnissen) und Liberalisierung (des Handels von Waren und Finanzprodukten). Dieser Washington Consensus (vgl. u.a. Altvater/Mahnkopf 1999: 208-214) ging historisch mit der mikroelektronischen Revolution und den damit verbundenen

enormen Produktivitätszuwächsen sowie global vernetzter Kommunikation einher. Günstigere Produktion, die Ausweitung von Märkten und vor allem die Expansion von Finanztiteln und ihrem Handel führten durch die neoliberale Trias zu verstärktem Rent-Seeking und dem Wandel von einem Managerkapitalismus zum Shareholder-value-Prinzip (Gewinne für Anteilseigner). Dies wiederum führte zu einer Verschiebung gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse, mit einem Machtgewinn transnationaler Konzerne, einer Reduzierung staatlicher Einflussmöglichkeiten hin zu einem Nachwächterstaat und einer „Dominanz der Finanzmärkte und [...] Verschiebung der Corporate governance in Richtung der Aktionäre bzw. ihrer Vertreter (Fonds) [...] [sowie] relativen Verselbständigung der internationalen Finanz- und Geldmärkte“ (Bischoff 2004: 83).

Dies fasst in aller Kürze die Position von globalisierungskritischen sozialen Bewegungen um Attac (vgl. Grefe et al. 2002) und die Sozialforen (vgl. Burgemer/Fuchs 2004) sowie von ‚linken‘ Sozial- und WirtschaftswissenschaftlerInnen zusammen (vgl. u.a. Huffs Schmid 2002, Altvater et al. 2009). Vor allem die Rolle des Staates als Helfershelfer wird hierbei kritisiert, der mit seinen „steuer- und finanzpolitischen Kurswechseln der letzten Jahrzehnte“ (Piketty 2015: 39) seine sozialstaatlichen Aufgaben schrittweise ab- und aufgibt und vermittelt über internationale Organisationen wie den Internationalen Währungsfonds (IWF) und die Weltbank allen Staaten und Ökonomien weltweit mittels Strukturanpassungsprogrammen (vgl. u.a. Nuscheler 2005: 346-381) die gleiche neoliberale Medizin verschreibt, die alle ökonomischen Probleme lösen soll.

Auch wenn die Begründungen und Reformvorschläge aus dem wirtschaftswissenschaftlichen Mainstream (vgl. u.a. Sinn 2009) ganz anders lauten, da sie den Kapitalismus nicht in Frage stellen, so treffen sie sich – allerdings erst im Nachgang der Weltfinanz- und Wirtschaftskrise von 2007-09 – zumindest in einem entscheidenden Punkt mit den Kritikern sozialer Bewegungen sowie der Kirche(n): Der Staat muss gerade die Finanzmärkte und ihre Akteure mehr regulieren, damit er nicht erst dann eingreift, wenn ‚systemrelevante‘ Finanzinstitutionen drohen pleite zu gehen. Der Ökonom Hans-Werner Sinn formuliert dies mit Bezug auf die Finanzkrise wie folgt: „Die Finanzkrise ist keine Krise des Kapitalismus, sondern eine Krise des angelsächsischen Finanzsystems, das zum Kasino-Kapitalismus mutierte und leider auch in Europa immer mehr Nachahmer gefunden hat. Sie ist das Ergebnis der Unfähigkeit der internationalen Staatengemeinschaft, ein einheitliches Regulierungssystem für Banken und andere Finanzinstitute zu schaffen, das den Eigennutz der Akteure so kanalisiert, dass er sich segensreich und produktiv entfalten kann, wie man es von einer Marktwirtschaft erwartet“ (Sinn 2009: 14).

Damit ignoriert Sinn stellvertretend für das Gros der Wirtschaftswissenschaften und größtenteils auch für soziale Bewegungen und Kirchen, die Abhängigkeit des Staates von den Geldern der Finanzmärkte und stellt schon gar nicht die Frage nach Vermittlungszusammenhängen, vor allem danach, warum diese Märkte und ihre ‚Produkte‘ in so gigantischem Maße expandiert sind. Der Wirtschaftshistoriker Werner Plumpe (vgl. Plumpe 2019) hingegen weist zumindest darauf hin, dass staatliche Deregulierungsmaßnahmen aufgrund zunehmend verschuldeter und

stagnierender Ökonomien erfolgten: „Tatsächlich boten die Öffnung und Liberalisierung der Weltfinanzmärkte seit den 1970er Jahren und ihre beschleunigte Deregulierung nach dem Ende des Kommunismus in den 1990er Jahren ein günstiges Klima für eine Expansion des ‚Finanzkapitalismus‘, doch war es keineswegs dieser Wandel allein, der hier eine Rolle spielte. Zugleich waren sinkende Wachstumsraten in allen ‚reifen‘ Volkswirtschaften nach dem Ende des Rekonstruktionsbooms vielleicht kein überraschendes, gleichwohl aber ernstzunehmendes Phänomen. Es schlug sich vor allem in zum Teil drastisch sinkenden Investitionsquoten nieder, die freilich auch mit der Tatsache korrelierten, dass angesichts sinkender Margen und hoher Inflationsziffern die Kapitalrendite in den meisten kapitalistischen Kernstaaten deutlich zurückging“ (Plumpe 2019: 578-579).

Investitionen in den industriellen Kapitalstock zahlreicher Länder lohnten sich kaum noch, denn die Weltwirtschaft ‚stag-flatio-nierte‘ immer mehr (Stagnation und Inflation). Als dann vor allem die sog. Petro-Dollars für eine regelrechte Geldschwemme durch die erhöhten Ölpreise sorgten, verlagerten sich die Finanzströme zusehends auf einen „unregulierten Kreditmarkt“ (ebd.: 579). Über diesen wurden nun Gelder generiert, um steigende Kosten für Öl, Infrastruktur und Schuldendienst weltweit bedienen zu können. Dabei wurden Staaten von internationalen Geldgebern bei Zahlungsschwierigkeiten zwar kurzfristig gestützt, aber eben nur, damit sie ihre Schulden zahlen konnten – was mit entsprechenden Strukturanpassungsprogrammen einherging. Zudem wurden ab Mitte der 1980er Jahre mehr und mehr Schulden in börsenhandelsfähige Wertpapiere (Asset- oder Mortgage

Backed Securities) verwandelt. Das Kreditrisiko von Banken und anderen Finanzinstitutionen wurde auf die jeweiligen Anleger verlagert. „Wenn nun noch der Staat als Garant auftrat, die Zahlungsfähigkeit der Schuldner und die Solidität der Papiere von Rating-Agenturen hoch angesetzt wurden und sich letztlich ausreichende Möglichkeiten ergaben, die ‚Securities‘ gegen Ausfälle abzusichern, dann lockte ein fast risikoloses Geschäft mit der Kreditvergabe und der Weitergabe der Kredite an die privaten und institutionellen Anleger“ (ebd.: 583). Finanzinstitutionen wollten hierbei nicht einfach nur aus Profitgier mitmachen, sondern mussten es aufgrund der internationalen Konkurrenz. Hinzu kamen dann noch „liberalisierte Bilanzierungsregeln, die eine Bewertung des Portfolios nicht mehr zum Einstandswert vorschrieben, sondern zu laufenden Preisen zuließen, [und] [...] Banken dazu verführten, ihre Bilanzsummen aufzublähen, die Risiken durch die Gründung von Zweckgesellschaften [und ‚Schattenbanken‘, Anm. D.K.] effektiv zu verschleiern und so die Kreditausgaben deutlich zu erhöhen“ (ebd.: 584).

Die Deregulierungsmaßnahmen und die mit ihnen einhergehende Zulassung hochspekulativer Finanzprodukte bzw. -instrumente, die als eine Politik des ‚billigen Geldes‘ bezeichnet werden können, waren staatlich geradezu notwendig, damit die Wirtschaft und in ihrer Abhängigkeit staatliche Aufgaben weiterlaufen konnten. Nachdem „das Goldfenster definitiv schloß und an flexiblen Wechselkursen kein Weg vorbeiführte, die Computertechnologie marktfähig zu werden begann“ (Türcke 2015: 343), wurde – um es im Hartz IV-Jargon auszudrücken – all das gefördert und gefordert, was Gelder quasi ex nihilo

generierte. Dadurch wurden Gewinne durch neue Investitionsmöglichkeiten auf den Finanzmärkten ermöglicht und die auf allen Ebenen (Produktion, staatliche Infrastruktur und Sozial-Aufgaben...) zunehmenden Kosten durch Verschuldung ‚bezahlt‘.

### **2.3 Zwischenbilanz**

Die Erklärungsversuche der Finanzmarktkrisen und –entwicklungen in den Wissenschaften, sozialen Bewegungen und im Text *Oepq* setzen sich mit der Dominanz der Finanz- über die Realwirtschaft und der damit verbundenen Herrschaft des Geldes auseinander. Sie verschärft – vor allem vermittelt über die Verschuldung – die wirtschaftlichen Probleme ganzer Länder und damit einhergehend die Ausgrenzung von immer mehr Menschen. Millionen von Familien und Einzelpersonen werden ebenso destabilisiert wie staatliches Handeln. Um dieser Dominanz Grenzen zu setzen, treten der Großteil der sozialen Bewegungen sowie der WissenschaftlerInnen und *Oepq* für eine Regulierung der Finanzmärkte ein. So soll es möglich werden das der Realwirtschaft entzogene Geld wieder in deren Kreisläufe umzuleiten. Damit wäre eine Voraussetzung geschaffen, dass Geld nicht ‚regiert‘, sondern ‚dient‘. Es ‚dient‘ dann der Produktion lebenswichtiger Güter, die der ‚Allgemeinheit‘ zugutekommen können.

Eine wesentliche Orientierung für die Regulierung der Finanzmärkte bietet nach *Oepq* die Ethik. Sie ist verwurzelt in einem Menschenbild, das den Menschen nicht individualistisch auf seine Rolle als sich in der Konkurrenz behauptender homo oeconomicus verkürzt, sondern ihn als relationales Wesen

versteht, also als eine Person, die in Beziehung zu anderen Menschen lebt und damit auf Gemeinschaft hin ausgerichtet ist. Als zugleich zur Freiheit berufene Person übernimmt er Verantwortung für die Gestaltung der Wirtschaft, so dass „Gewinn und Solidarität nicht länger Dinge sind, die einander widersprechen“, sondern „ein positiver Kreislauf zwischen Profit und Solidarität“ möglich wird, „der dank des freien Tuns des Menschen das ganze positive Potential der Märkte freisetzen kann“ (11).

Mit der Berufung auf das Bild des Menschen als in Relationen lebende freie Person knüpft der Text an ein wesentliches Prinzip der Soziallehre an: das der Personalität. Dieses Prinzip ist eingebunden in den Zusammenhang der Prinzipien von Solidarität und Gerechtigkeit, die das Prinzip des Gemeinwohls zur Geltung bringen, sowie an das Prinzip der Subsidiarität, das die Spielräume für individuelle Verantwortung zu sichern sucht. Vor diesem Hintergrund formuliert der Text seine aktualisierenden Erwägungen im dritten Teil unter der Überschrift „Einige Präzisierungen im heutigen Kontext“ (18ff.).

Hier zeigen sich bereits einige grundlegende Probleme. Trotz einzelner Kontextualisierungen sowohl in der einführenden Situationsbeschreibung (Teil I) und in der Darstellung der Prinzipien in den „grundlegenden Erwägungen“ (Teil II) entgeht der Text nicht einem Schema, nach dem die grundlegenden Prinzipien dargelegt werden, die dann – in gewisser Weise ‚nachträglich‘ im Zusammenhang der sozialemischen Methode von Sehen-urteilen-handeln (Registrierung eines Phänomens, Urteile mit Hilfe der Prinzipien, politische Umsetzung)

– angewendet werden. Damit sind die notwendige Analyse der gesellschaftlichen Zusammenhänge und die Frage nach dem geforderten Handeln in diesen Zusammenhängen kaum mehr zu vermitteln. Deutlich wird dies in einigen ‚Ungereimtheiten‘, die unvermittelt nebeneinander stehen und nicht nur auf einen Kompromiss unterschiedlicher ökonomischer Sichtweisen innerhalb des Vatikans hindeuten. Da erwähnt der Text zwar „das mächtige Triebwerk“ der Wirtschaft samt seiner sozialen Auswirkungen in „Ungleichheiten, Asymmetrien, Schädigung der Umwelt, soziale Unsicherheit, Betrug usw.“ (13). An anderen Stellen betont er recht unmittelbar und nahezu uneingeschränkt die Verantwortlichkeit menschlicher Handlungen (vgl. 8, 19) und setzt seine Hoffnung auf die regulierende Kraft der Ethik.

Skeptisch gegenüber solchen Hoffnungen machen bereits die weitergehenden Darlegungen von Plumpe, die die entstandenen politisch-ökonomischen Strukturen als risikobehaftet und festgefahren erahnen lassen, auch wenn Plumpe selbst weiterhin die Dynamik des Kapitalismus hoch hält und keineswegs den Kapitalismus als Ganzes kritisiert (vgl. Plumpe: u.a. 627-632). Klarer – und dabei den Kapitalismus affirmierend – hat es Max Weber ausgedrückt: „die ökonomische Kapitalherrschaft“ sei „ihres ‚unpersönlichen‘ Charakters halber ethisch nicht reglementierbar“. Solch „herrenlose Sklaverei“, in welcher der Kapitalismus den Arbeiter oder Pfandbriefschuldner



verstrickt, ist nur als Institution ethisch diskutabel, nicht aber ist dies [...] das persönliche Verhalten [...], welches ihm ja bei Strafe des in jeder Hinsicht nutzlosen ökonomischen Untergangs durch objektive Situationen vorgeschrieben ist [...]" (Weber 1980: 708-709).

Bleiben solche Systemzusammenhänge ausgeblendet, werden ethische Forderungen zu stumpfen Instrumenten, die zugleich die Illusion stärken, die aufgezeigten dramatischen Problemlagen könnten bewältigt werden, während die ‚herrenlosen Gewalten‘ ungebremst walten und die Grundlagen des menschlichen Lebens zerstören. Zugleich droht denen, die sich ethisch verhalten, der Untergang, d.h. sie laufen Gefahr, in einer sich verschärfenden Konkurrenz aus dem Rennen geworfen zu werden. Max Webers Rede von der ‚ökonomischen Kapitalherrschaft‘ kann auf ein weiteres Problem des *Oepq*-Textes aufmerksam machen. Die Forderungen nach Regulierung beziehen sich auf den Markt, vor allem die Finanzmärkte. Sie bewegen sich auf der Ebene der Distribution, also im Bereich der Zirkulation von Waren. Ausgeblendet bleibt die „verborg(e)ne Stätte der Produktion“ (Marx 2013/1890: 189). Während die „Sphäre der Zirkulation oder des Warentausches“ als „ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte“ samt politischer Regulierungsmöglichkeiten erscheint, zeigt sich in jener „verborg(e)nen Stätte [...] nicht nur wie das Kapital produziert, sondern auch wie man es selbst produziert, das Kapital“ (ebd.).

### **3. Wert-Abspaltungskritik als Reflexion gesellschaftlicher Totalität**

Um der Problematik der mangelnden Vermittlung zwischen ethischen Prinzipien und gesellschaftlichen Verhältnissen nachzugehen, sei auf die von Robert Kurz und Roswitha Scholz entwickelte Kritik von Wert und Abspaltung als an die Wurzeln gehende Gesellschaftskritik zurückgegriffen. Sie liegt – nicht nur in diesem Kontext – nahe, weil sie versucht den gesellschaftlichen Zusammenhang der kapitalistischen Verhältnisse als „konkrete Totalität“ (Roswitha Scholz) zu begreifen. Dabei spielen hier folgende Aspekte eine zentrale Rolle: die Konstitution „abstrakter Herrschaft“ (Karl Marx), die Einheit von Produktion und Zirkulation sowie die Rolle des Geldes in diesem Zusammenhang.

#### **3.1 Wert und Abspaltung als ‚konkrete Totalität‘**

Ohne Bezug auf das ‚Ganze‘, die Totalität der kapitalistischen Gesellschaftsform – die nicht nur in der Warenproduktion<sup>2</sup>,

---

<sup>2</sup> An zahlreichen anderen Stellen ist die Komplexität der Gesellschaftsform von Wert und Abspaltung als konkrete Totalität dargelegt, in die grundsätzlich alle Ebenen des menschlichen Lebens impliziert sind – also Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Soziales, Geschlechterverhältnisse, Kultur, Herkunft, Psychologie, Design, Symbole... –, ohne dass menschliches Leben wiederum gänzlich darin aufgeht und auf einen Begriff gebracht werden kann. Dabei wird gerade keinem (ökonomistischen) Basis-Überbau-Schema das Wort geredet, sondern allen Dimensionen ihre Eigenlogik in Vermittlung mit der alle Ebenen durchziehenden abstraktesten Ebene von Wert und Abspaltung beigemessen, dabei Ungleichzeitigkeiten und teilweise unterschiedliche Ausformungen der verschiedenen Ebenen auf dem kapitalistisch umspinnenen Globus berücksichtigend. Vgl. hierzu die Publikationen von Robert Kurz, Roswitha Scholz und der Gruppe Exit (sowie vor 2004 Krisis),

sondern im „warenproduzierenden Patriarchat“ (Roswitha Scholz)<sup>3</sup> sich darstellt und in sich noch einmal gebrochen ist, also auch nicht in dieser Begrifflichkeit aufgeht – kann Wirtschaft bzw. die Rolle von Geld und Ethik nicht verstanden werden. Totalität ist also der Bezug auf dieses Ganze, das alle gesellschaftlichen Bereiche durchzieht. Das Konkrete, das materialiter erscheint – im hiesigen Falle die Finanzwirtschaft – muss in Vermittlung mit dem Ganzen verstanden werden, sonst bleibt es in „falscher Unmittelbarkeit“ (Theodor W. Adorno) verhaftet. Das Einzelne und das Besondere können nicht unmittelbar-konkret erfasst werden, sondern nur als konkrete Totalität, d.h. in ihrer Vermittlung mit der gesellschaftlichen Form. Das bedeutet, dass das Einzelne nicht aus dem Allgemeinen, das Konkrete nicht aus der Totalität abgeleitet noch das Einzelne vom Allgemeinen getrennt werden kann (vgl. Scholz 2009).

---

die diese kapitalistische Krisengesellschaft in ihrer Gebrochenheit theoretisch zu fassen versuchen (vgl. Exit!). In einem Text ‚grob‘ zusammengefasst: vgl. Ökumenisches Netz 2020a.

<sup>3</sup> Der Kapitalismus als Gesellschaftsform ist wie gesagt komplex und kann nicht auf Wirtschaft, Arbeit und Geld sowie Politik reduziert werden. Hier wird aber in der Betrachtung des *Oepq*-Textes darauf der Fokus gelegt, wobei ich z.T. auf eigene Formulierungen aus einem anderen Text zurückgreife (vgl. Kloos 2018). Außer Betracht bleibt, dass – was Marx und die Wertkritik nicht gesehen haben – die kapitalistische Gesellschaft durch Wert und Abspaltung, also durch die Produktion von Wert und die gleichursprüngliche Abspaltung der weiblich konnotierten und minderbewerteten Reproduktion gekennzeichnet ist. Die Bedeutung der Abspaltung als dunkle Seite des Werts, ohne die Wertproduktion also nicht ‚zu haben‘ ist, wird auf der Phänomenebene etwa im Zuge der Finanzkrisen in der zunehmenden Feminisierung von Armut deutlich, wobei Frauen für Lohnarbeit und Sorgetätigkeiten zunehmend alleine zuständig sind. Das gilt teilweise sogar für Frauen als KrisenmanagerInnen in Top-Positionen – auch wenn diese sich Hilfen leisten können, sind es vor allem Frauen aus ärmeren Schichten und Weltregionen, die wiederum dafür rekrutiert werden.

### **3.2 Kategoriale Kapitalismuskritik als Unterscheidung von Phänomen und Wesen**

Mit der Kritik am Neoliberalismus als Grundlage der Finanzmarktdynamiken seit den 1970er Jahren enden die meisten Analysen: Dies zeigt sich in *Oepq* an der Stelle, an der vor allem die Akteure kritisiert werden – was etwa angesichts der Geschehnisse bei Barings 1995 (als ein Börsenmakler die Bank mit Spekulationen um 50 Mio. Pfund ‚erleichterte‘ und in den Bankrott trieb) nachvollziehbar zu sein scheint; oder bei Bischoff und anderen den sozialen Bewegungen nahestehenden AnalytikerInnen, bei denen das Eingebundensein der Akteure in das, was als ‚Sachzwänge‘ des Marktes bezeichnet wird, kritisch betrachtet wird. Die grundsätzliche Infragestellung von Markt und Tausch geschieht im Text aus Rom nicht – mit Ausnahme eines marginalen Hinweises in Artikel 9.

Nun wäre aber zu fragen, ob in diesen Analysen samt ihrer Kritik die Entwicklung vom ‚Produktions‘- zum ‚Finanz‘-Kapitalismus hinreichend dargelegt ist und die Regulierungsforderungen nicht allesamt ins Leere laufen. Zumindest sollte irritieren, dass auch Regierungen mit sozialdemokratisch-grüner Beteiligung in zahlreichen Staaten keinerlei politische Regulierung gebracht haben, sondern im Gegenteil Liberalisierungen und Deregulierungen noch befördert haben. Offensichtlich sind nicht nur politische Kräfteverhältnisse bedeutsam, sondern es wäre die Frage nach dem Ganzen der aktuellen kapitalistischen Verhältnisse zu stellen, also in welchem Rahmen sich Politik und Finanzmärkte bewegen. Dann könnte auch der Zusammenhang von Produktion und Finanzmärkten verstanden und damit das ‚Wesen‘ des Kapitalismus erkennbar werden. In den aufgeführten

Erklärungsversuchen wird dies nicht oder nicht hinreichend thematisiert. Dieses ‚Wesen‘ ist nicht zu begreifen, wenn auf der Ebene von Markt und Geldzirkulation stehen geblieben wird oder ausschließlich die Besitz- bzw. Klassenverhältnisse in Betracht gezogen werden.

### **a) G-W-G' als prozessierender Widerspruch**

Von den klassischen Nationalökonomen Adam Smith, David Ricardo und vor allem Karl Marx ausgehend ist eine Analyse der Arbeit in der Produktion von Waren der entscheidende Ansatz, um den Kapitalismus und seine ‚Königsware‘ Geld als abstraktesten Ausdrucks der Wert-Produktion zu begreifen – und die mit der Krise dieser Warenproduktion einhergehende ‚wundersame‘ Vermehrung des Geldes auf den Finanzmärkten.

Die Produktion von Waren ist (mit-)entscheidend für die Konstitution der kapitalistischen Gesellschaft, die insofern als Warengesellschaft bezeichnet werden kann. Wenn hier also von sozialen Verhältnissen gesprochen wird, so gehen diese nicht in den unmittelbaren Beziehungen von Mensch zu Mensch auf, sondern sind über die Warenproduktion und die Abspaltung der Reproduktion als deren gleichursprüngliche und gleichzeitig minderbewertete Kehrseite vermittelt. Die Warengesellschaft ist auf den abstrakten Selbstzweck der Vermehrung des Geldes bzw. Kapitals ausgerichtet – nicht etwa auf Bedürfnisse, was alleine schon an der Vernichtung von Waren deutlich werden sollte, wenn sie keine KäuferInnen finden. Die substantielle Grundlage der Vermehrung von Geld/Kapital ist Arbeit. Menschliche Arbeitskraft ist die einzige Ware, die mehr Wert produzieren kann als für ihre Reproduktion (Ernährung, Wohnen, Ausbildung

etc.) aufgewendet werden muss. Der Besitzer der Arbeitskraft kann sie über die Zeit, die zu ihrer Reproduktion notwendig ist, hinaus einsetzen. Die Mehr-Arbeit über die notwendige Arbeitszeit hinaus ist die Quelle des Mehr-Werts. Das Ergebnis der Mehr-Arbeit, also der Mehr-Wert, steht dem Besitzer der Arbeitskraft zu, da die Ware Arbeit vorab gekauft wurde und damit das Recht, ihren Gebrauchswert (nämlich Waren zu produzieren) und sein Ergebnis zu nutzen. In den Waren ist der durch verausgabte Arbeit produzierte Wert und Mehrwert dargestellt und in ihrem Verkauf realisiert er sich. Geld (G) wird als Kapital zur Produktion von Waren (W) eingesetzt. Die Waren müssen ihren Wert auf der Ebene des Tausches, der Zirkulation, des Marktes realisieren, damit unter dem Strich mehr Kapital bzw. Mehr-Geld (G') steht, also  $G-W-G'$ .

Bei einer Fixierung auf die Zirkulationsebene, also auf Markt, Tausch und politische Gestaltungsmöglichkeit dieses Prozesses, muss verborgen bleiben, dass der Wert in der Verausgabung von menschlicher Arbeitskraft in der Produktion von Waren<sup>4</sup> gebildet wird. Gemessen wird er in der Arbeitszeit, die im gesellschaftlichen Durchschnitt für die Herstellung der Ware benötigt wird. Die Arbeit ist die Substanz des Werts und sein Maß ist die für seine Produktion verausgabte Arbeitszeit. Dabei ist der Wert nicht auf der Ebene der Einzelware zu konstatieren, sondern auf der des global gewordenen Gesamtprozesses: Diese „Wesensebene des Werts [ist] zwar real, aber eben keine direkt zahlenmäßig fassbare [...], sondern empirisch [erscheint

---

<sup>4</sup> Zur Diskussion um wertschaffende/produktive Arbeit, inkl. Bezügen zu Dienstleistungen als kaum wertproduktive Arbeit vgl. Kurz 1986, 1995, 2004b/2005b und 2008.

sie] nur in der Verkehrung durch die einzelkapitalistischen Reproduktions- und Konkurrenzverhältnisse bzw. deren unzuverlässige Hochrechnung [...]. Aber die [...] Verwertungsbedingungen des ‚Gesamtprozesses‘ lassen sich in Vermittlung mit den empirischen Erscheinungen durchaus theoretisch-kategorial erschließen“ (Kurz 2012: 294).

Seinen abstraktesten Ausdruck findet der Wert im Geld, dessen Vermehrung als abstrakter Reichtum Sinn und Zweck der ganzen kapitalistischen Veranstaltung ist. Aus Geld mehr Geld zu machen, ist der abstrakte Selbstzweck dieser Gesellschaftsform. Dabei wird alles Konkrete, Gebrauchsprodukte wie Arbeit, lediglich als Träger von Abstraktem benötigt: Gebrauchswert als stofflicher Träger von Tauschwert, konkrete Arbeit von abstrakter Arbeit, stofflicher Reichtum von abstraktem Reichtum. Es zählt nicht die stoffliche Inhaltlichkeit, sondern nur das, was sich im Abstrahieren, im Absehen von konkreter Inhaltlichkeit, quantifizieren lässt – sichtbar etwa in den unzähligen, durch allgegenwärtige Werbung und InfluencerInnen angepriesenen, sinnfreien und zerstörerischen Produkten, die trotzdem reißenden Absatz finden. Hintergrund ist, dass ausschließlich für den Tausch produziert wird. Dabei müssen Waren abstrakt, ‚unabhängig‘ von ihrer Beschaffenheit, vergleichbar sein. „Erst innerhalb ihres Austauschs erhalten die Arbeitsprodukte eine von ihrer sinnlich verschiedenen Gebrauchsgegenständlichkeit getrennte, gesellschaftliche Wertgegenständlichkeit“ (Marx 2013: 87). Waren können getauscht werden, weil sie vergangene Arbeit als ihren Wert beinhalten und vertreten. Darin sind sie vergleichbar. Der Wert zeigt sich in einem allgemeinen Äquivalent, dem Geld, das gewissermaßen „tote Arbeit“ (Robert Kurz) repräsentiert. Es ist

die allgemeine Form des Werts, da in ihm alle Waren ausgedrückt werden können. Deshalb ist das Geld der abstrakteste Ausdruck des Werts.

Mit ausschlaggebend für die ‚politische Unverfügbarkeit‘ des Geldes, das im kapitalistischen Verwertungsprozess eben nicht ‚einfach‘ nach Maßgabe des politischen Willens dienen statt regieren kann, ist die Produktivitätsentwicklung und die mit ihr verbundene tendenzielle Eliminierung von Arbeit aus dem Produktionsprozess. Dies wird zwar an zahlreichen Stellen als Phänomen beschrieben, aber eben nicht hinreichend in Bezug zum ‚Ganzen‘ der kapitalistischen Gesellschaftsform reflektiert: Wenn nur die Verausgabung von Arbeit (Mehr-)Wert schafft<sup>5</sup> und die betriebswirtschaftliche Konkurrenz der Einzelkapitale diese dazu zwingt, Arbeit durch Technologie (Maschinen, Computer, Roboter) zu ersetzen, so war die mikroelektronische Revolution mitentscheidend für eine zunehmende Krisenentfaltung. Diese setzte in den 1970er Jahren ein und hatte nicht nur als Kommunikationsmedium und Beschleuniger von Finanztransaktionen ihre Bedeutung für die zunehmende Spekulation. Der Philosoph Christoph Türcke spricht in seinem Buch über Geld davon, dass „Arbitrage, Finanzterminmittel und Mikroelektronik auf unvorhersehbare Weise, wie von ‚unsichtbarer Hand‘ gefügt, ineinander [griffen] und gemeinsam für eine Stabilisierung

---

<sup>5</sup> Dies wird vom Großteil der WirtschaftswissenschaftlerInnen negiert bzw. nicht einmal thematisiert. In ihrem methodologischen Individualismus gelangen sie zu keiner über Einzelaspekte hinausgehende Erklärung – und oft nicht mal das (vgl. u.a. zur Apologie der aktuellen Liquiditätsblase Molavi 2021) – für die zunehmenden globalen Vielfachkrisen (vgl. Kurz 1995, 2012 und Ortlieb 2019).



der Wechselkurse und Erhöhung des Welthandelsvolumens“ geführt hätten (Türcke 2015: 343). Über die Interpretation der ökonomischen Daten mag gestritten werden können, aber zu einer Stabilisierung hat das nicht geführt. Im Gegenteil, forciert wurde der logische Selbstwiderspruch des Kapitalismus, den Marx in den „Grundrissen“ (Marx 1974/1857-58: 593) als „prozessierenden Widerspruch“ bezeichnete. Er besteht darin, dass in der Konkurrenz um die höchste Produktivität und den Verkauf der hergestellten Waren auf dem Markt möglichst viel Arbeit – als variabler Teil des Kapitals, während der konstante Teil, also Rohstoffe, Maschinen, Forschung usw., immer mehr Geld verschlingt – aus dem Produktionsprozess entfernt werden muss, obwohl diese die Grundlage des (Mehr-)Werts und des abstrakten Reichtums ist. So gräbt sich der Kapitalismus sein eigenes Grab und reißt den Globus mit in den Abgrund.

Seitdem der Kapitalismus nach einer Jahrhunderte langen, gewaltgetränkten Entstehungsphase (vgl. Kurz 2009/1999; vgl. auch Kloos 2020: 394-406) ab dem Ende des 18. bzw. zu Beginn des 19. Jh. begann ‚auf seinen eigenen Grundlagen zu prozessieren‘ (vgl. Kurz 2005a: 53-60), hat er sich in immer neuen schumpeter’schen ‚schöpferischen Zerstörungsprozessen‘ mit schier unglaublicher Dynamik entwickelt. Das Ersetzen der Arbeit durch Technologie konnte zunächst durch die Diversifizierung von Produkten und die Ausweitung der Produktion, d.h. die Verbilligung durch Massenproduktion und die Erweiterung von Märkten, kompensiert werden (vgl. Kurz 1995, 2005a, 2009 und 2012; vgl. auch Konicz 2016). Mit der mikroelektronischen Revolution beginnen die Kompensationsmöglichkeiten zu versiegen. Mit ihr wird mehr Arbeit wegrationalisiert als

durch neue Produktion und Märkte im Akkumulationsprozess aufgefangen werden kann. Der Kapitalismus, der trotz seiner ‚Wesensbeschaffenheiten‘ nicht immer der gleiche, sondern ein historisch-dynamischer Prozess ist, gerät immer mehr in die Krise. Die schwindende (Mehr-)Wertmasse und die steigenden Kosten zogen schließlich weniger Erweiterungs- und mehr Rationalisierungsinvestitionen nach sich. Dies führte zu dem, was Globalisierung genannt wird: zur Auslagerung von (Teil-)Produktionen zwecks Senkung der Produktions-(Arbeits-)kosten und zwecks Steuerersparnis in sog. Freien Exportzonen (oder auch ganz ohne Produktion in ‚Steuerparadiesen‘). Das Kapital wurde unmittelbar transnational, Weltkapital, immer unabhängiger von Nationalökonomien und ihrer Politik. Dabei wurden globale Kostengefälle und Möglichkeiten von Steuerersparnissen ausgenutzt. Die Folge war eine zunehmende Zersetzung von Nationalstaaten und ihrer Steuerungsoptionen (vgl. Kurz 2005a: u.a. 100-135).

## **b) Geld ohne Wert**

Teil des Globalisierungsprozesses war – wie oben beschrieben – auch die neoliberale Finanzialisierung des Kapitalismus: Wenn Kapital sich immer weniger in der Realwirtschaft durch die Produktion von Waren vermehren lässt ( $G-W-G'$ ), der Kapitalismus als ein Zwangsverhältnis aus Konkurrenz und Vermehrung abstrakten Reichtums aber nicht ohne Wachstum sein kann, scheint ein Ausweg aus der Krise in der Vermehrung des Geldes durch den Handel mit Geld bzw. Eigentumstiteln zu liegen ( $G-G'$ ). Entscheidend sind vor allem die Bilanzen statt realer Produktion und Verkauf. Diese Verlagerung von der Produktion in die

Finanzwirtschaft ist der Krise geschuldet, die den Kapitalismus an die Grenzen seiner Finanzierbarkeit und so in die Verschuldung bringt. Die Verwissenschaftlichung der Produktion, insbes. im Rahmen der mikroelektronischen Revolution (Beispiele: Automobil-, Haushaltsgeräte-, IT-Produktion u.v.m.), und dem damit zusammenhängenden gesamtgesellschaftlichen Wertverlust verbinden sich mit dem Kreditproblem: Vorfinanzierungen von Sachkapital auf dem höchsten technologischen Stand – mit der Globalisierung seit den 1960/70er Jahren auf globaler, nicht mehr nationalökonomischer Ebene – führen zu steigendem Risiko und Verschuldung bei Einzelkapitalien. Ebenso muss sich der Staat zur Finanzierung zunehmender Kosten von Bildung, Forschung, Sicherheit, sozialen und ökologischen Folgen der kapitalistischen Produktionsweise verschulden, da er ohne Verschuldung die kapitalistische Gesamtveranstaltung, die ihm seit mehreren Jahrzehnten ohnehin immer mehr aus den Händen gleitet, nicht mehr absichern kann. Dass sich dabei einige Staaten weniger verschuldet haben, ist den globalen Defizitkreisläufen geschuldet, vor allem zwischen China und den USA oder in Europa zwischen Deutschland und südeuropäischen Staaten: Exporterfolge sind nur möglich, wenn sich die Zielländer von Exportoffensiven, die in der Konkurrenz nicht mithalten konnten und eine starke Deindustrialisierung verzeichnen, verschulden. Auf globaler Ebene handelt es sich dabei um ein Nullsummenspiel: Werden weltweit alle Exportüberschüsse und Handelsdefizite miteinander verrechnet, dann ergibt dies ziemlich genau Null. Defizitkreisläufe bieten aber keinen Ausweg aus der Krise, sondern müssen als ‚beggar thy neighbour‘-Politik bezeichnet werden (vgl. Kurz 2005a: u.a. 135-144; vgl. auch Konicz 2016: u.a. 180-201), wie nicht nur am Beispiel Griechenland deutlich wird.

Der Kredit als entscheidendes Instrumentarium der Verschuldung wird zum Problem, da die Vernutzung künftiger Arbeit Grundlage jeder – auch aktueller – Finanzierung ist. Die Verschuldung der Staaten seit Ende der 1960er Jahre bereitete so dem Neoliberalismus den Weg: An die Stelle der Staatsverschuldung, die gleichzeitig durch Sozialabbau und Privatisierungen reduziert werden sollte, tritt die Finanzierung durch spekulative Geldvermehrung, die Kreditgeld zur Ausgangsbasis hat (u.a. durch Petrodollars forciert; vgl. Plumpe 2019: 574-595). Der Handel mit Eigentumstiteln, inkl. Umgewandelter, nicht mehr bezahlbarer Kredite, führte zu fiktiven Wertsteigerungen. Nicht durch die Verausgabung von Arbeit und die Realisierung verkaufter Waren akkumulierte das Kapital, sondern durch den Kauf und Verkauf von Eigentumstiteln, inkl. ihrer derivaten Formen. Akkumulation wird so zur Scheinakkumulation, die nicht mehr durch realen Wert gedeckt ist. Das Geld, das scheinakkumuliert wird, ist „Geld ohne Wert“ (Kurz 2012). Trotz seiner Abkopplung von der Arbeitssubstanz, die nur in der Produktion entstehen kann, kommt es gleichzeitig zu einer Rückkopplung, denn auch scheinakkumulierte Gelder fließen in die Realwirtschaft und dienen – durch Kredit-Verschuldung – der Finanzierung von Produktion und Konsum. Die Scheinakkumulation kann dabei nicht mehr durch die Realakkumulation ‚eingeholt‘ werden wie es noch im Fordismus und seinen Akkumulationsmöglichkeiten und vergleichsweise geringen Quantität an ‚fiktivem Kapital‘ der Fall war. So hängt heute die Realwirtschaft am Tropf der Finanzwirtschaft und wird bei jeder Blase, die platzt, weiter mit in den Abgrund gezogen. Die Krise seit 2007 hat die Staaten nun zwar wieder stärker als handelnde Wirtschaftssubjekte bzw. -financiers in den Vordergrund gerückt, aber sie bleiben

weiterhin von Finanzmärkten sowie der von den Notenbanken bereitgestellten Liquidität abhängig, ohne dass ein neues Produktionsregime auf Grundlage von Arbeitssubstanz in Sichtweite kommen könnte – Geld ohne Wert bleibt Problem und Lösung zugleich und könnte nur in der Überwindung der gesamten Gesellschaftsform enträtselt und gegenstandslos gemacht werden. Eine bloße (Re-)Regulierung und Um-Bestimmung des Geldes – wie es *Oepq* vorschlägt – in den gleichen kategorialen Strukturen bleibt eine Quadratur des Kreises mit Krisenerscheinungen, die immer weniger handhabbar sind (vgl. u.a. Konicz 2022a).

### **c) Fetischismus des Geldes als abstrakte Herrschaft**

Nicht einfach das subjektive Profitstreben sowie die politischen Entscheidungen von Deregulierung, Liberalisierung und Privatisierung trieben transnationale Unternehmen dazu, im Ausland zu produzieren und vermehrt auf den Finanzmärkten zu ‚investieren‘. Diese politischen Entscheidungen und ihre sozialen Auswirkungen sind ‚lediglich‘ die Konsequenz der sich zuspitzenden Akkumulationskrise. Diese kann nicht mehr mit den kapitalistischen Mitteln überwunden werden, die kapitalistische Wertschöpfung ist an ihr Ende gekommen und kann nur noch mittels horrender Verschuldungsprozesse mehr schlecht als recht aufrechterhalten werden. Die Entscheidungen zur Bearbeitung der Krisenprozesse scheinen manchen als von langer, elitärer Hand geplant. An dieser Stelle droht als Ausdruck falscher Unmittelbarkeit struktureller Antisemitismus: Gemeint ist eine personalisierte Kritik der Vermehrung des Geldes, das die Welt regiert. Dabei steht das Bild ‚des Juden‘ für Geld ohne Arbeit. So kann zwischen dem bösen, weil ohne Arbeit

‚raffenden‘, und dem guten, weil durch Arbeit ‚schaffenden‘ Kapital unterschieden und der schaffende Kapitalismus gegen den Kasinokapitalismus ausgespielt werden. Im Antisemitismus der Neuzeit sind aus den ‚Gottesmördern‘ und ‚Brunnenvergiftern‘ die ‚Geldmonster‘ geworden. Diese Projektion auf Geldbesitzer, die auch ohne konkrete Juden funktioniert – wie partiell auch in Formulierungen in *Oepq* deutlich wird (Artikel 5 und 6) –, birgt die Gefahr des strukturellen Antisemitismus und ist das Gegenteil adäquater Kritik (vgl. Böttcher 2021c/2018; vgl. Schatz/Woeldike 2001; vgl. auch Benz 2004 u. Nirenberg 2015).

Diese falsche Unmittelbarkeit ignoriert die mit dem Kapitalismus verbundenen Zwänge, in der Konkurrenz bestehen und damit auch zwangsläufig wachsen zu müssen, um aus Geld mehr Geld machen zu können. Marx und später auch Max Weber beschrieben den Kapitalismus als unpersönliche Herrschaft, als „herrenlose Sklaverei“ (Max Weber) und „abstrakte Herrschaft“ (Karl Marx) des Wertgesetzes. Marx fasste die Verwertung des Werts mit dem Begriff eines „automatischen Subjekts“: „Er [der Wert, D.K.] geht beständig aus der einen Form in die andre über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt“ (Marx 2013/1890: 168-169). Dieser paradoxe Begriff zeigt, dass der Kapitalismus zum einen nicht ohne bewusste – d.h. mit Erkenntnis und Willen ausgestatte – HandlungsträgerInnen funktionieren kann; zum anderen macht er deutlich, dass Freiheit der Erkenntnis und des Willens insofern beschränkt sind, als dass sie nicht frei und willentlich die objektiv gesetzten Automatismen des Wertgesetzes außer Kraft setzen können, sondern nur im Rahmen dieser Automatismen bewusst

handeln. Aus der historisch vollzogenen Selbstunterwerfung des Menschen unter diesen Automatismus – mit Papst Franziskus gesprochen unter den „Fetischismus des Geldes“ (EG 55), unter eine „Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel“ (EG 55) und eine „unsichtbare [...] Tyrannei, die einseitig und unerbittlich ihre Gesetze und ihre Regeln aufzwingt“ (EG 56) – ist die abstrakte Herrschaft als Fetischzusammenhang zum bestimmenden Götzen geworden (zu EG vgl. Böttcher 2015). Daraus lässt sich aber nicht ableiten, es gäbe keine individuelle Verantwortung für das Handeln von Menschen. Dennoch sind ihr insofern objektive Grenzen gesetzt, als dass im Rahmen dieser Grenzen nicht die Möglichkeit besteht, gänzlich anders, quasi unabhängig von der vorgegebenen Struktur, zu handeln, was *Oepq* in seiner Emphase auf menschliche Beziehungen und Ethik unterstellt.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Damit ist keinem Determinismus oder Fatalismus das Wort geredet, denn Menschen gehen in den kapitalistischen Automatismen nicht auf: Sie müssen diese nicht affirmieren, nicht die mit ihnen verbundenen Ideologien reproduzieren. Sie könnten über sie hinaus denken und handeln, sie gar in andere Strukturen des Zusammenlebens hin überwinden. Sie können aber nicht im Rahmen des Kapitalismus ihre Wünsche und Ideale kraft ihres Willens verwirklichen. Was bleibt, wäre die Notwendigkeit zu erkennen, dass es einen „Bruch mit der Form“ (Ökumenisches Netz 2020b) geben muss, wenn die Grundlagen menschlichen Lebens nicht endgültig zerstört werden sollen.

#### **d) Konsequenzen**

Die Formulierungen in *Oepq* greifen immer wieder zu kurz, wenn – abstrahiert von dem geschilderten gesellschaftlichen Zusammenhang einer warenproduzierenden Gesellschaft und ihrer substanziellen Grundlage der Arbeit – ein Dienen des Geldes und ein ‚ethischer Profit‘ innerhalb eines unkritisch vorausgesetzten wirtschaftlichen und politischen Prozesses angemahnt wird. Gesellschaft und darin Wirtschaft werden scheinbar nur in unmittelbaren menschlichen Beziehungen wahrgenommen, in deren Rahmen Geld auch ganz anders genutzt werden könnte als auf seine permanente Vermehrung ausgerichtet. Anstatt Geld, Arbeit und auch Staat/Politik als Kategorien im kapitalistischen Ganzen zu dechiffrieren und damit einen Weg zu einer Überwindung der Fixierung auf diese Kategorien zu eröffnen, wird die Illusion genährt, Geld anders zu verstehen oder zu besetzen – womit letztlich alles so bleiben kann, wie es ist, nur halt vermeintlich ethisch gut. Ethik bleibt aber vor der Problematik abstrakter Herrschaft ohnmächtig. Sie kommt über eine nachträgliche Vermittlung von Prinzipien mit den immer schon vorausgesetzten herrschenden Verhältnissen nicht hinaus.

Im Verweis auf vermeintlich immer geltende Prinzipien werden die kapitalistischen Kategorien von Geld, Arbeit, Staat apriori, unreflektiert gesetzt, wobei *Oepq* in erster Linie auf das Sozialprinzip des Gemeinwohls bzgl. des nur akzidentiell zu verändernden Bestehenden (also des Kapitalismus) abhebt – immer im Rückgriff auf das grundlegendste Prinzip der Personalität. Das heißt: Über ethisch korrektes Handeln und eine



Absage an die ‚Reize‘ der Finanzwirtschaft sollen Personalität und Gemeinwohl ‚erreicht‘ werden, sodass sogar so etwas wie ‚ethischer Profit‘ machbar erscheint. Dabei sind es gerade die in *Oepq* in ihrer Bedeutung ignorierten „anonymen Dynamiken“, die maßgebend sind und die seit nunmehr gut 200 Jahren als System ‚herrenloser Sklaverei‘ bzw. ‚abstrakter Herrschaft‘ fungieren – auch wenn sie als ‚prozessierender Widerspruch‘ sich in den Erscheinungsweisen und seit der mikroelektronischen Revolution sowie zunehmender Naturzerstörung auch als Zerfallsprozess der Form der Wert-Abspaltungsvergesellschaftung verändern und nicht einfach immer identisch bleiben. Auch wenn die Handlungen von ‚freien Individuen‘ (8) den Kapitalismus in einem Jahrhunderte dauernden Konstitutionsprozess entstehen ließen, sind sie nicht mehr allesentscheidend, seitdem der Kapitalismus ‚auf seinen eigenen Grundlagen prozessiert‘. Diese Herrschaft ist dem Handeln der Akteure – die laut Text einer ethischen Grundlage bedürfen, um weniger gemeinwohlschädigend zu agieren – vorausgesetzt und immun gegenüber einer Ethik, die auf individuelles (oder auch sozial-ethisches) Handeln in Freiheit und Verantwortung zielt. Der Kapitalismus ist also nicht ethisch, im Bezug auf das Handeln Einzelner, zu regulieren, sondern als Ganzes zu bewerten. Das impliziert, dass sich die Kritik nicht einfach auf die Finanzmärkte reduzieren darf, sondern auf die Einheit von Produktion und Zirkulation (sowie Re-Produktion), was wiederum auf eine Fetischismuskritik als Kritik der fetischisierten konkreten Totalität und damit theologisch auf die Unterscheidung von Gott und Götzen hinausläuft. Zu kritisieren wären von gesellschaftlichen Kontexten abstrahierende Prinzipien und ihre theologische Abstinenz gegenüber biblisch orientierter Fetischismuskritik.

## **4. Kritik des Kapitalismus als fetischisierte ‚konkrete Totalität‘, oder: Die Unterscheidung von Gott und Götzen und ihrer Vermittlung mit der Welt, wie sie ist, statt Ableitungen aus Prinzipien**

### **4.1 Die Grenzen sozialetischer Prinzipien**

Der Text der Kongregation und des Dikasteriums wurde Anfang 2018 von Papst Franziskus approbiert und ist Teil der katholischen Soziallehre. Zur Soziallehre gehören die Sozialverkündigung des päpstlichen Lehramts und die (akademische) christliche Sozialethik (vgl. Lienkamp 1996). Die Sozialethik soll als vermittelnde Reflexion von katholischer (und im evangelischen Bereich von – weniger einheitlicher – evangelischer) Sozialverkündigung und gesellschaftlichen Phänomenen sowie Gesellschaftstheorien fungieren. Sozialverkündigung und die theologische Disziplin der Sozialethik haben ihren Ursprung in den Diskussionen um die Soziale Frage des 19. Jh. (vgl. Senft 1993: 18-29). Die Sozialverkündigung versteht sich seit dem II. Vatikanum als Verlebendigung des Evangeliums in je unterschiedlichen Zeiten (vgl. u.a. Gaudium et spes/GS 4) und verantwortlich für eine menschengerechte Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen.

Spätestens mit der Pastoralkonstitution GS – als Konstitutionen mit höchster römisch-katholischer Lehrautorität verbunden – sollte die Welt wieder stärker als theologischer Ort verstanden werden, der nicht von vornherein den abstrakten Begriffen der Neuscholastik<sup>7</sup> untergeordnet ist, was noch bei der ersten großen

---

<sup>7</sup> Neuscholastik beinhaltet die Wiederaufnahme der aristotelisch-thomistisch geprägten Hochscholastik des 13. und 14. Jh. im 19. Jh. (vgl. Söhngen 1962: 923-926). Dahinter dürfte kurz gesagt folgendes stecken: Durch die konfessio-

Sozialenzyklika *Rerum Novarum* (1891) der Fall war. Allerdings wurde bei allem Öffnen kirchlicher Fenster zur Welt während des II. Vatikanischen Konzils in den 1960er Jahren zwar mit dem ontologisch-naturrechtlich-neuscholastischen Denken partiell gebrochen, nicht jedoch mit einem nun von der Aufklärung geprägten (transzendental-)idealistischen Denken, was sich auch in der Soziallehre und ihren Prinzipien niederschlug.

Bereits kurz nach dem Konzil hat Edward Schillebeeckx davor gewarnt, die Aufklärung und ihren abstrakten Idealismus unkritisch zu affirmieren. Er wies darauf hin, dass die Kirchen als ‚Groß-Gesellschaften‘ unweigerlich in das spätkapitalistische System aufgenommen sind und dessen gewalttätige Strukturen teilen. Die Kirchen gingen in ihrer ‚offiziellen‘ Lehre zum Beispiel hinsichtlich des Eigentums oder der sozialen Ordnung thematisch meist von der kapitalistischen Auffassung aus, die sie zwar in bestimmten Punkten zu korrigieren versuchen, aber ohne die kapitalistischen Voraussetzungen kritisch in Frage zu stellen. Von diesem Blickwinkel aus gesehen, ist die Kirche in der Tat ein ideologischer Apparat, der die etablierte Ordnung faktisch gleichsam begleitet (vgl. Schillebeeckx 1971: 153). Und Johann Baptist Metz hat in den Jahrzehnten nach dem Konzil vor der Tendenz zur Privatisierung verbürgerlichter Religion

---

nellen Spaltungen zu Beginn der Neuzeit sowie die Aufklärung ab dem 17. Jh. und den Verlust des Kirchenstaats im 19. Jh. verlor die römisch-katholische Kirche immer mehr ihre gesellschaftliche, d.h. politisch-ökonomische sowie ideologische Macht. Dies wurde ideologisch – auf integralistische Weise, d.h. alles aus Sicht der Kirche und ihre Bedeutung wahrnehmend – durch die Überhöhung der mittelalterlichen Hochscholastik von Thomas von Aquin als einzig zulässige Denkweise gleichsam regressiv in der Neuscholastik ‚verarbeitet‘.

gewarnt: vor der „Auflösung der gesellschaftlichen Praxis des christlichen Glaubens in die rein moralisch-private Praxis des christlichen Bürgers [...] [sowie] der Geschichtslosigkeit und Abstraktheit bürgerlicher Vernunft, [...] [der] Abweisung oder Zerstörung von Erinnerungs- und Überlieferungszusammenhängen“ (Metz 2016/1977: 51).

Metz hielt dabei gerade der Soziallehre – bei aller Problematik ihres Bezugs auf idealistische, abstrakte Prinzipien – zugute, dass sie der Privatisierung des Glaubens widerstehe, auch wenn Metz' Verständnis von gesellschaftlicher Praxis ein anderes war (vgl. dazu u.a. Metz 2016 und 1980). Die Soziallehre hat immer – ob vormals neuscholastisch oder dann idealistisch geprägt – sehr wohl den Anspruch gehabt, eine ‚gesellschaftliche Praxis des christlichen Glaubens‘ zu verfolgen: „Ausgehend von dem biblisch fundierten christlichen Menschenbild lassen sich nach der personalen und sozialen Seite des Menschen hin aus den Prinzipien Nächstenliebe und Gerechtigkeit die Option für die Armen sowie die Maximen<sup>8</sup> von Person- und Gemeinwohl wie Subsidiarität und Solidarität entwickeln, aus denen wiederum auf einer konkreteren Ebene die Menschenrechte begründet werden“ (Lienkamp 1996: 56). Lienkamp fasst hier die Vorgehensweise der Soziallehre und ihrer grundlegenden Prinzipien zusammen, die es im Bezug auf *Oepq* zu analysieren gilt.

---

<sup>8</sup> Die Maximen werden häufig und auch in diesem Text als Sozialprinzipien bezeichnet.

## a) **Personalität und Würde**

Der Begriff der Person stammt vom altgriechischen *prósōpon* (Gesicht, Maske) und wurde durch die Antike hindurch als Maske und öffentliche Rolle(n) verstanden. Im Zusammenhang der christlichen Philosophie des Mittelalters und ihrer Rezeption antiker Autoren und biblische Traditionen bezeichnete der Begriff Person den Menschen als schöpferisches Wesen mit dem höchsten Lebensziel, ‚das Gute‘ zu erkennen und zu tun (vgl. Sutor 1997: 31; vgl. auch Dirscherl 2012a: 474; vgl. auch Brassler 1999: 9-35). Sozialgeschichtliche steht er im Zusammenhang der von der Spätantike ausgehend sich formierenden feudal-kirchlichen – im Mittelalter als natürlich geltenden – Ordnung und wurde zunächst nicht individualisierend verstanden. Mit der sich schrittweise auflösenden Ordnung wurden die Begriffe Person und Würde – etymologisch von Wert stammend meinte der Begriff vor allem Stand und Rang innerhalb einer Gesellschaft (vgl. Grimm/Grimm 1960) – immer mehr (individualisierend) aufeinander bezogen. Im ausklingenden Mittelalter wurde im Kontext der Christologie „ein Denken eingeleitet, das sich schließlich in den folgenden Jahrhunderten immer mehr durchsetzte und über die modernen Freiheitsmetaphysiken bis in die Verfassungen der demokratischen Staaten hineinwirkte“: Von der ‚persona Christi‘ wurde eine „in seiner Autonomie begründete Würde“ abgeleitet, „die man unbedingt achten muß“ (Brassler 1999: 17). Die Würde einer nun individueller begriffenen Person wurde zwar unveräußerlich von Gott gegeben, aber sollte weltlich durch die ‚Staatsoberhäupter‘ gesichert werden. Würde bzw. *dignitas* war bis ins 13. Jh. nur Kaiser und König und schließlich dem Adel – nach den Vereinbarungen der Magna Charta von 1215 in England – zuerkannt und

sollte als Adelsprivilegium durch den König geschützt werden (vgl. Fetscher 2001: 296-297). Im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit entstand in der Zeit des 15. und 16. Jh. eine Vielzahl von Texten zum Thema Würde, entweder negativ von der *miseria humanae conditionis* (das Elend der Bedingungen menschlichen Daseins) oder positiv von der *dignitas hominis* (Würde des Menschen) ausgehend. In der Renaissance ist zum einen Picco della Mirandola – sich auf Cicero berufend – hervorzuheben, der die „Würde des Menschen [...] weder in einem ontologischen Vorzug noch in spezifischen Fähigkeiten (etwa [...] Vernunft), sondern [...] in seiner Freiheit, d.h. in dem, was er aus sich selbst macht“, verstand (Paetzold 1998: 435). Zum anderen sind Francisco de Vittoria und Bartolomeo de las Casas zu nennen, die im Rückgriff auf Thomas von Aquin, der „die Menschenwürde durch die Freiheit des Menschen und dessen Dasein um seiner selbst willen gegeben“ (Dirscherl 2012a: 474) sah, gegen die Kolonialherren und die Unterdrückung der Indigenen in Lateinamerika predigten. Die Hervorhebung individueller Gestaltungsfreiheit und der Vorrang der Kritik von Unterdrückung in Berufung auf die Menschenwürde waren damit erstmals als Polaritäten erkennbar (vgl. zu den Polaritäten im Zusammenhang einer kritischen Auseinandersetzung mit Menschenwürde<sup>9</sup> und Menschenrechten Kurz 2004a: 68-76).

---

<sup>9</sup> Dabei sollen die heutigen, aporetischen Debatten um Menschenwürde nicht mit damals gleichgesetzt werden, da in der damaligen Zeit dieser Bezug – zumindest bei den genannten ‚spanischen‘ Theologen – durchaus herrschaftskritischen und damit das Bestehende hinterfragenden Charakter beinhaltete, während dies heute nicht der Fall ist, da jede Argumentation, die sich auf Menschenwürde beruft, die bestehende Gesellschaftsformation und ihre Kategorien voraussetzt.

In der Neuzeit verband sich ab dem 17. Jh. ein subjektphilosophisches Denken einer gottgegebenen Personenwürde und ihrer Freiheit zunehmend mit einem Vertragsdenken, womit eine mitentscheidende Grundlage des modernen Staatsverständnisses geschaffen war (vgl. Regenborg 2012: 8-9, 106-123). Dem Verständnis von Personenwürde als Grundlage von menschlicher, heute primär staatlich verstandener Gemeinschaft, hat sich die katholische Soziallehre nach antiaufklärerischen Abwehrkämpfen gegen Menschenrechte und Demokratie bis ins 20. Jh. hinein angeschlossen (vgl. Leuninger 2009: 274-275). Dabei wird die Würde des Menschen biblisch aus der Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26-28) abgeleitet, wonach ‚der Mensch‘ als schöpferisches, freies und in Gemeinschaft lebendes ‚Wesen‘ verstanden wird (vgl. u.a. Dirscherl 2012: 470). Personalität als oberstes Prinzip der Soziallehre wird in Wechselbeziehung von Person und Gesellschaft demgemäß wie folgt verstanden: „Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf“ (GS 25). Dieses Ziel soll durch Ausgewogenheit zwischen den Prinzipien bzw. Maximen Solidarität – i.e. verantwortliche Abhängigkeit aller von allen in der Welt, Hervorhebung des Menschen als Beziehungswesen und Hervorhebung der Bedeutung des Sozialstaats – und Subsidiarität – i.e. Mensch als eigenverantwortliches Subjekt sowie Hilfe zur Selbsthilfe, wobei die größere Einheit der kleineren hilft – erreicht werden.

Die Würde des Menschen als Basis ‚aller‘ Ordnung soll sich in den Menschenrechten Ausdruck verschaffen. Diese sind von einem Privileg des Adels (zunächst in England) auf besitzende, männliche und weiße Bürger – nicht zuletzt John Locke verband in „Zwei Abhandlungen über die Regierung“ die Rechte eines jeden (weißen und männlichen) Individuums mit Eigentum, Arbeit und Akkumulation<sup>10</sup> – erweitert worden. Die Würde und das damit verbundene Teilhaberecht an politisch-ökonomischen Entscheidungen wurden über das Wahlrecht zunächst nur den Wohlhabenden, dann den weniger Wohlhabenden (dem ‚Kleinbürgertum‘) und schließlich allen Männern und – wesentlich später – auch Frauen zugestanden. Mit dem Ende des 19. Jh. entstehenden Sozialstaat wurde schließlich der Bereich der Menschenrechte von reinen Individualrechten, vor allem in Form von Abwehrrechten, auf soziale Belange als Anspruchsrechte an den Staat ausgeweitet: „Das Menschenrecht auf Leben (Unversehrtheit) wird ausgeweitet zu einem Recht auf Gewährleistung des Existenzminimums, das Menschenrecht der Meinungsfreiheit zu einem Recht auf Bildung (Schulbildung, Zugang zu allen Bildungseinrichtungen), das Recht auf körperliche Unversehrtheit zu einem Recht auf Gesundheitsfürsorge und Erholung, das Recht auf freie Berufswahl zu einem Recht auf Arbeit“ (Fetscher 2001: 296-297).

---

<sup>10</sup> ‚Den Menschen‘ verstand Locke als Eigentümer seiner Person (körperliche Integrität), seiner Güter (Gütereigentum) und seiner Freiheit (von sich und seinen Gütern Gebrauch zu machen). Diese Eigentümerfreiheiten konnten gegen andere durchgesetzt werden: So rechtfertigte Locke die Kolonialbestrebungen u.a. in Nordamerika und Indien samt Vertreibung, Versklavung und Ermordung indigener Bevölkerungen, da die Indigenen nicht von ihrer naturgesetzlichen, vernünftigen Freiheit der Aneignung des Bodens durch Arbeit und vor allem der Akkumulation von Geld Gebrauch machten (vgl. Hinkelammert 1989: 76-107).



Nun gibt es keinen ‚Menschen an sich‘ als transzendentalidealistisch verstandene reine Form. Eine von Empirie zu abstrahierende reine Form, eine von Materialität, Zeit, Geschichte, Inhaltlichkeit getrennte reine Form kann es in der realen Welt nicht geben. Konkrete Menschen leben in unterschiedlichen historischen Konstellationen. Dem grob skizzierten ahistorischen Ansatz, demnach die immer geltenden Prinzipien in unterschiedlichen historischen Kontexten stark zu machen sind, wäre ein historisch-dialektisches Denken entgegenzustellen. Es wäre danach zu fragen, was für die Jahrhunderte konstitutiv war, in denen sich das skizzierte Denken einer Personenwürde abzeichnete. Ein historisch-dialektisches Denken muss versuchen, Denken und Handeln in historisch-gesellschaftlichen Zusammenhängen zu verstehen, und sich dabei bewusst sein, dass dies mit der Aporie einhergeht, dass in der Retrospektive Übertragungen aktueller Kategorien auf die Vergangenheit geradezu unvermeidlich sind (vgl. Kurz 2007). Im Bezug auf die Entstehungsgeschichte der sog. Neuzeit kann zumindest aus der Retrospektive festgehalten werden, dass die zunehmende Bedeutung des Personen- und Würde-Begriffs (vgl. Brassler 1999; vgl. Paetzold 1998) mit der Entstehungsphase des (Proto-)Kapitalismus einherging, der unbewusst-bewusst vollzogenen Transformation – die allerdings nicht ohne Kämpfe und Friktionen<sup>11</sup> verlief – einer feudalkirchlichen Ordnung zu modernen Staatsgebilden und ihren Ökonomien (vgl. Kurz 2009; vgl. auch Kloos 2020: 394-406).

---

<sup>11</sup> Zu nennen wären hier die Bauernkriege der 1520er Jahre, die Diggers des 17. sowie die Ludditen des 19. Jh., die allesamt möglicherweise auch ein anderes Verständnis von Würde hatten, was eigens zu beleuchten wäre.

Grundlage dafür war die kapitalistische, freie Arbeit, die zur neuen „gesellschaftlichen Synthesis“ (Alfred Sohn-Rethel) wurde. Die freie Personenwürde ist also an die – zunächst sich konstituierende, expandierende und dann mit dem Voranschreiten des prozessierenden Widerspruchs seit fünf Jahrzehnten – schrumpfende wertförmige Arbeit und ihre Reproduktionsformen gebunden sowie den damit einhergehenden politischen Rahmen des modernen Staates.

Diese angestrebten, würdevollen Ideale, die rechtlich garantiert angeblich von jedem freien Subjekt erreicht werden können, gehören zu den großen Illusionen der Aufklärung, die mit dem Denken eines autonomen Subjekts einhergehen, das mündig von seiner Vernunft Gebrauch machen kann, um die Welt nach seinem Willen zu gestalten. Die historisch-materiellen Zusammenhänge, in denen sich die z.T. an die biblische Tradition von Menschen als Ebenbilder Gottes (Gen 1,27) anknüpfende Rede von der Würde des Menschen wirkmächtig wird, wurden aber ausgeklammert. Die gesellschaftlichen Kontexte der Aufklärungszeit vom 17. bis 19. Jh. sind die Zeit, in der sich der Kapitalismus als Gesellschaftsformation durchsetzte und zu der die Aufklärung die ‚ideologische Begleitmusik‘ lieferte (vgl. Kurz 2004a). So wurde das entstehende bürgerliche Subjekt und sein Personsein zu ‚dem‘ Menschen und die Arbeit im Kapitalismus zu ‚der‘ Arbeit – und schließlich die Würde jenes oben beschriebenen Handlungsträgers der abstrakten Arbeit zur Würde ‚des‘ Menschen. Weil die reale gesellschaftlich

historische Voraussetzung der Aufklärung nicht reflektiert, sondern schlicht vorausgesetzt wurde, konnte es dazu kommen, dass Würde, Arbeit, Subjekt, Vernunft usw. als ideologische Legitimationskategorien in der Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus idealisiert und universalisiert bzw. ontologisiert wurden und zum Sein des ‚Menschen an sich‘ werden konnten – bei gleichzeitigem (mindestens teilweise) Absprechen jener Würde im Bezug auf Frauen, Sinti und Roma, Juden, Schwarze und Indigene: als ein Beispiel unter vielen können die Haitianer herangezogen werden, die die Losung der französischen Revolution für sich reklamierten und dann niedergeschossen wurden (vgl. u.a. Losurdo 2011).

In der kant’schen Version aufklärerischen Denkens (vgl. Böttcher 2022; vgl. auch Böttcher 2021d) wurde eine von Empirie, Materialität und Geschichte reine Form des Sollens und der Freiheit absolut gesetzt. Die Unbedingtheit des Sollens beinhaltet die Freiheit zu wählen und damit die Freiheit des Willens. Sollen und Freiheit sind in der Autonomie der Vernunft angelegt: Diese schafft gar „mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt“ (Kant 1998/1781: B 576, 577 / A548, 549). Die Freiheit findet im reinen Willen, der als guter Wille eine sittlich gute Handlung hervorbringt, ihren Ausdruck: „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut [...]“ (Kant 1998/1785: BA 3, 4). Der Theologe Herbert Böttcher fasst dies so zusammen: Die Ethik begründet „keine inhaltlich bestimmten Gebote und Verbote [...], sondern ein rein formales Sittengesetz, das Sollen, die Pflicht ‚als solche‘. Angesichts der Unbedingtheit

des Sollens kann es [in ihr] keine bedingten, also an inhaltliche Bedingungen gebundenen Imperative geben, sondern nur den – in drei Formulierungen vorgelegten – kategorischen Imperativ. Er gilt allgemein, also unabhängig von inhaltlichen und zeitlich-geschichtlichen Bedingungen. Sein einziges Kriterium ist ein formales: das der Verallgemeinerbarkeit. [...] Ein Imperativ gilt dann als sittlich verpflichtendes Gebot, wenn er verallgemeinerungsfähig ist“ (Böttcher 2022: 159). Entsprechend muss der Wille autonom, d.h. frei von persönlichen und zeitlich-geschichtlichen Bedingungen sein. Und noch einmal in Kants Worten: „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Prinzipien denken, die, nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“ (Kant 1998/1788: A48).

Da es aber keine von Materie gereinigte Form in der realen Welt geben kann, sind dem reinen Sollen bei Kant immer schon ein reales, inhaltlich bestimmtes ‚Sittengesetz‘ und in seiner ‚Idee der Freiheit‘ immer schon reale gesellschaftliche Zusammenhänge vorausgesetzt. Die realen Verhältnisse kommen immer erst nachträglich zur Geltung – sozusagen hineingegossen in die formalen Prinzipien, die uneingestandenfaktisch wiederum auf die vorgefundenen Normen und ihre ‚Freiheit‘ geeicht sind. So legitimiert das vermeintlich freie und absolute Sollen und Wollen der Aufklärung die vorausgesetzten Verhältnisse. Der kritische Gesellschaftstheoretiker Robert Kurz hat dies u.a. am Beispiel der Konkurrenz deutlich gemacht, die von Kant als Element eines weisen Schöpfers überhöht wurde (vgl. Kurz 2009: 87-89).

Unter ökonomischem Aspekt ist die vernunftbegabte, freie Person also nicht anders denn als homo oeconomicus und unter staatlich-politischen sowie rechtlichem Aspekt als homo politicus zu verstehen. Beider Vernunft und Handlungsmacht ist eingebunden in die übergreifende patriarchal-kapitalistische Form und ihren Verwertungszusammenhang, den Karl Marx mit der paradoxen Formulierung des automatischen Subjekts charakterisiert hatte. Freier Wille und Handlungsmöglichkeiten der Person und ihrer Würde sind auf die Spielräume begrenzt, die von den Automatismen des Systems zugelassen werden. Frei und mit gleicher Würde ausgestattet ist ‚der‘ Mensch also nur im Rahmen dieser Spielräume. Vor diesem Hintergrund ist es kein Zufall zu sehen, wie schnell die universalen Menschenrechte den Personen vorenthalten werden, die als ‚Handlungsträger der abstrakten Arbeit‘ überflüssig geworden sind. Dies wird besonders drastisch am Umgang mit Geflüchteten deutlich (vgl. Böttcher 2016a).

Bezogen auf *Oepq* ist es höchst problematisch, die abstrakte Rede der ‚Würde der Person‘ zur Grundlage des Textes und gar zur ‚Basis der Ordnung‘ zu machen und dabei Entstehungs- und Entwicklungszusammenhänge des bis heute geltenden Personenbegriffs zu ignorieren, auf den sich diese aufgeklärte Würde – trotz Grundlegung in Gott – auch in Kirche und Theologie positiv bezieht. Ähnlich abstrahiert die Berufung auf funktionierende ‚menschliche Beziehungen‘ von den realen Verhältnissen. Daher ist es kaum verwunderlich, dass ‚darüber hinweg gesehen‘ wird, wenn in den kapitalistischen Krisenverhältnissen der Person und ihrer Würde immer mehr die Arbeit ausgeht – und die bürgerliche (Klein-)Familie als Ort der

Reproduktion ihre Grundlage verliert (vgl. Wissen 2017). Die Säulen der Arbeits- und Geldgesellschaft samt der mit ihr einhergehenden Reproduktion brechen ein und mit ihr die Würde der Person, der männlich dominanten wie der weiblich inferioren Subjekte. Es bleibt bei ethischen Appellen, die angesichts der Verhältnisse wirkungslos bleiben und sich blamieren. Sie können den „eisernen Käfig“ (Max Weber) des nicht mehr funktionierenden kapitalistischen Verwertungsprozesses nicht knacken. So geht der Prozess einer zunehmenden Halt- und Reflexionslosigkeit der Personen und ihrer abstrakten Würde ebenso wie die Verwilderung der menschlichen Beziehungen ihren Gang.

## **b) Gemeinwohl und Gerechtigkeit**

Idealistisch verstanden werden nicht nur Person und Würde, sondern auch Gemeinwohl und Gerechtigkeit: idealistisch in dem Sinne, dass Idealformen ohne reale Erreichbarkeit und Bestimmtheit als zeitlose Ziele gesehen werden, die immer wieder (neu) angerufen und in schlechter Unendlichkeit im Rahmen einer realen Endlichkeit angestrebt werden, ohne ihre realgeschichtlichen Grenzen wahrzunehmen.

Auf Basis der ‚Würde des Menschen‘ soll ‚gerechtes Gemeinwohl‘ erreicht werden wie es an diversen Stellen in *Oepq* unterschiedlich ausgedrückt wird (Artikel 2, 6, 12). Das Gemeinwohl stellt nach katholischer Soziallehre gemeinsame Interessen und Ziele einer *societas* (ausgerichtet auf die Einzelpersonen) den Partikularinteressen von Gruppen gegenüber. Der Zugang zu lebensnotwendigen Gütern muss durch einen politisch-rechtlichen, d.h. staatlichen Rahmen gewährleistet werden. Die Tugend der Solidarität, die in allen Gemeinschaften

potentiell vorhanden ist, richtet ihren Fokus auf ‚strukturelle Veränderungen‘, nicht bloß kurzfristige Verbesserungen, und soll damit das Gemeinwohl befördern (vgl. *Sollicitudo rei socialis* 38). Dieses wird als Einheit eines Ganzen und nicht einfach als Summe der Einzelmitglieder verstanden. Dieser Einheit zum ‚Wohle aller‘ hat sich das Einzelwohl unterzuordnen. „Ziel von Sozialität ist die volle Entfaltung der Persönlichkeit. Das Gemeinwohl bedarf zu seiner Realisierung einer Autorität. Diese muss sich aber auf der verbindlichen Anerkennung der Menschenwürde aufbauen. [...] Die Autorität ist durch das Gemeinwohl begründet und dient dem Gemeinwohl. Diese Autorität wird [dem Naturrechtsdenken folgend, Anm. D.K.] als gottgegeben betrachtet, ist aber nicht von Irrtum frei. Deshalb bedarf sie der Kontrolle und der Kritik durch Parlamente, die Gerichte und die öffentliche Meinung [...]. Am besten ist das Gemeinwohl in einer Demokratie aufgehoben“ (Leuninger 2009: 274-275).

In *Oepq* wird nicht direkt die Demokratie als Hüterin des Gemeinwohls angerufen, sondern ein „erneuertes Bündnis zwischen Akteuren aus Wirtschaft und Politik“ auf ethischer Grundlage. Dieses ‚Bündnis‘ soll die Exzesse der Ökonomie regulieren. Im Klartext: Der Staat und mit ihm die von Staaten organisierten internationalen Institutionen – in einer Art voneinander unabhängigen Kooperation mit Wirtschaftsakteuren – sollen als Regulatoren fungieren. Staaten sind aber keine Gegenpole zur Ökonomie. Sie sind Teil des kapitalistischen Formzusammenhangs, insofern sie dem Verwertungszusammenhang einen rechtlich-politischen Rahmen geben – demokratisch oder autoritär. Sie fungieren als „ideeller Gesamtkapitalist“ (Friedrich Engels). Diese Rolle wiederum ist

ihnen nur möglich, weil ihre Existenz samt Aufgabenerfüllung von dem abhängig ist, was sie an Steuern aus der Akkumulation des Kapitals einnehmen. Ohne das ‚Abfallprodukt‘ der Verwertungsprozesses, den Steuern, kann der Staat nicht steuern. Ähnlich wie Personen brechen auch Staaten ein, weil sie ihre wirtschaftliche Grundlage verlieren, und eröffnen Räume für Verwilderungsprozesse in Form von Banden und anderen Zerfallsprodukten, die um verbliebene Ressourcen kämpfen (vgl. Kurz 2021/2003; vgl. auch ders. 2010/2011).

Die Forderungen nach Regulierungen wie globalen Besteuerungen<sup>12</sup> bleiben eine idealistische und gleichzeitig positivistische

---

<sup>12</sup> Die Forderung, dass Staaten höhere Steuern im Sinne einer keynesianischen progressiven Steuerpolitik erheben sollen, erfolgt in regelmäßigen Abständen: ob ‚Umfairteilen‘ (Attac, 2012), Millionärs-/Reichensteuer (Bundestagswahlkampf 2017) oder aktuell die Zachäuskampagne (vgl. Kairos 2020); eine solche Steuerpolitik wird sogar – man traut den eigenen Sinnen kaum – vom IWF (vgl. spiegel.de 2021) in Erwägung gezogen. Den ins Gigantomaniache gewachsenen Geld- und Vermögenswerten steht nur dummerweise kein realer Wert gegenüber. Es sind fiktive Werte, Geld ohne Wert. In Claus-Peter Ortliebs Worten (Ortlieb 2012): „Dieses Vermögen ist größtenteils fiktiv, durch Finanzblasen entstanden oder auf faulen Krediten beruhend. Jeder Versuch, es in großem Stil in stofflichen Reichtum zu verwandeln, würde zu seiner sofortigen Entwertung führen. Das wäre denn auch die Folge der von Attac geforderten einmaligen Abgabe, mit der die Hälfte dieses Vermögens eingetrieben werden soll. Die Vorstellung, Geld sei genug da und müsse nur anders verteilt werden, ist doch etwas zu schlicht, darin durchaus vergleichbar mit der Idee, die Geldscheine in der benötigten Menge einfach zu drucken. Auch die Forderung, hinsichtlich der Einkommens- und Vermögensverteilung zum ‚guten Kapitalismus‘ der 1970er Jahre zurückzukehren, ist unreal. Die neoliberale Revolution war kein bloßer Irrtum, sondern eine innerkapitalistische Antwort auf die Krise der 1970er Jahre und das Scheitern des Keynesianismus. Die Krise wurde dadurch nicht überwunden, sondern nur aufgeschoben und dabei verschärft. Das ändert aber nichts daran, dass



(auf die reinen Zahlen fixierte) Illusion, die die Abhängigkeit des Staates vom Verwertungsprozess ignoriert. Von den realen geschichtlich-materiellen Prozessen abstrahierend bleiben diese Forderungen ebenso idealistisch wie die Prinzipien von Gemeinwohl und Gerechtigkeit, mit denen sie begründet werden. Rekuriert wird auf Idealformen, ohne auf deren Entstehungsprozess sowie reale Erreichbarkeit zu reflektieren. Diese Forderungen können, ohne sich von realen Entwicklungen irritieren zu lassen, gleichsam zeitlos immer wieder neu gestellt und als ‚eigentlich‘ zu verwirklichen deklariert werden. Sie bedienen einen Prozess schlechter Unendlichkeit, der sich vermeintlich einem Ziel nähern, es aber nicht erreichen kann. Ungetrückt von diesen ethischen Appellen schreiten die Krisenprozesse zu immer neuen Katastrophen voran. Wenn Ethik einen Sinn haben soll, dann nur, wenn sie diesen Zusammenhang reflektiert und aus der Erkenntnis von dessen Aporien darauf besteht, dass die gesamte kapitalistische Gesellschaftsform kategorial kritisiert und zur Disposition gestellt werden muss, wenn das Leben von Menschen auf diesem Planeten eine Chance haben soll.

Nicht nur die Begriffe von allgemeiner Menschenwürde/Person und Staat, auch der des Gemeinwohls ist im Zusammenhang heutiger Gesellschaftsverhältnisse zu entschleiern, wobei zwischen dem geltenden Gemeinwohl im Rahmen des Kapitalismus als weltumspannendem System und einem grundsätzlich möglichen Gemeinwohl im Rahmen eines nicht-fetischisierten

---

die Rückkehr an den Ausgangspunkt nicht möglich ist, zumal sich die Bedingungen für die reale Mehrwertproduktion durch den seither erreichten Produktivitätszuwachs weiter verschlechtert haben.“

„Vereins freier Menschen“ (Karl Marx) zu unterscheiden wäre. Das geltende Gemeinwohl jedenfalls soll mit Bezug auf Jean-Jacques Rousseaus Begriff des ‚allgemeinen Willens‘ kritisch beleuchtet werden. Sein ‚allgemeiner Wille‘, der über die Summe der Einzelwillen hinausgeht, entspricht dem Begriff des Gemeinwohls. Rousseau unterscheidet in seinem „contrat social“ (1762) zwischen dem ‚Willen aller‘ (volonté de tous) als Verständigung der Einzelnen über ihre partikularen Interessen und dem allgemeinen Willen (volonté générale), der dieser Verständigung und damit dem Willen der Einzelnen als idealer Gemeinschaftswille und damit ‚eigentlicher‘ Staatswille vorausgesetzt ist (vgl. Hirschberger 1980/1948: 252-254). „Dieses dem einzelnen und seinem Willen vorausgesetzte Prinzip [...] ist nichts anderes als die gesellschaftlich vorausgesetzte Wertform, die Unterwerfung der Gesellschaft unter den Selbstzweck der Vermehrung des Geldes. Individuelle Freiheit und staatliche Souveränität sind damit immer schon an den vorausgesetzten irrationalen Selbstzweck gebunden. Er erscheint als ‚Allgemeinwohl‘. Gegenüber Hobbes erzwingt nun nicht mehr ein leviathanischer Despot von außen den gesellschaftlichen Zusammenhang. Vielmehr beginnen die Individuen sich den ‚äußeren‘ despotischen Souverän ‚zu eigen‘ zu machen. Der gesellschaftliche Zusammenhang erscheint nicht mehr willkürlich erzwungen, sondern als Willensform, als allgemeiner Wille. Unterwerfung wird zur Freiheit, zur Selbstunterwerfung unter ein abstraktes Prinzip“ (Böttcher/Kloos 2014: 5). Das heißt: Weder die würdevolle Person als homo oeconomicus und homo politicus noch Staaten haben die Freiheit, ihr Handeln ‚verantwortungsvoll‘ im gesetzten gesellschaftlichen Rahmen zu vollziehen, sodass darin das ‚Geld dienen‘ könnte und es den Menschen möglich wäre, gemeinwohlorientiert ‚ethischen

Profit' zu erwirtschaften – erst recht nicht heute, da diese Form sich im Zerfall befindet.

Dieses abstrakte und – wenn auch unbewusst – kapitalistisch geprägte Gemeinwohl soll sich am Ideal der Gerechtigkeit orientieren, die wiederum in der „Verantwortung der Bürger“ (Leuninger 2009: 277) liegt. Gerechtigkeit wird hier als soziales Prinzip und Maßstab äußerer Beziehungen von Personen und Strukturen sowie als Ausdruck für die innere Haltung von Menschen verstanden. Die auf Thomas von Aquin gründenden verschiedenen Gerechtigkeitsformen (vgl. Leuninger 2009: 277) sind inzwischen ausgeweitet worden und immer unter der Berücksichtigung der vorrangigen Option für die Armen, also des Umgangs mit den schwächsten Gesellschaftsmitgliedern, zu verstehen: Tauschgerechtigkeit, Verteilungsgerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit, Verfahrensgerechtigkeit, Beteiligungsgerechtigkeit und Geschlechtergerechtigkeit.

Diese Gerechtigkeitsarten, die Aspekte der Diskussion um den Begriff der Gerechtigkeit – insbes. John Rawls und Jürgen Habermas sind hier zu nennen – zusammenzufassen suchen, sollen Gerechtigkeit „als Basisbegriff moderner politischer Philosophie“, der „normative Funktion“ und „strikte Allgemeinheit“ (Heinrich 2015: 265) beinhalten soll, möglichst weitgefasst fundieren und damit Grundlage sozialetischen (d.h. politischen und wirtschaftlichen) Handelns sein. Die mit dem prozessierenden Widerspruch sich ausagierende Krise, die seit den 1970er Jahren zu einer finalen, nicht mehr im kapitalistischen Rahmen überwindbaren Krise sich herauskristallisierte, soll mit der Forderung nach Gerechtigkeit überwunden werden:

Mehr Gerechtigkeit soll den freien Markt (von Waren und Finanzen), der seine Gnadenlosigkeit schon zu oft gezeigt hat, regulieren, um gemeinwohlorientierten, ethischen Profit von ‚freien Personen in Beziehungen‘ möglich zu machen. Der Markt sollte also wie immer schon versprochen, nun vom Laissez-Faire befreit und an Gerechtigkeit gebunden, zur ‚Eierlegenden-wollmilchsau‘ transformiert werden, wobei ihm nicht mehr die unsichtbare Hand, sondern eben ‚Gerechtigkeit‘ dienen soll.

Dieser Begriff der Gerechtigkeit – der allerdings theologisch weder im Rechtsbegriff noch in Moral aufgeht – wurde also genau zu dem Zeitpunkt stark gemacht, als die Kritik am Markt lauter und die für einen Großteil der Weltbevölkerung negativen Folgen des Neoliberalismus nicht mehr übersehbar waren: die größer werdende sozialökonomische Spaltung der Welt und ihre ökologischen Katastrophen, was Robert Kurz schon früh als „Kollaps der Modernisierung“ (1991) analysiert hatte. Forderungen nach einer Re-Regulierung des Marktes unter dem ‚Primat der Politik‘ fanden im Laufe der 1990er Jahre immer mehr Gehör. So wurde ‚Gerechtigkeit‘ als politische Ethik beschworen (vgl. Kurz 1993). Die ebenfalls zu dieser Zeit entstandene Wirtschaftsethik und die mit ihr einhergehende Corporate Social Responsibility erlebten einen ersten Boom, sodass die Marktakteure selbst sich einer Form von Ethik in der Weltmarktkonkurrenz zu unterwerfen schienen, was allerdings mit dem Interesse geschah, politische Regulierung möglichst zu verhindern sowie das Image aus Verkaufsgründen aufzupolieren. Und heute, je mehr die ökologischen Lebensgrundlagen unübersehbar zerstört werden, wird umso mehr

auf Umweltethik gesetzt – gesellschaftspolitisch wie individuell, wobei zugleich die vielfältigen Formen des Greenwashings sowie die Ansprüche heutiger ‚Sinnfluencer‘ täglich ethische Absurditäten aufzeigen, während die Krise ihren Gang geht. „Der Spuk der Gerechtigkeitslosung“ – verstanden als Teil der Rechtsform – „löst sich auf zusammen mit dem warenproduzierenden System. Die Forderung nach ‚gerechten Preisen‘ mag von den Ertrinkenden im Krisensturm noch tausendmal erhoben werden; sie ist trotzdem ökonomisch der bare Unsinn und sagt nur, daß diejenigen von ihrer warenfetischistischen Subjektivität nicht lassen wollen, die sie erheben. Gerechte Preise gibt es ebenso wenig wie eine gerechte Gravitation oder einen gerechten Luftdruck. Die hartnäckige subjektive Anrede eines subjektlosen Bezugssystems kann den Untergang nur beschleunigen“ (Kurz 1993: 32).

In Kurzform zugespitzt: statt der notwendigen, aber vermiedenen Fetischkritik kommt es zu einer unablässigen und zugleich illusionären Ethisierung. Ethische Forderungen wie auch die nach Gerechtigkeit dienen dazu, wirtschaftliche und politische Entscheidungen auf verschiedenen Ebenen mit der kapitalistischen Normalität in Übereinstimmung zu bringen und so zu legitimieren. Legitimiert werden Kategorien, Normen und Handlungen, von denen die gesellschaftliche Normalität und ihre Strukturen unangetastet bleiben. Die real desaströsen Entwicklungen in Wirtschaft, Politik und Natur der letzten Jahrzehnte machen die Ethik-Illusion nur allzu deutlich.

Dass Gerechtigkeit möglicherweise weder philosophisch noch theologisch in den verschiedenen Bereichsethiken aufgeht,

kann hier nicht diskutiert werden. Aber der emphatische und dabei leere Rückgriff auf Gerechtigkeit in unterschiedlichen Bereichen, ob im Bezug auf die Finanzmärkte, Umwelt usw., muss bei gleichzeitig unhinterfragter Voraussetzung geradezu aller kapitalistisch-patriarchalen Kategorien als illusionäre Quadratur des Kreises kritisiert werden: In einer auf den Selbstzweck der Geldvermehrung ausgelegten Konkurrenzgesellschaft können die inhaltsleere Ethik Kants und die damit verbundene, sich auf die gesellschaftlichen Strukturen affirmierend beziehende Gerechtigkeit als politisch-rechtliche Regulierung – nicht umsonst ist im Begriff der Gerechtigkeit der des Rechts enthalten – nichts anderes sein als hilflose, kosmetische Korrekturen eines sinkenden Schiffs. Auch das Recht ist seinem Wesen nach rein formal, d.h. inhaltsleer, kann aber „mit beliebigen Inhalten gefüllt werden. Es gibt kein formales Kriterium, das verhindern könnte, dass Rassismus und Antisemitismus Gesetzeskraft erlangen können. Mit anderen Worten: Auch der Massenmord konnte rechtspositivistisch ablaufen“ (Kurz 2003: 339). „Das Unheimliche an der Mordmaschine der Nazis“ sieht Robert Kurz darin, „dass sie streng normativ lief, auch im juristischen Sinn“ (ebd.: 339). Wie gesehen kann sich nach Kant „ein vernünftiges Wesen“ die Maximen, die es „als praktische allgemeine Gesetze“ leiten, „nur als solche Prinzipien denken, die, nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“ (Kant 1998/1788: A 48). Dann aber „bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d.i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung“ (ebd.: A 48-49,50). Für diese leere Form ist jeder Inhalt sekundär bzw. gleichgültig. Sie wird gefüllt durch die gesetzte Normativität der von der Ethik nicht angetasteten herrschenden Verhältnisse.

### **c) Sehen – urteilen – handeln**

Die Methode Sehen-urteilen-handeln geht auf den Begründer der christlichen Arbeiterjugend und späteren Kardinal Joseph Cardijn zurück (vgl. Laumer 2015: 126-132) und wurde in der Enzyklika „Mater et Magistra“ von Johannes XXIII. erstmals lehramtlich aufgegriffen. Der als Einheit begriffene Dreischritt teilt sich auf in ein bewusstes Wahrnehmen der ‚Zeichen der Zeit‘ – das Sehen –, ein Urteilen anhand biblisch-theologischer und – damit zu vermittelnder – gesellschaftstheoretischer Kriterien (Kriteriologie – hier kommt es eindeutig darauf an, welche!) sowie ein entsprechendes Handeln (Praxeologie). Der Dreischritt als grundlegende Erkenntnis- und Handlungsmethode wurde insbesondere durch die Pastoralkonstitution GS (vgl. insbes. GS 3, 4) aufgegriffen und prägt bis heute Praktische Theologie und Sozialethik.

Zwar wird demnach seit dem II. Vatikanum nicht mehr die Vorstellung der Kirche als *societas perfecta* als Maßstab für die Wahrnehmung der säkularen Erscheinungen angelegt, jedoch setzt die Soziallehre die genannten Prinzipien bzw. Maximen auf den Ebenen der Beurteilung und des Handelns ein: So werden Urteilen und Handeln letztlich doch von ahistorisch-vorausgesetzten Begriffen bestimmt, an die es die Wirklichkeit anzunähern gilt. Es findet gewissermaßen eine Verschiebung statt von einem ontologischen Apriori des Sehens, das Maß nimmt an vorausgesetzten Ordnungsprinzipien wie dem Verständnis der Kirche als *societas perfecta*, das in prinzipiellem Gegensatz zu den Verhältnissen der Moderne steht, hin zu einem idealistischen Apriori der Sozialprinzipien als Maßstab des Urteilens und Handelns.

Auch „Neue Entwürfe einer christlichen Gesellschaftsethik“ (Hengsbach et al. 1993), die die Sozialprinzipien als Teil einer naturrechtlich geprägten katholischen Soziallehre kritisieren und ihr verschiedene Varianten ethischer Reflexion entgegenstellen (vgl. ebd.), rekurren auf problematische Abstrakta wie Demokratie, Menschenrechte, Subjekt und Arbeit (zu den letzten beiden vgl. Böttcher 2015/2013, ders. 2016, ders. 2021a). Auch wenn die klassischen Sozialprinzipien hier kritisch beurteilt werden, verbleibt diese Version der Soziallehre oder ‚christlichen Gesellschaftsethik‘ bei nicht mehr kritisierten Voraussetzungen. Diese sind jetzt nicht mehr der naturrechtlichen Tradition oder den theologischen Idealismen entnommen. Kritiklos vorausgesetzt werden zentrale Formelemente der kapitalistischen Gesellschaft und darin ihre Konstitution. Gesellschaftliche Veränderungen kommen nur im Rahmen der als ‚Norm‘alität gesetzten kapitalistischen Verhältnisse in den Blick: Dabei werden Idealisierungen (Demokratie, Freiheit des Subjekts etc.), die aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit stammen, dem Nicht-Einhalten in eben dieser Wirklichkeit entgegen- und als Maßstab vorgehalten. Eine gewisse Ausnahme stellen Bezüge der christlichen Gesellschaftsethik auf die Politische Theologie (vgl. Grosse-Kracht 1993: 167-190) und noch mehr Enrique Dussels Entwurf einer ‚Befreiungsethik‘ (vgl. Lienkamp 1993: 191-212) dar. Sie sind für grundlegende gesellschaftliche Veränderungen offen, die unter 4.2 skizziert werden. Die anderen Entwürfe eröffnen keine Perspektiven auf eine konsequente Negation des Bestehenden, sondern räumen „weder der Erhaltung noch der Veränderung von vornherein einen allgemeinen normativen Vorrang ein; sie [die Veränderung, D.K.] kann aber, wenn sich



ein konkretes Veränderungshandeln in einer ersten normativen Prüfung als gerecht erwies, zu einer Ethik sozialer Bewegungen [...] [und] einem bestimmten politischen Reformprojekt [konkretisiert werden]" (Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse: 286). Dass hier die fetischisierten Kategorien des globalen Kapitalismus als Rahmen aller politischen, ökonomischen usw. Handlungen nicht infrage gestellt, sondern – bei aller Kritik an Phänomenen und Politiken – vorausgesetzt sind, zeichnet sich deutlich ab.

Auf der Ebene des Handelns zeigt sich ebenfalls die Beschränkung auf die herrschende Gesellschaftsform: Die aus dem Sehen und Urteilen abgeleiteten Handlungsperspektiven werden nicht auf ihre Vermittlung mit den kapitalistischen Verhältnissen und damit auf die ihnen gesetzten Grenzen hin reflektiert. In diesen Grenzen eröffnen sich nur Handlungsspielräume, die der einbrechende Verwertungsprozess des Kapitals zulässt. Dann aber gilt: Wo ein (politischer) Wille ist, ist noch lange kein Weg. Wille ohne adäquate zeitdiagnostische Analyse der Verhältnisse rennt mit dem Kopf gegen die Wand des ‚allgemeinen Willens‘, wie er sich in den kapitalistisch-patriarchalen Fetischverhältnissen manifestiert. Dann aber käme es darauf an, „einen Willen gegen die herrschende Form des Willens zu entwickeln und deren Fetischcharakter bewusst zu machen“ (Kurz 2013: 96). Der Wille müsste sich dann auf das Aufsprengen der Fetischverhältnisse beziehen. Es wäre der Wille, der aufgrund von Erfahrungen und Einsicht (kritische Reflexion der Verhältnisse) die bestehende Willensform nicht mehr akzeptieren und deshalb mit ihr brechen will. Trotz aller Emphase der Zeitdiagnostik bleibt die Theologie gegenüber den herrschenden Verhältnissen dann blind, wenn es darum geht, die Konstitution, die Form dieser Verhältnisse

als ‚konkrete Totalität‘ zu analysieren. Deshalb greifen auch ihre Handlungsoptionen perspektivisch ins Leere, legitimieren aber in ihrem affirmativen Charakter – auch ungewollt und unbewusst – die herrschenden Verhältnisse, mit denen die Soziallehre aufs engste verwoben ist.

Explizit wird in *Oepq* nicht auf *die* Methodik – Sehen-Urteilen-Handeln – der Soziallehre zurückgegriffen. Aber in der Erwähnung der Probleme der Finanzmärkte zu Beginn des Textes, der folgenden Erläuterung der ethischen Prinzipien und ihrer detaillierten Anwendung auf die Problematik der Finanzialisierung der Ökonomie samt politischer Regulierungshinweise zeigt sich implizit die dem Text zugrunde liegende Methodik – und gleichzeitig ihre Grenzen. Wenn die zu reflektierende Problematik wie die der Finanzmärkte nur verkürzt in der Immanenz der unkritisierten Verhältnisse wahrgenommen wird, die Maßstäbe, nach denen geurteilt werden muss, gleichsam überzeitlich über den Verhältnissen schweben, obwohl sie deren Immanenz entnommen sind, können auch nur verkürzte und illusionäre Handlungsempfehlungen (Regulierung, weniger Egoismus...) formuliert werden. Über diese Grenzen kommen auch nicht noch so umfassende Analyseversuche der globalen Finanzmärkte, wie etwa der von Bernhard Emunds (vgl. Emunds 2014), hinaus. Die Abkopplung der Finanz- von der Realökonomie kann eben nicht einfach voluntaristisch auf einen früheren historischen Stand ethisch gerecht zurückgeschraubt werden, sondern muss als Ausdruck der finalen Krise des Kapitalismus verstanden werden, um von einer an die Wurzel gehenden Kritik der kapitalistischen Kategorien zu seiner Überwindung zu gelangen.

## **4.2 Die Unterscheidung von Gott und Götzen in ,gebrochener konkreter Totalität‘**

Mit der Kritik abstrakter Prinzipien von Soziallehre bzw. (Sozial-)Ethik ist die Frage, woran Menschen bzw. ChristInnen in den herrschenden Verhältnissen ihr Verhalten und Handeln orientieren können, noch nicht erledigt. In der Theologie haben vor allem J.B. Metz und die Befreiungstheologie – z.B. Enrique Dussel (vgl. Lienkamp 1993: 191-212) – den Versuch unternommen, religions- und gesellschaftskritische Wege in der Nachfolge des gekreuzigten Messias aufzuzeigen. Der von Metz geprägte Begriff der Compassion soll an dieser Stelle kurz erläutert werden.

### **a) Ethos der Compassion**

Metz hat im Bezug auf die Soziallehre formuliert, dass sie sich „als Widerstand gegen die umfassende Privatisierung alles Christlichen“ konstituiert hat. Er kritisiert aber, „dass dieser Widerstand eher zu wenig aus der Mitte und Radikalität des christlichen Glaubens selbst erwuchs“ (Metz 2016: 51). Auch angesichts der Erfahrung, dass die Soziallehre mit ihrem Insistieren auf abstrakten Prinzipien und gesellschaftstheoretischen Defiziten an den kapitalistischen Verhältnissen scheitert und das umso mehr, je enger die Handlungsspielräume mit den sich zuspitzenden Krisen werden. Damit wird eine neue Orientierung der Soziallehre notwendig, die mit der starken Betonung der Option für die Armen – auch wenn diese in den Prinzipien unterzugehen droht – einen Andockpunkt hätte. Nach Metz wäre eine Orientierung am Ethos der Compassion notwendig (vgl. Metz 2017/2006: 150-183): Sie legt sich nicht nur aus der Option für

die Armen bzw. die Opfer kapitalistischer Verhältnisse nahe, sondern ergibt sich ‚aus der Mitte der Radikalität christlichen Glaubens‘, nämlich aus der Leidempfindlichkeit des Gottesgedächtnisses, dem die Orientierung auf Compassion entspricht. Sie macht im Horizont der im Gottesgedächtnis wurzelnden Compassion sensibel für die Asymmetrie der „über eine Logik der Markt-, Tausch- und Konkurrenzverhältnisse“ vermittelten menschlichen Beziehungen und widersteht der „Vergesslichkeit der modernen Freiheit, die ihr Glück schließlich nur noch auf das Vergessen der Opfer bauen kann“ (Metz 2017/2006: 161). Der Gehorsam gegenüber den Leidenden – d.h. das, worunter Menschen aus strukturellen Zusammenhängen heraus leiden, als Maßstab für Kritik zu begreifen – und die damit verbundene Verantwortung ihnen gegenüber untergräbt eine Ethik, die zur Verträglichkeitsprüfung ihrer Werte und Normen mit der Normativität der vorausgesetzten Verhältnisse gerät. Auch gegenüber den Varianten kommunikativer Diskursethik hat Metz das vom Horizont der Compassion bestimmte Leidensapriori zur Geltung gebracht und die heute vielgepriesene „reine Verfahrens-rationalität“ kritisiert, die dem „kantischen Formalismus“ (Metz 2017/2006: 201) verhaftet bleibe. Entscheidend ist Metz zufolge, dass sie nicht über eine Marktlogik hinauskommen, die eine Verantwortung der einen für die anderen nur im Rahmen einer Gleichheit von Tauschverhältnissen denken kann, und blind bleibt gegenüber asymmetrischen Verhältnissen und damit für die „Zuwendung der Einen zu den bedrohten und geopfertem Anderen“ (ebd.: 204).

## **b) Compassion und Fetischismuskritik: Neue Prägung der Soziallehre?**

Auch ein „Ethos der Compassion“ (Metz 2017/2006: 163) stößt auf die Grenzen krisenvermittelter abstrakter Herrschaft. Allerdings weist die Anbindung an die Mitte und Radikalität des christlichen Glaubens, der in der Subversivität seines Gottesgedächtnisses verwurzelt (vgl. Böttcher 2022a) ist, auch über dieses Ethos hinaus. Denn der Gottesname ist untrennbar mit dem Hören auf die Schreie der Opfer verbunden – von der Sendung Mose zur Befreiung der Hebräer aus dem Sklavenhaus Ägypten (Ex 3) bis hin zu Jesu Schrei am Kreuz (Mt 27,46; Mk 15,34), in dem gerade jener Gott vermisst wird, von dem die Bibel erzählt, er höre die Schreie aus dem Leid. Mit dem Gottesnamen kommt – obwohl er begrifflicher Definition und verfügenden Einflusses entzogen ist – das ‚Ganze‘ geschichtlicher Konstellationen und Verhältnisse sowie der gesamten Menschheitsgeschichte ins Spiel sowie deren Transzendierung bis zur Überwindung des Todes. Die Bibel bezeugt ihn als den einen Gott, der Verhältnisse wie die in Ägypten negiert, und sich von Götzen, die solche Verhältnisse legitimieren und überhöhen, radikal unterscheidet. Die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen ist zurückgebunden an erlittenes Unrecht und erfahrene Befreiung aus Unrechts- und Gewaltverhältnissen. In den unterschiedlichen biblischen Traditionen wird sie angesichts des Leidens der Armen und Opfer solcher Verhältnisse immer wieder neu kontextuell erinnert und buchstabiert.

Diese Traditionen und der in ihnen erinnerte Gottesname wären gegen die heutigen Götzen, die oft unerkant bleiben, stark zu machen. Damit wäre abstrakten Menschen- und Weltbildern ebenso ein Riegel vorgeschoben wie dem Deduzieren aus abstrakten Prinzipien oder dem Beharren auf bestehenden Kategorien. Die Unterscheidung von Gott und Götzen weist den Weg zu einer an die Wurzeln gehenden Herrschafts- und Gesellschaftskritik, deren Kern die Kritik der Götzen – säkular gesprochen: Fetischkritik – ist.

In der Soziallehre werden Götzen im besten Fall phänomenologisch-assoziativ benannt, aber nicht auf die Verhältnisse hin analysiert, die sich in ihnen zum Ausdruck bringen. Dagegen kann eine Kritik ‚konkreter Totalität‘ im Sinne eines negativ-dialektischen Prozesses in einer an Marx, Benjamin, Adorno und Freud anknüpfenden kritischen Theorie eine Perspektive eröffnen, wie sie Robert Kurz und Roswitha Scholz mit der Kritik von Wert und Abspaltung entwickelt haben: eine kategoriale Kritik der Fetischstrukturen der kapitalistischen Verhältnisse. Die jüdisch-christliche Tradition könnte – gegen Ableitungen aus positiven Prinzipien, die ihrerseits an die ‚Positivität‘ der herrschenden Verhältnisse gebunden sind – Impulse zu einer nicht idealistisch-ethischen, sondern negatorischen ‚Gegenvermittlung‘ freisetzen. Nicht das Erreichen abstrakter Ideale wäre das Telos, sondern die Verneinung dessen, was ist, und damit die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen und praktische Versuche – wie fragmentarisch auch immer –, die auf andere Verhältnisse zielen. Dies würde dem ‚Ich widersage‘ des Taufbekenntnisses entsprechen, das gegenüber den Götzen ausgesprochen wird und aus menschlicher Perspektive als

Voraussetzung des Glaubens an Gott bewusst *vor* dem ‚Ich glaube‘ formuliert wird. Das Widersagen entspricht einem Bruch, impliziert also die Negativität eine Absage. Diese ist auch gesellschaftlich relevant, weil die Negation der gesellschaftlichen Verhältnisse so an die Wurzeln gehen muss, dass sie ihre Fetischkategorien negiert. Erst auf dem Hintergrund solcher Negation lassen sich Orientierung für ein Handeln gewinnen, das darauf zielt die Grundbedürfnisse zu befriedigen, die natürlichen Grundlagen des Lebens zu schützen und in der Gemeinschaft aller Menschen zusammen zu leben, wofür „die Kirche ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ ist (Lumen Gentium 1).

Die Rede von Gott impliziert einen „Einspruch gegen geschlossene Immanenz [...] [in] doppelte[r] Dimension. Sie zielt [nicht nur] auf das Überwinden geschlossener Systeme und Grenzen in der Geschichte, [...] sondern auch auf das Überschreiten der Grenzen des Todes als Hoffnung auf die Rettung der Opfer von Unrecht und Gewalt und darin aller Menschengeschwister. Auch die Geschichte als Ganze kann bei Gott kein geschlossenes Grab finden“ (Ökumenisches Netz 2020a: 21). Der Glaube an und die damit verbundene Hoffnung auf diesen Gott, der aus geschichtlichen Sklavenhäusern und noch vom Tod befreit, kann nicht ohne Kritik an und Widerstand gegen die gegenwärtigen Verhältnisse der kapitalistischen Unterdrückung verstanden werden. Damit dieser Glaube immer wieder neu lebendig werden kann, werden Gottes Wort, wie es sich den biblischen Traditionen Ausdruck verschafft hat, weitergegeben und die Erinnerung an die darin verwurzelte Hoffnung in Gottesdiensten

gefeiert – einhergehend mit prophetischer Götzenkritik, diakonischem Handeln und dem Aufzeigen einer Reich-Gottes-Dimension in apokalyptischer Tradition (vgl. Böttcher 2021b; vgl. auch ders. 2021e). „Darin verbindet sich die Erinnerung an das Leben und den Tod Jesu sowie das Bekenntnis seiner Auferstehung mit der Erinnerung des Leidens von Menschen und ihres Schreis nach Rettung (‘memoria passionis’) ebenso wie mit der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi, die aller Leidensgeschichte ein Ende setzt. In der Feier von Abendmahl und Eucharistie artikuliert sich das Vermissen Gottes und der Verwirklichung seines Versprechens einer messianischen Welt für alle. Zugleich ist in ihr die Hoffnung lebendig, dass Gott in der Wiederkunft seines Messias sein ‚letztes‘ Wort der Rettung sprechen werde und Wirklichkeit werden lasse, was er mit seinem Namen versprochen hat“ (Ökumenisches Netz 2020a: 22).



## 5. Schlussbemerkungen

### 5.1 Sozialethik am Ende oder fetischismuskritische Wende?

Mit der fortschreitenden Krise des Kapitalismus schwinden individuelle und ökonomische Gestaltungs- und Handlungsspielräume. Damit stößt auch das Unterfangen, den Kapitalismus sozial-ethisch zu gestalten, an seine Grenzen. Die abstrakten idealistischen Prinzipien bleiben gesellschaftlich unvermittelt und bekommen schon gar nicht die Krise zu ‚greifen‘. Genauso wenig ist im Rahmen der unreflektierten Affirmation kapitalistischer Verhältnisse und ihrer Kategorien all den Problemen, die sich in den Krisen immer weiter auftürmen, zu entkommen – es wird dabei ja gerade das affirmierend vorausgesetzt, was in die Krise treibt. Damit aber ist die Frage nach dem Verhalten von vergesellschafteten Menschen nicht einfach erledigt. Es ist nun einmal unumgänglich sich zu verhalten (auch Nicht-Verhalten wäre Verhalten).

Die Kritik an den Verhältnissen, die auch in Einzelhandlungen und Haltungen zu zeigen wäre, kann weder ontologisch aus einem Menschenbild, noch transzendentalidealistisch aus abstrakten Prinzipien und erst recht nicht aus geltenden Normen abgeleitet werden, aus denen sich Ethik in der Verbindung von abstrakten Prinzipien und vorgefundenen Verhaltensweisen eben bisher ‚immer‘ gespeist hat. Die Affirmation vorgefundener Verhaltensweisen zeigt sich etwa bei Aristoteles in seiner Rechtfertigung von Sklaverei und der Missachtung von Frauen, die er in den Verhaltensweisen in der Polis seiner Zeit vorgefunden hat; ebenso finden sich antisemitische, rassistische

und frauenfeindliche Elemente beim ‚gesunden Menschenverstand‘ der Aufklärer (vgl. Späth 2011/2012). Heutzutage wird die Affirmation der geltenden Normalität der kapitalistischen Verhältnisse sichtbar im omnipräsenten Vorbehalt der Finanzierbarkeit von sozialen Belangen, der weiterhin geradezu automatischen Zuweisung von Care-Tätigkeiten an Frauen, dem sozialdarwinistischen Umgang mit den Kranken und vom Tod bedrohten in der Corona-Pandemie, der strukturell antisemitischen und antiziganistischen Suche nach unmittelbar Schuldigen von Problemlagen entweder bei den ‚Finanzjongleuren‘ oder den ‚faulen Arbeitslosen‘, und und und...

Die Frage nach Handeln und Verhalten müsste einsetzen bei der Einsicht, dass der Kapitalismus nur als ganzes, ‚ethisch‘ zu beurteilen bzw. zur Disposition zu stellen ist. Gefordert wäre also eine negatorische Haltung, die sich aus der Kritik an den die kapitalistischen Verhältnisse prägenden kategorialen Formen speist, aus der Kritik von Wert und Abspaltung, Arbeit, Geld, Staat, Nation usw. Solche Kritik verbindet sich mit ‚Widerstand‘ gegen das, was Menschen unter diesen Verhältnissen zu erleiden haben, also gegen Sozialabbau und Ausgrenzung, die Abwehr von Flüchtenden, die unterdrückende Ungleichbehandlung von Frauen, die Diskriminierung von Juden, Sinti & Roma, Schwarzen, Homo- und Transsexuellen, die Zerstörungen der Umwelt usw. Solcher Widerstand fragt im Unterschied zur Ethik nicht nach der Vermittlung ethischer Prinzipien mit den immer schon vorausgesetzten Verhältnissen, z.B. in Gestalt der Frage nach der Finanzierbarkeit ‚humanitärer‘ Maßnahmen. Wenn sie nicht ‚finanzierbar‘ sind oder als solche gelten, ist dies nicht bedauernd und achselzuckend zu konstatieren, sondern kritisch gegen die

Verhältnisse zu wenden, die das nicht zulassen. Dann können Kritik und widerständiges Handeln emanzipatorische Kraft gewinnen. Sie lassen sich nicht auf die Verhältnisse vereidigen, in deren Rahmen ein Handeln auf seine Grenzen stößt, das nicht hinnehmen will, was Menschen in und unter den Verhältnissen zu erleiden haben. In gewisser Weise wäre dies Ausdruck einer anderen Ethik, nah an Adornos ‚negativer Moralphilosophie‘ (vgl. Schweppenhäuser 2016/1993: 201-243). Wenn die Ver-Antwortung, von der in der Ethik die Rede ist, verstanden würde als Antwort auf das, was Menschen zu erleiden haben – biblisch als Antwort auf den Schrei nach Befreiung –, wäre genau die Kritik der Verhältnisse und widerständig-solidarisches Handeln an der Seite der Opfer als eine solche Antwort zu verstehen. Theologisch kommen diesem Anliegen Metz’ Compassion und Enrique Dussels Entwurf einer Befreiungsethik am nächsten, die den Schrei der Armen als grundlegende ‚Voraussetzung‘ jeder Theologie begreifen und damit „die Armen und Unterdrückten zum schlechthinigen Maßstab für aktuelle und zukünftige Praxis und Theorie“ (Lienkamp 1993: 212) macht.

Theologisch – aus der Mitte des Glaubens – zur Geltung zu bringen wäre also die religions- und fetischismuskritische Unterscheidung von Gott und Götzen in den Befreiungsgeschichten Israels und seines Messias Jesus. Sie greift aus auf die Frage nach dem, was das Zusammenleben konstituiert und prägt. Aber auch diese Unterscheidung darf nicht als ein gleichsam zeitloses Prinzip ‚angewendet‘ werden. Es muss in eine „kritische Korrelation“ (Edward Schillebeeckx) gebracht werden, in der nicht abstrakte Prinzipien mit gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern unterschiedliche gesellschaftliche

Kontexte und die darin gemachten Erfahrungen und Orientierungen miteinander in Beziehung gesetzt werden. Durch die unterschiedlichen biblisch bezeugten Konstellationen ziehen sich die Schreie aus dem Leiden unter Unrecht und Gewalt, die zugleich Schreie nach dem Gott der Befreiung sind, der sich von Unrecht und Gewalt legitimierenden Götzen unterscheidet. Im Zusammenhang unterschiedlicher Konstellationen wären die biblischen Erzählungen vom Gott der Befreiung aus Ägypten und Babylon, vom Hellenismus und dem römischen Imperium zu verstehen. Im heutigen, krisenkapitalistischen Zusammenhang wäre an diese historisch-materiale Erinnerung und in analoger Weise an die mit ihr verbundenen Verhaltenshinweisen, etwa in der Option für die Armen, anzuknüpfen statt an abstrakte – mit der vermeintlich alle geschichtlichen Verhältnisse übersteigenden Vernunft der Aufklärung begründete – Prinzipien und ihren auf die bestehende Form vergatterten Handlungsempfehlungen. So wäre gerade in zunehmenden Krisen keine abstrakten Begriffe von Ethik, Gerechtigkeit usw. ins Zentrum der Debatte zu stellen, sondern eher von Anti-Ethik im Bezug auf die kapitalistischen Kategorien zu sprechen. Nur durch einen ‚Bruch mit der Form‘ und damit einem Bruch mit geltenden, die kapitalistischen Formen stabilisierenden Prinzipien und Normen können sich für Denken und Verhalten neue Horizonte eröffnen. Erst auf der Grundlage solcher Brüche wäre zu überlegen, welche ‚Reste‘ oder ‚historischen Artefakte‘ (vgl. Kurz 2004a: 112-121) technisch wie ‚verhaltenstechnisch‘ in gänzlicher ‚Transformation‘ bzw. Transzendierung hin auf einen „Verein freier Menschen“ (Karl Marx) übernommen werden könnten, damit das Ziel einer antifetischistischen Gesellschaft, in der bewusst gelebt, produziert, organisiert und auch metaphysischen Fragen nachgegangen wird, nicht von vornherein konterkariert wird.

Von Metz und Dussel her denkend wäre Theologie inhaltlich durch die Perspektive der Opfer gesellschaftlichen Unrechts in der jeweiligen gesellschaftlich-historischen Situation und damit die Geschichte leidender Menschen als ‚Logos‘ der Theologie in Theorie und Praxis zu begreifen. Unrecht wäre dabei nicht einfach legalistisch verstanden und auf die bestehende Rechtsform vergattert, sondern als Leiden von Menschen an Unterdrückung und Herrschaft in geschichtlich je unterschiedlichen Gesellschaftsformen zu begreifen. Der aus Unrecht befreiende Gottesname wäre nicht als Grundlage eines abstrakten Menschenbildes, sondern als grundsätzliche Verneinung von Götzen und damit Fetischverhältnissen stark zu machen. So könnten die Grenzen der christlichen Soziallehre durch eine konsequente Einbeziehung von kritischer Gesellschaftstheorie als „Fremdprophetie“ (Edward Schillebeeckx) überwunden und dadurch auch ihre Rolle einer Magd der systematischen Theologie, die gewissermaßen zu einer reduzierten Theologie der Handlungsempfehlungen wurde, verändert werden, indem gerade sie sich als ‚gesellschaftskritische Theologie‘ für die Einbeziehung kritischer Theorie und Kritik der Gesellschaft in die Theologie und ihre Teilbereiche einsetzt.

Die Soziallehre müsste also an die ‚fetischismuskritischen‘ Traditionen jüdisch-christlichen sowie kritisch-theoretischen Denkens andocken. Wenn die Soziallehre unter den heutigen Bedingungen dies will, muss sie es im Rahmen einer Analyse der essentiell den Kapitalismus prägenden und gleichzeitig dynamischen Kategorien des sich verändernden globalisierten

Krisen-Kapitalismus tun. Dies geschieht nicht in dem hier zugrunde liegenden Text *Oepq*, in dem noch nicht einmal Profit und Markt gänzlich negiert, sondern ‚ethisiert‘ werden. Es kann auch nicht auf Basis von Prinzipien und ihren zugrundeliegenden Kategorien (Würde/Person, Gemeinwohl/Gerechtigkeit) geschehen – auch wenn diese nicht Teil einer „überzeitlich feststehende[n] Lehre, sondern [...] offen für Korrekturen“ (Lienkamp 1996: 52) sind. Diese Prinzipien sollen, weil von der Personalität abgeleitet, die in Gott gründet und dadurch Würde erlangen, in unterschiedlichen historischen Situationen sozusagen immer wieder neu inhaltlich ‚gefüllt‘ werden. Dies kann dazu führen, dass die Prinzipien je nach Bedarf geradezu funktionalistisch für verschiedene Zwecke hin und her gewendet werden. So können mal Solidarität, Gerechtigkeit und ihr Fokus auf Gemeinwohl (wie aktuell in den Enzykliken von Papst Franziskus), mal die Subsidiarität und ihre Konzentration auf ‚das‘ Individuum in seiner ‚Freiheit‘ (vgl. insbes. Centesimus annus 1991) im Zentrum stehen.

## **5.2 Sozialethische Ratlosigkeit vor den Entwicklungen auf den Finanzmärkten**

Auf die Finanzmärkte bezogen hat dieses ‚prinzipielle Hin und Her‘ in dem hier zugrundeliegenden Text zur Folge, dass Widersprüche uneingestanden und unvermittelt nebeneinander stehen: Da ist die Andeutung einer Kritik verdinglichter Tauschlogik (Artikel 9) auf der einen und die vermeintlich regulierbare Marktlogik (13, 15, 19...) auf der – sehr viel gewichtigeren – anderen Seite; da wird an einer Stelle von unmittelbarer und geradezu uneingeschränkter Verantwortlichkeit menschlicher Handlungen (8,

19...) gesprochen und an anderer das „mächtige Triebwerk der Wirtschaft“ (13) und ihres negativen Einflusses hervorgehoben. Alles kann mit abstrakten Prinzipien passend gemacht werden, je nachdem wie es den Verhältnissen entsprechend halt gerade passt. „Die inhaltliche Leere einer rein formal (in der metaphysischen Unbedingtheit des Sollens) begründeten moralischen Verpflichtung und die inhaltliche Leere einer ebenso im Unbedingten wurzelnden Freiheit verbinden sich mit unterschiedlichen historischen Konstellationen“ (Böttcher 2022: 179) so, wie es halt gerade je zu den gesellschaftlichen Verhältnissen und ihren politisch-ökonomischen Zusammenhängen passt. Und wenn es mal wieder nicht passt, wird die Ethik angerufen, um in den Verhältnisse Korrekturen anzumahnen, nicht aber werden die Verhältnisse selbst in Frage gestellt – auch wenn die Krisenentwicklung einen barbarisierenden Verlauf nimmt ohne immanente Chancen auf Besserung.

Im Bezug auf das Verständnis der Finanzmärkte und die krisenhaften Entwicklungen des Kapitalismus scheint es kein Einlenken auf ein fetischismuskritisches Denken (und Handeln – im Sinne der Abwicklung dieser Gesellschaftsform) zu geben. Dies zeigen beispielhaft ein Tagungsprogramm von Jusitita et Pax vom 16.6.21, in der es um sozial-ökologische Transformation ging. Der moderne Staat wird weiterhin als Hauptregulator wahrgenommen, ohne ihn im Zusammenhang der Wertverwertung zu begreifen (vgl. DBK 2021). Ein weiteres Beispiel ist ein Brief von Papst Franziskus vom April 2021 (vgl. Der Heilige Stuhl 2021) an die TeilnehmerInnen des Frühjahrstreffen des IWF und der Weltbank, der letztlich die gleichen Positionen einer ethischen Regulierung der Finanzmärkte vertritt wie der *Oepq*-Text von 2018.

Es geht einfach weiter, obwohl die Corona-Krise neben vielen Langzeitkranken (vgl. Lippl 2022) und Toten (vgl. Uhlmann 2022) sowie wirtschaftlichen Problemen gerade auch die Liquiditätsblase massiv vergrößert hat (vgl. Konicz 2021a, ders. 2021b). Die Aktienmärkte haben nach einem kurzen Crash im März 2020 weiter geboomt. Dies hat aber nichts mit ethisch verwehrlosten Egomane von Großaktionären und zunehmend auch KleinanlegerInnen zu tun. Das auf den Finanzmärkten steigende ‚Geld-Volumen‘ infolge steigender Kurse wurde durch Stabilisierungsmaßnahmen von Staaten und Zentralbanken wie der FED und der EZB ermöglicht. Dies war schlicht notwendig, um den Verwertungsprozess am Laufen zu halten und sekundär auch viele Arbeitsplätze (noch) zu erhalten. Dabei übertrafen die aktuellen ‚Finanz-Spritzen‘ die der letzten globalen Finanz- und Wirtschaftskrise 2007/08 um ein Vielfaches. Dieser billionenschwere Konjunktur- und Verschuldungsschub verschaffte durch sein ‚quantitative easing‘ den Finanzmärkten eine riesige Liquidität. Mit ‚eigens geschaffenen‘ Geld der Zentralbanken werden Schuldtitel, vor allem Staatsanleihen, gekauft (2008 waren es Hypothekenverbriefungen), sodass ‚faule‘ Papiere verschwinden und mehr Geld (ohne Wert) für weiteren Handel zur Verfügung steht. So steigen die Preise an den Finanzmärkten, was u.a. am historischen Höchststand des Dow Jones oder des DAX Anfang 2022 – aktuell gedrückt durch den russischen Angriffskrieg in der Ukraine und die globale Inflation – sichtbar wird. Dieser Gelddruck- und Verschuldungsprozess erlaubt es den Staaten möglichst viel Geld in die Krisenbekämpfung zu



stecken. „Die spätkapitalistische Krisenalkemie scheint perfekt zu funktionieren: Die Wirtschaft wird durch kreditgenerierte Nachfrage belebt, die Zinsen bleiben mittels ‚Quantitativer Lockerung‘ niedrig, die Inflation bleibt gering, solange die zusätzlich geschaffene Liquidität im Finanzüberbau zirkuliert – und die Aktienmärkte heben ab“ (Konicz 2021b). Auch wenn die Labilität dieses Gebildes ins Auge sticht und die Blase wie 2007/08 jederzeit platzen kann und horrenden Folgen hätte, wird die keynesianisch inspirierte Verschuldungsdynamik, die alleine den kapitalistischen Verwertungsprozess noch aufrecht erhält, sogar noch zur neu gehypten Wirtschaftstheorie der Modern Monetary Theory hypostasiert (vgl. Konicz 2020b) – oder eben nach hilfloser Ethik in allen Bereichen gerufen, in denen die Krise der Gesellschaftsform sich zeigt (Wirtschaft, Politik, Umwelt...). Die immer dramatischeren Inflationstendenzen, die Zahlungsschwierigkeiten von riesigen chinesischen Immobilienkonzernen, die Krise von Archegos Capital im März 2021 (vgl. Schwerdtfeger 2021; vgl. auch Doll et al. 2021) oder ganz aktuell die Bewegungen auf den Anleihemärkten und die Schwierigkeiten von FED und EZB damit umzugehen (vgl. Konicz 2022a und 2022b), weisen darauf hin, dass ein blindes Handeln in falscher Unmittelbarkeit an seine Grenzen stößt und im Zusammenklang mit politischen, ideologischen und sozialpsychologischen Verwerfungen das Potential zur Weltvernichtung beinhaltet.

Ein Ende des Kapitalismus, das durch das Erreichen seiner inneren logischen Schranke verbunden mit einer äußeren Schranke der Umweltzerstörung historisch virulent ist, scheint trotz aller weltweiten Zerstörungstendenzen kaum denkbar. Und eine Abwicklung des Kapitalismus, politisch wie ökonomisch (und auch psychologisch), eine Reduktion von (vor allem umweltzerstörender) Produktion unter gesellschaftlicher Kontrolle, die eine ‚gleichere‘ Verteilung von stofflich Geschaffenem beinhalten müsste, scheint noch viel mehr ein Ding der Unmöglichkeit, ist aber nichts anderes als die Voraussetzung des Überlebens der Menschheit. Damit hätten Theologie und Kirche allen Grund, das zur Geltung zu bringen, was ihre Tradition als ‚subversives Gedächtnis‘ bestimmt: den mit dem Glauben an Gott als Befreier verbundenen doppelten Einspruch gegen geschlossene Immanenz – gegen die Immanenz gesellschaftlicher Verhältnisse wie der Geschichte als ganzer. „Widerstand gegen den Kapitalismus und Hoffnung auf seine Überwindung in der Zeit sind zusammen zu denken mit der Hoffnung auf das Ende der Zeit und so mit der Hoffnung auch auf Rettung für die Opfer vergangener geschichtlicher Herrschaftssysteme, auf die Befreiung von allem Leid und jedem Tod wie sie in der Offenbarung des Johannes im Bild des neuen Himmels und der neuen Erde zum Ausdruck kommt“ (Böttcher 2021b).

## Literatur

**Altwater, E./Mahnkopf, B. (1999):** Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft, Münster.

**Altwater, E. et al. (2009):** Krisen Analysen, Hamburg.

**Benz, W. (2004):** Was ist Antisemitismus? München.

**Bischoff, J. (2004):** Kapitalistische Globalisierung, in Christoph Bergmer/Stefan Fuchs (Hg.): Global Total. Eine Bilanz der Globalisierung, Köln, 72-88.

**Böhnke et al. (Hg., 2018):** Handbuch Armut. Ursachen, Trends, Maßnahmen, Opladen/Berlin/Toronto.

**Böttcher, H. (2015/zuerst 2013):** Kapitalismuskritik und Theologie. Versuch eines Gesprächs zwischen wertabspaltungskritischem und theologischem Denken, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Nein zum Kapitalismus, aber wie? Unterschiedliche Ansätze von Kapitalismuskritik. Eine Festschrift für drei langjährige Mitglieder des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Koblenz, 117-163,  
[https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Festschrift\\_Kapitalismus\\_web.pdf](https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Festschrift_Kapitalismus_web.pdf).

**Böttcher, H. (2015):** In der Freude des Evangeliums: Aufstehen gegen Repression und Depression. Der Papst wechselt die ‚Perspektiven‘, in: Ökumenisches Netz et al. (Hg.): Perspektivenwechsel!? Eine Herausforderung für die Kirche angesichts sich verschärfender gesellschaftlicher Krisen. Eine Intervention zur Synode und darüber hinaus, Koblenz, 14-32,  
<https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/Synodenbroschuere.pdf>.

**Böttcher, H. (2016):** Der Krisenkapitalismus und seine Katastrophen. Herausforderung für theologische Reflexion, in: Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Oktober 2016, 1-11,  
<https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT16-02.pdf>.

**Böttcher, H. (2016a):** „Wir schaffen das!“ Mit Ausgrenzungsimperialismus und Ausnahmezustand gegen Flüchtlinge,  
<https://exit-online.org/textanz1.php?table=autoren&index=20&posnr=554&backtext1=text1.php>.

**Böttcher, H. (2021a/zuerst 2019):** Emanzipation durch Befreiung der Arbeit vom Kapital? Kritik der positiven Bewertung der Arbeit in theologischem Denken, in: Theologie und Glaube 111, 58-75, zuerst in: Im Laufschrift zum Hungerlohn, oder: Von den Rändern her denken! Eine gesellschaftliche und theologische Kritik der Arbeit im Kapitalismus. Texte zu einer Tagung des Arbeitskreises processus confessionis der ökumenischen Gruppen im Rheinland, Koblenz,  
[https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2019/11/Von\\_den\\_Raendern\\_her\\_denken\\_WEB.pdf](https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2019/11/Von_den_Raendern_her_denken_WEB.pdf) (12.06.2021).

**Böttcher, H. (2021b):** Zur Fokussierung theologischer Reflexion – Ein Gegenimpuls in Zeiten ‚unternehmerischer Kirche(n)‘, Koblenz,  
<https://www.oekumenisches-netz.de/2021/07/zur-fokussierung-theologischer-reflexion-ein-gegenimpuls-in-zeiten-unternehmerischer-kirchen/>.

**Böttcher, H (2021c/zuerst 2018):** Antisemitismus und Kapitalismus, in: *Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hrsg): Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz 2018, 65-85*, am 29.11.2021 aktualisiert, <https://www.oekumenisches-netz.de/2021/11/antisemitismus-und-kapitalismus/>.

**Böttcher, H. (2021d):** Wie hätten Sie's denn gern, mehr liberal oder mehr repressiv? Ethik zwischen Freiheit und Repression, <https://www.oekumenisches-netz.de/2021/11/wie-haetten-sies-denn-gern-mehr-liberal-oder-mehr-repressiv-ethik-zwischen-freiheit-und-repression/>.

**Böttcher, H. (2021e):** No exit? - Ökonomische Zusammenbruchstheorien im Anschluss an Marx. Ein Interview der Redaktion der *Narthex* mit Herbert Böttcher, <https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=aktuelles&index=21&posnr=809>.

**Böttcher, H. (2022):** Herr Kant, Seien sie mir gnädig! Gott vor Gericht – Die Theodizee-Frage im Blick auf die Corona-Krise, in: *Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, Heft 19, Springe, 152-200.

**Böttcher, H. (2022a):** Kirche: Ihre Inhalte, ihre Struktur- und Machtfragen..., in: *Auf dem Weg zu einer ‚unternehmerischen Kirche‘ im Anschluss an die abstürzende (Post-)Moderne, Würzburg* (im Druck, Seitenzahlen noch unbekannt).

**Böttcher, H./Kloos, D. (2014):** Politik im Kapitalismus. Eine radikale Kritik des ‚Sachzwangs‘ Staat, in: *Netztelegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar*, März 2014, 1-8, <https://www.oekumenisches-netz.de/wp-content/uploads/2016/10/NT14-01.pdf>.

**Brasser, M. (1999):** Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart.

**Bundeszentrale für politische Bildung/BpB (2017-20):** Finanzmärkte,  
<https://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/globalisierung/52583/finanzmaerkte>.

**Burgemer, C./Fuchs, S. (2004):** Global Total. Eine Bilanz der Globalisierung, Köln.

**Caparrós, M. (2015):** Der Hunger, Berlin.

**Caritas in veritate (2009),** Enzyklika von Papst Benedikt XVI.,  
[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html).

**Centesimus annus (1991),** Enzyklika von Papst Johannes Paul II.,  
[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html).

**Deutsche Bischofskonferenz/DBK (2021):** Wie sozialökologische Transformation gelingen kann?  
[https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2021/2021-096a-Programm-Hybrid-Tagung-sozial-oekolog.-Transformation.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2021/2021-096a-Programm-Hybrid-Tagung-sozial-oekolog.-Transformation.pdf).

**Deiters, B. (2021):** Geschichtlicher Überblick über die Entstehung und Entwicklung von Derivatebörsen,  
<https://www.deifin.de/fuwi001a.htm>.

**Der Heilige Stuhl (2021):** Schreiben des Heiligen Vaters an die Teilnehmer am Frühjahrstreffen 2021 des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank (04.04.2021),  
[https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2021/documents/papa-francesco\\_20210404\\_lettera-banca-mondiale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2021/documents/papa-francesco_20210404_lettera-banca-mondiale.html).

**Dirscherl, E. (2012):** Mensch, in: Beinert, W./Stubenrauch, B. (Hg.): Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i.Br., 470-472.

**Dirscherl, E. (2012a):** Menschenwürde/Menschenrechte, in: Beinert, W./Stubenrauch, B. (Hg.): Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i.Br., 474-475.

**Doll et al. (2021):** Ist diesmal wirklich alles anders? Die Angst vor dem Börsencrash, in: Wirtschaftswoche (15.02.2021), <https://www.wiwo.de/finanzen/boerse/ist-diesmal-wirklich-alles-anders-die-angst-vor-dem-boersencrash/26910272.html>.

**Emunds, B. (2014):** Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte, Wiesbaden.

**Evangelii Gaudium/EG (2013),** Apostolisches Schreiben von Papst Franziskus, [http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html#Nein\\_zu\\_einerWirtschaft\\_der\\_Ausschlie%C3%9Fung](http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Nein_zu_einerWirtschaft_der_Ausschlie%C3%9Fung).

**Exit!** Krise und Kritik der Warengesellschaft, <https://exit-online.org/>.

**Fetscher, I. (2001):** Menschenrechte, in: Kleines Lexikon der Politik, hrsg. v. D. Nohlen, München, 296-297.

**Fiebach, G. (1994):** Risikomanagement mit Zins-Futures und Futures-Optionen, Bern.

**Frühauf, M. (2018):** Ein Schuldenberg von 233 Billionen Dollar, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (05.01.2018), <https://www.faz.net/aktuell/finanzen/finanzmarkt/die-verschuldung-in-der-welt-15375440.html>.

**Gaudium et spes/GS (1965)**, Pastorale Konstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“,

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html).

Kongregation für die **Glaubenslehre/Dikasterium** für den Dienst zugunsten der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen (2018): Oeconomicae et Pecuniariae Quaestiones. Erwägungen zu einer ethischen Unterscheidung bezüglich einiger Aspekte des gegenwärtigen Finanzwirtschaftssystems,

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20180106\\_oeconomicae-et-pecuniariae\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180106_oeconomicae-et-pecuniariae_ge.html).

**Grefe, C et al. (2002)**: attac. Was wollen die Globalisierungskritiker?, Berlin.

**Grimm, J. / Grimm, W. (1960)**: Deutsches Wörterbuch. Band 30: Wilb–Ysop, Leipzig 1960, Sp. 2060–2088,

<https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&lemma=Wuerde#0>.

**Grosse-Kracht, H.-J. (1993)**: Gesellschaftsethik als Kritik? Zum Entwurf der Politischen Theologie und zu ihrer Bedeutung für die christliche Gesellschaftsethik, in: Hengsbach, F. et al. (Hg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf, 168-190.

**Heinrich, A. (2015)**: Politische Philosophie, in: Clauß Peter Sajak (Hg.): Christliches Handeln in Verantwortung für die Welt, Paderborn, 231-274.

**Hengsbach, F. et al. (Hg., 1993)**: Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf.

**Hengsbach, F./Emunds, B./Möhring-Hesse, M. (1993)**: Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag, in: Hengsbach, F. et al. (Hg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf, 215-291.



**Hinkelammert, F. (1989):** Wollt ihr den totalen Markt? Der Totalitarismus des Marktes,  
<https://docplayer.org/67079681-Wollt-ihr-den-totalen-markt-der-totalitarismus-des-marktes.html>.

**Hirschberger, J. (1980/zuerst 1948):** Geschichte der Philosophie, Bd. I, Freiburg i. Br.

**Huffschmid, J. (2002):** Politische Ökonomie der Finanzmärkte, Hamburg.

**Kairos Europa (2014):** Wirtschaft(en) im Dienst des Lebens. Von den Rändern her in Richtung globale Transformation! „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ – Hoffnung auf einen neuen kirchlichen Aufbruch?, Heidelberg.

**Kairos Europa (2020):** Wirtschaft(en) im Dienst des Lebens. Für eine neue internationale Finanz- und Wirtschaftsarchitektur (NIFEA): Globale Steuergerechtigkeit jetzt (erst recht)! Die Zachäus-Kampagne der weltweiten Ökumene im Brennglas der Corona-Krise, Heidelberg.

**Kant, I (1998/zuerst 1781):** Kritik der reinen Vernunft, Werke in sechs Bänden, Bd. II, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt.

**Kant, I. (1998/zuerst 1785):** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Werke in sechs Bänden, Bd. IV, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 11-102.

**Kant, I. (1998/zuerst 1788):** Kritik der praktischen Vernunft, in: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Werke in sechs Bänden, Bd. IV, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 106-302.

**Kant, I. (1998/zuerst 1788):** Kritik der praktischen Vernunft, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Werke in sechs Bänden, Bd. IV, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 107-302.

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

**Kloos, D. (2020):** Der Heilige Josef. Seine Verehrung und das arbeitsame Patriarchat der Neuzeit, in Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Bruch mit der Form: Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis. Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des ‚Gesprächs‘ von Gesellschaftskritik und Theologie, Koblenz, 384-422.

**Konicz, T. (2016):** Kapitalkollaps. Die finale Krise der Weltwirtschaft, Hamburg.

**Konicz, T. (2020a):** Klimakiller Kapital. Wie ein Wirtschaftssystem unsere Lebensgrundlagen zerstört, Berlin.

**Konicz, T. (2020b):** Gelddrucken bis zur Vollbeschäftigung? Kommentar zur Modernen Monetären Theorie, in: Neues Deutschland (28.12.2020)

<https://www.nd-aktuell.de/artikel/1146327.modernen-monetaeren-theorie-gelddrucken-bis-zur-vollbeschaeftigung.html>.

**Konicz, T. (2021a):** Das Ende des Westens in der Corona-Krise, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 18, Springe, 18-41.

**Konicz, T. (2021b):** Ökonomie im Zuckerrausch. Weltfinanzsystem in einer gigantischen Liquiditätsblase (13.04.2021), <https://lowerclassmag.com/2021/04/13/oekonomie-im-zucker-rausch-weltfinanzsystem-in-einer-gigantischen-liquiditaetsblase/>.

**Konicz, T. (2022a):** FED und EZB in geldpolitischer Sackgasse. Ein kurzer Hintergrund zu den Aporien bürgerlicher Krisenpolitik beim Übergang der Weltwirtschaft von der Pandemie- zur Kriegskrise,

[https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=aktuelles&index=7&posnr=822.](https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=aktuelles&index=7&posnr=822)

**Konicz, T. (2022b):** Schuldenberge in Bewegung,

[https://www.konicz.info/2022/07/22/schuldenberge-in-bewegung/.](https://www.konicz.info/2022/07/22/schuldenberge-in-bewegung/)

**Kurz, R. (1986):** Die Krise des Tauscherts. Produktivkraft Wissenschaft, produktive Arbeit und kapitalistische Reproduktion, in: Marxistische Kritik, Nr. 1, auch

[https://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=98.](https://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=98)

**Kurz, R. (1993):** Der Letzte macht das Licht aus. Zur Krise von Demokratie und Marktwirtschaft, Berlin.

**Kurz, R. (1995):** Himmelfahrt des Geldes. Strukturelle Schranken der Kapitalverwertung, Kasinokapitalismus und globale Finanzkrise, in: Krisis – beiträge zur kritik der warengesellschaft 16/17, Bad Honnef, 21-76.

**Kurz, R. (2004a):** Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef.

**Kurz, R. (2005a):** Das Weltkapital. Globalisierung und inner Schranken des modernen warenproduzierenden Systems, Berlin.

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

**Kurz, R. (2007):** Geschichte als Aporie. Vorläufige Thesen zur Auseinandersetzung um die Historizität von Fetischverhältnissen, [www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=276](http://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=276).

**Kurz, R. (2008):** Der Unwert des Unwissens. Verkürzte „Wertkritik“ als Legitimationsideologie eines digitalen Neo-Kleinbürgertums, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 5, Bad Honnef, 127-194.

**Kurz, R. (2009/zuerst 1999):** Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt.

**Kurz, R. (2010/2011):** Es rettet auch kein Leviathan. Thesen zu einer kritischen Staatstheorie. Erster und Zweiter Teil, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Bad Honnef, Heft 7, 26-74, Heft 8, 108-162.

**Kurz, R. (2012):** Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.

**Kurz, R. (2013):** Krise und Kritik II. Die innere Schranke des Kapitals und die Schwundstufen des Marxismus, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef, 64-111.

**Kurz, R. (2021/zuerst 2003):** Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, hrsg. v. Roswitha Scholz, mit einem Nachwort zur Wiederauflage von Herbert Böttcher, Springe.

**Laborem Exercens (1981)**, Enzyklika von Johannes Paul II., [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html).

**Laudato Si (2015)**, Enzyklika von Papst Franziskus „Über die Sorge für das gemeinsame Haus“, [https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html).

**Laumer, A. (2015):** Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen, Regensburg.

**Leuninger, E. (2009):** Einführung in die Katholische Soziallehre. Ein Arbeitsbuch für das Gruppen- und Selbststudium, Münster.

**Lienkamp, A. (1993):** Die Herausforderung des Denkens durch den Schrei der Armen. Enrique Dussels Entwurf einer Ethik der Befreiung, in: Hengsbach, F. et al. (Hg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf, 191-212.

**Lienkamp, A. (1996):** Systematische Einführung in die christliche Sozialethik, in: Furger et al. (Hg.): Einführung in die Sozialethik, Münster.

**Lippl, M. (2022):** Brisante Long-Covid Zahlen (20.05.2022), <https://www.merkur.de/deutschland/long-covid-zahlen-corona-grossbritannien-omikron-infektion-lauterbach-daten-studie-zr-91558407.html>.

**Losurdo, D. (2011):** Freiheit als Privileg: Eine Gegengeschichte des Liberalismus, Köln.

**Lucks, K. (2017):** 2017 war ein Boom-Jahr für Unternehmensfusionen, in: Die Welt (13.12.2017), <https://www.welt.de/wirtschaft/bilanz/article171552074/2017-war-ein-Boom-Jahr-fuer-Unternehmensfusionen.html>.

**Lumen Gentium/LG (1964),** Dogmatische Konstitution „Über die Kirche“, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html).

**Marx, K (1974/zuerst 1857/58):** Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.

**Marx, K. (2013/<sup>4</sup>1890):** Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, I. Bd.

**Mater et Magistra (1961)**, Enzyklika von Papst Johannes XXIII., [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html).

**Metz, J.B. (1980)**: Jenseits bürgerlicher Religion. Rede über die Zukunft des Christentums, Mainz/München.

**Metz, J.B. (2016/zuerst 1977)**: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, in: Gesammelte Schriften Bd. 3/1 (Im dialektischen Prozess der Aufklärung), hrsg. v. Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien.

**Metz, J.B. (2017/zuerst 2006)**: Memoria passionis, in: Gesammelte Schriften Bd. 4, hrsg. v. Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien.

**Molavi Vasséi, A. (2021)**: Hayek und die Pandemie. Die Ordnung der Wirtschaft, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (05.02.2021), <https://zeitung.faz.net/faz/wirtschaft/2021-02-05/hayek-und-die-pandemie/567653.html>.

**Nienhäuser et al. (2016)**: Wem gehören die großen Unternehmen? Restrukturierung des Eigentums während der Finanzkrise in Deutschland und den USA, WSI-Mitteilungen 8.

**Nirenberg, D. (2015)**: Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, München.

**Nuscheler, F. (2005)**: Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik, Bonn.

**Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (2020a)**: Den Kapitalismus als Ganzes überwinden! Da es im Kapitalismus keine Alternativen gibt, brauchen wir Alternativen zum Kapitalismus, Koblenz.

**Ökumenisches Netz** Rhein-Mosel-Saar (Hg., **2020b**): Bruch mit der Form: Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis. Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des ‚Gesprächs‘ von Gesellschaftskritik und Theologie, Koblenz.

**Ortlieb, C.P. (2012)**: Linkskeynesianischer Wunschkussch, [www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=510](http://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=510).

**Ortlieb, C.P. (2019)**: Zur Kritik des modernen Fetischismus. Die Grenzen bürgerlichen Denkens. Gesammelte Texte von Claus Peter Ortlieb 1997-2015, Stuttgart.

**Oxfam** Deutschland (**2021**): Das Ungleichheits-Virus. Wie die Corona-Pandemie soziale Ungleichheit verschärft und warum wir unsere Wirtschaft gerechter gestalten müssen, [https://www.oxfam.de/system/files/documents/oxfam\\_factsheet\\_ungleichheitsvirus\\_062021.pdf](https://www.oxfam.de/system/files/documents/oxfam_factsheet_ungleichheitsvirus_062021.pdf).

**Paetzold, H. (1998)**: Der Mensch, in: Ekkehard Martens/Herbert Schnädelbach (Hg.): Philosophie. Ein Grundkurs, Bd. 2, 426-466.

**Pehrke, J. (2014)**: Fusionitis. Mit vereinten Kräften in die Krise?, in: Telepolis (07.08.2014), <https://www.heise.de/tp/features/Fusionitis-3366638.html>.

**Piketty, T. (2014)**: Das Kapital im 21. Jahrhundert, München.

**Pitta, F. (2018)**: Land als Spekulationsobjekt?, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Die Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens, Koblenz, 57-64.

**Pitta, F. (2021)**: Das Wachstum und die Krise der brasilianischen Wirtschaft im 21. Jahrhundert als Krise der Arbeitsgesellschaft: Commodity-Blase, fiktives Kapital und Wert-Abspaltungskritik, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 18, 42-140.

**Plumpe, W. (2019):** Das kalte Herz. Kapitalismus: Die Geschichte einer andauernden Revolution, Bonn.

**Regenbogen, A. (2012):** Chronik der philosophischen Werke. Von der Erfindung des Buchdrucks bis ins 20. Jahrhundert, Hamburg.

**Rerum Novarum (1891),** Encyclical of Pope Leo XIII on Capital and Labor,

[https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html).

**Schatz, H./Woeldike, A. (2001):** Freiheit und Wahn deutscher Arbeit. Zur historischen Aktualität einer folgenreichen antisemitischen Projektion, Münster.

**Schillebeeckx, E. (1971):** Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971.

**Schneider, U. (2015):** Kampf um die Armut. Von echten Nöten und neoliberalen Mythen, Frankfurt a.M.

**Scholz, R. (2009):** Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute, in Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 6, Bad Honnef, 55-100.

**Schweppenhäuser, G. (<sup>2</sup>2016/zuerst 1993):** Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie, Wiesbaden.

**Schwerdtfeger, H. (2021):** Hedgefonds-Schiefelage zeigt das Risiko der Techblase, in: WirtschaftsWoche (29.03.2021), <https://www.wiwo.de/finanzen/geldanlage/kapitalmarkt-hedgefonds-schiefelage-zeigt-das-risiko-der-techblase/27051282.html>.



**Senft, J. (1993):** Moderner Antimodernismus? Zur Entwicklung von Katholizismus und Katholischer Soziallehre, 1993, in: Hengsbach, F. et al. (Hg., 1993): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf, 17-32.

**Sinn, H.-W. (2009):** Kasino-Kapitalismus. Wie es zur Finanzkrise kam und was jetzt zu tun ist, Berlin.

**Söhngen, G. (2<sup>1962</sup>):** Neuscholastik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, hg. v. Höfer, J./Rahner, K., Freiburg, 923-926.

**Sollicitudo rei socialis (1987),** Enzyklika von Papst Johannes Paul II.,

[https://www.dbk-shop.de/media/files\\_public/f0db3dec3df7b6370b18a9ded068a312/DBK\\_282.pdf](https://www.dbk-shop.de/media/files_public/f0db3dec3df7b6370b18a9ded068a312/DBK_282.pdf).

**Späth, D. (2011/2012):** Das Elend der Aufklärung, Teil I und II, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 8, 45-78, Heft 9, 152-175.

**spiegel.de (2021):** Gegen „Teufelskreis der Ungleichheit“. IWF fordert Umverteilung und höhere Steuern für Reiche (01.04.2021),

<https://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/internationaler-waehrungsfonds-iwf-fordert-hoehere-steuern-fuer-reiche-a-f5a12ca7-72e5-482e-9032-d742a1e435f8>.

**statista.com (2021):** Entwicklung des durchschnittlichen Umsatzes pro Handelstag am weltweiten Devisenmarkt von 1989 bis 2019,

<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/239512/umfrage/umsaetze-pro-handelstag-am-weltweiten-devisenmarkt/>.

**Strange, S. (1986):** Casino Capitalism, Oxford.

**Sutor, B. (1997):** Kleine politische Ethik, Bonn.

**tagesschau.de (2020):** Weltweite Verschuldung auf neuem

Rekordstand, 26.11.2020,  
<https://www.tagesschau.de/wirtschaft/boerse/hr-boerse-story-24857.html>.

**Türcke, C. (2015):** Mehr! Philosophie des Geldes, München.

**Uhlmann, B. (2022):** Drei Mal mehr Corona-Todesopfer als offiziell gemeldet (11.03.2022),  
<https://www.sueddeutsche.de/gesundheit/corona-tote-weltweit-uebersterblichkeit-1.5545357>.

**v. Bosse, H.-F. (2010):** Mit Ethik gegen die Krise, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 7, 189-200.

**Weber, M. (<sup>5</sup>1980):** Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen, 688-727,  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Grundri%C3%9F+der+Soziologie/Wirtschaft+und+Gesellschaft/Zweiter+Teil.+Die+Wirtschaft+und+die+gesellschaftlichen+Ordnungen+und+M%C3%A4chte/Kapitel+IX.+Soziologie+der+Herrschaft/6.+Abschnitt.+Politische+und+hierokratische+Herrschaft>.

**Wissen, L. (2017):** Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 14, 29-49, auch  
<https://exit-online.org/textanz1.php?tabelle=aktuelles&index=9&posnr=666>.



