

Christoph Deutschmann

Die Deutung des Kapitalismus als Religion: Begründung, Kritik und praktische Folgerungen

- Vortrag Universität und Reformierte Kirche Zürich 26.10.2018 -

Das Thema, auf das wir uns verständigt haben, erscheint auf den ersten Blick ungewohnt und ziemlich kompakt. Es geht um den Verdacht, dass die heutige Wirtschaftsordnung, die wir als Kapitalismus bezeichnen, mehr ist als nur eine Wirtschaftsordnung, nämlich ein Gesellschaftssystem, das die Menschen in einem weiter gehenden, vielleicht sogar „religiösen“ Sinn bindet. Zumindest für christliche Theologen ist dieser Verdacht aber keineswegs neu, sondern ein sehr altes Thema, das sich unmittelbar aus dem ersten Gebot ergibt: Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. An „Abgöttern“, deren Verbot hier ausgesprochen wird, herrschte im realen Leben ja nie Mangel. Die Menschen lassen sich von vielfältigen Versuchungen und Verlockungen beherrschen, nicht nur vom Geld, sondern auch der Sexualität, dem Müßiggang, der Völlerei, der Macht usw. Aber das Geld hat schon in der vormodernen Zeit unter den von Theologen inkriminierten Abgöttern oft eine prominente Rolle gespielt; man denke nur an Luthers Tiraden gegen den Mammon und den Wucher, die sich ja nicht zuletzt gegen die Geldverfallenheit der Kirche selbst richteten. Erst recht kritisch gesehen wurde das zum Kapital fortentwickelte Geld, dessen Macht über die moderne Gesellschaft auch heute von Theologen – z.B. Falk Wagner, Harvey Cox, Franz Segbers, Ulrich Duchrow, Friedhelm Hengsbach - immer wieder ins Visier genommen worden ist. Die theologische Geldkritik ist längst auch von kritischen Sozialphilosophen aufgenommen und radikalisiert worden. Ich will hier auf Walter Benjamin und sein ebenso viel zitiertes wie schwer verständliches Fragment mit dem Titel „Kapitalismus als Religion“ nicht näher eingehen. Aber die Wirkung, die dieses Fragment im Zuge seiner Wiederentdeckung seit den 1990er Jahren entfaltet hat, ist vielleicht gerade darauf zurückzuführen, dass Benjamin die klassische theologische Geldkritik noch weiter zugespitzt hat. Das Christentum – und Benjamin meinte vor allem die reformierte Lehre – habe das Aufkommen des Kapitalismus nicht nur begünstigt, sondern „sich in den Kapitalismus umgewandelt“ (Benjamin 2003: 17). Mit anderen Worten: Benjamin wirft dem Christentum selber vor, sich durch seine Nähe zum Kapitalismus in Abgötterei verwandelt zu haben.

Aber ich bin weder Theologe noch Sozialphilosoph, sondern Soziologe und möchte Ihnen einen Einblick in das geben, was sich aus der Sicht meiner Disziplin zur Interpretation des Kapitalismus als Religion sagen lässt, und was daraus heute für die Kirchen folgen könnte. Ich werde mein Argument in drei Schritten entfalten:

1.) Zunächst muss es um den Begriff „Kapitalismus“ selbst gehen, in dem zentrale Vorentscheidungen für die Debatte bereits angelegt sind. Ich werde dafür plädieren, den Begriff Kapitalismus nicht nur eng wirtschaftlich zu verstehen, sondern als Bezeichnung eines Gesellschaftssystems, zu dessen Entstehung die liberale Ideologie einen zentralen Beitrag geleistet hat. Dieses System ist universal angelegt und dominiert unsere heutige Gesellschaft in der Tat ähnlich umfassend wie die Religionen die vormodernen Zivilisationen beherrscht haben.

2.) Durch seine Universalität tritt der Kapitalismus in Konkurrenz mit den Religionen, insbesondere mit jenen Religionen, die selbst einen universalen Anspruch erheben, also vor allem mit dem Christentum. Allerdings ist die durch den Kapitalismus geschaffene Weltgesellschaft nicht weniger fragil als die religiös begründeten Zivilisationen und erscheint gerade heute wieder durch zerstörerische Partikularismen bedroht. Was den Kapitalismus vor allem von den Religionen unterscheidet, ist der in seine Institutionen eingebaute Zwang zum wirtschaftlichen Wachstum, dessen sozial und ökologisch destruktive Folgen heute immer deutlicher sichtbar werden. Es erscheint mir deshalb angemessener, den Kapitalismus nicht als eine „Religion“ sondern als etwas „Dämonisches“ im Sinn Paul Tillichs zu bezeichnen.

3.) Für die Kirchen stellt sich die Aufgabe, sich die Herausforderung, die die Universalität des Kapitalismus für sie bedeutet, in allen Konsequenzen klarzumachen. Denn der Anspruch des Kapitalismus reicht weit über das bloß „Materielle“ oder „Ökonomische“ hinaus; er ist seiner Natur nach ein religiöser. Es kann nicht die Aufgabe der Kirchen sein, ein besseres Gesellschaftsmodell zu entwerfen, das die Versprechungen, mit denen die modernen Sozialutopien angetreten sind, endlich verwirklicht. Was wir brauchen, sind keine neuen Utopien, sondern eine nüchterne Reflexion der Diesseitswendung religiöser Erlösungsideen selbst, wie sie keineswegs nur dem Kommunismus, sondern gerade dem Kapitalismus zugrunde liegt.

I.

Warum spreche ich von „Kapitalismus“ und nicht von „Marktwirtschaft“ wie heute noch immer weithin üblich? Der Begriff des Kapitalismus ist auch unter Sozialwissenschaftlern umstritten, und ich möchte Sie nicht mit Ausführungen über Kontroversen und Definitionsversuche langweilen. Klar ist zunächst, dass die beiden Begriffe Kapitalismus und Marktwirtschaft keineswegs etwas völlig Verschiedenes bezeichnen. Märkte gibt es seit mindestens 5000 Jahren; sie sind aus der menschlichen Zivilisation nicht wegzudenken. In vormodernen Gesellschaften haben sie jedoch immer nur eine untergeordnete Rolle gespielt; sie blieben, wie der Sozialanthropologe Karl Polanyi (1978) formuliert hat, „sozial eingebettet“, sie blieben ein nachgeordnetes Moment politisch und religiös begründeter Herrschaftsordnungen, die einer Logik von Redistribution und Reziprozität, nicht des Gewinns folgten.

Im Zuge der Aufklärungsbewegungen des 18. Jahrhunderts und der an sie anschließenden bürgerlichen Reformen geschah nun aber etwas gänzlich Neues. Die sich entwickelnde liberale Gesellschaftsphilosophie erhob die Forderung, den Markt von überkommenen Regulierungen und Einbettungen zu befreien und dem freien Spiel seiner Kräfte zu überlassen. Der freie Markt gewann damit eine völlig neue Bedeutung, und zwar als Gesellschaftsmodell, nicht nur als bloß „ökonomische“ Einrichtung. Die frühere religiöse Begründung der Gesellschaft trat in den Hintergrund. An ihre Stelle trat die Idee der Konstitution der Gesellschaft durch Verträge zwischen autonomen Privateigentümern, die nicht zufällig „Bürger“ heißen. Es entstand die vor allem von Adam Smith formulierte liberale „Erzählung“ vom Markt als einer Institution, die individuelle Freiheit so verwirklicht, dass sie mit der Freiheit aller Anderen zusammenpasst und die gemeinsame Wohlfahrt steigert.

Anders als bei dem republikanischen Liberalismus Rousseaus, Kants und Montesquieus handelte sich hier um eine Botschaft, die sich nicht nur an die Mitglieder einer Nation richtete, sondern (im Prinzip) an die gesamte Menschheit.

Vordergründig schien es sich bei der liberalen Erzählung um eine antireligiöse Botschaft zu handeln. Ihr Kern erschien einfach und überzeugend: Wir sind freie, vernünftige Personen und als solche in der Lage, unsere Angelegenheit unter uns, nämlich durch Tausch und private Verträge und ohne Einmischung einer höheren Autorität zu regeln. Und wenn alle das tun, dann vermehrt das den gemeinsamen Wohlstand. Damit entsteht zwar noch nicht gleich das Paradies auf Erden, aber wir haben immerhin die Chance, uns in diese Richtung zu bewegen. Die Menschen selbst sind es, die sich ihre eigene gesellschaftliche Wirklichkeit schaffen; der Liberalismus – so schien es – bricht mit dem christlichen Verständnis des Menschen als Geschöpf Gottes und setzt an seine Stelle die Vorstellung der Selbstreproduktion des Menschen. Das Verhältnis des Liberalismus zur christlichen Tradition war freilich komplexer, als es sich auf den ersten Blick darstellt. Schon Adam Smith hatte Schwierigkeiten, zu erklären, wie die berühmte „unsichtbare Hand“ es fertigbringt, aus egoistisch motivierten Handlungen kollektive Wohlfahrt hervorzuzaubern. Neuere Interpreten (Rüstow, Koslowski, Hill) haben gezeigt, dass er dabei nicht ohne die Annahme einer wohlmeinenden göttlichen Vorsehung auskam, die freilich bei Smith nicht mit dem christlichen Gott gleichzusetzen ist. Die Lücke in den Ableitungen Smiths ist bis heute nicht geschlossen. So betont etwa Friedrich Hayek, dass es keinen möglichen Beobachter gibt, der in der Lage wäre, das Marktgeschehen in seiner Gesamtheit zu überblicken und zu erklären. Er fordert „Demut“ („humility“) vor den unpersönlichen Prozessen des Marktes und der in ihnen verkörperten evolutionären Vernunft ein, die höher ist als alle individuellen Berechnungen (Hayek 1948: 8). Der Verdacht liegt nahe, dass hier eine ursprünglich theologische Begrifflichkeit nur oberflächlich durch einen diffusen Evolutionismus ersetzt worden ist.

In seiner bekannten Abhandlung über „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ hat Karl Löwith (2004) das Verhältnis der aufklärerischen Geschichtsphilosophien – von Voltaire und Vico bis Hegel, Comte und Marx – zur christlichen Tradition untersucht. Er hat dabei die These entwickelt, dass es sich bei den modernen Geschichtsphilosophien um Versuche handelt, christliche Erlösungsideen ins Diesseits zu verlagern. Die Menschen, so ist das Motiv dieser Verlagerung gedeutet worden, wurden des ewigen Wartens auf die Wiederkunft Christi müde. Sie versuchten, ihr Schicksal in ihre eigenen Hände zu nehmen; die Religion wurde also zu einem Vehikel der vernünftigen und humanen Umgestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Nebenbei gesagt: Auch die von Auguste Comte begründete Soziologie, d.h. die wissenschaftliche Disziplin, aus der ich komme, gehört dieser geistigen Bewegung an. Löwiths Überblick über die Aufklärungsphilosophien ist allerdings nicht ganz vollständig. Es fehlt vor allem Adam Smith als Begründer der oben erwähnten Markterzählung. Der moderne Kapitalismus ist ein Gesellschaftssystem, das aus dem überwältigenden praktischen Erfolg dieser Erzählung hervorgegangen ist. Sie hat die bürgerlichen Reformen des 19. Jahrhunderts – die Befreiung und Freisetzung der Bauern, die Gewerbefreiheit, den Freihandel – ausgelöst, und sie lebte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Gestalt des sog. „Neoliberalismus“ wieder auf. Das Marktmodell wurde geradezu zu einem

Universalrezept gesellschaftlicher Reformen und ist es in einem gewissen Sinn bis heute geblieben. In der Folge kam es einer umfassenden, räumlichen, sozialen, sachlichen und zeitlichen Entgrenzung der Märkte, die unsere gesellschaftliche Wirklichkeit bis heute nachhaltig prägt. Die Märkte waren nicht länger in die Gesellschaft eingebettet, sondern umgekehrt verwandelte die Gesellschaft sich, wie Polanyi formulierte, in ein Anhängsel der Märkte und des Geldes als ihres Mediums. Ich erläutere das kurz.

In *räumlicher* Hinsicht kam es zu einer historisch beispiellosen Expansion internationaler Märkte – Produkt-, Arbeits- und Kapitalmärkte – auf Kosten nationaler und regionaler. Dieser Aufschwung erreichte einen ersten Höhepunkt vor dem Ersten Weltkrieg. Nach den Kriegen und Krisen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzte er sich nach dem 2. Weltkrieg und noch mehr nach dem Untergang des sozialistischen Lagers fort. Heute hat die transnationale Integration nicht nur der Märkte, sondern auch der Unternehmen einen historisch nie dagewesenen Stand erreicht. In *sozialer* Hinsicht kam es zu einer immer intensiveren Durchdringung der zwischenmenschlichen Verhältnisse durch Ware-Geld-Beziehungen. Noch vor 100 Jahren lebte die Mehrheit der Bevölkerung auch in Europa noch auf dem Land, und der Markt spielte im Leben der bäuerlichen Bevölkerung nur eine ergänzende Rolle. Heute ernähren wir uns von gekauften Fertigprodukten und organisieren selbst unsere engsten privaten Beziehungen über kommerzielle digitale Netzwerke. Fast noch folgenreicher war die *sachliche* Entgrenzung der Märkte, das heißt ihre Erweiterung von fertigen Produkten oder Dienstleistungen auf die Produktionsbedingungen: Den Boden, die hergestellten Produktionsmittel und vor allem die menschliche Arbeitskraft. Mit der breiten Institutionalisierung von Märkten für freie Lohnarbeit wurde es nun möglich, den mit dem Geld verknüpften Eigentumsanspruch über das schon Hergestellte hinaus auszuweiten auf das, was durch den organisierten Einsatz freier Arbeit und ihrer Fähigkeiten erst hergestellt werden *könnte*. Und diese Fähigkeiten sind unermesslich, denn Menschen können im Gegensatz zu Maschinen etwas Neues erdenken und praktisch hervorbringen. Die Ausschöpfung dieser kreativen Fähigkeiten, die Entwicklung und Vermarktung immer neuer Techniken und Produkte wurde zur Mission des neu entstehenden industriell-kapitalistischen Unternehmertums. Das Spektrum dessen, *was* für Geld zu haben ist, erweiterte sich in einer für frühere Zeitalter unvorstellbaren Weise. Eine „industrielle Revolution“ folgte auf die andere, mit der Folge einer regelrechten „Wachstumsexplosion“ der Wirtschaft. Die wirtschaftliche Leistung zunächst Europas, dann der ganzen Welt wuchs um ein Vielfaches des in jemals früher Erreichten. Wachstum statt stationärer Reproduktion wurde zum zentralen Imperativ der Wirtschaft und ist es bis heute geblieben. Die Herrschaft der entgrenzten Märkte über die Gesellschaft hatte damit auch umwälzende Konsequenzen für die Zeiterfahrung. Das zyklische Element der Zeit, d.h., die Erfahrung von Wiederholung und Kontinuität, nahm an Bedeutung ab. An seine Stelle trat die Erfahrung eines lineareren, zukunfts-offenen Prozess, der von „Innovationen“ lebt, auf Beschleunigung und Verdichtung drängt und erworbene Erfahrungen und Routinen entwertet.

Diese kurze Skizze sollte nur deutlich machen, dass es sich bei der Entgrenzung der Märkte nicht nur um ein bloß „ökonomisches“ Phänomen handelt, sondern um einen gesellschaftlichen Prozess, der die menschlichen Lebensbedingungen umfassend verändert hat. Um ihn zu bezeichnen, ist der Begriff „Kapitalismus“ angemessener als der harmlose

Ausdruck „Marktwirtschaft“. Anders als kritische Sozialwissenschaftler es gern hinstellen, ist der Kapitalismus keine seelenlose Maschine, kein „stahlhartes Gehäuse“, wie die bekannte Formulierung von Max Weber lautet. Er leitet das Handeln der Menschen nicht nur durch äußere Zwänge, sondern von innen her. Der Kapitalismus gewinnt die Menschen, in dem er immer neue Wünsche und Phantasien weckt - keineswegs nur in der vieldiskutierten Konsumwelt - und sie auch erfüllen kann. Er wird in seiner Entwicklung sehr wohl auch durch einen „Geist“ bestimmt, nämlich vor allem die Idee sozial in Märkten verankerter individueller Freiheit. Anders als die gängige Kritik am „egoistischen“ Charakter des Markthandelns betont, sind Märkte, selbst in ihrer denkbar abstrakten Form, nichts Unsoziales. Grundlegend ist die Institution des Privateigentums und die mit ihm verknüpfte Regel: Ich darf auf das Eigentum anderer nur zugreifen, wenn ich dem Anderen ein Zugriffsrecht auf mein Eigentum einräume. Über das Medium Geld, das die wechselseitige Anerkennung und Übertragung von Eigentumsrechten vermittelt, ist die Gesellschaft in allen privaten Transaktionen präsent.

Richtig ist, dass es sich bei der Moral der Märkte um eine Moral auf denkbar niedriger Stufe, sozusagen auf dem Niveau des zivilisatorischen Minimums handelt. Man muss ja nur das Vereinbarte liefern bzw. die vereinbarten Preise bezahlen, alles andere ist gleichgültig. Natürlich öffnet das Tür und Tor für egoistische Kalküle, und für manchmal krasse Ungleichheiten und Ausbeutungsverhältnisse. In einer Welt, die allein durch den Markt bestimmt wäre, könnten die Menschen nicht leben, noch nicht einmal die Reichen. Erst recht die weniger Wohlhabenden sind auf Solidaritäten jenseits des Marktes angewiesen, z.B. seitens der Familie, der Gemeinde, des Sozialstaates, die allerdings immer enger und exklusiver sind als der Markt. Diese Koexistenz zwischen universalen Marktverhältnissen und partikularen Sozialstrukturen ist keineswegs nur harmonisch, sondern höchst konfliktträchtig, das können wir gerade heute wieder erleben. Aber über den viel kritisierten Ungerechtigkeiten des Marktes sollte man die andere Seite nicht vergessen, nämlich seinen universalen Charakter. Die Markterzählung richtet sich an alle Menschen, und sie ist, wie heute klar ist, auch tatsächlich in der Lage, alle Menschen, unabhängig von Nation, Geschlecht, Kultur, Religion, Zivilisation einzubeziehen und einen sozialen Zusammenhang zwischen ihnen zu stiften. Zugespitzt könnte man behaupten, dass der moralische Minimalismus der Märkte der Preis ist, den wir für ihre Universalität zu zahlen haben. Genau weil Märkte von allen Beteiligten nur ein Minimum an gegenseitiger moralischer Anerkennung fordern, sind sie am ehesten in der Lage, Grenzen zwischen Nationen, Kulturen und Zivilisationen zu überwinden und eine Weltgesellschaft herzustellen; es handelt sich nur um zwei Seiten derselben Medaille.

II.

Damit komme ich zu meinem zweiten Punkt, dem Konkurrenzverhältnis zwischen entgrenzten Märkten und Religionen. In einer soziologischen Sicht, die ich hier vertrete, ist es ein grundlegendes Merkmal auch der Religionen, jedenfalls der monotheistischen Weltreligionen, dass sie einen universalen sozialen Zusammenhang stiften. Die gemeinsame Bindung an *einen* Gott schafft indirekt eine soziale Ordnung unter den Menschen; sie ermöglicht es ihnen, sich *als Menschen*, und nicht nur als Angehörige bestimmter Familien, Nationen oder Kulturen aufeinander zu beziehen. Das ist die These, die Karl Jaspers im

Hinblick auf die von ihm so genannten „achsenzeitlichen“ Religionen und Philosophien formuliert hat, also zunächst ohne Bezug auf das Christentum. Aber die weitere Diskussion über Jaspers' Thesen hat klargemacht, dass die für das achsenzeitliche Denken konstitutiven Prinzipien der Transzendenz, Reflexivität und der moralischen Universalität durch das Christentum aufgenommen und weiterentwickelt worden sind, und dass auch der Islam in der Tradition des achsenzeitlichen Denkens steht (einen aktuellen Überblick über diese Diskussion liefert Joas 2017: 279 f.). Auch in der Religionssoziologie (Emile Durkheim, Georg Simmel, Max Weber) werden die monotheistischen Religionen als Träger einer universalen Vergesellschaftung jenseits ethnischer Zugehörigkeiten verstanden, die das Profil vormoderner Zivilisationen prägt. Im Rahmen der vormodernen Hochkulturen reklamierten die Religionen ein Monopol über die Definition der kollektiven Identität der Gesellschaft. Faktisch war dieses Monopol niemals vollständig, es war allenfalls regional durchsetzbar und durch die Notwendigkeit der Koexistenz mit anderen Religionen eingeschränkt. Trotz seiner missionarischen Ansprüche ist es dem Christentum niemals gelungen, die gesamte Menschheit zu erreichen, erst recht nicht dem Islam.

Die kapitalistische Entgrenzung der Märkte schafft hier nun eine grundlegend neue Situation. Dem Kapitalismus ist etwas gelungen, woran auch die Weltreligionen gescheitert sind: nämlich einen universalen Sozialnexus herzustellen, der wirklich die gesamte Menschheit umfasst. Die Religionen genießen damit nicht länger ein Monopol auf die Definition von Gesellschaft und die Zugehörigkeit zu ihr. Sie, die es vorher gewohnt waren, selbst den Rahmen zu bestimmen, finden sich nun in dem umfassenderen Kontext der Marktgesellschaft wieder. Sie müssen nicht nur mit anderen Glaubensrichtungen, sondern auch mit dem wachsenden Lager der Konfessionslosen koexistieren und konkurrieren. Ein „Markt der Religionen“ (Thomas Luckmann) ist entstanden, auf dem die Kirchen wie Wirtschaftsunternehmen darauf angewiesen sind, sich in der Konkurrenz gegen andere Glaubensgemeinschaften zu behaupten. Im Bestreben, neue „Kunden“ zu gewinnen oder wenigstens ihre angestammten Kunden zu halten, schwanken sie hin- und her zwischen fundamentalistischer Abgrenzung und Überanpassung an das säkularisierte Milieu.

Die kapitalistische Entgrenzung der Märkte lässt eine neuartige Form sozialer Universalität entstehen, die in ihrer Reichweite alles übertrifft, was das Christentum und die anderen Weltreligionen je geleistet haben. Aber sie bedeutet eine Herausforderung an die Religionen noch in einer weiteren Hinsicht. Wenn der Glaube die äußerste Grenze der gesellschaftlichen Existenz des Menschen definiert, über „natürlich“ gewachsene Vergesellschaftungen hinaus, dann leistet er damit indirekt noch etwas anderes. Er öffnet den Blick darauf, was jenseits dieser Grenze liegt, auf das, was wir kommunikativ nicht mehr erreichen können, von dem wir aber gleichwohl existentiell abhängig sind, und dem wir uns daher nur im Modus des Glaubens nähern können. Auch die soziale Universalität des Kapitalismus hat nicht nur ihre innere, sondern auch ihre äußere Seite; auch sie öffnet den Blick auf „Transzendenz“ - wenn auch in einem ganz anderen Sinn als die Religionen es tun.

Im Zuge der sozialen und sachlichen Entgrenzung der Märkte wird der Eigentumsanspruch des Geldes auf etwas Unverfügbares ausgedehnt, nämlich auf die Kreativität menschlicher Arbeit. Es wird niemals eine definitive wissenschaftliche Theorie darüber geben, was menschliche Arbeit leisten kann und was nicht. Dazu müssten wir nicht nur alle

vergangenen, sondern auch alle zukünftigen Erfindungen kennen; das aber würde auf einen Selbstwiderspruch hinauslaufen. Und doch lebt der moderne industrielle Kapitalismus davon, dieses als Gesamtheit unbestimmbare und unverfügbare Potential menschlicher Kreativität durch immer neue technische und wirtschaftliche „Innovationen“ auszuschöpfen. Kreativität beschränkt sich damit nicht länger auf Religion, Kunst und Wissenschaft, wie in den alten Hochkulturen. Sie gewinnt einen umfassenden, praktisch umwälzenden Charakter und ist damit nicht nur aufbauend, sondern immer auch zerstörend. Der Kapitalismus nähert sich dem Unverfügbaren nicht im Gestus der Kontemplation, sondern der Eroberung und der „schöpferischen Zerstörung“ (nach der bekannten Formel Schumpeters). Das heißt, die Grenze der Gesellschaft nach außen ist nicht länger fest definiert, wie in den Religionen, sondern wird fließend. Die in der Marktkonkurrenz angelegte Notwendigkeit, die Potentiale kreativer Arbeit zu entwickeln, zwingt den Kapitalismus zu immer neuen Innovationen und zu permanentem Wachstum. Es erscheint mir deshalb angemessener, den Kapitalismus nicht als Religion, sondern als etwas „Dämonisches“ zu charakterisieren, wie Paul Tillich (1988) es getan hat. Ein Dämon ist ein Zwitterwesen, halb Tier und halb Mensch, oder halb Mensch und halb Gott, das sich nicht für eine der beiden Seinsweisen entscheiden kann und daher zu beständiger Unruhe verurteilt ist.

Auch durch seine dämonischen Seiten wird der Kapitalismus zu einem mächtigen Konkurrenten für die Religionen, die ja selbst von dämonischen Elementen keineswegs frei sind. Es ist klar, dass der Kapitalismus weit davon entfernt ist, auf die grundlegenden Fragen des religiösen Glaubens eine Antwort geben zu können, sei es zum Anfang und Ende der Welt oder zur Endlichkeit des menschlichen Lebens. Aber daneben gibt es auch die vielen persönlichen Nöte und Unsicherheiten - von der Gesundheit, dem Wohlstand bis hin zum persönlichen Glück - an deren Bewältigung den religiös Gläubigen selbstverständlich auch immer gelegen war. „Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestande diesseitig ausgerichtet. ‚Auf das es dir wohl ergehe und Du lange lebest auf Erden‘, sollen die religiös oder magisch gebotenen Handlungen vollzogen werden“, sagt Max Weber. In dieser Hinsicht verspricht der Kapitalismus ganz andere Wunder, als die, die Jesus und den Aposteln zugeschrieben wurden, und noch mehr: Er kann sie zu einem guten Teil auch realisieren. Man denke nur an das Wunder der Telekommunikation (als der Telegraph im 19. Jahrhundert erfunden wurde, dachten manche noch, sie seien über die elektrischen Drähte mit Geistern verbunden), oder den Traum, dass der Mensch fliegen könne wie ein Vogel. In Bezug auf seine irdische Leistungsfähigkeit können die Religionen mit dem Kapitalismus nicht konkurrieren, und kaum ein Sachverhalt hat wohl mehr zum Vordringen säkularen Denkens beigetragen als dieser.

Das Problem mit dieser Leistungsfähigkeit ist nur: sie führt niemals zu einem definitiven Erfolg und zur Versöhnung. Der Kapitalismus ist ein soziales System, das darauf angelegt ist, nicht nur Wünsche zu erfüllen, sondern sie auch immer wieder neu zu erzeugen. Die Entgrenzung der Märkte schafft ein privates Eigentumsrecht auf die menschliche Kreativität als etwas definitiv nie Einlösbares. Der Wachstumsimperativ des Kapitalismus ist nicht allein „falschen“ Bedürfnissen geschuldet, die sich durch Erziehung und ökologische Aufklärung überwinden ließen; er ist vielmehr in den Strukturen des entgrenzten Marktes selbst verankert. Weil neue Technologien und Konsumgüter nicht nur profane Bedürfnisse erfüllen,

sondern mit transzendierenden Erwartungen aufgeladen sind, bleibt jede konkrete Wunscherfüllung unbefriedigend; sie eröffnet nur einen neuen Horizont noch nicht realisierter Möglichkeiten (Turner 2001, Bolz 2002, Hirschle 2012, Deutschmann 2012). Produktion und Konsum schaukeln sich dabei gegenseitig hoch. Der innovative Prozess muss daher immer weiter gehen, mit unabsehbaren sozialen und ökologischen Folgen.

III.

Die liberale Markterzählung hat eine globale kapitalistische Zivilisation entstehen lassen, auf deren Boden wir heute stehen. Diese Zivilisation ist zweifellos, genau wie die Aufklärungsphilosophen es proklamierten, von den Menschen selbst gemacht; es wäre abwegig, Gott oder irgendwelche höhere Mächte für sie verantwortlich zu machen. Die Diesseitswendung der religiösen Erlösungsvorstellungen lässt sich nicht rückgängig machen.

Aber dass wir die kapitalistische Zivilisation selbst machen, heißt nicht, dass sie auch unter unserer Kontrolle steht. Nach wie vor gilt zwar der von dem Aufklärer Giambattista Vico geprägte Satz, dass wir das, was wir selber machen, auch erkennen können. Erkennen können wir die gesellschaftliche Entwicklung jedoch allenfalls im Nachhinein, d.h. ex post, nicht ex ante. Was die Zukunft, obwohl menschengemacht, für uns bereithält, wissen wir nicht; auch die Sozialwissenschaften mit ihrem höchst begrenzten prognostischen Potential müssen hier weitgehend kapitulieren. Die rosigen Erwartungen der aufklärerischen Fortschrittstheorien, ob liberaler oder sozialistischer Provenienz, haben sich nur sehr bedingt erfüllt. Den unbezweifelbaren Erfolgen stehen historisch beispiellose soziale Katastrophen und ökologische Zerstörungen gegenüber. Und auch die Hoffnung auf ein „Ende der Geschichte“ durch den weltweiten Sieg der liberalen Zivilgesellschaft, wie sie Francis Fukuyama nach dem Ende des sozialistischen System in den 1990er Jahren formulierte, hat sich nicht bewahrheitet. Trotz der immer weiter fortschreitenden weltwirtschaftlichen Integration sind wir heute fast überall mit sich zuspitzenden zwischenstaatlichen und sozialen Konflikten konfrontiert. Die Vorstellung, dass soziale und politische Interessengegensätze sich demokratisch durch zivilgesellschaftliche Diskurse überwinden lassen, hat sich als zu schlicht erwiesen.

„Kapitalismuskritik“ ist also heute wieder angesagt. Aber bin mir nicht sicher, ob die Kirchen sich einen Gefallen tun, wenn sie sich an diesen Zeitgeist einfach anhängen. Was heute vielmehr zum Thema gemacht werden müsste, ist nicht bloß der Kapitalismus, sondern die von Löwith beschriebene Diesseitswendung der christlichen Eschatologie selbst. Sie lässt sich, wie gesagt, nicht rückgängig machen und das wäre auch nicht wünschenswert. Aber ihre Folgen sollten möglichst nüchtern diskutiert werden. Wenn religiöse Erlösungsideen in irdisch zu realisierende Projekte transformiert werden, dann bedeutet das, dass ursprünglich profane Interessen und Bedürfnisse religiös aufgeladen werden und einen letztgültigen, nicht verhandelbaren Charakter annehmen. Eine der Folgen kann sein, dass die Kompromissfähigkeit der Akteure in politischen und sozialen Konflikten abnimmt, auch dort, wo keineswegs grundlegende Interessen der Konfliktparteien auf dem Spiel stehen und pragmatische Lösungen durchaus möglich wären; das kann den auf Kompromisse angewiesenen demokratischen Entscheidungsprozess paralisieren. Entsprechendes gilt für die individuellen Glückswünsche, die durch den Kapitalismus ebenfalls eine metaphysische

Überhöhung erfahren. Sie sind deshalb nie erfüllbar und lösen eine Spirale immer neuer Wünsche aus. Dieses Muster ist in vielen Lebensbereichen zu beobachten, vor allem in dem Erlebniskonsum, dessen „Geschäftsmodell“ es geradezu bildet. Andere Beispiele sind die Verbissenheit, mit der berufliche Karriereziele verfolgt werden, oder die Unerbittlichkeit, mit der Beziehungskonflikte in Paaren ausgetragen werden, mit der Folge der Brüchigkeit von Ehen und Partnerschaften.

Der kapitalistische Wachstumsimperativ und seine Auswirkungen auf das ökologische und soziale Gleichgewicht sind schon seit Jahrzehnten Thema einer kritischen Diskussion, an der auch die Kirchen sich intensiv beteiligen. Dabei befinden sie sich in einem Dilemma: Auf der einen Seite stehen sie heute wie noch nie unter dem Druck, sich der aufklärerischen Umdeutung des Glaubens in ein Programm zur vernünftigen Umgestaltung der Gesellschaft anzuschließen. Je mehr die Kirchen jedoch diesem Druck nachgeben und sich den heute angesagten kapitalismuskritischen Bewegungen anschließen, desto unklarer wird, worin ihr Unterschied gegenüber jenen Bewegungen und ihr eigener Auftrag noch besteht. Das Publikum wird sich an den Originalen, nicht an den Nachahmern und Nachzüglern orientieren. Die Kirchen sind in der Gefahr, zwischen einem orthodoxen und einem liberalen Glaubensverständnis zerrieben zu werden. Durch ein Festhalten an der Orthodoxie würden sie sich gesellschaftlich immer weiter isolieren. Durch ein liberales Aufgehen in politischen oder zivilgesellschaftlichen Bewegungen dagegen würden die Kirchen zur Partei in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen werden und ihre gesonderte Existenzberechtigung *als Kirche* in Frage stellen.

Ein dritter Weg erscheint denkbar nur dann, wenn die Kirchen bereit sind, eine reflexive Position gegenüber der Diesseitswendung des religiösen Glaubens zu entwickeln, ohne sie in toto zu verwerfen. Auch die Kirchen werden nicht in der Lage sein, ein Gesellschaftsmodell zu entwickeln und zu realisieren, das den Frieden zwischen den Menschen und zwischen ihnen und der Natur nach allen vergeblichen Anläufen endlich verwirklicht. Der religiöse Glaube ist, wie der amerikanische Theologe Reinhold Niebuhr feststellt, „a sense of the absolute“ (Niebuhr 1960: 52); er kann eine innere Distanz gegenüber dem Leben und seinen Extremen herstellen, die gleichwohl nicht in Zynismus oder Gleichgültigkeit mündet. Das ist, wie Niebuhr betont, ein eigentlich unmöglicher Spagat, der – wenn überhaupt – nur individuell, nicht kollektiv geleistet werden kann. Dort, wo er gelingt, kann er zwar an der Beherrschung des gesellschaftlichen Lebens durch Machtungleichheiten und Partikularinteressen nichts ändern. Aber der Glaube kann, in der Politik wie im privaten Leben, der religiösen Aufladung profaner Interessen und ihrer Zuspitzung in zerstörerische Antagonismen entgegenwirken. Gerade die Kirchen müssten am besten wissen, dass das Reich Gottes auf Erden nicht zu verwirklichen ist. *Die gute Gesellschaft*, die individuelle und kollektive Freiheit zusammenbringt und überdies die Menschen mit der Natur versöhnt, bleibt ein zwar anzustrebendes, jedoch nie realisierbares Ideal. Die Realität der Gesellschaft bleibt durch soziale Interessenkonflikte, ungleiche Macht, kollektive und individuelle Egoismen, kurz: die Notwendigkeit mehr oder weniger robuster „Politik“ geprägt. Das heißt zugleich: Wer immer sich dem Ziel der guten Gesellschaft politisch *handelnd* zu nähern versucht (statt nur gute Absichten zu proklamieren), wird sich stets *auch* mit ungeplanten

und oft moralisch fragwürdigen Nebenwirkungen seines eigenen Handelns konfrontiert sehen.

In der Selbstreflexion dieser unvermeidlichen Konflikte könnten die Kirchen eine genuine Aufgabe finden. Statt zur Partei zu werden, könnten sie versuchen, einen Rahmen für eine moralische Selbstkritik der politischen Akteure quer über die Fronten hinweg zu organisieren, auch auf die Gefahr hin, sich damit zwischen alle Stühle zu setzen. Diese Selbstkritik könnte der Selbstüberschätzung der politischen Akteure entgegenwirken und ihnen jene für den demokratischen Prozess unentbehrliche Tugend vermitteln, die Max Weber als „Augenmaß“ bezeichnete. So könnte ein scheinbar anachronistisch gewordenes Verständnis des Glaubens, das an der Transzendenz Gottes festhält und eine reflexive Distanz zu den Aufklärungsphilosophien bewahrt, heute wieder relevant werden: als Korrektiv gegen die Selbstgerechtigkeit politischer Akteure in einer säkularen Gesellschaft.

Literatur:

Bolz, Norbert (2002): Das konsumistische Manifest, München: Fink

Deutschmann, Christoph (2012): Die Dynamik des Konsums und die moralische Integration moderner Gesellschaften, in: Leviathan 40 (4): 517-535

Hirschle, Jochen (2012): Die Entstehung des transzendenten Kapitalismus, Konstanz: UVK

Joas, Hans (2017): Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin: Suhrkamp

Löwith, Karl (2004): Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart: Metzler

Maddison, Angus (2006): The World Economy. A Millennial Perspective, First Volume, Paris: OECD Development Centre Studies

Niebuhr, Reinhold (1960 [1932]): Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics, New York: Charles Scribner's Sons

Polanyi, Karl (1978): The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Wirtschaftssystemen, Frankfurt/M: Suhrkamp

Rüstow, Alexander (2001): Die Religion der Marktwirtschaft, Münster: LIT-Verlag

Tillich, Paul (1988): Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, in ders.: Religiöse Schriften, hg. v. Robert P. Scharleman. Hauptwerke Bd. 5, 99-124, Berlin: De Gruyter

Turner, Bryan (2011): Religion and modern society. Citizenship, secularization and the state. Cambridge: Cambridge University Press