



Rainer Bucher (Hg.)

# Pastoral im **Kapitalismus**

echter

Rainer Bucher (Hrsg.)  
Pastoral im Kapitalismus

Redaktionelle Mitarbeit: Ingrid Hable



**Rainer Bucher (Hg.)**

# **Pastoral im Kapitalismus**

**echter**

Der Umwelt zuliebe verzichten wir bei diesem Buch auf Folienverpackung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2020

© 2020 Echter Verlag GmbH, Würzburg

[www.echter.de](http://www.echter.de)

Umschlag: Crossmediabureau (Umschlagbild: Ralf Lear/Shutterstock)

Satz: Ingrid Hable

Druck und Bindung: CPIbooks – Clausen & Bosse, Leck

ISBN

978-3-429-05547-9

978-3-429-05114-3 (PDF)

# Inhalt

Vorwort ..... 9

## Grundsatzfragen

*Isabella Guanzini*

Der Diskurs des Mangels.

Für eine Pastoral im Zeitalter des Kapitalismus ..... 15

*Mario Steinwender und Gunda Werner*

Man kann nicht zugleich Gott und dem Mammon

dienen – oder doch? ..... 25

*Daniel Minch*

Wirtschaftlicher Individualismus und kirchliche Macht.

Moderne Prozesse als ein theologisches und strukturelles

Problem ..... 43

*Jochen Ostheimer*

O wenn die Pastoral doch kapitalistischer wäre ...

Anfragen und Impulse aus liberaler Sicht ..... 61

## Die Kirchen: Institutionen im Kapitalismus

*Veronika Prüller-Jagenteufel*

Zwischen Skylla und Charybdis? Erfahrungen auf der Suche

nach einer Neuformatierung von Kirche ..... 73

*Lukas Grangl*

Moderne betriebswirtschaftliche Organisationsreformen  
und ihr Versprechen. Das New Public Management und  
die Katholische Kirche . . . . . 95

*Johann Pock*

„Ohne Geld keine Musik!“ – Und was nichts kostet, ist nichts  
wert? Das Problem des Bezahlens von Sakramenten in der  
römisch-katholischen Kirche . . . . . 111

*Birgit Hoyer*

Gemeinwohlorientierung im Unternehmen Kirche . . . . . 127

*Kerstin Menzel*

Pluralität von Bindung. Gemeinschaft im Raum der Kirche  
jenseits von Homogenität und Essenzialisierung . . . . . 141

## **Taktiken und Resilienzen**

*Tine Stein*

Hypermoral, die Grenzen der Individualethik und  
die Bedeutung für die Theologie . . . . . 161

*Isabella Bruckner*

Mikropolitiken des Evangeliums.  
Orte alltäglicher Subversion mit Michel de Certeau . . . . . 171

*Walter Schaupp*

Der manipulierte Mensch und die kontemplative Dimension  
des Lebens . . . . . 185

*Johannes Panhofer*

Die Gemeinwohloökonomie – mit Werten wirtschaften . . . . . 205

*Wolfgang Beck*  
Geschenkt! Das Konvivialistische Manifest als Lernfeld  
zur Wahrnehmung merkantil-rivalistischer Deformationen  
des Christlichen . . . . . 223

*Helga Kohler-Spiegel*  
Nicht leidfreies, vielmehr begleitetes Leben.  
Resilienz in Zeiten des Kapitalismus . . . . . 239

*Johannes Rauchenberger*  
Kunst-Miniaturen zu Kapitalismus in Zeiten von Corona . . . . . 255

## **Caritas und Care-Arbeit**

*Michael Schüßler*  
Postwachstum und Transformation.  
Theologie als Ressource einer heterotopen Caritas . . . . . 287

*Herbert Beiglböck*  
Caritas in Zeiten des Kapitalismus . . . . . 309

*Marian Lukas Ureutz*  
Political Big Player.  
Die Caritas und ihre rechtspopulistische Kritik . . . . . 325

*Rainer Krockauer*  
Caritas – Baustelle des Evangeliums im Kapitalismus . . . . . 341

*Franziska Loretan-Saladin*  
Care-Arbeit – ein blinder Fleck der kapitalistischen Ökonomie . . . . 359

*Klaus Wegleitner*  
Wider die Kommodifizierung der Sorge.  
Kritisches Potential der Caring Community-Bewegung? . . . . . 375

## Internationale Perspektiven

*Valeryia Saulevich*

„Eigentlich sind wir nur Unterkunft“.

Hilfepraktiken von religiösen sozialen Organisationen

im Kontext einer neoliberalen Integrationspolitik . . . . . 401

*Tanja Grabovac*

Aktivismus und religiöse Praktiken in den post-jugoslawischen

Ländern Bosnien und Herzegowina, Kroatien und Serbien . . . . . 415

*Birgit Weiler*

Indigene Völker Amazoniens im Widerstand gegen schrankenlosen

Kapitalismus, Extraktivismus und Neokolonialismus.

Wozu wird die Pastoral herausgefordert? . . . . . 431

Autorinnen und Autoren . . . . . 449

# Vorwort

Kirchliches Handeln ist in hohem Maße kontextabhängig. Es wird bestimmt durch die gesellschaftlichen Mächte, die herrschen, und die Kulturen, in denen und mit denen es sich vollzieht. Die Kirchengeschichte wie die kulturelle Pluralität einer globalisierten Welt belegen dies eindrucksvoll in diachroner wie synchroner Perspektive.

Die Beiträge dieses Buches gehen davon aus, dass in unseren Breiten – und wohl nicht nur dort – ein hoch entwickelter Kapitalismus das kulturelle Feld dominiert und pastorales Handeln weit mehr bestimmt, als es auf den ersten Blick erkennbar wird. Denn es ist zu vermuten, dass der Kapitalismus nicht nur individuelles Gewinnstreben, Marktkoordination und Zukunftsorientierung in Hoffnung auf kommende Gewinne meint, sondern sich seine Grundprinzipien, wie Wettbewerb, Quantifizierung, Monetarisierung, Kommodifizierung, Optimierung, viel tiefer in persönliche Subjektivierungsprozesse wie auch gesellschaftliche Institutionen und Prozesse außerhalb des im engeren Sinne ökonomischen Feldes einschreiben, als diese es selbst gerne hätten. Die „gewinnorientierte Verwaltung der Welt“ (Nancy) eines kulturell hegemonial gewordenen Kapitalismus durchdringt vieles, wenn nicht alles.

In unterschiedlicher Weise beleuchten die Beiträge dieses Bandes zentrale Fragen der Pastoral in hoch entwickelten, postindustriellen Gesellschaften: Gibt es eine reale Chance, einen guten Weg zwischen kapitalistischer Hegemonie und nationalistischen und/oder religiös-fundamentalistischen Retro-Utopien zu finden? Wo bringt in dieser Lage christliche Pastoral neue Orte und neue Perspektiven im Sinne eines „kulturellen Laboratoriums“ (Papst Franziskus) ein? Gibt es eine reale Chance auf Einhegung des Kapitalismus auf globaler Ebene, dabei dessen Stärken nutzend (Dy-

namik und Innovation, Sprengung vormoderner Essentialismen, Wohlstandssteigerung), seine Schwächen (externalisierte ökologische Kosten, Produktion globaler und lokaler Ungerechtigkeit, Gnadenlosigkeit gegenüber den nicht Wettbewerbsfähigen) aber minimierend? Gibt es eine Chance, sich den Zugriffen des kulturell hegemonialen Kapitalismus auf uns selbst zu entziehen, wenn gilt: „In der wirklich verkehrten Welt ist das Wahre ein Moment des Falschen“ (Guy Debord)?

Die Beiträge erörtern Grundsatzfragen einer Pastoral im Kapitalismus (Guanzini, Steinwender/Werner, Minch, Ostheimer), analysieren die Kirchen, vor allem die römisch-katholische, als Institutionen im Kapitalismus (Prüller-Jagenteufel, Grangl, Pock, Hoyer, Menzel), fragen nach individuellen wie kollektiven Taktiken und Resilienzen (Stein, Bruckner, Schaupp, Panhofer, Beck, Kohler-Spiegel, Rauchenberger), widmen sich mit der Caritas und der Care-Arbeit einem besonders kapitalismussensiblen, aber auch kapitalismuskritischen Bereich der Pastoral (Schüßler, Beiglböck, Ureutz, Krockauer, Loretan-Saladin, Wegleitner) und zeigen zuletzt ausgewählte internationale Perspektiven (Saulevich, Grabovac, Weiler) auf.

Offen muss vorerst noch eine Frage bleiben, die sich aus den vorliegenden Beiträgen unmittelbar ergibt und der sich die akademische Theologie nicht wird entziehen können: Wie hätte das Design einer Theologie auszuschauen, die sich solchen und verwandten Problemen stellt und sich von ihnen und nicht primär von den eigenen, vielfach sehr eingefahrenen Diskurskonstellationen her entwirft? Und welche Praktiken hätte solch eine Theologie zu initiieren und zu inspirieren?

Erstmals diskutiert wurden die meisten der hier vorgelegten Überlegungen auf einer Tagung am 17. und 18. Mai 2019 an der Theologischen Fakultät Graz. Dem Forschungsservice der Universität Graz, der Diözese Graz-Seckau, der Caritas der Diözese Graz-Seckau, der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz und dem Verein zur Förderung der Theologie an der

Katholisch-Theologischen Fakultät Graz danke ich sehr für die Bezuschussung dieses Symposiums.

Allen Autorinnen und Autoren danke ich, dass sie sich auf die Problemstellung „Pastoral im Kapitalismus“ eingelassen haben. Für die intensive und wie immer höchst zuverlässige redaktionelle Mitarbeit von Frau Ingrid Hable, MA, aber habe ich mich ganz besonders herzlich zu bedanken.

Graz, im September 2020

*Rainer Bucher*



# Grundsatzfragen



# Der Diskurs des Mangels

Für eine Pastoral im Zeitalter des Kapitalismus

*Isabella Guanzini*

Was in allererster Linie die christliche Tradition und die psychoanalytische Praxis verbindet ist die sprachliche Verfasstheit des Subjekts, das nicht nur im Bewussten, sondern auch im Unbewussten seine diskursive Bestimmung durch den Anderen erfährt. Das Subjekt wird wesentlich durch die Sprache, durch das Wort konstituiert und wird zum Subjekt erst dank der Wirkung des Symbols bzw. des Wortes. Diese sprachliche Verfasstheit betrifft nicht nur das Individuum, sondern auch das kollektive Leben einer Gesellschaft.

Seit dem Ende der 60er Jahre (mit seinem Seminar *Die Kehrseite der Psychoanalyse* des Jahres 1969/70) entwickelte der Psychoanalytiker Jacques Lacan eine Diskurstheorie als Grundlage des „sozialen Bandes“, das die Individuen gesellschaftlich miteinander verknüpft, und beschreibt mit seinen ursprünglich vier Diskursen (dem Diskurs des Herrn, der Universität, des Hysterikers und des Analytikers) vier mögliche Typen sozialer Bindungen. Diese Diskurse sind daher nicht nur klinischer, sondern auch politischer Natur.<sup>1</sup>

In einer berühmten Vorlesung, 1972 in Mailand abgehalten, spricht Lacan von einem fünften Diskurs, nämlich vom „Diskurs des Kapitalisten“, der aus einer historischen Affirmation des Kapitalismus entstanden ist und den „Diskurs des Herrn“ weiterentwickelt.<sup>2</sup> Er behauptet, dass der Diskurs des Kapitalisten die Wohlstandsgesellschaften völlig beherrscht, und er zeigt, auf wel-

che Art und Weise sich im Diskurs das Unbewusste manifestiert und die darin verwobenen Subjekte steuert.

## 1 Verwerfung des Mangels und neue Selbstdisziplin

Wenn sich der „Diskurs des Herrn“ nach Lacan gemäß einer hierarchischen Konzeption der Macht und der Autonomie legitimiert, so fundiert sich der „Diskurs des Kapitalisten“ im Gegensatz dazu in einer unlimitierten Zirkulation der Waren und des demokratischen Rechts aller auf ihr Genießen. Dieser fünfte Diskurs korrigiert deutlich die Thesen Max Webers über die ethische Natur des ursprünglichen Kapitalismus. Das ideologisch-kulturelle Fundament wäre Weber zufolge in der Kultur des protestantischen Asketismus zu finden, bei welchem nur der Verzicht und das Selbstopfer die Akkumulation des Kapitals und das Wachstum des Gewinns ermöglichen würden. Daher ist dieser Diskurs radikal anti-weberianisch.<sup>3</sup> Die „innerweltliche Askese“, die mit einem Verzicht auf Genießen – d. h. mit der Kastration bzw. Abgrenzung des Genießens in der lacanschen Sprache – verbunden ist, kehrt sich um in eine Aufforderung zum Konsum, zum Genießen des Konsums. In spätmodernen Gesellschaften hat sich das Über-Ich in ein obszönes Gesetz verwandelt, welches das Genießen (*jouissance*) befiehlt. Es handelt sich um ein neues Sollen, d. h. das Genießen als politisch-ideologische Kategorie. Die Aufforderung zum Genießen – vom Genießen professioneller Leistung oder des „In-Form-Seins“ (oder des „Sei, der du bist!“, „Sei glücklich!“ oder „Enjoy!“) bis hin zum Genießen spiritueller Erweckung – ist der ethische Imperativ des permissiven Zeitgeistes, der in radikalem Gegensatz zu den repressiven Verboten der prämodernen Gesellschaft der Ordnung und der Disziplin steht. Pasolini sagte, dass die Untertanen Konsumenten geworden waren. Der Diskurs des Kapitalisten ist dadurch charakterisiert, dass er den Exzess zur Normalität der Existenz erhoben hat.

In diesem Sinne ist das entscheidende Merkmal des Geistes des Spätkapitalismus die Verwerfung der Dimension des Mangels. Die grundlegende Täuschung des Diskurses des Kapitalisten besteht in der Erneuerung eines imaginären Mangels des Subjekts, der jedoch nicht auf seine Endlichkeit und Begrenztheit verweist, sondern als eine Parodie des Mangels zu verstehen ist. Der ununterbrochene Zyklus der Objekte generiert die Illusion, dass in der unendlichen Konsumation die „Leerstelle des Seins“ unserer Existenz eine Erfüllung finden könnte. Der kapitalistische Diskurs funktioniert in einer Zirkularität ohne Unterbrechungen, als *perpetuum mobile* der kontinuierlichen Produktion und Verteilung. Die Zirkulation des Kapitals erhält sich über eine Verbreitung von kleinen *jouissances* am Leben, die sich im obsessiven Angebot von Gadgets, von fiktiven Objekten des Begehrens manifestieren. Solche Objekte des Genießens, der Diskurse, der Kultur, der Industrie, der Sublimation erstrecken sich auf alles, was potentiell in der Lage scheint, eine fundamentale Leerstelle, jene des wahren verlorenen Objekts, zu füllen. Die Surrogate, die das System glanzvoll erscheinen lässt, tendieren dazu, jede Lücke zu füllen, bis hin zum psychotischen Ende.<sup>4</sup>

Wenn es wahr ist, dass das „postmoderne“ Subjekt sich eigentlich von den traditionellen Geboten und Verboten bzw. verinnerlichten symbolischen Autoritäten befreit fühlen kann und es in die Möglichkeit eines experimentellen Lebens frei-gesetzt worden ist, muss man nun die Frage nach den „leidenschaftlichen Abhängigkeiten“ (um Judith Butlers Begriff zu verwenden) stellen, welche die neue reflexive Freiheit des Subjekts begleiten. Die „Verdunstung des Vaters“ bzw. der Zusammenbruch der patriarchalischen Macht und des symbolischen Gesetzes setzt die verheißungsvolle Möglichkeit neuer Subjektivierungsprozesse frei, welche jedoch im Kontext der spätkapitalistischen Gesellschaft noch stärkere „leidenschaftliche Abhängigkeiten“ generiert. Um es mit Slavoj Žižek auszudrücken: Der spätkapitalistische Konsument scheint paradoxerweise auf der Suche nach einer neuen strengen Selbst-

disziplin zu sein, die seine Triebökonomie regulieren könnte. Man muss sich nicht mehr mit dem autoritären Vater, der das Genießen verbietet, sondern mit dem obszönen Vater, der das Genießen befiehlt, auseinandersetzen. Das, was als eine grenzenlose individualistische Freiheit der privaten BürgerInnen erscheint, versteckt in Wahrheit einen allgegenwärtigen Despotismus der neuen Pflichten der Wohlstandsgesellschaft, der jedoch keine Sicherheit und Stabilität garantiert.

Damit wird die Existenz, die in der Lage schien, sich endlich als befreit und emanzipiert zu betrachten, äußerst empfänglich für Einflüsterungen. Ein *double bind* zwischen der narzisstischen Suche nach einer absoluten und individuellen Freiheit und indirekten Formen der Kontrolle und der Manipulation zeigt sich am Ende als nicht bewältigbar für das Subjekt, welches zwischen gehetztem Genießen und dem Fehlen des Gesetzes dahingleitet. Dies führt letztlich zur Schwächung und Erodierung der Identität.

Es geht um die Befehle der Konsum- und Leistungsgesellschaft, die zwischen Krisenterror und Wellness oszilliert. Die List der kapitalistischen Vernunft und ihres Diskurses besteht in der Fähigkeit, systematisch die ständige Erregung und verbreitete Orientierungslosigkeit auszunutzen und diese quasi als System zu installieren.

In diesem Zusammenhang besteht das Problem nicht primär darin, dass die „großen Erzählungen“, welche uns noch einen leitenden Gedanken zur Seite stellen könnten, zu Ende gegangen sind (so Lyotard) und durch eine Entpolitisierung, Entzauberung, Entmythisierung und Individualisierung ersetzt worden sind, sondern vielmehr darin, dass die postindustrielle westliche Gesellschaft neue große Erzählungen zur Verfügung stellt: die neo-aufklärerische Epik der Naturwissenschaft und Technik, die Ideologie der neoliberalistischen Marktwirtschaft und die neoromantische Epik des Eros und der Glückseligkeit.

Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt, schrieb Dostojewski in *Die Brüder Karamasow*; in seinem *Seminar Buch II* ant-

wortete ihm Lacan, dass „wenn Gott nicht existiert, überhaupt nichts mehr erlaubt ist. Die Neurotiker stellen uns das alle Tage unter Beweis“<sup>5</sup>. In der Abwesenheit einer das Subjekt übergreifenden symbolischen Ordnung bleibt das Subjekt ein Spielball seines Über-Ichs, das es mit unmöglichen Forderungen bombardiert. Deshalb entspricht diese psychosoziale Lage einer Zeit des chaotischen Abdriftens und der Destabilisierung, in welcher sich die Subjekte in autoritäre und despotische Identitäten und neue populistische Autoritäten flüchten.

## 2 Die paradoxe Spannung von Zynismus und Fundamentalismus

Der Zynismus des Diskurses des Kapitalisten besteht darin, dass er ein demokratisches Genießen für alle (eine Proletarisierung des Genießens) verspricht, das gleichzeitig das fundamentalistische Phantom des Über-Ichs und seiner immer wirkenden Strafe nährt. Auf die (westliche) Entfesselung des Genießens reagiert heutzutage eine fundamentalistisch verklemmte religiös-politische Auffassung, welche jedoch selbst das unbewusste Gespenst eines grenzenlosen Genießens – das zumindest *post mortem* erfahren wird – verdeckt (das Jenseits, wie es von den gnadenlosesten Militanten des islamischen Terrorismus erträumt wird, stellt einen Ort hemmunglosen Genießens dar – Lacan hat nicht zufällig von der Spiegelbeziehung von Kant und Sade gesprochen). Hypermoderner Zynismus und nostalgischer Fundamentalismus – ebenso wie die Fluidität der Identität und die orthopädische Verstärkung der Identitäten in populistischen Diskursen – erscheinen hier als zwei Seiten derselben Medaille, welche die Erfahrung der Grenze, des Mangels und der Unterbrechung verkennen.

Darüber hinaus könnte man sagen, dass ein zunehmend verbreiteter liberaler Zynismus und der religiöse Fundamentalismus etwas gemeinsam haben. In „The Second Coming“ von William Butler Yeats (1919) scheint der Poet die heutige geistige

und geschichtliche Lage zu beschreiben, die zwischen blutleeren, zynischen BürgerInnen und fanatischen religiösen Glaubenden aufgespalten ist: „The ceremony of innocence is drowned;/ The best lack all conviction, while the worst/ Are full of passionate intensity“. Auf der einen Seite gibt es aufklärerische Resignation und ironische Distanzierungssignale gegenüber Utopien, Revolutionen, Glauben und leidenschaftlichen Anhänglichkeiten. Auf der anderen Seite gibt es die fundamentalistischen Glaubenden. Letztere sind insofern eine Bedrohung demokratischer Kultur, als sie ihre Glaubensüberzeugungen ernst nehmen und beanspruchen, einen direkten Zugang zum großen Anderen – zu Gott, zur Wahrheit der Geschichte und der Materie, bis hin zum Begehren ihrer Partnerin oder ihrer Kinder – zu haben. Religiöse/ideologische FundamentalistInnen beanspruchen zu wissen, was Gott (oder die akademische Wissenschaft oder die Partei) denkt und von ihnen verlangt.

Genau in dieser Forderung treffen sich religiöse Fanatiker mit den von Slavoj Žižek genannten „skeptischen Zynikern“ (z. B. „Brights“, die sich über Glauben lustig machen): Beide haben die Fähigkeit zu glauben verloren, insofern sie unmittelbar wissen. In diesem Zusammenhang schreibt der slowenische Philosoph und Kulturkritiker:

Für Lacan ist ein Perverser nicht durch ungewöhnliche sexuelle Praktiken oder dergleichen definiert. Strukturell geht es bei der Perversität darum, wie sich der Perverse zur Wahrheit und seiner Rede in Beziehung setzt. Ein Perverser ist für Lacan derjenige, der einen direkten Zugang zum großen Anderen beansprucht. Religiöse Fundamentalisten sind nach Lacan in diesem Sinn pervers. Sie beanspruchen zu wissen, was Gott (hier der Ausdruck für den großen Anderen) will. Für den Perversen sind alle Zweideutigkeiten der Sprache beseitigt, er weiß genau, was der große Andere von ihm verlangt. Demnach weiß der religiöse Fundamentalist, er muss nicht glauben. Hier treffen sich religiöse Fanatiker mit den „liberalen Zynikern“: beiden fehlt das Vermögen zu glauben. Glauben (vor allem der religiösen Natur) kann man als für die Vernunft

grundlose Entscheidung ansehen. Authentischer Glaube beruht nicht auf einer Kette von Schlussfolgerungen, er beruht also nicht auf einem positiven Wissen. Authentischer Glaube könnte also eher im Umfeld einer ethischen Verpflichtung auftauchen, nicht bei vernünftigen Fakten und Wissensgewissheiten.<sup>6</sup>

Religiös-fundamentalistische und naturalistisch-szientistische Aussagen teilen den gleichen Diskurs des Positivismus, in welchem jede Vision, jede Vorstellung, jede Meinung, jeder Glaube oder Nicht-Glaube auf die gleiche Modalität eines positiven Wissens reduziert werden muss. Positives Wissen bedeutet hier so viel wie „Tatsachenwissen“, wie objektiv feststellbare Gewissheiten, die mit mathematisch-naturwissenschaftlichen Methoden eindeutig festzustellen sind. Dieser Diskurs bringt eine „Leidenschaft für die Rechtfertigung“ zum Ausdruck, die keine Transzendenz, keinen Mangel, keinen Rest oder Überschuss erträgt, und neigt mit seiner Totalisierung (oder Verdrängung) des Sinns dazu, den Zwischenraum der symbolischen Erfahrung zu überschwemmen, also das zu verdrängen, das über positiv feststellbare Tatsachen hinausgeht.

Man könnte hier anmerken, dass religiöser Fundamentalismus und zynischer Szientismus als zwei grundlegende Erscheinungsformen (wie Überbauten) des Diskurses des Kapitalismus zu verstehen sind, deren List der Vernunft jede symbolische Praxis systematisch verkennt. Wie Bernard Stiegler sagen würde, handelt es sich dabei um die Misere des Symbolischen,<sup>7</sup> welche den herrschenden post-industriellen Populismus prägt und sich auf der Basis neuer Medientechniken und Technologien radikalisiert.

### 3 Eine Pastoral des Mangels

Eine der dringendsten Aufgaben der Pastoral und der Theologie insgesamt ist m. E. die theoretische und praktische Ausarbeitung einer Perspektive, die in der Lage wäre, einen neuen Diskurs des Anderen jenseits des hypermodernen Zynismus und des nostalgischen

schen Fundamentalismus zu eröffnen. Dieser Diskurs des Anderen sollte zuallererst ein Diskurs des Mangels sein, der die Erfahrung der Grenze zu bewahren vermag: Wenn die List des Diskurses des Kapitalisten den Mangel systematisch durch Objekte, und der Diskurs des Fundamentalisten den Mangel durch die Macht eines reinen Wissens und die Behauptung von nicht-verhandelbaren Werten zu füllen versuchen, intendiert der Diskurs des Anderen, einen dritten Raum bzw. einen symbolischen fragilen Raum zu eröffnen und zu beschützen, ohne die Absicht, ihn zu besetzen. Es geht um die Wirksamkeit eines Diskurses, der auch in der öffentlichen Sphäre zu Wort kommt, welcher die Bedeutung des Mangels als Mangel zum Ausdruck bringt. Es geht um ein nichtpädagogisches Zeugnis und eine nichtauferlegte religiöse Praxis, welche auf den Anspruch verzichtet, diesen Mangel durch eine Idealisierung oder Mythisierung der Lebenszusammenhänge, d. h. durch eine Art des Kompensationsdenkens auszugleichen. Das bedeutet, dass dieses Zeugnis durchaus politisch ist, indem es nicht ohne die mystische Unruhe der Klage, der Anklage und der Rückfrage zu verstehen ist. Es geht um einen Diskurs, der über eine notwendige Sprache und ein tiefes Verständnis für verfehlte Lebensgeschichten verfügt und der Erfolgs- und Leistungsideologie unserer Müdigkeitsgesellschaft etwas entgegensetzt.

In diesem Sinne bleibt der Diskurs des Mangels radikal gesellschaftskritisch: In der nachmodernen Gesellschaft muss sich die Pastoraltheologie (ebenso wie die Theologie insgesamt) entscheiden, ob sie die Aufgabe der religiösen Erfahrung darin sieht, den Menschen besser der bestehenden Ordnung anzupassen, oder darin, das zur Sprache zu bringen, was mit der Ordnung an sich nicht stimmt, und einen Raum für abweichende, kritische Stimmen auch innerhalb der Religion zu etablieren.

Nachdem die Kirche ihre tragende Funktion für die Gesellschaft fortschreitend verloren hat, wäre es wichtig, dass sie diese kritische Rolle einnimmt und sich historisch und sozial neu positioniert. Ein kritisches Verständnis basiert auf dem Versuch, die

Bedeutung der biblischen Gottesrede für die geschichtlichen und gesellschaftlichen Prozesse der Zeit zu artikulieren. Es wendet sich dabei nicht zuletzt gegen die Auffassung, dass ein Ernstnehmen der Moderne und der politischen Aufklärung notwendigerweise zur strikten Privatisierung des Gottesthemas wie überhaupt der Religion führt. Es geht um eine religiöse Erfahrung, welche die Kontingenz und die Fragen der heutigen Menschen ernst nimmt und die Tiefe der Diesseitigkeit berücksichtigt. Zugleich geht es um eine symbolische Erfahrung, welche die Diesseitigkeit so tief wahrnimmt, dass sie nicht totalisiert wird, und diese damit vom Imperativ des Konsums, der Leistung und Selbstverwirklichung erlöst.

Kein Diskurs, kein Wort, keine Praxis kann die Diesseitigkeit völlig begreifen oder vollenden. Es gibt immer etwas Anderes, auf das sie immer wieder verweist, das nicht dargestellt oder versprachlicht, sondern nur erhofft und angerufen werden kann. Zuletzt geht es um einen Anderen, der nicht konsumiert oder angeeignet, sondern nur erwartet und eingeladen werden darf.

Pastoral im Kapitalismus würde sich hier durch einen Weg der Unterbrechung und der Grenze auszeichnen, der ein Wort und einen Diskurs des Mangels aufzeigt und so dem eigentlichen und entscheidenden Weg zum Begehren zu entsprechen vermag.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Gurschler/Ivády/Wald, Lacan 4D.
- 2 Vgl. Lacan, Radiofonia.
- 3 Vgl. Recalcati, Die Zerstörung des sozialen Bandes.
- 4 Vgl. Žižek, Die gnadenlose Liebe, 66–81.
- 5 Lacan, Das Seminar Buch II, 166.
- 6 Parallaxe, Der perverse Zugang zum großen Anderen.
- 7 Stiegler, De la misère symbolique; vgl. Stiegler/Hörl, Hypermaterialität und Psychomacht.

## Literaturverzeichnis

- Gurschler, Ivo / Ivády, Sándor / Wald, Andrea (Hrsg.), Lacan 4D: Zu den vier Diskursen in Lacans Seminar XVII, Wien 2013.
- Lacan, Jacques, Das Seminar Buch II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, Weinheim/Berlin 1991.
- Lacan, Jacques, Radiofonia. Televisione, Torino 1982.
- Parallaxe, Der perverse Zugang zum großen Anderen, 21. Feb. 2009. Online: <https://parallaxe.wordpress.com/2009/02/21/der-perverse-zugang-zum-grosen-anderen/> [19.01.2020].
- Recalcati, Massimo, Die Zerstörung des sozialen Bandes und die Hyperaktivität im Diskurs des Kapitalisten, in: *Limina. Grazer theologische Perspektiven 2* (2019) 2, 214–231. DOI: 10.25364/17.2:2019.2.11.
- Stiegler, Bernard, *De la misère symbolique* (2 Bde.), Paris 2004.
- Stiegler, Bernard / Hörl, Erich (Hrsg.), *Hypermateriailität und Psychomacht*, Zürich 2010.
- Žižek, Slavoj, *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt a. M. 2001.

# Man kann nicht zugleich Gott und dem Mammon dienen – oder doch?

*Mario Steinwender und Gunda Werner*

## 1 Einleitung

Der Kapitalismus in seiner modernen Entwicklung gilt gegenwärtig als global-dominierendes System wirtschaftlichen Handelns, das als solches im Laufe seiner Entfaltung jedoch nicht nur die Ökonomie oder ökonomische Beziehungen prägte sowie bestimmte, sondern sich immer weiter in unterschiedlichste Lebensbereiche menschlicher Existenz und menschlichen Tuns erstreckte. Dadurch ist die Welt von heute mit einer Form des Kapitalismus konfrontiert, die nicht einfach wirtschaftliches Agieren hervorbringt oder antreibt, insofern diese sich darüber hinaus soziale, gesellschaftliche, politische und kulturelle Gefüge aneignet und ebendiese in ihrem Vollzug der kapitalistischen Logik unterwirft. Die daraus resultierende, durchaus dem Einzelnen als fatale Bezogenheit auf den Kapitalismus und dessen Gesetzmäßigkeiten erscheinende Situation bringt der französische Philosoph André Comte-Sponville pointiert zur Sprache, wenn er schreibt:

Weder die Reichsten noch die Ärmsten unter uns können sich der Moral oder dem Kapitalismus entziehen: arbeiten, sparen, konsumieren – so ist das nun mal, das heißt, wir sind ein Teil des Systems, ob wir es wollen oder nicht.<sup>1</sup>

Es bietet sich folglich an, den Kapitalismus als eine Größe zu verstehen, die alternative Wert- und Sinndeutungssysteme faktisch überragt und die sich als hegemoniale Macht charakterisieren lässt, insofern diese als hermeneutischer Rahmen menschlichen

und gesellschaftlichen Lebens auftritt, in dessen Kern sich die Frage des Nutzens in Form von unangefochtenem Pragmatismus und Utilitarismus artikuliert. So ergibt sich die Notwendigkeit, sich kritisch mit dem Kapitalismus als hegemonialer Macht auseinanderzusetzen. Diese kritische Auseinandersetzung aber ist aufgefordert zu erkennen, dass einer Analyse des Kapitalismus, ausgehend von theologischer, philosophischer, soziologischer oder anderer Perspektive, eine Untersuchung des jeweiligen Ausgangspunktes notwendig vorausgehen muss, welche die Einwirkung des Kapitalismus auf jene Perspektive oder jenen Ausgangspunkt selbst thematisiert. Eine Auseinandersetzung „von außen“ ist aufgrund der Hegemonialität des Kapitalismus nicht (mehr) möglich.<sup>2</sup>

Aus diesem Bewusstsein heraus will der vorliegende Beitrag die Einflüsse und Wirkungen des hegemonialen Kapitalismus im religiösen Kontext spezifisch anhand der Glaubenslehre bzw. des Weltverständnisses charismatischer Erneuerungsbewegungen einsichtig machen. Dabei gilt es aufzuzeigen, inwieweit die für den Kapitalismus charakteristischen Momente ebendiese Gemeinschaften prägen, und kritisch zu untersuchen, ob einige kapitalistische Grundprinzipien in diesen religiösen Interpretationen der Wirklichkeit grundgelegt sind oder gar gerechtfertigt werden.

## 2 Charismatische Erneuerungsbewegungen – eine Hinführung

Die aus den Pfingstbewegungen hervorgegangenen und in ihrer Anfangszeit vornehmlich in den Vereinigten Staaten zu verortenden charismatischen Erneuerungsbewegungen breiteten sich aufgrund ihres missionarischen Eifers sowie ihres ekklesiologischen (Selbst-)Verständnisses und der daraus resultierenden faktischen Gemeindeorganisation in kurzer Zeit in den unterschiedlichsten Umgebungen aus. Ihr Wirken beschränkt sich nicht nur auf ihre eigenen Gemeinden, sondern findet in der katholischen wie in

den protestantischen Kirchen qua etablierte Kirchen umfassende Resonanz.<sup>3</sup>

## 2.1 Etablierung im deutschsprachigen Raum

Der Etablierungsprozess im deutschsprachigen Raum weist eine große Vielschichtigkeit auf – ein Umstand, der die genaue Rekonstruktion erschwert –, jedoch können als ein zentrales Moment der Verbreitung der charismatischen Bewegungen in Deutschland die Schriften und Reden von John Wimbers angesehen werden. Gerade durch Großkongresse, die meist von der GGE (Geistliche Gemeinderneuerung in der Evangelischen Kirche in Deutschland) mitinitiiert wurden, fanden seine Theologie und sein Denken Anklang. Besonders hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die zwei Kongresse in Frankfurt am Main in den Jahren 1987 und 1988, an denen unter anderem Wimber vor 4000 bzw. 6000 Teilnehmenden sein Konzept zum ersten Mal im deutschen Sprachraum vortrug. Da diese Kongresse als Personalschulungen gedacht waren – insofern viele Hauptamtliche adressiert werden konnten – und starken medialen Fokus, welcher die kirchliche Presse weit überstieg, auf sich zogen, verbreitete sich Wimbers Konzept des *Power Evangelism* in ganz Deutschland.<sup>4</sup>

## 2.2 Versuch einer Charakterisierung

Im Zentrum der Überzeugungen Wimbers stehen übernatürliche Zeichen und Wunder als „sichtbare Erweise der Macht Gottes“<sup>5</sup>, die den hermeneutischen Rahmen seines Wirklichkeitsverständnisses bilden. Dementsprechend deutet Wimber die Evangelien zeichen- und wunderzentriert und sieht in ihnen den Kern des Handelns Jesu. Des Weiteren wird aus dieser spezifischen Sicht das Urchristentum wie die (kirchen-)geschichtliche Erstreckung des Christentums als die sich fortschreibende Geschichte von gottgewirkten Zeichenhandlungen und Wunderereignissen verstanden. Das Phänomen der Säkularisierung bzw. des Glaubens-

rückgangs in der westlichen Welt wird als Konsequenz des Bedeutungsverlustes ebendieser Zeichen und Wunder interpretiert, dem es mittels Geisterfahrung als vorrangigem Evangelisationsmittel zu begegnen gilt. Diese Perspektive sowie die damit verbundene Überzeugung drückt Wimber selbst folgendermaßen aus:

Es war Absicht Jesu Christi, daß das Reich Gottes auch weiterhin auf dieselbe Weise ausgebreitet werden sollte, wie es durch sein Wirken geschehen war – durch „power evangelism“.<sup>6</sup>

Charakteristisch für den sogenannten *Power Evangelism* sind eine erneute Sensibilisierung sowie Rehabilitierung der Zeichen und Wunder sowie eine charismazentrierte Ekklesiologie, in der jedoch Charismen nicht, wie im klassischen Verständnis, Gnadengaben, die zur Erbauung der Gemeinde dienen sollen, darstellen. Vielmehr werden diese als Evangelisationsmittel gedeutet, die demgemäß als „Machtgaben“ bezeichnet werden, wodurch nicht mehr vorgegebene institutionelle Strukturen, sondern das Individuum sowie dessen subjektive Gottes- und Geisterfahrungen die Grundlage kirchlichen und gemeinschaftlichen Handelns bilden.<sup>7</sup>

Dies führt zu einer das Individuum stark betonenden und auf subjektive Glaubens-, Heils- und Wundererfahrungen zentrierten Form religiösen Denkens und Handelns, die sich besonders anschaulich in den Gemeindeneubegründungen<sup>8</sup> artikuliert und als „Ausdruck einer die Kirchen durchziehenden Verselbständigungstendenz“<sup>9</sup> aufgefasst werden kann.<sup>10</sup> Gerade in Kontexten, in denen die vorgegebenen kirchlichen Frömmigkeitsformen in der Art und Weise, wie sie in den klassischen Strukturen kultiviert werden, nicht mehr überzeugend erscheinen, werden Alternativen, die in charismatischen Gruppen angeboten werden, wohlwollend angenommen, insofern diese als Orte erfahren werden, in denen „[e]ngagierte christliche Gruppen nach einem größeren Freiraum [suchen], um ihre Frömmigkeit ungestört von kirchlichen Einschränkungen leben zu können“<sup>11</sup>. Dies korrespondiert mit der Vielzahl verschiedener charismatischer Angebote und Be-

tätigungsformen, die es dem/der Einzelnen ermöglichen, sich nach seinem/ihrer eigenen Ermessen in die Gebetsgemeinschaft einzubringen und diese nach eigenen Vorstellungen mitzugestalten.<sup>12</sup>

Um nun untersuchen zu können, inwieweit sich diese Dynamiken und Momente der charismatischen Erneuerungsbewegungen mit der kapitalistischen Logik oder Praxis in Verbindung bringen lassen, gilt es zuerst, das Verhältnis von Kapitalismus und christlicher Religion näher zu bestimmen.

### 3 Kapitalismus und Christentum.

#### Versuch einer Standortbestimmung

##### 3.1 Der gesellschaftliche Ausgangspunkt des modernen Kapitalismus

Wenngleich es *prima facie* scheint, dass sich die einzige Beziehung von Kapitalismus und Christentum auf theologischer Ebene als Abgrenzungsversuch, der sich vor dem Horizont einer dogmatischen Widerstandshaltung fortschreibt, verstehen lässt, der letztlich durch die Übermacht des Kapitalismus nun nicht mehr aufrechtzuerhalten ist, so eröffnet ein Blick auf den Beginn und die historische Genese des Kapitalismus eine gänzlich andere Perspektive.

Der moderne Kapitalismus nimmt seinen Anfang in einer Zeit der gesellschaftlichen Umbrüche, in der das herrschende Paradigma des mittelalterlichen Feudalsystems zunehmend durch die Emanzipationsprozesse der Stadtbürger herausgefordert wird. Auf der einen Seite versuchen die Adeligen, ihren durch Erbfolge verbrieften sowie durch Landbesitz und Lehensvergabe begründeten Machtanspruch zu erhalten. Auf der anderen Seite formieren sich die sich in Zünften organisierenden, aufstrebenden Handwerker und Händler<sup>13</sup> in den Städten, die durch Geld und Kapitalakkumulation zu Einfluss gelangen. Durch die zunehmende Effizienz der Produktion und den damit verbundenen „Warenüberfluss“ werden der Handel, der städtische Markt und damit das Geld

zu entscheidenden Faktoren im gesellschaftlichen Vollzug. Demgemäß steigen das Ansehen und die politische Macht der Stadtbürger als jener Schicht, die sich vornehmlich am Marktgeschehen beteiligt und Geld erwirtschaftet. Zudem tritt der Adel, der nach und nach ebenfalls vom Handel abhängig wird und zugleich von diesem profitieren möchte, zunehmend in Konkurrenz zum Stadtbürgertum. Dies führt zu langen machtpolitischen Auseinandersetzungen, die den Nährboden für die Entwicklung des Kapitalismus bereiten und an deren Ende letztlich die Überwindung des mittelalterlichen Feudalsystems sowie die Festigung und Entfaltung des Bürgertums stehen.<sup>14</sup>

Natürlich lässt sich an dieser Stelle einwenden, dass sich jene bürgerlichen Emanzipationsbewegungen nicht nur im europäischen Kontext beobachten lassen, sondern in verschiedenen Varianten und zu unterschiedlichen Zeiten in anderen Zivilisationen der Welt auftraten – jedoch ohne Ausprägung eines kapitalistischen Wirtschaftssystems; eine Tatsache, auf die bereits Max Weber in der Vorbemerkung seiner Aufsatzsammlung *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* verweist.<sup>15</sup> Demzufolge liegt der Schluss nahe, dass die eben geschilderte Ausgangssituation zwar eine notwendige Bedingung für die Entstehung des Kapitalismus bildet, wenngleich eine hinreichende Erklärung damit noch nicht gegeben ist.

### 3.2 Die Berufsethik bei Luther und deren Verschärfung durch Calvin

In Anlehnung an die Forschungen Max Webers ist es notwendig, in diesem Zusammenhang auf die Rolle der christlichen Religion, genauer gesagt, auf die Theologie des Protestantismus und der Reformation sowie auf die daraus resultierende Lebens- und Glaubenspraxis zu verweisen, in deren Welt- und Sinndeutung jenes Proprium enthalten zu sein scheint, das die geistige Grundlage für die Entwicklung des Kapitalismus bot.<sup>16</sup>

Weber weist in seinen Untersuchungen auf die bedeutsame Tatsache hin, dass der Begriff „Beruf“ bzw. dessen Bedeutungsgehalt, der es erlaubte, in weiterer Folge die Tätigkeiten des Erwerbs, die zur Lebenssicherung ausgeübt wurden, mit theologischen Sinngehalten zu füllen – wie es besonders deutlich am englischen Äquivalenausdruck „calling“ wird –, vorwiegend in Ländern protestantischer Prägung existiert. Wie Weber zudem aufzeigt, stammt ebendieser Ausdruck weder aus der profanen Literatur noch aus der theologischen oder spirituellen Tradition der Antike oder des Mittelalters, sondern lässt sich auf die Bibelübersetzungen, zuallererst auf die lutherische, zurückführen, die ihm erst seinen spezifischen Sinn verliehen. Anders formuliert: Das Wort „Beruf“ und dessen für uns relevanter Sinngehalt sind im geistesgeschichtlichen Kontext in der Tätigkeit der Bibelübersetzungen zu verorten, wodurch diese vielmehr dem „Geist der Uebersetzer, nicht [...] dem Geist des Originals“<sup>17</sup>, d. h. der protestantischen Theologie und Spiritualität, nicht dem Evangelium selbst zuzuordnen sind.<sup>18</sup>

Die Neuerung, die mit dem Berufsgedanken in Kombination mit der Theologie Luthers einhergeht, besteht nun darin, dass nicht mehr die monastische Askese, die sich gerade über den Aspekt der „Entweltlichung“ als Streben zu Gott, das jedes Innerweltliche übersteigt oder überwindet, definiert, als Hochform des spirituellen Vollzugs verstanden wird. Es werden im Kontrast dazu gerade jene Innerweltlichkeit und jene innerweltlichen Pflichten als einziger Weg angesehen, Gottes Willen zu tun. Die alltägliche Erwerbstätigkeit wird folglich nicht mehr als für den Lebenserhalt notwendige, aber sittlich indifferente Handlung charakterisiert, sondern als Aufgabe und Anspruch, der von Gott selbst an das Individuum gestellt wird.<sup>19</sup>

Wenngleich durch das Berufsverständnis bei Luther ein neuartiges theologisches Konzept vorgelegt wird, dessen Konsequenzen und Implikationen der Entfaltung des Kapitalismus – weniger als theoretisches System, vielmehr als praktischer Vollzug<sup>20</sup> – einen günstigen Rahmen boten, werden die durch die calvinische Lehre

gesetzten Neuakzentuierungen zur eigentlichen Triebfeder der Entwicklung des Kapitalismus.<sup>21</sup>

Calvin verschärft den von Luther zuvor formulierten Berufsgedanken, indem er diesen mit dem für seine Lehre charakteristischen Prädestinationsgedanken in Beziehung setzt. Gemäß der calvinischen Theologie wird der „eschatologische Status“ des Individuums, also das Urteil über die Erlösung oder Verdammnis des Glaubenden vor dessen Bewährung und irdischen Lebensvollzug durch den ewigen Ratschluss Gottes gefällt. Daraus resultiert ein den Alltag des Einzelnen/der Einzelnen bestimmender Fatalismus, der das Individuum, das ohne Einsicht in die Entscheidung Gottes ist, zwingt, seine Existenz in zermalmender Unsicherheit zu fristen.<sup>22</sup>

Angesichts dieses Existenzdrucks entwickelten sich in der gelebten Glaubenspraxis Mechanismen, welche die radikale Ohnmacht und Passivität des Individuums dem Ratschluss Gottes gegenüber abschwächen sollten. So wurde es als Tugend verstanden, sich als Christ/in und Anhänger/in der irdischen Glaubensgemeinschaft für auserwählt zu halten, da Glaubenszweifel sowie Zweifel an der eigenen Erwählung als Anfechtung des Teufels und Zeichen möglicher Verdammnis gedeutet wurden. Darüber hinaus wurden in der je eigenen Lebenswelt Indikatoren gesucht, die auf den „Erwählten-Status“ verwiesen oder ebendiesen zumindest erahnen ließen. In diesem Zusammenhang kamen dem Beruf und in weiterer Folge der wirtschaftlichen Betätigung eine herausragende Rolle zu: Zum einen sah man in der „rastlosen Berufsarbeit“<sup>23</sup> ein probates Mittel, um sich gegen alle Formen des Zweifels zu verteidigen und die Tugend der Selbstgewissheit bzw. der Gewissheit um den „eschatologischen Status“ zu erlangen. Zum anderen wurden der Beruf als Ort der Bewährung in der Welt sowie der wirtschaftliche Erfolg zu unhinterfragbaren Zeichen der Erwählung stilisiert.<sup>24</sup>

Als Konsequenz dieses Weltverständnisses erfuhren die weltliche Berufsarbeit qua innerweltliche Askese wie auch Individualis-

mus und die Liaison von Leistung und Bewährung – Prinzipien, die für die Entwicklung und Festigung des Kapitalismus konstitutiv waren und sind – ein theologisches Fundament und theologische Rechtfertigung.<sup>25</sup>

Diese Auffassung setzte sich jedoch nicht nur im Calvinismus selbst fort, sondern prägte die unterschiedlichsten Kirchen der Reformation sowie den Baptismus und Methodismus, in denen die Pfingstbewegungen wurzeln und von denen ebenfalls die charismatischen Erneuerungsbewegungen als Neuauflage der klassischen Pfingstbewegungen stark geprägt sind.<sup>26</sup>

## 4 Kapitalismus und charismatische Erneuerungsbewegungen

### 4.1 Kapitalistische Prinzipien als inhärentes Moment?

In Anlehnung an die bereits ausgeführten Darlegungen kann als Zwischenkonklusion festgehalten werden, dass – indes die Beeinflussung des modernen, hegemonialen Kapitalismus von außen auf Kultur und insbesondere im referierten Kontext Religion evident sind – die christliche Spiritualität und Theologie reformatorischer Prägung ein Verständnis von Gott und Mensch entwickelten und kultivierten, das eine innere Haltung hervorbrachte, die den Mechanismen und den Prinzipien des Kapitalismus zum größten Teil heute noch entspricht. Dementsprechend muss davon ausgegangen werden, dass für den Kapitalismus konstitutive Momente, wie Leistung, Individualität und Markt,<sup>27</sup> bereits in der „religiösen DNA“ der charismatischen Erneuerungsbewegungen grundgelegt sind, die durch den Kapitalismus von außen affirmiert werden und sich in den Vordergrund stellen, wobei dies jedoch nicht im Sinne einer äußeren Invasion, sondern als innere Entfaltung zu verstehen ist.

## 4.2 Leistung und Individualismus

Mit der Stilisierung des Berufs wird, wie oben bereits angedeutet, ein Leistungsgedanke entwickelt, der, sofern Leistung (wirtschaftlichen) Erfolg hervorbringt, einen heilsrelevanten Charakter aufweist. Leistung und Erfolg werden jedoch nicht als Verdienst eines Kollektivs gedeutet, vielmehr beziehen sie sich ausschließlich auf Handlungen und Vollzüge eines Individuums. In anderen Worten: Der einzelne Mensch ist vor Gott und der Welt exponiert und auf sich alleine gestellt – eine notwendige Konsequenz der calvinistischen Prädestinationslehre. Indem nun der/die Gläubige in seiner/ihrer gesamten Existenz auf sich selbst zurückgeworfen ist und weder die Kirche als Gemeinschaft noch die Sakramente, die nach klassisch-katholischer Auffassung zusichernde Zeichen göttlicher Zuwendung darstellen, aus calvinistischer Perspektive als spirituelle Stützen fungieren können, entfaltet sich damit eine spezifische Anthropologie. Kern dieser Anthropologie bildet das durch die Unsicherheit und Unwissenheit über seinen eschatologischen Status isolierte Individuum, dessen Handlungen sowie Beziehungen als Mittel (!) der eschatologischen Selbstvergewisserung sowie der Ehre Gottes verstanden werden.<sup>28</sup>

Besonders deutlich zeigt sich ein solches Menschenbild im sogenannten *Prosperity Gospel*. Dieser geht ursprünglich auf die amerikanischen Pfingst- und Erneuerungsbewegungen zurück, verbreitete und verselbständigte sich jedoch in kurzer Zeit in der ganzen Welt. Charakteristisch für diesen ist, dass Erlösung und Gnade auch und vor allem über materiell-finanzielle Kategorien gedacht werden. Dabei tritt eine interessante Logik zu Tage: Der gläubige Mensch ist aufgerufen, eine Haltung des Gebens – oder in diesem Kontext passender formuliert: eine Haltung des Investierens – zu kultivieren, in der das Vertrauen Gott gegenüber ausgedrückt wird, insofern man sich darauf verlässt, dass Gott die Gabe oder das Investment mehrt. Charismatische Prediger spielen in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle. Ausgehend von der

Vorstellung, dass Worte oder Sprache, die aus tiefem Glauben heraus ausgesprochen werden, die Welt performativ durchdringen, fällt ihnen die Aufgabe der Mittlerschaft zu. Diese sogenannte *Positive Confession* führt zu einer Praxis, in der Gläubige materielle Güter investieren, meist in Form von Spenden an die Prediger oder die Gemeinde, um Gottes Kraft auf sich zu konzentrieren, in der Erwartung großen (materiellen) Erfolgs und damit verbundener (materieller) Erlösung.<sup>29</sup>

Erstaunlich ist, dass sich die Paradoxie oder Widersprüchlichkeit des *Prosperity Gospel*, und in ihr die Problematik calvinistisch geprägter Theologien, so offensichtlich zeigt: Während der Calvinismus in seiner Theorie radikal sowie kompromisslos den Primat der Gnade vertritt, entfalten sich gerade daraus Formen gelebten Glaubens, in denen die Leistung und der Erfolg des Individuums zum Maßstab alltäglichen Lebens werden. Der *Prosperity Gospel* verkörpert in diesem Fortschreiten eine weitere Etappe einer problematischen Rezeption, in der – darin liegt die Paradoxie – eine ursprüngliche Theologie des Gnaden-Primats letztendlich zu einer Glaubenspraxis des „do, ut des“ führt.

#### 4.3 Mission oder Markt?

Anknüpfend an den Leistungsgedanken etablierte sich in charismatischen Erneuerungsbewegungen eine für sie charakteristische Auffassung von Mission und Missionseifer. Wenngleich zwischen den inneren theologischen Überzeugungen und der von außen einwirkenden Logik des Kapitalismus nicht mehr klar differenziert werden kann, veranschaulicht die charismatische Rede von Mission ein Ineinandergreifen von Spiritualität, Glaubenspraxis und Marktlogik.

Den Ausgangspunkt bildet das säkulare Zeitalter, in dem sich – wie es Charles Taylor beschreibt – die Bedingungen des Glaubens verändern, sodass in einer Gesellschaft der Glaube als vormalige alles umfassende Weltdeutung zu einer unter vielen wird und da-

durch das Individuum vor der Herausforderung steht, seine religiöse Orientierung bzw. Ausrichtung selbst zu bestimmen.<sup>30</sup>

Dementsprechend stellen nicht mehr äußere Strukturen und Vorgaben überzeugende Indikatoren dar, um dieses oder jenes welterklärende Narrativ zu wählen, sondern die eigene Auffassung, die eigene Lebenswelt, die eigenen Erfahrungen werden zu Kriterien eines für den/die Einzelne/n authentischen Paradigmas, sodass „diese Deutung der Welt engstens mit der eigenen Selbstdeutung, mit eigener Identität verknüpft ist“<sup>31</sup>.

Diesem Wegbrechen äußerer normativer Strukturen sowie der daraus entstehenden Pluralität welterklärender Narrative wird aus christlicher Perspektive unter anderem der Missionsgedanke entgegenstellt, wie beispielsweise die Enzyklika *Evangelii Gaudium* von Papst Franziskus veranschaulicht. In dieser wird Mission als Versuch, die Aktualität der Botschaft des Evangeliums im eigenen Leben zu bezeugen und dem Nächsten in seiner Lebenswelt zu verkünden, charakterisiert (vgl. 20–33), und sie richtet sich kritisch gegen eine von der kapitalistischen Logik dominierte Welt (vgl. 50–60).

Dass die Auffassung von Mission von Kirche zu Kirche, von Gemeinschaft zu Gemeinschaft unterschiedlich gedacht wird, ist evident, spannend erscheint jedoch das Verständnis, das sich spezifisch in charismatischen Erneuerungsbewegungen findet, und zwar nicht nur auf inhaltlicher, sondern auch auf formaler Ebene. Besonders gilt es in diesem Zusammenhang auf das *Mission Manifest* zu verweisen,<sup>32</sup> in dem Mission zum Programm charismatischer Erneuerung erhoben wird. Mission aber scheint hier, wenngleich *Evangelii Gaudium* als wichtige Referenz angeführt wird, einer ganz anderen Methode zu unterliegen: Zahlen und Quantität begegnen als zuverlässiges Kriterium von „Erfolg“ oder „Misserfolg“<sup>33</sup>. Darüber hinaus wird gefragt, wie „man den besten Content der Welt medial verbreiten kann“<sup>34</sup> oder wie es „ökonomisch gesprochen – mit der ‚Produktivität‘, mit dem ‚Output‘ aus Erstkommunion und Firmung“<sup>35</sup> steht oder wo „subs-

tantielles ‚Marketing‘<sup>36</sup> für den Glauben geschieht. Natürlich handelt es sich dabei um bewusst gewählte Veranschaulichungsformen, um Abstraktes verständlicher zu machen, jedoch gelingt Veranschaulichung nur, wo es eine Entsprechung zwischen dem zu Veranschaulichendem und der Veranschaulichung gibt. Diese liegt wohl in einer Auffassung von Mission, in der das Werben, Vermarkten und Anbieten des Glaubens den Kern missionarischer Tätigkeit bilden – Christus als bestes Angebot und das Evangelium als bestes Produkt am Markt der Wert-, Welt- und Sinndeutungskonzepte.

Als problematisch erweist sich in diesem Fall nicht nur die Unterordnung von Mission gegenüber kapitalistischer Marktlogik, sondern auch die damit verbundene implizite Vorstellung, dass das Evangelium in eine Welt verkündigt werden müsse, in der das Wort Gottes schon längst vergessen sei. Die Straßenmission und das Bewerben des christlichen Glaubens als offenes Angebot, die „die Menschen ‚von außen‘<sup>37</sup> einladen, scheinen ein probates Mittel zu sein, damit „unsere Länder zu Jesus finden“<sup>38</sup>.

Aber Mission oder Verkündigung des Evangeliums muss nicht bedeuten, von einer gottentleerten Welt auszugehen, der Christus gebracht werden müsse gemäß einer, wie es Thomas Pröpper nennt, „herstellenden Praxis“<sup>39</sup>. Vielmehr lässt diese sich durchaus – womöglich sinnvoller – als Akt beschreiben, in dem sichtbar wird, dass „die Praxis des Glaubens [voraussetzt], was in ihr menschliche Wirklichkeit werden will: Gottes unbedingtes Ja zu jedem Menschen“<sup>40</sup>. Jene Vorstellung einer „darstellenden Praxis“<sup>41</sup> ermöglicht es, sich von den Strukturen des hegemonialen Kapitalismus und dem Gedanken der Herstellbarkeit zu befreien. Will „Mission“ demnach nicht Spiegelung säkular-kapitalistischen Handelns in religiösen Vollzügen bedeuten, sollte nicht die Orientierung an Leistung den Missionsbegriff prägen, wie es „The church must send or the church will end“<sup>42</sup> insinuiert, sondern der Gedanke, dass „[s]ie [die darstellende Praxis des Glaubens, M.S.]

sich auf die Zukunft [verläßt], die sie Gott überläßt, der mit ihr schon begann“<sup>43</sup>.

## 5 Fazit

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der „Geist des Kapitalismus“<sup>44</sup> in charismatischen Erneuerungsbewegungen gegenwärtig ist. Nicht nur wegen des auf sie von außen einwirkenden hegemonialen Kapitalismus, vielmehr aufgrund ihrer geistes- und theologiegeschichtlichen Entwicklungen aus Strömungen, die bereits zur Zeit der Entstehung und der Etablierung des modernen Kapitalismus eine innere Haltung wie Glaubenspraxis kultivierten, welche den Siegeszug ebendieses Konzepts vorbereiteten und begünstigten. Die daraus resultierende Problematik liegt darin, dass christliche Elemente wie Gnade oder Mission einen Sinngehalt aufweisen, der gerade nicht jenen Voraussetzungen entspricht, auf welchen der Kapitalismus fußt, oder sich sogar konkret als Antipoden verstehen. Diese in der christlichen Verkündigung enthaltene Sprengkraft wird durch den Umstand relativiert, dass gerade theologische Strömungen, die besonders in ihrer Denkform den Primat der Gnade betonen, inhaltlich (*Prosperity Gospel*) wie formal (charismatisches Missionsverständnis) in eine Praxis, die dem Evangelium kontradiktorisch entgegensteht, münden. Drastischer formuliert: Glaube und Theologie dieser Prägung entfremden sich von ihrer Grundaufgabe, als kritische Instanzen in einer kapitalistischen Welt zu fungieren, und werden zu einem unkritischen Arrangement.

## Anmerkungen

- 1 Comte-Sponville, Kapitalismus, 13.
- 2 Vgl. Bucher, Christentum im Kapitalismus, 13–32.
- 3 Vgl. Zimmermann, Calvinismus, 114–116.
- 4 Vgl. Zimmerling, Charismatische Bewegungen, 214f.
- 5 Wimber/Springer, Evangelisation, 45.
- 6 Wimber/Springer, Evangelisation, 58f.
- 7 Vgl. Großmann, Erneuerung, 73–75.
- 8 Auf binnenkirchlicher Ebene, gerade im katholischen Kontext ist hier auf die Gebetskreisgründungen und deren zur Gemeindegründung analoge Mechanismen zu verweisen.
- 9 Reimer, Erneuerung, 132.
- 10 Vgl. Zimmerling, Charismatische Bewegungen, 221f.
- 11 Zimmerling, Charismatische Bewegungen, 221.
- 12 Vgl. ebd.
- 13 In diesem zugegeben sehr schematischen Versuch einer Darstellung werden die übrigen Berufsstände, die sich im mittelalterlich-städtischen Milieu befinden, zwangsläufig vernachlässigt, da die geschilderten Dynamiken um einiges genauer und umfassender beschrieben werden müssten, um die Rolle der einzelnen Professionen in dieser Entwicklung zu berücksichtigen.
- 14 Vgl. Claessens/Claessens, Kapitalismus als Kultur, 50–55, 89–98. Vgl. ebenso: Flasch, Mittelalter, 196–203, 298–300, 655–659; Fromm, Freiheit, 39–47.
- 15 Vgl. Weber, Vorbemerkung, 1–16.
- 16 Vgl. Weber, Die protestantische Ethik.
- 17 Weber, Die protestantische Ethik, 65.
- 18 Vgl. Weber, Die protestantische Ethik, 63–68.
- 19 Vgl. Weber, Die protestantische Ethik, 69–77.
- 20 Durch die lutherische Theologie wird der Kapitalismus nicht als System grundgelegt, genauso wenig wird der Kapitalismus auf theoretisch-reflexiver Ebene gerechtfertigt; vielmehr verurteilt Luther im Einklang mit der christlichen Tradition der Antike und des Mittelalters egoistisches Gewinnstreben sowie Gier. Jedoch bietet Luther durch seine Lehre der kapitalistischen Praxis eine theologische Grundlage, insofern innerweltliches Handeln und innerweltliche Bewährung die alleinige Form gottgefälligen Handelns darstellt. Insbesondere dem Beruf wird in diesem Kontext eine herausragende Rolle zugesprochen – eine Konsequenz, die sich der Kapitalismus im Laufe der Zeit zu eigen macht, ohne natürlich den theologischen Ausgangspunkt zu rezipieren (vgl. Müller, Max Weber, 84–87).
- 21 Vgl. Fromm, Freiheit, 66–74.
- 22 Vgl. Fromm, Freiheit, 68f.
- 23 Weber, Die protestantische Ethik, 105.
- 24 Vgl. Weber, Die protestantische Ethik, 105–128.

- 25 Vgl. Fromm, Freiheit, 69–79.
- 26 Vgl. Zimmermann, Calvinismus, 111–116. – Natürlich muss in diesem Zusammenhang die Frage aufgeworfen werden, inwieweit oder in welcher Intensität das eben referierte theologische Konzept samt seinen Implikationen in den calvinistisch geprägten reformatorischen Kirchen überhaupt vorhanden ist, vor allem in später entstandenen Kirchen und Bewegungen, da sich im Laufe der Zeit Neukzentuierungen und Abschwächungen ereigneten. Eine genaue Analyse muss vorerst ausbleiben, jedoch soll im Folgenden gezeigt werden, dass die relevanten Momente der calvinistischen Lehre in den charismatischen Erneuerungsbewegungen auffindbar sind.
- 27 Vgl. Claessens/Claessens, Kapitalismus als Kultur, 99–119; Bucher, Christentum im Kapitalismus, 38–50.
- 28 Vgl. Weber, Die protestantische Ethik, 93–102.
- 29 Vgl. Coleman, Prosperity Gospel, 276–291.
- 30 Vgl. Hoffmann, Bedingungen des (Un-)Glaubens.
- 31 Hoffmann, Anders glauben, 277.
- 32 Das *Mission Manifest*, herausgegeben von Bernhard Meuser, Johannes Hartl und Karl Wallner, kann aufgrund der Tatsache, dass es sich hierbei um ein Dokument handelt, das von Vertretern unterschiedlichster charismatischer Erneuerungsbewegungen verfasst wurde, durchaus als Querschnitt zumindest innerkatholischer charismatischer Spiritualität verstanden werden.
- 33 Vgl. u. a. Wallner, Mission, 74–77, 80–83.
- 34 Wallner, Mission, 85.
- 35 Ebd.
- 36 Wallner, Mission, 87.
- 37 Prüller, Präambel, 34.
- 38 Meuser/Hartl/Wallner, Präambel, 9.
- 39 Pröpper, Erlösungsglaube, 221.
- 40 Ebd.
- 41 Ebd.
- 42 Wallner, Mission, 88, der den Slogan von Mendell L. Taylor zitiert; vgl. ebenso die modifizierte Form in These 2 des *Mission Manifest*.
- 43 Pröpper, Erlösungsglaube, 221.
- 44 Weber, Die protestantische Ethik, 30.

## Literaturverzeichnis

- Bucher, Rainer, Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnorientierte Verwaltung der Welt, Würzburg 2019.
- Claessens, Dieter / Claessens, Karin, Kapitalismus als Kultur. Entstehung und Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1979.
- Coleman, Simon, The Prosperity Gospel. Debating Charisma, Controversy and Capitalism, in: Stephen Hunt (Hrsg.), Handbook of Global Contemporary Christianity, Leiden/Boston 2016, 276–296.
- Comte-Sponville, André, Kann Kapitalismus moralisch sein?, Zürich 2011.
- Flasch, Kurt, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 2013.
- Fromm, Erich, Die Furcht vor der Freiheit, München 2019.
- Großmann, Siegfried, Charismatische Erneuerung und Pfingstbewegung, in: Theologische Beiträge 27 (1996) 69–76.
- Hoffmann, Veronika, Die Bedingungen des (Un-) Glaubens im „säkularen Zeitalter“ (Ch. Taylor), in: Theologie der Gegenwart 59 (2016) 1, 47–60.
- Hoffmann, Veronika, Anders glauben, in: Geist & Leben 90 (2017) 3, 272–280.
- Meuser, Bernhard / Hartl, Johannes / Wallner, Karl (Hrsg.), Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg i. Br. 2018.
- Meuser, Bernhard / Hartl, Johannes / Wallner, Karl, Präambel, in: Dies. (Hrsg.), Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg i. Br. 2018, 9–15.
- Müller, Hans-Peter, Max Weber. Eine Einführung in sein Werk, Köln u. a. 2007.
- Pröpper, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München <sup>3</sup>1991.

- Prüller, Michael, Präambel, in: Bernhard Meuser / Johannes Hartl / Karl Wallner (Hrsg.), Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg i. Br. 2018, 21–51.
- Reimer, Hans-Diether, Für eine Erneuerung der Kirche. Aufsätze, Berichte, Fragmente, Gießen/Basel 1996.
- Wallner, Karl, Wir wollen, dass Mission Priorität Nummer eins wird, in: Bernhard Meuser / Johannes Hartl / Karl Wallner (Hrsg.), Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg i. Br. 2018, 69–98.
- Weber, Max, Vorbemerkung, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988, 1–16.
- Weber, Max, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988, 17–206.
- Wimber, John / Springer, Kevin, Vollmächtige Evangelisation. Zeichen und Wunder heute. Mit einem Vorwort von Wolfram Kopfermann, Hochheim 1987.
- Zimmerling, Peter, Charismatische Bewegungen, Göttingen<sup>2</sup>2018.
- Zimmermann, Reiner, Calvinismus in seiner Vielfalt, Neukirchen-Vluyn 2011.

# Wirtschaftlicher Individualismus und kirchliche Macht

Moderne Prozesse als ein theologisches und strukturelles Problem

*Daniel Minch*

Zu den bedeutendsten Lehren der jüngsten theologischen und philosophischen Kritik an der *Post-/Spätmoderne* gehört die intrinsische Vernetzung mehrerer Prozesse und ideologischer Programme. In Verbindung damit gibt es keine Theorie, die die große Menge der Veränderungen und Umwälzungen, die die heutige Gesellschaft erlebt, angemessen erklärt. Hierbei können wir bestenfalls mehrere Trends in zeitgenössischen Gesellschaften erkennen, von denen einige explizit mit ideologischen Programmen verknüpft sind und von denen viele miteinander in Beziehung stehende Ursachen und Symptome sozialer Prozesse sind. Im Zusammenhang mit dieser Thematik hat der Soziologe Hartmut Rosa die *soziale Beschleunigung* als Meta-Theorie der Moderne bezeichnet.<sup>1</sup> In Zusammenhang mit der Beschleunigung und Ökonomisierung des Lebens stehen die funktionale Differenzierung und das Phänomen der *Individualisierung*. Erstgenannter ist ein Prozess, bei dem Menschen zunehmend unabhängig von traditionellen sozialen Strukturen werden, wobei sie sich selbst in erster Linie als Individuen und nicht als Mitglieder einer Familie oder sozialen Gruppe wahrnehmen. Zudem preist der programmatische *Individualismus* als Ideologie die Tugenden der Individualisierung und argumentiert, dass die Menschen unabhängig und autonom sein sollten.<sup>2</sup> Jener basiert entweder auf einem philosophischen (oder *ideologischen*) Liberalismus, beginnend mit den Rechten der

Menschheit als freie Individuen, oder auf einem wirtschaftlichen Liberalismus, der die Menschheit als individuelle rationale Wirtschaftsakteure betrachtet.

Die römisch-katholische Kirche hatte in den meisten historischen und theologischen Analysen ein eher schwieriges Verhältnis zur liberalen Moderne. Seit ihren modernen Anfängen unter Leo XIII. stand die katholische Soziallehre dem ökonomischen und philosophischen Liberalismus gleichbleibend ablehnend gegenüber. Aufeinanderfolgende Päpste haben Liberalismus und Individualismus als Quellen moralischer und sozialer Missstände kritisiert.<sup>3</sup> Was jedoch konsequent in päpstlichen Enzykliken und kirchlicher Rhetorik ausgelassen wird, sind die Art und Weise, in der die Kirche oft die Bedingungen und Strukturen der Individualisierung geschaffen hat. Im weiteren Sinne sind damit auch die Prozesse der Beschleunigung und Ökonomisierung der Lebenswelt verbunden, welche durch divergente Formen des Liberalismus unterstützt werden. So kann man sagen, dass die Kirche zur zeitgenössischen Kultur beigetragen hat, die sie so scharf kritisiert. Deswegen ist es wichtig, dass man darauf hinweist, wo und wie dies geschehen ist. Zusätzlich gilt es auch die Auswirkungen, die diese Aktionen auf die Kirche haben, in den Blick zu nehmen.

Ich werde in diesem Essay zunächst erläutern, wie Ökonomie, Individualisierung und soziale Beschleunigung miteinander verbunden sind. Hierbei werde ich zwischen Individualisierung als Prozess und Individualismus als Programm unterscheiden und gleichzeitig die praktische Untrennbarkeit der beiden anerkennen. Auch möchte ich argumentieren, dass die Kirche trotz der Kritik an Individualisierung und Liberalismus, insbesondere in sozialen Enzykliken bis Papst Benedikt XVI., entweder mitschuldig oder sogar aktiv an der strukturellen Förderung der Individualisierung und damit auch einer ökonomischen Anthropologie beteiligt ist. Dies geschieht in zwei verschiedenen Bereichen: der Verinnerlichung des Glaubens und der kirchlichen Zentralisierung und Förderung der digitalen Unmittelbarkeit.

# 1 Vorübergehender wirtschaftlicher Individualismus

## 1.1 Eigeninteresse und universeller Nutzen

Die zeitgenössische neoliberale Ökonomie konzipiert sich in erster Linie als Fortschritt, der von rationalen Individuen beeinflusst wird. Jene nutzen alle verfügbaren Informationen, um den eigenen Nutzen zu maximieren. Dieses *rationale Akteursprinzip* bestimmt ökonomische Vorstellungen von Menschlichkeit und humanem Handeln. Primär existieren Menschen nämlich als *Individuen*, die in Verbindung mit dem Marktsystem stehen, welches die Menschheit von Natur aus *ökonomisch* macht. In Verbindung damit wirft die Hinwendung zum Individuum und zur Priorisierung des individuellen Eigeninteresses die Frage auf, was *Eigeninteresse* eigentlich bedeutet. Letzteres ist ja integraler Bestandteil unserer grundlegenden anthropologischen Annahmen.

Eigeninteresse bezeichnet in der Regel die besten Resultate, auf welche es einer Person ankommt. Daher muss an *Nutzen* in Bezug auf die *Ergebnisse* gedacht werden. Konkret gemeint sind hier der Vergleich und die Messung der Ergebnisse spezifischer Maßnahmen, die uns dabei helfen sollen, unser *Eigeninteresse* zu verfolgen. Jenes persönliche Interesse kann in Anbetracht spezifischer *Ergebnisse* gemessen werden. Dies bedeutet also, dass es demnach eine Möglichkeit geben muss, Resultate zu *messen* und so eine individuelle Auswahl und Bewertung derselben zu ermöglichen. Folglich wird vorausgesetzt, dass spezifische Interessen in demselben Umfang messbar sind. Spätkapitalistische Gesellschaften haben daher quantitatives Denken konsequent gegenüber anderen Formen bevorzugt und verschiedene Arten von Wert in die Logik von *weniger/mehr* komprimiert. Nutzen ist als ein feines Maß für Nützlichkeit und Austauschbarkeit definiert. Letzteres ist im Wesentlichen quantitativ – es muss auf einer quantitativen Skala gemessen werden, damit alle *Interessen* konvertierbar sind. *Individuelles Eigeninteresse* ist also immer quantitatives *wirt-*