

Andreas Arndt

Kapitalismus als Religion?

In seinem 2003 erschienen Roman *Cosmopolis* beschreibt der US-amerikanische Autor Don DeLillo einen Tag im April des Jahres 2000, an dem das Leben des 28-jährigen Milliardärs und Währungsspekulanten Eric Packer endet. Packer bricht mit einer luxuriösen gepanzerten Limousine in das Armenviertel seiner Kindheit auf, um dort den Friseur zu besuchen; die Fahrt, an deren Ende er erschossen werden wird, gestaltet sich zur Höllenfahrt. Packer spekuliert mithilfe seines Computers gegen den Yen, löst Erdbeben an den Finanzmärkten aus, aber der Yen fällt nicht, sondern steigt – und am Ende seiner Irrfahrt ist Packer pleite. Bevor er erschossen wird, hat er bereits jedes Interesse am Leben verloren. Gewisse Anklänge an James Joyce's *Ulysses* sind nicht zu übersehen, aber Packers Tag endet nicht wie der 16. Juni 1904, der Tag im Leben des Leopold Bloom, der – wie Odysseus – nach seiner Irrfahrt heimfindet. Packer findet zwar aus den virtuellen Welten der Finanzmärkte zurück in die Realität, aber diese Realität ist keine Heimat, sondern die Hölle einer in sich zerfallenen Gesellschaft. Wer in diese Realität eintritt, hat – wie es nach Dante über den Toren der Hölle steht – alle Hoffnung fahren zu lassen.

Anders als Dantes Hölle ist die Realität, die den Cyberspekulanten einholt, jedoch kein symbolischer Ort. Sie steht, als Realität, nur für das, was (sie) ist. In diesem Sinne hatte bereits Karl Marx in seinem 1859 erschienenen Heft *Zur Kritik der politischen Ökonomie* Dantes Mahnung an Vergil zitiert: „Bei dem Eingang in die Wissenschaft aber, wie beim Eingang in die Hölle, muß die Forderung gestellt werden: Qui si conveni lasciare ogni sospetto Ogni viltà conveni che qui sia morta. [Hier mußst du allen Zweifelmut ertönen, Hier ziemt sich keine Zagheit fürderhin.]“ (Marx 1971: 10; vgl. Arndt 1990). Gefordert wird der unbestechliche Blick des Beobachters, der die Realität so nimmt, wie sie ist. Gefordert wird gleichsam der reflektierte Umgang mit dem, was über den Toren der Hölle steht. Wenn es hier keine Hoffnung gibt, dann hilft nicht das Wünschen oder das Beschwören eines Seinsollenden, sondern es geht nur noch um die Erkenntnis dessen, was ist. Allenfalls – das ist jedenfalls Marx' Auffassung – vermag die Einsicht in das, was ist, reale Möglichkeiten aufzuweisen, dem Inferno doch noch zu entkommen. Jedoch: So wenig man sich die Hölle mit markierten Fluchtwegen vorstellen kann, so wenig verheißt die gesellschaftliche

Realität des Kapitalismus einen Ausweg. Er umgibt sich vielmehr mit der Aura des von jeher Gewesenseins: Er perfektioniert nur, was schon immer so war und so sein muss, weshalb es auch alternativlos ist, wie uns von der Politik, aber nicht nur von ihr, immer wieder erklärt wird.

Walter Benjamin hat darin in seinem wohl 1921 niedergeschriebenen Fragment *Kapitalismus als Religion* einen Grundzug des Kapitalismus als Religion gesehen: Er sei eine reine Kultreligion, ohne Dogmatik, ohne Transzendenz und ohne Erlösung. Der Kapitalismus zelebriere den Kultus in Permanenz; jeder Tag sei Festtag, der die äußerste Anspannung der Verehrenden fordere, und der Kultus sei, wohl zum ersten Mal in der Geschichte der Religionen, nicht entschuldigend, sondern verschuldend, er mache Schuld universal (Benjamin 1991: 100f). Dass Kapitalismus Religion sei – diese These hat erst angesichts der globalen Finanzkrisen am Ende des 20. und dem Beginn des 21. Jahrhunderts gezündet und Benjamins Text, der bis dahin kaum Aufmerksamkeit gefunden hatte, eine ungeahnte Wirkung zuteilwerden lassen (vgl. ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Thiessen 1994; Jacob u.a. 1996; Steiner 1998; Deutschmann 2001; Baecker 2004; Agamben 2005; pax christi 2006; Arndt 2009; Fleischmann 2010; Lilge 2012; Menasse 2012). Dabei wird die Radikalität der benjaminschen These jedoch nur selten ernst genommen. Während die von Benjamin inspirierte Literatur zumeist Kapitalismus *und* Religion miteinander vergleicht und auf Parallelen zu religiösen Dogmen und Praktiken aufmerksam macht, betrachtet Benjamin den Kapitalismus selbst und in toto *als* Religion. Er zielt auf den Nachweis des Kapitalismus „als einer essentiell religiösen Erscheinung“; mehr noch: Das Christentum habe sich „in den Kapitalismus umgewandelt“, indem es von seinem Parasiten, dem Kapitalismus, gleichsam aufgezehrt worden sei (Benjamin 1991: 100, 102).

Das ist auch weitaus mehr, als das, was Max Weber dem Geist der protestantischen Ethik für die Herausbildung des Kapitalismus zugeschrieben hatte. Vermutlich stützt Benjamin, wie Werner Hammacher plausibel gemacht hat, sich hierbei auf Ernst Blochs 1921 erschienene Schrift *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. In deren Erstauflage (und nur dort) findet sich eine vergleichbare Formulierung am Ende des Calvin-Kapitels, wo es heißt, dass der Protestantismus „schließlich nicht bloßen Mißbrauch, sondern vollkommenen Abfall vom Christentum, ja Elemente einer neuen ‘Religion’: des Kapitalismus als Religion und wahre Satanskirche inaugurierte.“ (Zit. nach Hamacher 2003: 90ff)

Auch wenn Benjamin den Ausdruck „Satanskirche“ nicht aufgreift, so dürfte er in der Konsequenz mit Bloch übereinstimmen, wenn er den kapitalistischen Kultus als verschuldend, ohne Hoffnung auf Erlösung, charakterisiert. Gleichwohl bleibt Hoffnung, denn Universalisierung der Schuld bedeute, „endlich und vor allem den Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen, um endlich ihn selbst an der Entsühnung zu interessieren.“ (Benjamin 1991: 100f.) Der Gott dieser

Religion müsse „verheimlicht“ und dürfe erst „im Zenith seiner Verschuldung angesprochen werden.“ (ebd.: 101) Die Verschuldung Gottes konvergiert mit dem „religiösen Weltzustand der Verzweiflung“, auf den gerade noch gehofft werden dürfe und aus dem „die Heilung zu erwarten sei“. So werde der Kultus vor einer reifenden, noch „ungereiften Gottheit“ zelebriert, die weder vorgestellt noch gedacht werden dürfe, um das Geheimnis ihrer Reife zu bewahren.

Diese Ausführungen sind kaum mit Parallelen zum Kapitalismus einzuholen, denn dieser Gott ist weder das Proletariat – Benjamin ist, zumal 1921, weniger Marxist, als die meisten Interpreten wahrhaben wollen – noch eine transzendente Instanz: „Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen.“ (Ebd.: 101) Vor der Schwierigkeit, diesen Gott zu bestimmen, haben fast alle Interpreten kapituliert und diesen – nach Benjamin vierten – Grundzug des Kapitalismus als Religion stillschweigend übergangen. Auch Giorgio Agamben hat sich hierzu schlicht in Schweigen gehüllt (Agamben 2005: 77f).

Tatsächlich lässt sich Benjamins Fragment, so suggestiv seine Thesen sein mögen, kaum von einer entwickelten Kapitalismustheorie her entschlüsseln. In einer fulminanten philosophischen Magisterarbeit an der Humboldt-Universität, deren Qualität viele Dissertationen in den Schatten stellt, hat Martin Trefzer Quellen des benjaminschen Fragments aufgespürt und gezeigt, dass es als eine eigenständige Synthese literarischer Vorlagen – von Nietzsche über Strindberg und andere Autoren bis zu Florens Christian Rang – anzusehen ist (Trefzer 2014). Der mit einem Bilder- und Denkverbot belegte Gott wird dabei als gnostischer Gegengott einsehbar. Ich will das hier nicht im Einzelnen erörtern und vertiefen. Entscheidend ist, dass Benjamins Fragment weniger auf eine kritische wissenschaftliche Theorie des Kapitalismus zurückgeht als vielmehr auf literarische Vorlagen, in denen sich ein diffuser Antikapitalismus mit apokalyptischen Erwartungen verbindet. Das ist ein anderer Stoff als der, aus dem etwa Marx' *Kapital* gemacht ist.

Für jeden Rekurs auf das benjaminsche Fragment ist von entscheidender Bedeutung, dass die These vom religiösen Charakter des Kapitalismus als Kultreligion erst vor dem Hintergrund des vierten Grundzuges, des kommenden Gottes, überhaupt einsehbar ist, jener These also, die zumeist beschwiegen wird. Wie anders könnte Benjamins Behauptung überhaupt verstanden werden, der Kapitalismus diene „essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben“? (Benjamin 1991: 100). Erst vor dem Hintergrund einer Hoffnung auf Entschuldung macht dies Sinn. Diese Hoffnung aber erwächst nur aus einem Weltzustand der Verzweiflung, der darum religiös ist, weil Heilung erst aus der Verschuldung Gottes zu erwarten ist. Fällt diese Dimension, dann bleibt nur das leere Nichts der Verzweiflung, wie es

etwa bei Jean Paul sichtbar wird, wenn der tote Christus vom Himmelsgewölbe herab verkündet, dass kein Gott sei: „... als ich aufblickte zur unermeßlichen Welt nach dem göttlichen *Auge*, starrte sie mich mit einer leeren, bodenlosen *Augenhöhle* an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich.“ (Paul 1994: 7) – Anders gesagt: Erst in Bezug auf den kommenden Gott gewinnt der kapitalistische Weltzustand eine religiöse Dimension dadurch, dass er – wenngleich negativ – auf Anderes verweist und damit symbolisch wird. Ohne dies wäre er nichts als der Zustand der Verzweiflung selbst, ein Zustand, der in alle Ewigkeit wiedergekäu wird.

Es ist also keineswegs zufällig, dass die von Benjamins Fragment inspirierte Literatur zwar religiöse Züge im Kapitalismus identifiziert, aber nicht die These vom Kapitalismus *als* Religion in der von Benjamin gemeinten Radikalität unterschreiben möchte. Mit dem Tod des kommenden Gottes bleibt nur der säkulare Weltzustand der Verzweiflung übrig. Es ist jene Realität, auf welche DeLillos Eric Packer aufprallt, nachdem er die virtuellen Märkte und den schützenden Kokon seiner Limousine verlassen hat. Indessen: Sind nicht die virtuellen Realitäten, die digitalen Schlachtfelder der Märkte in postheroischen Zeiten, auch Bestandteil der Realität? Sind sie nicht auch reale Ursache eines Weltzustands der Verzweiflung, die dann, ganz sinnlich, als brutale Gewalt gelebt wird? (Vgl. dazu Vaihinger 2000)

Die Rede vom *Kapitalismus als Religion* bzw. religiösen Zügen des Kapitalismus reicht hinter Walter Benjamin zurück. Marx' Schwiegersohn Paul Lafargue hat 1887 seine polemische Schrift *Die Religion des Kapitals* publiziert, um die Heiligung der kapitalistischen Ordnung ideologiekritisch aufzulösen. Auch Alexander Rüstow, ein Vertreter des „Ordoliberalismus“, hat in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts ideologiekritisch von einer Religion der Marktwirtschaft gesprochen. Er meinte damit, dass quasireligiöse Annahmen (wie das Wirken einer *invisible hand*) in die theoretischen Fundamente des Wirtschaftsliberalismus eingelassen seien, die als bloße Glaubenssätze keine Entsprechung in der Realität hätten (Lafargue 1890; Rüstow 2001). Ebenfalls mit Blick auf Smiths Theorem der „unsichtbaren Hand“ spricht Hans Christoph Binswanger von einer „Glaubensgemeinschaft der Ökonomen“ (Binswanger 1998). Bei all diesen und vergleichbaren Versuchen werden Analogien hergestellt, aber es wird keine Gleichsetzung von Kapitalismus und Religion vollzogen.

Was in den Finanztransaktionen ganz offenkundig wird – man wettet auf unvorhersehbare Ereignisse, muss also daran glauben, dass die ‘richtige’ Wette auch verzinst wird – gehört schon immer zum innersten Kern der kapitalistischen Ökonomie: Geld – wenn es nicht mehr als Metall der Wert zugleich *ist*, den es bezeichnet – entsteht, so Birger P. Priddat, „durch das Fehlen desjenigen Betrags, den es verspricht. Dieses Geld ist – bis heute – kein Geld, sondern ein

stets uneingelöstes Versprechen auf Geld und verwirklicht sich in der Paradoxie der Selbstreferenz“; im Zentrum der kapitalistischen Ökonomie stehe also „das Prinzip eines uneingelöstes Versprechens; die Zirkulation wird durch die Wucherung einer uneinholbaren Schuld in Gang gehalten.“ (Priddat 2013: 81). Oder, wie Jochen Hörisch es ausdrückt: „Man soll, man muss dran glauben, sonst kann die schockierende Entdeckung drohen, dass Deckungen von Geldwerten a priori instabil sind. Glaube ist gedeckt – durch Glaube; Geld ist gedeckt – durch Geld bzw. den Glauben an Geld.“ (Hörisch 2013: 200) Christina von Brauns große Kulturgeschichte des Geldes bestätigt diesen Befund ebenso wie David Graebers ethnologische Studien (von Braun 2012, bes. Kap. II; Graeber 2012a; siehe auch Engster 2014).

Die Beiträge Priddats und Hörischs sind in einem Band erschienen, der den Kapitalismus mit einer anderen Begründung als derjenigen Benjamins als Religion bezeichnet; anknüpfend an Niklas Luhmann (1982; 2000) wird Religion als Kontingenzbewältigung verstanden und darüber dem Kapitalismus eine genuin religiöse Dimension zugesprochen, jedenfalls so lange, wie er an dem ‘säkularen’ Heilsversprechen öffentlicher Wohlfahrt durch Mehrung des Reichtums festhält. Auch wenn Religion sicherlich mit der Bewältigung von Kontingenz zu tun haben mag (vgl. Dalferth/Stoellger 2000: 1ff.), ergibt sich im Umkehrschluss noch nicht, dass jede Form von Kontingenzbewältigung als Religion anzusehen ist, denn sonst wäre alle menschliche Kultur mit Religion gleichzusetzen.

Neben Luhmann steht im Hintergrund dieser These Giorgio Agambens Versuch, die Struktur der kapitalistischen Ökonomie zu der (trinitarischen) göttlichen *oikonomia* ins Verhältnis zu setzen (Agamben 2010). Seine Konstruktion einer „theologischen Genealogie“ der modernen Ökonomie – die weitgehend eher als Rückprojektion kapitalistischer Ökonomie in die Geheimnisse der Trinität erscheint – läuft aber dort ins Leere, wo die moderne Ökonomie sich von allen Heilsversprechen befreit und auch die immanente Transzendenz des Wohlstands für Alle einzieht.¹ Ohne eine solche immanente Transzendenz ist, wie schon im Falle Benjamins, die religiöse Dimension des Kapitalismus nicht einsichtig zu machen. Überzeugender erscheint mir, dass schon Adam Smiths *invisible hand* im *Wealth of Nations* nicht mehr unter der Form der Theodizee, sondern – wie Joseph Vogl es nennt – als genuine *Oikodizee* verstanden werden muss (Vogl 2010). Das mit ihr noch verbundene Glücksversprechen ist jedenfalls von anderer Qualität und Dimension als das der Religionen. Mit den entfesselten Finanzmärkten seit 1971, als der damalige US-amerikanische Präsident Richard Nixon das Abkommen von Bretton Woods aufkündigte (Graeber 2012b: 379ff.),

1 Dies wird in dem genannten Band *Kapitalismus – eine Religion in der Krise I* von verschiedenen Autoren wiederholt gegen Agamben geltend gemacht

hat sich eine neue Situation ergeben, die Joseph Vogl so beschreibt: „... während man lange Zeit darauf setzte, dass die unzuverlässigen Verhaltensweisen von Einzelnen über Marktmechanismen zur Vernunft gebracht werden, muss man nun konzedieren, dass Finanzmärkte als Märkte aller Märkte so operieren, dass sie mit rationalen Entscheidungsprozessen systematisch Unvernunft produzieren.“ (Vogl 2010: 174) Wollte man das noch einer religiösen Natur des Kapitalismus anlasten, dann wäre der Gott dieser Religion das, was Hegel über Leibniz' Gott in dessen *Theodizee* sagt: „Es wird von Bestimmtem ausgegangen: dies und jenes ist notwendig, aber wir begreifen die Einheit dieser Momente nicht; diese fällt dann in Gott. Gott ist also gleichsam die Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen.“ (Hegel 1970: 255)

Georg Simmel hat in seiner Geldtheorie genau in dieser Weise Gott und Geld in Verbindung gebracht – als *coincidentia oppositorum*. In seinem Essay *Philosophie des Geldes* heißt es, das Geld sei nicht nur der (Ab-)Gott der Gegenwart, Mammon, sondern das Geld habe „in seiner psychologischen Form bedeutsame Beziehungen gerade zu der Gottesvorstellung [...] Der Gottesgedanke hat sein tieferes Wesen darin, daß alle Mannigfaltigkeiten und Gegensätze der Welt in ihm zur Einheit gelangen, daß er nach dem schönen Worte des Nikolaus von Kusa die *Coincidentia oppositorum* ist. Aus dieser Idee, daß alle Fremdheiten und Unversöhnlichkeiten des Seins in ihm ihre Einheit und Ausgleichung finden, stammt der Friede, die Sicherheit, der allumfassende Reichtum des Gefühls, das mit der Vorstellung Gottes und daß wir ihn haben, mitschwebt. Unzweifelhaft haben die Empfindungen, die das Geld erregt, auf ihrem Gebiete eine psychologische Ähnlichkeit mit diesen.“ (Simmel 1989a: 305) Entsprechend heißt es in Simmels Aufsatz *Zur Psychologie des Geldes*: „Gerade wie Gott in der Form des Glaubens, so ist das Geld in der Form des Konkreten die höchste Abstraktion, zu der die praktische Vernunft aufgestiegen ist.“ (Simmel 1989b: 65) Falk Wagner hat darauf mit der Alternative *Geld oder Gott?* geantwortet, denn die abstrakte Allgemeinheit des Geldes, das gegen Beliebiges getauscht werden könne, färbe dann auf den Gottesbegriff so ab, dass er zur beliebig einsetzbaren Legitimation für ganz unterschiedliche Positionen herhalte (Wagner 1985). Wie auch immer der theologische Einspruch Wagners zu werten ist: Dass die Geldwirtschaft des Kapitalismus auf das religiöse Bewusstsein durchschlägt, ist keine Bestätigung der These, Kapitalismus *sei* Religion.

Die Reichweite der benjaminschen und der ihr verwandten Thesen, die Kapitalismus und Religion zusammenbringen, scheint mir jenseits polemischer Absichten recht begrenzt zu sein. So bedarf es wohl auch weniger einer Religionskritik in Bezug auf den Kapitalismus als vielmehr einer Kritik derjenigen Rationalität, die Irrationales produziert, wie im Voodookapitalismus der Finanzmärkte, der aus einem spekulativen Nichts Reichtum für Wenige und Elend für Viele erzeugt,

eine *creatio ex nihilo*, die keine neue Welt schafft, sondern die bestehende zerstört, denn, um abschließend Hegel zu zitieren: „Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt, Wirklichkeit zerstören.“ (Hegel 1970: 331f.)

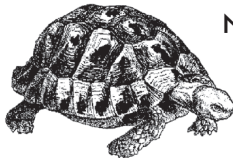
Literatur

- Agamben, Giorgio (2005): *Profanierungen*, Frankfurt/M.
- (2010): *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Berlin.
- Arndt, Andreas (1990): Inferno: Dante, Hegel, Marx. Über Utopie, Wissenschaft und negative Dialektik. In: Oosterling, Henk/de Jong, Frans (Hg.): *Denken unterwegs. Philosophie im Kräftefeld sozialen und politischen Engagements*. Festschrift für Heinz Kimmerle zum 60. Geburtstag, Amsterdam: 157-174.
- (2009): Staat, bürgerliche Gesellschaft und Religion. Anmerkungen zu Hegel und Walter Benjamin. In: Arndt, Andreas u.a. (Hg.): *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlin: 147-155.
- Baecker, Dirk (Hg.) (2004): *Kapitalismus als Religion*, Berlin.
- Benjamin, Walter (1991): *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/M.
- Binswanger, Christoph (1998): *Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen*, München.
- Dalferth, Ingolf U./Stoellger, Philipp (Hg.) (2000): *Vernunft, Kontingenz und Gott*, Tübingen.
- Deutschmann, Christoph (2001): *Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus*, Frankfurt/M.
- Fleischmann, Christoph (2010): *Gewinn in alle Ewigkeit. Kapitalismus als Religion*, Zürich.
- Graeber, David (2012a): *Die falsche Münze unserer Träume. Wert, Tausch und menschliches Handeln*, Zürich.
- (2012b): *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, Stuttgart.
- Engster, Frank (2014): *Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit*, Berlin.
- Hamacher, Werner (2003): Schuldgeschichte. In: Baecker, Dirk (Hg.): *Kapitalismus als Religion*, Berlin: 77-119.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Werke Bd. 20, Frankfurt/M.
- Hörisch, Jochen (2013): Man muss dran glauben. Ein ökonomisch-theologischer Traktat. In: Seele, Peter/Pfleiderer, Georg (Hg.): *Kapitalismus – eine Religion in der Krise I. Grundprobleme von Risiko, Vertrauen, Schuld*, Zürich-Baden-Baden: 137-222.
- Jacob, Willibald u.a. (Hg.) (1996): *Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes*, Luzern.
- Lafargue, Paul (1890): *Die Religion des Kapitals*, London.
- Lilge, Thomas (2012): *Du sollst. Kapitalismus als Religion und seine Performer*, Berlin.
- Luhmann, Niklas (1982): *Die Funktion der Religion*, Frankfurt/M.
- (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Marx, Karl (1971): Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW Bd. 13, Berlin
- Menasse, Robert (2012): Landnahme und Erlösung. Die Kapitalismusreligion. In: Berger, Maxi u.a. (Hg.): „Der Geist geistloser Zustände“. *Religionskritik und Gesellschaftstheorie*, Münster: 42-52.
- pax christi – Kommission Weltwirtschaft (Hg.) (2006): *Der Gott Kapital. Anstöße zu einer Religions- und Kulturkritik*, Münster 2006.
- Paul, Jean (1994): Erstes Blumenstück. Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei (1795). In: Jaeschke, Walter (Hg.): *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812). Quellenband*, Hamburg 1994: 5-8.

- Priddat, Birger P. (2013): *Benign order und heaven on earth – Kapitalismus als Religion?* In: Seele, Peter/Pfleiderer, Georg (Hg.): *Kapitalismus – eine Religion in der Krise I. Grundprobleme von Risiko, Vertrauen, Schuld*, Zürich-Baden-Baden: 25-135.
- Rüstow, Alexander (2001): *Die Religion der Marktwirtschaft*, Münster.
- Simmel, Georg (1989a): *Philosophie des Geldes*, Gesamtausgabe Bd. 6, Frankfurt/M.
- (1989b): Zur Psychologie des Geldes. In: Derselbe: *Aufsätze 1887-1890*, Gesamtausgabe Bd. 2, Frankfurt/M.: 49-65.
- Steiner, Uwe (1998): Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 72(1): 147-171.
- Thiessen, Rudolf (1994): Kapitalismus als Religion, in: *PROKLA* 24(3): 400-418.
- Trefzer, Martin (2014): *Kapitalismus und Kapitalismuskritik als Religion. Die politische Theologie Walter Benjamins in seinem Fragment 'Kapitalismus als Religion' im Spiegel bislang weniger beachteter Quellen*, Magisterarbeit am Institut für Philosophie der HU Berlin.
- Vaihinger, Dirk (2000): *Auszug aus der Wirklichkeit. Eine Geschichte der Derealisation vom positivistischen Idealismus bis zur virtuellen Realität*, München.
- Vogl, Joseph (2010): *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich.
- von Braun, Christina (2012): *Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte*, Berlin.
- Wagner, Falk (1985): *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart.

express

ZEITUNG FÜR
SOZIALISTISCHE BETRIEBS- &
GEWERKSCHAFTSARBEIT



Niddastraße 64, 60329 FRANKFURT
Tel. (069) 67 99 84
express-afp@online.de
www.express-afp.info

Ausgabe 1/16 u.a.:

- Werner Volz: »Regulierung von Leiharbeit und Werkverträgen?« – über den Gesetzesentwurf aus dem Hause Nahles
- Sara Katsani: »Charité ist überall« – über ver.di-Beschlüsse zur Krankenhauspolitik
- Martin Krauß: »Und nicht vergessen: Anders vorwärts« – die Arbeiterolympiade in Ffm 1925
- Anton Kobel: »Prognosen und Versprechen auf Rechnung« – über Bedrohungen für deutsche Sozialsysteme durch TTIP, CETA und TISA
- Sören Niemann-Findeisen: »Autoproduktion in Dixieland« – über transnationale Organisation am Beispiel USA

Probieren Sie! kostenfreies
Probekopie anfordern!