

Rudolf Thiessen

Kapitalismus als Religion¹

»Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d. h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen auf die einstmals die so genannten Religionen Antwort gaben. Der Nachweis dieser religiösen Struktur des Kapitalismus, nicht nur, wie Weber meint, als eines religiös bedingten Gebildes, sondern als einer essentiell religiösen Erscheinung, würde heute noch auf den Abweg einer maßlosen Universalpolemik führen. Wir können das Netz, in dem wir stehen, nicht zuziehn. Später wird dies jedoch überblickt werden.«

Mit diesen Sätzen eröffnet Walter Benjamin vermutlich 1921 eine äußerst exponierte, um nicht zu sagen: zu exponierte Spekulation, welche um den Schuldzusammenhang kreist, um die Universalisierung von Schuld bis zu jenem finalen Punkt, an dem Gott selbst in die Schuld einbegriffen ist. Benjamin beschreibt, mit anderen Worten, eine religiöse Bewegung, deren letzte Hoffnung in der völligen Verschuldung Gottes gründet. Kapitalismus wird gedacht als »der vermutlich erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus«. Textlich im Zentrum, gedanklich wohl eher am Rande, findet sich eine Notiz zur Priesterschaft dieses Kults:

»Die Freudsche Theorie gehört auch zur Priesterschaft von diesem Kult. Sie ist ganz kapitalistisch gedacht. Das Verdrängte, die sündige Vorstellung, ist aus tiefster, noch zu durchleuchtender Analogie das Kapital, welches die Hölle des Unbewußten verzinst« (Benjamin 1921, 101).

Daß Benjamin den Kapitalismus als eine reine Kultreligion bestimmt, ohne Dogma, ohne Theologie, hindert ihn nicht, ihm eine exponierte Eschatologie zuzuschreiben:

»Der Typus des kapitalistischen religiösen Denkens findet sich großartig in der Philosophie Nietzsches ausgesprochen. Der Gedanke des Übermenschen verlegt den apokalyptischen 'Sprung' nicht in die Umkehr, Sühne, Reinigung, Buße, sondern in die scheinbar stetige, in der letzten Spanne aber sprengende, diskontinuierliche Steigerung. (...) Diese Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschhaftigkeit, die religiös (auch für Nietzsche) Verschuldung ist und bleibt, hat Nietzsche präjudiziert. Und ähnlich Marx: der nicht umkehrende Kapitalismus wird mit Zins und Zinseszins, als welche Funktion der Schuld (siehe die dämonische Zweideutigkeit des Begriffs) sind, Sozialismus« (Benjamin 1921, 101ff).

Wie es scheint, beherbergt diese Notiz, wie immer bei Benjamin, schon auf

1 Habilitationsvortrag, gehalten am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin.

den ersten Blick höchst Inspiriertes und, wie nicht selten, recht Krudes zugleich. Auch wenn wir sicherlich nach wie vor das Netz, in dem wir uns befinden, nicht zuziehn können, so hat sich doch in den Jahren, seit Benjamin diese Notiz verfaßte, nicht nichts ereignet. Zwischen ihr und uns liegen die Erfahrungen mit der Eschatologie der Entscheidung, zu deren Umfeld diese Notiz ebensowohl zu gehören scheint, wie das berühmte, wohl nur wenig später zu datierende *Theologisch-politische Fragment* mit seiner messianischen Aufladung einer »Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen habe« (Benjamin 1923, 263).

Die Emphase dessen, was man die Apokalyptik der zwanziger Jahre nennen könnte, ist uns brüchig, wenn nicht gar fremd geworden, wenngleich vieles in den politischen Identitätskonstruktionen in der Folge der Studentenbewegung von einer Revitalisierung des Mythos der Entscheidung der zwanziger Jahre zu zehren scheint. Ebenso liegt eine, wenn auch bannende und bis heute kaum durchgearbeitete, Erfahrung mit einem Kultsystem zwischen dieser Notiz und uns, die zweifellos auch unter dem Titel eines »Kapitalismus als Religion« zu verhandeln wäre: immerhin ließe sich der Nationalsozialismus als ein Versuch beschreiben, den Kapitalismus zu retten, indem dessen antagonistische Momente, der Klassenkampf, sistiert, genauer: in einem Opferkult verschmolzen werden.

Auch darf wahrscheinlich ohne Überheblichkeit die Hoffnung ausgesprochen werden, daß uns nach mehr als einem halben Jahrhundert theoretischer Arbeit, nicht zuletzt der Benjamins selbst und der ihm befreundeten Mitglieder des Instituts für Sozialforschung, zumindest begrifflich etwas mehr zur Verfügung steht, als dem Walter Benjamin des Jahres 1921, von dem man mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen darf, über das Thema nachgedacht, ohne schon über die Ergebnisse einer Marx- oder Freudlektüre verfügt zu haben.

Selbstverständlich spricht Benjamins Notiz viel mehr an, als sie zu verhandeln vermag. Und einiges davon muß im folgenden zur Sprache kommen, obgleich einem der Atem stocken will, auch nur über Kapitalismus *und* Religion zu sprechen - was allzuleicht klingt wie: über Gott und die Welt. Der im weiteren unternommene Versuch wird auch dadurch nicht wirklich leichter, daß Benjamins Wahl des »als« eine Bestimmung behauptet. Eher schon steckt darin das Skandalon dieses Themas. Anstatt über den möglichen Sinn, (oder die Triftigkeit) des *als* zu rasonieren und dabei vorauszusetzen, daß ohnehin jeder wisse, was Religion sei (das habe was mit Glauben zu tun, und dieser Glaube sei organisiert in Kult und Ritual) und was der Kapitalismus darstelle (nämlich der herrschende Zustand und im Wesentlichen das Gegenteil von Sozialismus), bleibt so nichts anderes übrig, als sich auf die Substantive des Themas zu besinnen.

1. Religio, pietas und die Dynamik des Kapitalismus

Der französische Historiker Fernand Braudel hat erst jüngst wieder in seiner Schrift über die Welt des Mittelmeeres überzeugend dargelegt, wie sehr der Okzident von Rom herkommt (Braudel/Duby/Aymard 1987). Und während er mit hoher Selbstverständlichkeit zunächst von Rom als dem Zentrum der einen, universalen, katholischen Kirche spricht, und späterhin von Rom als Westrom, das sich Konstantinopel als Ostrom entgegensetzt, so tut er dies immer unter der Voraussetzung, daß die christliche Kirche zu Rom auf der römischen Antike sockelt.

So macht es vielleicht Sinn auf das Wort Religion, so wie es in den Sprachen, deren Zivilisationen von der römischen Kirche geprägt wurden, vom lateinischen *religio* übernommen wurde, etwas näher einzugehen. Karl Kerényi hat es in der Differenz zum griechischen *theoria* bestimmt:

»Neben dem Sein der Götter sind dies die beiden Voraussetzungen der religio: daß darin, was fortwährend geschieht, sich etwas Göttliches verwirklicht und daß dieses Göttliche, für denjenigen der gut hinhorcht, vernehmbar ist. Nicht hinhorchen wäre sogar gegen die religio. Cicero betont in seinem Werk 'Über das Wahrsagen' (...), daß die alten Römer sich jeder Art des Orakels bedienten: 'damit kein Wahrzeichen vernachlässigt würde.' Vernachlässigen, negligere, ist der Gegensatz zu religere und religio« (Kerényi 1971, 121).

Aber nicht nur dürfen die göttlichen Zeichen nicht vernachlässigt werden, man muß ihnen auch mit »wählerischer Behutsamkeit« (dies die schlichte Bedeutung des Wortes »religio«) begegnen. Diese Welt voller Zeichen hatte Kerényi gedeutet als »die natürliche Ergänzung der pietas«:

»Das Bild des Aeneas, in dem Vergil die Idealgestalt eines Mannes der pietas schuf, entspricht genau diesem Eindruck. Er trug den Vater wie ein kleines Kind - sein eigenes - und rettete ihm das Leben, wie jene Tochter, das Urbild der pietas, durch ihre Milch den Vater oder die Mutter. Die unsichtbare Nähe der Götter umgibt Aeneas und schafft um ihn eine dichte Atmosphäre, in der er sich wie ein Blinder bewegt. Er muß geführt werden - und wird geführt. Er braucht Zeichen - und erlangt sie« (Kerényi 1971, 113).

Klaus Heinrich wies darauf hin, daß »wählerische Behutsamkeit« wie »Behutsamkeit« überhaupt, sich vor allem auf die Kulthandlungen selbst, auf die genaueste Beachtung der Vorschriften, auf deren pünktliche Einhaltung bezieht.

Allzu naheliegend, zu aufdringlich gewissermaßen, wäre es, in jener Pünktlichkeit der Einhaltung der Kultvorschriften einen Vorschein dessen oder gar eine Konditionierung auf das zu sehen, was als Arbeitsdisziplin Grundlage aller kapitalistischen Produktion ist. Wenn man sich dagegen einen Moment lang vergegenwärtigt, wie in der Verwandlung dieser Begriffe, wie also *religere* als das Gegenteil von *negligere* als Pflege des Andenkens die christliche Religion bestimmt; wie die Reliquie buchstäblich das Zentrum der Kirche besetzt; wie sehr die Verbindung von Pflege des Andenkens, verbunden mit der Pflege christlicher Mythen und Legenden

und der Aufgabe *pietas* zu schaffen, den abendländischen Geschichtsbe-
griff und dessen Pathos mitgeprägt hat - wenn man dies alles bedenkt, so
schiene es nicht gar zu übermütig, das Wort *Religion* durchaus für ihren
vorläufigen Begriff zu nehmen. Man könnte sich also an die Worte und ih-
re Emphase halten: wählerische Behutsamkeit, Pflege, Pflege des Anden-
kens, *pietas*, Nähe und geschichtliche Vergegenwärtigung, Heilsgeschich-
te, die sich in stetig gepflegter, erinnertes Geschichte ankündigt und nicht
verliert; Traditionen, die ein gegebenes Versprechen nicht einfach preisge-
ben, sondern einen Bund, wenn nicht einklagen so doch erinnerungsfähig
halten; die Gemeinde als *ecclesia*, die, wenn schon mit Blick auf das
Heilsgeschehen begründet, nicht nur das Ertragen der Parusieverzögerung
organisiert, sondern sich Solidaritätsforderungen im Jetzt ausgesetzt sieht.
Wenn irgendetwas davon, oder gar all dies etwas mit dem zu tun hat, was
für uns (und zwar diesseits des Schismas) Religion ist, so läßt sich mit
Blick auf die schlechthin klassische Bestimmung des Kapitalismus, wie sie
Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* gegeben haben, nichts
Antireligiöseres (vielleicht auch nichts Areligiöseres) denken, als der Kapi-
talismus. Nicht der Kommunismus zerstöre die Traditionen und traditionel-
len Werte - da sei der Kapitalismus in der Aggressivität der Erosion un-
überbietbar. Nicht der Kommunismus zerstöre Familie und Gemeinschaft,
sondern ihm bliebe gar nichts, als auf der Basis einer völlig vergesellschaft-
teten, entmenschten Form der kapitalistischen Aneignung, eine neue ASSO-
ziation freier Individuen zu schaffen. Was immer man heute angesichts der
grandiosen Eschatologie des *Kommunistischen Manifests* empfindet (und
ganz ohne Schaudern dürfte sich nichts mehr lesen lassen, was auf einen
»neuen Menschen« zielt), ein jeder wird der Beschreibung der alle
menschlichen Bindungen erodierenden *dynamis* des Kapitalismus zustim-
men wollen.

Schon an dieser Stelle scheint man gezwungen zu sein, das Verhältnis von
Kapitalismus und Religion funktional zu bestimmen: in Weberscher oder
verwandt rationalistischer Deutung als im besten (fortschrittlichen) Fall
funktionalisierbare Wirtschaftsethik, die als Religion in eben dem Maße
verschwindet, (unter progressivem Bedeutungsschwund steht), wie sich der
Kapitalismus als Form allgemeiner Reproduktion von Gesellschaft univer-
salisiert. Ein genauerer Blick darauf, was Kapitalismus ökonomietheoreti-
sch (und damit hat es ja irgendetwas zu tun) heißen kann, wird unmittelbar
kaum zu einem anderen Ergebnis führen, doch will ich auf einen solchen
Blick nicht verzichten, um der bisweilen zu beobachtenden Neigung ent-
gegenzuwirken, den Begriff des Kapitalismus zu einer Metapher zu ver-
flüchtigen.

2. Reichweite und Grenzen von Kapitaltheorie und substantzieller Wertlehre

Nun also ein paar Selbstverständlichkeiten zur ökonomischen Theorie des Kapitalismus (ohne auf die Systematik der Marxschen Darstellung Rücksicht nehmen zu können, doch darauf hinweisend, daß diese Selbstverständlichkeiten als Grundlagen kaum strittig sind, umstritten sind die Schlüsse), nebst einigen unumgänglichen Folgerungen:

Die »historische Voraussetzung« des Kapitalismus »war die Konzentration des Eigentums an Produktionsmitteln in den Händen einer Klasse, die nur aus einer Minderheit in der Gesellschaft bestand, und das daraus folgende Auftreten einer eigentumslosen Klasse, für die der Verkauf ihrer Arbeitskraft die einzige Quelle des Lebensunterhalts war« (Dobb 1946). Privateigentum an Produktionsmitteln - das heißt nicht nur ein Haben, die legale Verfügungsgewalt, sondern (so schreibt ein marxistischer Theoretiker anfangs der 70er Jahre) vor allem das Verfügen über die Weise ihres Einsatzes (Offe 1972). Ist die Verfügung über die Produktionsmittel privat (resp. privatisiert), so sind die Produktivkräfte zunehmend vergesellschaftet. Doch nicht zu vergessen: die Struktur der Produktionsverhältnisse begründet ein Privateigentum an den (eine private Verfügung über die) vergesellschafteten Produktivkräfte(n). So gesehen, ist der Lohnarbeiter ja nicht eigentumslos, sondern ganz im Gegenteil: in seiner freien Verfügung über sein Eigentum, seine Arbeitskraft, gründet die gesamte *dynamis* der kapitalistischen Akkumulation. Er verkauft seine Arbeitskraft als Ware zum je realisierbaren Tauschwert. Dieser schwankt gemäß der jeweiligen (Arbeits) Marktconstellation um die vom Arbeiter aufzubringenden Kosten zur Reproduktion seiner Arbeitskraft. Der Kapitalist kauft diese Ware im Regelfalle nur, wenn er die Erwartung hegen kann, daß der Gebrauchswert dieser Ware ihren Tauschwert deutlich (das heißt in Geldgrößen meßbar, das heißt in der Regel über dem Vermögenszinssatz liegend) übertrifft. Im Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeitskraft - einen Tauschwert zu haben, der ihrem Gebrauchswert nicht korreliert - gründet die Chance des Kapitalisten, Geld in Kapital zu verwandeln. Das aber heißt, die Verwandlung von G in G' , von Geld in mehr Geld, im Produktionsprozess als Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess systematisch, gleichsam »planmäßig«, vornehmen zu können. »Als Einheit von Arbeitsprozess und Verwertungsprozeß ist er (der Produktionsprozeß, R. T.) kapitalistischer Produktionsprozeß, kapitalistische Form von Warenproduktion« (Marx 1867, 211). Daß der darin generierte Mehrwert privat angeeignet wird, das heißt abgeschöpft, zur Vermögensbildung oder Kapitalbildung (Reinvestition: Kapital das Kapital schafft?) verwandt oder einfach

vernichtet wird, ist so selbstverständlich wie legal, so skandalös wie problematisch bis heute.

Warenwerte realisieren sich jedoch erst in einer von der Produktion geschiedenen Sphäre: im Austausch, auf dem Markt. »Die Waren können nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst austauschen« (Marx 1867, 211). Sie müssen also von ihren Privateigentümern zu Markte getragen werden.

»Die Personen existieren hier nur füreinander als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenüber treten.² (...) Alle Waren sind Nicht-Gebrauchswerte für ihre Besitzer, Gebrauchswerte für ihre Nicht-Besitzer. Sie müssen also allseitig die Hände wechseln. Aber dieser Händewechsel bildet ihren Austausch und ihr Austausch bezieht sie als Werte aufeinander und realisiert sie als Werte. Die Waren müssen sich daher als Werte realisieren, bevor sie sich als Gebrauchswerte realisieren können.

Andererseits müssen sie sich als Gebrauchswerte bewähren, bevor sie sich als Werte realisieren können. Denn die auf sie verausgabte menschliche Arbeit zählt nur, soweit sie in einer für andre nützlichen Form verausgabt ist. Ob sie andren nützlich, ihr Produkt daher fremde Bedürfnisse befriedigt, kann aber nur der Austausch beweisen« (Marx 1867, 100f).

Tun sie das aber nicht, so hat man eben mit Zitronen gehandelt, das vorgeschossene Kapital ist vernichtet, einschließlich der im Produktionsprozeß verwerteten Arbeit. Tun sie es, so haben sie sich in Geld verwandelt, ökonomisch gesprochen: sich in einem Preis realisiert. Während im Produktionsprozeß ein Optimum an Verwertung des vorgeschossenen Kapitals durch Planung, Kontrolle und Entwicklung effizienter Verfahren angestrebt wird, bleibt der Kapitalist mit Blick auf die Realisierung der produzierten Werte auf dem Markt auf Schätzungen seiner Chancen angewiesen. Nichts anderes meint die Redeweise von der strengen Rationalität der ökonomischen Mikroprozesse bei strikter Irrationalität des Makrogeschehens. Selbstverständlich ist Marktkontrolle qua Monopolisierung ein Ziel, aber stets doch ein Ziel mehrerer, und ein tatsächlich (und nicht metaphorisch) »organisierter Kapitalismus«, gar ein »Staatskapitalismus«, wäre eine *contradictio in adjecto*, - und wo immer auch nur versucht, wie zum Beispiel im Nationalsozialismus, in jeder Beziehung katastrophisch.

Vermutlich kann man den gegenwärtigen Kapitalismus in dieser Hinsicht am ehesten dadurch kennzeichnen, daß er - auf sehr unterschiedlichen Niveaus - die *conditio sine qua non* seiner Existenz: Konkurrenz, immer wieder generiert, während staatlicherseits versucht wird, die un(v)erträglichen

2 Dieser letzte Satz gehört zweifellos nicht unter die unstrittigen. Gleichwohl wird er hier zitiert, nicht um eine Karikatur des Bourgeois mit Zylinder und Zigarre zu geben, schon gar nicht mit Blick auf eine klassenspezifisch gereinigte Psychologie, sondern im Interesse der Totalität dessen, was Kapitalismus, selbst noch in dieser verharmlosenden Vereinfachung, für einen jeden bedeutet: Man vergesse nie: jeder trägt eine Ware zum Markte - es sei denn er empfängt Wohlfahrt.

Folgen derselben zu mildern. Ökonomisch gesehen stellt sich dann zum Beispiel die Frage, ob soziale Sicherheit als öffentliches Gut produziert oder als staatliches Almosen verteilt wird.

An dieser Stelle ließe sich im übrigen das ganze Problem des Kapitalismus und seiner Theorie (einschließlich der Marx'schen) veranschaulichen. Warenwerte realisieren sich erst auf dem Markt in Form von Preisen. Das gilt selbstverständlich auch mit anderer Wendung: nur insofern irgendein Gut einen Preis hat und diesen realisiert, ist es ökonomisch von Belang. Luft, zweifellos ein nützliches Gut, hat keinen Preis. Und auf absehbare Zeit wird sie zwar immer mehr kosten, da ihr Verzehr jedoch nicht unter privaten Ausschluß und Verfügung gestellt werden kann, wird sie - egal wieviel gesellschaftliche Arbeit auf die Erhaltung oder Reproduktion dieser Ressource verwandt werden muß - ökonomisch nicht als Wert realisierbar sein. Das gilt für alle sogenannten negativen externen Effekte der kapitalistischen Produktion. Nicht zuletzt hierin gründet die Schwierigkeit, innerhalb dieses Bezugsrahmens eine »ökologische Ökonomie« zu konzipieren und durchzusetzen. Selbstverständlich gilt dies für alle öffentlichen Güter und, mit geringen Einschränkungen, für die gesamte Infrastruktur, für Bildung, Verkehr, für alle wesentlichen Funktionen kommunaler Versorgung.

Nun wird zweifellos all dies - und einiges mehr - kapitalistisch, oder unter kapitalistischen Rahmenbedingungen produziert. Warum aber, in welchem Ausmaß und in welcher Qualität - darüber kann die Kapitalismustheorie (aus immanenten Gründen) keine Auskunft geben.

Es bleiben darüberhinaus noch einige Probleme der Theorie selbst. Jede objektive, und das heißt hier: jede substanzielle Wertlehre hat eine angeborene Schwäche, die ihrer Operationalisierbarkeit fortwährend im Wege steht und stößt als Mehr-Werttheorie schließlich an eine definitive Grenze. Die Wertlehre kann ein recht fundamentales Problem nicht befriedigend lösen: die Transformation von Werten in Preise gelingt nicht. In der Marx'schen Variante nicht, »weil sich die Preise von Gütern, die mit unterschiedlicher Kapitalintensität produziert werden, nicht auf Arbeitswerte zurückführen lassen«, in der Variante von Adam Smith nicht, »weil die simultane Bestimmung von Güter- und Faktorpreisen, auf die eine Produktionskostentheorie angewiesen ist, nicht gelingt,« in der Warenkorbtheorie von Ricardo und Sraffa deshalb nicht, »weil auf ein historisch überholtes Konzept einer durch die Reproduktionsbedürfnisse der Arbeiter festgelegten Konsumgüterstruktur zurückgegriffen werden muß« (Riese 1975, 71f.). Daß Sraffa seine beträchtlichen Fähigkeiten ein Leben lang auf dieses Problem (*Warenproduktion mittels Waren*) richtete, hat jedoch durchaus einen gewichtigen Grund: wenn die Transformation von Werten in Preise

nicht gelingt, so scheitert auch die von Mehrwert in Profit - und damit eine exakte quantitative Bestimmung der Kapitalbildung.

Soviel zum Geburtsfehler der Werttheorie. Die Grenze der objektiven Wertlehre stellt das Problem, wenn man will: das Faktum, der Substitution von Arbeit durch Kapital. »Dabei braucht nicht bestritten zu werden, daß im Gefolge der Akkumulation die Kapitalintensität steigen wird«, daß, mit Marx gesprochen, sich die organische Zusammensetzung des Kapitals ändert. Aber dabei handelt es sich um Änderungen des Produktionsniveaus, nicht um Substitution im Sinne von Ersetzen.³ Und zuweilen sind es eben auch schlichte Veränderungen der Realität, welche die Theorie vor neuartige Probleme stellen. Das Argument, das die Dynamik der kapitalistischen Akkumulation an das *Hiring and Firing* der Arbeiter, an die industrielle Reservearmee bindet, überzeugt historisch nicht mehr. Zwar muß nicht gelten, daß Wertbildung und Vollbeschäftigung kommensurabel gemacht worden sind, wie Hajo Riese meint, (jedenfalls nicht in der Realität, sondern allenfalls in der neoklassischen Gleichgewichtstheorie), doch scheint es gelungen zu sein, eine durchaus beträchtliche Arbeitslosigkeit mit Hilfe der Gewerkschaften so zu integrieren, daß sie im Interesse der jeweils Beschäftigten nicht mehr im *Hiring and Firing* lohndrückend eingesetzt werden kann. Und es funktioniert trotzdem.

Ökonomietheoretisch durchgesetzt hat sich die Neoklassik. Viel belächelt und bespöttelt⁴ aufgrund ihrer subjektiven Wertlehre, der Grenznutzentheorie, ihrer Gleichgewichtshypothese und ihrer heroischen Abstraktionen von der Wirklichkeit (ihre Modelle gelten immer nur unter den Voraussetzungen: keine Monopole, keine Gewerkschaften, kein Staat, um nur die wichtigsten zu nennen), ist sie gleichwohl die einzige Theorie, die gegenwärtig eine konsistente Produktionstheorie, einschließlich einer Theorie der Substitution zu bieten im Stande scheint. In ihr wird ökonomische Theorie zu einer Theorie der Allokation gegebener Ressourcen, eine »Theorie der Handlungen als Verfügen über Ressourcen und Güter«, in ihr ist an die »Stelle des Substanzdenkens (der Klassik) das Funktionsdenken getreten« (Riese 1975, 73).

Damit verwandelt sich die Kritik der politischen Ökonomie in die Kritik der instrumentellen Vernunft. Weit davon entfernt, sich im Raisonement über Zivilisationsdefekte zu verlieren, wie Jürgen Habermas behauptet, oder auf abstrakte Negation zurückzufallen, wie Hans Jürgen Krahl in sei-

3 Riese 1975, 71f. Auf die Marx'sche Reflexion des Phänomens der Substitution als Paradoxon komme ich noch zu sprechen.

4 Und mit viel Recht belächelt, bespöttelt und verachtet: unter ihren Kritikern finden sich die Marxisten (unisono), Max Weber, J.M. Keynes, Hans Albert (der kritische Rationalist der BRD).

nem Nachruf auf Adorno bedauernd feststellen zu müssen glaubte, ist Horkheimer mit seiner Konzeption einer *Kritik der instrumentellen Vernunft* und gemeinsam mit Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* einer Kritik des Kapitalismus, der sich selbst instrumentalistisch interpretiert, näher als alle orthodoxen Marxisten und alle marxistischen Ökonomen.⁵ Der These der Dialektik der Aufklärung, daß schon der Mythos Aufklärung war und Aufklärung in Mythologie umschlage, korrespondiert die Konzeption einer instrumentellen Vernunft, die subjektiver Ausdruck (wenn nicht: Verfassung des Subjekts) eines Kapitalismus als Religion ist.

3. Trennung von religiöser und säkularer Sphäre

Doch bevor ich dies etwas veranschaulichen, die These wenigstens in Ansätzen durchführen kann, will ich die Widerstände, welche die Behauptung des Kapitalismus als Religion provoziert, durch ein paar Hinweise mildern. Benjamin schließt seine eingangs zitierte Notiz, eine im Nachlass aufgespürte Marginalie,⁶ mit folgendem Satz:

»Es trägt zur Erkenntnis des Kapitalismus als einer Religion bei, sich zu vergegenwärtigen, daß das ursprüngliche Heidentum sicherlich zu allernächst die Religion nicht als ein 'höheres' 'moralisches' Interesse, sondern als das unmittelbarste praktische gefaßt hat, daß es sich mit anderen Worten ebensowenig wie der heutige Kapitalismus über seine 'ideale' oder 'transzendente' Natur im klaren gewesen ist, vielmehr im irreligiösen oder andersgläubigen Individuum seiner Gemeinschaft genau in dem Sinne ein untrügliches Mitglied derselben sah, wie das heutige Bürgertum in seinen nichterwerbenden Angehörigen« (Benjamin 1921, 103).

Dies ist im Grunde die gleiche Überlegung, die Emile Durkheim seinen *Elementaren Formen des religiösen Lebens* methodisch zugrunde legt. Religion als eine besondere Sphäre ist ein Spezifikum, in der Regel als Zeichen der Ausdifferenziertheit, der Komplexität, des Höheren, schlicht: einer Spätzeit interpretiert. Aber das muß nicht mehr bedeuten, als die Selbstdeutung dessen, der so wertet.

Für das Judentum, das ganz gewiß nicht unter die jüngeren Religionen zu rechnen ist, war Religion als besondere Sphäre, wenn man so will: als Teil des Überbaus, immer die Ausnahme. Die Gesetze, die den ökonomischen Verkehr regelten, fanden sich ebenso bei Moses und im Talmud wie die Ritualvorschriften oder der Grundriß des Tempels, und wenn sich im täglichen Gehändel einer geschädigt oder betrogen fühlte, so klagte er, und der Rabbi entschied aufgrund seiner Interpretation des Gesetzes. Dabei wurden die Gesetze keineswegs zu so etwas wie einer Wirtschaftsethik im Weber-

5 Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns ist ein Teil des Problems, das eine Kritik der instrumentellen Vernunft zu analysieren hat, keinesfalls ein Teil der Lösung.

6 Nach der zitierten Passage zu Nietzsche und Marx folgen rekapitulierende Thesen und eine Liste von Büchern, die Benjamin zum Problem gelesen hat oder zu lesen gedankt.

schen Sinn, sondern blieben was sie waren: Gesetze, die Moses auf dem Sinai von Gott empfangen hat.

Ich vermute, daß unser Widerstand gegen eine solche Engführung von Kapitalismus und Religion längst nicht mehr daher rührt, daß die religiöse Sphäre mit dem schmutzigen Geschäft verknüpft wird. Daran haben uns die Religions- und Kirchenkritiken der letzten Jahrhunderte so sehr gewöhnt, daß kaum ein Pfarrer oder Priester sich davon noch verletzt fühlen würde. Unsere Scheu vor einer solchen Annäherung resultiert viel eher aus einer kulturellen Selbstverständlichkeit, die sich als Amalgam eines historisch begründeten Mißverständnisses und eines entscheidenden politischen Datums der neuzeitlichen Geschichte darstellen läßt. Die paulinische Weltindifferenz, die eschatologisch, zugespitzt ausgedrückt: apokalyptisch, begründet war und damit einen politischen Extremismus ersten Ranges darstellt, wird in der lutherischen Ständeethik zum Argument prinzipieller Politikabstinenz. Bei Luther gibt es so wenig ein Changieren der Sphären (es sei denn, der Dämon kommt), wie soziale Mobilität erwünscht ist.

Calvin ist mit seiner Verpflichtung, daß jeder das Bestmögliche aus sich herauszuholen habe, der erste Apologet der sozialen Mobilität - und es ist die calvinische Reformation, die jenen Sekten die Theologie liefert, deren Mitglieder die Vereinigten Staaten gründen. Die Verfassung der USA stellt ein entscheidendes neuzeitliches Datum: in ihr wird die Trennung von Staat und Kirche strikt geboten, und dies kennzeichnet seither alle »aufgeklärten« Demokratien. Doch im Verlauf des Prozesses, in welchem diese Trennung von Kirche und Staat zur kulturellen Selbstverständlichkeit geworden ist, wurde vergessen, daß die Verfassung der USA von Presbytiern geschrieben wurde, also Mitgliedern einer staatsbildenden Sekte. Keiner ihrer Autoren wäre dabei der Idee verfallen, diese Trennung diene etwa dazu, Politik oder Wirtschaft von dem Zwang religiöser Normen zu entlasten, gar zu befreien. Für Benjamin Franklin war richtiges Wirtschaften zu selbstverständlich zugleich Gottesdienst, als daß er auf eine solch defensive Begründung hätte verfallen können (und für Thomas Jefferson ist das nicht anders). Nein, den Sinn der Trennung von Kirche und Staat muß man durchaus revolutionstheoretisch verstehen: eine ehemals unterdrückte, dann aber gleichsam zur Staatskirche gewordene Sekte schreibt sich ins Stammbuch, andere Sekten wie Katholiken, Juden, Lutheraner nicht mit Staatsmacht zu terrorisieren. (Das klingt nur ironisch, ist aber ganz anerkennend gemeint.)

4. Aporien der Religionskritik

Daß die Theologie »heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen« (Benjamin 1940, 693), ist ja auch Resultat der Religionskritik des 19. Jahrhunderts und der theologischen Reaktion auf diese. Was aufrechte Theologen immer wieder beschämte, wie anbieterisch nämlich, vollständig im Gleichschritt des Zeitgeistes, Theologen jeder noch so vulgären Kritik eilfertig entgegenkamen, erfüllt noch Max Horkheimer in seiner *Kritik der instrumentellen Vernunft* mit Erstaunen und Zorn:

»Die modernen Thomisten beschreiben gelegentlich ihre Metaphysik als eine zuträgliche oder nützliche Ergänzung zum Pragmatismus, und sie haben wahrscheinlich recht. In der Tat erfüllen philosophische Aufbereitungen etablierter Religionen eine Funktion, die den bestehenden Mächten nützt: sie transformieren die überlebenden Reste des mythologischen Denkens in brauchbare Mittel für die Massenkultur.« Und auch: »Die Pragmatisierung der Religion, wie blasphemisch sie auch in vielen Hinsichten - wie in der Verbindung von Religion und Hygiene - erscheinen mag, ist nicht bloß das Ergebnis ihrer Anpassung an die Bedingungen der industriellen Zivilisation, sondern ist im innersten Wesen einer jeden Art von systematischer Theologie verwurzelt. Die Ausbeutung der Natur kann bis auf die ersten Kapitel der Bibel zurückverfolgt werden« (Horkheimer 1947, 67).

Doch zunächst zurück zur Religionskritik des 19. Jahrhunderts. Philosophisch schien sie mit Kierkegaard vollendet und am Ende. Der Glaube kann, setzt er sich der Vernunft aus, nicht standhalten. Der Gott der Philosophen ist, wie schon für Pascal, ein schwächliches Gebilde. Fällt aber der Glaube, so droht die Schwermut, die *Krankheit zum Tode*. Wenn Glaube und Vernunft nicht zu vermitteln sind, muß entschieden werden. Und Kierkegaards Entscheidung ist paradox eindeutig: weil der Glaube vernünftig nicht zu retten ist, glaube ich.

Aber dieses schreckliche, wirklich ängstigende Ende der philosophischen Religionskritik erzeugt noch einen zweifachen und zweifach schreckenden Nachhall. Nietzsches erste Religionskritik endet in einer Ersatzreligion: im *Zarathustra*. Seine zweite in einer hysterischen Wiederkehr des Verdrängten. Und wie beschämt muß Nietzsche darüber gewesen sein, daß gerade für ihn das Apercu über die Atheisten gilt: niemand rede so viel über Gott wie diese. Aber während Nietzsches Ersatzreligion ein literarisches Ereignis ist, ein Teil seiner Ästhetisierung der Welt, und nicht mehr als ein literarisches Ereignis sein konnte (schließlich konnte sich ein Philosoph seines Ranges nicht darüber täuschen, daß Theologien von Religionen hervorgebracht werden und nicht umgekehrt), und wenn er sich auch selbst als »Verhängnis« interpretierte, so war doch nicht er, das empirische Subjekt Friedrich Nietzsche, das Verhängnis, sondern es kündigte sich in ihm nur das Verhängnis an, das über Europa kommen sollte.

So war der zweite schreckende Nachhall der Religionskritik des 19. Jahr-

hundreds, Lagardes *Deutsches Christentum*, unmittelbar politisch gedacht und sollte politische Folgen zeitigen. Lagardes Kritik des Katholizismus und des Protestantismus ist weder kapitalistisch noch antikapitalistisch, sie ist nationalistisch, antisemitisch und rassistisch. »Das Grundübel der Kirche ist, daß sie das jüdische Prinzip in sich aufgenommen hat, einmal Geschehenes, d. i. Vergangenes, statt des immer von Neuem Geschehenden, d. i. ewig Gegenwärtigen, zum Zielpunkt ihres religiösen Lebens zu machen.«⁷ Lagarde bündelt seine Forderungen in folgender Maxime: »Nicht human sollen wir sein, sondern Kinder Gottes: nicht liberal, sondern frei: nicht konservativ, sondern deutsch: nicht gläubig, sondern fromm: nicht Christen, sondern evangelisch: das Göttliche in jedem von uns lebhaftig lebend, und wir Alle vereint zu einem sich ergänzenden Kreise.« Diese national-deutsche Religion entspricht dem »von Gott gewollten Wesen der deutschen Nation« (Zit. nach Löwith 1971, 405).

Damit endet die Bewegung der Religionskritik des 19. Jahrhunderts - eine Bewegung, die damit begann, daß die Aufklärung die gnadenlose Glaubensforderung unter einem Schuß barmherziger Skepsis erzittern ließ, der Kierkegaard ein schwermütiges (existentialistisches) Trotzdem entgegenhielt,- und in der alle, Nietzsche eingeschlossen, nichts dafür können, daß sie in Lagardes verordnetem Glauben für die, die nicht mehr glauben können, und ihn deshalb fanatisch vertreten, endet.⁸

Und doch ereignete sich der finale Angriff auf den Protestantismus erst 1905. Max Webers Abhandlung *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* plaudert ja mehr aus, als ihrem Autor vermutlich lieb sein konnte. Der Titel hält noch auseinander, was im Text, insbesondere im analysierten Material, allzuoft wirklich eines zu sein scheint: da ist Protestantismus, in seinen calvinistischen Ausprägungen zumal, kapitalistischer Geist. In den Maximen Benjamin Franklins findet sich ein Protestantismus, der auf seine Essenz reduziert zu sein scheint: kapitalistische Theologie. Selbstverständlich schreibt Weber diese Abhandlung noch ganz und gar im Bann des 19. Jahrhunderts. Seine Definitionsmanie und sein knochentrockener Gestus verstellen den Blick dafür, wie sehr er sich müht, die Summa aus Marx und Nietzsche zu bilden. Und so wußte er sehr genau, daß das Jahrhundert der Religionskritik soziologisch das Jahrhundert des Kapitalismus *und* der Arbeiterbewegung war. Während die eschatologischen Züge auch des wissenschaftlichen Sozialismus nicht erst für seine positivistischen Kritiker offen zutage lagen (vom materialen Gerechtig-

7 So faßt es Karl Löwith zusammen. Diese Kritik wird von Adolf von Harnack in seinem nach dem ersten Weltkrieg erschienenen *Marcion* wiederholt.

8 Das ist das, was Klaus Heinrich auch das nationalsozialistische Zugleich von Inbrunst und Zynismus nannte.

keitsanspruch des Alten Testaments über die Tradition des Bundesgedankens bis zur Idee der Resurrektion der Natur, der urchristlichen Gemeinde und ihrer Verwandlung in die Assoziation freier Individuen), hatte der Kapitalismus nicht nur solche Züge nie für sich beansprucht, sondern - und dies im wesentlichen bis heute - sich mit Namen nicht einmal als Form des Wirtschaftens angepriesen. Er tat dies immer unter Tarnkappen: vom »Liberalismus« bis zur »Sozialen Marktwirtschaft«.

Und nun muß Max Weber feststellen, daß dies für jene Sekten, die dem Kapitalismus in den USA nicht nur den Geist stellten, sondern auch das Sicherungssystem des Kreditwesens, ganz und gar nicht gilt. Zwar läßt Weber sich durch sein Erstaunen nicht vom einmal eingeschlagenen Weg abbringen, deutet also die protestantische Ethik funktionalistisch als das, was der kapitalistischen Akkumulation den Geist einhauchte, um dann zu verschwinden:

»Nur wie 'ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte', sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden. Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist - ob endgültig, wer weiß es? - aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr« (Weber 1905, 203).

Es ist bekannt, wie dunkel er diese Passage schließt, wie Weber versteinert und mit Kassandrageste Nietzsche anruft:

»Dann allerdings könnte für die 'letzten Menschen' dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: 'Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben'«

- bevor er sich zur Ordnung ruft und in die Arme der Wissenschaft zurücksinkt.

Und doch ist Weber gerade mit dieser tiefpessimistischen Passage etwas gelungen, was nicht nur in der deutschen Soziologie Seltenheitswert hat. Mit nur unmerklicher Verzögerung war einem Soziologen (vermutlich begünstigt durch die wirkliche Erfahrung einer Fremde: er hatte die USA bereist) eine Einsicht vergönnt, die soeben ihren literarischen Ausdruck gefunden hatte. Die *Protestantische Ethik* kann gerade in ihrem pessimistischen Schluß als das soziologische Pendant zu den *Buddenbrooks* gelesen werden. Wo Max Weber versteinert, weil der Geist verschwindet, sucht Tom Buddenbrook bei Schopenhauer Trost, weil er sich nicht länger des Eindrucks erwehren kann, sein Leben im Nichts als einer Reihe kleiner Geschäfte verloren zu haben.

Aber das kann doch die Schwächen der Weberschen Analyse nicht wirklich kompensieren. So findet sich die Logik des Verschwindens schon im

analysierten Material. John Wesley schreibt:

»Ich fürchte, wo immer der Reichtum sich vermehrt hat, da hat der Gehalt an Religion in gleichem Maße abgenommen. Daher sehe ich nicht, wie es, nach der Natur der Dinge, möglich sein soll, daß irgendeine Wiedererweckung echter Religiosität lange Dauer haben kann. Denn Religion *muß notwendig* sowohl Arbeitsamkeit (industry) als Sparsamkeit (frugality) erzeugen, und diese können nichts anderes als Reichtum hervorbringen. Aber wenn Reichtum zunimmt, so nehmen Stolz, Leidenschaft und Weltliebe in allen ihren Formen zu. Wie soll es also möglich sein, daß der Methodismus, das heißt eine Religion des Herzens, mag sie jetzt auch wie ein gründer Baum blühen, in diesem Zustand verharrt? Die Methodisten werden überall fleißig und sparsam; folglich vermehrt sich ihr Güterbesitz. Daher wachsen sie entsprechend an Stolz, Leidenschaft, an fleischlichen und weltlichen Genüssen und Lebenshochmut. So bleibt zwar die Form der Religion, der Geist aber schwindet allmählich. Gibt es keinen Weg, diesen fortgesetzten Verfall der reinen Religion zu hindern? Wir dürfen die Leute nicht hindern, fleißig und sparsam zu sein. *Wir müssen alle Christen ermahnen zu gewinnen, was sie können, und zu sparen, was sie können, das heißt im Ergebnis: reich zu werden*« (nach Weber 1905, 196f.).

Max Weber hätte doch auffallen können, daß es die Verzweiflung eines Gemeindevorstehers, eines Predigers ist, die sich hier ausspricht, und daß einem Benjamin Franklin ob eines solch gnadenreichen Reichtumsautomatismus die Freudentränen in die Augen geschossen wären:

»Bedenke, daß die Zeit Geld ist; wer täglich zehn Schillinge durch seine Arbeit erwerben könnte und den halben Tag spazieren geht, oder auf seinem Zimmer faulenz, der darf, auch wenn er nur sechs Pence für sein Vergnügen ausgibt, nicht dies allein berechnen, er hat nebst dem noch fünf Schillinge ausgegeben oder vielmehr weggeworfen... Bedenke, daß Geld von einer zeugungskräftigen und fruchtbaren Natur ist. Geld kann Geld erzeugen, und die Sprößlinge können noch mehr erzeugen und so fort. Fünf Schillinge umgeschlagen sind sechs, wieder umgetrieben sieben Schilling drei Pence und so fort, bis es hundert Pfund Sterling sind. Je mehr davon vorhanden ist, desto mehr erzeugt das Geld beim Umschlag, so daß der Nutzen schneller und immer schneller steigt. Wer ein Mutterschwein tötet, vernichtet dessen ganze Nachkommenschaft bis ins tausendste Glied. Wer ein 5-Schillingstück umbringt, mordet alles, was damit hätte produziert werden können« (nach Weber 1905, 31).

Wie unter Schock angesichts der Freimütigkeit, die ihm frivol scheinen mußte, vermag Max Weber die theologische Essenz (zugegebenermaßen in der Form einer Kalenderweisheit) der Maxime nicht zu sehen. Wäre ihm in deren Schluß das biblische »seid fruchtbar und mehret Euch« aufgegangen, wäre er vermutlich auch der Falle seiner funktionalistischen Interpretation entgangen: nach der Rationalisierungsleistung der protestantischen Ethik für den (und im) Geist des Kapitalismus und der in dieser Säkularisierung notwendigen Selbstaufhebung der protestantischen Ethik in ein säkulares Gewinnmaximierungskalkül zu glauben, dies geschähe, ohne daß ein Rest verbliebe. So fest glaubt Weber, daß diese Rationalisierung vollständig gelänge - als würde die Rationalisierung der sichtbaren ökonomischen Funktion der Religion deren psychosoziale Bedeutung einfach aufsaugen -, daß ihm eine mögliche religiöse Funktion der Ökonomie gar nicht erst in den Blick gerät. Doch wahrscheinlich war Weber nicht erst der Blick auf eine mögliche Verpflichtung Franklins gegenüber einer produktlogischen

Wende des biblischen Auftrags verstellt, oder mit Francis Bacon gesprochen: einer Utopie der Früchte, die Früchte tragen. Vermutlich entging ihm bereits die spezifisch kapitalistische Form der Franklinschen Maxime. Max Webers Kapitalismusbegriff ist eigentümlich antiquiert: schlicht merkantilistisch deutet er den Kapitalismus als planmäßiges Ausnutzen von Marktchancen. Franklins zeugungsmächtiges Geld dagegen ist über den Arbeitsprozeß vermittelte Kapitalbildung.

5. Die religionsgenerierende Struktur des Kapitalismus

Zurück zu Marx also, dem sicherlich bedeutendsten Kapitalismustheoretiker, dem nicht unbedeutenden Religionskritiker - und dem großen Religionsphilosophen, der er in seiner *Kritik der politischen Ökonomie* unversehens geworden ist. Mit seiner Kritik der Religion als einer »verkehrten Welt« verbleibt er im wesentlichen auf dem zeitgenössischen Niveau: »Also nachdem z. B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden«. Der Schluß ist zwar abenteuerlich, das heißt, er kann kaum als solcher bezeichnet werden, doch hat er den Vorzug, die Richtung des Marxschen Interesses anzugeben. Ihm ist die Kritik der Religion nur Transmissionsriemen einer Kritik der Wirklichkeit. Doch kaum, daß er diese systematisch als eine Kritik der politischen Ökonomie unternimmt, stößt er auf eine mythen-, ja eine religionsgenerierende Struktur derselben. Im Fetischcharakter der Ware erkennt Marx, daß Kapitalismus Götzendienst ist. (Und folglich zielt marxistischer Atheismus, wie Löwith bemerkte, auch nicht länger auf die Götter, sondern auf die Götzen.) Dabei sollte man nicht der Idee verfallen, dies sei nur die alte Geschichte vom Tanz ums Goldene Kalb; oder immerwährende Klage über den Mammonismus; oder die Wiederkehr einer Molièreschen oder Balzacschen Geschichte einer Figur, die das Geld anbetet. Jene verkehrte Welt, die der Fetischcharakter der Ware generiert, ist nicht nur nicht jenseitig, sie ist auch nicht einfach 'falsches Bewußtsein', sondern sie *ist*, Durkheimisch gesprochen, eine Realität *sui generis*.

»Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.« (Marx 1867, 86)

In den nicht gar so rationalistischen Deutungen der Funktion der Religion wurde diese darüber bestimmt, den Zusammenhalt einer konfligierenden, auseinanderdriftenden Gesellschaft zu garantieren, ihr den »Kitt« zu stel-

len. Diese Funktion weist Adorno schon 1938 in dem Essay *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens* einem im Fetischcharakter begründeten Positionswechsel von Tausch- und Gebrauchswert zu:

»Je unerbittlicher das Prinzip des Tauschwertes die Menschen um die Gebrauchswerte bringt, um so dichter verummumt sich der Tauschwert selbst als Gebrauchswert. (Recht eigentlich betet der Konsument das Geld an, das er selber für die Karte zum Toscaninikonzert ausgegeben hat.) Man hat nach dem Kitt gefragt, der die Warengesellschaft noch zusammenhält. Zur Erklärung mag jene Übertragung vom Gebrauchswert der Konsumgüter auf ihren Tauschwert innerhalb einer Gesamtverfassung beitragen, in der schließlich jeder Genuß, der vom Tauschwert sich emanzipiert, subversive Züge annimmt« (Adorno 1938, 49).

In der gemeinsam mit Horkheimer verfaßten *Dialektik der Aufklärung* gehört es schon zu den Selbstverständlichkeiten, daß der Kitt in den Waren der Kulturindustrie kapitalistisch produziert wird.⁹

Wenn man nun fragt, wodurch eigentlich Religion den gesellschaftlichen Zusammenhalt garantiert, womit sie den Kitt gestellt hat, so ist eine schroffe, doch plausible Antwort: durchs Opfer, durch die Ritualisierung des Opfers. Befragt man Adornos Texte darauf, wodurch eigentlich der Fetischcharakter der Waren der Kulturindustrie den Kitt zu stellen imstande ist, so ist die Antwort: der Genuß der Produkte der Kulturindustrie, allein schon jede Teilhabe an ihr, erzeugt Regression, also Opfer, Opferung dessen, was man Subjekt nennen könnte.

Doch zu sagen, der gesellschaftliche Zusammenhalt sei über Opfer garantiert, ist so einleuchtend wie offenkundig unzureichend oder über die Maßen schreckend. Selbstverständlich gab es reine Opferkulte. Aber der Nationalsozialismus als totaler Opferkult war nicht nur schrecklich erfolgreich, sondern in jeder Beziehung katastrophisch.

6. Paradoxien

Religionen, die diesen Namen verdienen, und in der Lage sind, gesellschaftlichen Zusammenhalt nichtkatastrophisch zu garantieren, müssen balancetüchtig sein. So sehr das Opfer zu ritualisieren ihre erste, wenn auch nicht ihre vornehmste Aufgabe ist, und sei's unter dem Namen protestantischer Askese, so sehr müssen sie für ein Versprechen einstehen, das diesseitig funktioniert. Sei's der materiale Gerechtigkeitsanspruch, wie er vom Alten Testament bis in die sozialistischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts reicht, oder sei's in der Form noch so 'unrealistischer' Bilder wie dem des Paradieses, ohne den das »Macht Euch die Erde untertan« kaum durch den Gedanken der Verwandlung der feindlichen Natur in ei-

9 Noch in seinem Beitrag zu *Autorität und Familie* sieht Horkheimer den Kitt ganz traditionell, in den Sitten, der Kunst, Religion und Philosophie bereit gestellt.

nen Garten gemildert worden wäre, - und ohne den unsere Probleme mit der feindlichen Natur, von der wir leben, sicherlich noch etwas größer wären.

Wenn die Produkte der Kulturindustrie heute den Kitt zu stellen haben, so wäre zu fragen, ob und wo sie neben ihrer regressiven Macht dem Subjekt Chancen emanzipativer Identität geben. Während die nationalsozialistische Ästhetisierung von Politik auf Totalopfer als Totalregression nicht nur zielt, sondern dies vom Moment der Formation der Massen zu Blöcken an immer schon ist, behält die kulturindustrielle Besetzung religiöser Identifikation durch den Starkult zum Beispiel immer ein Moment der Ambivalenz. Es ist nicht auszuschließen, daß die Idole gegen ihre Idolatrie besetzt werden. Immer ist es möglich, daß in die hauchdünne Differenz zwischen kulturindustriell hergestelltem Ideal und seiner Verkörperung Subjektivität einschießt. Vermutlich ließe sich sogar der Nachweis führen, daß die großen Idole durchweg von dem Widerstand zehrten, den sie dem Ideal inmitten seiner Verkörperung entgegenzubringen imstande waren. Wirksam gewordene Idole scheinen geradezu davon zu leben, die Zwischenwelt der Heroen zu verkörpern. Voraussetzung dafür ist, daß die Produzenten, die Künstler und die Idole wissen, daß ihre Kunst Ware ist und daß sie Teil dieser Ware sind. Dieses Warenbewußtsein der Subjekte spiegelt zurück, was Adorno dazu geführt hat, den Bann, unter dem wir stehen, dem Warenfetisch sowohl zuzuschreiben, wie auch nahezu alles (was sich in Adornos Werk dazu finden läßt), was ihn brechen könnte. Dies gilt für so 'harmlose' Formulierungen: »So wenig das regressive Hören ein Symptom des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit ist, so jäh vermöchte es doch umzuspringen, wenn jemals Kunst in eins mit der Gesellschaft die Bahn des immer Gleichen verließ«. Und während sich die Stoßrichtung der *Dialektik der Aufklärung* die Kunst betreffend noch auf deren Verwandlung in Reklame bezog und gleichsam nur mit Rücksicht auf die Realistik darauf hingewiesen wird, daß selbst die Freiheit der Kunst wesentlich an die Voraussetzung der Warenwirtschaft gebunden ist, so finden sich im Spätwerk so erstaunliche Topoi wie: die Kunst als absolute Ware.

Aber das eingangs gestellte Thema war ja nicht Warengesellschaft als Religion, sondern Kapitalismus als Religion. Die Frage wäre also, ob sich auf der Ebene der Kapitalbildung, dort, wo wir dem Kapitalfetisch begegnen, irgend etwas ausmachen läßt, was sich sinnvoll dem Doppelcharakter des Fetischcharakters der Ware zur Seite stellen läßt. Kapitalfetisch heißt ja nicht, wie Simmel vermutlich gemeint hätte, die schlechthin irrationale Dynamik moderner Gesellschaft, Geld zum ausschließlichen Erwerb von mehr Geld zu erwerben. Es meint den Schein, daß Kapital Kapital generiert. Das ist sehr verwandt der Baconschen Utopie der Früchte, die

Früchte tragen,¹⁰ oder, mit unserem weniger noblen Gewährsmann, Benjamin Franklins 5-Schillingsstück, das wie ein *perpetuum mobile* des Zugewinns funktioniert. Wenngleich die gesamte Marxsche Analyse dem Nachweis der Unmöglichkeit eines solchen dient (immerhin steht und fällt mit der Mehrwerttheorie die objektive Grundlage der Klassentheorie - und Marx war vor allem Revolutionär), so kann er sich in den *Grundrissen* doch nicht enthalten, ein solches im paradoxen Endstadium des Kapitalismus zu projektieren.

»Die *Surplusarbeit der Masse* hat aufgehört Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichtums zu sein, ebenso wie die *Nichtarbeit der Wenigen* für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes. Damit bricht die auf dem Tauschwert ruhende Produktion zusammen« (Marx 1857/58, 593).

Selbstverständlich heißt dies, daß der Kapitalismus seine immanente Verwertungsrationalität verloren habe, die Wertbasis selbst. Selbstverständlich heiße dies aus der Sicht von Marx, daß der Kapitalismus logisch am Ende sei. Marx spricht hier sehr unbefangen von Substitutionsprozessen. Interessanterweise jedoch sagt er an dieser Stelle nichts darüber, daß dies auch das empirische, das historische Ende des Kapitalismus sein müsse. War es im Warenfetischismus eine Verkehrung, die sich in einem »was sie sind« aussprach, so wäre der Wirklichkeit gewordene Kapitalfetisch sich selbst setzendes Kapital, sich selbst setzende Maschinerie.¹¹

Ich hoffe, daß es nicht meiner Analyse allein anzulasten ist, daß ich etwas sehr Schwerverständliches, wie den Modus gesamtgesellschaftlicher Reproduktion auf der Basis von Mehrwertproduktion, in etwas schier Unerklärliches verwandelt habe. Sollte jedoch die Beschreibung der ökonomischen Prozesse im Großen und Ganzen die Sache treffen, so ist auf ihrer Basis nur noch eine instrumentalistische Deutung möglich. Dann ist sie bar jeden Sinns, und folglich frei für jede, auch jede irrationale Besetzung. Das Symptom, daß die modernen fundamentalistischen Sekten heute in den USA dort blühen, wo die technische Intelligenz besonders konzentriert ist, gehört in diesen Zusammenhang.

Vielleicht muß man den kategorialen Apparat, mit dem man diesen Zusammenhang zu analysieren gedenkt, völlig anders anlegen: Kapitalismus als ein System zur Erzeugung von Überfluß, dem das Gattungsprojekt seiner Verschwendung fehlt. Das wäre die Aufgabe der von Benjamin vermißten Theologie.

10 Klaus Heinrich wies darauf hin, daß sich bei Bacon die wichtigsten kapitalistischen Schlüsselworte fänden, ohne daß man ihn deshalb verachten müsse.

11 Es dürfte dies der Punkt sein, der Günther Anders letztlich nötigte, Technik als Subjekt von Geschichte zu denken.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1938: Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 14, Ffm.
- Benjamin, Walter 1921: Kapitalismus als Religion, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Ffm.
- Benjamin, Walter 1923: Theologisch-politisches Fragment, in *Illuminationen*, Ffm. 1982.
- Benjamin, Walter 1940: Über den Begriff der Geschichte, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Ffm.
- Braudel, Fernand/Duby, Georges/Aymard, Maurice 1987: *Die Welt des Mittelmeeres*, Ffm.
- Dobb, Maurice 1946: *Studies in the Development of Capitalism*, London.
- Horkheimer, Max 1947: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Ffm. 1974.
- Kerenyi, Karl 1971: *Antike Religion*, Wiesbaden.
- Löwith, Karl 1969: *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart.
- Marx, Karl 1857/58: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Berlin (Ost) 1953.
- Marx, Karl 1864: *Das Kapital*, Bd. 1, Berlin (Ost), 1974.
- Offe, Claus 1972: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Ffm.
- Riese, Hajo 1975: *Wohlfahrt und Wirtschaftspolitik*, Reinbek b. Hamburg.
- Weber, Max 1905: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1978.

WFD. Querbrief 1/94

WFD. Antirassismus Projekt

RASSISMUS (K)EIN THEMA IN DER ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT · KOLONIALES DENKEN & RASSISMUS IN EUROPA · SIND ENTWICKLUNGSARBEITERINNEN RASSISTEN? · DER KOLONIALE BLICK · AUSGRENZUNG VON PARTNERN · WFD-POSTERWETTBEWERB · ANTIRASSISTISCHE KINOWERBUNG DES WFD

Bezug: WFD, Hedemannstr. 14, 10969 Berlin · 32 Seiten, 4,50 DM