

Die religiöse Welt des Kapitals

Skizze einer notwendigen Erinnerung

Vorweg

Als wäre die Welt nicht schon verrückt genug, hat sich im global ausgerufenen Verrücktheits-Contest die Religion zurückgemeldet. In öffentlichen Debatten erfreut sie sich größter Beliebtheit, und sie eignet sich vorzüglich, um die verlorene Einfachheit der blockkonfrontativen Einteilung der Welt wiederherzustellen.

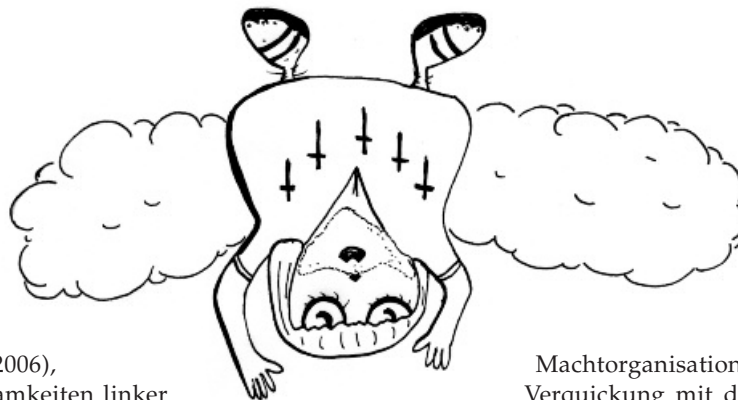
Exemplarisch können die Verlautbarungen im sogenannten Karikaturenstreit herangezogen werden. Im Anschluss an die zahlreichen Ausschreitungen islamistischer Bewegungen war viel von Religion, der Berechtigung religiöser Gefühle und dem Zusammenhang von menschlicher Würde und Religion zu hören. Gleichzeitig wurden die schärfer werdenden Auseinandersetzungen zwischen »dem Westen« und »der islamischen Welt« zunehmend als »Kampf der Kulturen« interpretiert und darin der Weg einer Logik beschritten, welcher die Selbstethnifizierung vermeintlich natürlicher Kollektive produziert als auch reproduziert. Auf dieser Basis wurde dann der »Kampf der Kulturen« verhandelt als Kampf zwischen dem aufgeklärten, modernen Westen und dem vormodernen Islam, manchmal auch als Auseinandersetzung zweier expansiver Zivilisationen. Die ganze Debatte zeichnete sich also dadurch aus, Oberflächenerscheinungen zu hypostasieren und mit einem Denken analysieren zu wollen, welches selbst apriorische Anschauungsformen hat, die nicht reflektiert werden als gesellschaftlich konstruierte, es somit a priori dem Schein gesellschaftlicher Oberfläche verpflichtet blieb. Die von der Religionskritik des 19. Jahrhunderts gewonnene Einsicht, dass Gott die Projektion des Menschen von sich in den Himmel ist, ist verschwunden in den Versuchen, Säkularität und Glauben scheinbar aufgeklärt miteinander zu verknüpfen. »Wir haben die Fiktion geschaffen, dass Menschen nicht religiös ›sind‹ sondern Religion ›haben‹«, schrieb zum Beispiel der Frankfurter Politikwissenschaftler Harald Müller in der *Frankfurter Rundschau* (11.2.2006) und fiel mit einem einzigen Satz hinter jeden erreichten Punkt der Kritik zurück, denn nicht die Religion und Gott seien die Fiktion, sondern dass Menschen nicht an sich religiös sind, Mensch und Religion somit eine natürliche Einheit bilden würden.

Aber auch vielen Linken fiel nichts ein, außer, wie Lafontaine (*Neues Deutschland*, 13.2.2006), seltsame Gemeinsamkeiten linker Politik mit dem Islam zu behaupten. Dabei griff er ausgerechnet auf das »Zinsverbot« zurück, verortete linke Politik daher im Kampf gegen »den« Zins und knüpfte damit strukturell an alte antisemitische Ressentiments an. Niemand stellt sich stattdessen die Frage nach einer adäquaten Religionskritik, um überhaupt in die Lage zu kommen, die religiös-fundamentalistischen Bewegungen einschätzen zu können. Gänzlich verloren geht zudem die Kritik an der christlichen Religion. Deshalb wird im Folgenden zunächst ein möglicher Ansatz von Religionskritik diskutiert, um im Anschluss einige Fragen zur gegenwärtigen Situation zu stellen.

Die Voraussetzung der Kritik

»Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik« (MEW 1, 378) schrieb Marx in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie und benannte damit einen Kernpunkt einer emanzipativen Aufklärung, sagte aber gleichzeitig mit Blick auf Feuerbach, dass jene Kritik schon geleistet sei. In einer Auseinandersetzung über »Philosophie und Christentum« rechnete Feuerbach die Religion dem Gemüte, die Philosophie der Vernunft zu und sagte, dass die dem Gemüte entsprechende intellektuelle Tätigkeit die Phantasie sei, welche sich nicht an die Schranken der Vernunft und die Gesetze der Natur binde, sondern mit schrankenloser Willkür über die Natur gebiete. »Die Religion ist daher wesentlich dramatischer Natur: Sie hat nicht nur zur Folge und zu ihrem Ausdruck feierliche Handlungen, sondern auch zu ihrem Gegenstande die erhabene[n] Schauspiele, Dramen (Wunder).« (Feuerbach 1989, 233). Sie sei zudem eine Lehre, welche zu ihrem Gegenstand und Inhalt nur die Taten der Phantasie und die Leiden des Gemüts habe. Damit bestimmt er die Religion als vom Menschen gemachte und in rituellen, bzw. dramaturgischen Handlungen hergestellte. Mit der Erkenntnis der Religion als vom Menschen gemacht kann erst die Gesellschaft als ebenfalls vom Menschen produzierte begriffen werden, da sie so ihre Weihe als göttliche Ordnung verliert. Die Religion kann dann als der »Heiligenschein« des »irdischen Jammertals« (MEW 1, 379) begriffen werden. Dies impliziert ebenfalls eine Kritik der Philosophie, die als Metaphysik und bis in die Kritik der Metaphysik hinein, es immer mit Gott oder Gottesbeweisen zu tun hatte.

Die Religionskritik nahm im 19. Jahrhundert in der radikalen Arbeiterbewegung dann auch eine zentrale



Rolle ein, vor allem im anarchistischen Teil. So konnten die Kirchen als weltliche

Machtorganisationen erkannt und ihre Verquickung mit der eigentlichen weltlichen Macht, dem Staat, Objekt der Kritik werden. Die anarchistische Kritik der Religion konzentrierte sich auch genau auf diesen Punkt und kam zu dem Schluss, dass die Religion der Emanzipation widerspricht und daher ebenso wie Staat und Kapital zu bekämpfen sei. »So selbstverständlich es ist, dass der Hauptkampf des Proletariats sich gegen den Kapitalismus zu richten hat und mithin auch auf die Zerstörung des Gewaltmechanismus desselben, des Staates abzielen muss, so wenig darf in diesem Kampfe die Kirche außer Acht gelassen werden. Die Religion muss systematisch im Volke untergraben werden, wenn dasselbe zu Verstand kommen soll, ohne welchen es nicht die Freiheit erringen kann« (Most 1887). Gerade die Polemiken von Most sind heute noch in ihren Zuspitzungen amüsant zu lesen, aber zur Klärung der hier gestellten Frage können sie nur wenig beitragen.

Kapitalismus als Religion

Max Weber versuchte in der Protestantischen Ethik der Frage nachzugehen, warum der Kapitalismus im Okzident und nicht im Orient entstand. Er fand im protestantischen Geist, der Askese, der Prädestinationslehre und der damit einhergehenden Lebens- und Arbeitsmoral, einen Geist, der für ihn eine kausale Begünstigung der Entstehung des Kapitalismus darstellte. Er versucht also, das Verhältnis von Protestantismus und Kapitalismus als Kausalbeziehung zu begreifen, das eine dem anderen vorgängig und Voraussetzung. Damit konstruiert er Kapitalismus und Religion als miteinander in Beziehung stehend, aber äußerlich. Er verfestigt damit das Dasein beider (vgl. Hamacher 2003, 85). Walter Benjamin hingegen bestimmt in einem Fragment den »Kapitalismus als Religion«. »Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d.h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die sogenannten Religionen Antwort gaben« (Benjamin 1985, 100). Allerdings macht er auf einen Unterschied aufmerksam: während in der Religion die Möglichkeit von Erlösung, bzw. Entsöhnung, liegen muss, gibt es in der Natur des Kapitalismus keine denkbare Straße der Befreiung; die kapitalistische Ordnung kann so im strengen Sinne daher nicht religiös sein. Die Kapitalistische Religion ist daher nicht Religion, sondern Kultreligion, »(...) eine Glaubens- und Verhaltens-, Rechts- und Wirtschaftsstruktur, die, wie jeder andere Kult im Kontext eines Mythos, den einzigen Sinn verfolgt, den *Schuldzusammenhang* des

Lebendigen zu organisieren« (Hamacher 2003, 86). Benjamin bestimmt nun drei wesentliche Züge der religiösen Natur des Kapitalismus (vgl. Benjamin 1985, 100): erstens ist er eine reine Kultreligion. In ihm hat alles nur unmittelbar in Bezug auf den Kultus Bedeutung, er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie; zweitens hängt damit die permanente Dauer des Kultus zusammen. Der Kapitalismus ist die Zelebrierung eines Kultus sans [t]rêve et sans merci (ohne Waffenruhe – oder: ohne Unterbrechung – und ohne Gnade); drittens ist dieser Kultus verschuldend und nicht entöhnend.

Um dies genauer bestimmen zu können, ist es notwendig, den Prozess des Kapitals selbst zu betrachten, um die religiösen Implikationen herausarbeiten zu können. Das Kapital ist zu begreifen nicht als Ding (Geld, Produktionsmittel), sondern als Prozess – »Das Geld (...) hat als Kapital seine Starrheit verloren und ist aus einem handgreiflichen Ding zu einem Prozeß geworden« (MEW 42, 187) – des sich selbst verwertenden Werts, als die Bewegung G-G'. Marx entwickelt die Bewegung des Kapitals, als Einheit von Produktions- und Zirkulationsprozess, aus der einfachen, oder unmittelbaren, Zirkulation der Waren und aus dem Widerspruch zwischen Tauschwert und Gebrauchswert. Der Tauschwert ist die Erscheinung der Form der Gesellschaftlichkeit der konkreten Arbeit a posteriori im Verhältnis zur Gesamtarbeit unter Beweisstellung der eigenen (gesellschaftlichen) Nützlichkeit als Realisierung in der und durch die Zirkulation. Um gesellschaftliche Wirkung zu haben, muss sich die besondere und privat verausgabte Arbeit als ihr Gegenteil darstellen, als abstrakt-allgemeine Arbeit (vgl. Brentel 1989, 13). Jene Verdopplung der Warenproduzierenden Arbeit stellt sich dar als Verdopplung der Ware in Ware und Geld, da die Gesellschaftlichkeit der abstrakt-allgemeinen Arbeit keine Dinghafte Existenz an der Ware selbst erlangt, sich aber in der Relation der verschiedenen Waren über das Geld darstellen muss. Der Wert ist die Form der Einheit gesellschaftlicher Arbeit unter den Bedingungen ihrer systematischen Divergenz, wie sie zwanghaft aus der Konkurrenz der Kapitalien und deren Reproduktionsbedingungen resultiert, ist die notwendige Form der Einheit unter einer anarchischen Produktionsweise (vgl. ebd., 160). Der prozessierende Wert, erscheinend als Geld heckendes Geld, ist soziale Form der Gesellschaftlichkeit der Arbeit und ein realabstraktiver Prozess. »Es gibt hinter den unmittelbaren Erscheinungsformen des Geldes und der Pro-

dukte ein Wesen. Dieses Wesen ist der Wert, eine existierende Abstraktion. Ich kann den Wert zwar nirgends sehen, hören, fühlen, schmecken, er hat keine empirische Wahrnehmbarkeit, aber er subsumiert unter sich die Gebrauchswerte. Der Wert reduziert im gesellschaftlichen Verkehr die konkreten Dinge auf die bloße Abstraktion des Werts. Wert ist die Abstraktion von den konkreten Gebrauchswerten, Individuen, Bedürfnissen und Interessen; Wert ist also Repression« (Krahl, 1977, 377). Das Kapital als verdinglichte Abstraktion verselbständigt sich gegenüber den Menschen und bewegt sich als »automatisches Subjekt« (MEW 23, 169), es tritt in ein Verhältnis zu sich selbst, in dem es sich prozessual unterscheidet. »Ökonomischer Gegenstandskonstitution muß so – entgegen dem formellen Schein – ein Selbstbezug ökonomischer Form, ein Sich-selbst-setzen, ein aus sich selbst immer wieder Produzieren-können und -müssen der Form zugrundeliegen« (Brentel 1989, 258; Hervorhebungen im Original). Selbständiges Sein kann die ökonomische Form nicht als dinglich-beharrendes Dasein haben, sondern nur als permanente Bewegung selbst, als Prozess, als prozessierende Form, in deren Permanenz der Tauschwert zugleich eine beständige Existenz gewinnt (vgl. ebd., 259). Dies ist der Prozess ohne Ruhe und Gnade von dem Benjamin spricht, da das Kapital nur in der prozessierenden Form, nur als permanente Selbstverwertung, existieren kann. Der Wachstumszwang des Kapitals ist »(...) ein gesellschaftlicher Imperativ von religiöser Unbedingtheit« (Deutschmann 2003, 159). »Der sich verwertende Wert als prozessuale Einheit des Geldes ist die Religion der modernen Gesellschaft« (ebd., 162).

Die Marxsche Theorie des Kapitals enthält also die Theorie der Konstitution von Gesellschaft durch reale Abstraktionen, eine Theorie des real existierenden Scheins. Während Hegel die Menschen als abhängig von einem übergeordneten Bewusstsein, dem des absoluten Geistes, darstellt, kritisiert Marx die materielle Abhängigkeit der Menschen von einer Struktur der Abstraktion. »Das Dasein eines den Menschen übergeordneten, metaphysischen Bewusstseins ist ein Schein, aber ein realer Schein: das Kapital. Das Kapital ist die daseiende Phänomenologie des Geistes, es ist die reale Metaphysik. Das Kapital ist ein Schein, weil es keine reale Dingstruktur hat, gleichwohl beherrscht es die Menschen« (Krahl 1977, 375). Als Kapital durchläuft der Wert eine selbstreferentielle Bewegung, er tritt nur noch in ein Verhältnis mit sich selbst in dem er sich von sich selbst unterscheidet und wieder in sich zurückkehrt. Es ist nur konsequent, dass Marx zu Me-



taphern
des Reli-
giösen
greift, um
dies zu er-
läutern: »Statt

Warenverhältnisse darzustellen, tritt er [der Wert, DK] jetzt sozusagen in ein Privatverhältnis zu sich selbst. Er unterscheidet sich von sich selbst als Mehrwert, als Gott Vater von sich selbst als Gott Sohn, und beide sind vom selben Alter und bilden in der Tat nur eine Person, denn nur durch den Mehrwert von 10 Pfd. St. werden die vorgeschossenen 100 Pfd. St. Kapital und sobald sie dies geworden, sobald der Sohn und durch den Sohn der Vater erzeugt, verschwindet ihr Unterschied wieder und sind beide Eins 110 Pfd. St.« (MEW 23, 169f.).

In der realen Existenz des Scheins liegen zudem bestimmte Bewusstseinsimplikationen, welche eine religiöse Struktur aufweisen. Da, wie Benjamin schreibt, in der Kultreligion des Kapitalismus alles nur Bedeutung hat in Bezug auf den Kultus, i.e. die Kapitalverwertung, liegt hier eine Vorstrukturierung der Anschauungsformen vor. Marx beschreibt jene Vorstrukturierung mit dem Begriff des Fetischs. Die unmittelbar wahrnehmbaren Phänomene sind die verrückte Form, in der gesellschaftliche Prozesse erscheinen. Für das Bewusstsein sind diese Erscheinungen auf ihre Entstehung hin zunächst nicht entschlüsselbar. »Die verdrehte Form, worin die wirkliche Verkehrung sich ausdrückt, findet sich natürlich reproduziert in den Vorstellungen der Agenten dieser Produktionsweise. Es ist dies eine Fiktionsweise ohne Phantasie, eine Religion des Vulgären« (MEW 26.3, 451).

Der Begriff des Fetischs bezeichnet ganz allgemein, dass einem Ding Eigenschaften zugeschrieben werden, die dieses Ding an sich nicht hat, die nur aus der Zuschreibung resultieren, dieser Prozess der Zuschreibung jedoch verschleiert und sozusagen vorreflexiv wird. Marx dachte hierbei an alte Religionen, in denen Götterfiguren hergestellt, welche dann selbst als Götter mit göttlichen Eigenschaften verehrt wurden. Ähnlich ist der Warenfetisch zu begreifen. Dinge, sobald sie als Waren produziert werden, verdoppeln sich in Gebrauchswert und Tauschwert, letzteres ist rein gesellschaftliche Eigenschaft, die als Eigenschaft der Dinge selbst erscheint, als Verhältnis der Dinge; Waren sind daher »sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge« (MEW 23, 86). Die Warenform hat mit den physischen Eigenschaften der Dinge nichts zu schaffen. »Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selb-



ständige
Gestal-
ten. So in
der Warenwelt
die Produkte der
menschlichen Hand« (ebd.). Vollendet ist dies im Kapitalfetisch, bzw. in der fetischhaftesten Form, der des Zinses, G-G'. »Zugleich die rein gedankenlose Form. Die unbegreifliche, mystifizierte« (MEW 26.3, 464).

Es wird eine doppelte unbedingte Gebundenheit an den Kultus des Kapitals deutlich. Erstens eine gedankliche Bindung: indem die Struktur des Kapitalprozesses Verkehrungen in der Erscheinung impliziert, wird eine fetischistische Anschauung der Welt erzeugt. Daher gibt es eine Analogie zur Religion: »Religion ist das Heilige, das die Menschen vor aller Reflexion bindet« (Deutschmann 2001, 105). Ebenso ist das Kapital das Heilige, welches die Menschen vor aller Reflexion bindet. Von dort aus wird zweitens die materielle Komponente deutlich, dass alles nur in Bezug auf den Kultus des Kapitals Bedeutung hat. Der gesellschaftliche Reproduktionsprozess ist dem Imperativ der Verwertung des Werts unterworfen, d.h. die Menschen sind bei Strafe ihres Unterganges dazu genötigt, den Prozess möglichst reibungslos am Laufen zu halten, auch und gerade weil immer mehr Menschen dafür nicht mehr gebraucht werden. »In der Religion wird das kreative Potential des Menschen in Gestalt des Schöpfergottes nur angeschaut, im Kapital wird es zu einem die gesamte Welt durchdringenden Imperativ. ›Gott‹ als das entfremdete Selbstbild des Menschen ist auf der Erde angekommen« (ebd., 117).

An dieser Stelle kommt man zur dritten Bestimmung, die Benjamin dem Kapitalismus als Kultreligion zuweist, dass der Kapitalismus, im Gegensatz zu Religion, keine Straße der Befreiung aufmacht, sondern, statt entschuldigend zu sein, verschuldigend ist. Der Gegenstand der Kritik von Benjamins Fragment ist das Christentum als Religion der Schuldökonomie und der Kapitalismus als System einer deterministischen Schuldreligion (vgl. Hamacher 2003, 84). Benjamin vertritt gegen Weber, der wie oben angedeutet eine Kausalbeziehung zwischen Protestantismus und Kapitalismus, bzw. zwischen protestantischer Ethik und kapitalistischem Geist, aufmacht, die These einer anderen Beziehung von Kapitalismus und Protestantismus. »Das Christentum zur Reformationszeit hat nicht das Aufkommen des Kapitalismus begünstigt, sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt« (Benjamin 1985, 102). Es geht ihm hier also nicht darum, zu begreifen, wie das eine das andere begünstigt habe, sondern, wie sich beides artikuliert, wie beides wirkt, und von dieser Wirkung kann er den Protestantismus damit als eine Bewegung des Kapitalismus benennen. Die Lehren und die damit verbundenen Lebensformen der verschiedenen Strömungen des Prote-

stantismus sind von daher identisch mit den für das Kapital notwendigen Lebensformen. Das Zentrum, auch von Weber als solches erkannt, ist sicherlich die Prädestinationslehre. Sie ist Schicksalslehre und heißt, dass Gott sich allein für die Erwählten geopfert hat, aber kein Erwählter kann Gewissheit über seinen Gnadenstand erreichen und bleibt deshalb auf Dauer in sein Schuldbewusstsein eingekerkert (vgl. Hamacher 2003, 95). Indem über den Gnadenstand nur Erfolg und Misserfolg auf Erden Auskunft geben, dieses aber schon vorgezeichnet ist, wird das ganze Leben eines im Zusammenhang der Schuld. Der Begriff der Schuld muss in seiner »dämonische[n] Zweideutigkeit« (Benjamin 1985, 102) erkannt werden, dass finanzielle Schuld zugleich rechtliche und moralische Schuld bedeutet.

Genauso wie das Individuum im Protestantismus in einen Schuldzusammenhang eingespannt ist, aus dem es aus eigener Handlung nicht entkommen kann, impliziert der Prozess des Kapitals einen Zusammenhang der Schuld, bzw. der permanenten Verschuldung. Nochmals zurück zum Prozess selbst: der Kern der Verwertung des Werts ist die dialektische Beziehung von spezifischem Gebrauchswert (der Arbeitskraft) und Tauschwert (in Form des Kapitals). »Die gemeinschaftliche Substanz aller Waren, d.h., ihre Substanz wieder nicht als materieller Stoff, also physische Bestimmung, sondern ihre gemeinschaftliche Substanz als Waren und darum Tauschwerte, ist die, daß sie vergegenständlichte Arbeit sind. (...) Der einzige Unterschied von der vergegenständlichten Arbeit ist die nicht vergegenständlichte, sondern sich noch vergegenständlichende, die Arbeit als Subjektivität. Oder die vergegenständlichte, d.h. als räumlich vorhandne Arbeit kann auch als vergangne Arbeit der zeitlich vorhandnen entgegengestellt werden« (MEW 42, 197; Hervorhebungen im Original). Und weiter kann sie nur als »lebendiges Subjekt vorhanden sein, in dem sie als Fähigkeit existiert, als Möglichkeit; als Arbeiter daher. Der einzige Gebrauchswert daher, der einen Gegensatz zum Kapital bilden kann, ist die Arbeit« (ebd., 198) und zwar wert schaffende Arbeit. Die *conditio sine qua non* bildet daher die reine Arbeitskraft als Gegenpol, bzw. Gegensatz, zum Geldvermögen als Kapital; sie ist »die personalisierte Schuld und Zahlungsunfähigkeit« (Deutschmann 2003, 158). Im Inneren des Kapitalprozesses ist eine Schuld impliziert, die nur durch Arbeit abgebußt werden kann. Aber durch die Buße qua Arbeit wird immer mehr Schuld aufgehäuft.

Gleichzeitig droht bei nicht mehr abbü-

ßen können der Untergang.

Schuldner (Arbeitslose) können nicht mehr büßen, aber wenn die Gürtel enger geschnallt werden und sie den Prozess nicht zusätzlich stören sollen, können sie darauf hoffen, wieder in den Prozess des Büßens eingelassen zu werden. Die Schuld an ihrem Ausschluss wird hierbei gerade im postfordistischen Kapitalismus an die Einzelnen verteilt; ihren Ausschluss aus der Möglichkeit der Buße, die allerdings keine Entsühnung bereitstellt, hat, im Unterschied zur Prädestination, nicht die göttliche Vorsehung zu verantworten, sondern der/die Einzelne selbst. In dieser Schuldverteilung an die Einzelnen findet daher sozusagen eine abgeschnittene Umkehrung statt, d.h. die in der Religionskritik von Feuerbach und Marx formulierte Einsicht, dass Gott die Projektion des Menschen von sich in den Himmel ist, wird hier umgekehrt, indem nämlich nicht mehr die projektive Göttlichkeit für die Ordnung samt gesellschaftlicher Zuweisung einer Position, sondern umgekehrt der Mensch selbst verantwortlich für sein Schicksal ist; die Projektion wird zurückgenommen, ohne aber ihren Grund zu offenbaren, deshalb ist die Umkehrung abgeschnitten, da der Mensch dennoch in der Religion des Alltags gefangen bleibt, die Ordnung weiterhin die göttliche Weihe des Kapitals innehat, und dennoch der/die Einzelne Schuld trägt. Dies ist ein Unterschied zum Protestantismus, in dem der Erfolg auf Erden sozusagen eine göttliche Bestimmung ist, die den späteren möglichen Eintritt ins Paradies anzeigt.

Wenn also der Kapitalismus Antworten auf Sorgen, Qualen und Unruhen gibt wie Religion, dann auf die Art und Weise, dass er eine Handlungsordnung darstellt, die Mangel systematisiert ohne Befreiung von ihm zu erlauben. »Die Funktion des Kapitalismus liegt darin, den Mangel durch Erklärung seiner Herkunft und Anweisungen zu seinem Ausgleich zu strukturieren. Kapitalismus ist wesentlich Ätiologie, Herkunfts- und Schuldzuweisung, und, genauer, Deutung der Herkunft des Mangels aus Schuld, und, wiederum genauer, Setzung von Schuld, Ätiotaxie.« (Hamacher 2003, 86) Marx weist zudem im Kapitel zur so genannten

ursprünglichen Akkumulation auf die Bedeutung des öffentlichen Kredits, der öffentlichen Schuld als einem der energischsten Hebel der ursprünglichen Akkumulation hin, die Bedeutung der öffentlichen Schuld für die Genese des Kapitals (MEW 23, 782). Mit Staatsverschuldung tritt an die Stelle der Sünde wider den heiligen Geist der Treubruch an der Staatsschuld (ebd.). Der Prozess des prozessierenden Werts beinhaltet daher

von Anbeginn an eine Schuldmechanik:
»(...) der Prozeß



des Werdens eines Gottes aus dem, was nicht ist, Theogonie aus Selbst-Verschuldung. Genauer: aus dem Kredit, der aus unbezahlter Arbeit, Ausbeutung, Kolonisierung, Raub und Raubmord unter den sie legitimierenden Gesetzen der Bevorrechtigten gezogen wird.« (Hamacher 2003, 97f.)

Der Reproduktionsprozess des Kapitals beinhaltet daher die Produktion und Reproduktion des realen Scheins einer vorreflexiven Ordnung und zugleich von Schuld in allen Bedeutungen. Die kapitalistische Zeit ist hierbei gekennzeichnet durch den spiralförmigen Kreislauf des Kapitals, als kumulativer Wiederkehr des Immergleichen. In der Zeit, die alle Momente untereinander vergleichbar macht und in Beziehung setzt, kumuliert gleichzeitig mit dem Kapital und dem stofflichem Produkt die Schuld und die Verschuldung. Die einzige Möglichkeit der Buße der Schuld ist die Arbeit, die so im Zentrum aller gesellschaftlichen Bemühungen steht und die zudem eine erhebliche Ehrerhöhung erfährt. Die Koinzidenz von reformatorischer Bewegung und Kapitalismus liegt bei der Arbeit sicherlich am deutlichsten offen: Luther markierte in seiner Bibelübersetzung die Bedeutungsverschiebung des Wortes »arbeit« von »Mühsal/ Not« hin zu »Berufung/Beruf«; die Prädestination des Kapitals wie des Protestantismus ist die demütige Unterordnung des Individuums unter die göttliche Ordnung der (wert schaffenden) Arbeit.

Fragen zur gegenwärtigen Situation

Mit dieser Skizze sind m. E. einige der Grundlagen benannt, auf denen eine gegenwärtige Kritik der Religion sowie eine Kritik fundamentalistischer religiöser Massenbewegungen basieren muss. Auch wenn es sich zunächst um Thesen handelt, die sich auf die kapitalistischen Zentren und die christliche Religion beziehen, können auf dieser Grundlage Fragen zu islamistischen Bewegungen aufgeworfen werden, die deren Bewegungscharakter in Beziehung zu den grundsätzlichen Vergesellschaftungsformen setzen. So kann die manichäische Logik sowohl eines »Kampfes der Kulturen« als auch eines Kulturrelativismus vermieden werden. Zu kritisieren sind deshalb die unreflektierte Reklamierung der Aufklärung – z. B. die abstruse Stilisierung des Papstes zu einer ihrer Ikonen – als auch das Herunterspielen des Antisemitismus islamistischer Bewegungen. Das heißt, Aufklärung so ernst zu nehmen, dass sie sich selbst kritisieren muss und nicht als einmal erreichter Stand genommen werden kann. Wird Aufklärung zu einem Label degradiert, wird ihr der Boden entzogen. »Wer gegen den Strom schwimmt, und wir müssen uns darüber klar sein, daß wir heute und in der jetzigen Situation mit



unserer Arbeit gegen den Strom schwimmen, der darf sich nicht so benehmen, als ob er mit dem Strom schwämme. Es hilft nur emphatische Aufklärung, mit der ganzen Wahrheit, unter striktem Verzicht auf alles Reklameähnliche« (Adorno

1962, 367).

Eine Analyse islamistischer Bewegungen würde zunächst als reine Religionskritik – Allah als Projektion – fehlschlagen. Stattdessen müssen die ideologischen Grundlagen sowohl mit der Praxis der Bewegungen als auch mit den materiellen Verhältnissen thematisiert werden.

In der Entwicklung des industriellen Kapitals hat sich eine religiöse Form herausgebildet, welche den damit verbundenen Prozessen der Auflösung tradierter Lebenswelten eine göttliche Weihe gab und als Religion der Produktivierung und Disziplinierung der Gesellschaft, als Religion der »schaffenden Arbeit« bezeichnet werden kann. Im Gegensatz dazu »erwies sich der Islam als politisch-religiöse Form einer vom Handelskapital dominierten gesellschaftlichen Struktur; der Durchbruch zum industriellen Kapital und zum Nationalstaat unterblieb (...)« (Scheit 2004, 438). Im Zuge der Krise des fordistischen Modells gerieten auch die arabischen Staaten in die Krise. Deren Strukturen verhinderten eine gelungene Anpassung an die Transformationen des Weltmarktes, so dass sie seitdem einen steilen Niedergang erleben. Gleichzeitig wurden fortschrittliche Kräfte solchermaßen an den Rand gedrängt, dass sie keine wirkliche Bedeutung mehr haben (vgl. Postone 2005, 201 ff.).

Diese Konstellation der krisenhaften Anpassungsprozesse an den transformierten Weltmarkt in Strukturen, die den Prozessen nicht gewachsen scheinen, ist die Grundlage der islamistischen Massenmobilisierung. Sie kämpfen im Namen einer »ursprünglichen« Gemeinschaft mit modernsten Mitteln gegen die Moderne, lokalisiert vor allem in Israel und den USA. An diesem Punkt muss gefragt werden, wie das Verhältnis dieser neuen Stufe einer permanent auch scheidenden neuen Durchkapitalisierung zu dem verdinglichten Kampf zu fassen ist und welche religiöse Form der Kapitalismus in diesem Falle annimmt? Wenn er dieselben Qualen und Sorgen wie die Religion befriedigen kann, wie stellt sich das in einer Region dar, welche im Weltmarkt stark abgerutscht ist? Vor allem, wenn ein Unterschied zu den Voraussetzungen des Protestantismus als Kapitalismus deutlich wird: dessen Antwort ist (Wert schaffende) Arbeit, die als neues gesellschaftliches Verhältnis göttliche Weihe erhält. Im Islamismus hingegen erhält der Kampf gegen die in antisemitischen Bildern verdinglichte Moderne göttliche Weihe, während die Arbeit weniger eine Rolle spielt. Hier schließt sich die Frage an, wie die Präde-

stination mit dem Schuldzusammenhang in der jeweiligen Konstellation wirkt. Während die Arbeit keine Möglichkeit der Befreiung, sondern nur eine Vertiefung der Schuld impliziert, eröffnet der Kampf – Jihad – trotz Prädestination scheinbar eine solche Möglichkeit. In die protestantisch-kapitalistische wie auch die islamistisch-(anti)kapitalistische Konstellation eingelassen ist zudem eine jeweils spezifische Form der Selbstdisziplinierung und Unterwerfung des eigenen Körpers unter das göttliche Gebot. Während in ersterer die Selbstdisziplinierung in Bezug auf die verschuldende Arbeit zu erfassen ist, bezieht sich letztere auf den Kampf als Erlösung, die aber nichts anderes heißt als vollständige Entwertung des Diesseits in der Vernichtung, dessen vollendete Form von daher das Märtyrertum ist. Es müsste also die hier holzschnittartig beschriebene Konstellation genauer untersucht werden unter der Prämisse, den Islamismus als kapitalistische Form der Religion zu begreifen, welche eine politisch-weltliche Ordnung der Welt durch die negative Aufhebung des Kapitals anstrebt. Es ginge also darum, den Artikulationsraum zu begreifen und eine dualistische Logik zu vermeiden.

Abschließend kann konstatiert werden, dass die Kritik im Sinne der Aufklärung vor vielfältige Aufgaben gestellt ist. Sie muss einerseits den Antisemitismus weltweit agierender Bewegungen bekämpfen, andererseits aber auch und gerade der wohlwollenden Rezeption und der Verstärkung antimoderner, gemeinschaftstümelnder und reaktionärer Tendenzen in den westlichen Staaten entschieden entgegenzutreten. Es gilt zu begreifen, dass der Kampf der antimodernen Moderne gegen das Bestehende kein räumlich begrenzter Kampf ist, sondern sich quer durch die Gesellschaften zieht und jeweils Auswirkungen zeitigt. Hierbei sind zum Beispiel in Deutschland nicht nur »national befreite Zonen« zu benennen, sondern auch der Umbau des Staates, wie überall zu beobachten, in autoritärer Absicht, die sich immer repressiver gestaltende Einzwängung des Individuums als nichtiges Exemplar einer vermeintlich ursprünglichen Gemeinschaft/Nation oder auch das Erstarken fundamentalistischer Religionsgemeinschaften in den kapitalistischen Zentren. Jene Bewegungen sind daher nicht als den modernen kapitalistischen Gesellschaften äußerlich zu betrachten, sondern als immanente, wobei die religiös fundierten Bewegungen in ihrer jeweiligen spezifischen Konstellation zu analysieren sind.

Ein Schritt hierzu



ist, wie ich es versucht habe oben zu skizzieren, die Schärfung der Kritik, die Auseinandersetzung mit den Grundstrukturen der irrationalen Verfasstheit der Welt, die sich in unterschiedlichen Regionen unterschiedlich ausformt. Es gälte, im Sinne einer sich selbst kritisierenden Aufklärung, die Welt, theoretisch wie praktisch, zu entzaubern und von den Göttern zu befreien, als Bewahrung der Möglichkeit einer vernünftig eingerichteten Welt.

Daniel Keil

*.lit

→ Adorno, Theodor W. 1962: Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute, in: ders.: Gesammelte Schriften Bd. 20.1, Frankfurt am Main, S.360-383

→ Benjamin, Walter 1985: Kapitalismus als Religion, in: ders.: Gesammelte Schriften Bd. VI, Frankfurt am Main, S. 100-103

→ Brentel, Helmut 1989: Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie, Opladen

→ Deutschmann, Christoph 2001: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus. 2. überarbeitete Auflage, Frankfurt New York

→ Deutschmann, Christoph 2003: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Kapitalismus als Religion, in: Dirk Baecker (Hrsg.): Kapitalismus als Religion, Berlin, S.145-174

→ Feuerbach, Ludwig 1989: Über Philosophie und Christentum [Über: die Hegelingen. Von Leo], in: ders.: Gesammelte Werke Bd.8, Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Berlin, S.219-292

→ Hamacher, Werner 2003: Schuldgeschichte. Benjamins Skizze »Kapitalismus als Religion«, in: Dirk Baecker (Hrsg.): Kapitalismus als Religion, Berlin, S.77-120

→ Krahl, Hans-Jürgen 1977: Konstitution und Klassenkampf. 3. Auflage, Frankfurt am Main

→ Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW 1, S.378-391

→ Marx, Karl: Das Kapital Bd.1, MEW 23

→ Marx, Karl: Theorien über den Mehrwert Bd.3, MEW 26.3

→ Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW 42

→ Most, Johann 1887: Die Gottespest, in: <http://www.marxists.org/deutsch/referenz/most/1887/xx/gottespest.htm>

→ Postone, Moishe 2005: Geschichte und Ohnmacht. Massenmobilisierung und aktuelle Formen des Antikapitalismus, in: ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust, Freiburg, S.195-212

→ Scheit, Gerhard 2004: Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt, Freiburg