

Der 11.9.2001 oder Kapitalismus als Religion¹

BURKHARDT LINDNER

1. Der 11.9.2001

Bei demoskopischen Umfragen über das wichtigste Ereignis der jüngeren Zeit wird immer noch jenes an oberster Stelle genannt, von dem es sogleich hieß, nichts werde danach mehr sein, wie es vorher war. Post-nine-eleven. Jedem, der davon spricht, stehen die Bilder der beiden Passagierflugzeuge, die vor strahlend blauem Himmel in die Zwillingstürme des *World Trade Centers* gesteuert wurden und sie völlig zerstörten, vor Augen. Die Bilder des Anflugs und Einschlags, der Rauchwolken, der winzigen herausspringenden Menschen, des lautlosen Einsturzes der Türme bezeugen ein Ereignis, das keinen Namen gefunden hat (und auch keinen mehr finden wird), sondern ein historisches Datum als Namen.²

Worin unterschieden sich diese TV-Bilder, von den vielen anderen extremer ›Katastrophen‹ und was macht sie derart fortwirkend? Es scheint mir noch zu früh, eine genaue Analyse dieser affektiven Daueraufladung, der Implantierung in verschiedenste Diskurse und des ästhetischen Potentials vornehmen zu können.³

Ich möchte jedenfalls diese Rezeption eines noch unbestimmten, seiner Bestimmbarkeit sich widersetzenden Ereignisses deutlich unterscheiden von einer anderen. Denn zugleich (und sogleich) fand eine politische Beschriftung statt, die das vertraute Schema der sequentiellen Verknüpfung eines Ereignisses zu seinen Ursachen und

1. Ausgearbeitete Fassung eines Vortragstextes vom April 2002.

2. In Baudrillards hochpathetischer Lesart des Einsturzes der WTC-Türme als Symbol einer Weltmacht steht dieses Datum im *future antérieure*: »Was später aus dieser Weltmacht auch werden wird, sie wird einmal hier, in diesem Moment, niedergeschlagen worden sein« (Jean Baudrillard: Der Geist des Terrorismus, Wien 2002, S. 43.).

3. Aufmerksamkeit verdiente die sofort einsetzende (und keineswegs beendet) Rezeption im Internet. Zu den besonders bizarren Reaktionen gehörten »echte« Photographien von Satansgesichtern in den Rauchwolken der einstürzenden Türme.

seinen Folgen wiederhergestellt und seine verstörende Potenz instrumentalisiert hat.

Diese Beschriftung lautet: Am 11. September 2001 hat sich mit äußerster Brutalität ein Neuer Terrorismus manifestiert, und zwar nicht in irgendwelchen ›dritte Welt‹ genannten geographischen Randgebieten, sondern in New York, dem Sitz von Wall Street, Weltbank, UNO und des World Trade Zentrums, dessen hoch aufragende Zwillingstürme zerstört wurden. Der Anschlag traf mitten ins Herz der demokratischen und multikulturellen Weltzivilisation.⁴

Wir haben alle diese Bilder gesehen, waren ohnmächtig in ihrer Endlosschleife gefangen und verlangten nach einer Erklärung, um dann erschöpft, verstört, traumatisiert zu akzeptieren, daß sie ausbleibt. Aus der Stummheit der Attacke ergab sich, so die Fortsetzung der Beschriftung, daß der Neue Terrorismus jede politische Faßlichkeit übersteigt. Als gegen die Zivilbevölkerung gerichtete, aus dem Verborgenen hervortretende, pure Zerstörungsgewalt verbiete sich irgendwelche Zurückführung auf politische Forderungen. Es handele sich vielmehr um die heimtückische Verschwörung des Bösen gegen die demokratische Weltzivilisation, die nur durch einen territorial und militärtechnisch uneingeschränkten, langdauernden Welt-Krieg gegen die terroristischen Organisationszentren und des Terrorismus verdächtigen Staaten zu bekämpfen sei, sowie zur Abwehr der Infiltrierung (»Schläfer«) eine uneingeschränkte Überwachung im ›Innern‹ benötige.

Diese hier skizzierte Beschriftung wird jeder von uns in sich vorfinden. Sie verspricht, das Trauma der Bilder zu heilen. Und indem sie dies tut, erzeugt sie Beklemmung.

Es ist noch nicht so lange her, daß Ronald Reagans Bezeichnung der damaligen Sowjetunion als biblisches Armageddon, als Reich des Bösen, intellektuelles Entsetzen auslöste – Entsetzen über die religiöse Aufladung einer Politik mit Weltmachtverantwortung –, während jetzt die religiöse Rhetorik ganz selbstverständlich klingt.

Man solle das nicht dramatisieren, so war vielfach zu lesen; es handele sich hierbei nur um einen spezifisch amerikanischen Patriotismus (eine Art Nationalfärbung, die auch dem Geld die Devise gibt: »In God we trust«), jedenfalls um eine uneigentliche, eine unfundamentalistische, eine säkularisierte religiöse Rhetorik. Wird hier nicht, so die Gegenseite, eine massenwirksame Tarnung handfester ökonomischer Interessen betrieben, die den Terrorismus benutzt, um im vorde-

4. Gerade weil die anderen Ziele der koordinierten Flugzeugattentate nicht wirkungsvoll getroffen wurden (und vermutlich der Einsturz der Twin Towers gar nicht vorgeplant werden konnte), erhielt nachträglich das Ereignis seine besondere symbolische Aufladung.

ren Orient die Kontrolle über die Öl-Ressourcen zurückzugewinnen? Oder müsste man eher von einem ›Clash of Civilizations‹, zugespitzt im Krieg zwischen dem ›kapitalistischen‹ Westen und dem ›fundamentalistischen‹ Islam, sprechen?

Für Noam Chomsky, den langgedienten radikalen Kritiker der US-Politik, sind diese Fragen irrelevant, weil er sie für vorgeschoben hält. »It is convenient for Western intellectuals to speak of ›deeper causes‹ such as hatred of Western values and progress. That is a useful way to avoid questions.«⁵

Chomsky sieht das Neue der Flugzeugattentate und verurteilt sie uneingeschränkt. Aber er beharrt darauf, daß dieser Terrorismus eine alte Geschichte hat. »The ›war on terror‹ is neither new nor a ›war on terror‹.«⁶ Er ruft einen historisch-politischen Kontext in Erinnerung, den die offizielle politische Beschriftung des 11.9. vergessen machen will. Dieser besteht in dem, was er unverblümt »US-Staatsterrorismus« nennt, nämlich die militärische (und ökonomisch-politische) Intervention in unbotmäßigen Staaten. Längst vor dem 11.9. wurde der Krieg durch den *preemptive strike*, durch vorbeugende Militärschläge, ersetzt. Für ihn ist die Einsicht leitend:

[...] we should recognize that in much of the world the U.S. is regarded as a leading terrorist state, and with good reason. [...] We should not forget that the U.S. itself is a leading terrorist state.⁷

Mit dieser Feststellung beruft sich Chomsky auf die von der Regierung selbst vorgegebene Definition.

I understand the term »terrorism« exactly in the sense defined in official U.S. documents: »the calculated use of violence or threat of violence to attain goals that are political, religious, or ideological in nature. This is done through intimidation, coercion, or instilling fear.« In accord with this – entirely appropriate – definition, the recent attack on the U.S. is certainly an act of terrorism.⁸

Aber dies gilt eben nicht nur für diesen Angriff, sondern für eine langjährige Praxis der USA und des Westens. Und hier sieht Chomsky den Sündenfall. Er demonstriert an verschiedenen Beispielen, nicht nur an Afghanistan/Bin Laden und Irak/Saddam Hussein, wie je nach Interessenlage die Definition ›terroristische Organisation‹ bzw. ›terroristischer Staat‹ in Freiheitsbewegungen und befreundete Regierungen umdekla-

5. Noam Chomsky: 9 – 11, New York 2001, S. 77.

6. Ebd., S. 68.

7. Ebd., S. 23 u. 40.

8. Ebd., S. 90f.

riert wurden und damit die Bekämpfung des Terrorismus als pure Heuchelei erscheinen muß.

In Chomskys bewunderungswürdigem Insistieren auf redlichen Argumentationen braucht die Frage nach dem Religiösen keine Rolle zu spielen. Er konstatiert, daß die »U.S. and the West generally have no objection to religious fundamentalism as such. The U.S., in fact, is one of the most extreme religious fundamentalist cultures in the world; not the state, but the popular culture«.⁹ Die christlich-fundamentalistische Zivilgesellschaft der USA weiß sich von politisch-ökonomischen Machtinteressen getrennt; die »international affairs« werden anders behandelt. »The criteria is subordination and service to power, not religion.«¹⁰

2. »Kapitalismus als Religion«

Was aber wäre, wenn man diese säkularisierte globale Weltzivilisation, das Empire des siegreichen Kapitalismus¹¹, als eine »essentielle religiöse Erscheinung«, wenn man den Kapitalismus selbst als ein »Reli-

9. Ebd., S. 21.

10. Derridas Bemerkungen zum 11.9. (bei der Adorno-Preis-Dankesrede am 22. September 2001) liegt ganz auf dieser Linie, wenn er davor warnt, die US-Politik dürfe diesen Augenblick nicht ausnutzen, um sich von den Irrtümern der eigenen Politik freizusprechen. Aber er fügt hinzu, die Kritik müsse »aufmerksam« sein auf alles, was »das Politische mit dem Metaphysischen, mit den kapitalistischen Spekulationen, mit den Perversionen des religiösen oder nationalistischen Affekts, mit dem Phantasma der Souveränität verschweift.« Damit wird deutlich, daß Chomskys Insistenz auf den politischen Fakten und den korrekten Definitionen nicht ausreicht (ich zitiere nach der bei der Preisverleihung verteilten Broschüre, der ein ergänzendes Blatt mit der aktuellen Stellungnahme beigelegt war).

11. Ich übernehme den Begriff Empire aus der Untersuchung von Michael Hardt/Antonio Negri: Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt/Main 2002. Es handelt sich um eine hochinteressante Kapitalismusanalyse, insbesondere bei ihrer Unterscheidung zwischen dem US-Empire und den kontinentalen Formen nationaler Staatssouveränität nach dem Ende des Römischen Reichs bzw. des Römischen Reichs deutscher Nation. Für sie bildet die amerikanische Verfassung einen Bruch gegenüber dem europäischen »Transzendentalismus moderner Souveränität« (S. 173). Sie konstatieren »trotz ausgeprägter Religiosität, die sich durch die Texte der Gründungsväter zieht, eine ausgeprägte säkulare und immanenzorientierte Vorstellung« von demokratisch-republikanischer, also dezentraler Machtvernetzung. Deshalb kann das Projekt der revolutionären Umfunktionalisierung des »Empire« (S. 194) hier anknüpfen. Diese Vorstellung, ebenfalls zu diskutieren, wird auf den medientechnisch-politischen Primat der Computervernetzung bezogen. Auf die problematischen Aspekte der Untersuchung gehe ich in Abschnitt 5, Anm. 45 ein.

gionssystem« begreifen müßte? – Um diese, zunächst höchst unwahrscheinlich klingende These soll es im folgenden gehen.

Damit beziehe ich mich auf ein Fragment von Walter Benjamin mit dem Titel *Kapitalismus als Religion*,¹² das als Entwurf einer größeren Abhandlung verfaßt wurde. Der Ort dieser Abhandlung im Frühwerk (ca. 1921) soll hier nicht philologisch näher erörtert werden.¹³ Vielmehr soll es im Sinne der Ausgangsfrage als ein Denkmodell, das aktuelle Anknüpfungspunkte bietet, diskutiert werden.

Das Fragment stellt sich die Aufgabe, »im Kapitalismus [...] eine Religion zu erblicken«, nämlich ihn nicht bloß, »wie Weber meint«, als ein in geschichtlicher Hinsicht »religiös bedingtes Gebilde, sondern als eine essentiell religiöse Erscheinung« zu begreifen.

Mit der ausdrücklichen Nennung von Max Weber und weiteren impliziten Zitaten im Text (z.B. »Utilitarismus«) ist die Folie bezeichnet, von der Benjamins Entwurf sich abhebt. Weber hatte ausführlich historisch analysiert, wie die protestantische, insbesondere calvinistische »innerweltlichen Askese« als Antriebskraft für den sich formierenden modernen Kapitalismus gewirkt hat. Es findet eine komplexe Umbildung der katholisch-christlichen Religion zu einem spezifisch »kapitalistischen Geist« statt. Sie betrifft, stichwortartig gesagt, die Prädestinationslehre mit ihrer radikalen Entwertung der magisch-sakramentalen Gnadenspende, die Umstellung auf methodische, an Erwerbsarbeit ausgerichtete Lebensführung, die Aufhebung des christlichen Verbots des Zinsnehmens, die Abschaffung der Almosen wie überhaupt aller überkommenen Formen der Caritas und die innerweltliche Askese als »Kombination« des Verbots von Luxus und Verschwendung mit dem Gebot des uneingeschränkten Erwerbsstrebens, damit also der exzessiven Kapitalbildung.¹⁴

12. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, VI, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1991, S. 100-103. Das Manuskript des Fragments (VI, 690: drei Blätter MS 700-702) besteht aus einem ersten, relativ geschlossen Textteil und einem zweiten, der weitere Notizen und Literaturangaben enthält. Dazwischen (VI, 102 nach dritter Zeile) befand sich eine weitere Aufzeichnung mit dem Titel »Geld und Wetter (Zur Lesabendio-Kritik)«, die die Ausgabe nicht hier, sondern im Anmerkungsapparat auf IV, 941 abdruckt. – Im weiteren stehen alle Nachweise aus den *Gesammelten Schriften* (Bd. u. Seitenangabe) direkt im Text.

13. Inwieweit die projektierte Abhandlung in den Kontext des in Teilen geschriebenen aber verlorengegangenen Manuskripts mit dem Titel »Der wahre Politiker« gehört, ist schwer zu erschließen. Siehe dazu und überhaupt zum Bezugfeld des Fragments Uwe Steiner: *Kapitalismus als Religion*. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins, in: DVjs 1(1998), S. 147-171.

14. Max Weber: *Die protestantische Ethik*. Eine Aufsatzsammlung, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1965 (zuerst 1920 bzw. 1905/06). Der Hauptaufsatz

Verbleicht dieser »Geist des Kapitalismus« in einem Prozeß weiterer Säkularisierung zum »Gespenst ehemaliger religiöser Glaubensinhalte«, so dehnen sich zugleich die versachlichten ökonomischen Strukturen immer weiter aus. Entsprechend charakterisiert Max Weber den modernen Kapitalismus als ein »stahlhartes Gehäuse«, das »heute den Lebensstil aller Einzelnen, die in dieses Triebwerk hineingeboren werden – *nicht* nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen –, mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist.«¹⁵

Auf die Problematik von Webers Säkularisierungsthese wird später noch grundsätzlich zurückzukommen sein. Hier ist zunächst die Differenz in der Perspektive auf den Kapitalismus zu markieren. Das Fragment übernimmt von Weber die Vorstellung eines dynamisch unaufhaltsamen, global expandierenden, unentrinnbaren Kapitalismus. Aber was Weber im Bild vom Verglühen der letzten Brennstoffvorräte zu denken sucht – Extrempunkt und Ende des Kapitalismus –, wird von Benjamin in einer theologischen Konstruktion gedacht. Denn Benjamin begreift, ganz grundsätzlich anders als Weber, den Kapitalismus selbst, und nicht bloß seine Ursprungselemente, als Religionssystem.

Das Fragment hebt vier »Züge« hervor, die zum Zeitpunkt der Analyse bereits an der »religiösen Struktur des Kapitalismus erkennbar« seien.

Erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat. Es hat in ihm alles nur unmittelbar mit Beziehung auf den Kultus Bedeutung, er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie. Der Utilitarismus gewinnt unter diesem Gesichtspunkt seine religiöse Färbung (VI, 100).

Der kapitalistische »Kult ohne Dogma«, also ohne das Mysterium göttlicher Offenbarung, besteht aus einem spezifischen System von formalen Regelungen des Geldverkehrs, des Kredits, der Warenproduktion und der Nutzenkalkulation, die die Strukturen der Arbeit, der psychischen Ökonomie, des Naturverhältnisses, der Jurisdiktion, der medialen Kommunikation, ebenso wie die konkreten kulturellen Ausdrucksformen bestimmen.

Die Teilnahme am System wird mit der Besorgnis, wie sie kultischen Vorschriften gilt, befolgt, so wie Benjamin noch im späteren *Pas-sagenwerk* die Weltausstellungen »Wallfahrtsstätten zum Fetisch

trägt den programmatischen Titel »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« (S. 29-114).

15. Weber: Ethik, S. 188 – Der Hervorhebung Webers korrespondiert der Schlußsatz des Fragments, daß der Kapitalismus als Religion auch die »nicht erwerbenden Angehörigen« einschließt (VI, 102).

Ware« nennt oder die Mode ein »Ritual [...], nach dem der Fetisch Ware verehrt sein will« (V, 50; 51, cf. 109). Man müßte, wird im Fragment überlegt, die Münzen und Banknoten genauer in Analogie zu den früheren Heiligenbildern setzen (VI, 102).

Als zweiten Punkt hebt Benjamin »die permanente Dauer des Kultus« hervor. »Es gibt da keinen ›Wochentag‹, keinen Tag der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der Entfaltung allen sakralen Pompes, der äußersten Anspannung des Verehrenden wäre« (VI, 100). Für den Verehrenden, also den Kultteilnehmer, ist die Unterscheidung zwischen Werktag und Sabbath, überhaupt die Unterscheidung zwischen profanen und kultischen Zeiträumen, aufgehoben. Diese auf Dauer gestellte Heilige Messe hat ihre besonderen temporalen Rituale: die Auflösung des Tag-Nacht-Rhythmus durch die elektrische Beleuchtung, die Arbeit und der Konsum rund um die Uhr und an jedem Tag, die Weiterverzinsung der Zinsen, die laufende Notierung der Aktienkurse, die Ubiquität der Werbung, die ununterbrochene Kette des Verkehrs, des Tourismus, der Telekommunikation und der Medien, der Takt des Sekundenbruchteils im Sport.

Die anstrengende, anstachelnde Permanenz des Kultus tilgt nicht nur die Unterscheidung zwischen Profanem und Sakralem, sondern diese Tilgung tilgt auch die entlastende, entsühnende, kathartische Heilswirkung früherer Kulte (vgl. II, 178). »Der Kapitalismus«, heißt es deshalb weiter, »ist die Zelebrierung eines Kultes sans rêve et sans merci«.¹⁶ Er kennt nicht mehr, anders gesagt, die Ethik der Gabe und die Gnade der Vergebung oder kennt sie nur in der Form der Vergeltlichkeit.

Aus dieser dank- und gnadenlosen Charakteristik ergibt sich damit als weiterer Zug: »Dieser Kultus ist zum dritten verschuldend. Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entsühnenden, sondern verschuldenden Kultus.« Der Kultus verfehlt hier seinen eigentlich Zweck, die Auflösung von Unglück und die Tilgung (Entsühnung) von Schuld; ihn treibt vielmehr ein »ungeheures Schuldbewußtsein« voran, »um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen« (VI, 100).

Mit dem Stichwort Universalisierung scheint das »Fragment« über Max Weber hinaus direkt an Marx anzuknüpfen. Der Kapitalismus als zum produktiven Prinzip erhobene Rationalität der Äquivalenz des Tauschs etabliert ein zugleich logisches wie ontologisches Schema universeller Geltung und allgemeiner Gleichheit. Universalisierend ist

16. Steiner schlägt eine andere Lesart vor: Gemeint sei »wie die französische Redewendung lautet ein Kult ›sans trêve et sans merci‹ – ein Kult ohne Ruhe und Gnade«. Siehe Steiner, *Kapitalismus*, S. 157.

er auch darin wirksam, daß die traditionellen, regionalen und naturgegebenen Schranken eingerissen werden und aufgrund der Verschmelzung von ökonomischer und szientistisch-technischer Rationalität der Erdglobus diesem einen Realitäts-Prinzip unterworfen wird.

Aber Benjamin setzt den Akzent anders. Ihm kommt es auf die sich in ihrer immanenten Ausweglosigkeit unaufhörlich ausgreifende und intensivierende Bewegung der Verschuldung an, die so weit geht, »Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen [...]. Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen.« Der Kultus sucht die Schuld »universal zu machen«, indem das »Sein« als Ganzes in die universelle Bewegung einer »Zertrümmerung« einbezogen wird, um »Gott selbst an der Entsühnung zu interessieren« (VI, 100f.). Ob diese Verschuldung und Entsühnung eine neue christologische Gedankenfigur darstellt und wie überhaupt das Verhältnis von Katastrophe, Vernichtung und Rettung zu denken sei, bleibt schwer auszumachen.¹⁷

Dies bleibt nicht nur deshalb schwierig, weil das in derselben Zeit entstandene sogenannte *Theologisch-politische Fragment* (II, 203f.) eine sehr andere, messianische Geschichtskonstruktion entwirft, sondern weil das Fragment *Kapitalismus als Religion* selbst eine eigentümliche Logik der Verhüllung unterstellt. Denn als vierten Zug des kapitalistischen Religionssystems gilt ein Tabu, demzufolge der Gott der kapitalistischen Religion »verheimlicht werden muß (und überhaupt) erst im Zenith seiner Verschuldung angesprochen werden darf« (VI, 101). Das theologische Geheimnis der universalen Verschuldungs- und Zerstörungskraft des Kapitalismus, in dem der verborgene Gott heranreift, wird von drei Denkern des Kapitalismus gehütet und zelebriert, die sich die »Priesterherrschaft von diesem Kult« teilen: Von Marx, Nietzsche und Freud.

Diese Feststellung klingt einigermassen paradox und verblüffend. Denn Benjamin hat nun eben gerade in seinem Text das Geheimnis, das doch die drei Priester hüten, ausgeplaudert und verletzt. Einleuchtender wird dieser Gedanke allerdings dann, wenn damit auf ein bereits ausgesprochenes, aber für die Wahrnehmung des Kapitalismus als Religion erst jetzt erkennbares Denken verwiesen werden soll, das für die neue vom Weltkrieg und dem Wetterleuchten der rus-

17. Die Aitio-Logik einer ins Extrem gesteigerten und in diesem Zenith ihrer Steigerung umkippenden Verschuldung Gottes entwickelt mit Verweisen auf Benjamins Bloch- und Cohen-Lektüre subtil Werner Hamachers Aufsatz: Schuldgeschichte, Zu Benjamins Skizze »Kapitalismus als Religion«, in: Ashram Noor/Josef Wohlmuth (Hg.), »Jüdische« und »christliche« Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert, Paderborn 2002, S. 215-242.

sischen Revolution geprägte Generation Gestalt gewinnt.¹⁸ – Darauf wird später noch einzugehen sein.

3. Bloßes Leben

Das nachgelassene Fragment *Kapitalismus als Religion*, Skizze einer ungeschriebenen gebliebenen Abhandlung, bleibt ein erratischer Block. Es ist eine unvollständige und riskante Aufzeichnung, in der Benjamin sich selbst vor der Gefahr warnt, »auf den Abweg einer maßlosen Universalpolemik« (VI, 100) zu geraten. Aber es ist auch ein interessantes und aktuelles Denkmodell. Es ermöglicht, aktuelle Aspekte, die sich vom 11.9.2001 aus aufdrängen, aufzunehmen und dabei einzelne, das Fragment ergänzende Theoreme Benjamins heranzuziehen.

Chomsky hatte, wie oben zitiert, die offizielle politische Bewertung des 11.9. darin kritisiert, daß sie die Tradition einer selbstexklusiven Instrumentalisierung des Terrorismus zur beliebigen Definition des Gegners fortschreibt und ausweitet. Die Abwehr des Terrorismus, der *Counter-Terrorism*, kann sich damit den Kriterien entziehen, die die US-Regierung zur Bestimmung des Terrorismus selbst aufgestellt hat.

Agamben geht in dieser Hinsicht noch einen Schritt weiter, indem er diese ›Logik‹ der Selbstexklusivierung als Verfügung über den Ausnahmezustand begreift. Es geht nicht um den Krieg, von dem ständig die Rede ist, sondern um den Ausnahmezustand. Er bezieht sich hier auf nach dem 11.9. erlassene präsidentale Verordnungen (den *Patriot Act* und die *Military Order*), die im Namen der nationalen Sicherheit und der Bekämpfung des Terrorismus eine Sondergerichtsbarkeit für die Exekutive errichtet haben.¹⁹

Diese Sondergerichtsbarkeit widerspricht insofern völkerrechtlichen Regelungen als sie nicht nur im Innern gilt, sondern auch außerhalb des US-Territoriums. Grundsätzlich wird die ganze Staatenwelt unter Ausnahmezustand gestellt; denn potentiell kann jede Regierung wegen der Herstellung von Massenvernichtungswaffen oder we-

18. Ohne Zweifel beabsichtigte Benjamin mit seiner Konstruktion des Kapitalismus als Religion diese drei Denker in eine systematische Analogie zu rücken und von dieser Konstellation aus seine intensive Auseinandersetzung mit der neuen noch suchenden Theoriebildung – Bloch, Ball, Landauer, Sorel, Unger – auf ganz eigene Weise zu positionieren. – Obwohl im weiteren Denken Benjamins die Bezüge zu Marx, Nietzsche und Freud durchgängig wichtig bleiben, wird diese Theorie-Konstellation des Fragments nie wieder aufgenommen.

19. Giorgio Agamben: Vom Ausnahmezustand, in: *Lettre International*, 60 (2003), S. 61-63.

gen Duldung terroristischer Organisationen die nationale Sicherheit und die nationalen Interessen der USA bedrohen.

Agambens Darlegung zielt darauf, daß gegenüber älteren Formen staatsrechtlicher Suspendierung der Ausnahmezustand heute nicht mehr die zeitliche wie territoriale Begrenztheit des Notfalls hat. Souverän ist nicht länger der, der über den Ausnahmezustand entscheidet, sondern wer ihn als Dauerzustand etabliert. Der zum Normalzustand verwandelte Ausnahmezustand ist territorial und temporal prinzipiell unbegrenzt.

Es ist dies ein Zustand, der die militärische und polizeiliche ›Verfügung‹ über die nackte physische Existenz von Menschen nach Maßgabe machtpolitischer Interessen ermöglicht (so haben z.B. die über 600 nach Guatánamo geschafften ›Talibanhäftlinge‹ weder den Status von Kriegsgefangenen noch von fremden Staatsangehörigen, sondern sind in völlig ungeklärter Weise dem Militärstrafrecht unterstellt. Und dies ist nur der skandalöse Sonderfall einer Problematik der Rechtlosigkeit, die sehr viel weiter geht und die aus dem Krieg in ein fremdes Land flüchtende Zivilbevölkerung, die boat-people und überhaupt das Institut staatlicher Asylgewährung betrifft). Der Ausnahmezustand ist zur Regel geworden, wie Agamben mit Verweis auf Benjamins späte Thesen *Über den Begriff der Geschichte* formuliert.²⁰

Mit dem Absolutwerden des Ausnahmezustands im globalen Kapitalismus wird etwas freigelegt, das Agamben das »bloße Leben«²¹ nennt und von den kulturell, sozial, intellektuell gelebten »Lebensformen« unterscheidet.

Der Begriff des »bloßen Lebens« stammt von Benjamin. Er findet sich durchgängig im Kontext der Frühschriften. Auch wenn er im Fragment *Kapitalismus als Religion* nicht ausdrücklich vorkommt, so ist er zweifellos vorausgesetzt und unbedingt erfordert, wenn man den Zentralbegriff des Fragments – die Schuld bzw. die Verschuldung – näher verstehen will. Benjamins Begriff des bloßen Lebens ist unlösbar verknüpft mit dem des Schuldzusammenhangs, der sich im Hervortreten des Bloßen Lebens manifestiert (aus unerfindlichen Gründen wird in Agambens Adaption des Begriffs des Bloßen Lebens diese Verknüpfung getilgt).

Schuld und Bloßes Leben gehören – eine von Benjamin hartnäck-

20. Benjamin unterscheidet hier, was Agamben beiseite läßt, zwischen einem Ausnahmezustand, in dem wir leben, als Regel, und dem »wirklichen« Ausnahmezustand, den es herbeizuführen gelte. Daß in dieser Unterscheidung eine Kritik Carl Schmitts versteckt ist, wird spätestens deutlich bei der Bestimmung des »Feinds«, der zu siegen nicht aufgehört hat.

21. Siehe über den Lettre-Aufsatz hinaus Giorgio Agamben: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, Freiburg, Berlin 2001, S. 13ff.

kig und unbeirrt verfochtene Idee – zur Institution des Rechts. Die Kompatibilität von Rechts- und Geldverhältnissen, aber auch die rechtliche Monopolisierung der kriegerischen Gewaltmittel im Staat, sind erfordert, damit sich der Kapitalismus als Religion etablieren kann. Daraus ergibt sich, daß das Recht (in seinem Gegensatz zur Gerechtigkeit) im Zentrum einer Erkenntnis der kapitalistischen Religion stehen muß. Das wird zwar nicht näher ausgeführt, ist aber sozusagen als Merkposten festgehalten in der knappen Notiz: »Kapitalismus und Recht. Heidnischer Charakter des Rechts« (VI, 102).

Was heißt »heidnischer« Charakter des Rechts? Es heißt, daß in ihm die Zweideutigkeit und das Verhängnis des Mythos ungebrochen fortwirken. Kern des Mythos ist das »Schicksal«, das allein durch »Unglück und Schuld« und ohne »denkbare Straße der Befreiung« (II, 174) seine Ordnung aufrichtet. Die »mythische Verknachtung der Person im Schuldzusammenhang« (II, 178) wird durch die Institutionalisierung des Rechts nicht behoben, eher noch verstärkt. Andererseits betrifft der Schuldzusammenhang des »Lebendigen« als noch nicht aufgelöster Schein (II, 175) »den Menschen« nicht in seiner ganzen geistigen und individuellen Gestalt, sondern nur das »bloße Leben« in ihm. Das Schicksal bewirkt, daß »der Mensch [...] zugunsten des verschuldeten Lebens in sich abdankt« (II, 175).

Einfacher formuliert: Die Verschuldung ist nicht Konsequenz oder Resultat einer freien, moralisch sich bestimmenden Handlung, sondern besteht im Unterworfensein unter verschuldende Strukturen. Es ist so, wie man noch heute sagt: das Recht bedeutet, »in die Mühlen der Justiz« zu geraten. In ihnen wird der singuläre Fall und die individuelle Verantwortlichkeit zermahlen, um zu einem Urteil über die Schuld zu gelangen. In solchem Verfahren wird die Schuld, die das Maß für die Strafe abgeben soll, allererst erzeugt. »Das Recht verurteilt nicht zur Strafe, sondern zur Schuld« (II, 175).²²

Diese Struktur, und deshalb spricht Benjamin vom Schuldzusammenhang, ergibt sich keineswegs erst aus den formalen Zwängen des Gerichtsprozesses, sondern ist dem Recht und dem Gesetz eingeschrieben. Die Fortschritte der Verrechtlichung, zu denen nicht zuletzt die Ersetzung von Blutrache und Körperversümmelung durch Gefängnis und Geldstrafen gehört, können diesem Zirkel nicht entinnen. Vielmehr ergeben sich aus der Expansion der Geldwirtschaft neue Formen der Verschuldung und Strafe. Das führt nun direkt zurück zum Fragment *Kapitalismus als Religion*.

Die historische Aufgabenstellung des Fragments geht von der

22. Zum Verhältnis von Recht und Gewalt bei Benjamin s. auch: Burkhardt Lindner: Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur politischen Problematik der »Kritik der Gewalt«, in: Zeitschrift für kritische Theorie, 5 (1997), S. 65-100.

Prämisse aus, daß im kapitalistischen Religionssystem mythische Schuld und ökonomische Verschuldung nicht auseinanderzuhalten sind. Benjamin hatte sehr schön die permanente Dauer des Kultus als grundlegendes Merkmal des kapitalistischen Religionssystems hervorgehoben. Gerade aus dieser ununterbrochenen Verzeitigung ergibt sich eine direkte Beziehung zur »Verschuldung«.

Gehörte das Privileg des (unzuverlässigen) Schuldenmachens zur Gesellschaft des Adels, so wird es nun in Gestalt des Kredits und der Staatsschuld zum Expansionsmittel der neuen bürgerlichen Gesellschaft. Das setzt eine bestimmte rechtliche, ja zeitliche Auffassung von Schulden voraus. Sie haben einen »pünktlichen« Charakter. *Time is money*, weil Geld als pausenlos, Sekunde für Sekunde sich fortzinsender Kredit und Kredit nicht als Zinswucher, sondern als qua Arbeit zeugungsfähiger Wert (gelddeckendes Geld) verstanden wird. Dies ist der Zeittakt des Kapitalismus, die in ihm unaufhörlich tickende, alles kontrollierende Uhr. Dieser extremen Anforderung ist aber gar nicht zu genügen. Schulden (Kredit, Investition, vorgeschossene Arbeitskraft) stehen immer schon in der Schuld, das Höchstmaß der effektiven Selbstverwertung nicht erreichen zu können. Damit gewinnt Max Webers Gewährsmann Benjamin Franklin erst im Kontext des Fragments seine wahre Bedeutung.²³ Denn darum, daß Schuld und Schulden nicht auseinanderzuhalten sind, geht es Benjamin. Deshalb wird »Zins und Zinseszins« als »Funktion der Schuld« bestimmt und hinzugefügt: »siehe die dämonische Zweideutigkeit des Begriffs« (VI, 102).

Kann mit Benjamin das Bloße Leben als Schuldzusammenhang bestimmt werden, so ergeben sich daraus auch Präzisierungen im Begriff des Ausnahmezustands, gerade wenn man Agamben darin folgen will, daß für den globalen Kapitalismus der Ausnahmezustand und die damit verbundene Suspendierung des Rechts den Ausnahmecharakter verliert. Es muß nämlich bedacht werden, daß hier keineswegs bloß eine für den Ausnahmefall gedachte ältere Staatsnotstandsregelung ausgeweitet wird. Das Institut des »Ausnahmezustands« diente nicht von

23. Benjamin Franklin nimmt in Webers Argumentation eine zentrale Stelle ein, allerdings nur im Hinblick auf das Verblassen der religiösen Motive. Weber: Ethik, S. 40-47. Weber zitiert, ohne den neuen Zusammenhang von Schuld und Schulden zu gewahren, Franklins biblische Sätze: »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 Nachkommenschaft bis ins tausendste Glied. Wer ein Fünfschillingstück umbringt, mordet alles, was damit produziert werden könnte: ganze Kolonnen von Pfunden Sterling« (ebd., S. 41). (Das ist nicht nur auf den Geschäftsmann bezogen. Auch der Lohnarbeiter vergeht sich, wenn er den Pfennig nicht ehrt, d.h. nicht spart.)

vornherein dazu, die absolute Macht des säkularisierten Staats²⁴ zu sichern, wie es Carl Schmitts Theorie der Souveränität nahelegt. Vielmehr muß man die Suspendierung des Rechts zunächst und vor allem als ein Institut der Gerechtigkeit und der Entsöhnung des Rechts verstehen. Man kann hier etwa an das altjüdische Halljahr erinnern, in dem alle Schuldverpflichtungen getilgt werden, oder an den Karneval, in dem für eine gewisse Zeit die klerikal-feudale Ordnung außer Kraft gesetzt wird, oder auch nur an die Kirche als Ort, wo jedermann, der eine Bluttat begangen hatte, sich vor strafrechtlicher Verfolgung in Sicherheit bringen konnte (ein Restbestand davon ist im modernen Recht als »Verjährung« übrig geblieben).

Es geht dabei, wie die Beispiele zeigen, nicht etwa um individuelle Buße (dafür gab es ganz andere Möglichkeiten), sondern um ein temporales oder lokales Außerkraftsetzen des gesellschaftlich-juristischen Schuldzusammenhangs, der sich darin auch als solcher weiß. Denn es gibt keine Begründung für diese Suspendierung außer in der Grundlosigkeit der Rechtsverhältnisse selbst, die das Leben aufs Bloße Leben reduzieren.

Im Ausnahmezustand, den *Kapitalismus als Religion* als kultische Permanenz beschreibt, sind diese Möglichkeiten der Entsöhnung des Rechts durch bestimmte Formen periodischer Unterbrechungen und Suspendierungen versperrt. Ein Ausweg ergibt sich, so Benjamins Spekulation, nur in einer dynamisierenden Expansion, nämlich darin, den »Kultus [...] universal zu machen« (VI, 100). Mit dieser Versperung der Versöhnung ist nun noch eine weitere Konsequenz verbunden, die man als Rückkehr des Bösen bezeichnen könnte. Die kultischen Regulative – vom geopfertem Sündenbock bis zur Beichte – dienen der Beschwörung der Kräfte des Bösen und ihrer rituellen Tilgung.²⁵ Indem in der kapitalistischen Kultreligion diese Funktionen der Unterbrechung und Suspendierung ausfallen, entsteht eine Leerstelle, die sich sozusagen von außen dämonisch wieder aufladen kann.

Wenn ›das Böse‹, die Rede vom Bösen, von der Achse des Bösen, von den Schurkenstaaten usw., in den politischen Diskurs mühelos wieder Eingang gefunden hat, so zeigt sich hier eine analoge fundamentale Zweideutigkeit wie bei dem Begriff der Schuld, der ökonomisch-juristisch rationalisiert wird und darin dem mythischen Schuldzusammenhang verhaftet bleibt. Das Böse ist der zivilisatorisch überholte wie zugleich notwendige Widerpart im permanenten Ausnahmezustand, der sich als Normalität präsentiert. Einerseits kann die säku-

24. »Der Ausnahmezustand« hat für das neuzeitliche Staatsrecht »eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie«. Carl Schmitt: Politische Theologie, Berlin 1996, S. 43.

25. René Girard: Der Sündenbock, Zürich 1998.

larisierte westliche Globalzivilisation nicht qua Christentum das Böse und die Sünde als theologisch-dogmatische Objektivität setzen, sondern muß vielmehr die zivilisatorische Abschaffung des Metaphysisch-Bösen unterstellen. Ausgebreitet werden soll die Demokratie, der freie Welthandel, die Meinungs- und Glaubensfreiheit usw. Andererseits muß sie es immer neu erfinden, allein schon um dem Einsatz des akkumulierten militärischen Gewaltpotentials einen Gegner zuzuweisen, der einen solchen Aufwand verlangt (die internationale Filmproduktion Hollywoods bietet das beste Beispiel, wie massiv der Dauerbedarf nach weltbedrohlichen Bösewichtern, stellaren Invasoren und Katastrophenszenarios ist).

Anders gesagt: Der Kapitalismus als spezifische, religiöse/geldliche/rechtliche Verschuldungsstruktur widersetzt sich der Auflösung des Bösen, die er zugleich unterstellt. Er muß es sich als von außen kommend oder aus dem im Innern Ausgeschlossenen erfinden, wie er umgekehrt ihm Fremdes und Heterogenes nicht als Befreiung, sondern nur als Bedrohung wahrnehmen kann.

4. Symptomatologie kapitalistischer Lebensverhältnisse

Aus der Alltäglichkeit und Permanenz des Kults ergibt sich vor allem, daß seine Analyse den mit ihm verbundenen Verhaltensformen und Pathologien der Alltagskultur zu gelten hat. Hier verdient das 1923 verfaßte längere Manuskript *Gedanken zu einer Analysis des Zustands von Mitteleuropa* (IV, 2, 916-935)²⁶ besondere Aufmerksamkeit, da es als Probe einer konkreten Analyse im Sinne des Fragments *Kapitalismus als Religion* betrachtet werden kann. Es gibt einen genauen Eindruck davon, wie die knappe, für sich kaum verständliche Notiz im »Fragment«: »Geistige (nicht materielle) Ausweglosigkeit in Armut« (VI, 102) gemeint ist. Und es hilft angesichts seiner phänomenologischen Konkretion, den abstrakten Begriff des Bloßen Lebens ein Stück weit zu konkretisieren.

Der Text registriert in äußerster Beteiligtheit den sich überstürzenden Einzug des modernen Kapitalismus in die verfallenen Struktu-

26. Mit Mitteleuropa ist die Leerstelle des im Weltkrieg untergangenen preußisch-deutschen Kaiserreichs gemeint. In der »Einbahnstraße« erschien der Text in verknappter Form und unter verändertem Titel: »Kaiserpanorama – Reise durch die deutsche Inflation« (IV, 94-101). (Auf die Textgeschichte gehe ich hier nicht weiter ein: Benjamin hatte das Manuskript in einer Schriftrolle Scholem mitgegeben, als dieser nach Palästina übersiedelte; 1927 erschien es in einer holländischen Einzelpublikation als »Analytische beschrijving van Duitsland's ondergang« mit einer aktualisierenden Vorbemerkung [cf. IV, 935].)

ren des Vorkriegs-Kaiserreichs und der vom Kriegserbe gezeichneten neuen Republik. Aus der verzweifelten Lage ergibt sich ein privilegierter Beobachtungsstandpunkt: »[...] der Barometertiefstand der wirtschaftlichen Lage, der in Deutschland Jahre andauerte, ermöglicht durch diese Anzeichen einer neuen Sintflut zum ersten Mal eine Betrachtung« (VI, 935).

Diese Betrachtung richtet sich auf das ökonomische und außerökonomische Zwangsverhalten im kapitalistischen Religionsystem und reflektiert die »pathologischen Symptome am Menschen« (IV, 917), wie sie sich im Alltagsleben erweisen. Daraus ergibt sich ein Reichtum der Wahrnehmungen und der Reflexionen, die den Text erstaunlich gegenwärtig erscheinen lassen.

Es geht um verschiedenste, auch verschieden gewichtige Phänomene, die aber alle darin übereinkommen, daß sie eine Art kollektiven Krankheitszustand anzeigen. Stichwortartig gesagt sind dies: Der Verfall der Universitäten und der Transfer europäischer Forschungsmittel nach Amerika. Die Entwürdigung der Armut. Die Entwertung des Überlieferten. Das Aussterben des Taktgefühls. Das Einschrumpfen des Gesprächs, das sich nur noch um Preise und Kaufen dreht. Das Ende des Reisens. Der Verfall der Kochkunst, der mit einer hellsichtigen Theorie des Herausschmeckens und entsprechenden Glossen zum Fast Food (»Nährpräparate«) aufgewiesen wird. Die Erstickung der geistigen Sphäre des Luxus durch protzige Schaustellung der Luxuswaren. Der Verlust der Ehrfurcht im Nehmen und Geben. Die Automobilkrankheit.²⁷

Immer wieder ist vom Schwinden der lebensnotwendigen Distanzen die Rede, das sich in gänzlicher Vereinsamung auf der einen, und massenhaftem Taumel auf der anderen Seite niederschlägt. Indem nämlich »das Geld auf verheerende Weise im Mittelpunkt aller Lebensinteressen steht«, ist damit zugleich »die Schranke« aufgerichtet, »vor der fast alle menschliche Beziehung versagt« (IV, 918).

Die Symptomatik, die sich hier durchhält, nennt Benjamin die »Sorgen«. Ebenso wenig wie Schuld (im vorangegangenen Abschnitt) nicht einzelne moralische Verfehlungen, sondern einen übergreifenden Schuldzusammenhang meinte, ebenso wenig ist mit Sorgen ein konkretes Besorgen oder Sich-Sorgen-Um gemeint, sondern eine gewissermaßen unbemerkte kollektive Zwangsstruktur.

27. Unter Automobilkrankheit, heißt es, sei »die Tatsache zu verstehen, daß ein elegantes Automobil [...] die wilde Besitzlust, wenn nicht gar den Neid all derer zu erregen pflegt, die es sehen.« Aber warum? Benjamins »Aitiologie« lautet: Im Automobil erfülle sich »der geheime Wunsch, aus dem allgemeinen Untergange hinauszufinden und aufs schnellste sich auf eigenem Wege und allein zu retten« (IV, 917).

Im Fragment *Kapitalismus als Religion* hatte Benjamin diese Struktur und ihren Zusammenhang mit kapitalistischer Verschuldung präzise umrissen. »Die Sorgen: eine Geisteskrankheit, die nur der kapitalistischen Epoche eignet. Geistige (nicht materielle) Ausweglosigkeit in Armut«. Daraus ergibt sich: »Ein Zustand der so ausweglos ist, ist verschuldend. Die ›Sorgen‹ sind der Index dieses Schuldbewußtseins von Ausweglosigkeit. ›Sorgen‹ entstehen in der Angst geistiger oder gemeinschaftsmäßiger Ausweglosigkeit« (VI, 102).

Statt den Gedanken eines gemeinschaftlichen Auswegs überhaupt noch denken zu können, schieben sich die Sorgen davor. Die Sorgen gelten dem »bloßen Leben«, das ständig besorgt sein will.

Auffällig ist zunächst eine besondere Zeitlichkeit. Indem wir täglich mit Empfehlungen für Gesundheit, Lebensversicherung, Geldanlage, Preisschnäppchen, Stressabbau, Flugreisen, Freizeitsport, Naturkost, Spiritualismus, Partnerschaft etc. etc. bedrängt werden, erfahren wir, was wir ständig könnten und müßten. Bereits Nietzsche notierte: »Man denkt mit der Uhr in der Hand, [...] man lebt wie einer, der fortwährend etwas ›versäumen könnte‹.«²⁸ Dieses Etwas, das man versäumen könnte, ist gerade nicht, was einem als künftige Möglichkeit sich erfüllen oder mißlingen könnte, sondern was in scheinhafter Fülle alles gleichzeitig statthat. In der Angst, ständig etwas zu versäumen, sind die eigentlichen Möglichkeiten schon versäumt. Benjamin nennt das mit einem prägnanten Ausdruck »die Möglichkeitsarmut« (IV, 916).

Die Sorgen als pathologisierende Struktur treten, dies ist eine weitere wichtige Beobachtung, an die Stelle jenes Bereichs, den vor dem die Dinge einnahmen. »Der zunehmend böartige Widerstand der Dinge im Bunde mit der Dummheit der Menschen wird es verschulden, wenn eines nicht fernen Tages das Leben in Deutschland um seine letzten Möglichkeiten gekommen ist« (IV, 916). ›Dinge‹ sind hier nicht etwa als res, als erkenntnistheoretische Objekte, zu verstehen sondern als »Gegenstände des täglichen Gebrauchs« (ebd.), als Kondensierungen von lebensgeschichtlicher Erfahrung (Die *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* beschreibt ein Kompendium solcher Dinge.). Nicht das »Schwinden der Wärme aus ihnen« (ebd.) ist das eigentlich Unheilvolle, sondern die »Perversion der lebenswichtigen Instinkte sowie Ohnmacht und Verfall des Intellekts« (IV, 919). Die Fähigkeit, Bedrohungen wahrzunehmen und auf sie einzugehen, ist gelähmt.

Diesem intellektuellen Lähmungs- und Verfallsprozeß korrespondieren, wie die Bemerkung über die ›Bösartigkeit‹ der Dinge an-

28. Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Werke ed. Schlechta, München 1955, Bd. II., S. 190. Nietzsche spricht von einer Hast und Geistlosigkeit als »La-ster der neuen Welt«, das Europa anzustecken beginnt.

zeigte, unbewußte, dunkle, belagernde Gewalten. Ein Hinweis, der im Text immer wiederkehrt.

Die Rede von den Gewalten ist entscheidend; denn Benjamin geht es gerade um den Kontakt mit den in diesen Gewalten eingelagerten Energien. Das klingt mysteriös und wird auch so formuliert (VI, 927). Doch wie soll, angesichts hartnäckiger Verweigerung, Befreiung sich anders denn als »Wunder« (ebd.) denken lassen?

Was Benjamin dem deutschen Bürgertum vorhält, ist die Weigerung, »die höchst bemerkenswerten Stabilitäten ganz neuer Art, welche der gegenwärtigen Situation zugrunde liegen, zu apperzipieren« (IV, 926). Es sind die Stabilitäten von Krieg und Krise, die es nicht wahrhaben will. Das Bürgertum, unfähig, seinen eigenen Untergang erfassen zu können, bleibt fixiert auf den (verlorenen) Krieg und möchte die Stabilität der Vorkriegsverhältnisse wiederfinden (IV, 935).

Und ist dies nicht, so können wir hinzufügen, die Formel, mit der weiterhin Kriege inszeniert, ertragen und vergessen werden? In dem Ausdruck »nach dem Kriege« ist immer schon die Vorstellung der Restauration enthalten, die Wiederkehr geordneter Verhältnisse, nicht deren Umsturz.²⁹

Abverlangt wird uns also, wenn wir diesen Gedanken so ernst nehmen wollen, wie er es verlangt, eine »Rechnung, die im Untergange die einzige ratio des gegenwärtigen Zustands zu finden sich eingesteht« (IV, 926f.). Dieses Sich-Eingestehen stellt kein Einverständnis mit der »Katastrophe« dar, verwechselt nicht die Veränderungen bestimmter Lebensverhältnisse mit der Vernichtung. Was dieser Rechnung entspringen könnte, ist vielmehr etwas, das sich der Berechnung entzieht: »Aufmerksamkeit [...] auf das Rettende als das Außerordentliche« (VI, 927).

Eine derartige nüchterne, phänomenologisch konkrete Wahrnehmung der Gewalten (»Aufmerksamkeit«) würde allererst eine kollektive Bereitschaft ermöglichen, sich nicht abfinden zu wollen. Nur so könnte »eine echte Befreiungsvorstellung« entstehen (VI, 926).

Aber wie soll diese Unterbrechung zustande kommen können? Die »Gedanken zu einer Analysis des Zustands von Mitteleuropa« haben einen eigenen Abschnitt mit dem Titel »Die Formen der literarischen Äußerungen« (VI, 918). Die Möglichkeiten, »das Wort vernehmbar zu machen« (ebd.), werden als ebenso aussichtslos wie notwendig betrachtet. Nichts sei zu hoffen, heißt es, »so lange jedes furchtbarste, jedes dunkelste Schicksal, täglich ja stündlich intellektualisiert durch die Presse, in allen Scheinursachen und Scheinfolgen dargelegt, nie-

29. Das führt auf eine bemerkenswerte Parallele von Krieg und ökonomischer Krise. Auch jede Krise »verspricht« die Wiederkehr der Prosperität. Daß dabei das vordem »stabilisierte Elend« auf der Strecke bleibt, bleibt außer Betracht (cf. VI, 926).

mandem zur Erkenntnis der dunklen Gewalten verhilft, denen sein Leben hörig geworden ist« (VI, 923).³⁰

Was Benjamin an der Zeitungspressen abliest (und der er sein eigenes esoterisch-publizistisches Projekt einer Zeitschrift, die sich »der Welt gewachsen« zeigen könnte, entgegenstellt (IV, 918)³¹ hat sich inzwischen potenziert. Überformt wird die Presse in Schnelligkeit, Reichweite und Intensität durch die elektronisch-audiovisuellen Medien. Im kapitalistischen Religionssystem ist nun der Fernseher zum Ort eines alltäglichen Bilderkults geworden, in dem auf neue Weise das Spektakuläre die Dinge ersetzt und eine eigene Gewalt ausübt.³²

Darüber wäre sehr viel zu sagen. Deshalb muß hier ein rascher Sprung genügen. Die erstaunliche und erstaunlich wenig verblaßte Wirkung der Bilder vom 9.11. besteht gerade darin, daß entgegen der Kriegsberichtserstattung vom Balkankrieg, von den beiden Golfkriegen und aus Afghanistan die Fernsehberichtserstattung völlig unvorbereitet und völlig hilflos war. Es war nicht das Ereignis »selbst« oder, wie man auch gesagt hat, das Realeintreffen einer längst als Filmereignis bekannten Katastrophe, sondern eben dieses im Medium dauerhafter Weltkomplettierung entstehende Loch. Es waren stundenlang immer dieselben Bilder, auf allen Kanälen, sozusagen eine Mixtur aus ästhetischem Bildschirmschoner, dem Versuch, das Reale zu erfassen, und der gänzlichen Kapitulation der journalistischen »Intelktualisierung«.

Hier verdient Jean Baudrillards Analyse Beachtung. Er war einer der wenigen, der auf dem absoluten Vorrang der Bilder bestand und sich nicht scheute, die von ihnen ausgehenden Terrorismus-Phantasien zu beschreiben, einschließlich derer, die sich nachträglich um die Twin-Towers und den Ground Zero drehen.³³

30. Die Funktion des Medial-Spektakulären besteht in der Illusionsherstellung, als ob der »Sinn, der jenen furchtbaren Vorgängen irgendwie einwohnt projizierbar sei von der Ebne weltgeschichtlichen Geschehens in jene der privaten Existenz [...]« (IV, 917).

31. Die Zeitschrift sollte *Angelus Novus* heißen.

32. Dabei käme Guy Debords Analyse der *Gesellschaft des Spektakels* (1967/1988) ins Spiel, so etwa bei Agamben: Noten, S. 73-87, was außer Betracht bleiben muß, weil die komplexe Problematik von Ware, Tauschwert, Warenfetischismus und Benjamins späterem Begriff der Phantasmagorie nicht en passant behandelt werden kann.

33. Jean Baudrillard: Der Geist des Terrorismus, Peinlich wird Baudrillards Analyse allerdings immer dann, wenn sie den medial-phantasmatischen Ereignischarakter auf ein »transpolitisches« reines Ereignis zurückführt, gerade weil er (verständlicherweise) nichts über die realen Motive und Strategien der Selbstmordattentäter zu sagen weiß. Die Terroristen werden als das ganz Andere des kapitalistischen Systems glorifiziert. Sie seien zum einen mit den Mitteln des Systems finanziell und logistisch ausgestattet und beherrschten die Mimikry des westlichen Lebensstils (»Schläfer«), ver-

Seine Analyse läßt sich schlüssig mit Benjamins Rede von den unbewußten, unsichtbaren, uns belagernden Gewalten zusammenbringen. Durch jenen Medien-Zusammenbruch der ›Bilder‹ ist tatsächlich ein Kontakt mit den diesen Gewalten eingelagerten Energien entstanden, der sich ganz wesentlich einer Freisetzung ihres phantasmatischen Gehalts verdankte und immer noch jeder Beschriftung oder politisch-medialen Narrativierung widersteht. Niemand wußte, was ihn faszinierte: die Präzision des Flugzeugattentats und der Vorstellung des Flugzeugs als Bombe, die ästhetische Lust an der Zerstörung der Türme oder das Entsetzen über die eingeschlossenen Menschen. Und er weiß es noch immer nicht, nachdem die Bomber längst wieder zur Tagesordnung übergegangen sind.

5. ›Säkularisierung‹

Ließ sich bislang Benjamins Fragment als heuristisch fruchtbare und aktualisierungsfähige Hypothese erschließen, so bereitet sein letzter (und für ihn zweifellos entscheidender) Gedanke von der Schuld-Einbeziehung Gottes, *deus absconditus*, in die historische Dynamis der expandierenden Kapital-Kultreligion ganz besondere Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten, auf die ich oben bereits hingewiesen habe, werden nicht kleiner, wenn es heißt, Marx, Nietzsche und Freud teilten sich als Denker die »Priesterherrschaft von diesem Kult.«

Hier ist es erforderlich (auch für eine neue Diskussion), auf den Ausgangspunkt des Fragments zurückzukommen. Benjamin nannte als Aufgabe der projektierten Untersuchung den »Nachweis dieser religiösen Struktur des Kapitalismus, nicht nur, wie Weber meint, als eines religiös bedingten Gebildes, sondern als einer essentiell religiösen Erscheinung« (VI, 100). Er kritisiert damit, wie oben bereits dargelegt, Webers Untersuchung *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Von diesem Horizont will sich das Fragment radikal lösen.

Es geht, allgemein gesprochen, um das Selbstverständnis der Neuzeit als ein Säkularisat, als Resultat der Verweltlichung und Rationalisierung ehemals religiös-metaphysischer ›Weltbilder‹. Die Problematik des Säkularisierungstheorems ist heute unbedingt neu aufzuwerfen. Sie ist nicht zufällig, wie eingangs hervorgehoben, mit der Diskussion des 11.9. und dem Selbstverständnis der säkularisierten westlichen Globalzivilisation virulent geworden.

bänden dies aber zugleich mit der hochsymbolischen Waffe des eigenen Tods. Es gelinge dem Terrorismus, das kapitalistische Tausch-System »mit einer Gabe herauszufordern, die es nicht zu erwidern weiß außer durch seinen eigenen Tod oder Zusammenbruch«, ebd., S. 22 (u. S. 58, S. 66).

Max Weber bestimmt die protestantische, insbesondere calvinistische »innerweltlichen Askese« als Antriebskraft für den sich formierenden Kapitalismus. Es findet eine komplexe Umstrukturierung der christlichen Religion zu einem spezifisch »kapitalistischen Geist« statt, deren einzelne Momente Weber ausführlich historisch analysiert. Sie betreffen, wie oben skizziert, den ganzen kultischen Apparat des Katholizismus und seine magisch-sakramentale Mystik. Erscheint die extreme calvinistische Innerweltlichkeit noch religiös gespannt zwischen unerforschlicher Prädestination und ostentativem Berufserfolg, so wird sie am Ende von ihrer impliziten Tendenz zur ökonomischen Rationalisierung überrannt. Es siegt »der unpersönliche, aber ökonomisch rationale, eben deshalb aber ethisch irrationale Charakter rein geschäftlicher Beziehungen. [...] Rationale ökonomische Vergesellschaftung ist immer Versachlichung [...]«. ³⁴

Darin besteht also die »Dialektik« der Säkularisierung, daß das Prinzip der rationalen ökonomischen Vergesellschaftung die religiösen Antriebskräfte zum Verschwinden bringt, denen es entstammt. Weber gelangt zur berühmten Gegenwartsdiagnose vom »stahlharten Gehäuse der modernen Güterproduktion«, aus dem nun dieser »Geist« des Kapitalismus entwichen sei. ³⁵ Es ist kein Zufall, daß Weber nach Amerika blickt, wenn er vom endgültigen Ende des Geistes der innerweltlichen christlichen Askese spricht und – mit einer trotz aller Werturteilsenthaltung tiefgründigen Sorge – konstatiert, der »siegreiche Kapitalismus« bedürfe dieser Stütze nicht mehr. »Auf dem Gebiet seiner höchsten Entfesselung, in den Vereinigten Staaten, neigt das seines religiös-ethischen Sinnes entkleidete Erwerbstreben heute dazu, sich mit rein agonalen Leidenschaften zu assoziieren [...]«. ³⁶ Es kommt etwas zuende, was schon bei den Denkern des Puritanismus im 17. Jh., als Schwinden des religiösen Ethos im Utilitarismus, beunruhigt bemerkt worden war. ³⁷

34. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. Johannes Winckelmann, Köln 1964, Bd. 1, S. 453.

35. Weber: *Ethik*, S. 188.

36. Ebd. Der dritte Aufsatz, der die kapitalistische Kredit-Funktion der protestantischen Sekten in den USA analysiert, konstatiert ebenfalls das »Fortschreiten jenes charakteristischen »Säkularisations«-Prozesses, dem solche aus religiösen Konzepten geborenen Erscheinungen in modernen Zeiten überall verfallen« (ebd., S. 283f.). Andererseits sei es schwierig, hierüber empirische Daten zu gewinnen. »Die Vereinigten Staaten haben seit geraumer Zeit das Prinzip der »Trennung von Staat und Kirche«. So streng wird es durchgeführt, daß selbst eine amtliche Statistik der Konfessionalität nicht existiert, weil es als gesetzwidrig gelten würde, den Bürger von Staats wegen nach seiner Konfession auch nur zu fragen« (ebd., S. 279).

37. Ebd. S. 182ff.

Der Begriff der Säkularisierung hat bei Weber also einen höchst ambivalenten Status, indem er einerseits die Entstehung eines »Geistes des Kapitalismus« aus religiösen Antriebskräften der protestantischen innerweltlichen Askese erklärt, zugleich aber auch jenen fortgeschrittenen Prozeß darstellt, in dem jene Herkunft spurlos verfällt und vom reinen Kapitalismus abgelöst wird, der mit der bürokratischen Herrschaftsform des modernen Staats verschmilzt.

Weber gelangt damit zu einer Konsequenz, zu der das Denkmotiv des Fragments *Kapitalismus als Religion* deutlich konträr steht. Daß in seiner Perspektive das Säkularisierungsmodell als analytisch unbrauchbar erscheint, liegt aber nicht allein an der Beschreibung des Säkularisierungsvorgangs als ›Selbstverflüchtigung‹ der religiösen Antriebe, um die Weber gerade die Marxsche Analyse erweitern wollte, sondern an einer Problematik im Begriff Säkularisierung selbst, die Weber nicht weiter reflektiert.

Hierüber findet sich näherer Aufschluß in Hans Blumenbergs grundlegender Untersuchung zur *Legitimität der Neuzeit*.³⁸ Den Anstoß und Ausgangspunkt dieser Untersuchung bildet die Kritik des Säkularisierungskonzepts. Was Blumenberg als kritischen Theoretiker des Begriffs ärgert, ist die allgemeine Verbreitetheit der Rede von Säkularisierung, die im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Präzision stehe. In theoretischer Hinsicht, auf dem Level der philosophischen Begriffsbildung, produziert die Inanspruchnahme des Begriffs der Säkularisierung Mißverständnisse, täuscht über theoretische Verlegenheiten hinweg und läßt die mit dem Begriff eingegangene Beweislast unreflektiert. Blumenberg spricht deshalb von einer »Erzeugung des Scheins der Säkularisierung«.³⁹

Was nun im hier verhandelten Zusammenhang besonderes Interesse verdient, und zwar über den Aufweis der rhetorischen Effekte einer leichtfertigen historischen Ableitung verschiedenster moderner

38. Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main 1966. Ich ziehe das Buch im wesentlichen nur hinsichtlich seiner Kritik des Säkularisierungsbegriffs (Kap. I, S. 9-74) heran. Diskutiert wird auch nicht seine methodologische Konsequenz, zwischen der »Umsetzung« authentischer theologischer Gehalte in ihre »säkulare Selbstentfremdung« und der sozusagen theologiefrei gewordenen philosophischen »Umbesetzung« vakant gewordener Positionen/bisheriger Antworten zu unterscheiden. Ebd., S. 42.

39. Ebd. S. 51. – Als Säkularisierungs-Theoretiker wird von Blumenberg namentlich Carl Schmitt scharf kritisiert (S. 59-61). Ein Satz wie der aus Schmitts *Politischer Theologie* von 1922: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatsrechtslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.« sei suggestiv erschlichener, theoretischer »Schein«. Schmitt hat im Nachwort des zweiten Bands seiner *Politischen Theologie* (1970) äußerst gereizt, wenn auch nicht ungeschmeichelt, reagiert.

›Säkularisate‹ hinaus, ist Blumenbergs Bestimmung von Säkularisierung als »Kategorie des geschichtlichen Unrechts«. ⁴⁰ Er geht vom Ursprung des Begriffs Säkularisierung als Enteignung von Kirchengütern und ihre Inbesitznahme durch weltliche/staatliche Macht aus. Die Merkmale dieses Enteignungsverfahrens bilden die Voraussetzungen noch für die metaphorische Übertragung des Begriffs auf Vorstellungen von geistigem Eigentum. Insofern ist die »Konstruktion des Vorgangs geistiger Enteignung und Verschuldung als solcher« ⁴¹ im Säkularisierungsbegriff mindestens angelegt. Dem Umstand, daß trotz dieser unschwer zugänglichen Sachlage der im Säkularisierungsbegriff implizierte Unrechts- bzw. Schuldcharakter weitgehend unwirksam blieb, gilt Blumenbergs Kritik und begründet seine Gegenkonzeption von der neuzeitlichen Selbstbehauptung der Vernunft.

Damit können wir wieder auf das Fragment *Kapitalismus als Religion* zurückkommen. Mit jeglichem Säkularisierungsdenken radikal zu brechen, ist, wie nunmehr deutlich hervortritt, die Hauptintention des Benjaminschen Denkmodells. Darin läßt es sich sowohl gegenüber Max Webers Säkularisierungstheorem, aber auch gegenüber Blumenbergs Insistieren auf theoretischer Selbstbehauptung abheben.

Nicht gegen Max Webers Herleitung, wohl aber gegen seine Diagnose einer restlosen Säkularisierung, die die genuin christlich-religiösen Antriebskräfte des modernen Kapitalismus zum Verschwinden bringt, ist Benjamins Konzeption vom Kapitalismus als »Parasiten« gerichtet. »Der Kapitalismus hat sich – wie nicht allein am Calvinismus, sondern auch an den übrigen orthodoxen christlichen Richtungen zu erweisen sein muß – auf dem Christentum parasitär im Abendland entwickelt, dergestalt, daß zuletzt im wesentlichen seine Geschichte die seines Parasiten, des Kapitalismus ist« (VI, 102). Parasit bedeutet hier nicht bloß friedliches Schmarotzertum, aber auch nicht spurlose Vernichtung des ›Wirts‹, sondern eine Art Transformationsprozeß.

Die Gottgefälligkeit des Zinses, die Übertragung des Gnadensakraments auf asketisch-rationale Berufsarbeit, die Reduzierung der Transzendenz auf den Erfolg des innerweltlichen Erwerbstrebens ›entschulden‹ das Medium Geld (und sakralisieren es). Im scheinbar neutralisierten Medium Geld inkarniert sich kultisch die Ideologie von *Freedom and democracy, tolerance, prosperity and individual pursuit of happiness* und stiftet eine Kapitalreligion, verstanden als »Kult, ohne Dogma« (VI, 102). ⁴² Anders als bei Weber wird dies von Benjamin als

40. Blumenberg: Legitimität, S. 50. – Blumenberg zitiert zustimmend die in Hannah Arendts *Vita activa* geleistete Kritik der Lesart Säkularisierung=Verweltlichung (ebd., S. 14ff.). Vgl. auch Hannah Arendt: Über die Revolution, München 1963, S. 208ff.

41. Blumenberg: Legitimität, S. 49.

42. Damit wird erklärlich, worauf Benjamin nicht näher eingeht, daß ver-

Aussperrung oder Verlegung der eigentlichen religiösen Anliegen verstanden. Als Prozeß einer ungeheuren sühnelosen, unumkehrbaren Verschuldung.

Gegen Blumenbergs grundsätzliche Kritik des Säkularisierungsbegriffs wiederum läßt sich die Charakteristik von Marx, Nietzsche und Freud als Priester der Kapitalreligion geltend machen. Benjamin versteht sie nicht als Säkularisierungstheoretiker, sondern als Verwerfer der (christlichen) Religion. Das heißt aber: Sie legitimieren nicht ihr Denken durch das Säkularisierungskonzept, sondern sie praktizieren es. Sie praktizieren als Theorie ein Enteignungsmodell des Theologischen, das juristisch-politisch als Beschlagnahme der Kirchengüter stattgefunden hatte. Sie enteignen und enterben das Kapital, das selbst eine Enteignung des kleriko-feudalen Besitzes darstellt.

Der junge Hegel hatte die Melodie vorgegeben: »Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich vorbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren, aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?«⁴³ Während Hegel noch diese Figur der Selbstermächtigung nach Maßgabe des legitimen Eigentums zu denken sucht, ist aber für Marx, Nietzsche und Freud nach dem ›Tod Gottes‹ dieses Legitimationsbedenken erledigt. Mit dem posttheologischen Zeitalter sind alle Geltungsansprüche der Vergangenheit an die Gegenwart, der Toten an die Lebenden erloschen.

Anders als Blumenberg nun, der solchem Denken den trügerischen Substantialismus vorhält, das in den Himmel Projizierte bloß zurückholen zu wollen, nimmt das Fragment die Zukunftsausrichtung dieses Denkens ernst. Es charakterisiert zustimmend und zuspitzend das Denken von Marx, Nietzsche und Freud in der ungeheuren Perspektive einer »Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschlichkeit« (VI, 101). Und es gelangt damit zu einer anderen Kritik. Was säkularisierungstheoretisch als Emanzipation von »naturwüchsigen Zwangsverhältnissen« erscheinen könnte, wird theologisch reformuliert als notwendige Verheimlichung des verborgenen und ungereiften Kapitalgottes. Obschon sie sich als radikale Denker der Immanenz und der Diesseitigkeit des Menschen verstehen, artikulieren sie alle drei damit »insgeheim« eine strukturell-kapitalistische Verschuldungslogik, aus der es immanent keine Befreiung gibt.

Zarathustra-Nietzsches »Übermensch« erhält eine zentrale

schiedene christliche Kirchen und Sekten innerhalb der Kapitalreligion weiter fortbestehen, z.T. sogar als vehemente Kritiker des Kapitalismus. Nur können sie mit ihm nicht ums Dogma streiten; sie müßten dies – aber wie? – auf der Ebene des Kults tun.

43. Zit. nach Blumenberg: Legitimität, S. 74.

Funktion im Fragment. Dessen Ethos ist der »Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Einsamkeit seiner Bahn«, der »durch den Himmel durchgewachsene, historische Mensch« (VI, 101).

Was Steigerung heißt, wird im folgenden Satz näher charakterisiert: »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 Scheinbarkeit der stetigen Expansion verdankt sich einer (un)heimlichen Auffütterung der »ungereiften Gottheit« mit Schuld, bis sie das Extrem der Schuld erreicht.⁴⁴

Als entsprechende Figuren der ins Extrem gesteigerten Unumkehrbarkeit müssen auch, wie das Fragment in zwei apokryphen, aphoristischen Sätzen formuliert, die Freudsche und die Marxsche Theorie begriffen werden. Zu Freud heißt es: »Das Verdrängte, die sündige Vorstellung, ist aus tiefster, noch zu durchleuchtender Analogie das Kapital, welches die Hölle des Unbewußten verzinst« (VI, 101). Und zu Marx: »[...] der nicht umkehrende Kapitalismus wird mit Zins und Zinseszins, als welche Funktion der Schuld (siehe die dämonische Zweideutigkeit dieses Begriffs) sind, Sozialismus« (VI, 101f.).

Das Kapital als Verwertung der abstrakten menschlichen Arbeitskraft (Mehrwert), der naturalen Ressourcen und sich selbst hekendes Geld (Kredit, Zins, Aktien) eröffnet eine irreversible homogene und leere Zeit, die jede Vorstellung einer Umkehr auf den »letzten Zeitpunkt« vertagt. Sie ist eine Zeit permanent sich steigernder, sich universalisierender Verschuldung, die eine strukturelle Analogie zur Verzinsung aufweist. Verzinsung ist geradezu der Inbegriff leerer Immanenz als Revers menschheitlicher Selbststeigerung.⁴⁵

44. »Das Schuldgefühl gegen die Gottheit hat mehrere Jahrtausende nicht aufgehört zu wachsen [...]« heißt es in Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*. Und er spricht vom Geniestreich des Christentums, daß Gott sich selbst für die Schuld des Menschen opfert und »sich selbst an sich selbst bezahlt« macht. Werke, Bd. II, S. 831f. Dazu gehört die Bemerkung: Das, »was man ehemals »um Gottes willen« tat, tut man jetzt um des Geldes willen« (Nietzsche: *Morgenröte*, ebd., Bd. I, S. 1152).

45. Hier ist nochmals auf Hardt/Negris Buch *Empire* einzugehen. Denn philosophisch bleibt die Untersuchung in den Fallstricken von Webers Säkularisierungstheorie verfangen. Der theoretische Antihumanismus von Althusser und Foucault mit Rekurs auf Spinoza liege auf derselben Linie wie »das Säkularisierungsprojekt des Renaissance-Humanismus«. Beide entsprängen der »Entdeckung der Immanenz. Beide Projekte gründen also in einem Angriff auf die Transzendenz« (S. 105). Dagegen habe in der Neuzeit eine gegenrevolutionär-antisäkulare Installierung des absoluten Staats als »transzendentalen Apparat« (S. 92) und verbunden damit als ökonomische Transzendenz des kapitalistischen Marktes (S. 99ff.) stattgefunden. Die Opposition Immanenz vs. Transzendenz bei

Benjamin notiert, daß Nietzsches Übermensch der erste ist, »der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt« (VI, 101). Dieser paradoxe Zusammenfall von Erkennen und Erfüllen bedeutet, daß nur die profane kultische Außenseite, dies aber in radikaler Konsequenz, vollzogen wird. Die drei Denker gehorchen dem Geheimnis der Verschuldung und behüten die Heranreifung des verborgenen Kapitalgotts.

Das klingt so, als bliebe nichts anderes übrig, als einstweilen auf den Ausgang zu warten. Mit der Formulierung »Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschhaftigkeit« hat aber Benjamin zugleich die eigene Gegenposition markiert. Denn in einem benachbarten Fragment⁴⁶ wird in deutlicher Entsprechung formuliert: »Meine Definition von Politik: die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit« (VI, 99). Was immer das heißen könnte, gedacht ist jedenfalls, daß der Augenblick der Erfüllung jetzt da ist. Es wäre ein jetzt zu betreibender Austritt aus der Verschuldungsstruktur des Kapitalismus als Vergesellschaftung des Bloßen Lebens.

Benjamins Begriff der »ungesteigerten Menschhaftigkeit« nimmt eine Absage an alle menscheitsimmanenten Emanzipationskonzepte vor. Er verwirft alle Vorstellungen, der Fortschritt der Spezies Mensch sei im Namen der Ablösung von Religion überhaupt zu erreichen. »Ungesteigerte Menschhaftigkeit« ist ein explizit antisäkularisierungstheologischer Begriff. Er gibt Anlaß, und wird weiter Anlaß geben, das westliche Selbstverständnis als postreligiöse demokratische Globalzivilisation neu aufzurollen.

Hardt/Negri ist hochproblematisch, wenn Immanenz mehr sein soll, als daß »die Schöpfungsmächte, die früher ausschließlich den himmlischen Mächten vorbehalten gewesen waren, nun gleichsam auf die Erde heruntergeholt werden« (S. 87). Der angestrenzte Versuch, zwischen einem transzendenten Gott oder »dem Menschen«, der als Transzendentsubjekt »jenseits und über der Natur steht« (S. 105), und einem Projekt der Immanenz, »uns selbst und die Welt zu schaffen und immer wieder neu zu schaffen« (S. 106), zu unterscheiden, möchte die Säkularisierung endlich zuende bringen.

46. Es handelt sich um das Fragment *Welt und Zeit*, das auf der Rückseite eines Zollformulars notiert wurde und vom Herausgeber auf »Herbst 1919 bis Dezember 1920« datiert ist. (Der Begriff der ungesteigerten Menschhaftigkeit ist nicht mit dem des Bloßen Lebens zu verwechseln, der eine mythische Depravierung der ungesteigerten Menschhaftigkeit kennzeichnet.)

Literatur

- Agamben, Giorgio:** Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, Freiburg, Berlin 2001.
- Vom Ausnahmezustand, in: *Lettre International*, 60 (2003), S. 61-63.
- Arendt, Hannah:** Über die Revolution, München 1963.
- Baudrillard, Jean:** Der Geist des Terrorismus, Wien 2002.
- Benjamin, Walter:** Gesammelte Schriften, Bd. VI, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1991.
- Blumenberg, Hans:** Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/Main 1966.
- Chomsky, Noam:** 9 – 11, New York 2001.
- Debord, Guy:** Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin 1988.
- Derrida, Jacques:** Dankesrede Adorno-Preis 2001 (verteilt bei der Preisverleihung 22.09.2001).
- Girard, René:** Der Sündenbock, Zürich 1998.
- Hamacher, Werner:** Schuldgeschichte, Zu Benjamins Skizze »Kapitalismus als Religion«, in: Ashram Noor/Josef Wohlmuth (Hg.), »Jüdische« und »christliche« Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert, Paderborn 2002, S. 215-242.
- Hardt, Michael/Negri, Toni:** Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt/Main 2002.
- Lindner, Burkhardt:** Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur politischen Problematik der »Kritik der Gewalt«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 5 (1997), S. 65-100.
- Nietzsche, Friedrich:** Werke, Bd. I u. II, ed. Schlechta, München 1955.
- Steiner, Uwe:** Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins, in: *DVjs* 1 (1998).
- Weber, Max:** Wirtschaft und Gesellschaft, hg. v. Johannes Winckelmann, Köln 1964.
- Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1965.

