

Walter Benjamin

„Kapitalismus als Religion“ und die „Anstößigkeit“ für Theologie und Pastoral

Von Herbert Böttcher

1. Vorbemerkung: Zur Lesbarkeit Walter Benjamins

Nach Benjamin entspringt die Lesbarkeit eines Textes nicht einfach aus dem Text selbst, sondern ist gebunden „an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt“ (Benjamin 2015, 578). Vergangenheit und Gegenwart treten in eine Konstellation. Das „Jetzt der Erkennbarkeit trägt in höchstem Grade den Stempel des kritischen gefährlichen Moments, welche allem Lesen zugrunde liegt“ (ebd.). Das gefährliche Moment liegt darin, dass im Jetzt der Erkennbarkeit die „Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen“ (ebd.) ist.

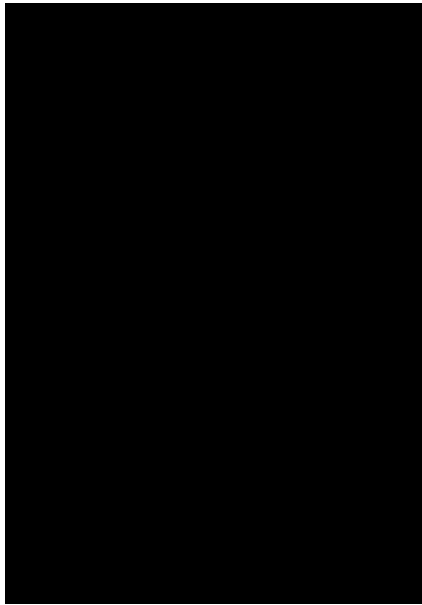
Die gegenwärtige Zeit, in der uns Texte von Walter Benjamin aufblitzen, ist die Konfrontation mit den tödlichen Krisen und Katastrophen der Gegenwart – von zahlreichen (Bürger-)Kriegen, über immense soziale Spaltungsprozesse bis hin zur Zerstörung der Grundlagen des Lebens –, in denen sich die finale Krise der kapitalistischen Gesellschaft ausagiert. In der Zeit Benjamins war es die Katastrophe des Ersten Weltkriegs und die sich abzeichnende Katastrophe des Faschismus, in der sich die Ge-

schichte nicht mehr teleologisch-entwicklungslogisch im Licht des Fortschritts lesen ließ. Der Zeitkern, der die Geschichte lesbar werden lässt, ist der „Augenblick der Gefahr“ (Benjamin 2015, 1243). Der heutige Zeitindex ist dadurch geprägt, dass die Geschichte des Kapitalismus in ihrer finalen Leere, in ihrem finalen Nichts eine Dynamik entwickelt, die auf eine finale Selbstvernichtung als Weltvernichtung hinausläuft.

2. Zu Walter Benjamin: *Kapitalismus als Religion*

In seinem Fragment „Kapitalismus als Religion“ (Benjamin 1991) verfolgt Benjamin die Frage nach Bewusstseinsformen und Denkweisen. Wenn er den Kapitalismus als „Kultus“ (ebd., 100) versteht, bewegt er sich vor allem auf einer kulturellen Ebene, in die er – wie zu kritisieren ist (vgl. Böttcher 2021, 35ff) – die „verborg(e)ne Stätte der Produktion“ (Marx 1984, 189), also die Frage nach der Produktion der Waren nicht einbezieht. Erweitert um diese zentrale Dimension sowie die Abspaltung der weiblich konnotierten Reproduktion gewinnt sein Versuch, das Ganze der kapitalistischen Verhältnisse in den Blick zu bekommen, vor allem vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Krisenkonstellation, eine erschreckende Aktualität.

Nach Benjamin dient der Kapitalismus „essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben“ (Benjamin 1991, 100). In dem frühen Text „Über das Programm der kommenden Philosophie“ (1917) hatte Benjamin – Kants empirisch zu engen Begriff der Erfahrung erweiternd – Religion als „konkrete Totalität der Erfahrung“ (Benjamin 2014, 170) der metaphysischen Ebene zugeordnet. Nun wird Religion auf der Ebene der Geschichte bestimmt und im Gesamtzusammenhang der kapitalistischen Verhältnisse verstanden. Sie wird – im Unterschied zu Max Weber, der von einer religiösen Bedingtheit des Kapitalismus gesprochen hatte (Weber 1988) – zu einer „essentiellen“, d. h. zu einer Formbestimmung des Kapitalismus. „In der Struktur der Religion also findet Benjamin das Paradigma, von dem aus sich ihm das Wesen des Kapitalismus deskriptiv erschließt“ (Steiner 2011, 169). Der Kapitalismus hat die Funktion der nun vollends praktisch gewordenen Religion übernommen. Bereits Kants sog. kopernikanische Wende von der theoretischen zur praktischen Vernunft hatte ja Gott als inhaltsleeres Postulat der praktischen Vernunft zugeordnet und zur Legitimation einer Ethik gemacht, die immer schon die herrschenden Verhältnisse als „Realmetaphysik“ (Robert



Kurz) voraussetzt (vgl. Böttcher 2022, 157ff, 177ff).

Die praktische Dimension des zur Religion gewordenen Kapitalismus kommt darin zum Ausdruck, dass er als „reine Kultreligion“ den Alltag prägt – und zwar als eine, die von „permanenter Dauer“ und „verschuldend“ (Benjamin 1991, 100) ist. Ihre „permanente Dauer“ wird in einer Gnadenlosigkeit zelebriert, die kein unterbrechendes Aufatmen kennt. „Es gibt da keinen ‚Wochentag‘, keinen Tag, der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinn der Entfaltung allen sakralen, Pompes der äußersten Anspannung des Verehrenden wäre“ (ebd.). Ohne Unterbrechung durch Festtage muss der Kult zelebriert werden. Als leere und homogene Zeit macht er alles gleich und wird zur

„Wiederkehr des Gleichen“. Der Leere dieses Kultes entspricht es, dass er keinen Inhalt, also „keine spezielle Dogmatik, keine Theologie“ kennt. In ihm hat „alles nur unmittelbar mit Bezug auf den Kultus Bedeutung“ (ebd.).

Die Leere dieses Kultus ist keine Luftnummer, sondern hat zerstörerischen Charakter. Benjamin sieht ihn darin, dass der Kult Ausdruck eines „ungeheuren Schuldbewusstseins ist, das sich nicht zu entsühnen weiß“. Es „greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen“. Damit ist der Kapitalismus „vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus“ (ebd.). Der klassische religiöse Kult dient der Entsühnung von Schuld gegenüber einer Gottheit. Der kapitalistische Kult ist von einem archaisch-paganen Muster von Schuld und Vergeltung geprägt, das einen Schicksalszusammenhang konstituiert, aus dem es kein Entrinnen gibt. Dieses Muster liegt als Zwangsverhältnis über der kapitalistischen Gesellschaft. Es ist „universal“ (ebd.). Alle sind einbezogen. Niemand kann entfliehen.

Der Begriff Schuld verweist zum einen auf den Zusammenhang von Herkunft und Schuld. Nach Anaximander (um 610–547 v.Chr.) ist die Ordnung der Zeit von Schuld geprägt, da alles der Herkunft von Früherem „geschuldet“ und zugleich dem Folgenden etwas vorenthalten, also ebenfalls „geschuldet“ ist. Es gibt „keine Geschichte, die nicht von Schuld handelte, keine, die nicht verschuldet wäre von etwas anderem und nicht ihrerseits schuldig an anderem wäre [...]“ (Hamacher 2003,

81). Schuld hat zugleich eine ökonomische Bedeutung wie in der Rede von Schulden deutlich wird. Sie müssen bezahlt oder erlassen werden. Mit seiner Ausrichtung auf die Vermehrung des Geldes ist der Kapitalismus ökonomisch notwendig mit Schulden verbunden, da Investitionen ohne Verschuldung als Vorgriff auf künftige Gewinne kaum möglich sind. Die Problematik der Verschuldung ist seit den 1970er Jahren immer sichtbarer geworden. Sie ist ein wesentlicher Motor der sich verschärfenden Krisendynamik (vgl. insbes. Kurz 2005). Vor dem Hintergrund von Anaximander kann Benjamin den ökonomischen Verschuldungszusammenhang zugleich als Schicksalszusammenhang verstehen. Entsprechend spricht Benjamin in Verbindung mit „Zins- und Zinseszins“ von der „dämonische[n] Zweideutigkeit dieses Begriffs“ (Benjamin 1991, 102).

Auch „Gott selbst“ ist „in diese Schuld einzubegreifen“ (ebd., 100f). Damit ist zwar „Gottes Transzendenz [...] gefallen“, aber Gott nicht tot, „sondern ins Menschenschicksal einbezogen“ (ebd., 101). Dem mythischen Zwang, der den Kapitalismus prägt, unterliegt nicht nur das „Menschenschicksal“, sondern auch Gott, dem der Kult zelebriert wird. Gott muss jedoch „verheimlicht werden“, weil er noch nicht zur Reife gekommen ist. „Erst im Zenith seiner Verschuldung“ darf er „angesprochen“ (ebd.) werden. Der im Kapitalismus verheimlichte Gott hat eine Geschich-

te. Er gewinnt seine Reife „im Zenith seiner Verschuldung“. Bis dahin muss auch die im kapitalistischen Kult verborgene Gottheit noch reifen. Erst dann enthüllt sie sich, aber nicht als „Reform des Seins sondern dessen Zertrümmerung“ (ebd.).

Nicht zufällig klingt in der Bemerkung, Gott sei nicht tot, eine Positionierung gegen Nietzsche an. Der von Nietzsche geschilderte „tolle Mensch“ hatte ja auf die Frage „Wohin ist Gott?“ geantwortet: „wir haben ihn getötet, ihr und ich!“ (Nietzsche o.J., 283). Benjamin hingegen erkennt, wie der getötete Gott in den kapitalistischen Fetischverhältnissen sein zerstörerisches „Unwesen“ treibt. Nietzsches Konsequenz aus dem Tod Gottes ist der Übermensch. Er erweist sich der Größe der Tat, Gott zu töten, als würdig. Daran knüpft Benjamin an, wenn er den „Typus des kapitalistischen Denkens [...] großartig in der Philosophie Nietzsches ausgesprochen“ (Benjamin 1991, 101) findet. Der Übermensch steht nicht für die nötige Umkehr, sondern für „die scheinbar stetige, in der letzten Phase aber sprengende diskontinuierliche Steigerung“ (ebd.). Benjamin hat Nietzsches Rede vom Tod Gottes in seine Beobachtung vom Fallen der Transzendenz, der Verheimlichung Gottes und seiner Einbeziehung ins Menschenschicksal aufgenommen und in den Krisen- und Fetischzusammenhang der kapitalistischen Verhältnisse gestellt, die ihren Ausdruck im „Kapitalismus als Religion“ findet.

3. Pastoral und Theologie im „Kapitalismus als Religion“ – Einige Anmerkungen in Thesenform

3.1 In der gegenwärtigen Theologie scheinen zwei Strömungen dominant zu sein:

3.1.1 Eine konservative Strömung setzt wieder auf eine geschlossene Theologie und Kirche als Bollwerk gegen die Verwirrungen von Moderne und Postmoderne. Sie speist sich aus zwei Quellen: aus vermeintlich sicher geoffenbarten überzeitlichen Wahrheiten und einer ontologisierenden Vernunft, die in der Verbindung von hellenistischem Denken und der Inspiration durch einen Geschichtsidealismus, in dem der Sinn der Geschichte und des menschlichen Lebens in Gott als Ursprung und Ziel der Geschichte verbürgt sind. Hier wird die Geschichte selbst zu einer ontologischen Veranstaltung, deren realer Verlauf akzidentell ist und den metaphysisch garantierten Sinn (als Übereinstimmung von Vernunft, Wahrheit und Wirklichkeit) nicht tangieren kann. Auf diesen Spuren proklamiert Ratzinger, die Synthese von Glaube und Vernunft als Erbe der Begegnung des christlichen Glaubens mit der hellenistischen Vernunft. Eine zweite Quelle ist der Rekurs auf eine überzeitliche Natur. Aus ihr werden überzeitlich geltende moralische Werte und Normen abgeleitet. Sie konzentrieren sich auf Ehe und Familie und die darin im Rahmen einer natürlichen Ordnung gelebte Sexualität. In diesem Zusammenhang ist die Frauen- und Queerfeindlichkeit dieser Theologie zu sehen.

3.1.2 Demgegenüber steht eine „liberale“, an der Aufklärung orientierte, die Moderne (und zum Teil auch die Postmoderne) affirmierende Freiheitstheologie (vgl. dazu Böttcher 2022, 185f). Sie knüpft an Kants praktische Vernunft und den damit

einhergehenden Freiheitsbegriff an, wonach Freiheit im aufgeklärten Bewusstsein des Subjekts und seiner Autonomie verwurzelt ist. Der metaphysisch nicht mehr zu begründende Gott kommt zur Geltung als Postulat der praktischen Vernunft, letztlich als deren Überhöhung und einer Belohnung für gutes Handeln (vgl. Striet 1998, dazu kritisch Böttcher 2022). Das christliche Erbe artikuliert sich im Insistieren auf der Verbindung von Freiheit und Liebe sowie der Ausrichtung auf Gemeinschaft (vgl. Langenfeld, von Stosch 2022, 53ff). Obwohl Freiheit und Liebe in der Realität des Lebens auch immer mit dem Scheitern verbunden sind, kommen sie eschatologisch trotz aller Irrwege zum Ziel. Dieses Ziel ist die eschatologische Versöhnung mit dem Scheitern von Freiheit und Liebe in der Vergebung von Schuld trotz aller Irrwege im Vollzug der Freiheit.

3.1.3 Eher marginal bleiben Versuche, die politische Theologie postmodern weiterzuentwickeln (vgl. Engel 2016). Deren Charakteristikum ist ja ihr Bezug auf Geschichte und Gesellschaft, die durch das, was Menschen vor allem in ihren Katastrophen zu erleiden haben, gekennzeichnet sind. Im Zentrum der Weiterentwicklung politischer Theologie steht aber nicht mehr die Erfahrung von Leid, das gesellschaftskritisch „zu denken“ gibt, sondern das Ende der „Großen Erzählungen“ und das Scheitern universaler Vernunft. Die Antwort soll die Bescheidenheit einer „schwachen Vernunft“ sein, die sich nicht mehr anmaßt, auf das Ganze von Geschichte und Gesellschaft auszugreifen, sondern auf Pluralität setzt und sich mit Partikularem und Fragmentarischem zufrieden gibt. Sie knüpft an die Leere an, die der Verzicht eines Ausgreifens auf das Ganze hinterlässt. Aus dieser Leerstelle ergeben sich Anknüpfungspunkte für messianische Hoffnungen, die sich nicht in Größe und Macht, sondern „schwach“ zur Geltung bringen. Ein gern genommenes Bild dafür: Ein Platz muss für den Messias leer bleiben. Verwirklicht werde dies am besten in der Demokratie, die keinen und endgültigen Träger von Macht kennt. In der Nähe solchen Denkens bewegen sich auch theologische und pastorale Versuche, die auf ein „Christentum im Kapitalismus“ (Bucher 2019, vgl. kritisch dazu Böttcher 2022, 171ff) zielen, das im Rahmen des Kapitalismus seine kritischen Inspirationen einbringen kann.

3.2 Walter Benjamin als Unterbrechung theologischer Diskurse?

3.2.1 Walter Benjamin könnte theologische Diskurse unterbrechen, die sich des Heils und des Sinns der Geschichte ontologisch gewiss sind, ebenso wie Diskurse, die unirritiert von der Dialektik der Aufklärung und noch weniger irritiert von den sich zuspitzenden Krisen des Kapitalismus aufklärungsgewiss Freiheit und Autonomie des Subjekts ins Zentrum ihrer theologischen Reflexion stellen. Demgegenüber verweist Benjamin auf den zerstörerischen Charakter des zur Religion gewordenen Kapitalismus. In seinen Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ (Benjamin 2015, 691ff) hat Benjamin den katastrophischen Gang der Geschichte herausgearbeitet. Er steht in Gegensatz zu Hegels Vorstellung der Geschichte als auf einen Endzweck ausgerichtete Selbstentäußerung des Geistes. Darin gründet die Vorstellung des Fortschritts – eines Fortschritts, der über Leichen geht wie Hegel weiß, wenn er die Ge-

schichte als „Schlachtfeld“ (Hegel 1971, 46) sieht. Das kann aber den Fortgang der Geschichte auf einen Endzweck weder verhindern noch irritieren. Die teleologische Ausrichtung der Geschichte unterscheidet sich strikt von der Natur, die keinen Fortschritt, sondern nur Kreisläufe des Immer-Gleichen kennt.

Der „Augenblick der Gefahr“ (Benjamin 2015, 1243) als Zeitkern eröffnet einen anderen Blick auf die Geschichte, nämlich den auf ihre Katastrophen und Opfer. Die Geschichte als Geschichte der Sieger wird unterbrochen, gesprengt. Für Benjamins Blick auf die Geschichte werden zwei Aspekte wesentlich: Mit der Konkurrenz wird die naturwüchsige Selektion der Starken von den Schwachen und die Anpassung als „Strategie“ des Überlebens auf die Geschichte übertragen. Damit aber wird die Geschichte zur Natur. Im Blick auf die Geschichte geschieht das, was Marx als Fetischcharakter der Ware und ihres Geheimnisses (Marx 1984, 85ff) beschrieben hatte. In der Warenform spiegelt sich der gesellschaftliche Charakter der Arbeit und die Gegenständlichkeit ihrer Produkte „als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge“ (ebd., 86) zurück. Als Analogie aus „der Nebelwelt der religiösen Welt“ erwähnt Marx in diesem Zusammenhang „die Produkte des menschlichen Kopfes“, die als „mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende Gestalten“ (ebd.) erscheinen. Der Fetischcharakter der Ware bestimmt wesentlich die Bewusstseinsformen und Denkweisen, denen Benjamin auf der Spur ist. Entsprechend der Bindung der Geschichte an die Natur ist die Geschichte nicht teleologisch durch einen Endzweck bestimmt, sondern wird zum Ort der „Wiederkehr des Gleichen“. Das Immer-Gleiche findet einen Ausdruck im Mythos. Er bietet Halt in einem gleichbleibenden Ursprung und verzaubert die Welt die Magie. Die Moderne ist weder – wie Weber meinte – als Rationalisierung noch als Entzauberung zu beschreiben, sondern gekennzeichnet durch (Re-)Mythisierung und magische Verzauberung. Sie finden ihren Ausdruck im Kult der Waren, der im zur Religion gewordenen Kapitalismus zelebriert wird. Die „Wiederkehr des Gleichen“ spiegelt sich zudem in der Schuld, die immer wiederkehrt und aus dessen Kreisläufen es keine Erlösung gibt. Mythos und Verschuldung sind Ausdruck dafür, dass Geschichte zur Natur wird und eingebettet ist in einen zerstörerischen Schicksalszusammenhangs, in den auch Gott einbezogen ist.

Auch Adorno betont: „Mythisch ist das Immergleiche ...“. Dem setzt er entgegen: „Erkenntnis, die den Inhalt will, will Utopie.“ Die Utopie wiederum ist negativ, also keine positiv ausgepinselte Vision. Ihre „unauslöschliche Farbe bekommt sie aus dem Nichtseienden. Ihm dient Denken, ein Stück Dasein, das wie immer negativ ans Nichtseiende heranreicht. Allein erst äußerste Ferne wäre die Nähe“ (Adorno 2003, 66). In der Orientierung an den Opfern, am Leid, das zu denken gibt, weil es „als Objektivität auf dem Subjekt lastet“ und es als „sein Subjektivstes erfährt“ (ebd., 29) konvergieren Benjamins und Adornos Denken. Auch für Benjamins Frage nach der Geschichte gilt: „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit“ (ebd.).

Wenn Benjamins Nachdenken als unterbrechende Irritation der theologischen Reflexionen aufgegriffen würde, könnten sich andere theologische Konturen entwick-

keln. In den Blick käme wieder das, was bereits die Metz'sche politische Theologie gekennzeichnet hat: die Orientierung an der Leidens- und Katastrophengeschichte, für die der Begriff einer „Theologie nach Auschwitz“ steht. Empfindsamkeit für das Leiden von Menschen könnte zu einer Irritation werden, die „zu denken“ und zu handeln gibt. Diese Irritation lässt die Moderne und Postmoderne nicht im „Licht der Aufklärung“, sondern im Licht ihrer Kehrseite als Geschichte der im Gang des Fortschritts Besiegten erkennen, nicht in ihrer Rationalität, sondern in ihrer Irrationalität, in der sie sich der Vermehrung des Kapitals als irrationalem Selbstzweck und der Abspaltung der minderbewerteten weiblich konnotierten Reproduktion unterwirft. In diesem Fetischzusammenhang wird der Kultus des Kapitalismus zelebriert, der sich – mit voranschreitenden Krisen – umso mehr in postmoderner Mythen- und Polytheismusfreudigkeit Ausdruck verschafft.

3.2.2 Wenn Theologie und Pastoral nicht nur abstrakt ihre Nähe zu „den“ Menschen und zu „der“ Welt proklamieren wollen, müssen sie verstehen lernen, was mit Menschen und der Welt gegenwärtig geschieht, vor allem worunter Menschen und die Schöpfung zu leiden haben. D.h. sie müssen sich mit der gegenwärtigen geschichtlichen Krisensituation, die eine Krise des Kapitalismus ist, auseinandersetzen. Von ihr sind Fühlen, Wahrnehmung und Denken geprägt. Nicht eine der metaphysischen Ebene zugeordnete Religion ist Ausdruck einer „konkreten Totalität der Erfahrung“, sondern der reale Kapitalismus als realmetaphysische Religion (vgl. Böttcher/Kloos 2022). Insofern Benjamin die Frage nach der „konkreten Totalität der Erfahrung“ mit dem „Kapitalismus als Religion“ verbindet, greifen seine Überlegungen – wenn auch kulturell verengt – auf das Ganze der kapitalistischen Konstitution aus, die in ihrer sich zuspitzenden Krise auf Vernichtung zutreibt. Die „Betrachtung des Ganzen“ – das erkennt Benjamin – ist unverzichtbar, wenn eine Kritik der Lebensäußerungen und Bewusstseinsformen greifen soll. Unverzichtbar ist sie vor allem, wenn es eine Möglichkeit geben soll, von den „Trugbildern und Luftspiegelungen“ weg und hin zu kritischer Erkenntnis der Gesellschaft zu kommen, die ihrerseits wieder Voraussetzung dafür ist, den Gang in die Katastrophe zu unterbrechen. Entmythologisierung und Religionskritik wird zu einer Aufgabe, die sich gegenüber dem Kapitalismus als Religion, als Fetischzusammenhang und im Blick auf seine Mythen stellt, die sich in postmoderner Vielfalt auch mit polytheistischen Vorlieben darstellen.

Im Blick auf einen vor allem in der Pastoral immer wieder gesuchten unmittelbaren Rückgriff auf Erfahrung, die oft auch noch als letzte Instanz für die Frage nach Wahrheit angesehen wird, wäre an Benjamins kurzen Text „Erfahrung und Armut“ von 1933 und den „Zeitvermerk“ zu erinnern, der auch mit Erfahrung verbunden ist. In besagtem Text reflektiert Benjamin darauf, dass in einer Generation, „die 1914–1918 eine der ungeheuerlichsten Erfahrungen gemacht hat“, die Leute „verstummt aus dem Felde“ kamen (Benjamin 2014, 214). Erfahrungen sind ja nie „gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch den Hunger, die sittlichen durch die Machthaber“. Und dann ist „eine ganz neue Armseligkeit mit dieser neuen Erfah-

„die Wiederbelebung von Astrologie und Yogaweisheit, Christian Science und Chiromantie, Vegetarismus und Gnosis, Scholastik und Spiritismus ... die Kehrseite“ (ebd., 214f). Gegenüber solcher „Erfahrungsarmut“ kommt es auf Unterbrechung und Bruch an, darauf, „von Neuem anzufangen“, „erst einmal reinen Tisch“ zu machen (ebd., 215f).

3.2.3 Die theologische Zuordnung der Gottesfrage zur „praktischen Vernunft“ (Gott als Postulat der praktischen Vernunft, Kant) übersieht, dass der aus der Metaphysik verbannte Gott nicht einfach verschwunden, sondern in die gesellschaftlichen Verhältnisse eingewandert ist und sie als „Realmetaphysik“ (Robert Kurz, vgl. u.a. Kurz 2021) bestimmt. Auch die dominante (meint an

Kant orientierte) Ethik setzt die (realmetaphysischen) Verhältnisse voraus, die Gegenstand der Kritik sein müssten. Von Marx her wären sie als Fetischverhältnisse zu verstehen, die unter dem abstrakten Selbstzweck stehen, Kapital um seiner selbst willen zu vermehren, und die – ergänzt um die feministische Kritik von Roswitha Scholz – die Bereiche der Reproduktion abspalten und inferiorisieren (vgl. u.a. Scholz 2011). Diese Verhältnisse stoßen auf Schranken, die immanent nicht mehr zu überwinden sind. Einen Ausweg kann es nur geben, wenn es gelingt das Ganze, also die fetischistische Konstitution dieser Verhältnisse zum Gegenstand der Kritik zu machen. Theologisch wäre anzuknüpfen an die biblische Unterscheidung zwischen Gott und Götzen (vgl. u.a. Ökumenisches Netz 2020b). Dabei reicht es nicht, einzelne Götter (Besitz, Konsum, Arbeit, Markt ...) zu benennen und aneinander zu reihen (vgl. Böttcher 2013, 126ff). Zu analysieren wäre ihr Zusammenspiel in dem „einen“ Gott, der als Kapital- und Abspaltungsfetisch die Verhältnisse „im Innersten zusammenhält“, aber immer weniger dazu in der Lage ist und in eine immanent ausweglose Krise treibt, in der die Grundlagen des Lebens vernichtet werden. In diesem Zeitkern lässt sich Benjamins Bemerkung lesen, die im kapitalistischen Kult verborgene Gottheit enthülle sich „im Zenith der Verschuldung“ nicht als „Reform des Seins sondern dessen Zertrümmerung“ (Benjamin 1991, 101).

3.2.4 Die auf die Zertrümmerung des Seins hin treibenden Fetischverhältnisse stehen nicht abstrakt den Menschen gegenüber, sondern reproduzieren sich in ihnen,

bzw. Menschen reproduzieren diese Verhältnisse in dem im Alltag gelebten Kultus „von permanenter Dauer“ (ebd., 100). Die Ausweglosigkeit dieses Kultus kommt in seiner Dynamik der ökonomischen wie moralischen Verschuldung zum Ausdruck. Theologisch ist damit die Frage nach Schuld alles andere als obsolet. Sie wäre zu buchstabieren als (die Fetischverhältnisse reproduzierende) Unterwerfung der Individuen unter den strukturellen

Schuldzusammenhang, der den kapitalistischen Verhältnissen inhärent ist.

Verkündigung und pastorale Begleitung von Menschen ist es verwehrt, unmittelbar an den „Alltag der Menschen“ anzuknüpfen, um ihn theologisch zu deuten. Entsprechend zu korrigieren wären die pastoralen Strategien einer „unternehmerischen Kirche“, die Kunden*innen gewinnen will durch Esoterisierung der Verkündigung, durch Event-, Erlebnis-, Ratgeber- und Selbsterfahrungsangebote etc. Sie sollen von Abstiegsängsten befeuerten Leistungs-, Orientierungs- und Selbstbehauptungsstress entlasten. Dabei ignorieren sie zum einen, dass diese Angebote im Rahmen eines sozialdarwinistisch ausgefochtenen Konkurrenzkampfes stehen, der unter dem Label von „Eigenverantwortung“ und Selbstwerdung immer neue Anpassungen an die Verhältnisse erzwingt, bei dem Gewinner*innen und Verlierer*innen selektiert werden (vgl. Böttcher 2022, 73ff). Zum anderen bleibt die Perspektivlosigkeit des Unterfangens außerhalb der Reflexion – mit Benjamin gesprochen: die Ausweglosigkeit des kapitalistischen Verschuldungszusammenhangs ohne Erlösung.

3.2.5 Im zur Religion gewordenen Kapitalismus darf die Kirche nicht den ihr systemtheoretisch zugewiesenen Platz für Religion annehmen. Als System der Unterscheidung von transzendent und immanent bzw. als Technologie zur Kontingenzbewältigung bleibt eine solche Religion eingebunden in den immer schon vorausgesetzten Fetischzusammenhang. Genau genommen ist der Kapitalismus nicht Religion, sondern das Ende von Religion – zumindest von Religionen, deren Transzendenzbezug nicht in der geschlossenen Immanenz kapitalistischer Verhältnisse aufgeht. Wenn die Kirchen in Erinnerung ihrer biblischen Traditionen von einem Gott reden wollen, der geschlossene Immanenz – die geschichtlicher Fetischverhältnisse wie der Geschichte als ganzer – transzendiert, können sie nicht einfach „Religion“ bzw. Religiöses zur Stabilisierung zur Verfügung zu stellen. Damit ist nicht gesagt, dass es nicht wesentliche Aufgabe der Kirche sei, Menschen in ihren

verschiedenen Leidenssituationen diakonisch zur Seite zu stehen – im Gegenteil. Das aber muss einhergehen mit einer kritischen Reflexion über die Grenzen dieses Tuns wie auch mit der Kritik der Verhältnisse, die Menschen leiden lassen und in die Verzweiflung treiben. Zu brechen wäre mit der Rolle, die das Christentum als Reichsreligion des römischen Imperiums angenommen hat – sei es die zur Legitimation von Herrschaft oder sei es im Kapitalismus die einer „unternehmerischen Kirche“, die ihren Kund*innen „Religion“ anbietet und sich damit als Institution zu behaupten sucht. Ziel der Kirchen kann es nicht sein, einfach marktkonforme Kontingenz beschwichtigende und von Anpassungsdruck entlastende Angebote zur Verfügung zu stellen oder Religion als Ressource anzubieten, aus denen die Demokratie leben muss, ohne sie selbst erschaffen zu können (vgl. Rosa 2022).

Der Bruch bzw. die „Entflechtung von Religion und Christentum“ (Ruster 2000) läge in der Spur von Bonhoeffers Rede von einem „religionslosen“, aber nicht weltlosen Christentum. Angesicht der erkennbaren fetischistischen „Realmetaphysik“ der kapitalistischen Verhältnisse darf die jüdisch-christliche Tradition nicht einfach einem formalen, gesellschaftlich affirmativem Begriff von Religion subsumiert werden bzw. daran anschließen, sondern muss an die Inhaltlichkeit dieser Tradition anknüpfen. In deren Zentrum steht ein Glaube, der als „subversive Erinnerung“ zu verstehen ist, weil er von den Schreien aus dem Leid und damit von der Kritik von Herrschaft bzw. herrschender Verhältnisse, in deren Zusammenhang Menschen zu leiden haben, nicht zu trennen ist. Seine Erzählung stiftet nicht Identität, sondern entsichert identitäre Gewissheiten wie sie sich in geschlossenen theologischen Denksystemen, in der Affirmation einer formalen, weil von Geschichte und Gesellschaft und ihren Leidens- und Katastrophenzusammenhängen abstrahierenden Freiheit sowie in gesellschaftlich affirmativen Narrativen zum Ausdruck bringen.

Die Entflechtung von Religion und Christentum beinhaltet keinen Rückzug aus „der“ Welt, sondern ist auf einen anderen, d.h. auf einen kritischen statt einen affirmativen Bezug auf die kapitalistisch Krisen- und Katastrophenwelt aus. Sie beinhaltet damit auch nicht Rückzug in eine kirchliche Sonderwelt, sondern einen Wechsel theologischer Gesprächspartner. Zu überwinden wäre die theologische Ignoranz gegenüber kritischer Gesellschaftstheorie. Statt Anschluss an gesellschaftlich affirmative Theorie zu suchen, käme es angesichts der sich zuspitzenden Krisen- und damit auch Leidenszusammenhängen darauf an, an Stränge einer kritischen Theorie anzuknüpfen, in der nicht identitär, sondern negativ-kritisch versucht wird, zu begreifen, was in den Krisen seinen gefährlichen und zerstörerischen „Gang geht“.

3.2.6. Die als Fetischismuskritik zu formulierende Unterscheidung von Gott und Götzen wäre als Einspruch gegenüber der geschlossenen Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse wie der Immanenz der Geschichte als ganzer zur Geltung zu bringen. Dieser Einspruch speist sich aus Leidens- und Katastrophenerfahrungen, die „zu denken“ geben. Ein solches Denken zielt auf Unterbrechung („Dialektik im Stillstand“, Benjamin) und Bruch mit der Fetischkonstitution der Leidens- und Katastrophenverhältnisse (vgl. Ökumenisches Netz 2020a). Angesichts von auf Vernichtung hin treibenden Katastrophen lassen sich die Traditionen vom Reich Gottes nicht als

kontinuierliche Schritte hin auf seine Verheißungen oder als asymptotische Annäherung an ein Ideal lesen. Sie müssten gelesen werden in ihrer Nähe zur Apokalyptik und deren Insistieren auf einem Bruch mit Herrschaftsverhältnissen, der Horizonte für einen neuen Himmel und eine neue Erde eröffnet. Mit Benjamin konvergiert sie darin, dass sie darauf aus ist, „das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen“ (Benjamin 2015, 702), um dem Messias bzw. dem Messianischen eine Chance zu geben.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt am Main 2003.
- Benjamin, Walter: Kapitalismus als Religion, in: Fragmente. Autobiographische Texte. Gesammelte Schriften, Band VI, Frankfurt am Main 1991, 100–103.
- Benjamin, Walter: Über das Programm der kommenden Philosophie, in: Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften II 1, Frankfurt am Main, ⁵2014, 157–171.
- Benjamin, Walter: Erfahrung und Armut, in: Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften II 1, Frankfurt am Main, ⁵2014, 213–219.
- Benjamin, Walter: Erkenntnistheoretisches. Theorie des Fortschritts, in: Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften Band V 1, Frankfurt am Main ⁷2015, 570–611.
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: Abhandlungen. Gesammelte Schriften Band I 2, Frankfurt am Main ⁷2015, 69–704.
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: Abhandlungen. Gesammelte Schriften Band I 3, Frankfurt am Main ⁷2015, 1223–1266.
- Böttcher, Herbert: Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, Würzburg 2022.
- Böttcher, Herbert: Der Krisenkapitalismus und seine Katastrophen. Herausforderung für theologische Reflexion, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.), Das „Ganze“ – ganz aus der Zeit gefallen? Kapitalismuskritik und theologische Reflexion in Krisenzeiten. Zum 30. des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Bielefeld 2022, 178–198.
- Böttcher, Herbert: Herr Kant, seien Sie mir gnädig! Gott vor Gericht in der Corona-Krise, in: exit! Krise und Kritik der Warenproduktion, Heft 19, 2022, 152–200.
- Böttcher, Herbert: Kapitalismus – Religion – Kirche – Theologie, in: Füssel, Kuno/Ramminger, Michael (Hg.), Kapitalismus: Kult einer tödlichen Verschuldung. Walter Benjamins Erbe, Münster 2021, 31–48.
- Böttcher, Herbert: Kapitalismuskritik und Theologie. Versuch eines Gesprächs zwischen wert-absaltungskritischem und theologischem Denken, in: Ökumenischen Netz Rhein-Mosel-Saar (Hrsg.), Nein zum Kapitalismus – aber wie? Unterschiedliche Ansätze von Kapitalismuskritik. Eine Festschrift für drei langjährige Mitglieder des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Koblenz 2013, 117–163.
- Böttcher, Herbert; Kloos Dominic: Eine neue Blüte der Metaphysik? In: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Das „Ganze“ – ganz aus der Zeit gefallen? Kapitalismuskritik und theologische Reflexion in Krisenzeiten, Bielefeld 2022, 199–205.

- Bucher, Rainer: Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnbringende Verwaltung der Welt, Würzburg 2019.
- Engel, Ulrich: Politische Theologie „nach“ der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co, Ostfildern 2016.
- Langenfeld, Aaron; von Stosch, Klaus: Allumfassend. Vielfalt der Grammatik des Katholischen, Freiburg 2022.
- Hamacher, Werner: Schuldgeschichte. Benjamins Skizze „Kapitalismus als Religion“, in: Baecker, Dirk (Hg.): Kapitalismus als Religion, Berlin 2003, 77–119.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Sämtliche Werke, Stuttgart-Bad Cannstatt ⁵1971.
- Kurz, Robert: Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems, Berlin 2005.
- Kurz, Robert: Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Springe ²2021.
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Berlin 1984.
- Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral, in: Werke in zwei Bänden, Band II, Essen o.J., 283–326.
- Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.), Bruch mit der Form: Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis. Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des „Gesprächs“ von Gesellschaftskritik und Theologie, Koblenz 2020a.
- Ökumenisches Netz Rhein Mosel Saar, Den Kapitalismus als Ganzes überwinden! Da es im Kapitalismus keine Alternativen gibt, braucht es Alternativen zum Kapitalismus, Koblenz 2020b.
- Rosa, Hartmut: Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis, München 2022.
- Ruster, Thomas: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg 2000.
- Scholz, Roswitha: Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef ²2011.
- Steiner, Uwe: „Kapitalismus als Religion“, in: Lindner, Burkhardt (Hrsg.), Benjamin Handbuch Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2011, 167–174.
- Striet, Magnus: Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizee, in: Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg 1998, 48–89.