

INHALT

Vorwort	7
Postdemokratische Moderne	13
Die Erneuerung des Schicksals im Zeichen des Marktes	
„Die Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden“	31
Unerwünschte Erinnerung an die bürgerliche Emanzipation	
Tugenden, Laster und die ‚allpffiffige Vorsehung‘	43
„Verwilderte Selbsterhaltung“	57
Kollateralschäden der Konkurrenz	
Öffentlichkeit als Ideologie	67
„Das Volk ist das Opium des Volkes“	77
Politik im postdemokratischen Zeitalter	
Charaktermaske und Atom der Selbstbehauptung	99
Das Individuum im Augenblick seines Sturzes	
Leben im Auratischen	109
Kapitalismus zwischen Religion, Traumschlaf und Mythos	
Religion für die Infantilgesellschaft	125
Zwischen Kulturindustrie und Fundamentalismus	
Religion für Erwachsene	143
Aspekte einer theologischen „Sabotage des Schicksals“	
Enjoy Sabbath	165
Religion als Unterbrechung	
Zum Schluss	187
Anmerkungen	191

Leben im Auratischen

Kapitalismus zwischen Religion, Traumschlaf und Mythos

„Das Leben im Bannkreis der ewigen
Wiederkehr gewährt eine Existenz, die
aus dem Auratischen nicht heraustritt.“

Walter Benjamin

Es gehört zur Irrationalität auch der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verfassung, dass ökonomische – also menschliche – Macht weiterhin als Naturmacht auftritt und den Menschen nicht nur ihre Regeln, sondern auch die gesamte Wahrnehmungsform, das Verhältnis zur Wirklichkeit und das eigene Verhalten aufzwingt. So erscheint die menschliche Einrichtung der Gesellschaft ähnlich schlechthin gegeben und unveränderbar wie einst die Natur unseren frühen Vorfahren. Und in der Tat erfährt, wer sich nicht sputet und eifrig mitmacht, die gesellschaftlich-ökonomische Macht als eine ihn bezwingende und zerstörende Naturmacht. Alle Macht, die sich jenseits einer humanen Bestimmung und Kontrolle entfaltet, ist nur die sich in die menschliche Gesellschaft hinein verlängern- de Naturkausalität; unerhelltes und unversöhntes tierisches Erbe der Gattung homo sapiens. Gleichwohl stellt sich dies der Kritik nicht als unabwendbares Schicksal dar, sondern erweist sich als von Menschen verursachtes – ja verschuldetes – Übel.

Dass von Menschen Hervorgebrachtes ihnen als fremde, äußere Macht gegenübertritt, war wesentlicher Bestandteil der Marx'schen Warenanalyse, die sich nicht mit Fouriers Polemik gegen „das goldene Kalb der Händler“ begnügt.¹³⁸ Die Warenform bildete im 20. Jahrhundert für nicht wenige Autoren das Urbild der Verdinglichung, und so

erhielt das ‚Fetischkapitel‘ im ersten Band des *Kapital* zentrale Bedeutung. Auch wenn Marx versicherte, dass zur Religion das fällige Schlusswort bereits gesprochen worden sei, muss er, um das Spezifische der Warenform zu erklären, zu einer Analogie aus der wenig geschätzten religiösen Welt greifen: Wie nämlich für Marx in der Religion „die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, unter einander und mit den Menschen in Verhältniß stehende selbstständige Gestalten“ sind, so streifen die Waren ihren menschlichen, gesellschaftlichen Ursprung ab und scheinen ein eigenständiges Dasein zu entfalten. Wenn Marx in diesem Zusammenhang vom *Fetisch*charakter der Ware spricht, so zielt er mithin nicht auf eine moralische Verurteilung der zum Absoluten erhobenen Ware, um die alles kreist und auf die das Begehren sich richtet. Im Zentrum der Analyse steht vielmehr der Schein einer von der menschlichen Produktivität unabhängigen Existenz, der durch die *Warenform* entsteht. Er eignet der Ware nicht zufällig, sondern ist wesentlich dadurch erzeugt, dass sie ihre gesellschaftliche Entstehung vergessen macht und sich als ein schlechthin selbstständiges, naturgegebenes Ding darbietet. „Das Geheimnisvolle der Waarenform“, schreibt Marx, „besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften zurückspiegelt.“¹³⁹ So repräsentieren die „theologischen Mucken“ der Ware und ihre „phantasmagorische Form“¹⁴⁰ eine Gesellschaftsform, in der die Menschen zum bloßen Epiphänomen eines Produktionsprozesses wurden, den sie zwar hervorbrachten, jedoch nicht beherrschen.

Im 20. Jahrhundert wies Walter Benjamin dem Fetischcharakter der Ware eine über Marx hinausgehende Bedeutung zu. Im Fragment gebliebenen Passagen-Werk wird er geradezu zum Formprinzip der gesamten bürgerlichen Gesellschaft. Benjamins Interesse gilt weniger den einzelnen ökonomischen Analysen Marxens als vielmehr jener Phantasmagorie, welche die Warengesellschaft darstellt. Der Kapitalismus ist eine verzauberte, im Bann der Warenform stehende träumende ‚vorgeschichtliche‘ Welt, und die Kritik stellt geradezu ein Exerzitium des Erwachens dar. Schon in seinem inzwischen berühmt gewordenen

Fragment *Kapitalismus als Religion* aus dem Jahr 1921 bezeichnete Walter Benjamin den Kapitalismus als eine *essentiell religiöse Erscheinung*. Dies ist weder eine Erneuerung der These Max Webers, dergemäß die protestantische Ethik die Entstehung des Kapitalismus begünstigt habe, noch eine Erinnerung an Paul Lafargues fast vergessene Satire *Die Religion des Kapitals*. Benjamin spricht vielmehr von einer *Verwandlung* der Religion respektive des Christentums in Kapitalismus. Er dient „der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antworten gaben“¹⁴¹. Dieser These liegt, wie Thomas Ruster mit Recht feststellt, ein funktionaler Begriff der Religion zugrunde.¹⁴² Religion *und* Kapitalismus müssen nach Benjamin als eine umfassende Synthesis menschlicher Erfahrung aufgefasst werden; ein durchaus dynamisches System, das tendenziell nichts außer sich duldet. Dass der Kapitalismus nicht nur eine Wirtschaftsform darstellt, sondern ein alles durchdringendes Prinzip, das Denken, Empfinden, Handeln und Wahrnehmung prägt, ist schon gezeigt worden. Freilich befriedigt er nicht nur die menschlichen „Sorgen, Qualen, Unruhen“, sondern reproduziert sie auch und erhält sich gerade durch dieses Paradox am Leben.

Weiterhin ist der Kapitalismus zu begreifen als eine dogmenlose, „reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat“, welche ohne Unterbrechung den Prozess der – im doppelten Wortsinne zu verstehenden – Verschuldung vorantreibt. „Ein ungeheures Schuldbewußtsein, das sich nicht zu entschüden weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen.“¹⁴³ Angesichts des schwunghaften Handelns mit riskanten Krediten (zumindest bis 2008) und der Akkumulation von Schulden gerade in der Privatwirtschaft mangelt es diesem Gedanken nicht an Aktualität, auch wenn die Behauptung der Dogmenlosigkeit des Kapitalismus, denkt man an die neoklassischen Theorien, die bis zur jüngsten Finanzkrise als nahezu unfehlbar galten, nicht überzeugt. Darüber hinaus sind aber auch die ‚Kollateralschäden der Konkurrenz‘ Teil der Verschuldung im moralischen Sinne: Jeder verdankt das eigene Überleben den intelligenten Anpassungsleistungen und den Siegen im ständigen Krieg aller gegen alle. Hier wird das eigene Glück ebenso aufs Spiel

gesetzt wie dasjenige anderer; so akkumulieren nicht nur die pekuniären Schulden, sondern auch die moralischen. Die kapitalistische Kultreligion kennt keinen Ritus der Vergebung, aber durchaus Menschenopfer. Wie alle Menschenopfer vermögen sie indessen nicht zu entschuldigen, sondern sie steigern die Schuld ins Unermessliche. Zugleich stehen die Menschen lebenslänglich in der ‚Schuld‘ des Systems. Sie verdanken ihre Fortexistenz dem Markt und den von ihm vergebenen Chancen.

Benjamins Gedanke provoziert noch weitere Assoziationen und Variationen. Das Individuum bleibt nämlich gegenüber den Anforderungen, die es zu erfüllen hat, immer defizitär. Vielleicht hat sich nicht das Christentum als Ganzes in Kapitalismus verwandelt, wie Benjamin meint, sondern der christliche Gedanke einer ursprünglichen Schuld. Für Paulus und einen breiten Strom der christlichen Theologie bis zur Reformation ist der Mensch so tief in seine Sünde verstrickt, dass er sie in seinen Handlungen stets reproduziert. Aus eigener Kraft vermag er darum die Gebote Gottes nicht zu erfüllen und somit auch nicht gerecht zu werden. Der moderne Kapitalismus hat dies ins Profane übertragen – freilich mit einigen Veränderungen. Der Ideologie nach soll nämlich jeder seines Glückes Schmied sein, entsprechend sind Erfolg und Wohlstand, Scheitern und Armut dem Einzelnen zurechenbar; einzig Krankheit und früher Tod gehören (bis jetzt) zu den Unwägbarkeiten des Lebens. Dies scheint auf den ersten Blick mit der christlichen Erbsündenlehre unvereinbar zu sein, muss doch der Mensch, weil er sich nicht gleichsam am eigenen Schopfe aus dem Sumpf ziehen kann, sein ganzes Vertrauen auf den Erlöser setzen und hat so erst teil an der Erlösung, die ihn zu einer richtigen Praxis befähigt. Die Apostel des Marktes scheinen demgegenüber das unbegrenzte Vertrauen in das eigene Vermögen – im doppelten Sinne des Wortes – zu verkünden; der Mensch erzeugt sich im freien Spiel der Kräfte gleichsam selbst. Aber handelt er in unbegrenzter Freiheit? Jeder Mensch, der geboren wird, ist zunächst und vor allem ein Kostenfaktor und neuer Konkurrent, und zwar noch bevor er selbstständig handeln kann. Sein Leben steht dauerhaft unter diesem, nicht von ihm selbst zu verantwortenden, aber ihn bis zum Tod begleitenden Makel. Einzig der Markt vermag ihn zu

tilgen, wenn der Mensch sich ihm anvertraut und sich seinen Regeln unterwirft. Sie müssen vollständig eingehen in das eigene Denken, Wollen und Fühlen, damit der Mensch überhaupt erst oder – als reuiger Sünder – wieder ein nützliches Glied der Gesellschaft wird. Das Selbst, dem alle Anstrengungen der Erhaltung gelten, ist zugleich der verinnerlichte Markt; Autonomie bezeichnet, wie wir schon sahen, nur noch die nach innen gekehrte Heteronomie. „Nicht mehr ich lebe, sondern der Markt lebt in mir“, ließe sich ein bekannter Paulusvers (Gal 2,20) variieren: Kapitalismus nicht als Verwandlung, sondern als böse Parodie des Christentums.

Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, dass das Individuum zwar willig sein mag, den Anforderungen und Geboten des Marktes zu genügen, doch dieses Ziel niemals zu erreichen vermag. So lernt es zunächst, um eine Formulierung Luthers aufzugreifen, „aus den Geboten sein Unvermögen“, und zwar mit der Drohung seiner (sozialen) Verdammnis. Vor den kategorisch gebietenden Imperativen des Marktes, die längst schon bis in die Kindergärten, Schulen und Universitäten reichen, ist der Einzelne defizitär, „gedemütigt und in seinen Augen zunichte geworden“¹⁴⁴. Keine frei gewährte göttliche Gnade richtet ihn jedoch wieder auf, sondern ein System von Optimierungsmaßnahmen, dem er sich anvertrauen muss. Das Coaching beginnt im Kindergarten und endet – zumindest bei denen, in die man noch etwas investiert – keineswegs mit dem Abschluss des Studiums oder der Ausbildung. So bleiben gegenüber dem Regelsystem des Marktes als dem Absoluten der späten Moderne die Menschen immer in der Schuld, die sie zwar zu tilgen versuchen, doch ist dem Unterfangen nur kurzfristig Erfolg beschieden. Demütigung und Hoffnung wechseln einander ab. Das Wort von der „Verheißung und Zusage“¹⁴⁵ ergeht ebenfalls nur im profanen Rahmen; es ist die permanente Einflüsterung, die Erfolg und Existenzberechtigung auf die Zukunft verschiebt, vorausgesetzt der Schuldner gesteht sich – oder dem Coach – zunächst seine Unfähigkeit ein und arbeitet fleißig an sich selbst, um den Geboten des Marktes zu genügen. So ist die messianische Krise permanent – aber der Messias kommt nicht. Ewig kehrt der Sünder um, vertraut sich seinem Nachhilfelehrer, Tutor und Coach an, glaubt der frohen Botschaft und inves-

tiert noch mehr in die Boten und ihr Evangelium. Erfolge, Enttäuschungen und Hoffnung wechseln einander ab. Wem der Glaube nicht nur an die eigene Umkehr, sondern an die Regeln des freien Marktes fehlt, der ist verloren.

Zuweilen aber will es doch scheinen, dass der weltliche Gott Gnade kennt, er erhebt den einen, erniedrigt den anderen. Der Erfolg im Beruf, an der Börse und im engeren sozialen Umfeld zeigt die Erwählung an. Die Gottheit erwählt, aber sie wählt blind. Jede Zuwendung des Absoluten verstrickt nur noch tiefer in das Unheil, das man sich und anderen, um zu überleben, zufügt. Die Erneuerung des Zufalls, des ökonomischen und mit ihm sozialen Schicksals, widerruft die Befreiung aus der Knechtschaft, die der biblische Gott verhiess. Weil Erlösung offenbar ausbleibt und die Verschuldung sich mehrt, wird der kapitalistische Kult, jenes Problem, das sich ständig als Lösung präsentiert, ad infinitum fortgesetzt, und das Licht der Städte, die keine Nacht mehr kennen, ist seine ewige Lampe. Er beschränkt sich nicht auf bestimmte Festzeiten und wird ohne Unterbrechung zelebriert. Es gibt – trotz Synagoge, Kirche, Moschee und Gewerkschaften – in Wahrheit keinen Sabbat. Dem Kapital wird 24 Stunden am Tage und 365 Tage im Jahr geopfert, ihm gelten Anstrengung ebenso wie Entsagung – besonders gerne dann, wenn man sie anderen auferlegen kann.

Dass dieser in den Städten räumlich verdichtete und intensivierte Kult durchaus neopagane Züge hat, ist ein Gedanke, mit dem auch Louis Aragon in seiner 1924 begonnenen und 1926 erschienenen „modernen Mythologie“ *Le Paysan de Paris* sein erstes Kapitel eröffnet. Allerdings wird hier das Christentum nicht in den neuen Kult *transformiert*, sondern eher von ihm *abgelöst*; ein Prozess, der über das Christentum hinaus den Kult am Jerusalemer Tempel einbezieht, ja die Zerstörung aller bisheriger Tempel vollendet: „Man betet“, schrieb Aragon, „die Götter über den Wolken heute nicht mehr an. Der Tempel Salomos ist nurmehr eine Metapher und bietet Schwalbennestern und fahlen Eidechsen Schutz. Der Geist der Kulte hat sich verflüchtigt, die heiligen Stätten sind dem Verfall überlassen. Doch andere Orte florieren bei den Menschen, Orte, an denen sie unbekümmert ihr geheimnisvol-

les Leben führen, wo allmählich eine tiefe Religion (une religion profonde) entsteht. Noch bewohnt die Gottheit (divinité) sie nicht, sie bildet sich dort erst (elle s'y forme).“ Es ist eine neue Gottheit („divinité nouvelle“), welche in den Passagen, die in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts bereits im Niedergang begriffen sind, auf den Plätzen und Flaniermeilen entsteht; und die von der „Metaphysik der Orte (Métaphysique des lieux)“ zehrt. Aber einige spüren sie schon; es ist eine plötzliche Erfahrung, ja sie werden schrecklich von ihr heimgesucht.¹⁴⁶ In einem traumähnlichen Zustand durchdringen sich bei Aragon Archaisches und Modernes: „Große rote Götter, große gelbe Götter, große grüne Götter sind am Rand der waghalsigen Fahrbahnen aufgestellt ... Eine seltsame Bildhauerei hat beim Entstehen dieser Götzenbilder (à la naissance de ces simulacres) Pate gestanden. Kaum je zuvor hatten die Menschen an einem so barbarischen Aspekt des Schicksals und der Macht Gefallen gefunden. Die namenlosen Bildhauer, die diese Phantome errichtet haben, verschmähten es, sich einer so lebendigen Tradition zu beugen wie der, die die Kirche in Form des Kreuzes entwarf. Diese Idole sind einander so ähnlich, daß sie bedrohlich wirken. Bunt bemalt mit englischen und neu geprägten Worten, mit nur einem langen und biegsamen Arm, ihrem leuchtenden Kopf ohne Gesicht, ihrem einzigen Fuß und ihrem Bauch mit dem Zifferrad, haben die Tanksäulen manchmal etwas von den Gottheiten Ägyptens oder jener Kannibalenstämme an sich, die nur den Krieg anbeten. O Texaco motor oil, Eco, Shell, große Inschriften menschlichen Potentials! Bald schon werden wir uns vor euren Quellen bekreuzigen und die jüngsten unter uns werden umkommen, weil sie in dem Naphta ihre Nymphen erblickt haben.“¹⁴⁷ Die Zapfsäulen der Tankstellen sind die neuen Idole, denen die Menschen verfallen. Sie beten die Namen der Ölfirmer wie eine Litanei herunter. Inmitten der säkularen Moderne und ihren – jedenfalls in den zwanziger Jahren – neuesten Errungenschaften wird das Archaische und Gewalttätige fortgeschleppt: Aragon fühlt sich von der ‚Physiognomie‘ der Zapfsäulen an kannibalische, kriegerische Gottheiten erinnert. Unabhängig voneinander entwickelten Benjamin und Aragon die Idee einer im Schoße der großen, vom Kapitalismus beherrschten Städte entstehenden Gottheit; freilich kei-

ne, die sich den Menschen wohlwollend zuwendet, sondern im Rausch sich ihrer ganz bemächtigt.

Das von Benjamin auf wenigen Seiten entworfene Szenario der kapitalistischen Religion trägt wahrhaft infernalische Züge und verfehlt auch bei Theologen seine Wirkung nicht.¹⁴⁸ Aber es sind noch erste Stichworte und Vorüberlegungen zu einem vielversprechenden Programm, das Benjamin nach seiner marxistischen Wende im – leider unvollendet gebliebenen – Passagenwerk, einer am urbanen Text von Paris entwickelten Urgeschichte des 19. Jahrhunderts, Konturen gewann. Die vollständige Transformation von Religion in Kapitalismus setzt voraus, dass es keinerlei Elemente innerhalb der religiösen Tradition gibt, die einem solchen Prozess Widerstand leisten. Mit Blick auf die jüdische wie christliche Religionsgeschichte wird man dies aber nicht behaupten können. Es gibt keinen von Ambivalenz freien Raum *innerhalb* der menschlichen Geschichte, das gilt auch für die Religion. Jenseits der Religion, also eines sinnlichen, empirisch greifbaren, soziologisch und historisch beschreibbaren Gebildes, verliert das Christentum seinen ‚irdischen Leib‘; es verwandelt sich so erst recht – wie das Geld – in eine virtuelle Größe, so wie die beanspruchte Erlösung sich in ein bloßes ‚Als-ob‘ verflüchtigt. Der widersprüchliche, dialektische Charakter der Religion, welche die Fusion mit Herrschaft ebenso kennt wie das Gegenteil, Traditionen der Befreiung, lässt sich durch keinen intellektuellen Gewaltstreich überwinden, sondern durch immanent ansetzende Kritik, die Entbindung ihrer nonkonformistischen Potenziale, wovon noch zu sprechen ist.

Benjamin hatte sich schon 1921 vorgenommen, „zu untersuchen, welche Verbindungen mit dem Mythos je im Laufe der Geschichte das Geld eingegangen ist, bis es aus dem Christentum soviel mythische Elemente an sich ziehen konnte, um den eigenen Mythos zu konstituieren“¹⁴⁹. Der Gedanke eines eigenen Mythos des Geldes ließ die Idee einer Umwandlung des Christentums in Kapitalismus nicht unberührt. Sie wurde im Passagenwerk nicht vertieft, sondern durch die Analyse des 1921 noch ausgesparten Warenfetischs, dem die gesamte Gesellschaft bei Tag und Nacht huldigt, erheblich verändert. Weil der *Warenfetisch* als Mittelpunkt der kapitalistischen Gesellschaft und

apriorisches Denkschema seinen Ursprung, wie Marx zeigte, in einem Vergessen hat, besitzt sein Kult geschichtslose Züge: Er repräsentiert ewige Gegenwart, statische, erinnerungslose Natur. Entsprechend richtet sich jene Gesellschaftsform, die der Warenfetisch begründet, für die Ewigkeit ein. „Der Kapitalismus“, schreibt Benjamin, „war eine Naturerscheinung, mit der ein neuer Traumschlaf über Europa kam und in ihm eine Reaktivierung der mythischen Kräfte.“¹⁵⁰ Die mythische Symbolwelt, die an öffentlichen wie privaten Bauwerken prangt, ist mehr als nur äußerliches Dekor: Ungeheuer, die an den Hausfassaden ihr Maul aufreißen und den Eintretenden zu verschlingen drohen, Atlanten und Karyatiden, welche die Last von Balkonen, Erkern und Eingangsportalen aufnehmen, deuten inmitten der modernen Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts auf die Präsenz des Mythischen. Selbst der als Kritik am bisherigen Design konzipierte Jugendstil verwandelt mit seinen organischen Formen Häuser, Metrostationen, Kirchen und Synagogen in einen verzauberten Wald.

Wenn Benjamin im Passagenwerk immer wieder an das Mythische inmitten der Moderne erinnert, so ist mit ‚Mythos‘ weder eine primitive, vorwissenschaftliche Erklärung der Natur gemeint noch bloß eine Erzählung von Göttern und Menschen. Das Augenmerk richtet sich weniger auf bestimmte Geschichten, sondern eher auf deren Funktion. Welche Fragen beantwortet der Mythos? In seinem Zentrum steht die narrative Darstellung des *Ursprungs*; er erzählt davon, wie alles begann, woher wir kommen, warum alles so ist, wie es sich uns darbietet, kurz: welcher (unwandelbaren) Ordnung das Geschehen im Kosmos und mithin das menschliche Schicksal unterliegt. Das die Gegenwart sowie alle Geschichte und Zukunft begründende und determinierende Geschehen siedelt er außerhalb der Geschichte selbst an – in einem Vorgeschichtlichen, das niemals ‚war‘, doch immer ‚ist‘. Als Versuch, die Grundlagen des menschlichen Lebens zu erhellen, besitzt der Mythos durchaus aufklärerische Züge; sofern er aber das Geschehen in einem Ur- oder Vorgeschichtlichen begründet, das sich stets wiederholt und dem die Menschen nicht entrinnen können, tendiert er dazu, Geschichte mit all ihrem Grauen und Unfertigen auf ewig festzuschreiben, sie in ein unentrinnbares Schicksal zu verwandeln. Aufklärung

und Wissenschaft ebenso wie eine rationale Ordnung der Gesellschaft sollten von diesem Bann befreien; ein Programm, das gerade das aufstrebende Bürgertum auf seine Fahnen geschrieben hatte.

Aber das Leben im Bannkreis des Ursprungs endete keineswegs im bürgerlichen Zeitalter. Im Gegensatz zum Selbstverständnis des 19. Jahrhunderts setzt die scheinbar säkularisierte fortgeschrittenste Wirtschafts- und Gesellschaftsform den alten Zwang fort. In der Moderne ist für Benjamin jener mythische ‚Ursprung‘ die Warenabstraktion, die wie ein Verhängnis sich in der kapitalistischen Welt zusammen mit der realen naturwüchsigen Gewalt der Konkurrenz stets reproduziert: „Die Essenz des mythischen Geschehens“, betont Benjamin nochmals, „ist Wiederkehr. Ihm ist als verborgene Figur die Vergeblichkeit einbeschrieben, die einigen Helden der Unterwelt ... an die Stirne geschrieben steht.“¹⁵¹ Das verleiht den Mythen, auch den modernen, ihre Trauer. Fortschritt im emphatischen Sinne, als Ausbruch aus dem Immergleichen, findet in der kapitalistischen Gesellschaft, obwohl sie über Potenziale des Besseren verfügt, nicht statt. Dem Fortschrittspathos zum Trotz geschieht nichts wahrhaft Neues. Bei höchster Anstrengung und, was das 19. Jahrhundert betrifft, im Wortsinne unter ‚Volldampf‘ bleibt die gigantische Maschine auf der Stelle, prägt Langeweile noch die höchste Betriebsamkeit. Weil das Warenprinzip die Abstraktion von der menschlichen, gesellschaftlichen Genese impliziert, die Ware als das schlechthin Gegebene erscheint, kennt eine Gesellschaft, die ganz dem Warenfetisch verfallen ist, weder Geschichte noch Zukunft – trotz methodisch ausgefeilter Historiographie und (seit dem 20. Jahrhundert) ‚Futurologie‘. „Das träumende Kollektiv“, konstatiert Benjamin, „kennt keine Geschichte.“¹⁵²

Die ewige Wiederkehr; ein Rad, das in immer rascherem Tempo rotiert, der Ausfall des Neuen im bewusstlosen Getriebe, die Amnesie, der noch das jüngst Vergangene anheimfällt – dies alles bewirkt ein Leben im *Auratischen*. Der Begriff, der bei Benjamin in der Ästhetik einen wichtigen Platz einnimmt, deutet in seiner Urgeschichte des 19. Jahrhunderts auf die inmitten des bisherigen Fortschritts und durch ihn hindurch sich reproduzierende mythische *Vorwelt*. Sie ist zwar

menschlichen Ursprungs, aber keine bloße Konstruktion der Phantasie, sondern eine real wirkende Macht. In diesem Sinne konnte auch Louis Aragon betonen, „daß der Mythos vor allem eine Realität ist“¹⁵³. Jeder Augenblick ist durchdrungen vom Fetisch Ware, jenes vom Menschen erschaffene Numinose, das nicht wie der biblische Gott von der Welt radikal geschieden ist, sondern sie ganz durchdringt und erfüllt. Aber der höchste Augenblick ist erst der Kaufakt; er bezeichnet die erotisch und religiös aufgeladene *unio mystica*, in welcher Wahrnehmung, Gedanke, Gefühl und Handeln mit dem Numinosen sich fast vollkommen vereinigen. Es gibt keine Lust, die nicht auf es bezogen wäre, um allein von ihm befriedigt zu werden und die einige Zeit nach der Ekstase wieder neu entflammt. So wird der vorherige Status wiederhergestellt, bis die Spannung im nächsten Kaufakt vorübergehend zur Ruhe gelangt, um erneut, angetrieben vom Objekt der Begierde, anzusteigen. Alle Rationalität, der die Gesellschaft sich rühmt, steht im Dienste dieses vorgeschichtlichen Numen. Wie die sorgfältige Beobachtung der Sterne bei den Babyloniern ganz im Interesse der Astrologie stand, so stehen Wissenschaft und Technik im Dienste des Fetischs Ware und werden von ihm geprägt. Das qualitativ Neue, das sie verkünden, bleibt im Banne des Alten.

In jenem Sinne konnte Benjamin davon sprechen, dass das Leben im Bannkreis der ewigen Wiederkehr aus dem *Auratischen* nicht heraustrete.¹⁵⁴ Jene zyklische Struktur der Warenwelt, verbunden mit dem Flüchtigen des Wechsels, weisen auch die Moden auf, denen im Passagenwerk ein eigenes Konvolut mit Vorarbeiten und Exzerpten gewidmet ist. Bereits Georg Simmel erklärte die ewige Wiederkehr der Moden ökonomisch: „Es kommt der Mode freilich nur auf den Wechsel an; allein sie hat wie jedes Gebilde die Tendenz der Kraftersparnis, sie sucht ihre Zwecke so reichlich wie möglich, aber dennoch mit sparsamsten Mitteln zu erreichen. Eben deshalb schlägt sie – was besonders an der Kleidermode klar wird – immer wieder auf frühere Formen zurück, so daß man ihren Weg direkt mit einem Kreislauf verglichen hat. Sobald eine frühere Mode einigermaßen aus dem Gedächtnis geschwunden ist, liegt kein Grund vor, sie nicht wieder zu beleben und vielleicht den Reiz des Unterschiedes, von dem sie lebt, demjenigen Inhalt gegenüber

fühlen zu lassen, der seinerseits bei seinem Auftreten eben diesen Reiz aus seinem Gegensatz gegen die frühere und jetzt wieder belebte gezogen hat.“¹⁵⁵ Die immer raschere Abfolge der Moden, die auf schon Gewesenes zurückgreifen und dieses nur geringfügig variieren, ist nicht zu trennen von ihrem Warencharakter. Die industrielle Fertigung ist bestimmt für einen Absatz in bislang nicht gekanntem Umfange. Arbeiter und Maschinen – beides so aufeinander abgestimmt, dass morgen schon die Arbeiter durch die Maschinen ersetzt werden können – sind auf streng rationalisierte Produktion eingestellt, und so ist es wirtschaftlicher, auf frühere Moden zurückzugreifen. Die Kunden werden es honorieren, da einerseits scheinbar Neues geboten wird, andererseits bestehender Geschmack und Gewohnheit sich nicht zu rasch umstellen müssen. Was da streng oder üppig als *dernier cri* wie vom Himmel fällt, ist sorgfältig durchkalkuliert und bis auf den letzten Stich berechnet.

Die nächste Saison knüpft nicht an die gestrige, wohl aber an die vorgestrigte Mode an oder zitiert noch ältere; sie lebt, wie der von Simmel verschwiegene Warenfetisch, vom Vergessen. Dies verbindet sich mit einem anderen Charakteristikum: Jede Mode tritt auf, „als ob sie ewig leben wollte“¹⁵⁶. Das Vergängliche, morgen schon Vergessene nimmt den Schein des Dauernden an, weil von der Warenform die menschlich-geschichtliche Spur getilgt wurde. Aber die Ewigkeit ist nur kurz und die gerade vergangene Mode wertloser als die Zeitung von gestern; dies verbindet die Mode mit dem Tod ebenso wie mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr. Das zunächst vollständige Versinken dessen, was *démodé* ist, reicht bis in die Erotik: „Eine endgültige Perspektive auf die Mode ergibt sich nur aus der Betrachtung, wie jeder Generation die gerade verflossene als das gründlichste Anti[a]phrodiasticum erscheint, das nur denkbar ist.“ Benjamin führte diesen Befund auf einen „geheimen Widerstand gegen die Liebe“ zurück, der jede Mode kennzeichnet.¹⁵⁷ Es ist sicher nicht die Dialektik von Ent- und Verhüllung, sondern sowohl die Notwendigkeit eines neuen Impulses, der gesteigerten Stimulans, als die Tendenz, das Lebendige im Fetischismus zu substituieren, die Benjamins Gedanken einige Plausibilität verleiht. Gleichwohl stehen Simmels wie Benjamins Analysen der Mode

nicht im Zeichen prüder oder asketischer Beschränkung. Die Mode lügt – wie auch das bunte Treiben der Stadt –, aber in ihrer Lüge liegt ein Moment der Wahrheit, ohne das sie nicht sein könnte: Sie lebt von der Hoffnung auf das ganz Neue, noch nie Dagewesene. Dass sie im Zeichen des Warenprinzips ihr Versprechen nicht hält, sondern nur das Ritual vorschreibt, „nach dem der Fetisch Ware verehrt werden will“¹⁵⁸, deutet auf die gesellschaftliche Verfassung, die sich selbst durch alle Phänomene hindurch stets reproduziert, ohne sich entscheidend zu wandeln.

Traum, Fetisch, ‚künstliche Paradiese‘ und Unbewusstes verweisen darauf, dass die Menschheit im Zeichen der Ware nach wie vor in einem tranceartigen, vorgeschichtlichen Zustand verharrt. Die pompösen, quasiliturgischen Inszenierungen des Kapitalismus unterstreichen dies eher. So sind die großen Weltausstellungen des 19. Jahrhunderts „Wallfahrtsstätten zum Fetisch Ware“. Sie „verklären den Tauschwert der Waren. Sie schaffen einen Raum, in dem der Gebrauchswert zurücktritt. Sie eröffnen eine Phantasmagorie, in die der Mensch eintritt, um sich zerstreuen zu lassen. Die Vergnügungsindustrie erleichtert ihm das, indem sie ihn auf die Höhe der Ware hebt.“¹⁵⁹ Wenn sich unter modernen Vorzeichen das mythische Schicksal im Kapitalismus fortsetzt und alle Bereiche der Gesellschaft erfasst, so bleibt auch die Religion, wie wir noch sehen werden, nicht unberührt. In den Feierstunden und Festen des Fetischs Ware zelebriert die träumende Menschheit ihren Status als Gefangene und zugleich das Gefängnis, in dem sie sitzt.

Gegen diesen Traum der ewigen Gegenwart mobilisierte Benjamin die Erinnerung, denn „Erinnerung und Erwachen sind aufs engste verwandt“¹⁶⁰. Nicht um den nostalgischen Rückblick, die im Grunde reaktionäre Verklärung des Vergangenen geht es hier, sondern um die unbegoltenen Ansprüche der Vergangenheit, das unerfüllt Gebliebene, mit dem die Gegenwart konfrontiert wird. Dieser Gedanke beschäftigte Benjamin bis in die letzten Schriften. Die geschichtsphilosophischen und erkenntnistheoretischen Implikationen dieses Gedankens können hier nicht entfaltet werden, es müssen nur wenige Hinweise genügen. Das Vergangene ist nicht nur kein Gegenstand einer Sehnsucht, es ist

auch, anders als der Historismus lehrt, nichts Fertiges und Abgeschlossenes. Es besitzt Potenziale, die, konfrontiert mit der träumenden Gegenwart, ein geradezu schockartiges Aufwachen bewirken können. Der Traumschlaf von Geschichte und Gegenwart ist für Benjamin kein leerer Wahn, in ihm sind vielmehr Elemente des künftigen Erwachens versammelt. Wir sahen schon, dass die Welt der Städte und der sie bevölkernden Flaneure, ihr Glanz und die wechselnden Moden ein bislang nicht eingelöstes Versprechen enthalten. Zugleich hat die Gegenwart Geschichte gleichsam aufgespeichert, und in bestimmten historischen Konstellationen von Gegenwart und Vergangenheit ist eine ‚Dichte‘ erreicht, in welcher der Traumschlaf mit einem Schlage beendet wird. „Das kommende Erwachen steht wie das Holzpferd der Griechen im Troja des Traumes.“¹⁶¹ Zugleich erwacht auch die Vergangenheit aus ihrem mythischen Schlaf, sie ist im Wortsinne ‚gegenwärtig‘ geworden und stellt sich der wachen Menschheit in neuer Form dar. „Erinnerung und Erwachen“, schreibt Benjamin, „sind aufs engste verwandt. Erwachen ist nämlich die dialektische, kopernikanische Wendung des Eingedenkens.“¹⁶² Die Vergangenheit erreicht, indem sie auf die Gegenwart trifft, gleichsam die ‚kritische Masse‘, welche das zyklische Kontinuum der träumenden Moderne aufsprengt. Benjamin läßt in den Spätschriften dieses Erwachen, auf das eine Verwandlung von Vergangenheit und Gegenwart folgt, geradezu messianisch auf; ein Gedanke, der auch für die neue politische Theologie durchaus inspirierend ist.¹⁶³

Religion wird also nicht vollständig in Kapitalismus transformiert wie noch im Fragment von 1921, sondern es können bestimmte religiöse Traditionen – so die Idee einer messianischen Verdichtung der Zeit, wie sie im Gedanken der von Bildern der Vergangenheit gesättigten Gegenwart enthalten ist – sich als überaus fruchtbar erweisen. Im berühmten Bild des Schachautomaten, mit dem Benjamin seine geschichtsphilosophischen Thesen einführt, muss gar in der Gestalt des Zwerges die „klein und häßlich“ gewordene Theologie die Puppe, „die man historischen Materialismus“ nennt, bedienen und ihre einzelnen Züge führen, damit sie es „ohne weiteres mit jedem aufnehmen kann“¹⁶⁴. Das Bild sollte nicht missverstanden werden: Der historische

Materialismus, der für Benjamin keine geschlossene Weltanschauung war, sondern eher eine heuristische Funktion hatte, beerbt hier keineswegs die Theologie oder die religiösen Traditionen; beide behalten, wie Alfred Schmidt konstatiert, „ihre je eigene Qualität“¹⁶⁵. Aber das theologische Moment leiht gleichsam dem auf Veränderung dringenden Gedanken seine kritische Potenz angesichts einer historischen Situation, welche seit den frühen dreißiger Jahren die Bilderwelt der Apokalyptik übertraf. Weder der historische Materialismus noch die Theologie erscheinen hier in besonders günstigem Licht: Ersterer ist eine tote Puppe geworden, die aus sich heraus zu keinem selbstständigen Akt (mehr) fähig ist; Letztere ist zwar die agierende Kraft, aber zu einem hässlichen Zwerg geschrumpft, der im Inneren des Automaten verborgen bleibt.

Das von Benjamin erhoffte Erwachen blieb freilich aus. Ob in dieser prekären Lage jener „Zwerg“ nicht noch weitaus mehr leisten könne, wird sich später zeigen. Zuvor ist zu prüfen, ob Religion, wenn sie sich nicht in Kapitalismus *verwandelt* hat, doch ganz in den Dienst des Warenfetischs getreten sei und so ihre kritischen, subversiven Potenziale zu verlieren droht, um ihrerseits im Auratischen zu verbleiben oder dorthin zurückzukehren. Zumindest die aktuellen Formen kulturindustrieller Religiosität legen dies nahe. Die Moderne ist nicht bloß, wie man allerorten hört, religionsproduktiv, sondern konsumiert Religion und Spiritualität als Ware. Damit wird Religion zu dem, was Marx ihr pauschal unterstellte: zu einem Opiat, das eine Gesellschaft im Traumschlaf sich selbst in steigender Dosierung verabreicht. Es ist, wie so oft, nicht die Lösung des Problems, sondern seine Verschärfung.