

José A. Zamora

Schuld – Schicksal – Mythos. Die Zeit des Kapitals und ihre messianische Unterbrechung

„Die Zeit des Schicksals ist die Zeit, die jederzeit gleichzeitig (nicht gegenwärtig) gemacht werden kann. Sie steht unter der Ordnung der Schuld, die in ihr den Zusammenhang bestimmt. Sie ist eine unselbständige Zeit und es gibt in ihr weder Gegenwart noch Vergangenheit noch Zukunft“¹

„Wofür einst der mythologische Name des Schicksals stand, ist als Entmythologisiertes nicht weniger mythisch als die säkulare ‚Logik der Dinge‘“²

Vielleicht lässt sich kein ähnlich kurzer Text finden, zu dem so viele Seiten mit Kommentaren und Interpretationen geschrieben wurden, wie zu „Kapitalismus als Religion“. Dies mag daran liegen, dass der Text an einen wichtigen Nerv der gegenwärtigen Vergesellschaftungsform und ihrer Widersprüche rührt und es in einer Weise tut, die uns immer noch zum Denken herausfordert. Es mag aber auch an der rätselhaften, wenn nicht verschlüsselten Form liegen, in der W. Benjamin seine Kritik der kapitalistischen Struktur und Dynamik formuliert. Dazu zählt ohne Zweifel die ungewöhnliche Gleichsetzung von Kapitalismus und Religion. Die Weise, wie er den Be-

1 Walter Benjamin: Zum Problem der Physiognomik und Vorhersagung, in: ders.: Gesammelte Schriften VI, Frankfurt a.M. 1972, 91-93, hier: 91-93.

2 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, in: ders.: Gesammelte Schriften 6, Frankfurt a.M. 1966, 317.

griff von Religion mobilisiert, um der wesentlichen Struktur des Kapitalismus auf den Grund zu gehen, hört nicht auf, Erstaunen zu provozieren, denn Benjamins Anwendung dieses Begriffes scheint das zentrale Säkularisierungstheorem der Moderne in Frage zu stellen.

Und trotz all dem haben wir es hier mit einem Fragment gebliebenen Text zu tun, in dem vieles angedeutet, aber nicht ausgeführt wird. So sind Spekulationen über den Sinn dieser Andeutungen wiederum nur dann sinnvoll, wenn dieser Text mit anderen Texten Benjamins in Beziehung gesetzt wird, die Licht auf manche Formulierungen werfen können. An erster Stelle kommen die um dieselbe Zeit geschriebenen Texte in Frage: *Schicksal und Charakter*, *Theologisch-politisches Fragment*, *Zur Kritik der Gewalt* u.a. Sicher lassen sich auch Texte aus der Spätphase heranziehen, in denen das hier Angedeutete zur Entfaltung gelangt. Verweise auf spätere Texte stehen aber unter dem Verdacht, unberechtigterweise Benjamins sogenannte Wendung zum Marxismus zu ignorieren und den kritischen Anschlag der Frühschriften Marx gegenüber zu übertönen, und sozusagen retrospektiv den jungen Benjamin zu „marxistizieren“. Was vielleicht noch gravierender wäre: Diese Verweise würden seine Distanzierung von in den frühen Jahren festzustellenden gnostischen Anleihen und sein Umschwenken zu apokalyptisch profilierten Inhalten und Denkfiguren übersehen, die seine zunehmende Politisierung angesichts der hereinbrechenden Katastrophe begleitet haben.³

Trotzdem ist es äußerst fragwürdig, bei Benjamin so klare Trennlinien zu ziehen – zwischen Theologie und Politik, Gnosis und

3 Jakob Taubes: Walter Benjamin – ein moderner Marcionit? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft, in: *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins „Passagen“*, in: Norbert Bolz / Richard Faber (Hg.) Würzburg 1986, 138-147. Taubes Interpretation des „Theologisch-politisches Fragment“ als Nachweis für den Gnostizismus W. Benjamins forciert den Inhalt des Textes und löst die mögliche Zweideutigkeit mancher Stellen zugunsten seiner Interpretation auf. Sie darf jedenfalls nicht für das gesamte Werk Benjamin gelten. Vgl. auch: Ottmar John: Zwischen Gnosis und Messianismus. Jüdische Elemente im Werk Walter Benjamins, in: Joachim Valentin / Saskia Wendel (Hg.): *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt 2000, 51-68.

Schuld – Schicksal – Mythos

Apokalyptik, Judentum und Marxismus – und vor allem ihn auf einer der beiden Seiten der Linie fixieren zu wollen: ein junger, von Mystik und Romantizismus inspirierter, mit gnostischen Zerstörungsvorstellungen liebäugelnder, politisch eher anarchistischer Benjamin auf der einer Seite und auf der anderen Seite ein reifer, zum Marxismus bekehrter, eine apokalyptisch gedeutete Revolution vertretender, politisch eher kommunistischer Benjamin. Alle theoretisch in Frage kommenden Elemente erhalten freilich im Denken Benjamins eine spezifische Bestimmung und verändern sich sowohl in ihrer Beziehung zueinander als auch im Laufe der Auseinandersetzung mit den historischen Ereignissen, ohne aber in diesem Prozess einander zu ersetzen oder zu verschwinden.

Dies betrifft die umstrittenste Frage nach der Kontinuität und den möglichen Brüchen in seinem Werk. Er bewegte sich stets in mit ungelösten Spannungen aufgeladenen Konstellationen und in jeweils unterschiedlichen Konfigurationen. Die Vorstellung einer Entwicklung von einem metaphysischen Denken in der Jugend zu einem historischen Materialismus marxistischen Zuschnitts in der letzten Phase seines Lebens trifft aber nicht zu.⁴ In einem Brief an Gretel Adorno vom April 1940, zur Abfassung seiner Thesen „Über den Begriff der Geschichte“, bekennt Benjamin zugleich, darin Gedanken zu versammeln, die er „zwanzig Jahre lang“ bei sich behalten hat⁵. Man könnte von einer instabilen Kontinuität von Fragestellungen, Ansätzen und Themenfeldern sprechen, die in der letzten Phase ihre Inspiration im historischen Materialismus suchten. So ist es nicht nur geboten, die frühen Schriften politisch zu lesen, sondern es steht auch fest, dass sich die Präsenz der Theologie in seinem Denken in den letzten Jahren als Antwort auf eine von faschistischer Herrschaft geprägte historische Realität noch verschärft hat (John, 2000: 58ff.). Auch in der „Hinwendung zum politischen Den-

4 Vgl. Christine Blättler / Christian Voller: Einleitung, in: Dies. (Hg.): Denken des Politischen. Walter Benjamins Staatsverständnis, Baden-Baden 2016, 9-31, hier: 17ff.

5 Walter Benjamin: Gesammelte Briefe V 1935-1937: Frankfurt a.M. 1999, 435.

ken“ – um Benjamins eigenen Ausdruck in seinem Brief an Scholem vom 21.7.1925 zu benutzen (Benjamin, 1996: 60) – ist die Theologie nicht abwesend (Uwe Steiner, 2016: 51).

Diese Vorbemerkungen sollen dazu dienen, eine bestimmte Konstellation zu rechtfertigen, von der ich mir eine Entschlüsselung von Benjamins Ausführungen verspreche. Ich werde einige Elemente des Fragments in Beziehung zu anderen Texten von Benjamin einerseits und zu Marx' Zeit- und Kapitalanalyse andererseits setzen.⁶ Drei Punkte sollen eine Konstellation bilden – 1. Religion, 2. Schuld, Schicksal und Mythos, 3. Kapitalismus – und sich gegenseitig beleuchten. Ihr gemeinsamer Bezugspunkt ist die Kategorie ‚Zeit‘.

1. Das perpetuum mobile des Kapitals und die ewige Reproduktion von Schuld

Benjamin fängt seinen Text mit einer allgemeinen Bestimmung von Religion an, die er auf den Kapitalismus anwendet und im Laufe der Argumentation präzisiert. Diese erste Präzisierung lautet: Kapitalismus ist eine Kultreligion, d.h., er hat vordergründig nicht mit Glaubensinhalten, sondern mit Handlungen zu tun. Er ist eine bestimmte Form von Praxis. Sofort kommt einem Marx' Diktum in den Sinn: „Sie wissen das nicht, aber sie tun es.“⁷ (Marx, 1962 [1890]: 88). Der Kapitalismus basiert auf einer Praxisform, die für ihren Vollzug einen gewissen Grad an Unbewusstheit braucht, ihre eigenen gesellschaftlichen Möglichkeitsbedingungen betreffend. Benjamin sagt dazu, dass „jede Vorstellung, jeder Gedanke“ an die Gottheit dieser Kultreligion „das Geheimnis“ verletzt. Die Reproduktion des Kapita-

6 Rolf Tiedemann stellt fest, dass die ersten Hinweise auf *Das Kapital* in den Notizen zu den ersten Ansätzen des Passagenwerks Ende der 1920er Jahre zu finden sind. Welche Arbeit an den Texten von Marx sich hinter diesen Verweisen verbirgt, lässt sich allerdings nicht erforschen (Vgl. Walter Benjamin: *Das Passagenwerk*, in: ders.: *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt a.M. 1982, 24, Anm. 12.); Theodor W. Adorno teilte er am 10. Juni 1935 mit, dass er begonnen habe, sich den ersten Band des „Kapital“ anzusehen.

7 Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 23, Berlin 1962, 68.

Schuld – Schicksal – Mythos

lismus als Vergesellschaftungsmodus hängt nicht so sehr von dem ab, was wir denken, sondern von dem, was wir tun, losgelöst von unserer Vorstellung darüber. Die Weltanschauungen, die Inhalte des Denkens sind weitgehend irrelevant bzw. sekundär. Was zählt, ist das, was die Menschen tun. Der Vollzug eines Rituals bildet also den Kern dieser Religion: ein sehr profanes Ritual, das in der Produktion und Konsumtion von *Waren* besteht.

Die Handlungsabfolge in dieser Religion – sagt Benjamin weiter – ist durch eine zwanghafte Wiederholung ohne Unterbrechung gekennzeichnet. Dieser Kult ist „pausenlos und gnadenlos“. Der Wiederholungszwang erklärt sich durch das Heranziehen des Schuldbegriffs. Handlungen, die eine Schuld zu begleichen trachten, müssen zugleich die Schuld reproduzieren. Es ist also nicht so, dass dieser Kult keine Sühne produziert. Im Gegenteil, er erzeugt unentwegt Schuld, um sie zu sühnen und im selben Akt der Sühne neue Schuld zu produzieren. Was diese Kultreligion nicht kennt, ist Entsühnung als Befreiung von Schuld- und Sühnezusammenhang selbst. Die atemlose Zeremonie von Investition und Gewinn, von Produzieren und Konsumieren, kann nicht gestoppt werden. Es gibt im Kapitalismus keine andere Möglichkeit, Schulden zu tilgen, als zu investieren und einen neuen Gewinn zu erzielen, der als Investitionskredit neue Schulden erzeugt, die beglichen werden müssen durch neue, nie garantierte Gewinne. Das Versprechen, auf die Sorgen und Ängste der Geschöpfe eine Antwort zu geben, entpuppt sich somit als trügerisch, denn der kapitalistische Kult steigert nur die existenziellen Sorgen und Unsicherheiten und macht jeden zum Schuldner/Schuldigen. Wenn aber der Kapitalismus als wichtigstes historisches Projekt der universellen Verschuldung (Investition) zur Erzielung größerer Erträge (Gewinne) als eine Operation gesehen werden muss, die unweigerlich zur Reproduktion und Vermehrung von Schuld/Schulden führt, dann ist er mit Sicherheit ein Projekt, das hinsichtlich seines Wohlfahrtsversprechens versagt hat. Das Versprechen einer befreienden Entsühnung kann nicht in einem System erfüllt

werden, das ständig Schuld/Schulden produziert und reproduziert. Dieser Kult kennt keine Vergebung. Aus seinem Versprechen resultiert nur eine unendliche Verschuldungsspirale⁸.

Wie Marx in seiner Analyse der ursprünglichen Akkumulation beschreibt, konstituiert sich das Kapitalverhältnis nicht nur durch gewaltsame Enteignung der Arbeitsmittel von den eigentlichen Produzenten, sondern auch auf der Grundlage eines ungedeckten Kredits, der niemals eine reale Entsprechung in der Produktion und Zirkulation von Waren findet, beide aber unentwegt vorantreibt. Die ursprüngliche Akkumulation spielt in der Ökonomie – sagt Marx – „dieselbe Rolle wie der Sündenfall in der Theologie“⁹. Für den Verschuldungsprozesses des Staates ist das moderne Staatsschulden- und Steuersystem einer der „energischsten Hebel“. Da die Bank (of England) die geliehene Summe als Bankkonten verwendet, geben die Staatsgläubiger „in Wirklichkeit nichts“, „denn die geliehene Summe wird in öffentliche leicht übertragbare Schuldscheine verwandelt“¹⁰. Der Staat verwandelt das moderne Steuersystem in eine notwendige Ergänzung des Systems der Nationalanleihen. Höhere Steuern und die Schuldenakkumulation bedingen sich gegenseitig in einem nie endenden Teufelskreis. „Die moderne Fiskalität [...] trägt daher in sich selbst den Keim automatischer Progression.“¹¹ Das absolute Kapital ist verschuldender Kredit, ein gigantisches System, das die Existenz nicht nur der gegenwärtigen, sondern auch der zukünftigen Generationen verpfändet.¹² Auch Marx

8 Vgl. Birger P. Priddat: Schuld und Schulden: über abendländische Transformation, in: Georg Pfeiderer / Peter Seele / Harald Matern (Hg.): Kapitalismus – eine Religion in der Krise. II. Aspekte von Risiko, Vertrauen und Schuld, Baden-Baden 2015, 141-170, hier: 166.

9 Karl Marx, Das Kapital, MEW 23, 741.

10 Ebd. 782.

11 Ebd. 784.

12 Siehe die finanzwirtschaftliche Krise von 2007/2008. Das *Credit Default Swap* betrug Ende 2008 62 Billionen US-Dollar, während das Bruttosozialprodukt aller Länder der Welt nur 54 Billionen US-Dollar ausmachte. Das Globalvolumen der Derivate war 14 Mal höher als das gesamte Bruttosozialprodukt des Planeten.

betont den Zwangscharakter dieser Verpflichtung, der nicht zu entkommen ist: „... mit dem Entstehen der Staatsverschuldung tritt an die Stelle der Sünde gegen den heiligen Geist, für die keine Verzeihung ist, der Treubruch an der Staatsschuld“¹³.

Für Marx aber ist der Grund dieser Bewegung nicht in der Sphäre der Zirkulation allein zu verorten. „Als *allgemeine Form des Reichtums* steht ihm [dem Geld, JAZ] die ganze Welt der wirklichen Reichtümer gegenüber. Es ist die reine Abstraktion derselben, – daher so festgehalten bloße Einbildung [...] Andererseits, als *materieller Repräsentant des allgemeinen Reichtums* wird es bloß verwirklicht, indem es wieder in Zirkulation geworfen wird, gegen die einzelnen besondern Weisen des Reichtums verschwindet“¹⁴. Es macht daher keinen Sinn, ihn anzuhäufen, denn als bloß angehäufter verliert er seinen Wert. Auch private Ersparnisse speisen die Investitionsmaschinerie. Das Geld muss in die Zirkulation eingehen, um bei sich selbst zu sein. Der Tauschwert muss sich realisieren, um als allgemeine Form von Reichtum systematisch Mehrwert zu produzieren. Im kapitalistischen Prozess sind einfache Produktion und Zirkulation nicht möglich. Das Geld ist kein bloßes Tauschmittel. Es vermehrt sich nur über die Produktion von Waren und ist von dieser abhängig. Der Zins kann also nicht vom Profit getrennt werden, denn er ist von der Mehrwertproduktion abhängig – vom Reproduktionsprozess des Kapitals. Die Verschuldungsstruktur des Kapitalismus lässt sich daher nicht als Ergebnis von Auswucherungen oder Entgleisungen interpretieren, sondern gehört wesentlich zum Kapitalverhältnis selbst, dessen Reproduktion dem Finanzsystem dient.¹⁵ Benjamin fragt sich in seinen Notizen zum *Passagen-Werk*

13 Ebd. 782.

14 Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW 42, Berlin 1953, 160.

15 Man kann nicht mit Sicherheit wissen, zu welchem Grad Benjamin Landauers Kritik „des Zinses und Wuchers“ (Gustav Landauer: Aufruf zum Sozialismus, hrsg. Von: Karl-Maria Guth, Berlin 2017, 8) teilte. Sicher hat er von dieser Kritik in *Aufruf zum Sozialismus*, den Benjamin im Fragment benennt, Kenntnis genommen: „Das Kapital – sagt Landauer –, das bisher der schmarotzende Genießer und der Herr war, muß der

bezüglich des Nexus zwischen Geld und Schicksal: „Gibt es nicht eine bestimmte Struktur des Geldes, die sich nur am Schicksal, und eine bestimmte Struktur des Schicksals, die sich nur am Gelde erkennen läßt?“¹⁶

2. Religion und ihr Verhältnis zu Schuld, Schicksal und Mythos

Mit dem Begriff von schicksalhafter Schuld mit ihrer „dämonischen Zweideutigkeit“ im Mittelpunkt des Kapitalismus entsteht die Frage, wie sich diese Kultreligion zu den anderen Religionen oder zur Religion überhaupt verhält. Nach Benjamin gibt es zunächst einen wichtigen Unterschied: die Referenz auf einen transzendenten Gott ist verschwunden, nicht, weil Gott tot ist (Nietzsche), sondern weil Gott „ins Menschenschicksal einbezogen ist“. Nun ist der Gott der kapitalistischen Kultreligion als Gott nicht erkennbar, oder noch nicht, zumindest solange seine völlige Verschuldung nicht erreicht ist. Deshalb ist es präziser, nicht vom Tod Gottes, sondern von einer Umwandlung zu sprechen. Diese betrifft in erster Linie das Christentum, auf dessen Grundlage sich der Kapitalismus lange entwickelt und wie ein Parasit verhalten hat. Letztendlich hat eine völlige Umwandlung zur Reformationszeit stattgefunden. Trotzdem scheint diese Beziehung zwischen Christentum und kapitalistischer Kultreligion nicht exklusiv zu sein. Immer wenn es um die materiellen Zwecke des Kapitalismus als Religion geht, spricht Benjamin von den „sogenannten Religionen“ bzw. vom „ursprünglichen Heidentum“ und scheint sich nicht auf das Christentum zu beziehen. Er lässt uns im Unklaren, wie sich die Beziehung der drei – kapitalistische Kultreligion, heidnische Religionen, Christentum – zueinander

Diener werden; der Arbeit Dienst leisten kann nur ein Kapital, das Gemeinschaft, Gegenseitigkeit, Gleichheit des Tausches ist“ (a.a.O.: 9). Diese Form der Kritik des Geldes allerdings ist verschiedentlich Gegenstand der Marxschen Kritik von Proudhon und den Frühsozialisten gewesen.

¹⁶ Walter Benjamin: Das Passagen-Werk, 620.

gestaltet. Das ursprüngliche Heidentum wie der Kapitalismus dienen aber „essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen“. In beiden ist Religion als das „unmittelbarste praktische“ gefasst.

Seine Behauptungen über das Christentum in diesem Text lassen nicht zu, Kapitalismus und Heidentum bzw. „sogenannte Religionen“ auf die eine Seite und Christentum auf die andere Seite zu schlagen. Die Unklarheit des Religionsbegriffs in seiner Anwendung auf den Kapitalismus verschärft sich, wenn wir andere Texte Benjamins aus der selben Zeit heranziehen, die unsere Fragestellung betreffen. So eine Stelle aus „Schicksal und Charakter“¹⁷: „Eine Ordnung aber, deren einzig konstitutive Begriffe Unglück und Schuld sind und innerhalb deren es keine denkbare Straße der Befreiung gibt (denn soweit etwas Schicksal ist, ist es Unglück und Schuld) – eine solche Ordnung kann nicht *religiös* sein, so sehr auch der mißverständene Schuldbegriff darauf zu verweisen scheint“¹⁸. Alles an dieser Stelle lädt ein, den Kapitalismus eher dem Mythos als der Religion zuzuordnen, denn der Kult verfolgt im Kontext des Mythos den einzigen Sinn, „den Schuldzusammenhang des Lebendigen zu organisieren“¹⁹. In „Kapitalismus als Religion“ aber ist die Trennlinie zwischen Mythos und Religion zum Teil verschwommen. Vielmehr scheint das Christentum in Laufe seiner Geschichte mythische Elemente aufgenommen zu haben, die an das Geld übergegangen sind, bis dieses „den eigenen Mythos konstituieren“ konnte, so Benjamin.²⁰

17 Walter Benjamin: Schicksal und Charakter, in: ders. Gesammelte Schriften II, Frankfurt a.M. 1977, 171-173.

18 Ebd., Hervorhebung JAZ.

19 Werner Hamacher: Schuldgeschichte - Zu Benjamins Skizze „Kapitalismus als Religion“, in: Dirk Baecker (Hg.): Kapitalismus als Religion. Berlin 2003, 77-119, hier: 86.

20 Ob das Geld erst vom Christentum mythische Elemente erhalten hat, bleibt dahingestellt. Zur religiösen Genealogie des Geldes (Christoph Türke: Mehr. Philosophie des Geldes, München 2015). Zum Verhältnis von Geld und Opferritual in Bezug auf das Kapitalismus als Religion-Fragment siehe Gianluca Solla: Gold und Blut: Wirtschaft als Opfer-Dispositiv, in: Mauro Ponzì u.a. (Hg.): Der Kult des Kapitals. Kapitalismus und Religion bei Walter Benjamin, Heidelberg 2017, 259-268.

Benjamin arbeitet in diesen Jahren an der Bestimmung von Begriffen wie Gerechtigkeit, Schuld, Schicksal, Mythos, Recht und Gewalt und ihren Beziehung zueinander, auch mit politischen Implikationen. So kann man sagen, dass Benjamin von einem teleologischen Entwicklungsschema Abstand nimmt, das vom Mythos über die Religion zur Vernunft führt. Auch distanziert er sich von Nietzsches Ästhetisierung des Mythos und von der ‚Neuen Mythologie‘ der Frühromantiker, die den Mythos kritisch der Moderne entgegenstellen. Vielmehr „verortet Benjamin die Moderne ganz und gar im Bann des Mythos“²¹. Sein entscheidendes Merkmal ist die Erstarrung des Lebens im Bann der ewigen Wiederkehr. Für Benjamin ist die kapitalistische Moderne völlig in diesem Bann, was ihn dazu herausfordert, Wiederholung mit der scheinbar ungeheuren Produktion von Neuigkeiten in der warenproduzierenden Gesellschaft zu vermitteln. Mythische Wiederholung heißt nicht, dass immer dasselbe geschieht, sondern dass „das Gesicht der Welt gerade in dem, was das Neueste ist, sich nie verändert, daß dies Neueste in allen Stücken immer das Nämliche bleibt. – Das konstituiert die Ewigkeit der Hölle. Die Totalität der Züge zu bestimmen, in denen das ‚Moderne‘ sich ausprägt, hieße die Hölle darstellen“²². Das Mythische ist das Höllische im Sinne einer unausweichlichen und endlosen Reproduktion desselben in der Geschichte. In der modernen Fetischisierung des Neuen verbirgt die bürgerliche Gesellschaft vor sich selbst die Tatsache, dass nur das „immer Gleiche“ geschieht: die Verwertung des abstrakten Wertes. Dies spiegelt sich in seinem scheinbaren Gegenteil wider: der ewigen Wiederkehr des Gleichen als Neuem. In Benjamins Augen stellt diese Idee eine konsequente Anwendung des Fetischcharakters der Ware auf die Geschichte dar²³. Sie ist untrennbar mit der Dialektik der Warenproduktion im

21 Andreas Greiert: Erlösung der Geschichte vom Darstellenden. Grundlagen des Geschichtsdenkens bei Walter Benjamin 1915-1925, München 2011.

22 Walter Benjamin: Das Passagen-Werk, 676.

23 Vgl. ebd. 1166.

Schuld – Schicksal – Mythos

fortgeschrittenen Kapitalismus verbunden. Zudem wird in „Kapitalismus als Religion“ diese Dialektik als ewige Reproduktion von Schuld/Schulden dargestellt, die den Nexus von kapitalistischer Moderne und Mythos noch verstärkt. In Benjamins Verständnis bilden mythische Ordnung, Ordnung des Rechts und Schuld eine feste Konstellation. Der Fortbestand der Schuld ist das unverkennbare Zeichen der Permanenz des Mythos.

In „Schicksal und Charakter“ versucht Benjamin zwei Modi der Situierung des Menschen im Naturzusammenhang als entgegengesetzt darzustellen. Schicksal bedeutet, einer ausgeweglosen Immanenz unterworfen zu sein. Das Leben ist in einer Ordnung ohne Ausnahmen und ohne Ausweg eingeschlossen. Charakter ist die Antwort des Genius auf die mythische Verknächtung der Person. Freiheit und Emanzipation ist nur außerhalb des mythischen Bannes möglich. Jedoch assoziiert Benjamin in diesem Text Mythos und Schuld mit dem Heidentum²⁴, während in „Kapitalismus als Religion“ auch das Christentum und damit die anderen Religionen dazu kommen. Stellt Religion dann keine Gegenkraft zum Mythos dar? Alles, was wir aus anderen Texten dieser Zeit lesen, vor allem in „Zur Kritik der Gewalt“, lässt eine andere Schlussfolgerung zu. Es geht in „Kapitalismus als Religion“ nicht nur um eine Kritik des Kapitalismus, sondern auch um eine Kritik der Religion, die als Gegenkraft zum Mythos versagt hat. Für Benjamin ist der Umwandlung des Christentums in Kapitalismus seine Unterwanderung durch den Mythos, d.h. durch seine Konstellation mit der Schuld vorausgegangen. Die Umwandlung vom Christentum in eine Kultreligion des Kapitals zur Reformationszeit erscheint als seine Depotenzierung und als Verlust seiner messianischen Kraft, was nicht heißen muss, dass diese Kraft keine Chance behält – im Profanen.

24 Vgl. Benjamin: Schicksal und Charakter, 175;178.

3. Wiederholungszwang und Schicksal: Die Zeit des Kapitals

Zur Erläuterung des mythischen Verhältnisses von Wiederholungszwang und Schicksal im Kapitalismus gehe ich nun auf die „Zeittheorie“ in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie ein. Zeit spielt in seiner Werttheorie eine entscheidende Rolle. Kapital ist ein historisch spezifisches soziales Verhältnis, das die Bewegung der Selbstverwertung des abstrakten Wertes, der seinerseits aus nichts anderem als aus geronnener abstrakter Arbeit besteht, definiert. Konkrete menschliche Handlungs- und Gebrauchswerte werden zu bloßen Trägern von Wertgegenständlichkeit. Wird die konkrete Arbeit in der Zeit ausgeführt, die sozusagen einem chronologischen Verlauf folgt, lässt sich die abstrakte Arbeit nicht an der Zeit messen, die wir konkret nennen, sondern an einer relativen Zeit, die vom Produktivitätsniveau abhängt. Marx nennt dies „gesellschaftlich notwendige Zeit“. Sie wird dadurch erzwungen, dass man alle gesellschaftlichen Arbeiten im Warentausch in Beziehung setzen muss. Die im Wert geronnene Zeit hat, wie der Wert selbst, keine spezifische Qualität, die in Stunden, Tagen und Wochen gemessen würde. Natürlich gibt es eine Interdependenz, die analysiert werden kann und muss. Es darf aber die Zeit des Kapitals nicht einfach in einem chronologischen Fluss gedacht werden. Zeit so zu begreifen, ist u.a. der Grund dafür, dass der vulgäre Marxismus sich die klassenlose Gesellschaft letztendlich in einer temporalen Kontinuität mit der Zeit des Kapitals vorgestellt hat und jene als eine gerechte Verteilung von diesem. Ohne die in Marx' Kapital enthaltene Zeitanalyse herausgearbeitet zu haben, geht Benjamins Behauptung darauf zurück, dass eine solche Vorstellung den historischen Materialismus mit der Ideologie der Sieger kontaminiert hat.

Der Schlüssel zu dieser Zeit liegt in der Umwandlung der Zeit in einen Faktor der Wertmessung, d.h. in der Umwandlung der Ergeb-

Schuld – Schicksal – Mythos

nisse einer individuellen Tätigkeit in eine abstrakte temporäre Norm dieser Tätigkeit durch die Vermittlung des kapitalistischen Produktionssystems mit der Ware Arbeitskraft als Quelle abstrakten Werts. Dieser Zusammenhang ist im kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsleben allgegenwärtig. Einzig eine standardisierte und in gleiche Teile zerlegte Zeit kann als Maß der Austauschprozesse fungieren und als neutraler Maßstab in der Berechnung von Effizienz und Nutzen verwendet werden. Dass wir die Zeit anderer Menschen kaufen, beherrschen und mit Geld gleichsetzen können, ist nur möglich, weil wir von Kontext und Inhalt abstrahieren, um sie dann als universellen, abstrakten, leeren und neutralen Parameter zu etablieren. Aber das, was dieses Verhältnis der Subsumtion der konkreten Zeit unter die abstrakte Zeit durchsetzt, ist die soziale Form des Kapitals, die eine bestimmte Form der Zeitlichkeit erzwingt, ohne selbst mit dieser Zeitlichkeit beschreibbar zu sein. Die Beziehung zwischen der abstrakten Zeit des Wertes und der konkreten Zeit der Arbeit als bestimmte Tätigkeit wird durch eine Form der sozialen Organisation erzeugt, die sich in der autonomen Bewegung der Selbstverwertung des Kapitals ausdrückt. Diese unaufhaltbare Bewegung sorgt stets für neue Produktivitätsstandards und setzt eine Beschleunigung der chronologischen Zeit durch.

Konkrete Arbeit geschieht in chronometrischer Zeit. Die Zeit des Kapitals besteht darin, eine unendliche Dynamik zu erzeugen, die zugleich eine konstante (historische) Beschleunigung – höhere Produktivität und schnellere Zirkulation – bewirkt, um eine sich wiederholende, zirkuläre Struktur der Verwertung des Wertes zu reproduzieren. Das Produktivitätswachstum ist ein Attribut des Nutzwertes der Arbeit, aber die Größe des Wertes ist eine Funktion der zwischen Produktivitätswachstum und Gewinn vermittelnden abstrakten Arbeitszeit („sozial notwendige Arbeitszeit“). Die Höhe des Tauschwertes pro abstrakter Zeiteinheit hängt von dieser Steigerung ab und nimmt ab mit der Verallgemeinerung des Produktivitätsniveaus, die in einem Wettbewerbsrahmen unvermeidlich ist.

Charakteristisch für diese Dynamik ist der zu einer Steigerung des Produktionsniveaus führende Nivellierungseffekt. Technologische Innovation und neue Methoden und Verfahren bewirken eine kurzfristige Erhöhung des Tauscherts, der mit der Verallgemeinerung des Produktivitätsniveaus verschwindet, woraus sich eine Art objektive, vom Willen der beteiligten Subjekte unabhängige, potentiell unendliche Beschleunigungsspirale ergibt. Der zeitliche Rahmen selbst – die Zeit des Kapitals –, in dem die Veränderungen der Produktivität herbeigeführt werden, bleibt statisch, während die Bewegung der Evolution und der permanenten Veränderung aller Lebensbereiche (politisch, juristisch, sozial) mit der kontinuierlichen und notwendigen Rekonstruktion dieses Rahmens einhergeht. Immer wieder neu und ewig das Gleiche.

Sowohl die permanente Transformation der Welt als auch die Rekonstruktion ihres abstrakten Rahmens, der vom Gesetz des Wertes beherrscht wird, bedingen und verstärken sich gegenseitig: der notwendige Prozess der permanenten Transformation und gleichzeitig die Rekonstruktion des starren Rahmens des abstrakten Wertes. Die Zeit des Kapitals ist durch das Paradox einer in die Zukunft gerichteten Zirkularität gekennzeichnet. Aber diese Zukunft ist nichts als die Zukunft von künftigen Akkumulationskreisen. Debord²⁵ definiert sie als eine pseudo-zyklische Bewegung, der es an historischer Offenheit mangelt. Der Verlust der Qualitäten der austauschbaren Zeitintervalle reduzierten chronologischen Zeit erlaubt ihre unendliche Anhäufung in dem Wert, der sich selbst in einer Art leerer und sich wiederholender Unendlichkeit verwertet. Die Zeit des Kapitals kennt keinen zeitlichen Bruch, sie stellt einen selbstreferentiellen Zyklus dar²⁶.

Das unendliche Ziel der Geldvermehrung steht aber im Gegensatz zur Endlichkeit und Begrenztheit der Mittel, die den Knapp-

25 Vgl. Guy Debord: *La Société du spectacle*. Paris 1967, hier: 148f.

26 Sam Khatib: *The Time of Capital and the Messianicity of Time: Marx with Benjamin*, in: *Studies in Social and Political Thought*, 20, 2012/13, 46-69.

Schuld – Schicksal – Mythos

heitshorizont der wirtschaftlichen Aktivität definieren. Aus diesem Grund entfaltet sich der Widerspruch zwischen dem unendlichen Ziel der Vermehrung des Geldes und der Endlichkeit der Mittel zur Erreichung dieses Ziels in einer zeitlichen Form – als Prozess einer permanenten Revolution der Mittel. Dazu muss das menschliche Handeln in immer mehr Bereichen immer intensiver diesem unendlichen Ziel unterworfen werden. Die Unendlichkeit der Logik der Kapitalakkumulation macht vor keiner natürlichen oder menschlichen Grenze halt. Sie erkennt als Ziel nur die Erhöhung eines abstrakten *Quantums* an.

Wie Marx erkannte, kennt das Kapital keine Grenze, kein Gleichgewicht und keine Ruhe: „Für den Wert [...] fällt schon deswegen Vermehren mit Selbsterhalten zusammen, und er erhält sich eben nur dadurch, dass er beständig über seine quantitative Schranke hinaustreibt [...]. [...] als Wert [...] ist es also der beständige Trieb, über seine quantitative Schranke fortzugehen: endloser Prozess“²⁷. Es wird immer deutlicher, dass dieses Ziel nur durch eine menschliche oder ökologische Katastrophe erreicht werden kann, wenn sich die instrumentelle Rationalität des Wachstums um des Wachstums willen nicht ändern lässt. Und wenn die Subjekte auf Mittel der kapitalistischen Reproduktion reduziert werden, ist nicht nur ihre Autonomie ruiniert, sondern ihr ganzes Leben hängt von dieser Reproduktion ab, die zugleich die der Herrschaftsverhältnisse ist, die sie konstituieren. Es gibt keinen Ausweg, der in die historische Dynamik oder in die ökonomische Logik eingeschrieben ist. Wenn, wie Anselm Jappe feststellt, in der Dynamik des kapitalistischen Systems etwas programmiert ist, dann ist es die Katastrophe, nicht die Emanzipation; seine Dynamik führt an sich nicht zum Sozialismus, sondern zum Ruin²⁸

27 Karl Marx: Grundrisse der politischen Ökonomie, 196.

28 Vgl. Anselm Jappe: *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño 2011, 17; 47f.

4. Messianische, apokalyptische Unterbrechung

Wie Marx erkennt auch Benjamin, dass die Reproduktionsdynamik des Kapitals auf die Zerstörung seiner eigenen Voraussetzungen hinausläuft: Natur und Menschen. Das ist das „historisch Unerhörte“ des Kapitalismus, dass „Religion nicht mehr Reform des Seins sondern dessen Zertrümmerung ist“²⁹. Reformieren lässt sich diese Religion auch nicht, denn die Reform kann nichts an der Unentrinnbarkeit aus dem Kreislauf von Schulden und Verschuldung ändern. Heilung scheint erst möglich, wenn ein „Weltzustand der Verzweiflung“ erreicht ist, den Benjamin mit der „völlige[n] Verschuldung Gottes“ identifiziert, wenn also jede auch nur erdenkliche Hoffnung immanenter Transzendenz in der Kultreligion des Kapitals erschöpft ist. Vielleicht deshalb stellt Benjamin Nietzsches Übermensch als die kongruenteste Anpassung die als Schicksal erkannte Dynamik des Kapitalismus dar: „amor fati“ lautet seine Formel. Die „Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschenhaftigkeit“ ist nichts anderes als die Bestätigung des Unvermeidbaren. Auch die Lektüre des *Kommunistischen Manifests* erweckte in Benjamin kein Vertrauen auf einen Weg zum Sozialismus, der über die volle Entwicklung des Kapitalismus und die „Entfesselung“ seiner Potenziale führt.

Wenn Gott in den zerstörerischen Gang der Menschengeschichte einbegriffen ist und keine transzendente Instanz mehr darstellt, wird verständlich, dass Benjamin eine Antwort in der Entflechtung von Religion und Kapitalismus sucht, die zwei Ziele verfolgt. Zum einem soll im Messianischen eine Instanz sichtbar gemacht werden, die das Profane vom Griff der Kultreligion des Kapitals zu befreien hilft. Zu anderem sollen die Möglichkeiten, wie schwach auch immer, ausgelotet werden, der Zeit des Kapitals eine andere Zeitlichkeit entgegensetzen zu können. Ist die kapitalistische Moderne dem Bann der Religion und des Mythos nicht entkommen, dann muss

29 Walter Benjamin: Kapitalismus als Religion, in: ders.: Gesammelte Schriften VI, Frankfurt a.M. 1991, 101.

Schuld – Schicksal – Mythos

vielleicht das Verhältnis von Religion und Profanem radikal neu gedacht werden, wenn eine wirkliche Befreiung vom Opferkult angestrebt werden soll, der sich nach seiner nur scheinbaren Aufhebung perpetuiert. „Theologisch-politisches Fragment“³⁰ aus der selben Zeit ist ein solcher Versuch.

Zunächst scheint Benjamin einer radikalen Entgegensetzung von Religion und Profanität das Wort zu reden. Doch geht es um die Bestimmung eines neuen Verhältnisses. Das Interessante an Benjamins Ansatz ist, dass seine Art, das Verhältnis zwischen dem Profanen und dem Messianischen zu konzipieren, direkt gegen jene Art von gescheiterter Säkularisierung gerichtet ist, die das Fragment „Kapitalismus als Religion“ entlarvt, indem eine allmähliche Transformation der mythisch-heidnischen Elemente des Christentums in kapitalistische Praxis aufgezeigt wird. Seine neue Lesart des Verhältnisses von Profanem und Religiösem ist ein Beitrag zu einer noch ausstehenden radikalen Profanisierung der Ordnung des Profanen und damit zu einer Abkehr von der pseudoreligiösen Logik des Kapitalismus. Für diesen Zweck macht Benjamin eine unerwartete Doppelbewegung: das Messianische zu mobilisieren und es gleichzeitig als unverfügbar zu schützen. Das Reich Gottes, sagt Benjamin, ist nicht telos der historischen Dynamik, es kann nicht als das zu erreichende Ziel angesehen werden; deshalb ist die Ordnung des Profanen durch ihren Bezug auf das Heilige weder legitimiert noch innerlich konstituiert. Eine Beziehung in der Ordnung des Profanen mit dem Messianischen müsste vom Messias selbst kommen. Zumindest seit dem Zusammenbruch des religiösen Universums können wir nichts Verbindliches über ihn sagen. Und doch gibt es so etwas wie ein ‚Verwiesen-Sein‘ des Historischen auf das unverfügbare Messianische, das als Unterbrechung gedacht ist³¹.

30 Walter Benjamin: Theologisch-politisches Fragment, in: ders.: Gesammelte Schriften II, Frankfurt a.M. 1991, 203-204.

31 Sami Khatib: „Teleologie ohne Endzweck“. Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen, Marburg 2013, 189ff.

Das macht es möglich, das falsche Versprechen des Kapitalismus als Religion – in Wirklichkeit ein pseudo-messianisches Versprechen – zu entlarven und ihm zu widerstehen, dessen Erfüllung im Gegenteil von universellem Wohlstand und Glück besteht, nämlich in der Zerstörung von allem, was seinem unendlichen Kult unterworfen ist.

Das Reich Gottes ist also nicht das Ziel der historischen Dynamik, sondern ihr Ende oder ihre Unterbrechung. Die Geschichte durch die List der Vernunft auf einen Zustand der Fülle gerichtet zu denken, war das Werk der modernen Geschichtsphilosophie sowohl in ihrer bürgerlichen als auch in ihrer kommunistischen und sozialdemokratischen Version. Diese Vorstellungen entpuppten sich als eine Form von Theodizee, die Leiden und Ungerechtigkeit als Preis für das Fortschreiten auf das Ziel rechtfertigt. Nur eine andere Art, das Messianische mit dem Politischen in Beziehung zu setzen, erlaubt eine vollständige Profanisierung des Profanen. Die Tatsache, dass das Profane der messianischen Fülle, des Heils, nicht habhaft wird, bedeutet jedoch nicht, dass innerhalb der profanen Verhältnisse nicht ein messianisches Kraftfeld zu beobachten ist, in dem sich eine nicht-teleologische Bezugsstruktur von enormer politischer Bedeutung offenbart.

Das Profane ist die Ordnung des Vergänglichen, Hinfälligen, in dem die Idee des Glücks die Politik leitet im Bewusstsein ihres unbeständigen, vergehenden Charakters. Die Vergänglichkeit der Welt, von Raum und Zeit, ihr Verfall, hat für Benjamin jedoch eine messianische Valenz, weil sie die Bruchstellen erzeugt, die die Unvollständigkeit der Geschichte, ihren offenen Charakter zeigen. Die Vergänglichkeit bricht die teleologische, durch ihr telos vorbestimmte Dynamik, die jeden Moment an den nächsten kettet und austauschbar macht. Die messianische Intensität des Augenblicks geht durch das Innere eines jeden Menschen als eine Erfahrung des Leidens, der Not oder des Schicksals. Wenn also die Idee des Glücks die Politik leiten sollte, dann ist die Erfahrung des Leidens das, was das Geschichtliche auf das Messianische bezieht, d.h., es für die Beglei-

chung der Rechnungen der Unglücklichen, der Zerschlagenen, der Hoffnungslosen offenhält. Die Aufrechterhaltung des Vakuums des Messianischen in der profanen Ordnung ist die Form, diese Rechnungen nicht als beglichen zu betrachten und frustrierten Möglichkeiten eine neue Realisierungschance zu geben.

Das Messianische drückt keine Unzulänglichkeit im Historischen aus, die teleologisch auf dessen erfüllende Vervollständigung hinweist. Hier wäre die Erlösung (das Messianische) nichts anderes als die Bestätigung des in der Geschichte erreichten bzw. für die Nachfahren reservierten Glücks. Benjamin bestreitet nicht die Legitimität der profanen Suche nach Glück. Ganz im Gegenteil. Aber eine lineare Sichtweise dieser Beziehung ist blind für die Zusammenbrüche, Katastrophen, Leiden usw., die sich nicht in eine Logik des gestaffelten Fortschreitens oder der vervollkommnenden Projektion integrieren lassen. Eine Beziehung zwischen dem Geschichtlichen und dem Messianischen kann nicht linear sein. Das von Benjamin verwendete Bild der beiden divergierenden Pfeile – der Dynamik des Profanen und der messianischen Intensität – weist auf eine nicht-theologische Verbindung zwischen dem Geschichtlichen und dem Messianischen hin. Es handelt sich nicht um zwei Kräfte auf gleicher Ebene: die eine ist extensiv und die andere intensiv. Die messianische Kraft verweist nicht auf die Fülle der profanen Dynamik, sondern auf eine Unterbrechung des katastrophalen Geschichtsverlaufs, auf eine „messianische Stillstellung des Geschehens“, die – wie Benjamin in der These XVII formuliert – eine revolutionäre Chance „im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit“ bietet³². Die Kategorie des Messianischen hat also mit dem Schicksal der Besiegten und Vernichteten zu tun.

Im zur selben Zeit wie „Kapitalismus als Religion“ geschriebenen Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“³³ greift Benjamin auf eine polemische Figur aus biblischen Traditionen zurück, um das mythische

32 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Schriften I, Frankfurt a.M. 1974, 703.

Schicksal des als Schuldzusammenhang sich reproduzierenden Kapitals zu opponieren: die göttliche Gewalt. Mit diesem Konzept führt Benjamin eine nicht totalisierbare Unterscheidung ein, die eine asymmetrische Negation in die unendliche Kette mythischer Gewalt von Einsetzung und Aufrechterhaltung der Rechtsordnung und der Reproduktion des Werts einschreibt³⁴. In ihr kristallisiert sich das Bestreben nach einer Unterbrechung der mythischen Gewalt, die im Staat und im Gesetz, aber auch im infernalischen Kreislauf der Reproduktion des Kapitals verkörpert ist: „Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal“³⁵. Diese destruktive Dimension wird manchmal mit einem gnostischen Ansatz in Verbindung gebracht, der dem Bösen und der Ungerechtigkeit nur unter der Figur einer Zerstörung der Welt entgegentreten kann. Bei Benjamin drückt es eher einen Impuls aus, Kräfte, die das Leben zerstören und opfern, zu negieren.

Das Prinzip der göttlichen Gewalt ist nicht Macht, die vielmehr in jeder mythischen Einsetzung des Rechts und seiner Erhaltung wirkt, sondern Gerechtigkeit. Bei Gott sind Gewalt und Gerechtigkeit untrennbar³⁶. Deshalb bricht göttliche Gewalt den Bann aller mythischen Rechtsformen, entsetzt und demontiert sie mitsamt den Mächten, die sie brauchen, um sich zu verewigen. Benjamin greift auf eine unverfügbare Realität zurück, um der Logik der mythischen Gewalt entkommen zu können. Eine historische Manifestati-

33 Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt, in: ders.: Gesammelte Schriften II, Frankfurt a.M. 1977, 179-203.

34 *Sami Khatib*: Society and Violence, in: Werner Bonefeld / Beverly Best / Chris O’Kane (Hg.): Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory, Bd. 2, London 2018, 607-624, hier: 620.

35 Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt, 199.

36 Jürgen Brokoff: Die apokalyptische Vernichtung des Rechts. Zur politischen Theologie Walter Benjamins, in: Jürgen Brokoff / Joachim Jacob (Hg.): Apokalypse und Erinnerung, Göttingen 2002, 39-57, hier 52.

Schuld – Schicksal – Mythos

on dieser göttlichen Gewalt, die einen Eindruck von ihrer Wirkung vermittelt, ist die revolutionäre Gewalt. Dies ist jedoch keine Identifikation. Revolutionäre Gewalt ist weiterhin eine „von Menschen ausgeübte Gewalt“³⁷. Der Horizont eines Endes des Banns der mythischen Formen des Rechts verweist jedoch die revolutionäre Gewalt auf ein Jenseits des Teufelskreises von Gewalt, die das Recht einsetzt, und der Gewalt, die es bewahrt, um auf die Verwirklichung der Gerechtigkeit hinzuarbeiten. Das ist der Horizont, in den die messianische Praxis eingeschrieben ist, die Benjamin nicht antizipieren kann, an die er sich aber verzweifelt geklammert hat angesichts der hereinbrechenden Katastrophe. Vielleicht geben der drohende ökosoziale und systemische Kollaps, die Ausbreitung des Autoritarismus, die wir heute erleben, und die Gefahr, dass ein bedeutender Teil der Menschheit erneut vernichtet wird oder dem Untergang überlassen ist, Benjamins Gedanken zur messianischen, apokalyptischen Unterbrechung mythischer Gewalt eine neue Bedeutung.

37 Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt, 202.