

Jean-Pierre Baudet

# OPFERN OHNE ENDE

Nachtrag zu *Die Religion des Kapitals*  
von Paul Lafargue



Matthes & Seitz Berlin

# INHALT

I. Rückblick auf Paul Lafargue	9
II. Vom kultischen Ursprung des Geldes und seiner Welt	16
1. <i>Das Opfer bei Marcel Mauss</i>	17
2. <i>Das Opfer bei Sylvain Lévi</i>	24
3. <i>Das Opfer bei Mircea Eliade</i>	39
4. <i>Das Opfer bei Francois Gauthier</i>	44
5. <i>Das heilige Geld bei Bernhard Laum</i>	50
6. <i>Der Ursprung des Geldes bei Wilhelm Gerloff</i>	83
7. <i>Der Wert des Lebens bei         Maurice Leenhardt und Philippe Rospabé</i>	96
III. Vom Unvermögen einer nur religiösen Kritik an der kapitalistischen Religion	144
IV. Kapital und Religion im Spiegel der heutigen Kritik	154
<i>Kapitalismus als Religion bei Walter Benjamin</i>	157
<i>Kapital und Religion in der neuen Wertkritik</i>	168
V. Gibt es ein Leben vor dem Tod?	196
1. <i>Dialektik zwischen Symbolik und         agierendem Tod</i>	206
2. <i>Das vom Leben getrennte Leben</i>	219
3. <i>Vergesellschaftung über den Wert</i>	226
4. <i>Kurzer Exkurs über das Alte Testament</i>	230
5. <i>Glossen über Wert, Gemeinwesen,         Reproduktion und Einheit</i>	235
6. <i>In Richtung Endspiel</i>	251
Anmerkungen	267
Literatur	329



Was folgt, ist keine ausgereifte, in sich geschlossene Theorie, das sollte dem Leser sofort eingestanden werden. Es handelt sich um bloße Ansätze. Ursprünglich ging es einfach um ein Nachwort zum Werk von Paul Lafargue, *Die Religion des Kapitals*. Kommentare, die sich genau auf diesen Text beziehen, wurden auch als solche veröffentlicht,<sup>1</sup> während Ansatzpunkte zu weiter führenden Betrachtungen in dem vorliegenden, zusätzlichen Band aufgenommen wurden. Gleichwohl gilt unverändert und uneingeschränkt die anfängliche Absicht, die Gültigkeit von Lafargues Darstellungen zu untermauern. Der vorliegende Band begibt sich aber auf Felder, die dem engen, auf die Gesellschaft des Kapitals beschränkten Betrachtungskreis des lafargueschen Pamphlets fremd sind und die historische Wahrheit von Lafargues Erkenntnissen umso kräftiger belegen.

Es geht hier vornehmlich um ethnologische Streifzüge, die die von Lafargue entdeckte Einheit zwischen Religion und Ökonomie in frühen Gesellschaftsformen zurückverfolgen, und dem Leser *ein Gefühl* dafür vermitteln wollen, wie früh und unter welchen Voraussetzungen die Thematik bereits anklingt, die bis zur modernen Form des Kapitals führt. Diese Propädeutik leistet Vorarbeit für eine Theorie, die sie keinesfalls ersetzen kann, sondern die erst noch formuliert werden muss.

Es soll exemplarisch gezeigt werden, dass keine wirkliche Kritik von Religion denkbar ist, solange diese nicht selbst *als ökonomische Praxis* verstanden wird. Ihre

abendländische, von ökonomischer Praxis *scheinbar* getrennte Form entzieht dem kritischen Blick ihr innerstes, *praktisches* Wesen, das umgekehrt aus allen anderen oder älteren Kulturbereichen klar ersichtlich ist. Ein auf Ideologie reduziertes Bild von Religion konzentriert sich auf die Gischt, ignoriert aber ganz und gar die Welle, die die Gischt erst hervorbringt. Der religiöse Standpunkt selbst empfindet freilich eine Vorliebe für eine oberflächliche Selbstkritik, die es ihm ermöglicht, sich im Kapital nicht wieder zu erkennen und dieses als modernen, usurpatorischen Götzen abzutun.

Im Anschluss daran werden Texte der Gegenwart vorgestellt, die sich annähernd mit unserem Thema beschäftigen; Gemeinsamkeiten wie Unterschiede sind hierbei von Interesse. Es handelt sich dabei vorwiegend um Walter Benjamin und um die neue deutsche Wertkritik.

Zuletzt folgen noch einige eigene Überlegungen, in einer absichtlich fragmentarisch gehaltenen Form, zur Veranschaulichung dessen, dass eine gültige Theorie für dieses Thema noch aussteht.

## I. RÜCKBLICK AUF PAUL LAFARGUE

In seinem 1887 veröffentlichten Pamphlet hatte Lafargue das Kapital als Religion geschildert, nicht aber im oberflächlichen Sinn eines subjektiv fetischistischen Verhältnisses der Menschen zur kapitalistischen Lebensweise, sondern wie eine objektive Logik, die sich genauso verhält, wie Gott in der religiösen Literatur seit jeher beschrieben worden war.

Dadurch, dass Lafargue zu einer *objektiven* Analogie vordringt, schafft er die theoretische Voraussetzung dafür, dass es keinesfalls darum gehen kann, dass sich das Kapital bloß »an die Stelle Gottes gesetzt« habe. Die These einer usurpierten Gottheit (eines sogenannten »Götzen«) ist selbst nichts als ein rein theologischer Topos. Vielmehr geht es darum, dass die Anatomie des Menschen die Anatomie des Affen erklärt und wir besser beraten wären, die Religion aus dem Kapital heraus zu verstehen als umgekehrt. Dem Anschein nach folgt das Kapital auf die Religion, wesentlich aber liegt es ihr bereits als entfremdete Arbeitsveräußerung zugrunde. Welcher Art sind die »göttlichen Eigenschaften«, die er im Kreislauf des Kapitals erkennt und die man anhand seines Buches weiterdenken kann?

— Das Kapital ist wie Gott an keinen Ort und an keine Gestalt gebunden. Es ist allgegenwärtig und nichts entkommt ihm. Es ist überall und nirgends, weil von nichts Besonderem abhängig, es verhält sich wie ein ununterbrochener Stoffwechsel. Es stellt sich dar als Substanz oder als Geist, aber eher noch als Prozess,

als Fluss, als sich ausbreitende und reproduzierende Wertlogik. Insofern ist es das endlich gefundene Rätsel aller metaphysischen Fragen hinsichtlich einer Hinterwelt: das Jenseits ist nichts als die Logik, in der sich das Diesseits selbst gefangen hält.

- Das im Diesseitigen anwesende Jenseitige ist das Immanentwerden einer positiven, verdinglichten, a priori vom Leben getrennten Transzendenz (der Wert und seine Akkumulation). In ihr Immanentwerden nimmt die Transzendenz allerdings ihre alte Lebensfeindlichkeit mit, das Leben selbst beginnt, sich dem Werte zuliebe zu vernichten. Das Kapital führt einen regelrechten Krieg gegen das Leben. Der barmherzige Gott des Monotheismus war ein Gott der Rache und der Zerstörung, und alle heiligen Bücher des Monotheismus behaupten vergebens das Gegenteil von dem, was sie selbst unwider-ruflich darstellen: die Welt muss *geopfert* werden.
- Damit steckt auch der Gedanke in der Sache selbst. Er steht der materiellen Welt nicht passiv gegenüber, sondern belebt sie auf seine Weise, hantiert mit ihr, passt sie an sich an. Über der Gemeinschaft des Kapitals und der Waren brauchen in letzter Instanz keine Ideologien oder Religionen zu schweben, denn sie nisten bereits im tiefsten Herzen des ganzen Systems. Damit findet auch eine Fusion zwischen Objektivität und Subjektivität statt, in der Entfremdung wird die Substanz zum Subjekt, wie auch das Es zum Über-Ich. Gerade wo der Erdenbürger sich frei fühlt, ist er am Schlimmsten versklavt. *Es* handelt durch ihn, und er meint, er sei es selbst.

- Wie bereits von Marx genauestens analysiert, wird das Geld als Vermittler zwischen Waren ( $W - G - W'$ ) zum Selbstzweck ( $G - W - G'$ ). Der Wert entscheidet, was leben darf: nur das, was ihn selbst vergrößert. Er richtet zwischen Lebenswertem und Lebensuntauglichem, er entscheidet, was wirklich ist und was unwirklich: Wirklich ist nur, was seine Ratio mit artikuliert. Was nicht in diesem Sinn wirklich ist, ist unwahr, weil, hegelianisch ausgedrückt, nur das Wirkliche das Wahre ist. Alles andere ist Schutt und Tand, der Entsorgung ausgeliefert.
- Diese Vorstellung einer maßlosen Macht, die allein Gott zugesprochen worden war, hatte bis zum Emporkommen des Kapitals nie ihr Äquivalent in der Realität gefunden. Erst das Kapital verwirklicht und »beweist« schließlich die Religion, insofern diese das Kapital unbewusst angekündigt hatte. Nimmt man die Religion als eine Beschreibung, so hat sie während Jahrtausende nichts anderes beschrieben als die lange noch ausstehende Macht des Kapitals.

Soweit der Befund, der allerdings erst jetzt, in der jüngsten Entwicklungsphase des Kapitals, voll zum Ausdruck kommt.

Es sind aber die Ursprünge dieser Logik, die wir zurückverfolgen wollen. Denn allein aus diesen heraus lässt sich verstehen, weshalb Lafargue zu der erstaunlichen Einheit von Religion und Kapital kommen konnte, zu einer Einheit, die freilich nicht aus dem Nichts entstehen konnte und vielmehr selbst ihre eigene Vorgeschichte besitzen muss.

Erklärungen hierzu lassen sich nicht mittels formaler Logik finden, selbst wenn diese mit dialektischen Spitzfindigkeiten angereichert wird: leider eine schlechte Nachricht für alle »kritischen Philosophen«. Wie immer ist allein die konkrete Geschichte in der Lage, Licht in das Dunkel zu bringen. Nur ist Geschichte freilich kein einfacher, an und für sich existenter Gegenstand. In unzertrennlicher Weise wird sie von ihrer Auslegung und ihrem Verständnis als deren Gegenstand bestimmt. Theorie muss daher ihre eigene Geschichtsauffassung immer wieder überprüfen, anpassen und offen darlegen, sobald sie das Umfeld ihres üblichen Wirkungskreises verlässt. Dieser Forderung können wir uns vorübergehend nur entziehen, solange wir noch nicht ein sich selbst als Theorie verstehendes Konstrukt anbieten – dann allerdings nicht mehr.

In diesem Zustand von bloßen Ansätzen und Veranschaulichungen lauert immer wieder die Gefahr, als eine bereits existente oder sogar veraltete Theorie missverstanden, und deshalb unweigerlich falsch ausgelegt zu werden. Nichts widersprüche zum Beispiel mehr unserer Absicht, als aus einer geschichtlichen, materiellen Verknüpfung zwischen Ritus und Ökonomie den Schluss zu ermöglichen, man könne in idealistischer Vernebelung wieder an ein »Primat der Religion« anknüpfen. Wenn etwas sich klar aus unserer Darstellung ergibt, dann ganz bestimmt, dass Kult und Religion gerade wegen dieser Verknüpfung mit der Ökonomie keine separate, gesonderte Geschichte kennen. Das sich gegenseitige Bestimmen beider Sphären fußt auf einem gemeinsamen Ursprung, der sich über die längste Zeitspanne als materielle und gesamtgesellschaftliche Praxis

darstellte. Unmöglich kann hier Religion, im modernen Sinn, als getrennte Sphäre über anderes geherrscht haben: gerade diese Unterscheidung gab es nicht. Die Entfaltung einer globalen Entfremdung hat lange als *Janus Bifrons* fortgedauert, bevor sie beispielsweise zum Wettkampf zwischen Kaiser und Papst wurde, wie man ihn aus dem europäischen Mittelalter kennt. Stets aber blieben das materielle Sein der Gesellschaftskräfte und dessen Reproduktion ausschlaggebend. Will man unbedingt die moderne Trennung in der Formulierung beibehalten, könnte man bestenfalls sagen, die Religion habe ökonomische Praktiken erfunden, geprägt, als System koordiniert und lanciert. Schon damit wären wir einen Schritt weiter, ohne jedoch das einheitliche Entfremdungssystem als solches theoretisch erfasst zu haben. Eine derartig einheitliche Theorie bildet aber das Ziel, zu dem Betrachtungen wie die unsere führen sollen. Doch belassen wir es vorerst bei der bloßen Bemerkung, dass noch vor den sogenannten »primitiven«, jedoch voll organisierten Gesellschaftsformen, von denen hier die Rede sein wird, die prähistorische Menschheit aus der grauen Steinzeit bereits mit einer Form von Produktion anfang, die gleichermaßen kollektiv / gesellschaftlich, und magisch / rituell vorging.<sup>2</sup> Eine regelrechte Theorie sollte dann auch mit diesem Ausgangspunkt beginnen, denn so hat alles angefangen. Die für die Moderne charakteristische Trennung zwischen Religion und Ökonomie (zwischen »Geist« und »Materie«) wurde rückwirkend mit solchem Erfolg in die Vergangenheit projiziert, dass kaum ein Historiker daran denkt, etwas anderes zu schreiben als eine »Geschichte der Ökonomie« oder eine »Genealogie der

Religionen«. Die hoffnungslose Trockenheit dieser getrennten Standpunkte zermürbt zwar den Leser, aber das Thema selbst zermürbt sie noch viel mehr. Nicht umsonst hatte Lafargue eine theatralische Sprache gewählt, um den Gott Kapital in der Ichform sprechen zu lassen: wenn das Monster seine Absichten kundtut, kann niemand mehr an ein ungewolltes Schicksal glauben, es kommt wieder Leben in das Ganze. Genau umgekehrt verfährt die ökonomische Lüge (die Ökonomie *als Lüge*): sie stellt ihre eigenen »Gesetze« als angeblich naturhaft und undurchdringlich dar. Unerwähnt bleibt nur, dass die »Experten« das ganze Kasperletheater selbst mit inszeniert haben, weil sie nicht mehr von der Bühne wollen. Die wahre Schwierigkeit besteht aber nicht darin, die Ökonomie zu erklären, sondern darin, zu erklären, warum es sie weiterhin geben soll. Der Fachidiotismus dieser »Wissenschaft« geht ja auch so weit zu behaupten, selbst der Höhlenmensch hätte sich bereits als *homo faber* »ökonomisch« verhalten. Dem gegenüber bleibt nur übrig, die Religion wie eine eingebildete Welt von Schattengedanken zu betrachten, wobei sich eine Sekte aus der anderen ableiten ließe (an dieser Schwäche kranken z.B. alle historischen Kompendien von Mircea Eliade).

Die Menschheit ist selten oder nie mit sich einig, aber gerade diese Uneinigkeit artikuliert sie und hält sie zusammen. Der mehr oder minder latente Kampf zwischen Gesellschaftsgruppen gehört maßgeblich zu dieser Uneinigkeit, lange Zeit wirkt er als Kleister, doch plötzlich wird er rissig, und aus Lehm wird Dynamit. Dem Verhältnis zwischen Gedanken und materieller Praxis geht es aber nicht anders: Jede neue Gesell-

schaftsform schafft es immer wieder, die ihr adäquate Gedankenwelt als Vorreiter einzusetzen, und sie nach erfolgreicher Schlacht in ein herrschendes Vorstellungssystem umzuwandeln, doch auch die Macht dieses Systems unterliegt dem Urteil der Geschichte, es muss schnell erneuert oder gar abgelöst werden. Die Religion unterhält ein schräges Verhältnis zur Frage der materiellen Effizienz, besonders wenn sie bereits gealtert und geschwächt ist; meist tritt sie dann aus der Rolle des offenen Verbündeten mit der Macht heraus und führt sich illusorisch als Gegenstück zu dieser auf, mit ihr werde bloß noch zwangsweise kohabitert. Kritisieren oder offen ablehnen aber kann man die herrschende Ordnung nicht, wenn man aus der gleichen Matrize stammt und das gleiche, geknechtete Menschenbild teilt.

Es ging uns darum, in einer möglichst alten Vergangenheit nach ersten Spuren dieser Gleichartigkeit zwischen religiösen und ökonomischen Aktivitäten zu suchen und die Art und Weise, in der sie tatsächlich verknüpft waren, als Ausgangspunkte der ganzen Entwicklung festzuhalten. Von unseren kritischen Spaziergängen durch diverse ethnologische Studien sollte jedenfalls festgehalten werden, dass auch in diesem Fach die Zensur Erfolge verzeichnet, da solche Untersuchungen und Ergebnisse wie zufällig von der heutzutage offiziellen Ethnologie gemieden, wenn nicht verleumdet werden. Die reichsten Funde müssen immer aufs Neue ausgegraben werden, weil die Zunft der Ausgräber sie selbst wieder verschüttet hat.

## II. VOM KULTISCHEN URSPRUNG DES GELDES UND SEINER WELT

Wir wenden uns nun dem Opfer zu, einer uralten Form des Denkens und des Handelns, die den Menschen seit jeher darauf vorbereitete, sich wie ein Knecht zu benehmen und wie ein Knecht zu empfinden, mit Göttern zu verhandeln und zu diesem Zweck Demut und List zu paaren, die eigene Besorgnis auf einen Sündenbock abzuwälzen, eine Logik der Symbolik und der Stellvertretung zu entwickeln, und den Glauben als Vorwand für diesseitige Interessen einzusetzen. Ein Typus Menschheit entstand da bereits in den Grundzügen, der erst viel später zum Kapital und zur Ware in ihrer entwickelten Form gelangen würde.<sup>3</sup> Das Opfer war die große Schule der Religion, aber auch die große Schule *zum Kalkül, zum Tausch, zum Handel, zur Arbeitsteilung, zur materiellen Symbolik, und zur Unehrlichkeit in vielen Bereichen*. Von diesem für uns zentralen Thema soll nun die Rede sein, wir wollen eine Einheit wiederfinden, die uns noch heute, mehr denn je, zu schaffen macht.

Die Menge der hierzu anzuführenden Schriften ist groß, und wir haben uns nur auf eine kleine Auswahl konzentriert, die allerdings unverzichtbar erscheint. Die Nähe und Verknüpfung zwischen *religiösen Riten* und der *Entwicklung des Geldes* ist genau der historische Tatbestand, der der eingangs erwähnten Satire von Lafargue ihre ganze Tiefe verleiht.

## 1. Das Opfer bei Marcel Mauss

Beginnen wir mit Marcel Mauss. Mauss und Hubert haben einen klassischen Begriff des Opfers entwickelt: »Dieses Verfahren [das Opfer] besteht darin, zwischen der profanen und der sakralen Welt eine Verbindung (*communication*) mittels eines Opfers (*victime*) herzustellen, d.h. mittels eines Gegenstandes, der während der Zeremonie zerstört wird. [...] Man braucht keine lange Erklärung dafür, dass das Profane mit dem Sakralen in Verbindung treten will: Das Profane erblickt im Sakralen die wahre Quelle des Lebens.«<sup>4</sup>

Beide betrachten die Opfergabe klar und deutlich *wie eine Zahlungsweise*. Mit dieser Zahlung wird ermöglicht, aus der profanen Welt heraus einen Anschluss zur sakralen Welt zu gewinnen, zu einer Unterredung mit den Göttern zu kommen, von diesen eine Gunst zu erwirken. Das Opfer ist daher immer zugleich ein Idiom, eine heilige Sprache, in der die Gottheit angesprochen wird (wie im Gebet), und eine praktische Leistung (eine Zahlung): Die Zahlung ist ein Modus des Ansprechens, eine Herausforderung wie es die Gabe ganz allgemein selbst ist: sie appelliert an Reziprozität. In allen archaischen Gesellschaftsformen zahlt man *nie*, um etwas bereits Bestehendes, etwas Materielles zu kaufen. Im System der Gabe produziert das Zahlen vielmehr eine Verbindung, eine Schuld, ein Versprechen auf Zukunft, das die Personen aneinander binden soll.<sup>5</sup> Die Leistung ist dafür da, Verschuldung und das damit verbundene Verhältnis nicht etwa zu tilgen, sondern aufrechtzuerhalten, um das gegenseitige Band aktiv zu reproduzieren. Im Opfer

(als Sonderfall der Gabe) ist es ein göttlicher Wille, um den gebuhlt wird, und der nur auf diese streng kodifizierte Weise ansprechbar ist. Damit wird eine Kontinuität hergestellt, an der es im normalen Leben mangelt, weil das irdische Leben dem Fluch der Trennung unterworfen ist: Trennung zwischen den einzelnen Lebewesen, Trennung zwischen den Kreaturen und den Göttern, Trennung letztlich zwischen den einzelnen, sterblichen Lebewesen und dem Leben überhaupt: Das Leben nährt sich vom Tod der Lebewesen (die Kontinuität des Lebens ist eine in sich gebrochene, sich aus Diskontinuität selbst erhaltende).<sup>6</sup> Das Opfer ist die Vermittlung zwischen dem Opfernden und der Gottheit,<sup>7</sup> aber auch das Bindeglied zwischen all denen, die der Zeremonie beiwohnen. Während des Opfers strömt das Leben unbegrenzt und ungehindert, es ist *absolutes Leben* (Leben ohne seine üblichen und anscheinend notwendigen Beschränkungen): In vielen Opfergängen muss der Opfernde sich aller »sterblichen« Körperteile entledigen, die da sind: Haare, Nägel, Bart, Augenbrauen, um als »reines Leben« den heiligen Kreis zu betreten. In der profanen Welt bleibt das Mögliche in engen Kreisen gebannt, das Mögliche ist das bloß Wahrscheinliche, eine bescheidene Subkategorie der Realität, während man im Opfergang Zugang findet zur Sphäre, in der das Mögliche als das Überwiegende sichtbar wird und sich ereignen soll (die Realität war in der alten Metaphysik nichts als eine Subkategorie des Möglichen). Der Opfergang erscheint als historischer Prototyp des Vertrages, aber als ein Prototyp, der die ganze wuchernde Möglichkeit der Welt eröffnet, ein Versuch,

der sich mit hohem Risiko konfrontiert, ein Vertrag etwa wie der, den Faust mit dem Teufel schloss, und in dem man Leben und Seele verlieren kann. Die tragische Größe des Opfers sollte aber nicht von seiner Wirklichkeit als Vertrag ablenken. Mauss und Hubert bemerken nicht ohne Humor: »Im Grunde gibt es wohl kein Opfer, das nicht etwas von einem Vertrag hätte. Beide Parteien tauschen gegenseitig eine Leistung ein, und jeder kommt dabei auf seine Rechnung. Denn auch die Götter brauchen das Profane. Würde nichts von der Ernte dem Gott des Getreides zukommen, würde er sterben.«<sup>8</sup> In Anlehnung an Mauss hat Caillois das Opfer klar und unmissverständlich als magischen Tauschakt definiert: »Um die Gottheiten dazu zu zwingen, das Erwünschte zu gewähren, kann sich der Bittsteller kein anderes Mittel vorstellen als selbst in Vorleistung zu treten, eine eigene Gabe vorzunehmen in Form eines Opfers und auf seine eigene Kosten etwas in die sakrale Sphäre einzuführen, etwas ihm Angehöriges und dessen er sich entledigt, über das er ein freies Nutzungsrecht besitzt, auf das er somit verzichtet. Die sakralen Mächte können diese im Sinn eines Wuchers erfolgte Gabe nicht ablehnen und werden zu Schuldner des Bittstellers, sie sind durch die erhaltene Gabe gebunden und, um diesem Zustand der Schuld wieder zu entkommen, müssen sie gewähren, was der Bittsteller von ihnen erwartet.«<sup>9</sup>

In gleicher Weise richten Mauss und Hubert das Augenmerk darauf, dass gerade im Opfergang die Vermittlung den Status eines zweischichtigen Symbols gewinnt: a) das Geopferte steht für den Opfernden (fügen wir hinzu: das Geopferte »symbolisiert« den

Opfernden genau wie das Geld eine Ware »darstellt«, das geopfert Tier oder die geopfert Pflanze sind eine Metapher des Opfernden), b) das Opfer verbindet »symbolisch« den Opfernden und die Gottheit (fügen wir hinzu: genau wie der Vertrag einen Verkäufer und einen Käufer durch eine Übereinstimmung beider Willen verbindet). Die Macht dieser Vermittlung ist groß, sie öffnet Türen, von denen man nie sicher ist, was sich hinter ihnen verbirgt, Türen, die auf Unbegrenztes münden, wo sich Unheil anbahnen kann; deshalb unterliegt sie auch strengen Tabus, denen das Geld in seiner zuletzt profanen Karriere nicht mehr unterworfen wird, im Opfer war sie aber noch an bestimmte Ängste und durch den Ritus gebunden. Während der Ausgang des Opfers immer zweifelhaft bleibt, gibt das moderne Geld Gewissheit: Das Haben mildert die Angst (wohl zu Unrecht), Angst soll sich damit begründen, dass man nichts besitzt, und wenn man etwas besitzt, soll die Angst verschwinden. Der Opfergang war ein regelmäßiger, aber auch eng eingegrenzter Ritus, der nur spezifische Orte, Zeiten, Gegenstände, Sprüche usw. tolerierte, der Geldtausch hingegen hat sich wie eine regelrechte Seuche verbreitet, die nichts mehr verschont. Der Fluch, der dem Geld innewohnt, erinnert noch an seinen magischen Charakter (also an seinen religiösen Ursprung), nur hat sich der Tiger von der Kette losgerissen, fortan zeigt er sich in seiner ganzen Unbezähmbarkeit, die im Opfer noch verborgen lag. Nach dem Opfer hatten die Götter Zeit, sich zu entscheiden, und der Opfernde konnte das Opfer im Fall der Ungewissheit später wiederholen, nach einer mehr oder minder langen Pause, in

der Welt der Ware muss täglich und ständig geopfert werden (arbeiten, kaufen und verkaufen, spekulieren, ein andauernder Brand, in den die Gebrauchswerte eingehen und in dem sie verschwinden um den Umschlag und die erweiterte Reproduktion des Kapitals voranzutreiben). Eine Unterbrechung ist nicht mehr zulässig, das Opfern ist zum Selbstzweck geworden, man entkommt dem Opfer nicht mehr, jedes Opfer muss *sofort* vollbracht werden. Qualitativ hat sich das Opfer in der modernen Welt ganz verharmlost, es erscheint nicht einmal mehr als solches, dafür hat es sich quantitativ derart verbreitet, dass es das ganze ehemals profane Leben in sich aufgenommen hat.

Wie das Opfer sich aus der allgemeinen Logik der Gabe entwickelte, eigene Formen schuf (Vermittlung und Vermittler, Wert, allgemeines Äquivalent, Quantifizierung), um sie dann irgendwann wieder in die profane Praxis als Handel einzuführen, kann man bei Mauss nicht vorfinden, doch er liefert immerhin Beschreibungen und Gedankengänge, aus denen sich eine Perspektive ergibt.

Zur Geldfrage hatte Mauss noch diverse Artikel geschrieben.<sup>10</sup> Darin behauptete er, dass »entgegen der gängigen Meinung es gar nicht feststeht, ob unter den Gesellschaftsformen, die wir kennen oder die wir uns vorstellen können, es eine gegeben hat, in der etwas wie Geld oder zumindest etwas Vergleichbares nicht vorhanden war«, und: »ursprünglich wurde Geld nicht dafür verwendet, Konsumtionsmittel zu kaufen, sondern Luxusgegenstände und Autorität über andere Menschen. Die Kaufkraft des primitiven Geldes bestand aus unserer Sicht vor allem darin, als Talisman Pres-

tige zu verschaffen, und seinem Besitzer zu erlauben, seinen Mitmenschen zu befehligen.«<sup>11</sup> Mauss dachte an das Perlen-, Muschel- oder Kauri-Geld, und an Bedeutungen symbolischer Kräfte wie etwa das *Mana* in Melanesien, das *Dzó* bei den afrikanischen Ewhe, das *Manitu* der Algonquins und die *Barakā* der Araber. »Der Mana-Begriff in Melanesien ist direkt mit dem Geldbegriff verbunden. Andernorts ist der Geldbegriff mit dem präziseren Begriff des Sakralen verbunden. In allen Fällen wird der magisch-religiöse Charakter des Geldes stark betont und bei zahlreichen Bevölkerungen verband sich der Geldbegriff ganz ausdrücklich mit dem der magischen Kraft.«<sup>12</sup> Mauss' Auffassung steht also dem Kula-Begriff von Malinowski ziemlich nahe, bei dem es mehr als um profanen Handel oder Tausch darum geht, den persönlichen Ruhm zu mehren, und einen Teil dieses Ruhmes bis in weite Ferne zu entsenden; die Symbolkraft des vermittelnden Gegenstandes zu nutzen, um seine eigene Macht zu pflegen und zu entwickeln; nicht selbst verschuldet zu sein, sondern andere zu Schuldnern zu machen. Inwiefern diese Sorge unter Prämissen, die für Melanesien typisch sind, als sakral zu betrachten ist, sei dahingestellt.<sup>13</sup> Dieses Geld ist jedenfalls kein Vermittler, der hinter der eingetauschten Ware verschwindet,<sup>14</sup> sondern es handelt sich um Geld, das Bestand hat, das Generationen überdauert, das weiter reist als die Menschen selbst und *das selbst den Gegenstand der Verteilung bildet*. Es hat sich vom Leben der Menschen gelöst und führt insofern ein eigenes.<sup>15</sup> Es ist kein bloßer Ersatz für Ware, sondern *an und für sich das, was als Reichtum gilt* (deshalb auch seine Eigenschaft, sehr schnell Schatz und Fetisch zu

sein). Man könnte daraus folgern, dass primitives Geld dem modernen Geldkapital näher steht als dem reinen Tauschmittel aus der langen Epoche des Handelskapitals: damals wie heute, *im Unterschied zur Zwischenzeit*, ist Geld als Reichtum ganz offenkundig sein eigener Zweck. Doch damals stellte Geld wie wir sehen werden die Menschen und das in ihnen waltende Leben dar, und nicht Gegenstände, in denen ihre Arbeit ausgebeutet und ohne symbolische Dimension verwertet wird. Das wirkliche, endgültige Eigenleben des Geldes beginnt erst mit dem Industriekapital, sobald es sich der Arbeit bemächtigt und damit aufhört, die Menschen selbst zu repräsentieren.

Geld wird in der Regel so definiert, dass es vier Funktionen in sich vereint: 1) Tauschmittel, 2) Wertmesser, 3) Wertträger und damit Akkumulationsmittel, 4) Zahlungsmittel. Seine Funktion als Wertmesser, als Wertträger und als Zahlungsmittel besaß es bereits im religiösen oder kultischen Tausch (einschließlich im Opfergang).<sup>16</sup> Allerdings bezog sich der Wert auf keine Arbeitsmenge und das Zahlungsmittel auf keinen Kauf, sondern auf die Weiterreichung oder Umkehrung einer Schuld. Eine Funktion als materielles Tauschmittel hingegen gab es nicht und passte überhaupt nicht ins Bild. Dieser Umstand steht dafür, dass es sich bei keiner dieser Gesellschaftsformen um eine Warengesellschaft handelte, dass aber die Grundlagen für spätere, ökonomische Zwecke sich in der kultischen Sondersphäre ausgebildet hatten, die auf ihre Weise den Tauschgedanken ins Leben rief.

## V. GIBT ES EIN LEBEN VOR DEM TOD?

»Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht. [...] Ja die Aussicht ist nicht abzuweisen, dass der vollkommene und endgültige Sieg des Atheismus die Menschheit von diesem ganzen Gefühl, Schulden gegen ihren Anfang, ihre *causa prima* zu haben, lösen dürfte. Atheismus und eine Art *zweiter Unschuld* gehören zu einander.«<sup>350</sup>

Obwohl noch blutjung, hatte Marx sein kritisches Vorhaben in einem Brief an den Vater folgendermaßen zusammengefasst: »Von dem Idealismus [...] geriet ich dazu, *im Wirklichen selbst die Idee zu suchen*. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden.«<sup>351</sup> Dass eine Ausführung dieses Programms ein langes und schwieriges Unterfangen bedeuten sollte, das noch heute weder in der Theorie noch in der Praxis abgeschlossen ist, konnte ihm noch nicht bewusst sein. In seinem Pamphlet *Die Religion des Kapitals* hat Lafargue jedenfalls eindeutig »die Idee im Wirklichen gesucht« und insofern das Marxsche Programm völlig ernstgenommen, im Unterschied zu vielen »marxistischen« Versuchen, die sich damit begnügten, »die Idee« auf passive Ideologie zu reduzieren. Für ihn war es kein Geheimnis mehr.<sup>352</sup> Die Götter hatten sich jetzt »im Zentrum« der gesellschaftlichen Wirklichkeit niedergelassen. Wie alt und

wie substantiell die Verwandtschaft zwischen Religion und Kapital ist, entzog sich allerdings der Kenntnis sowohl von Lafargue als auch von Marx, weswegen Lafargue damit Vorlieb nehmen musste, rein formelle, strukturelle Züge der christlichen Theologie in Aufbau und Prozess des Kapitals aufzuspüren und diese Einheit *als eine Neue* zu verstehen, wo sie doch nur *eine neu entdeckte* war. Über diese verständliche Verwechslung ist seitdem keine kritische Betrachtung mehr hinausgekommen. Wie die *Idee* der Transzendenz es geschafft hat, sich in die *Praxis* der Immanenz einzu beziehen, muss schleierhaft bleiben, weil diese Art, das Problem zu stellen, eine Lösung einfach verbietet. Die Immanenz der Transzendenz besitzt zwar phänomenologische Gültigkeit, man muss zwar mit ihr beginnen, jedoch wird sie zum Hemmschuh, wenn man bei ihr stehenbleibt.<sup>353</sup> Wird das Thema nur in dieser Form konzipiert (das Immanentwerden der Transzendenz als rein zeitgenössische Ideengeschichte), kann man es nur entsprechend der eigenen, individuellen Geschicklichkeit und aufgrund einer größeren oder geringeren philosophischen Bildung variieren. Aber auch hier, wie sonst überall, finden philosophische Spitzfindigkeiten und spekulative Klimmzüge ihre Lösung in der geschichtlichen Realität, wenn deren Kenntnis entsprechend ergänzt worden ist.

Nur wenn man zur konkreten Geschichte zurückkehrt, gewinnt man hierfür Verständnis, wie auch dafür, dass das Minderwertigste an der Religion zweifelsohne das ist, was in ihr das Kapital ankündigt, wie auch im Kapital das Schrecklichste darin besteht, dass es seine eigene Religion stiftet: Jede von beiden getrennten Sphä-

ren ist dialektisch das Schlimmste an der anderen, weil sie einer gleichen Praxis entstammen, deren Logik die eines Gefangenenlagers ist und seit jeher war, *eine Welt der Schuld*, die niemand so gut wie Nietzsche beschrieben hat (siehe obiges Zitat). Deshalb, und damit beide irgendwann solidarisch untergehen, geht es darum, die vermeintlich gegenseitige Äußerlichkeit beider Sphären ad absurdum zu führen, was auch bedeutet, dass man die geschichtlich einsetzende Trennung von Religion und Ökonomie als solche nachvollziehen, d.h. unter dieser Voraussetzung neu beleuchten muss. Jörg Ulrich hat zu Recht bemerkt, bei besagter Entwicklung gesellschaftlicher Fetischverhältnisse handle es sich »natürlich nicht um eine ungebrochene Kontinuität zwischen vormodernen und modernen Verhältnissen, sondern sicher um eine Einheit von Kontinuität und Bruch.«<sup>354</sup> Gerade wenn man weit genug ausholt, und nicht wie Lafargue oder Benjamin Religion auf den christlichen, vielleicht noch den jüdischen Monotheismus reduziert, bekommt die Dialektik zwischen Kontinuität und Bruch von selbst ein konkretes Profil. Wenn man von der ursprünglichen Einheit aller oder nahezu aller gesellschaftlichen Praxisformen im Kultus ausgeht, stellt sich Geschichte wie eine variationsreiche Entwicklung dar, die verschiedene Teilungs- und Kombinationsprozesse der profanen (produktiven, technischen, ökonomischen) und sakralen (ritualen, magischen, theologischen) Bestandteile durchmachte. Beide Teile gehören zusammen; aber um zu überleben und die Entfremdung als solche immer wieder hinüberzuretten, müssen sie sich teilen, sich in neuer Form kombinieren, einander gelegentlich sogar bekämpfen,

immer um die gesellschaftliche Form der Entfremdung der eigenen Weiterentwicklung der Produktionskräfte anzupassen. Die Köpfe der Hydra wachsen stets aufs Neue, sakrale Gebiete erschaffen plötzlich neue Produktionsweisen, wie auch neue Produktionsverhältnisse die bestehende Theologie »kritisch« umkrepeln. Das vorübergehende oder oberflächliche Schwinden gewisser Aspekte oder Elemente dieser Totalität wird immer durch das Überhandnehmen der anderen aufgefangen und kompensiert, und so rettet sich jene Totalität der Unfreiheit im Fluss ihrer proteischen Formfähigkeit. Woran diesem wechselhaften System gelegen ist, besteht einfach zentral in der zu reproduzierenden Unfreiheit: Die Vorstellungswelt der theologisch-ökonomischen Entäußerung, die mit dem Opfer ihre eigenste Form angenommen hatte, kann sich mit keiner reellen Freiheit befreunden, weil diese, selbst in bescheidenem Ausmaß, den sofortigen Untergang des Systems mit sich bringen würde.

Bei Hocart z.B. klingt unser Thema öfter an: »Wenn wir eine Untersuchung der Agora aufgrund vorgefasster Ideen vornehmen, wie die Trennung des Lebens in Sphären wie Handel, Religion, Politik, Krieg, werden wir niemals verstehen, weshalb die Agora gleichermaßen ein Marktplatz war, ein Platz für den Ritus, ein politischer Versammlungsort. Andere Weltteile zeigen uns allerdings, dass es Gesellschaften gibt, in denen all die genannten Aktivitäten noch nicht differenziert sind, d.h. noch nicht in spezifischer Weise festgelegt sind auf gewisse Menschen, gewisse Plätze, gewisse Augenblicke, sondern wo die gleichen Menschen Götter verehren, indem sie Güter eintauschen. Die

griechische Stadt war heilig. Das bedeutet nicht, wie in unserer Einbildung, dass Egoismus, bloße Begierde und schlechte Gedanken daraus verbannt waren, um außerhalb ihrer Grenzen die Praxis dieser Übel ungestört weiterzuverfolgen. Sie war keine Stelle, an der man sich verändern und von Grund auf gut sein muss, weil man zu Hause oder im Geschäft von Grund auf Egoist ist. Sie ist einfach der Ort, den die Götter bewohnen, was auch bedeutet; der Ort, an dem sich das Leben des Volkes konzentriert. Das Leben des Volkes fordert Tausch wie auch Produktion von Gütern, es hat also nichts Verwunderliches, dass der Handel da erfolgt, wo er von Tempeln umgeben ist. Ebenso wenig merkwürdig ist, dass man am gleichen Ort die Angelegenheiten des Staates diskutiert, da es sich dabei um die Thronfolge, die öffentlichen Spiele und all das handelt, was an die Götter rührt.«<sup>355</sup>

»Als die Könige des Mittelalters und die feudalen Ritter Abteien, Klöster oder religiöse Schulen mit Gaben eindecken, wirft man ihnen vor, sie hätten Religion in all ihre Handlungen eingemischt, als ob es ursprünglich zwei völlig getrennte Elemente gegeben hätte, das Religiöse und das Weltliche, und dass es die Schuld einiger Menschen gewesen ist, beide wie Wasser und Wein zu vermischen. Dieser Vorwurf beruht auf einer radikalen Umkehrung der Tatsachen. Viel eher sollte man einen Vergleich mit einem der Luft ähnlichen Mischstoff machen: Ursprünglich gibt es sie in Form einer gesunden und homogenen Mischung, doch man kann sie zerteilen in Elemente, die, einmal gesondert, nicht mehr nützlich sind, wenn nicht geradezu schädlich. Die Kirche war nicht wie heute ein Ort, den man

wöchentlich aufsuchte um Devotionen zu verrichten, sie war die Drehscheibe, wo sich die Suche nach dem Leben abspielte. Es gab nicht Landwirtschaft hier, und Religion da, voneinander getrennt, und dann ›per Zufall‹ vermischt. Landwirtschaft und Ritus waren wie Vollmilch, bevor man sie entsahnt hat.«<sup>356</sup>

Und zu Recht meint Ulrich, das theoretische Verständnis der gegenwärtigen Synthesis dürfe sich nicht »im bloßen Konstatieren von Analogien erschöpfen, sondern muss zeigen, wie der Formwechsel des Absoluten sich geschichtlich vollzieht und welche konkreten Anhaltspunkte zu finden sind für das weltimmanente veränderte Fortbestehen dieses Absoluten jenseits einer platten Säkularisierungstheorie, die behauptet, dass hier eine ursprüngliche religiöse Substanz ›verweltlicht‹ wird. Vielmehr kommt es darauf an, die bereits erwähnte Einheit von Einheit und Differenz zwischen der vormodernen und der modernen Welt herauszuarbeiten, welche aus dem Blick gerät, wenn man versucht, den Prozess des Übergangs zur Moderne in die Dichotomie von sakral und profan auseinanderzulegen, um so die These von der Säkularisierung plausibel zu machen.«<sup>357</sup> Weil er jedoch die Realität der primitiven Gesellschaften nur aus der Ferne betrachtet, muss sich Ulrich irren, wenn er hinzufügt: »Geschichtlich müsste sich daher der Weg von der religiösen bzw. magischen Integration zur verwertungsrationalen (also modernen) gesellschaftlichen Desintegration zunächst als Auflösungsprozess nachweisen lassen. ›Wo das Geld nicht selbst das Gemeinwesen, muss es das Gemeinwesen auflösen.«<sup>358</sup> Das Geld repräsentiert vormodern also noch nicht den Wert als

gesellschaftliche Allgemeinheit, sondern einzig eine traditional gebundene Form der Option auf die Schaffung abstrakten Reichtums, die auf eben diese traditionale Grundlage zerstörend wirkt. Und exakt im Zuge dieser Auflösungsprozesse macht der Gottesbegriff vormodern eine ganze Reihe von Metamorphosen durch – bis er schließlich in der umfassenden Vergesellschaftung über den Wert scheinbar vollständig verschwindet bzw. privatisiert wird und sich so einerseits zur institutionellen Verwaltung tradierter Glaubensbestände in den Kirchen degeneriert, die unter dem stetig wachsenden Modernisierungsdruck selbst hier kein ›Heimspiel‹ mehr haben, sondern zunehmend an Boden verlieren.«<sup>359</sup> Die Annahme, dass »das Geld vormodern also noch nicht den Wert als gesellschaftliche Allgemeinheit repräsentierte«, ist durch und durch verkehrt, ermöglicht aber, den bei *Exit!* gängigen Gedanken aufrechtzuerhalten, dass es vor der Moderne »keinen Wert« gegeben habe.<sup>360</sup> Die Idee, dass das vor-kapitalistische Geld *als Randerscheinung*, aber sofort *in seiner abstrakten und modernen Rolle* aufgetaucht sein soll, trifft voll daneben: Vielmehr hatte eine Art von Geld *sofort eine zentrale Rolle* in der »primitiven« Gesellschaft, dafür hatte es nichts mit einem »abstrakten Reichtum« zu tun, im modernen Sinn einer finanziellen Akkumulation. Wer sich damit begnügen würde, eine historisch regredierende Anamnese bereits mit der europäischen Antike zu beenden, würde sicherlich mit der Auffassung eines zunächst marginalen, den Rest der Gesellschaft allmählich auflösenden Geldes übereinkommen, weil es damals schon Handelsgeld gab, und Religion bereits zur Sondersphäre zusammenge-

schrumpft war. Verlängert man aber diesen Weg rückwärts um ein paar Jahrhunderte, so lässt sich mit dieser Auffassung überhaupt nichts mehr anfangen. Eher als von »religiöser Integration« (Ulrich) sollte man von einer religiösen Geburtsstätte sprechen. Integration deutet darauf hin, dass man zunächst Unabhängiges mehr oder minder künstlich zusammenbringt, nur ist die Geschichte eben genau umgekehrt verlaufen: Der Kult hat die Arbeit, die Arbeitsteilung, das Geld, die Technik, den Tausch und vieles andere aus sich heraus hervorgebracht, eigentlich nahezu alles, was heute als ökonomisch bezeichnet wird und den alltäglichen, materiellen Bedarf und Verzehr von sehr genügsamen Menschen übertraf.<sup>361</sup> Dass das moderne Geld anfangs, den alten Gott abzulösen, sobald es zum Zuge kam, ist freilich (aber nur in einigen Fällen) wieder korrekt, wobei aber vergessen wird, dass dieser Gott bereits ein alter und mittelloser Gott war, der die Kraft seiner Jugend verloren hatte, und Opferpraxis und Tempelwirtschaft kaum noch kannte. Das alte Marx-Zitat muss man deshalb etwas abändern, wenn man es retten will: etwa »Wo das Geld das Gemeinwesen nicht mehr *darstellt*, muss es das Gemeinwesen auflösen, *um selbst an seine Stelle zu treten.*«

Wie gesagt wurden im Opferwesen und im Kult fast alle Arten menschlicher Praxis geboren und durch sie geprägt, insbesondere die Arbeitsteilung, die in ganz frühen Entwicklungsstufen mit den Schamanen angefangen hatte. Die Forschung danach hatte während des neunzehnten Jahrhunderts begonnen,<sup>362</sup> wurde aber schnell wieder ad acta gelegt. Womöglich dachte die allgemein rationalistische Humanwissenschaft,

dem Bedürfnis sich von Religion zu emanzipieren sei damit besser gedient, wenn man die Wichtigkeit und Rolle der Religion kräftig unterschätzte, bzw. verkannte.<sup>363</sup> Doch genau das Umgekehrte scheint wahr zu sein: man sollte zunächst den ganzen Umfang des Kultus erfassen, sowie den der daraus heraus fragmentierten Teilbereiche (Wissenschaft, Philosophie, Kunst, aber auch Arbeitsteilung, Tausch, Geld), um erst so Entfremdung in ihrem vollem Umfang zu überblicken, ein Umfang, der so zu verstehen ist, dass sie *in all diesen Bereichen im Keim enthalten bleibt*, woran eine bloße Kritik der Ökonomie vorbeiginge. Sowohl eine theoretische wie eine praktische Auflösung der Entfremdung kann sich die Erfassung dieses ganzen Umfangs einfach nicht ersparen.<sup>364</sup> Das Seichte und Schicksalhafte an der Aufklärung bestand hauptsächlich darin, dass der religiösen Umnachtung just die Bereiche entgegengestellt wurden, *die sich aus ihr einst herausgeschält hatten*, weil der gesellschaftliche Verkehr zwischen Menschen durch Schuld, Gabe und Opfer gestaltet wurde. Nur eine lange, sich in gesellschaftliche Klassenteilung äußernde Tradition der Ergebung und der Entäußerung kann darin gemündet haben, dass die Menschen ständig vor ihren Verkehrsformen wie vor einem Gott erstarren ohne je etwas selbst zu entscheiden. Eine derart verderbliche Tradition entstand nicht in irgendwelchen »Erfordernissen der materiellen Welt«, denn eine *unmittelbar materielle Welt* hat es noch nie für den Menschen gegeben, genauso wenig wie einen freien Verkehr zwischen Menschen. Man wird dem Thema Kapital und Religion nur näherkommen, wenn man Religion als ein durch Schuld

geleitetes Tauschsystem zu verstehen beginnt, nicht nur als bloß »ideologisches« Tauschsystem, sondern ganz konkret als theoretische und praktische Produktion von Tauschkonzepten und Tauschvorgängen, ebenso dass der Kult, egal ob Opfer, Ritus oder Kloster, das Labor der Moderne war (als Unternehmen, als Markt, als Arbeit), nämlich die jeweilige Fassung einer in sich geschlossenen Gesellschaft, in der entfremdete Verhaltensweisen ausprobiert wurden. Die in der Religion gängige Fetischbildung lieferte allgemein den Kern, um den herum sich konzentrisch eine Welt von profanen Verhalten aufbauen ließ, die entweder ihre offene Rechtfertigung oder ihre stillschweigende Form aus diesem Kern bezogen, und die ursprüngliche Perspektive und deren Grundbegriffe bis in immer weitere Ferne trugen bis sie den gesamten gesellschaftlichen Tausch prägten und dauerhaft strukturierten. Damit erst schrumpfte die Religion zu der besonderen Sphäre (zu dem berüchtigten »Überbau«), die ihrem Wesen nicht entspricht und es nicht mehr alleine auszudrücken vermochte. Dieses Wesen besteht gerade in der *praktischen* Ausübung der religiösen Gedanken, in dem entfremdeten Verhalten des Menschen zu sich selbst und zur Welt. Die Geschichte der Münzen und überdies hinaus aller vorgeschichtlichen Prototypen von Geld bilden hierfür einen verlässlichen Leitfaden. Wir Menschen der Moderne kennen nur kalte Leichen der Vergangenheit, leblose Überreste dessen, was Religion in ihrer Jugend und in ihrer Reife gewesen war, als sie allerorts grassierte und keine einzige Menschengruppe verschonte, und man kommt zu nichts, wenn man allein vom Endstadium dieser Entwicklung ausgeht, und

als Hypothese aufstellt, Religion sei nichts anderes gewesen als das leblose Gedankenprodukt entmachteter Theologen. Glücklicherweise ist die Zeit ihrer Wirklichkeit unwiederbringlich vorüber: Als iranische Mullahs die Staatsmacht übernahmen, blieben sie absolut unfähig, so etwas wie eine religiöse Ökonomie neu zu beleben, oder sogar *sie sich bloß vorzustellen*; deshalb versteifen sich die Mullahs auf eine theologische Diktatur, wie sie einst Calvin in Genf gegründet hatte: auf eine theologische Diktatur mit freiwirtschaftlichem Unterbau. Über die längste Zeit hatte aber Religion *selbst als Tauschsystem* existiert, in dem die Grundbegriffe der Ökonomie theologisch erarbeitet und praktiziert worden waren – ein himmlischer Traum, der nun selbst für die finstersten Ayatollahs in unerreichbarer Ferne liegt. Die Grundbegriffe des religiösen Tauschsystems haben sich vielmehr im Kapital voll entfaltet, aber in rein ökonomischer Form. Unsere langen, ethnologischen Abschweifungen sollten dem Leser die Gelegenheit geben, dies selbst nachzuempfinden. Halten wir abschließend kurz ein paar Überlegungen fest, an denen sich unsere Untersuchung orientiert, und aus denen sich weitere Anregungen ergeben dürften.

### *1. Dialektik von Symbolik und agierendem Tod*

Der religiösen Weltanschauung diene das Symbol als Grundzelle.<sup>365</sup> Symbolik war die primitive Form der Abstraktion: etwas abstrahiert von sich selbst, um etwas anderes zu symbolisieren.<sup>366</sup> Es ist aber nicht so, dass der König einfach die Sonne symbolisierte, sondern er tat

es nur, insofern beide, er und die Sonne, *die ihnen gemeinsam innewohnende Lebenskraft* symbolisierten. Da haben wir bereits die Logik, die wir später bei der Ware wiederfinden: Kein Schuh kann eine Jacke symbolisieren, aber beide symbolisieren gleichermaßen den Wert, und können gegeneinander eingetauscht werden. Wenn der Wilde sagt, er vergöttere weder den Hund noch den Vogel, sondern nur die Kraft, die beiden innewohnt, so betreibt er auf seine Weise bereits Nationalökonomie, genau wie der Nationalökonom magisch denkt, wenn er meint, in allen Waren, auch in den nichtssagendsten und schädlichsten, den Wert anbeten zu müssen. »Ich möchte ganz besonders diese Äquivalenz hervorheben, denn sie ist die Grundlage der Imitation, die den Ritus so wesentlich kennzeichnet. Der Ritus dreht sich darum, dass ein Ding äquivalent mit einem anderen sein kann, das ist ein konstantes Prinzip, dem man zu allen Zeiten begegnet.«<sup>367</sup> Oder noch: »Die Rolle des Ritus besteht darin, eine Äquivalenz herzustellen, die es vorher nicht gab.«<sup>368</sup> Der Ritus war damit geschichtlich die erste Form von Praxis, mit der der Mensch sich darin übte, zwischen verschiedenen Seienden eine Äquivalenz herzustellen; oder, anders ausgedrückt, der symbolische Ritus ist die erste Form, durch die Abstraktion sich über das Konkrete hinwegsetzt, von ihm »abstrahiert« und den Menschen anfängt zu beherrschen weil sie für ihn (und auch gegen ihn) die logische Einheit der Welt inszeniert. Damit war der Abstraktionsprozess von Anfang an kein rein gedanklicher, sondern ein praktischer (eine produzierte und produzierende Inszenierung), und das menschliche Tier, das sich der Abstraktion fähig erweist und die jeweilige Singularität durch ihre

Frontispizbild: *Leiche eines hohen Geheimbundmitglieds inmitten seines Reichtums an Muschelgeldrollen. Neupommern, 20. Jahrhundert.* Aus: Wilhelm Gerloff, *Die Entstehung des Geldes und die Anfänge des Geldwesens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1940, Tafel III zwischen den Seiten 64 und 65.

Das Manuskript des vorliegenden Buchs entstand im Zuge der Auseinandersetzung mit Paul Lafargues *Die Religion des Kapitals*, anlässlich der deutschen Neuausgabe 2009 bei Matthes & Seitz Berlin.

Erste Auflage Berlin 2013

© 2013 MSB Matthes & Seitz Berlin  
Verlagsgesellschaft mbH  
Göhrener Str. 7, 10437 Berlin  
info@matthes-seitz-berlin.de  
Alle Rechte vorbehalten.

Druck und Bindung: ART DRUK, Szczecin  
Umschlaggestaltung nach einer Idee von Pierre Faucheux

*www.matthes-seitz-berlin.de*

ISBN 978-3-88221-604-2