

Wolfgang Eßbach

RELIGIONSSOZIOLOGIE 2,1



Wolfgang Eßbach

# RELIGIONSSOZIOLOGIE 2

Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt  
als Wiege neuer Religionen

Teilband 1

Wilhelm Fink

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2019 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill Gruppe  
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;  
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5820-9 (hardback)  
ISBN 978-3-8467-5820-5 (e-book)

# Inhalt

VORWORT .....	1
NOTIZ FÜR LESER .....	3

## DRITTER TEIL: MARKTGESELLSCHAFT

I. EINE UNHEIMLICHE ERFAHRUNG .....	17
1. Identität der Moderne? .....	17
2. Märkte, Marktsystem, Kapitalismus .....	34
3. Figuren Balzacs .....	53
4. Geld: dämonische Macht oder der neue Gott? .....	61
5. Die Rätselhaftigkeit des Geldes .....	86
6. Der Bruch mit der rationalreligiösen Marktauffassung .....	108
II. DIE RELIGION DER WISSENSCHAFT .....	137
1. Der Positivismus .....	137
2. Wissenschaftsreligion und Markterfahrung .....	160
3. Glauben und Wissen .....	186
4. Gelehrtenreligion, Erkenntnis als Erlösung .....	208
5. Wege zum Utilitarismus .....	231
6. Die Verwissenschaftlichung des Sollens .....	248
III. DER NATURALISMUS .....	273
1. Popularisierung des Wissenschaftsglaubens .....	273
2. „Atheismus“ und „Materialismus“ .....	299
3. Weltbilder im Dickicht der Spezialisten .....	328
4. Fortschritt, Entwicklung, Ökonomie des Lebens .....	355
5. Monistische Synthesen .....	378

IV. DER KATHOLIZISMUS AUF DEM WEG ZUR MARKTFORM .....	409
1. Konfession, Nation, Marktform .....	409
2. Katholizismus und Moderne .....	440
3. Kunstreligion und katholische Massenkunst .....	470
4. Katholische Evidenz und Wissenschaftsreligion .....	489
V. RELIGIONSMARKT: WERTE UND WELTANSCHAUUNGEN .....	521
1. Neue Produktbezeichnungen auf dem Religionsmarkt .....	521
2. Religionsunternehmer und Weltanschauungsfirmen .....	555
3. Pessimismus, der Wert des Nichts .....	583
4. Asiatische Religionsimporte .....	613
VI. DIE WISSENSCHAFTEN VON DER RELIGION .....	657
1. Religion wissenschaftlich definieren .....	657
2. Émile Durkheim und die Religionssoziologie in Frankreich .....	690
3. Ernst Troeltsch und der Protestantismus in der Religionssoziologie ...	716
4. Max Weber und die Religionen des Wirtschaftens .....	740
5. Weber, Nietzsche und die Selbstauflösung christlicher Religion .....	776
6. Georg Simmel und die Religion vor der Religion .....	797
<i>Zusammenfassung: Markterfahrung, Wissenschaftsreligion, Religionsmarkt und die Wissenschaften von der Religion .....</i>	<i>821</i>

## Vorwort

Mit dem Erscheinen des zweiten Bandes *Entfesselter Markt und Artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen* ist die Arbeit an der Religionssoziologie, deren erster Band 2014 erschien, beendet. Die ursprüngliche Absicht, die Teile ‚Glaubenskrieg‘, ‚Revolution‘, ‚Marktgesellschaft‘ und ‚Artifizielle Lebenswelt‘ in einem Band zu vereinen, erwies sich letztlich als nicht praktikabel. Hervorgegangen aus Vorlesungen, die ich unter dem Titel „Religion und gesellschaftliche Erfahrung“ seit 1986 zuerst in Göttingen, dann in Freiburg gehalten habe, lagen schon umfangreiche Ausarbeitungen zum Teil *Marktgesellschaft* vor, als der erste Band in den Druck gegeben wurde. Bei der Überarbeitung dieses Teils konnte neuere Literatur nur in begrenztem Umfang berücksichtigt werden, zumal sich die Religionsforschung in den letzten Jahren eines enorm gestiegenen Interesses erfreuen kann, dessen Früchte kaum noch zu übersehen sind.

Konstruktiv und lehrreich für die Arbeit am zweiten Band waren die Diskussionen nach Vorträgen, in denen ich Konzept und Teile dieser Religionssoziologie nach Erscheinen des ersten Bandes vorgestellt habe. Dazu hatte ich Gelegenheit 2014 auf der Tagung des Freiburger SFB 948: *Sakralität und Heldentum. Zum Relationsgeflecht von Heroischem und Religiösem*; 2015 bei einer Diskussionsveranstaltung in Freiburg mit Richard Faber und Magnus Striet und im Rahmen des Exzellenzclusters *Religion und Politik* in Münster; 2016 in Basel im Rahmen des religionswissenschaftlichen Doktorandenkolloquiums Basel/Zürich und auf der Jahrestagung der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie *Religionssoziologie und soziologische Theoriebildung* in Göttingen; 2017 im Rahmen der Interdisziplinären Konferenz *Narratives of Disenchantment and Secularization. Origins, Contexts, Transformations* im *Interfaculty Program for the Study of Religion* der LMU München; 2018 im Rahmen der Frühjahrstagung *Religion in Theorie und Praxis* der International Graduate School *Resonante Weltbeziehungen* in Erfurt und im Rahmen der 16th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions (EASR) *Multiple Religious Identities – Individuals, Communities, Traditions* in Bern.

Hilfreich und motivierend waren die Rezensionen von *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, die Klaus Hock, Moritz Klenk, Andreas Mertin, Dirk Pilz und Monika Wohlrab-Sahr publiziert haben und insbesondere die in Kooperation der Sektionen Religionssoziologie und Kultursociologie in der DGS und der DFG-Kollegforschergruppe *Multiple Secularities* von Heike Delitz, Kornelia Sammet, Uta Karstein und Clemens Albrecht organisierte Tagung *Soziologie wiederkehrender Religionen. Originalität und Relevanz der Religionssoziologie von Wolfgang Eßbach* an der Universität Leipzig im April 2018. Es war

bewegend, eine solch wohlwollende Resonanz und Kritik zu erfahren, in weiterführenden Gesprächen zu lernen und vor allem zu hören, wie mit der vorgeschlagenen Religionstypologie weitergearbeitet werden kann.

Die stärkste und nachhaltigste Ermutigung, das Werk zum Abschluß zu bringen, habe ich von Christa Karpenstein-Eßbach erfahren. Sie war nicht nur die erste Leserin des Manuskripts, ihre ebenso neugierigen wie oft skeptischen Nachfragen waren ein Ansporn, die Thesen prägnanter zu formulieren. Und darüberhinaus gaben mir die abendlichen Diskussionen mit Christa, nach dem gegenseitigen Vorlesen unserer Texte oder Textstücke einen einzigartigen familiären und intellektuellen Rückhalt. Ihr ist dieses Werk gewidmet.

Mein besonderer Dank gilt denen, die sich die Mühe gemacht haben, Teile des zweiten Bandes vor der Drucklegung zu lesen. Axel Paul hat das Kapitel *Eine unheimliche Erfahrung* kritisch durchgesehen. Michael Hagner hat die Kapitel *Die Religion der Wissenschaft* und *Der Naturalismus* gelesen und mir wichtige Hinweise gegeben. Korrekturen und Anregungen zum Kapitel *Der Katholizismus auf dem Weg zur Marktform* verdanke ich Claus Arnold und Michael Ebertz. Wertvolle Hinweise zur Rezeption des Buddhismus um 1900 habe ich von Jürgen Mohn erhalten, und Helmut Zander hat den Abschnitt *Asiatische Religionsimporte* mit hilfreichen Korrekturen versehen. Hartmann Tyrell hat das Kapitel *Die Wissenschaften von der Religion* gelesen und für die Überarbeitung kritische und konstruktive Hinweise gegeben. Soweit es möglich war, habe ich ihre kollegialen Kommentare, Anregungen und Korrekturen aufgegriffen und in der Regel stillschweigend berücksichtigt. Ihr Sachverstand hat dazu beigetragen, das Buch von Irrtümern zu entlasten, und ich bedauere, daß ich nicht allen Anregungen so gründlich habe nachgehen können wie sie es verdient hätten.

Zu den studentischen Hilfskräften, die, vor Jahren beginnend mit Corinna Tröndle und Silke Trötschel, mir bei Recherche und Technik geholfen haben: Johanna Bichlmaier, Johanna Block, Kristian Donko, Katharina Henschel, Sophia Ihle, Nabiela Farouq, Lukas Fendel, Vít Kortus, Kai Löser, Anna Nedlin, Tobias Schlechtriemen und Madeleine Therstappen sei auch hier noch einmal gedankt. Nachfolgend haben Gottfried Haufe und schließlich vor allem Jonas Maier diese Arbeiten übernommen und mit Engagement und Verlässlichkeit zum Abschluß beigetragen.

Freiburg i.Br., im Herbst 2017

Wolfgang Eßbach



## Notiz für Leser

Diese Religionssoziologie umfaßt zwei Bände. Der 2014 erschienene erste Band behandelt *Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, der zweite Band: *Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen* erscheint nun ein halbes Jahrzehnt später. Auch wenn an Konzeption und Plan, so wie sie in der Einleitung von 2014 entwickelt sind, keine Änderungen vorgenommen wurden, kann es hilfreich sein, auf Fragestellung, Theorie und Methode hier noch einmal einzugehen sowie die wesentlichen Resultate des *Ersten Bandes* so zusammenzufassen, daß der Fortgang der Untersuchung besser nachvollziehbar wird.

Mein Ausgangspunkt auf der Ebene elementarer Soziologie lautet: *Menschen machen Erfahrungen, legen sie sich zurecht, sortieren sie nach Schemata vergangener Erfahrung, bewerten sie als wichtig oder unwichtig, tauschen sie miteinander im Zwischenreich des Dialogs aus und motivieren und legitimieren so ihr Tun oder Unterlassen*. Handelt es sich um Erfahrungen, die sich im jeweiligen Horizont des Üblichen, des schon mal Dagewesenen bewegen, dann finden sich leicht brauchbare Schemata der Interpretation des Geschehens. Man weiß dann, was los ist: Ein Mensch wird geboren, die Ernte ist verhagelt, die Regierung hat einen Reformplan, es droht ein Krieg mit den Nachbarn – das sind Ereignisse, die im guten wie im schlechten erfreuen oder betroffen machen. Man könnte dies *episodische Erfahrungen* nennen. Dann gibt es aber auch Geschehnisse, für die sich nur sehr schwer passende Schemata aus vergangener Erfahrung finden lassen. Irgendwie entsteht der Eindruck von etwas Neuem, nicht recht Einzuordnendem. Wenn solche Geschehnisse andauern, breiten sich Unruhe und Ratlosigkeit und damit ein vermehrter Diskussionsbedarf aus. Diese Erfahrungen sind nicht episodisch, sondern epochal. Es sind dies *epochale Zeiterfahrungen*, weil sie über mehrere Generationen Thema bleiben.

Religion kann nun in den Schemata der Deutung episodischer Erfahrungen eine Rolle spielen. Dazu gibt es eine reiche Literatur, in der die Bedeutung von religiösen Orientierungen in den wiederkehrenden freudigen oder traurigen, belebenden oder gleichgültig hingenommenen Erfahrungen menschlichen Lebens oder seiner herausragenden existentiellen Momente untersucht worden ist. Eine episodische Erfahrung kann auch religiöser Natur sein, wie Berichte vom Erleben einer außerordentlichen Gottesnähe zeigen. Davon ist in dieser Religionssoziologie eher am Rande die Rede. Mein Hauptaugenmerk hat sich auf die Rolle der Religion im Zusammenhang ratlos machender, *epochaler Zeiterfahrungen* gerichtet. Wenn geglaubte Gewißheit ins Wanken gerät, wenn sich für das, was geschieht, keine passenden Interpretationen anbieten, wenn die Sinnressourcen knapp werden und

sich eine anhaltende Ratlosigkeit ausbreitet, kommt es in vermehrtem Maße zu einer Wiederkehr, nicht unbedingt der Religion, aber des Themas Religion. Die seit Jahrzehnten anhaltende variantenreiche Diskussion über eine ‚Wiederkehr der Religion‘, die einsetzte, bevor gewalttätiger Islamismus die moderne westliche Welt zu erschüttern begann, ist denn auch der Anlaß für meine Forschung gewesen.

\*\*\*

In diesen Debatten ist das Wort ‚Religion‘ ein noch schwierigeres Wort geworden, als es schon zuvor gewesen ist, und zugleich ist das große Deutungsmuster ‚Säkularisierung‘ undeutlich geworden, mit dem ein tragender Prozeß europäischer Modernität zusammengefaßt wurde. Die großen summarischen Bezeichnungen von Weltreligionen: Judentum, Christentum, Islam sowie Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus reichen angesichts ihrer mehr und mehr hervortretenden inneren Pluralisierung nicht mehr aus, sich in der Vielfalt religiöser Phänomene zu orientieren. Was wußte ein durchschnittlich gut informierter Zeitgenosse vor fünfzig Jahren schon von der Diversität religiöser Strömungen im ‚Islam‘? Es gibt kaum Gründe anzunehmen, daß diese globale Explosion der Wahrnehmung von Religion und Religiosität ein rasches Ende finden wird. Die Hoffnung, in diesem Horizont einen grenzsichernden Religionsbegriff für wissenschaftliche Zwecke zu fixieren, so wie es die Religionswissenschaftler um 1900 konnten, wird zunehmend geringer. Damals konnte z.B. Hermann Siebeck in seinem *Lehrbuch der Religionsphilosophie* weit ausholend von Religion als einer Ansicht sprechen, „die eine endgültige Bestimmung der Menschheit behauptet, gleichviel, ob sie dieselbe als ein innerweltliches oder überweltliches Gut und Ziel betrachtet, ob sie ferner dieses Ziel positiv als ein bestimmtes Gut oder negativ als den Wegfall eines dem Guten entgegengesetzten Momentes bezeichnet“.<sup>1</sup> Man kann bezweifeln, ob ein solch kühner Zugriff heute plausibel zu machen wäre.

In dieser Religionssoziologie haben wir darauf verzichtet, mit einer allgemeinen Vorabdefinition von Religion zu beginnen. Denn die Versuche, Merkmale zu auflisten, die allen Religionen gemeinsam sind, haben in Sackgassen geführt. Der Verdacht, europäisch geprägte Religionsbegriffe der außereuropäischen Welt überzustülpen, ist nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Wenn man eine Religionstradition als *vera religio*, sei es im Glauben oder als wissenschaftliche Definition auszeichnet, entstehen schwer zu handhabende Probleme. Entweder die Religionsdefinition ist, da sie ein Profil besonders auszeichnet, zu eng, und um sie herum wuchern allerlei nicht-echte Religionen, oder die Definition ist weitestmöglich gefaßt und verliert an analytischer Brauchbarkeit, sofern sie nicht ausgefaltet wird. Wir behandeln daher das Verhältnis von dem, was jeweils als Religion gehandelt wird, zu anderen gesellschaftlichen Phänomenen als Frage. Methodisch gewendet heißt dies: Überall dort, wo vergesellschaftete Individuen etwas als religiös bezeichnen oder unsicher sind, ob

---

1 Hermann Siebeck, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, Leipzig 189, S. 427.

eine Sache etwas mit Religion zu tun hat, wo darüber gestritten wird, ob es Religion ist oder nicht, setzen wir mit der Arbeit ein.

In der heutigen wie in historischen Gesellschaften werden bestimmte Phänomene als Religion oder als etwas Religiöses gehandelt oder werden mit Worten charakterisiert, die im semantischen Feld von Religion liegen: heilig, transzendent, göttlich, die letzte Instanz, die wahre Weltanschauung, das Unbedingte, das Absolute und wie die 1000 Namen Gottes, der Götter und des Göttlichen auch heißen. Aussagen in diesem Feld behandeln wir als „diskursive Tatbestände“ (Joachim Matthes), als „sozio-rhetorische“ Akte der Klassifikation (Russell T. McCutcheon), die in eine jeweilige „Ordnung des Diskurses“ (Michel Foucault) eingebettet sind. Daß Akteure die eine Religion als wahre Religion und die andere als eine falsche behaupten, daß die einen die anderen als Atheisten oder Ungläubige bezeichnen, daß eine Transzendenz für die einen zu klein, für andere gerade groß genug ist und daß für die einen Nicht-Religion ist, was für andere doch sehr nach Religion schmeckt, all dies ist für uns nicht maßgebend, wohl aber empirisch bedeutsam. Denn: „Sobald jemand meint sagen zu können, was Religion ist und wie man Religiöses von Nichtreligiösem unterscheiden kann, kann im nächsten Augenblick jemand kommen und dieses Kriterium (etwa den Bezug auf den existierenden Gott) negieren *und genau dafür religiöse Qualität in Anspruch nehmen*. Denn was sonst soll es sein wenn nicht Religion, wenn jemand das negiert, was jemand für Religion hält?“<sup>2</sup> Unser diskursanalytischer Ausgangspunkt ist das Gesagte und Geschriebene. Denn die Tatsache, daß etwas gesagt und für wichtig gehalten wurde, um aufgeschrieben zu werden, ist schon für sich genommen ein eminentes Faktum, sei es eine Selbstbeschreibung oder eine Fremdbeschreibung von Religion oder Religiösem. Erst ein solch weites Blickfeld ermöglicht die Einbettung der Diskurse in die Horizonte von epochalen Zeiterfahrungen, die Individuen und Gruppen ratlos gemacht haben.

\*\*\*

Wenn angesichts irritierender Zeiterfahrungen, die über mehrere Generationen hinweg als gravierend erlebt werden, ein vermehrter Diskussionsbedarf entsteht, so sind Diskurse von Intellektuellen eine ideale Quelle. Wenn in dieser Religionssoziologie von Intellektuellen gesprochen wird, so sind damit Leute gemeint, die hauptberuflich, nebenberuflich oder gelegentlich geistige, d.h. immaterielle Arbeit ausführen und die sich für die Resultate ihrer Arbeit, d.h. für Schriften und Werke ein Publikum suchen. Intellektuelle sind meine Gewährsleute, nicht nur weil sie meist belesen sind, sich differenziert artikulieren können und mehr Zeit haben, sich den Kopf zu zerbrechen, wenn epochale Zeiterfahrungen schwer zu deuten sind, sondern auch, weil Intellektuelle sehr oft zu dem neigen, was Max Weber „Intellektuellenreligiosität“ genannt hat. Damit meint er „den Intellektualismus rein als solchen, speziell die metaphysischen Bedürfnisse des Geistes, welcher über

---

2 Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000, S.14.

ethische und religiöse Fragen zu grübeln nicht durch materielle Not gedrängt wird, sondern durch die eigene innere Nötigung, die Welt als einen *sinnvollen* Kosmos erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können.<sup>3</sup> Es versteht sich, daß nicht alle Intellektuellen dieser Neigung nachgeben und ihr vielleicht auch sehr skeptisch oder kritisch gegenüberstehen, wenn sie diese Tendenz bei Kollegen oder in sich selbst bemerken.

\*\*\*

Die Definition der epochalen Zeiterfahrungen, die das historisch-soziologische Gerüst der beiden Bände bilden, sind dem fachlichen Interesse von Soziologen an Struktur und Wandel moderner Gesellschaft geschuldet. Wir folgen denen, die für Europa den Beginn der Moderne in der Wendezeit um 1500 sehen. In dieser Zeit setzt der Transformationsprozeß der europäischen Herrschaftsformen von personaler Gewalt zu territorialer Staatsgewalt ein. Es entsteht für unsere Moderne ein *erstes* Strukturelement: der Flächenstaat mit staatlichem Gewaltmonopol. Und dieser Prozeß ist gewaltförmig. Der moderne Territorialstaat bildet sich in Kriegen. Mit der Französischen Revolution tritt ein *zweites* Strukturelement unserer Moderne hinzu: die Etablierung einer politischen Verfassung der Gesellschaft, die sich an Idealen einer neuen Ordnung der Welt: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit orientiert. Mit der Entfesselung der Marktgesellschaft, die Schritt für Schritt in Europa nach den gescheiterten Revolutionen von 1848/49 sich machtvoll durchsetzt, tritt ein *drittes* Strukturelement unserer Moderne hinzu: der moderne Kapitalismus mit der Kommodifizierung auch von Arbeit, von Boden und Zahlungsmitteln, deren freie Kommerzialisierung zuvor beschränkt war. Mit der unmerklich fortschreitenden Technisierung und Ästhetisierung der Umwelt tritt ein *viertes* Strukturelement unserer Moderne hinzu: die Artifizielle Lebenswelt, im Sinne von kaum revidierbaren Anlagen umfassender künstlicher Gehäuse, einer nie zuvor dagewesenen Vermehrung von hergestelltem Zeug und von neuartigen Mensch-Maschine-Verbindungen, eine Welt, die mit den Materialschlachten des Ersten Weltkriegs und der fordistischen Massenproduktion als etwas Neues erkennbar wird.

Diese Strukturelemente haben einen historischen Ort, an dem sie erstmals erfahren wurden, und sie sind zugleich bis in unsere Gegenwart konstitutiv für die moderne Gesellschaft europäischer Prägung: der Flächenstaat mit Gewaltmonopol, die an den Idealen von Freiheit und Demokratie orientierte politische Ordnung, die Marktgesellschaft und das Leben in einer hochtechnisierten und ästhetisierten Umwelt. Diese heute, wenn auch nicht als immer problemlos, so doch aber im Prinzip als moderne Selbstverständlichkeiten erfahrenen Strukturelemente waren im Moment ihres erstmaligen In-Erscheinung-Tretens beunruhigend. Sie indizierten eine Krise, und in diesen epochalen Zeiterfahrungen höchst verschiedener Krisen war stets Religion und Religiöses in einer bestimmten Weise präsent.

---

3 Max Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, MWS I/22-2, Tübingen 2005, S. 69.

Dies ist schon in der Genese des ersten Strukturelements gegeben. Die europäischen Staatenbildungskriege waren zugleich Glaubenskriege. Die Sehnsucht nach einer neuen Religion blüht dann inmitten der Französischen Revolution auf. Mit der Entfesselung der Marktwirtschaft profiliert sich ein Glaube an die Wissenschaft als die letzte Instanz, und Religionen selber werden zur Option auf einem Religionsmarkt. Mit der Erfahrung artifizieller Lebenswelt beginnen wiederum neuartige Suchbewegungen nach einer Religiosität, die dem technischen Geist künstlicher Umwelt entspricht.

Diese Zusammenhänge zwischen dem Thema Religion und den vier epochalen Zeiterfahrungen werden in den vier Teilen behandelt: *Glaubenskrieg* und *Revolution* im ersten Band, *Marktgemeinschaft* und *Artifizielle Lebenswelt* im hier vorliegenden zweiten Band. Die Teile beginnen jeweils mit einem ersten Kapitel, in denen das jeweilige Strukturmerkmal charakterisiert und die jeweiligen epochalen Zeiterfahrungen rekonstruiert werden. Dem schließen sich dann die Untersuchungen zur Umformung älterer und der Genese neuerer Religionen an.

Ein Ziel dieser Anlage ist es, die gängige Perspektive einer europäischen Bipolarität zwischen Christentum und Säkularismus, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als stabilisierte Spannung die religiöse Orientierung der Europäer leitet, zu revidieren und die Mehrfältigkeit sowie die Struktur der europäischen Religionen aufzuzeigen, die zwischen christlichen Konfessionen und religiöser Indifferenz entstanden sind. Denn die Religionsgeschichte der europäischen Moderne hat mehr zu bieten als das marginalisierte Judentum, das Christentum und den Abschied von ihm.

Um dies zu sehen, gilt es, die geläufige Vorstellung von Moderne als einem Prozeß der Überwindung des Alten durch das Neue auf Distanz zu halten. Ein solcher Prozeß ist in der Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik sinnvollerweise anzunehmen, auch lassen sich einer systemtheoretischen Evolutionstheorie folgend segmentäre, stratifikatorische und funktional-differenzierte Gesellschaftsformationen von einer abstrakten Flughöhe aus als eine Reihe von Überwindungen beschreiben. Aber für die europäische Religionsdynamik macht die Rede von der Überwindung des Alten durch das Neue keinen Sinn. Hier gilt nicht das Überwindungsprinzip, sondern das Kumulationsprinzip. Kurz gesagt: Ältere Religionen bleiben und neuere kommen hinzu. Auch wir sehen einen Differenzierungsprozeß in der europäischen Moderne, aber es handelt sich weniger um funktionale Differenzierung als vielmehr um eine Abstand nehmende *kompetitive Differenzierung*, bei der das je neue Gesicht der Religion die Situation grundlegend verändert und die älteren Gesichter der Religion zu Antworten nötigt. Auf diese Weise kann gezeigt werden, daß der viel aufgerufene religiöse „Pluralismus“ der Gegenwart in Europa ein in bestimmter Weise geschichtetes, kumulatives Phänomen darstellt, dessen Elemente in einem spannungsreichen Gefüge zueinander stehen und kaum zu beruhigen sind.

\*\*\*

Die Darstellung der Zusammenhänge zwischen der Thematisierung von Religion und den auf die Genese der genannten Strukturelemente moderner Gesellschaft bezogenen vier epochalen Zeiterfahrungen wird in dieser Religionssoziologie durch die Einführung von Typenbegriffen erleichtert, die wir *kursiv* hervorheben. Dies wird im *Ersten Band* zunächst an der Christentumsgeschichte entwickelt. In der kriegerischen Genese territorialer Staatsgewalt erhält das Christentum in Europa seine moderne Form. Kurz gesagt: Während in der vormodernen Zeit eine Pluralität von Christentümern in Europa existierte und religiöse Innovationen teils in die Berge vertrieben oder ausgelöscht oder aber als Mönchsorden legitimiert wurden, finden der Häretiker Martin Luther mit seiner religiösen Innovation und auch andere Reformatoren Schutz bei einzelnen Landesherrn. Dem katholischen Kaiser gelingt es nicht, die protestantischen Fürsten und Städte zu besiegen. In Europa entstehen die modernen Flächenstaaten als katholische und als protestantische Konfessionsstaaten. Postreformatorisch entsteht so die moderne Form des Christentums, ein neuer Typus von Religion, den ich *Bekenntnisreligion* nenne.

Die soziale Form von *Bekenntnisreligionen* beruht auf scharf betonten Unterschieden in Dogmatik und Kultus. Für Protestanten gilt nur die Bibel, für Katholiken Bibel *und* kirchliche Tradition. Bei den einen darf man zu Heiligen beten, bei anderen nicht, die Zahl der Sakramente ist verschieden, die Gottesmutter Maria wird unterschiedlich behandelt u.s.w. Die Verfeindung der Konfessionen hat sich heute in Deutschland abgeschwächt, und die Feiern zum Reformationsjubiläum 2017 waren von einer interkonfessionellen Versöhnungsrhetorik geprägt, die die unverwüstlichen Konfessionskonturen zwischen Protestanten und Katholiken: zum Beispiel der Streit um den Papst-Primat, die Priesterschaft der Frau, die Heirat von Priestern und um das gemeinsame Abendmahl vergessen machen konnten.

Im *Ersten Band* wurde gezeigt, daß die epochale traumatische Erfahrung der zweihundertjährigen quer durch Europa aufbrechenden Glaubenskriege die Urszene der modernen europäischen Religionsdynamik ist, weil an diesem Geschehen kein glaubender und kein denkender Mensch vorbeikam, schon gar nicht die Intellektuellen. Entweder waren sie darauf aus, das Profil ihrer *Bekenntnisreligion* zu schärfen, wovon nicht zuletzt eine Flut kontroverstheologischer Schriften zeugt, oder sie machten sich auf den Weg, eine weitere neue Religion zu stiften, die für Religionsfrieden und Religionsfreiheit eine sichere Grundlage bieten kann. Dies gelang mit der Aufklärung und der Stiftung von *Rationalreligion*, so nenne ich meinen zweiten Religionstypus.

Die frohe Botschaft der *Rationalreligion* lautet: ‚Nie wieder Glaubenskrieg‘. Aus der leidvollen Erfahrung heraus, daß Religion sozial schädlich sein kann, werden zwei Strategien verfolgt: 1. Die Abschirmung des Gemeinwesens vom Toben der Religion durch die Neuverteilung der Sphären, in denen der Glaube weiterexistieren soll. Dies erfolgt über eine Juridifizierung des rechten Bekenntnisses und die Formulierung einer überkonfessionellen Politik, die zumindest innenpolitisch Frieden schafft. 2. Der Glaube selbst wird transformiert. Die *rationalreligiöse* Aufklärung betreibt eine Subversion der Bekenntnisreligion. Sie arbeitet mit dem Modell einer *religio duplex*, derzufolge der Mensch zwei Religionen angehören kann: einer

exoterischen, die irgendein *bekenntnisreligiöses* Format haben kann, und einer fundierenden natürlichen Religion. Die *rationalreligiöse* Lehre ist kurz und knapp: Es existiert ein göttliches Wesen, das von den Menschen Verehrung fordert, denn es hat die Welt und den Menschen erschaffen und ihm die Vernunft geschenkt. Dazu gehört das unvertretbare Heilsstreben jedes Einzelnen. Die Verehrung dieses göttlichen Wesens besteht in Tugend und Frömmigkeit und in der Reue über begangene Verfehlungen. Diese einfache Religion ist bei allen Menschen zu finden. Insgesamt also: Zähmung der religiösen Kräfte durch ihre Verwandlung in einen Typus von Religion, der Normen für eine sittliche Lebensführung begründet.

Der *Erste Band* der Religionssoziologie setzt mit dem Teil *Glaubenskrieg* ein, der von den Religionstypen *Bekenntnisreligion* und *Rationalreligion*, als zwei Grundschichten moderner Religion in Europa handelt. Die neue *Rationalreligion* führt einen Erfahrungskern mit sich, der kritisch auf den Typus der modernen *Bekenntnisreligion* bezogen ist. Beide Religionen entstehen miteinander – gegeneinander. Das heißt, die Entstehung territorialer Staatsgewalt, die Glaubenskriege, die *Bekenntnisreligion* und die *Rationalreligion* bilden einen zusammenhängenden Komplex.

In unserer Darstellung sind die in Europa entstandenen modernen Religionen historisch situiert, denn ihr jeweiliger Erfahrungskern ist auf eine epochale Zeiterfahrung mit einer bestimmten erstmals aufgetretenen Problemlage bezogen, eine Problemlage, die jedoch nicht einfach verschwindet. Das Verhältnis von Staat und Religion, die Rolle von Religion in kriegerischen Konflikten, die leitkulturelle Disziplinierung der Untertanen bzw. der Bürger, die Machtorganisation von Kirche, die Religionsfreiheit und der Religionsfriede auf der Basis einer vernünftigen Religionsauffassung, die alle Menschen teilen können – diese schwierigen Fragen sind höchst virulent bis heute. Im Proprium eines jeden Typus moderner Religion liegt ein Potential zur Aktualisierung. Mit anderen Worten: Die Götter aller Religionen sind unsterblich oder können wieder auferstehen, wenn analoge epochale Zeiterfahrung sie anruft. Man könnte im Jargon der Gegenwart von der DNA eines Religionstypus sprechen, deren latente Strukturen bei Bedarf aktiviert werden. Dafür galt es eine darstellerische Lösung zu finden. Den Aktualisierungen eines Typus wird in den Kapiteln nachgegangen, in denen die intellektuelle Verarbeitung der epochalen Zeiterfahrungen der Vergangenheit behandelt werden. Den Lesern werden daher erhebliche Zeitsprünge zugemutet, die Erwartungen an eine traditionelle lineare historische Erzählung irritieren müssen. Historische Soziologie gliedert in diesem Punkt Max Weber folgend ihre Darstellung nach der Genese, dem Profil, der Linie und der Aktualisierung einzelner Idealtypen.

\*\*\*

Vom *zweiten* Strukturelement unserer Moderne, der Etablierung einer politischen Verfassung der Gesellschaft, die sich an Idealen einer neuen Ordnung der Welt orientiert, handelt der Teil *Revolution* im *Ersten Band*. In der Zeit von 1789 bis 1848 ist die sich wiederholende Revolution die beherrschende Zeiterfahrung in

Europa, egal ob Intellektuelle dafür sind oder dagegen. Und noch lange, vielleicht auch bis heute, träumen manche Intellektuelle von einer Revolution. Die Erfahrung, die in den intensiven Momenten revolutionären Geschehens hervorsteht, ist die des revolutionären Enthusiasmus. Es ist, als ob die Menschen aus einem Schlaf erwachen. Die Revolutionäre wachsen gleichsam über sich hinaus, die Monster der Vergangenheit fallen der Gewalt zum Opfer, ein Jubel erfüllt die Straßen. Von außen sieht es wie ein Größenwahn aus, aber in der Erfahrung des revolutionären Moments fühlen sich die Menschen in ihrer Begeisterung wie von einer göttlichen Macht ergriffen. Daran erinnert man sich auch noch danach: „Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen“, schrieb der Philosoph Hegel über die Französische Revolution.<sup>4</sup>

Während sich die europäischen Glaubenskriege über relativ weite Zeiträume erstreckten, war die Verlaufsform des revolutionären Enthusiasmus von anderer Art. Charakteristisch war das spontane Erwachen, eine Art Bewußtwerdung, dann die euphorische Steigerung, ein intensives Werteeleben, der Drang zu gewaltigen Taten, d.h. zur Gewaltaktion, dann aber auch die Erschöpfung und das Erschrecken, das in Reue und Zerknirschung münden konnte. Aus der Erfahrung des revolutionären Enthusiasmus bilden sich zwei neue Religionen: die *Kunstreligion* und die *Nationalreligion*. Es handelt sich um ein bisweilen antagonistisches Zwillingspaar. Denn die individualisierende Intensität *kunstreligiösen* Erlebens kann in einen Gegensatz zu der sich aufs Kollektiv ausdehnenden Intensität *nationalreligiösen* Erlebens geraten. Bei diesen beiden Religionen handelt es sich um schwebende, Irdisches und Göttliches verschmelzende, synthetisierende Religionen. Sie sind schwer zu stabilisieren, und beide werden von zwei anderen Bewegungen durchkreuzt, die ich die *Ewige Linke* und die *Ewige Rechte* genannt habe. Es sind dies religiöse Aufladungen der politischen Rechts-Links-Unterscheidung: als linker Enthusiasmus für das Ideale und als der rechte Verweis auf das reale Böse auch in mir selbst. Die enthusiastischen Fusionen des Göttlichen und Irdischen aufzuklären, ist dann die Leistung der radikalen Religionskritik als einer Idealismuskritik, die mit den Namen Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Karl Marx und Max Stirner verbunden ist. Davon handelte das letzte Kapitel von *Religionssoziologie 1*.

\*\*\*

Im hier vorgelegten Band *Religionssoziologie 2* geht es zuerst um die *Entfesselte der Marktgesellschaft als Wiege neuer Religionen*. Besonderen Wert lege ich darauf, die Spezifität des neuen Strukturelements der Moderne genauer zu fassen und den Bruch mit *rationalreligiöser* Marktauffassung herauszuarbeiten. Dabei geht es auch um ein neu entstehendes Diskursfeld: Mit den Resultaten der junghegelianischen Religionskritik, als da sind: die Gleichordnung von Religion, Metaphysik und

---

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12, Frankfurt am Main 1971, S. 529.



Ideologie bei Marx und bei Stirner die Qualifizierung aller möglichen Zumutungen des Sollens als eine „heilige Sache“, der das Individuum zu dienen habe, eröffnet sich bis in die Gegenwart kulturwissenschaftlicher und theologischer Studien ein neuer Diskursstrang: die Rede von der „Religion des Kapitalismus“, vom Geld als einer dämonischen Macht oder dem neuen Gott. Derartige *Unterstellungen einer Religiosität*, für die es kaum Selbstzeugnisse von Anhängern gibt, zeugen von einer anhaltenden Unsicherheit, eine religiöse Formation auszuweisen, die mit der epochalen Erfahrung entfesselter Marktgesellschaft als einer *unheimlichen Erfahrung* korrespondiert.

Unsere These lautet, daß es sich recht besehen bei der in Marktgesellschaften genuin neuen religiösen Formation um den Typus *Wissenschaftsreligion* handelt. Neben den *rationalreligiösen* Vernunftglauben tritt mit der entfesselten Marktgesellschaft ein Glaube an die Wissenschaft als eine alle religiöse und spekulative Wahrheit überbietende letzte Instanz. In den Kapiteln *Die Religion der Wissenschaft* und *Der Naturalismus* untersuchen wir diesen Religionstypus in seinen Varianten vom „Materialismus-Streit“ bis zum „Kreationismus-Streit“ und dem „Neuen Atheismus“ in unserer Gegenwart. Der scharfe Gegensatz zwischen denen, die Rudolf von Virchows Diktum folgten: „Ich scheue mich nicht zu sagen, es ist die Wissenschaft für uns Religion geworden“, und denen, die den Lehren ihrer *Bekennnisreligion* treu blieben, der europäische „Kulturkampf“ zwischen „Säkularismus“ und „Christentum“ war folgenreich. Er hat nicht nur bei konfessionell gebundenen Autoren dazu geführt, die Erhebung der Wissenschaft zur absoluten Instanz als eine Nicht-Religion zu profilieren. Zusammen mit Prozessen der Entkirchlichung konnte dies zur Unterfütterung allgemeiner Säkularisierungstheorien verwendet werden.

Wie schon in den Teilen *Glaubenskrieg* und *Revolution* verzichteten wir auf diese Diskursstrategien, die einer Tradition folgen, allen Glaubenssystemen, die nicht zum Christentum und zu approbierten Weltreligionen gehören, den Charakter einer Religion abzusprechen. Denn damit wird nicht zuletzt die mit der entfesselten Marktwirtschaft sich herausbildende soziale Form eines *Religionsmarktes* übersehen. Das Nachlassen des Religionszwangs, zunächst bei Intellektuellen, dann das Recht aus einer Kirche auszutreten, und die Popularisierung des Wissenschaftsglaubens ermöglichten ein breites Spektrum von Vereinsbildungen mit einem eigenen Schrifttum, in dem religiöse Fragen *extra ecclesiam* verhandelt wurden. Damit wurde nicht nur *Wissenschaftsreligion* wählbar, sondern auch *National-* und *Kunstreligion* sowie *Rationalreligion*, die in den Logen der Freimaurer weiter gepflegt wurde. Was Karl Mannheim *Konkurrenz im Gebiete des Geistigen* genannt hat, läßt sich für den Religionsmarkt spezifizieren.<sup>5</sup> Sie nötigt die einzelnen Anbieter, ihr Profil abgrenzend zu schärfen oder sich flexibel zu machen, um religiöse Innovationen der Konkurrenten übernehmen zu können. Alle modernen europäischen Religionen gewinnen in dieser Struktur eine mehr oder weniger ausgeprägte Waren-

5 Karl Mannheim, „Die Bedeutung der Konkurrenz“ im Gebiete des Geistigen“, in: ders., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Eingeleitet und hrsg. von Kurt H. Wolff, Neuwied 1964, S. 566-613.

form als ein Angebot, auf das man sich einlassen kann oder nicht. Anhand des *Katholizismus auf dem Weg zur Marktform* werden diese Prozesse exemplarisch behandelt.

Auch die Philosophie hat sich dem Anpassungsdruck des Religionsmarktes nicht entziehen können. Aus ihrem Begriffsarsenal hat sich der Terminus „Weltanschauung“ seit Mitte des 19. Jahrhunderts als Sortierbegriff für die Vielfalt des Religionsmarktes ausgebreitet. *Wissenschaftsreligiöse* Autoren griffen ihn dankbar für ihre „wissenschaftliche Weltanschauung“ auf. Aber nicht nur sie. Im Kapitel *Religionsmarkt: Werte und Weltanschauungen* behandeln wir variantenreiche Glaubensarten von Religionsunternehmern oder Weltanschauungsfirmen, die um Anhänger konkurrieren und das Spektrum religiöser Wahlmöglichkeiten erweitern. Dazu gehören auch der Pessimismus, die Theosophie und asiatische Religionsimporte, die um 1900 das Angebot in Europa bereichern.

\*\*\*

Neue epochale Zeiterfahrungen, die mit der Genese neuer Strukturelemente der Moderne verbunden sind, regen religiöse Kreativität an, die zu neuen Religionen führt und so neue Religionsdeutungen herausfordert. Dies gilt für die *rationalreligiöse* Konfessionskritik, die aus den Erfahrungen der Glaubenskriege Konsequenzen für eine vernünftige Auffassung von Religion zog. Dies gilt für die Junghegelianer Feuerbach, Bauer, Marx und Stirner, die aus dem revolutionären Enthusiasmus in der Folge von 1789 Konsequenzen für eine Auffassung von Religion zogen, die die Anthropologie des Menschen seine gesellschaftlichen Lebensformen und seine je eigenen existentialen Selbstdeutungen zur Grundlage jeder Art von religiösen Manifestationen machten.

Die Religionsdeutungen, die mit der epochalen Zeiterfahrung der modernen Marktgesellschaft als einem dritten Strukturelement unserer Moderne verbunden sind, haben, dem Höchstwert von Wissenschaft folgend, die Religionswissenschaften erarbeitet. Sie haben sich bemüht, um 1900 das weite Feld der Religion auszumessen und dafür wissenschaftliche Definitionen ihres Gegenstandes ‚Religion‘ zu münzen. Mit dabei war auch das Fach Soziologie, das in der epochalen Zeiterfahrung entfesselter Marktgesellschaft die ‚soziale Frage‘ zu seinem Thema gemacht hat und die sich zugleich bei Émile Durkheim, Georg Simmel, Max Weber und anderen als Religionssoziologie konstituiert hat. Die Darstellung und Diskussion ihrer Theorien schließen den Teil *Marktgesellschaft* ab.

\*\*\*

Während die Entfesselung der Marktgesellschaft auf immer weiterer Stufenleiter rund um den Globus heute und auch morgen evident ist, wir auch in der Gegenwart revolutionären Enthusiasmus auf Plätzen aufflammen sehen (Maidan, Tahrir, Taksim) und Nachrichten über Glaubenskriege um territoriale Hegemonie nicht aus den Zeitungen verschwinden, hat sich die epochale Erfahrung einer Technisie-

rung und Ästhetisierung der Umwelt in zumeist in kleineren Schritten einer sukzessiven Umgestaltung von Landschaft, Wohnung, Geräten und Maschinen, von Waffen und Medizintechnik, von Verkehr und Komfort bemerkbar gemacht. Technisierung und Ästhetisierung wurden lange Zeit als etwas verstanden, was schon seit Faustkeil und Bandkeramik unterwegs war. Zudem konnten sich die aufdrängenden Wahrnehmungen der Erfahrung entfesselter Marktwirtschaft, in der Religionen, Werte und Weltanschauungen zum Markte getragen werden, mit der unmerklich anwachsenden Erfahrung des Rhythmus der Maschinen, der Entfremdung von der Natur in einer künstlicher werdenden Welt des Technisch-Machbaren überlappen. Irritationen konnten mal als Problem der Ökonomie, mal als Problem des Daseins der Artefakte erscheinen.

Obwohl das Spektrum der Glaubensrichtungen um 1900 weitgehend ausdifferenziert ist und danach kaum Neuzugänge zu verzeichnen sind, in denen ein zuvor nicht erkennbarer Glaubensinhalt zu identifizieren wäre, setzt eine Suche nach Inspirationsquellen für eine neue Religion ein, die auf die Erfahrung *artifizieller Lebenswelt* antworten könnte. Die religiösen Innovationen, die im 20. Jahrhundert der sich aufdrängenden Erfahrung technisierter und ästhetisierter Lebenswelt entspringen, liegen nicht so sehr auf der Ebene weltanschaulicher Inhalte, sondern richten sich auf Bereiche religiöser Operationalität. Gesucht werden mögliche Profile einer *ritual-technischen Verfahrensreligion*.

Drei Suchfelder können umrissen werden: 1. Dazu gehört das bemerkenswerte Interesse an den magischen und rituellen Praktiken indigener, schriftloser Völker in einer eigentümlichen Verklammerung von Primitivismus und modernsten Artefakten. 2. Dazu gehört die Suche nach einem neuen Ganzheitsglauben, der die Erschütterungen im physikalischen Weltbild (Relativitätstheorie und Quantenphysik), eine drohende atomare Weltvernichtung und die Zerstörung der Umwelt zum Ausgangspunkt für religiöse Aufstiege nimmt. Seien es Hoffnungen auf eine Rettung durch Hyperzivilisationen außerirdischer Übermenschen, seien es Vorstellungen von der „Heiligkeit der Natur“, seien es kybernetische und systemische Vorstellungen, die zu Praktiken von Kontrolle und Einklang mit einem großen Ganzen führen sollen. 3. Dazu gehört schließlich der Grundton einer orthopraktischen Religiosität, das heißt ein Spektrum von Machbarkeitsvorstellungen, die ihre religiöse Intensität aus der tiefen Überzeugung gewinnen, daß es zwingende, genau einzuhalten- oder experimentell zu variierende Verfahren sind, die den Segen bringen. In diesen Bereich gehören Vorstellungen, die sich an Ritual und Performativität orientieren, Anweisungen für Meditation und für die pharmakologische Steuerung von Ektasen, die orthopraktischen, sozial-medizinischen und therapeutischen Glaubensrichtungen und die kultischen Zentrierungen auf den eigenen Körper.

Die Sakralisierung von Verfahren könnte in vielleicht nicht allzu langer Zeit in den Bau neuer Kathedralen münden: Kathedralen der auf ihre körperliche Lebenssubstanz geschrumpften Selbste und Kathedralen als rituell umgrenzte, sich selbst regulierende Systeme, in die der Mensch, bei Strafe von Unfällen oder Desastern besser nicht eingreifen sollte. Die religiöse Kreativität, die Menschen entwickeln können, wird freilich den neuen Manifestationen vom Typus einer *ritual-techni-*

*schen Verfahrensreligion* Alternativen entweder aus den bewährten Kornkammern der mehrfaltigen Religionen in der Moderne oder etwas noch Unbekanntes zur Seite stellen können.

\*\*\*

Auf eine Zusammenführung der Personenregister am Ende des zweiten Bandes wurde ebenso verzichtet wie auf ein Sachregister. Dafür finden sich Querverweise in den Fußnoten, die helfen, Anschlüsse zu Typenbegriffen und Zeitsprüngen zu finden.

DRITTER TEIL  
MARKTGESELLSCHAFT



# I. Eine unheimliche Erfahrung

## *Übersicht*

Im Kapitel *Eine unheimliche Erfahrung* gehen wir Wahrnehmungen nach, die Europäer und ihre Intellektuellen mit der Entfesselung der modernen Marktgesellschaft gemacht haben. Dazu klären wir zunächst die Rede von der Moderne, ihrem Aufbrechen von Tradition und ihrer fraglichen Identität (1). Ausgehend von Erfahrungen mit den Märkten unserer Gegenwart wenden wir uns Grundtypen wirtschaftlicher Aktivität zu: Reziprozität, Redistribution, Haushalt und Markt. Seine gesellschaftliche Einbettung wich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einem totalen Marktsystem. Allerdings lösen die rationalen Wahlhandlungen der Individuen auf Märkten nicht nur ihre ökonomischen Probleme, sondern verursachen auch neue. Die Frage, ob „die Märkte“ sich beruhigen oder ob sie angreifen, füllt bis heute die morgendlichen Zeitungen (2). Die Veränderung von Menschen und menschlichen Beziehungen, die bei denen abzulesen ist, die von der Emanzipation des Marktsystems negativ oder positiv getroffen werden, sind von Balzac in seinen Romanen und Novellen, seiner Zeit vorausblickend, anschaulich dargestellt (3). Die unheimliche Dominanz des Geldes in der kapitalistischen Marktgesellschaft hat, bei manchen Intellektuellen den Verdacht genährt, Geld sei der wahre Gott, der von allen seine Verehrung fordere, und der Kapitalismus sei nicht lediglich eine Wirtschaftsordnung, sondern auch als eine Religion zu sehen. Wir behandeln kulturwissenschaftliche und theologische Beiträge zu diesem Thema (4). Danach befassen wir uns mit soziologischen Bemühungen, die Rätselhaftigkeit des Geldes aufzuklären (5). Zwischen der älteren *rationalreligiösen* Auffassung von der Eigengesetzlichkeit der Gesellschaft und Denkmodellen entschränkter Marktwirtschaft, die das Auseinanderfallen von Marktbeziehungen und religiöser und moralischer Kommunikation voraussetzen, ist ein Bruch entstanden, der die wertneutrale Wissenschaft in die Stellung einer letzten Instanz rückt (6).

## 1. Identität der Moderne?

EINE ÜBERLASTETE KATEGORIE. Moderne ist ein strittiger Begriff. Der Streit geht um die Diagnose der Gegenwart und um die Bildung von Epochen und Zeitabschnitten. Der Streit entzündet sich an bestimmten Feldern oder Sachgebieten, und schließlich streitet man um die Legitimität eines modernen oder postmodern

genannten Denkens.<sup>1</sup> Wie immer man die strukturellen Kriterien von Moderne im Einzelnen historisch spezifischer bestimmen wollte, es besteht ein breiter Konsens, daß zum Kernbereich der europäischen Moderne die religiöse Gewissensfreiheit gehört, die, zur allgemeinen Meinungsfreiheit erweitert, zum Fundament der Menschenrechte wurde. Wir haben dies im *Ersten Band* unserer Religionssoziologie dargestellt. Daher gelten uns die europäischen Glaubenskriege als Urszene der Moderne. Die Durchsetzung der Marktwirtschaft steht dann nach der Revolution, die die Volkssouveränität auf ihre nationalen Fahnen geschrieben hatte, im Zentrum der Modernisierungserfahrung nach 1850.

Seit dieser Zeit, so könnte man pointiert sagen, sind die Intellektuellen zunächst in den westeuropäischen Gesellschaften mit einer neuartigen Erfahrung konfrontiert, der Erfahrung der modernen Gesellschaft und ihren eigentümlichen Prozessen als einer weltimmanenten Angelegenheit. Diese Erfahrung gilt es genauer ins Auge zu fassen, um die neuen Antworten zu verstehen, die auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gesellschaft in dieser Zeit entwickelt werden. Dazu bedarf es zunächst einer Befragung der insbesondere in der Soziologie und nicht zuletzt durch die Soziologie überlasteten Kategorie der modernen Gesellschaft.

Im Mainstream der Soziologie erscheint die Heraufkunft der modernen Gesellschaft als ein langer historischer Prozeß, in dem sich zunächst unmerklich in der Sozialstruktur, im intellektuellen Leben, in der Empfindungsweise der Individuen und in der Fähigkeit der Beherrschung und Dienstbarmachung der Naturkräfte in der Art von Inseln Elemente einer modernen Gesellschaftlichkeit gebildet haben.<sup>2</sup> Trotz aller Komplexität und Kontingenz, die sich in den Prozessen der Vermehrung, Verdichtung und Verflechtung der Elemente moderner Gesellschaft im einzelnen darstellt, überwiegen bis heute Sichtweisen, die bemüht sind, Modernisierung als ein Gesamtgeschehen zu betrachten, in dem die verschiedenen Entwicklungen sich so aneinander ausrichteten, daß ihre Bündelung und dann vor allem ihre Verzahnung und Beschleunigung im 19. Jahrhundert zu einer sich selbst tragenden, unwiderstehlichen und unwiderruflichen Moderne geführt haben.

Dabei weisen die Benennungen dessen, was da heraufgekommen ist, auf anhaltende Unsicherheiten. Es ist auch fraglich, wie lange der Terminus ‚moderne Gesellschaft‘ die widerstreitenden Begriffe ‚liberale‘, ‚kapitalistische‘, ‚bürgerliche‘, ‚fortgeschrittene‘, ‚demokratische‘, ‚industrielle‘ oder ‚zivile Gesellschaft‘ zu ummanteln vermag. Auch politische Propaganda kann die Brauchbarkeit von Begriffen schädigen, wenn – wie seit 2000 der Fall – alle mögliche Verschlechterung der Lebensverhältnisse in Europa als ‚Modernisierung‘ des Landes ausgegeben wird. Joachim Fischer hat angesichts der „Theorienot“, für die Gegenwartsgesellschaft

1 Vgl. Wolfgang Eßbach, „Gegenwart, Epoche, Felder und Legitimität. Modi moderner und postmoderner Anschauungen“, in: ‚Nicht außerhalb der Welt‘. Theologie und Soziologie, hg. v. Magnus Striet, Freiburg/Basel/Wien 2014, S. 33-59.

2 Eine prägnante Zusammenfassung und kritische Sichtung der Modernisierungsdebatte findet sich bei Hans van der Loo u. Willem van Reijen, *Modernisierung. Projekt und Paradox*, München 1997.



eine adäquate Kategorie zu sichern, gegenüber dem vieldeutigen Terminus „moderne Gesellschaft“ die Leistungsfähigkeit des klassischen Begriffs der „bürgerlichen Gesellschaft“ herausgearbeitet.<sup>3</sup> Mit der Ausbreitung des Diskurses der Postmoderne seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts haben die Fragen nach der Identität der Moderne und die Suche nach einem möglichen exzentrischen Blickpunkt auf die Moderne nicht nachgelassen.<sup>4</sup>

Orientiert sind die differierenden Benennungen von moderner Gesellschaft am Vokabular historischer Selbstbeschreibungen, die eine Identität von Moderne, einen trotz aller Metamorphosen gleichbleibenden Kernbereich behaupten, der gegen zeitweise Beschränkungen sich letztlich siegreich durchzusetzen vermag. Erzählt wird die Geschichte von der Autonomie des Subjekts, von seiner Freiheit. Manchmal wird der Startpunkt der Autonomie in der Intellektuellengeschichte des Mittelalters gesucht, etwa beim Averroismus, der die Philosophie der theologischen Gehorsamspflicht entzieht, oder beim Ockhamismus, der einen metaphysischen Skeptizismus und empirische Forschung sich zur Grundlage wählt.<sup>5</sup> Andere nehmen die Kaufleute der mittelalterlichen Städte zum Ausgangspunkt ihrer Moderne. Auch diese Ausgangspunkte folgen tradierten Selbstbeschreibungen. Die Affinität von Handelsleuten und freigeistiger Wissenschaft gehört zu den wiederkehrenden Topoi der Erzählung von der Moderne.<sup>6</sup> Diese Strategie der Früherterminierung des Ursprungs der Moderne folgt oftmals den Perspektiven Wilhelm Diltheys und Jacob Burckhardts, die in der Grundlagenkrise der Wissenschaft um 1900, in der die Einheitlichkeit des Wissenschaftsbegriffs zerfällt, durch eine weitausgreifende geistesgeschichtliche Rückbesinnung die Kohärenz neuzeitlicher Modernität positiv sichern wollen.<sup>7</sup>

3 Joachim Fischer, „Bürgerliche Gesellschaft. Zur historischen Soziologie der Gegenwartsgesellschaft“, in: *Die bürgerliche Kultur und ihre Avantgarden*, hg. v. Clemens Albrecht (= Kultur, Geschichte, Theorie. Studien zur Kulturosoziologie, Bd. 1), Würzburg 2004a, S. 97-119.

4 Die Literatur zur Postmoderne ist uferlos und im deutsch-französisch-amerikanischen Intellektuellenstreit selbst Thema wissenssoziologischer Untersuchung geworden. Vgl. Bernd Neumeister, *Kampf um die kritische Vernunft. Die westdeutsche Rezeption des Strukturalismus und des postmodernen Denkens*, Konstanz 2000. Meine Differenzierung von Moderne und Postmoderne findet sich in Wolfgang Eßbach, „Das Formproblem der Moderne bei Georg Lukács und Carl Schmitt“, in: *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*, hg. v. Andreas Göbel / Dirk van Laak u. Ingeborg Villinger, Berlin 1995, S. 137-155, hier S. 146ff.

5 In einer beeindruckenden Studie hat Karlheinz Stierle Francesco Petrarca „als Gestalt einer Kontinuität und Steigerung, die der spezifischen Modernität der nachantiken Welt Rechnung trägt“, vorgestellt. Karlheinz Stierle, *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*, München/Wien 2003, S. 15.

6 Paradigmatisch ist die Arbeit von Alfred von Martin, *Soziologie der Renaissance. Zur Physiognomik und Rhythmik bürgerlicher Kultur*, Stuttgart 1932.

7 Zur weltanschaulichen Besetzung der Frühneuzeit vgl. Jörg Baur, „Lutherisches Christentum im konfessionellen Zeitalter – Ein Vorschlag zur Orientierung und Verständigung“, in: *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, Teil I, hg. v. Dieter Breuer, Wiesbaden

Dagegen steht eine Strategie der Späterminierung des Ursprungs der Moderne, die die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts als eine „Sattelzeit“ der modernen Gesellschaft in den Blick nimmt, in der die Autonomie des Menschen sich auf politischer, wirtschaftlicher und kultureller Ebene durchsetzt.<sup>8</sup> Die Strategie der Späterminierung ist auch dem Interesse geschuldet, nach den Modernitätskatastrophen des 20. Jahrhunderts, dem ‚Archipel Gulag‘, ‚Auschwitz‘ und ‚Hiroshima‘, einen historischen Fixpunkt der Liberalität im Gang der Geschichte ausfindig zu machen, der für die Orientierung in der Zeit nach 1945 hilfreich sein könnte. Unsere Religionssoziologie folgt der Strategie einer mittleren Terminierung. Weder das Molekül von mittelalterlichen Kaufleuten und Freigeistern noch die Sattelzeit war Einstiegspunkt unserer Untersuchung der europäischen Religionsdynamik der Moderne, sondern, wie wir im *Ersten Band* dargelegt haben, die Urszene des europäischen Glaubenskrieges.

Die europäische Religionsentwicklung hat schon immer bei den gängigen Markierungen Probleme bereitet. So unterscheidet Leonard Krieger vier Hauptstadien in der Entwicklung der Ideen und Praktiken der Freiheit.<sup>9</sup> Im ersten Stadium des Liberalismus, der Reformation der Religion, das er Ende des 17. Jahrhunderts enden läßt, geht es vorrangig um Religion – danach nicht mehr. Bis 1750 geht es um die Ausbildung der „Idee der allgemeinen Freiheit unter einer allgemeinen Autorität“. Das dritte Stadium reicht von 1750 bis 1918, es ist die „Zeit des Triumphs der allgemeinen Freiheit“. Im Zentrum steht die Freiheit des Einzelnen. Vom Ende des Ersten Weltkriegs bis in seine Gegenwart der 1960er Jahre sieht er „die gesamte öffentliche Arena dem Spiel der menschlichen Freiheit erschlossen.“ In dieses Modell weiß er auch den Totalitarismus zu integrieren, der als freiwillige Aufgabe der individuellen Freiheit zugunsten der kollektiven Freiheit von Klasse, Staat oder Nation charakterisiert wird. Die religiöse Frage ist in solch angelsächsisch geprägter Perspektive gleich zu Beginn definitiv ausgeräumt.

Bei Autoren, die der Soziologie Talcott Parsons folgen, wie Richard Münch in seinen umfangreichen Studien zur Moderne, wird eine Kontinuität des „modernen Wertmusters“ angenommen, „dessen Wurzeln bis in die Religion des antiken Judentums zurückreichen und das sich durch die Entwicklung des Christentums vom Frühchristentum, über die alte Kirche, die mittelalterliche Kirche, die mittelalterliche Stadt und den asketischen Protestantismus bis zur Aufklärung und Säkularisierung herausgebildet hat.“<sup>10</sup> Diesem Wertmuster wohnt eine permanente Generalisie-

---

1995, S. 43-62, hier S. 46. Weiterführend sind die Beiträge bei *Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, hg. v. Thomas Leinkauf, Hamburg 2003.

8 Reinhart Koselleck, „Einleitung“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1: A-D, hg. v. Otto Brunner / Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Stuttgart 1972, S. XIII-XXVII, hier S. XV.

9 Leonard Krieger, „Europäischer und amerikanischer Liberalismus“, in: *Liberalismus*, hg. v. Lothar Gall, Königstein/Ts. 1980, S. 147-161.

10 Richard Münch, *Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1984, S. 69.

zungstendenz inne, die unabschließbar ist. Ihre Komponenten liegen bereits im antiken Judentum vor. „Der große Beitrag der altisraelischen Jahwereligion ist die Konzeption eines Gottes, der sich durch das Wort äußert (Rationalität), der sich mit einer Gemeinschaft verbündet (Solidarität), der die aktive Gestaltung des Lebens und der Welt durch Gebote verlangt (aktive Weltgestaltung) und dem das Individuum als solches verantwortlich gegenüber tritt (persönliche Autonomie).“<sup>11</sup> Dieses quaternäre Wertmuster ist zugleich eine Anwendung des quaternären Handlungssystems Parsonsscher Provenienz, dem bekannten AGIL-Schema, in dem *latency subsystem* als Rationalität, *integrative subsystem* als Solidarität, *goal attainment subsystem* als aktive Weltgestaltung und Freiheit als *adaptive subsystem* überblendet werden. So kann sich soziologische Theorie in ihrem eigenen Idiom selbst legitimieren. Behauptet wird ja nicht mehr und nicht weniger als eine Teleologie des Wertmusters moderner Gesellschaft, die sich in solcher Soziologie finalisiert.<sup>12</sup> Der normativen Kultur der Moderne kann so eine überstarke Identität attestiert werden, in der Soziologie als Teil des modernen Bildungssystems im Konzert normsetzender Fächer sich selbst eine wichtige Funktion zuschreibt.<sup>13</sup> Wir stoßen hier auf den Nachhall der *wissenschaftsreligiösen* Figuren der Konstitutionsphase der Soziologie, die zum Abschluß des *Dritten Teiles* diskutiert wird.

In solch großen selbstlegitimierenden Rückschauen von Modernisierung, die zum Kernbereich soziologischer Theoriebildung gehören, sind die Unterschiede gesellschaftlicher Zeiterfahrung, die wir in dieser Religionssoziologie aufzeigen, zu meist eingeebnet. Die oft nachgezeichnete Modernisierungslinie: Renaissance, Protestantismus, Revolution, Industrialisierung und Verstädterung macht die Spezifität der Modernisierungserfahrung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, gerade weil sie sie so überdehnt, unkenntlich. Ihr pathisches Moment unterscheidet sich nämlich markant von der Erfahrung der Glaubenskriege als einem Gewaltgeschehen sich bekriegender *Bekenntnisreligionen* und der Untergrundexistenz klandestiner *Rationalreligion*. Ihr pathisches Moment unterscheidet sich auch von der Erfahrung der Revolution als einer Befreiung, in der sich eine Versöhnung des Göttlichen mit dem Irdischen ankündigt, und dem Erschrecken angesichts der Selbstüberhebung der Individuen.

Eine solche Differenzierung ist auch nicht durch den rhetorischen Verweis zu ersetzen, daß es sich bei den Kernideen der liberalen, modernen Gesellschaft genau besehen um ein Konglomerat handelt, das aus einer antistaatlichen politischen Doktrin, einem individualistischen Freiheitsbegriff, einem Vernunftoptimismus,

11 Ebd., S. 99f.

12 Auf den konfessionellen Bias, der im standardisierten Übergang von der mittelalterlichen Kirche zum asketischen Protestantismus erfolgt, hat Wolfgang Reinhard hingewiesen. Wolfgang Reinhard, „Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters“ [1977], in: Ders. (Hg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin 1997, S. 77-102.

13 Richard Münch, *Die Kultur der Moderne*, Bd. 1: *Ihre Grundlagen und ihre Entwicklung in England und Amerika*, Frankfurt a.M. 1986, S. 165ff.

einer Skepsis gegen Spiritualität und einer Ablehnung göttlicher Autorität bestehe. „Die Entwicklung des Liberalismus haben Strömungen von ursprünglich so verschiedenen Lehren beeinflusst, daß Klarheit schwierig und Genauigkeit vielleicht unerreichbar wird. Menschen, die die Ziele des Liberalismus nicht kannten oder ihnen oft feindselig gegenüberstanden, haben Beiträge von größter Bedeutung zu seiner Entwicklung geliefert“, bemerkt Harold J. Laski.<sup>14</sup> Eine Einheit ergibt sich ihm zufolge erst aus dem „Triumph der neuen Ordnung im 19. Jahrhundert“<sup>15</sup>. Stephen Holmes beschreibt den Modus, in dem sich moderne Gesellschaft etabliert hat, als eine Serie von Gegendifferenzierungen, mit denen liberale Gruppen immer wieder versucht haben, sich verfestigende soziale Differenzierungen durch einen Aufbau neuer Schranken gegenzudifferenzieren, indem z.B. gegen die Differenz evangelisch/katholisch die Differenz privat/öffentlich gesetzt wurde.<sup>16</sup> Moderne Gesellschaft im Sinne einer liberalen Moderne entstünde somit aus einem notorischen Frontwechsel von Richtungen und querlaufenden Koalitionen, eine Unübersichtlichkeit, die Alan Bullock und Maurice Shock selbst für das liberale Stammland England aufzeigen. Sie bemerken: „Man wird diese Unterschiede und Widersprüche (im Liberalismus, W.E.) nie ganz eliminieren können, und es wäre eine Verzerrung der liberalen Tradition, versuchte man, über ihre inneren Unvereinbarkeiten hinweg zu gehen.“<sup>17</sup>

Eine neue Gegendifferenzierung hat im 20. Jahrhundert Schule bei Autoren des Neoliberalismus wie z.B. bei Friedrich August Hayek gemacht. Für ihn spielt die Gegendifferenzierung von privat/öffentlich, die geholfen hat, konfessionelle Konflikte zu entschärfen, eine vergleichsweise geringere Rolle.<sup>18</sup> Sein Angriffspunkt ist die politische Rechts-Links-Unterscheidung. Sie entstammt – wie wir *im Ersten Band* gezeigt haben – der Erfahrung der Revolution, d.h. in religionssoziologischer Hinsicht dem enthusiastischen Streben nach einem Reich der Gerechtigkeit und auf der rechten Seite der reuigen Einsicht in die Sündhaftigkeit menschlicher Selbstver-

14 Harold J. Laski, „Der Aufstieg des europäischen Liberalismus“ [1936], in: Gall 1980, S. 122-133, hier S. 122f.

15 Ebd., S. 123

16 Stephen Holmes, „Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus“, in: *Soziale Differenzierung*, hg. v. Niklas Luhmann, Opladen 1985, S. 9-41.

17 Zur liberalen Tradition heißt es: „Viel verdankt sie den Dissenters, mit ihrem starken Glauben an den Individualismus, den Stellenwert des Gewissens in der Politik und ihrer demokratischen Tradition der Selbstverwaltung, aber auch den Whigs mit ihrer aristokratischen Tradition bürgerlicher und religiöser Freiheit und ihrer Abneigung gegenüber Willkürherrschaft. Sie übernimmt den Glauben an Naturgesetze und Naturrechte, um zu erleben, wie diese von Bentham und den Philosophical Radicals voller Verachtung zugunsten des Utilitätsprinzips verworfen werden. Den Classical Economists und der Manchester-Schule verdankt sie die Orthodoxie des Freihandels und des *laissez-faire* und macht sich dennoch am Ende des 19. Jahrhunderts die ketzerische Ansicht des proletarischen Radikalismus zu eigen, daß etwas für die Armen getan werden müßte.“ Alan Bullock u. Maurice Shock, „Englands liberale Tradition“, in: Gall 1980, S. 254-282, hier S. 254.

18 Siehe dazu: Lars Gertenbach, *Die Kultivierung des Marktes. Foucault und die Gouvernementalität des Neoliberalismus*, Berlin 2007, S. 69.

gottung. Die neoliberale Gegendifferenzierung operiert mit der neuen Leitunterscheidung liberal/antiliberal. Die Rechts-Links-Unterscheidung zwischen Faschismen und Sozialismen soll dementsprechend „als ein Gegensatz aufgefaßt werden, wie er sich zwischen rivalisierenden sozialistischen Parteien einstellen muß.“<sup>19</sup> Lassen sich diese Spiele der Gegendifferenzierung in einer historischen Perspektive erhellen?

STUFEN UND BRÜCHE. An Versuchen, die Widersprüchlichkeit der Identität von moderner Gesellschaft über eine Historisierung aufzulösen, fehlt es nicht. Heinz Dieter Kittsteiner hat seine „Stufen der Moderne“ – durchaus vergleichbar mit unserem Ansatz, beunruhigende Zeiterfahrungen und Wiederkehr der Religion als Zusammenhang zu begreifen – als eine Epochengliederung angelegt, die „eine objektive Problemlage und zugleich die kulturellen Reaktionsweisen darauf mitein(bezieht)“.<sup>20</sup> Er unterscheidet eine „Stabilisierungsmoderne“ mit einem Zentrum zwischen 1640-1720, einer Wendezeit, die etwa Paul Hazards Fokussierung entspricht<sup>21</sup>, von einer „evolutiven Moderne“, die 1750 einsetzt und bis 1880 reicht. Darin wird freilich die Revolution zu einer institutionellen Evolution herabgestuft und der ökonomischen Evolution zur Seite gestellt. In den vertrackten Verbindungen ökonomischer und politischer Prozesse, bei der mal die ökonomische Revolution der politischen folgt, mal die politische Reaktion sich an ökonomische Umwälzungen anschließen soll, sind verschiedene Varianten eines „geschichtsphilosophischen Synergismus“ denkbar. „Diese einmal begonnene Stufe des Kapitalismus hat bis heute nicht aufgehört zu wirken; insofern ist sie nicht abgeschlossen und niemals abschließbar. Sie wird seit dem späten 19. Jahrhundert jedoch überlagert von einer zivilisationskritischen Einstellung, für die Nietzsche einer der entscheidenden Stichwortgeber war.“<sup>22</sup> Diese „heroische Moderne“ kündigt den geschichtsphilosophischen Synergismus von Ökonomie und Politik auf und will in totalitärer politischer Form eine neue Geschichte begründen. Das Ende der „heroischen Moderne“ sieht Kittsteiner im Westen 1945 und im Osten 1989/90. Die danach einsetzende „Globalisierungsmoderne“ ist unheroisch geworden. „Gerade das 20. Jahrhundert mußte die Erfahrung machen, daß jene Revolu-

19 Friedrich August Hayek, „Der Weg zur Knechtschaft“, in: Ders., *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*, Abt. B, Bd. 2, hg. v. Alfred Bosch / Manfred E. Streit u. Victor Vanberg, Tübingen 2004, S. 104. Einen vergleichbaren Versuch der Gegendifferenzierung unternahm der erfolgreiche Wahlkämpfer Gerhard Schröder mit seiner These, es gebe „keine rechte oder linke Wirtschaftspolitik mehr, sondern nur noch eine moderne oder unmoderne Wirtschaftspolitik“ Zit. n. Michael Schmidt-Klingenberg, „Das Kapital ist ein Chamäleon“, in: *Der Spiegel* vom 28. Juli 1997, S. 76.

20 Heinz Dieter Kittsteiner, *Out of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses*, Berlin/Wien 2004, S. 120.

21 Vgl. Paul Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939.

22 Kittsteiner 2004, S. 13.

tionen, die sich die Überwindung des kapitalistischen Übels zum Ziel gesetzt hatten, größere Übel angerichtet hatten als das, wogegen sie angetreten waren.<sup>23</sup>

Es bleibt in dieser Skizze freilich ein Rest „frei flottierenden Enthusiasmus“, der Kittsteiner Sorge macht, weil er sich erneut falsch verwurzeln könnte. Dem könne man jedoch begegnen, indem man zu den Themen der Stabilisierungsmoderne, die die Grundlagen der Entstehung der ersten modernen kapitalistischen Staaten in Holland und England gelegt hat, zurückkehre. „Wenn meine These richtig ist, daß aus dem Zeitalter der ‚Revolutionen‘ ein nun transzendental obdachloser Enthusiasmus übrig geblieben ist, dann sollte er nicht auf die vollendete Aufklärung setzen, sondern einen Schritt zurückgehen und seine eigene Genealogie bedenkend, mit dem Aushandeln der Gemeinsamkeiten beginnen.“<sup>24</sup>

In Kittsteiners projektiertem Stufen-Schema sind Differenzierungen in der Erfahrungsgeschichte, die dem Zusammenhang von Glaubenskriegen und Stabilisierung folgen, nicht hinreichend in den Blick genommen, weder die Erfahrung des revolutionären Enthusiasmus, den wir im *Ersten Band* als ein religionsgeschichtliches Phänomen in seinen Ausprägungen als *Nationalreligion* und *Kunstreligion* untersucht haben, noch die Erfahrung der Entfesselung des Marktes, die – wie zu zeigen sein wird – mit der Ausbreitung einer *Wissenschaftsreligion* und der Entstehung eines Religionsmarktes einhergeht. Die Linienführung einer „heroischen Moderne“ übergeht den Erfahrungskern technisierter und ästhetisierter Lebenswelt im 20. Jahrhundert. Kittsteiners fatalistischer, niemals abschließbarer „Kapitalismus“ läuft zudem Gefahr, die Brüche zwischen klassischem Liberalismus, seinem Zusammenbruch, dem Keynesianischen Zeitalter und dem Aufstieg des Neoliberalismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu übergehen.

Einen anderen Zuschnitt für die Historisierung der Moderne hat Peter Wagner vorgeschlagen. Er läßt seine Soziologie der Moderne in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit einem „diskursiven Bruch“ beginnen, in dem „zwei einander entgegengesetzte Metaerzählungen, die wir als Diskurs der Befreiung und als Diskurs der Disziplinierung bezeichnen können“ aufgetaucht sind.<sup>25</sup> Bei dieser Späterminierung der Moderne ist die Rolle von Religion schon im Übergang vom Feudalismus zum Absolutismus abgeblendet. Auf den Glaubenskrieg als Urszene der Moderne wird kein Bezug mehr genommen.<sup>26</sup> Für die Epoche 1750-1850 datiert Peter Wagner eine „restringiert liberale Moderne“, in der die Seite der Freiheit in Grenzen erstarkt. Es ist dies die Blütezeit der liberalen Ideologie. Seit 1850 setzen dann vermehrt Bestrebungen der Disziplinierung ein, die auf die Form einer „organisierten Moderne“ zulaufen, die nach 1917 zu Versuchen einer „Schließung der Moderne“ führen. Nach 1945 setzt dann ein Prozeß des Aufbrechens der Ordnung der organisierten Moderne ein, für den „1968“ ein symbolisches Datum ge-

23 Ebd., S. 123.

24 Ebd., S. 126.

25 Peter Wagner, *Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin*, Frankfurt a.M./New York 1995, S. 26.

26 Entsprechend verortet sich Wagner in der „materialistischen Tradition“, ebd. S. 78.

worden ist.<sup>27</sup> Mit Blick auf die kulturellen Praktiken diagnostiziert Wagner dann für die 80er Jahre die „Unterscheidung zwischen einer ernsthaften und schweren (organisierten) Moderne und einer verspielten und leichten (erweitert liberalen) Postmoderne“.<sup>28</sup> Obwohl Wagner diese Transformationen der Moderne als linearen Prozeß vorstellt, bildet die organisierte Moderne, deren Genese um 1850 einsetzt und die sich erst um „1968“ aufzulockern beginnt, das Zentrum seiner sozio-historischen Rekonstruktion.

An diesem Modell überzeugt zunächst, daß es Wagner gelingt, die sozialen Verwerfungen der entfesselten Marktgesellschaft, das Vordringlich-Werden der „sozialen Frage“ als eine Krise zu beschreiben, die Konzepte und Praktiken der Organisiertheit als Antwort provoziert. Bekanntlich ist der klassische Liberalismus, von Wagner als „liberale Utopie“ aufgerufen, um 1900 in eine Krise geraten. Weder konnte die Ursache von Massenarmut noch die von Arbeitsunfällen mit einer großen Zahl von Opfern im Versagen der Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen gefunden werden.<sup>29</sup> Die alte liberale Auffassung, es reiche aus, den Staat aus dem Markt herauszuhalten, war schließlich in den Krisen der Nachkriegszeit nach dem Ersten Weltkrieg delegitimiert. Direkte wirtschaftliche Eingriffe in den Markt, wie sie in keynesianischer Wirtschaftspolitik praktiziert wurden, die bis an die Grenze staatssozialistischer Formen reichten, ließen die freie Marktwirtschaft als ein aus sich heraus lebensunfähiges System erscheinen.<sup>30</sup>

Wagner gelingt es auch, für die Zwischenkriegszeit die Parallelität von Projekten kollektiver Reorganisation der Gesellschaft: sowjetischer Sozialismus, Volksfront in Frankreich, schwedisches Volksheim, amerikanischer New Deal, italienischer Faschismus und deutscher Nationalsozialismus aufzuzeigen. Dabei folgt er der Sache nach der neoliberalen Gegendifferenzierung: liberal/antiliberal und stuft die politische Rechts-Links-Unterscheidung gleichsam zu einem Nebenwiderspruch herab.<sup>31</sup> Wagner bemerkt sehr wohl, daß die Dominanz von Organisiertheit eine Stützung durch den „Aufbau technisch-organisatorischer Systeme“ erfährt, deren Grundlagen in der sogenannten zweiten industriellen Revolution gegen Ende des 19. Jahrhunderts gelegt wurden.<sup>32</sup> Freilich ist die Spannung zwischen Technizität und Sozialität der Moderne bei Wagner nicht weiter thematisiert. Damit bleiben die Konturen der „erweitert liberalen“ Moderne, die er der „organisierten“ Moderne folgen läßt, unklar.

Dies zeigt sich in Wagners Auseinandersetzung mit Autoren, die der „Postmoderne“ zugerechnet werden. Er hält ihre Theorien vom Ende der Moderne und die

---

27 Ebd., S. 186 u. S. 210.

28 Ebd., S.246.

29 Gertenbach 2007, S. 128; siehe auch François Ewald, *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt a.M. 1993.

30 Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität*, Bd. 2: *Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt a.M. 2004, S. 103.

31 Wagner 1995, S. 110.

32 Ebd., S. 125ff.

Art ihrer Kritik der Moderne für bedeutsam „im Hinblick auf eine Sensibilisierung für Aspekte und Fragen, die in einer Sozialwissenschaft vernachlässigt oder unterdrückt wurden, die oft allzu modern war.“<sup>33</sup> Er glaubt feststellen zu können, daß sich diese Autoren zu ihrer Gegenwartsgesellschaft so verhalten „wie die Theoretiker der Krise der Moderne der Jahrhundertwende zur liberalen Gesellschaft und zur liberalen politischen Theorie.“<sup>34</sup> Und er führt im einzelnen an: „Georg Simmels Soziologie des fragmentierten Lebens kann so mit dem wiederauflebenden Interesse an der Mikrosoziologie und an der Anthropologie des Alltagslebens verglichen werden, Webers stählernes Gehäuse der Bürokratie mit Foucaults disziplinierender Gesellschaft und Vilfredo Paretos Transformationen der Demokratie mit Jean Baudrillards Massengesellschaft im Schatten der schweigenden Mehrheiten.“ In beiden Diskursen beider Krisen seien die Autoren unsicher zu entscheiden: „haben sich die Gesellschaften verändert oder waren die Diskurse von Anfang an irrig.“<sup>35</sup>

Wenn man, wie Wagner es in der ganzen Anlage seiner *Soziologie der Moderne* vorführt, Moderne mit Liberalität gleichgesetzt und als strukturierendes Prinzip die Alternanz von „liberalen“ und „organisierten Praktiken“ voraussetzt, so kann man durchaus sagen, daß in Folge der Krise um 1900 Prozesse weitergehender Liberalisierung gleichsam abgebremst wurden und nach den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts wieder in Gang gesetzt wurden, so wie es Ulrich Herbert mit seiner Konzeption der „Hochmoderne“ und des „langen 20. Jahrhunderts“ entwickelt hat.<sup>36</sup>

Motivierend für diese Ansätze ist die Abarbeitung an Kritiken, die der Moderne eine Neigung zur „Selbstausslöschung“ attestiert haben: der Marxismus der Arbeiterbewegung und Max Webers Befürchtungen einer Erstarrung der Moderne in bürokratischem Rationalismus.<sup>37</sup> Es sind dies zivilisationskritische Deutungen der Moderne, die sich zum Teil mit Kittsteiners „heroischer Moderne“ überschneiden.<sup>38</sup> In der zweiten Krise der Moderne in den siebziger Jahren, die sowohl durch das

33 Ebd., S. 222.

34 Ebd., S. 221.

35 Ebd.

36 Die eigentümliche Korrespondenz zwischen den Krisenthematisierungen der Moderne um 1900 und der Moderne nach „1968“ wird sichtbar, wenn man mit Ulrich Herbert den Zeitraum von 1890 bis 1970 als Epoche der „Hochmoderne“ bezeichnet, an deren Ende die ungelösten Problemlagen ihres Beginns erneut virulent werden. Siehe dazu: Ulrich Herbert, *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung, 1945 – 1980*, Göttingen 2002; Ders., „Europe in High Modernity. Reflections on a Theory of the 20th Century“, in: *Journal of Modern European History* (JMEH) 5/2007, S. 5-21. In der Tat ist das gewachsene Interesse an den um 1900 hervortretenden Krisenerscheinungen bemerkenswert. Man hatte den Eindruck, die Intellektuellen in den Jahren vor 2000 entdeckten bei denen, die hundert Jahre zuvor die Brüche in der modernen Welt erfuhren, eine bisweilen unheimliche Aktualität. Zur Krise um 1900 siehe die grundlegende Untersuchung von Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende*, Frankfurt a.M. 1996, zur Aktualisierung insbesondere S. 536f.

37 Wagner 1995, S. 105ff.

38 Kittsteiner 2004, S. 13.



Ende der Vollbeschäftigung und eine „strukturelle“ Arbeitslosigkeit als auch durch einen gesteigerten Anspruch auf mehr Lebensqualität zu charakterisieren ist, sei es Wagner zufolge allerdings nicht zur erwarteten „Legitimationskrise des Kapitalismus“ gekommen.<sup>39</sup> Erfolg hatten diejenigen, die die Forderungen nach einer Anpassung des Kapitalismus an die gestiegenen Erwartungen als unrealistisch abwiesen. Wagner bemerkt: „Das wichtigste diskursive Mittel zur Untermauerung dieser Antwort war die erneute Betonung der liberalen Grundlagen der sozialen Ordnung, die verlangte, daß der Staat nur tue, was andere Akteure nicht tun könnten.“<sup>40</sup> Die Frage, ob es sich dabei um einen neuen liberalen Modus oder lediglich um die „erneute Betonung“ eines altbekannten Liberalismus handelt, ist nicht leicht zu beantworten. Sie bleibt bei Wagner auch letztlich so offen, wie die aus den Banden organisierter Moderne heraustretende pluralistische Gesellschaft mit ihrer Chancen-Risiken-Rhetorik und ihrer Beschwörung der Kontingenz der Moderne.

WANDEL DER ERFAHRUNGSRÄUME. Das *Gabler Wirtschaftslexikon* definiert Kontingenz, diesen Schlüsselbegriff der letzten Moderne: Kontingenz sei die „Möglichkeit und Notwendigkeit, aus mehreren Alternativen auswählen zu können und zu müssen, d.h. eine Selektion zu treffen. Damit werden Alternativen ausgeschlossen, die ebenfalls möglich und nützlich gewesen wären, was oft mit dem charakteristischen Satz für die Kontingenz umschrieben wird: ‚Es könnte auch anders sein.‘“<sup>41</sup> Dem folgt schließlich auch Peter Wagner. Er plädiert dafür, „die Kontingenz aller sozialen Phänomene als Ausgangspunkt, als *a priori* der Sozialforschung, und insbesondere die Kontingenz von Gemeinwesen und Selbst als Annahmen einer heutigen Untersuchung der modernen Bedingungen zu akzeptieren.“<sup>42</sup>

Dieses Grundmotiv findet sich auch in einer später erschienenen Arbeit, in der Wagner eine „neue Soziologie der Moderne“ vorstellt.<sup>43</sup> Bemerkenswert an dieser Fortschreibung der Analysen zur Moderne ist die Einbeziehung der Dimension der Erfahrung: Individuen haben mit ihrer Moderne Erfahrungen gemacht und diese interpretiert. Moderne gilt Wagner hier als „eine Anschauungsweise, wie Menschen ihre Leben verstehen“; weiter gilt: in der Moderne bestehe insbesondere eine „Verpflichtung zur Selbstbestimmung“. Dafür, wie diese einzulösen sei, gebe es eine „Vielzahl moderner Antworten“; und die Art der Antworten könne „auf bedeutsa-

39 Viel gelesen in Erwartung der Krise wurde: Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1973.

40 Wagner 1995, S. 205.

41 Jean-Paul Thommen u. Udo Kamps, Art. „Kontingenz“, in: *Gabler Wirtschaftslexikon* <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/4327/kontingenz-v12.html> (Letzter Zugriff: 7.9.2013).

42 Wagner 1995, S. 226. Eine grundlegenden Studie zum Thema hat vorgelegt: Michael Makropoulos, *Modernität und Kontingenz*, München 1997, S. 13ff; Ders., „Kontingenz. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne“, in: *Archives Européennes de Sociologie* 45/2004, S. 369-399; Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a.M. 1984, S. 47.

43 Peter Wagner, *Moderne als Erfahrung und Interpretation. Eine neue Soziologie zur Moderne*, Konstanz 2009.

me Momente der gemeinsamen Geschichte zurückverfolgt werden.<sup>44</sup> Hier kommen nun – durchaus vergleichbar mit unserem methodischen Vorgehen – kollektive Erfahrungen ins Spiel: „Die Erfahrung bedeutsamer Momente konstituiert den Hintergrund, vor dem spezifische Antworten auf diese Fragen (d.i. nach der Ordnung gemeinsamen Lebens und der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse W.E.) ausgearbeitet werden“.<sup>45</sup> Als „bedeutsame Momente“ faßt Wagner die Sequenz von wissenschaftlicher Revolution, industrieller Revolution und demokratischer Revolution, wie sie die klassische Modernisierungstheorie konzipiert hat.

Diese Sequenz ist freilich anachronistisch, wenn man ernsthaft erfahrungsgeschichtlich vorgeht. Sie macht Sinn nur als selbstlegitimatorische Rückschau von Modernisierung. Denn in den Jahrhunderten, für die als erste die wissenschaftliche Revolution ein „bedeutsames Moment“ gewesen sein soll, hatten die Intellektuellen wahrlich andere Probleme. Sie hatten ihre Erfahrungen mit den Glaubenskriegen der *Bekenntnisreligionen* zu bewältigen. Die Zentralstellung der Wissenschaft als einer letzten Instanz ist eine Erfahrung, die ganz der Periode der entfesselten Marktwirtschaft nach 1850 angehört.

So mündet Wagners „neue Soziologie der Moderne“ in eine anthropologisch gestimmte Perspektive, bei der eine durchgehende Historisierung zurück genommen wird. Moderne sollte „konzeptualisiert werden als eine interpretative Beziehung zur Welt, die eine Reihe von Problemen offenlegt oder vielleicht eher: hervorbringt.“<sup>46</sup> Dies gilt nun im Kern für alle historischen und gegenwärtigen Gesellschaften. Jede Gesellschaft brauche Antworten für Fragen, die zugleich die drei zentralen Problematiken der Moderne darstellten: Regeln für das gemeinsame Leben finden, die Bedürfnisse befriedigen und Antworten für das entwickeln, was gültiges Wissen ist.<sup>47</sup> Der Aufbau der Schrift folgt denn auch verschiedenen Interpretationen der politischen, ökonomischen und epistemischen Problematik.

Im Unterschied zu Wagner gehen wir in dieser Religionssoziologie davon aus, daß eine konsequente Historisierung von Moderne, die die Erfahrungsgeschichte ernst nimmt, nicht umhin kommt, für das 20. Jahrhundert die Spannung zwischen Sozialität und Technizität, d. h. zwischen der Erfahrung einer marktgeseftlichen und der einer artifiziellen, technisierten und ästhetisierten Moderne genauer zu fassen. Dies gilt gerade auch für eine adäquate Beschreibung der Konzepte, die oft irrigerweise als eine Renaissance des Liberalismus seit den 1970er Jahren interpretiert werden. Lars Gertenbach hat im Anschluß an Michel Foucaults Vorlesungen zur *Geschichte der Gouvernementalität* herausgearbeitet, daß die Neoliberalismen sowohl der *Freiburger Schule* als auch der *Chicago School*, die nach der Krise der 1970er Jahre bestimmend für das Handeln der politischen Akteure werden,

---

44 Ebd., S. 15.

45 Ebd., S. 15f.

46 Ebd., S. 363.

47 Ebd., S. 17.

keine Wiederbelebung des klassischen Liberalismus darstellen.<sup>48</sup> Dieser fand „seine historische Wahrheit gerade in einem Zurückdrängen des Staates und der Proklamierung einer eigengesetzlichen Sphäre innerhalb der Gesellschaft: der des Marktes.“<sup>49</sup> Diese eigengesetzliche Sphäre war ‚natürlich‘. Seinen populären Ausdruck fand dies in der Parole: *Laissez-faire*, deren Effekte die Europäer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfahren haben. Für den klassischen Liberalismus gilt: „Sowohl praktisch wie auch ethisch unregierbar existiert der Markt als ein Bereich *neben* dem des Staates.“<sup>50</sup>

Anders stellt sich der Markt im Neoliberalismus dar. Seine verschiedenen Schulen konvergieren in der Annahme eines „reziproken Bedingungsverhältnis von Ökonomie und Recht, innerhalb dessen der Markt als ein mit Eigengesetzlichkeit ausgestatteter Bereich permanent von einem juristisch-institutionellen Rahmen umschlossen wird.“<sup>51</sup> Diese Eigengesetzlichkeit ist nicht ‚natürlich‘, sondern ‚künstlich‘. Mit der Verflechtung von Rechtsordnung und Ökonomie, die Hayek lieber als Katalaxie im Sinne eines freien Tausches verstanden wissen will, verändert sich die Stellung des Staates. Er ist keine Instanz neben dem Markt, sondern seine Hauptaufgabe besteht darin, Spielregeln für den freien Tausch zu erfinden und zu garantieren.<sup>52</sup> Der neoliberale Markt ist auf der Basis der Verflechtung von Recht und Wirtschaft eben nicht mehr wie im klassischen Liberalismus ein Bereich, der nach dem Bild des Wettstreits in der Natur aufgefaßt wird, sondern es handelt sich um einen gemachten Markt, um eine Konstruktion. Gertenbach spricht von einer „Kultivierung des Marktes“. Die oft zu hörende Kritik am „Rückzug des Staates“ verfehle „gerade die spezifische Qualität des Neoliberalismus, da der Bruch mit der Dichotomie von Markt und Staat zugleich eine Ausweitung der Regierung und einen Rückgang direkter Kontrolle impliziert.“<sup>53</sup> Die paradoxe Doppelbewegung findet sich dann auch in den widersprüchlichen Krisendiagnosen, in denen die einen ein Zuviel-Markt und die anderen ein Zuviel-Staat als Grund der Krise angeben.

Mit der Aufgabe der Dichotomie von ‚natürlichem‘ Markt und ‚künstlichem‘ Staat löst sich schließlich die Räumlichkeit des Marktes auf: „Ihm haftet vielmehr ein in zweifachen Sinn u-topisches Moment an, da ihm kein eigener Raum zugesprochen wird, er aber gerade aus diesem Grund keinen Bereich der Gesellschaft mehr

48 Gertenbach 2007; siehe dazu auch: Bernhard Walpen, *Die offenen Feinde und ihre Gesellschaft. Eine hegemonietheoretische Studie zur Mont Pèlerin Society*, Hamburg 2004; Philip Mirowski u. Dieter Plehwe (Hg.), *The Road from Mont Pèlerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*, Cambridge/Mass.: Harvard UP 2009.

49 Ebd., S. 87.

50 Ebd.

51 Ebd., S. 91.

52 In der neueren Forschungsrichtung des „Marktdesigns“ wird inzwischen davon Abschied genommen, wirtschaftliche Prozesse einfach dem Markt zu überlassen. Vielmehr richtet sich das Interesse darauf, Märkte so zu konstruieren, daß gewünschte Ergebnisse wahrscheinlich werden. Siehe dazu Axel Ockenfels, „Marktdesign und Experimentelle Wirtschaftsforschung“, in: *Perspektiven der Wirtschaftspolitik* 10(s1)/Mai 2009, S. 31-53.

53 Gertenbach 2007, S. 98.

exkludiert. So ist der Markt in der neoliberalen Theorie zugleich präsent wie auch zukünftig, existent und utopisch in Einem. Es gibt mit dem Konzept der ‚künstlichen Naturalität‘ keine dauerhafte und abgeschlossene Finalisierung des Marktes.<sup>54</sup> Nimmt man dies, so versteht man besser, wie es zur Wahrnehmung der gegenwärtigen Moderne mit ihrem Zentrum der kapitalistischen Marktwirtschaft als einer unübersteigbaren Phase der Entwicklung der Moderne kommen konnte. Treffend hat Foucault diese Aporie charakterisiert: „Nichts beweist, daß die Marktwirtschaft Mängel hat, daß sie wesentlich mangelhaft ist, da man alles, was man ihr als Mangel und als Wirkung ihrer Mangelhaftigkeit unterstellt, dem Staat zuschreiben muß.“<sup>55</sup>

Für unsere Historisierung der Moderne, die sich an die Erfahrungsgeschichte von Intellektuellen anlehnt, ist die Differenz zwischen einem natürlichen, naiv anthropologischen und einem künstlichen, artifiziellen Markt von konzeptionellem Interesse. Sie hilft uns, im 20. Jahrhundert den Wandel der jeweils dominierenden Modernitätserfahrung genauer zu fassen. Zur Erfahrung entfesselter Marktwirtschaft nach 1850 tritt insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg eine neue kollektive Erfahrung hinzu: der von Wagner zurecht bemerkte „Aufbau technisch-organisatorischer Systeme“. Aber diese Dimension der Erfahrung artifizieller Lebenswelt verschwindet nicht einfach in den späten Krisen der „organisierten Moderne“, sie bildet weiterhin bis in unsere Gegenwart den erfahrungsgeschichtlichen Hintergrund eben auch des basalen Konstruktivismus des neoliberalen Marktes. Man täusche sich nicht, dieser ‚künstliche Markt‘ ist ein Teil der das 20. Jahrhundert dominierenden Erfahrung artifizieller Lebenswelt, die sowohl die Phänomene der Technisierung als auch der Ästhetisierung umfaßt. Im *Vierten Teil* unserer Religionssoziologie gehen wir darauf ausführlich ein.<sup>56</sup>

In den Historisierungen der Moderne, die Kittsteiner und Wagner vorgenommen haben, lassen sich mit Blick auf die Entscheidungen, die für die Gesamtanlage unserer Religionssoziologie, was den „Startpunkt“ der Moderne angeht, die impliziten Folgen der Früh- bzw. Späterminierung von moderner Gesellschaft gut ablesen. Die wesentliche Differenz besteht darin, daß Kittsteiner nach der frühneuzeitlichen Stabilisierungsmoderne seine evolutive Moderne als Geschichte des Durchbruchs zum industriekapitalistisch dominierten Weltmarkt zäsurlos sich entwickeln läßt, während Wagner 1850 einen Scheitelpunkt annimmt, auf dem die „restringiert liberale Moderne“ in eine „organisierte Moderne“ übergeht.

In einer früheren Skizze zu Schlüsselbegriffen der Moderne sind wir wie Kittsteiner von der Einheit des 19. Jahrhunderts als einer Diskursformation ausgegangen, die sich um den Schlüsselbegriff der Entwicklung organisiert.<sup>57</sup> Wenn wir in dieser Religionssoziologie den Bruch im 19. Jahrhundert hervorheben, so tun wir dies aus

---

54 Ebd.

55 Foucault 2004, S. 167.

56 Siehe in diesem Band S. 836ff.

57 Wolfgang Eßbach, „Vernunft, Entwicklung, Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne“ [1996], wiederabgedruckt in: *Vernunft – Entwicklung – Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne*, hg. v. Ulrich Bröckling / Axel T. Paul u. Stefan Kaufmann, München 2004, S. 13-22.

mehreren Gründen.<sup>58</sup> Mit der getrennten Darstellung der Erfahrung der *Revolution* und der Erfahrung der *Marktgeseellschaft* tragen wir zuerst dem Umstand Rechnung, daß moderne Gesellschaft in vielen Wahrnehmungen mit einer tiefen Gespaltenheit einhergeht. Es finden sich in ihr antinomische Orientierungen auf einerseits materielle andererseits ideelle Werte, die schwer auszugleichen sind.<sup>59</sup> Moderne Identität ist in vielen Diskursen die Erfahrung von Nicht-Identität. Moderne läßt sich als Kultur einer polarisierenden Differenzierung beschreiben. Viele Autoren von Marx bis Weber, von Carl Schmitt bis Adorno haben den antinomischen Charakter der modernen Lebensform tief empfunden. Dies gilt nicht nur für die leitende Unterscheidung von privat und öffentlich, sondern gilt auch sich fortsetzend im Privaten. Es gilt für die Polaritäten der ökonomischen und der moralischen Werte, sowie der Geschlechtercharaktere des Mannes und der Frau, für die Polaritäten von Geld und Gewalt, von Nationalismus und Kosmopolitismus, von Gemeinschaft und Individuum, von Staat und Markt usw. In der modernen Gesellschaft erleben Intellektuelle ein Spalten und Gespaltensein.<sup>60</sup> Die kühle Rede von der Ausdifferenzierung der Wert- und Funktionssphären, die heute in der Soziologie üblich geworden ist, übergeht das pathische Moment, das mit diesen Prozessen verbunden ist. Der Schlüsselbegriff der Entwicklung war für die Spaltungserfahrung im 19. Jahrhundert insofern ein „erlösendes Wort“ (Helmuth Plessner), als die Zerrissenheit tröstend in Evolution umgeschrieben werden konnte, freilich nicht ohne den Nebeneffekt, daß damit „Entwicklung“ selbst zu einem rissigen Begriff wurde.

Die Trennung von Revolutionserfahrung und Erfahrung moderner Marktgesellschaft eröffnet zum zweiten die Chance, die Tönung des pathischen Moments genauer zeichnen zu können, die mit der Beschädigung oder gar Desillusionierung enthusiastischer Religiosität bei denen einhergeht, die nun ganz immanent sein wollen. Eine solche Abkehr von den Verhimmelungen aller Art, die wir im *Ersten Band* am Beispiel der radikalen Religionskritik der Junghegelianer untersucht ha-

58 Gute Gründe für die Kohärenz der Epoche 1848-1914 finden sich bei John Wyon Burrow, *Die Krise der Vernunft. Europäisches Denken 1848-1914*, München 2003.

59 Vgl. den Versuch von Hartmut Esser, Max Webers ‚Wertrationalität‘ mit den Mitteln der Rational-Choice-Theorie verständlich zu machen. Hartmut Esser, „Wertrationalität“, in: *Rational-Choice-Theorie in den Sozialwissenschaften. Anwendungen und Probleme*, hg. v. Andreas Diekmann u. Thomas Voss, München 2004, S. 97-111. Weiterführend ist der Versuch von Joachim Fischer, die Verdoppelung von romantischer Wertsetzung in der Warenwerbung und vernunftkontrollierter Wertung durch Institutionen des Warentests als komplementäre Sozialmechanismen zu beschreiben. Joachim Fischer, „Warenwerbung und Warentest oder Poetismus und Rationalismus. Komplementäre Sozialmechanismen in der bürgerlichen Massenkultur“, in: *Konsum der Werbung. Zur Produktion und Rezeption von Sinn in der kommerziellen Kultur*, hg. v. Kai-Uwe Hellmann u. Dominik Schrage, Wiesbaden 2004, S. 49-61.

60 Vgl. dazu auch das Kapitel „Die revolutionäre Leidenschaft“ in: François Furet, *Das Ende der Illusion*, München/Zürich 1995, S. 13ff; Wolfgang Eßbach, „Intellektuellengruppen in der bürgerlichen Kultur“, in: *Kreise – Gruppen – Bündel. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation*, hg. v. Richard Faber u. Christine Holste, Würzburg 2000, S. 23-33.

ben, hat man weder in den Zusammenhängen von Glaubenskriegen und *Rationalreligion* noch in den Zusammenhängen von Revolution, *Nationalreligion* und *Kunstreligion* finden können.<sup>61</sup> Insofern bilden die intellektuellen Verarbeitungen der Erfahrung moderner Marktgesellschaft und die der Erfahrung artifizierender Lebenswelt, die wir in diesem *Zweiten Band* der Religionssoziologie behandeln, eine Sequenz, die derjenigen des *Ersten Bandes* zur Seite gestellt werden muß. Dies kann bei der fälligen Dekonstruktion des unhandlich gewordenen Begriffs moderner Gesellschaft und der blaß gewordenen Rede von Moderne helfen, deren „teleologische Sekurität“ verloren ist, deren „Ambivalenz“ sprichwörtlich wurde und deren dialektische Entwicklung zum „Paradox“ geworden ist.<sup>62</sup>

MODERNITÄT ODER TRADITION. Als Modernisierungserfahrung wollen wir Wahrnehmungen begreifen, in denen Moderne als Aufbrechen von Tradition erfahren wurde. Dies gilt zuerst für die Spaltung des *corpus christianum* in den postreformatorischen Glaubens- und Staatenbildungskriegen. Dies gilt dann für die enthusiastischen Aufbrüche der Revolutionszeit. Von diesen beiden Modernisierungserfahrungen handelte der *Erste Band*. In diesem Band geht es um zwei weitere Erfahrungen des Aufbrechens von Tradition: zum einen in der Sozialwelt, zum anderen im Modus der technischen Naturbeherrschung. Einmal erleben die Individuen das Zerreißen gewohnter Bindungen, eine Zersetzung der sozialen Normen, in denen das Leben sich traditionell bewegt hatte, zum anderen wird eine neue Möglichkeit entdeckt, sich Material und Energie der Natur dienstbar zu machen. In der Modernisierungserfahrung werden im Umgang mit der Natur mit einem Male Dinge machbar, die zuvor nur im Traum existierten, und in der Sozialwelt wird das Zusammenleben der Menschen in einer grundsätzlichen Weise problematisch. Richard Münch hat in seiner Modernisierungstheorie dieses Moment für die Moderne in einer aporetischen Formel verewigt: „Jenseits dieses Gegensatzes von Modernität und Tradition befindet sich nur das Nichts.“<sup>63</sup>

Beim Aufbrechen der Tradition durch moderne Lebensformen und durch moderne Technik handelt es sich zwar um einen zusammenhängenden Prozeß, dessen beide Seiten sich jedoch erfahrungsgeschichtlich den Individuen gleichsam in zwei Schritten aufdrängen. Technischer Fortschritt erfolgt über lange Perioden sukzessiv; die Erfahrung dramatischer Brüche ist begrenzt auf den Kreis derjenigen, die mit der Materie zu tun haben. Erst im 20. Jahrhundert wird Intellektuellen die Artifizierung der Lebenswelt als ein zuvor nicht im Zentrum gesehenes Problem

61 Zur Religionskritik der Junghegelianer siehe im *Ersten Band* S. 676 ff.

62 Zur teleologischen Sekurität vgl. Kittsteiner 2004, S. 203. Ambivalenz der Moderne ist das Leitmotiv bei Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, Hamburg 1992. Die paradoxe Struktur von Modernisierung ist treffend bei van der Loo u. van Reijen 1997, herausgearbeitet.

63 Richard Münch, *Die Kultur der Moderne*, Bd. 2: *Ihre Entwicklung in Frankreich und Deutschland*, Frankfurt a.M. 1986, S. 855.

bewußt.<sup>64</sup> Wir werden diese Dimension im *Vierten Teil* unserer Religionssoziologie behandeln. Dagegen dominiert in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine grundsätzliche Problematisierung von Sozialität in der kapitalistischen Marktgesellschaft.

Worin bestand sie? Daß Menschen einander brauchen, um existieren zu können, daß sie ihr Handeln in eine Ordnung bringen müssen, daß sie eine Grenze zwischen ihren Regeln und der Wildnis der Natur ziehen müssen: Gesellschaft in diesem Sinne war eine seit langem vertraute Angelegenheit. Zu dieser vertrauten Angelegenheit gehörte auch, daß es Sitten oder Gesetze gab, die das Zusammenleben von Menschen regeln. Wo dies fehlte, war man im Reich der Natur. Tiere halten sich nicht an Gebote. Das Zusammenleben der Menschen folgte einer Ordnung, die familialistisch nach Sitte der Väter oder in einer herrschaftlichen Tradition begründet war. In der Modernisierungserfahrung wird diese Art von Sozialität in Frage gestellt und gegen einen anderen Typus von Sozialität kontrastiert. Dieser entstammt einem Raum, der zwar als ein Raum der Willkür lange bekannt war, den man aber sorgfältig zu begrenzen wußte.

Ferdinand Tönnies hat im Gründungsbuch der Soziologie *Gemeinschaft und Gesellschaft*, die traditionale und die moderne Lebensform als zwei Typen von Zusammenleben kontrastiert. Gemeinschaftlich traditional wird „von der vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande“ ausgegangen. „Die allgemeine Wurzel dieser Verhältnisse ist der Zusammenhang des vegetativen Lebens durch die Geburt“.<sup>65</sup> Damit liegen die Beziehungen von Mann und Frau, Heirat und Familie und die damit gegebenen Verlängerungen des Lebens in die Vergangenheit der Ahnen und in die Zukunft der Kindeskinde am Grunde aller Gemeinschaft. Gesellschaftlich modern gilt wohl auch ein friedliches nebeneinander Leben und Wohnen, das aber auf wesentlichen Trennungen beruht. „Keiner wird für den anderen etwas tun und leisten, keiner dem anderen etwas gönnen und geben wollen, es sei denn um einer Gegenleistung oder Gegengabe willen, welche er *seinem* Gegebenen wenigsten *gleich* achtet.“<sup>66</sup> Aus gemeinschaftlich traditionaler Sicht erscheint Gesellschaft als aufgelöste Gemeinschaft, als Nichtgemeinschaft. Aus einer gesellschaftlich modernen Sicht erscheint das familialistische Muster traditionaler Lebensform als eine defizitäre Art des Zusammenlebens, die menschliche Möglichkeiten der Gesellung geradezu verhindert. Sozialität wird somit in der Modernitätserfahrung zweideutig. Es handelt sich, bevor

<sup>64</sup> Beispielhaft etwa bei Hans Freyer, *Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft*, Mainz 1960.

<sup>65</sup> Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Neudruck der 8. Aufl. v. 1835, Darmstadt<sup>3</sup>1991, S. 7. Tönnies bezieht sich auf das 1861 zuerst erschienene klassische Werk *Ancient Law* von Henry S. Maine, in dem zwischen *status* und *contractus* unterschieden wurde. Henry Sumner Maine, *Das alte Recht, sein Zusammenhang mit der Frühgeschichte der Gesellschaft und sein Verhältnis zu modernen Ideen*, hg. u. übers. v. Heiko Dahle, Baden-Baden 1997.

<sup>66</sup> Ebd., S. 34. Hervorhebungen in Zitaten sind immer dem Original entnommen.

Soziologie die Terminologie sortiert hat, um eine im mehrfachen Sinne des Wortes unheimliche Erfahrung, Unheimlich, weil die neue Gesellschaft, in der sich die postrevolutionären Individuen wiederfinden, stets beides zugleich ist: Gemeinschaft und Nichtgemeinschaft, Gesellschaft und Nichtgesellschaft.

Wir werden dieser unheimlichen Erfahrung weiter nachgehen. Sie ist wiederkehrend, gleichsam systemisch. Alle Generationen, die das Schicksal, in Marktgesellschaften zu leben, geteilt haben, können davon berichten, Erfolgs- und Mißerfolgsgeschichten erzählen, und die intellektuellen Anstrengungen, das Geschehen auf Märkten zu verstehen und der Rätselhaftigkeit des Geldes auf die Schliche zu kommen, füllen Bibliotheken. Hinzu kommt ein weiteres, das uns besonders interessiert: Wenn es um unheimliche Erfahrungen geht, ist dann auch der Verdacht, daß dabei Religiöses im Spiel sein könnte, nicht weit.

## 2. Märkte, Marktsystem, Kapitalismus

MÄRKTE UNSERER GEGENWART. Wie steht es heute mit der Unheimlichkeit der Marktgesellschaft? Daß Märkte nicht nur ökonomische Probleme lösen, sondern auch Probleme verursachen, ist uns Zeitgenossen seit der für viele unerwartet hereingebrochenen Krise der Finanzmärkte, die am 15. September 2008 mit dem Untergang der US-Investmentbank *Lehman Brothers* ihren ersten Höhepunkt hatte, wieder ins Gedächtnis gerufen. Mit Erstaunen konnten die Bundesbürger schon einige Jahre zuvor hören, wie der Vorsitzende der Partei, die sich 1958 auf ihrem Parteitag in Bad Godesberg mit der kapitalistischen Marktwirtschaft ausgesöhnt hatte, erklärte: „Kapitalismus ist keine Sache aus dem Museum, sondern brandaktuell.“<sup>67</sup>

Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte man geglaubt, daß die Marktwirtschaft sich mehr und mehr zu einer „sozialen Marktwirtschaft“ entwickeln könnte, in der die Konjunkturzyklen beherrschbar werden und der Schutz der Beschäftigten sowie Lohnzuwächse durch starke Gewerkschaften und Parteien der Arbeiterbewegung gesichert sind. Diese Hoffnung hat sich in der Wachstumsphase der Nachkriegszeit erfüllt, aber seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts zeigt sich die freier Marktwirtschaft inhärente Krisenneigung in wechselnden Konstellationen. Wolfgang Streeck hat sie als Ausdruck der grundlegenden Spannung zwischen Demokratie und Kapitalismus beschrieben. Denn es sind zwei gegensätzliche Prinzipien, an denen sich die Verteilung knapper Ressourcen orientiert: einmal „an der Grenzproduktivität oder an dem, was sich aus dem ‚freien Spiel der Marktkräfte‘ ergibt“ und andererseits an den „sozialen Bedürfnissen oder Ansprüchen (...), die durch kollektive Entscheidungen der demokratischen Politik beglaubigt werden.“<sup>68</sup> Regie-

<sup>67</sup> Franz Müntefering, *Freiheit und Verantwortung, SPD: Programmheft I. Tradition und Fortschritt*, Berlin, Januar 2005, S. 18.

<sup>68</sup> Wolfgang Streeck, „Die Krisen des demokratischen Kapitalismus. Inflation, staatliche Defizite, private Verschuldung, faule Kredite“, in: *Lettre International* 95/2011, S. 7-17, hier



rungen, die sozialpolitischen Forderungen zu sehr folgen, riskieren den Unwillen der Produktionsmittelbesitzer und wirtschaftliche Störungen, während sie umgekehrt soziale Unruhe riskieren, wenn sie die „Marktkräfte“ zu sehr freilassen.

Nicht in den Konsequenzen, die aus dieser Spannung zwischen Demokratie und Marktwirtschaft zu ziehen wären, wohl aber in der Beschreibung kommen auch neoliberale Autoren zu einem ähnlichen Resultat. In der Debatte über *Die Zukunft des Kapitalismus*, zu der im Sommer 2009 die *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* eingeladen hatte, hat Victor Vanberg anlässlich der aktuellen Krisendebatte bemerkt, der Kapitalismus sei „global robust“ aber „lokal verwundbar“. Seine Robustheit, die ihm ermöglichte, Krisen zu überstehen, beruhe auf seinen Prinzipien. Sie seien „das Ergebnis eines Jahrtausende umspannenden, von Versuch und Irrtum geleiteten Evolutionsprozesses, der mit der Entdeckung seinen Anfang nahm, daß Menschen sich durch Spezialisierung und Tausch wechselseitig besserstellen können.“<sup>69</sup> Aber zu dieser uralten Geschichte der Prinzipien des Marktes kommt noch etwas hinzu: Die Verwundbarkeit des Kapitalismus rühre daher, daß das Schicksal der marktwirtschaftlichen Ordnung von lokalen rechtlichen Bedingungen abhängig sei. In Demokratien bestehe die Gefahr, daß Bürger und Politiker zwar die produktive Seite des Wettbewerbs wertschätzten, nicht aber seine mit „Anforderungen und Unsicherheiten“ einhergehende Seite. „Der politische Prozeß eröffnet einzelnen Gruppen die Möglichkeit, für sich das Privileg der Verschonung von Wettbewerbsdruck oder seinen Folgen zu erstreiten.“<sup>70</sup>

Wenn die Beschreibungen von Streeck und Vanberg zutreffen, dann empfiehlt es sich, den temporalen und den räumlichen Aspekten nachzugehen, die für die erstaunlichen Metamorphosen von Märkten und Marktssystemen eine entscheidende Rolle spielen. Denn sie lassen den Kapitalismus für die Marktteilnehmer immer auch wieder anders erscheinen. Was den temporalen Aspekt betrifft, so kann man zwischen konjunkturellen und strukturellen Veränderungen unterscheiden. Menschen in kapitalistischen Marktgesellschaften erleben Phasen der Prosperität und solche wirtschaftlicher Rezession und Depression. Für eine erfahrungsgeschichtliche Perspektive steht neben der erstmaligen Erfahrung entfesselter Marktwirtschaft im 19. Jahrhundert, auf die wir später eingehen werden, für die jüngere Vergangenheit der konjunkturelle Wechsel im Vordergrund.

In der westdeutschen kollektiven Erfahrung der „Konsumgesellschaft“ in den 50er und 60er Jahren spielte das Ende des Nachkriegsbooms eine besondere Rolle.<sup>71</sup> Nach dem Ölpreisschock 1973 setzte auch in der Soziologie ein Abschied vom

S. 7. Grundlegend dazu: Ders., *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Berlin 2013.

69 Victor Vanberg, „Global robust, lokal verwundbar“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 20. Juli 2009, Nr. 165, S. 25.

70 Ebd.

71 Hartmut Kaelble (Hg.), *Der Boom 1948-1973. Gesellschaftliche und wirtschaftliche Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und in Europa*, Opladen 1992; Axel Schildt, *Ankunft im Westen. Ein Essay Zur Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik*, Frankfurt a.M. 1999; *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften*, hg. v. Axel Schildt / Detlef Sieg-

„Traum immerwährender Prosperität“ ein.<sup>72</sup> Prägende Erfahrungen in Aufschwungsphasen können sich aber auch als recht stabil erweisen. Julia C. Ott hat herausgefunden, daß die optimistischen Masseninvestitionen amerikanischer Bürger zu Beginn des 20. Jahrhunderts kulturell so verfestigt waren, daß weder durch den Zusammenbruch der Börse 1929 noch die große Depression Einbußen an der Popularität des Besitzes von Wertpapieren zu verzeichnen waren.<sup>73</sup>

Erfahrungsgeschichtlich relevant ist aber nicht nur der konjunkturelle Wechsel erlebter guter oder schlechter Zeiten. Hennric Jokeit und Ewa Hess haben in einer kleinen, interessanten Skizze den Blick auf längerfristige Wandlungen der psychischen Verfassung der Marktteilnehmer gerichtet, wie sie sich in Symptomen häufig auftretender Psychopathologien zeigen.<sup>74</sup> Die Herausforderungen und Anpassungsleistungen, die die kapitalistische Wirtschaftsform den Individuen abverlangt, haben den Autoren zufolge „in jeder Phase ihrer Vorherrschaft Wissenschaften und Techniken hervorgebracht, um die selbst generierten ‚Betriebsstörungen‘ der sie konstituierenden Subjekte zu analysieren, zu mildern und (...) um sie in den Kreislauf von Angebot und Nachfrage einzubinden.“<sup>75</sup>

Die Autoren sehen im Kapitalismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts einen Nährboden für die Neurose, wie sie Freuds Psychoanalyse identifiziert hat.<sup>76</sup> Für die, die unter der Erfahrung von Repression und Ausbeutung litten, brachte die Neurose „das stumme Aufbäumen des geschundenen Kreatürlichen zum Ausdruck; jenes Teils also der menschlichen Konstitution, der sich als eine ‚barbarische Nation‘ im Innern des Menschen der gewaltsamen Modernisierung und Zivilisierung ebenso trotzig wie vergeblich widersetzte.“<sup>77</sup> Im „libertären Wohlstandskapitalismus“, den die Autoren insbesondere für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ins Auge fassen, seien „Gefügigkeit, Disziplin und Schuld (...) einem neuen Imperativ

---

fried u. Karl Christian Lammers, Hamburg 2000; Ulrich Herbert, „Liberalisierung als Lernprozeß. Die Bundesrepublik in der deutschen Geschichte – eine Skizze“, in: Ders., *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung*, Göttingen 2002; zu individualistischen bzw. standardisierten Konsumtypen: Detlef Siegfried, „Prosperität und Krisenangst. Die zögerliche Versöhnung der Bundesbürger mit dem neuen Wohlstand“, in: *Mit dem Wandel leben. Neuorientierung und Tradition in der Bundesrepublik der 50er und 60er Jahre*, hg. v. Friedrich Kiessling u. Bernhard Rieger, Köln/Weimar/Wien 2011, S. 63-78.

72 Burkart Lutz zeigte, daß der Nachkriegsboom keineswegs als Normalform industriegesellschaftlicher Entwicklung, sondern als Ausnahme zu verstehen sei. Burkart Lutz, *Der kurze Traum immerwährender Prosperität. Eine Neuinterpretation der industriell-kapitalistischen Entwicklung im Europa des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1984.

73 Julia C. Ott, *When Wall Street Met Main Street*, Cambridge/Mass.: Harvard UP 2011.

74 Hennric Jokeit u. Ewa Hess, „Neurokapitalismus“, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 721/Juni 2009, S. 541-545.

75 Ebd., S. 541.

76 Zu den verschiedenen Aspekten, unter denen die Psychoanalyse religionssoziologisch relevant wird, siehe in diesem Band u.a. S. 675ff., S. 1281ff. und S. 1344ff.

77 Ebd.

der Selbstverwirklichung“ gewichen.<sup>78</sup> Diese zeitliche Situierung könnte allerdings korrigiert werden. Denn für die emotionalen Atmosphären in den totalitären mehr oder weniger staatskapitalistischen Aufbrüchen der Zwischenkriegszeit lassen sich durchaus eben jene Charakteristika beschreiben, die Jokeit und Hess für die Zeit nach 1945 ansetzen: „Das psychische Idealbild eines erfolgreichen Individuums zeichnete sich von nun an durch eine dynamisch erneuerbare Expansionsbereitschaft aus, was wiederum das Bedürfnis nach einem jederzeit aktivierbaren und frustrationsresistenten Selbstantrieb des Subjekts mit sich brachte. Nicht das ganze Potential seiner Möglichkeiten ausschöpfen zu können hieß in dieser Konstellation scheitern.“<sup>79</sup> Die Anrufung des Einzelnen, das Beste aus sich herauszuholen, gehörte auch in totalitären Regimes zum ideologischen Programm. Wer dem nicht gerecht wurde, litt nicht zuerst an Neurosen, sondern an psychischen Depressionen.

Diese grobe Skizze des Wandels von der Neurose zur Depression, die von der Forschung als zwei seelische Volksseuchen diagnostiziert wurden, kann helfen, die Differenz der kollektiven Erfahrungslagen entfesselter Marktwirtschaft und artifizieller Lebenswelt, von der wir in diesem Band unserer Religionssoziologie ausgehen, auch in psychohistorischer und medizingeschichtlicher Hinsicht zu verdeutlichen. Im Zentrum der Neurose steht nach psychoanalytischer Auffassung das Schicksal der *vita sexualis* des Einzelnen in seiner Familiengeschichte, d.h. der Konflikt zwischen dem Begehren des Individuums und den sozialen Bindungen mit ihren Verpflichtungen und Verboten. Es ist diese Konstellation, die in der entfesselten Marktgesellschaft im Wechsel vom Vorrang des der Tradition verpflichteten Status innerhalb einer Gemeinschaft zum Vorrang der Vertragsfreiheit in der Gesellschaft aufbricht. Die medizinische Antwort darauf ist bekanntlich die Gesprächstherapie, in der die Bindungen des Einzelnen und sein Begehren zur Sprache kommen und neu sortiert werden. Die psychoanalytisch geprägten Therapieformen, um 1900 entstanden, haben sich dann enorm verbreitert. Der „kommunikationsbezogene Grundansatz durchdrang intime, private, wirtschaftliche und kulturelle Sphären sozialer Interaktionen und erschuf neue Märkte: einen Reparaturmarkt für seelisch Kranke und einen Coachingmarkt für Optimierer kapitalistischer Produktion und Reproduktion.“<sup>80</sup>

Depressionen zeigen ein anderes Bild und haben andere therapeutische Gegenmaßnahmen auf den Plan gerufen. In Depression fallen Individuen, wenn ihre Kräfte erschöpft sind, und sie an den Zielvorgaben des psychischen Idealbildes glorreicher Siege und glänzender Erfolge scheitern. Es ist nun aber die Erfahrung einer technisierten der Lebenswelt, welche große Illusionen grenzenloser Machbarkeit nährt. Auf dieser Ebene werden die Träume vom *Triumph des Willens*, von der technischen Überlegenheit und vom gigantischen Überangebot an hergestell-

---

78 Ebd., S. 542.

79 Ebd., S. 542. Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2004.

80 Jokeit u. Hess 2009.

tem konsumierbaren Zeugs miteinander vergleichbar.<sup>81</sup> Für Freud waren Neuro-psychopharmaka technisch noch nicht verfügbar; die aus seinen Forschungen hervorgegangenen Therapieformen sind auf Kommunikation verwiesen. Das 20. Jahrhundert hat daneben das Aufblühen der Pharmaindustrie und die Produktion von Antidepressiva erlebt, die seit den 1950er Jahren entwickelt und weiterentwickelt wurden.

Am Horizont sehen Jokeit und Hess angesichts der beschleunigten global vernetzten Artifizierung der Lebenswelt neuartige Leiden wie Bewegungsunruhe und Unkonzentriertheit. Die „bipolar affektive Aufmerksamkeitsstörung“ umschreibt vermutlich die Kernsymptome der seelischen Volkskrankheit des 21. Jahrhunderts.<sup>82</sup> Dagegen sind auf dem Markt diverse Neuroleptika erhältlich. Neuroenhancer zur Steigerung von Leistung und Wohlbefinden werden auch von kerngesunden Menschen eingenommen. Inzwischen sei „eine von Laien praktizierte chemische Beeinflussung der Aufmerksamkeitszustände“ keine Seltenheit mehr.<sup>83</sup> Das „Wissen um die Möglichkeit, die eigene emotionale und aufmerksamkeitsökonomische ‚Fitneß‘ chemisch zu verbessern, hat das öffentliche Bewußtsein längst erreicht. Teenager wissen heute, was Aufmerksamkeitsdefizit und Hyperaktivitätsstörung sind und wie sie behandelt werden.“<sup>84</sup>

In unserer Gegenwart durchdringen sich die Techniken, mit denen Neurose, Depression und ADHS bewältigt werden sollen, gegenseitig. Was die psychoanalytisch gefärbten Therapieformen angeht, so hat Eva Illouz die These aufgestellt, daß in der von ihr „emotionaler Kapitalismus“ genannten Kultur „sich emotionale und ökonomische Diskurse und Praktiken gegenseitig formen, um so jene breite Bewegung hervorzubringen, die Affekte einerseits zu einem wesentlichen Bestandteil ökonomischen Verhaltens macht, andererseits aber auch das emotionale Leben – vor allem das der Mittelschichten – der Logik ökonomischer Beziehungen und Austauschprozesse unterwirft.“<sup>85</sup> Die Doppelbewegung der Psychologisierung der Arbeitswelt und der Rationalisierung der intimen Beziehungen vollzieht sich nach Illouz auf der Basis eines therapeutischen Diskurses der Selbstdiagnose und Selbsthilfe, der in einschlägigen Gruppen, Talkshows, Beratungsgesprächen, Therapiesitzungen und im Internet eingeübt wird.<sup>86</sup>

Bei den neuartigen Leiden der Bewegungsunruhe und Unkonzentriertheit, gegen die Psychopharmaka eingenommen werden, handelt es sich vielleicht um Sym-

81 Vgl. Martin Loiperdinger, *Der Parteitag*, *Triumph des Willens' von Leni Riefenstahl. Rituale der Mobilmachung*, Opladen 1987.

82 Jokeit u. Hess 2009, S. 545.

83 Ebd., S. 544.

84 Ebd.

85 Eva Illouz, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus* (=Adorno-Vorlesungen 2004), Frankfurt a.M. 2006, S. 13.

86 Illouz schreibt: „Das therapeutische Narrativ setzt Normalität und Selbstverwirklichung als Ziel des Selbstnarrativs fest, aber weil dem Ziel nie ein klarer und positiver Inhalt gegeben wird, kann es de facto eine ganze Reihe nicht selbstverwirklichter und daher kranker Menschen hervorbringen“. Ebd., S. 75f. Siehe dazu in diesem Band S. 1344ff.

ptome, die mit den Marktphänomenen zusammenhängen, die Georg Franck als einen „mentalen Kapitalismus“ bezeichnet hat.<sup>87</sup> Ein Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Werbung, die in der Ökonomie als Mittel der Verkaufsförderung verstanden wird. Für den Architekten und Stadtplaner Franck ist Werbung heute weit mehr als eine Begleiterscheinung wirtschaftlicher Aktivitäten: „Die Städte und zusehends die Landschaften mutieren zu Medien für die Werbung. Werbung legt sich wie ein Tau auf alles, was eine öffentliche Schauseite hat. Und sie bestimmt das Aussehen von allem, was auf öffentliche Wirkung aus ist.“<sup>88</sup> Nicht nur Privatsender, auch öffentlich-rechtliche Medien sind darauf aus, Werbefläche zu vermieten, nicht anders bei der Finanzierung öffentlich getragener Kultur durch Sponsoren. Es handelt sich für Franck um „eine neue Art Privatisierung eines öffentlichen Raums: die Privatisierung des uns als Subjekte umgebenden Erlebnisraums“.<sup>89</sup>

Sie geht über das Privateigentum an Häusern und Wohnungen hinaus und wird von Märkten eines neuen Typs vorangetrieben. „Das Neue an diesen Märkten ist, daß nicht Ware gegen Geld, sondern Information gegen Aufmerksamkeit getauscht wird.“<sup>90</sup> Dabei geht es nicht um eine Aufmerksamkeit, die einer dem anderen schenkt, sondern um eine in Besucherzahlen, Einschaltquoten, Umfragewerten quantifizierte. „Durch diese Messung nimmt die abgeschöpfte Aufmerksamkeit den Charakter eines homogenen Wertmaßes an.“<sup>91</sup> Aufmerksamkeit wird so ein anonymes Zahlungsmittel, zu dessen Maximierung eine eigene mediale „Technologie der Attraktion“ entwickelt wurde. „Publikumsmagneten kann man nicht einfach mit Geld aufbauen. Man braucht noch etwas anderes. Man muß mit Präsentationsfläche oder Sendezeit locken können, die einem Vorschuß an garantierter Beachtung gleichkommen.“<sup>92</sup> Es handelt sich dabei um einen Kredit, den diejenigen gewähren können, die über öffentlich sichtbare Flächen verfügen, die von vielen gesehen werden und im öffentlichen Raum auch gesehen werden müssen, wenn man ihn durchquert. In dieser Ökonomie nehmen Massenmedien eine Banken- und Börsenfunktion wahr. Franck erläutert dies am Beispiel der politischen Prominenz. „Politiker wollen aber nicht einfach vorgeführt werden, sondern zur besten Sendezeit in den attraktivsten Kanälen möglichst gut herauskommen. Sie fragen die Art Vorschuß an garantierter Beachtung nach, den auch die erhalten, die das Medium von sich aus herausbringt. Also werden die Konditionen, zu denen Politiker diesen Finanzdienst angeboten bekommen, von ihrer eigenen Performance im Medium abhängen. Verspricht ein Politiker, die Beachtung des Mediums zu mehren, dann wird ihm der Kredit gewährt. Rechnet sich die Präsentation nicht oder wird ein Kredit in weiterem Rahmen nachgefragt, dann kostet die Sache Geld. Die

87 Georg Franck, *Mentaler Kapitalismus. Eine politische Ökonomie des Geistes*, München 2005.

88 Georg Franck, „Mentaler Kapitalismus“, in: *Merkur* 645/Januar 2003, S. 1-15 hier S. 1; siehe auch ders. 2005, S. 219ff.

89 Ebd., S. 2.

90 Ebd.

91 Ebd., S. 4.

92 Ebd., S. 6.

Medien finanzieren den Aufbau von Politikern wie die Banken den Aufbau von Firmen.<sup>93</sup> Daß sich die Ökonomie der Aufmerksamkeits-Märkte sehr wohl strukturell an die Geldzirkulation ankoppeln läßt, zeigen die beträchtlichen Honorare, die Stars gezahlt werden. Sie stammen aus den aggregierten Aufmerksamkeitszeiten der Konsumenten.

MÄRKTE IN GRENZEN. Werden die temporalen Aspekte der Konjunkturen von Aufschwung, Boom und Rezession und die Metamorphosen von Märkten und Marktssystemen bisweilen als dramatischer Prozeß erlebt, so geht es bei den räumlichen Aspekten stiller zu. An erster Stelle sticht hier die langfristig räumlich expansive Dynamik der Marktwirtschaft, ihre planetarische Ausdehnung, hervor. Sie ist, wenn man der Perspektive Vanbergs folgt, die Bedingung der Robustheit von Marktwirtschaft. Aber dies gilt nur hinsichtlich der abstrakten Prinzipien von Privateigentum, Arbeitsteilung und freiem Tausch. In der historischen und der heutigen Wirklichkeit sind Märkte in lokaler Hinsicht immer verwundbar gewesen. Dies trifft nicht nur auf die Spannung zwischen Demokratie und Kapitalismus heute zu, sondern gilt im Wesentlichen auch für vergangene Epochen der Geschichte. Denn man muß daran erinnern, daß Märkte an und für sich keine neue Erscheinung darstellen. Märkte hat es in den meisten historischen Gesellschaften gegeben. Wir kennen Märkte der Antike wie des Mittelalters, und die moderne Ethnologie hat Märkte bei den verschiedensten kleinen Gesellschaften vorgefunden. Urgeschichtler kennen Märkte seit der späten Steinzeit. Diese Märkte waren stets lokal begrenzt und in sozialstrukturellem und lebensweltlichen Sinne Nischenphänomene.

Wir schließen uns in dieser Frage an die an die berühmten Forschungen von Karl Polanyi an.<sup>94</sup> Sie sind für die Religionssoziologie zentral, denn die Frage nach dem Verhältnis von Wirtschaft und Religion schien in der Marxschen Theorie eine Lösung gefunden zu haben, nach der alle Dynamik gesellschaftlicher Entwicklung in den Sphären der Produktion von Gütern und des Handels auf dem Markt ihren Wurzelgrund hat. Religion als einem Phänomen des gesellschaftlichen Überbaus wurde keine eigene gestaltende Macht zugetraut. Daß diese Religionskritik von der Kritik der enthusiastischen Religionen der Revolutionszeit ihren Ausgang genommen hat, um dann Modell für eine Weiterung zur Kritik der Ideologien zu dienen, haben wir im *Ersten Band* unserer Religionssoziologie dargestellt.<sup>95</sup>

Polanyi hat entschieden der verbreiteten Auffassung widersprochen, die Struktur einer Gesellschaft sei prinzipiell und zu allen Zeiten durch die Wirtschaftsordnung bestimmt. Diese irriige Auffassung hat ihren Ursprung im Denken des 19. Jahrhunderts. Nicht nur Marx ist dieser Auffassung, auch die bürgerlichen Ökonomen gehen hiervon axiomatisch aus. So sehr wir heute Zweifel an dieser Auffassung haben,

93 Ebd., S. 6f.

94 Karl Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* (1944), Frankfurt a.M. 1978.

95 Siehe im *Ersten Band* S.697 ff.

in der Tiefe des 19. Jahrhunderts ist sie ganz und gar nicht aus der Luft gegriffen. Denn in der Zeit, wo sie paradigmatisch formuliert wurde, mußte man schon sehr blind sein, wenn man nicht sehen wollte, wie alle sozialen Beziehungen in den Strudel der ökonomischen Rationalität gezogen wurden, wie auch die ehrwürdigsten Güter der Gesellschaft und der Kultur plötzlich einen Preis bekamen, verkäuflich und käuflich wurden. So lag es also durchaus nahe, hier einen Grundtatbestand menschlicher Gesellschaften zu sehen, daß nämlich der primäre Faktor gesellschaftlicher Organisation im wirtschaftlichen Bereich liegen mußte. Marx und die bürgerliche Ökonomie waren sich darin einig, daß die moderne Gesellschaft eine Wahrheit ans Licht gebracht hatte, die immer schon existiert hatte, die aber die Menschen früherer Zeiten noch nicht so recht hatten einsehen können: die Wahrheit von der grundlegenden Bedeutung der Wirtschaft für die Sozialwelt. In der Vergangenheit waren es eben entweder ideologische oder heilige, aber eben letztlich mit Marx und Stirner gesehen, sekundäre religiöse Vernebelungen gewesen, die verhindert hatten, die grundlegende Wahrheit einzusehen.

Polanyi zufolge ist diese Auffassung jedoch irrig. Es ist dies eine Diskussion, die die Soziologie in besonderer Weise trifft, denn gerade in diesem Fach hat der Ökonomismus des 19. Jahrhunderts eine enorme Verbreitung gefunden. Das Aufblühen neoliberalistischer Wirtschaftsideen in den 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts hat in weiten Kreisen der Öffentlichkeit den radikalen Ökonomismus noch einmal zu neuer Blüte gebracht. Zugleich ist aber auch die Einsicht in die Komplexität der Beziehungen von Wirtschaft und Gesellschaft gewachsen.<sup>96</sup>

Polanyi schreibt 1944: „Die neuere historische und anthropologische Forschung brachte die große Erkenntnis, daß die wirtschaftliche Tätigkeit des Menschen in der Regel in seine Sozialbeziehungen eingebettet ist. Sein Tun gilt nicht der Sicherung seines individuellen Interesses an materiellem Besitz, sondern der Sicherung seines gesellschaftlichen Rangs, seiner gesellschaftlichen Ansprüche und seiner gesellschaftlichen Wertvorstellungen. Er schätzt materielle Güter nur insoweit, als sie diesen dienen. Es ist weder der Prozeß der Produktion, noch jener der Distribution an bestimmte, mit dem Besitz von Gütern, verbundene Interessen geknüpft; aber jeder einzelne Schritt in diesem Prozeß hängt mit einer Anzahl von gesellschaftlichen Interessen zusammen, die schließlich sicherstellen, daß der erforderliche Schritt erfolgt. Diese Interessen werden in einer kleinen Jäger- und Fischergemeinschaft ganz anders sein als in einer riesigen despotischen Gesellschaft, doch wird das Wirtschaftssystem in jedem Fall von nichtökonomischen Motiven getragen werden.“<sup>97</sup>

---

96 Vgl. Jens Beckert, *Grenzen des Marktes. Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz*, Frankfurt a.M./New York 1997; Axel T. Paul, *Die Gesellschaft des Geldes. Entwurf einer monetären Theorie der Moderne*, Wiesbaden 2004; sowie *Ökonomie und Anthropologie*, (= Studien des Frankreichzentrums der Universität Freiburgs, Bd. 5), hg. v. Axel T. Paul, Berlin 1999. Zur Aktualität von Polanyi vgl. auch die Beiträge in: *La Modernité de Karl Polanyi*, hg. v. Jean-Michel Servet u.a., Paris 1998.

97 Polanyi 1978, S. 75.

Polanyi hat bei der Analyse des Zusammenhangs von Wirtschaftstätigkeit und gesellschaftlichen Beziehungen drei große Bauformen entdeckt, die sich in den verschiedensten Gesellschaften in unterschiedlicher Weise ausgeprägt finden: die *Reziprozität*, die *Redistribution* und die *Haushaltung*. Es handelt sich um Sozialformen, aus denen Elemente von Wirtschaftsordnungen hervorgehen. Es ist dies hier nur sehr knapp auszuführen, um das Phänomen des Marktes genauer in den Griff zu bekommen. Unter *Reziprozität* faßt Polanyi die vielfältigen Formen des Gabentausches und der sozialen Verpflichtung zum Tausch. Der Gabentausch, den wir in fast allen einfachen Gesellschaften antreffen, ist keineswegs eine rein wirtschaftliche Angelegenheit. Er ist der soziale Vertrag dieser Gesellschaften, in den auch das ständige Geben und Nehmen und Wiedergeben im Kosmos einbezogen werden kann. Die Sonne gibt Wärme und Licht, die Erde gibt Früchte. Niemand hat sein Leben aus sich selbst, es ist ihm geschenkt worden. Die Verpflichtung zum Zurückgeben ist universell. So beruht aller menschliche Verkehr auf Gegenseitigkeit.<sup>98</sup> Fragen erfordern Antworten, Herausforderungen muß begegnet werden. Die Aufnahme des Neugeborenen in den Stamm, der Eintritt in die Erwachsenenwelt, die Heirat, das Sterben, all dies sind Begebenheiten, in denen getauscht werden muß. Sozialität gibt es nicht gratis. Sozialität ist mit einer nichtökonomischen Schuldhaflichkeit verbunden, die symbolisch abgetragen werden muß. In dieser archaischen Welt ist die Zirkulation von Wirtschaftsgütern keineswegs grundlegend, sondern ein Effekt nichtökonomischer Dimensionen.<sup>99</sup>

Unter *Redistribution* ist eine Sozial- und Verteilungsorganisation zu verstehen, bei der Teile von Gütern, die – sei es als Kriegsbeute oder als Ergebnis gemeinsamer Arbeit – angefallen sind, im Zentrum des Gemeinwesens aufgehäuft oder aufbewahrt werden, um sie dann wieder unter die Gemeindemitglieder zu verteilen. Auch die Redistribution ist kein rein wirtschaftliches Phänomen, vielmehr hat es in erster Linie eine sozial integrative Funktion. Viele zentralistische Formen der Sozialintegration von der ganz frühen Herausbildung von Stammeshäuptlingen bis zu den frühen zentralistischen Hochkulturen kennen diese Form der Redistribution, die sich bis in das moderne Steuerwesen kontiniert hat.

98 Zu weiterführenden Fragen des Phänomens der Gegenseitigkeit vgl. Marcel Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld, Philosophie*, Frankfurt a.M. 2009; Jacques Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, Frankfurt 1993; Wolfgang Eßbach, „Gabe und Rache. Zur Anthropologie der Gegenseitigkeit“, in: *Schuld* (= Konkursbuch, Bd. 37), hg. v. Gerburg Treusch-Dieter / Dietmar Kamper u. Bernd Ternes, Tübingen 1999, S. 11-20.

99 Polanyi bezieht sich in seiner Analyse der Reziprozität auf die klassische Studie von Marcel Mauss. Marcel Mauss, *Die Gabe* [1925] Frankfurt 1968. In Frankreich ist Mauss' Theorie der Gabe bis heute vital. MAUSS ist auch der Name einer Gruppe französischer Sozialwissenschaftler und Philosophen, die in der *Revue du MAUSS* seit Jahren dem Ökonomismus und der rationalen *choice theory* die Stirn bietet. Wenn die Kritik am Neoliberalismus in Frankreich so scharf akzentuiert ist, so hat MAUSS (=mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) daran einen wichtigen Anteil. Vgl. Alain Caillé, *Éthique et économie: L'impossible (re)mariage?* Paris: La Découverte 2000; Ders., *L'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss*, Paris : La Découverte 1996.



Drittens schließlich nennt Polanyi die Form der *Haushaltung*, d.h. die Produktion für den Eigenbedarf einer Teilgruppe, sei es der Sippe oder der Familie. Alles spricht dafür, daß diese Form erst relativ spät auftritt. „Den vereinzelt Wilden, der nur für sich selbst oder seine Familie Nahrung sammelte und auf die Jagd ging, hat es nie gegeben“<sup>100</sup>. Selbst für eine Teilgruppe *Haushaltung* zu betreiben, dies finden wir zumeist erst auf der Basis von entwickelten Formen der Reziprozität und der Redistribution. Wie die anderen beiden Formen ist auch die *Haushaltung* kein rein wirtschaftliches Phänomen, sondern ein Effekt der Sozialform der Familie oder der Sippe. Die Aktivitäten orientieren sich an den keineswegs auf sogenannte ökonomische Bedürfnisse zurückzuführenden Notwendigkeiten des sozialen Zusammenlebens der Teilgruppe und ihrer Einbindung in das umfassendere Sozialgeflecht.

Reziprozität, Redistribution und Haushalt, alle drei Grundtypen zeigen, daß die wirtschaftliche Aktivität nicht gesellschaftsbegründend ist, sondern gerade im Gegenteil auf nichtökonomischen Motiven beruht. Dies ist die historische Regel. Entscheidend ist nun, und dies ist die Pointe der Polanyischen Argumentation, daß es eine Ausnahme von dieser Regel gibt, nämlich die moderne Gesellschaft, die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Westeuropa und Amerika vor allem mit der Verallgemeinerung der Lohnarbeit etabliert hat. Allein für diese Gesellschaft kann gesagt werden, daß in ihr die sozialen Beziehungen in die Abhängigkeit von einer spezifischen rein wirtschaftlichen Aktivität geraten sind: dem Kauf und Verkauf von Waren auf dem Markt. Folgt man der Argumentation von Polanyi, so muß man sagen, Marx hatte mit seiner These von der ökonomischen Bedingtheit gesellschaftlicher Beziehungen Recht und Unrecht. Er hatte Recht in Bezug auf die etablierte kapitalistische Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, aber er hatte zutiefst Unrecht, wenn er diese Ausnahmeerscheinung der menschlichen Geschichte für alle vergangenen und zukünftigen Gesellschaften generalisierte. Die Emanzipation einer rein wirtschaftlichen Sphäre von der Sozialwelt und die Abhängigkeit der sozialen Beziehungen von wirtschaftlichen Ereignissen ist ein Sonderfall in der menschlichen Geschichte.

DIE UNHEIMLICHKEIT DES MARKTGESCHEHENS. Die Erfahrungen, zu denen dieser Sonderfall vielfältige Anlässe gibt, sind ungeheuerlich. Sie haben, wo sie erstmals gemacht wurden, eine traumatische Qualität, die den Erfahrungen der Glaubenskriege und denen der Revolutionszeit nicht nachsteht. Aber die die Kernzone des Pathos ist ein anderes. Die Entfesselung des Marktes ist kein Krieg und sie ist keine Revolution, auch wenn zur Deutung im ersten Moment auf ältere Erfahrungsschichten zurückgegriffen wird und in der Entfesselung des Marktes ein sozialer Krieg oder eine gesellschaftliche Revolution gesehen werden kann.

Aber diese Adhoc-Deutungen lassen sich korrigieren, wenn man sich dem Phänomen des Marktes zuwendet. Untersucht man Märkte, wie es sie zu allen Zeiten bei den verschiedensten Völkern gegeben hat, so fällt als Gemeinsamkeit auf, daß

---

100 Polanyi 1978, S. 84.

diese Märkte eine untergeordnete Rolle gespielt haben. Diese Gesellschaften haben vielfältige Formen entwickelt, den Markt irgendwie zu begrenzen, zu kontrollieren, zu kanalisieren, seine Existenz nur an bestimmten Orten oder bestimmten Zeiten zuzulassen. Sie haben das Marktgeschehen als etwas eingestuft, das Gefahren barg, vor denen sich das Gemeinwesen schützen mußte. Märkte galten nicht als Institutionen, die innerhalb einer Wirtschaft funktionieren, sondern in ihrem Außen.

Die ersten Märkte liegen außerhalb der menschlichen Gemeinschaften oder zumindest an ihrer Peripherie. Es sind Treffpunkte des Fernhandels. Sich zu diesen Plätzen zu begeben, ist gefährlich. Man geht dort hoch gerüstet hin. Der Fernhandel liegt nahe bei abenteuerlicher Expedition. Wer Handel treiben will, verläßt gleichsam den Schutz der Gemeinschaft und muß sich als Einzelner oder als Haupt einer Karawane in einem fremden Terrain behaupten. Neben dem Fernhandel finden wir die Form des lokalen Marktes. Dieser liegt zwar örtlich innerhalb des Gemeinwesens, aber seine Einrichtung ist von Anfang an durch zahlreiche Sicherheitsvorkehrungen eingeschränkt. Der Markt ist zeitlich begrenzt. Kauf und Verkauf dürfen nicht immer stattfinden, sondern nur an bestimmten Tagen zu bestimmten Zeiten. Der Markt wird eröffnet, und er wird vor allem wieder geschlossen, so wie dies bis heute noch bei der Börse der Fall ist. Der Markt ist auch räumlich beschränkt, der Marktplatz hat eine Grenze, innerhalb ihrer darf getauscht werden, außerhalb der Grenze ist kaufen und verkaufen verboten.

Erhellend ist ein Beispiel aus der Ethnologie: „Der Markt muß an Markttagen regelmäßig visitiert werden. Sollte irgendein Vorfall die Abhaltung des Marktes an einem oder an mehreren Tagen verhindern, dann darf die Markttätigkeit erst wieder aufgenommen werden, nachdem der Marktplatz rituell gereinigt worden ist (...). Jede auf dem Marktplatz verursachte, mit Blutvergießen verbundene Verletzung erfordert die sofortige Sühne. Von diesem Augenblick an durfte keine Frau den Marktplatz verlassen, und die Güter durften nicht mehr berührt werden; sie mußten gereinigt werden, ehe sie weggetragen und als Nahrung verwendet werden durften. Zumindest mußte sofort ein Ziegenbock geopfert werden. Eine kostspieligere und ernstere Sühne war erforderlich, wenn eine Frau auf dem Marktplatz ein Kind gebar oder eine Fehlgeburt hatte. In diesem Fall war ein Milchtier erforderlich. Zusätzlich mußte auch die Hütte des Häuptlings mit dem Opferblut einer Milchkuh gereinigt werden. Auf diese Weise wurden nach und nach alle Frauen des Gebiets besprengt.“<sup>101</sup>

Rituelle oder administrative Beschränkungen des Marktes, die organisierte Unterordnung des Marktes unter die üblichen Sozialbeziehungen finden wir in der überwiegenden Mehrzahl uns bekannt gewordener Gesellschaften. Im mittelalterlichen Europa sah die Kirche eine ihrer Aufgaben darin, das Marktgeschehen einzuhegen. Hierzu gehörten nicht nur das Verbot des Zinsnehmens, sondern ebenso die Zweifel daran, ob ein Kaufmann überhaupt gottgefällig sein konnte. Der Fluß des Goldes mündete zum großen Teil im Ziergold der Reliquienschreine, und das

---

101 Das Beispiel bezieht sich auf das Land der Chaga, angeführt bei R.C. Thurnwald, *Economics in Primitive Communities* 1932, zitiert nach Polanyi 1978, S. 95f.

Almosengeben war oberstes Ziel derer, die über Geld verfügten. George Duby resümiert seine Untersuchung der mittelalterlichen Sozialstruktur: „Die Unterordnung des Ökonomischen unter das Ethische war ein Absolutum, und es sollte noch lange dabei bleiben.“ 1360 heißt es in einem Dekret des Königs von Frankreich: „Wir brauchen gutes und starkes Geld aus Gold und Silber, sowie schwarzes Geld, damit wir leichter Almosen an die Armen verteilen können.“<sup>102</sup>

Welche gefährlichen Züge hat nun das Marktgeschehen, daß sich Gesellschaften so nachhaltig und kompliziert gegen den Markt geschützt haben? Moderne Menschen, die recht und schlecht gelernt haben, als Marktteilnehmer zu funktionieren, haben in der Regel Schwierigkeiten, nachzuvollziehen, welche bedrohlichen Erfahrungen im Marktgeschehen möglich sind. Die hermeneutische Anstrengung der Rekonstruktion der verlorengegangenen Erfahrung ist jedoch nötig. Wir wollen ja die spezifische Erfahrung der modernen Gesellschaft rekonstruieren, mit der die Menschen in der Mitte des 19. Jahrhunderts plötzlich in einer Weise konfrontiert waren, wie nur selten zuvor. Die großen Beschränkungen, denen die europäischen Märkte lange Zeit unterlagen, fallen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Stück für Stück weg, so daß sich seit 1850 die Menschen in Europa erstmals mit einem System weitgehend sich selbst regulierender Märkte konfrontiert sahen.

Die Unheimlichkeit des Marktgeschehens kann man sich vergegenwärtigen, wenn man das alte deutsche Märchen vom *Hans im Glück* nachliest.<sup>103</sup> Volksmärchen haben keine identifizierbaren Autoren, sie erhalten sich über Jahrhunderte dadurch, daß sie immer wieder erzählt werden. Märchen enthalten kondensierte soziale Erfahrungen, d.h. Erfahrungen, die sich wiederholt haben. Daher sind sie auch für Soziologen von ganz besonderer Bedeutung, wenn sie sich auf den Weg machen wollen, verlorengegangene Erfahrungen zu rekonstruieren.

Man erinnert sich: Hans bekommt als Lohn einen Goldklumpen und macht sich auf den Weg. Er verläßt das Gemeinwesen, und auf seinem Weg kommt es zu einer Reihe von Tauschakten. Er trifft einen Reiter. „Ach“, sprach Hans ganz laut, „was ist das Reiten ein schönes Ding! Da sitzt einer wie auf einem Stuhl, stößt sich an keinem Stein, spart die Schuh und kommt fort, er weiß nicht wie.“ Hans tauscht den Klumpen Gold in ein Pferd um und reitet glücklich davon, bis das Pferd zu galoppieren anfängt und ihn abwirft. Und zwar gerade in dem Augenblick, da er auf einen Bauer mit einer Kuh stößt. Nun sieht er die Vorteile der Kuh. Man kann gemächlich hinter ihr hergehen, sie gibt dazu noch Milch. Also tauscht Hans das

102 George Duby, *Krieger und Bauern. Die Entwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft im frühen Mittelalter*, Frankfurt a.M. 21981, S. 267. Kleinmünzen mit wenig Edelmetallgehalt nannte man im Mittelalter *monnaie noire*. Daß trotz verbreitetem Geldverkehr im Mittelalter Geld als Gabe und nicht als Mittel zum Profit aufgefaßt wurde, zeigt Jacques Le Goff, *Geld im Mittelalter*, Stuttgart 2011.

103 Die Idee, *Hans im Glück* als Marktteilnehmer zu sehen, verdanke ich einem Gespräch mit Hans-Dieter Bahr. Siehe auch Hermann Häring, „Haus Gottes – Hüterin des Abendlandes? Joseph Ratzingers Katholizismus als europäisches Kulturprojekt“, in: *Katholizismus in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Richard Faber, Würzburg 2005, S. 159-188, hier S. 174.

Pferd in eine Kuh um. Glücklicherweise zieht er weiter. Es wird heißer, er will die Kuh melken, das klappt nicht so recht, die Kuh tritt ihn. Da trifft er gerade auf einen Metzger, der ihm erklärt, die Kuh sei schon alt, sie taue wohl nur zum Schlachten. Hans mag kein trockenes Rinderfleisch, sein Auge fällt auf das junge Schwein, das der Metzger mit sich führt. Es wird getauscht Kuh gegen Schwein, und so geht das Märchen weiter. In einer Situation erweist es sich als vorteilhafter, das Schwein in eine Gans zu tauschen, in einer anderen Situation wird die Gans in einen Schleifstein getauscht, der schließlich in den Brunnen fällt. Hans im Glück tauscht, und er ist nach jedem Tausch glücklich und zufrieden. Im Märchen heißt es: „Hans zog weiter und überdachte, wie ihm doch alles nach Wunsch ginge, begegnete ihm ja eine Verdrießlichkeit, so würde sie doch gleich wieder gut gemacht.“<sup>104</sup>

Für die einzelnen Tauschakte waren immer gute Gründe vorhanden. Hans hat genau überlegt, was in seiner Situation das Beste und Nützlichste und Angenehmste wäre. Aber dennoch vollzieht sich diese unheimliche Bewegung, in der aus einem Goldklumpen ein Schleifstein mit geringem Wert wird. Man wird lange im Märchen suchen und wird kaum einen Fehler entdecken. Hans hat in jeder Lage nachgedacht, Vorteile und Nachteile abgewogen, hat rational den Nutzen kalkuliert, seine Bedürfnisse befragt. Kein Tausch war für sich genommen ein Fehler. Er hatte Glück, daß ihm in jeder Situation ein Tauschgeschäft angeboten wurde, das seine Lage verbesserte. Sollte er sich mit dem Goldklumpen weiter abschleppen, wo ihm ein Pferd angeboten wurde, das eine Verbesserung seiner Situation versprach? Sollte er sich mit der störrischen Kuh weiter herumschlagen, wo das saftige junge Schwein doch nach Lage der Bedürfnisse und der Überlegung sich als viel vorteilhafter darstellte?

RATIONALE WAHLHANDLUNGEN. Hans im Glück ist ein vorbildlicher *rational choice* Akteur. Er befolgt die Grundregel der Selektion des Handelns aus Alternativen: „Maximiere die (eigene) Fitness unter den internen Erfordernissen des Organismus und unter den Bedingungen in der jeweiligen (sozialen wie nicht-sozialen) Umgebung“.<sup>105</sup> Zu den externen Bedingungen gehören zuerst die erlernten Erwartungen, d.h. die „Kausalhypothesen von Menschen über Vorgänge und Zusammenhänge in der Umwelt“, zu den internen Bedingungen gehören die Bewertungen, d.h. „die Zuweisung von *emotionalen* Besetzungen auf bestimmte – vorgestellte oder erlebte und abgespeicherte – Folgen der Selektion von Alternativen. Diese Zuweisung von Bewertungen erfolgt nach Maßgabe ihrer eingeschätzten Zutraglichkeit für den Organismus, wobei die Zutraglichkeit sowohl biologisch verankert, als – beim Menschen ganz ohne Zweifel – auch: gelernt sein kann.“<sup>106</sup> Die

104 Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*. Textrevision u. Anmerkungen v. Therese Erler, Berlin/Weimar 1977, S. 356.

105 Hartmut Esser, *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt a.M. 1993, S. 222.

106 Ebd. S. 224f. Zur Problematik der rationalen Rekonstruktion von Handlungen und zur Kritik an Karl Poppers Auffassung der Rationalitätshypothese siehe Chrysostomos Mantzavinos, *Naturalistische Hermeneutik*, Tübingen 2006, S. 88f.

Tauschhandlungen, die Hans im Glück gewählt hat, folgten auch nicht einseitig dem Prinzip der Nutzenmaximierung nach seinen Bewertungen und auch nicht einseitig nach dem Prinzip, sich an Erwartungen auszurichten. Vielmehr befolgt Hans im Glück die Hartmut Essersche Regel: „Das Handeln wird nach einer optimierenden *Kombination* von Erwartungen *und* Bewertungen selektiert. Also: Wissen *und* Werte steuern die Selektion des Handelns. ‚Kombination‘ heißt dabei, daß das *Produkt* der Sicherheit einer Erwartung *und* der Höhe der Bewertung in Bezug auf die verschiedenen Folgen eines Handelns maximiert wird.“<sup>107</sup>

Bei James Samuel Coleman folgt selbst der Entschluß, Vertrauen zu schenken, einem auf Eigennutz bedachten Kalkül.<sup>108</sup> Dies kann in manchen Bereichen zu überraschenden Befunden führen. Folgt man der spieltheoretischen Variante der *rational choice theory*, so schneiden nach Diego Gambetta beim Vergleich der Rationalität des Verhaltens von Terroristen mit der von Politikern die letzteren schlechter ab.<sup>109</sup> Auch kann es sein, daß die Wachstumsrate des Wissensfortschritts einer Industrie mit steigender Irrtumsrate der Konsumenten steigt, wenn gewisse Bedingungen gegeben sind.<sup>110</sup> Rationale Wahlhandlungen kann man auch bei jenen Bankern entdecken, die in ihrem *moral hazard* genannten Risikoverhalten einkal-

107 Ebd. S. 226. Esser erläutert dies: „Wenn U die Höhe der Bewertung und p die subjektive Erwartung von Konsequenzen einer Handlung sind, dann wird die Handlung aus den überhaupt wählbaren Alternativen gewählt, für die das Produkt p mal U im Vergleich der Alternativen maximal ist. Ist entweder U klein *oder* p klein, dann ist die Tendenz zu der damit verbundenen Handlung auch nur klein. Eine Handlung, bei der U *und* p dagegen nur mäßig groß sind, hat nach dieser Regel im Vergleich dazu eine wesentlich höhere Selektionschance.“ Ebd., S. 226.

108 James S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge/Mass./London 1990, S. 108f. Vgl. kritisch dazu Kay Junge, „Vertrauen und die Grundlagen der Sozialtheorie – ein Kommentar zu James S. Coleman“, in: *Norm, Herrschaft und Vertrauen. Beiträge zu James S. Colemans Grundlagen der Sozialtheorie*, hg. v. Hans-Peter Müller u. Michael Schmid, Opladen 1998, S. 26-63.

109 Diego Gambetta, „Reason and Terror. Has 9/11 made it hard to think straight?“ in: *Boston Review* April/May 2004 <http://www.mafhoum.com/press7/195C31.htm> (Letzter Zugriff 10.11.2013). Siehe auch Diego Gambetta (Hg), *Making Sense of Suicide Missions*, Oxford: UP 2005.

110 So das Resultat bei Nicole J. Saam, „Fallibles Wissen der Konsumenten als Marktversagensgrund“, in: Diekmann u. Voss 2004, S. 289-307. Überprüft wurde die These, „daß die Wachstumsrate des Wissensfortschritts einer Industrie mit steigender Irrtumsrate der Konsumenten sinkt. Die mangelnde Imitierbarkeit einzelner Aktivitäten von Firmen und der Irrtum der Konsumenten wurden als Marktunvollkommenheiten identifiziert, solange sie isoliert voneinander wirken. Überraschenderweise hat das Zusammenwirken beider Marktunvollkommenheiten unter zwei Bedingungen fördernde Wirkung auf den Wissensfortschritt auf Märkten: bei geringer Irrtumsrate der Konsumenten und bei mittlerer Irrtumsrate der Konsumenten im Falle geringer Anzahl der Firmen und geringer Anzahl der Aktivitäten pro Firma.“ Ebd., S. 306.

kuliert haben, daß die Steuerzahler große Banken nicht Pleite gehen lassen, weil sie öffentliche Aufgaben erfüllen.<sup>111</sup>

Grundlegend für Rational-Choice-Theorien ist die Hypothese, „Verhaltensänderungen möglichst durch die Veränderung von Restriktionen und nicht durch die Veränderung von Präferenzen zu erklären, es sei denn, man hätte für die Annahme von Präferenzänderungen wirklich gute Gründe“, so Andreas Diekmann und Thomas Voss mit Bezug auf Gary S. Becker.<sup>112</sup> Von daher ist im Bereich der verschiedenen Varianten von *rational choice theory* nicht ganz einsichtig zu machen, wie sich die Entstehung von sozialen Normen und Werten erklären läßt. Rechnet man sie den gemeinschaftlichen Vorstellungen traditionaler Art zu, so ist mit dem Bruch der Modernisierung neue Normbildung allenfalls zu erklären als ein Effekt von Angebot und Nachfrage oder spieltheoretisch als Evolution von Kooperation, oder die Normentstehung wird mit sog. Signalspielen erklärt. Auch auf diese neuere Diskussion trifft das Urteil von Hans Albert zu: „Was von der ganzen logisch so differenzierten und mit einem ungeheuren Aufwand von Scharfsinn ausgearbeiteten Nutzentheorie übrigbleibt, wenn man sie auf ihren Gehalt an echter Erkenntnis überprüft, ist lediglich die *Faktizität der Entscheidung*, die ja eigentlich durch sie erklärt werden sollte, und ein *Begriffsapparat*, der bei einiger Geschicklichkeit zur *nachträglichen Interpretation* jeder Wahlhandlung verwendet werden kann, niemals aber zur *Vorhersage* von Handlungen“, und Albert zitiert Gerhard Mackenroths Diktum: „*der Nutzenbegriff ist ein solcher, dem in der Welt des Erfahrbaren nichts entspricht, er ist eine rationalistische Konstruktion*“.<sup>113</sup>

Bemerkenswert in der neueren Diskussion sind Versuche, die an der Modellvorstellung des *homo oeconomicus* gebildete ‚harte‘ Variante der *rational choice theory* in den Hintergrund treten zu lassen und über ‚weiche‘ Varianten nachzudenken, bei denen sogar Gewissensbisse und unbedingte Werte eine Rolle spielen. Es fällt auf, daß in dem Maße, indem sich die Diskussion in Richtung auf komplexe, „weiche“ *rational choice*-Modelle entwickelt, der Begriff Rationalität selbst entbehrlich wird.<sup>114</sup> So kommt Anatol Rappoport zu einer Reformulierung der Maximierungs-

111 Siehe dazu die Schrift der berufserfahrenen Bankerin Susanne Schmidt, *Markt ohne Moral. Das Versagen der internationalen Finanzelite*, München 2010, S.73ff

112 Andreas Diekmann und Thomas Voss mit Bezug auf Gary S. Becker., *Accounting for Tastes*, Cambridge/MA 1996 in ihrem „Vorwort“ zu Diekmann u. Voss 2004, S. 7-29, hier S. 16.

113 Hans Albert, *Ökonomische Ideologie und politische Theorie. Das ökonomische Argument in der ordnungspolitischen Debatte*, Göttingen 1954, S. 72. Wiederholt hat Hans Albert gefordert, sich für die Analyse des Wirtschaftslebens auf die philosophische Anthropologie zu stützen. „Für eine realistische Theorie muß in der Bedürfnisfrage das Faktum der *Plastizität der menschlichen Antriebsstruktur* maßgeblich sein, das durch die moderne Anthropologie genügend gesichert ist.“ Ebd., S. 77 u.a. Ein Versuch, die Identität marktwirtschaftlicher Akteure in anspruchsvoller Weise zu komplizieren, findet sich bei John B. Davis, *Individuals and Identity in Economics*, Cambridge: UP 2011.

114 „Rationalität‘ kann man definieren als ‚Handeln in Übereinstimmung mit den Annahmen (Axiomen) einer Entscheidungstheorie‘. Da es mehrere Entscheidungstheorien gibt, gibt es entsprechend auch mehrere Rationalitätsbestimmungen. Die Theorie verliert nichts,

regel nach den Weisheiten jüdischer Philosophie: „He who knows not and knows not that he knows not is a fool – avoid him. He who knows not and knows that he knows is simple – teach him. He who knows but knows not that he knows is asleep – wake him. He who knows and knows that he knows is wise – follow him.“<sup>115</sup>

Der Kerngehalt des Märchens *Hans im Glück* ist vermutlich aus den Zeiten überliefert, in denen Menschen eine Ahnung und ein Wissen davon hatten, daß es mit Tausch und Handel eine unheimliche Bewandnis hat. So gut man auch überlegt, hier passiert etwas nicht Faßbares, etwas, von dem eine Bedrohung ausgeht: ein Goldklumpen kann zu einem billigen Stein werden. Hans im Glück ist auf dem Weg. Dies erinnert an die Zeiten, in denen Handelsgeschäfte außerhalb des Gemeinwesens getätigt werden. Aber man kann sich Hans im Glück genauso gut als Marktteilnehmer vorstellen und die Stationen des Weges als tägliche Marktbesuche darstellen. Am Unheimlichen des Geschehens würde sich nicht viel ändern.

Der Märchenheld tritt als Einzelner auf, der frei von sozialen Bindungen, gleichsam auf sich gestellt, die schwierigen Tauschgeschäfte machen muß. Es ist dies ein wesentliches Charakteristikum des Marktes. Auf ihm treten Individuen im strengsten Sinne auf. Wer auf den Markt geht, verläßt ein komplexes Bindungsgeflecht von Pietätspflichten, Familienpflichten, kultischen Verpflichtungen, Verpflichtungen des sozialen Ranges usw. Auf dem idealen Markt ist es egal, ob jemand einen höheren oder niederen Rang hat, ob er so oder so gelagerte soziale Bindungen hat, ob er alt oder jung ist. Auf dem Markt kaufen Männer und Frauen. Es gibt für die Vielfalt sozialer Beziehungen keine Sonderpreise. Der Markt nimmt nicht die geringste Rücksicht auf soziale Differenzierungen und Geflechte. Der Preis des Stücks Brot richtet sich nach Angebot und Nachfrage und der Marktpreis gilt für den Hochangesehenen ebenso wie für den weniger Angesehenen; für den jungen Mann von 20 Jahren genauso wie für die alte Frau von 80 Jahren; für den Tischler genauso wie für den Schneider. Zusammengefaßt: Der Marktpreis ist zutiefst asozial, weil keine wie auch immer gelagerte soziale Bindung in ihm zum Ausdruck kommt. Von dieser gefährlichen Asozialität des Marktes erzählt das Märchen Hans im Glück. Man versteht jetzt besser, warum Märkte in allen Gesellschaften reglementiert und begrenzt wurden. Im Marktgeschehen liegt eine sozial destruktive Kraft, die man nicht ungehindert freisetzen darf. Aber genau dies geschieht in der moder-

---

wenn man auf den Begriff Rationalität verzichtet. Da er aber weithin gebräuchlich ist, werden wir ihn auch verwenden.“ Andreas Diekmann u. Thomas Voss, „Die Theorie rationalen Handelns. Stand und Perspektiven“, in: Diekmann u. Voss 2004, S. 13-29, hier S. 13f. Vgl. dazu auch Bernd Biervert u. Josef Wieland, „Gegenstandsbereich und Rationalitätsform der Ökonomie und der Ökonomik“, in: Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, hg. v. Bernd Biervert / Klaus Held u. Josef Wieland, Frankfurt a.M. 1990, S. 7-32.

115 Anatol Rappoport, „What is Rationality?“, in: Diekmann u. Voss 2004, S. 33-59, hier S. 58. Zur Unterscheidung von Vernunft und Rationalität und zur Entwertung von *phronesis* gegenüber Kalkulationen siehe Serge Latouche, *Die Unvernunft der ökonomischen Vernunft. Vom Effizienzwahn zum Vorsichtsprinzip*, Berlin 2004, S. 67ff.

nen Gesellschaft seit 1850 in exzessivem Ausmaß. Die Märkte weiten sich aus und die Schranken fallen.

MÄRKTE OHNE GRENZEN. Von entscheidender Bedeutung ist, daß nun Märkte für drei Bereiche entstehen, die zu vermarkten in früheren Gesellschaften unvorstellbar gewesen ist: Erstens die menschliche Arbeitskraft, zweitens der Boden, drittens die Zahlungsmittel. Daß man mit Äpfel und Birnen handelt oder mit Werkzeugen und Stoffen, ist in der Zeiterfahrung nach 1850 keine neue Sache. Was in der etablierten, d.h. der vollendeten Marktgesellschaft im Vergleich zu früheren Gesellschaften spezifisch neu ist, ist der Arbeitsmarkt, der Bodenmarkt und der Geldmarkt. Arbeit, Boden und Geld werden auf Märkten wie Äpfel und Birnen gehandelt.

Tauschen heißt Ersatz des einen durch das andere. Wer Dinge tauscht, mag sich fragen, ob das neue Ding vollends an die Stelle des alten treten kann. Fehleinschätzungen beim geldvermitteltem Gütertausch auf dem Markt können sozial leichter verkraftet werden, als der Tausch von Arbeitskraft gegen Geld. Die Ersatzlogik des Marktes hat es nämlich in diesem Fall mit der Unersetzbarkeit der eigenen Lebenssubstanz zu tun. Nicht minder gravierend sind die Differenzen zum Gütertausch, wenn der Boden und Geld ersetzbar werden.

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts waren Arbeit, Boden und Geld sehr beschränkt marktfähig. Für die Märkte, die aus der gesellschaftlichen Bändigung ausbrechen, ist aber gerade entscheidend, daß Arbeit, Boden und Geld auf Märkten zu kaufen sind. Der Vorgang hat eine kaum abzuschätzende Tragweite, denn Arbeit, Boden, Geld bergen enorme soziale Implikationen. Arbeit ist nichts anderes als eine menschliche Tätigkeit. Boden ist nichts anderes als die natürliche Umgebung, in der Menschen existieren, das heißt die Biosphäre. Geld ist nichts anderes als ein rechnerisches Symbol für Kaufkraft, das in der Regel durch den Mechanismus des Bankwesens in Kombination mit den Staatsfinanzen in die Welt gesetzt wurde.<sup>116</sup> Arbeit, Boden, Geld sind im strengen Sinne – darauf hat Polanyi hingewiesen – keine produzierten Waren wie Tische und Stühle, es sind fiktive Waren. Sie sind nicht produziert, sondern als Mensch, Biosphäre und Kognition symbolischer Recheneinheit bilden sie zusammengenommen die Substanz jeder Gesellschaft. Wenn man Arbeit, Boden, Geld wie Waren behandelt und dem Geschehen des Marktes ausliefert, so hat dies drei Folgen. Mit dem Entstehen von Arbeitsmärkten werden die Menschen ihres kulturspezifischen Schutzmantels beraubt und dem Marktgeschehen ausgesetzt, mit dem Entstehen von Bodenmärkten wird die natürliche Umwelt entsozialisiert und dem Marktgeschehen ausgesetzt, und mit dem Entstehen von Geldmärkten wird die symbolische Recheneinheit selbst, die ja den Tausch kalkulierbarer machen sollte, dem Marktgeschehen ausgesetzt. Das entfesselte Marktsystem ist eine Realität zweiter Ordnung, die sich von ihren Grundlagen: der Unersetzbarkeit der eigenen Lebenssubstanz, der Begrenztheit der Erdkruste und der Unwiederholbarkeit der Zeit losgelöst hat.

---

116 Grundlegend zur soziologischen Geldtheorie: Paul 2004.



Zur unwiederholbaren Zeit als einer Ware, d.h. zu Quasi-Geld in Form von derivativen Finanzinstrumenten und dem „Futurehandel“, liegen heute Erfahrungen der jüngsten Finanzmarktkrise vor, deren Geschichte kurz erzählt ist.<sup>117</sup> Auf den Zusammenbruch der Aktienspekulation im Bereich der neuen Unternehmen in der Telekommunikation 2000 (Dotcom-Blase) reagierte die US-Notenbank Fed mit einer Politik des billigen Geldes. Die Senkung des Leitzinses ermunterte viele Amerikaner, sich insbesondere durch den Kauf von Wohnungen zu verschulden. Es kommt bis 2006 zu einem Immobilienboom, wie man ihn zuvor noch nicht gesehen hatte. Man konnte, ermuntert durch Politik und Banken, seine Hypothek unter Mißachtung möglicher Risiken noch erhöhen und den Konsum steigern. Ein fataler Zirkel aus wachsender Verschuldung und einer Kreditblase entstand. An Sicherheiten für Hypothekenkredite bestand jedoch kein Interesse, und schließlich wurden Darlehen ohne Garantie vergeben (Subprime-Kredite). Als der Immobilienmarkt ob des Überangebots an Häusern und steigender Zinsen in die Krise geriet, konnten die überschuldeten Familien die Kredite nicht zurückzahlen.

Darauf reagierten die Banken, in dem sie neue Finanzprodukte entwickelten und auf den Markt brachten, um die Geldmaschine in Gang zu halten. Die Subprime-Kredite wurden zerstückelt, neu gebündelt, wieder aufgeteilt und an Investoren verkauft. Es handelte sich um selbst für eine große Zahl von Bankern nicht mehr durchschaubare Finanzprodukte, aus denen wiederum neue Dinge für den Markt erschaffen wurden, die hohe Gewinne versprachen und den Investmentbankern als Verkäufern hohe „Boni“ sicherten, ohne daß sie für die fehlenden Kreditversicherungen haftbar gemacht werden konnten. Der Finanzmarkt wurde ein Markt, dem nicht zuletzt im Horizont der Globalisierung eine gesellschaftliche Einbettung im Sinne Polanyis fehlte. Die nationalen Regelungen zur Bankenaufsicht waren mangelhaft und wurden auch noch durch die Neugründung von „Zweckgesellschaften“ ohne Bilanzierungspflicht unterlaufen.

Im September 2008 brach die Bank *Lehman Brothers* zusammen. Mehrere Staaten konnten den Bankrott wichtiger Banken nur durch staatliche Geldgaben verhindern, oder sie verstaatlichten bankrotte Geldinstitute. Das Geld wurde weiter billig gemacht, damit die Kreditvergabe weitergehen konnte. Trotzdem schlug die Krise auf dem Geldmarkt auf die Realwirtschaft durch, und es kam es zu Konkursen und zum Anstieg der Arbeitslosigkeit. In der Folge der Bankenrettung verschob sich die Krise auf die Ebene der Verschuldung der Staaten, deren Zentralbanken nach der Lehre der Ökonomen als *lender of last resort* fungieren, wenn niemand

---

117 Siehe dazu: Dick Bryan u. Michael Rafferty, *Capitalism With Derivatives. A Political Economy of Financial Derivatives, Capital and Class*, New York: Palgrave, 2006; Elena Esposito, *Die Zukunft der Futures. Die Zeit des Geldes in Finanzwelt und Gesellschaft*, Heidelberg 2010; Joseph Stiglitz, *Im freien Fall. Vom Versagen der Märkte zur Neuordnung der Weltwirtschaft*, München 2010; Susanne Schmidt, *Markt ohne Moral: Das Versagen der internationalen Finanzelite*, München 2010; zur Geschichte von Finanzkrisen: Stuart Jenks, *Banken und Finanzkrisen*, Lübeck 2012; zu Optionen und Futures siehe Bernd Rudolph u. Klaus Schäfer, *Derivative Finanzmarktinstrumente*, Berlin/Heidelberg 2005.

mehr bereit ist, einem kreditunwürdigen Schuldner weiterzuhelfen. Ausgelöst durch die drohende Staatspleite Griechenlands im Oktober 2009 gerieten die Staatsverschuldungen der Staaten im Euroraum in das Blickfeld ihrer Kreditgeber.

Die Frage, ob „die Märkte“ sich beruhigen oder ob sie angreifen, d.h. ob Investoren und Gläubiger an der Rückzahlungsfähigkeit der Volkswirtschaft zu zweifeln beginnen oder nicht, füllt seitdem die morgendlichen Zeitungen und werden es aller Voraussicht nach auch noch weiter tun. Zurecht bemerkt Wolfgang Streeck: „Das einzige, was man weiß, ist: ‚die Märkte‘ werden sich beruhigen, wenn sie sich beruhigen werden; aber wann das sein wird, darüber schweigen sie sich aus, ebenso wie darüber, was sie als nächstes verlangen werden. Werden sie Frankreich angreifen? Wenn es sein muß: selbstverständlich. Zufrieden sein werden sie erst, wenn sie völlige Gewißheit haben, daß sie ihr Geld ganz und gar zurückbekommen werden, durch nationale Sparpakete, internationale Einlagensicherungsvereinbarungen, am besten, beides.“<sup>118</sup> An der Unheimlichkeit der Erfahrung, die ein entfesseltes Marktgeschehen auslöst, hat sich bis heute im Kern wenig verändert.

In der Erstmaligkeit dieses Geschehens ist das Ungeheuerliche losgelassener Märkte zweifellos intensiver erfahren worden, zumal auch den Ökonomen viele Zusammenhänge unbekannt waren. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzt sich die Marktdoktrin durch und reißt alle gesellschaftlichen, natürlichen und selbst auch die wirtschaftlichen Verhältnisse in ihren Strudel. Die Paradoxie der modernen Gesellschaft, ihre gesellschaftliche Nichtgesellschaft tritt dramatisch ins Bewußtsein. Nun gibt es seltsame Kräfte, die der Gesellschaft entspringen und die Gesellschaft bedrohen. Hans van der Loo und Willem van Reijen haben auf den erkenntnissoziologisch interessanten Sachverhalt hingewiesen, daß sozialwissenschaftliche Theorien Modernisierung als eine Entwicklung beschreiben, „die sich gleichsam über die Köpfe der Menschen hinweg vollzieht.“ Diese Beschreibungsform ist selbst auch ein Produkt der Modernisierung, für die kennzeichnend ist, „daß das Netzwerk menschlicher Aktivitäten immer komplizierter und ausgedehnter wird. Immer mehr Gruppen von Menschen werden voneinander abhängig, damit sie ihre Bedürfnisse befriedigen können. Das geschieht durchweg in einer Weise, die das Verständnis der Betroffenen übersteigt. So erfahren wir das, was in Wahrheit von niemand sonst als von Menschen vollbracht wird, als eine fremde, von außen kommende Kraft, die sich nicht von den Naturkräften unterscheidet.“<sup>119</sup> Das pathische Moment der Modernisierungserfahrung, wie sie im entfesselten Marktgeschehen sich ausbreitet, kann als Umschlagsmoment gefaßt werden, in dem die traditionsverwerfende plötzliche Öffnung eines weiten Möglichkeitsraums freier Wahl mit der oft nicht minder plötzlichen Schließung, dem Verlust der Möglichkeiten und der alternativlosen Unfreiheit zusammenfällt: wie gewonnen, so zerronnen.

---

118 Streeck 2011, S. 15.

119 Van der Loo u. van Reijen 1997, S. 26f.

### 3. Figuren Balzacs

GESCHÄFTSREISENDER, GELDVERLEIHER, REFORMER. Wer könnte Auskunft geben, wie die Unheimlichkeit der Entfesselung der Märkte, die heute global geschieht, in den lokalen Mikrowelten europäischer Länder zu einem Zeitpunkt erfahren wurde, als der Kapitalismus noch jung war? Es macht Sinn, die Dichter zu fragen, denn künstlerische Wahrnehmung arbeitet oftmals seismographisch. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie soziale Phänomene schon zu einem Zeitpunkt beobachtet und gestaltet, wo sich diese Phänomene erst am Horizont abzeichnen.

Für die Rekonstruktion der frühen Erfahrung gesellschaftlicher Nichtgesellschaft sind die Romane Honoré de Balzacs einschlägig. Balzac starb 1850. Der literarische Durchbruch gelingt ihm in der sog. Julimonarchie (1830-1848), einer Periode, in der Frankreich einen rasanten Prozeß wirtschaftlichen Wachstums erfährt.<sup>120</sup> Die Freisetzung der Marktwirtschaft war bis 1830 staatlich behindert. In den 30er Jahren kommt es schubartig zu neuen Unternehmensgrößen und Industriezweigen. Man erprobt Anleihen, Aktien und Beteiligungen, die Spekulation wird angeheizt. In seinen Romanen und Novellen schildert Balzac hellseherisch und höchst eindrucksvoll die Strukturen der modernen Marktgesellschaft. Im Zentrum seiner Beobachtungen steht die Veränderung von Menschen und menschlichen Beziehungen, die bei denen abzulesen ist, die von der Emanzipation des Marktsystems negativ oder positiv getroffen werden. So entdeckt Balzac neuartige Typen und Charaktere. Arnold Hauser hat bemerkt, „daß Balzac in seinen Werken viel mehr das Bild der nächsten Generation zeichnet, als das seiner eigenen, und daß seine ‚nouveaux riches‘ und Parvenus, seine Spekulanten und Glücksritter, seine Künstler und Kokotten für das zweite Kaiserreich charakteristischer sind als für die Julimonarchie. Hier scheint tatsächlich das Leben die Kunst nachgeahmt zu haben.“<sup>121</sup> Die Balzac-Begeisterung durchlief auch die deutsch-, englisch- und spanischsprachigen Länder Europas, bis es um 1900 zu einer zweiten Welle der Balzaclektüre in Frankreich kommt.<sup>122</sup>

Balzac eignet sich als Zeuge für die Rekonstruktion der Modernisierungserfahrung auch deshalb, weil er mit seiner Literatur zugleich wissenschaftlichen Idealen folgte. Joseph Jurt hat auf die Genese des Konkurrenzverhältnisses zu Beginn des 19. Jahrhunderts hingewiesen, das Louis de Bonald dramatisch als Krieg zwischen Wissenschaft und Literatur beschrieben hat.<sup>123</sup> Balzac partizipiert an diesem Pro-

120 Zum folgenden vgl. Horst Althaus, *Zwischen alter und neuer besitzender Klasse. Stendhal-Balzac-Flaubert-Zola. Beiträge zur französischen Gesellschaftsgeschichte*, Berlin 1987, S. 56ff; Michael Hutter, „Literatur als Quelle wirtschaftlichen Wachstums“, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 16(2)/1991, S. 1-50, hier S. 32f.

121 Arnold Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, München 1973, S. 811.

122 David Bellos, *Balzac Criticism in France 1850-1900. The Making of a Reputation*, Oxford 1976.

123 Joseph Jurt, „Sur la guerre de sciences et des lettres“, in: *Biologie, Psychologie, Poetologie. Verhandlungen zwischen den Wissenschaften*, hg. v. Walburga Hülk u. Ursula Renner, Würzburg 2005, S. 27-41. Die Entstehung der Soziologie zwischen literarischer und wissenschaftli-

zeß. Im Vorwort zur *Comédie humaine* beruft er sich auf Buffons *Histoire naturelle* und zeigt seine Absicht an, die französische Gesellschaft so systematisch zu analysieren, wie es Buffon mit dem Tierreich gemacht hatte. Für den ersten Teil der *Comédie humaine* sieht er den Titel „Etudes sociales“ vor. Diese wissenschaftliche Orientierung folgt der *episteme* des 19. Jahrhunderts, wie sie Foucault als eine Doppelung aus Gesetzmäßigkeiten, deren Tatsachen positivistisch abzulesen sind, und aus einer aus der Tiefe des Lebens herrührenden Kraft analysiert hat. Balzac geht es um die Logik des Lebendigen.<sup>124</sup> Die Skizze von Charakteren, die Balzac einführt, soll helfen, im Geflecht der Reaktionsweisen auf die Entfesselung der Marktwirtschaft die religionssoziologisch bedeutsamen Antworten herauszuarbeiten, mit denen die europäische Intelligenz im postrevolutionären Europa des 19. Jahrhunderts zu tun hat.

In seine „Szenen aus dem Provinzleben“ hat Balzac 1833 die Erzählung „Der berühmte Gaudissart“ aufgenommen, die von der neuen Figur des Geschäftsreisenden handelt. „Ist nicht der Geschäftsreisende, eine unbekannte Persönlichkeit im Altertum, eine der seltsamsten Gestalten, die von den Sitten der gegenwärtigen Epoche geschaffen wurde? (...) Seltsame Gestalt! Dieser Mann hat alles gesehen, er weiß alles, er kennt die ganze Welt. Gesättigt mit den Lastern von Paris, kann er die Biederkeit der Provinz heucheln. (...) Er sieht nichts gründlich; Menschen und Orte kennt er dem Namen nach; die Dinge wertet er nach der Oberfläche; er hat seinen besondern Maßstab, um alles nach seiner Elle zu messen; sein Blick gleitet über die Dinge hin und durchdringt sie nicht. Er interessiert sich für alles, und nichts interessiert ihn. (...) Er ist ein ausgezeichnete Schauspieler und kann abwechselnd das Lächeln der Zuneigung, der Zufriedenheit, der Dankbarkeit aufsetzen und es fallen lassen, um wieder zu seinem wahren Charakter, zu seinem Normalzustand zurückzukehren, in dem er sich ausruht. Ist er nicht unaufhörlich gezwungen, die Menschen mit einem einzigen Blick zu durchdringen, ihre Handlungen, ihre Sitten, vor allem ihre Zahlungsfähigkeit abzuschätzen und, um seine Zeit nicht zu verlieren, auch noch mit einem Schlag die Erfolgsaussichten zu berechnen? Die Gewohnheit, sich in jeder Angelegenheit rasch zu entscheiden, macht ihn zum Richter (...). Mit der Beredsamkeit eines Warmwasserhahns, den man nach Belieben öffnet, begabt, kann er, ohne jemals fehlzugreifen, seine Kollektion vorbereiteter Phrasen schließen und wieder zur Hand nehmen, die ununterbrochen strömen und auf seine Opfer wie auf eine seelische Dusche wirken. (...) Weder der Habicht, der sich auf seine Beute stürzt, noch der Hirsch, der neue Abwege findet, um den Hunden zu entgehen und die Jäger irre zu führen, noch die Hunde, die dem Wild nachspüren, sind der Schnelligkeit seines Flugs zu vergleichen, wenn er eine Bestellung wittert, der Geschicklichkeit, wenn er seinem Rivalen ein Bein

---

cher Orientierung im 19. Jahrhundert hat Wolf Lepenies grundlegend untersucht. Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München 1985.

124 Vgl. Rainer Warning, „Chaos und Kosmos. Kontingenzbewältigungen in der *Comédie humaine*“, in: *Honoré de Balzac*, hg. v. Hans-Ulrich Gumbrecht, Karlheinz Stierle u. Rainer Warning, München 1980, S. 9-56, hier S. 46.

stellt, um ihn zu überholen, und der Kunst, mit der er eine Möglichkeit des Warenabsatzes fühlt, wittert und aufspürt. Was für überlegene Eigenschaften muß nicht ein solcher Mensch besitzen?“<sup>125</sup> Halten wir die Interpretation noch ein wenig zurück, um dem Geschäftsreisenden zwei weitere Figuren Balzacs zur Seite zu stellen.

In einer anderen Novelle erzählt Balzac vom Geldverleiher Gobseck. Auch er ist wie der Geschäftsreisende unaufhörlich gezwungen „die Menschen mit einem einzigen Blick zu durchdringen“. In einem Gespräch denkt er über diese für sein Geschäft notwendige Kompetenz nach: „Nun,“ fuhr er nach kurzem Schweigen fort, währenddes ich ihn beobachtet hatte, „glauben Sie, daß es nichts bedeutet, so in die geheimsten Falten des menschlichen Herzens einzudringen, das Leben der anderen mit Beschlag zu belegen und sie nackt zu sehen? Immer verschiedenartig ist das Schauspiel, man sieht furchtbare Wunden, tödliche Kummernisse, Liebesszenen, Elend, auf das die Wasser der Seine lauern, Freuden von Jünglingen, die zum Schaffott führen, verzweifertes Lachen und rauschende Feste. Oft habe ich gezittert vor der Macht des Wortes in einem jungen, liebenden Mädchen, einem alten Kaufmann, der am Rande des Bankrotts stand, einer Mutter, die das Verbrechen ihres Sohnes verheimlichen möchte, einem brotlosen Künstler, einem großen Manne, von dem die Volksgunst sich abwendet und er, da er kein Geld besitzt, die Früchte seiner Arbeit sich entgleiten sieht. Diese glänzenden Schauspieler spielten für mich allein, ohne mich täuschen zu können. Mein Blick ist wie der Blick Gottes, ich lese in den Herzen. Nichts ist mir verborgen. Ich bin reich genug, um die Gewissen derjenigen zu kaufen, die die Minister an ihren Drähten tanzen lassen, von ihren Büroschreibern bis zu ihren Geliebten: Ist das nicht Macht? Ich kann die schönsten Frauen und die zärtlichsten Liebkosungen haben – ist das nicht Vergnügen? Macht und Vergnügen, liegt darin nicht unsere ganze Gesellschaftsordnung. Solcher Männer gibt es in Paris etwa zehn, und wir alle sind unbekannte, heimliche Könige, die euer Schicksal in der Hand haben. Ist das Leben nicht eine Maschine, die durch das Geld in Bewegung gesetzt wird? Ihr dürft nicht verkennen, daß die Mittel sich mit den Resultaten verschmelzen; man wird niemals die Seele von den Sinnen, den Geist von der Materie trennen können. Das Geld ist die Beseelung unserer gegenwärtigen Gesellschaft.“<sup>126</sup>

Schließlich sei ein drittes Beispiel aufgeführt. In dem Roman *Der Landarzt* erzählt Balzac von dem Versuch eines Arztes, im Rahmen seiner Dorfgemeinde durch eine sozialreformerische Politik eine Art antikapitalistischer Utopie, ein autarkes Wirtschaftsmodell zu verwirklichen, das in solidarische Sozialbeziehungen eingebettet ist. In einem Gespräch geht es darum, dieses Modell auf ganz Frankreich auszuweiten. Der Landarzt ist skeptisch, ob dies möglich sein kann. Zwar Reform, glaubt er dennoch nicht, daß sich seine Versuche durchsetzen könnten. Er kommt zu der Auffassung: „Die Krankheit unserer Zeit ist der Wunsch nach Überlegenheit. Es gibt mehr Heiligenbilder als Nischen, um sie aufzustellen. Und zwar

125 Honoré de Balzac, „Der berühmte Gaudissart“ [1833], in: Ders., *Heimliche Könige. Novellen*, Hamburg 1957, S. 243-298, hier S. 243ff.

126 Honoré de Balzac, „Gobseck“ [1830], in: Balzac 1957, S. 99-176, hier S. 120f.

aus folgendem Grunde: mit der Monarchie haben wir das Ehrgefühl verloren, mit der Religion unserer Väter die christliche Tugend, mit den vergeblichen Versuchen unserer Regierung die Vaterlandsliebe. Diese Ideen bestehen wohl noch teilweise – denn Ideen gehen nie unter – aber sie durchdringen nicht mehr die Masse. Um heute die Gesellschaft zu stützen, haben wir kein anderes Mittel mehr als den Egoismus. Das Individuum glaubt an sich selbst. Die Zukunft ist der sozial gesinnte Mensch, darüber hinaus sehen wir nichts mehr. Der große Mann, der uns aus dem Schiffbruch, dem wir entgegensteuern, retten wird, wird sich gewiß des Individualismus bedienen, um die Nation wieder aufzubauen; aber indem wir auf diese Wiedergeburt warten, befinden wir uns im Jahrhundert der materiellen Interessen und des Positivismus. Dieses letzte Wort führen sie alle im Munde. Wir sind alle eingeteilt, nicht nach dem was wir wert sind, sondern nach dem was wir besitzen. (...) Wehe dem Land, in dem es so aussieht! Die Völker sowohl als auch der Einzelne verdanken ihre Energie nur ihrem Gefühl. Das Gefühl eines Volkes ist sein Glaube. Aber anstatt Glauben haben wir Interessen.<sup>127</sup>

NUTZEN, MATERIE, AUSWEGLOSIGKEIT. Welche Aspekte der Erfahrung der modernen Gesellschaft als gesellschaftlicher Nichtgesellschaft können aus diesen drei Passagen hervorgehoben werden? Man muß sich nicht lange bei den ins Auge springenden allgemeinen Aussagen über das Dominantwerden der Geldbeziehungen aufhalten, für die es in den Texten der Zeit zahllose andere Belege gibt. Interessanter ist es, herauszuarbeiten, wie Balzac die neuartigen Charaktere zeichnet, die in der modernen Gesellschaft auftauchen.

Wir finden in allen Beispielen auf der einen Seite den illusionslosen Blick und auf der anderen Seite das Phänomen des Schauspielers, d.h. Menschen, die anderen oder auch sich selbst etwas vormachen. Auch der Gesprächspartner des Landarztes, der die Idee hat, das gute Reformprojekt auf ganz Frankreich auszudehnen, macht sich etwas vor. Der Landarzt korrigiert dies mit illusionslosem Blick. Mit der Erfahrung der Marktgesellschaft, so könnte man vorläufig formulieren, fällt ein neuer Blick auf die Phänomene, ein Blick, mit dem Illusion und Realität getrennt werden sollen. Bestimmte Phänomene erscheinen nun als Oberfläche, als etwas Vorge-machtes oder Gespieltes oder als ein Phänomen geringeren Realitätswertes. Der Geschäftsreisende wertet die Dinge nach der Oberfläche, und er selbst wird als Schauspieler qualifiziert. Umgekehrt der Geldverleiher, der seinen Blick als Blick Gottes interpretiert. Es sind hier die Handlungen der anderen, die er als Schauspiel qualifiziert. Die „furchtbaren Wunden, tödlichen Kümmernisse, Liebesszenen, Elend“ etc. – dies sind zwar auch reale Phänomene, aber auf sie fällt der Blick wie auf ein Schauspiel. Sie werden in gewisser Weise nicht als echt genommen, mit anderen Worten: Sie kommen erst als Phänomen zum Vorschein, wenn sie in Kontakt mit einer anderen Realitätsebene geraten, der nackten Interessensphäre. Jene schauspielerische Fähigkeit des Geschäftsreisenden ist ja nicht in sich begründet, sondern sie wird von einer tieferen Realitätsebene gesteuert, sie ist „Kunst, mit der

127 Honoré de Balzac, *Der Landarzt* [1833], Hamburg 1956, S. 77f.

er eine Möglichkeit des Warenabsatzes fühlt, wittert und aufspürt“. Menschlichem Handeln, so bunt und vielfältig es sich darstellt, so verschiedenartig Anlässe, Konstellationen, Formen etc. auch aussehen mögen, liegt, wenn sie mit illusionslosem Blick durchdrungen werden, eine äußerst harte und nicht mehr hintergehbare Realität zugrunde: *materielle Interessen*.

Heute ist die Rede von materiellen Interessen so selbstverständlich, daß man zögert, dies Phänomen alltäglicher Anthropologie moderner Gesellschaft überhaupt noch zu befragen.<sup>128</sup> Folgt man dagegen der Spur der unheimlichen Erfahrung moderner Marktgesellschaft, so wird jener pathische Moment nachvollziehbar, in dem die in die Geldwirtschaft hineingezogenen Individuen sich selbst auf eine einzige Grundwahrheit reduziert sehen. Es gilt: Das Interesse von Individuen wird vom Streben nach nützlichen und angenehmen Dingen regiert. Dies ist die große Hintergrundwahrheit, auf die man überall stößt. Was Nutzen hat oder was angenehm ist, kann sehr verschiedenartig sein. Es kann in den buntesten und schillerndsten Farben auftreten, die verschiedensten Formen haben. Ein unermeßliches Schauspiel kann sich dem Betrachter darbieten. Aber diese verwirrende Vielfalt von Phänomenen darf uns nicht täuschen. Wir haben uns zu fragen: ist dies oder das

128 Obwohl die Marktwirtschaft mit ihren Mechanismen des Marktgesetzes und den aufgebrochenen Begehrlichkeiten der Personen im Zentrum der Gesellschaft, wie sie Balzac erfahren hat, steht, hat nach den Recherchen von Michael Hutter im Bereich der Wirtschaftswissenschaften Balzac weder auf Bastiat noch Proudhon, weder auf Mill noch Jevons, weder auf Roscher noch Knies eingewirkt. Hutter 1991, S. 39. Nur Marx und Engels bilden eine Ausnahme. Marx bewundert Balzacs „tiefe Auffassung der realen Verhältnisse“, Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 3, in: *Marx-Engels-Werke (=MEW)*, Bd. 25, S. 49, 1983. Friedrich Engels bemerkt: „Gewiß, Balzac war politisch ein Legitimist; sein großes Werk ist ein ständiges Klagelied über den unvermeidlichen Verfall der guten Gesellschaft; alle seine Sympathien sind bei der Klasse, die zum Untergang verurteilt ist.“ Aber die „poetische Gerechtigkeit“ seines Realismus ist so stark, daß sie die politischen Ansichten des Autors durchbrechen. „Daß Balzac so gezwungen war, gegen seine eigenen Klassensympathien und politischen Vorurteile zu handeln, daß er die Notwendigkeit des Untergangs seiner geliebten Adeligen sah und sie als Menschen schilderte, die kein besseres Schicksal verdienen; und daß er die wirklichen Menschen der Zukunft dort sah, wo sie damals allein zu finden waren – das betrachte ich als einen der größten Triumphe des Realismus und einen der großartigsten Züge des alten Balzac.“ Engels an Margaret Harkness in London, Anfang April 1888 (Briefentwurf), in: *MEW*, Bd. 37, S. 42-44, hier S. 44. Der Wertschätzung von Marx und Engels folgt Georg Lukács, *Balzac und der französische Realismus*, Berlin 1952. Als ob sie direkt aus Balzac entlehnt wäre, liest sich die Charakteristik des *homo oeconomicus*, die Thorsten Veblen gegeben hat: „Er kalkuliert Freude und Leid schnell wie der Blitz und oszilliert wie eine homogene Zusammenballung des Wunsches nach Glück unter dem Einfluß von Stimuli, die ihn herumstoßen (...). Er kreist symmetrisch um seine eigene Achse, bis sich das Kräfteparallelogramm auf ihn auswirkt, worauf er den Weg des geringsten Widerstandes wählt.“ Thorsten Veblen, *The Place of Science in Modern Civilisation and Other Essays*, New York 1961, S. 73, zit. n. Manfred Tietzel, „Die Rationalitätsannahme in den Wirtschaftswissenschaften oder Der homo oeconomicus und seine Verwandten“, in: *Jahrbuch für Sozialwissenschaft* 32/1981, S. 115-138, hier S. 117.

für mich mehr oder weniger brauchbar, mehr oder weniger angenehm? Vor dieser einfachen Frage klärt sich das große Theater.

Es ist der *Utilitarismus* des 19. Jahrhunderts, der diese einfache Frage zum Anlaß komplizierter Reflexionen macht. Es wird davon ausgegangen, daß die Haupttätigkeit des Individuums darin besteht, zwischen nützlich und unnützlich, zwischen angenehm und unangenehm zu unterscheiden und zwar mit durchdringendem Blick. Alles, was so bunt und vielfältig im menschlichen Handeln erscheint, läßt sich auf diese einfache binäre Tätigkeit zurückführen.

Aber die Beispiele aus der *Comédie humaine* führen uns noch zu zwei weiteren Verarbeitungsmöglichkeiten. Der Geldverleiher Gobseck hatte die utilitaristische Position treffend in dem Satz zusammengefaßt: „Macht und Vergnügen: liegt darin nicht unsere ganze Gesellschaftsordnung“ und war dann zu seltsam tiefen Spekulationen übergegangen, die in dem Diktum gipfelten: „Man wird niemals die Seele von den Sinnen, den Geist von der Materie trennen können.“ Die Kultursphäre, der menschliche Geist, seine Intelligenz, seine Moral, aber auch seine Seele, sein Fühlen und Werten, all dies ist nichts Primäres oder für sich stehendes, sondern im Gegenteil untrennbar verbunden mit sinnlichen, materiellen Phänomenen. Die Regeln der Materie und die Regeln des Geistes sind dieselben. Der Mensch ist nicht mehr das Wesen zwischen Tieren und Göttern. Es gibt nur einen Typus von Gesetzen für alles Geschehen. Wie physikalische Körper durch einen Anstoß in Bewegung geraten, so reagieren auch Menschen, wenn man sie anstößt. Wie die Pflanzen sich nach dem Licht recken, so streben auch Menschen nach dem, was sie brauchen. Der Mensch ist auch nur ein Naturphänomen, es ist unsinnig, ihm besondere Regeln zuzumuten. Das Geschehen in der modernen Gesellschaft wird in diesem Sinne durch Denkmodelle verarbeitet, die in der Terminologie des 19. Jahrhunderts einem *Materialismus* zugerechnet werden, den wir heute Naturalismus nennen würden. Utilitarismus und Naturalismus – neben diesen beiden Reaktionen auf die Erfahrung der modernen Gesellschaft muß noch eine dritte ins Auge gefaßt werden.

Der sozialreformerische Landarzt, von dem Balzac erzählt, ist kein glühender enthusiastischer Revolutionär. Aus seiner großen Lebensbeichte erfahren wir, daß ihn die verschiedensten Lebensumstände tief getroffen haben: die Schreckenserfahrung eines sinnlosen, vergnügungssüchtigen Lebens, gescheiterte Liebesbeziehungen, schuldhaft Verstrickung im Geflecht sozialer Beziehungen, der Tod seiner Geliebten und seines Kindes. Er ist geplagt vom Wunsch, Selbstmord zu begehen, schwankt zwischen stoischer Weltverachtung und christlichem Drang nach klösterlicher Einsamkeit. Alle Philosophien und Religionen desillusionieren ihn an irgendeinem Punkt seines Lebens. Auch das Reformprojekt, das er in Gang gesetzt hat, ist letztlich für ihn ein „seelischer Selbstmord“. Am Schluß der langen Lebenserzählung heißt es: „Heute ist mir alles Äußerliche ganz gleichgültig wie es allen Menschen ist, die unter der Gewalt eines einzigen Gedankens stehen. – Ich habe kein anderes Lebensziel mehr als das, das Leben zu verlassen, ich will jedoch nichts tun, um ihm zuvorzukommen, noch auch, um sein Ende zu beschleunigen. Aber ich werde mich eines Tages, wenn die letzte Krankheit kommt, ohne Bedauern zum



Sterben hinlegen.“<sup>129</sup> Nimmt man diese innere Haltung ein, so wird verständlich, daß der Landarzt jede Idee einer Ausweitung des Reformprojekts ablehnt, daß er zwar bedauernd, aber doch völlig alternativlos daran festhält, daß jede Erneuerung der Gesellschaft nur mit Hilfe des Egoismus möglich ist, unter dem er leidet. „Um heute die Gesellschaft zu stützen, haben wir kein anderes Mittel mehr als den Egoismus“ – dies ist eine ausweglose Situation. Die moderne Gesellschaft ist eine Sackgasse, aus der man nicht mehr herauskommt. Die illusionslose Wahrnehmung kann nur zu einem logisch stringenten Endresultat kommen. Dieser durchdringende Blick trifft ins Tiefschwarze. Diese Art der Verarbeitung der Erfahrung der modernen Gesellschaft nennt das 19. Jahrhunderts *Pessimismus* oder auch gesteigert *Nihilismus*.

Was nach 1850 als Reaktion auf die Entfaltung der modernen Gesellschaft als einer entfesselten Marktgesellschaft sich ausbreitet, sind drei Bewältigungsstrategien: Utilitarismus, Naturalismus, Pessimismus. Allen dreien ist gemeinsam, daß sie die Erfahrung der modernen Gesellschaft im Unterschied zu den bisher behandelten Glaubensformen der *Bekenntnisreligion*, *Rationalreligion*, *Kunstreligion* und *Nationalreligion* weltimmanent verarbeiten wollen. Nun heißt es: Am Grunde alles menschlichen Handelns steht die utilitaristische Wahl zwischen nützlich/unnützlich, angenehm/unangenehm. Geist und Kultur des Menschen bilden kein göttlich inspiriertes Sonderreich, sondern sind Effekte von Bewegungsformen der Materie und des organischen Lebens. Dies kann zum optimistischen Glauben an die schrittweise Höherentwicklung der Menschheit führen. Die Stimmung kann aber auch in einen schwarzen Fatalismus umschlagen, wie überhaupt der Wechsel von Hausse und Baisse den Glaubenstakt der sich selbst überlassenen Marktgesellschaft ausmacht. Dann gilt: gegen die Krankheit der modernen Gesellschaft, den Individualismus ist kein Kraut gewachsen. Wir sind in einer Einbahnstrasse. Es gibt immer nur mehr Individualismus. Darunter leiden wir, aber gegen dies Leiden können wir immer nur das Gift des Individualismus einnehmen, das das Leiden verursacht, so die pessimistische oder nihilistische Diagnose.

Keine der im *Ersten Band* unserer Religionssoziologie behandelten Religionen, die in den Malstrom der Marktgesellschaft gezogen werden, weder die *Bekenntnisreligion* noch die *Rationalreligion*, weder die *Kunstreligion* noch die *Nationalreligion* entgeht seit 1850 den Fragen, die Utilitarismus, Naturalismus und Pessimismus stellen: Welchen Nutzen oder welchen Annehmlichkeitswert hat eine Religion? Oder man stellt wissenschaftlich fest, der Glaube an ein Göttliches ist eine organische Hirnstörung, eine Pathologie, oder man neigt sich nihilistisch vor dem unwiderrufflichen Tod eines jeden Gottes. Daß 2004 davon berichtet wird, man habe nun das „Gottesgen“ gefunden, kann den Religionssoziologen nicht in Erstaunen versetzen.<sup>130</sup>

129 Balzac 1956, S. 307.

130 Dean Hamer, *The God Gene. How Faith is Hardwired into Our Genes*, New York/London 2004.

WAS WIRD AUS RELIGION IN DER MARKTWIRTSCHAFT? Die Heraufkunft utilitaristischer, naturalistischer und pessimistischer Verarbeitungsweisen der Erfahrung entfesselter Marktwirtschaft hat die diskursiven Rahmenbedingungen für die Intellektuellen, die nach Antworten auf die Frage nach der Stellung der Religion in der modernen Gesellschaft suchten, grundlegend verändert. Man kann drei ineinander verkeilte Fragen, die bis heute virulent sind, unterscheiden: Stellen Utilitarismus, Naturalismus und Pessimismus den Gipfelpunkt einer Säkularisierung dar? Sind der Kapitalismus und das Marktvertrauen selbst eine neue Religion, die an die Stelle der alten getreten ist? Sind mit der Koinzidenz von entfesselter Marktwirtschaft und dem Siegeszug der Wissenschaft als einer letzten Instanz Profile von *Wissenschaftsreligion* als ein neuer Religionstypus entstanden? In den Debatten über diese Fragen wird mehr als zuvor unsicher, was Religion genannt werden kann.

Zwei Resultate der Religionsdeutung, die den epochalen Zeiterfahrungen der Glaubenskriege und der Revolution entstammen, bilden für diese Debatten die ersten Ausgangspunkte: einmal die Rede von Gott, wie sie sich in den modernen *Bekenntnisreligionen* und kontrastierend in *rationalreligiösen* Glaubensweisen ausgebildet hatte, und andererseits die Entlarvung der enthusiastischen Religionen der Revolutionszeit, insbesondere des Idealismus der *Kunstreligion* und der *Nationalreligion* als Ideologien oder als Sakralisierungen, die ihren irdischen Wurzelgrund in gesellschaftlichen Verhältnissen oder der vitalen Existenz des Einzelnen haben, wie dies Marx und Stirner im Kreise der Junghegelianer gezeigt haben.<sup>131</sup>

Einmal geht es um die Frage: Soll Religion nur heißen, was als ein Glaube an Gott zusammen mit der Befolgung kirchlicher Lehren und Ratschläge und mit der Teilnahme am Gottesdienst der Kirchen kenntlich gemacht werden kann? Es wäre dies eine Religion, wie sie im europäischen Bereich durch den modernen Typus der *Bekenntnisreligion* geprägt ist, der sich postreformatorisch in den neuzeitlichen Glaubens- und Staatenbildungskriegen ausgebildet hat. Im *Ersten Teil* unserer Religionssoziologie haben wir die Genese dieses Religionstypus untersucht.<sup>132</sup> Auch die konfessionskritische Aufklärung der Religion, die wir *Rationalreligion* genannt haben, beruhte bei aller Ablehnung der Priesterreligion dennoch auf dem Glauben an einen Schöpfergott als Garanten für die Göttlichkeit der Natur und für das den Menschen geschenkte Licht der Vernunft.<sup>133</sup> Neben vielem, was Säkularisierung bedeuten könnte, ist es das Schicksal des Glaubens an Gott, das im Hintergrund den Streit um das Ob und Wie und Wieviel der Säkularisierung antreibt.<sup>134</sup>

131 Siehe dazu im *Ersten Band* S. 718 ff.

132 An seine Merkmale sei kurz erinnert: strenge Fixierung von Glaubensinhalten, die im Verbalbekenntnis sprachlich normiert sind, und der Ausbau kultischer Differenzen zu anderen Bekenntnissen. *Bekenntnisreligionen* achten auf ihre Kohärenz und erlauben z.B. nicht, gleichzeitig Katholik und Protestant sein. Dem jüdischen Monotheismus folgend, sind sie gewiß, in ihrer Form *die vera religio* zu sein. Siehe dazu im *Ersten Band* S. 85 ff.

133 Siehe dazu im *Ersten Band* S. 156 ff.

134 Anwendungen des Begriffs Säkularisierung für religiöse Entwicklungen in der frühen Moderne sind im *Ersten Band* mehrfach kritisch diskutiert, insbesondere S. 120ff; 131-143; 245-252; 416-444. Zum anhaltenden Streit um Säkularisierungsthese siehe: *Moderne und*

Im Gegenzug zu diesem Streit kann gefragt werden: Gehört das, was man Religion nennen sollte, in den weiteren Rahmen all der geistigen Manifestationen des Menschen, die die Wahrheit der Wirklichkeit von Gesellschaft und Einzelexistenz verfehlen und die Menschen mit Hirngespinnsten, Mythen und Illusionen berauschen und verblenden? Folgt man Marx, so fallen Religion und Metaphysik unter den Oberbegriff der Ideologie, folgt man Stirner, so ist Sakralisierung, durch die mir etwas als heilig vorgestellt wird, pluralisierbar in den verschiedensten Zumutungen, sich für die Göttlichkeit einer schönen, wahren und guten Sache begeistern zu sollen. Und wer wollte behaupten, daß Säkularisierung in der modernen Marktgesellschaft zur Verringerung von Ideologien und Sakralisierungen beigetragen habe?

Es ist den dramatischen Wandlungen geschuldet, die der Oberbegriff der Ideologie in der Geschichte des Marxismus erfahren hat, daß sich die Relationen von Religion und Ideologie mehrfach verdreht haben. Marx' kritischer Ideologiebegriff wurde im 20. Jahrhundert insbesondere in der Tradition des Marxismus-Leninismus neutralisiert und in den Antagonismus von bürgerlich-reaktionärer Ideologie und proletarisch-revolutionärer Ideologie transformiert. Für die Autoren, die diese Transformation nicht mitmachen wollten, bot es sich an, einen älteren Diskurs aufzugreifen, in dem vom Gott oder Dämon des Geldes die Rede ist. Bis in unsere Zeit hat dieser Diskurs nichts von seiner Attraktivität verloren, denn er kreist um die Unheimlichkeit der Erfahrungen, die Menschen mit dem geldvermittelten Tausch auf Märkten gemacht haben und machen. Im nächsten Abschnitt untersuchen wir Diskurse, die der These vom Bedeutungsverlust von Religion widersprechen und die unheimliche Erfahrung gesellschaftlicher Nicht-Gesellschaft mit dem Verdacht in Verbindung bringen, beim Kapitalismus handele es sich um eine neue Religion des Geldes.

#### 4. Geld: dämonische Macht oder der neue Gott?

EIN ALTER TOPOS. Die Erfahrung entfesselter Marktgesellschaft hat bis in unsere Gegenwart den Verdacht genährt, daß es mit der Weltimmanenz von Utilitarismus, Naturalismus und Pessimismus nicht recht stimme, vielmehr sei das Geld der wahre Gott, der von allen seine Verehrung fordere, und der Kapitalismus sei nicht lediglich eine Wirtschaftsordnung, sondern auch als eine Religion zu sehen.<sup>135</sup> Das Thema hat eine lange Geschichte, wenn man an die Einsicht erinnert, die schon der antike Autor Publilius Syrus hatte: „pecunia una regimen est rerum omnium.

---

*Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, hg. v. Ulrich Willems / Detlef Pollack / Helene Basu / Thomas Gutmann u. Ulrike Spohn, Bielefeld 2013.

135 Eine instruktive Übersicht über neuere Arbeiten gibt: Felix Heidenreich, „Die tückischen Zauberkräfte des Geldes“, in: *Philosophische Rundschau* 60(1)/2013, S. 35-51; siehe auch die Beiträge in: Paul Kellermann (Hg), *Die Geldgesellschaft und ihr Glaube. Ein interdisziplinärer Polylog*, Wiesbaden 2007.

(Geld ist der einzige Herr ob allen Dingen)“, oder an die Zeile in Schillers Gedicht *An die Freude* von 1802 mit seiner präzisen Ortsangabe:

„An der Themse, auf dem Markt der Welt.  
Tausend Schiffe landen an und gehen;  
Da ist jedes Köstliche zu sehen,  
Und es herrscht der Erde Gott, das Geld.“<sup>136</sup>

*Die Religion des Kapitals* ist der Titel einer Satire von Paul Lafargue, dem Schwiegersohn von Karl Marx, aus dem Jahre 1886. Auf einem Londoner Kongreß läßt Lafargue prominente Politiker, Unternehmer, Bankiers und Gelehrte auftreten, um darüber zu beraten, wie der Ausbreitung sozialistischer Ideen zu begegnen sei. Die Anhänger der positivistischen Kirche, die wir im nächsten Kapitel behandeln, der Mediziner und Unterrichtsminister Paul Bert und Pierre Laffitte, der Verwalter des Nachlasses von Auguste Comte, sowie Herbert Spencer und Ernst Haeckel, auf deren *wissenschaftsreligiöse* Auffassungen wir in einem späteren Kapitel ausführlich eingehen, schlagen vor, „den Sozialismus mit dem Mittel der Wissenschaft zu bändigen.“<sup>137</sup>

In den Streit zwischen ihnen und Vertretern der katholischen Kirche greift der britische Statistiker und Ökonom Robert Giffen ein. Giffen war der Entdecker des Giffen-Paradoxon, demzufolge die Nachfrage nach einem Gut, wie z.B. nach Brot auch dann ansteigen kann, wenn sich dessen Preis erhöht. In Lafargues Satire schlägt Giffen vor, die neue Religion des Kapitals zu verkünden, nachdem die Bevölkerung nicht mehr durch die alten Konfessionen im Zaum zu halten ist: „Das Kapital ist der wahrhaftige, allgegenwärtige Gott, er offenbart sich in den unterschiedlichsten Gestalten: Er ist glänzendes Gold und stinkender Guano, Hammelherden und Kisten voller Kaffee, Stapel von heiligen Schriften ebenso wie von pornografischen Bildern, gigantischen Maschinen ebenso wie Unmengen kleiner Präservative. Das Kapital ist der Gott, den die ganze Welt kennt, sieht, berührt, schmeckt, er erregt all unsere Sinne, er ist der einzige Gott, der noch auf keinen Atheisten gestoßen ist.“<sup>138</sup> Die ‚Religion des Kapitals‘, die Lafargue Giffen in den Mund legt, ist eine literarische Antwort auf die Erfahrung der entfesselten Marktgemeinschaft, gegen deren Unheil sich die soziale Bewegung der Arbeiter richtete. Aber diese Religion hat es als empirisch nachweisbare Selbstbeschreibung von

136 Publilius Syrus, *Sententiae* 458; Friedrich Schiller, „An die Freude“, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 1, hg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert, Darmstadt 1993, S. 133-136. Zur weiten Verbreitung des Topos siehe Lothar Bornscheuer, „Zur Geltung des ‚Mythos Geld‘ im religiösen, ökonomischen und poetischen Diskurs“ (25.01.2006), in: *Goethezeitportal* [http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/bornscheuer\\_geld.pdf](http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/bornscheuer_geld.pdf) (Letzter Zugriff: 27.10.2013); Jochen Weiß, *Mammon. Eine Motivgeschichte zur Religiosität des Geldes*, Phil.Diss. Universität Mannheim 2004, <http://madoc.bib.uni-mannheim.de/madoc/volltexte/2006/1152/> (Letzter Zugriff: 16.10.2013).

137 Paul Lafargue, *Die Religion des Kapitals* (1886), Berlin 2009, S. 11. Zur positivistischen Kirche in diesem Band S. 137ff., zu Spencer und Haeckel S. 378ff.

138 Ebd., S. 15.

Gläubigen nicht gegeben, es handelt sich um eine satirische Fremdbeschreibung, um einen Diskurs des Verdachts.

Die ‚Religion des Kapitals‘ hat nur insofern einen Realitätsgehalt, als hinter den in der Satire propagierten religiösen Pflichten sich wirklichkeitsnahe Forderungen von Unternehmern verbergen, wenn etwa im „Vater unser“, dem Gebet an den Gott Kapital, die Bitten formuliert sind: „Gib uns viele Käufer unserer Waren, der guten wie der schlechten. Gib uns notleidende Arbeiter, die ohne sich aufzulehnen die härteste Arbeit und den erbärmlichsten Lohn hinnehmen. Gib uns eitle Dummköpfe, die an unsere Werbung glauben. Und mache, daß unsere Schuldner ihre Schulden vollständig begleichen und daß die Banken unsere Wechsel akzeptieren und führe uns nicht in das Zuchthaus, sondern bewahre uns vor dem Bankrott und versorge uns mit ewigen Renten. Amen“<sup>139</sup> Über den Witz dieser Satire sollte man die religiösen Positionen der *dramatis personae* nicht übersehen, die es in der entfesselten Marktwirtschaft gegeben hat, und von denen aus Linien bis in unsere Gegenwart führen.

Lafargue hat in der kleinen Satire die Konfliktlagen der geistigen Situation seiner Zeit präzise vorgeführt. Dazu gehört freilich nicht nur der Klassenkampf von Arbeit und Kapital, sondern ebenso der Konflikt zwischen der katholischen Kirche und denen, für die die Wissenschaft zur Religion geworden war. Für diesen Konflikt gibt es zahlreiche Selbstbeschreibungen von Gläubigen, und dazu gehört auch das Hervortreten pessimistischer Weltanschauungen.<sup>140</sup> Es gilt also, zwischen den als Selbstbeschreibungen nachweisbaren religiösen Anschauungen und den Fremdbeschreibungen einer bei anderen vermuteten Religion, den Diskursen des Religions-Verdachts, zu unterscheiden.<sup>141</sup> Beide gehören zum Gegenstandsbereich der Religionssoziologie, aber beide haben für sie ein unterschiedliches Gewicht. Denn die Diskurse des Religions-Verdachts sind in gewisser Weise parasitäre Diskurse. Der Verdacht bringt keine neuen religiösen Elemente ins Spiel, sondern operiert mit den Elementen bekannter Religionstypen. Was die Kapitalismuskritik angeht, so handelt es sich um eine Art ideengeschichtlicher Regression: Marx' Fortschritt von der Religionskritik zur Ideologiekritik wird zur Regression: von der Ideologiekritik zurück zur Kritik einer Religion, die Akteuren unterschoben wird. Es ist dies ein Muster, das sich unter Zuhilfenahme der psychoanalytischen Deutung der Kultur noch vertiefen ließ.

Wir vertreten die These, daß die Positionen, die Intellektuelle in den europäischen „Kulturkämpfen“ zwischen dem Katholizismus als einer älteren *Bekennnis-*

139 Ebd., S. 71f.

140 Der Hinweis auf Schopenhauer und Eduard von Hartmann in der Rede Giffens findet sich ebd., S. 16.

141 Die Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremdbeschreibung religiöser Dimensionen ist religionssoziologisch ergiebiger, als mit einer Vorab-Definition von Religion zu arbeiten, um dann festzustellen, daß daran gemessen, „der Begriff der Religion droht überstrapaziert und zugleich verwässert zu werden.“, wie es Aida Bosch in ihrer Problematisierung der Kulturkritik als Religionskritik vorgeführt hat. Aida Bosch, *Konsum und Exklusion. Eine Kultursoziologie der Dinge*, Bielefeld 2010, S. 138.

*religion* und dem neuen Religionstypus einer *Wissenschaftsreligion* eingenommen haben, mehr Einsichten in die Entstehung von Religionsformaten ermöglichen, die mit der epochalen Erfahrung entfesselter Marktwirtschaft verbunden sind, als die Diskurse des Religions-Verdachts.

Dennoch sind die bis in unsere Gegenwart fortgeführten Diskurse über die Göttlichkeit des Geldes, des Marktes oder des Kapitalismus von nicht zu unterschätzender Wirksamkeit. Sie gehören in dieses Kapitel von der unheimlichen Erfahrung gesellschaftlicher Nicht-Gesellschaft, die mit der Entfesselung der Märkte in die Welt gekommen ist. Denn trotz der beachtlichen intellektuellen Anstrengungen, die unternommen wurden, die Rätsel des Geldes aufzulösen und der seltsamen hinter dem Rücken der Individuen versteckten Macht des Marktes auf die Spur zu kommen – das Geld- und Marktvertrauen als eine Religion anzusprechen, spiegelt möglicherweise allzusehr die Unheimlichkeit der Erfahrung entfesselter Marktwirtschaft. Bevor wir den Typus *Wissenschaftsreligion* als die neue Glaubensweise behandeln, die nach unserer Auffassung der Erfahrung des Marktes korrespondiert, wollen wir in diesem Abschnitt den Suchbewegungen nachgehen, die dazu führen, das Geld und den Markt als neue Gottheiten zu deuten.

Im Folgenden konzentrieren wir uns auf einige Diskussionsfelder der weitverzweigten Forschung. Zunächst gehen wir den Versuchen nach, in den sakralen Ursprüngen des Geldes Anhaltspunkte für den durch die Geschichte sich fortsetzenden Geldglauben zu finden. Auffällig ist, daß unsere Sprache zahlreiche Redeweisen und Termini bewahrt hat, mit denen sowohl wirtschaftliche als religiöse Dinge bezeichnet werden, wenn wir z.B. von Schuld und Schulden sprechen, – ein „bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen“ (Nietzsche), das sich Konsumwerbung zunutze machen kann. Kulturwissenschaftliche Forschung geht hier den langen Linien der Kontinuitäten in den Geldsymbolen und ihren religiösen Zusatzbedeutungen nach. Schließlich behandeln wir theologische Diskurse, in denen vom Götzen des Geldes, seiner dämonischen Macht oder von der „Religion des Marktes“ gesprochen wird.

SAKRALE URSPRÜNGE DES GELDES. Ausgehend von der Leitidee, daß Menschen in archaischen Gesellschaften ihr Handeln mehr an religiösen Normen orientiert haben, als daß sie profanen wirtschaftlichen Überlegungen gefolgt sein mögen, ist man Frage nachgegangen, ob der Ursprung des Geldes nicht überhaupt im sakralen Bereich zu suchen sei. Bernhard Laum hat mit seiner Studie *Heiliges Geld* in den Streit der Ökonomen eingegriffen, ob Geld als ein Tauschmittel einen Materialwert wie Gold und Silber oder ein anderes Eigentum ausdrücken können muß, um überhaupt eine Kaufkraft zu besitzen, oder ob es als ein Zahlungsmittel nur funktioniere, wenn eine Autorität Zahlungen in Geld verlange.<sup>142</sup> Laum vertrat die These, die Geldwirtschaft habe ihren Ursprung im sakralen Kult; bei den ersten

142 Bernhard Laum, *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes* (1924), Berlin 2006; Axel T. Paul, „Das Geheimnis der Münze“, in: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 7(3)/2006, S. 379-383.

Geldformen habe es sich um Opferspenden an die Tempel gehandelt; das Rind auf den frühen Münzen rühre nicht aus einem profanen Kuhhandel, sondern sei Ausdruck der Wertgröße eines heiligen Opfertieres. Alfred Müller-Armack, einer der Mitbegründer der Sozialen Marktwirtschaft nach 1945, folgt dieser These und bemerkt: „Bei ihrem Aufkommen im 7. Jahrhundert v. Chr. im vorderen Orient ersetzt die Münze nicht das Vieh, sondern trägt typisch das Bild des heiligen Opfertieres, dann das Bild der Gottheit, und erst mit Alexander dem Großen erscheint als Sinnbild des Staates der Kopf des Herrschers auf der Münze. Die Prägungen des Hellenismus zeigen hierbei das Bild des Herrschers als Gott, nicht das des Staatsmannes. Auch das erste Papiergeld in China dient weniger dem Austausch, als vielmehr dazu, den Toten zu Ehren im Tempel verbrannt zu werden.“<sup>143</sup>

Gegen die These vom sakralen Ursprung des Geldes haben u.a. Gunnar Heinsohn und Otto Steiger Stellung bezogen. Die Tempelökonomie spiele nur eine sekundäre Rolle. Nach der von ihnen entwickelten „Eigentumsökonomik“ liegt der Ursprung des Geldes in der Genese des Eigentums als eines Rechtstitels. Damit werde die Verpfändung und Belastung von Eigentum möglich. Es könne in einem Kreditvertrag als Sicherheit gestellt werden, der Eigentümer habe dann kein Recht mehr, die Sache zu verkaufen, ihm bliebe lediglich ein Besitzrecht. Eine Eigentümergesellschaft wäre damit die Voraussetzung für die Geldwirtschaft. Auch für ihre Genese setzen Heinsohn und Steiger in der profanen und privaten Sphäre an. Aber der Markt erhält in ihrer Theorie eine andere Bedeutung als bei denen, die Geld zuerst Mittel verstehen, den Tausch zu erleichtern: „Der Markt ist kein Tauschplatz für Angebot und Nachfrage von Gütermengen, sondern die Institution, in der Schuldner sich die Mittel zu beschaffen trachten, in denen sie ihre Zins- und Tilgungspflichten vereinbart haben.“<sup>144</sup> Axel T. Paul hat in seiner Kritik an Heinsohn und Steiger darauf hingewiesen, daß es sich bei der Beziehung von Gläubiger und Schuldner nicht um ein duales Verhältnis handelt, sondern um „ein Dreiecksverhältnis, in dem der Dritte nicht bloß als potenter Eigentümer für den Schuldner bürgt, sondern als religiöse oder politische Autorität vor allem das Geld selber legitimiert.“<sup>145</sup>

Im Streit, ob Geld als ein durch Tempelpriester oder Herrschergottheiten beglaubigtes Zahlungsmittel oder aus der profanen Welt, sei es des Tauschhandels oder der Dispositionsfreiheit von Eigentümern, entstanden ist, spiegeln sich alternative Modelle, mit denen Ökonomen in ihrer Gegenwart das Rätsel der Multifunktionalität des Geldes auflösen möchten. Mit der Bifurkation von Bargeld und

143 Alfred Müller-Armack, *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, Stuttgart 1959, S. 73.

144 Gunnar Heinsohn u. Otto Steiger, *Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaften*, Reinbek 1996, S. 303f.

145 Paul, Axel T., „Der Tausch, die Zahlung und die Münze. Über einige Wegmarken und Schwierigkeiten beim Versuch, eine Geschichte des Geldes zu schreiben“, in: *Märkte und Menschen, Studien zur historischen Wirtschaftsanthropologie*, hg. v. Wolfgang Reinhard u. Justin Stagl, Wien 2007, S. 33-50, hier S. 42.

Buchgeld, mit den Geldsurrogaten, für die wie bei Schecks oder Geldwechsel kein gesetzlicher Annahmewang besteht, obwohl sie einen Anspruch auf Geld verbrieft, mit dem digitalen Geld und dem Universum der Derivate auf eigentliche Finanzprodukte, wie Aktien, Anleihen oder auf Zinssätze, Indices, Bonitätsratings, Rohstoffe, Devisen und andere Basiswerte, und mit der Möglichkeit Derivate zweiter Ordnung zu kreieren, haben sich Geldformen enorm vervielfältigt.<sup>146</sup> Dies mag dazu beigetragen haben, den Blick stärker auf die konkrete Erscheinung von Geld zu lenken. Dies ist zunächst die Münze. Zurecht bemerkt Paul gegen einen ahistorischen Begriff von Geldwirtschaft, wie er etwa von Heinsohn und Steiger vertreten wird, daß die Erfindung der Münze sehr wohl eine „entscheidende Etappe in der Evolution des Geldes“ ist. „Denn – und eben darin liegt das eigentlich Heilige der Münze, ihr religiöser Mehrwert, wenn man so will – der Prägestempel symbolisierte mehr als das Gewicht oder den Feingehalt eines Geldstücks; er verbürgte seine Akzeptanz als Zahlungs- und damit indirekt auch als Tauschmittel. Er standardisierte ein nur erst irgendwie wertvolles Material und trieb damit, daß er sie einkleidete, die (Geld-)Idee einer unsichtbaren, homogenen Wertidee gewissermaßen rückwirkend aus sich heraus. Die Münze war damit in zweifachem Sinne ein gemünztes Stück Glauben: Glaube daran, daß es so etwas wie Wert an sich überhaupt gibt, und Glaube daran, daß andere ihn teilen.“<sup>147</sup> Ob die Erforschung des sakralen Ursprungs des Geldes etwas über seinen heutigen Charakter auszusagen vermag, ist zu bezweifeln, es sei denn, man ginge davon aus, daß Strukturen der Genesis sich ungebrochen in zeitloser Geltung erhalten, was ebenfalls zu bezweifeln ist.

THEOLOGIE IN DEN METAPHERN VON GELD UND ÖKONOMIE. Auf die Frage, was vom sakralen Ursprung des Geldes heute geblieben ist, gibt es verschiedene Antworten. Wer einer Theorie der Säkularisierung folgt und darunter die Emanzipation gesellschaftlicher Institutionen von religiöser Kontrolle versteht, wird argumentieren, daß heute von der Heiligkeit des Geldes nichts geblieben ist. Wer dagegen, ausgehend von literarischen Werken und kulturwissenschaftlich informiert der Semantik von Gold, Geld und Markt nachgeht und darüberhinaus noch die gewöhnliche Sprache beobachtet, wird eine Vielzahl von Anklängen an die Sakralität des Geldes und der mit dem Geld verbundenen Einrichtungen finden.

Jochen Hörisch hat wiederholt darauf aufmerksam gemacht, wie sehr „die Begrifflichkeit, die die Bankersphäre umgibt, theologisch aufgesogen ist. Wir erzielen einen *Erlös*, wenn wir unseren Gebrauchtwagen verkaufen, das Wort ist ersichtlich verwandt mit Erlösung. Wir nehmen einen *Kredit* auf, das kommt von Credo, wir sind *Schuldner*, wir sind *Gläubiger*, wir machen einen *Offenbarungseid*, wir gehen

146 Zur Soziologie des Plastikgeldes siehe Aldo Haesler, *Sociologie de l'argent et postmodernité*, Genève 1995; Ders., „Irreflexive Moderne. Die Folgen der Dematerialisierung des Geldes aus der Sicht einer tauschtheoretischen Soziologie“, in: *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*. Leviathan Sonderheft 21/2002, hg. v. Christoph Deutschmann, Wiesbaden 2002, S. 177-200.

147 Paul 2006, S. 383.



zur *Messe*“. Die zentralen Begriffe in diesem Feld seien „durch und durch theologisch geprägt.“ Freilich, so fügt Hörisch hinzu: „Aber natürlich hat der Satan sie umgeprägt und er hat eine große Freude daran, daß diese Konversion möglich ist von theologischen Begriffen in monetäre, in Banking- und Ökonomiebegriffe. Selbst der Begriff der Konversion ist ja einer, der im theologischen Felde ebenso valide und belastbar ist wie im monetären Feld“. Dabei bezieht sich Hörisch auf Goethe, „der im Faust den Mephisto zum großen Banker werden“ lasse.<sup>148</sup> Hörisch fahndet nach einer Art Tiefenstruktur theologischer, monetärer und medialer Grammatiken, zwischen denen es normalerweise keine Übersetzungsmöglichkeiten gibt, deren Gemeinsamkeiten jedoch aufscheinen, wenn man sich dem assoziativen Strom von Zusammenklängen überläßt. So werden „Hostie, Münze und CD-Rom“ zu Leitmedien der Gegenwart.<sup>149</sup> Dabei steht im Hintergrund der Gedanke, die Religionskritik, die dem Zweifel an der Transsubstantiation der Hostie in den Leib Christi Raum gegeben hat, auf die Geldwirtschaft anzuwenden und Zweifel an der Transsubstantiation etwa verbriefter Rentenansprüche in bare Münze zuzulassen.

Daß die Grenzen zwischen der Rede über das Geld und der über Gott durchlässig gemacht werden können, zeigen nicht nur die geistreichen Texte von Jochen Hörisch, sondern auch die ausufernden Bewegungen in der Konsum-Werbung, alles Mögliche aus dem Bereich der Religion für den Verkauf von Waren zu verwenden. Die Regensburger Theologen Hagen Horoba und Andreas Fuchs haben zwischen 1995 und 1998 eine Sammlung von über 600 Werbe-Anzeigen vorgelegt, in denen religiöse Motive und Elemente zum Kauf verführen sollen. Für die Autoren steht fest: „Der Glaube an einen allmächtigen Markt prägt unsere Zeit. Wie die Religion versprechen Werbung und Konsum ein gelingendes Leben. Die rein marktwirtschaftliche Lehre wird so zum Dogma und begründet die Vorherrschaft des Marktes in allen Lebensbereichen. Ein religiöser Kapitalismus gehört zu den

148 Jochen Hörisch, „Diskussionsbeitrag“, in: *Der göttliche Kapitalismus. Ein Gespräch über Geld, Konsum, Kunst und Zerstörung mit Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk und Peter Weibel*, München 2007, S. 33f.; siehe auch die beeindruckende Reihe der Arbeiten: Jochen Hörisch, *Gott, Geld und Glück – Zur Logik der Liebe in den Bildungsromanen Goethes, Kellers und Thomas Manns*, Frankfurt a.M. 1983; Ders., *Brot und Wein – Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt a.M. 1992; Ders., *Kopf oder Zahl – Die Poesie des Geldes*, Frankfurt a.M. 1996; Ders., *Das Ende der Vorstellung – Die Poesie der Medien*, Frankfurt a.M. 1999; Ders., *Gott, Geld, Medien – Studien zu den Medien, die die Welt im Innersten zusammenhalten*, Frankfurt a.M. 2004; Ders., *Bedeutsamkeit. Über den Zusammenhang von Zeit, Sinn und Medien*, München 2009; Ders., *Man muss dran glauben. Die Theologie der Märkte*, Paderborn/München 2013. Ebd., S. 34.

149 „Was wenn nicht das Buch der Welt, so doch die Kapitel des vorliegenden Buchs zusammenhält, ist (wie der Verfasser zuversichtlich hofft) mehr als eine Buchbindersynthese, nämlich die These, daß die drei leistungsstarken, weil paradoxiesensiblen Leitmedien Religion, Geld und Medien bzw., um in metonymischer Verdichtung zu formulieren, Hostie, Münze und CD-Rom für die elastischen und ineinander konvertierbaren Integrale sorgen, die die abendländisch-christlichen bzw. westlichen Gesellschaften und Kulturen zusammenhalten.“ Hörisch 2004, S. 13-14.

Zeichen unserer Zeit. Am augenscheinlichsten zeigt sich die religiöse Dimension in der Werbung. Religiöse Symbole oder Anspielungen auf die Kirche gehören zum Alltag der Reklame.<sup>150</sup> Norbert Bolz und David Bosshart spezifizieren die religiösen Motive in der Werbung. Sie gehen davon aus, daß „das angewachsene religiöse Bedürfnis nach Bindung und Verbindlichkeit“ in „einer bis zur Sinnlosigkeit aufgeklärten Welt“ die „großen Religionen des Westens offenbar auch nicht mehr befriedigen. Nun tauchen die Götter, die aus dem Himmel der Religion verschwunden sind, als Idole des Marktes wieder auf.“<sup>151</sup> Jochen Hirschle folgert aus diesen Wahrnehmungen von Konsumwerbung: „Der transzendente Charakter des Kapitalismus des 21. Jahrhunderts besteht deshalb vorwiegend darin, die Ware planmäßig in eine kulturelle und soziale Tatsache umzuwandeln“, sie „als kulturelles Zeichen zu konstituieren, das über ihren Gebrauchswert hinausweist“.<sup>152</sup>

Bei den leichtfüßigen Assoziationen von Gottvertrauen und Marktvertrauen handelt es sich um Figuren des Religions-Verdachts. Konstruiert wird eine ‚Religion der Anderen‘, von der jene Anderen nicht wissen, daß sie Anhänger dieser Religion sind. In ihrer breit angelegten Studie *Der Preis des Geldes* hat Christina von Braun eine Vielzahl von religions- und kulturgeschichtlichen Befunden als Indizien für eine machtvolle Präsenz von Strukturen archaischer Opferkulte und ihren christlichen Transformationen in der kapitalistischen Marktgesellschaft von heute miteinander verknüpft.<sup>153</sup> Wir gehen auf diese Studie ausführlicher ein, weil sie charakteristisch für mögliche Steigerungen des Religions-Verdachts ist, die mit Anleihen bei psychoanalytischen Kulturtheorien plausibilisiert werden sollen.

In der Hauptsache entfaltet von Braun die religiösen Dimensionen der Geldwirtschaft in zwei historischen Schritten: dem antiken Opferkult und dann der christlichen Religion. Beide Schritte sind miteinander verflochten. Denn das Christentum habe den antiken Opferkult nicht überwunden, sondern ihn in das „Kreuzesparadox“ von Tod und Auferstehung transformiert.<sup>154</sup> Die Studie will zugleich als eine grundsätzliche Kritik der Wirtschaftswissenschaften gelesen werden, die trotz ihres enormen Aufwands an methodischer Rationalität und Forschungsmitteln sich 2008 mit der von den „Wirtschaftsweisen“ unvorhergesehenen Irrationalität des Marktgeschehens konfrontiert sahen. Von Braun plädiert daher für eine unabdingbare Ergänzung der Wirtschaftswissenschaft durch kulturwissenschaftliche Forschung, weil diese in der Lage sei, Phänomene zu sehen, für die jene blind seien.

150 Hagen Horoba u. Andreas Fuchs, *Glauben und Kaufen*, <http://www.glauben-und-kaufen.de> (Letzter Zugriff: 7.1.2014). Die Sammlung ist offline – als DVD – verfügbar. Siehe auch: Jean-Claude Usunier u. Jörg Stolz, *Religions as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*, Farnham 2014.

151 Norbert Bolz u. David Bosshart, *KULT-Marketing. Die neuen Götter des Marktes*, Düsseldorf 1995, S. 11f.

152 Jochen Hirschle, *Die Entstehung des transzendenten Kapitalismus*, Konstanz/München 2012, S. 131.

153 Christina von Braun, *Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte*, Berlin 2012.

154 Zum Kreuzesparadox siehe 1.Kor 1, 18-25.

Im Anschluß an die von Laum eröffnete Forschungsrichtung zur Transformation des heidnischen Tieropfers in von Priestern beglaubigte Münzen, hält von Braun daran fest, daß Geld als eine der Gottheit zu entrichtende Abgabe aufzufassen ist. Im Unterschied zum Tausch unter Menschen erfordere die Opfergabe an Götter ein Gut von höchstem Wert, und dies sei das Leben. Von daher komme dem Vergießen des Blutes, das aus vielen Opferhandlungen bekannt ist, eine besondere Bedeutung zu. Das sakrale Opfer werde dem zirkulären zwischenmenschlichen Tausch entzogen. Seine Zerstörung sei in antiken Opferkulten Voraussetzung dafür, daß Fruchtbarkeit erhalten bleibt und neues Leben geschenkt wird.<sup>155</sup> Dieser Zusammenhang existiert für von Braun die Zeiten überdauernd in einem „kulturell Unbewußten“ und in „kollektiven Imaginationen“. Diese hypothetisch in Anspruch genommenen Instanzen ermächtigen nun die Autorin zu virtuosen Montagen.

Der Kontext von Opfergabe, zwischenmenschlichem Tausch und Fruchtbarkeit zeige sich nicht nur in den Fruchtbarkeitssymbolen auf Münzen, die sich bis ins 20. Jahrhundert erhalten haben, sondern auch in dem spontanen Ausruf der französischen Finanzministerin Christine Lagarde, als sie von der Lehman-Pleite erfuhr: „Holy Cow!“<sup>156</sup> Von Braun hört mit den Ohren einer Art kulturwissenschaftlicher Psychoanalyse: „Metaphern des Geldes verweisen vor allem auf Fruchtbarkeit und Liquidität, sie schließen an Wasser und Blut als Symbole für Leben an“.<sup>157</sup> Letztlich sei die Gelddeckung durch das Opfer den anderen Arten der Deckung wie Boden oder Edelmetall überlegen: „Und je mehr den in den modernen Banken hinterlegten Depots und Währungen die materielle Glaubwürdigkeit fehlt, desto deutlicher wird der Appell an den Ursprung aus dem Opfer: Nur so läßt sich im kollektiven Imaginären der ‚Glaube‘ ans Geld aufrechterhalten.“<sup>158</sup> Solch kühne Kombinatorik erzeugt beim Leser fortlaufend Verblüffung.

Dies gilt auch für den fortgesetzten Einbau von weiteren Assoziationen: Die Entkoppelung vom realen Tieropfer, die mit der Münze möglich wird, stellt einen Vorgang der Abstraktion dar, den von Braun mit jener Abstraktion zusammendenkt, die das etwa gleichzeitig mit dem Geld entstandene phonetische Alphabet ermöglichte.<sup>159</sup> Abstraktionen dieser Art lägen der Genese einer abstrakten Gottesvorstellung, d.h. eines unsichtbaren Gottes bei den Juden und der Unterscheidung von Idee und Realität bei den Griechen zugrunde. Von Braun spricht von einer „Exkarnation“, die sowohl in der Sprache als auch beim Tauschmittel stattfindet:

155 Christina von Braun greift hier Elemente aus den klassischen Arbeiten von Henri Hubert und Marcel Mauss auf.

156 Von Braun 2012, S. 10 und zur „Logik des Opfers“ S. 40ff.

157 Ebd., S. 8. Siehe dazu auch die Ideengeberin Gerburg Treusch-Dieter, „Blutsbande. Nachdenken über Flüssiges und Festes“, in: *Blut* (=Konkursbuch 33), hg. v. Regina Nössler u. Petra Flocke, Tübingen 1997, S. 73-86; wieder abgedruckt in: Gerburg Treusch-Dieter, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Edith Futscher / Heiko Kremer / Birge Krondorfer u. Gerlinde Mauerer, Wien 2014, S. 239-255.

158 Ebd., S. 49.

159 Ebd., S. 54ff.

„In einem Fall (dem Alphabet) ersetzt ein visuelles Zeichen das gesprochene (an den Körper gebundene) Wort; im anderen Fall (dem Geld) tritt ein Zeichen an die Stelle des materiellen Opfers.“<sup>160</sup> Für den Prozeß der Abstraktion muß das Opfer der Exkarnation gebracht werden, – dieses Motiv durchzieht die gesamte Studie. Denn die Symbolisierung des Opfers bedeute „einerseits die Überwindung, andererseits aber auch die Festschreibung des Opfers.“<sup>161</sup>

Christina von Braun bezieht sich auch in der Formulierung des Titels ihres Buches antipodisch auf die Untersuchung zum Opfer und zur Gabe von Marcel Hénaff.<sup>162</sup> Dieser hatte entschieden herausgearbeitet, daß Liebe, Freundschaft und Wahrheit zu den Werten gehören, die unbezahlbar sind, und auf der Differenz zwischen moderner Geldwirtschaft und antikem Opferkult insistiert. Gegen die These von Marcel Hénaff: „Für die moderne Gesellschaft ist das Opfer abgeschlossen“, behauptet von Braun mit Verweis auf krisenbedingte Arbeitslosigkeit, Obdachlosigkeit oder den Verlust von Alterssicherungen und anderen Einschränkungen des Lebens die Persistenz des Opfers: „Es stimmt, daß es keine Opferaltäre mehr gibt, auf denen Menschen oder stellvertretend Tiere ‚geopfert‘ werden. Richtig ist aber auch, daß bei jeder Krise des Geldes – ob es sich um die Inflation der 1920er Jahre in Deutschland, die ‚große Depression‘ von 1929 oder die Finanz- und Bankenkrise von 2008 und 2009 handelt – Menschen auf ganz existentielle Weise den ‚Preis‘ für den Verlust der Glaubwürdigkeit des Geldes zu zahlen haben.“<sup>163</sup> Die Verarmung und Verelendung als Folge von Wirtschaftskrisen werden hier über die ungefähre Analogie von ‚einen Preis zahlen‘ und ‚ein Opfer bringen‘ bzw. ‚geopfert werden‘ mit Hilfe der unterlegten, unbewußten Struktur einer Religion des Geldes auf eine Ebene gestellt. Man fühlt sich an das ‚Vater unser‘ der Unternehmer bei Paul Lafargue erinnert. Bei ihm war dies eine satirische Fiktion, die Autorin beansprucht dagegen eine kulturwissenschaftliche Kompetenz.

Von Braun verschränkt nun diese Persistenz des Opfers der Exkarnation mit der christlichen Lehre von der Inkarnation. Denn die „christliche Religion, deren Heilsbotschaft eine frappierende Ähnlichkeit mit der des Geldes aufweist“, habe eine wichtige Rolle in der Geschichte des Geldes gespielt: „Hier wie dort ein Zeichen, das sich materialisiert: ein Wort, das ‚Fleisch wird‘.“<sup>164</sup> Das Geld habe „den Rückbezug zum theologischen Ursprung nie aufgegeben“, und dafür „erwies sich

160 Ebd., S. 57. Von Braun bezieht sich auf Marc Shells Interpretation des unsichtbar machen den Rings des Gyges in Hinblick auf die formalen Ähnlichkeiten zwischen sprachlicher und ökonomischer Symbolisierung: Marc Shell, *The Economy of Literature*, Baltimore/London 1978.

161 Ebd., S. 60.

162 Marcel Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld, Philosophie*, Frankfurt a.M. 2009; siehe dazu: Stephan Moebius, „Von Mauss zu Hénaff. Eine kleine Wirkungsgeschichte des ‚Essai sur le don‘“, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 7(1)/2010, S. 68-80.

163 Ebd., S. 81; Hénaff 2009, S. 307.

164 Ebd., S. 11. Mit Bezug auf Johannes 1,14 „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“.

keine andere Religion als so geeignet wie die christliche.<sup>165</sup> Zwei Faktoren seien dafür ausschlaggebend gewesen: „Anders als die jüdische Religion oder der Islam „verlangen die christlichen Lehren von ihren Anhängern, an Begebenheiten zu glauben, die mit der rationalen, empirischen Erfahrung nicht vereinbar sind: die Menschwerdung Gottes, die unbefleckte Empfängnis, die Jungfrauengeburt.“<sup>166</sup> Die christliche Redensart *credo quia absurdum* sei auch auf das Geld anzuwenden, „dem ebenfalls jeder empirischen Logik zum Trotz, Vertrauen geschenkt wird.“<sup>167</sup> Den zweiten Faktor sieht von Braun in den christlichen „Opfer- und Inkarnationslehren, in denen sich die Ursprungsgeschichte des Geldes widerspiegelt. Sie zeigen sich an dem Symbol des Christentums, nämlich dem christlichen Kreuz, das sowohl Tod/Opfer als auch Auferstehung bedeutet.“<sup>168</sup> Daß das „Kreuzesparadox“ nicht außerhalb des Horizonts von Motiven der Fruchtbarkeit liegt, zeige sich an den Forschungen des Kunsthistorikers Leo Steinberg, der anhand der betont phallischen Darstellungen des Gekreuzigten in der Kunst der Renaissance auf den „Zusammenhang zwischen Erektion und Resurrektion“ hingewiesen habe.<sup>169</sup> Diesen Wortwitz hat sich auch Jochen Hörisch nicht entgehen lassen und ihn für die Interpretation des dritten Akts von Richard Wagners *Tristan und Isolde* genutzt.<sup>170</sup>

Nicht nur die Seite der „Exkarnation“ durch Opfer, sondern ebenso die Seite der „Exkarnation“, die mit der Genese der alphabetischen Schrift einsetzte, kontiniert sich der Autorin zu Folge bis in unsere Gegenwart des elektronischen Geldes.<sup>171</sup> Für von Braun liest sich die Geschichte des Geldes „als ein langer Emanzipationskampf des Menschen, der ihn aus der Abhängigkeit von den Göttern und der Natur herausführen sollte. Dies war jedoch nur um den Preis einer größeren Abhängigkeit von den Zeichen möglich.“<sup>172</sup> Einen Wendepunkt stellt dabei der Gebrauch

165 Ebd., S. 86.

166 Ebd. heißt es weiter: „Zwar verkündigen die jüdische Religion und der Islam den Glauben an einen unsichtbaren Gott, aber für die diesseitige Wahrheit halten sie sich an das, was empirisch erfassbar ist.“

167 Ebd.

168 Ebd. Das Motiv von Opfertod und Auferstehung findet von Braun dann auch in den Schriften Joseph Schumpeters wieder (Ebd., S. 200 ff.). Mit der berühmt gewordenen Formulierung von der „schöpferischen Zerstörung“, in der Schumpeter das wesentliche Faktum für den Kapitalismus sah, habe er „das Opfer zu einem inhärenten Teil des Kapitalismus“ gemacht (Ebd., S. 216).

169 Ebd.; Leo Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, New York (Pantheon Books) 1983.

170 „Tristan erhebt sich ‚minnig‘ und ‚mächtig‘, er schwingt sich auf und dringt in Isolde ein – der erhabene Gesang versteht Auferstehung nicht nur religiös, umkreist er doch lustvoll die Assonanz von Resurrektion und Erektion“. Jochen Hörisch, *Weibes Wonne und Wert. Richard Wagners Theorie-Theater*, Berlin 2015, S. 166.

171 Ebd., S. 221. Von Braun bezieht sich auf: Michael Hutter, „Signum non olet. Grundzüge einer Zeichentheorie des Geldes“, in: *Rätsel Geld. Annäherungen aus ökonomischer, soziologischer und historischer Sicht*, hg. v. Waltraud Schelkle u. Manfred Nitsch, Marburg 1995, S. 325-352.

172 Ebd., S. 223.

von Papiergeld dar, der dem Glauben an eine Wirklichkeit aus Zeichen einiges zumutete. In diesem Prozeß, der bis zum Giralgeld reicht und mit den heutigen Geldderivaten nicht zu seinem Ende gekommen ist, erhalten die notierten Ziffern eine herausragende Qualität. Auch hier spielt die christliche Religion eine wichtige Rolle. So habe man sich lange Zeit in Europa gegen die Übernahme der Ziffer Null gewehrt, und erst „als sich die Transsubstantiationslehre durchsetzte – und mit ihr die Vorstellung, daß Zeichen sich materialisieren können –, begann der Siegeszug der Null.“<sup>173</sup>

Und auch hier entdeckt von Braun den Zusammenhang von Geld, Religion und Fruchtbarkeit, zeige doch die Gestalt der Null, die das Kalkulieren in großem Maßstab ermöglicht, die Form eines Ringes oder Kreises, im griechischen Alphabet das Omega, der Vokal, „der in der offenen Mundform seine Gestalt findet.“<sup>174</sup> Der Buchstabe steht jedoch nicht nur für die Oralität, die in einer langen Tradition mit der Weiblichkeit im Unterschied zur Männlichkeit der Schrift verbunden wurde. Von Braun sieht in der Gestalt der Null die „Vorstellung des ‚O‘ als Oralität *und* als weibliches ‚Loch“.<sup>175</sup> Bei dieser Deutung der Gestalt von Lettern und Ziffern bezieht sich von Braun auf die Arbeit des Außenseiters Alfred Kallir, die in der kulturwissenschaftlichen Diskussion um die Körperlichkeit von Medien eine wichtige Rolle spielt.<sup>176</sup> In *Sign and Design* hatte Kallir gezeigt, daß die Lettern des Alphabets ursprünglich Piktogramme für Naturphänomene wie Wasser und Luft sowie für die Körper der Geschlechter und seine Teile darstellten, in denen eine Reihe von Fruchtbarkeitssymbolen erkennbar seien.<sup>177</sup> Diese Sichtbarkeit sei dann im Laufe der Geschichte verwischt und abstrahiert. Unter der Annahme eines „kulturell Unbewußten“ seien diese Tiefenstrukturen jedoch nach wie vor gegeben. Was für die Lettern des Alphabets gilt, kommt nun auch mit Blick auf die Gestalt der Null in Betracht: „In der christlichen Welt wurde aus der Null, dem Zeichen für Abwesenheit, ein kreatives Prinzip, daß die Erschaffung der Welt aus dem Zeichen ermöglichte.“<sup>178</sup>

Aber auch die zeichenbasierte Kreation bedarf, wenn es um's Geld geht, einer Beglaubigung. Dafür bleibe schließlich „nur die Deckung durch die Anrufung des symbolischen Opfers“.<sup>179</sup> Die Kosten der Finanzkrise von 2008 haben bekanntlich nicht einfach nur „Steuerzahler“ zu begleichen, sondern insbesondere die Armen

173 Ebd., S. 245. Von Braun bezieht sich dabei auf die originelle Schrift von Brian Rotman, *Die Null und das Nichts. Eine Semiotik des Nullpunkts*, Berlin 2000.

174 Ebd., S. 249.

175 Ebd.

176 Alfred Kallir, *Sign and Design. Die psychogenetischen Quellen des Alphabets*, Berlin 2002; Bettina Mathes, *Under Cover. Das Geschlecht in den Medien*, Bielefeld 2006, S. 28ff; Zur Auseinandersetzung mit Kallir siehe auch Christina von Braun, *Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht*, Zürich/München 2001, S. 75.

177 Das Alphabet bildet „eine magische Kette von Fruchtbarkeitssymbolen, die zur Sicherung der Erhaltung der Art bestimmt ist.“ Kallir 2002, S. 10.

178 Von Braun 2012, S. 246.

179 Ebd., S. 263.

mit Einbußen an Lebensqualität, Gesundheit und Lebenserwartung. Daher kann von Braun schreiben: „Je mehr sich das Geld dematerialisierte, desto größer wurde sein Verlangen nach menschlichen Körpern.“<sup>180</sup> Aber dies ist nicht das Ende der großen Geschichte. Im Anschluß an die Untersuchungen von Kaushik Sunder Rajan in Unternehmen der amerikanischen und indischen Biotech- und Pharmabranche vertritt von Braun die These, der Finanzkapitalismus habe „eine Form von Deckung entwickelt, die in der Materialität verankert ist.“<sup>181</sup> Unter „Biokapital“ versteht Rajan biotechnisch hergestellte Materialien und Informationen von Lebewesen: Genomabschnitte, Molekülgruppen oder molekulare Muster, die in Form von Waren und Geld zirkulieren. Der Handel mit Teilen des menschlichen Körpers florierete schon in der frühen Neuzeit, mit „Samenbanken“ und organisierter „Eizellenspende“ wird nun die Reproduktion der menschlichen Gattung auf kapitalistischer Basis möglich.<sup>182</sup> „So wie Opfer und Inkarnation in der Ursprungsgeschichte des Geldes und in den christlichen Lehren eine unaufhebbare Einheit bilden, bietet auch der Finanzkapitalismus beides: Er beglaubigt das Geld nicht nur durch soziale Aussonderung, sondern auch durch die Produktion von Menschenleben.“<sup>183</sup> Für eine historisch und diskursanalytisch orientierte Religionssoziologie ist es nicht einfach, einen Zugang zu dieser Studie zu finden, in der ein eigentümliches Panorama von Motiven des Geldes und der Opfer, der Religion und der Fruchtbarkeit gezeigt wird.

Vielleicht kann man das Buch einen postmodernen Theorie-Roman nennen, wenn man davon absieht, daß ihm nicht nur die ironische Leichtigkeit postmoderner Romane fehlt, sondern auch eine Reflexion auf die erfahrungsgeschichtliche Dimension postmoderner Kritik der Moderne, die nach 1945 ihren Startpunkt hatte.<sup>184</sup> Einen Hinweis zur Interpretation gibt die Ankündigung des Aufbau-Verlages, in der es heißt: „Das unverzichtbare Grundlagenwerk: In ihrer brillanten Analyse der Geschichte des Geldes stellt Christina von Braun die Frage in den Mittelpunkt, warum wir an die Macht eines Systems glauben, das kaum jemand mehr versteht.“<sup>185</sup> Was versprochen wird, ist ein intellektueller Ausweg aus der

180 Ebd., S. 267.

181 Ebd., S. 357. Kaushik Sunder Rajan, *Biokapitalismus. Werte im postgenomischen Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009.

182 Zur frühen Neuzeit siehe: Valentin Groebner, „Fleisch und Blut, Haut und Haar. Vermarktete Körperteile historisch“, in: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 16/2007, S. 58-73. Zur Möglichkeit eines Tausches von Emotionen in der „geräteartigen Welt“ hat Pierre Klossowski in seiner Analyse der Vergnügungsmodelle von Fourier und de Sade eine erhellende Phantasie lebender Münzen verfaßt. Pierre Klossowski, *Die lebende Münze*, Berlin 1998, S. 58 u. S. 81ff.

183 Von Braun 2012, S. 357.

184 Siehe dazu: Wolfgang Eßbach, „Autonomie oder Souveränität. Ambivalenzen im Denken der Freiheit“, in: *Was kostet den Kopf? Ausgesetztes Denken der Aisthesis zwischen Abstraktion und Imagination. Dietmar Kamper zum 65. Geburtstag*, hg. v. Herbert Neidhöfer u. Bernd Ternes, Marburg 2001, S. 221-233; ders. 2014.

185 <http://www.aufbau-verlag.de/index.php/der-preis-des-geldes.html> (Abruf 15.5.2017).

Ratlosigkeit angesichts der Unheimlichkeit des Marktgeschehens. Linus Hauser hat für die Analyse postmoderner Schriften und solcher, die sich zwischen Literatur, Weltbild und Weltanschauung bewegen, den Terminus „Grandioses Verstehen“ eingeführt.<sup>186</sup> Das Verfahren der Intertextualität, dessen sich auch von Braun reichlich bedient, vergleicht Hauser mit der Kolportage: „Sie bedient sich grundsätzlich aus mehreren Werken, um deren bislang nur unterschwellig wahrgenommene Aussage herauszuarbeiten und dann frei umzugestalten.“<sup>187</sup> So entsteht ein Übermaß an Bedeutsamkeit in der Entdeckung von symbolischen Verwandtschaften; aus Ähnlichkeiten werden Notwendigkeiten, sodaß ein faszinierend geschlossener Sinnzusammenhang mit einem Gestus der Aufklärung und Entlarvung ans Licht gehoben wird und der Leser glauben könnte, in den Besitz einer Art Geheimwissen gelangt zu sein.

Ihrer zentralen Aussage, daß der archaische religiöse Charakter des Geldglaubens bis in unsere Gegenwart bestimmend ist, liegt die Annahme zugrunde, daß es ein „kulturell Unbewußtes“ gebe, aus dem heraus trotz politischem, sozialem und technologischem Wandel zeitüberdauernd immer wieder ein kohärentes kulturelles Muster hervorgehe. Es ist dies eine voraussetzungsvolle Annahme. Sie folgt den Spuren psychoanalytischer Religionstheorie, wie sie sich bei Sigmund Freud und Carl Gustav Jung um 1900 gebildet hat. Wir werden zum Abschluß des *Dritten Teils* darauf zu sprechen kommen, welche Strategien die verschiedenen, sich in Absetzung von der Theologie konstituierenden Religionswissenschaften ausgebildet haben, um ihren Gegenstand ‚Religion‘ so zu definieren, daß er einer wissenschaftlichen Untersuchung zugänglich wurde.<sup>188</sup> Eine dieser Strategien bestand darin, Religion dort zu fassen, wo sie in einem archaischen Bereich, in ihrer Urform identifiziert werden konnte.

In unserer Religionssoziologie spielt das „kulturell Unbewußte“ keine Rolle. Es wäre ohnehin allenfalls auf einer sehr allgemeinen Ebene mit einer ausgearbeiteten Anthropologie zu begründen oder vielleicht konkret durch eine Detailanalyse der Überlieferungsgänge der Traditionsweitergabe durch Intellektuelle zu eruieren. Ansonsten ist die Gefahr zu groß, sich im Irrgarten der Metaphorisierungen zu verlaufen. Unser Weg, die spezifischen Profile der Wiederkehr des Themas Religion zu entziffern, führt zu den dominierenden epochalen Zeiterfahrungen. Wir glauben zeigen zu können, daß das eigenartige Interesse an archaischen Opferkulten, das moderne Wissenschaftler um 1900 verfolgten, der Erfahrung der Extremspannung

186 Linus Hauser, *Kritik der neomythischen Vernunft*, Bd. 2: Neomythen der beruhigten Endlichkeit. Die Zeit ab 1945, Paderborn 2009, S. 30. Mehr als die Fußnoten ausweisen, verdanke ich Hausers herausragendem dreibändigen Werk *Kritik der neomythischen Vernunft* viele Hinweise und Anregungen. Hausers Lebensprojekt der Erforschung religionsförmiger Weltanschauungen von 1800 bis zur Gegenwart gehört zu den gründlichsten Arbeiten, die sich auf dieses schwierige Thema eingelassen haben. Erschienen sind die weiten Bände: Bd. 1: Menschen als Götter der Erde, 1800-1945, 2. überarb. Auflage Paderborn 2005, und Bd. 3: Die Fiktionen der science auf dem Wege in das 21. Jahrhundert, Paderborn 2016.

187 Hauser 2009, S. 30.

188 In diesem Band S. 657ff.



zwischen wissenschaftlich-rationaler Selbstauffassung des aufgeklärten, modernen Bewußtseins und der Irrationalität des entfesselten Markgeschehens zu verdanken ist. Rudolf Otto wird schließlich im Gefühl des Heiligen und seinem innersten Moment des Numinosen das dem Glauben an die Rationalität der modernen Marktgesellschaft widerstreitende Irrationale fokussieren.<sup>189</sup>

THEOLOGIE DER BEFREIUNG. Die Frage, ob der Kapitalismus auch als eine Religion verstanden werden kann, hat insbesondere die Aufmerksamkeit von Theologen der christlichen *Bekenntnisreligionen* auf sich gezogen.<sup>190</sup> Ausgangspunkt dafür ist die Fülle von biblischen Überlieferungen, in denen von monetären und ökonomischen Sachverhalten die Rede ist.<sup>191</sup> Dazu gehört die Erzählung vom goldenen Kalb, das von enttäuschten Juden als ein Götze verehrt wird, ebenso wie das Jesus-Wort: „Niemand kann zwei Herren dienen: Entweder er wird den einen hassen und den andern lieben, oder er wird an dem einen hängen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“<sup>192</sup> Wir konzentrieren uns im Folgenden auf drei Ansätze: die Kapitalismuskritik der „Theologie der Befreiung“, Falk Wagners Analyse der Geldbestimmtheit theologischer Kommunikation und Thomas Rusters systemtheoretisch inspirierte Deutung dämonischer Mächte.<sup>193</sup>

Es sind Theoretiker der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“ gewesen, die eine wirtschaftswissenschaftliche und theologisch begründete Kritik des Kapitalismus in die Diskussion gebracht haben. Die Ausgangspunkte waren Erfahrungen vergleichbar denen, die europäische Gesellschaften im 19. Jahrhundert ge-

189 Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [1917], München 23-25/1936. Zu Otto siehe in diesem Band S. 684.

190 Eine grundlegende Untersuchung, die sowohl wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Theorien, insbesondere Georg Simmels *Philosophie des Geldes*, als auch wichtige theologische Versuche über das Geld behandelt, hat vorgelegt: Alois Halbmayr, *Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede*, Paderborn 2009.

191 Siehe dazu die Beiträge in: *Gott und Geld. Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 21, Neukirchen Vlyun 2006.

192 „Als aber das Volk sah, daß Mose ausblieb und nicht wieder von dem Berge zurückkam, sammelte es sich gegen Aaron und sprach zu ihm: Auf, mach uns einen Gott, der vor uns hergehe! Denn wir wissen nicht, was diesem Mann Mose widerfahren ist, der uns aus Ägyptenland geführt hat. Aaron sprach zu ihnen: Reißet ab die goldenen Ohrringe an den Ohren eurer Frauen, eurer Söhne und eurer Töchter und bringt sie zu mir. Da riß alles Volk sich die goldenen Ohrringe von den Ohren und brachte sie zu Aaron. Und er nahm sie von ihren Händen und bildete das Gold in einer Form und machte ein gegossenes Kalb. Und sie sprachen: Das ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägyptenland geführt hat!“ (2. Mose 32,1–4). Das Jesus-Wort findet sich bei Mt 6,24 und Lk 16,13.

193 Zur Implementierung religiöser Semantiken in den ökonomischen Diskurs siehe Sven-Daniel Gettys u. Thomas Mittmann, „Der Tanz um das Goldene Kalb der Finanzmärkte“. Konjunkturen religiöser Semantik in deutschen Kapitalismusdebatten seit den 1970er Jahren“, in: *Religion, Moral und liberaler Markt. Politische Ökonomie und Ethikdebatten vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, hg. v. Michael Hochgeschwender u. Bernhard Löffler, Bielefeld 2011, S. 283-308.

macht hatten. Die lateinamerikanischen Gesellschaften erlebten in der Mitte des 20. Jahrhunderts soziale Verwerfungen, hervorgerufen durch eine Intensivierung kapitalistischer Marktwirtschaft mit der Folge einer Verelendung der Unterschichten und einem wachsenden Reichtum der Oberschichten. Diese verhinderten soziale Reformen mit Hilfe der von den USA ökonomisch und militärisch gestützten Militärdiktaturen. Die Priester, die in „Basisgemeinden“ die biblische Botschaft den Armen predigten und praktische Nächstenliebe übten, gerieten oftmals in Konflikte mit der katholischen Amtskirche. Nach langen Auseinandersetzungen erteilte der Vatikan dem Franziskaner Leonardo Boff, einem bekannten Vertreter der „Theologie der Befreiung“, ein Rede- und Lehrverbot, was umso mehr das Interesse an seinen Schriften steigerte.<sup>194</sup>

Die Theologen Hugo Assmann und Franz J. Hinkelammert, die zusammen mit anderen Befreiungstheologen das *Ökumenische Forschungsinstitut (Departamento Ecueménico de Investigaciones DEI)* in Costa Rica gründeten, machen gegen das Ideal einer wertneutralen Wirtschaftswissenschaft geltend, auch „Wirtschaftsfachleute seien hervorragende, aber gefährliche Theologen.“<sup>195</sup> Ziel von Assmann und Hinkelammert ist das „Aufdecken einer impliziten oder expliziten ‚Rede über Gott‘ in der Ökonomie.“<sup>196</sup> Diese kennt Varianten, sodaß sie davon ausgehen: „Die Götter der Wirtschaft sind unverkennbar Götter (...). Sie sind zu sehr wahre Götter, als daß man sie – mir nichts, dir nichts – in Frage stellen könnte. Ihre Identität verbirgt sich im Funktionieren der Wirtschaft.“<sup>197</sup> Hinzu kommt, „daß in den verschiedenen Wirtschaftstheorien und Wirtschaftsprozessen die Götter eine sonderbare Metamorphose erfahren und einen erbitterten Kampf untereinander ausfechten.“<sup>198</sup>

Assmann und Hinkelammert weisen darauf hin, daß es sich bei der schroffen Gegenüberstellung von Kapitalismus und Sozialreformen um ein manichäisches Denken handele, damit werde „die Welt polarisiert zwischen Gott und Teufel, zwischen dem Reich des Guten und dem Reich des Bösen, zwischen dem neuen Jerusalem, das die Märkte verheißen, und dem Untier, das Reformismus, Interventionismus und Wirtschaftsplanung nähren. Gott wird bemüht. Er wird verherrlicht

194 Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München 1973; Leonardo Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980; Kardinal Joseph Ratzinger u. Leonardo Boff, *Dokumente eines Konfliktes um die Theologie der Befreiung. Das Buch ‚Kirche: Charisma und Macht‘ in der Diskussion*, Frankfurt a.M. 21985; Raúl Fonet-Betancourt, *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 Bde., Mainz 1997.

195 Hugo Assmann u. Franz J. Hinkelammert, *Götze Markt*, Düsseldorf 1992, S. 9; Weitere Arbeiten: Hugo Assmann, *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, Münster 1984; Franz J. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Münster/Fribourg 1985; siehe auch: *Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes*, hg. v. Willibald Jacob / Jakob Moneta u. Franz Segbers, Luzern/Salzburg 1996; Pax Christi-Kommission Weltwirtschaft (Hg.), *Der Gott Kapital, Anstöße zu einer Religions- und Kulturkritik*, Münster 2006.

196 Assmann u. Hinkelammert 1992, S. 10.

197 Ebd., S. 51.

198 Ebd., S. 10.

durch die Vernichtung seiner Feinde.<sup>199</sup> Nach dieser theologischen Charakterisierung der Befürworter der Marktwirtschaft ist nur folgerichtig: „Und wenn Teufel und Untier die ökonomischen und sozialen Reformen sind, dann sind Teufel und Untier auch die Forderungen der Armen. So ist die Ehre Gottes die Zerstörung der Armen, der Volksbewegungen wie jeglicher Forderungen nach Lebensrecht für alle. Gott ist ein Gott, der die Armen verschlingt, nichts als die transzendentalisierte Personifizierung der Marktgesetze darstellt und Opfer, nicht Barmherzigkeit will. Die Vergöttlichung des Marktes schafft den Gott des Geldes: ‚In God we trust‘.“<sup>200</sup>

Gegenüber dem Götzen Markt sei die konservative Theologie blind, weil sie die christliche Rede von der Armut einseitig spiritualisiere und generell auf die Begrenztheit des Lebens, auf die Sterblichkeit des Menschen beziehe. Daraus folgt zunächst: Aus spiritueller Armut „lebt, wer der Begrenztheit des Menschseins entgegentritt und sich von den Gütern der Welt lossagt. Armut wird hier also verstanden als Befindlichkeit des Menschen, worauf dieser mit einer als Tugend verstandenen Armut antwortet.“<sup>201</sup> Diese Wendung beruht auf einem theologischen Verständnis von Leib und Seele, in dem sich deutlich gnostische Motive zeigen. „Die Seele ist eine Substanz, die einen Körper hat; aber einen Körper haben ist für das Leben der Seele nichts Wesentliches. Der Körper ist primär eine Bedrohung für das Leben der Seele, ja das Gefängnis, in das die Seele eingesperrt ist. Diese will fliehen, aber der Körper läßt sie nicht. Und wenn man dem körperlichen Leben Konzessionen macht, handelt es sich um Konzessionen gegenüber der menschlichen Schwäche.“<sup>202</sup> Die konservative Theologie folgere dann weiter: „Ist der Mensch sterblich, ist er auch arm; (...). Wenn aber alle arm sind, gibt es nicht mehr nur eine bestimmte Gruppe von Menschen, die arm sind. Ebenso wenig kann man Arme und Reiche gegenüberstellen und den Reichtum der einen für die Ursache der Armut der anderen halten.“<sup>203</sup>

Evangelische Armut ist dagegen für die Befreiungstheologen etwas anderes. Konstitutiv für die Botschaft Christi ist „die vorzugsweise Option für die Armen“.<sup>204</sup> Will man dieser Option gerecht werden, so können Christen es nicht bei der kapitalistischen Wirtschaftsordnung belassen. Sie sind aufgerufen, gegen die „Schicksalsreligion“ des Marktes, in der „die Mechanismen des Marktes wirken, als wären sie ein anderer Name für den ‚Heilsplan Gottes‘“, Stellung zu nehmen.<sup>205</sup> Dafür sind die Aussagen der klassischen Soziallehre der katholischen Kirche, wie sie in *Rerum novarum* von 1891 und *Quadragesimo anno* von 1931 formuliert sind, unzureichend. Denn in diesen Enzykliken wurde davon ausgegangen: „Die Ordnung der Wirtschaft ist – so heißt es – keine Frage des Glaubens, sondern ausschließlich der

---

199 Ebd., S. 60.

200 Ebd., S. 60f.

201 Ebd., S. 193f.

202 Ebd., S. 198.

203 Ebd., S. 197.

204 Ebd., S. 194.

205 Ebd., S. 106.

Anwendung des Glaubens, dessen Wahrheit nichts mit ökonomischen Problemen zu tun hat.<sup>206</sup> Dem liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Ordnung der Wirtschaft ihrer eigenen Systemlogik zu folgen habe.

In der Anerkennung dieser Systemlogik sehen die Befreiungstheologen eine Verbeugung vor dem Götzen Markt. Dagegen könne eine „heilschaffende und evangelische Logik“ Öffnungen bewirken.<sup>207</sup> „Müssen doch Universen, die in ihrer falschen Logik eingeschlossen sind, wiedereröffnet werden: Welten, die vermeintlich abgeschlossen sind; rationale Konstrukte, die Vollkommenheit vortäuschen; Totalitäten, die sich selbst genügen und selbst begründen; Globen, Sphären, Logiksysteme, die alles in ihre funktionale Zirkularität einfangen wollen. Was nicht hinein paßt, wird für inexistent erklärt. (...) Was sich funktional eingliedern läßt, wird zum willigen, leistungsstarken Diener, auch wenn er die Opferlogik verinnerlicht und sich aufopfert. Wer sich nicht aufopfern läßt wird geopfert. Logische Sphären sind Opfersphären.“<sup>208</sup> Bei den in der Soziologie verbreiteten Deutungen der Moderne als einem Prozeß der Ausdifferenzierung sozialer Systeme, die ihren Eigengesetzlichkeiten folgen, handelt es sich für die Befreiungstheologen um irriige Selbstaussage, nach dem Modus: „Die eingeschlossene Wahrheit gibt vor, *die* Wahrheit zu sein.“<sup>209</sup> Die Logik eigentätiger Systemstabilisierung erreiche in diesem Denken sogar den Glauben: „ja selbst ihre Götter stellen sie sich als geschlossene, sphärische Perfektions- oder Totalitätswesen vor.“<sup>210</sup>

Mit ihrer Hoffnung auf die öffnende Kraft der „heilschaffenden und evangelischen Logik“ stehen die Theologen der Befreiung in der Tradition der Franziskaner-Spiritualen des Mittelalters, die sich an die Lehre des calabresischen Abtes Joachim von Fiore hielten. Wir sind im *Zweiten Teil* unserer Religionssoziologie auf diesen die „Ewige Linke“ beflügelnden Glauben ausführlich eingegangen.<sup>211</sup>

DIE GELDBESTIMMTHEIT THEOLOGISCHER KOMMUNIKATION. Zu den einflußreichen Schriften in der Diskussion um den Vergleich von Geldglauben und Gottesglauben gehört von protestantischer Seite die Arbeit *Geld oder Gott?* des Münchener systematischen Theologen Falk Wagner, der sich intensiv mit Grundfragen soziologischer Theorie auseinandergesetzt hat.<sup>212</sup> Wagner eröffnet seine Untersuchung im Vorwort mit der These: „Gott – das Absolute – ist zu jeder Zeit gegenwärtig; es fragt sich nur in welcher Gestalt. Unter den Bedingungen der modernen, ökonomisch bestimmten Gesellschaft tritt das Geld seine Karriere als alles bestimmende Wirklichkeit an. Damit löst es die Funktion des Gottesgedankens in der

206 Ebd., S. 198.

207 Ebd., S. 214.

208 Ebd., S. 211.

209 Ebd.

210 Ebd., S. 211f.

211 Im *Ersten Band* S.600 ff.

212 Falk Wagner, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart 1984.

Gestalt eines Geld-Pantheismus ab, der alle lebensweltlichen und systematischen Bereiche des individuellen und sozialen Weltumgangs durchdringt.<sup>213</sup>

Wagner zufolge verdränge die Theologie die ubiquitäre „Geldbestimmtheit“ gerade auch in Bereichen der „Darstellung religiöser Inhalte und theologischer Positionen (...). Der Pantheismus des Geldes hält dann auch dort Einzug, wo man sich zugute hält, zwischen Gott und Abgott, Gott und Welt, Religion und Aberglaube unterscheiden zu können.“<sup>214</sup> Zielpunkt der Arbeit ist denn auch eine kritische Auseinandersetzung mit den Defiziten theologischer Geldlehren und ihrer impliziten Geldbestimmtheit. Die Äquivalenzebene von Geld und Gott, die Wagner diskutiert, zielt auf das Modell „verabsolutierter Kommunikation“, das der Strukturlogik des Geldmediums entspreche.<sup>215</sup> Wagner will untersuchen, „ob und wie weit die moderne, d.h. unter den Bedingungen der ökonomisch bestimmten bürgerlichen Gesellschaft agierende theologische Religionstheorie dem Muster verabsolutierter und insofern geldgesteuerter Kommunikation verpflichtet ist“.<sup>216</sup>

Es sind zwei extreme Positionen, zwischen denen Wagner einen Mittelweg sucht. Auf der einen Seite erscheint die Geldwirtschaft als eine „Schicksalsmacht“, der auch Qualitäten des Dämonischen zugesprochen werden können. Für diese Position steht der Theologe Friedrich Delekat, Mitglied der *Bekennenden Kirche*, für den es um einen „Kampf zwischen Christus und den Mächten dieser Welt“ geht, die zur Zeit der Herrschaft des Nationalsozialismus als „Dämon der politischen Macht“ und nach 1945 mehr als „Dämon Kapital“ vorgestellt werden.<sup>217</sup> Damit sind zugleich antike Motive aufgerufen. Sie finden sich etwa in Vergils Zeilen: „quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames“ (Wozu treibst du nicht die Herzen der Menschen, verfluchter Hunger nach Gold).<sup>218</sup> Vom dämonischen Fluch der Geldgier erzählt auch der Mythos vom König Midas.<sup>219</sup> Auf der anderen Seite sieht Wagner Positionen, die eine wechselseitige Kommunizierbarkeit von Theologie und ökonomischer Geldtheorie unterstellen und eine Art „Theologie des Geldes“ entwerfen.<sup>220</sup>

213 Ebd., S. 3.

214 Ebd.

215 Ebd., S. 95.

216 Ebd., S. 102.

217 Friedrich Delekat, *Der Christ und das Geld. Eine theologisch-ökonomische Studie*, München 1957.

218 Vergil, Aeneis 3, 56.

219 König Midas, entzückt von den Geschichten des alten verkommenen Satyrs Selenos, der volltrunken im Garten schlafend den Anschluß an das wilde Heer des Dionysos verloren hatte, schickt Selenos an Dionysos zurück, der dann durch Boten anfragen läßt, wie Midas belohnt werden möchte: „Möge sich alles, was ich berühre, in Gold verwandeln.“ Das Gold wird ihm zur Plage, bis – so berichtet Ovid – der gütige Bacchus den alten Zustand wiederherstellt. nach Robert von Ranke-Graves, *Griechische Mythologie*, Reinbek 1984, S. 255; Ovid, *Metamorphosen*, Wiesbaden 1986, S. 269.

220 Wagner bezieht sich hier auf den Bayreuther Theologen Wilhelm F. Kasch, *Geld und Glaube*, Paderborn 1979.

Die Schwächen einer schematischen Abfrage von Theologien nach ihrer Affinität zu ökonomischen Tauschmodellen zeigt sich m. E., wenn man Wagners Fahnungen bei Friedrich Schleiermacher und Albrecht Ritschl miteinander vergleicht, zwei Theologen die in unserer Sicht gerade für die Auseinandersetzung mit den differenten epochalen Zeiterfahrungen der Revolution und der Entfesselung der Marktgesellschaft stehen.

Am Tausch orientierte Religionsauffassungen findet Wagner bei Friedrich Schleiermacher dort, wo dieser die wahre Kirche als eine Form gegenseitiger Mitteilung der religiösen Ansichten und Erfahrungen der Gläubigen entwirft. Wagner gibt zu bedenken: „Angesichts der allgemeinen Austauschbarkeit kann in der Tat alles zum Stoff individualisierter Religion dienen.“<sup>221</sup> Und in pointierter Anwendung ökonomischer Terminologie heißt es: mit dem alleinigen Kriterium der Mitteilbarkeit „werden die ‚Arbeitsprodukte‘ des religiösen Bewußtseins, Anschauung und Gefühl, als immer schon tauschfähige Warenobjekte behandelt.“<sup>222</sup> In der Tat könnte man sagen, daß „die gegenseitige Mitteilung bloß auf eine Umfangerweiterung und Bereicherung des je eigenen Religionshabens“ hinausläuft.<sup>223</sup> In dieser Interpretation ist leider übersehen, daß die enthusiastische Dehnung, die der Sympathisant der Französischen Revolution und Platonübersetzer Schleiermacher erstrebt, auf eine universelle Verschmelzung zielt, die weit entfernt von borniert egoistischer Bereicherung ist.

Bei Albrecht Ritschl sieht Wagner eine etwas andere am Tausch orientierte Religionsauffassung. Bei Ritschl heißt es: „In aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet, als Theil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen. Denn in jener Stellung ist er Theil der Natur, unselbständig gegen dieselbe, abhängig und gehemmt von anderen Dingen; als Geist aber ist er von dem Antriebe bewegt, seine Selbstständigkeit dagegen zu bewähren. In dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgendeiner Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Drucke der Naturwelt gewachsen ist.“<sup>224</sup> Wagner sieht in dieser Auffassung eine „Fixation des Gegensatzes von Geist und Natur“. Daraus folge: das religiöse Bewußtsein „tauscht die unglückliche Abhängigkeit von der Natur gegen die Abhängigkeit von Gott aus, die es insofern als Glück empfindet, als es mit Gottes Hilfe seine immer schon vorausgesetzte Selbstständigkeit gegen Natur und Gesellschaft mobilisieren kann.“<sup>225</sup>

221 Wagner 1984, S. 107.

222 Ebd., S. 109.

223 Ebd., S. 106.

224 Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3: *Die positive Entwicklung der Lehre*, Bonn <sup>3</sup>1888, S. 189f.

225 Wagner 1984, S. 116

In dieser abstrakten Flughöhe der Fahndung nach der ökonomischen Tauschlogik des Geldes im theologischen Diskurs kann man in der Tat viel Tausch entdecken. Dabei verschwindet der Bruch zwischen Schleiermachers Neubestimmung der Religion in den Reden *Über die Religion*, die im Bewußtsein des revolutionären Umbruchs, in dem eine neue Gestalt der Religion sich anbahnt, erfolgt, und Ritschls Bemühen, gegen den weltanschaulichen Naturalismus eine „religiöse Weltanschauung“ zu verteidigen.<sup>226</sup> Bei Schleiermacher wird das Reden über Religion gebunden an das, „was meine Stelle im Universum bestimmt und mich zu dem Wesen macht, welches ich bin.“<sup>227</sup> Bei Ritschl setzt das „religiöse Erkennen“ weitab von allem Enthusiasmus auf der Ebene einer utilitaristischen Empfindungslehre ein: „Im Gefühl von Lust oder von Unlust stellt das Ich für sich fest, ob eine Empfindung, die das Selbstgefühl berührt, zur Verstärkung oder zur Hemmung desselben dient.“<sup>228</sup>

Man hat den Eindruck, Wagner ist der Faszination, die die Bewußtseinsform verabsolutierter Kommunikation ausübt, ein gutes Stück weit erlegen, bietet sie ihm doch am Ende das Sprungbrett dafür, den christlichen Gottesgedanken so zu schärfen und „so zu artikulieren, daß er nicht mit der pantheistischen Verwertungsstendenz des Geldes verwechselt werden kann. Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit ist dann so zu denken, daß zwar alles aus Gott, als dem grundlosen Grund, ist; aber es muß zugleich gewährleistet sein, daß alles das, was nicht Gott ist, außer Gott in Selbständigkeit und Freiheit existieren kann.“<sup>229</sup>

THEOLOGIE DER MÄCHTE UND GEWALTEN. Im Unterschied zu Falk Wagner, der in der Tradition der protestantischen Vermittlungstheologen den christlichen Glauben in der modernen Kultur lebbar und für sie erträglich machen will, entfaltet der katholische Theologe Thomas Ruster eine christliche Gegenwelt zur gesellschaftlichen Wirklichkeit der geldbasierten Marktwirtschaft. Dabei bezieht sich Ruster nicht wie die Theologen der Befreiung auf eine christliche Lesart der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie, sondern er entfaltet die lange Linie einer „Doppel-Kodierung des biblischen Gottesbildes“, d.h. die Zweiseitigkeit eines vertrauten und eines fremden Gottes, als Grundlage für eine kritische Analyse des Schicksals der Gottesvorstellungen im 20. Jahrhundert.<sup>230</sup>

Adolf von Harnacks Schrift über *Marcion* und Carl Schmitts *Politische Theologie* bilden die Extrempunkte dieser Doppelkodierung: „Verwirft Gott das Gesetz dieser Welt und führt er die Seinen in eine letzte Weltfremdheit – oder bietet der

226 Ritschl 1888, S. 192.

227 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], in der Ausgabe von Rudolf Otto [1899], Göttingen<sup>8</sup>2002, S. 21.

228 Ritschl 1888, S.194

229 Wagner 1984, S. 135.

230 Thomas Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg 2000, S. 186 u. 188ff; zur Doppel-Kodierung S. 33. Anerkennende Worte zur Theologie der Befreiung finden sich S. 185.

Gottesgedanke das Modell für die Legitimität politischer Ordnung?<sup>231</sup> Hat der fremde Gott Marcions immerhin im Mönchtum „ein Asyl in der Kirche erhalten“, so korrigiert und erweitert Ruster auf der anderen Seite des Gottesbildes die Diagnose Schmitts von der Dominanz des Ökonomischen und seiner Politisierung: „Aber die Religion, die aus dem Ökonomischen hervorgeht, wird anderer Art sein als die, die der ‚politischen Idee des Katholizismus‘ noch in ihrer säkularisierten Form entspricht. Die ‚neuen Götter des Marktes‘ geben dem transzendenten Schöpfer und Erhalter der Welt, der noch Schmitts Denken zugrunde lag, endgültig den Abschied.“<sup>232</sup> Diese Einsicht führt bei Ruster schließlich nach einer eingehenden Interpretation von Walter Benjamins Fragment *Kapitalismus als Religion*, auf das wir weiter unten eingehen, zu einer Radikalisierung der biblischen Unterscheidung zwischen Gottesdienst und Götzendienst.

Das Verbot des Götzendienstes, die immerwährende Aufgabe, Gott von den Göttern zu unterscheiden, erhält für Ruster eine neue Bedeutung, wenn im Kapitalismus der vertraute Gott als ein Geld-Gott die alles bestimmende Wirklichkeit geworden ist. Der Begriff Religion selbst ist dann neu zu bewerten. Dem Diktum Maimonides‘: „Gott ohne Tora ist immer ein Götz“, folgend, fordert Ruster die Auflösung der Verflechtung von Christentum und Religion.<sup>233</sup> „Götzendienstkritik bedeutet Kritik der Religion: zuerst der Religion, die das Christentum selber war und oft noch sein will, dann Kritik der so genannten Religionen, schließlich Kritik der bislang unbenannten Religion des Kapitalismus. Kritik heißt Unterscheidung, nicht einfach Verwerfung oder Verdammung; am eigenen Leibe und biblisch belehrt können christliche Theologen wissen, wo Recht und Grenzen des Religiösen liegen.“<sup>234</sup>

Die Unentschiedenheit des Christentums zwischen einem vertrauten und einem fremden Gott mag vielleicht eines der Charakteristika sein, das dem Christentum seine bemerkenswert unruhige Dynamik verdankt. Bezogen auf die Konstitution von Subjektivierungsweisen, die der „sehr dunkle Begriff des Fleisches“ in der Theologie signalisiert, hat Michel Foucault darauf hingewiesen, daß das Christentum im 2. und 3. Jahrhundert einer römischen Gesellschaft gegenübergestanden habe, die eine Moral der Monogamie, der Sexualität, der Fortpflanzung akzeptiert hatte. Auf der andren Seite habe es im Christentum ein Modell des intensiven religiösen Lebens gegeben: die christlichen Mönche, die eine Askese praktizierten, wie sie im hinduistischen und buddhistischen Mönchtum verbreitet war. Foucaults These lautet: „Zwischen einer zivilen Gesellschaft, die eine gewisse Anzahl moralischer Imperative akzeptiert hatte, und diesem Ideal der umfassenden Askese, hat das Christentum immer gezögert. Es hat einerseits versucht, das Vorbild der bud-

231 Ebd., S. 87. Ruster bezieht sich auf Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (1920), Darmstadt 1960; Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig 1922.

232 Ebd., S. 104 u. S. 122.

233 Moses Maimonides zit. n. ebd., S. 177.

234 Ebd., S. 193



dhistischen Askese zu beherrschen und zu verinnerlichen, und zwar so, daß es die Sexualität immer kontrollieren konnte und andererseits die zivile Gesellschaft des römischen Reichs in seine Gewalt zu bringen, um sie von innen heraus zu lenken.<sup>235</sup> Was die fleischlich-spirituelle Subjektivierungsweise – „am eigenen Leibe und biblisch belehrt“ – angeht, so plädiert Ruster für „ein neues Verhältnis zur Erfahrung“ in der katholischen Theologie, wobei Sakramente als Teilhabe an fremden Erfahrungen eine wichtige Rolle spielen.<sup>236</sup>

Die Götzendienstkritik hat Ruster zu einer Theologie der Mächte und Gewalten weiterentwickelt.<sup>237</sup> Die Funktionssysteme der Gesellschaft, die zwar von Menschen geschaffen wurden, aber diese mit der übermenschlichen Macht von alternativen „Sachzwängen“ bedrängen, werden von Ruster als „höhere Gewalten“ ernst genommen. Ruster fragt nach der Aktualität der biblischen Aussagen, denen zufolge „Christus ‚das Haupt aller Mächte und Gewalten‘ ist (Kol 2,10)“<sup>238</sup>, und er geht davon aus: „Götter im Sinne der prophetischen und weisheitlichen Götzenkritik sind Selbstgemachtes, vor dem sich ihre Hersteller irgendwann niederwerfen und sie um Hilfe anflehen (Jes 44,13ff; Weish 13) – das paßt auf die höheren Gewalten unserer Zeit!“<sup>239</sup>

Um ihnen kritisch beizukommen, sind die eingeübten Unterscheidungen zwischen immanent und transzendent nicht ausreichend. Ruster reaktiviert die in der neuzeitlichen Moderne verlorengegangenen Unterscheidungen von Gott und Himmel einerseits und Himmel und Erde andererseits. Nach der biblischen Wirklichkeitsauffassung ist der Himmel ein Teil der Welt.<sup>240</sup> Die Verwechslung von Gott und Himmel, die Einebnung der Unterschiede alles dessen, was von der Erde als einem überschaubaren und bestimmbareren Bereich unterschieden werden kann, hat einen Religionsbegriff gefördert, dem zufolge es Religion „mit der Beziehung zum relativ unbekanntem, unbestimmbareren unmanipulierbaren Bereich der Welt, mit dem Über-Irdischen und Numinosen zu tun“ habe.<sup>241</sup> Eine erneuerte Himmelslehre müßte davon ausgehen, daß für Juden und Christen zu den ungreifbaren übermenschlichen Wesen nicht nur Gott, sondern auch die Götter gehören, die sich Jahwe widersetzen. Ruster konstatiert, daß die von Menschen geschaffene „zweite Natur (...) nicht weniger, eher mehr von Dämonen beherrscht ist als die erste. An die Stelle von launischen Göttern, Sphärenkräften und Waldgeistern sind

235 Michel Foucault, „Sexualität und Macht“, in: Ders., *Schriften in vier Bänden*, Bd. III, Frankfurt 2003, S. 695-718, hier S. 711.

236 Ruster 2000, S. 194 u. S. 198; Ders., „Heilt Kranke, treibt Dämonen aus...‘. Die Dämonie der Krankheit und das Sakrament der Krankensalbung“, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 11/2003a, S. 14-20.

237 Thomas Ruster, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Mainz 2005.

238 Ebd., S. 15.

239 Ebd., S. 16.

240 Ebd., S. 48.

241 Ebd., S. 50.