



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2019

Wirtschaften, Wertlogik und die "Religion des Kapitals"

Tanner, Jakob

DOI: <https://doi.org/10.17192/es2019.0032>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-178488>

Book Section

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) License.

Originally published at:

Tanner, Jakob (2019). Wirtschaften, Wertlogik und die "Religion des Kapitals". In: Braun, Karl; Dieterich, Claus-Marco; Moser, Johannes; Schönholz, Christian. Wirtschaften: Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Marburg: Förderverein der Marburger kulturwissenschaftlichen Forschung und Europäischen Ethnologie, 91-108.

DOI: <https://doi.org/10.17192/es2019.0032>

Jakob Tanner

Wirtschaften, Wertlogik und die „Religion des Kapitals“

I.

Die Wirtschafts- und Gesellschaftsentwicklung wird häufig mit Hilfe von ‚Revolutionen‘ periodisiert; jede dieser Zäsuren markiert eine nachhaltige Veränderung des Wirtschaftens und der politischen Organisationsform. Mit der etwas eigenwilligen Bezeichnung *Second economic revolution* hat der Wirtschaftshistoriker Douglass North die Bedeutung des Übergangs, der ab den 1880er Jahren einsetzte, hervorgehoben (North 1981).¹ Damals gewann sektorenübergreifend die systematische Verwissenschaftlichung der Produktionsprozesse an Bedeutung und es bildete sich jene Organisationsstruktur der kapitalistischen Wirtschaft heraus, die weit ins 20. Jahrhundert hinein Bestand hatte und deren Kernzone – das Fabrikssystem – sich bis heute, wenn auch in gewandelter Form, gehalten hat. In den Jahrzehnten um 1900 wuchs die Mechanisierung der Produktion, das heißt die Substitution von Arbeit durch Kapital, in den Leitsektoren der Industrialisierung in neue Dimensionen hinein. Es beschleunigte sich ein produktivitätssteigernder Rationalisierungsprozess, der durch eine neue Kultur des Erfindens, durch *Scientific Management*, Verdichtung und Straffung von Arbeitsroutinen, neue Technologien und Unternehmensformen, insbesondere Aktiengesellschaften, vorangetrieben wurde.²

In diesem Formierungsprozess einer kapitalistischen Fabrik- und Industriegesellschaft, wie er in Europa und in den USA seit den 1880er Jahren deutlich erkennbar wurde, war der Kommunismus nicht mehr ein „Gespenst, das umgeht“, wie es 1848 bei Marx und Engels noch geheissen hatte. Er war vielmehr organisatorisch handfest geworden. Mit Anarchismus, Sozialismus, Kommunismus, Mutualismus, Syndikalismus – um nur die wichtigsten Strömungen zu nennen – hatten sich verschiedene oppositionelle Bewegungen ausdifferenziert. In dieser Phase konturierten sich die Versatzstücke des imaginären Kosmos einer Linken, die sich als weltumspannende Kraft verstand, dies nach dem Schlussmotto des *Kommunistischen*

1 Als *First economic revolution* bezeichnet er die vor ca. 10.000 Jahren einsetzende neolithische Revolution.

2 Vgl. dazu Kocka 2013.



Abb. 1 (<https://www.kunstkopie.de/a/crane-walter/solidarity-of-labour-walt.html>)

Manifests: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“

Abbildung 1 zeigt die gleichnamige Illustration von Walter Crane aus dem Jahre 1897, die vielfach kopiert und in verschiedenen Sprachen reproduziert wurde. Sie stellt den Internationalismus allegorisch dar. Anders als in vielen anderen ikonographischen Darstellungen werden hier nicht die dichotomen Bildregister des Klassenkampfes bedient, sondern es wird eine harmonische Welt der Arbeit ins Bild gesetzt. Fünf wertschöpfende Männer, welche für die fünf Kontinente stehen, reichen sich um den Globus die Hand. Sie verkörpern Gleichheit und Gerechtigkeit und garantieren wirtschaftliche Prosperität und gesellschaftliches Wohlergehen. Sie folgen dabei der Marx'schen Vereinigungs-Parole. Über allem schwebt eine Frau als ‚Freiheit‘.

Das Klassenbewusstsein der Arbeiter, das damals handlungsleitend wurde, liess sich keineswegs auf klare Gedanken reduzieren (wie das in der Selbstdarstellung suggeriert wurde), sondern enthielt die *Fata morgana* eines globalisierten Proletariats. Diese imaginäre Projektion wirkte mobilisierend. Schon die ältere sozialhistorische Forschung hatte gezeigt, wie in Europa und in den USA seit den 1880er Jahren ein Zyklus von Arbeitskämpfen einsetzte, der die kapitalistischen Gesellschaften mit Streiks, Aussperrungen, Demonstrationen in einen Klassenkampfmodus versetzte; die neuere Kulturgeschichte hat sich unter anderem solchen Bildquellen zugewandt und nachgewiesen, wie Bildersprachen und Sprachbilder, visuelle Repräsentationen und Ikonographien überhaupt erst jenen Vorstellungsraum zu schaffen vermochten, der dann von einer politisch aufstrebenden Linken argumentativ-programmatisch besetzt werden konnte.³ Zudem haben diese nicht nur kultur- sondern auch medien-sensiblen Ansätze einsichtig gemacht, wie diese Strategien einer Wortergreifung von unten auf Seiten des Bürgertums halluzinatorische Ängste vor einer Überwältigung der gesellschaftliche Ordnung durch ‚Masse, Mob und Pöbel‘ auslösten.⁴ Während die Organisationsanstrengungen der Arbeiterbewegung auf internationaler und nationaler Ebene einigermassen gut untersucht sind, besteht nach wie vor ein Forschungsdefizit für die andere Seite, des, pauschal gesprochen, Kapitals.

³ Vgl. dazu: Eiden-Offe 2017; Tanner 2000.

⁴ Vgl. dazu: Gamper/Schnyder 2007.

II.

Ich gehe im Folgenden kurz auf den grossen Kongress ein, der um die Mitte der 1880er Jahre in London stattfand und auf dem sich bürgerliche Eliten, religiöse Würdenträger, militärische Führungsspitzen und wichtige Exponenten der Wissenschaft (unter ihnen Paul Bert, Ernst Haeckel und Herbert Spencer) zusammenfanden. Für einmal schienen die Spannungen zwischen den imperialistischen Mächten, rivalisierenden Nationen und unterschiedlichen Weltansichten wie verschwunden; im gemeinsamen Bestreben, einen wirksamen Lösungsansatz für das wichtigste drängende Problem eines möglichen „allgemeinen Aufstandes“ der „Arbeitermassen“ zu finden, zogen alle am selben Strick. Selbstverständlich zeigten sich in den Diskussionen auch Divergenzen. Als der Soziologe Herbert Spencer die Minderwertigkeit der arbeitenden Klassen evolutionsbiologisch zu erklären versuchte, wurde er vom Theologen Edmont de Pressensé (der heute allerdings kaum mehr bekannt ist) der Naivität bezichtigt. De Pressensé beklagte, die sozialistischen Organisationen würden den „auf diese Weise verhexten Arbeitern Träume von Gütergemeinschaft und freier Entwicklung aller individueller Fähigkeiten vorgaukeln“. Es genüge nicht, diesem „verführerischen Zauber der sozialistischen Ideen“ die Erkenntnisse einer „desillusionierenden Wissenschaft“ entgegenzusetzen. Und weiter:

„Wenn wir unsere Privilegien behalten und weiterhin auf Kosten derer, die arbeiten, leben wollen, dann müssen wir die Einbildungskraft befriedigen, und, während wir das Menschenvieh scheren, seinen Geist durch schöne Märchen und Gaukelbilder aus einer jenseitigen, besseren Welt unterhalten.“

Der Theologe schloss diese ziemlich kämpferische Rede mit einer Invektive gegen die atheistische Wissenschaft, indem er darauf hinwies, die „christliche Religion“ löse „diese Aufgabe mit Bravour“, nur werde sie durch die „Herren Freidenker (...) ihres Glanzes beraubt“. Paul Bert, der französische Physiologe, Politiker, Antiklerikalist und Verfechter der kostenlosen, obligatorischen allgemeinen Volksschule fühlte sich durch diesen Ausfall gegen den Atheismus missverstanden. Natürlich wisse er, dass die „arbeitenden Massen“ glauben müssten, „dass ihr Elend das Gold ist, mit dem sie sich einen Platz im Paradies erkaufen, und dass der liebe Gott ihnen hier die Armut auferlegt, um ihnen im Jenseits das Himmelreich zu schenken“. Und pointiert fügt er an: „Ich bin sehr für die Religion – solange sie für die anderen ist.“

In der darauffolgenden Auseinandersetzung kristallisierte sich vor allem eine Einsicht heraus. Mit der Französischen Revolution sei zwar der alte, religiöse Dreiklang *Glaube, Hoffnung, Liebe* durch die menschenrechtliche Trias *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit* ersetzt worden. Dies ermögliche durchaus neue Formen der Massenlenkung, könne aber auf Dauer nicht genügen. Der russische Außenminister Nikolai Karlowitsch de Giers (er übernahm dieses Amt nach der Ermordung des Zaren Alexander I im Jahre 1881 durch die Untergrundorganisation *Volkswille*), erklärte dazu, „diese drei Tugenden des liberalen Bürgertums“ seien leider „alles nur Halbgötter“, weshalb „der höchste Gott (...) noch gefunden“ werden müsse. Worauf der englische Statisti-

ker Robert Giffen – der in der heutigen Volkswirtschaftslehre noch immer durch das sogenannte „Giffen-Paradox“ bekannt ist – eine rhetorische Sternstunde hatte. „Die einzige Religion, die die Bedürfnisse unserer Zeit befriedigen kann, ist die Religion des Kapitals“, erklärte er, und fuhr dann fort:

„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 pornographischen Bildern, gigantische Maschinen ebenso wie Unmengen kleiner Präservative. Das Kapital ist der Gott, den die ganze Welt kennt, sieht, berührt, riecht, schmeckt, er erregt all unsere Sinne, er ist der einzige Gott, der noch auf keinen Atheisten gestossen ist. (...) Die anderen Religionen sind nichts weiter als Lippenbekenntnisse, im tiefen Herzen des Menschen aber regiert der Glaube an das Kapital.“

So geht das weiter auf diesem zweiwöchigen Kongress, mit dem der französische Sozialist, Autor und Arzt Paul Lafargue sein 1886 erstmals veröffentlichtes Pamphlet *Die Religion des Kapitals* eröffnet – die satirische Fiktion gelang vortrefflich (Lafargue 2009[1886/87]: 10–16). Alle *dramatis personae*, die Lafargue auftreten lässt, lebten damals ‚in echt‘ und sie wurden in diesem Stück kongenial zitiert und im selben Zug parodiert. Aus dem Kongress heraus wurde – so fabuliert Lafargue weiter – eine Kommission gegründet, welche alle die Protokolle und Papiere verfasste, mit denen der Rest der Publikation angefüllt ist, angefangen mit dem „Katechismus des Arbeiters“ und endend mit Gebeten und Klagen „des Kapitalisten“.⁵

III.

Jean-Pierre Baudet hat darauf hingewiesen, dass das Kapital bei Paul Lafargue auf doppelte Weise mit der Religion verbunden ist. Zum einen bietet es mit seiner Ubiquität, seinem Opferimperativ und seiner maßlosen Macht selber das Modell für Religion, sodass wir – so Baudet – „besser beraten wären, die Religion aus dem Kapital heraus zu verstehen als umgekehrt“ (Baudet 2013: 9).⁶ In der Gegenrichtung verlegt sich das Kapital zum anderen auf einen herrschaftsstabilisierenden Einsatz von Religion, weil es einen Schleier der Täuschung über das Geheimnis der Mehrwertproduktion legen will.

In seiner Eigenschaft als Religion versucht das Kapital so die Arbeit ideell an sich zu binden. *Religio* bedeutet ja wörtlich ‚Bindung‘, im Mittelhochdeutschen gab es noch ein deutliches Bewusstsein für dieses *re-ligare* im Sinne einer ‚doppelten Bin-

⁵ Mit seiner Kapitalismuskritik reproduzierte Lafargue auch die Ambivalenzen dieser Ablehnung. Dass das Werk mit den „Klagen des Kapitalisten Hiob Rothschild“ schliesst, verdeutlicht, dass der „Mulatte“ (wie er sich selber verstand) Lafargue sich seiner antirassistischen Haltung zum Trotz geneigt war, mit antisemitischen Stereotypen zu spielen, was im Übrigen ebenso von seinem Schwiegervater Karl Marx gesagt werden kann. Vgl. dazu die noch immer lesenswerte Aufsatzsammlung von Fetscher 1974.

⁶ Siehe auch Baudet 2009.

‘dung’. In der kulturtheoretischen und -soziologischen Literatur wurden zahlreiche Versuche unternommen, die Rückbindungs- oder Rückkoppelungsprozesse zwischen Religion und Kapital zu reflektieren. Wie lässt sich Religion auf das Kapital und den Kapitalismus projizieren? Wie können Geld und Gott parallelisiert werden und worin besteht die Heiligkeit des Marktes? Das sind Fragevarianten der einen übergreifenden Problemstellung, die von unterschiedlichen Autoren auf verschiedene Weise durchgespielt wurde.⁷ Offensichtlich liegt es nahe, den Markt mit göttlichen Attributen zu versehen, das heißt ihn als allwissend, allmächtig und allgütig darzustellen, letzteres auch so, dass er imstande sei, private Laster in öffentliche Tugenden zu verwandeln. Am klarsten auf dieser moralischen Alchemie insistierte Bernard de Mandeville in seiner Bienenfabel aus dem beginnenden 18. Jahrhundert; Adam Smith lehnte zwar den moralischen Nihilismus Mandevilles ab, doch die von ihm verwendete Argumentationsfigur der *unsichtbaren Hand* impliziert ebenfalls eine solche Inversion der Werte.

Interessante Überlegungen finden sich dann wiederum mehr als ein Jahrhundert später in Georg Simmels *Philosophie des Geldes* aus dem Jahre 1900. Simmel sah im Geld das ideale Medium für die Verlängerung von „Zweckreihen“ und er sprach von der grenzenlosen „Wertsteigerung des Geldes durch die Unbegrenztheit seiner Verwendungsmöglichkeiten“. Geld lässt sich deshalb als ein immaterielles „Superadditivum des Reichtums“ darstellen; in einer nach oben offenen Skala kann sich dessen himmelstürmende Potenz ausagieren (Simmel 1987[1900]).

Während das frühe soziologische Denken Simmels noch von einer reziproken Substitutionsbeziehung von religiösen Traditionen und kapitalistischem Akkumulationsprozess ausging und der Verlust des Gottesglaubens mit dem Zugewinn an materiellem Wohlstand korrelierte, formulierten ein Jahrhundert später verschiedene Autoren eine kompensatorische Rückkehrthese der Religion. 1994 legte Horst Kurnitzky einen kulturhistorischen Essay *Der heilige Markt* vor, in dem er eine „Zeit regressiven Fortschritts (mit) Fundamentalismus auf allen Ebenen gesellschaftlichen Selbstverständnisses“ diagnostizierte: „Die Erfahrung eines Chaos unkalkulierbarer Schicksalsmächte führt endlich zur Rückwendung auf archaische, scheinbar sichere schamanistische Welterfassungs- und -ordnungsverfahren, zu neuen religiösen Heilsbewegungen.“ (Kurnitzky 1994: 16) Dies eröffnet dann die rettende Fluchtperspektive eines omnipräsent-allmächtigen Marktes mit unbegrenzter Problemlösungskapazität.

Ein Jahrzehnt später, 2004, veröffentlichte der Germanist und Medientheoretiker Jochen Hörisch seine Studien zu *Gott, Geld, Medien* (Hörisch 2004). Hörisch schlägt

7 So schreibt etwa Wolfgang Reinhard in der Einleitung zu einem wirtschaftsanthropologischen Sammelband: „Früher glaubten wir an Gott, heute glauben wir an den Markt. Das Vertrauen in die Marktkräfte hat das Vertrauen in die göttliche Vorsehung ersetzt. Religion selbst ist zur Ware geworden, die auf dem Markt für Lebenssinn nach den Regeln von Angebot und Nachfrage gehandelt wird.“ (Reinhard/Stagl 2007: 3)

hier die steile These einer strukturellen Affinität zwischen diesen drei leistungsstarken generalisierenden Kommunikationsmedien moderner westlicher Gesellschaften vor. In metonymischer Verdichtung analogisiert er Hostie, Münze sowie CD-Rom und behauptet, dass diese drei Typen flacher Scheiben den inneren Zusammenhang der Gesellschaft gewährleisten würden. Hörisch geht nicht von einer Substitution von Gott durch Geld aus, sondern er konstatiert die Multiplikation von Leitmedien und spricht insbesondere von einer „erstaunlich grossen bösen Schnittmenge zwischen der Religion und der Ökonomie“. Er schreibt, Adam Smith habe „mit der wirkungsmächtigen Charakterisierung des Marktes als der *invisible hand*, die Ordnung und Optimierung herbeiführt, offensiv eine Zentralmetapher für Gott ins Ökonomische konvertiert“ (Hörisch 2004: 131, 32).

IV.

Alle diese ökonomischen Gottesdiskurse blenden, so anregend sie sonst sein mögen, ein entscheidendes Moment aus: die Arbeit und – weiter gefasst – die konkreten Formen des Wirtschaftens. Paul Lafargue hingegen fasst seine Charakterisierung des Kapitals als Religion relational und bezieht sie auf die kapitalistische Produktionsweise. Damit gerät der antagonistische Interaktionszusammenhang ins Blickfeld, es wird eine Konstellation des Klassenkampfes sichtbar, in dem die Kräfteverhältnisse maßgeblich durch das Vorstellungsvermögen der Akteure geprägt werden. Im Unterschied zu Marx schildert Lafargue allerdings nicht den Arbeitsprozess unter kapitalistischen Bedingungen; er interessiert sich vielmehr für Ideologien als Waffen im Klassenkampf.

Dabei knüpft er implizit an die Marx'sche Formulierung der Religion als *Opium des Volkes* an und geht davon aus, dass die Vernebelungs- und Immobilisierungseffekte religiöser Überzeugungssysteme vor allem an der gesellschaftlichen Basis, in den arbeitenden Klassen, zur Wirkung kommen. Wenn das Kapital eine Religion ist, dann erscheint die Arbeit als eine Art von Gottesdienst, der zu leisten ist, damit das Seelenheil gesichert werden kann. Die Arbeit im irdischen Jammertal stellt eine irreal verschobene Investition in das Jenseits dar, nach dem Motto: die Kosten trägt man heute, der Lohn erfolgt postum. Das Leben ist Plackerei, aber alles *ad maiorem Dei gloriam*. Es geht also um Aufschub, um Sublimierung, um eine sozialpazifizierende Zeitüberbrückung. Die reziproke Form zu dieser Arbeit stellt der Kredit dar, der nach der Devise funktioniert: Konsumiere heute, zahle morgen zurück. In einer Anmerkung zu einem verfremdeten „Vaterunser“ schrieb Lafargue: „Die Religion des Kapitals (...) muss zur vollständigen Rückzahlung aller Schulden aufrufen, denn der Kredit ist die Seele der kapitalistischen Handlungen.“ (Lafargue 2009[1886/87]: 72)

Der Kredit als Seele des Kapitalismus: Dies ist nun der Ansatzpunkt eines kurzen Fragments „Der Kapitalismus als Religion“, das Walter Benjamin 1921 verfasste, allerdings nie veröffentlichte (Benjamin 2003[1921]). Im Kapitalismus könne deshalb, so Benjamin, eine Religion erblickt werden, weil er „essentiell der Befriedigung der-

selben Sorgen, Qualen, Unruhen“ diene, „auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben“. Obwohl der „Nachweis dieser religiösen Struktur des Kapitalismus (...) als einer essentiell religiösen Erscheinung“ heute noch abwegig wäre, so könnten doch „schon in der Gegenwart“ drei ihrer Züge erkannt werden: Erstens sei „der Kapitalismus eine reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat“. Er kenne „keine spezielle Dogmatik, keine Theologie“ und der Utilitarismus gewinne „unter diesem Gesichtspunkt seine religiöse Färbung“. Zweitens sei dieser Kultus im Kapitalismus auf Dauer gestellt, so dass es keinen Wochentag gebe, „der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinne der Entfaltung allen sakralen Pompes, der äussersten Anspannung des Verehrenden wäre“. Drittens sei dieser Kult „verschuldend“; es handle sich beim Kapitalismus vermutlich um den ersten Fall „eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus“, weswegen sich dieses „Religionssystem im Sturz einer ungeheuren Bewegung“ befinde. Neuere Studien wie Maurizio Lazzaratos *Die Fabrik des verschuldeten Menschen* verweisen auf die unverminderte Aktualität dieser These (Lazzarato 2012).

Es bleibt allerdings etwas Enigmatisches im Textfragment Benjamins, der einleitend erklärt, wir könnten „das Netz in dem wir stehen nicht zuziehen“, aber „später wird dies (...) überblickt werden“. Gegen Ende des Textes wird dann auch noch auf einen „vierten Zug“ der „kapitalistischen Religion“ hingewiesen, der darin besteht, „dass ihr Gott verheimlicht werden muss“ und „erst im Zenit seiner Verschuldung angesprochen werden darf“. Benjamin historisiert also die Intelligibilität des kapitalistischen Gottes. Würde er heute den Kapitalismus an diesem Punkt sehen und den Gott also ansprechen? Oder macht er eine ganz andere Aussage? Ein so kluger und an Luhmann geschulter Soziologe wie Dirk Baecker gelangt zur paradoxen Aussage: „Die These, dass der Kapitalismus eine Religion ist, erinnert daran, dass dies nicht so ist und nie so war.“ (Baecker 2003a: 11) Mit seiner Diagnose beweise Benjamin allenfalls, dass die Religion ein „Spielverderber“ sei, weil sie sich nicht einmal durch den Kapitalismus ersetzen lasse, sondern diesen zwingt, sich ihr anzuverwandeln, was aber eben nicht gelinge, weil der Kapitalismus „in den Augen einer wirklichen Religion (...) viel zu zivil“ sei (Baecker 2003b: 265). Dem wiederum hätten Marx und Benjamin sicherlich widersprochen.

V.

Wenn die bisher vorgestellten Kombinatoriken von Kapital und Religion etwas systematischer angegangen werden, so lassen sich drei Problematisierungen unterscheiden:

Erstens haben wir eine Religion des Kapitals, welche ein religiöses Überzeugungssystem instrumentell fasst und als Herrschaftstechnologie begreift. Das Paradigma dafür findet sich bei Lafargue, der in seiner Fiktion die europäischen Herrschaften eine solche Religion aushecken lässt. Zweitens lässt sich der Kapitalismus strukturell als ein ‚Religionssystem‘ verstehen, wie dies bei Benjamin der Fall ist. Kapital und

monotheistische Religion erscheinen aus dieser Sicht als „zwei Potenzen mit Ähnlichkeiten“ (Baudet 2009: 94), wobei unklar bleibt, ob sich der Kapitalismus die Religion einverleibt hat oder ob es umgekehrt ist. Drittens geht es um die religiöse Bedingtheit des Wirtschaftens, insbesondere in seiner kapitalistischen Form.

Für diese dritte These steht Max Weber, auf dessen Abhandlung *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* aus dem Jahre 1920 sich Benjamin explizit bezieht (Weber 2000[1904/05]). Weber versuchte zu zeigen, wie aus religiösen Traditionen spezifische Weltansichten hervorgehen, welche die psychische Disposition von Menschen prägen und sie zu einem bestimmten Arbeits- und Investitionsverhalten anleiten. Im rational-rechnerischen Protestantismus glaubte er so den entscheidenden Motivkomplex erkannt zu haben, aus dem heraus sich eine mental robuste moderne kapitalistische Akkumulationsdynamik entfalten konnte, und zwar sowohl durch ein asketisches Unternehmerverhalten wie durch eine religiös sublimierte Auffassung steter und harter Arbeit.

Auf eine Würdigung und Kritik der Weberschen Protestantismus-Kapitalismus-These muss an dieser Stelle verzichtet werden. Ihre Produktivität zeigt sich jedoch darin, dass inzwischen eine breite Debatte um einen „neuen Geist des Kapitalismus“ eingesetzt hat, die sich um die Selbsttransformation kapitalistischer Akkumulationsregimes kreist (Boltanski/Chiapello 2006; Pohlmann 2008; Schluchter 2009; Pohlmann/Hyun-Chin 2014). Dies schliesst auch immer die Doppelfrage ein, wie sich der Kapitalismus durch Religion legitimiert und welche Rolle religiöse Überzeugungen als mehrwertschaffende Motivationsressourcen spielen. Weil sich der Kapitalbegriff vom historischen Entstehungsort, an den er bei Weber noch gebunden war, gelöst hat, kann er nun, semantisch flexibilisiert, in die unterschiedlichsten Konzepte eingerückt werden. Seit einigen Jahrzehnten hat das Konzept des ‚Humankapitals‘ eine fulminante Konjunktur durchlaufen. In diesem wird der kollektive Antagonismus ‚Kapital versus Arbeit‘ ins Individuum eingeschrieben und harmonisiert. Menschen sollen, dies die Botschaft, zuerst einmal in sich investieren, um anschliessend nützliche, gut bezahlte Arbeit verrichten zu können. Das Leben wird so zum Renditeobjekt. Weil Krisen und unvorhersehbare Prozesse den persönlich angehäuften Kapitalstock auch wieder vernichten können, wird der Mensch zum selbstverpflichteten Risikoträger. Diese Subjektivierungsweise wurde – am erhellendsten von Michel Foucault und in Weiterentwicklung dieser Gedanken von Ulrich Bröckling – unter der Rubrik *Der Mensch als Selbstunternehmer* dargestellt (Foucault 2004; Bröckling 2007). Die Valorisierung eigener Fähigkeiten auf dem Arbeitsmarkt stellt das zentrale Testgelände für die Prosperität – oder aber das Kränkeln – der eigenen Firma dar. Dergestalt zur *Ich-AG* geworden, entwickeln Individuen eine Form selbstaktivierender und optimierender Subjektivierung, die sie über ihre bezahlte Erwerbsarbeit hinaus auch zu nahezu permanent ‚arbeitenden Kunden‘ macht.

Es fällt auf, dass dieses neue Subjekt, das häufig mit dem Adjektiv *neoliberal* apostrophiert wird, eine hohe Passung zu neuen Formen instrumenteller Religiosität aufweist. Die Rückkehr der Religion ist also keineswegs ein Retrophänomen, son-

dern ein Drehmoment der Selbstmobilisierung, dessen Credo lautet: Meine religiöse Überzeugung härtet mich im Lebens- und Arbeitsalltag, sie vermittelt mir jene gleichsam transzendente Gelassenheit, die das tagtägliche *Catch-as-Catch-can* aushaltbar macht und sie hilft mir auch über alle Baissen meiner *facebook*-, *Twitter*- und *Instagram*-Existenz hinweg. Soll ich auch gezwungen sein, allen anderen zu misstrauen – ich finde mein Vertrauen in meinem Gott und bin so der ruhige Pol meiner selbst im wogenden Meer eines unerbittlichen Wettbewerbs, in dem Chancen ebenso rasch wieder verschwinden, wie sie aufgetaucht sind. Weil dieser persönliche Glaube rituell wenig formalisiert ist, vermag er Selbstbehauptungsbestrebungen optimal auf Anpassungsimperative zu beziehen und unterstützt so einen hyperagilen Habitus. Wo immer dieser auftritt, erscheinen die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert geschaffenen und erkämpften sozialen Sicherungssysteme anachronistisch. Der ‚Mensch‘ in seiner Doppelung als Investitionsobjekt und Hochleistungsperformer ist auf Sparpolitik programmiert, was ihn für Wirtschaft und Staat gleichermaßen attraktiv macht.

VI.

Es gibt eine andere Rede vom Kapital, die diese politische Aufladung nicht aufweist. Pierre Bourdieu hat mit seiner soziologisch-kulturethnographischen *Kapitalsortentheorie* eine theoretische Schneise geschlagen, durch die sich ein nicht abbrechender Strom von Studien auf das Feld der Wissenschaft ergießt. Gesellschaftliche Gruppen und Individuen verfügen in dieser Perspektive über wirtschaftliches, soziales und kulturelles Kapital. Diese drei materiellen Kapitalsorten werden wiederum durch den Wirkungsverstärker des symbolischen Kapitals mit einer scheinhaften Macht ausgestattet, die weit über ihre effektive Grundlage hinausgehen kann (Bourdieu 1992).

Insbesondere das Konzept des *sozialen Kapitals*, welches unterschiedliche Aspekte des sozialen Zusammenlebens bündelt, wird häufig auf das Phänomen Religion bezogen. Die Fragestellung solcher Studien lautet dann, wie Religion und Religiosität den Aufbau und die Anhäufung von sozialem Kapital in verschiedenen Gesellschaften beeinflusst. Es gibt hier eine These, die von einer tendenziell hinderlich-destruktiven Wirkung religiöser Orientierungen auf zivilgesellschaftliches Engagement, Integrationswilligkeit und Kooperationsbereitschaft ausgeht. Und es wird die Gegentese geäußert. Diese sieht in der Religion nicht nur eine ‚vorpolitische Grundlage von modernen Demokratien‘, sondern eine unverzichtbare Ressource für Sozialintegration, und zwar gerade in Marktgesellschaften, die durch arbeitsteilige Spezialisierung sowie soziale Differenzierung fragmentiert und durch divergierende Interessenlagen starken Spannungen ausgesetzt sind.

In beiden Fällen führen solche Studien implizit oder explizit eine Wertlogik ein, indem die Wirkungsweise von Religion – vermittelt über die gesellschaftliche Ordnung – auf das Niveau des allgemeinen materiellen Wohlstandes bezogen wird. Wenn Religionen die Sozialkohäsion, das Vertrauensklima und die Kooperationsbeziehun-

gen verbessern, werden sie zu Garanten wirtschaftlicher Produktivität und technologischer Innovation. Es entsteht ein Positivsummenspiel, das die Vorteile der einen mit den Vorteilen der andern verbindet und es allen ermöglicht, mit ihrer Arbeit gesellschaftliche Anerkennung zu finden. Werden Religionen hingegen als unterkomplexes Residual aus der Vormoderne betrachtet, erscheinen sie als unvereinbar mit modernen, säkularen Werthaltungen. Sie stützen Abschottung, exklusive Wahrheitsansprüche und gegenseitiges Misstrauen und lähmen die wirtschaftliche Dynamik.

Mittlerweile werden diese Zusammenhänge in einer ganzen Reihe von Studien theoretisch reflektiert und methodisch operationalisiert. Dabei wird generell von einer grossen Wandlungsfähigkeit von Religionen und von variablen gesellschaftlichen Bedingungen ausgegangen. Religionen erweisen sich in einem solchen analytischen Setting als ambivalent, das heißt sie werden nicht als universale Konstante, sondern als kontextabhängige Variable betrachtet. So verfährt zum Beispiel eine Studie des Politologen Richard Traummüller. Sie heisst *Religion und Sozialkapital*, ist auf Europa konzentriert und als ‚doppelter Kulturvergleich‘ konzipiert (Traummüller 2012). Letzter läuft auf eine Kombination von Religionsvergleich und Ländervergleich hinaus. Traummüller geht grundsätzlich von ‚heterogenen Kausalitäten‘ aus und versucht dann, signifikante Muster zu erkennen. Er weist unter anderem einen positiven Einfluss öffentlicher religiöser Praxis auf die zivilgesellschaftliche Einbindung von Bürgerinnen und Bürgern nach; die Unterschiede zwischen den Ländern sind allerdings bedeutender als jene zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften beziehungsweise Konfessionen. Und je säkularisierter dieser nationale Kontext ist, desto ausgeprägter ist der Effekt auf das zivilgesellschaftliche Engagement. Weiter zeigt der Autor, dass die Befürchtung, die ebenso migrations- wie mentalitätsbedingte Zunahme der religiösen Diversität würde den sozialen Zusammenhalt schwächen, empirisch keine Grundlage hat. Hingegen wird der Aufbau von sozialem Kapital gestört, wenn Staat und Kirchen ein zu enges Bündnis eingehen.

VII.

Das sind alles interessante Befunde, die auf verschiedene Forschungskontexte verweisen. Generalisierend lässt sich feststellen, dass offenbar instrumentelle Formen der Religiosität auf dem Vormarsch sind. Traummüller weist darauf hin, dass der Wille, den sozialen Zusammenhang zu stärken und etwas zur Wohlfahrt einer Gesellschaft beizutragen, die Form eines religiösen Engagements annehmen und sich als ‚gelebte Religiosität‘ ausdrücken kann. Die geschilderten religiösen Neigungen, die mit neoliberalen Orientierungen einhergehen, passen in dieses Bild. Wenn Religion zur Ressource einer neuen Subjektivierungsweise wird – und zwar sowohl für die unerbittlichen Wettbewerber wie für jene, die gegenläufig altruistische Einstellungen stärken wollen – dann wird die Gesellschaft insgesamt religiöser und gleichzeitig bewegen sich diese Religionen auf Gegenkurs zu einer exkludierenden Religiosität, die mit absoluten Wahrheitsansprüchen Hand an den Menschen legt.

Diese Beobachtung führt wiederum zurück zu Lafargue. Der einleitend geschilderte fiktive Kongress von London Mitte der 1880er Jahre behandelt Religion als ein Domestikationelixier, das Eliten den arbeitenden Massen verabreichen, um die ungerechte gesellschaftliche Ordnung des Kapitalismus zu stabilisieren. Religiosität ist aus dieser Perspektive ein Täuschungsprojekt von oben. Dieser *Religion des Kapitals* setzte die Arbeiterbewegung eine *Religion der Arbeit* entgegen, welche radikale Komplexitätsreduktion mit ebenso radikalem Säkularismus verband.

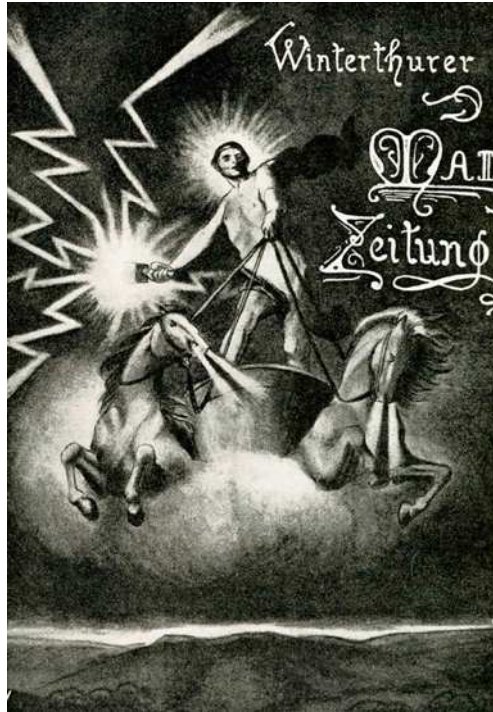


Abb. 2 (Winterthurer Mai-Zeitung, 1. Mai 1897. Schweizerisches Sozialarchiv, Zürich.

Abbildung 2 stammt aus demselben Jahr wie die allegorische Darstellung von Walter Crane (Abb. 1). Zum 1. Mai 1897 erschien in Winterthur (Schweiz) das Bild einer 2-PS-Auffahrtsveranstaltung, welche die damalige Elektrizitäts-Ikonographie mit den sozialistischen Aufstiegshoffnungen amalgamierte. Der Text zum Bild lautete: „Der Hammer der Arbeit, der Hammer der Wahrheit sendet zerschmetternde Blitze hinaus in die alte Welt des Elends und der Ungerechtigkeit! – Schon zeigt ein helles Licht am Horizont das Morgenrot der verheißungsvollen Zukunft.“ Diese Epiphanie der Arbeit weist im Sozialismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts eine reichhaltige Ikonographie auf. Diese ist auch der Abbildung 3 zu entnehmen, die ebenfalls das Motiv *Proletarier aller Länder* aufgreift und in der das Programm der Aufklärung para-



Abb. 3 (<http://bugayev.ru/pr.htm>)

digmatisch inszeniert wird: Eine aus dem Dunkel kommende, ins Licht schreitende, heterogene Arbeiterklasse bricht sich Bahn gegen die alte Herrschaft. Ihre promethischen Aspirationen werden von einem geflügelten Pferd in den Himmel getragen.

VIII.

Mit dem Wandel der Wertlogiken veränderten sich über das *lange 20. Jahrhundert* hinweg die Vorstellungen vom ‚Wirtschaften‘ und mit ihnen auch die Verknüpfungen ‚Kapital als Religion‘ und ‚Religion als Kapital‘. Der ‚Wert der Arbeit‘ wurde entthront, ein Vorgang, der nicht mehr primär im Medium der Religion stattfand, obwohl religiöse Überzeugungen und divinatorische Zuschreibungen nach wie vor virulent blieben.

Die Auseinandersetzung um die Arbeit hatte allerdings viel früher begonnen. 1883 – im Todesjahr seines Schwiegervaters Karl Marx – veröffentlichte Paul Lafargue sein ketzerisches, gegen die religiöse Verklärung der Arbeit gerichtetes Pamphlet „Le droit à la paresse“ („Das Recht auf Faulheit“). Dieses Postulat richtete sich gegen die sozialistische Propaganda für ein „Recht auf Arbeit“. Theoretisch hat die Arbeit diesen Disput gewonnen. Das zeigt sich insbesondere an der Breitenresonanz der Arbeitswerttheorie, die Marx in der Tradition der klassischen Ökonomie formuliert hatte. Auf diese Theorie gründete sich die Kritik der kapitalistischen Ausbeutung. Wenn es die Arbeit ist, die alle Werte schuf, dann können die Profite, welche die kapitalistische Akkumulation alimentierten, nur durch Mehrwertabschöpfung zustande kom-

men. Der Reichtum der ‚besseren Gesellschaft‘ präsentierte sich aus dieser Sicht als Resultat einer Expropriation und war genuin skandalös. Der Schlachtruf *Expropriiert die Expropriateure* ergab sich logisch aus dieser Annahme. Dass eine solche arbeitswerttheoretische Begründung des Kapitalismus fabrikverhaftet ist und verschiedenste Formen der Haus-, Familien- und Handarbeit unkenntlich macht, weil sie im Vorstellungsraum der Wertproduktion gar nicht auftauchen, fiel Feministinnen schon damals auf. Die marxistischen Theoretiker der 1968er-Bewegung hatten diese Blickverengung auf betriebliche Arbeitsformen und den sogenannten ‚Normalarbeitstag‘ wiederum verhärtet und sahen sich deshalb mit einer feministischen Kritik konfrontiert, welche auf die Relevanz der sogenannten ‚Reproduktionsarbeit‘ hinwies. Weiterführende Überlegungen dazu finden sich in der 2016 erschienenen Studie zur *Anthropologie der Arbeit* des Ethnologen Gerd Spittler (Spittler 2016).⁸

Hier soll ein anderer Vorgang ins Auge gefasst werden.⁹ Die ökonomischen Revolutionen wurden durch epistemische Umbrüche begleitet, die nicht mit ihnen zusammenfielen, ihre Wahrnehmung und Bedeutung jedoch mitbestimmten. Die Arbeitswerttheorie war ein kühner Versuch, die Lehre der Physiokraten, die die Natur, das heißt den Boden mit einer exklusiven Wertschöpfungskapazität ausstatteten und auch die Auffassung der Merkantilisten, dass aller nationale Reichtum aus dem Außenhandel stamme, zu falsifizieren. Sie lieferte eine neue Begründung für die Entstehung von wirtschaftlichen Werten, das heißt, sie schlug eine neue ‚Wertlogik‘ vor. Zudem war sie eine aufwändige Anstrengung, die versteckte Wahrheit der komplexen, opaken modernen kapitalistischen Produktionsweise mit einem basalen Theorem zu erhellen oder ‚aufzuklären‘.

Gerade im dem Moment, in dem diese Theorie in das Argumentarium der organisierten Arbeiterbewegung Eingang fand, wurde sie durch einen neuen Denkansatz herausgefordert, der den wirtschaftlichen Gesamtzusammenhang auf andere Weise beschrieb. Ab den 1870er Jahren hatten Ökonomen wie Alfred Marshall, William Stanley Jevons und Léon Walras eine sogenannte ‚marginale Revolution‘ ausgelöst und damit eine neue Theorie begründet, die als Neoklassik bekannt wurde. Die objektive Wertlehre der Arbeitswerttheorie wurde hier auf eine subjektive Wertlehre umgestellt. Das wertschaffende Alleinstellungsmerkmal der Arbeit wurde zurückgewiesen. An der Schaffung von Werten waren mehrere Produktionsfaktoren – neben der Arbeit auch Boden und Kapital – beteiligt. Diese wurden nach Maßgabe ihres Beitrages zur volkswirtschaftlichen Wertschöpfung abgegolten. Der Begriff des Grenznutzens erlaubte es, den Fokus systematisch auf die letzte bedarfsdeckende und verfügbare Einheit zu richten. Entscheidend für die Ausdehnung oder Kontraktion der Produktion war also das Grenz- oder Marginalprinzip, das die jeweiligen Grenznutzen und Grenzkosten aufeinander bezog. Mathematisch wurde dieser Ansatz mit Diffe-

⁸ Vgl. auch: Bernet/Tanner 2015.

⁹ Die folgenden Ausführungen basieren auf einem eigenen, noch nicht abgeschlossenen Forschungsprojekt zur Transformation von Wertlogiken im Kapitalismus.

renzialgleichungssystemen modelliert, welche die partiellen Differenziale der Kosten- und Nutzenfunktion für Angebot und Nachfrage durchrechneten.

Diese technischen Aspekte des Walras'schen ‚Tatonnements‘ können hier übergangen werden; wichtig ist die Einsicht, dass in einem solchen, einem Gleichgewichtsparadigma verpflichteten, Denkansatz der Mehrwert, wie er für die Arbeitswerttheorie konstitutiv ist, verschwindet. Ein Surplus ist gar nicht mehr denkbar, weil ja alle genau das bekommen, was sie beisteuern, so dass die sektoriellen Grenzträge den sektoriellen Grenzproduktivitäten entsprechen. Die ganze Ausbeutungsproblematik wird durch fortgeschrittene Mathematik eskamotiert. Die antagonistische Interessenstruktur des Kapitalismus wird in Abrede gestellt, der Klassenkampf erscheint als eine durch Neid und Partikularinteressen ausgelöste Dysfunktion. Arbeitskämpfe, Streikbewegungen und gewerkschaftliche Organisation sind aus dieser Sicht nicht mehr legitime Mittel, die es den Produzenten des Mehrwerts erlauben, wenigstens einen Teil davon zu behändigen. Man spricht nun von preisverzerrenden Interventionen in den freien Wettbewerb, von einer Störung des Arbeitsmarktgleichgewichts durch gewerkschaftliche Kartellstrategien.

IX.

Inzwischen ist dieses neoklassische Streben nach ‚Gleichgewicht‘, in dem alle bekommen, was sie qua Leistung zugute haben, nochmals über den Haufen geworfen worden. 1986 veröffentlichte der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler Alfred Rappaport seine bahnbrechende Studie: *Creating shareholder value: the new standard for business performance* (Rappaport 1986). Ausgehend von dieser Studie griff die Meinung um sich, der Zweck eines Unternehmens könne nur darin bestehen, den Aktienkurs hochzutreiben und die Investoren für ihre Risikobereitschaft zu belohnen. Diese Verabsolutierung des *Shareholder value* stellt die Arbeitswerttheorie komplett auf den Kopf. Fanden bei Rappaport die Stakeholder eines Unternehmens immerhin noch Erwähnung, so änderte sich das in den 1990er Jahren. Nun wurden die Mitarbeiter ausschliesslich als sicherheitsfixierte, risikoaverse Angestellte gesehen, deren Lohn in einem Vertrag festgeschrieben war. Die Investoren hingegen schulterten das ganze Risiko, weshalb die Wertsteigerung einer Firma ihnen vollständig zugutekommen musste.

Die sogenannte „Finanzialisierung“, die Börsengeschäfte ebenso umfasste wie andere ausserbörsliche Transaktionen, induzierte eine regelrechte Finanzkasinoatmosphäre, in der *Bubbles* und *Crashes* in dramatischer Choreographie aufeinanderfolgten (Tanner 2014). Die Vermögenszuwächse, die über Finanzmärkte realisiert wurden, lösten sich ab von der Kaufkraftentwicklung breiter Bevölkerungsschichten. Es gab eine grössere Gruppe von substanziellen Gewinnern, die angesichts von Vermögenszuwächsen im Milliardenbereich eine Abgeltung der Manager im Millionenbereich als Akt der Fairness betrachtete. Es gab auch Banker, die exorbitante Bonuszahlungen und riesige Profite in religiösen Kategorien rechtfertigten. So erklärte

der Vorstandschef der Investmentbank Goldman Sachs, Lloyd C. Blankfein im November 2009: „Ich verrichte Gottes Werk“.¹⁰ Mit dieser Selbstvergöttlichung wird die Kritik am Finanzsystem zur Blasphemie. Kritische Stimmen verstummten allerdings seit den 1990er Jahren nicht mehr, weil doch immer klarer wurde, dass sich die Finanzialisierung als wirksamer Treiber zunehmender wirtschaftlich-sozialer Ungleichheit in den meisten wirtschaftlich entwickelten Ländern erwies, was sich für demokratische Gesellschaften als zunehmende Hypothek erwies.¹¹

Empirische Untersuchungen zeigten zwar rasch auf, dass die Begründung einer *Shareholder*-Wertlogik in doppelter Hinsicht schwach ist: Zum einen werden Kurssteigerungen bei Aktien häufig durch Kosteneinsparungen und *Downsizing* im Unternehmen, das heißt durch den Abbau oder die Auslagerung von Arbeitsplätzen realisiert, was zu einer Prekarisierung der Beschäftigten führt. Es stellte sich also die Frage, wer hier mit dem Risiko konfrontiert ist; sicher nicht die Investoren alleine. Untersuchungen haben gezeigt, dass dieses auch für Arbeitnehmer/-innen beträchtlich ist. Ein Ansatz, der die Interessen verschiedener *Stakeholder* einbezieht, ist also theoretisch leistungsfähiger als eine exkludierende *Shareholder*-Ideologie. Zum anderen war es in der Nachkriegszeit zu einer folgenschweren Entkopplung von Risiko und Haftung gekommen. Das Management im Finanz- und teilweise auch im Industriesektor wurde geradezu motiviert, hohe Risiken einzugehen, um mit einer exzellenten Börsenperformance ihre geradezu explodierenden Vergütungen zu rechtfertigen. Wenn es hingegen zu existenzbedrohlichen Verlusten kam, waren es nur allzu häufig die durch einen forcierten internationalen Standortwettbewerb ausgetricksten Nationalstaaten, welche die Rettung solcher Unternehmen oblag, die als *too big to fail* eingestuft wurden und deren Führungskräfte auch *too big to jail* waren (beziehungsweise dafür gehalten wurden) (Sorkin 2009; Garrett 2014; Moosa 2010). Insbesondere die Kategorie des Systemrisikos ermöglichte die Privatisierung der Gewinne und die Sozialisierung der Verluste (Montagna 2016; Bischoff 2012).

X.

Diese wenigen Hinweise zeigen, dass Wertlogiken in Rechtfertigungsnarrative eingebunden sind, die weitgehend kontrafaktisch funktionieren. Generalisierend lässt sich feststellen, dass sowohl die marxistische Arbeitswerttheorie wie die neoklassischen Gleichgewichtsmodelle und die neoliberalen *Shareholder*-Ideologien empirisch

¹⁰ https://web.archive.org/web/20091109090132/http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/us_and_americas/article6907681.ece Der Wikipedia-Eintrag meldet, Blankfein habe diese Äusserung später zurückgenommen. https://de.wikipedia.org/wiki/Lloyd_C._Blankfein#cite_ref-7.

¹¹ Vgl. dazu die World Inequality Database. <http://wid.world/> und Stone Center on Socio-Economic Inequality <https://www.gc.cuny.edu/Page-Elements/Academics-Research-Centers-Initiatives/Centers-and-Institutes/Stone-Center-on-Socio-Economic-Inequality/Core-Faculty,-Team,-and-Affiliated-LIS-Scholars/Branko-Milanovic/Datasets>.

widerlegungsresistente theoretische Zurechtlegungen darstellen, die Forderungen begründen, Anspruchshaltungen rechtfertigen und eine kulturelle Ökonomie der Anerkennung regulieren. Als produktive Fiktionen haben sie allerdings einen starken Einfluss auf die vielfältigen Formen und Praktiken des Wirtschaftens. So stellen wir heute fest, dass, was die Behauptung einer einzigartigen wertschöpfenden Kapazität betrifft, das Kapital an die Stelle der Arbeit getreten ist. Die führt unter anderem dazu, dass sich Menschen selber in Kategorien des Kapitals (des *Humankapitals*) zu verstehen und zu vermarkten beginnen.

In einer solchen Umgebung wirken die gezeigten Bilder einer omnipotenten Arbeit antiquiert und die Arbeitswerttheorie leidet an einem Plausibilitätsdefizit. Von Arbeit ist noch keine/r reich geworden – wieso sollte das auf gesellschaftlicher Ebene anders sein? Während die Arbeiterbewegung daraus die Schlussfolgerung ableitete, der Entwertung der Arbeit durch das Kapital müsse ein Ende bereitet werden, nutzt die *Shareholder*-Ideologie diese Erfahrungstatsache gerade gegenteilig aus und verbindet sie mit der Unterstellung, es sei die kühne Risikobereitschaft der Investoren, welche die Wirtschaft dynamisiere. Eine Kritik an dieser heute dominanten Interpretation kann sich allerdings nicht auf eine Vergötterung der Arbeit kaprizieren, welche einst die Arbeitswerttheorie beflügelte. Es gilt vielmehr, die Kritik zunehmender gesellschaftlicher Ungleichheit zu verbinden mit einer neuen Wertschätzung unterschiedlichster, unverzichtbarer, ebenso traditionsreicher wie adaptiver Arbeitsformen, die im Schatten von *Investmentbanking*, *Megamergers*, *Business management*, *Lean production* und disruptiven Technologien unsichtbar zu werden drohen. Die Aufwertung dieser diversen Formen des Wirtschaftens sollte künftig von Sozial- und Kulturwissenschaften gefördert werden. Dabei gilt es, auf eine religiöse Nobilitierung der Arbeit zu verzichten. Die Neigung, sich selbst zum Gott zu verklären, sollten wir getrost dem Kapital überlassen. *Gott ist tot* bleibt so eine aktuelle Parole.

Literatur

- Baecker, Dirk (2003a): Einleitung zu Ders. (Hrsg.): *Kapitalismus als Religion*. Berlin, S. 7–14.
- Baecker, Dirk (2003b): Volkszählung. In: Ders. (Hrsg.): *Kapitalismus als Religion*. Berlin, S. 265–281.
- Baudet, Jean-Pierre (2013): *Opfern ohne Ende*. Nachtrag zu *Die Religion des Kapitals* von Paul Lafargue. Berlin.
- Baudet, Jean-Pierre (2009[1886/87]): In Memoriam Paul Lafargue. Nachwort zu Paul Lafargue: *Die Religion des Kapitals*. In: Lafargue, Paul: *Die Religion des Kapitals*. Berlin, S. 87–152.
- Benjamin, Walter (2003[1921]): *Kapitalismus als Religion*. u. a. abgedruckt in: Dirk Baecker (Hrsg.): *Kapitalismus als Religion*. Berlin, S. 15–18.
- Bernet, Brigitta/Tanner, Jakob (Hrsg.) (2015): *Ausser Betrieb*. Metamorphosen der Arbeit in der Schweiz. Zürich.
- Bischoff, Joachim (2012): *Die Herrschaft der Finanzmärkte: politische Ökonomie der Schuldenkrise*. Hamburg.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Eva (2006): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz.

- Bourdieu, Pierre (1992): *Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital*. In: Ders.: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg, S. 49–80.
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt/M.
- Eiden-Offe, Patrick (2017): *Die Poesie der Klasse. Romantischer Antikapitalismus und die Erfindung des Proletariats*. Berlin.
- Fetscher, Iring (Hrsg.) (1974): *Marxisten gegen Antisemitismus*. Hamburg.
- Forrer, Thomas/Linke, Angelika (Hrsg.): *Wo ist Kultur? Perspektiven der Kulturanalyse*. Zürich, S. 95–125.
- Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität* (hrsg. v. Michel Sennelart, 2. Bd.). Frankfurt/M.
- Gamper, Michael/Schnyder, Peter (Hrsg.) (2007): *Kollektive Gespenster. Die Masse, der Zeitgeist und andere unfassbare Körper*. Freiburg i. Br.
- Garrett, Brandon L. (2014): *Too Big To Jail. How Prosecutors Compromise With Corporations*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Hörisch, Jochen (2004): *Gott, Geld, Medien: Studien zu den Medien, die die Welt im Innersten zusammenhalten*. Frankfurt/M.
- Kocka, Jürgen (2013): *Geschichte des Kapitalismus*, München.
- Kurnitzky, Horst (1994): *Der heilige Markt: Kulturhistorische Anmerkungen*. Frankfurt/M.
- Lafargue, Paul (2009[1886/87]): *Die Religion des Kapitals*. Berlin (mit einem Nachwort von Jean-Pierre Baudet).
- Lazzarato, Maurizio (2012): *Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Ein Essay über das neoliberale Leben*. Berlin.
- Montagna, Mattia (2016): *Systemic Risk In Modern Financial Systems*. Kiel: Universitätsbibliothek Kiel 2016 (Dissertation, Kiel, Christian-Albrechts-Universität. Online-Ressource; urn:nbn:de:gbv:8-diss-187555).
- Moosa, Imad A. (2010): *The Myth Of Too Big To Fail*. New York.
- North, Douglass C. (1981): *Structure and Change in Economic History*. New York, London.
- Pohlmann, Markus (2008): *Die neue Kulturtheorie und der „Geist des Kapitalismus“ – Max Weber and beyond*. In: Wagner, Gabriele/Hessinger, Philipp (Hrsg.): *Ein neuer Geist des Kapitalismus? Paradoxien und Ambivalenzen der Netzwerkökonomie*. Wiesbaden, S. 103–126.
- Pohlmann, Markus/Hyun-Chin Lim (2014): *A New Spirit of Capitalism? Globalization and its Impact on the Diffusion of Neoliberal Management Thinking in Germany and the East Asian Economies*. In: *Development and Society* 43, S. 1–32.
- Rappaport, Alfred (1986): *Creating Shareholder Value: The New Standard for Business Performance*. New York.
- Reinhard, Wolfgang/Stagl, Justin (Hrsg.) (2007): *Menschen und Märkte: Studien zur historischen Wirtschaftsanthropologie*. Wien.
- Schluchter, Wolfgang (2009): *Die Entzauberung der Welt: sechs Studien zu Max Weber*. Tübingen.
- Simmel, Georg (1987[1900]): *Philosophie des Geldes*. Berlin.
- Sorkin, Andrew Ross (2009): *Too Big To Fail: The Inside Story Of How Wall Street And Washington Fought To Save The Financial System – And Themselves*. New York.
- Spittler, Gerd (2016): *Anthropologie der Arbeit. Ein ethnographischer Vergleich*. Wiesbaden.
- Tanner, Jakob (2000): *Erfahrung, Diskurs und kollektives Handeln. Neue Forschungsparadigmen in der Geschichte der Arbeiterinnen und Arbeiter*. In: *Traverse 2, Themenheft Arbeitergeschichte*. Zürich, S. 47–68.
- Tanner, Jakob (2014): *Zwischen Spekulationsblase und Crash: Die Börse als kultureller Ort*. In: Forrer, Thomas/Linke, Angelika (Hrsg.): *Wo ist Kultur? Perspektiven der Kulturanalyse*. Zürich, S. 95–125.

Traunmüller, Richard (2012): Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich. Wiesbaden.

Weber, Max (2000[1904/05]): Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920. Bodenheim (hrsg. u. eingel. v. Klaus Lichtblau et al., 3. Aufl.).