

## Kapitalismus als globale Religion

Profanierung in Christophe Meierhans' *Some use for your broken clay pots*

*Für Martin Zenck*

Wenn heute die Verbraucher in der Massengesellschaft unglücklich sind, dann nicht nur, weil sie Gegenstände konsumieren, die ihre Nichteignung zum Gebrauch einverleibt haben, sondern auch und vor allem, weil sie glauben, über diese ihr Eigentumsrecht auszuüben, weil sie unfähig geworden sind, diese Gegenstände zu profanieren. (Agamben 2005: 81)

Aus der Sicht des italienischen Philosophen Giorgio Agamben, die er in seinem 2005 erschienenen Aufsatz »Lob der Profanierung« (ebd.: 70–91) formuliert, wurden in der römisch-antiken Gesellschaftsform als ›heilig‹ oder ›religiös‹ diejenigen Dinge bezeichnet, die auf irgendeine Weise den Göttern gehörten. Als solche waren sie dem freien Gebrauch und dem Verkehr der Menschen entzogen, konnten weder verkauft oder als Pfand gegeben, noch zur Nutznießung überlassen oder mit Dienstbarkeit belastet werden. Als ›Religion‹ lässt sich aus diesem kulturhistorischen Horizont definieren, was Dinge, Orte, Tiere oder Menschen dem allgemeinen Gebrauch entzieht und in eine abgesonderte Sphäre versetzt. Denn das lateinische Wort ›religio‹ kommt nicht von ›religare‹, »das, was das Menschliche und das Göttliche zusammenbindet und vereint« (ebd.: 71), sondern von ›relegere‹, »das auf die Gewissenhaftigkeit und die Aufmerksamkeit, die bei den Beziehungen zu den Göttern walten sollen, und auf das besorgte Zögern (das Wiederlesen – relegere), vor den Formen – und Formeln – hinweist, an die man sich halten muß, wenn man die Absonderung zwischen Heiligem und

Profanem respektieren will« (ebd.: 71–72, Hv. i. O.). Ein solcher – auch jenseits seiner Historizität reformulierbarer – Begriff von Religion zielt also nicht auf die voraussetzungslose Gegebenheit der Bindung von Körpern und ihres Umgangs mit Dingen an die Götter, sondern hinterfragt die kulturellen Praktiken und Diskurse ihrer Hervorbringung. An die Stelle der bedingungslosen Akzeptanz der produkthaften Abgeschlossenheit des Religiösen tritt die beständige Neu-Evaluation der Prozessualität seiner Bedeutungsstiftung: Religion ist damit nicht das, was Menschen und Götter verbindet, sondern das, was darüber wacht, dass sie voneinander unterschieden bleiben. Eine der kulturhistorisch bedeutsamsten Praktiken, die Menschheit von ihrer ideologisch-interessegeleiteten Indienstnahme für religiöse Begriffe der herrschenden Schichten zu befreien, ohne diese einfach abzuschaffen, ist das Spiel: Denn die Macht des heiligen Aktes liegt begründet in der Verbindung zwischen dem Mythos, der die Geschichte erzählt, und dem Ritus, der sie reproduziert und aufführt. Das Spiel hingegen zerbricht diese Einheit: Als ›ludus‹ oder handelndes Spiel lässt es den Mythos fallen und bewahrt den Ritus; als ›iocus‹ oder Wortspiel löscht es den Ritus aus und lässt den Mythos überleben. In diesem Sinne begründen sich beispielsweise die griechisch-antike Tragödie und das geistliche Spiel des Mittelalters als spielerisch-reflexive Formen der Ausstellung von Ritualität und profanieren zeitgenössische Theaterkünstler\_innen religiöse Mythen als latente Denkfiguren des Kapitalismus. Denn unter den Vorzeichen des kapitalistischen Gesellschaftssystems stellt sich die Frage nach dem an bestimmten Dingen, Orten, Tieren und Menschen mittels kultureller Praktiken vollzogenen Übergang in den Bereich des Heiligen neu und anders. Für Agamben ist die zeitgenössische Form des Kapitalismus seinem Wesen nach selbst ein religiöses Phänomen: Wie erstmals in den Opfer-Riten der christlichen Religion jeder geheiligte Ort, Körper und dessen Umgang mit Dingen den Mythos von Geburt, Erdenbesuch, Tod und Wiederauferstehung des Gottessohnes Jesus evident machen sollte, anstatt sie dem alten griechisch-antiken Rahmen der Re-Evaluierung ihrer ›Absonderung‹ für die Götter zu unterwerfen, wird auch im Kapitalismus mit jedem Gebrauch der Dinge der auf sie bezogene ideologische Diskurs des Zusammenspiels von ›Gebrauchswert‹, ›Mehrwert‹ und ›Schauwert‹ als neuer Form der ›Trinität‹

performativ wieder vergegenwärtigt. Das Heilige ist selbst in Form der spielerisch-reflexiven Profanierung seiner Ritualität oder auch seines Mythos nicht mehr möglich, es sei denn in Form der umfassenden und omnipräsenten ›Profanierung‹, wie sie für den Kapitalismus als ›Religion‹ charakteristisch ist. Letzterer ist laut Agamben eine ›Kultreligion‹, das heißt es hat in ihm alles nur unmittelbar mit Bezug auf den Kultus Bedeutung. Der Kapitalismus kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie; sein Kultus ist von permanenter Dauer, das heißt es ist nicht möglich, zwischen Feiertagen und Werktagen zu unterscheiden, denn es gibt nur Feiertage; er zielt nicht auf Erlösung oder Sühnung einer Schuld, sondern auf die Schuld(en) selbst. Emanzipatorischer, ›neuer‹ Gebrauch von Orten, Körpern und ihres Umgangs mit Dingen liegt damit immer in der Verbindung mit etwas, das man nie haben kann, das man sich nicht aneignen kann; er bezieht sich auf Dinge, insoweit sie nicht Gegenstand von Habhaftwerdung und Besitz werden können. Insofern ist jedoch keinesfalls völlig auszuschließen, dass das Unprofanierbare, auf das sich die kapitalistische Religion gründet, in Wahrheit gar kein solches ist und es daher durchaus auch noch heute wirksame Formen ›wahren Gebrauchs‹ geben kann. Denn dieser stellt ja eben genau ›nicht‹ irgendwelchen naturgegebenen Gebrauch wieder her, welcher der Absonderung von Praktiken in der Sphäre der Religion, der Wirtschaft oder der Justiz vorausging; es gibt diesseits oder jenseits der bestehenden Formen der Absonderung keinen ›unbefleckten‹ Gebrauch der Dinge. Es geht vielmehr um den von den stabilen alltäglichen Kontexten und Funktionen des religiösen Kults oder auch der Arbeitswelt befreiten und in neue Kontexte versetzten Gebrauch von Praktiken und Dingen im vollen Bewusstsein ihrer ›Leere‹.

Einen solchen ›neuen‹ Gebrauch eröffnet Christophe Meierhans' Performance *Some use for your broken clay pots* (2013)<sup>1</sup>, indem sie die in den Abraum der vergangenen Geschichte der attischen Demokratie abgedrängte kulturelle Praxis des ›Ostrakismos‹ – des Scherbengerichts – zugleich wiederentdeckt und hinsichtlich ihres ›Schauwerts‹ durch aktualisierende Reformulierung profaniert.

Gleich jenen mittelalterlichen Schauspielgewerbetreibenden aus der Gruppe der sogenannten Iocutores oder auch Giullari, die ihre

– gesellschaftlich aufgrund ihres despektierlichen Berufsstandes ja so nicht gegebene – Autorität zur Entlarvung gesellschaftlicher Missstände von Erlebnissen aus einer ›anderen Welt‹ herleitet, entwirft Meierhans – vom gegenwärtig praktizierten Status quo der Demokratie höchst befremdet – mittels seines selbstfabrizierten ›Aldilà teatrale‹ (vgl. Münz 1998) ein alternatives Demokratieverständnis, das auf der Basis eines Wahlprinzips der ›Disqualification‹ funktioniert.

Was er nach und nach im Dialog mit dem Publikum über die von ihm evozierte genuin theatrale Anderwelt, sein ›Aldilà teatrale‹, auslöst, ist nun erstaunlicherweise das Aufgeben der traditionell passivkonsumierenden Zuschauerrolle zugunsten einer Teilhabe an seinem, die alltäglichen Verhältnisse befremdenden Blick und eines ›eingreifenden Denkens‹. Durch solche darstellerische Evokation der potentiellen Veränderbarkeit der Lebenswelt reformuliert er im besten Sinne den Theaterbegriff Bertolt Brechts (vgl. Brecht 1967: 170–171). In einem intrikaten Balanceakt zwischen Faktifizierung des Fiktionalen und Fiktionalisierung des Faktischen in eigener Rede und mittels Dialogangebots an das Publikum eröffnet Meierhans den im Lauf der Performance mehr und mehr zu deren Teilnehmer\_innen werdenden Zuschauer\_innen auf der rezeptiven Inszenierungsebene die Möglichkeit eines ›neuen‹ Gebrauchs: Dieser bezieht sich jedoch nicht etwa auf eine Art recycelten Ostrakimos, sondern vielmehr auf das Bewusstsein von der individuell körpergebundenen Verantwortlichkeit für Gemeinwohl und Gemeinwesen im Zuge ihrer spielerisch-profanierten Aushandlung – etwa im Sinne des Hervorgehens des Menschen aus seiner selbstverschuldeten demokratischen Unzuständigkeit und Politikverdrossenheit.

Zwei zu unterschiedlichen Zeitpunkten der Performance von einem Co-Akteur vor den Augen der Zuschauer\_innen ostentativ fallen gelassene oder unerwartet plötzlich von der Oberbühne herabfallende Blumentöpfe verschränken, zu Scherben geworden, für das Publikum – im Sinne der besagten Fiktionalisierung des Faktischen – wie zitathaft die antikische Zeit mit der Zeitlichkeit des eigenen Erlebens. Sie markieren zugleich ›Einbrüche des Realen‹ (vgl. Lehmann 1999), dessen krisenhaft erfahrbare Kontingenz als globales Geschehnis ohne

jede individuelle Möglichkeit der Beeinflussung Meierhans mit Hilfe der künstlerisch gestalteten Zeitlichkeit der Kontinuität in der performativen Herstellung einer ›kommunikativen Öffentlichkeit‹ (vgl. Habermas 1990) stabilisiert. In dieser Hinsicht verbleibt die intellektuelle Leistung seines Tuns in *Some use for your broken clay pots* im Rahmen der aus Platons Idealstaat ausgegrenzten ›doxa‹, welche als künstlerische Form der Inversion bei Meierhans allerdings die selbstbewusste Volte vollzieht, dass als nur vermeintlich Wissende aus seinem vorgestellten Staat nunmehr die Politiker\_innen, nicht mehr länger die Künstler\_innen abgesondert werden.

### Anmerkung

- 1 Im Rahmen des AUAWIRLEBEN Theaterfestival Bern wurde die Vorstellung von *Some use for your broken clay pots* vom 5. 5. 2015 im Schlachthaus Theater Bern besucht.

### Verwendete Literatur

- Agamben, Giorgio (2005): *Profanierungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brecht, Bertolt (1967): *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lehmann, Hans-Thies (1999): *Postdramatisches Theater*, Frankfurt am Main: Verlag der Autoren.
- Münz, Rudolf (1998): »Aldilà teatrale. Konzeptionsentwurf für Studien zu Theatralitätsgefügen«, in: ders.: *Theatralität und Theater. Zur Historiographie von Theatralitätsgefügen*, Berlin: Schwarzkopf & Schwarzkopf, S. 273–287.

## Zitiervorschlag und Hinweise

Kreuder, Friedemann (2016): »Kapitalismus als globale Religion. Profanierung in Christophe Meierhans' *Some use for your broken clay pots*«, in: Beate Hochholdinger-Reiterer/Géraldine Boesch (Hg.): *Spielwiesen des Globalen*, Berlin: Alexander, S. 56–60 (itw : im dialog – Forschungen zum Gegenwartstheater, Bd. 2)  
<http://dx.doi.org/10.16905/itwid.2016.5>.

© by Alexander Verlag Berlin 2016

Alexander Wewerka, Postfach 18 18 24, 14008 Berlin  
[info@alexander-verlag.com](mailto:info@alexander-verlag.com) | [www.alexander-verlag.com](http://www.alexander-verlag.com)  
Alle Rechte vorbehalten. Jede Form der Vervielfältigung, auch der auszugsweisen, nur mit Genehmigung des Verlags.

Die vorliegende elektronische Version wurde auf Bern Open Publishing (<http://bop.unibe.ch/itwid>) publiziert. Es gilt die Lizenz Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen, Version 4.0 (CC BY-SA 4.0). Der Lizenztext ist einsehbar unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

ISBN (Druckversion): 978-3-89581-411-2

ISBN (elektronische Version): 978-3-89581-432-7