



N12<514656368 021



ubTÜBINGEN



Gott und Geld

NEUKIRCHENER

Zeitschrift der Religionspädagogik (JRP)
Band 17 (2001)

Herausgegeben von Peter Biele, Christoph Bizer,
Roland Degen, Norbert Mette, Folkert Riekens
und Friedrich Schweitzer

Neukirchener

Gott und Geld

Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)
Band 17 (2001)

Herausgegeben von Peter Biehl, Christoph Bizer,
Roland Degen, Norbert Mette, Folkert Rickers
und Friedrich Schweitzer

Neukirchener

© 2001

Neukirchener Verlag

Verlagsgesellschaft des Erziehungsvereins mbH,

Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Hartmut Namislow

Druckvorlage: Andrea Siebert

Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG

Printed in Germany

ISBN 3-7887-1881-1

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Gott und Geld / hrsg. Peter Biehl ... – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener,
2001

(Jahrbuch der Religionspädagogik; 17)

ISBN 3-7887-1881-1



ZA 6517-17

Inhalt

Editorial	VII
1 Erfahrungen und Problemanzeigen	
1.1 <i>Dirk Chr. Siedler</i> Auf der Suche nach der »neuen großen antikapitalistischen Bewegung« Eindrücke vom Frankfurter Kirchentag 2001	3
1.2 <i>Hans-Martin Gutmann</i> Keiner glaubt die Geschichte vom Regenbogenfisch	9
1.3 <i>Martin Leutzsch</i> Gütergemeinschaftsgedanken	13
1.4 <i>Werner Habel</i> Konsumerziehung und Religionsunterricht – eine schulpädagogische Miszelle	18
2 Zwischen Ökonomie und Ethik	
2.1 <i>Holger Epstein</i> Geld – ökonomisch Orthodoxes und Unorthodoxes	25
2.2 <i>Andrea Günter</i> Liebe zwischen Freiheit, Hunger nach Sinn: Weiberwirtschaft, Tausch und die Arbeit am Symbolischen .	39
2.3 <i>Franz Segbers</i> Die Verheißung des grenzenlosen Reichtums entzaubern	50
2.4 <i>Claudia Döpfner und Johannes Hoffmann</i> Mit guten Gewissen Rendite erwirtschaften! Corporate Responsibility-Unternehmensbewertungen für ethisch-ökologisch und kulturell »saubere« Geldanlagen	65
3 Armut im Reichtum	
3.1 <i>Hermann Strasser und Guido Mehlkopf</i> Reichtum in Deutschland	79

3.2	<i>Barbara Imholz</i> Armut und Kindheit	101
4	Kirche und Geld	
4.1	<i>Rolf Heinrich</i> Kirche konvertiert zum Markt und zum Geld	115
4.2	<i>Christoph Körner</i> Die Finanzierung der Kirchen aus ostdeutscher Sicht	131
5	(Religiöse) Erziehung in einer geldbestimmten Wirklichkeit	
5.1	<i>Peter Biehl</i> Gott oder Geld Eine theologische Skizze in praktischer Absicht	145
5.2	<i>John M. Hull</i> Wettbewerb und spirituelle Entwicklung	175
5.3	<i>Folkert Rickers</i> Habgier – Aspekte zum Anstoß eines interreligiösen Lernprozesses	190
5.4	<i>Lothar Teckemeyer und Christoph Bizer</i> »Haste 'mal 'ne Mark«	201
6	Literaturberichte	
6.1	<i>Norbert Mette</i> Hinweis auf aktuelle Materialien zum Thema »Geld«	209
6.2	<i>Klaus Wegenast</i> Eine religionspädagogische Enzyklopädie – brauchen wir das eigentlich, und schaffen wir das angesichts der Vielfalt von Theologie und Bildungswissenschaften?	211
6.3	<i>Martin Schreiner</i> Religionspädagogik 2000 Ein Literaturbericht	219

Editorial

Als mindestens ebenso indiskret wie die Gretchenfrage nach ihrer Religion empfinden es viele Zeitgenossen, gefragt zu werden, wie sie es mit dem Geld halten. Über Geld, jedenfalls das eigene, spricht man nicht; man hat es – oder hat es eben nicht. Im Unterschied zu früher, als die, die es reichlich hatten, ihr Geld lieber im Verborgenen hielten, wird es heute gern zur Schau gestellt – nach dem Motto: Man kann sich halt alles leisten. Rennfahrer, Fußballspieler, Models, Filmstars u.a.m. machen es vor und lassen nur zu gern über sich klatschen und tratschen. Mehrfacher Millionär zu sein, ist in Lotto und Fernsehquiz, aber auch gekonntes Spekulieren an der Börse lassen es prinzipiell jedermann und jede Frau von heute auf morgen möglich werden. Niemand ist also ausgeschlossen. Wirklich niemand? Weltweit sind es zur Zeit 1,3 Milliarden Menschen, die mit einem täglichen Einkommen von unter einem Dollar auskommen müssen. Und zur gleichen Zeit gibt es einen Bill Gates, dessen stündliches Einkommen auf fast 5 Millionen Dollar geschätzt wird. In Deutschland sind die Verteilungsunterschiede zwar nicht so krass, aber das Gefälle zwischen Reichen und Armen ist auch hier im Wachsen begriffen, wie es unlängst der erste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung dokumentiert hat.

Ohne Geld, so lernt man von früh aus, kommt man im Leben nicht aus. Doch wie viel wird gebraucht, um ein hinreichendes Auskommen zu haben. Sicherlich ist das individuell sehr unterschiedlich und hängt auch von den Lebensverhältnissen ab, in denen man sich befindet. Ein gut verdienender Jungakademiker kann es sich schon bald gar nicht mehr vorstellen, dass er mit einem Bruchteil des ihm jetzt zur Verfügung stehenden Geldes während seines Studiums hat leben können – und zwar keineswegs nur auf Sparflamme. Offensichtlich geht vom Geld, wenn man es hat, leicht eine Sogwirkung aus, immer mehr haben zu wollen und nie genug zu haben.

Spätestens hier stellt sich nicht nur die Frage nach dem ethischen Gebrauch von Geld, sondern auch die nach seiner religiösen Affinität: In der theologischen Zunft herrscht bezüglich des Geldes dasselbe Tabu vor wie in anderen gesellschaftlichen Kreisen auch. Erschwerend kommt das schlechte Gewissen hinzu, das viele plagt, weil sie wissen, dass ihre Lebensführung in biblischer Perspektive mehr oder weniger fragwürdig ausfällt.

Und schließlich gibt es eine eigentümliche Berührungsscheu der Ökonomie gegenüber; man fühlt sich in diesem Terrain alles andere als kompetent.

Dieser Band des Jahrbuches der Religionspädagogik möchte dazu beitragen, innerhalb der eigenen Zunft dieses Tabu zu durchbrechen und die Berührungängste abzubauen – nicht um ein noch schlechteres Gewissen zu erzeugen, als man es eh' schon hat, sondern um aufzuklären: Was ist Geld? Warum umgibt es einen so eigenartigen Nimbus? Wie ist das Geld in unserem Land verteilt? Gibt es ernstzunehmende alternative Sicht- und Umgangsweisen mit dem Geld – etwa in Aktualisierung biblischer Traditionen, im Starkmachen der »Weiberwirtschaft«, in Form von ethisch verantwortbaren Geldanlagen? Denkanstöße wollen die entsprechenden Beiträge geben, zur Diskussion anregen. Gemeinsam ist ihnen das Anliegen, dem in immer mehr Lebensbereiche eindringenden und dort den Ton angehenden ausschließlich ökonomisch zentrierten und fixierten Denken nicht das letzte Wort zu überlassen – um der Menschen willen.

Damit ist zugleich ein zentrales religionspädagogisches Anliegen formuliert: Es geht nicht darum, irgendwem Geld madig zu machen – auch und erst recht den Heranwachsenden nicht, die wie kaum eine Generation zuvor sich in einer dermaßen stark geldbestimmten Welt vorfinden. Aber es kann und soll sehr wohl gerade von den Ressourcen der Religion(en) herkommend die befreiende Perspektive eröffnet werden, dass Geld zwar ein durchaus notwendiges Mittel zum Leben ist, nicht aber der Lebenszweck schlechthin. – Dieser Band möchte dazu anspornen, sich in Theorie und Praxis der Religionspädagogik eine solche überfällige Religions- bzw. Götzenkritik des Geldes stärker als bisher angelegen sein zu lassen. Mit diesem Band scheidet Peter Biehl aus dem Herausgeberkreis von JRP aus. Ihm ist es zu verdanken, dass JRP auf den Weg gebracht worden ist und inzwischen 17 Bände umfasst. Welchen Anteil er daran hat, dokumentiert u.a. die Tatsache, dass er zu jedem Band einen Beitrag beigesteuert hat. Doch nicht nur das – unermüdlich hat Peter Biehl mit seinen fundierten Vorschlägen zur konzeptionellen Weiterentwicklung des Jahrbuchs beigetragen. Und nicht zuletzt hat er mit seiner sorgfältigen Durchsicht der eingegangenen Manuskripte entscheidend dazu beigetragen, dass JRP die Qualität aufweist, die ihm von der religionspädagogischen Zunft bescheinigt wird. Peter Biehl wird im Herausgeberkreis fehlen. – Herzlichen Dank und Gott befohlen!

Im Sommer 2001

Die Herausgeber

Erfahrungen und Problemanzeigen

Kirchenrat von Frankfurter Kirchentag 2001

«Es nicht zumeist Füße auf weitem Raum – Kirchentag im Jahr 2001 in Frankfurt am Main: Die Durchschubbusse überlegen die Stadt und weigen in die Wege des Himmels über Frankfurt. Sie stellen einem aber auch eines der Hauptthemen dieses Kirchentages vor Augen: die in Architektur gegessene Macht des Geldes. Neben Doneskows und Grotz ist es das dritte große C-Theme, das dieses evangelische Liebesfest prägt. Die Hochhäuser werden noch von den aufsteigenden Atom-Figuren dominiert: »Super-Rio – Gipfelkreuze für Frankfurt am Main«, der sogenannte Christus über und in Frankfurt, jener Dackelstadt, in der täglich Millionen von U-Mark, Euro, Yen und Dollars umgewandelt werden. Alles abgespielt? Kirchenpräsident Peter Steinacker nimmt in seiner Predigt des Eröffnungsgottesdienstes auf diesen Brand des Offenbarers Rinn ein: »Werden Sie nicht zum Opfer des Geldes! Nicht binden, sondern Zerschlagen und Anspruch Gottes auf die Welt sollen in den Tag des Kirchentages durch die Jesus-Figuren vor Augen gehalten werden.«

Fürsächlich durch den Tag das Thema Geld viele Veranstaltungen des Kirchentages: In der Abendreihe *Offenes Geld* Gewissheit wurden alternative Geldkonzepte auf den Prüfstand gestellt und der Nutzen und der Problem ökologischer Geldanlagen diskutiert. In der Zukunftswerkstatt dreht sich um den Umgang der Industriegesellschaft. Auch im Forum Flughafen wurde das Geld zum Thema: nämlich die Normen, welche Treiben der weltweiten Flüchtlingsbewegungen, von denen Deutschland infolge seiner eingeschlossenen Asylpolitik nur noch zum zögerlichen Anteil betroffen ist. Die Ablehnung des Geldes der südlichen Welt ist ein Thema, das sich in der Diskussion vor allem in Nord-Süd-Formen die zersetzende Rolle.

Bei vielen Gelegenheiten wurde über Geld diskutiert – aber das bestimmende Thema war es nicht. Denn letzten Frankfurter Kirchentag 1987 wurden im Zuge der Apartheid-Diskussion die Kirchentags-Konten bei der Deutschen Bank gekündigt. Auch wenn diese Entscheidung mittlerweile nicht viel zum Sturz des Apartheid-Systems beigetragen haben dürfte, so hat sie die Frage nach dem ethischen Kritischen zum Umgang mit dem Geld auf die Tagesordnung des damaligen Kirchentages gesetzt. Vor zwei Jahren hat die Kirchentagsleitung wieder ein Konto bei der Deutschen Bank eröffnet. Die Deutsche Bank öffnete jetzt den Konten für die Kirchen und nicht den Konferenzraum und den Hermann-Josef-An-

Auf der Suche nach der »neuen großen antikapitalistischen Bewegung«

(Eindrücke vom Frankfurter Kirchentag 2001

»Du stellst meine Füße auf weiten Raum.« Kirchentag im Juni 2001 in Frankfurt am Main: Die Bürohochhäuser überragen die Stadt und zeigen in die Weite des Himmels über Frankfurt. Sie stellen einem aber auch eines der Hauptthemen dieses Kirchentages vor Augen: die in Architektur gegossene Macht des Geldes. Neben Gentechnik und Glaube ist es das dritte große G-Thema, das dieses evangelische Laientreffen prägt. Die Hochhäuser werden noch von den aufblasbaren Jesus-Figuren überragt: »Super-Rio – Gipfelkreuze für Frankfurt am Main«, der segnende Christus über und in Frankfurt, jener Bankenstadt, in der täglich Milliarden von D-Mark, Euros, Yens und Dollars umgesetzt werden. Alles abgesegnet? Kirchenpräsident Peter Steinacker nimmt in seiner Predigt des Eröffnungsgottesdienstes auf diesen Event des Offenbacher Künstlers Manfred Stumpf Bezug: Nicht blindes Absegnen, sondern Zuspruch und Anspruch Gottes auf die Welt sollen in den fünf Tages des Kirchentages durch die Jesus-Figuren vor Augen gehalten werden.

Tatsächlich durchzog das Thema Geld viele Veranstaltungen des Kirchentages: In der Abendreihe *Ökologie, Geld, Gerechtigkeit* wurden alternative Geldkonzepte auf den Prüfstand gestellt und der Nutzen und die Probleme ökologischer Geldanlagen diskutiert. In der Zukunftswerkstatt *Arbeit* ging es um den Umbau der Industriegesellschaft. Auch im Forum *Flughafen* wurde das Geld zum Thema: nämlich die ökonomischen Ursachen der weltweiten Flüchtlingsbewegungen, von denen Deutschland infolge seines eingeschränkten Asylrechts nur noch zum allergeringsten Anteil betroffen ist. Die Abhängigkeiten der südlichen Erdhalbkugel von der nördlichen spielten natürlich vor allem im Nord-Süd-Forum die entscheidende Rolle.

Bei vielen Gelegenheiten wurde über Geld diskutiert – aber das bestimmende Thema wurde es nicht. Beim letzten Frankfurter Kirchentag 1987 wurden im Zuge der Apartheid-Diskussion die Kirchentags-Konten bei der Deutschen Bank gekündigt. Auch wenn diese Entscheidung seinerzeit wohl nicht viel zum Sturz des Apartheid-Systems beigetragen haben dürfte, so hat sie die Frage nach den ethischen Kriterien beim Umgang mit dem Geld auf die Tagesordnung des damaligen Kirchentages gesetzt. Vor zwei Jahren hat die Kirchentagsleitung wieder ein Konto bei der Deutschen Bank eröffnet. Die Deutsche Bank öffnete jetzt ihre Räumlichkeiten und stellte den Konferenzraum und den Hermann-Josef-Abs-

Saal für den *Kulturellen Treffpunkt Theater* zur Verfügung. So konnte man im Anschluss an den Protestzug gegen die Folgen der Globalisierung das Theaterstück *Yvonne, Prinzessin von Burgund* im Konferenzraum der Deutschen Bank anschauen ... Etwa 800 Globalisierungsgegner hatten sich am Freitag der Demonstration durch das Bankenviertel unter dem Motto *Die Macht des Geldes durchkreuzen* angeschlossen. Kirchliche Gruppen und Gewerkschaften hatten zu diesem Protestzug aufgerufen, der vom Kirchentag zwar unterstützt, aber nicht organisiert wurde. Kirchentagspräsident Martin Dolde, früher Manager bei Daimler-Chrysler, hatte sich für die Debatte um Geld und Ethik auf dem Kirchentag eingesetzt und betonte: »Wir wollen nicht auf Schmusekurs gehen mit Banken, Wirtschaft und Kirchen.« Die Demonstranten forderten eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung, einen umfassenden Schuldenerlass und die Einführung einer Steuer auf spekulative Devisengeschäfte. Transparente klagten die Deutsche Bank als »Finanzier der Apartheid« an und kritisierten die »Hochfinanz« als Kriegstreiber. Vor den Bankenhochhäusern der Dresdner Bank, der Commerzbank und der Deutschen Bank sowie der Frankfurter Börse kam es zu Protestaktionen. Mitglieder der Initiative »Ordensleute für den Frieden« entzündeten eine Osterkerze und sengten Geldscheine verschiedener Währungen an: »Besser der Zins brennt als der Hunger in den Bäuchen der Armen!« Horst Schmitthener (IG Metall) forderte eine Demokratisierung von Weltbank und Weltwirtschaft. Dorothee Sölle geißelte eine Ökonomie, »die sich losgesagt hat von allen gemeinsamen Zielen der Menschheit«, indem sie immer mehr von den spekulativen Interessen geprägt wird. Umso dringlicher scheint Sölles Forderung: »Wir brauchen eine neue, große, antikapitalistische Bewegung.« Der Beifall der Demonstrierenden war ihr sicher. Aber war jener Demonstrationszug, an dem sich ca. 0,8% der angemeldeten Kirchentagsbesucher/innen beteiligte, tatsächlich die Speerspitze einer neuen spürbaren antikapitalistischen Bewegung? Haben die kritischen Anfragen, die diese und andere Projekte auf dem Kirchentag ansprachen, die Entscheidungsträger herausgefordert oder gar beeinflusst? Das *Forum Geld* bot die Gelegenheit, dieses zu prüfen. Insbesondere das Podiumsgespräch *Die Macht des Geldes* versammelte jene, die in der Bundesrepublik und Europa mitentscheiden. Der Heidelberger Finanzwissenschaftler Manfred Rose, der das kroatische Steuersystem entwickelt hat, beschrieb den desolaten Zustand des bundesdeutschen Einkommenssteuersystems und brandmarkte ein »Versagen der Politik«. Besonders deutlich werde dies bei der Doppelbesteuerung von Zinseinkünften. Die hohen Steuerbelastungen seien verantwortlich für die Arbeitslosigkeit und für die Kapitalflucht, die mit Einführung der Zinsabschlagssteuer extrem angestiegen ist. Rose forderte nicht nur die generelle Abschaffung der Zinsbesteuerung, sondern auch die Einführung eines Einheitssteuersatzes für die Einkommenssteuer. Wer damit gerechnet hat, dass solche Thesen, die von den Organisatoren möglicherweise bewusst provokativ an den Anfang der Diskussion gestellt worden waren, eine hefti-

ge Diskussion in Gang setzen würden, der sah sich getäuscht; zu homogen war das Podium zusammengesetzt: Die Vorsitzende des Bundestags-Finanzausschusses Christine Scheel nahm zwar das Thema des Kirchentages auf, indem sie der Finanz- und Wirtschaftspolitik die Aufgabe zuwies, »Freiräume für die Zukunft« zu schaffen. Die Agenda, die dies sichern soll, besteht für sie allerdings vor allem aus der Verringerung öffentlicher Schulden, Reformierung teurer Wirtschaftsstrukturen und der Reduzierung von Subventionen. Der Lobpreis der aktuellen Regierungspolitik der Bundesrepublik wurde in der anschließenden Diskussion fleißig fortgesetzt: Die Statements des Deutsche Bank-Managers Carl-Ludwig von Boehm-Bezing wurden ebenso widerspruchsflos angehört wie jene von Bundesfinanzminister Hans Eichel und des Bundesbank-Präsidenten Ernst Welteke. Als kritischer *agent provocateur* in der Runde war wohl der ehemalige Leiter des Wuppertaler Umweltinstituts und jetzige SPD-Bundestagsabgeordnete Ernst Ulrich von Weizsäcker eingeladen. Die Runde diskutierte die Frage, ob die Globalisierung zum Ende des Primats der Politik führe. Boehm-Bezing rückte die weit verbreitete Vorstellung zurück, dass die Globalisierung eine Plage sei. Sie sei vielmehr politisch gewollt und müsse deshalb auch politisch gestaltet werden. Zu den entscheidenden Bereichen, in denen der Staat die Voraussetzungen für einen guten Wirtschaftsstandort schafft, zählte er die Bereiche Ausbildung, Sicherheit und die Infrastruktur. Finanzminister Hans Eichel stellte den wachsenden Einfluss der Politik auf internationaler Ebene heraus. Sinnvolle Ansätze für international abgestimmte Schritte gegen Geldwäsche und Steuerhinterziehung sah er in der *Organisation für Zusammenarbeit und Entwicklung* (OECD). In Europa forderten ein einheitlicher Markt und eine einheitliche Währung ein einheitliches Steuersystem geradezu heraus. Bundesbank-Präsident Ernst Welteke wehrte sich ebenfalls dagegen, die Globalisierung zum »Sündenbock« zu machen. Ernst-Ulrich von Weizsäcker, Vorsitzender der Bundestags-Enquete-Kommission *Globalisierung der Weltwirtschaft*, wies darauf hin, dass der Begriff »Globalisierung« erst Anfang der neunziger Jahre entstanden ist. Vorher hätten Politiker gegenüber der Wirtschaft noch eine stärkere Verhandlungsposition gehabt. Heute werde im Kontext der Standortdiskussion versucht, politische Forderungen etwa ökologischer oder sozialpolitischer Art abzuwehren. Eine grundsätzlich andere Position vermisste man auf dem Podium schmerzlich. Von der »neuen, großen, antikapitalistischen Bewegung«, nach der Dorothee Sölle verlangt hat, war hier nichts zu hören und nichts zu spüren.

Da konnte man auf dem *Markt der Möglichkeiten* schon ein größeres Kritikpotential entdecken. Eine der Bewegungen, die auch auf dem Protestzug präsent waren, und einen konstruktiven Ansatz vertraten, um den horrenden spekulativen Anteil an den weltweiten Finanzbewegungen einzugrenzen, ist die internationale *Attac-Bewegung*, die *Vereinigung für eine Besteuerung der Finanztransaktionen im Interesse der Menschen*. Dieses Netzwerk wurde 1998 in Frankreich gegründet und hat inzwi-

schen 30 000 Mitglieder in 26 Industrie- und Entwicklungsländern. Globalisierung sehen sie nicht als eine schicksalhafte Plage. Sie halten vielmehr eine Welt für möglich, die die existenziellen Rechte der Menschen weltweit sichert. In Deutschland gehören dem Netzwerk neben vielen Einzelpersonen über einhundert Organisationen aus der Umwelt- und der internationalen Solidaritätsbewegung, kirchliche Kräfte und Gewerkschaften an. Dieses gesellschaftliche Bündnis versucht, eine »Gegenmacht zu den vermeintlichen Sachzwängen der Globalisierung und den entfesselten Kräften der Märkte [zu] bilden«. *Attac Deutschland* fordert: Einführung einer Devisenumsatzsteuer (Tobin-Steuer), Schließung der Steuerparadiese, Verbot hoch spekulativer Anlageformen und eine strengere Banken- und Börsenaufsicht. Was ist die *Tobin-Steuer*? Jeden Tag werden Devisentransfers in Billionenhöhe (also eine Million Millionen Dollar!) allein aus Gründen der Spekulation und Gewinnsucht durchgeführt. Man muss annehmen, dass 95% der an den Weltfinanzmärkten gehandelten Summen rein spekulativer Natur sind. Nur mit dem kleinen Rest werden reale Güter und Dienstleistungen bezahlt. Damit werden wirtschaftliche Entwicklungen herbeigeführt, die nicht real ökonomisch begründet sind, aber dennoch viele Menschen in Industrieländern in ihrem Wohlstand gefährden und Millionen von Armen in den Entwicklungsländern in noch tiefere Armut stürzen. Bereits 1972 hat der US-Nobelpreisträger James Tobin die Einführung einer Devisenumsatzsteuer vorgeschlagen. Dabei würde bei jedem Devisengeschäft ein einheitlicher Steuersatz in Höhe von 0,05 bis 0,5% erhoben werden. Für die Abwicklung des internationalen Warenhandels, der überhaupt nur maximal 5% der weltweiten Devisenumsätze betrifft, ist dieser minimale Aufschlag bedeutungslos. Kurzfristige Spekulationsgeschäfte würden hingegen so verteuert, dass sie sich nicht mehr lohnen. Darüber hinaus würde ein Steuersatz von 0,05% jährlich einen Betrag von ca. 90 Milliarden Dollar erbringen, die als nützlicher Sekundäreffekt für die Armutsbekämpfung verwendet werden könnten. In Deutschland ist über diese Initiative bisher nicht viel diskutiert worden. Hier wäre eine weltweite, zumindest aber europäische Perspektive hilfreich: Während nämlich die finnische und belgische Regierung die Einführung einer solchen Steuer befürworten, die Briten und Franzosen zumindest in ihren Parlamenten darüber intensiv debattiert haben und sich dabei eine fraktionsübergreifende Unterstützung herausgebildet hat, präsentiert sich die Bundesregierung als scharfe Gegnerin der Tobin-Steuer. Um den politischen Druck auf die Bundesregierung zu erhöhen, hat Attac Deutschland im Juni eine Unterschriftensammlung gestartet.

Ebenfalls Mitglied bei Attac und auch selbst ein Netzwerk ist *Kairos Europa*: Etwa 500 Gruppen, Bewegungen und Organisationen haben sich zusammengeschlossen, um ein Netz für wirtschaftliche Gerechtigkeit zu entwickeln, ein Forum für Begegnungen und Austausch und eine Plattform, von der aus an den Rand gedrängte Gruppen ihre Stimme erheben, ihre Rechte einklagen und ihre politischen Forderungen einbringen.

gen können. Kairos Europa ist im Rahmen der Europäischen Ökumenischen Versammlungen im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung entstanden und hat wichtige Impulse von dem Heidelberger Sozialethiker Ulrich Duchrow aufgenommen. Ebenfalls aus dem christlichen Bereich kommen die Initiativen der *ChristInnen für den Sozialismus* (CfS), die auf dem Kirchentag Politische Mittagsgebete durchgeführt und in Auseinandersetzung mit den biblischen Überlieferungen versucht hat, den götzenhaften Charakter des Mammons zu entlarven sowie Freiräume für humanes und gerechtes Wirtschaften zu entdecken: die Versuchung durch »Religion« und die Hoffnung auf eine neue Erde (Matthäus 4,1-11); Geld regiert die Welt; aber wer regiert das Geld? (Daniel 3) und eine Weltordnung der Solidarität (1. Johannesbrief).

»Gerechtes Geld – gerechte Welt« – unter diesem Titel hat die Arbeitsgruppe *Gerechte Wirtschaftsordnung* (AG GWO) eine Plakatausstellung erarbeitet, die nicht nur die weltwirtschaftlichen Zusammenhänge erläutert und veranschaulicht, sondern auch die subversive Ideengeschichte der Zinskritik der letzten 3000 Jahre aufnimmt: Von »Du sollst nicht Zins auferlegen deinem Bruder« (5. Mose 23,20) über »Durch den Zins entsteht Geld aus Geld. Diese Art des Gelderwerbs ist also am meisten gegen die Natur« (Aristoteles) sowie »Tut Gutes und leihet, ohne etwas zurück zu erwarten« (Jesus, nach Lukas 6,35) bis in die Gegenwart. Die Arbeitsgruppe Gerechte Wirtschaftsordnung, die von den *Christen für gerechte Wirtschaftsordnung* und der *Initiative für Natürliche Wirtschaftsordnung* getragen wird, plädiert für eine vielfältige und kreative Bildungsarbeit, um über weltwirtschaftliche Zusammenhänge zu informieren, unterstützt die mannigfachen Formen im Umgang mit Geld wie Tauschringe, neue Formen des Leihens und alternative Banken.

Die genannten Initiativen des Marktes der Möglichkeiten entspringen sicherlich nur einer subjektiven Auswahl des Verfassers, sie zeigen allerdings, dass es durchaus Ansätze gibt, mit denen versucht wird, einerseits strukturell dem vermeintlich allmächtigen gegenwärtigen Wirtschaftssystem etwas entgegenzusetzen und es von innen her aufzubrechen (Tobin-Steuer). Andererseits versuchen viele Menschen und Gruppen, für ihren Lebensbereich Verantwortung zu übernehmen, im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu einer gerechteren Wirtschaftsordnung beizutragen oder zumindest eine Vergrößerung der ökonomischen Ungerechtigkeiten zu vermeiden. Aber ist das die antikapitalistische Bewegung? Möglicherweise sind es Senfkorn-Bewegungen, die jetzt noch kaum wahrgenommen werden, weil sie sich an vielen verschiedenen Orten nur in kleinen Gruppen zusammenfinden; aber sie verändern doch die Welt. So sind »grüne Geldanlagen« selbst zu einer Wachstumsbranche geworden. Insgesamt gibt es weltweit inzwischen 180 verschiedene Öko-Fonds. Angesichts der offensichtlich hohen Nachfrage und der lediglich geringen Auswahl von etwa 100 Aktiengesellschaften, die strengen Maßstäben eines ethisch-ökologischen Investments genügen, ist die Versuchung

groß, die Kriterien unbemerkt zu senken. Dies werde durch die Gefahr verstärkt – so Hans Diefenbacher von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg –, dass die ursprünglichen Ziele des »green investment« immer mehr aus dem Blick geraten, je profitabler sich die Aktien entwickeln. Es ist ein Lernprozess nötig, »dass ein Teil der Rendite ... sich nicht in Geld, sondern in anderen Dimensionen der Erhöhung der Wohlfahrt auszahlen wird.« Dazu scheint die Börse auf lange Sicht der falsche Weg. Vorzuziehen seien langfristige direkte Beteiligungen, entweder an lokalen Projekten, an Unternehmen vor Ort oder über direkte, persönliche Beteiligungsfonds. Eine Wirtschaft, die sich an den Kriterien nachhaltiger Entwicklung orientiert, »wird voraussichtlich aus einem Netzwerk kleiner Regionen und Gemeinden bestehen, die viele ihrer Bedürfnisse aus eigenen Ressourcen befriedigen können«. Möglicherweise ist die Wirtschaft zukünftig zwar global vernetzt, aber auch an den jeweiligen regionalen Ressourcen und Bedürfnissen orientiert.

Statt Literaturhinweisen: Adressen und Kontakte

Attac Deutschland, Artilleriestraße 6, 27283 Verden/Aller, <http://www.attac-netzwerk.de>.

Berliner Initiative Neutrales Geld (BING), Postfach 600 322, 10253 Berlin, Email: bing-mail@gmx.de, <http://www.geldreform.net>.

Christen für gerechte Wirtschaftsordnung (CGW), Rudeloffweg 12, 14195 Berlin.

ChristInnen für den Sozialismus (CfS), c/o Hartmut Futterlieb, Zur Linde 9, 36251 Bad Hersfeld, Email: 0662174905@t-online.de.

Initiative für Natürliche Wirtschaftsordnung (INWO D), Max-Bock-Straße 55, 60320 Frankfurt a.M.

Initiative Ordensleute für den Frieden (IOF), Bruder Markus Heinze OFM, Sigmund-Freud-Straße 111, 60435 Frankfurt a.M.

Kairos Europa Deutschland, c/o Niels Hueck, Stöckelhalde 13, 74427 Fichtenberg.

Kampagne Erlassjahr 2000, c/o Südwind, Lindenstraße 58–60, 53721 Siegburg, <http://www.erlassjahr2000.de>.

Dr. Dirk Chr. Siedler ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der *Arbeitsstelle interreligiöses Lernen (AiL)* der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg.

Hans-Martin Gutmann

Keiner glaubt die Geschichte vom Regenbogenfisch

1 Geld fasziniert – drei Szenen

Erste Szene. Es ist schon fast zwanzig Jahre her, aber ich erinnere mich noch genau: In meinem Heimatdorf stehen zwei Kinder an der Hauptstraße, acht und sechs Jahre alt. Es sind die Jungen aus der Pastorsfamilie. Beide Eltern sind sehr engagiert, für die Bewahrung der ökologischen Struktur der umliegenden Ländereien gegen den drohenden Bau einer völlig unnötigen Autobahntrasse beispielsweise. Und für Wahrnehmung der Armutsproblematik in den abhängigen Ländern: Seit Jahren schon gehen die Erträge der Altkleidersammlung im Ort an eine Gemeinde im verarmten Nordosten Brasiliens. Die Eltern fühlen sich auch im privaten Lebensvollzug der Konzeption eines »alternativen Lebensstils« verpflichtet – nur die Einschränkung des persönlichen Konsums macht Engagement für die »großen Themen« glaubwürdig. Und jetzt stehen die beiden Sprößlinge an der Dorfstraße und betteln alle, die vorbeikommen, um Schokolade und vor allem um Kleingeld an. Beides sind, aus verschiedenen Gründen, in der innerfamilialen Wertehierarchie mehr oder weniger geächtete Lebens-Mittel. Das Dorf macht sich lustig, na klar: »Lehrers Kinder, Pastors Vieh ...« (Keine Sorge: Beide sind mittlerweile äußert wohlgeratene junge Erwachsene geworden).

Zweite Szene. Im Religionsunterricht am Bottroper Berufsschulkolleg (gymnasiale Oberstufe) geht es um Wirtschaftsethik. Die Berufsschulpfarrerin berichtet von einem Zweigbetrieb eines großen Auto-Konzerns, in dem alle – vom leitenden Manager bis zum Monteur – am Ertrag des Unternehmens beteiligt und in Entscheidungsprozesse im Betrieb tendenziell gleichberechtigt eingebunden sind. Der leitende Manager hat mehrere Angebote ausgeschlagen, unter finanziell wesentlich günstigeren Konditionen – er könnte das Zehnfache verdienen – in eine andere Firma zu wechseln, einfach deshalb, weil ihm diese Form kommunitären Wirtschaftens wichtiger ist als ein höheres Einkommen. Die Reaktion der SchülerInnen ist einhellig: »So was Beklopptes. Der hat doch nicht alle Tassen im Schrank. Der müsste wegen Dummheit eingesperrt werden.« – Im Nachgespräch beim Nachmittagskaffee¹ schwankt die Stimmung der Pfarrerin zwischen Entnervt- und Erschüttertsein. »Du kannst Dir echt nicht vorstellen: Es war wirklich keiner in der Klasse, der we-

¹ Birgit Kuhlmann, Gespräch am 22.1.2001.

nigstens versuchsweise die Haltung des Managers verstanden, geschweige denn vertreten hätte.«

Dritte Szene. Ein interkonfessionelles Theologie-Seminar – evangelisch-katholisch, interdisziplinär² – an der Universität Paderborn. Thema des Seminars ist »Gott und Geld – Gott oder Geld«, und die etwa 40 TeilnehmerInnen haben auf durchgehend hohem Niveau zu verschiedensten Problemperspektiven gearbeitet. Die Max-Weber-These zur Entstehung des Kapitalismus aus dem Calvinismus sind ebenso kritisch begutachtet worden wie geldunabhängige Tauschbörse-Unternehmungen in verschiedenen deutschen Städten oder Untersuchungen zur Polarisierung von Armut und Reichtum in diesem unserem Lande. Jetzt kommt die *biblische Perspektive* in den Blick. Eine Arbeitsgruppe hat das Thema »Armut und Reichtum im lukanischen Doppelwerk« vorbereitet und beginnt ihre Darstellung mit einem kleinen Geschichtchen: von einem Mann, der sehr viel Geld besaß und dann arm, aber glücklich wurde, weil er endlich seine Verbundenheit mit anderen Menschen wahrnehmen konnte – er ist nicht mehr isoliert. Vielleicht weil die folgende etwa einstündige Darstellung der Perspektiven des biblischen Textes selbst allzu verheddert gerät, ist die Geschichte vom Anfang das einzige, was hängenbleibt. Schon ein bloßer Blick in die Gesichter der GesprächsteilnehmerInnen zeigt die Skepsis: »... 'mal im Ernst, wer kann denn so etwas ernst nehmen?« Der Regenbogenfisch taucht, gespeist aus Erinnerung unsäglichlicher Kindergottesdienst- und Familiengottesdienstträumereien, als Gestalt in der Seminardiskussion auf und will wieder einmal seine Schuppen verschenken, um, na was wohl: arm, aber endlich nicht mehr allein und deshalb glücklich zu sein. In der Nachbesprechung sind die Mitglieder der Seminarleitung halb amüsiert, halb verzweifelt: »Das darf doch wohl nicht wahr sein, dass sich die biblischen Perspektiven – aus dem Blick von Studierenden, sie sich fast ein Semester lang kompetent der Brisanz des Gegenstandes ausgesetzt haben – offenbar in die ökonomiekritische Debatte nur als Gestalt einfädeln lassen, die mit viel Wohlwollen als infantile Naivität Geltung beanspruchen kann.«

2 Zwei Ökonomien – aber mit unterschiedlicher Macht

Es besteht ein zentraler, aber nur selten im Alltagsbewusstsein präsenter Gegensatz zwischen zwei Ökonomien, in die heute alle Menschen mit der einen oder anderen Gewichtung eingebunden sind. Da sind auf der einen Seite die marktvermittelten Beziehungen in all ihrer Vielfältigkeit. In der *öffentlichen Kommunikation* – in Arbeit und Konsum, mit zunehmend totalisierender Tendenz nicht nur im wirtschaftlichen Teilsystem,

² Wintersemester 2000/2001, mit Holger Epstein (Wirtschaftswissenschaftler), Hans-Martin Gutmann (evangelischer Praktischer Theologe), Martin Leutzsch (evangelischer Neutestamentler) und Norbert Mette (katholischer Praktischer Theologe).

sondern auch in Staat und Wissenschaft, Kunst und Kirche – sind zwischenmenschliche Beziehungen ebenso wie die Beziehungen zur natürlichen Lebensumwelt durch *Geld* vermittelt. Die Geldbestimmtheit erreicht zunehmend eine Intensität, dass das Geld nicht allein Mittel bleibt, sondern zum *Subjekt* in der Beziehung von Menschen zu sich selbst und zu anderen gerät.³ Seitdem 1989 die »realsozialistischen« Gesellschaften implodiert sind, scheint die kapitalistische Marktökonomie nicht nur auf gesamtgesellschaftlicher Ebene alternativlos. Sondern sie entfaltet seitdem zugleich Attraktivität und Rigidität in einer so umfassenden Weise, dass gesellschaftliche Teilsysteme, deren Kommunikation bisher durch andere Medien bestimmt war – z.B. intime Beziehungen durch Liebe, religiöse Kommunikation durch Glauben, wissenschaftliche Tätigkeit durch Wahrheit – in galoppierender Geschwindigkeit ihr eigenständiges Gesicht verlieren: Die Firma wird tendenziell zum einzig plausiblen Modell menschlicher Gesellung, die Betriebswirtschaftslehre gesamtgesellschaftlich zur Leitwissenschaft, das Geld zum ersten und letzten Gedanken und in jedem Fall zum schlagenden Argument in allen Entscheidungsprozessen.

Dennoch ist diese Totalität nur scheinhaft. Die allen IndianerfreundInnen bekannte lapidare Häuptlingsweisheit, dass man Geld nicht essen kann, bezeichnet höchst realistisch einen entscheidenden Teilbereich menschlicher Lebenszusammenhänge, ohne dessen Existenz und beständige Reproduktion auch der kapitalistische Markt nicht lebensfähig wäre. Überall, wo Leben entsteht und aufwächst, versorgt und geschützt werden muss; überall dort, wo Liebesbeziehungen, Freundschaften und Nachbarschaften, wo pädagogische Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Lehrenden und Lernenden, überall auch dort, wo Religion gelebt wird, würde die konzentrierte Bestimmung durch Geld den Lebensvollzug stören oder sogar zerstören. Hier existiert – durch die gesamtgesellschaftlich vorherrschende Geld-Ökonomie immer durch Kolonisierung und Vernutzung bedroht – eine Ökonomie-Form weiter, die in alten Gesellschaften einmal als *totale Institution* den Austausch zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Natur, Mensch und Gottheit bestimmt hat und durch die Ausbreitung der Geldökonomie in die Nischen der intimen, aber auch der religiösen Kommunikation verdrängt wurde: die Ökonomie des *Gabenaustausches*. Im zentralen Unterschied zur kapitalistischen Warenökonomie handelt es sich hier *nicht* um einen äquivalenten Austausch von Waren zum Zweck der Akkumulation von Wert im Interesse individueller Wirtschaftssubjekte, sondern um einen verpflichtenden reziproken Austausch mit dem Ziel einer Bewahrung bzw. Wiederherstellung gemeinsam geteilter Lebenszusammenhänge. In den drei

3 Diese These, die Karl Marx bereits im *Kapital* entfaltet hat, hat beispielsweise Ch. Deutschmann für die aktuelle Situation plausibel entfaltet: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt a.M. / New York 1999.

Verpflichtungen des Gabenaustausches – zu geben; anzunehmen und wiederzugeben – gewinnt der Geber (1. Position) die stärkste Macht/Autorität, im akkumulationsorientierten Ware-Geld-Austausch dagegen derjenige, der am meisten nimmt, ohne wiedergeben zu müssen (2. Position).

Dass diese *Ökonomie der Intimität* – wie in den Eingangsszenen angedeutet – gegenüber der Geldökonomie für das Lebensgefühl der meisten (nicht nur jugendlichen) Menschen heute weniger Macht hat (und zwar nicht nur als alltägliche Notwendigkeit, sondern vor allem auch als Faszination) als die Geldökonomie, hat sicher *auch* mit den globalen Veränderungen seit 1989 zu tun, aber keinesfalls allein hiermit. Und das vor allem ist es, was pädagogisches und vor allem religionspädagogisches Nachdenken herausfordert.

Dr. Hans-Martin Gutmann ist Prof. für Praktische Theologie an der Universität Hamburg.

Gütergemeinschaftsgedanken

Zweimal erzählt die Apostelgeschichte von der Gütergemeinschaft der ersten christlichen Gemeinde in Jerusalem (2,42–47 und 4,32–35), ergänzt durch den kurzen Bericht von Joseph Barnabas, der die Gütergemeinschaft praktizierte (4,36f), und durch die ausführliche Erzählung von dem Skandal, den das Ehepaar Ananias und Sapphira durch teilweise Verweigerung gegenüber dieser Praxis auslöste (5,1–11). Schließlich wird vom Auftreten und der Lösung eines Verteilungsproblems berichtet (6,1–7). Gütergemeinschaft ist ein konstitutives Element gemeinsamen Lebens.

1 Gütergemeinschaftsgemurmel

In einem Seminar zum Thema »Gemeinschaft«¹ wurden Lehramtsstudierende gefragt, ob und unter welchen Bedingungen sie sich eine Gütergemeinschaft mit anderen Leuten vorstellen könnten. In den Diskussionen in kleinen Gruppen wurden unter anderem die Fragen bedacht²:

- Wie groß kann oder soll die Gruppe sein, in der Gütergemeinschaft praktiziert wird?
- Gibt es eine ideale Größe? Wie wirkt sich wachsende Gruppengröße aus?
- Welche Eintrittsbedingungen gibt es? Welche Austrittsbedingungen?
- Soll es Arbeitsteilung geben?
- Welche Verteilungsregeln gibt es? Welche Verteilungsprozeduren? Wer ist für die Verteilung zuständig? Gibt es wechselnde oder dauernde Zuständigkeiten?
- Welche Rolle spielen individuelle Bedürfnisse?
- Gibt es Güter, die der Gütergemeinschaft entzogen bleiben (z.B. Bleistift, Zahnbürste)?
- Wie werden Konflikte geregelt? Kann es Ausschlußverfahren geben?
- Wie wird die Kommunikation und der Austausch mit der Außenwelt geregelt?

1 Gemeinsam mit Benita Joswig im Sommersemester 1999 an der Universität Gesamthochschule Paderborn.

2 Diese Fragen orientierten sich z.T. an den von H.-J. Puch entfalteten Merkmalen von Organisationen (Ziele, Struktur, Dynamik, Umwelt, Wandel) und können auch mit Hilfe z.B. dieser Merkmale analysiert werden; vgl. *Hans-Joachim Puch*, *Organisation im Sozialbereich. Eine Einführung für soziale Berufe*, Freiburg 1994, bes. 43–71.

- (Wie) können Personen einbezogen werden, die (etwa infolge von Krankheit, Behinderung, Alter) keinen materiellen Beitrag zur Gütergemeinschaft leisten können?

Die Gespräche machten deutlich, dass bei der Realisierung einer Gütergemeinschaft ein nicht zu unterschätzender Regelungsbedarf bestünde. Bei den geäußerten Überlegungen spielten zum Teil eigene Erfahrungen, in der Regel in studentischen Wohngemeinschaften, eine Rolle. Als Hauptproblem einer Gütergemeinschaft wurde angesehen, wie damit individuelle Freiheit und die Wahrung einer Privatsphäre zu vereinbaren sei.

Informationen über antike Gütergemeinschaftskonzeptionen und -praxen³ und die Wirklichkeit der Gütergemeinschaft bei den Hutterern⁴ hatten den Studierenden deutlich gemacht, dass Gütergemeinschaft grundsätzlich und auch über einen längeren Zeitraum realisierbar ist. Nicht grundsätzliche Skepsis gegenüber der Verwirklichung, wohl aber Fragen hinsichtlich der Wünschbarkeit von Gütergemeinschaft standen deshalb im Mittelpunkt des gemeinsamen Nachdenkens.

2 Gütergemeinschaftsgegrummel

In dieser Hinsicht unterscheidet sich die skizzierte Seminardiskussion von den Schwerpunkten der Debatte um die urchristliche Gütergemeinschaft in den letzten beiden Jahrhunderten.⁵ Schon bevor der Frühsozialismus ab 1830 sich positiv auf die urchristliche Gütergemeinschaft bezog, hatte Hegel im Namen von individueller Freiheit und notwendigem Privateigentum Distanzierungsargumente gebracht, die im weiteren Ver-

3 Vgl. *Manfred Wacht*, Gütergemeinschaft, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 13 (1984) 1–59.

4 Vgl. *Victor Peters*, Die Hutterischen Brüder 1528–1992. Die geschichtliche und soziale Entwicklung einer erfolgreichen Gütergemeinschaft. (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V. 58), Marburg 1992; vgl. auch *Bodo Hildebrand*, Erziehung zur Gemeinschaft. Geschichte und Gegenwart des Erziehungswesens der Hutterer (Forum Sozialgeschichte 5), Pfaffenweiler 1993.

5 Im folgenden fasse ich meine ausführlichere Darstellung knapp zusammen: *Martin Leutzsch*, Erinnerung an die Gütergemeinschaft. Über Sozialismus und Bibel (zu Apostelgeschichte 2,42–47 und 4,32–37), in: *Richard Faber* (Hg.), Sozialismus in Geschichte und Gegenwart. Würzburg 1994, 77–93. In der genannten Veröffentlichung hatte ich noch nicht im Blick gehabt, dass ähnliche heftige Kontroversen um die Verbindlichkeit und Realisierbarkeit von Gütergemeinschaft bereits im 16. Jahrhundert in Thomas Morus' »Utopia« und deren Rezeption und vor allem im Kontext der Täuferbewegungen geführt wurden und dass Gütergemeinschaft im utopischen Denken des 17. und 18. Jahrhunderts eine zentrale Kategorie darstellte. Zum Zusammenhang des Gütergemeinschaftsthemas mit der Karriere des Gemeinschaftsbegriffs im 19. Jahrhundert vgl. *Martin Leutzsch*, »Gemeinschaft«. Eine begriffsgeschichtliche Skizze, in: *Herbert Effinger* (Hg.), Gemeinschaft und Soziale Arbeit, Freiburg 1999, 45–72.

lauf aufgenommen und weiterentwickelt wurden. Abgesehen von religiösen Sozialisten vollzogen viele, insbesondere protestantische, Theologen, denen – anders als ihren katholischen Kollegen – Mönchs- und Nonnenorden mit praktizierter Gütergemeinschaft nicht als positive Beispiele aus ihrem eigenen Kontext zur Verfügung standen, eine deutliche Abkehr von den Gütergemeinschaftsberichten der Apostelgeschichte.

Dies geschah mit durchaus unterschiedlichen Argumenten: Den urchristlichen Kommunismus oder Sozialismus habe es in einer einmaligen, unwiederholbaren geschichtlichen Situation gegeben. Oder: Es habe ihn nie gegeben, er sei ein ideales Konstrukt des Verfassers der Apostelgeschichte. Sollte es urchristliche Gütergemeinschaft doch gegeben haben, so sei sie ohne Vorbildcharakter: Das Jerusalemer Modell sei nur eines unter mehreren im Neuen Testament (und keineswegs das dominierende), und von Gütergemeinschaft sei nur in der Apostelgeschichte, nicht in anderen Quellen die Rede, auch in nichtchristlichen nicht. Es handle sich um ein Gemeindemodell, nicht um ein Gesellschaftsmodell. Die Gütergemeinschaft sei nur im kleinen Kreis (nicht in einer Großgruppe) und selbst da nicht von allen praktiziert worden. Sie sei ineffizient gewesen und habe zur Verarmung der Gemeinde geführt, dies besonders deshalb, weil es nur Verbrauch von Gütern, nicht auch Erwerbsarbeit gegeben habe. (Dass der Autor der Apostelgeschichte von solchem Scheitern nichts berichtet, kann ihm dann als Verschleierungsversuch zur Last gelegt werden.) Auch sei die Entstehung dieser Praxis nur durch strikte Naherwartung möglich gewesen und mit dem Ausbleiben der Wiederkunft Christi hinfällig geworden. Die Beteiligten hätten im Rausch, im Enthusiasmus, jedenfalls ohne Zurechnungsfähigkeit in einem Ausnahmezustand gehandelt. Praktizierte Gütergemeinschaft sei dem Christentum wesensfremd, von anderswo her (Essener, Pythagoreer) übernommen. Und überhaupt: Der Mensch als solcher sei für solche Praxis unzulänglich.

Ein reiches Anschauungsmaterial für eine noch zu entwickelnde Theorie theologischer Abwehrmechanismen, implizieren diese Argumente anthropologische, historische, ökonomische und organisationstheoretische Grundannahmen, die denen der Apostelgeschichte entgegengesetzt sind.

3 Gütergemeinschaftsgeflüster

Für die Apostelgeschichte ist die Gütergemeinschaft der Jerusalemer Gemeinde ein zentrales Element der Gemeindeorganisation. Die Bedeutung dieser ökonomischen Praxis zeigt sich literarisch in der verstärkenden Wiederholung von 2,42–47 in 4,32–35. Von der Funktion her handelt es sich bei diesem Gemeindebild um ein Orientierungsmodell für die AdressatInnen des lukanischen Doppelwerks.⁶ Dabei werden individuelle (5,1–11) und Strukturprobleme (6,1–7) keineswegs unterschlagen. Der Akzent liegt auf der Lösbarkeit der Probleme (6,1–7), die angesichts der

6 Vgl. ausführlich *Ulrich Wendel*, Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 20), Neukirchen-Vluyn 1998.

wachsenden Zahl der Partizipierenden⁷ und der Überlastung der Funktionsträger auftreten. Auch das Problemlösungsverfahren, dessen Akzent auf der Beteiligung aller Betroffenen und auf der Delegation von Macht liegt, hat Modellcharakter.⁸ Von einer intern verursachten Verarmung der Gemeinde ist nie die Rede, eine externe, durch eine Hungersnot verursachte Versorgungskrise wird durch Unterstützung seitens der Gemeinde in Antiochia behoben (11,28–30; 12,25).

Bei der Frage der Realisierbarkeit der Gütergemeinschaft wären historische Analogien stärker als bisher heranzuziehen und organisationstheoretisch zu untersuchen. Nicht nur antike Gemeinschaftsexperimente allgemein, sondern auch solche im antiken jüdischen Palästina im besonderen⁹ verdienen unter diesem Gesichtspunkt erneut Aufmerksamkeit. Das gilt auch für christliche Projekte der Antike, der Mittelalters und der frühen Neuzeit, die sich explizit auf das Modell der Apostelgeschichte zurückbeziehen.¹⁰ Vielfältiges Material zu »Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage« hat 1969 Hermann Schempp präsentiert.¹¹ Christoph Brumann hat kürzlich 43 Gütergemeinschaftsprojekte der letzten drei Jahrhunderte unter Gesichtspunkten wie Größe, Binnendifferenzierung, Führung, Ehe und Familie und Ideologie untersucht.¹² Werden solche Realitäten berücksichtigt, verschiebt sich die Fragerichtung: Nicht mehr die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Gütergemeinschaft als solche stünde zur Debatte, sondern die Bedingungen und Formen ihrer Realisierung (s. o. unter 1).

Dann müsste ein Satz, wie er in der Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland über »Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung« (1962) steht: »Der Mensch soll ›mein‹ sagen können, um frei zu sein«, in ein anderes Verhältnis als in das des übertrumpfenden Ignorierens gebracht werden zu der Feststellung im Bericht von der Gütergemeinschaft der Urgemeinde: »Und nicht einer behauptete, etwas von den Besitztümern sei ihm eigen, sondern es war ihnen alles gemeinsam« (4,32). Was ein solcher biblischer Umgang mit besitzanzeigenden Fürwörtern mit

7 Zum Gemeindegewachstum in Act 2–6 vgl. *Wolfgang Reinhardt*, Das Wachstum des Gottesvolkes. Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments, Göttingen 1995, 143–201.

8 Vgl. *Gottfried Schille*, Konfliktlösung durch Zuordnung. Der Tischdienst der Sieben nach Apg 6, in: *Gerhard K. Schäfer / Theodor Strohm* (Hg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 2), Heidelberg 1990, 243–259.

9 Vgl. zuletzt *Brian Capper*, The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods, in: *Richard Bauckham* (Hg.), *The Book of Acts in its First Century Setting*, Vol. 4: Palestinian Setting, Grand Rapids/Carlisle 1995, 323–356.

10 Vgl. z.B. *Hans-Jürgen Derda*, Vita communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1992.

11 Vgl. *Hermann Schempp*, Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage. Tübingen 1969.

12 Vgl. *Christoph Brumann*, Die Kunst des Teilens. Eine vergleichende Untersuchung zu den Überlebensbedingungen kommunitärer Gruppen (Kölner ethnologische Studien 26), Hamburg 1998.

Bewältigung von Armut (4,34) und mit möglicher Attraktivität christlicher Gemeinde (2,47; 6,7) zu tun hätte und wie in solchem Kontext die Freiheit jedes einzelnen Menschen zum Zuge kommen könnte, wäre intensiven Nachdenkens und überlegter Nachfolge wert. Nicht unwichtig dabei könnte sein, dass das lukanische Doppelwerk verbindliche Formen der Praxis ökonomischen Teilens als Ausdruck einer Freundschaftsbeziehung sieht.¹³ Freiheit und Privatsphäre wären dann weniger als Räume und Möglichkeiten zu sehen, die gegen mögliche Konkurrenz hart erkämpft und fest verteidigt werden müssten, sondern eher als Qualitäten, die im Horizont von Freundschaft sich entfalten könnten.

Dr. Martin Leutzsch ist Prof. für Bibl. Exegese und Theologie an der Universität Paderborn.

13 Im Hintergrund der Wendung »ihnen war alles gemeinsam« (Act 2,44; 4,32) steht das antike Sprichwort »Freunden ist alles gemeinsam«. Lk 16,1–9 illustriert das Gewinnen von Freunden mit Hilfe des ungerechten Mammons, Lk 11,5–8 die kurzfristig mögliche, unkonventionelle Hilfeleistung unter Freunden. Vgl. weiter Lk 6,32 im Kontext der Ethik des bedingungsfreien Gebens 6,30–35; die Überwindung restriktiver Freundschaftsvorstellungen Lk 14,12–14; die Teilhabe von Freunden (Lk 15,6.29) und Freundinnen (Lk 15,9) an individueller Freude.

Konsumerziehung und Religionsunterricht + // eine schulpädagogische Miszelle

1 Die gesellschaftliche Ausgangslage

Bereits 1964 stellte Klaus Mollenhauer, die »Gesellschaft in pädagogischer Sicht« betrachtend fest, »dass die gegenwärtige Gesellschaft (nicht nur) eine auf Mehrwert-Produktion abgestellte Gesellschaft ist, sondern ... dass es sich bei ihr (auch) um eine Konsumgesellschaft handelt (Schelsky), die über den Verbrauch Bedürfnisse produziert, absorbiert und ideologisiert. Konsum als ein Zeichen für Status gilt auch als ein Zeichen für Leistung. Die entsprechenden Phänomene bleiben nicht etwa auf die erwachsene Generation beschränkt, sondern charakterisieren auch und insbesondere die Heranwachsenden, und zwar sowohl über die Prestigeerwartungen der Erziehenden wie auch unmittelbar.«¹ Die von Mollenhauer gegebene Strukturbeschreibung ist in einem zum damaligen Zeitpunkt sicherlich nicht vorstellbarem Umfang und vielfältiger Ausdifferenzierung Wirklichkeit geworden. In die entsprechenden Kaufprozesse »zwischen Konsumterror und Bedürfnisbefriedigung«² sind Kinder und Jugendliche gleichermaßen involviert wie Erwachsene. Die Werbeindustrie hat entsprechend einen Begriff für sie geprägt, nennt sie »skip-pies«: school kids with income and purchasing power; und Opaschowski beziffert ihre geschätzte jährliche Kaufkraft auf 35 Milliarden Mark.³

2 Didaktische Analyse

Analysiert man die angedeutete gesellschaftliche Ausgangslage unter didaktischem Interesse, sind im Rahmen einer solch kleinen Skizze folgende Hinweise erforderlich:

- ▶ Ohne das Konsumverhalten von Kindern und Jugendlichen im einzelnen zu beschreiben, ist entscheidend, dass es sich dabei um ein wichtiges Moment ihres all-

1 Klaus Mollenhauer, Gesellschaft in pädagogischer Sicht, zit. in: Hans-Hermann Grothoff (Hg.), Das Fischer Lexikon Pädagogik. Neuauflage, Frankfurt a.M. 1973, 106.

2 Astrid Kaiser, Kaufen zwischen Konsumterror und Bedürfnisbefriedigung, in: Sache, Wort, Zahl 28 (2000) 4–10.

3 Horst W. Opaschowski, Schöne, neue Freizeitwelt? (Projektstudie 5; BAT Freizeitforschungsinstitut), Hamburg 1994.

täglichen Lebensvollzugs handelt, das teils unbewusst und unterbewusst bzw. wenig reflektiert, teils bewusst gesteuert praktiziert wird. Die unterrichtliche Thematisierung dieses alltäglichen Konsumhandelns durch die Bearbeitung kriterienorientiert ausgewählter stellvertretender Erfahrungen, z.B. fachlicher Zugänge, ist der vielgestaltigen Komplexität dieser Handlungsvollzüge nicht angemessen. Wenn überhaupt, kann hier nur ein an diesen Handlungsvollzügen orientiertes unterrichtliches Vorgehen erfolgreich sein, das diese reflexiv, aber vorrangig nicht mit bewertenden und moralisierenden Absichten begleitet bzw. nachvollzieht.⁴

- ▶ Der fachlichen Unterrichtsvorbereitung erschließt sich der Objektbereich *Konsumverhalten* angemessen nur in multidisziplinären Perspektiven, die beispielsweise von wirtschafts-, haushalts-, sozialwissenschaftlichen über soziologisch-gesellschaftstheoretischen, sprach- und kommunikationswissenschaftlichen, kunstgeschichtlich-ikonographischen bis hin zu praktisch-philosophischen Zugriffen reichen. Deren mehr oder minder abbilddidaktisch vermittelte Repräsentanz in den fachunterrichtlichen Curricula bedingt des Weiteren, dass einschlägige Themen und Inhalte der Konsumerziehung eingelagert bleiben in die jeweils couranten Leitkonzepte der Unterrichtsfächer (z.B. »Der Mensch als Wirtschaftssubjekt«, »Einführung in die Arbeits- und Wirtschaftswelt«, »Ideologiekritik der Freizeitindustrie« »Reflexion über Sprache«), von denen sie dann teils explizite, teils implizite Teilelemente sind.
- ▶ Über die sachanalytisch gesteuerten multidisziplinären Zugänge und deren mehr oder minder abbilddidaktisch vermittelte Repräsentanz in den fachunterrichtlichen Curricula gewinnen stellvertretende, indirekte Erfahrungszugänge zum gesellschaftlichen Handlungsbereich Konsumerziehung Dominanz im Unterricht mit der Folge, dass Unmittelbarkeit und Ganzheitlichkeit verloren gehen und mit der Gefahr, dass die entsprechenden Inhalte und Themen randständig werden. Zudem werden alle erwünschten lern-(integrativen) Rückwirkungen solchen Unterrichts hinsichtlich des praktischen gesellschaftlichen Handelns auf die Schülersubjekte verlagert und damit maximal kontingent.

3 Der Beitrag des Religionsunterrichts

Betrachtet man den Beitrag des Religionsunterrichts zum didaktischen Aufgabenfeld Konsumerziehung in der Vergangenheit, war dieser zwar immer möglich, sicherlich aber nicht zentral. In anderen Fachunterrichten: z.B. Arbeitslehre, Wirtschaftslehre, in wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Grund- und Leistungskursen oder in Deutsch und in Kunst lag die Bearbeitung konsumverhaltensbezogener Themen näher, für den Religionsunterricht blieb sie eher extravagant. Wesentliche Gründe dafür lagen in der oben angedeuteten gesellschaftlichen, fachwissenschaftlichen und didaktischen Aufbereitung des Aufgabenfelds in der Vergangenheit. Veränderungen in diesen Bereichen eröffnen – jedenfalls denkbar – zukünftig neue Möglichkeiten für den Religionsunterricht.

Im weiteren gesellschaftlichen Zugriff wurde Konsum in der Vergangenheit überwiegend unter verbraucherpolitischen Gesichtspunkten thematisiert. »Konsumentensouveränität«, »Konsumfreiheit«, »Verbrau-

4 Zum diesem Aspekt vgl. *Deutsches Jugendinstitut* (Hg.), Werbe- und Konsumerziehung international, Opladen 1999.

cherschutz« waren Leitbilder entsprechender Politiken.⁵ Gesellschaftliche Themen wie die Grenzen des Wachstums, die Begrenztheit der Ressourcenpotentiale, die ökologische Überprüfung der Umweltbelastung durch individuelles und gesellschaftliches Handeln, die nachhaltige Ressourcenschonung oder die gerechte Verteilung des Reichtums der Welt haben das Blickfeld auch in Bezug auf das Konsumverhalten der Menschen erheblich erweitert und qualitativ verändert.

Fachwissenschaftliche Zugänge zum Problemzusammenhang haben sich ebenfalls verändert und weiterentwickelt. Diskutierte die Ökonomie früher die optimale Verteilung eines konstanten Gütervorrats und das damit verbundene Maßhalten, erörterte man darauf folgend im Zusammenhang mit der Entwicklung neuer Produktions- und Wachstumsprozesse die Vorstellung eines dauerhaft vermehrbaren Gütervorrates, um zeitgenössisch angesichts der erkennbar gewordenen Grenzen des Wachstums und der Begrenztheit der Ressourcenpotentiale die Fragen nachhaltiger und ressourcenschonender Entwicklung in allen gesellschaftlichen Handlungsbereichen zu fokussieren. Die Haushaltswissenschaft betrachtet beispielsweise das »sozial-ökonomische Gebilde« privater Haushalte nicht mehr nur wie in der Vergangenheit als »schlichte Stätten des Konsums«, sondern als »Entscheidungseinheiten« über Lebenschancen und Lebensgestaltung in individueller Selbstentfaltung und sozialer Verantwortung.⁶ Zwischen fachwissenschaftlicher Aufarbeitung und gesellschaftlicher Thematisierung bestehen zudem gleichermaßen intensive wie extensive Wechselwirkungen, die das Aufgabenfeld Konsumerziehung insgesamt verändern.

Auch in den didaktisch-unterrichtlichen Zugriffsweisen sind Veränderungen erkennbar. Der Konsumerziehung der 70er und 80er Jahre ging es noch wesentlich im Rahmen kognitiv aufklärerischer Konzepte um die Vermittlung reflexiver Konsumentensouveränität, die die manipulativen Strategien und Taktiken der Konsum- und Freizeitindustrie teilweise auch ideologiekritisch durchschaubar und reflektierbar machen sollten. Seinerzeit war es Aufgabe der Konsumerziehung, »den Chancen zunehmender Selbstbestimmung und gesellschaftlicher Mitbestimmung durch entsprechende Lernangebote zum Bewusstsein und zum realen Durchbruch zu verhelfen«, wozu eine doppelte Emanzipation erforderlich ist: die Emanzipation von der Totalität der Berufsrolle und die Emanzipation vom Existenzminimum.⁷ Vorgeschlagen waren von Schulz »lebenspraktische« (z.B. die Erlangung optimaler Kauf- und Kreditvorteile) und »soziale Verhaltensziele« (z.B. Rollenwechsel und Frustrationstoleranz und Sinnbestimmung des eigenen Verhaltens)⁸ für den Unterricht.

Mittlerweile werden multiperspektivische, nicht moralisierende, partnerschaftliche Zugriffe auf das Aufgabenfeld diskutiert, die ausgehend von bzw. begleitend zu alltäglichen Handlungssituationen der Schülerinnen und Schüler Konsumerziehung thematisch in der Wechselbeziehung von »verbesserter Lebensqualität durch Konsum« und »Konsumverzicht an-

5 Gerd-Jan Krol, Verbraucherpolitik, in: Dieter Kahsnitz, Günter Ropohl und Alfons Schmid (Hg.), Handbuch zur Arbeitslehre, München 1998, 753–767.

6 Irmintraut Richarz, Haushalt und Konsum, in: Kahsnitz u.a., Handbuch zur Arbeitslehre, 157–170.

7 Hermann Giesecke, Freizeit- und Konsumerziehung (1974), zit. in: Christoph Wulf, Wörterbuch der Erziehung, München 1984, 214.

8 Vgl. Wolfgang Schulz, in: Hermann Giesecke (Hg.), Freizeit und Konsumerziehung, Göttingen 1968, 195–219.

gesichts des zunehmenden Umfangs von Überflussgütern« ansiedeln und sie zudem in »Schlüsselproblemen« der Weltgesellschaft (Grenzen des Wachstums, Umweltschutz, nachhaltige Ressourcenschonung) verankern.⁹ Gestützt werden solche Ansätze zudem durch die gegenwärtig vorrangig diskutierten didaktischen Konzepte des handlungsorientierten Unterrichts, der Offenen Curricula, der Öffnung der Schule / der Gemeinwesenorientierten Erziehung sowie durch das integrale Konzept des Projektunterrichts.

Im Rahmen dieser erweiterten gesellschaftlichen, fachwissenschaftlichen und didaktischen Sichtweise des Aufgabenfeldes Konsumerziehung erhalten die Fragen der individuellen und gesellschaftlichen Sinnbestimmung durch die genannten Veränderungspotentiale zeitgenössisch ein neues Gewicht und eine neue Richtung. Eben in diesem Bereich liegen m.E. die genuinen inhaltlichen Beiträge des Religionsunterrichts zur Konsumerziehung, die durch andere fachliche Zugänge nicht in gleichem Umfang und gleicher Qualität geleistet werden können.

Betrachtet man die sinn-, wert- bzw. normorientierten inhaltlichen Positionen der Weltreligionen zu bereichsrelevanten »Grundthemen« wie Arbeit/Freizeit, Besitz/Armut, Umwelt und Wirtschaft, die in ihren jeweiligen »autoritativen« Schriften (z.B. Altes/Neues Testament, Thora und Talmud, Koran) enthalten sind¹⁰, wird dies offenkundig. Die von Wegenast¹¹ für den evangelischen Religionsunterricht zusammengestellten »didaktischen Hauptformen« des »hermeneutischen«, »problem- oder themenorientierten«, »therapeutischen« und »ideologiekritischen« Unterrichts müssten sich dabei aus schulpädagogischer Sicht im Kontext der Konsumerziehung wechselseitig durchdringen und mischen.

Aus schulpädagogischer Sicht geht es dabei nämlich analytisch gesprochen um einen zweigliedrigen Vorgang: um die inhaltliche Vergewisserung über bereichsspezifische Glaubensinhalte bzw. religiöse normative Orientierungen und deren kommunikativ-reflexiver Projektion auf alltägliche Handlungssituationen. Interessant schließlich für den konfessionellen Religionsunterricht in diesem Zusammenhang des Weiteren ist die Aussicht, seine inhaltlichen Angebote und Beiträge nicht allein im unterrichtsfachbezogenen Kontext auszuarbeiten, sondern sie vornehmlich auch als Beitrag zur Initiierung/Realisierung fächerübergreifender bzw. handlungsorientierender und Projektunterrichtsformen in allen Schulstufen und Schulformen zu artikulieren. Dies könnte der gesamtcurricularen

9 Vgl. Kaiser 2000.

10 Michael Klöcker und Udo Tworuschka (Hg.), *Ethik der Religionen – Lehre und Leben*, Bde 2 (Arbeit), 4 (Besitz und Armut) und 5 (Umwelt), München/Göttingen 1985, 1986, 1986; dies. und Monika Tworuschka, *Wörterbuch Ethik der Weltreligionen. Die wichtigsten Unterschiede und Gemeinsamkeiten* (GTB 720), Gütersloh²1996.

11 Klaus Wegenast, *Religion (evangelisch)*, in: Leo Roth (Hg.), *Handlexikon zur Didaktik der Schulfächer*, München 1980, 393f.

Verankerung des Religionsunterrichts in den Schulen auch in Auseinandersetzung mit den Angeboten der »Ersatzunterrichte« förderlich sein.

Dr. *Werner Habel* ist Professor für Schulpädagogik und Allgemeine Didaktik an der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg

Zwischen Ökonomie und Ethik

Geld – ökonomisch Orthodoxes und Unorthodoxes

1. Was ist Geld?

1.1 Erscheinungsformen und Wurzeln

Geld ist Ausdruck und Bedingung der überwiegend geschichtlichen Formen menschlichen Wirtschaftens. Die spezifischen Erscheinungsformen des Geldes spiegeln in verschiedener Art den jeweiligen Entwicklungsstand einer Gesellschaft, ihre geliebten und angestrebten Ideale sowie ihre Wirtschaftsform. Die Erscheinungsformen des Geldes sowie die damit verbundenen Prinzipien und Institutionen einerseits und ideell-theoretische Grundlagen andererseits sind einerseits unentbehrlich und andererseits überflüssig. Die modernen Erscheinungsformen des Geldes stehen am vorläufigen Endpunkt einer langen historischen Entwicklung. Diese reicht von Naturhaften Edelmetallen (Perlen etc.), geprägten Edelmetallen (Goldmünzen, Silbermünzen), geprägten wertarmen bzw. wertlosen Metallen (z.B. Fanzengeld) mit und später ohne Edelmetallabsicherung, bis hin zum reinen gefälschten Geld. Dabei geht die aktuelle Entwicklung vom Edelmetall (Papiergeld) und Münzgeld hin zur Saftlosigkeit, Formlosigkeit und Abstraktion: Kreditkarten, Scheckkarten, Reisekarten etc. sind faktisch stofflich abstrakt ohne erkennbare Mengenwerte ihrer Repräsentanten. Wesentliche Teile des Wirtschaftens ist und mit Geld verbunden – völlig ohne stoffliche Entsprechungen durch in Datenverarbeitungs-systemen abgebildete Buchungen von Zahlenreihen.

Was also menschliche ist auch das Geld – seine Substanzwerte, was ist die Fälschung des Geldes? Die Fälschung in veränderter Form abfinden.

Die Tauschwirtschaft kommt ohne Geld aus. Gaben und Gerichte sind ebenfalls eine stoffliche Art ohne Geld.

Reines Papiergeld ist der menschliche Symbol dessen, was im Vordergrund steht. Die Sache und nicht das Sein.

Der Begriff Fälschungsbanknoten ist symbolisch die menschliche Substanz der Fälschung und anderer Art (1) – als krumme Fälschung von Geld (Lohn von falschem Geld ist echtes Geld bzw. falsches Wert, Fälschungsbanknoten im eigentlichen Sinn). (2) als Fälschung von durch krumme Handlungen erworbenen echtem Geld (Lohn von dieser Eigenschaft nicht mehr auswendig ist (Geldwäscherei, Fälschungsbanknoten im weiteren Sinne). (3) als systematische Fälschungsbanknoten (Lohn x/n durch Währung (Fälschung von falschem Ware im echten Geld, Fälschungsbanknoten im weiteren Sinn). Fälschung Ware kann auf drei Arten entstehen: (1) durch Produktivität

Geld – ökonomisch Orthodoxes und Unorthodoxes

1 Was ist Geld?

1.1 Erscheinungsformen und Wurzeln

Geld ist Ausdruck und Bedingung der überwiegend¹ gebräuchlichen Formen arbeitsteiligen Wirtschaftens. Die spezifischen Erscheinungsformen des Geldes spiegeln in vielschichtiger Art den jeweiligen Entwicklungsstand einer Gesellschaft, ihre gelebten und ungelebten Ideale sowie ihre Wirtschaftsform. Die Erscheinungsformen des Geldes sowie die damit verbundenen Prinzipien und Institutionen einerseits und ideell-geistige Grundlagen andererseits sind eine untrennbare und sinnvolle Einheit. Die modernen Erscheinungsformen des Geldes stehen am vorläufigen Endpunkt einer langen historischen Entwicklung: Diese reicht von Naturalien (Muscheln, Perlen etc.), geprägten Edelmetallen (Goldmünzen, Silbermünzen), geprägten wertarmen bzw. wertlosen Metallen und Papiergeld mit und später ohne Edelmetallabsicherung² bis hin zum heute gebräuchlichen Geld. Dabei geht die aktuelle Entwicklung vom Geldschein² (Papiergeld) und Münzgeld hin zur Stofflosigkeit, Formlosigkeit und Abstraktion: Kreditkarten, Scheckkarten, Rabattkarten etc. symbolisieren stofflich abstrakt ohne erkennbare Mengenangabe ihre Geldfunktion. Wesentliche Teile des Wirtschaftens in und mit Geld erfolgen völlig ohne stoffliche Entsprechungen durch in Datenverarbeitungssystemen abgebildete Buchungen von Zahlenströmen.

Wie alles Menschliche hat auch das Geld seine Schattenseiten: eine ist die Falschmünzerei³, die Habgier in vielfältiger Form abbildet.

1 Eine Tauschwirtschaft kommt ohne Geld aus. Gaben und Geschenke sind ebenfalls wirtschaftliche Akte ohne Geld.

2 Beim Papiergeld ist der Geldschein Symbol dessen, was im Vordergrund steht: der *Schein* und nicht das Sein.

3 Der Begriff »Falschmünzerei« selbst symbolisiert die menschliche Schattenseite der Habgier auf dreierlei Art: (1) 1. als kriminelle Fälschung von Geld (Tausch von falschem Geld in echtes Geld bzw. echte Ware; Falschmünzerei im engeren Sinn); (2) als Tausch von durch kriminelle Handlungen erworbenem echtem Geld in Geld, dem diese Eigenschaft nicht mehr nachweisbar ist (Geldwäsche; Falschmünzerei im weiteren Sinn); (3) als systematische Vortäuschung falscher Tatsachen z.B. durch Werbung (Tausch von falscher Ware in echtes Geld; Falschmünzerei im weitesten Sinn). »Falsche« Ware kann auf dreierlei Art entstehen: (1) durch Produktpiraterie,

Man sagt: ›Geld regiert die Welt‹. Die gegenwärtige westliche (Wirtschafts-)Ordnung ist materialistisch. Die Verbindung beider Aussagen offenbart symptomatisch Paradoxes: Im Zentrum des Materialismus steht auf der Ebene der Bewusstheit der *Glaube* an die ausschließliche Realität des Messbaren, Zählbaren, Wiegbaren und des Rationalen. Dieser Glaube schließt ein, dass alles für real Gehaltene oft irrtümlich auch für messbar gehalten wird. Durch den Verlust des stofflichen Charakters der Erscheinungsformen des Geldes wird enthüllt: Der Wesenskern des Geldes ist der Glaube an etwas Nicht-Stoffliches und etwas Nicht-Rationales. So verstanden wird die materialistische Welt von etwas Immateriellem regiert. Geld wird so zum Ersatz-Gott bzw. Götzen.

Bei Betrachtung der äußeren Formen und der immateriellen Hintergründe von Geld fehlte Wesentliches, wenn die historischen Wurzeln des Geldes nicht mit betrachtet würden. Das Geld ist in vorchristlicher Zeit aus dem religiös-sakralen Bereich heraus entstanden. Es war üblich, dass Tempel zugleich Banken waren. Geld war so die meiste Zeit seiner Geschichte direkt mit dem Heiligen, aber auch mit der Natur verbunden – die Natur war heilig. Die Vertreibung der Geldwechsler aus dem Tempel durch Jesus offenbart beide Seiten der Verbindung von Geld und Heiligem: Licht und Schatten.

Ein Nachklang des im Gold ausgedrückten Einsseins von Heiligem und Profanem schwingt in den heute lebendigen Bedeutungen von Gold auch unter den Bedingungen der Säkularisation mit:

1. Gold ist hochpreisiges Edelmetalle (kaum etwas ist heutzutage auf der baulichen Ebene gleichermaßen hermetisch wie martialisch verschlossen wie der Goldschatz von Fort Knox, USA).
2. Gold symbolisiert die ursprüngliche Reinheit und Unschuld des Kindes (›Ist es nicht goldig?‹).
3. Gold kann durch das Tragen des goldenen Eherings die gleichermaßen geistig-seelische wie leibliche Tugend und die Liebe der bewusst vor Gott geschlossenen und maßfindend gelebten Ehe symbolisieren.

An diesen Beispielen wird zugleich das Fortbestehen des Prinzips der Einheit von ›Außen‹ und ›Innen‹ sichtbar.

1.2 Funktionalität und Nutzen

Die Geldordnung und die ihr zugrundeliegende Werthaltung sind integraler Bestandteil der jeweiligen Gesellschaftsordnung und ihrer Wirtschaftsordnung. Daraus folgt, dass Währungen aus sich heraus keine absolute Richtigkeit und Geltung haben. Sie entspringen vielmehr in ihren Basisideen und in ihren Ausprägungen dem zeitlich-kulturell bedingten Weltbild und entwickeln sich mit diesem und in diesem.

Zur Zeit sind die ›Ideale‹ der Gesellschaftsordnung in zunehmendem Ausmaß der kapitalistischen Wirtschaftsordnung entsprechend: materialistischer Egoismus, Gewinnmaximierung, Wünschbarkeit alles Machbaren und (technologische i.w.S.)

(2) durch Nachahmung wesentlicher Eigenschaften von Waren; (3) durch Vortäuschung nicht vorhandener Produkteigenschaften bzw. das Verbergen wesentlicher Produkteigenschaften bei ansonsten echter Ware (irreführende Werbung).

Machbarkeit alles Wünschbaren (wirtschaftstheoretisch: Nutzenmaximierung) und Konkurrenz. »Der« moderne Mensch glaubt, auf der so angedeuteten Basis rational, vernünftig, aufgeklärt, zivilisiert und endlich den Aberglauben los zu sein. Dementsprechend werden alle wesentlichen Teile des Gesellschaftslebens mit einem rationalen Anstrich versehen. Folgerichtig sind Theorie und die Praxis des Geldes *auf seiner bewussten Ebene* individualistisch, funktional und rational ausgeprägt. Andere Dimensionen werden verdrängt und regelmäßig als illusionär, idealistisch oder Faktenverdrängung abgelehnt und gebrandmarkt. Darum sind diese Dimensionen keineswegs verschwunden, sie entziehen sich nur der bewussten Handhabung und werden in Krisen oder rituell geprägten Handlungen aller Art in negativer Form sichtbar. Im akademischen Mainstream der Wirtschaftswissenschaften und im überwiegenden Teil der wirtschaftlichen Praxis ist so gut wie kein Bewusstsein dafür sichtbar, dass im Geld und durch es Aspekte und Tiefendimensionen wirken, die durch funktional-rationale Begriffe nicht angemessen zu beschreiben, geschweige denn zu handhaben sind.

Die funktional-rationale Seite des Geldes wird gewöhnlich durch eine Triade der Funktionen des Geldes bestimmt. Geld ist danach:

1. Rechnungseinheit (Controlling, Kalkulation⁴ etc.);
2. Tauschmittel (Tausch von Produkten und Dienstleistungen in potentiellen Konsum [Geld] und umgekehrt);
3. »Wert«aufbewahrungsmittel⁵ (Möglichkeit der Verschiebung von Konsum in der Zeit sowie nicht produktionsgebundener finanzieller Gewinn [Zins]).

Die Kaufkraft des Geldes wird berechnet als die Summe der Güter, die zu einem Preis erworben werden können. Wesentliches Element der Stabilität einer Währung ist eine möglichst stabile Kaufkraft des Geldes im Zeitverlauf und damit eine niedrige Inflation.

1.3 Prinzipien und Institutionen der Geldbewirtschaftung

Das moderne Bankwesen⁶ ist der Verwalter und Organisator der Funktionalität des Geldes und hat damit eine Schlüsselstellung in der Wirt-

4 Beispiel: Die Kosten eines Produktes, die *dem produzierenden Unternehmen* entstehen, werden in der Kostenrechnung näherungsweise erfasst. Sie beinhalten anteilig Fixkosten und variable Kosten, u.a.: Energiekosten, Rohstoffkosten, Kosten für zugekaufte Bauteile (Vorprodukte), Arbeitskosten, Abschreibungen auf Maschinen. Diese Kosten sind eine wichtige Basis der Preiskalkulation eines Endproduktes.

5 Der Preis wird in diesem Sinn mit dem Wert eines Produktes gleichgesetzt. Der Qualitäten unterschiedlicher Art umfassende Wertbegriff wird so durch einen rein quantitativen Begriff des Tauschwertes verengt und verzerrt. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Folgen für Natur und Mensch nicht mehr da sind. Sie entziehen sich vielmehr auf dieser Ebene dem bewussten Umgang. Legale und illegale Korruption, Grausamkeit gegenüber Tier und Mensch, Umweltzerstörung etc. sind zwangsläufige Folgen dieser Haltung.

6 Das europäische Bankwesen ist unterteilt in staatsnahe Banken (Landeszentralbanken [LZB], nationale Notenbanken [Bundesbanken der Staaten] und die europäische Zentralbank [EZB] in Frankfurt a.M.) sowie privatwirtschaftlich organisierte Banken. Privatwirtschaftlich organisierte Universalbanken bieten ein umfassendes

schaft gegenüber allen wirtschaftenden Personen und Organisationen. Daher ist hier die funktionale Seite des Geldes komplexer. Sie baut jedoch auf den eben angesprochenen ideellen Grundlagen auf. Geschäftsbanken sind die praktischen Verwalter und Vermittler der privaten Geldgeschäfte. Das Zentralbankensystem stellt die geldwirtschaftlichen Grundlagen der Geschäftsbanken zur Verfügung und ist von politischen Weisungen formell unabhängig. Das Hauptziel der Geldpolitik der Zentralbanken ist die Erhaltung der Binnenstabilität der Währung.⁷ Eine Erhöhung der Leitzinsen (Diskontsatz/Lombardsatz) soll die Nachfrage nach Geld dämpfen und so der Gefahr eines akuten Kaufkraftverlustes des Geldes (Inflationsgefahr) entgegenwirken. Ein Absenken der Leitzinsen soll die Nachfrage nach Geld erhöhen und damit der Gefahr einer krisenhaften Abschwächung der Wirtschaftstätigkeit (Rezessionsgefahr) entgegenwirken. In diesem Zusammenhang ist die Beeinflussung der Geldmenge ein zentraler Zielindikator. Die Möglichkeit einer direkten Steuerung des Geldmarktes gibt es weder theoretisch noch praktisch.

In der modernen Geldwirtschaft werden unterschiedliche Geldarten und dazugehörige Geldmengen [M1, M2, M3]⁸ unterschieden. Traditionell wird zwischen Bargeld und Buchgeld/Giralgeld unterschieden: Bargeld hat eine stoffliche Entsprechung (Münze oder Papiergeldschein), Buchgeld fehlt diese stoffliche Entsprechung fast völlig. Daher ist es unter den Bedingungen und Anforderungen moderner Wirtschaft flexibler und schneller zu handhaben. Dieses gilt auch für moderne Geldarten wie Kartengeld und »cybercash«⁹.

Im modernen Geld drücken sich das rein rechnerische Kalkül und die dahinter stehende Idee aus, möglichst große Mengen von Geld für sich zu gewinnen und möglichst wenig Geld für die Güter und Dienstleistungen, die man erwerben möchte, auszugeben: Gewinnmaximierung in Geld ist das Ziel, dem diese Form des Geldes »dient«. Das »Ideal« der Gewinnmaximierung versieht die es leitende Habgier mit einem rationalen Anstrich. So geartete Geldwirtschaft bringt den Verlust der unmittelbaren Wahrnehmung der Qualitäten des vermittelten Geld Geschehens mit sich. Daraus folgt die Versuchung, mit der Wahrnehmung auch die Verantwortung für das, was mit Geld gemacht wird, zu verdrängen bzw. abzulehnen. Diese Tendenz verschärft sich zunehmend:

Spektrum von bankwirtschaftlichen Dienstleistungen. Privatwirtschaftliche Spezialbanken wie z.B. Kreditbanken und Investmentbanken haben sich auf einen Bereich des Geldgeschäftes spezialisiert.

7 Geschäfte mit Fremdwährungen (Devisengeschäfte, z.B. in US-\$) oder Stützungskäufe der eigenen Währung (in Europa zur Zeit € [euro]) werden dann gezielt währungspolitisch getätigt, wenn die Wechselkursentwicklung eine Gefährdung des Binnenwertes der eigenen Währung nahelegt.

8 Die Geldmengenkonzepte sind: Bargeld + Sichteinlagen (kurzfristig verfügbar) = M1; M1 + Termineinlagen mit maximaler Bindung von 4 Jahren = M2; M3 = M2 + Spareinlagen mit dreimonatiger Kündigungsfrist.

9 Geld, das dem Warenverkehr im Internet dient.

Der Geldmarkt hat sich in der jüngsten Vergangenheit entscheidend verändert. Die Zweckgebundenheit des Geldes tendiert gegen Null. Das Geld selbst ist zu einer eigenständigen Ware geworden. Das zweckgebundene Kreditgeschäft hat seine tragende Bedeutung für das Bankgeschäft verloren – es ist vom ›Investment-Banking‹ verdrängt worden. Damit sind auch Unternehmen zur Ware geworden. Das bricht Strukturen auf und verhindert eine verlässliche Geschäftspolitik. Zugleich ist es Basis von Fehlsteuerungen der Geldflüsse: Die Gelder fließen nicht dorthin, wo es mittel- und langfristig sachlich notwendig wäre, sondern einseitig in ›New-Economy‹ oder ›Big-Economy‹ bzw. dorthin, wo die ausführenden Interessengruppen vermuten, selbst und schnell am meisten Geld verdienen zu können. Es müssen also die Preise von Unternehmen steigen, damit der Handel mit ihnen schnellen und hohen finanziellen Gewinn bringt.

2 Das moderne ›Credo‹: Glaube an das Geld

2.1 Die Verheißungen des Wachstums I: Theorie und Praxis des Shareholder Value

Der Shareholder Value ist die Bezeichnung für den Anteil des finanziellen Wertes – des Preises – eines Unternehmens, der den Eigentümern zusteht. Das zugehörige Modell, das seit einiger Zeit die westlich orientierte Wirtschaft dominiert, propagiert die Steigerung des so definierten Unternehmenswertes als Ziel jeden unternehmerischen Handelns. Das Modell steht für das alleinige Streben nach Maximierung des Geldes der Eigentümer von Unternehmen. In ihm konzentriert sich die Entwicklung kapitalistischer Wirtschaftsideale in kaum noch zu steigernder Form. Das Handlungsideal¹⁰ ist inhaltsentleert: Verdienne Geld, um den Verdienst der Eigentümer zu maximieren! Damit steht vor dem Hintergrund des Shareholder Value-Modells Geld im Mittelpunkt jeder Betrachtung und jeden Tuns wirtschaftender Personen und Organisationen.

Der Begründer dieses Ansatzes ist Alfred Rappaport. Er erhebt den Anspruch, dass der Ansatz die Art und Weise repräsentiert, »in der rationale Teilnehmer in einer Marktwirtschaft den Wert von Vermögen bewerten – welchen Cash das Vermögen im Laufe der Zeit erwartungsgemäß erzielen kann, angepasst um das entsprechende

10 ›Veraltete‹ Ideale waren z.B.:

- Richte dein Tun an Strategien aus, um maximal Geld zu verdienen.
- Reduziere die Kosten, um maximal zu verdienen.
- Optimierte den Produktionsprozeß, um maximal zu verdienen.

Diese Ideale verknüpfen sachliches Tun mit der Verheißung maximalen finanziellen Erfolges. Die sachliche Seite fehlt beim Shareholder Value-Modell.

Risiko dieser Cash-Ströme¹¹. Rappaport hält es für »mehr als wahrscheinlich, dass innerhalb der nächsten zehn Jahre Shareholder Value der global anerkannte Standard zur Messung des Geschäftserfolgs sein wird.«¹²

Er beansprucht darüber hinaus für den Shareholder Value-Ansatz den Alleinvertretungsanspruch für die rationale Bemessung des Wertes von Vermögen durch *alle* Teilnehmer einer Marktwirtschaft.¹³ Danach besteht die einzige soziale Verantwortung des Wirtschaftens darin, Shareholder Value zu schaffen und dabei die Prinzipien von Gesetzeskonformität und Integrität zu wahren. Die wichtigen Herausforderungen von Umweltschutz, Bildungswesen, sozialer Sicherheit etc. gelten nicht als Sache von Unternehmen.¹⁴

Rappaport berücksichtigt nicht, dass Unternehmensvertreter Druck auf die Gesetzgebung ausüben und damit auch politische und soziale Ziele stark beeinflussen. Er berücksichtigt ebenfalls nicht, dass Gesetzeskonformität und Integrität oft im krassen Widerspruch stehen. Die Verantwortlichkeit unternehmerischen Tuns reicht somit viel tiefer, als es Rappaport propagiert.

Rappaport idealisiert das Shareholder Value-Modell als einzig mögliche Sichtweise und Handlungsgrundlage des Managements. Nur das Interesse der Eigentümer am Unternehmen sei rational. Das gelte aber nur dann, wenn es gewinnmaximierend im Sinne des Shareholder Value-Ansatzes ist. Er kritisiert die »Mythen«, die Manager glauben machten, zwischen Wettbewerbsvorteilen und Shareholder Value bestünde ein Konflikt, der viele Manager zu mancherlei »Irrglauben« bringe.¹⁵ Ein eventuelles Abrücken vom Shareholder Value-Modell wurzelt für ihn in »inkompetenter Analyse« der Reaktionen der Aktienmärkte. »Aufgeklärtes Eigeninteresse« schreibe vor, »dass sich Eigentümer und andere Anspruchsgruppen partnerschaftlich an der Wertschaffung beteiligen«.¹⁶

Was dabei unter Partnerschaft verstanden wird, wird am Beispiel des Führungsverständnisses deutlich, das Rappaport propagiert: »Zuckerbrot« und »Peitsche« für mehr oder weniger »brave« Manager. Leistungsbewertungs- und Entlohnungssysteme in Einklang mit den Eigentümerinteressen zu bringen, sei für den Wertschaffungsprozess von zentraler Bedeutung. Erzielte Wertsteigerungen seien zu belohnen.¹⁷ Führungskräfte, die nicht im Interesse der wertmaximierenden Bestrebungen der Eigentümer handelten, müssten mit harten negativen Konsequenzen rechnen, um nicht ihr Eigeninteresse über das der Eigentümer zu stellen.¹⁸ Probleme bei der Einführung

11 Alfred Rappaport, *Shareholder Value. Ein Handbuch für Manager und Investoren*, Stuttgart 1999, XI

12 Ebd., 1f.

13 Vgl. ebd., XI.

14 Vgl. ebd., 6.

15 Vgl. ebd., 82f.

16 Vgl. ebd., 9.

17 Vgl. ebd., 133.

18 Vgl. ebd., 3. Rappaport nennt folgende vier Faktoren, die Manager zur Akzeptierung des Shareholder Value-Modells motivieren sollen (vgl. ebd., 4): (1) Eigentumsbeteiligung der Manager, (2) Abhängigkeit der Entlohnung der Manager von der Eigentümerrendite, (3) drohende Übernahmen, (4) Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt für Führungskräfte.

Wenn Rappaport einseitig auf extreme Verdienstmöglichkeiten bzw. Einkommensverluste und Entlassungen abhebt, um Manager von seinem Modell zu »überzeugen«,

und Umsetzung des Ansatzes – z.B. »Wertvernichtung« sowie »ungerechtfertigte Entwurzelung« und soziale Probleme von Arbeitnehmern – seien nicht in dem Ansatz, sondern ausschließlich in dessen falscher bzw. versäumter Verwendung begründet.

Die sachliche Qualität des Shareholder Value-Modells steht im Gegensatz zu seiner Wirkungsmacht. Dazu drei Beispiele:

1. Es gilt:

a) Shareholder Value = Unternehmenswert – Fremdkapital¹⁹
und

b) Unternehmenswert = Gegenwartswert der betrieblichen Cash-flows²⁰ während der Prognoseperiode + Residualwert + Marktwert handelsfähiger Wertpapiere²¹

Daraus schließt Rappaport: »Investitionen, die eine Rendite erzielen, die über den Kapitalkosten liegt, werden Shareholder Value schaffen, während Investitionen mit einer Rendite unter den Kapitalkosten zu einer Vernichtung von Shareholder Value führen«.²² Es wird »betont, dass eine Wertsteigerung nur dann erzielt wird, wenn die Investitionen des Unternehmens über der vom Markt geforderten Rendite liegen, d.h. über dem Kapitalkostensatz«.²³ Das bedeutet nach Rappaport, dass Wertsteigerungen nur dann auftreten können, wenn ausreichende und mit hinreichender Sicherheit verbundene Gewinne der Unternehmen in ihrer Geschäftstätigkeit vorausgesetzt werden können. Im Modell kann auf der Basis von Addition und Subtraktion gezeigt werden, dass diese Deutung allenfalls eine Teilwahrheit ist. Der Shareholder Value kann bei gegebenem Fremdkapital zunehmen, indem der Marktwert der handelsfähigen Wertpapiere und/oder der sogenannte Residualwert wachsen. Genau dieser Zusammenhang ist die Basis der mittlerweile geschrumpften Spekulationsblase am »Neuen Markt« für Börsenpapiere der »Zukunftsbranchen«. Verlustbringende Unternehmen, die zusätzlich zu den Kapitalkosten weitere Kosten in Form von erheblichen operativen Verlusten produzieren, produzier(t)en« massenweise Shareholder Value in Form von idiotisch²⁴ anmutenden hohen Kurswertsteigerungen.

scheint er selbst der Argumentationskraft seines Modells bzw. der Denkfähigkeit der Manager nicht zu trauen. Es wird auf Kontroll(zwang) gesetzt.

19 Rappaport, a.a.O., 40.

20 Der betriebliche Cash-flow ist die Differenz betrieblicher Ein- und Auszahlungen von Geldmitteln (vgl. ebd., 40).

21 Vgl. ebd., 39.

22 Vgl. ebd., 44.

23 Vgl. ebd., 119.

24 Es wird immer noch von »rationalen Erwartungen« als Basis von Investitionsentscheidungen ausgegangen. Anstatt Rationalität und Risikobereitschaft maskierend in den Vordergrund zu schieben, gehe ich von teilweise unbewussten Gruppenprozessen aus, die Phänomene wie Sucht, (Geld-)Gier, Mitläufereffekte und teilweise Ausblendung und damit Blindheit gegenüber Risiken beinhalten.

2. Die Analysen und Empfehlungen zum aktuellen und zukünftigen Top-Thema Handel mit Unternehmenseinheiten²⁵ sind ebenfalls fehlerhaft und einseitig: Rappaport gliedert einen entsprechenden Prozess in »fünf Schritte«²⁶. Selbst für den Fall von »sehr unterschiedlichen Unternehmenskulturen« erfolgt die Bewertung und Entscheidung von solch komplexen Prozessen wie »Unternehmenshochzeiten« ausschließlich auf der Basis finanzieller Kriterien. Rappaport übersieht, dass im Fall inkompatibler Unternehmenskulturen die systematische Blindheit gegenüber den sachlichen und menschlichen Realitäten genau den Unternehmenswert zerstört, den er mit seinem Konzept zu maximieren beansprucht: Konstruktive Zusammenarbeit ist die unverzichtbare Grundlage wirtschaftlichen Erfolgs. Rappaport stellt fest, dass soweit die entsprechenden Daten verfügbar sind, in den 80er Jahren 2/3 aller Akquisitionen unmittelbar wertvernichtend wirkten und dieses auch für die noch nicht umfassend analysierten 90er Jahre gilt. Die Analyseformen von Rappaport gleiten (nicht nur) an dieser Stelle in eine moderne Form des Aberglaubens ab: Er führt die Wertvernichtungen ausschließlich auf finanzielle Parameter, wie z.B. falsche Preisfestsetzungen während der Verhandlungen, zurück. Andere Faktoren betrachtet er nicht.²⁷

3. Der Kapitalismus und die arbeitsteilige Wirtschaft wären schon vom Erdboden verschwunden, wenn an hinreichend vielen Schlüsselstellen der Wirtschaft dem Modell des Shareholder Value gefolgt würde. Nach dem Modell sind Investitionsentscheidungen an der Maximierung der jeweils kurzfristig erreichbaren Eigentümerrendite auszurichten. Ist die Rendite vergleichsweise niedrig, ist es rational, umgehend sein Geld in finanziell rentablere Anlageformen zu investieren. Zur Beurteilung sind die von Rappaport angegebenen Renditezahlen der Branchen mit der höchsten und mit der niedrigsten Eigentümerrendite in den USA zu betrachten: Die durchschnittliche 5-Jahres-Rendite betrug im Zeitraum von 1992–1997 in der Halbleiterindustrie und in verwandten Branchen 52,5% und im LKW-Transportwesen –1,8% (–1,8% entspricht einem durchschnittlichen Verlust von 1,8%). Die Prognosen sind für diese Branche nicht nennenswert besser. Hätten sich im Erhebungszeitraum

25 Unternehmenszusammenschlüsse sowie An- und Verkäufe von Unternehmen und Unternehmenseinheiten: Mergers & Acquisitions (M & A). In naher Zukunft wird sich in Deutschland diesbezüglich mit großer Wahrscheinlichkeit eine Jagd nach M & A ereignen: Ab 2002 ist der Handel mit Unternehmensbeteiligungen steuerfrei. Die Jagd wird einseitig vom Geld getrieben sein. Ob unter diesen Umständen eine hinreichende Zahl von Akquisitionen sachlich, kulturell und menschlich Sinn macht, ist mehr als zweifelhaft. Wenn die Logik von M & A sich nicht bis dahin ändert, wird es auf ein Bereicherungsprogramm für Wenige (Investmentbanker, Analysten, abgefundene Manager etc.) und ein existenzzerstörendes Programm für Viele hinauslaufen.

26 Wettbewerbsanalyse, Suchen und Sichten, Strategieentwicklung, Finanzielle Bewertung, Verhandlung

27 Vgl. Rappaport, a.a.O., 171ff.

genügend Eigentümer im LKW-Transportwesen rational im Sinne Rapaports verhalten, wäre die Weltwirtschaft buchstäblich zum Stillstand gekommen: Die Eigentümer hätten ihr Geld in anderen Branchen angelegt – ohne LKW-Transport keine aktuelle arbeitsteilige Wirtschaft. Der finanzielle Effizienzbegriff greift sowohl als Erklärungs-begriff als auch als Handlungsideal offenbar zu kurz und führt für sich betrachtet in die Irre. Die Effizienz von Finanzmärkten wird im allgemeinen nach folgenden Kriterien beurteilt:

1. Zeitliche Geschwindigkeit der Verschiebung von Kapital zu den jeweils renditestärksten Anlagen (der Zeitverzug des Handels soll möglichst klein sein; im an der Börse gehandelten Kapital tendiert der Verzug gegen Null, es gibt jedoch noch einige Anlageformen sowohl in Produktionskapital als auch in Finanzkapital, die mittel- bzw. langfristige Kapitalbindungen nach sich ziehen).

2. Räumlicher Zugriff auf Anlagemöglichkeiten (der weltweite Zugriff ist weitgehend Realität).

3. Motivation der Anleger: ausschließlich Geldgier.

Es ist das Ideal dieses Effizienzverständnisses, sämtliche Restriktionen (z.B. staatlich-gesetzlicher und ethischer Natur) abzubauen, um die »Effizienz« der Finanzmärkte zu maximieren. Bei näherem Hinsehen führt eine hinreichende Annäherung an dieses Ideal wie gezeigt zwangsläufig zu dem, was George Soros²⁸ »Kernschmelze« der internationalen Finanzmärkte nennt und damit zum Zusammenbruch der Weltwirtschaft. Es ist also auch ohne Rückgriff auf ethische Überlegungen zu zeigen: Es ist nicht nur rational, sondern lebensnotwendig, qualitativ Anderes und Besseres als Geldgier im Sinn zu haben.

2.2 Die Verheißungen des Wachstums II: Die Durchdringung von Wirtschaft und Gesellschaft mit Nichtrationalem und Irrationalem

2.2.1 »Geld regiert die Welt«:

Es sind also nicht Menschen, die die Welt regieren. Die Freiheit des Liberalismus hebt sich in sich selbst auf: Menschen werden so zu Abhängigen und damit unfrei. Die Gier nach Geld steht für die Trennung von den Folgen des eigenen Handelns durch scheinbare Objektivierung und Rationalisierung.²⁹ Damit ist die Erfahrungsmöglichkeit verbunden, dass

28 George Soros ist eine der Symbolfiguren des globalen Spekulationsgeschäftes und vom Schrecken ganzer Staaten (er verdiente eine erkleckliche Summe Geld, indem er ganze Währungssysteme wie das britische Pfund ins Wanken oder zum Zusammenbruch brachte) zum Philanthropen konvertiert. Das internationale Finanzsystem war nach seiner Erfahrung schon mehrfach ganz dicht an der »Kernschmelze« und damit am Abgrund des Totalzusammenbruchs. Seine Schlussfolgerung: Das System des globalen Kapitalismus befindet sich in Auflösung (vgl. *George Soros, Die Krise des globalen Kapitalismus – offene Gesellschaft in Gefahr*, Berlin 1998).

29 Am Punkt der Trennung des Menschen von dem Geschehenden wird klar: In dieser Weise wirkendes Geld schiebt sich gleichsam zwischen die Menschen sowie

mit dem Verlust der Achtung vor den Dingen und den Menschen, mit denen man umgeht, immer auch ein Verlust der Selbstachtung verbunden ist. Dass letzterer Verlust oft unbemerkt ist, steht freilich auf einem anderen Blatt. Ist die Trennung von der Welt unbewusst, kann es zu einem suchartigen Streben nach Wiedervereinigung kommen. In diesem Sinn kann nach mehr Alkohol, Arbeit, Drogen, Essen, intellektuellem Faktenwissen, Fernsehen, Geld, Internet, technischer Kommunikation, Konsum, Macht, Sex, Status, Spiel, Zigaretten und anderen diversen hippen Kicks (meist und lange erfolgreich in dem Sinne, dass die Folgen des ›Erfolges‹ unbewusst bleiben) gesucht werden. So geartet, ist alles die negative Abart des Konsums. Diese Art des Konsums beinhaltet den Versuch des Betäubens der Leere durch einen in dieser Weise äußerlich bleibenden massenhaften Konsum von massenhaft produzierten ›Exklusivartikeln³⁰. Manches davon ist gesellschaftlich geächtet, weil es in negativ bewerteter Weise auffällig ist bzw. weil es das Funktionieren in der Wachstumsgesellschaft behindert. Manches davon ist bei prinzipiell gleichen Wesenszügen Lebensbedingung für unsere Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung: Es ist dieses typische Streben nach grenzenlosem äußeren Wachstum, das die neuzeitliche Wirtschaftsordnung im Inneren prägt und noch zusammenhält. Die aktuellen Entwicklungen verweisen auf eine Intensivierung dieser Tatbestände.³¹ Geldgier wird zunehmend idealisiert.

2.2.2 »Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar.«³²

Was für die Augen nicht sichtbar ist, ist wesentlich und nicht käuflich: Liebe, Freundschaft, Würde, Hass und Feindschaft, Gott und das Wesentliche des Menschen.

Mit Rationalität oder gar in Begriffen der Vernunft ist vieles nicht angemessen zu beschreiben, was an Phänomenen der modernen Wirtschaft innewohnt. Im Gegensatz dazu wird auch mit ›Rationalität‹ erklärt, was

zwischen die Menschen und deren Produkte (im weitesten Sinn). So verstandenes Geld ist *eine* Offenbarung des Kosmos der Aufklärung:

30 Wer diese Artikel nicht bezahlen kann, »muss« sie stehlen oder ist vom Konsum ausgeschlossen, darin wurzelt der wesentliche Teil dieser Art von Exklusivität (excludere [lat.]: ausschließen, trennen, fernhalten).

31 »In allen hoch entwickelten westlichen Gesellschaften wächst der Anteil der Bevölkerung mit sozialen Belastungen, psychischen Leiden und körperlichen Krankheiten.« Es verbreiten sich chronische Gesundheitsstörungen, die eine starke psychische und soziale Komponente haben: Übergewicht, Untergewicht, Sinneskoordinationsstörungen durch einseitige Stimulation von Hören und Sehen; Depression und Aggression, Problemverhalten, Konsum psychoaktiver Substanzen (Legale Substanzen werden von 30% der Jugendlichen, illegale Substanzen von 15% der Jugendlichen regelmäßig konsumiert.). »Der hohe Anteil an Jugendlichen mit Gesundheitsstörungen muss als ernstester Indikator für soziale Desintegration und psychische Marginalisierung [...] gewertet werden« (Klaus Hurrelmann, Gesundheitssoziologie, Weinheim 2000, 7, 13ff).

32 Antoine de Saint-Exupéry: Der kleine Prinz, Bad Salz 1950, 72.

damit nichts zu tun hat, z.B.: In der »Wirtschaftswoche« wurde das zeitweilige explosive Wachstum von Aktienkursen in der Informations- und Kommunikationsbranche mit der »cash burn rate« erklärt. Nach diesem Maß sollte gelten: Je mehr Geld ein Unternehmen »verbrennt«, um so nachhaltiger wird sein zukünftiger Erfolg sein. Damit seien die enormen Kurssteigerungen rational erklärt.³³

Die moderne Kultur ist mit Phänomenen ausgefüllt, die deutlich in den religiösen, magischen und mythischen Bereich weisen. Das Geld ist davon besonders betroffen. Indem die bis hier beschriebene Seite des Geldes abhängig machen kann, hat sie u.a. negativ religiösen Charakter. Dazu einige Beispiele:

Banken sind Tempel des Geldes. Die weltweit bedeutendste (Investment-)Bank Goldmann-Sachs ist die »Kirche des Kapitalismus«. Die kodifizierte Motivation des Handelns von Goldmann-Sachs ist Gier³⁴. Die Zentralen der Banken haben die Kirchtürme als die höchsten Gebäude auch symbolisch abgelöst. Die amerikanische Ein-Dollar-Note ist voll von Illuminatensymbolik der Freimaurer. Banker werden zu Gralshütern: Die tägliche Verkündigung der Börsenkurse von der Kanzel der Börsensäule in der Tagesschau ist sprichwörtlich. Der ehemalige und der zukünftige amerikanische Finanzminister rahmten den Chef der amerikanischen Notenbank Alan Greenspan ein und wurden zum »Komitee zur Rettung der Welt« ernannt. In der »Wirtschaftswoche« wurde diese Geste als »Ritterschlag« für den designierten Finanzminister bewertet.³⁵

Der religiöse Charakter gilt auch für die Sprache, die mit Geld verbunden ist: Die Bezeichnung Kredit stammt aus dem Lateinischen: »credere«. Die geläufige Bedeutung ist: »glauben«. Es wird *geglaubt*, dass man das Gewünschte für das Geld erhält: die Rückzahlung nebst Zinsen (der Gläubige[r]) bzw. die gewünschte Ware oder Dienstleistung (der Schuldner [der Schuldige]). Die Bedeutungsnahe zum apostolischen Glaubensbekenntnis, dem »Credo«, ist offenkundig. »Credere« bezeichnet aber auch »die magische Kraft *in etwas* setzen«. Die Beschwörungsrituale der Berichterstatter von den Börsen passen auch zu dieser Deutung. Es geht weiter mit dem Bonus (Gutschrift; bonum: das Gute) und Damnum (Abschlag; das Schlechte) Schuld und Schulden, etc.

In den Wirtschaftskrisen des vergangenen Jahrhunderts und in den aktuellen Entwicklungen wird deutlich: Geldsysteme brauchen immer weniger (an)fassbare Symbolik, aber nichts geht ohne eine bestimmte Art kollektiven Glaubens. Das Geld hat für die Wirtschaft und den säkularen Staat die Rolle der Religion auch der Wichtigkeit nach übernommen:

Es galt einmal, dass mit dem Sterben der Götter immer auch ein Sterben der Staaten verbunden war. Heute gilt: Stirbt das Geld, sterben Wirtschaft und Staat. Die rituelle

33 Vgl. Wirtschaftswoche vom 9.3.2000, 99.

34 »Greedy, but long-term greedy (gierig, aber langfristig gierig) ist das Motto, das jeder Novize der Bank lernt« (Der Spiegel vom 11.1.2001, 73).

35 Zur Rolle von Alan Greenspan vgl. Wirtschaftswoche vom 18.05.2000, 29–38.

Verehrung des Shareholder Value, seiner Propheten und der alttestamentliche Tanz um das goldene Kalb sind nicht allzuweit voneinander entfernt. Gleiches gilt für aktuelle Quizsendungen im Fernsehen rund um das Thema Geld. Sie haben unverhohlenen kultischen Charakter, z.B.: In der Quizsendung «Wer wird Millionär» bei RTL bilden bewegliche Scheinwerfer einen flexiblen Lichterkranz/Lichtdom um das Zentrum des Studios und tauchen in Umwandlung der Struktur der religiösen Trinität drei Elemente in gleißendes Licht: Die teilnehmenden Personen (der Kandidat und der Moderator), den Ort des Geschehens (die runde Mitte des Studios) und das Siegel des symbolisierten profanen Heiligtums: ein stilisiertes Atom³⁶ mit dem Reichtum verheißenden Namen der Sendung in der Mitte. Die Verehrer des Kultes nehmen im regelmäßig wiederkehrenden Ritus an der Messe zu Ehren des Geldes teil, indem sie passiv gebannt vor der Glotze sitzen. Sie mehren die Einnahmen und den »Ruhm« des jeweiligen Medienunternehmens. Kultische Formen drängen sich in weiten Teilen der Wirtschaft weiter in den Vordergrund.

Die Unsichtbarkeit gilt nicht nur für das Wesen des Geldes, sondern auch für die zwei Kernideen von Adam Smith, die an der Wiege wirtschaftsliberaler Ideologie stehen. Ich folge an diesem Punkt der üblichen selektiven Wahrnehmung und Zitierung³⁷ von Geistes-Gurus der Wirtschaft:

1. Es ist die »unsichtbare Hand des Marktes«, die den ersten Kern des Kapitalismus bildet und dem Glauben nach den Weg ins Konsumparadies weist. Man kann darin ins Profane verwandelten Monotheismus erkennen.

2. Der Glaube an die heilsamen Wirkungen der niedrigen Formen des Egoismus: »Nicht vom Wohlwollen des Fleischers, Bäckers oder Brauers erwarten wir unser Mittagessen, sondern von der Rücksicht auf ihren eigenen Vorteil, wir wenden uns nicht an die Nächstenliebe, sondern an ihre Selbstsucht³⁸ und sprechen nie von unseren Bedürfnissen, sondern stets nur von ihrem Vorteil.«³⁹ Setzt man die Nahrungsmittelindustrie, das BSE-Problem und diverse Futtermittelskandale zu diesem Satz in Beziehung, wird schnell klar, dass richtig verstandenes Gemeinschafts-Bewusstsein kein Luxus für fette Zeiten, sondern Überlebensnotwendigkeit ist. Individuelle Geldgier führt so zur bewussten Inkaufnahme von schwerem Leiden und Sterben von Konsumenten im Namen der »Wettbewerbsfähigkeit«. Am Beispiel der industrialisierten Landwirtschaft wird damit deutlich, dass der simple Egoismus, der Mensch und Natur zur bloßen Verfügungsmasse einer wissenschaftlich-technischen Kultur herabwürdigt, an gefährliche Grenzen stößt.

36 Das Atom ist ein klassisches Symbol des Kosmos und hat die Struktur eines Mandalas. Alles dreht sich um einen Kern, der in diesem Fall das Geld ist.

37 Es wird tunlichst ignoriert, dass Adam Smith eine Theorie des sozialen Mitgefühls entwickelte und diese zum Leidwesen seiner Erben auch praktizierte.

38 Eigene Kursivierung.

39 *Adam Smith*, Kapitalausrüstung und Wachstum des Wohlstandes, München, Bd. 5, 1974, 231 (Originalausgabe: *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London 1776).

2.2.3 Jeder gegen Jeden

Die Enthemmung und Globalisierung des kapitalistischen Prinzips des Wirtschaftens durch Geldgier ist zugleich die Enthemmung der Konkurrenz durch (angeblich) rationale Marktteilnehmer.⁴⁰ Diese Enthemmung des Konkurrenzprinzips bedeutet, dass menschliche Kommunikation und menschliches Handeln zunehmend tiefer in Konfliktmuster und damit in archaische Angst-Aggressionsmuster hineinfallen. Es geht um Krieg. Der Mitmensch wird zum Feind, der mir das nehmen will, was ich habe oder haben will: Geld, Macht, Status, Frauen, Männer, Recht etc. In Freund-Feind-Mustern gehen mit zunehmender Tiefe der Eskalation zwangsläufig Rationalität und Vernunft verloren. Projektionen des eigenen Schattens in das Gegenüber, Verhärtungen und Vereinfachungen des Denkens und Verlust der Wahrnehmungsfähigkeit treffen ebenso zwangsläufig ein wie Desinformation und Schädigung der ›Anderen‹. In der Eskalation des Konkurrenzprinzips ins Extreme droht die Zerstörung jeder Vernunft und zugleich der modernen Formen von Gesellschaft.⁴¹ Einseitiges Denken tötet Vielfalt und damit den Charakter des Lebens. Es entspricht der Logik und dem Wesen der Krebskrankheit, wenn ein Denk- und Handlungsmuster alles andere überlagert. In diesem Sinn kann die Dominanz einseitig auf finanziellen Gewinn ausgelegten wirtschaftlichen Denkens auch angeschaut werden: Ein Krebs degeneriert und schädigt zuerst das Organ, dem er entstammt. Krebs ist eine Umwandlung der Prinzipien des betroffenen Organs in das Lebensgefährliche. Der größte Erfolg des Krebses ist mit der Phase der Metastasenbildung erreicht: Er breitet sich maßlos aus und macht ohne Unterscheidung andersartiges Gewebe seiner eigenen degenerierten Wucherung gleich. Am Ende des ›Erfolges‹ tötet Krebs den Wirtsorganismus und damit auch sich selbst.

In das Tagesgeschehen eingeordnet, ergeben sich folgende Deutungen: Es gehört zur bitteren Logik des Krieges, dass Unterlegene im Kampf polarisierend zu anderen Waffen wie z.B. Streik, Demonstration, Straßenschlacht und Nationalismus greifen. Weiterhin ist es ein Widerspruch, im Politischen einerseits den mündigen Bürger mit Zivilcourage zu fordern und andererseits im Wirtschaftlichen und Geistigen blinde Konformität unter herrschende Ideologien und deren Repräsentanten bzw. blinden Konsum von Massenprodukten von Billig- bis hin zu ›Kult-‹marken zu fördern.

40 Eine moderne Formulierung des Konkurrenzprinzips wurde 1994 mit der Verleihung des Nobelpreises für Wirtschaftswissenschaften an Ronald Harry Coase gekrönt: der Transaktionskostenansatz. Organisationen sollen nach diesem Ansatz so organisiert werden, dass ›rational‹ handelnde Menschen ihre Transaktionskosten (im weitesten Sinne) minimieren. Verhaltensannahmen sind: Opportunismus, Lügen, Stehlen, Hinterlist, bewusste Fehlinformation usw. (vgl. *Oliver Eaton Williamson, The Economic Institutions of Capitalism*, New York 1985. Williamson nennt als wesentlichen Inspirator des Ansatzes Niccolò Machiavelli).

41 Zu Konflikten (u.a. Eskalation, Mechanismen und geistigen Hintergründe) vgl. *Friedrich Glasl, Konfliktmanagement*, Stuttgart u.a. ⁵1997.

3 Ausblick

Technik und Geld können nur in einen heilsamen Umgang hinein gezähmt werden, wenn sie alltäglich als – effizient einzusetzende – ›Rohstoffe‹ unter vielen behandelt werden, die es ermöglichen, sinnvolle Dinge zu unternehmen. Das Überhandnehmen von irrationalen Einseitigkeiten und Egoismen ist weder sachlich noch ethisch zu verantworten und letztlich auch wirtschaftlich nicht ›effizient‹. Wirtschaftliches Tun muss sich daran orientieren, was sachlich und persönlich gebraucht wird und welche Bedingungen und Folgen des eigenen Handelns vorliegen. Unter den gegenwärtigen Bedingungen der dauernden und schwer durchschaubaren Strukturveränderungen ist das denkbar schwer zu verwirklichen und zugleich umso not-wendiger. Friedrich Glasl ist daher zuzustimmen, wenn er schreibt: »Diese Strukturveränderungen bedeuten, dass die Führungskräfte in der Verwaltung, in der Politik und im kulturellen Leben wenig äußeren Halt mehr finden werden, sondern dass sie vielmehr einer Art neuer Feuer- und Luftprobe ausgesetzt sind. Und entscheidend ist, ob sie *inneren* Halt finden, ob sie eine Orientierung in sich haben, denn die Orientierung an dem, was im Umfeld geschieht, ist schwierig.«⁴²

Holger Epstein ist Diplom-Kaufmann. Er war mehrere Jahre wissenschaftlicher Angestellter im Fach Statistik mit dem Schwerpunkt auf angewandten Methoden. Zur Zeit ist er freiberuflich tätig, u.a. als Organisationsberater und als Dozent.

Abstract

Looking at the phenomenon of money can help to unveil the holistic character of everyday's world. It seems to me nearby that money and its handling can be viewed as a symbol of the conscious and unconscious aspects of thinking and behaving in a society. First of all this contribution contains, what the whole everyday live seems to be: The functional aspects (here: of money) are described through the money itself, the institutions of money (banks) and the dominating model of money-greedy management: shareholder value. It is shown, that the religious roots of money (capitalism) and man are still vital but unconscious. The destructiveness of these roots is a ›function‹ of their neglect and destruction through the simplifying scientific-functional worldview. It specifically emerges through the fictitious believing in ›objective-rational‹ money-making. To neglect the holiness of the world that way shows the danger of collective suicide and makes to appear an ›image‹ of death and transfiguration.

42 *Friedrich Glasl*, Das Unternehmen der Zukunft. Moralische Intuition in der Gestaltung von Organisationen, Stuttgart 1994, 9.

Liebe zur Freiheit, Hunger nach Sinn: «Weiberwirtschaft, Tausch und die Arbeit am Symbolischen

Androzentrismus, Weiberwirtschaft und weibliche Freiheit

Das zweite Buch der Projektgruppe *Ethik im Feminismus* trägt den Titel »Weiberwirtschaft weiterdenken. Feministische Ökonomiekritik als Arbeit am Symbolischen«. Mit dem Untertitel »Feministische Ökonomiekritik als Arbeit am Symbolischen« haben wir den Horizont umrissen, der diesen Ansatz prägt. Da ist einmal die Kritik am Androzentrismus der etablierten Ökonomietheorien, die, wie zu erwarten, den erwachsenen, gesunden, bürgerlichen Mann zum Maßstab der Wirtschaft machen. Dabei beruht der Androzentrismus des ökonomischen Denkens darauf, dass der Mann zum Maßstab des ökonomischen Denkens und zugleich zur Vermittlungsinstanz der Frauen geradewegs auch in der Welt der Ökonomie wird (W 12–15; WW 17–32; 107–118). Die Behauptung der alleinigen männlichen Vermittlungsstruktur galt lange auch für die ökonomische Seite des In-der-Welt-Seins der Frauen, insofern allein dem Vater oder Ehemann Besitz, Gelderwerb und Berufstätigkeit erlaubt war. Dann aber ist mit dem Androzentrismus eine Logik des Denkens verbunden, die die französische Philosophin Luce Irigaray die »Logik des Einen« beziehungsweise die »Logik des Selben« genannt hat. Damit ist gemeint, dass es nur einen Maßstab gibt, den Mann beziehungsweise den männlichen Maßstab, dem alles andere untergeordnet oder einverleibt wird. Das Andere erscheint in dieser Logik als Abweichung des Männlichen, als Ergänzung zu ihm, als mehr oder weniger männlich. So gilt die Frau beziehungsweise das Weibliche zwar als das Andere des Mannes, aber so, dass es zugleich sein Selbes ist: ihn ergänzt, weniger ist als er, der das Ganze darstellt, und so weiter (W 15ff; WW 48ff).

Diese Logik des Androzentrismus verstärkt in den Blick zu nehmen, ist für die Ökonomiekritik zentral, denn wenn wir heutzutage über Wirtschaft diskutieren, konstruieren wir das Soziale als dessen Gegenpol. So bleibt »die Wirtschaft« Maßstab des politischen Tätigwerdens, stellt das Ganze dar, soll ergänzt werden, um diese für das gesellschaftliche Zusammenleben erträglich zu machen, bleibt dabei aber unhintergebar die Norm und definiert die Maßnahmen. Das Soziale als Eigenwert und als Ursprung von Wirtschaftspolitik geht verloren.

Auch die Ethik erfährt ein ähnliches Schicksal. Der gegenwärtig oft zu vernehmende Ruf nach Ethik folgt derselben Ergänzungslogik. Ethik soll

das zweckrationale Denken und Profitstreben ergänzen. Das Soziale und die Ethik nimmt in unserem Sprechen und Denken dieselbe Position im Hinblick auf die Wirtschaft ein wie das Weibliche im Hinblick auf das Männliche. Für das Soziale und die Ethik ist dasselbe Schicksal vorgesehen wie im bürgerlichen Selbstverständnis für das Weibliche: Es gibt ein geheimes symbolisches Bündnis zwischen der Wirtschaft und dem Männlichen gegen das Soziale, die Ethik und das Weibliche.

Dieses Bündnis betrifft heute insbesondere die Deutungsmuster, mit denen wir die Welt betrachten, und deren Logik. Denn in der Realität haben die Frauen die Funktion, das Männliche zu ergänzen, und den Mann als Vermittlung für Frauen abgelehnt, gerade auch im Hinblick auf Wirtschaft. Dafür spricht, dass heute, 1999, mehr und mehr Frauen berufstätig sind, für ihre ökonomische Unabhängigkeit sorgen, über Besitz verfügen, ferner die unhintergehbare Bedeutung der Hausarbeit für die Gesellschaft und die Ökonomie behaupten und sich außerdem noch nie so viele Frauen mit Wirtschaftsthemen beschäftigt, fortgebildet und nach eigenen Entwürfen gesucht haben wie in den letzten fünf Jahren. Die Mailänderinnen sprechen sogar von einer unerwarteten Revolution des Arbeitsmarktes (Butarelli 1997). Vor diesem Hintergrund können wir nicht mehr so einfach von der Männlichkeit des Wirtschaftssubjekts beziehungsweise der Wirtschaft sprechen.

Durch das praktische und theoretische Tätigwerden der Frauen ist ferner die Partialität der Männlichkeit des Wirtschaftssubjektes entlarvt worden. Die Wirtschaft hat sich, gerade wenn es um die Neuordnung des Geschlechterverhältnisses geht, als partiell, unvollständig, eingeschränkt und beschränkt erwiesen. Und dies, obgleich wir »die« Wirtschaft als übermächtig erleben. Oder vielleicht erleben wir heute sie gerade auch darum als so übermächtig, weil wir mit der Ohnmacht und Unfähigkeit der Ökonomie konfrontiert sind, wenn es um die Probleme des Zusammenlebens der Gegenwart, wenn es um Politik geht.

Was uns zu tun bleibt, ist die Suche nach einer neuen Ordnung des Lebens und des menschlichen Zusammenlebens, die die übermächtig erscheinende Wirtschaft auf ihren Platz verweist. Die Suche nach einer solchen Ordnung beinhaltet nicht lediglich die nach einer neuen materiellen Existenz, zum Beispiel die nach einer neuen Steuerpolitik. Vielmehr wird eine solche Suche immer Antworten darauf geben, wie wir unsere menschliche Existenz und das Zusammenleben der Menschen in der Welt verstehen, ob sie will oder nicht. Bewusst an diesem Zusammenhang zu arbeiten und uns darüber auseinanderzusetzen, wie wir uns verstehen, ist das, was wir von der Projektgruppe *Ethik im Feminismus* im Anschluss an die italienischen Differenztheoretikerinnen die Arbeit am Symbolischen nennen.

Diese Arbeit besteht in der Deutung der Tatsachen, auf die wir in der Gegenwart stoßen. Denn unsere Deutung der Tatsachen ist das wesentliche Moment, das hilft, unser Tätigwerden zu orientieren, ohne dabei die alten Geschlechterklischees zu reproduzieren (Günter 1999). Die Deutung der sich ständig verändernden Gegenwart liefert reale Anhaltspunkte gerade auch für solche gesellschaftlichen Veränderungen, die wir von frauenbewegter Seite aus als für Frauen sinnvoll akzeptieren können und die zugleich etwas über den Sinn der weiblichen Existenz in der Welt sagen. Für das Bestehen auf diesen Zusammenhang spricht wiederum, dass in den letzten Jahren die

Suche nach dem Sinn der weiblichen Existenz präsent war, zum Beispiel darin, dass besondere »weibliche« Fähigkeiten wie Fürsorglichkeit und Beziehungsfähigkeit für das Arbeiten in der Wirtschaft behauptet wurden. Dies hat den Frauen Sinn versprochen, wenn auch auf eine sehr problematische Weise. An der Sinnsuche festzuhalten, halte ich für unhintergebar notwendig, aber es ist auch notwendig, dafür eine andere Sprache zu finden.

Deshalb muss die Tatsache gedeutet werden, dass sich die Wirtschaft und die Arbeitswelt dadurch, dass Frauen in den letzten Jahren als wirtschaftliche Subjekte tätig geworden und wahrgenommen worden sind, indem sie über Besitz verfügen, berufstätig sind und auf dem Markt als Subjekte tätig werden, unhintergebar verändert hat – ich denke auch an den Perspektivenwechsel in der Entwicklungspolitik, in der deutlich wurde, wie fatal es ist, automatisch Männer zu unterstützen, vor allem in Kontexten, in denen maßgeblich Frauen den Lebensunterhalt erwirtschaften.

Zu fragen ist, ob es Zeichen dafür gibt, dass die Schwierigkeiten dieses Prozesses nicht auf einen Back lash hinauslaufen, wie er in den letzten Jahren von feministischer Seite aus eingeklagt wird. Ob es Zeichen dafür gibt, die wir als Indizien für wirkliche Veränderungen festhalten können und die uns beispielsweise die weibliche Berufstätigkeit vor der bloßen Anpassung an die Verhältnisse oder den Eintritt weiblicher Subjekte in den Markt vor deren Einverleibung in die neoliberale kapitalistische Logik schützen lassen.

Nun ist es eine Möglichkeit, sich Statistiken vorzunehmen und aufgrund der veränderten Zahlen etwa die zunehmende Berufstätigkeit von Frauen zu konstatieren. Die zunehmende Berufstätigkeit der Frauen könnte jedoch allein ein Reflex auf äußere Notwendigkeiten sein, wie etwa auf die Tatsache, dass die Löhne in den letzten Jahren nicht im gleichen Maße wie die Preise gestiegen sind, so dass ein Verdienst in einer Familie nicht ausreicht und daher mehr und mehr Frauen arbeiten gehen müssen.

Indizien dafür, dass es sich bei der zunehmenden Berufstätigkeit der Frauen nun auch um eine *politische* Errungenschaft handelt, müssen als eine Veränderung in unserem Selbstverständnis, insbesondere in unserem Verständnis des Frau- und des Mannseins, erkennbar werden. Solche Indizien gibt es durchaus. Denn wir können trotz der Schwierigkeiten, die Frauen in der Praxis mit dem Berufsleben haben, davon ausgehen, dass in unserem Selbstverständnis Frausein, Gelderwerb, Besitz und Beruf nicht mehr als unvereinbar betrachtet werden beziehungsweise allein Männlichkeit an Gelderwerb, Besitz und Beruf gekoppelt ist.

Damit geht einher, dass Frauen in der Welt nicht mehr Männer oder Männlichkeit als Vermittlungsinstanz für Gelderwerb, Besitz und Berufstätigkeit brauchen. Das Verständnis, dass Frauen in immer weniger Bereichen auf die Vermittlung von Männern oder Männlichkeit angewiesen sind, ist das Indiz, das die Mehrung der weiblichen Freiheit in der Welt anzeigt. Die Verminderung der Notwendigkeit männlicher Vermittlung für Frauen und die Zunahme der eigenen weiblichen Vermittlung in

allen Belangen der Welt ist das Zeichen dafür, dass das Patriarchat seinen Ende entgegengeht (Libreria 1996). Außerdem liegt der Grund für diesen Wandel in unserem Denken und für die Tatsache, dass so viele Frauen seit dreißig Jahren mit Vehemenz dafür sorgen, einen eigenen Beruf, Gelderwerb und Besitz zu haben, darin, dass *sie* dies wollen, dass sie dadurch ihre Freiheit behaupten wollen. (Dies ist eine ehemals west-deutsche Perspektive, die ich nicht universalisieren möchte).

Die Erkenntnis von der Verminderung der männlichen Vermittlungsmacht und der von der Zunahme der weiblichen Freiheit scheint mir übrigens auch das einzige zu sein, das Frauen davor schützt, sich bei zunehmender Berufstätigkeit dem Berufsleben lediglich anzupassen. Denn die zunehmende Berufstätigkeit der Frauen als Zeichen der Realisierung weiblicher Freiheit zu betrachten, verweist uns ständig darauf, dass nicht allein Notwendigkeit und Anpassung, sondern auch die Mehrung der weiblichen Freiheit das Zeichen ist, unter dem die zunehmende Berufstätigkeit der Frauen steht.

So kann das Tätigwerden mit dem Selbstverständnis, dass dies ein Zeichen der weiblichen Freiheit ist, zu sehr anderen Handlungen führen als allein die Kenntnisnahme der nackten Tatsache der zunehmenden weiblichen Berufstätigkeit, wie sie sich an Statistiken ablesen lässt. Es ist vor allem dieses Selbstverständnis, das Frauen gerade auch im Berufsleben Freiheit schenkt und den Raum für Leidenschaft und Veränderungsbestrebungen eröffnet und offen hält. Die Liebe der Frauen zur Freiheit als geistiger Horizont und als Maßstab des weiblichen Tätigwerdens zur Kenntnis zu nehmen, ist ein symbolischer Schutz der weiblichen Existenz.¹

So halte ich es für sinnvoll und notwendig, dass wir uns die politisch sinnstiftenden Faktoren bewusst machen, die in den letzten dreißig Jahren frauenbewegterweise die wesentlichen Veränderungen unserer gesellschaftspolitischen Verhältnisse bestimmt haben und die von Visionen unterschieden werden müssen. Meines Erachtens handelt es sich um die folgenden drei:

- Die Liebe der Frauen zur Freiheit, die wir anfangs nur negativ bestimmt haben, nämlich als Widerstand gegen männliche Unterdrückung und Definitionsmacht.
- Die Suche der Frauen nach einem (vom Mann) unabhängigen Sinn der weiblichen Existenz und nach der weiblichen Würde in der Welt. Diese zeigt sich in den vielen frauenbewegten kulturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Arbeiten, vermittels derer die Frauen ein neues Verständnis der weiblichen Existenz in der Welt gewinnen.
- Der Wunsch nach gelingenden Beziehungen, wie sie die Tatsache zum Ausdruck bringt, dass unglaublich viele Frauen in den letzten 30 Jahren an ihren Beziehungen gearbeitet haben, sei es an ihren Freundinnen-schaften und Liebesbeziehungen, an ihren Beziehungen am Arbeitsplatz oder in der Politik, und zwar gerade auch in Form von Selbsterfahrung,

1 Luisa Muraro nennt den Gedanken »das Patriarchat ist zu Ende« einen symbolischen Schutz. Ich bin damit nicht ganz einverstanden, weil ich eine positive Aussage vorziehe. Vgl. Muraro 1999a; Günter 2000.

Therapie, Supervision und allen möglichen Kommunikationsfortbildungen, denn all diese Formen beschäftigen sich mit Beziehungen.

Mit der Benennung solcher Faktoren ist eine Ordnung des Tätigwerdens von Frauen markiert, die den Rahmen für die Wirkmächte des In-der-Welt-Seins der Menschen abgibt. Solche Faktoren wahrzunehmen und zu benennen erlaubt, andere Wirkmächte richtig einzuschätzen und sie nicht größer, aber auch nicht kleiner machen zu müssen, als sie sind.

Der Ruf nach Ethik und nach Werten

Auch der gegenwärtig so häufig zu vernehmende Ruf nach Werten beinhaltet die Suche nach einer Erneuerung der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Unmittelbar mit diesen Ruf ist das gegenwärtige Unbehagen an der Wirtschaft und ihren Machern verknüpft, das sich in lauten Gegenstimmen gegen den Terror der Ökonomie, wie Viviane Forrester es im Titel ihres gleichnamigen Bestsellers auf den Punkt gebracht hat, und deren neue Ideologien wenden.

Allerdings ist es auffällig, dass es vor allem Männer sind, die nach Werten und Tugenden rufen. Auch dies lässt sich als Erfolg der Frauenbewegung verstehen, denn es ist die männliche Werteordnung, die abgewirtschaftet hat (Muraro 1999a).

Nehmen wir diesen Ruf jedoch ernst, dann geht es um mehr als um eine Ergänzung des Geschehens. Dieser Ruf steht vielmehr für die Grundsatzfrage der Politik, nämlich für die, wie wir unser Zusammenleben regeln wollen, so dass wir einigermaßen anständig und vielleicht auch gerecht miteinander in der Welt leben können und tätig werden. Es ist der Ruf nach einem Neuentwurf des Zusammenlebens der Menschen in der Welt. Es ist der Ruf danach, »der« Wirtschaft, genauer gesagt, dem Gebaren der multinationalen Großunternehmen und ihrer Macher sowie deren Anspruch auf alleinige Gestaltung des Zusammenlebens weltweit, dem Globalisierungsanspruch etwas entgegenzusetzen.

Etwas, das maßlos geworden ist, das, wie der Mann, für das Ganze zu stehen scheint, auf den ihm angemessenen Platz in der Ordnung des menschlichen Lebens verweist, kann dann gelingen, wenn man dessen Partialität Rechnung trägt und davon ausgeht, dass dieses nur ein Teil der Welt ist und gerade nicht für das ganze Menschsein steht. Dazu ist, das zeigen uns viele große Denkerinnen und Denker, zugleich ein Perspektivenwechsel vonnöten, der den Blick auf die Frage lenkt, wer wir als Menschen sind (PTh 1998, 136 ff).

Interessanterweise hat gerade auch Hannah Arendt einen solchen Perspektivenwechsel im Zusammenhang mit einer ähnlichen Fragestellung vorgeführt. So ist Arendt in den 60er Jahren in Anbetracht der US-amerikanischen kapitalistischen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts der Frage nachgegangen, was in einer Gesellschaft, die sich wesentlich über Arbeit definiert, passiert, wenn dieser die Arbeit ausgeht. Eine Antwort darauf sucht sie *nicht* in Lösungsvorschlägen zur der Neuregelung des Arbeits-

marktes und der Arbeitsverteilung. Vielmehr entwirft sie eine Anthropologie, in der sie die Grundtätigkeiten der Menschen herausarbeitet. Arendt will verstehen, was *arbeiten* als Tätigkeit meint, und wie sich die Tätigkeit »arbeiten« von anderen Tätigkeiten unterscheidet. Hierbei unterscheidet sie *arbeiten*, *herstellen* und *handeln* (Arendt 1981; WW 153–175).

Noch eine weitere Ähnlichkeit findet sich zwischen Arendts Denken und unserem gegenwärtigen Unbehagen an »der« Wirtschaft. So verstehen wir heute immer besser, dass unser Unbehagen an der Wirtschaft etwas mit der Ohnmacht der Politik zu tun hat. Dies zeigen die Veröffentlichungen unserer wichtigen Zeitungen. Hier sticht ins Auge, dass ins Zentrum der Reflexion das Unbehagen an der Politik, nicht einfach nur das an der Politik der gegenwärtigen Regierungen, sondern ganz grundsätzlich an unserer politischen Kultur getreten ist. So wird seit einiger Zeit öffentlich darüber diskutiert, ob die Demokratie an ihrem Ende angelangt ist.

Nun findet sich auch bei Hannah Arendt die Verschiebung von der Frage nach der Arbeitsgesellschaft hin zu der nach der Politik. Dabei veranlasst Arendt nicht das Unbehagen an der Politik ihrer Zeit oder die Macht der Großkonzerne dazu, über Politik nachzudenken. Vielmehr fordert sie die Erfahrung des nationalsozialistischen Totalitarismus, der ihrer Analyse zufolge zu einer zunehmenden Politikvergessenheit geführt hat, dazu heraus, die Menschen wieder darauf aufmerksam zu machen, was das Politische ist.

Wenn Feministinnen nun Androzentrismuskritik machen und nach einem neuen Verständnis des Zusammenlebens der Geschlechter in der Welt suchen, dann geht es ebenso wie bei Hannah Arendt um eine neue ordnungstranszendierende Perspektive, nicht nur im Hinblick auf Wirtschaft, sondern im Hinblick auf das ganze Leben (WW 18). Dass in beiden Fällen die Politik zu Dreh- und Angelpunkt des Nachdenkens und Neuentwerfens wird, erstaunt nicht, wenn man bedenkt, dass es in beiden Fällen, in der Frage der Geschlechterdifferenz und in der nach der Politik, um das Phänomen der menschlichen Verschiedenheit geht. So ist es das Grundproblem des androzentristischen Menschenbildes, dass hier Verschiedenheit nicht beziehungsweise auf eine uneigentliche Weise gedacht wird. Denn die Frau erscheint hier, wie anfangs vorgestellt, als das vom Mann Abgeleitete, manchmal ihn Ergänzende. Hierbei wird nicht Verschiedenheit gedacht, sondern das Eine wird zum Maßstab des anderen. Philosophisch schlägt sich das darin nieder, dass von »dem« Menschen gesprochen wird. Dem steht Hannah Arendts Aussage über die Verschiedenheit der Menschen gegenüber, die beinhaltet, dass nicht der Mensch, sondern vielmehr die Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern.

Gerade in der Verschiedenheit der Menschen aber liegt wiederum das Phänomen des Politischen begründet. Es beruht darauf, dass Menschen in Anbetracht ihrer Verschiedenheit miteinander zu tun haben, gemeinsam in der Welt tätig werden wollen und notwendigerweise gemeinsam tätig werden müssen. Das Politische ist Folge der Verschiedenheit. Es besteht in der Suche nach Wegen und Formen, die die Menschen in Verschiedenheit gemeinsam tätig werden lassen, ohne dass die Verschiedenheit dabei geopfert wird oder verloren geht. Die real existierenden Demokratien sind Ergebnisse dieser Suche. Sie stellen mehr oder weniger

gelungene Formen des Zusammenwirkens dar, die es den Menschen erlauben, als Verschiedene im Hinblick auf das Gemeinsame tätig zu werden (PTh 7–20). So hat auch unser Unbehagen an der gegenwärtigen politischen Kultur damit zu tun, dass wir den Eindruck haben, die Politiker unterschieden sich nicht voneinander und es sei gleichgültig, wen wir wählen: Die Verschiedenheit, die sich in den Personen zeigt, ist verloren gegangen, und damit die Bedeutung des persönlichen Faktors in der Politik.

Zur Politik zählt vor allem, die Möglichkeit für die einzelne Person zu öffnen und offen zu halten, sich aktiv von dem, was ist oder was andere wollen, unterscheiden zu können und Initiativen zu starten, um das eigene Wollen in das gemeinsame Tätigwerden einzubringen. Diesem Grundphänomen des Politischen aber wird institutionalisierte Politik – Staatspolitik – immer hinterherhinken. So zeigt sich im Hinblick auf Frauen ebenso wie auf Wirtschaft, dass diese immer (schon) anderswo sind, als die institutionalisierte Politik und deren Angebote sie vermuten. Was die Wirtschaft betrifft, so hält Nina Grunenberg, Journalistin der Wochenzeitung *DIE ZEIT* in »Aus dem Weg, bitte!« (7.10.99) fest, dass die Wirtschaft beim Umbau der Arbeitsverhältnisse schneller ist als die Politik und diese nicht braucht.

Was wiederum Frauen betrifft, zeigt sich dieses Problem etwa im Zusammenhang mit der Netzwerkidee, die Feministinnen nun schon seit zwanzig Jahren als wichtige frauenpolitische Strategie verkünden, die aber nach wie vor im Argen liegt. Nun kann frau daraus schließen, dass das Patriarchat immer noch übermächtig ist, die Frauen noch nicht so weit sind oder es einfach nicht richtig machen. Oder wir können von einem eigenen Urteilsvermögen und Wollen der Frauen ausgehen und die Tatsache anerkennen, dass Frauen schon immer anderswo sind und anderes wollen, als Programme und wohlmeinende Vorschläge es vorherbestimmen können, dass sie schon Antworten auf die Probleme ihres Lebens gefunden haben, unabhängig davon, als wie erfolgreich diese in der öffentlichen Meinung erscheinen. Dann hat der Misserfolg solcher Programme aber nicht mit einem mangelnden politischen Ethos der Frauen oder mit politischer Unmündigkeit, sondern vielmehr mit der menschlichen Verschiedenheit und der weiblichen Freiheit zu tun.

Immer anderswo zu sein, als diese Form von Politik projiziert, gilt auch für die Wirtschaft. Allerdings muss hier zunächst unterschieden werden zwischen der Freiheit des Marktes und der der Manager. Dass uns diese Unterscheidung verloren gegangen ist, hat etwas mit der symbolischen Unordnung zu tun, die der Kapitalismus hervorgebracht hat. So kann er von der Freiheit des Marktes sprechen, obgleich dieser aber nie frei sein kann, denn die Freiheit ist eine spezifische Möglichkeit des Menschseins. Frei können nur Menschen sein, sprechende Wesen, die durch Sprechen ihre Einzigartigkeit kundtun und sich aktiv von anderen unterscheiden können. Wäre der Markt wirklich frei, so würde seine Dynamik außerdem nicht darin bestehen, dass alle Wirtschaftsmächte derselben

Gesetzlichkeit folgten oder folgen müssten, wie es gegenwärtig so gerne behauptet wird. Vielmehr müssten sich die einzelnen Konzerne in ihrem Wirtschaftsverhalten aktiv voneinander unterscheiden.

Zur Arbeit an der symbolischen Ordnung zählt, dass wir solche Unordnungen in unserem Sprechen und Denken herausfinden und sie richtig stellen. So wollen wir sichtbar machen, dass es immer *Menschen*, Frauen oder Männer, sind, die entscheiden und handeln, die Rede von der Freiheit des *Marktes* aber Unsinn ist. Dass die Freiheit des »Marktes« also vielmehr in der Freiheit der einzelnen Subjekte besteht, die am Markt tätig werden und die, wenn sie wirklich frei sind, sehr unterschiedlich tätig werden müssten. Dass wir in unserem Sprechen über Wirtschaft nicht von dieser Tatsache ausgehen und dass Manager nicht in Verschiedenheit tätig werden, hat etwas mit den Managementideologien zu tun, dem heiligen Glauben der Wirtschaft und mehr und mehr unserer ganzen Gesellschaft, die vorgeben, sie wüssten, wie die Welt funktioniert, und Weisen des Tätigwerdens propagieren, die das Verhalten und Entscheiden der Menschen mehr und mehr vereinheitlichen. Auf diese Weise aber verlieren wir an Freiheit.

Händler, ebenso wenig wie Ehrgeizige, haben allerdings, so schon Aristoteles, nichts in der Politik zu suchen. Denn typische Verhaltensweisen der Händler oder der Ehrgeizigen, die sich gerne als Perfektionisten ausgeben, sind Konkurrenz, Gewinnsucht, Habgier und Besserwisserie. Was den Händlern und den Ehrgeizigen geradewegs fehlt, ist das Ethos des Politischen: Die Bereitschaft nämlich, einen gemeinsamen Handlungsraum mit anderen, die andere Interessen und Vorstellungen haben, offen zu halten und gemeinsam mit diesen tätig zu werden (PTh 21–28). – Wenn sich also gegenwärtig unser Eindruck verschärft, dass die Politik beziehungsweise die Demokratie am Ende ist, so findet dieser Eindruck eine Bestätigung unmittelbar darin, dass wir, folgen wir Aristoteles, Gruppen zum Maßstab der Politik machen, die antipolitische Tugenden verkörpern (PTh 48–64).

Im Hinblick auf den Artikel von Grunenberg ist also nicht zu beklagen, dass die Wirtschaft immer schon anderswo ist, denn das ist ein »normales« Phänomen des menschlichen In-der-Welt-Seins, das nicht allein nur die Wirtschaft, sondern beispielsweise auch die Frauen betrifft. Das Problem ist vielmehr, dass der kapitalistischen Wirtschaft per definitionem das politische Ethos fehlt, das Freiheit jenseits von individualistischem Eigennutz in der Bezogenheit auf andere ansiedelt. Frauen hingegen können nicht umhin, die Notwendigkeit in der Politik zu verabschieden, weil sie, nicht anonymisierte Wirkmächte, sondern konkrete Personen, immer auf andere Frauen, Männer und Kinder stoßen, mit denen sie direkt verhandeln müssen (PTh 51–55). Außerdem haben die Frauen in den letzten dreißig Jahren gezeigt, dass Notwendigkeit, Abhängigkeit und Freiheit miteinander vereinbar sind. Denn seit der Verwirklichung ihrer Freiheit haben sie nicht einfach, um es pointiert auszudrücken, die Kochlöffel fallen lassen, sondern dennoch weiterhin Hausarbeit gemacht, Kinder erzogen und Kranke gepflegt.²

2 Freiheit gibt es also nicht, wie bei Arendt zu lesen, nur für Bürger, die frei von den Pflichten des Alltag sind. Dies zeigt das historische Ereignis der Frauenfreiheitsbewegung. Arendt hat in ihrer Anthropologie einen schwerwiegenden Fehler gemacht, der darin besteht, dass es bei ihr keine Kinder und Alten gibt, und das, ob-

Die symbolische Unordnung, die Freiheit und Vernünftigkeit des Marktes zu behaupten, kann zudem in Anbetracht der Tatsache, dass er ständig versagt, begrenzt und bedingt ist, nicht mehr länger aufrecht erhalten werden – auch dies fordert uns dazu heraus, »die Macht an die Menschen und an die notwendigen Bedingungen ihrer Existenz zurückzugeben. An mich. Nicht an mich in erster Person, sondern an mich in meinem Kontext und in meinen Beziehungen« (Muraro 1999b, 26).

Die Revolution der Arbeitsverhältnisse durch die Frauen hat also dazu geführt, dass unsere Gesellschaft alle ökonomischen Fragen grundsätzlich neu regeln muss. Gleichzeitig hat sie aber auch gezeigt, dass damit unhintergebar eine Neubegründung der Ordnung unserer Kultur verbunden ist, und das heißt, eine Neubegründung der Ordnung der zwischenmenschlichen Beziehungen (PTh 59–68). Die Neubegründung der Beziehungen erweist sich als Dreh- und Angelpunkt, weil gerade die Kulturleistungen darauf beruhen, die existenziellen Momente des menschlichen Daseins – Geburt, Schritte des Erwachsen- und Altwerdens, Tod –, das Treffen von Schutzvorkehrungen gegen die Gewalten der Natur, die Erfindung und Gebrauch von Werkzeugen und Formen der Verteilung von Gütern – miteinander zu verbinden und zu verarbeiten (Günter 2000; Freud 1974; Wagener 1999).

Dabei erscheint eine weitere Unterscheidung hilfreich, die zwischen der Ökonomisierung und Kapitalisierung der verschiedenen Lebensbereiche. Die gegenwärtige Durchkapitalisierung macht uns darauf aufmerksam, dass das ganze Leben auf Tausch und Tauschbeziehungen beruht beziehungsweise dass Vorgänge im gesamtgesellschaftlichen Tausch vorhanden sind – wie zum Beispiel Familienarbeit –, die bislang nicht als solche wahrgenommen oder zumindest nicht angemessen gewertet wurden. Insofern ist feministischerseits das Wachsen des Wissens von und die Anerkennung dieser Bereiche durchaus begrüßenswert: Das ganze Leben ist Tausch. Allerdings beinhaltet diese Erkenntnis nicht, dass aller Tausch, und das heißt, das ganze Leben, durch Geld geregelt werden muss (WW 100f; 131ff, PTh 202–217). Diese Unterscheidung verlangt nach ethischen Maßstäben.

Das Subjekt der Fülle und der Tausch des Lebens

Eine weitere auffällige Parallele zwischen Hannah Arendts Anthropologie des menschlichen Tätigwerdens und dem Neuentwurf der Geschlechterdifferenz hat unmittelbar etwas mit dem Neuentwurf des Subjekts der Ökonomie zu tun. Es handelt sich um die Bedeutung der Gebürtigkeit, um die Bedeutung der Tatsache, dass ein jeder Menschen von einer Frau geboren wird, als Kind, nämlich als Tochter oder Sohn zur Welt kommt und durch die mütterliche Vermittlung in die Welt eintritt.

gleich sie von der Gebürtigkeit der Menschen ausgeht. Ich argumentiere hier also mit Arendt gegen Arendt.

Nun geht die Ökonomietheorie von einem *homo oeconomicus* aus, der wirtschaftet, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Dem Menschen ist der Mangel strukturell eingeschrieben. Allerdings übergeht auch diese Interpretation des Menschseins, dass nicht der Mensch, sondern die Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern. Das heißt, dass eine jede und ein jeder von uns zwar als bedürftiges Kind in die Welt eintritt, aber diese Welt immer schon da ist und immer auch schon andere Menschen da sind, die für das Kind sorgen beziehungsweise sorgen könnten. Das heißt, dass uns das Geborensein der Menschen nicht den Mangel vor Augen führt, sondern vielmehr die Fülle: das Immer-schon-Dasein der Welt mit all ihren Gütern und das immer schon wertschöpfende Tätigsein der anderen Menschen. Anstelle eines Subjektes des Mangels können wir daher von einem Subjekt der Fülle ausgehen. Von einem Subjekt der Fülle auszugehen, verändert meines Erachtens nun grundlegend die Einschätzung des wirtschaftenden Tätigwerdens. Denn das Geborensein des Menschen in Fülle beinhaltet, dass man immer zuerst bekommt, so wie man das Leben geschenkt bekommt. In den Vordergrund tritt das Tauschen und Verteilen der schon existierenden Güter, das immer noch mehr Schaffenmüssen und Habenwollen tritt in den Hintergrund. So ist uns unser westlicher Reichtum nicht länger ein Problem, sondern die Habgier, die unmittelbar mit der Illusion der Unabhängigkeit zu tun hat (WW 119–144; PTh 202–217).

Auch die Wirtschaft stößt im Augenblick an die Grenzen dieser Illusion, denn sie musste in den letzten Jahren bitter erfahren, dass auch sie abhängig ist, so von der Stabilität der Finanzmärkte unterschiedlichster Nationen und Regionen (Russland, Asien, Brasilien). Auch für sie wäre das Konzept der Vielheit von Abhängigkeiten, und das heißt, die Rückbindung an die Politik und die Gemeinwesen, ein stabilisierender Faktor.

Es geht also darum, was man dafür, dass man bekommen hat, zurückgibt. Es geht um Dankbarkeit. Denn Dankbarkeit beinhaltet, etwas zurückzugeben aufgrund dessen, dass ich bekommen habe. Dankbarkeit bezeugt, etwas bekommen zu haben, das mich bedingt, mich schuldig macht, verpflichtet und folglich zurückbindet. Dankbarkeit bringt die Verbundenheit und Abhängigkeit von anderen zur Sprache und in die Welt (Markert 1997, 5–9). Es ist die »unangenehme« Seite der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, nämlich die, die dazu herausfordert, Wertschätzung dafür, bekommen zu haben, durch eigenes Tätigwerden tatsächlich kundzutun und in die Welt zu bringen: zu geben. Eine Kultur der Dankbarkeit erscheint als Alternative zur kapitalistischen Habgier. Von einer Kultur der Dankbarkeit zu sprechen, die Folge des Geschenk des Lebens ist, ist zugleich elementare Patriarchatskritik. Denn das Patriarchat geht davon aus, dass die Mutter Materie und Objekt des kindlichen Wachstums sei. Dagegen hat die italienische Philosophin Luisa Muraro in ihrem Buch »Die symbolische Ordnung der Mutter« auf großartige Weise herausgestellt, dass die Mutter nicht einfach Materie des

kindlichen Wachsens ist, sondern dass sie es ist, die gibt und schenkt, und das dann, wenn auch sie bekommt: zurückbekommt (WW 133–144, PTh 59–68).

Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981.

Butarelli, Annarosa u.a.: La rivoluzione inattesa. Donne al mercato del lavoro, Milano 1997.

Filli, Heidi Bernhard / Praetorius, Ina u.a.: Weiberwirtschaft. Frauen – Ökonomie – Ethik, Luzern 1994 (»W«).

Frankfurter Frauenschule (Hg.): Frauen – Arbeit: Entfremdung und Freiheit. Reflexionen aus Italien, Königstein 1999.

Freud, Sigmund: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt a.M. 1974.

Günter, Andrea: Politische Theorie und sexuelle Differenz. Feministische Praxis und die symbolische Ordnung der Mutter, Königstein/Ts. 1998 (»PTh«).

Günter, Andrea: L'Opera al nero: Die Arbeit am Symbolischen, in: DIOTIMA: Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen, Königstein 1999.

Günter, Andrea: Das Ende des Patriarchats und die Zeit der weiblichen Freiheit, in: Sybille Becker / Ilona Nord u.a. (Hg.): Das Geschlecht der Zukunft. Zwischen Frauenemanzipation und Geschlechtervielfalt, Stuttgart 2000.

Günter, Andrea / Praetorius, Ina / Wagener, Ulrike: Weiberwirtschaft weiterdenken: Feministische Ökonomiekritik als Arbeit am Symbolischen, Luzern 1998 (»WW«).

Markert, Dorothee: Die politische Bedeutung von Dankbarkeit. Überlegungen zum Anspruch auf Wohlbehagen, zu gerechtem Tausch und der Freiheit zum Handeln, in: Schlangenbrut 59, 15. Jg. 1997, 5–9.

Muraro, Luisa: Freudensprünge, in: DIOTIMA: Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen, Königstein 1999 (a).

Muraro, Luisa: Die symbolische Ordnung der Mutter, Frankfurt a.M. 1993.

Muraro, Luisa: Von sich selbst ausgehen und sich nicht finden lassen, in: DIOTIMA: Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen, Königstein 1999 (b), 18–37.

Wagener, Ulrike / Markert, Dorothee / Schrapp, Antje / Günter, Andrea: Liebe zur Freiheit, Hunger nach Sinn. Flugschrift über Weiberwirtschaft und den Anfang der Politik, Rüsselsheim 1999.

Dr. phil. *Andrea Günter* ist Privatdozentin für (politische) Philosophie; verschiedene Lehraufträge und Gastdozenturen; freischaffende Referentin in der beruflichen Fort- und Weiterbildung.

Abstract

The feminist method of androcentrism critics can be applied to a issues being as boundless as modern economics. In the same way as men aren't the whole world but only a part of it, economics is only a part of an order prior to it. If we want to get a guideline for the shaping of economics, we have to ask in a feminist and critical manner which order it is that is prior to economics. To which basic phenomena of human life does economics respond? This leads to the question how wo/man can be understood in the light of the feminist reconstruction of our view of wo/man. The investigation must be guided by the analysis that patriarchy is based on a structural mother hate and that all wo/men are to be understood as born by women.

Die Verheißung des grenzenlosen Reichtums entzaubern

Biblische Impulse für eine lebensdienliche Ökonomie

Die Wutach, ein kleiner Fluss im südlichen Schwarzwald, sollte in den 50er Jahren gestaut werden, um Elektrizität zu gewinnen. Belange des Naturschutzes gerieten unter den Druck ökonomischer Interessen. Die Argumente der Naturschützer tat der Finanzminister mit den Worten ab: »Sie sehen hier fließendes Wasser, ich sehe davonlaufendes Geld.«¹

Diese Aussagen gibt die Sichtweise der modernen Ökonomie präzise wieder. Sie betrachtet alles unter dem Aspekt des Geldwertes, oder genauer: unter der Frage, wie die Ressourcen der Natur zu Geld verwandelt werden können. Der Finanzminister sieht nicht die Schönheit des naturbelassenen Flusses; er sieht »Geld«. Doch nicht einfach nur Geld, sondern »davonlaufendes Geld«, also ungenutzte Möglichkeiten, Natur in Geld zu verwandeln. Würde man denn nur den Fluss aufstauen, dann ließe sich Geld anhäufen. Es ließe sich nutzen, um noch mehr Geld zu schaffen. Die moderne Wirtschaft nennt der Schweizer Ökonom Hans Christoph Binswanger deshalb auch einen »alchimistischen Prozeß«², der Natur in Geld verwandelt und Geld in immer mehr Geld vermehren will. Die Zerstörung des schönen Wutachtals wie die Natur allgemein wird billigend hingenommen, wenn denn nur der alchimistische Prozess der Schaffung von Geld und immer mehr Geld nicht gestört wird.

Verheißung der unbegrenzten Vermehrung von Wohlstand

Am Anfang der modernen Marktökonomie steht eine Verheißung – die Verheißung eines absoluten Reichtums. Doch die tatsächliche Entwicklung zeigt einen zwiespältigen Zustand: Wohlstand und Zerstörung der natürlichen Umwelt sowie der Lebenswelt wachsen gemeinsam. Der alchimistische Traum ist längst zum Alptraum geworden. John Gray, langjährige Berater des neoliberalen Umbauprogramms von Margaret Thatcher, spricht angesichts der weltweiten Tendenzen von Sozialabbau und

1 Zitiert in: *Hans Christoph Binswanger / Paschen von Flotow*, Einleitung, in: *dies.* (Hg.), *Geld und Wachstums. Zur Philosophie und Praxis des Geldes*, Weitbrecht 1994, 7 (nach Günther Reichelt, *Wach sein für morgen*, Stuttgart 1992, 16).

2 *Hans Christoph Binswanger*, *Geld und Magie. Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes »Faust«*, Stuttgart 1985.

Massenarbeitslosigkeit bei gleichzeitiger Bereicherung der Wenigen von einer »falschen Verheißung«³.

Lohnt es sich, bei der Suche nach einem Ausweg aus den ökonomischen, sozialen und ökologischen Krisen der Gegenwart jene Wertüberzeugungen heranzuziehen, die in vormodernen Gesellschaften eine Orientierung gaben? Die Bibel tradiert Einsichten und Erfahrungen aus einer vorkapitalistischen Zeit, die Wohlstand, aber auch die Spaltung zwischen Arm und Reich, Verschuldung und Verarmung kannte. Gegen diese Realität hatten die Bauern im Alten Israel des 7. Jahrhunderts mit einer Verheißung im Buch Deuteronomium interveniert: »Doch eigentlich sollte es bei dir gar keine Armen geben« (Dtn 15,4).

Eine breite religiöse und politische Reformbewegung hatte ihre Sozialgesetzgebung unter dieser Verheißung gebündelt. Durch massive Eingriffe in die Rechte der Besitzenden sollte der verhängnisvolle Verarmungs- und Verelendungsprozess endlich dadurch gestoppt werden, dass die Reichen in eine Solidarität mit den Opfern eingebunden werden. Grundlegend war der Gedanke, dass Wohlstand und Solidarität sich gegenseitig bedingen. Fehlende Solidarität der Reichen mit den Armen schädigt nicht allein die Armen; sie trifft auch die Reichen selber, denn der göttliche Segen für die Arbeit, Wohlstand also, wird daran gebunden, daß die Schwachen Anteil bekommen.⁴

Zwei höchst unterschiedliche Wohlstandskonzeptionen liegen vor: die Verheißung eines gesegneten Wohlstands durch Solidarität in der Bibel und die Verheißung von Wohlstand in der Moderne.

Die Verwandlung der Untugend Habsucht in eine Tugend

Am Beginn der Neuzeit steht ein immenser Umwertungsprozess. Man begann die Habsucht, jenes Streben nach eigenem materiellen Gewinn, als eine Haltung zu werten, die für Wirtschaft und Gesellschaft ausgesprochen notwendig sei. Bis ins Mittelalter hinein galten Habsucht und Erwerbsstreben als Laster. Die Enttabuisierung der Habsucht brach mit einer überkommenen Grenzziehung: Seit Aristoteles hatte das wirtschaftliche Bedarfsprinzip der Ökonomie ihre Schranken gewiesen. Erst mit der Umorientierung bei Hobbes tritt das auf die Annahme einer grenzenlosen Dynamik menschlicher Bedürfnisse aufbauende Konzept einer gleichfalls grenzenlosen dynamischen Wachstumsökonomie auf. Hobbes' anthropologische Grundannahme der Unersättlichkeit der menschlichen Begierde verallgemeinert sich zum gesamtgesellschaftlichen Leitbild. »Glückseligkeit ist ein beständiges Fortschreiten von Wunsch zu

3 John Gray, Die falsche Verheißung. Der globale Kapitalismus und seine Folgen, Berlin 1999, 29ff.

4 Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 263; vgl. auch: Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 1, Göttingen 1992, 304ff.

Wunsch. Ist der eine erfüllt, so öffnet sich nur der Weg um nächsten.«⁵ Mit dieser Aussage gibt Hobbes das Motto der modernen Ökonomie an. Dem Erwerb wird ein unbedingter Vorrang eingeräumt. Auf den eigenen Vorteil bedacht zu sein, galt fortan als eine natürliche Gegebenheit. Das Laster der seit der Antike verurteilten Habsucht avanciert zum lobenswerten Geschäftssinn und mutiert nunmehr – moralisch neutralisiert – zu einem respektablen Motiv der Wirtschaft. Gelderwerb wird zu einer moralisch unschuldigen, ja ehrenvollen Beschäftigung. Die schrankenlose Bereicherung des je Einzelnen summiert sich zu einem gemeinen Gut aller. Verheißen wird unbremstes Wachstum, ein Wohlstandsgewinn nie gekannten Ausmaßes.

Im ideengeschichtlichen Durchbruch des neuen Wertdenkens, das Max Weber als »Geist des Kapitalismus« bezeichnen wird, spielte die Grundannahme endloser Begierden des Menschen eine Schlüsselrolle. Max Weber definiert den »Geist des Kapitalismus« als eine »Hingabe an den ›Beruf‹ des Geldverdienens«⁶. Das Leitmotiv des Kapitalismus nennt er eine »schlechthin sinnlose Umkehrung«: »Der Mensch ist auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse bezogen.«⁷ Diese Umkehrung bezieht sich auf ein Wertbewusstsein, das bislang galt und hinfort obsolet werden sollte. Die so lange in Zaum gehaltene Habsucht konnte sich nunmehr als eine privilegierte »Tugend« des Menschen präsentieren.

Die Verwandlung der Knappheit in grenzenlosen Reichtum

Die gängigen ökonomischen Lehrbücher definieren Wirtschaften als Umgang mit knappen Ressourcen zur Befriedigung von Bedürfnissen. Die Knappheit auf der einen Seite und unbegrenzte Bedürfnisse auf der anderen sind die unausgesprochenen Grundannahmen, die einen prinzipiell unbegrenzten Wachstumsprozess in Gang setzen; denn die Knappheit kennt kein Genug, eifert auf Wohlstand und mehr.

In dem Paradigma des Marktes zählen nicht die menschlichen Bedürfnisse, sondern nur die Wünsche oder Präferenzen der Konsumenten. Ökonomisch gesehen ist die Nachfrage der Hungernden nach Brot gleichbedeutend mit einem Wunsch nach einem Luxusauto. Die Frage nach dem Bedarf entschwindet und ist auch kein ökonomisches Ziel mehr, sondern wird von den Bedürfnissen ersetzt, die prinzipiell unbegrenzt sind. So ökonomisch erfolgreich dieses Versprechen auch sein mag, sozial und ökologisch ist es verheerend.

5 Thomas Hobbes, *Leviathan* (hg. von E. Grassi), Reinbek o.J., 76.

6 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1920, 55.

7 Ebd., 35f.

Biblische Traditionen erinnern: Politische Ökonomie der Bibel

Nötig ist es, zu anderen Formen des Wirtschaftens zu kommen, zu Formen, die so wirtschaften, dass dem Leben der Menschen und derer, mit denen er das Leben auf der Erde teilt, gedient ist.

Solche Wirtschaftsprinzipien sind keineswegs neu; sie sind lediglich aus dem Blick geraten. Während der mehr als 2000 Jahre von Aristoteles und der biblischen Tora bis zum Beginn der Neuzeit ist Wirtschaften primär unter ethischen Gesichtspunkten reflektiert und praktiziert worden. Es ging um die instrumentelle Rolle der Ökonomie für ein gutes Leben und ein gerechtes Zusammenleben der Menschen. Sie blieb so eingebettet in das gesellschaftliche Ganze und bezog von daher auch ihre normative Orientierung. Deshalb ist es berechtigt, von einer politischen Ökonomie der Bibel zu sprechen. Erst seit der neoklassischen Revolution in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und in der neoliberalen Wirtschaftstheorie und -praxis, wie sie derzeit global dominiert, sind diese Gesichtspunkte beseitigt worden. Die Ökonomie des freien Marktes meinte, sich als eine wert- und ethikfreie Veranstaltung etablieren zu können, die ihren eigenen Sachgesetzen und -abläufen allein verpflichtet sei.

Der Basissatz theologischer Wirtschaftsethik, dass Wirtschaft dem Menschen dienlich zu sein habe, tradiert ein Wertbewusstsein, das in vorkapitalistische Zeiten zurückreicht, wenn er darauf dringt, dass nicht die Schaffung von Marktwerten der entscheidende Maßstab der Wirtschaft sein darf, sondern vielmehr ihre Lebensdienlichkeit. »Die Dienlichkeit, die Lebensdienlichkeit, ist der primäre gottgewollte Zweck der Wirtschaft. Damit ist gesagt, dass die Wirtschaft Mittel ist und nicht Zweck.«⁸ Diese Aussage klingt für die herrschende Ökonomie weltfremd. Ist sie es wirklich?

Der vorliegende Beitrag will die biblische Tradition ins Gespräch bringen.⁹ Als These sei vorangestellt: Die biblischen Traditionen enthalten eine bislang kaum beachtete Ressource, die einen Impuls zum Exodus aus der kapitalistischen Marktgesellschaft geben und Widerstandskräfte gegen eine kapitalistischen Modernisierung mobilisieren kann. Die biblische Tradition enthält wirtschaftsethische Wertüberzeugungen, die sich auf die ursprüngliche Bestimmung der Ökonomie zurückbesinnen: die Sorge für das ganze Haus, für die Lebens- und Produktionsgemeinschaft. Diese umfassende Sicht von Ökonomie bekommt das Ganze der Lebenswelt in den Blick, erweitert deshalb den Verantwortungshorizont von Ökonomie und wehrt vom Ansatz her eine Trennung von Ökonomie und Lebenswelt ab. Eine theologische Ethik, die biblisch argumentiert, erweist sich zwar als Tradentin eines präkapitalistischen Wertfundamentes, das allerdings nicht einfachhin durch die kapitalistische Modernisierung überholt ist, sondern Einsichten und Wertkategorien aufbewahrt,

8 *Emil Brunner*, Das Gebot und die Ordnungen, Zürich 1931, 387f (neuerdings rezipiert von *Peter Ulrich*, Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern/Stuttgart ²1998).

9 Weitere Ausführungen in: *Franz Segbers*, Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern ²2000.

die ein alternatives Konzept von Modernität fundieren können. Diese These impliziert ein Denken jenseits des allein gültigen Marktparadigmas und stellt dessen vermeintliche Alternativlosigkeit in Frage.

Der Ökonom J. Seifert hat einen zukunftsfähigen ökonomischen Ansatz für die Bundesrepublik gefordert, in welcher die Ökonomie bezüglich der Menschen und auch der natürlichen Mitwelt so wirtschaftet, dass die Lebensmöglichkeiten erweitert werden, denn die Dominanz eines begrenzt-ökonomischen Ansatzes könne man sich nicht mehr leisten. Die Bundesrepublik brauche eine Ökonomie für das soziale Ganze und für den Haushalt der Natur. »Es geht um eine Ökonomie, die nicht das Ökonomische verabsolutiert, sondern im ursprünglichen Sinn des Wortes ›oikos‹ (Haus) für das ›ganze Haus‹ sorgt, also für die Arbeitslosen ebenso wie für die Umwelt, für die Alten ebenso wie für die Jugend, für die Gesundheit ebenso wie für die Verteilung von Arbeit zwischen den Geschlechtern. (...) Es geht um eine Ökonomie, die das soziale Ganze im Blick hat.«¹⁰

Ökonomie des ganzen Hauses

Die antike Ökonomie des Hauses bezieht sich auf einen Personenverbund der im Hause lebenden und wirtschaftenden Menschen. Das Haus (griech. *oikos*, hebr. *bajit*) bezeichnet die grundlegende Wirtschafts- und Sozialform schlechthin nicht nur in der Antike, sondern vermutlich aller vorindustriellen Kulturen. Während die griechische Philosophie einen breiten theoretischen Diskurs über das gute Leben und das richtige Wirtschaften geführt hat, findet sich in der Hebräischen Bibel keine vergleichbare theoretische Beschäftigung; wohl aber enthält sie eine Reihe von praktischen Anweisungen zu gerechtem Wirtschaften im Haus.¹¹ Sie stehen unter der Maxime der Tora: »Wer sie einhält, wird durch sie leben« (Lev 18,5). Sie sind also Anweisungen zu einem Konzept des guten Lebens und gerechten Zusammenlebens, mithin einer lebensdienlichen Ökonomie.

Im ganzen Mittelmeerraum traten ab der Mitte des 8. Jahrhunderts tiefgreifende ökonomische und soziale Änderungen ein: Die Gesellschaften spalteten sich in Arm und Reich; Verarmung und Bereicherung nahmen zu. Verschuldung wird zum zentralen Problem. Propheten in Israel und Mahner in Griechenland treten gegen diese Entwicklungen an (vgl. Amos, Hosea, Micha, Jesaja und Hesiod). Sie prangern Missstände an, erheben Klagen, Gesetze sollen schließlich Abhilfe schaffen. Die prophetische Kritik am sozialem und ökonomischen Unrecht schlägt sich im Wirtschafts-, Arbeits- und Sozialrecht der Tora nieder, das insofern als eine Antwort auf jene ökonomischen und sozialen Missstände zu verstehen ist, welche die Propheten anprangerten.

Das ökonomische Denken ist theologisch eingebettet. Gott zeigt sich als ein Ökonom, der für den *oikos* sorgt, wie der Psalmist besingt: »Die

10 Jürgen Seifert, Wir brauchen eine »Ökonomie für das ganze Haus«, in: vorgänge (28) 1989, Heft 2, 25.

11 Vgl. ausführlich in F. Segbers, a.a.O., 121ff.

Menschen laben sich am Reichtum deines Hauses« (Ps 36,9). Das Haus ist zunächst die Wohn- und Arbeitsgemeinschaft, doch darüber hinaus Israel, ja die ganze bewohnte Erde. Gott, der Ökonom, gibt in der Tora eine Hausordnung für den gerechten Umgang mit diesen Gütern. Der Haushalter Mensch vertritt den Haushalter Gott, und seine ökonomische Aufgabe ist es, den Haushalt Gottes treuhänderisch in Fürsorge für das Leben der Bewohner des Haushaltes zu verwalten. Die Hausordnung der Tora will ein gutes Leben und ein gerechtes Zusammenleben der Menschen ermöglichen. Sie regelt, was gelten soll, damit ein Zusammenleben in Recht und Gerechtigkeit unter den Bewohnern des Hauses möglich wird. Es handelt sich also um eine politische Ökonomie, die in eine wohlgeordnete Gesellschaft eingebettet ist. Ökonomie ist nach biblischem Verständnis somit keineswegs die Lehre von der optimalen Gewinnerwirtschaftung, sondern die Sorge für ein gutes Leben und gerechtes Zusammenleben im Haus der Schöpfung.

Sabbatökonomie

Das Herz der biblischen Ökonomie ist der Sabbat. Man kann die Ökonomie der Bibel deshalb auch eine Sabbat-Ökonomie nennen. Das hebräische Wort *sabbat* heißt ruhen, unterbrechen. Im Zentrum der biblischen Sabbat-Ökonomie steht also ein Paradox: Ein nicht-ökonomischer Begriff, der das Unterbrechen des Wirtschaftens zum Inhalt hat, definiert, was unter Ökonomie zu verstehen sei. Das aber bedeutet: Was ökonomisch vernünftig ist, kann sich die Ökonomie nicht selber sagen.

Der Exodus ist das Grundgeschehen der Bibel. Bereits hier wird die Frage nach dem Wirtschaften gestellt. Kaum der Sklaverei in Ägypten entkommen, stellt sich dem Volk die Frage, wie man außerhalb des pharaonischen Sklavensystems leben kann. Kann man das überhaupt? Die Mannaerzählung geht auf diese Frage ein und erzählt auf dem Hintergrund der Erfahrungen in Ägypten nicht einfach von einer wundersamen Speisung, die man vielleicht gar mit dem Hinweis auf ein natürliches Sekret der Tamariskensäure erklären kann. Sie ist vielmehr ein Gleichnis von Gottes Alternative zu einer – ägyptischen – Wirtschaft, die auf Sklavenarbeit und Bedrückung mitten im Reichtum und Wohlstand einer Hochkultur beruhte, die nach einer Kennzeichnung der Bibel ein Land ist, »in dem Milch und Honig fließen« (Num 16,13). Die entkommenen Hebräer konnten sich kein alternatives Wirtschaftssystem vorstellen – wie auch wir heute nicht.

Der Mannaerzählung erzählt von dem grundlegenden ökonomischen Sachverhalt: Wie bekommen wir die Lebensmittel und die Güter zum Leben? Die gerade freigekommenen Sklaven erinnerten sich der »Fleischtöpfe Ägyptens« (Ex 16,3) und erzählten sich von den »Fischen, die sie in Ägypten umsonst bekamen, an die Gurken und an die Melonen« (Num 11,5). Das Urteil lautet: »In Ägypten ging es uns gut« (Num 11,18). Drei Merkmale kennzeichnen diese alternative Ökonomie (Ex 16, 13–36):

Jede Familie wird erstens angewiesen, nur soviel zu sammeln, wie zum Essen gebraucht wird. Der erste Grundsatz lautet also: Jeder nach seinen Bedürfnissen. Ein jeder bekommt nach seinem Essbedarf, wie Martin Buber übersetzt. Dieses Recht auf Nahrung wird ohne Einschränkungen zugestanden. Gott erweist sich hier als ein guter Ökonom. Er sorgt dafür, dass es Nahrung gibt und diese Nahrung für alle reicht.

Zweitens soll das Brot nicht gelagert werden in den ägyptischen Vorratsstädten (Ex 1,11). Der Sinn des Wirtschaftens besteht nicht darin, möglichst viel anzuhäufen und zu akkumulieren. Das Leben soll gelebt werden und nicht zur Akkumulation genutzt werden. Der menschlichen Natur des Raffens und Begehrens, der Habgier also, wird Einhalt geboten. Das Recht auf Nahrung ist mit einer Anweisung verbunden: Gott warnt davor, zu horten oder habgierig zu sein. Wenn über den Essbedarf hinaus eingesammelt wird, dann wird selbst Gottes Gabe »wurmig und stinkend« (Ex 16,20).

Drittens wird zusammen mit dem Sammeln der Nahrung die zentrale Idee der biblischen Kultur eingeführt: der Sabbat. Genauer gesagt – die Hebräer entdecken ihn. Am sechsten Tag wird es die doppelte Menge geben. Denn Moses fordert auf, am Freitag, dem Tag vor dem Sabbat, die doppelte Menge einzusammeln, und gibt zugleich die Zusicherung, dass es auch für den Sabbat ausreicht. Sechs Tage für die Beschaffung der Nahrungsmittel reichen also, um sieben Tage leben zu können. Die Fleischöpfe Ägyptens sind das Gegenteil zum Manna, wie der Sabbat das Gegenteil zur Sklavenarbeit.

Das Sabbatgebot enthält eine doppelte Weisung: die Weisung zu arbeiten und die Weisung, am siebten Tag zu ruhen (Ex 20,9f; Dtn 5,13f). Der Sabbat ist keine ökonomisch vernünftige Einrichtung. Er unterbricht die Logik der Ökonomie. Amos klagt die Händler an, die drängend fragen: »Wann endlich ist der Sabbat vorüber? Wir wollen unsere Kornspeicher öffnen« (Am 8,5). Geld zu vermehren, Handel möglichst lange zu treiben, ökonomische Aktivitäten nicht unnütz zu unterbrechen, das ist ökonomisch vernünftig.

Der Sabbat steht für eine dritte Zeit jenseits von Arbeit und Ruhe: Verboden wird nämlich nicht Arbeit an sich, sondern gerade jene lebensnotwendige und auf die Zwecke der Ökonomie ausgerichtete Arbeit, zu welcher abhängig Arbeitende gezwungen sind. Der Sinn des Sabbat besteht darin, befreit zu werden von der zweckgerichteten, instrumentellen Zeit und frei zu werden für Tätigkeiten jenseits der Zwecke. Der Sabbat ist die Antwort auf die Frage, welchen Stellenwert Arbeit im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft einnehmen darf. Die Antwort lautet: Sechs Tage arbeiten reicht, um sieben Tage zu leben. Der Sabbat relativiert die Arbeit der Werktag. Der wöchentlich wiederkehrende Sabbat ist eine Realutopie eines zweckfreien Lebens mitten in einem Leben, das von Zwecken beherrscht ist. Nicht optimale Effektivität soll erreicht werden, sondern das Gegenteil: Mögliche Produktions- oder Arbeitszeit nicht realisieren, loslassen, Mensch und Natur zur Ruhe kommen lassen.

Nicht die maximale Produktivität, das Optimum für das Leben steht im Mittelpunkt des ökonomischen Denkens der biblischen Tradition.

Die erste ökonomische Lektion der Bibel lautet: Nicht alles herausholen, ruhen lassen; möglichen Gewinn und Reichtum nicht realisieren.

Nach dem Vorbild der Sabbatruhe an jedem siebenten Tag ist ein weiterer Rhythmus nachgebildet: das Sabbatjahr. »Im siebten Jahr sollst du das Land brachliegen lassen und nicht bestellen« (Ex 23, 10f). Das Sabbatjahr ist eine Antwort auf die Frage, wie man ökologisch und ökonomisch vernünftig den Boden bestellt. Die Ackerbrache gibt dem Land neue Kraft, aber auch denen, die es Jahr für Jahr zu bestellen haben. Die Sabbatmaxime »Nicht das Letzte herausholen!« wird auf die Agrarproduktion angewandt.

Die zweite ökonomische Lektion, die das Sabbatjahr lehrt, lautet: Nicht alles aus dem Boden herausholen. Schützt die Ertragskraft der Schöpfung. Die Ackerbrache des Sabbatjahres wird später umgeformt in einen Schuldenerlass, der alle sieben Jahre Verschuldung rückgängig macht (Dtn 15). Der Schuldner wird aus der ökonomischen, sozialen und politischen Abhängigkeit von den Gläubigern befreit. Das ist eine Barriere gegen die Entwicklungstendenz in der Gesellschaft, Macht und Reichtum in den Händen einiger weniger zu konzentrieren. In der Agrargesellschaft Israels begann der Teufelskreis der Verarmung damit, dass Familien sich verschuldeten. Die Ernte war schlecht, man musste also für Saatgetreide Schulden aufnehmen. Wer diese nicht bezahlen konnte, wurde verpfändet – zuerst das Land, dann die Kinder und schließlich der Hausvater selber. Im Buch der Sprüche heißt es: »Der Reiche hat die Armen in seiner Gewalt, der Schuldner ist seines Gläubigers Knecht« (22,7).

Die (dritte) Lektion des Sabbat- und Erlassjahres lautet: Befreit euch von den Zwängen des Geldes. Lasst nicht zu, dass das Geld die Zukunft des Menschen verbaut.

Das Jubeljahr bestimmte, dass alle sieben Sabbatjahre, also alle fünfzig Jahre ein jeder zu seinem Grund und Boden zurückkehren konnte. Akkumulation an Grund und Boden wird zyklisch wieder korrigiert (Lev 25). Die Spaltung der Gesellschaft wird wieder rückgängig gemacht, und Gerechtigkeit wird wieder hergestellt. Akkumulation von Reichtum, Macht und Besitz werden regelmäßig rückgängig gemacht. Nach Reichtum zu streben und das ganze Leben auf Geld und Bereicherung auszurichten, lohnt sich deshalb nicht. Wie wichtig das Jubeljahr war, zeigt das von der Tora festgesetzte Datum: Es ist nicht zufällig gewählt, sondern der zehnte Tag des siebten Monats, d.h. der Tag von Yom Kippur, dem Versöhnungsfest (Lev 25,9). So wird die Versöhnung zur Losung der sozialen Freiheit.

Die (vierte) Lektion des Jubeljahres lautet: Wer verarmt ist, bleibt es nicht immer. Wer sich bereichert hat, muss zurückerstatten. Verantwortung dafür, dass Gerechtigkeit wieder hergestellt wird, begrenzt die Bereicherung in der Gesellschaft.

Sabbat, Sabbatjahr und Jubeljahr zeigen, dass es nicht nur um einen zeitlichen Rhythmus geht. Der Siebener-Rhythmus ist ein durchdachtes wirtschaftsethisches Befreiungsprogramm, das sich auf die ökonomischen Sektoren Arbeit, Boden und Geld bzw. Kapital der Ökonomie bezieht. Der Sabbat befreit den arbeitenden Menschen von den Zwängen der Arbeit und der Abhängigkeit vom Herrn; die Ackerbrache des Sabbatjahres befreit den Boden von ununterbrochener Ausnutzung; der Schuldenerlass im Sabbatjahr befreit die Wirtschaft von den Zwängen des Geldes; die Rückgabe des Bodens im Jubeljahr befreit von der Abhängigkeit von Grund und Boden. Die Befreiung der Sklaven im Sabbat- und im Jubeljahr gibt den Menschen und auch das Land sich selber wieder zurück. Der Siebener-Rhythmus der Sabbat-ökonomie ist ein ethisch anspruchsvolles Befreiungskonzept, das den abhängig Arbeitenden, den Boden, den Schuldner und den Sklave aus der Dominanz der Logik der Ökonomie befreit.

Ökonomie des Genug

Während die Ökonomie der Moderne von der Grundannahme der Knappheit der Güter und der unbegrenzten Bedürfnisse des Menschen ausgeht, nimmt die Ökonomie der Bibel einen diametral entgegengesetzten Ausgangspunkt ein. Die Güter sind nicht knapp, denn Gott hat wie ein guter Ökonom für die reichliche Ausstattung der Schöpfung mit Gütern gesorgt. »Die Menschen laben sich am Reichtum deines Hauses, du tränkst sie mit dem Strom deiner Wonnen« (Ps 36,9; ähnlich auch Ps 34,11; 65,10ff.; 104,14f; 146,7; 147,14, 145,15f).

Dieser theologische Ausgangspunkt impliziert eine klare und präzise Vorstellung von einem guten Leben und gerechten Zusammenleben. Leitlinie einer Ökonomie aus der Fülle der Schöpfung ist Gerechtigkeit und Solidarität. Die Hausordnung will zu einem rechten Umgang mit der Schöpfung anleiten. Wie erfolgreich Ökonomie ist, zeigt sich an ihrer Lebensdienlichkeit, besonders auch für die Armen. Denn sie sind der Maßstab. Deshalb steht eine Ökonomie ohne Ausbeutung und Entfremdung der Armen vor Augen. »Was deine Hände erwarben, kannst du genießen, wohl dir, es wird dir gut ergehen« (Ps 128,2). Alle sollen genießen können, nicht nur die Oberschicht auf Kosten derer da unten. Folie ist ein reales Leben in Abhängigkeit und Ausbeutung. Deshalb lautet die Vision: »Sie bauen nicht, damit ein anderer in ihrem Haus wohnt, und sie pflanzen nicht, damit ein anderer die Früchte genießt (...), sie arbeiten nicht mehr vergebens« (Jes 65,22.23). Die Früchte der Arbeit werden von den ökonomisch oder politisch Mächtigen im Lande nicht enteignet. Die Produzenten verfügen souverän über ihre eigenen Produkte. Der Gewinn soll nicht abgeschöpft werden. Ein müßiger Genuss wird kritisiert. Ausbeutung wird durchschaut. Ein gutes Leben kann es nicht auf Kosten der Arbeitenden geben. Arbeit soll Voraussetzung für ein gutes Leben sein, das durchaus auch Genuss und Reichtum einschließt. »An jenem Tag – Spruch des Herrn der Heere – werdet ihr einander einladen unter Weinstock und Feigenbaum« (Sach 3,10; auch 1Kön 5,5). Produktionsgemeinschaft soll auch eine Solidargemeinschaft sein. Selbstbestimmtes Arbeiten und Solidarität gehören zusammen. Herrschaftsverhältnisse sind aufgehoben. »Sie pflanzen Weinberge und trinken den Wein, sie legen Gärten an und essen die Früchte« (Am 9,14). Diese Aussagen zeigen, dass Wirtschaften stets nur ein Mittel im Dienste anderer Zwecke ist, nämlich für ein gutes Leben und gerechtes Zusammenleben. Zugrunde liegt eine Vorstellung davon, dass es ein Genug gibt. Diese Bilder zeigen ein Leben in Selbst-

genügsamkeit. Die Ökonomie entstammt hier nicht der Grenzenlosigkeit der Bedürfnisse und der Verknappung.

Es wird keine Idylle gezeichnet, wohl aber eine Vision, die vor Augen stellt, was gelten soll. Denn die Wirklichkeit sah anders aus. In den Händen der wenigen Reichen sind der Wein (Am 2,8), das Getreide und das Brot (Am 5,11), die Häuser und die Felder (Mi 2,2; Jes 5,8). Die Propheten benennen, wohin der Reichtum des Landes geht: »Eure Häuser sind voll von dem, was ihr den Armen geraubt habt« (Jes 3,14). Zusammengefasst lautet die Maxime eines guten Lebens und gerechten Zusammenlebens im Sinne der Tora: »Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr sollst du nachjagen, damit du Leben hast« (Dtn 16,20). Dann kann man in Ruhe arbeiten, nach der Arbeit ruhen und die Früchte der Arbeit solidarisch genießen. Gerechtigkeit, nach biblischem Verständnis ein gemeinschaftsfähiges Verhalten, ist das erstrebenswerte Gut.

Der Sabbat steht für eine Lebenskunst, die ein Wissen davon hat, dass es ein Genug gibt. Die sechs Tage Arbeit reichen für sieben Tage, nach sechs Jahren Arbeit ist zum Leben für das folgende Sabbatjahr noch genug da. Genug ist eine kulturelle und ethische Kategorie, die entsprechend den ökonomischen und technologischen Möglichkeiten gefüllt werden muss. Die materielle Produktion hatte sich noch nicht wie in der kapitalistischen Moderne verselbständigt. Ein allein auf materielle Aspekte verengter Begriff von Knappheit, die es ökonomisch zu beseitigen gilt, ist der Antike unbekannt. Die Moderne lässt sich deshalb auch gerade dadurch kennzeichnen, dass in ihr die Erwirtschaftung der Lebensmittel zum Hauptzweck des Lebens geworden ist. Max Weber nennt genau diese Umkehrung von Zweck und Ziel das, »was dem präkapitalistischen Menschen so unfasslich und rätselhaft, so schmutzig und verächtlich erscheint. Dass jemand zum Zweck seiner Lebensarbeit ausschließlich den Gedanken machen könne, dereinst mit hohem materiellen Gewicht an Geld und Gut belastet ins Grab zu sinken, scheint ihm nur als Produkt perverser Triebe: der ›auri sacra fames‹, erklärlich.«¹²

Was die modernen Ökonomen unter dem Begriff der Knappheit als erstrebenswertes Gut angeben, wird im biblischen Denken mit *shalom* angesprochen. Die Grundbedeutung der hebräische Wurzel *slm*, von der *shalom* abgeleitet ist, meint »genug haben«, also: Wenn es *shalom* gibt, hat ein jeder genug an allem, was man braucht und sich erwünscht. Nach biblischen Verständnis ist *shalom* ein Ziel, um dessentwillen man alle Ziele verfolgt, ein Leitziel, das den anderen Zielen eine Richtung gibt. Das Leben, Ökonomie eingeschlossen, hat diesem *Shalom* zu dienen. Der im Hebräischen angesprochene Sinnbereich von *shalom* reicht allerdings erheblich weiter als die zumeist mit »Friede, Ganzheit, Unversehrtheit« wiedergegebene Bedeutung. Ökonomie hat die Mittel für ein solches Leben bereitzustellen. Das Wissen von einem Genug begrenzt die Habgier und den Wachstumszwang. Der ethische Gehalt der Sabbat-Idee zeigt, dass die Kategorie des Genug keine ökonomische, son-

12 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 60.

dern eine kulturelle Kategorie ist. Sie weiß, dass das, was genug ist, auch genügt und durch ein Mehr nicht besser werden kann.

Die Lebensinteressen der modernen Gesellschaften beziehen sich auf ein schier unbegrenztes Güterwachstum, um ein gutes Leben führen zu können. Aspekte des gerechten Zusammenlebens treten demgegenüber gänzlich zurück. Das individuelle Begehren richtet sich also auf die materiellen Güter. An die Stelle des Begehrens nach den materiellen Dingen lehrt und praktiziert der Sabbat, wie Heschel in rabbinischer Auslegungstradition sagt, ein »Begehren nach den Gaben der Zeit«¹³. Der Sabbat ist die Einübung eines guten Lebens, einer Lebenskunst des Genug-Haben-Könnens.

Herr und Knecht sollen ruhen am Sabbat, und das Land darf nicht bestellt werden. Ein Arbeitsethos wird hier kritisiert, aber auch das Postulat der Herrschaft des Menschen über den Mitmenschen und über die Natur. Der Sabbat ist eine Idee der Freiheit. Sein Sinn besteht darin, befreit zu werden von zweckgerichteter, instrumenteller Arbeit und frei zu werden für Tätigkeiten jenseits der Zwecke. Worin bestehen diese Tätigkeiten jenseits der Zwecke? Erich Fromm hat eine schöne Definition im Sinne der biblischen-rabbinischen Tradition formuliert. Der Sabbat ist ein Tag, an dem der Mensch lebt, »als hätte er nichts, als verfolgte er kein Ziel außer zu sein, d.h. seine wesentlichen Kräfte auszuüben – beten, studieren, essen, trinken, singen, lieben.«¹⁴ Der Sabbat ist eine ökonomie-freie Zeit. Der Mensch wird frei für jene Tätigkeiten des Lebens, die in sich selbst sinnvoll sind und keinen Zweck verfolgen. Der Sabbat bietet den Freiraum zu eben diesen nicht auf die materielle Produktion und die Versorgung der Lebensmittel im engeren Sinne allein bezogenen Tätigkeiten. Eine Ökonomie, die sich am Wertgehalt der antiken *oikonomia* des *oikos*, der Ökonomie des ganzen Hauses, orientiert, ist von ihrem Ursprung her keineswegs ein Medium zur unbegrenzten Steigerung des Wachstums, sondern ist Sorge und Vorsorge für ein gutes Leben aller.

Ökonomie der Fülle contra Ökonomie der Bereicherung

Die Solidar-Ökonomie der Tora ist von einer Haltung des Vertrauens auf die Güte des Schöpfers und die Fülle der Schöpfung getragen; die ökonomische Tugend in der Kapitalerwerbsökonomie ist aufgrund des Knappheitstheorems dagegen strukturell die Habgier. In der Ökonomie aus Vertrauen auf die Fülle der Schöpfung geht man haushälterisch mit der Schöpfung um. »Denn der Herr wird dich reich segnen in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt« (Dtn 15,4). Da die Schöpfung überreich gesegnet ist, können Menschen solidarisch miteinander umgehen. In einer Ökonomie der Knappheit dagegen ist eine Haltung nötig und auch vernünftig, die Wachstum und Gewinne zur Beseitigung der Knappheiten erzielen will. Menschen konkurrieren um die knappen

13 A. Heschel, Der Sabbat, 71.

14 Erich Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976, 57.

Güter miteinander. Die Tora beschränkte das Erwerbstreben und die Habgier des Menschen auf zweifache Weise: Sie verurteilte die Habgier auf der motivationalen Ebene als Untugend und setzte ihr mit dem Sabbatgebot eine verbindliche Grenze. Habgier und Erwerbstreben sollen sich also nicht frei ausleben können. Diese doppelte Temperierung regulierte die Ökonomie insgesamt und verschaffte dem Erwerbstrieb nur einen begrenzten Spielraum. In der kapitalistischen und am Markt orientierten Wachstumsökonomie sind diese inneren und äußeren Grenzen allerdings nicht nur gänzlich gefallen, sondern seit Adam Smith ist der von einem grenzenlosen Erwerbstreben getriebene Mensch zum Leitbild geworden. Der homo oeconomicus ist Leitfigur der kapitalistischen Epoche. Er ordnet sein Leben und alle seine Lebensinteressen den Zwecken der Ökonomie unter.

Es gibt eine lange und noch keineswegs abgeschlossene Auseinandersetzung über die Bewertung der antiken Ökonomie, in der es vornehmlich um den Stellenwert von Märkten im ökonomischen System geht. Jenseits dieses Streits sieht der Schweizer Ökonom Hans Ch. Binswanger eine Gemeinsamkeit, die die Ökonomie der Antike mit der Ökonomie der Neuzeit verbindet: »Es ist die erwerbswirtschaftlich geprägte Geld- und Marktwirtschaft, deren Triebfeder das Gewinnstreben ist.«¹⁵ Das Streben nach Gewinn durch Produktion oder Handel ist demnach jene gemeinsame Triebkraft. Auch wenn erst mit der industriellen Revolution im 18./19. Jahrhundert sich ein vollausgebildetes Marktsystem entwickelt hat, so haben doch eben diese Triebkräfte des Gewinnstrebens dazu beigetragen, dass die Marktwirtschaft aus keimhaften Ursprüngen in der Antike inzwischen zu einem mächtigen Exemplar globalen Ausmaßes herangewachsen ist. Binswanger schreibt deshalb zu Recht: »Die Bibel ist in ökonomischer Hinsicht modern, weil die Wirtschaft, die sie beschreibt, eine Marktwirtschaft ist bzw. sich immer stärker in marktwirtschaftlicher Richtung ausbildet. Die Grundlagen dieser Marktwirtschaft sind wie heute: das private Eigentum an den Produktionsmitteln, insbesondere am Boden, und ein weiträumig zirkulierendes Geld, das Waren aus den verschiedensten Gebieten an zentrale Handelsplätze zusammenbringt und austauschbar macht, sowie die Kreditvergabe gegen Zins (die allerdings gemäß der Bibel unter ›Brüdern‹ d.h. unter Juden, aber auch nur unter ihnen, verboten war).«¹⁶ Es gibt deshalb Gesichtspunkte, die es sinnvoll machen, gerade angesichts der Krise der Weltwirtschaft Einsichten der Vormoderne heranzuziehen: »Wollen wir unsere heutige Wirtschaft besser verstehen, müssen wir daher zu ihren antiken Wurzeln und zu den äußerst prägnanten und scharfsinnigen Analysen und Vorschlägen der damaligen Zeit zurückgehen, um auch von dort Richtlinien für unser eigenes Handeln zu gewinnen.«¹⁷

Die Ökonomie der Tora handelt sorgend und versorgend, d.h. mit Blick auf andere und nicht eigennützig, wie es die Ökonomie seit Adam Smith tut, der nach einer klassischen Formulierung »nicht vom Wohlwollen des

15 Hans Christoph Binswanger, Die Marktwirtschaft in der Antike. Zu den ökonomischen Lehren der griechischen Philosophie, in: Kuno Füssel / Franz Seghers (Hg.), »... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit.« Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern 1995, 34.

16 Ebd., 23

17 Ebd., 34.

Fleischers, Brauers oder Bäcker ..., sondern von ihrer Bedachtnahme auf ihr eigenes Interesse«¹⁸ die eigene Mahlzeit erwartet. Adam Smith macht das Erwerbsstreben und die ausschließliche Verfolgung eigener Interessen erstmals zu einem Verhalten, das dem Menschen von Geburt an mitgegeben sei. Auf der motivationalen Ebene war dadurch der Boden bereitet für die ökonomische Theorie und Praxis des industriellen Kapitalismus. Ökonomie löst sich aus ethisch geleiteten Motivationen und verweist auf die ökonomischen Effekte allein.

Kultargesellschaft der befreiten Zeit für alle

Die gegenwärtige Entwicklung der Ökonomie ist davon gekennzeichnet, dass in einem Akt immer mehr Reichtum und Güter mit immer weniger Arbeit erzeugt werden. Arbeitslosigkeit wird zu einem drängenden gesellschaftlichen und sozialen Problem, denn sie spaltet die Gewinner und Verlierer der technologischen Entwicklung. Mitten in einer Gesellschaft nicht allein des Reichtums, ja eines bislang nicht gekannten Überflusses an Gütern und Waren entsteht eine neue Klasse von Überflüssigen, die für die Produktion gesellschaftlichen Reichtums nicht mehr benötigt werden.

Das Ethos, das der Sabbat-Idee zugrunde liegt, kann eine produktive politische Perspektive für diese Situation bieten, denn sie klärt den Sinn der ökonomischen Entwicklung. Die Sabbat-Idee besagt: Produktivität und Effizienz der Ökonomie in freie Zeit umzuwandeln, denn nicht die Maximierung der Produktion, sondern nur die Maximierung der frei verfügbaren Lebenszeit kann ökonomisch sinnvoll sein.

Der Sabbat ist eine reale Praxis der Umverteilung des Sozialprodukts, das zur »Finanzierung« von Zeitwohlstand als Praxis eines guten Lebens und gerechten Zusammenlebens herangezogen wird. Das Sozialprodukt steht also nicht für eine Akkumulation in den Händen weniger zur Verfügung und dient nicht der Maximierung der privaten Aneignung des Sozialproduktes, sondern vielmehr der Maximierung der frei verfügbaren Zeit. Wie der Sabbat das Sozialprodukt zur Umverteilung auf einen ökonomiefreien Sabbatag verwendet, so kann dieses Ethos inspirieren, heute das Sozialprodukt hocheffizienter Märkte für eine tatsächliche Freisetzung der abhängig Beschäftigten einzusetzen, die ihrem Anspruch auch gerecht wird. Nicht der Markt, sondern die Menschen sollen frei werden, ist die Alternative des Sabbatethos zur neoliberalen Verheißung der Marktfreiheit. Wenn auch von einer anderen Argumentation und normativen Begründung her kommt der Wirtschaftsethiker Peter Ulrich zu einer ähnlichen Reformperspektive, die er eine »Kultargesellschaft der partiell befreiten Zeit für alle«¹⁹ nennt. Der ökonomische Befrei-

18 Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen*, München⁶ 1993, 17.

19 P. Ulrich, a.a.O., 227.332.

ungsaspekt, der sich im Sabbat äußert, ist gegenwärtigem Denken gänzlich abhanden gekommen, denn Effizienz, Wachstum und Steigerung der Produktivität bestimmen die Bewusstseinslage. Die Ökonomie des Sabbat ist ein Widerlager zu einem Vorrang der Logik der Ökonomie vor den Ansprüchen des Lebens. Jenseits einer allein gültigen Logik des Marktes beschreibt er eine andere, eine alternative Zweckbestimmung von Ökonomie. Auch wenn die Sabbat-Ökonomie einer fernen Zeit entstammt, so kann ihr ethischer Grundansatz doch auch unter gegenwärtigen Bedingungen eine Gegenbewegung gegen eine grenzenlose Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Logik der Ökonomie motivieren.

Hannah Arendt hatte darüber Klage geführt, dass die Dramatik des Endes der Arbeitsgesellschaft gerade darin bestehe, dass sie von den Fesseln der Arbeit befreit keine Vorstellung mehr habe von den »höheren und sinnvolleren Tätigkeit, um dezentwillen die Befreiung sich lohnen würde.«²⁰ Genau dies ist der Ort, an dem die Sabbatidee ihre die Arbeitsgesellschaft überwindende Kraft entfalten kann. Sie kann einen zielführenden Exodus aus einer Gesellschaft, die Arbeit, Erwerb und Gewinnorientierung in das Zentrum gerückt hat, in eine Gesellschaft der befreiten Zeit für alle einleiten oder wenigstens inspirieren. Ständig gesteigerte Naturbeherrschung, rastlose Dynamik einer im Grund ziellosen Wachstumsgesellschaft mit ihren naturzerstörerischen Folgen unterbricht die Sabbatidee und befreit dazu, die ökonomischen und technologischen Möglichkeiten der Ökonomie für ein von den Zwängen der Ökonomie befreites Leben einzusetzen. Lebenszeit, die zuvor für die Produktion aufgewendet werden musste, kann wieder angeeignet werden. Ein Freiraum für selbstbestimmte und keinem Zweck unterworfenen Tätigkeiten kann sich eröffnen – eine Sabbatzeit.

Die Knappheitsökonomie geht von einer sinnverkehrten Realität aus. Sie unterstellt Mangel und Knappheit, wo doch Fülle, sogar Überfülle existiert. Sie setzt weiterhin anachronistisch wie in Zeiten einer Mangelgesellschaften auf eine Ökonomie der Güterfülle. Und sie hält an ihrem Versprechen von einem nie endendem Wohlstandsgewinn fest. Dieser Verheißung von bloßer Güterfülle im Übermaß hält der Sabbat eine diametral entgegengesetzte Vision entgegen, die sinngebende Idee nämlich, den technologischen Fortschritt in den Dienst des guten Lebens und gerechten Zusammenlebens der Menschen zu stellen. Der Sabbat enthält einen Begriff einer anderen Modernität als jener der bloßen Güterfülle, denn er beschreibt das Leitbild einer Freiheit von ökonomischen Zwängen und einer Befreiung zu einer Lebensfülle. In seinem berühmten Essay »Ökonomische Möglichkeiten unserer Enkel« hat der Ökonom John Maynard Keynes 1930 eine vergleichbare Perspektive aufgenommen, als er die Hoffnung ausgedrückt hat, dass eine Zeit kommen werde, in der die drängenden wirtschaftlichen Probleme gelöst seien und dadurch Wirtschaften – wie in präkapitalistischen Zeiten – wieder tatsächlich zu einer Nebensache eines guten Lebens werden könne. »Zum ersten Mal seit seiner Erschaffung wird der Mensch damit vor seine wirkliche, seine

beständige Aufgabe gestellt sein – wie seine Freiheit von drückenden wirtschaftlichen Sorgen zu verwenden, wie seine Freizeit auszufüllen ist, die Wissenschaft und Zinseszins für ihn gewonnen haben, damit er weise, angenehm und gut leben kann.«²¹

Franz Segbers, Dr. theol. habil., ist Dozent für Theologie und Sozialethik an der Evangelischen Sozialakademie in Friedewald und Privatdozent für Sozialethik am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg.

Abstract

Modern times were initiated by a reversal of values. Avarice – ethically disqualified since ancient days as being selfish – became a most respected economic principle. Today, the social and ecological consequence of such drive for material gain are all too apparent. Therefore, we urgently have to develop economic strategies serving the needs of all beings on this earth. Ancient thinkers already reflected about economic affairs primarily under ethical perspectives, using the concept of »household administration« (Greek – Latin: *oikonomia*). Biblical considerations of this matter center around the Sabbath, a cyclically recurring interval between productive activities, emphasizing the deepest longings of all living creatures for rest. The formative idea behind this concept is that of wholesome »prosperity of time« as opposed to a detrimental »prosperity of goods«. The Sabbath institution drives home the notion of applying economic productivity to the welfare and equitable coexistence of all people. It is humankind that needs to be liberated from misery, not the stock markets. This is the plain alternative message of the Sabbath ethos over against neo-liberal promises.

21 *John Marquard Keynes*, Wirtschaftliche Möglichkeiten für unsere Enkelkinder (1930), in: *Norbert Reuter*, Wachstumseuphorie und Verteilungsrealität. Wirtschaftspolitische Leitbilder zwischen Gestern und Morgen, Marburg 1988, 122.

Mit guten Gewissen Rendite erwirtschaften!

II Corporate Responsibility-Unternehmensbewertungen für ethisch-ökologisch und kulturell »saubere« Geldanlagen

Der Börsencrash von 1987, die Finanzkrisen in Lateinamerika und jüngst die Krise in Asien (1998) sind für mehr und mehr Menschen ein deutliches Zeichen für die schwindelerregenden und weiter wachsenden internationalen Finanzspekulationen.

Als ein Beispiel, das vor einiger Zeit in der FAZ zur Kenntnis gegeben wurde, sei hier die kalifornische Firma Cisco System Inc. angeführt. Cisco ist »das erste Technologie-Unternehmen des Silicon Valley«, das einen Börsenwert von 500 Milliarden US-Dollar erreicht hat. »Kein Unternehmen hat dies in so kurzer Zeit geschafft wie der weltmarktführende Anbieter von Netzwerk-Infrastruktur für das Internet. Cisco war erst 1984 von Wissenschaftlern der Universität Stanford gegründet worden, lieferte im Jahr 1986 seinen ersten Router aus und wurde 1990 von Morgan und Stanley & Co. an der Börse eingeführt ... Erstzeichner haben ihren Kapitaleinsatz seither um etwa das 1150-fache erhöht ... Selbst Anleger, die erst vor 12 Monaten eingestiegen sind, bringen es auf eine Rendite von 175%. Es ist nur vier Monate her, seit Cisco eine Marktbewertung von 300 Milliarden Dollar erreicht hatte. Der in der Zwischenzeit eingetretene Wertzuwachs von 200 Milliarden Dollar entspricht fast der Marktkapitalisierung von IBM oder dem Vierfachen des Gewichts, das der Welt größter Autohersteller General Motors an der Börse aufweist.«¹

Die täglichen weltweiten Devisenumsätze betragen jetzt etwa 1,5 Billionen US-Dollar. 1980 betrugen sie noch 80 Milliarden. Sogenannte Offshore-Zentren, wie z.B. Cayman Island oder Liechtenstein fungieren als Fluchtplätze für Steuer- und Geldwäschekriminalität. Experten des Internationalen Währungsfonds schätzen, dass zur Zeit Vermögen von ca. 5 Billionen US-Dollar mit Hilfe solcher Offshore-Zentren abgewickelt werden. In einer Nachricht des neu gegründeten Netzwerkes zur demokratischen Kontrolle der Finanzmärkte heißt es dazu: »Diese Summe entspricht etwa dem zweieinhalbfachen der bundesdeutschen Wirtschaftsleistung pro Jahr oder dem vier- bis fünffachen der weltweiten Jahresumsätze mit Rohöl. Das bedeutet bei einer unterstellten Jahresrendite von 10%, dass auf diesem Wege Gewinne und Einkommen in Höhe von 500 Milliarden Dollar jährlich der Besteuerung entzogen werden. Allein dem deutschen Fiskus entgehen damit nach Schätzungen

¹ Cisco erreicht Börsenwert von 500 Milliarden Dollar. Technologie- und Telekommunikationsunternehmen überflügeln die Werte der alten Ökonomie, in: FAZ, 24.3.2000, Nr. 71 (dri.New York).

des Bundesamtes für Finanzen und der Steuergewerkschaft Einnahmen in Höhe von 15 bis 50 Milliarden Mark jährlich« (Mailing vom 04.04.2000).

Wirksame nationale oder internationale Gesetze oder Sanktionen zur Eindämmung dieser kriminellen Praktiken gibt es bisher nicht.

Ethisch unbedenkliche Geldanlagen?

Ohne diese komplexe Thematik in diesem Rahmen weiter vertiefen zu können, wird bereits deutlich, dass es immer wichtiger wird, darüber nachzudenken, auf welche Weise bei den Geld- und Kapitalanlagen ethische Mindeststandards bewusst gemacht und umgesetzt werden können. So ist immer häufiger im Zusammenhang von Geld- und Kapitalanlagen von Ökologie und Ethik die Rede. Man kann geradezu von einem Boom auf diesem Marktsegment sprechen. Ethisch-ökologische Geldanagemöglichkeiten schießen seit einiger Zeit wie Pilze aus dem Boden. Offensichtlich ist der Anteil an ethisch orientierten privaten und institutionellen Anlegern/Investoren so stark angewachsen, daß viele Banken und Finanzinstitute hier einen Markt entdecken, an dem sie partizipieren möchten.

Wie u.a. die jüngsten Marktforschungsergebnisse des Instituts für ökologische Wirtschaftsforschung (IÖW) Ende 1999 ergaben, sind in der BRD ein Gesamtvolumen von etwa 12 Mrd. DM in ethisch-ökologische Geldanlagen investiert. Das entspricht zwar nur einem Bruchteil des gesamten Anlagevermögens der Bundesbürger. Doch der Markt wächst seit einigen Jahren mit jährlich zweistelligen Raten. Besonders zeigt sich dieser Boom bei den ethisch-ökologischen Investmentfonds. Nicht nur ihre Zahl, sondern auch ihr Volumen wächst ständig. So gibt es mittlerweile etwa 20 »deutschsprachige« Ökofonds², die in Deutschland, Österreich, der Schweiz und Luxemburg angesiedelt sind mit einem Volumen von ca. 1 Mrd. DM.

Neben den Fonds gibt es im Grunde mittlerweile zu jeder herkömmlichen Anlageart eine ethisch-ökologische Alternative. Die Angebotspalette reicht von Direktbeteiligungen (z.B. an Windparks, Solaranlagen, Naturkostproduktionen), »grünen« Aktien (z.B. von Solarzellen-Herstellern, Recycling-Unternehmen oder auch von Firmen, die nicht unbedingt ökologische Produkte herstellen oder Umweltdienstleistungen anbieten, die aber besonders auf soziale und ökologische Belange achten) zu Öko-Sparbriefen und Sparbüchern sowie Öko-Lebensversicherungen, die in Unternehmen und Projekte mit ökologischer Ausrichtung investieren.

2 Das Bundesaufsichtsamt für Kreditwesen (BAK) hat aufgrund der Meinung, daß »Ethik« nicht definierbar sei und je nach Religionszugehörigkeit und Weltanschauung unter dem Begriff etwas anderes verstanden werden, ethisch-ökologischen bzw. ethischen Fonds bislang die Zulassung verweigert. Denn Grundlage für die Zulassung eines Fonds durch das BAK seien ausschließlich zweifelsfreie Kriterien. Diese Haltung des BAK hat zur Entwicklung von reinen ökologischen Fonds geführt, von denen jedoch einige auch soziale Kriterien berücksichtigen.

Während konventionelle Geldanlagen sich an den drei Gesichtspunkten: Sicherheit, Laufzeit und Rendite orientieren, geben sich ethische bzw. ethisch-ökologische Geldanleger mit dieser Trias nicht zufrieden. Immer mehr kirchliche und ethisch motivierte private Anleger erkennen ihre Verantwortung bei der Geldanlage und wollen wissen, was mit ihrem Geld geschieht, welche Geschäfte damit betrieben werden. Sie wollen ihr Vermögen nicht an anonyme Anlagen und Unternehmen weitergeben, ohne zu wissen, auf welche Weise diese mit dem Geld verdienen. Stattdessen soll das Geld an Unternehmen und Projekte fließen, die aus ethischer und ökologischer Sicht vorbildlich agieren bzw. die sie aus ethisch-ökologischer Sicht für sinnvoll halten. Ethische Anleger entscheiden somit auf dem Hintergrund dessen, was Unternehmen mit dem zur Verfügung gestellten Geld machen, bewusst inhaltlich, wo sie investieren wollen bzw. wo sie eine Investition aus ethischen Gründen ablehnen. M.a.W.: So wählen sie ihre Geldanlagen nicht nur nach der möglichst hohen Rendite, sondern nach ethisch-ökologischen Kriterien aus.

Im Rahmen der derzeitigen ungerechten, die Armen und die Umwelt ausbeutenden ökonomischen und monetären Kontexte ergeben sich für Christen und institutionelle kirchliche Anleger auf dem Hintergrund der christlichen Botschaft besondere Herausforderungen. Kirchlichen Anlegern kommt im Umgang mit ihrem Geld eine besondere Verantwortung zu, wenn sie glaubwürdig im Rahmen ihrer Verkündigung für die heilende, segnende und rettende Gegenwart Gottes in unserer Zeit und damit für die Durchsetzung einer menschenwürdigen Lebensweise aller Menschen und für die Bewahrung der Schöpfung eintreten wollen.³ Das aber heißt nichts anderes, als dass der Gedanke, Geld nach ethischen Kriterien anzulegen, gerade auch für kirchliche Anleger ein ganz wichtiger Gesichtspunkt ist, um sich – entsprechend dem Verkündigungsauftrag – glaubwürdig in die ökonomischen und monetären Prozesse einzubringen, und es mehren sich die Stimmen derer, die in der Anlage der Gelder kirchlicher Anleger nach ethischen Kriterien eine »prophetische Aufgabe« sehen, der sie sich stellen müssen.

So wichtig, wie der Gedanke ethisch-ökologischer Geld- und Kapitalanlagen für kirchliche Anleger ist, verfügten weder die Diözesen und Landeskirchen, weder die kirchlichen Hilfswerke noch die Ordensgemeinschaften noch die Kirchenbanken bisher über das erforderliche Know-how, um ihre Anlagegelder nach ethisch-ökologischen Kriterien selbst verwalten oder verwalten lassen zu können. Das haben kirchliche Anleger erkannt und die Etablierung der Strukturen, die das nötige Know-how vermitteln können, vorangetrieben.

Auf die Initiative der thüringischen Provinz der Franziskaner hin haben sich viele Ordensgemeinschaften gefragt, ob es nicht doch möglich ist, mit mehr Transparenz

3 Vgl. *Johannes Hoffmann*, Die gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen als wirtschaftliche Akteure. Daten, Fakten, Bewertungen, in: *Rainer Öhlschlager* (Hg.), Von A (Almosen) bis Z (Zins). Kirche zwischen Theologie und Ökonomie, Materialien 2/1996 der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1996, 8–32; hier: 11.

in ethischer Hinsicht als bisher das eigene Anlagekapital zu verwalten. Schon lange war es für kirchliche Investoren als nicht befriedigend wahrgenommen worden, dass man zwar mit den Renditen aus Kapitalvermögen gute Zwecke verfolgte, aber nicht wusste, welchen Schaden man durch die Art und Weise, wie diese Rendite zustande kam, verursachte und im Grunde aus Unkenntnis in Kauf nahm.

Solange man darüber keine hinreichenden Informationen, nicht das erforderliche Know-how besaß, galt für jeden ethisch orientierten Anleger die klassische Regel der Moralthologie: »Über das Können hinaus kann niemand sittlich beansprucht werden.« Das hat sich jetzt geändert. Durch die Einführung und Etablierung des Corporate Responsibility-Ratings (Rating = Bewertung) haben wir es mit einer neuen Qualität von Möglichkeiten zu tun, nach ethischen Kriterien Geld anzulegen.

Bislang lag das größte Problem für ethisch motivierte Privatanleger und besonders für institutionelle Großanleger darin, geeignete Anlagemöglichkeiten zu finden, die ihren Anlagekriterien gerecht werden. Es gibt eine Fülle von Anlageprodukten, die sich ethisch oder ökologisch bzw. ethisch-ökologisch nennen, das heißt aber noch lange nicht, dass sie auch differenzierten ethischen Kriterien gerecht werden. Gerade im Kontext der zur Zeit fast inflationären Emission von sogenannten grünen Anlageprodukten ist die Orientierung in diesem Marktsegment und die Sondierung seriöser Produkte schwierig. Denn die bloße Bezeichnung einer Anlagemöglichkeit als ethisch bzw. als ethisch-ökologisch sagt noch nichts über deren tatsächlichen »Ethikgehalt« aus. Auch auf diesem Markt kommt Etikettenschwindel vor. Zugleich können auch nicht alle Anlagen, die nicht ausdrücklich die Bezeichnung ethisch, ökologisch oder sozialverträglich tragen, automatisch als unethisch eingestuft werden.⁴ Damit ethische Kriterien Berücksichtigung in Anlageentscheidungen finden können, gilt es, die Anonymität der Finanzmärkte zu durchbrechen und die benötigte Transparenz zu schaffen. Es gilt, die Unternehmen und die Geld- und Kapitalanlagemöglichkeiten aufzuzeigen, bei denen man als ethisch orientierter privater oder kirchlicher Anleger sein Geld mit »gutem Gewissen«, auf der Basis ethischer Kriterien, anlegen kann.

Anders als bei konventionellen, vorrangig auf die Erzielung einer möglichst hohen Rendite gepolten Geldanlagen resultiert aus dem Einbezug ethischer Kriterien in den Anlageentscheidungsprozeß ein erhöhter, komplexerer Informationsbedarf für ethisch-ökologisch orientierte Anleger. Nicht zuletzt aufgrund der derzeitigen und in Zukunft sicher anhaltenden Situation eines expandierenden Marktes für diese Produkte ist es dem einzelnen, interessierten Anleger nicht bzw. nur in einigen wenigen ganz gezielten Einzelfällen möglich, sich die benötigte Transparenz zu verschaffen und die vorhandenen Informationen richtig zu deuten. Für

4 Vgl. *Claudia Döpfner*, Zur Glaubwürdigkeit ethisch-ökologischer Geld- und Kapitalanlagen. Eine theologisch-ethische Untersuchung vor dem Hintergrund der Frage nach der Glaubwürdigkeit der ökonomischen und monetären Strukturen, Frankfurt a.M. 2000.

die Ermöglichung von glaubwürdigem ethischem Investment für eine breite Zahl von Anlegern ist es somit unabdingbar, dass von neutraler, institutioneller Stelle die nötige Transparenz geschaffen wird. Es gilt, dem interessierten privaten und institutionellen Anleger die von ihm benötigten Informationen über die zahlreichen so bezeichneten ethischen Anlageprodukte zusammenzustellen und zu bewerten und zugleich den »Ethikgehalt« der Anlagen, die sich nicht explizit ethisch bzw. ethisch-ökologisch nennen, aufzuzeigen. Damit aber soll keinem Anleger die Anlageentscheidung aus der Hand genommen werden, sondern es werden lediglich die von ihm benötigten Informationen zur Verfügung gestellt, die nötige Transparenz geschaffen, damit dieser zu einer verantworteten und für ihn glaubwürdigen Entscheidung kommen kann.

Eine solche institutionelle, neutrale Stelle, die die benötigten Informationen für glaubwürdiges ethisch-ökologisches Investment bereitstellt, bieten die an der Universität Frankfurt angesiedelten interdisziplinären Projektgruppe Ethisch-ökologisches Rating zusammen mit der oekom research AG mit dem gemeinsam entwickelten Corporate Responsibility-Rating.

Vom Frankfurt-Hohenheimer Leitfaden zum Corporate Responsibility-Rating

Bei ethisch-ökologischen Ratings handelt es sich um Bewertungen von Unternehmen und Kapitalanlagen nach ethisch-ökologischen Kriterien. Um hier seriöse Ergebnisse zu ermöglichen, trat die 1993 ins Leben gerufene Projektgruppe Ethisch-ökologisches Rating zunächst mit dem Ziel an, einen differenzierten, theorie- und methodengestützten Kriterienkatalog für solche Unternehmensbewertungen zu entwickeln und den bis dahin bestehenden überwiegend praxisorientierten Ansätzen ein differenziertes, theoretisches Fundament zu liefern, das nicht nur mit relativ beliebigen K.O.- oder O.K.-Kriterien operiert, wie das seit dem Vietnamkrieg von ethisch motivierten Anlegern auf dem US-amerikanischen Markt geschieht. Eine Zusammenfassung solcher differenzierter Kriterien wurde 1997 mit dem Frankfurt-Hohenheimer Leitfaden (FHL)⁵ durch die Projektgruppe veröffentlicht.

Hinter diesem Leitfaden steht der Anspruch einer möglichst vollständigen Abbildung potentiell relevanter Prüfaspekte für ethisch-ökologische Ratings. Ausgehend von einem erweiterten ethischen Nachhaltigkeitsbegriff basiert der FHL auf den drei Bewertungsdimensionen Kultur-, Sozial- und Naturverträglichkeit, welche durch eine Vielzahl von Unterkriterien konkretisiert und operationalisiert werden. Das hinter diesen

5 Johannes Hoffmann, Konrad Ott, Gerhard Scherhorn (Hg.), *Ethische Kriterien für die Bewertung von Unternehmen – Frankfurt-Hohenheimer Leitfaden*, Frankfurt a.M. 1997.

drei Dimensionen Kultur-, Sozial- und Naturverträglichkeit stehende universale Ziel ist die: Sicherung des Überlebens von Mensch und Mitwelt für eine Menschwerdung in Gemeinschaft im Mitsein mit der ganzen Schöpfung (= Bio-Überlebenssicherheit).⁶

Während die Kriterien der Bewertungsdimension Naturverträglichkeit im Rahmen von Ökoratings, Ökoaudits, Ökoanlageprodukten etc. zum Teil schon recht differenziert vorlagen, sollten mit der Kriteriologie – neben der Systematisierung und noch detaillierteren Ausdifferenzierung der Naturverträglichkeit – die bislang meist vernachlässigten Kriterien der Sozialverträglichkeit intensiv herausgearbeitet und operationalisiert werden.

Das bislang in der Nachhaltigkeitsdiskussion noch unbekannte Kriterium der Kulturverträglichkeit wurde als dritte Bewertungsdimension in den Leitfaden aufgenommen, weil für die Gestaltung und Durchsetzung sowohl sozialverträglicher als auch naturverträglicher Dienstleistungen, Produkte und Produktionsverfahren sowie die Förderung und Umsetzung von Innovationen und Technikentwicklungen in diesen Bereichen das Ordnungswissen von Kulturen eine wichtige Rolle spielt. M.a.W.: Die Fähigkeit einer Gesellschaft, die in ihr auftretenden sozialen und ökologischen Probleme lösen zu können, hängt entscheidend von dem Ordnungswissen ab, das in der jeweiligen Kultur zur Verfügung steht, sozusagen fundamentaler Bestand der Tradition ist und zur Problemlösung mobilisiert werden kann. Unter Kultur soll dabei – ähnlich dem erweiterten Kulturbegriff gemäß der Definition der UNESCO Weltkonferenz über Kulturpolitik von Mexiko-City 1982 – der übergreifende Lebensentwurf verstanden werden, der für die Mitglieder einer Gesellschaft letztlich maßgeblich ist.

Hinter den Überlegungen zur Kulturverträglichkeit als Bewertungskriterium steht die Grundannahme, daß alle technischen und ökonomischen Prozesse und Innovationen soziale Prozesse sind. Es sind keine Mechanismen, denen wir einfach ausgeliefert sind, sondern diese sozialen Prozesse sind durch das Ordnungswissen, das eine Kultur in ihrer Tradition entwickelt hat, steuerbar. D.h. die Kultur besitzt in ihrem Ordnungswissen die Kraft, den Ist-Stand von Wirtschafts- und Technikentwicklungen zu verändern, wenn dieser Zustand von immer mehr Menschen als unbefriedigend oder gar zerstörerisch erfahren wird und wenn durch ihn die natürlichen und die sozialen Lebensgrundlagen gefährdet erscheinen.

Kulturverträglichkeit bedeutet, dass dieses Ordnungswissen durch das Unternehmen in einem förderlichen Sinne weiterentwickelt, zumindest aber nicht verletzt werden soll. Mit der Dimension Kulturverträglichkeit wird somit geprüft, ob bzw. inwieweit ein Unternehmen die Mitverantwortung für den Bestand und die Stärkung des kulturellen Ordnungswissens übernimmt und dementsprechend im Einklang mit den moralischen

6 Vgl. Johannes Hoffmann, Zur Bedeutung der Kulturverträglichkeit, in: J. Hoffmann / K. Ott / G. Scherborn, ebd., 263–319; hier: 290f.

Werten einer Gesellschaft agiert. Mit der Erweiterung des Kriterienkatalogs auf die Dimension Kulturverträglichkeit werden somit nicht nur Unternehmen mit den sozialen und ökologischen Folgekosten ihrer Wirtschaftstätigkeit, sondern auch mit den kulturellen Kosten des Wirtschaftens konfrontiert und diesbezüglich bewertet.

So können z.B. Werte wie Wahrhaftigkeit, Vertrauen etc. durch ein entsprechendes Geschäftsgebaren unterstützt und gefördert werden. Sie können aber auch etwa durch Forcierung eines Klimas z.B. der Übervorteilung, der Korruption, irreführender Werbung unterlaufen werden. Es geht im Bereich der kulturellen Verantwortung um die moralische Haltung von Unternehmen und damit um die Frage, aus welcher Motivation ein Unternehmen handelt. Die Ergebnisse der Bewertung eines Unternehmens im Bereich der Dimension Kulturverträglichkeit geben somit zugleich Hinweise auf die Glaubwürdigkeit der Aussagen und Ergebnisse der Beantwortung der Fragen aus den Bereichen Sozial- und Naturverträglichkeit.

Der Frankfurt-Hohenheimer Leitfaden bietet mit seiner differenzierten Kriteriologie die bislang einzige umfassende theoretische Grundlage, Unternehmen verschiedenster Branchen auf ihre Kultur-, Sozial- und Naturverträglichkeit hin zu testen. In einem weiteren auf die Veröffentlichung des FHL folgenden Schritt galt es nun, den Kriterienkatalog für die Praxis brauchbar zu machen.

Im Rahmen einer von katholischen und evangelischen Ordensgemeinschaften und privaten ethisch orientierten Anlegern finanzierten Pilotstudie hat die Projektgruppe zusammen mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der oekom research AG, München, diese Kriteriologie in ein am Markt nutzbares Corporate Responsibility-Ratingkonzept umgeschweißt. Zugleich wurden auf der Basis dieses Ratingkonzepts innerhalb der Pilotstudie erstmals Corporate Responsibility-Ratings an Unternehmen mehrerer Branchen vergeben und damit umfassende, transparente sowie überprüfbare Informationen über die ethisch-ökologische Performance von Unternehmen geliefert.

Mit diesen Ratings wird bewertet, inwieweit Unternehmen ihre Verantwortung gegenüber der Natur und der Mitwelt wahrnehmen, ob sie also naturverträglich handeln. Ferner, inwieweit ein Unternehmen seine Verantwortung gegenüber den von den Unternehmensaktivitäten betroffenen Menschen beachtet, also sozialverträglich mit den Beschäftigten umgeht, z.B. auf die Situation von berufstätigen alleinerziehenden Frauen Rücksicht nimmt, religiöse Grundeinstellungen von Beschäftigten respektiert, auf die besonderen Ansprüche von jungen, älteren, kranken, behinderten Beschäftigten achtet usw.

Schließlich wird mit Hilfe dieses Bewertungsinstruments geprüft, ob es seiner Verantwortung gegenüber der eigenen Gesellschaft nachkommt (z.B. ob sich das Unternehmen in der Region in ökologischer und kultureller Hinsicht engagiert) und ob es seine Verantwortung anderen Kulturen gegenüber sieht, sofern das Unternehmen als multinationaler Konzern in Ländern anderer Kontinente und Kulturen operiert (z.B. sollte auf das kulturelle Ordnungswissen und die kultureigenen Fertigkeiten geachtet werden etc.).

Dabei stützt sich die oekom research AG, die die Ratings durchführt, bei ihrer Beurteilung von Unternehmen auf mehrere Quellen: Das wichtigste Instrument ist ein etwa 30-seitiger Fragebogen, der aus dem Rating-Konzept entwickelt wurde und der

durch die zu bewertenden Unternehmen auszufüllen ist. Dabei wird der Fragebogen branchenspezifisch variiert, um auch die jeweils auf eine bestimmte Branche bezogenen, besonderen problematischen Geschäftsbereiche und spezifischen Fragestellungen etc. berücksichtigen zu können. Des weiteren werten die Analysten der oekom research AG Geschäfts-, Umwelt- und Sozialberichte aus. Hinzu kommt eine externe Recherche, bei der Fachleute aus der Umwelt- und Wirtschaftsforschung sowie Betriebsräte, Gewerkschafter, Vertreter von NGO's etc. zu den einzelnen Unternehmen befragt werden. Außerdem werden intensive Nachforschungen im Internet angestellt.

Schließlich werden die Ergebnisse gewichtet und in einer Note bzw. in je einer Note für jede der drei Dimensionen auf einer 12-stufigen Skala von A+ bis D- zusammengefasst. In einem solchen Rating werden die Unternehmen sowohl einzeln bewertet als auch ihr Rangplatz innerhalb einer Branche, zu der sie gehören, festgestellt.

Im ausführlichen Abschlussbericht, dem Industry-Report, der je branchenweise über die gerateten Unternehmen erstellt wird und der zusätzlich zur eigentlichen Note einen ausführlichen Textteil zur Erläuterung der Bewertung enthält, kann sich ein Investor bzw. Anleger somit umfassend darüber informieren, wie die Benotung eines bestimmten Unternehmens bezüglich der Kriterien von Kultur-, Sozial- und Naturverträglichkeit ausfällt und welchen Rangplatz es unter diesen Gesichtspunkten innerhalb der Branche einnimmt.

Die Bewertung von Unternehmen und Anlageprodukten auf der Basis des Corporate Responsibility-Ratingkonzeptes gewährt Investoren eine hinreichende Antwort auf die Frage, inwieweit bestimmte Unternehmen mit ihren Produktionsverfahren und mit ihren Produkten den Grundsätzen von ethischer Nachhaltigkeit im umfassenden Sinne entsprechen. Damit ist ein neuer Grad an Transparenz für ethisch orientierte Anleger erreicht. Während bisher ethisch motivierte Investoren resigniert feststellen mussten, dass sie zwar gerne nach ethischen Kriterien anlegen möchten, aber im Grunde nicht können, hat die Projektgruppe Ethisch-ökologisches Rating zusammen mit der oekom research AG das erforderliche Know-how geliefert, um Geld nach ethischen Kriterien anlegen zu können.

Christlich motivierte Anleger, also Kirchen, Diözesen, Ordensgemeinschaften, Hilfswerke etc. können auf dieser Basis nun sowohl mit den erwirtschafteten Gewinnen als auch mit der ethischen Anlage ihrer Gelder die rettende, heilende, befreiende und segnende Gegenwart Gottes in dieser Zeit und in den derzeitigen ökonomischen und monetären Strukturen bezeugen. Sie können sich so auch mit ihrem Geld als Christen in der Welt anerkenntbar machen.

Wenn bisher von ethischen Anlagen die Rede war, wurde damit automatisch im Bewusstsein der Verzicht an Rendite bzw. von Renditeanteilen assoziiert. Auf Rendite zu verzichten, ist aber kirchlichen oder sonstigen gemeinnützigen Investoren oft gar nicht oder nur in bestimmtem Umfang möglich. Zur Sicherung der Altersversorgung, zur Durchführung der Aufgaben in Kirche und Gesellschaft und zur Erhaltung und Unterhaltung von Schulen, Bildungseinrichtungen und Klöstern ist schlicht Geld erforderlich. Daher war es ganz wichtig zu zeigen, dass sich »ethischer Anspruch« und »Rendite« nicht ausschließen.

Beim Vergleich von 161 Unternehmen, die in der Pilotstudie vorkamen, konnte die oekom research AG durch eine Berechnung, die bei einer Bank in Auftrag gegeben wurde, feststellen, dass die Unternehmen, die im Rating überdurchschnittlich bewertet wurden gegenüber denen, die unterdurchschnittlich bewertet wurden hinsichtlich ihrer ökonomischen Performance, also hinsichtlich ihrer Aktienkursentwicklung, auf einen Zeitraum von fast vier Jahren deutlich besser abgeschnitten haben. Das ist ein eindeutiges Indiz dafür, dass die ethisch besseren auch die ökonomisch nachhaltigsten Unternehmen sind. Daher sollte sich kein ethisch orientierter oder kirchlicher Anleger der Nutzung des Corporate Responsibility-Ratings entziehen. Das gilt natürlich nicht nur für ethisch orientierte Investoren, sondern auch für Kirchenbanken, sofern sie Anlageprodukte für kirchliche Investoren anbieten.

Neben dem genannten Know-how, das das Corporate Responsibility-Rating für Investoren eröffnet, ist im Zuge der Untersuchungen ein weiterer hoch bedeutsamer Effekt eingetreten. In einem solchen Rating werden die Unternehmen – wie weiter oben angedeutet – sowohl einzeln bewertet als auch ihr Rang innerhalb der Branche, zu der sie gehören, festgestellt. Dies ist nicht nur für die Investoren wichtig zu wissen, sondern interessiert auch die Unternehmen. Im Abschlussericht, den die am Rating beteiligten Unternehmen kaufen können, können die Unternehmen die Gründe im einzelnen erfahren, warum das eine Unternehmen auf Platz eins, das andere dagegen auf Platz zehn der Rangliste gelandet ist. In dem Augenblick, wo das geschieht, entwickelt sich auf der Grundlage des Ratings in Verbindung mit dem Branchenranking ein ethischer Wettbewerb. Damit hat ein solches Rating einen zweifachen Effekt. Einerseits bietet es dem Anleger eine hinreichende Information für eine ethisch-ökologische Geldanlage. Andererseits trägt das Ranking zu einer kleinschrittigen Veränderung bei den Unternehmen in ethischer Hinsicht bei, weil sie mit dem Konkurrenzunternehmen in der Bewertung gleichziehen wollen.

Diese Effekte sind im Zuge der Pilotstudie zutage getreten. Damit diese weiter wirken, muss das entwickelte Know-how aktuell gehalten werden. Denn ein solches Rating ist einer Momentaufnahme vergleichbar, die nach kurzer Zeit ganz anders aussehen kann. Also ist es notwendig, dass in regelmäßigen Abständen oder aber bei besonderen Anlässen das Bewertungsergebnis überprüft, ein Update erstellt wird. Des weiteren muss das entwickelte Know-how auf breiter Ebene von Investoren genutzt werden. Kein Investor kann für sich allein die erforderlichen Recherchen und das notwendige laufende Controlling durchführen.

Aber wenn sich die Investoren zusammentun, sich sozusagen zivilgesellschaftlich organisieren, können sie mit einem geringen finanziellen Aufwand dafür sorgen, dass jedem Investor eine hinreichende Transparenz für seine ethische Anlageentscheidung zur Verfügung steht. Um das zu ermöglichen, wurde im September 2000 ein Verein ethisch orientierter Anleger in Frankfurt/M. gegründet. Er trägt den Namen Corporate Responsibility Interface Center (CRIC) e.G. – Verein für ethisch orientierte Investoren.

Die Formierung ethisch orientierter privater und institutioneller Anleger im Corporate Responsibility Interface Center (CRIC)

Mit diesem Verein ist im deutschsprachigen Raum die erste ethisch-ökologische Investorgemeinschaft auf der Basis eines wissenschaftlich fundierten Kriterienkatalogs – dem Frankfurt-Hohenheimer Leitfaden – gegründet worden. Mit CRIC soll ein breites Forum geschaffen werden, um das ethische Investment insgesamt zu fördern und Kapitalanlegern eine konkrete Hilfestellung zu geben, ethische Kriterien in ihre Kapitalanlage zu integrieren- (*für nähere Informationen vgl. auch: <http://www.cric-ev.de>*). Das Corporate Responsibility Interface Center wendet sich sowohl an ethisch orientierte institutionelle als auch an private Kapitalanleger.

Mit diesem zivilgesellschaftlichen Zusammenschluss ist der Grundstein gelegt, dass hinreichender kultureller Druck aufgebaut werden kann, um Kapitalflüsse in ethisch-ökologisch wertvolle Innovationen zu lenken und Regierungen zu stärken, für politische Rahmenbedingungen zu sorgen, die nicht nur das Einmaleins derer repräsentieren, denen es mit ihrem Geld lediglich um die Vermehrung des Geldes geht und die von jeder ethischen Verpflichtung freigestellt sein möchten.

Denn zusammengefasst handelt es sich beim Anlagekapital von Kirchen, Ordensgemeinschaften und ethisch motivierten privaten Anlegern um ein beachtliches Segment am nationalen und internationalen Kapitalmarkt. Wenn diese Anleger sich dazu bereit finden, nach den Kriterien von Natur-, Sozial- und Kulturverträglichkeit ihr Kapital anzulegen und sich auch noch organisatorisch in einem Verein zusammenschließen, dann hinterlässt dies in unserer Wirtschaft eine beachtliche Wirkung auf den Finanzmärkten.

Durch ein konzentriertes ethisch-ökologisches Anlageverhalten kirchlicher institutioneller und privater ethisch motivierter Anleger würde ein beachtlicher Impuls gesetzt, Kapital in ökologisch, sozial und kulturell bedeutsame Innovationen zu lenken. Damit verharrt man nicht in der Alternative ethisch-ökologischer Nischenprodukte, sondern bewirkt auf der Basis des kulturellen Ordnungswissens aus moralisch-ethischer Motivation, aber mit systemimmanenten, ökonomischen Mitteln eine Akzentuierung der derzeit entfesselten, vorrangig am Geld (und dessen Steigerung) orientierten Marktwirtschaft in ethisch-ökologische Richtung. Das aber heißt, es werden kleinschrittige Veränderungen auf dem Kapitalmarkt erreicht.

Immerhin hat diese Form der Kapitallenkung bereits Ende der 80er Jahre dazu geführt – nicht zuletzt durch den ethisch begründeten Abzug des Anlagekapitals der US-amerikanischen Kirchen aus Südafrika –, dass dem Apartheidsregime die ökonomische Grundlage entzogen wurde. Die Proteste gewannen derart massive Auswirkungen auf die Börse, dass Ende der 80er Jahre fast alle Aktien von Unternehmen, die Beziehungen zu dem Apartheidsstaat unterhielten, aus den Anlageempfehlungen der Broker herausgestrichen waren. Das Ergebnis war die Erfahrung, dass es

möglich ist, an der ethischen Motivation von Anlegern anzusetzen und durch deren Zusammenschluss in partiellen Bereichen der Wirtschaft beachtliche Wirkung zu erzielen.

Hinzu kommt, dass über die Schaffung von Transparenz und die Lieferung von benötigten Informationen für kirchliche und andere ethisch motivierte Anleger hinaus eine solche im Auftrag eines kirchlichen Investorenvereins agierende ethisch-ökologische Ratingagentur auch eine bedeutsame Funktion als zivilgesellschaftliche Steuerungsinstanz erhält. Und gerade im Zuge der fortschreitenden Globalisierung ist es wichtig, dass Zivilgesellschaft sich formiert und gegensteuert, d.h. ein ernstzunehmendes kritisches Gegenpotential bildet. Und indem Kirchen und Orden sich verstärkt in diese zivilgesellschaftlichen Entwicklungen der ethischen Einflussnahmen auf die Finanzmärkte einbringen und den Prozess zur Ausweitung ethisch-ökologischer Geldanlagen beschleunigen, ist zu erwarten, dass Ordensgemeinschaften und die Kirchen mit einem solchen Engagement auch ein neues Profil in der Zivilgesellschaft gewinnen.

Claudia Döpfner, M.A., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Katholische Theologie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M.

Dr. theol. *Johannes Hoffmann* ist Professor für Moraltheologie und Sozialethik an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M.

Abstract

The project team »Ethical Ecological rating« developed a set of criteria (Frankfurt-Hohenheim Guidelines) for the assessment of enterprises and capital investments, which is characterized by »comprehensive sustainability«. »Comprehensive sustainability« in so far, as environmental sustainability, social sustainability and aboveall cultural sustainability of enterprises and products are subject to audits and examinations, which so far is unique in the world.

To apply these criteria to the market, we developed a Corporate Responsibility Rating-concept in cooperation with the oekom research AG, a well recognized rating-agency. On behalf of private and institutional, especially ecclesiastical, investors, we till now assessed worldwide more than 300 enterprises of several branches.

Armut im Reichtum

Reichtum in Deutschland

„Ich mach' mir nichts aus Geld.“ Fast immer kommt diese Bemerkung jungen Menschen über die Lippen, die entweder viel oder nichts haben. Für letztere ist sie eine Methode, um sich zu befreiwichtigen, aus der Trauer, die man nicht haben kann, ohnehin sauer wird, während sie für erstere eine Art von Entschuldigung oder gar Ausdruck des schmerzlichen Gewissens ist, viel zu besitzen, obwohl andere wenig oder gar nichts haben. Zugegeben, eine Abgrenzungslinie, aber eine, die einem soziologisch selten fest durchweisbar ist.

Wir wollen in diesem Beitrag freilich nicht so weit gehen wie Karl Marx und seine Epigonen und den Reichtum des einen mit der Armut des anderen in einen dialektischen Zusammenhang bringen.¹ Zunächst wollen wir daher der Frage nachgehen, wie reich Deutschland und die Deutschen sind. Um dann die Frage zu beantworten, wie dieser Reichtum verteilt ist und wer als reich bezeichnet werden kann. Und: Dass Geld, Einkommen und Vermögen wichtig sind, wird kaum einer bestreiten, aber erfüllen die Reichen in unserer Gesellschaft, die auf den Prinzipien der Marktwirtschaft und der Leistung beruhen, auch positive Funktionen? Die Frage schließlich, warum Geld und das, was man für Geld bekommen kann, von den meisten Menschen als erasmusswert angesehen wird, können wir hier nur skizzieren. Reichtum, nicht das wahre Bild des Reichtums und wie Reiche sich verhalten, stellt im Vordergrund unserer Überlegungen.

1 Die ungleiche Verteilung

Die materiellen Vor- und Nachteile lassen sich recht gut an die Geldmenge ablesen, die dem Einzelnen zum Lebensunterhalt zur Verfügung

¹ Dennoch kann man der Marxbourgeoischen Logik der Marx'schen Erklärung eines gewissen Charakters nicht absteigern, selbst der historische Ansatz, aber auch die Wahrnehmung, wie reich oder arm jemand ist, sind durch das Beziehungsnetz zwischen Menschen bestimmt. In der Mehrheit der Fälle liegt auch gar keine Vermögensbeziehung im Marx'schen Sinne vor, wie marxistisch genug wohl Polanyi/Storfer 1990. Deshalb liefert auch andere Erklärungsansätze wie die Theorie der symbolischen Interaktion, der Struktur-Funktionalismus und die Prozessualtheorien wichtige Beiträge zum besseren Verständnis von sozialer Ungleichheit im Allgemeinen und von Reichen und Armen im Besonderen. Vgl. z.B. Strasser 1985, Krichel 1982, Glaser 1976, Strasser/Erberich 1989.

Reichtum in Deutschland

»Ich mach' mir nichts aus Geld.« Fast immer kommt diese Bemerkung jenen Menschen über die Lippen, die entweder viel oder nichts haben. Für letztere ist sie eine Methode, um sich zu beschwichtigen, dass die Trauben, die man nicht haben kann, ohnehin sauer sind, während sie für erstere eine Art von Entschuldigung oder gar Ausdruck des schlechten Gewissens ist, viel zu besitzen, obwohl andere wenig oder gar nichts haben. Zugegeben, eine Alltagserfahrung, aber eine, die einem soziologischen Test durchaus standhält.

Wir wollen in diesem Beitrag freilich nicht so weit gehen wie Karl Marx und seine Epigonen und den Reichtum des einen mit der Armut des anderen in einen ursächlichen Zusammenhang bringen.¹ Zunächst wollen wir daher der Frage nachgehen, wie reich Deutschland und die Deutschen sind. Um dann die Frage zu beantworten, wie dieser Reichtum verteilt ist und wer als reich bezeichnet werden kann. Und: Dass Geld, Einkommen und Vermögen wichtig sind, wird kaum einer bestreiten, aber erfüllen die Reichen in unserer Gesellschaft, die auf den Prinzipien der Marktwirtschaft und der Leistung beruhen, auch positive Funktionen?

Die Frage schließlich, warum Geld und das, was man für Geld bekommen kann, von den meisten Menschen als erstrebenswert angesehen wird, können wir hier nur streifen. Reichtum, nicht das weite Feld des Reichseins und wie Reiche sich verhalten, steht im Vordergrund unserer Erörterungen.

1 Die ungleiche Verteilung

Die materiellen Vor- und Nachteile lassen sich recht gut an der Geldmenge ablesen, die dem Einzelnen zum Lebensunterhalt zur Verfügung

1 Dennoch kann man der klassentheoretischen Logik der Marx'schen Erklärung einen gewissen Charme nicht absprechen, zumal das tatsächliche Ausmaß, aber auch die Wahrnehmung, wie reich oder arm jemand ist, nicht zuletzt den Beziehungen zwischen Menschen entspringt. In der Mehrzahl der Fälle liegt auch gar keine Ausbeutungsbeziehung im Marx'schen Sinne vor, wie man empirisch zeigen kann (Holtmann/Strasser 1990). Deshalb liefern auch andere Erklärungsansätze wie die Theorie der symbolischen Interaktion, des Struktur-Funktionalismus und des Herrschaftskonflikts wichtige Beiträge zum besseren Verständnis von sozialer Ungleichheit im Allgemeinen und von Reichtum und Armut im Besonderen. Vgl. z.B. Strasser 1985; Kreckel 1992; Giddens 1979; Strasser/Dederichs 2000.

steht. Denn in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften sind die meisten Güter und Dienstleistungen käuflich und machen Wohlstand, Wohlfahrt und Lebensqualität gleichermaßen aus. Heute steht nicht mehr, wie in der unmittelbaren Nachkriegszeit, die Nützlichkeit der Dinge im Vordergrund, sondern in zunehmendem Maße das Design, die Ästhetik, nicht mehr der Gebrauchs-, sondern der Erlebniswert. Durch die fortschreitende Ästhetisierung unseres Alltags unterliegen immer mehr Gegenstände und Bereiche des Alltagslebens dem klassifizierenden Geschmack des Publikums (vgl. Schulze 1992). Diesem Geschmack kann man freilich auf Dauer nur entsprechen, wenn man ihn sich leisten kann. Das Bruttosozialprodukt pro Kopf der Bevölkerung (BSP p.K.) belief sich in der Bundesrepublik Deutschland 1999 auf 25 350 US-Dollar.² Deutschland belegte damit den 13. Platz in der Weltbank-Rangliste der reichsten Länder und lag damit auf Platz 21 von insgesamt 206 Ländern, immerhin noch hinter Österreich mit einem BSP p.K. von 25 970 US-Dollar. Das durchschnittliche BSP p.K. belief sich weltweit auf 4890 US-Dollar.³ Im Vergleich mit den Nachbar- und weiteren Vergleichsländern rangierte Deutschland 1999 hinter Luxemburg, der Schweiz, Norwegen, Japan, Dänemark, den U.S.A., Singapur und Österreich. Nach Deutschland kamen Schweden, Belgien, die Niederlande, Finnland, Hongkong, Frankreich, Großbritannien, Italien und Spanien (World Bank 2000: 274–275).

Eine solche Rangliste sagt natürlich nichts über den Grad der Ungleichheit in der Verteilung des Einkommens in Deutschland und anderswo aus. Ein Maß, das über die Verteilung des Einkommens⁴ (oder der Konsumausgaben) Auskunft gibt, ist der Gini-Koeffizient. Er gibt den Grad an, zu dem die Verteilung des Einkommens zwischen Individuen oder Haushalten in einer Gesellschaft von einer perfekten, d.h. egalitären Verteilung abweicht.⁵

2 Das kaufkraftbereinigte BSP p.K. betrug 22 404 US-Dollar.

3 Dabei galt ein Land mit einem BSP p.K. von mehr als 9266 US-Dollar als reich. Immerhin lag der Mittelwert der von der OECD als reich klassifizierten Länder im Jahre 1999 bei 25 730 US-Dollar. Die Bundesrepublik befand sich also knapp unter diesem Mittelwert.

4 Die Datenlage erfordert es, das BSP p.K. als Datenbasis zu verlassen. Die von der Weltbank verwendeten Daten entstammen repräsentativen Befragungen der jeweiligen Länder über das Einkommen (wobei die Definition von Einkommen in den Befragungen z.T. stark von der ökonomischen Definition abweicht und keine Unterscheidung zwischen Brutto- und Nettoeinkommen getroffen wird) oder die Konsumausgaben von Haushalten. Die Verteilungsindikatoren wurden nach Haushaltsgröße gewichtet (vgl. World Bank 2000: 321).

5 Graphisch ausgedrückt misst der Gini-Koeffizient die Fläche zwischen der Lorenzkurve der tatsächlichen Verteilung und einer hypothetischen Geraden der absoluten Gleichheit (vgl. World Bank 2000: 320). Ist diese Fläche gleich Null, liegt eine absolut egalitäre Verteilung des Einkommens vor; in diesem Fall bezieht jede Untersuchungseinheit das gleiche Einkommen. Der größtmögliche Wert, den die Fläche annehmen kann, beträgt 1: Hier vereinigt theoretisch eine Untersuchungseinheit das gesamte Einkommen auf sich. Für eine ausführliche Ableitung und Erörterung des

Der Gini-Koeffizient für Deutschland betrug im Jahre 1995 0,30. Damit gehört Deutschland im internationalen Vergleich zu den eher egalitären Gesellschaften. Von den 105 Gesellschaften, für die aktuelle Daten vorliegen, wiesen nur 16 Gesellschaften einen Wert unter dem Deutschlands auf. Ein Vergleich z.B. mit den restlichen G-7-Staaten ergibt folgendes Bild: Einen kleineren Gini-Koeffizienten als Deutschland wiesen Japan (0,25) und Italien (0,27) auf, während die U.S.A. (0,41), Frankreich (0,33), Großbritannien (0,36) und Kanada (0,32) einen höheren Wert und damit eine größere Einkommensungleichheit als die Bundesrepublik verzeichneten. Verglichen mit den übrigen 20 OECD-Ländern nimmt Deutschland einen Platz im oberen Mittelfeld ein.

Allerdings vermitteln diese Angaben auch noch kein klares Bild, was die Art und das Ausmaß des Reichtums der Deutschen anbelangt. Wir müssen daher zunächst klären, was Reichtum überhaupt ist, ab welcher Höhe des Einkommens und/oder Vermögens man in Deutschland als reich betrachtet wird.⁶ So attraktiv Reichtum auch erscheinen mag, angeben, wie reich sie wirklich sind, wollen die Reichen nur sehr ungern. Das mag menschlich verständlich sein, die Suche nach dem Reichtum und den Reichen gleicht somit, nicht nur in Deutschland, einer Detektivarbeit. Es gibt keine einzelne systematische, geschweige denn eine erschöpfende Datensammlung zu großen Einkommen und Vermögen, sodass die folgenden Zahlen aus verschiedenen Quellen mit unterschiedlichen Erhebungszeitpunkten stammen.⁷

Angesichts der erkennbaren Reichtumskonzentration liegt es zunächst nahe, z.B. die Zahl der Millionäre als Konzentrationsmaßstab heranzuziehen. Immerhin weist die bundesdeutsche Lohn- und Einkommensstatistik für das Jahr 1995 21 002 Personen und damit 0,08% aller Steuerpflichtigen, aus, die ein Bruttoeinkommen von mehr als einer Million versteuerten (Statistisches Bundesamt 2000a: 525). Deren mittleres Einkommen lag bei 2 738 758 DM. Abzüglich Steuern und Abgaben bleiben immerhin noch gut 13 000 Nettoeinkommensmillionäre, wie der erste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung ausweist (vgl. Lebenslagen in Deutschland 2001). Der Anteil der Einkünfte dieser Gruppe der Bruttoeinkommensmillionäre an den Gesamteinkünften betrug 3,4% und war damit höher als der Anteil von 3,3%, der auf die rund 5,2 Millionen Steuerpflichtigen entfiel, deren Jahreseinkommen unter 20 000 DM lag (Statistisches Bundesamt 2000b: 237). Ein Gesamtvermögen von 1 bis 5 Millionen DM besaßen 1995 immerhin 134 463 Steuerpflichtige, auf 5 bis 50 Millionen DM kamen noch 16 863, während sich 855 eines Vermögens über 50 Millionen DM erfreuen konnten. Die meisten Vermögensmillionäre lebten übrigens in

Gini-Koeffizienten vgl. Dagum 1998. Die Daten der World Bank (2000: 320) beziehen sich jeweils auf die Gesamteinwohner der einzelnen Ländern, d.h. die in- und ausländische Bevölkerung.

6 Unter Einkommen wollen wir hier jegliches Entgelt wie Honorare, Gehälter, Löhne aus bezahlter Arbeit sowie Erträge aus Kapitalanlagen (Zinsen und Dividenden) verstehen. Unter Vermögen versteht man alle Werte, die zu Geld gemacht werden können und Einzelpersonen besitzen (Aktien, sonstige Firmenanteile, Sparguthaben, Immobilien).

7 Da es die Vermögenssteuer nicht mehr gibt, werden auch die Vermögensmillionäre in Deutschland künftig nicht mehr gezählt. 1995 veröffentlichte das Statistische Bundesamt zum letzten Mal eine Aufstellung zur Vermögenssteuer.

Westberlin, nämlich über 7000, gefolgt von Hamburg (6935) und München (6099). Die größte Konzentration von Vermögensmillionären gab es allerdings dort, wo man eher unter sich sein kann, nämlich in Baden-Baden mit 89 Personen von je 10 000 Einwohnern, gefolgt von Starnberg (85), vom Hochtaunuskreis (63), von Miesbach (60) und Garmisch-Partenkirchen (56), während größere Städte wie Stuttgart (53), Düsseldorf (50), München (49) und Heidelberg (48) auf den Plätzen folgten (Süddeutsche Zeitung vom 6.4.1999, S. 25).

Diese Angaben lassen wohl eine deutliche Ungleichverteilung bzw. Einkommenskonzentration erkennen, erlauben aber noch keine Antwort auf die Frage, wer wie viel warum erhält. Eine klarere Vorstellung über die Einkommensverhältnisse lässt sich schon durch eine quantitative Definition von »reich« gewinnen. So zieht Ernst-Ulrich Huster (1997) die *Reichtumsgrenze* jenseits des doppelten durchschnittlichen Haushaltsäquivalenzeinkommens – in Anlehnung an die Erfassung von Armut, deren Grenze durch die Hälfte des gewichteten durchschnittlichen Einkommens markiert ist.⁸ Nimmt man diese Kriterien als definitorische Richtschnur, so ergibt sich für das erste Halbjahr 1998, dass in den rund 36,8 Millionen Haushalten das (ungewichtete) durchschnittliche Haushaltsnettoeinkommen bei 5020 DM pro Monat lag. Rund 2,75 Millionen Haushalte (also 7,45% oder jeder 13. Haushalt) bezogen 1998 ein monatliches Haushaltsnettoeinkommen zwischen 10 000 und 35 000 DM⁹ und können damit als *reich* bezeichnet werden. Andererseits mussten 8,16 Millionen Haushalte (d.i. jeder fünfte Haushalt oder 22,18%, gerechnet ohne Personen in Anstalten und Gemeinschaftsunterkünften) mit einem monatlichen Nettoeinkommen unterhalb der Armutsgrenze von 2500 DM auskommen.

In den *alten* Bundesländern lag das (ungewichtete) durchschnittliche Nettohaushaltseinkommen im ersten Halbjahr 1998 bei 5254 DM, die Reichtumsgrenze bei rund 10 500 DM monatlich. Im Jahre 1998 bezogen in den alten Bundesländern 2,58

8 Die Ungleichheit der materiellen Lebenschancen lässt sich am besten einschätzen, wenn sich die statistischen Angaben nicht auf das individuelle, sondern auf das *Haushaltseinkommen* und -vermögen beziehen. Vor allem deshalb, weil der Haushalt für das Individuum gewöhnlich der Lebensmittelpunkt und die Einheit des Wirtschaftens ist. Neben der Höhe des (Netto-)Einkommens und Vermögens ist deshalb die Angabe der Zahl der Haushaltsmitglieder entscheidend, denn es ist nicht gleichgültig, ob z.B. ein bestimmtes Einkommen auf zwei oder auf fünf Personen entfällt. Um ganz genau zu sein: Da die Art und das Ausmaß, also die Kosten der Bedürfnisse der einzelnen Haushaltsmitglieder wiederum von deren Alter abhängig ist, liegt es nahe, die Haushaltsmitglieder nach dem Alter zu gewichten. Ähnlich müsste man mit Faktoren wie Geschlecht und Region verfahren (vgl. Glatzer/Noll 1995). Deshalb soll hier vom »gewichteten durchschnittlichen Einkommen« und vom »durchschnittlichen Haushaltsäquivalenzeinkommen« die Rede sein. Gewichte zur Berechnung der Äquivalenzeinkommen sind: ein Erwachsener = 1,0; alle weiteren Erwachsenen im Haushalt = 0,7; alle Kinder bis 14 Jahre = 0,5. Quelle: Statistisches Bundesamt (2000b: 583).

9 Haushalte mit einem monatlichen Haushaltsnettoeinkommen von 35 000 DM und mehr sind in der Statistik nicht aufgenommen.

Millionen Haushalte (8,60%) ein (ungewichtetes) Nettoeinkommen zwischen 10 000 und 35 000 DM pro Monat, die wir nach obiger Definition als reich bezeichnet haben. Unter die approximative Armutsgrenze von 2500 DM pro Monat fallen 6,07 Millionen Haushalte (20,30%). In den *neuen* Bundesländern lag im ersten Halbjahr 1998 das (ungewichtete) durchschnittliche Haushaltsnettoeinkommen bei 3956 DM pro Monat und die Reichtumsgrenze bei rund 7900 DM. Aufgrund dieser Kriterien können dort 0,606 Millionen Haushalte (8,90%) als reich klassifiziert werden, während 0,941 Millionen Haushalte (13,80%) unter der Armutsgrenze von 1978 DM pro Monat liegen (Statistisches Bundesamt 2000a: 550–552).

Akzeptiert man Husters (1997: 14) Definition, kann Reichtum in Deutschland als weit verbreitetes Phänomen bezeichnet werden: Nicht die 21 002 Einkommensmilliönäre, sondern die rund 2,75 Millionen Haushalte, deren (ungewichtetes) Nettoeinkommen das Doppelte des monatlichen Durchschnittseinkommens übersteigt, prägen das Bild vom Reichtum in Deutschland.

2 Die ungleichen Ursachen

Es heißt zwar, reich könne man nicht durch ehrlicher Hände oder Köpfe Arbeit werden; reich werde man durch Erbschaft oder Heirat, Scheidung oder Betrug. So überzeugend diese Feststellung sein mag, ein statistisch-sozialwissenschaftlicher Beweis ist nicht zu führen. Nachweisbar ist dagegen die enge Verbindung des Reichtums in allen modernen Gesellschaften mit der *sozialen Stellung* dessen, der als reich bezeichnet wird, und mit Verhaltensweisen, die diese Eigenschaft belegen, bekräftigen, symbolisieren und so auf elegante Weise rechtfertigen.

2.1 Die Einkommensverhältnisse

So standen im ersten Halbjahr 1998 in gesamtdeutschen Haushalten, deren Haupteinkommensbezieher ihre Einkünfte aus *selbstständiger* Arbeit bezogen, durchschnittlich 8469 DM pro Monat als Nettoeinkommen zur Verfügung (wie erwähnt, bei einem durchschnittlichen Nettohaushaltseinkommen von 5020 DM). An zweiter Stelle lagen Beamte mit 7629 DM pro Monat, an dritter Stelle Angestellte mit 5991 DM pro Monat. Unterhalb des durchschnittlichen Nettoeinkommens lagen Arbeiterhaushalte mit 4845 DM pro Monat. Haushalten, deren Haupteinkommensbezieher als arbeitslos gemeldet waren, standen durchschnittlich 2983 DM und Nichterwerbstätigen 3734 DM pro Monat zur Verfügung (Statistisches Bundesamt 2000a: 544). Dass die Nichterwerbstätigen über ein höheres durchschnittliches Einkommen als die Arbeitslosen verfügen, hat nicht zuletzt damit zu tun, dass in diese Gruppe u.a. alle Rentner und Pensionsbezieher fallen.

Wie überhaupt das *Alter* eine entscheidende Rolle in der Einkommensstruktur einer Gesellschaft spielt, vor allem bei den höheren Einkommen. Das hat einerseits mit der ökonomischen Abgeltung von Berufserfahrung zu tun und andererseits mit der Chance, im Laufe der Zeit Ersparnisse

und Vermögen zu akkumulieren, aber auch die Zinsen aus dem sozialen Kapital einzustreichen, das Menschen in der Form von »Beziehungen« ansammeln und für dessen Aufbau sie vor allem Zeit und Geld investieren.

Aus der Lohn- und Einkommensstatistik des Jahres 1995 geht hervor, dass bundesweit 66 071 Personen (oder 0,17% aller Personen, die in der Statistik erfasst wurden) Einkünfte von mehr als 500 000 DM im Jahr bezogen (Statistisches Bundesamt 2000a: 530). Davon hatten 138 Personen das 20. Lebensjahr noch nicht überschritten, 1039 Personen (oder 0,01% dieser Alterskohorte) waren zwischen 20 und 30 Jahre alt, 6420 Personen (oder 0,07% der Altersgruppe) befanden sich im Alter zwischen 30 und 40 Jahren, und in der Alterskohorte zwischen 40 und 50 Jahren waren es 15 834 Personen, was 0,2% dieser Gruppe entsprach.

In der Alterskohorte der 50- bis 60-jährigen gaben immerhin 24 780 Personen jährliche Einkünfte von 500 000 DM und mehr an (0,33% der Altersgruppe). Jenseits des sechsten Lebensjahrzehnts sah die Verteilung folgendermaßen aus: 7202 Personen im Alter zwischen 60 und 65 Jahren hatten Einkünfte von mehr als einer halben Million DM (0,34% dieser Altersgruppe), während 10 608 Personen im Alter von 65 oder mehr Jahren – immerhin 0,26% dieser Altersgruppe – Einkünfte von mehr als 500 000 DM verzeichneten. Der größte Anteil reicher Menschen findet sich also in den drei letzten Alterskohorten. Dieses Ergebnis soll keineswegs darüber hinweg täuschen, dass auch Armut im Alter, Altersarmut, ein soziales Problem darstellt.¹⁰

Reichtumsunterschiede haben auch ein *Geschlecht*. In diesem Falle greifen wir beispielhaft auf die Einkommen von Single-Haushalten zurück, da das Statistische Bundesamt nicht zwischen Männern und Frauen unterscheidet. Im ersten Halbjahr 1998 lag das durchschnittliche Haushaltsnettoeinkommen der allein lebenden Männer bundesweit bei 3303 DM, das der Frauen bei 2802 DM. In den alten Bundesländern standen Frauen 2981 DM und Männern 3434 DM monatlich zur Verfügung; in den neuen Ländern waren es bei den Frauen 2039 DM und bei den Männern 2521 DM (Statistisches Bundesamt 2000a: 547–549). Da, wie erwähnt, die Einkommen von zusammen veranlagten Steuerpflichtigen in der Einkommensteuerstatistik persönlich nicht eindeutig zugerechnet werden können, bleiben für weitere Analysen nur die allein veranlagten Steuerpflichtigen. Im Jahre 1995 wiesen 2214 Männer, hingegen nur 728 Frauen ein jährliches Nettoeinkommen von mehr als einer Million DM auf (die mittleren Einkommen sind dagegen relativ ähnlich: 3 158 062 DM bei den Männern und 3 121 058 DM bei den Frauen). Betrachtet man die Nettoeinkommen der als reich klassifizierten Alleinveranlagten, so treten auch hier Unterschiede zwischen den Geschlechtern auf: In der Gruppe der Reichen finden sich 457 800 Männer und nur 257 164 Frauen (Lebenslagen in Deutschland 2001: 39). Insofern ist Andrea Weinerts

10 So lagen im Jahre 1995 in Westdeutschland 6,9% der über 61jährigen und 7,3 der über 76jährigen unterhalb der Armutsgrenze (weniger als 50% des Durchschnittseinkommens). In den neuen Bundesländern lagen im gleichen Jahr 2,2% der über 61jährigen und 2,6% der über 71jährigen unterhalb der Armutsgrenze (Statistisches Bundesamt 1997b: 523). Vgl. zu einem Überblick Schwitzer 1995.

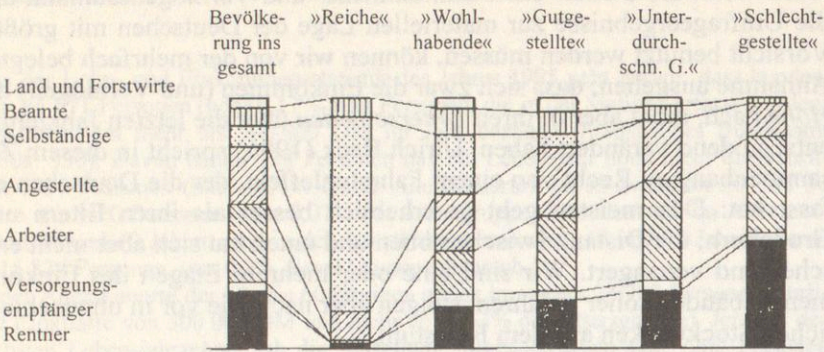
(1997) provokantem Fazit zuzustimmen: »Das Geschlecht des Reichtums ist männlich, was sonst!«

Auch wenn die Steuer- bzw. Einkommens- und Vermögensstatistik und die Umfrageergebnisse zur materiellen Lage der Deutschen mit größter Vorsicht benutzt werden müssen, können wir von der mehrfach belegten Annahme ausgehen, dass sich zwar die Einkommen (und Vermögen) der *Höhe* nach, nicht aber in ihren *Unterschieden* über die letzten Jahrzehnte entscheidend verändert haben. Ulrich Beck (1986) spricht in diesem Zusammenhang zu Recht von einem Fahrstuhleffekt, der die Deutschen erfasst hat: Den meisten geht es erheblich besser als ihren Eltern und Großeltern, die Distanz zwischen oben und unten hat sich aber nicht entscheidend verringert. Wir sind eine oder mehrere Etagen des Einkommensgebäudes höher gefahren, steigen aber nach wie vor in unterschiedlichen Stockwerken aus dem Fahrstuhl.

Die Verteilung des Gesamteinkommens im Jahre 1997 belegt die gleichbleibenden Unterschiede zwischen oben und unten: Auf die reichsten 10% der Bevölkerung entfielen im Westen der Republik 21,1% des monatlichen Gesamteinkommens, während sich die ärmsten 10% mit 4,1% des Gesamteinkommens begnügen mussten. Immerhin verfügte in Ostdeutschland im gleichen Jahr das reichste Zehntel über 18,4% und das ärmste Zehntel über 4,6% des Gesamteinkommens. Dass die Einkommen in den neuen Bundesländern etwas egalitärer verteilt sind, lässt sich auch am Gini-Koeffizienten ablesen, der im Westen 0,256 und im Osten 0,207 betrug (Statistisches Bundesamt 2000b: 586).

Diese Entwicklung bestätigen auch mehrere Studien aus den 80er Jahren, u.a. von Rainer Geißler (1996) und Meinhard Miegel (1983), die jeweils das verfügbare Datenmaterial einer Sekundäranalyse unterziehen. Miegel teilt die Bevölkerung nach Einkommenshöhe und Haushaltsgröße in fünf Lebensstandardniveaus ein: »Reiche«, »Wohlhabende«, »Gutgestellte«, »Unterdurchschnittliche Gutgestellte« und »Schlechtgestellte«. Die »Reichen«, die 2,1% der Bevölkerung umfassen, verfügen danach über 9% des Gesamteinkommens. Die »unterdurchschnittlich Gestellten«, die mehr als ein Drittel der Bevölkerung ausmachen, müssen sich mit einem Anteil von 23,6% am Gesamteinkommen zufriedengeben (vgl. auch Hradil 1985: 67; 1983: 193). Miegels Analysen bestätigen aber auch eindrucksvoll die Aussage, dass Haushalte mit »sehr großen Einkommen und Vermögen« zu fast vier Fünftel aus Selbstständigen bestehen, der Rest verteilt sich auf Angestellte (12%) und Beamte (7%). Das monatlich verfügbare Durchschnittseinkommen lag dann bei rund 13 000 DM pro Haushalt, beim Einpersonenhaushalt bei 8000 DM und beim Haushalt mit fünf und mehr Personen bei 32 000 DM. Umgekehrt entfallen 1983 die größten Anteile an den geringen Einkommen und Vermögen auf die Arbeiter- und Rentner-Haushalte (Miegel 1983: 100, 124).

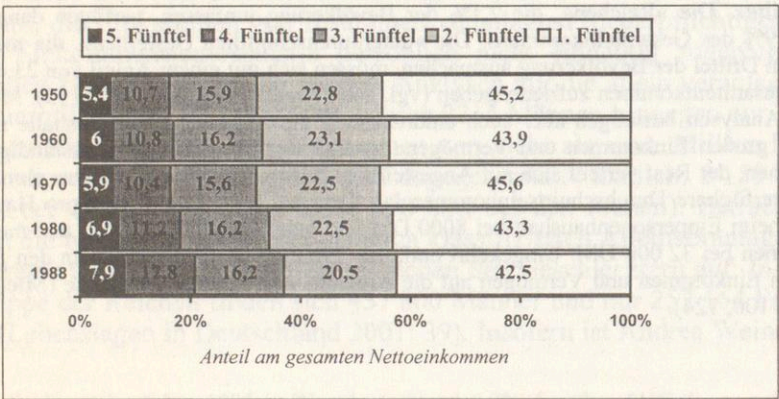
Abbildung 1: Die Zusammensetzung der Gruppierungen in verschiedener materieller Lage nach der Stellung im Beruf



Quelle: Zusammenstellung in Hradi 1985: 56 aus verschiedenen Angaben I Miegel 1983

Geißler, der eine Verteilung des Haushaltsnettoeinkommens auf das reichste (oder erste) bis ärmste (oder fünfte) Quintil vornimmt, kommt für die Jahre 1950 bis 1988 zu folgenden Ergebnissen: Danach hat sich der Anteil des ärmsten Fünftels auf Kosten der mittleren Fünftel von 5,4% auf 7,9% erhöht, das reichste Fünftel büßte hingegen nur geringfügig ein, nämlich von 45,2% im Jahre 1950 auf 42,5% im Jahre 1988.

Abbildung 2: Verteilung der Haushaltsnettoeinkommen nach Fünfteln (Westdeutschland 1950–1988)



Quelle: Geißler 1996: 61

2.2 Die Vermögensverhältnisse

Die sozialpolitische Diskussion der letzten Jahre macht deutlich, dass die Möglichkeiten, auf das in der Vergangenheit gebildete Geld- und Sachvermögen – sei es bei (vorübergehend) geringem Einkommen, sei es zur Aufrechterhaltung eines bestimmten Lebensstandards nach der Erwerbstätigkeit – zurückgreifen zu können, immer wichtiger und in der künftigen Rentenfinanzierung auch gesetzlich eingefordert wird. Wie schon beim Einkommen, stellt sich auch beim Privatvermögen heraus, dass es von »erheblicher Ungleichheit (in) der Verteilung« (Faik/Schlomann 1997: 89) geprägt ist, zwischen Reichen und Armen ebenso wie zwischen Jungen und Alten, Ost- und Westdeutschen.

Einer Berechnung des Magazins *Forbes* zufolge nahm die Bundesrepublik bei der Zahl der Milliardäre im Jahre 1991 den dritten Platz ein (*Forbes* vom 23.7.1990, 22.7.1991, 21.10.1991; vgl. auch Kerbo/Strasser 2000: 63–64). Die U.S.A. hatten absolut doppelt so viele Milliardäre wie Deutschland oder Japan, während Deutschland eine etwas höhere Konzentration von Milliardären pro Bevölkerungseinheit aufwies als die U.S.A. und Japan, aber von Hongkong und der Schweiz übertroffen wird. Im Unterschied zu Japan weisen die deutschen Milliardäre bedeutend mehr Kontinuität und unternehmerische Macht auf, wie Broom und Shay (1992) mit ihrer Studie von 43 Milliardären in Deutschland belegen. Unter ihnen datieren mehr als die Hälfte ihren Familienreichtum auf die Zeit vor 1945 zurück und immerhin sechs von ihnen auf die Zeit vor 1800. Als eigentliches Sprungbrett dieser Familienreichtümer erweist sich in den meisten Fällen die Industrialisierung Deutschlands in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Für das Privatvermögen ergibt sich aus der Einkommens- und Verbrauchsstichprobe 1998, dass sich das verzinssliche Geldvermögen und das Immobilienvermögen nach Abzug der Bau- und Konsumschulden auf ein Nettovermögen von durchschnittlich 254 000 DM pro Haushalt in den alten und 88 000 DM in den neuen Bundesländern summieren (Lebenslagen in Deutschland 2001: 46).

Die deutsche Vermögenssteuerstatistik verzeichnet für das Jahr 1993 130 944 natürliche Personen von insgesamt 1 132 683 Vermögenssteuerpflichtigen, die ein Rohvermögen¹¹ von mehr als 1 Million DM deklarierten (Statistisches Bundesamt 1997a: 551). Die Zahl der tatsächlichen Vermögensmillionäre (d.h. Privathaushalte mit einem Nettoprivatvermögen ab einer Million DM) liegt jedoch beträchtlich höher. So

11 Das Rohvermögen ergibt sich aus der Summe der einzelnen Vermögensarten (Grundvermögen, Betriebsvermögen, Anteile an Kapitalgesellschaften, Ansprüche aus Lebens-, Kapital- und Rentenversicherungen u.a.) vermindert um das negative Vermögen wie Kredite und Verbindlichkeiten. An dieser Stelle muss auf die Einkommens- und Verbrauchsstatistik (EVS) von 1993 zurückgegriffen werden, da die Ergebnisse der EVS von 1998 wegen methodischer Schwächen nicht interpretierbar sind (vgl. Armuts- und Reichtumsbericht 2001, Anhang: 81 et passim).

wird im ersten Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung die Zahl der Vermögensmillionäre 1998 in Deutschland auf 1,5 Millionen geschätzt (Lebenslagen in Deutschland 2001: 65). Diese Diskrepanz kommt dadurch zustande, dass beim steuerlichen Gesamtvermögen privater und betrieblicher Grundbesitz mit starren Einheitswerten erheblich unter dem Marktwert veranlagt wird, Schulden dagegen voll abgezogen werden. Von den nach der Vermögenssteuerstatistik identifizierten Millionären gaben 87 Personen ein Vermögen von 200 und mehr Millionen DM an.¹² In den Einkommens- und Verbrauchsstichproben des Statistischen Bundesamtes (EVS) von 1993 gaben 88,4% der befragten Personen an, Sparguthaben zu besitzen, 66,45% der Befragten halten Versicherungen. In Bausparverträgen deponieren 37,9% zumindest einen Teil ihres Vermögens, annähernd so viele in Wertpapieren (41,15%); nur 23,1% geben andere Formen des Geldvermögens an (Faik/Schlomann 1997: 112 und eigene Berechnungen). An der Verteilungsstruktur hat sich allerdings substantiell nichts geändert, wie ein Blick auf die – zwar nur begrenzt interpretierbare – EVS 1998 zeigt.

Das Statistische Bundesamt (2000a: 332) verzeichnete zum Jahresende 1999 einen Spareinlagenbestand bei Privatpersonen von 1,165 Billionen DM allein bei Banken in Deutschland, einschließlich Bausparkassen (jedoch ohne Bauspareinlagen). Nach der Geldvermögensrechnung der Deutschen Bundesbank von 1995 besitzen die privaten Haushalte über ein Nettogeldvermögen von 4,3 Billionen DM, das fast das Doppelte des verfügbaren Jahreseinkommens ausmacht.

Zum Jahresende 1993 betrug das *durchschnittliche* Nettogeldvermögen pro Haushalt 61 119 DM (nur Westdeutschland). Wieder liegen Selbstständigenhaushalte mit 155 622 DM oder 254,6% des durchschnittlichen Nettogeldvermögens aller Haushalte deutlich vorne. Landwirtschaftliche Haushalte verfügten über ein Nettogeldvermögen von 107 249 DM, Beamtenhaushalte über durchschnittlich 74 537 DM und Angestellte 66 734 DM. Unter dem Durchschnitt lagen Arbeiterhaushalte mit 45 139 DM und Arbeitslosenhaushalte mit 30 356 DM. Das Nettogeldvermögen von nicht-erwerbstätigen Haushalten belief sich am Ende des Jahres 1993 auf 51 632 DM (Faik/Schlomann 1997: 114).¹³

Ein Blick auf die Haushalte mit hohem und niedrigem Geldvermögensbesitz setzt diese Zahlen auf der Grundlage der Einkommens- und Verbrauchsstichprobe (EVS) ins rechte Verteilungslicht: Die Hälfte der westdeutschen Haushalte verfügte 1993 über nicht mehr als 38 000 DM, ein Zehntel über höchstens 4000 DM. Die reichsten 6% der Haushalte

12 Zur Beschreibung des Vermögensreichtums in Deutschland müssen wir auf Daten der Einkommens- und Verbrauchsstichproben (EVS) des Statistischen Bundesamtes für das Jahr 1993 zurückgreifen, die auch von Faik und Schlomann (1997) ausgewertet wurden. Die EVS weist allerdings keine Daten für Haushalte aus, deren monatliches Nettoeinkommen 35 000 DM überschreitet. Das ist einer der Gründe, warum die Einkommens- und Verbrauchsstichprobe (EVS) von 1993 rund zwei Fünftel des Geldvermögens der privaten Haushalte nicht erfasst, wie sie in der Geldvermögensrechnung der Deutschen Bundesbank von 1995 in Erscheinung treten (Bedau 1998; zu weiteren methodischen Problemen und Einschränkungen, vgl. Faik/Schlomann 1997: 110–111).

13 Nach der schon zitierten Geldvermögensrechnung der Deutschen Bundesbank entfiel dagegen 1995 im Bundesdurchschnitt auf jeden Haushalt 118 000 DM an Nettogeldvermögen, das in den alten Bundesländern pro Haushalt etwa dreimal so hoch war wie in den neuen Bundesländern – eine Relation, die auch von den EVS-Daten bestätigt wird.

konnten jedoch auf finanzielle Rücklagen von über 200 000 DM zurückgreifen, auf die rund ein Drittel des westdeutschen Geldvermögensbestandes entfiel. In Ostdeutschland waren diese Zahlen entsprechend niedriger: So verfügten nur 2% der Haushalte über ein Geldvermögen von mehr als 100 000 DM – und damit über gut ein Zehntel des ostdeutschen Geldvermögensbestands (Bedau 1998: 15 et passim).

Auch hier enthält der schon zitierte Gini-Koeffizient eine wichtige Botschaft: Die Konzentration des Nettogeldvermögens der privaten Haushalte im Jahre 1993 betrug bundesweit 0,60, für Westdeutschland 0,62 und für Ostdeutschland 0,59. Die Verteilung des Nettogeldvermögens war also 1993 in Westdeutschland geringfügig ungleicher als in den neuen Bundesländern (Faik/Schlomann 1997: 120–121).

Erwartungsgemäß ist auch die Ungleichheit des Immobilienvermögens im Vergleich zum Geldvermögen beträchtlich größer. Im Vergleich zum Geldvermögen ist dagegen die Konzentration von Immobilienbesitz in den neuen Bundesländern unerwartet stark ausgeprägt, und zwar in den unteren Bereichen der Vermögensskala. Faik und Schlomann (1997: 121) führen dies auf einen größeren Anteil der Haushalte mit Haus- und Grundvermögen in Westdeutschland zum Zeitpunkt der deutschen Einigung zurück. Darüber hinaus bewirke die schlechtere Bausubstanz in den neuen Ländern eine starke Klumpung der Grundvermögenswerte im unteren Bereich. In Westdeutschland betrug im Jahre 1993 der Verkehrswert des Grundvermögens im Durchschnitt 426 300 DM, in den neuen Bundesländern dagegen nur 211 000 DM. Schließlich verweist das von Miegel (1983: 100) erwähnte Ergebnis, dass sich Haushalte mit »sehr großen Einkommen und Vermögen« vorwiegend aus Selbstständigen rekrutierten, auch auf die Konzentration des Produktivvermögens bei den Selbstständigen.

Das Vermögen ist deutlich *ungleicher* verteilt als das Einkommen. Schon Miegel (1983) rechnete vor, dass die »Reichen«, die 2,1% der Bevölkerung ausmachen, nicht nur über knapp ein Zehntel (genau: 9%) aller Haushaltseinkommen, sondern auch über ein Fünftel (genau: 19,2%) des gesamten Privatvermögens verfügen. Ein ähnliches Verhältnis ergibt sich beim Bevölkerungsdrittel der »unterdurchschnittlich Gestellten«, deren Anteil am Einkommen ein knappes Viertel (genau: 23,6%), am Vermögen aber ein Siebtel (genau: 14,2%) ausmacht. Von allen Haushalten verfügten die zwanzig Prozent mit dem größten Vermögen 1993 im Schnitt über fünfmal und 1998 über fast sechsmal soviel Vermögen wie die mittleren zwanzig Prozent aller Haushalte, während die unteren zwanzig Prozent im Schnitt gar kein Vermögen hatten (vgl. Lebenslagen in Deutschland, Materialband: 88). Natürlich ist diese Diskrepanz in der Ungleichheit von Einkommen und Vermögen mit der *Chance* zur Vermögensbildung zu erklären, die entscheidend von der Einkommenshöhe abhängt, genauer: von dem Einkommensanteil, der nicht zum täglichen Verbrauch bestimmt ist.¹⁴ Die Idee, manchmal auch

14 Die Vermögenslage der Selbstständigen und der Arbeitnehmer ist insofern nur eingeschränkt vergleichbar, als im (Geld-) Vermögen der Selbstständigen-Haushalte

die Ideologie der *sozialen* Marktwirtschaft geht deshalb auch mit der Forderung nach Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand Hand in Hand. Eine weitere Einsicht besteht darin, dass von einer Nivellierung der materiellen Ungleichheit in Deutschland kaum die Rede sein kann, allenfalls von einer leichten Verbesserung des Verhältnisses zwischen dem reichsten und dem ärmsten Quintil – und das auch nur beim Einkommen, beim Vermögen haben die Disparitäten eher zugenommen (vgl. Bedau 1998: 15). Die staatlichen Bestrebungen, mit Hilfe von Tarifpolitik, Steuerreformen, Sparförderung und Vermögensbildungsgesetzen Einkommen und Vermögen umzuverteilen, zeigen nur bescheidene Auswirkungen. Spürbar sind eher die pazifizierenden Wirkungen der Tarifpolitik gewesen, indem die Arbeitnehmer über Einkommenszuwächse, nicht über Umverteilungsmaßnahmen, während der Wirtschaftswunderjahre und danach am Wirtschaftswachstum teilhaben konnten.

Natürlich hat sich auch die Bedeutung der weitgehend konstanten Einkommensungleichheit geändert, die heute im Vergleich zu früher auf einem höheren Niveau zum Tragen kommt. »Schlechtgestellt« zu sein, bedeutet heute etwas anderes als in der unmittelbaren Nachkriegszeit oder in den »Goldenen Zwanzigern«. Die Entwicklung des Volkseinkommens war zwischen 1800 und 1950 eher bescheiden, auch wenn sich das Realeinkommen im Kaiserreich immerhin verdoppelte und das reale Volkseinkommen pro Kopf 1950 nur ein Drittel größer war als 1900. Da die Größe der Haushalte schrumpfte, war das reale Volkseinkommen pro Haushalt 1950 sogar niedriger als zu Beginn des Jahrhunderts.

Seit der Gründung der Bundesrepublik bis zur Jahrtausendwende hat es sich allerdings mehr als vervierfacht, allein in den Wirtschaftswunderjahren veränderte sich das Einkommen ebenso stark wie in den vorangegangenen drei Jahrhunderten – mit revolutionären Folgen durch die neuen Möglichkeiten für den Einzelnen, der den Schutz durch den Staat eigentlich nicht mehr nötig hätte. Doch viele Deutsche verhalten sich noch immer wie vor ein oder zwei Generationen (Miegel 1983: 22, 176–178).

3 Gute Gründe für Reich und Arm?

Mit der Frage, woher der Reichtum kommt, ist immer auch die Frage verbunden, welche Folgen er nach sich zieht, zumal in den guten wie schlechten Folgen viel Legitimationskraft und damit ein funktional(istisch)es Erklärungspotential steckt. Wie wird, so müssen wir daher fragen, der Reichtum in Deutschland, der bis jetzt nur in nüchternen Zahlen dargestellt wurde, in der deutschen Gesellschaft beurteilt?

zumindest ein Teil der Rücklagen für die Alters- und Hinterbliebenenvorsorge steckt. Das Vermögen der Arbeitnehmer schließt die Ansprüche an die Rentenversicherung nicht ein.

Dass Reichtum als attraktiv und erstrebenswert erscheint, beweisen die Millionen von Lottospielern ebenso wie die zahllosen Beiträge über den Lebensstil der Reichen in den wöchentlichen Boulevardmagazinen. Was aber führt dazu, dass, wie Jürgen Espenhorst (1997) feststellt, »Reichtum als gesellschaftliches Leitbild« manifest geworden sei? Reichtum, vor allem materieller Besitz und damit die Möglichkeit, alles Begehrten zu kaufen zu können, kann es nicht allein sein, da sonst – wie Ursula Henke (1997: 192) treffend bemerkt – die organisierte Kriminalität die Elite im Lande wäre. »Den Reichen« werden also weitere Merkmale zugeschrieben, die sie – abgesehen von ihrem materiellen Besitz – aus der Masse herausheben.

Mit Hilfe einer sozialpsychologischen Perspektive und ausgewählter soziologischer Theorien wollen wir daher in einem dritten Gedankenschritt den Versuch unternehmen, Motivationen zum Reichtum sowie die gesellschaftlichen Funktionen der Reichen in der modernen Gesellschaft zu beleuchten.¹⁵

Auch wenn Reichtum in vielen Fällen »unverdient« und »leicht kumulierbar« erscheinen mag, fehlt in kaum einer Studie oder Biographie über »die Reichen« der Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Reichtum und Leistung, jedenfalls auf Erfahrungen, die Leistung und Leistungsbereitschaft fördern. So identifiziert auch der amerikanische Psychologe David C. McClelland (1966; 1967) ein Bedürfnis nach Leistung, dessen Quelle er in der Erziehung sieht: Frühe Erziehung zur Selbstständigkeit und Selbstbeherrschung sowie eine starke affektive Belohnung der Leistungen von seiten der Eltern schaffe ein hohes *Leistungsbedürfnis*, und zwar in dem Sinne, dass Herausforderungen und Erfolg um seiner selbst Willen gesucht würden (vgl. auch Winterbottom 1973). McClelland nimmt an, dass ein Land, in dem im Bevölkerungsdurchschnitt ein hohes Leistungsbedürfnis gemessen werde, sich wirtschaftlich schneller und besser entwickle als ein Land mit einem niedrigen Leistungsbedürfnis.¹⁶ In seinen Betrachtungen über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus geht Max Weber (1996 [1904/05; 1920]) davon aus, dass

15 Auffällig ist, dass die bedeutendsten Studien über den Reichtum, die Reichen und die Superreichen am Anfang des 20. Jahrhunderts verfasst wurden und dass trotz – oder vielleicht wegen – des steigenden Wohlstands in Deutschland und Europa die sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Gegenstand nicht mehr zum *mainstream* der Soziologie zu gehören scheint. Die Armutforschung ist dagegen weiterhin ein vorrangiger Topos der Disziplin. So erbringt eine Recherche in einer Suchmaschine für wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Literatur (WISO-NET) zu den Schlagworten »Reichtum«, »Wohlstand« und »wealth« zusammen 2532 Treffer, für die Stichworte »Armut« und »poverty« dagegen 10 179 Treffer. Sicherlich besteht ein wichtiger Grund für die sozialwissenschaftliche Zurückhaltung in der dürftigen Datenlage und der begrenzten Bereitschaft »der Reichen«, über ihre wirtschaftlichen Verhältnisse Auskunft zu geben.

16 McClellands Konzept, über individuelle Motivation Leistung zu fördern, hat gegenüber anderen psychologischen Erklärungsansätzen (z.B. Freud 1972 [1904/05]; Borneman 1977; Fenichel 1980 [1938]) den Vorteil, dass es empirisch überprüfbar ist und, zumindest teilweise, empirische Unterstützung gefunden hat (McClelland 1966; Granato/Inglehart/Leblang 1996; kritisch dazu vgl. Mehlkop 2000).

wirtschaftlicher Erfolg im Calvinismus als Zeichen göttlicher Erwähltheit gedeutet wurde (kritisch dazu vgl. MacKinnon 1988a; 1988b). Das calvinistische Dogma der Gnadenwahl (Prädestination) ließ gläubige Calvinisten überzeugt sein, dass Gott alle Menschen von vornherein entweder zur ewigen Glückseligkeit erwählt oder aber zur Verdammnis verurteilt habe. Kein noch so starker Glaube, keine Tat und kein Sakrament könne daran etwas ändern. Was läge also für sie näher, als in Fatalismus zu verfallen? Dass das nicht geschieht, hat damit zu tun, dass für die Erwähltheit der diesseitige, nicht zuletzt wirtschaftliche *Erfolg* ausschlaggebend und Gott den Erwählten schon vor dem Tod wohl gesonnen sei. Wenn auch wirtschaftlicher Erfolg Gottes unergründliche Ratschlüsse nicht aufdecken oder gar beeinflussen könne, so helfe er zumindest, die Angst vor der Verdammnis zu vertreiben.

Sozusagen eine säkulare Version der Protestantismus-These vertritt Thorstein Veblen (1989 [1899]) in *The Theory of the Leisure Class*, in der er die gesellschaftliche Funktion des Reichtums als Mittel zur Erhöhung der *Selbstachtung* darstellt. Der Erwerb von Eigentum sei der leicht erkennbare und quantifizierbare Beweis von Erfolg und damit von Prestige. Wenn Reichtum ein Synonym für Prestige ist, dann ist Reichtum Voraussetzung für Selbstachtung: Meine Selbstachtung steigt, wenn ich mehr habe als mein Nachbar, Arbeitskollege oder Mitbürger. Um Selbst- in Fremdachung zu konvertieren und sichtbar zu machen, müssten Reiche (immer neue) Formen der (Selbst-)Stilisierung entwickeln, wie sie im Müßiggang und im demonstrativen Konsum zum Ausdruck kämen.

Wie alle Gesellschaftsmitglieder unterliegen auch Reiche der »ärgerlichen Tatsache« des legitimen Geschmacks und sind in Netzwerke eingebunden, die ästhetische Normen und Verhaltensregeln aufstellen. Diese sozialen Kreise sind relativ geschlossen, der Zugang wird durch »gatekeeper« kontrolliert. Vor allem sind solche Kreise dann »besser gestellt«, wenn sie in ihrer Statusvererbung erfolgreich sind, indem es ihnen gelingt, »ein stabiles Universum von Gütern und Diensten, ästhetischen Kleinodien und sozialen Beziehungen aufrechtzuerhalten, Äquivalente und Austauschmöglichkeiten zu beschränken und bei Bedarf in neue statusträchtige Symbole zu investieren. Auch wenn sich die klassifizierenden Markenwaren mit steigendem Wohlstand von »schlechter gestellten« Gruppen erobern lassen, wie die Beispiele der Kleidung, bestimmter Sportarten, des Reisens und des Automobils zeigen, gleicht diese Eroberung einer mehr oder weniger vergeblichen Jagd nach dem im Wind fliegenden Papier. Letztlich geht es darum, in immer neue Güter investieren zu müssen (und zu können), um soziale Distanz zu verringern bzw. aufrechtzuerhalten. Der ständige Güterfluss, die schnell wechselnde Mode und die zunehmenden Wahlmöglichkeiten schaffen eine *Illusion* der vollständigen Austauschbarkeit und des ungehinderten Zugangs – mit der unbeabsichtigten, aber um so nachhaltigeren Folge, dass die versteckte Klassifikationsstruktur stabilisiert wird« (Strasser/Dederichs 2000: 87).

Nach Veblen dienen diese Verhaltensweisen in erster Linie dazu, das Prestige der Reichen – angesichts des Neides der Mitbürger – zu erhöhen (vgl. Espenhorst 1997: 166). Mit anderen Worten, das Motiv, Prestige zu haben, entwickelt sich nur im Vergleich, in der Konkurrenz mit anderen. In der Soziologie findet sich dieser Gedanke wieder in der Konzeption der Bezugsgruppen. Bezugs- oder Referenzgruppen sind Gruppen, denen man selbst nicht angehört, mit denen man sich aber (gern) vergleicht (vgl. Weede 1990: 78).¹⁷

In der Regel sucht man sich Referenzgruppen, die der eigenen Lebenssituation relativ ähnlich, jedenfalls erstrebenswert sind (Weede 1992: 79; Espenhorst 1997: 167). Arbeiter wählen andere Arbeiter als Referenzgruppe und eben nicht Industrielle. »So kommt in der Bevölkerung kaum direkter Neid gegenüber den Superreichen auf, sehr wohl wächst der Neid dann, wenn der Nachbar durch Prestigekonsum (Auto, Urlaub) seinen im Vergleich zu den Superreichen geradezu winzigen Reichtum demonstriert« (Espenhorst 1997: 167). Neid brauchen die wirklich Reichen nur aus den eigenen Reihen zu fürchten, nicht aber von den Besitzlosen oder den relativ Wohlhabenden.

Neben der Idee Webers, den Wohlstand als Zeichen dafür zu begreifen, dass man zu Höherem berufen sei und etwas Besseres zu sein scheine, den psychologischen Einsichten zum Leistungsbedürfnis von McClelland und Veblens Interpretation des Reichtums als Indikator der Selbstachtung wird Reichtum auch dadurch zu einem positiven Leitbild, dass den Reichen wichtige gesellschaftliche und ökonomische *Funktionen* zugerechnet werden.

Joseph A. Schumpeter (1950: 123), den zeit lebens die Idee des Wandels durch den Unternehmer umtrieb, beschreibt das so: »Außerordentliche Belohnungen, die viel größer sind, als notwendig wäre, um eine besondere Leistung hervorzubringen, werden auf eine kleine Minderheit von Gewinnern ausgeschüttet, und dadurch wird die große Mehrheit der Unternehmer zu viel größerer Aktivität angetrieben, als eine gleichmäßigere und »gerechtere« Verteilung es täte ... Doch obschon de facto die unfähigen Menschen und die veralteten Methoden eliminiert werden, oft sehr rasch, oft mit einiger Verzögerung, bedrohen Fehlschläge auch manchen Fähigen oder bringen ihn wirklich zu Fall; sie peitschen so *jeden einzelnen* auf, wiederum viel wirksamer, als es ein gleichmäßigeres oder »gerechteres« System von Strafen tun könnte. Schließlich: Sowohl wirtschaftlicher Erfolg wie wirtschaftliches Fiasko sind von idealer Eindeutigkeit.« Es ist die Ungleichheit der Ergebnisse, die Chance, durch *unternehmerische* Tätigkeit reich zu werden, die *Anreize* schafft und die Gesellschaft wirtschaftlich antreibt.¹⁸

17 Normative Referenzgruppen dienen als Bezugsquelle für Normen, Einstellungen und Werten, bei positiven Referenzgruppen ist man zu deren Übernahme bereit, bei negativen Referenzgruppen hingegen bildet man seine eigenen, kontrastierenden Normen, Einstellungen und Werte aus. Schließlich dienen komparative Referenzgruppen als Vergleichsstandard für die Selbsteinschätzung, z.B. des eigenen Einkommens relativ zu dem »signifikanter anderer«, eben der Referenzgruppe.

18 Schon Adam Smith (1990 [1776]) hob hervor, dass im freien Wettbewerb nur überlebt, wer attraktive Tauschbedingungen bzw. gute Produkte zu angemessenen Preisen anbietet. Wer seine Tauschpartner betrügt oder ausnutzt, der wird auf Dauer

Im Kapitalismus ist es – wie Schumpeter immer wieder betont hat – die Aufgabe der Unternehmer, die Produktionsstruktur zu reformieren und Innovationen durchzusetzen. Tritt aber der Eigentümer-Unternehmer, dessen persönlicher Wohlstand vom Erfolg seines Unternehmens abhängig ist, in den Hintergrund (wie etwa bei der Aktiengesellschaft), dann übernehmen Manager die führende Rolle, die eine geringere *Bindung* an den Betrieb und weniger zu verlieren haben (vgl. dazu auch Mises 1920: 111; Weede 1990: 66).¹⁹

Ludwig von Mises (1927) und sein Schüler Friedrich August von Hayek (1971) gehen noch einen Schritt weiter und weisen nicht nur auf die Bedeutung sicherer Eigentums- und Verfügungsrechte für alle Mitglieder der Gesellschaft hin, ohne die weder Kapitalismus noch Reichtum möglich wären, sondern auch auf die bedeutsame Funktion des *Luxuskonsums* der Reichen in der Gesellschaft: »Aller Fortschritt tritt zuerst als Luxus der wenigen Reichen ins Leben, um dann nach einiger Zeit das selbstverständliche notwendige Bedürfnis aller zu werden. Der Luxus gibt dem Konsum und der Industrie die Anregungen, Neues zu erfinden und einzuführen ... Nur ihm verdanken wir den Fortschritt und die Neuerungen, die schrittweise Hebung des Lebensstandards aller Kreise der Bevölkerung« (Mises 1927: 29). Und Hayek (1971: 55) fügt hinzu: »Was heute Extravaganz oder sogar Verschwendung scheinen mag, weil es nur ganz wenige genießen und sich die Massen davon nicht einmal träumen lassen, ist die Bezahlung des Experimentierens mit einem Lebensstil, der mit der Zeit für viele erreichbar werden wird ... Auch die heute Ärmsten verdanken ihr relatives materielles Wohlsein den Folgen vergangener Ungleichheit.«²⁰

nicht überleben können. Genau das ist mit dem Bild der »unsichtbaren Hand« gemeint: Wettbewerb und Konkurrenz erziehen zum Dienst am Mitmenschen, am Kunden.

19 Ob auch die Legitimation für entsprechende Einkommen und Vermögen abnimmt, ist zumindest fraglich, wie die gegenwärtigen Versuche deutscher Spitzenmanager zeigen, durch Aktienoptionen nach amerikanischem Vorbild in Zukunft ein Mehrfaches von dem zu verdienen, was sie heute verdienen. So wäre es auch zu simpel, das Unverständnis, um nicht zu sagen: die Empörung, über die Abfindung von 60 Millionen DM, die Klaus Esser, der frühere Mannesmann-Chef, angeblich von Vodafone erhalten hat, mit Neidgefühlen zu erklären.

20 Hayek hat daher auch das Ergebnis des Wirtschaftens – Reichtum, aber auch Ungleichheit und Armut – der moralischen Bewertung entzogen. Moralisch bewertet werden könnten Handlungen nur im Hinblick auf Absicht und Tat. Ein Diebstahl sei moralisch schlecht im Hinblick auf die Absicht und die Ausführung der Tat, wer aber versehentlich oder ohne Absicht anderen Übel zufüge, der könne nicht als moralisch schlecht bewertet werden. Auch der Markt ist nach Hayek ein »versehentliches« Ergebnis von Handlungen: Alle Marktteilnehmer verfolgten individuelle Ziele, das Marktergebnis als solches liege weit außerhalb ihrer Absichten. Daher macht es für Hayek auch keinen Sinn, das Ergebnis aller Markthandlungen moralisch bewerten zu wollen, es dennoch zu tun sei nichts anderes als ein Kategorienfehler (Hayek 1981: 101–102; ferner Bouillon 1997: 53–54). Welche Grenzen die Politik dem Markt setzt, steht auch für Hayek auf einem anderen Blatt – ebenso die Frage, ob nicht der

Max Weber (1971 [1921]) schließlich betont in seiner Herrschaftssoziologie die Bedeutung des Rentiers, des Prototyps des vermögenden Menschen, als politischer *Führer*, denn er verbindet wesentliche Führungsmerkmale: selbstständiges Urteil und politische Begabung im Kampf um die Macht, wobei berufliche Abkömmlichkeit und wirtschaftliche Unabhängigkeit dazu kommen sollten. Ein Berufspolitiker kann Weber zufolge entweder »von« der Politik leben (als Journalist, Parteibeamter oder Interessenvertreter auf der Grundlage von Honoraren oder Bestechungsgeldern), oder er lebt »für« die Politik und finanziert sich durch sichere Einkünfte, die keinen regelmäßigen Arbeitsaufwand verlangen. Letzteres scheint den Reichen vorbehalten zu sein. Weber weist darauf hin, dass es für einen Mann mit Vermögen, das ihn unabhängig macht, einfacher sei, einen »politischen Charakter« zu entwickeln sowie seinen Standpunkt öffentlich und unabhängig zu vertreten (vgl. Bendix 1974: 450).

So wenig wie das politische Streben nach Gleichheit der Chancen der Ungleichheit der Verteilung oder der Ergebnisse widerspricht, erstere ist sogar Voraussetzung für eine optimale Gestaltung und überzeugende Rechtfertigung letzterer, so sind das individuelle Streben nach Reichtum und die kollektive Sorge um die Versorgung aller keineswegs Gegensätze. Es verwundert daher auch nicht, dass Deutschland weniger Einkommens- und Vermögensungleichheit aufweist als z.B. die U.S.A. Um so mehr, so scheint es, werden hierzulande die Statusunterschiede betont. In Deutschland ist zweifellos der politische Einfluss der Arbeiterschaft und die Macht der Gewerkschaften größer sowie die absichernden Wirkungen des Wohlfahrtsstaates spürbarer, dafür sind die Steuern und Sozialabgaben höher sowie die arbeitsmarkt- und tarifpolitischen Regelungen umfassender.²¹ Außenstehende sehen daher nicht selten im deutschen System der sozialen Marktwirtschaft die ideale Verbindung von Kapitalismus und Demokratie, von Markt und Staat als die Garanten des Reichtums der Nation *und* des Wohlstands ihrer Mitglieder.

So ist es auch nicht überraschend, dass die deutsche Oberschicht heute, wenn auch nicht ohne Kontinuität, kleiner ist und im Gegensatz zu früher weniger einflussreich. Die Elite des »liberal-korporatischen Kapita-

allgegenwärtige Neid eine Folge der beim Normalsterblichen wenig verbreiteten Einsicht in die *Langfristigkeit* der wohltuenden Wirkungen von Kapitalismus, Markt und Fortschritt ist. Oder wie John Maynard Keynes gesagt hätte: »Auf lange Sicht sind wir alle tot.«

21 Tariftkartell und Überregulierung verringern nicht selten die Chancen der Arbeitslosen, weil sie die Arbeitsplatzbesitzer, die Insider, schützen und die Outsider, die Arbeitslosen, länger als nötig vor den Fabrik- und Bürotüren stehen lassen. Die *deutsche* Arbeitsmarktstrategie verkleinert die Zahl der Arbeitslosen auf Kosten einer längeren Arbeitslosigkeit, während die *amerikanische* Strategie die Basis der von Arbeitslosigkeit betroffenen Personen verbreitert, indem soziale Absicherungen und arbeitsmarktpolitische Maßnahmen reduziert werden. Im Gegensatz zu den U.S.A. erhoffen sich die Betroffenen in Deutschland noch immer Lösungen zuerst vom Staat, dann erst von eigenen Initiativen (vgl. Strasser 1997; 1998).

lismus«, wenn es sie denn gibt, ist im Vergleich zu den U.S.A. und Japan auch viel weniger organisiert und untereinander durch Beziehungen vernetzt (Kerbo/Strasser 2000: 63–65).

4 Zusammenfassung

Wir haben zunächst gesehen, dass die bloßen Einkommens- und Vermögenszahlen über die materielle Lage und die sozialen Verhältnisse noch nicht viel aussagen. Aufschlussreicher ist die Antwort auf die Frage gewesen, welche Gruppen der Bevölkerung als eher reich oder eher arm zu bezeichnen sind. Denn hieraus lassen sich auch Rückschlüsse auf die Ursachen der Ungleichheit im Allgemeinen und des Reichtums im Besonderen ziehen.

Wohl hat sich der Anteil der Selbstständigen an den Erwerbspersonen in den letzten 100 Jahren von einem Viertel auf rund 10% verringert (vgl. Geißler 1996: 99–100, 111); die höchsten Einkommen und Vermögen, vor allem das gewinnbringende Produktivvermögen, konzentrieren sich in der einkommensstärksten Gruppe der Bevölkerung, wie nicht zuletzt die Untersuchung von Miegel (1983) gezeigt hat. Die Merkmale der »Besitzklasse« deuten aber auch darauf hin, dass Selbstständige heute immer häufiger auf die unmittelbare Erwirtschaftung von Einkommen angewiesen sind. Die zunehmende Bedeutung der Erwerbseinflüsse kommt auch in der Rangfolge der Wohlstandsniveaus zum Ausdruck: Selbstständige – Beamte – Angestellte – Arbeiter – Rentner, ganz abgesehen davon, dass bestimmte Leistungen der öffentlichen Hand an die frühere Berufstätigkeit gebunden sind (z.B. Arbeitslosengeld, Rente) und andere wiederum eher den Wohlhabenden als den Bedürftigen zugute kommen (z.B. Subventionen, vermögensbildende Maßnahmen, Kinderfreibetrag).

So wie in der jüngsten Vergangenheit, die durch beträchtliche Einkommenssteigerungen bei weitgehend gleichbleibenden Abständen zwischen Reichen und Armen gekennzeichnet war, wird es auch in Zukunft fraglich sein, ob staatliche Transferleistungen an der besitz- und einkommensbestimmten Ungleichheit in Deutschland etwas ändern – eine Frage, die auch der erste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung geflissentlich ausspart.

Aus gutem Grund, so könnte man resümieren, werden aber die nicht zu übersehenden Einkommens- und Vermögensunterschiede in Deutschland – nicht Reichtum, nur Armut ist oft unsichtbar (vgl. Harrington 1962) – weitgehend akzeptiert: Wie der Reichtum, so erfüllen auch die Reichen in der modernen Gesellschaft nicht zu unterschätzende Funktionen. Sie fungieren als psychologische Motivation und als wirtschaftliche Motoren. Dazu kommt die Neigung des »Normalverdieners«, sich nicht mit den Superreichen, sondern mit seinesgleichen zu messen.

Auf diese Weise wird der vorhandene Neid ebenso kanalisiert, wie die

Anlässe für Protest und Kritik an den »ungerechten Zuständen« befriedet werden. Noch besser wäre es freilich, wenn man sich aus Geld einfach nichts machte, denn es soll ja auch nicht glücklich machen.

Literatur

- Beck, Ulrich*: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986.
- Bedau, Klaus-Dietrich*: Auswertung von Statistiken über die Vermögensverteilung in Deutschland (Beiträge zur Strukturforschung 173/1998), Berlin 1998.
- Bendix, Reinhard*: Bürokratie und Staat bei Max Weber, in: *Claus Mühlfeld und Michael Schmid* (Hg.), Soziologische Theorie, Hamburg 1974, 441–463.
- Borneman, Ernest*: Psychoanalyse des Geldes. Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien, Frankfurt a.M. 1977.
- Bouillon, Hardy*: Freiheit, Liberalismus und Wohlfahrtsstaat. Eine analytische Untersuchung zur individuellen Freiheit im Klassischen Liberalismus und im Wohlfahrtsstaat, Baden-Baden 1997.
- Broom, Leonard und William L. Shay, Jr.*: German Billionaires and the Fortunes of War. Unveröffentlichtes Arbeitspapier, 1992.
- Dagum, Camilo*: A New Approach to the Decomposition of the Gini Income Inequality Ratio, in: *Daniel J. Slotte und Baldev Raj* (Hg.): Income Inequality, Poverty, and Economic Welfare. Heidelberg / New York 1998, 47–65.
- Espenhorst, Jürgen*: Reichtum als gesellschaftliches Leitbild, in: *Ernst-Ulrich Huster* (Hg.): Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung, Frankfurt a.M. / New York 1997, 161–188.
- Faik, Jürgen und Heinrich Schlomann*: Die Entwicklung der Vermögensverteilung in Deutschland, in: *Ernst-Ulrich Huster* (Hg.), Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung, Frankfurt a.M. / New York 1997, 89–126.
- Fenichel, Otto*: Der Bereicherungs-Trieb, in: *Helmut Dahmer* (Hg.): Analytische Sozialpsychologie I [1938], Frankfurt a.M. 1980, 196–218.
- Forbes vom 23.7.1990.
- Forbes vom 22.7.1991.
- Forbes vom 21.10.1991.
- Freud, Sigmund*: Sexualleben V [1904/05] (Studienausgabe), Frankfurt a.M. 1972.
- Geißler, Rainer*: Die Sozialstruktur Deutschlands, Opladen 1996.
- Giddens, Anthony*: Die Klassenstruktur fortgeschrittener Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1979.
- Glatzer, Wolfgang und Hans-Herbert Noll* (Hg.): Getrennt vereint: Lebensverhältnisse in Deutschland seit der Wiedervereinigung, Frankfurt a.M. / New York 1995.
- Granato, Jim, Ronald Inglehart und David Leblang*: The Effect of Cultural Values on Economic Development. Theory, Hypotheses and some Empirical Tests, American Journal of Political Science 40 (1996) 607–631.
- Harrington, Michael*: The Other America, New York 1962.
- Hayek, Friedrich August von*: Recht, Gesetzgebung und Freiheit 2: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit, Landsberg am Lech 1981.
- Hayek, Friedrich August von*: Die Verfassung der Freiheit, Tübingen 1971.
- Henke, Ursula*: Elite oder ... »Einige sind gleicher«, in: *Ernst-Ulrich Huster* (Hg.), Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung, Frankfurt a.M. / New York 1997, 189–199.
- Holtmann, Dieter und Hermann Strasser*: Klassen in der Bundesrepublik heute. Zur Theorie und Empirie der Ausdifferenzierung von Handlungsressourcen, Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 16 (1990) 76–106.

- Hradil, Stefan*: Entwicklungstendenzen der Schicht- und Klassenstruktur in der Bundesrepublik, in: *Joachim Matthes* (Hg.), *Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg, Frankfurt a.M. 1983*, 189–205.
- Hradil, Stefan*: Ungleichheit in der Industriegesellschaft. Allgemeine Entwicklungstendenzen und die besondere Situation der Bundesrepublik Deutschland, in: *Joachim Singelmann u.a.*, *Struktur der modernen Industriegesellschaft*, Stuttgart 1985, 51–68.
- Huster, Ernst-Ulrich*: Enttabuisierung der sozialen Distanz. Reichtum in Deutschland, in: *Ernst-Ulrich Huster* (Hg.), *Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung*, Frankfurt a.M. / New York 1997, 7–31.
- Kerbo, Harold* und *Hermann Strasser*: *Modern Germany*, New York 2000.
- Kreckel, Reinhard*: *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, Frankfurt a.M. / New York 1992.
- Lebenslagen in Deutschland. Der erste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung. 2001.* Bundesdrucksachen Nr. 14/5990.
www.bma.bund.de/de/sicherung/armutsbericht/index.htm
- Lebenslagen in Deutschland – Daten und Fakten. Materialband zum ersten Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung. 2001.* Bundesdrucksachen Nr. 14/5990.
www.bma.bund.de/de/sicherung/armutsbericht/index.htm
- MacKinnon, Malcolm H.*: Calvinism and the infallible Assurance of Grace. The Weber Thesis Reconsidered, Part I, *British Journal of Sociology* 39 (1988) 143–177 [1988a].
- MacKinnon, Malcolm H.*: Weber's Exploration of Calvinism. The Undiscovered Provenance of Capitalism, Part II, *British Journal of Sociology* 39 (1988) 178–210 [1988b].
- McClelland, David C.*: *Die Leistungsgesellschaft. Psychologische Analyse der Voraussetzungen wirtschaftlicher Entwicklung*, Stuttgart 1966.
- McClelland, David C.*: *Motivation und Kultur*, Bern/Stuttgart 1967.
- Mehlkop, Guido*: Methodische Probleme bei der Analyse von Wertvorstellungen und Wirtschaftswachstum. Effekte der Wahl von Untersuchungszeitpunkten und der Einfluss wichtiger Fälle, *Zeitschrift für Soziologie* 29 (2000) 217–226.
- Miegel, Meinhard*: *Die verkannte Revolution I: Einkommen und Vermögen der privaten Haushalte*, Stuttgart 1983.
- Mises, Ludwig von*: *Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 47 (1920) 86–121.
- Mises, Ludwig von*: *Liberalismus*, Jena 1927.
- Schulze, Gerhard*: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M. / New York 1992.
- Schumpeter, Joseph A.*: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern 1950.
- Schwitzer, Klaus-Peter*: Ungleichheit und Angleichung von Lebensverhältnissen im vereinten Deutschland am Beispiel älterer Menschen, in: *Wolfgang Glatzer* und *Hans-Herbert Noll* (Hg.): *Getrennt vereint. Lebensverhältnisse in Deutschland seit der Wiedervereinigung*, Frankfurt a.M. / New York 1995, 133–164.
- Smith, Adam*: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen* (1776), München⁵ 1990.
- Statistisches Bundesamt*: *Statistisches Jahrbuch 1997 für die Bundesrepublik Deutschland*, Stuttgart 1995.
- Statistisches Bundesamt*: *Statistisches Jahrbuch 1997 für die Bundesrepublik Deutschland*, Stuttgart 1997 [1997a].
- Statistisches Bundesamt*: *Datenreport 1997. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland*, Bonn 1997 [1997b].

- Statistisches Bundesamt*: Statistisches Jahrbuch 2000 für die Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 2000 [2000a].
- Statistisches Bundesamt*: Datenreport 1999. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2000 [2000b].
- Strasser, Hermann*: Was erklären Theorien der sozialen Ungleichheit wirklich?, in: *Hermann Strasser und John H. Goldthorpe* (Hg.): Die Analyse sozialer Ungleichheit. Kontinuität, Erneuerung, Innovation, Opladen 1985, 155–172.
- Strasser, Hermann*: Langzeitarbeitslose zwischen diskontinuierlichen Erwerbsverläufen und sozialer Selektion, in: *Gabriele Klein und Hermann Strasser* (Hg.), Schwer vermittelbar. Zur Theorie und Empirie der Langzeitarbeitslosigkeit, Opladen 1997, 9–39.
- Strasser, Hermann*: Schwer vermittelbar. Perspektiven der Langzeitarbeitslosen, *Der Rotarier* 5/ 1998, 18–22.
- Strasser, Hermann und Andrea Maria Dederichs*: Die Restrukturierung der Klassengesellschaft. Elemente einer zeitgenössischen Ungleichheitstheorie, *Berliner Journal für Soziologie* 10 (2000) 79–98.
- Süddeutsche Zeitung* vom 6.4.1999.
- Veblen, Thorstein*: The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions (1899), [Dt.] Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen, Frankfurt a.M. 1989.
- Weber, Max*: Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der 1. Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze von 1920, Weinheim²1996.
- Weber, Max*: Gesammelte politische Schriften [1921], Tübingen³1971.
- Weede, Erich*: Wirtschaft, Staat und Gesellschaft. Zur Soziologie der kapitalistischen Marktwirtschaft und der Demokratie, Tübingen 1990.
- Weede, Erich*: Mensch und Gesellschaft. Soziologie aus der Perspektive des methodologischen Individualismus, Tübingen 1992.
- Weinert, Andrea*: Das Geschlecht des Reichtums ist männlich, was sonst!, in: *Ernst-Ulrich Huster* (Hg.), Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung, Frankfurt a.M. / New York 1997, 200–216.
- Winterbottom, Marian R.*: Zusammenhang zwischen Leistungsmotivation und Lernerfahrungen beim Streben nach Selbständigkeit, in: *Maria Wasna* (Hg.): Leistungsmotivation. Empirische Untersuchungen bei Vorschulkindern und Geistigbehinderten, München/Basel 1973, 29–47.
- World Bank*: World Development. Report 2000/2001. Attacking Poverty, New York 2000.

Dr. *Hermann Strasser* ist Professor für Soziologie an der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg.

Guido Mehlkop, M.A., ist Wissenschaftliche Hilfskraft am Seminar für Soziologie der Universität Bonn.

Abstract

In this paper the terms »rich« and »poor« refer to belonging to a particular status group or stratum in society based on financial power in terms of income and/or property. At the outset, some statistical data on the distribution of income and property in Germany and abroad are presented although these figures do not permit a satisfactory answer to the question of which groups of the population are to be defined as rich or poor.

The data show that, for instance, within the past one hundred years or so the proportion of the self-employed reduced from 25% to less than 10% of the active labour force; nevertheless, the highest amounts of income and property are still drawn from profitable productive forces and concentrated in the group of high income earners. However, the characteristics of the »property-owning class« have changed in so far as they increasingly need to supplement their income by wages from dependent work. The gap in the distribution of property, apparently intended to be reduced by national subsidies such as old age pension, unemployment benefit, child allowance, and means of asset formation as it is, it is highly questionable whether these measures in effect support poor rather than wealthy people.

These inequalities, it seems, are widely accepted in Germany. On the one hand, the rich and their property fulfil an important function in a modern society by constituting a significant source of motivation and economic drive. On the other hand, the average citizen does not really compare himself with the superrich but more likely with people of his own stratum or class. For that reason, envy is channelled in the same way as protest and criticism against »unjust conditions« are pacified. Hence, it is not surprising that the disparity of property in Germany is lower than, say, in the USA and yet Germans emphasize more the differences in status.

Armut und Kindheit

Jedes siebte Kind in der Bundesrepublik wächst in Armut auf. Das bedeutet für etwa 2 Millionen Kinder nicht nur, dass sie über wenig Geld verfügen können, sondern dass ihre Chancen, vollwertige Mitglieder der Gesellschaft zu sein, drastisch eingeschränkt sind. Zu diesem Ergebnis kommt eine im Herbst 2000 veröffentlichte wissenschaftliche Studie der AWO, die bundesweit in 2700 AWO- Einrichtungen die Lebenssituation der Kinder untersuchte.¹ Schon seit Anfang der neunziger Jahre veröffentlichen die Wohlfahrtsverbände oder Gewerkschaften im politischen Raum der Gesellschaft alarmierende Zahlen, dass vor allem Kinder und Jugendliche betroffen sind. So betrug der Anteil in der Bevölkerung für die Altersgruppe von 0–5 Jahren 1990 in den alten Bundesländern 16,7%, 1995 bereits 21,8%. In den neuen Bundesländern stieg diese Quote von 5,1% 1990 auf 19,7%.² Der kürzlich erst veröffentlichte erste Entwurf eines Reichtumsbericht der Bundesregierung spricht sogar von knapp 30% betroffener Kinder.³

1 Armut durch Reichtum

Doch wie soll man eigentlich von Armut reden, wenn der Bundesverband deutscher Banken 1998 5,3 Billionen Mark private Sparvermögen meldete, wenn Rekorde bei Börsennotierungen, hohe Unternehmensgewinne verzeichnet und Steuerhinterziehungen von 130 Milliarden Mark geschätzt werden.

1 AWO Bundesverband e.V. (Hg.), AWO-Sozialbericht 2000. Gute Kindheit – schlechte Kindheit. Armut und Zukunftschancen von Kindern und Jugendlichen in Deutschland, Bonn 2000. Es handelt sich dabei um eine Untersuchung des Instituts für Sozialarbeit und Sozialpädagogik in Frankfurt, das darin seine bundesweit durchgeführten Forschungsergebnisse von drei Jahren zusammengetragen hat.

2 Vgl. Marion Möhle, Die Armut wird jünger. Armutsforschung in Deutschland, Jugendpolitik 3/1997, 12. Berechnungsgrundlage ist hier 50% des Durchschnittsnettoäquivalenzeinkommens.

3 Lebten 1973 noch 22% der (westdeutschen) Kinder bis 6 Jahren in ärmlichen Verhältnissen, waren es 1998 schon über 30%. Vgl. Erster Entwurf eines Armuts- und Reichtumsberichts der Bundesregierung, Frankfurter Rundschau v. 4.11.2000, 6. Bemessungsgrundlage ist hier, dass der als arm gilt, der weniger als 60% des Durchschnittseinkommens (derzeit etwa 60 000 DM brutto/Jahr) verdient.

Laut Spiegel schätzte eine Unternehmensberatergruppe ebenfalls für 1998 12,8 Billionen Mark insgesamt an Vermögenswerten. Das ist achtmal so viel wie 1970. 950 000 Haushalte zählen danach zu den Vermögensmillionären, die mit 2,8 Billionen Mark rund 28% des Gesamtvermögens aller Haushalte besitzen. Umgekehrt halten 47% mit weniger als 100 000 Mark nur 9,5% des Gesamtvermögens. Hört man da nicht etwas gelangweilt weg, wenn zu den Meldungen der gestiegenen oder gesunkenen Arbeitslosenraten nun zusätzlich von Kinderarmut die Rede ist, ein Phänomen, an das man sich eigentlich im Kontext von Entwicklungspolitik in den Ländern des Südens und kirchlicher Hilfswerke gewöhnt hatte? Die von der Regierung Kohl eingeleitete und von Rot/Grün fortgesetzte neoliberale Deregulierung zeitigt ihre sozialen Folgen in einem der unbestritten reichsten Länder der Welt: strukturelle Arbeitslosigkeit von 3 Millionen Menschen ohne Aussicht auf Beschäftigung, Absenkung der Reallöhne⁴, massive Einschnitte in den Sozialleistungen und eine Steuergesetzgebung, die der Republik ganz legal über 1 Million Millionärshaushalte bescherte.⁵ Völlig unspektakulär und ohne weitreichende Proteste erleben wir zur Zeit in der Bundesrepublik, wie die Gesellschaft fast unmerklich in ihren Fundamenten umorganisiert wird. Wir alle sind Zeugen, wie es der herrschenden politischen Klasse gelingt, die normativen Grundlagen dieser Gesellschaft neu zu formulieren. Lebendiger Beweis für diese Behauptung sind die Kinder in Armut, deren Chancenlosigkeit in der Zukunft jetzt schon beschlossene Sache ist und bewusst einkalkuliert wird, denn es liegt auf der Hand, dass es sich weniger um ein Problem der Umverteilungsmenge handelt, als um den Umverteilungswillen.⁶

Erst wenn Armut ins Verhältnis zum Reichtum dieser Gesellschaft gesetzt wird, erhält man den zentralen Schlüssel zum Verständnis dessen, was Arm-sein heute bedeutet. Darin liegt auch die Brisanz im Erleben von Armut für die Kinder. »Schlimmer als Armut ist das Armsein in einer reichen Gesellschaft, in der der Massenkonsum suggeriert, dass man mithalten kann, auch wenn man wenig hat.«⁷ Kinderarmut ist selbstverständlich Familienarmut. Dennoch – so auch der Ansatz in der AWO-Studie – setzt sich die Erkenntnis durch, dass gerade die Armut von Kindern ein eigenes Beobachtungs- und Bewertungsraster verlangt. Sie haben spezifische Bedürfnisse, Interessens- und Erfahrungshorizonte, die einer eigenen Betrachtung bedürfen. Gerade aber weil sie im Abhängigkeitsverhältnis zu den Eltern stehen, haben die Erwachsenen, in der Gesamtheit die Gesellschaft besondere Verantwortung, für ihr Wohlergehen

4 Vgl. Erster Entwurf eines Armuts- und Reichtumsberichts der Bundesregierung v. 4.11.2000, 6.

5 Vgl. Erster Entwurf eines Armuts- und Reichtumsberichts der Bundesregierung. V. 3.11.2000; vgl. auch: *Ernst-Ulrich Huster*, Armut – Reichtum. Darstellung der gesellschaftspolitischen Gegenpole und deren Folgen, in: Armutskonferenz. Dokumentation des Symposiums zur Verteilung von Reichtum und Armut und deren Folgen im Land am 27.11.1998 in Wiesbaden, veranstaltet von der Friedrich-Ebert-Stiftung und dem Hessischen Ministerium für Frauen, Arbeit und Sozialordnung, 41f.

6 Vgl. *Ulrich Schneider und Gerhard Schulte*, Kinderarmut – Herausforderung für die Sozialpolitik, SOS-Dialog 5/1999, 5.

7 *Lothar Böhnisch*, Versorgt und doch abgeschnitten, Erziehung und Wissenschaft 10/1997, 14.

im Hier und Jetzt und für die Zukunft zu sorgen, so wie es in § 1 KJHG (Kinder und Jugendhilfegesetz) gesetzlich verankert ist.⁸

2 Was ist Armut?

Eine Definition von Armut beinhaltet gesellschaftstheoretische, sozialphilosophische und methodische Prämissen, sodass eine Verständigung darüber notwendig ist. Es existiert in der BRD eine politische und eine wissenschaftliche Armutsdebatte, die sich wiederum in eine eher deskriptive und eine an soziologischen Theorien sozialer Ungleichheit orientierte Armutsforschung unterscheiden lässt. Konsens ist, dass jeglicher Armutsdebatte ein Normensystem zugrunde liegt. Wer setzt den Standard, an dem zu messen ist, was arm sein bedeutet? Als moralischer Begriff knüpft er an die Idee von Menschenwürde, Solidarität und Gerechtigkeit an. Er ruft zur Barmherzigkeit und zum Schutz der Schwachen auf, da Armut in traditionell christlich geprägten Vorstellungen nicht als selbstverschuldet gilt. Aber impliziert nicht der Begriff »Armut« eine gesellschaftlich festgestellte Bedürftigkeit, auf die wohlfahrtsstaatlich reagiert wird? Konnotiert »Armut« nicht sofort Abhängigkeit und Hilflosigkeit? Ist »Armut« dann überhaupt das richtige Wort, um politische Interventionen seitens der Betroffenen sowie des Staates in Gang zu setzen? All diese Fragen finden in der Forschung durchaus Beachtung, können hier aber nur als Hinweis stehen bleiben.⁹

In der deutschen Armutsforschung verwendet man durchgängig das Konzept der relativen Armut, wie es die EU in den 80er Jahren als Berechnungsgrundlage einführte. Man geht davon aus, dass der Maßstab für Armut sich aus der Gesellschaft heraus ergibt und daher nur in Relation zu ihren Standards gesetzt werden kann. Die zentrale Bemessungsgröße ist das Einkommen, wobei in der Regel das Haushaltseinkommen berechnet wird. Dieses wird durch die Anzahl der im Haushalt lebenden Personen geteilt, und jede Person erhält nach ihrer Bedürftigkeit ein bestimmtes Gewicht, das in Punkten zwischen 0,5 für ein Kind unter 7 Jahren bis 1,0 für den Haushaltsvorstand gerechnet wird. So ermittelt sich das sog. Nettoäquivalenzeinkommen. Von Armut spricht man dann, wenn ein Haushalt 50% oder weniger dieses Nettoäquivalenzeinkommens in Relation zum durchschnittlichen Einkommen zur Verfügung hat. Die »harte« Einkommensschwelle ergibt sich aus dem Vergleich mit 40% des Nettoäquivalenzeinkommens, die »weiche« mit 60%. Nimmt

8 Die Jugendministerkonferenz beschloss darüber hinaus am 26.6.1998 die Verbindlichkeit der UN-Kinderrechtskonvention auch auf Länderebene. Vgl. *Reinold Eichholz*, 10 Jahre Kinderpolitik in NRW, Diskurs 1/1999, 49.

9 Vgl. *Herbert Jakobs*, Armut. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Konstituierung und wissenschaftlicher Verwendung eines Begriffs, Soziale Arbeit 4/1995, 403–420.

man 60%, ergibt sich ein Verteilungsmodus für die bundesdeutsche Gesellschaft insgesamt von 20% armer Bevölkerung, 20% gelegentlich Armen¹⁰ und 60% nie Armen.

Ein anderer Indikator für Armut ist die Sozialhilfebedürftigkeit, weil man davon ausgeht, dass sie die Schwelle des notwendigen Existenzminimums markiert. Sozialpolitisch ist dies natürlich nicht unproblematisch, da man je nach Festlegung der Mindestsätze die Anzahl der Armen statistisch anheben oder senken kann. Problematisch ist auch das sogenannte Lohnabstandsgebot, das den notwendigen Arbeitsanreiz darin behauptet, dass die Sozialhilfe deutlich niedriger liegen muss als der Mindestlohn. Wie wird dieser Modus eigentlich den Nettolohnsenkungen der letzten zwanzig Jahre gerecht, deren Abwärtstrend noch längst nicht in Sicht ist? Die Zunahme geringfügig Beschäftigter sowie prekärer Arbeitsverhältnisse (die »working poor«) kündigt eine Verschärfung dieser Problemlage an. In absoluten Zahlen wuchs allein die Gesamtzahl der Sozialhilfeempfänger/innen von 1980 bis 1991 um etwa 130%. Davon hat die Zahl der ausländischen BezieherInnen um das Siebenfache zugenommen.¹¹ Der Regelsatz nach § 22 BSHG von Juli 98 lag in NRW für Haushaltsvorstände und Alleinstehende bei 540 DM, für 1 Kind bis 7 Jahren bei 270 DM, über 8 Jahren bei 351 DM, ab 15 Jahren bei 486 DM. Dazu kommen noch besondere Zuwendungen, die gesondert beantragt werden müssen sowie Wohngeld. Seit dem 1.1.2000 wird das Kindergeld nicht angerechnet, was bis dato noch der Fall war. Die Bundesregierung trug hier der Tatsache Rechnung, dass Kinder eindeutig zur Verarmung von Familien beitragen.¹² Wie auch die AWO-Studie skandalisiert, geht man außerdem davon aus, dass ca. 1 Million Menschen aus verschiedenen Gründen Sozialhilfe nicht in Anspruch nehmen, obwohl sie berechtigt wären.

10 Das Verdienst der sog. Dynamischen Armutsforschung besteht darin, anhand von Längsschnittstudien von Sozialhilfebezieher/innen nachgewiesen zu haben, dass es eine fluktuierende, aber zahlenmäßig konstante Bevölkerungsgruppe gibt, die phasenweise unter die Armutsgrenze rutscht. Vgl. dazu: *Petra Buhr*, Übergangsphase oder Teufelskreis? Dauer und Folgen von Armut bei Kindern, in: *Andreas Klocke und Klaus Hurrelmann* (Hg.), *Kinder und Jugendliche in Armut*, Opladen 1998, 73–86.

11 Vgl. *Anita Pfaff*, Was ist das Neue an der neuen Armut? in: *Karl-Jürgen Bieback und Helga Milz* (Hg.), *Neue Armut*, Frankfurt a.M. / New York 1995, 37.

12 Kinder sind ein Armutsrisiko: Nach wie vor bedeutet die Tatsache, ein Kind zu haben, dass ein Elternteil, meistens die Mutter, wegen der Versorgung des Kindes auf Berufstätigkeit verzichtet oder einer Teilzeitbeschäftigung nachgeht. Dieser Verdienstaufschlag erhöht das Armutsrisiko maßgeblich, wie auch aktuell die AWO-Studie bestätigte. Der Umkehrschluss, mehr Betreuungseinrichtungen für Kinder einzurichten, um die Berufstätigkeit der Mütter zu ermöglichen, ist bei aller Berechtigung dieser Forderung generell daraus aber nicht zu ziehen, da in erster Linie deutlich wird, dass ein Einkommen offensichtlich nicht ausreicht, den durchschnittlichen Lebensstandard zu halten. Insbesondere sind kinderreiche Familien finanziell benachteiligt, da selbst die festgelegten Existenzminima für Kinder nicht bedarfsdeckend angesetzt sind. Vgl. *Sabine Walper*, Kinder und Jugendliche in Armut, in: *Bieback/Milz*, *Neue Armut*, 191.

3 Lebenslagen der Kinder in Armut

Worin liegt das Besondere, wenn wir sagen, dass Kinder von Armut betroffen sind? Kinder sind ohne Schuld. Erwachsene stehen ihnen gegenüber und können sie für ihre unterprivilegierte Situation nicht verantwortlich machen. Man muss sie annehmen, wie sie sind. Ihre Sozialisation ist noch in einer Phase, wo sie aus rein entwicklungstheoretischen Gründen gesellschaftliche Normen noch nicht komplett inkorporiert haben.

Armut – das gilt nicht nur für Kinder – äußert sich daher nicht nur in materieller Unterversorgung, sondern trägt spezifische Züge in allen Lebensbereichen. Die wirtschaftliche Misere wirkt sich auf Kinder so nachhaltig aus, dass Erzieher/innen oder Lehrer/innen nur bedingt die Auswirkungen kompensieren können. Die Entwicklung wird in ganz spezifischer Weise negativ beeinflusst, sodass dies nicht mehr vergleichbar ist mit entsprechenden Entwicklungseinschränkungen bei Kindern aus höheren Einkommensschichten. D.h. bestimmte Einschränkungen wirken bei Kindern in Armut überproportional im Vergleich zu gleichartigen Einschränkungen bei Kindern der Mittelschicht.¹³

Diese Mehrdimensionalität findet insbesondere im Konzept der Lebenslagen in der Armutforschung ihre Berücksichtigung. Man untersucht den Versorgungs- und Einkommensspielraum, den Lern- und Erfahrungsspielraum, wie er durch Bildung und Beruf der Eltern geprägt ist, die Kontakt- und Kooperationsmöglichkeiten sowie Spielräume für Regeneration und Partizipation an Entscheidungen in verschiedenen Lebensbereichen.¹⁴ Nachhaltige Beeinträchtigung der Entwicklungschancen von Kindern in Armut finden sich demzufolge in ihren Bildungsmöglichkeiten, in ihrer Betreuungssituation sowohl innerhalb wie außerhalb der Familie, die die Beziehungen und Erziehungsverhalten beinhaltet, in ihren Spiel- und Freizeitmöglichkeiten, in ihren Kontakten zu Gleichaltrigen sowie in der Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse von Ernährung, Kleidung, Wohnung und Gesundheit.¹⁵

Die schon zitierte AWO-Studie legte einen Fokus besonders auf die kleinen Kinder, eine Gruppe, über die bisher wenig Aussagen zu finden waren. Bereits im Kindergartenalter ist jedes dritte Kind aus »armen Verhältnissen« in zentralen Lebensbereichen benachteiligt, sodass nur 70% von ihnen gegenüber 88% der nicht-armen Kinder mit sechs Jahren eingeschult werden. 31% hatten gesundheitliche Probleme, 38% sind in ihrem Spiel- und Sprachverhalten gestört. Überdurchschnittlich von Ar-

13 Vgl. Walper, Kinder, 193.

14 Wolfgang Glatzer und Werner Hübinger: Lebenslagen und Armut, in: Dieter Döring, Walter Hanesch, Ernst-Ulrich Huster, Armut im Wohlstand, Frankfurt a.M. 1990, 31–54.

15 Vgl. Walper, Kinder, 185–219.

mut betroffen sind Kinder von Migrant/innen und von Alleinerziehenden, auch wenn 60% der armen Kinder in vollständigen Familien leben.

4 Gesundheit und Ernährung

Die Kinder in Armut haben ein höheres Risiko, wenn nicht in der Kindheit, dann als Erwachsene die gesundheitlichen Folgeerscheinungen von Mangelernährung, Unter- und Übergewicht und von fehlender Zahnpflege ausbaden zu müssen. Sie leiden häufiger als Kinder aus gutgestellten Familien unter Nervosität, unter Kopf- und Magenschmerzen, an Erkrankungen der Atmungsorgane und immunologischen Störungen wie Asthma und Ekzemen. Außerdem ereignen sich häufiger Unfälle. Ein erhöhter Prozentsatz hat Koordinierungsschwierigkeiten sowie Sprachstörungen, was häufig ihre Zurückstellung der Schulfähigkeit zur Folge hat und ihre spätere Schullaufbahn bestimmt.¹⁶ Besorgniserregend im Vorschulalter ist die schon 1993 festgestellte Vorsorgeuntersuchungs-Abstinenz unter den von Arbeitslosigkeit betroffenen Eltern.¹⁷ Ein großer Teil der diagnostizierten Seh- und Hörstörungen, die ebenfalls die Zurückstellung respektive Sonderschullaufbahn vorprogrammieren, lassen sich darauf zurückführen. Die Nichtwahrnehmung von Früherkennungsuntersuchungen weist daraufhin, dass die ungewisse ökonomische Situation die Familie so sehr beschäftigt, dass eine planvolle, präventive und gesunde Lebensführung nicht mehr möglich ist.¹⁸

5 Wohnen

Ebenfalls gravierend ist die Unterversorgung im Wohnbereich zu nennen. Nach Berechnungen aus dem SOEP¹⁹ von 1992 lag die Unterversorgungsquote von Kindern bei 34,2%, was doppelt so hoch war wie für alle Personen mit 16,0%. Gerade beengte Wohnverhältnisse sind in ihrer Bedeutung für Kinder nicht zu unterschätzen, da der Platz zum Spielen vor allem im eigenen Kinderzimmer eine große Rolle spielt.²⁰

16 Beate Pyde und Bärbel Stuke, Kinder, die von Sozialhilfe leben. Auswirkungen und Anforderungen an die pädagogische Praxis, SOS-Dialog 5/1999, 22.

17 Gerda Holz und Beate Hock, Armutslagen von Kindern und Jugendlichen in Deutschland am Ende des 20. Jahrhunderts, SOS-Dialog 5/1999, 11.

18 Christa Neuberger, Auswirkungen elterlicher Arbeitslosigkeit und Armut auf Familien und Kinder. Ein mehrdimensionaler empirisch gestützter Zugang, in: Ulrich Otto (Hg.), Aufwachsen in Armut. Erfahrungswelten und soziale Lagen von Kindern armer Familien, Opladen 1997, 91.

19 SOEP: seit 1984 vom Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung erhobenes Sozio-ökonomischen Panel in den alten und seit 1990 in den neuen Bundesländern; befragt werden über 16 Jahre alte Haushaltsmitglieder; über zusätzliche Befragungen enthält es Daten über Kinder bis 15 Jahren.

20 Vgl. Walper, Kinder, 187.

6 Wertschätzung und Bindung

Dass anhaltende Arbeitslosigkeit den gesellschaftlichen Abstieg bedeutet, zeigen die Zahlen: Unter den Arbeitslosen lag die Armutsquote 1995 in den alten Bundesländern mit 33,8% fünf Mal so hoch wie unter den Erwerbstätigen mit 6,8%, in den neuen Bundesländern 25,7%, bei den Erwerbstätigen bei 7,5%. Es ist kein Geheimnis, dass bei zunehmender wirtschaftlicher Not alle Lebensbereiche in Mitleidenschaft gezogen werden und schon vorhandene Problemlagen sich verschärfen. Deren psycho-soziale Auswirkungen werden von den Erwachsenen dann nicht mehr bewältigt und beeinflussen ihre sozialen Beziehungen nachhaltig. Dies zieht häufig die physische und seelische Beeinträchtigung der Gesundheit der Kinder nach sich. »So tragen Arbeitslosigkeit der Eltern, finanzielle Knappheit und beeinträchtigte Wohnverhältnisse nicht selten zu Einschränkungen der sozialen Kontakte der Kinder bei.«²¹

Die Konsequenzen dieser angespannten Lage erfahren die Kinder in der Interaktion mit den Eltern: Stress, Gewalt, Verwahrlosung wird ihr Alltag. Auch in materieller Hinsicht bekommen sie die Auswirkungen zu spüren, die soziale Stigmatisierung wiederum nach sich ziehen, wenn sie an Klassenfahrten nicht teilnehmen, zusätzliche Lernmittel nicht erhalten oder kein Taschengeld mehr bekommen.²² Die Bildungskarriere ist ebenfalls bereitet; denn langwierige schulische Laufbahnen kommen nicht mehr in Betracht. Trifft die akute Arbeitslosigkeit eines Elternteils das Kind gerade in einer »sensiblen« Phase unseres Schulsystems, d.h. dann wenn ein Schulwechsel vor der Tür steht, trifft es die Kinder doppelt hart.²³

In dieser Situation tragen die Kinder ein erhöhtes Risiko, auf ein stabiles Beziehungssystem und in sich konsistentes Erziehungsverhalten verzichten zu müssen. Die nervlichen Belastungen inklusive finanzieller Sorgen überfordern die Eltern, produzieren ein »schlechtes Familienklima«, das sich als strafendes, wenn nicht gar feindseliges Erziehungsverhalten auswirkt. Die zunehmenden Sorgen und Inkompetenzgefühle der Eltern zersetzen den familialen Zusammenhalt. Ehekonflikte unterhöheln die Erziehungskompetenz, sodass die psychische Belastung der Eltern in die Interaktion mit dem Kind einfließt. Machtorientierte Erziehungsstrategien sowie Neigung zu harten Strafen sind eine typische Reaktion auf einen Kontrollverlust der eigenen Lebenssituation. Die erhöhten antisozialen Tendenzen bei Kindern aus deprivierten Familien lassen sich auf diese Zunahme elterlicher Feindseligkeit zurückführen. Oder die Kinder reagieren mit Traurigkeit und Einsamkeitsgefühlen. Es beeinträchtigt ihr Selbstwertgefühl. Betrachtet man die Qualität der Familienbeziehungen

21 Walper, Kinder, 190.

22 Vgl. Walper, Kinder, 197.

23 Vgl. Wolfgang Lauterbach und Andreas Lange, Armut im Kindesalter. Ausmaß und Folgen unsicherer Lebensverhältnisse, Diskurs 1/1999, 88–96.

als Ressource für das Kind, hat sich die Qualität der Ehebeziehung vor Eintritt des wirtschaftlichen Abstiegs als maßgeblich erwiesen. Geringe Ressourcen in der Partnerschaft der Eltern bedeuten umgekehrt für die Kinder ein erhöhtes Risiko. War die Beziehung der Väter zu ihren Kindern vorher gut, bleibt sie auch gut. Sie schlägt um in Feindseligkeit, wenn sie schon vorher schlecht war. Der Mutter wird die bedeutsame Rolle, hier zu vermitteln, aufgebürdet.²⁴

So ist es kein Wunder, wenn die seelischen, körperlichen und sozialen Notlagen der Kinder nicht wahrgenommen werden. Eine Lebensplanung der Kinder findet nicht mehr statt, weil die Notlage der Erwachsenen alles überdeterminiert. Gab es Zukunftspläne für die Kinder oder der Kinder selbst, gehen sie verloren.

Auch das Bildungsniveau der Eltern sagt nicht nur etwas über potentielle ökonomische Ressourcen aus, sondern beeinflusst in starkem Maße das elterliche Erziehungsverhalten sowie die Freizeitgestaltung der Kinder, wenn die Familie in wirtschaftliche Not gerät. Walper weist daraufhin, dass die Dauer von Armut ein entscheidender Faktor für die Intelligenzentwicklung und internalisierenden Verhaltensprobleme der Kinder ist. Es wird deutlich, dass Konzeptualisierungen von Armut komplexer werden, um sie nur als Einkommensproblem zu sehen, denn es geht mehr und mehr darum, die Prozesse wahrzunehmen, die Armut ausmachen. Eindeutig stellt Walper außerdem fest, dass es nicht mehr nur um kognitive und intellektuelle Benachteiligungen geht, sondern die sozio-emotionale Entwicklung ebenfalls an Bedeutung gewinnt.²⁵ Emotionale Beeinträchtigungen äußern sich darin, dass die Kinder eher depressiv und ängstlich sind als Kinder aus Familien mit angemessenem Einkommen. Sie zeigen Minderwertigkeitsgefühle oder aggressives Verhalten bis hin zu erhöhter Bereitschaft zu Normverstößen, die kompensatorische Aufmerksamkeit erzeugen sollen.

7 Selbstverwirklichung und Leistung

Armut grenzt Kinder aus der Kinderkultur wie Kinobesuche, Kindergeburtstage, Ausflüge aus. Die wenigen Fluchträume für Kinder, der Enge der Familie zu entkommen, werden beschnitten, ihre individuellen Entwicklungsmöglichkeiten beschränkt.

Für Kinder ist die Mangelsituation täglich spürbar. Bestimmtes Spielzeug kommt erst gar nicht in den Blick des Kindes, da es zur unmittelbaren Reproduktion nichts beiträgt. Erzieher/innen beobachten, dass die Spielmaterialien im Hort nicht bekannt sind. Aufgrund der Reizarmut des häuslichen Milieus können sie demzufolge mit außerfamilialen Spielangeboten nichts anfangen und werden erst in der Einrichtung damit vertraut gemacht. Die Kinder weichen in ihrer Entwicklung dann von den

24 Vgl. Walper, Kinder, 199–207.

25 Vgl. Walper, Kinder, 194.

durchschnittlichen Standards ab und werden »auffällig«. Soziale Ungleichheit manifestiert sich so schon in diesem frühen Stadium und hat seinen Ursprung in der Erfahrung materieller Unterversorgung.²⁶ Die Kinder haben in ihrer Sozialisation wenig Wahlmöglichkeiten und Entwicklungschancen. Allerdings darf man nicht dem Irrtum erliegen, dass nichts an die Stelle des Mangels tritt, d.h. auch die festgestellten Leerstellen der Sozialisation, wenn man sie nicht Defizit nennen möchte, werden mit entsprechenden Qualifikationen der Kinder ausgefüllt.

Die oben beschriebene familiäre Anpassung an soziale Notlagen veranschaulicht, mit welchen Fähigkeiten und Möglichkeiten Kinder ausgestattet werden, um ihr eigenes Leben später selbst bewältigen zu können. Sie entwickeln ihre eigenen Bewältigungsformen für ihre depravierte Lebenswelt. Fehlen zum Beispiel die finanziellen Mittel für die standardisierte Kleidung und für gemeinsame Aktivitäten mit Statuscharakter, führt dies bei Jugendlichen ab zehn/elf Jahren zu einer Stigmatisierung als »Armer«, die wiederum soziale Ausgrenzung oder sozialen Rückzug zur Folge hat. Schon im Grundschulalter unterscheiden die Kinder zwischen besser und schlechter Gestellten. Außerdem wird Armut mit zunehmendem Alter als selbstverschuldet angesehen und auf mangelnde Anstrengungen zurückgeführt, was in jugendlicher Subkultur durchaus Diebstahl als angemessene Aktivität miteinbezieht. »Arm sein« wird bei diesen Jugendlichen zunächst an zwei Merkmalen festgemacht, nämlich an der Abweichung von einem bestimmten Lebensstandard, der sich in diesem Fall über das Tragen modischer Kleidung und Accessoires festmachen lässt, und an der fehlenden individuellen Aktivität, diesen materiell defizitären Zustand überwinden zu wollen: Arm sind diejenigen, die nicht klauen; arm sind diejenigen, die es hinnehmen, arm zu sein. Ausgehend hiervon stellt sich schon die Frage nach der Definition von Armut.²⁷

Eine Bewältigungsstrategie ohne Normverstoß wie Diebstahl oder Erpressung stellt die Kinderarbeit zur Erhöhung des Taschengeldes dar. Ein anderer Umgang mit wirtschaftlicher Not ist es, wenn die Kinder stillschweigend ihre Ansprüche senken und im Vergleich mit anderen Gleichaltrigen Konsumverzicht leisten. Mitleid mit ihnen, wenn z.B. der Vater arbeitslos wird oder ist, wird als diskriminierend erlebt. Diese potentiell zu befürchtende Erfahrung wird systematisch vermieden, indem wirtschaftliche Einschränkungen verheimlicht werden, auch wenn dies nicht dem tatsächlichen Verhalten der Mitschüler/innen entspricht.²⁸

Wenig Erkenntnisse gibt es über die Auswirkungen der außerfamiliären sozialen Kontakte der Kinder. Kinder sind Eigengestalter ihrer Entwicklung, da durch Anschluss an Bezugsgruppen eigene Orientierungen und Verhaltensmuster sozialisiert werden. Nicht zu unterschätzen ist allerdings das Wechselverhältnis zwischen kontextuellen Lebensbedingungen

26 Vgl. *Neuberger*, Auswirkungen elterlicher Arbeitslosigkeit, 87.

27 *Rainer Kilb*, Nur nicht als »arm« eingestuft werden, Frankfurter Rundschau. Dokumentation v. 12.9.1998, 22.

28 Vgl. *Walper*, Kinder, 190.

der Kinder und familialen Sozialisationspraktiken, d.h. die Eltern antizipieren das, was die Kinder »draußen« brauchen, und reproduzieren es auf diese Weise, z.B. Durchsetzungsfähigkeit.²⁹

Dass diese Eltern ihren Kindern eben nicht alles bieten können, wird ihnen als ihre Verantwortung auferlegt. Doch es ist nicht die Schuld der Eltern zu versagen, sondern Schuld daran ist, dass man es zu ihrer Privatangelegenheit erklärt. Daher muss sich pädagogische Arbeit auch wieder mehr als politisches Engagement für Kinder verstehen.³⁰

8 Neoliberalismus – Ausschluss oder Integration

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus den dargestellten Erscheinungsformen von Kindern in Armut für Lehrer/innen, Pädagog/innen, Erzieher/innen?

Auch wenn es sich zunächst abstrakt für die Praktiker/innen anhören mag, liegt ein entscheidender Schlüssel für den Umgang mit den Kindern bei ihnen selbst. Wie sie die Situation der Kinder deuten, die Situation der Familien, welche ursächlichen Zusammenhänge für Armut für sie relevant oder irrelevant sind, gibt Aufschluss darüber, welche pädagogischen Konzepte umgesetzt werden. Resümiert man die vorhandenen Fakten, steht man vor einer Spaltung der Gesellschaft in Besitzende und Nichtbesitzende. Letztere werden vom durchschnittlichen gesellschaftlichen Standard abgeschnitten und mehr und mehr ausgegrenzt. Diese Perspektive ist nicht ganz unproblematisch, weil der Begriff der Ausgrenzung die Gefahr in sich birgt, statisch verstanden zu werden. Er legt rasch eine Deutung der Wirklichkeit nahe, der die betroffenen Menschen nicht mehr als integrationsfähig, sondern nur noch als zu Betreuende erkennt. Das Gegenteil sollte der Fall sein. Der Aufspaltung der Gesellschaft muss entgegengewirkt werden, und dazu gehört auch eine bewusste Formulierung einheitlicher Standards. So wenig es global akzeptiert werden kann, dass die Weltgesellschaft nach unterschiedlichen Standards bemessen werden darf, so wenig darf dies von den Köpfen hiesiger Erzieher/innen, Lehrer/innen und Pädagog/innen mit Blick auf die Kinder Besitz ergreifen. Allerdings kann man die Augen vor den Ausgrenzungsrisiken, die von vornherein ungleich verteilt sind, nicht verschließen. Betroffen sind also in erster Linie ungelernete Männer und Frauen, Familien aus den unteren Gesellschaftsschichten mit einer traditionellen Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau, die besonders anfällig sind, wenn der Mann arbeitslos wird. Entscheidend ist auch, dass die Ausgrenzung im Zentrum der Gesellschaft beginnt. Ihr voran gehen gefährdete oder erodierte Normalarbeitsverhältnisse wie ständig befristete Jobs oder berufliche Abstiegsprozesse, d.h. wenn Einkommenslage und Zu-

29 Vgl. Walper, Kinder, 211.

30 Vgl. Pyde/Stuke, Kinder, die von Sozialhilfe leben, 24.

kunftperspektiven unsicherer werden, all das, was auch mit prekären Beschäftigungsverhältnissen umschrieben wird.³¹ Auf die Kinder übertragen, haben wir es mit einer Gesellschaft zu tun, die in Kauf zu nehmen scheint, dass zwar die Minderheit, aber ein nicht unbeträchtlicher Teil der Kinder vom Lebensstandard der Mehrheitsgesellschaft ausgeschlossen wird. Armut wird damit zu einem »aus der Gesellschaft ausgegliederten Kontrollbezirk«³² und verhindert gleichberechtigte Teilhabe an kultureller Entwicklung.

Eine Arbeit mit den betroffenen Kindern, auch im Sinne einer Politik für Kinder muss diese Erkenntnis zum Prinzip jeglicher pädagogischer Konzeption machen und ihr strukturell entgegenreten, so wie es auch schon vielfältig in der Praxis zu beobachten ist. D.h. jegliche Form von Ausgrenzung und Stigmatisierung sollte vermieden werden, um unnötige Belastungen zu verhindern. Ein Beispiel: Die Schulklasse nebst Elternschaft entscheidet über Höhe und Umfang von Geschenken, Ausflügen etc. und setzt oft unmerklich hohe Standards. Entgegenzutreten ist den Bestrebungen von Institutionen, aber auch oft gutmeinenden Eltern, die sozialräumliche Differenzierungen in »besser« und »schlechter« gestellte Kinder zur Folge haben. Der elitäre Charakter von Aufspaltungen, die angeblich nach Leistung sortieren wollen, aber letztlich nur soziale Hintergründe zur Ursache haben und soziale Trennung beabsichtigen, muss transparent gemacht werden. Es gilt, Teufelskreise zu durchbrechen von elterlicher erzieherischer Inkompetenz, Explosivität und kindlichem Problemverhalten im familiären und außerfamiliären Kontext. Positiv formuliert heißt das, dass gesellschaftliche Ressourcen dahin fließen müssen, wo Bedarf ist. Das Beste muss für Kinder in Armut gerade gut genug sein. Wenn Begabtenförderung, dann für alle Kinder. Wenn eine zweite Fremdsprache im Vorschulalter im Angebot sein soll, dann für alle Kinder. Wenn Internet für Kinder, dann für alle Kinder. Dies ist ein Ansatz von Kinderpolitik, der Kinder in Armut nicht nur als »Klientel« von Sozialpolitik erkennt, auch wenn kompensatorische Leistungen zunächst im Vordergrund stehen dürften. Geschaffen werden müssen außerfamiliäre Alternativen, um die Kinder den sie belastenden Familiensituationen zu entziehen, um ihnen positive Lernmöglichkeiten und Chancen produktiver Betätigung zu garantieren.

Gesellschaftspolitisch zäumt man womöglich das Pferd von hinten auf, weil es um gesellschaftliche Umverteilung gehen muss, doch aufgrund von entwicklungsbedingtem zeitlich engem Spielraum kann ein zeitlicher Aufschub nicht geduldet werden.

31 Martin Kronauer, »Armut ist heute keine Frage der Kalorien«, Frankfurter Rundschau v. 28.07.2000, 31.

32 Böhnisch, Versorgt und doch abgeschnitten, 14.

Barbara Imholz ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Forschungsprojekt »Soziale Bewältigungsstrategien von Kindern in benachteiligten Lebenslagen. Eine Untersuchung im städtischen und ländlichen Raum« an der Fachhochschule Münster / Fachbereich Sozialwesen.

Abstract

What does it mean for children to be poor in a rich society? In one of the richest countries of the world 30% of children live in poverty: this is what the soon to be published wealth report of the federal government establishes in its preview. Neo-liberal deregulation produces winners and losers of the globalisation process. Children are the ones who suffer: Various studies clearly prove the seriously damaging effect of poverty on the health of children and their social and cultural development. Educational and socio-political intervention needs to address the fact that child poverty is not reduced to economic deprivation. Their present as well as their future participation in society is at stake.

Kirche und Geld

Die Kirche konvertiert zum Markt und zum Geld

Reinhold Kottmann (1911–77), Ökonomen

Die Kirche als Markt

Der Marktverständnis, das die Welt zusammenhält, ist das Geld. Als Geld des Marktes ist der Mensch und das Leben selbst, verstanden das Geld zu sein, das gekauft und verkauft werden können. Dadurch werden Güter vergleichbar, die eigentlich nicht vergleichbar sind. Güter und Waren werden durch Geld äquivalent, das heißt gleich-gültig. Das Geld schafft die höchste Nervens, sondern windet Menschen, Güter und Waren nur als Waren um dem Ziel sich selbst zu vernehmen. Dabei wird der Wert der Waren durch ihren Tauschwert ersetzt. Auch Religion, die von ihrem Selbstverständnis her ihre Verankerung in Werte und Normen, gerät in diesen Ring schleichender Ökonomisierung.

Ökonomisch, theologisch, biblisch und kirchengeschichtlich wird das Verhältnis von Kirche, Theologie und Ökonomie, Welt und Geld seit einiger Jahre aufgearbeitet. Der folgende Umgang der Kirche mit Geld, die Transformation der Religion in eine Ware, der gehören nicht zu den erwarteten und analysierten Ergebnisse, die sich aus dem Blick von den »Finanzen der Kirche« zeigen.¹

Reinhold Kottmann: *Markt, Geld oder Christ. Zur Geldtheorie des kirchlichen Lebens*, Stuttgart 1964; *Reinhold Kottmann: Geld in Geld – Geld in Christenheit*, Zürich/Greifswald (Hg.), Kottmannsche Mission und Religionswissenschaftlichen Verlag, Darmstadt 1994, 2017; *Reinhold Kottmann: Markt zwischen Himmel und Erde. Antworten und Missverständnisse zu neuen Theorien*, Stuttgart 1999; *Reinhold Kottmann: Die kirchliche Alternative. Theologische Ethik in Wirtschaft und Politik*, Würzburg 1999; *Reinhold Kottmann und Rüdiger Schüttgen (Hg.), Schuld und Sühne. Theologische Theorien in gegenwärtigen Kontexten*, München 1997; *Reinhold Kottmann: Luther, Die alte Kirche und das Geld. Kirchlicher Auftrag und materielle Existenz*, Frankfurt a.M. (Hg.), Kirchenwörter, herausgegeben von Theodor Litt, Frankfurt 1986, 3–15; *Reinhold Kottmann: Capitalis pietas. The old Church and its money*, *StEK* 34 (1979) 1–20; *Friedrich-Friedrich Bergmann: God oder Marktwirtschaft und Ökonomie bei Luther*, in: *Reinhold Kottmann* 1985, 176–210; *Reinhold Kottmann: Der Markt der Religionen*, München 1987; *Alfred Kottmann: Die Kirche als Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst*, München 1987, 315–319; *Reinhold Kottmann*.

Reinhold Kottmann (Hrsg.): *Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Entwicklung und Legitimation kirchlicher Ökonomie*, München 1988; *Reinhold Kottmann: Die Kirche und das heilige Geld*, Nördlingen 1997.

Kirche konvertiert zum Markt und zum Geld

Jürgen Moltmann zum 75. Geburtstag

1 Religion als Ware

Das Geheimnis, das die Welt zusammenhält, ist das Geld. Alle Güter des Lebens, ja den Menschen und das Leben selbst, verwandelt das Geld in Waren, die gekauft und verkauft werden können. Dadurch werden Güter vergleichbar, die eigentlich nicht vergleichbar sind. Güter und Waren werden durch Geld äquivalent, das heißt gleich-gültig. Das Geld schafft selbst nichts Neues, sondern wandelt Menschen, Güter und Werte nur um in Waren, mit dem Ziel sich selbst zu vermehren. Dabei wird der Gebrauchswert der Waren durch ihren Tauschwert ersetzt. Auch Religionen, die von ihrem Selbstverständnis her ihre Vermarktung als Ware ausschließen, geraten in diesen Sog schleichender Ökonomisierung.

Systematisch-theologisch, biblisch und kirchengeschichtlich wird das Verhältnis zwischen Theologie und Ökonomie, Gott und Geld seit einigen Jahren aufgearbeitet.¹ Der alltägliche Umgang der Kirche mit Geld, die Transformation der Religion in eine Ware aber gehören nicht zu den erforschten und analysierten Gegenständen der Theologie, wenn man von den »Finanzen der Kirche« absieht.²

1 Vgl. dazu *Falk Wagner*, Geld oder Gott. Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1984; *Rolf Heinrich*, Gott in Geld – Geld in Gott, in: *Eckart Gottwald* (Hg.), Kontrapunkte. Motive zur religionspädagogischen Improvisation, Duisburg 1998, 3–17; *Aurel von Jüchen*, Jesus zwischen arm und reich. Mammonworte und Mammongeschichten im Neuen Testament, Stuttgart 1985; *Walter Haller*, Die heilsame Alternative. Jesuanische Ethik in Wirtschaft und Politik, Wuppertal 1989; *Frank Crüsemann* und *Willy Schottroff* (Hg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München 1992; *Reinhard M. Hübner*, Die alte Kirche und das Geld. Kirchlicher Auftrag und materielle Basis, in: *Friedrich Fahr* (Hg.), Kirchensteuer. Notwendigkeit und Problematik, Regensburg 1966, 9–35; *Reinhart Staats*, Deposita pietatis. Die alte Kirche und ihr Geld, ZThK 76 (1979) 1–29; *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Gott oder Mammon. Theologie und Ökonomie bei Luther, in: *Einwürfe 1*, München 1983, 176–216; *Hartmut Zinser*, Der Markt der Religionen, München, 1997; *Manfred Josuttis*, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst, München 1991, 315–319; »Geld und Gabe«.

2 Vgl. *Wolfgang Lienemann* (Hg.), Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie, München 1989; *Horst Knickel* (Hg.), Die Kirche und das liebe Geld, Nidderau 1997.

1.1 Kirche als Supermarkt: Von Tango bis Rechtfertigung

»Tango tanzen – Schwimmen für Senioren – Körperpflege im Alter – Gregorianisch Singen – Rund um die Kartoffel – Von Mozart bis zu den Flippers – Sinnvoll fasten und entschlacken – Farben – ihre Bedeutung und Einfluß auf unser Lebensgefühl – Juden und Christen im Dialog – Die Rechtfertigungslehre – Betrüger an der Haustür – wie kann ich mich schützen? – Mandala – der Weg zur Mitte – Die Transsibirische Eisenbahn – Können Bienenprodukte unsere Gesundheit stabilisieren? – Das liebe Geld. Vom Sparbuch zur Aktie – Alphabetisierungskurs für türkische Frauen – Töpfern – Breakdance für Jugendliche – Kirchenasyl – Gentechnologie – Stirbt die Demokratie durch Globalisierung und multinationale Konzerne? – Ehrenamt – Amt und Ehre? – Mobbing – eine Zeiterscheinung ...«

Unübersichtlich, bunt und vielfältig stellt sich das Programmangebot der evangelischen Gemeinden eines Kirchenkreises dar (Gelsenkirchen, 2. Halbjahr 2000). Alles ist möglich, alles ist austauschbar und kombinierbar, fast alles wird angeboten: »Mein Leben ruht auf nichts mehr, gestern Gläserücken und heute gregorianische Musik«, sagt ein junger Mann aus der Gemeinde.

Es ist ein Phänomen des Marktes, das grundsätzlich alles angeboten werden kann, ohne nach dem Verbindenden in der unübersichtlichen Vielfalt, nach einem christlichen Profil und Kriterium, nach einer geheimen oder erlebbaren Mitte zu fragen. *Der Markt reduziert Inhalte auf Formen*. Die unterschiedlichsten Inhalte werden gleich-gültig, beliebig und austauschbar. Jede verbindliche und zu eindeutige Festlegung muss vermieden werden. Kirchen befinden sich in einem harten Konkurrenzkampf um das Interesse der Menschen, deren Erwartungen sich immer mehr angleichen. Der Einzelne muss aussuchen und sich entscheiden, welches Angebot er wahrnehmen will. Sein Selbstbewusstsein als Kunde und seine Wahlmöglichkeiten sind gestiegen. Zur Formalisierung der Inhalte durch den Markt und das Geld tritt die *Privatisierung der Religion als Ware*. Der Einzelne kauft Angebote und Dienstleistungen durch Kirchensteuern oder besondere Teilnehmergebühren. Er selbst will entscheiden, wann und wie das Angebot gestaltet wird, sodass es seinen Erwartungen und Bedürfnissen entspricht, denn »schließlich zahle ich dafür mit meiner Kirchensteuer«. So gibt es katholische Christen und Konfessionslose, die ihre Angehörigen lieber evangelisch beerdigen lassen, weil eine evangelische Trauerfeier ihnen besser gefällt. Dafür sind sie bereit, auch extra zu bezahlen. So lassen evangelische Christen sich von ihrem Pfarrer / ihrer Pfarrerin lieber in einer romantischen Schlosskapelle trauen, weil ihre Heimatkirche ihren Bedürfnissen nach einem feierlichem Ambiente nicht entspricht. Ein möglicher Endpunkt dieser Entwicklung ist in Japan zu beobachten, wo man im Shinto geboren wird, christlich heiratet und buddhistisch begraben wird.³

Religion gehört für viele Menschen zu den konsumierbaren Gegenständen und Ereignissen, deren Angebote je nach wechselnder Lebenslage,

3 Vgl. Ian Reader, *Religion in contemporary Japan*, London 1991, 51.

Interesse, Bedürfnis und Kaufkraft in Anspruch genommen werden. Die Kirchensteuer, die nicht so unverhüllt und direkt den Verkauf und Erwerb von Dienstleistungen durch Geld offenbar werden lässt wie Gebühren, kann nicht mehr darüber hinwegtäuschen, dass Religion sich durch Markt und Tauschgeschäfte vermittelt. Das aber wird in der Regel in der Kirche nicht wahrgenommen und offen oder gar kritisch reflektiert, sondern verhüllt, verschleiert, und es wird darüber hinweggetäuscht: Denn die Vermarktung von Religion widerspricht dem eigenen Anspruch, weil Liebe, Befreiung und Erlösung nicht durch Kauf und Tausch zu erwerben sind, sondern »umsonst« durch Gnade und dementsprechendes Leben.

In der Marktgesellschaft muss Religion als »Produkt« das Beste auf dem Markt sein, es muss besser funktionieren als jedes vergleichbare Angebot. Ein zweifelhaftes Produkt, das mit Selbstzweifeln angeboten wird, kann kein Produkt sein, das auf dem Markt Bestand hat. Wie würde da ein Glaube, der es wagt zu zweifeln, ratlos und fragwürdig zu sein, wie würde er in einer Marktgesellschaft wirken, in der auf den ersten Blick alles gewiss zu sein scheint?

Zum Marktgeschehen und der Marktwirtschaft gehört fundamental das Phänomen der *Täuschung*. Waren täuschen über ihren wirklichen Wert, sie verbreiten einen schönen Schein. Die in der Marktwirtschaft angegebenen Werte wie »Freiheit, Gerechtigkeit, Wettbewerb, Wohlstand für alle, Arbeitsplatzsicherung« verschleiern die eigentlichen Werte und Konflikte: Konkurrenzkämpfe um Märkte und Absätze, um Konzentration von Macht und Gewinn, Hierarchien in Unternehmen, Befehlsstrukturen und Verdrängungskämpfe.

1.2 Kirche als Geschäft: Gutes tun durch Konsum

In vielen Gemeinden werden Produkte des »Eine-Welt-Ladens« zum Kauf angeboten. Der Kauf dieser Produkte vermittelt dem Käufer das Gefühl, dass er mit seinem Geld etwas dazu beigetragen hat, dass die Arbeiter/innen einen gerechteren Lohn erhalten. Leisten können sich diese Produkte allerdings nur Menschen, die über genügend Geld verfügen.

»Brot für die Welt« hat gemeinsam mit Bäckereien in Deutschland eine Aktion gestartet. »Jedes Brot zeigt Ihr Interesse an den Menschen dieser Welt«. Das Brot, gebacken aus ausgewählten Rohstoffen aus Asien, Australien, Afrika und Lateinamerika, wird Familienbetrieben in den extrem armen Gegenden dieser Welt eine Chance auf ein besseres Leben geben. Das Brot wird gekauft, der zum Brot angebotene Informationszettel wird dankend abgelehnt oder eingesteckt und selten gelesen, den Kunden reicht das diffuse, nicht weiter kritisch vertiefte Gefühl, etwas Gutes getan zu haben (Ergebnis einer Kundenbefragung durch Konfirmanden).

Die Firma Benneton signalisiert durch ihre Werbung: Wir übernehmen soziale Verantwortung, wir sagen und zeigen: In dieser Welt gibt es Fremdenfeindlichkeit, Krankheit, Krieg und Tod. Durch den Kauf wird dem Verbraucher signalisiert, er werde entlastet von eigener politischer Verantwortung und eigenem Handeln. Das eigene Denken, Sich-Verantworten und Handeln wird durch das Kaufen ersetzt. So können Menschen an Ideen festhalten, ohne zu denken und zu handeln – durch Kau-

fen.⁴ Jüngst hat Benetton per Internet Jugendliche aus aller Welt gebeten, ihnen ihre Gebete zu schicken. Diese Gebete wurden in einem Buch in CD-Format weltweit veröffentlicht.

Natürlich lassen sich »Eine-Welt-Läden« und Benetton nicht einfach miteinander vergleichen: Der Erlös der Eine-Welt-Produkte wird für gerechtere Verhältnisse verwandt, die Firma Benetton hat die Steigerung ihres privaten Gewinns im Auge. Allerdings prägt sich bei den Käufern von Benetton und Eine-Welt-Produkten etwas Vergleichbares ein: Das Gefühl, etwas Gutes getan zu haben, kann sich auf den Akt des Kaufens beschränken und muss nicht weitere Handlungs- und Lebenskonsequenzen einschließen. Menschen können an Ideen und Werten festhalten, ohne zu denken – sie müssen nur kaufen. Im Kaufen wird – allerdings nur für kurze Zeit, nur für den Akt des Kaufens – ein Begehren nach Waren und Sinn gestillt, die im Besitz schal werden und durch neues Begehren und neuen Kauf ersetzt werden. *Das Begehren und die Begierde* ist immer auch ein Anknüpfungspunkt für Theologie und die Thematisierung menschlicher Religiosität gewesen (»profundior et universalior appetit«).

Die Frage ist, welches Begehren befreiend an den Grundbedürfnissen der Menschen orientiert ist und wahre Erfüllung zeigt und welches Begehren künstlich und geldorientiert ein unstillbares Verlangen entfacht, das nur durch permanenten Konsum (Erlebnis-, Bedürfnis-, Begehrenskonsum) kurzfristig gestillt werden kann.

Die Informationszettel, die mit dem Kauf von »Eine-Welt-Produkten« verteilt wurden und den Käufer über Absicht, Hintergründe und Ziele des »Eine-Welt-Handels« informieren sollten, wurden selten gelesen, heute werden sie oft gar nicht mehr verteilt. Nicht die Aktionen von »Brot für die Welt« und die Existenz von »Eine-Welt-Läden« sollen hier kritisiert werden, sie werden daraufhin hinterfragt, ob sie nicht in den Gemeinden vor Ort mit konkreten Handlungs- und Lebenskonsequenzen gefüllt werden müssten, damit die »gute Tat« nicht auf den Akt des Konsums reduziert wird (vgl. 1Tim, 6,6ff).

1.3 Diakonie als Unternehmen: Pflege gegen Geld

Vor zwanzig Jahren begleitete und pflegte die persönlich im Stadtteil vor Ort bekannte Gemeindegemeinschaft oder Diakonisse kranke Menschen – unentgeltlich! Als die Pflege kranker Menschen zu einer durch die Krankenkassen und Pflegeversicherungen finanzierten Ware wurde, entstand ein Sozial- und Gesundheitsmarkt, auf dem sich auch private Anbieter betätigten.

Um auf diesem Markt kirchliche Pflege in der Konkurrenz zu privaten Anbietern flächendeckend anbieten zu können, schlossen sich Gemeinden zu Zentralen Diako-

4 Vgl. Norbert Bolz und David Bossart, Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf²1995; dazu als kritische Werkmappe für den RU: Hartmut Futerlieb, Die Götzen des Verwirrers. Religion im Kapitalismus (Werkmappe Religionsunterricht 3), Münster (Institut für Theologie und Politik) 1998.

niestationen zusammen und musste für jede pflegerische Dienstleistung bezahlt werden. Für pflegerische Tätigkeiten gibt es genau vorgeschriebene Zeitmodule und Geldwerte, sogar Haare kämmen, Betten machen und Kaffee einschenken müssen berechnet und bezahlt werden. Weil Gemeinden in der Pflege fusionieren, die Diakonie der Gemeinden zentralisiert wird, Schwestern in einem flexiblen Pool von Mitarbeiter/innen zusammengefasst werden, sind die Schwestern in der Gemeinde vor Ort nicht mehr persönlich bekannt. Kranke und pflegebedürftige Gemeindemitglieder nehmen daher selbstverständlich die Dienste privater Anbieter in Anspruch, weil sie sich nicht von denen kirchlicher Anbieter unterscheiden. Weil pflegerische Hilfe als Ware angeboten wird und jede Tätigkeit in Geld-Wert erfasst wird, verlieren die Diakoniestationen ihr besonderes Profil. Sie werden zu einer Art Holding kleiner und großer Unternehmen des Sozial- und Gesundheitsmarktes. Der Konkurrenz-, Arbeits- und Zeitdruck, die Ökonomisierung der Pflege kranker Menschen prägt die Pflege und das Arbeitsklima in Diakoniestationen.

In den Auseinandersetzungen um die Entstehung von Diakoniestationen haben inhaltliche Fragen nach dem christlichen Profil keine besondere Rolle gespielt. Die *Monetarisierung* in der Non-Profit-Arbeit der Diakonie, die nicht kommerziell ausgerichtet ist, aber finanziell von Refinanzierung, Zuschüssen und Spenden abhängig ist, führt dazu, dass Inhalte gleichgültig werden. Die erste Frage in der Begegnung zwischen Schwester und Patient, nachdem das Krankheitsbild und die Pflegebedürftigkeit besprochen wurden, ist die Frage nach der Finanzierung. Besonders Arme und Unterversicherte spüren und erleben die Diktatur der Ökonomie auch in der Diakonie. Die persönliche Begegnung zwischen Schwester und Patient vor Ort ohne Zeitdruck und Hektik fiel dem Markt-konformen Zwang zur *Zentralisation* zum Opfer, die Begegnungen zu *anonymen Waren-Beziehungen* werden lässt. Zeitdruck, Hektik, Geschwindigkeit und Beschleunigung sind Feinde der Beziehungen, der Begegnung und persönlichen Zuwendung. Tempo lässt keine Nähe zu. Nur Langsamkeit, sich Zeit nehmen, zuhören können ermöglichen Gemeinschaft und Vertrauen, die Grundlagen sind für diakonische Pflege. Langsamkeit aber ist ein Wert, der in der vom Markt diktierten Bewertungstabelle der Pflege nicht vorkommt. So werden hilfebedürftige Menschen auf ihr Leiden reduziert und zu passiven Opfern degradiert, denen ein *Hilfeshandeln durch Professionelle* zuteil wird. Da wird nicht auf einen Hilfescrei geantwortet, sondern eine Palette von Sozialwaren auf den Markt geworfen, da werden Klienten gemacht und Abhängigkeiten geschaffen. Da zählt der Absatz und nicht die Not. Eine Diakonie der Gegenseitigkeit aber nimmt wahr, dass Helfen immer wechselseitiges Helfen ist und in Begegnungen auch die Schwächsten den Helfern helfen können (Ansatz der *Entprofessionalisierung*). Hilfebedürftige sind kein Produkt und Objekt, sondern Menschen, die eben nicht marktkonform sind.

1.4 Werbung und Sponsoring: »Einfach himmlisch«

»Lassen Sie sich den Sonntag versüßen!« Kleine Zuckertütchen werden in Gemeindeguppen verteilt, mit denen zum sonntäglichen Gottesdienstbesuch eingeladen wird. »Einfach himmlisch! Der neue Rahmenvertrag der Ev. Kirche von Westfalen (LKA) mit der T-Mobil.« Die Ev. Kirche von Westfalen wirbt für die Deutsche Telekom und kirchliche Mitarbeiter/innen erhalten im Gegenzug TD 1 Sondertarife.

Am Baugerüst der Stuttgarter Stiftskirche hängt Werbung des US-Nachrichtensenders CNN.

Gemeindebusse fahren als wandelnde Litfasssäulen – zugepflastert mit Werbung des örtlichen Getränkeshops, der Brauerei und des Beerdigungsunternehmers – durch den Stadtteil.

Sponsoring und Werbung sind in der Kirche selbstverständlich geworden, weil sie eine zusätzliche Einnahmequelle sind und für die Ware »Religion« natürlich auch geworben werden muss. Grundsätzlich hinterfragt und diskutiert wird dieses Thema aber selten. Gibt es eine Evangeliums-gemäße Werbung? Wie sähe kirchliche Werbung aus, die der Gerechtigkeit des Reiches Gottes (Mt 25, 35–46) entspricht? Sind Werbung und Religion inkommensurabel oder konvertierbar, sodass Religion zur Werbung und Werbung zur Religion konvertiert? Nicht die inhaltliche Auseinandersetzung über das, was Menschen brauchen und sie menschlich macht, ist entscheidend, sondern Werbekampagnen vermitteln die Bedeutung von Inhalten. Werbung präformiert die Wahrnehmung der Menschen. »Unsere alltägliche Wahrnehmung ist Ableitung von Werbewahrnehmung.«⁵ Ist Werbung grundsätzlich auf Verführung und Täuschung aus? Wenn die Kirche mit ähnlichen Mitteln und Strategien für sich wirbt wie alle anderen Waren auf dem Markt, dann erweckt und verstärkt sie beim Kunden den Eindruck, dass in der Gesellschaft keine Lebensbereiche mehr existieren, die nicht vom Geld und vom Markt transformiert worden sind.

Eine Gemeinde, die sich von Unternehmen sponsorn lässt, begibt sich in eine Abhängigkeit, die unter Umständen verhindert, das Unternehmen öffentlich zu kritisieren, weil man Gefahr läuft, dann keine Spendengelder mehr zu erhalten. Gleichzeitig gerät die Gemeinde in die Gefahr, mit dem Geld aus der Wirtschaft soziale Missstände zu lindern, die durch eben diese Form des Wirtschaftens in der Gesellschaft überhaupt erst entstanden ist. Muss über die Herkunft und den Ursprung des Geldes nachgedacht werden, oder gilt, dass man sich Freunde macht mit dem ungerechten Mammon? Ist also nicht die Herkunft des Geldes, sondern nur seine Verwendung entscheidend?

1.5 Unternehmensberatung: Vom Klingelbeutel zum Non-Profit-Center?

Das Bremer Theater, der Fussballverein Bayern München, der Deutschlandfunk, Universitäten und Gewerkschaften, Kirchen und Gemeinden, Profit- und Non-Profit-Unternehmen aus den Bereichen Kultur, Religion, Wissenschaft, Kunst und Sport, sie alle suchen in finanziellen und strukturellen Krisen Hilfe und Rat bei Unternehmensberatungen wie McKinsey. McKinsey wird nicht nur gefragt, wie Arbeitsabläufe effektiver werden, kostengünstig rationalisiert und Produkte effizient angeboten und verkauft werden können, sondern auch, wie Kranke gepflegt und behandelt und das »Eigentliche« der Kirchen verkündigt werden kann. McKinsey untersuchte fast ein Jahr kostenlos das Angebot der evangelischen Kirche in München und Umgebung. Nach diesem Pilot-Projekt haben viele Kirchenleitungen der einzelnen Landeskirchen und Diakonische Werke gegen Bezahlung Unternehmensberatungen in Anspruch genommen.

Seitdem haben Philosophie und Methode der Unternehmensberatung Eingang in kirchliche Überlegungen gefunden. Aus Gläubigen wurden Kunden auf dem kirchlichen Markt, aus Pfarrer/innen Manager/innen, aus dem Evangelium ein Produkt, aus der Verkündigung Dienstleistungsangebote, aus Gemeindekonzeptionen Corporate Identity und Design.

Es kann und soll nicht bestritten werden, dass Beratung aus der Distanz, von außen, für Kirche und Gemeinden hilfreich sein kann, um ein Korrektiv gegen mangelnde ökonomische Kompetenz der Mitarbeiter/innen zu bilden, gegen ungenügenden Informationsfluss und fehlende Transparenz, gegen ein diffuses Nebeneinander der Einrichtungen und Mitarbeiter/innen und gegen fehlende vorausschauende Personalplanung. Bevor allerdings eine Unternehmensberatung von der Kirche beauftragt wurde, wurde in der Regel nicht inhaltlich diskutiert, nach welchen Werten, Kriterien und Konzeptionen die Unternehmensberatung arbeitet und ob sie zu den Werten und Kriterien der Kirche passt.⁶ Denn Unternehmensberatung ist nicht gleich Unternehmensberatung. Lässt sich die Unternehmensberatung von den Werten und Zielvorstellungen, der Kirche leiten und initiiert sie in einem Selbstfindungsprozess und einer Ideewerkstatt eine Verständigung über inhaltliche Zielvorstellungen oder ist die Beratung relativ unabhängig vom Inhalt? Es gibt Unternehmensberatungen wie McKinsey, die jeden Inhalt – ob Hamburger oder Auto, ob Evangelium oder Kunst – mit demselben Muster und derselben Struktur behandeln. Jede Form aber beinhaltet einen bestimmten Inhalt, so wie jeder Inhalt eine bestimmte Form bedingt. Orientiert sich die Unternehmensberatung an den Vorstellungen und Kriterien des leitenden Managements (der Kirchenleitungen), oder hat sie einen beteiligungsorientierten Ansatz, nach dem haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter/innen, Kirchenferne und -nahe in den Beratungsprozess eingebunden werden? Es ist ein gravierender Unterschied, ob Kirchen in einer ganz bestimmten gesell-

6 Vgl. dazu: *Hans-Ulrich Perels*, *Wie führe ich eine Kirchengemeinde?*, Bd. 1: Möglichkeiten des Managements, Gütersloh 1990; *ders.*, *Wie führe ich eine Kirchengemeinde?*, Bd. 2: Modelle des Marketing, Gütersloh 1991.

schaftlichen Situation den befreienden Einspruch Jesu gegen des Menschen Selbst- und Weltzerstörung verwirklichen wollen oder ob sie nur den Mitgliederbestand halten, sichern und vergrößern und einen Sparkurs durchsetzen wollen. Es gibt Unternehmen, die Beratungsfirmen mit dem konkreten Interesse engagieren, den Personalabbau begründen und die Unruhe über Kürzungen auf die Beratungsfirma abwälzen zu können. Den Wertvorstellungen einer christlichen Gemeinde entspricht aber nur ein inhaltlicher und beteiligungsorientierter Ansatz der Beratung.

Werden Werte und Philosophie der Unternehmensberatungen diskutiert, dann zeigen sich gravierende Unterschiede zwischen christlicher Gemeinde und Unternehmensberatungen. Für Unternehmensberatungen hat *Effizienz* in unserer schnelllebigen Gesellschaft einen hohen Stellenwert. Mit ihrer Hilfe werden optimale Methoden entwickelt, um von Punkt A nach Punkt B zu kommen. Diese Methoden sind dann optimal, wenn sie Zeit sparen, denn Zeit kostet Geld, wenn sie kostengünstig sind und die Leistungsfähigkeit und Arbeitskraft eines Menschen bis an dessen Grenzen ausnutzen. Effizienz erfordert, dass ein Produkt (»Religion« oder »Nächstenliebe«) vorhersagbar und berechenbar ist. Berechenbare Vereinheitlichung, Zentralisation, nicht phantasievolle und kreative Vielfalt ist Ziel eines effizienten Marketings. Es soll für den Kunden auf bestimmten Erfahrungsebenen tröstlich sein, dass es keine Überraschungen gibt (der Hamburger überall gleich schmeckt, ob in Moskau oder New York und das christliche Glaubensbekenntnis überall dasselbe ist). Gleichwohl gerät die Zeit selbst dabei unter das Diktat der Beschleunigung, was zu einer ständigen Überforderung und Anstrengung führt: Was gestern noch aktuell und modern war, das ist heute schon veraltet. Beschleunigung aber ist der Feind der Begegnungen zwischen Menschen, der Feind der Liebe und des Sozialen. Nur Langsamkeit, behutsames Mitgehen mit Menschen (Mi 6,8) ermöglicht Gemeinschaft, Liebe und Vertrauen.⁷

Unternehmensberatungen fordern den professionellen Mitarbeiter, der selbstständig und hoch motiviert ist, der sein Schicksal in seine eigene Hand nimmt. Er ist mobil, flexibel, wissbegierig; er versucht seine Ziele mit einem minimalen Aufwand zu erreichen, er sieht ständig auf die Kosten; denn jede Mark, die unter das Stichwort »Kosten« fällt, unterliegt dem Zwang zur Rechtfertigung. Weil man ihm nicht vertrauen kann, muss er kontrolliert, beurteilt, gelobt und kritisiert werden. Unternehmensberatungen versuchen, den Menschen zu ändern, ihn marktförmig zumachen, sie wollen nicht nur Unternehmen und Institutionen ändern. Nur Machen, Tun, Leistung und Haben stellen Werte dar, leiden, ohnmächtig sein, sich ausgebrannt und überfordert fühlen, ängstlich sein, Selbstzweifel haben keine Bedeutung, sie müssen verdrängt, überspielt und verschwiegen werden. *Niederlagen und Ohnmachtserfahrungen* sind kein Thema. Das aber führt zu einer permanenten Überforderung, zu seelischen Erkrankungen und einem gnadenlosen Konkurrenzkampf. Die Menschlichkeit eines Menschen besteht nach christlicher Überzeugung aber gerade darin,

7 Vgl. dazu: Fritz Reheis, *Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, Darmstadt 1996.

dass ich den anderen für mich dasein lassen kann und meine Ängste und Schattenseiten auch als Mitarbeiter/in nicht verschweigen muss.

Warum suchen Kirchenleitungen, Kirchenkreise und Gemeinden Hilfe und Rat bei Unternehmensberatungen, warum lassen sie sich nicht beraten durch Selbsthilfegruppen, Konsum- und Wohngenossenschaften, alternativ-ökonomische Netzwerke, Arbeitslosen-Initiativen, Schuldner-Gruppen, Gemeinden vor Ort? Wären sie nicht vom Auftrag der christlichen Gemeinde her die wirklichen Berater, ja Subjekte des Glaubens? Könnten die Kirchen nicht dann entdecken, dass sie der zur Weltreligion gewordenen Ökonomie noch etwas entgegenzusetzen hätten?

2 Religion als Geld

Geld ist die verbindlichste aller Codierungen. »Geld und der darin ausgedrückte Reichtum haben anscheinend im Gegensatz zu menschlichen Ressourcen keine Grenzen. Im Drang nach Geld verwirklicht der Mensch sein Streben nach Unendlichkeit und Unsterblichkeit. Er wird zum Gott, weil er aus dem Nichts zu schaffen scheint. Wirtschaft gewinnt damit den transzendenten, d.h. grenzüberschreitenden Charakter, den die Menschen früher in der Religion gesucht haben.«⁸ Geld ist das wichtigste Medium unserer Gesellschaft – die Geldmünze war nach der Hostie das zweite Massenmedium vor dem Buchdruck. Sämtliche historisch dokumentierbaren Versuche, einmal erfundenes Geld wieder abzuschaffen und am Medium Geld vorbei gerechter zu leben und zu handeln, sind gescheitert. Die Abschaffung des Geldes wird an keiner Stelle der Bibel empfohlen, allerdings eine andere Einstellung und ein alternativer Umgang mit Geld. Alle Gesellschaften versuchten und versuchen, bestimmte Güter und Dienstleistungen vom Geld und vom Warenmarkt freizuhalten: Liebe, Recht, Wissenschaft, Kunst und Religion; dagegen aber steht die Erfahrung, dass auch Recht, Liebe, Wissenschaft und Religion teuer und also für monetäre Formen anfällig sind.

Der gesamtgesellschaftlich herrschende Umgang mit Geld prägt und bestimmt auch die Kirche, ohne dass dies analysiert, kritisch reflektiert und öffentlich diskutiert würde.

8 Vgl. *Bernhard Laum*, Heiliges Geld, Tübingen 1924; *Hans Chr. Binswanger*, Geld und Magie, Stuttgart 1985; *Jochen Hörisch*, Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes, Frankfurt a.M. 1996; *ders.*, Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls, Frankfurt a.M. 1992; *ders.*, Geld als Medium, Die Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte 44 (1997) 310–317; *Wilhelm F. Kasch*, Geld und Glaube, Paderborn 1979; *Helmut Kaiser*, Geld: Seine »ethische« Rationalität, ZEE 38 (1994) 115–133; *Peter Krieg*, Die Seele des Geldes. Mythen der Moderne II., Frankfurt a.M. 1990, Video-Film mit Begleittext.

In der Kirche existiert überwiegend ein theologiefreier Umgang mit Geld und Vermögen, und das theologische Reden von der Kirche und ihrem Geld ist empirieblind. Seit der Reformation hatte die kirchliche Geldverwaltung im Rahmen einer evangelischen Lehre von der Kirche keinen zentralen Platz. Luther entkirchlichte und entsakralisierte das Thema und setzte es frei für Privatisierung und freien Handel. Die Verantwortung für das Geld liegt für ihn beim einzelnen Christen. Er betonte zwar die dogmatische Bedeutung der Frage nach Gott oder Mammon, aber die konkrete Frage nach dem rechten Umgang mit Geld wurde nicht als ekklesiologisches und sozialetisches Thema erkannt.⁹ Bis heute bleibt die ökonomische Seite des Kirchenseins weitgehend ausgeblendet. Es wird in der Regel nicht theologisch reflektiert, dass die Kirche Großorganisation und Arbeitgeberin Tausender Menschen und Eigentümerin von Vermögenswerten ist, es sei denn als Negativfolie einer davon freien und relativ unabhängigen Kirchlichkeit.

2.1 Reichtum und Knappheit des Geldes: Wenn der Kirche das Geld fehlt

Seit 1990 wird in den Kirchen über Geld gesprochen, ausgelöst durch die Behauptung, es sei knapp geworden. Der Solidaritätszuschlag zur Einkommensteuer, die finanzielle Hilfe für die Kirchen in den neuen Bundesländern, die Reform der Steuergesetzgebung, die steigende Arbeitslosigkeit, all das habe dazu geführt, dass das Geld knapp geworden sei und gespart werden müsse: Hausmeister- und Küsterstellen werden nicht mehr besetzt, sondern von Ehrenamtlichen übernommen. Betriebsbedingte Kündigungen werden ausgesprochen. Ehemalige Sozialarbeiterstellen werden mit Pfarrer/innen zur Anstellung besetzt. Soziale und diakonische Arbeitsbereiche werden aufgegeben bzw. nur dann weitergeführt, wenn sie refinanzierbar sind, d.h. sich überwiegend durch staatliche Zuschüsse oder Spenden tragen. Kirchliche und diakonische Einrichtungen, werden in GmbHs verwandelt, um das finanzielle Risiko zu minimieren.

Gleichzeitig investiert die Kirche Geld in Unternehmensberatungen, in Werbung und Imagepflege: 2 Millionen Mark gab die EKD für die Kampagne gegen die ausgeweiteten Ladenöffnungszeiten »Sonntags nie« aus. Mit dem Geld, das für die Selbstdarstellung der EKD auf der Expo 2000 in Hannover ausgegeben wurde, hätte die aus »Spargründen« zunächst geschlossene Evangelische Journalistenschule 30 Jahre lang weitergeführt werden können. Die katholische Kirche hat aus Werbe- und Imagegründen Gelder in Millionenhöhe in die Sat 1-Produktion des Großstadtpfarrers Schwarz investiert.¹⁰

Zur *Hermeneutik des Geldes* gehört einerseits die Behauptung, dass es knapp sei, und andererseits der Versuch, den Reichtum und die Fülle des Geldes zu verbergen. Die geldorientierte Welt sorgt dafür, dass es nichts umsonst, aus Gnade, gibt. Alles ist als knapp anzusehen und hat seinen Preis. Sollte es in der Gesellschaft Produkte und Güter in Hülle und Fülle geben und dadurch ihr Geldwert fallen, so werden sie vernichtet, und es wird eine künstliche Knappheit erzeugt. Wirkliche oder künstliche Knappheiten können überwunden werden durch Schenken und Teilen

9 Vgl. dazu: *Richart Staats*, *Deposita pietatis*. Die alte Kirche und ihr Geld, 1979.

10 Vgl. dazu die Debatte zur SAT 1-Serie »Schwarz greift ein«, *Communicatio Socialis* 28/1995, 130–165; *Otto Fuchs*, *Kirche – Kabel – Kapital*. Standpunkte einer christlichen Medienpolitik, München 1989, 76–91.

oder – was häufiger geschieht – durch Diebstahl, Raub, Betrug oder Krieg. Eine *Hermeneutik der Gabe*, der Fülle, des Geschenkes, der Gelassenheit und der Daseinsfreude hat angesichts des Geld-Codes nur wenig Aussicht auf Erfolg.

Über die Fülle des Reichtums wird weder in der Gesellschaft noch in der Kirche offen gesprochen, obwohl der Reichtum lebensbedrohend ist (Ps 10, 8ff; Mk 4,17–19; 1Tim 6,6ff). Reichtum hat die Möglichkeit, Kommunikation endgültig zu zerstören (Lk 16,8). Hinter dem Reichtum verborgen ist das endlose Begehren, die Habgier, die das Geld zu etwas Göttlichem macht (Mk 4,19; Lk 8,14; 2Kor 9,8). Die Lebenssituation der Armen in Deutschland ist statistisch erfasst und wissenschaftlich gründlich analysiert. Über Reiche und Reichtum gibt es – vermutlich wegen einer Mischung aus schlechtem Gewissen und Angst vor »emotionalen Vorurteilen« und einer »Neid-Diskussion« – eine nur fragwürdige Datenbasis, keine aussagekräftigen Definitionen und nur wenige wissenschaftliche Analysen.¹¹

In der EKD, in den Landeskirchen, in den Kirchenkreisen und in vielen Gemeinden gibt es bis heute keine umfassende *Bestandsaufnahme und Analyse des Reichtums*. Kirchliches Kapital und Vermögen, ihre Bedeutung und Verwendung stehen in keiner inhaltlichen Beziehung zu theologischen und sozialetischen Überlegungen des »Evangeliums der Armen«. Die Ökonomie schafft in sich geschlossene Eigenwelten (vgl. Mt 22,1–10), die ausschließlich der Bestandssicherung und Vermehrung dienen. So heißt es dann auch in § 16 der Verwaltungsordnung der Ev. Kirche von Westfalen: »Das kirchliche Vermögen darf nicht ohne Not vermindert oder mit Verpflichtungen belastet werden. Es ist vielmehr sicherzustellen, dauernd zu erhalten und nach Möglichkeit zu verbessern.« Will die Kirche Rendite aus ihrem Geld und Vermögen erzielen, dann muss sie sich auf die Regeln der Marktwirtschaft unter den gegenwärtigen Bedingungen einlassen. Das in der Kirche zurückgelegte und angelegte Geld soll der *Sicherheit* (der Gehälter und Renten, der Arbeit) dienen. Ob allerdings durch derartige Absicherungen auf dem Kapital-

11 Vgl. Ernst-Ulrich Huster (Hg.), *Reichtum in Deutschland. Der diskrete Charme der sozialen Distanz*, Frankfurt a.M. / New York 1993; ders., *Neuer Reichtum und alte Armut*, Düsseldorf 1993; ders., *Reich, schön, gut. Wieviel soziale Distanz trägt die Gesellschaft?*, Blätter für deutsche und internationale Politik 41 (1996) 92ff; ders., *Reichtum in Deutschland. Die Gewinner in der sozialen Polarisierung*, Frankfurt a.M. / New York 1997; Hartmut Schui und Eckart Spoo (Hg.), »Geld ist genug da«. *Reichtum in Deutschland*, Heilbronn 1996; *Evangelische Sozialseminare von Westfalen* (Hg.), *Anstossen, Schwerte* [August] 1996: »Reichtum – Tabuthema Nr. 1« (mit vielen Anregungen für Bildungsveranstaltungen in Gemeinde und Schule; vgl. dazu: *Südwind* (Hg.), »Arme Reiche Christen«. Didaktisches Material in vier Einheiten für eine kontextuelle Arbeit mit der Bibel in Gruppen, Siegburg ³1996; *Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Württemberg* (Hg.), *Markt – Macht – Magie. Lernfeld Ökonomie*, Stuttgart o. J.; *Evangelisches Bildungswerk Berlin* (Hg.), *Ökonomie lernen – in der Gemeinde*, Berlin Dokumentation 61 und 62/1988; das baugerüst 3/1992.

markt die Zukunft der kirchlichen Rentner wirklich sicher ist, muss bezweifelt werden. Mehrere Wirtschaftskrisen und zwei Inflationen im 20. Jahrhundert begründen diese Zweifel (vgl. Mt 6,19). Theologisch wäre zu fragen, was es für den Glauben bedeutet, wenn Christen nicht mehr ihrer Solidar-Gemeinschaft vertrauen, sondern Gläubiger von weltlichen Schuldnern sind, die das Geld der Christen in Form von Immobilien gemietet haben oder als Darlehen nehmen mussten und Zins-Schuldzahlungen zu leisten haben. Das Geld war und ist nie wirklich gedeckt und kann keine Sicherheiten bieten (vgl. Jak 5,1–6).

Obwohl die Kirche im Unterschied zur öffentlichen Hand und zum Staat (mit seiner Defizitfinanzierung und Riesenverschuldung) über immense Reichtümer verfügt, verhält sie sich deckungsgleich mit den *Sparmaßnahmen* der öffentlichen Hand: Abbau von Arbeitsbereichen, Wegfall von Arbeitsstellen bei Pensionierung, kw (kann wegfallen)-Vermerke hinter Stellen, Streichung des Weihnachtsgeldes, Kürzung der Gehälter für Berufsanfänger. Wie in der Gesellschaft und Wirtschaft fängt das Sparen auch in der Kirche unten an: Gespart wird – wegen des geringsten Widerstandes – bei Zivildienstleistenden, Putzkräften, Hausmeistern und Küstern, Krankenschwestern, Erzieherinnen und Sozialpädagogen, gespart wird bei den Gehältern der Eingangsstufe und nicht bei Spitzenverdiensten. Wertmaßstab für die Arbeit und für die hierarchische Position in der Kirche ist – nicht hinterfragt – das Geld, die Höhe des Gehaltes. Der für den Bereich gewerkschaftlicher Betätigung ihrer Mitarbeiter/innen von der Kirche in Anspruch genommene »Dritte Weg« wird im Bereich der Ökonomie überhaupt nicht in Erwägung gezogen.

Warum man für Bestimmtes Geld oder kein Geld hat, wohin das verfügbare Geld fließt, ob und wie diese Vorgänge theologisch zu bewerten sind, darüber wird in der Kirche nicht gesprochen. Hinter dem Sparzwang und dem Reichtum in der Kirche aber stehen Furcht und Lebensangst (Lk 12, 13–21; Mt 6, 19–24). Die behaupteten finanziellen Engpässe und die ausgegebene Leitlinie »Sparzwang« führen zu einem negativen Regelkreis, der sich verstärkt als Abbruch kirchlicher Arbeit und nicht als konstruktive Veränderung und Besinnung auf die »essentials« darstellt. Der »Sparzwang« blockiert innovatives Denken und führt zu Verteilungs- und Konkurrenzkämpfen zwischen theologischen und nicht-theologischen Mitarbeiter/innen, zwischen kirchlichen Arbeitern, Angestellten und Beamten, zwischen Berufseinsteigern und abgesicherten Kirchenbeamten, zwischen Vollzeit- und Teilzeitbeschäftigten. »Damit ist der grundlegende Auftrag der Kirche, der auf dem Missionsbefehl beruht, in den Horizont der Sparmaßnahmen gerückt.«¹² Er ist unter den Horizont der Sparmaßnahmen gerückt! Eine Kirche, die öffentlich gegen den Abbau von Arbeitsplätzen protestiert und sie im eigenen Bereich praktiziert, ist unglaublich. Glaubwürdigkeit und Akzeptanz kirchlichen Handelns könnten zurückgewonnen werden, wenn das vorhandene Vermögen und der Reichtum dazu genutzt würde, Mitarbeiterstellen ge-

12 Wofram Rohde-Liebenau, Kein Tanz ums Goldene Kalb, JK 60 (1999) 378; vgl. Detlev Haupt, Unternehmen Kirche, JK 60 (1999) 374–376.

gen den Trend zu erhalten oder gar auszubauen und sozial-diakonische Arbeitsfelder ebenfalls gegen den Trend zu stabilisieren oder sogar auszuweiten.

2.2 Kirchensteuer und Steuergerechtigkeit: Wer reich ist, zahlt kaum Steuern

Wer ein Eigenheim baut, bekommt acht Jahre lang 450 DM Kirchensteuer geschenkt. Die Kirche finanziert mit ihrer fraglosen Koppelung der Kirchensteuer an Lohn- und Einkommensteuer den Bau von Eigenheimen mit. Die, die sich nie im Leben ein eigenes Wohneigentum leisten können, finanzieren mit ihrer Kirchensteuer den Eigenheimbau mit. Da Wohnungseigentümer seit 1989 die Nutzung ihres Hauses nicht mehr versteuern müssen, ein Mieter jedoch seine Miete nicht steuermindernd geltend machen kann, potenziert die Kirche die Steuergerechtigkeiten. Ein reicher Unternehmer erhält von der Kirche Sonderkonditionen bei der Berechnung seiner Kirchensteuer.

»Die Kirchen erbringen in erheblichem Umfang Leistungen auch über ihre Mitglieder hinaus für die Allgemeinheit. Daher ist die Sicherung der kirchlichen Finanzen auch von allgemeinem Interesse.« Der Ministerpräsident von Rheinland-Pfalz, Kurt Beck, hat zur Sicherung der finanziellen Basis der Kirche vorgeschlagen, das Einkommen als Bemessungsgrundlage der Kirchensteuer zu nehmen. Dann könnte die Kirchensteuer, um das gleiche Aufkommen wie heute zu erzielen, um mehr als die Hälfte sinken, und die Senkungen des Einkommensteuertarifes und weitere Änderungen des staatlichen Einkommensteuerrechtes blieben zukünftig ohne negative Auswirkungen auf das Kirchensteueraufkommen; die Kirchen könnten dann selbst entscheiden, welche Tatbestände sich mindernd auf die Kirchensteuer auswirken (Anzahl der Kinder, besondere soziale Härten ...) Der Rat der EKD hat diesen Vorschlag zunächst abgelehnt – mit der Begründung: Der Kirche in Deutschland ginge es finanziell noch nicht so schlecht, dass sie das System der Kirchensteuer grundsätzlich ändern müsste.¹³

Die Einnahmen der Kirchensteuer, das gesamte Finanzwesen der Kirche ist direkt und indirekt abhängig von der staatlichen Wirtschafts- und Steuerpolitik und von der allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklung. Die Werte und Ungerechtigkeiten, die in Staat und Wirtschaft herrschen, sie spiegeln sich auch in der Kirche wider. Das kirchliche Anstellungs- und Entlohnungssystem ist an die entsprechenden Regelungen im staatlichen Bereich gekoppelt. Der Kreislauf zwischen Arbeitslosigkeit, Steuerungerechtigkeit, Kirchensteuereinnahmen und Beteiligung der Kirche am Abbau von Arbeitsplätzen wird weder kirchenintern noch öffentlich diskutiert. Die Verknüpfung der Kirche mit der Gemeinwesenarbeit, die aus öffentlichen Mitteln unterstützt wird, wird in dem Moment zur finanziellen Belastung der Gemeinde, wo die öffentliche Hand im Sozialbereich

13 Vgl. dazu: Kurt Beck, Die finanzielle Basis der Kirchen sichern – vom »Netto« zum »Brutto«, AMOS 3/1999, 19; Otto Meyer, Kein Grund zur Panik-Mache: Geht der Kirche das Geld aus?, in: AMOS 1/1996, 5–7; Heinrich Vokkert, Die Kirchensteuern steigen – Land in Sicht?, AMOS 3/1999, 20; ders., Die Kirche und ihre Finanzen, AMOS 3/2000, 1–12; Ingo Horstmann (Hg.), Wo Visionen fehlen, verkommen Menschen, TRANSPARENT 40/1995, 7–9.

zu sparen beginnt. Die wechselseitigen Verflechtungen zwischen Wirtschaft, Staat und Kirche führen dazu, dass es nur einen halbherzigen und nicht entschiedenen, öffentlichen kirchlichen Protest und Widerstand gegen eine ungerechte Wirtschafts- und Steuerstruktur und gegen Kürzungen im sozialen Bereich gibt. Selbstständige und Unternehmen tragen nur 5,7% der gesamten Steuerlast, während ihre Gewinne 1998 um 30,5% gestiegen sind.

2.3 Liegenschaften, Grund und Boden: Investieren in Menschen oder in Gebäude?

Der Erhalt von Kirchen, Gemeindehäusern und sonstigen Liegenschaften ist eine teure Angelegenheit, für die in der Regel immer Geld da ist. Die Kirche hat Mitglieder verloren, aber nur wenige Liegenschaften aufgegeben. Neben den Personalkosten sind dominante Kostenfaktoren in den Gemeinden die Bewirtschaftungskosten und die Instandhaltungskosten für die Gebäude. Dass für Gebäude und Investitionen in Steine Geld da ist und für Menschen nicht, wird damit begründet, dass Investitionen in Gebäude einmalige Ausgaben seien, die in Arbeitsplätze und Menschen aber längerfristige Verpflichtungen darstellten. Für den Neubau, für die Renovierung und den Erhalt der Gebäude können Gemeinden Darlehen aufnehmen. Will eine Gemeinde – mit Hilfe von Darlehen oder durch Kreditaufnahme – aber Arbeitsbereiche und Arbeitsplätze sichern, so wird das von der Verwaltungsordnung untersagt: »Der Haushalt ist in Einnahme und Ausgabe auszugleichen. Der Ausgleich darf nicht über Darlehn erfolgen« (§ 64 der Verwaltungsordnung der Ev. Kirche von Westfalen).

Zentraler Aspekt einer gerechten und sozialen Ökonomie war in biblischen Traditionen der Umgang mit Grund und Boden, mit Gebäuden und Liegenschaften. »Mein ist das Land« (3Mose 25,23; Micha 2,1f). Wer über Grund und Boden, über Liegenschaften und Häuser verfügt, der bestimmt auch über die Grundelemente des Lebens, über Nahrung und Rohstoffe, über Arbeit und Wohnen und verfügt über die wirtschaftliche und soziale Situation der Bevölkerung. Die Entstehung der Ökonomie der Geldwirtschaft hängt mit Veränderungen bei dem Eigentum an Grund und Boden zusammen, indem Privilegierte und Reiche über die Grundelemente des Lebens verfügen.

Nicht transparent ist in der Kirche, über welchen Grundbesitz, über welche Liegenschaften und Gebäude die Kirche verfügt. Es wird nicht diskutiert und ist nicht geklärt, wie der Besitz an Grund und Boden, die Gebäude und ihr Wert in Beziehung zu setzen sind zu Arbeitsplätzen und zu dem kirchlichen Engagement im sozial-diakonischen Bereich. Unglaubwürdig ist eine Kirche, die öffentlich die Arbeitslosigkeit kritisiert, aber gleichzeitig in Gebäude investiert und nicht in Menschen.

3 »Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon«

Ob die Religion zur Ware, ob Gott zum Geld gemacht wird und Geld zum Gott, das hängt nicht allein von der individuellen Einstellung und vom Verhalten der Einzelnen ab. Die Tatsache, dass das Geld alles seinem Verwertungsinteresse unterwirft, das kann bei der nur personal bestimmten Sicht der Konkurrenz von Gott und Geld nicht gesehen werden. Der »Verfall im sozialen, politischen und menschenrechtlichen Bereich macht es dringend erforderlich, dass wir uns mit der *Sündhaftigkeit ungerechter Systeme und Strukturen* befassen« – in der Gesellschaft und in der Kirche!¹⁴

Moralische Appelle bleiben in der Regel wirkungslos, es müsste eher ein institutionell entsprechend ausgestalteter anderer Umgang mit Geld zur Geltung gebracht werden. Dazu gehören: die Transparenz der Haushalte, die Erfassung und Analyse des kirchlichen Reichtums, des Kapitals und Vermögens. Die Dezentralisierung der Verantwortung für die Finanzen und der Finanzhoheit. Finanzierungsformen für relativ kleine, überschaubare und beteiligungsaktive Gemeinschaften gegen den Trend großräumiger und anonymer Marktbeziehungen und zentraler Finanzbehörden. Eine gerechtere Verteilung und Anlage des Geldes in der Gemeinde vor Ort. All das wird die weltweite Machtkonzentration in den Agenturen der wirtschaftlichen Steuerung (in internationalen Handelsorganisationen, Großbanken, Internationalem Währungsfond), ihr irreversibles Eingreifen in Natur, Gesellschaft und menschliches Leben nicht rückgängig machen oder kontrollieren können.

Was bleibt? Schadensbegrenzung; Zerstörungsprozesse verlangsamen; die Opfer versorgen und begleiten; Menschen ermutigen gegen Resignation und Vereinzelung; schreien, wenn Menschen gequält werden; in

14 *Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hg.), Ein Moment der Entscheidung. Solidarität mit den Entwurzelten, Genf 1996, 2. – Die neueren *religionspädagogischen Veröffentlichungen* zum Geld beziehen sich in der Regel individualethisch auf den persönlichen Umgang mit Geld oder sozialetisch auf Geld und »Eine-Welt-Problematik«, »Erlassjahr 2000«. – Die Macht des Geldes als Strukturproblem in Kirche und Gesellschaft kommt als Thema – außer bei John M. Hull – nicht vor: *Gebhard Böhm*, Die ökumenische Entwicklungsgenossenschaft (EDCS) und der Religionsunterricht, entwurf 1/1991, 24–28; *Ezzelino von Wedel*, Ich war einfach noch nicht reich genug, um freiwillig arm zu werden, Religion heute 6 (1991) H. 1, 14–15; *John M. Hull*, Geld, Moderne und Moral – einige Überlegungen zur christlichen Erziehung von Erwachsenen, EvErz 48 (1996) 277–291; *ders.*, Geschäfte mit Gott machen. Religiöse Entwicklung und wirtschaftliche Sozialisation, in: *Wolfgang Althof* (Hg.), Autonomie und Entwicklung, Freiburg/Schweiz 1999, 213–237; *Gertrud Schmidt*, Geld oder Liebe? Hans im Glück und der barmherzige Vater im Rollenspiel von Grundschulkindern, ru 39 (1999) 65–68; *Peter Cleiß*, »Mehr als Geld hasse ich nur, keins zu haben!«. Religionspädagogische Reflexionen zum Thema Marktwirtschaft am Beispiel »Geld und Geldwirtschaft« im Religionsunterricht an beruflichen Schulen, Glaube und Lernen 14 (1999) 158–180; *Michael Freitag*, Vor allem Knete? Was Jugendliche nötig haben, aej-Studien 2/1998, 27–38 ; *Karl-Theo Siebel* (Hg.), Thema: Geld. Illusion und Wirklichkeit, BRU 30/1999; *Günter Törne* (Hg.), Geld und Leben, Konfer normal. Die Arbeitshilfe für den KU, Gütersloh 4/2000.

symbolischen Aktionen die Verursacher und ihren schönen Schein, den sie verbreiten, entlarven; selbst anders leben in Selbsthilfegruppen, Bürgerinitiativen, Konsum- und Produktionsgenossenschaften; Erinnerungen an befreiende Traditionen christlichen Glaubens wach halten; hoffen, wo nichts zu hoffen ist; in Verzweiflung am Leben bleiben; am ersten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit trachten.

Dr. Rolf Heinrich ist Pfarrer in Gelsenkirchen und Lehrbeauftragter für Religionspädagogik an der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg.

Abstract

A wallet left behind somewhere easily causes panic – but what about a forgotten morning prayer? Nothing has more influence on daily life and the living together of people than money and material goods. Economy and consume world wide dictate the life and the survival of the human kind. Obviously church and religion are not unaffected by this fact although these encounter the problem in quite a reserved manner. The way society generally deals with money dictates the church but that fact is neither analysed nor criticised or publicly discussed.

In this essay the way money is handled and the way religion is transformed into a good, will be dealt with. In a practical theological attempt of track tracing an are will be spanned from the church as a supermarket, non-profit centre and business, from social welfare work as an enterprise to religion as money, the wealth of the church to church taxes and the real estates owned by the church. It will be demonstrated how much impact advertising, sponsoring and management consultancy has the profile of the church, and not Christian values or the demand for justness. The essay will end asking for possible alternatives: »Acquire friends by this unjust mammon.«

Die Finanzierung der Kirchen aus ostdeutscher Sicht

In der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gibt es gegenwärtig eine breite Palette von Vorstellungen, wie kirchliche Arbeit auch in Zukunft finanziert werden kann. Dabei fällt auf, dass die verschiedenen Finanzierungsmodelle jeweils abhängig sind von dem, was man unter Kirche versteht (verschiedene Ekklesiologien).

Sehen die einen Kirche als die entschiedene Bekenntnisgemeinde (Bekenntniskirche statt Beliebigskeitskirche), die so gut wie keine Randsiedler kennt, so sprechen diese auf Grund ihrer eigenen Glaubenserfahrung die Gewissheit aus: »Jedenfalls lassen sich bei einer Gemeinde, in der eine Mehrheit Gott wieder die erste Stelle einräumt vor allen Eigeninteressen, sehr einfache Modelle für die Bewältigung der Finanzkrise denken: Einerseits könnten die Gemeindeglieder nach alter biblischer Sicht den Zehnten geben, andererseits könnten die Prediger sich mit einem Grundgehalt in Höhe der Sozialhilfesätze begnügen, weil es doch nach dem Neuen Testament nicht um Entlohnung, sondern nur um Existenzsicherung für die Boten des Evangeliums gehen kann.«¹ Dieses Votum ist eine Stimme aus Ostdeutschland.

Andere aber betrachten die Kirche als einen Anbieter auf dem religiösen Markt, der nach unternehmerischen Richtlinien seine Arbeit gestalten und finanzieren muss. So sprechen sie bewusst vom »Unternehmen Kirche«, in dem sich Leistung und Gegenleistung rechnen muss. Deshalb sei es wichtig, dass die Kirche eine effiziente und flexible Unternehmensstruktur hat und ihre Mitarbeiter vor allem in Management und Organisationsentwicklung (für den Non-Profit-Bereich) ausbildet. Denn so sagt es ein Unternehmensberater: »Dass jetzt soviel übers Geld geredet wird, ist auch auf die Unfähigkeit der Kirche zurückzuführen. Das »fund raising« der Kirche wird unprofessionell und unsystematisch betrieben.«²

So ist es auch kein Zufall, dass der Kongress »Unternehmen Kirche«, der vom Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt initiiert wurde und 1999 erstmalig in den neuen Bundesländern (Dresden) stattfand, sich ein Logo gesucht hat, das der Wirtschaftskurve eines Unternehmens exakt nachgebildet ist. Nicht mehr die Kirche im Lebenskontext (= Kirche im Dorf) steht zur Diskussion, sondern ihr Unternehmensprofil.

1 Friedrich Jacob, Keine Angst vor neuen Wegen – Welche Kirche wollen wir eigentlich?, in: ZdZ 2 (1999) H. 12, 22–24, hier: 23f.

2 Peter Barrenstein, Die Kirche steht sich in vielem selbst im Weg, in: Die Kirche zu Markte tragen? (Publik-Forum Dossier), Oberursel 1997, 9f.

Da fragt man sich als »Neu-Bundesbürger«, der aus Ostdeutschland kommt: Wie steht es denn um die Aktienwerte Jesu Christi, und hat der Xetra-Dax schon auf die Rationalisierungsmaßnahmen (Sparmaßnahmen) des Unternehmens Kirche reagiert?

Diese etwas kritisch gestellte Frage macht darauf aufmerksam, dass Kirche immer im Kontext ihres gesellschaftlichen Umfeldes gesehen wird. Während man in der DDR als Ortsbeschreibung den Begriff »Kirche im Sozialismus«³ benutzte, wird Kirche in der gegenwärtig rein marktorientierten Gesellschaftsordnung der Bundesrepublik schon als »Kirche im Kapitalismus«⁴ beschrieben. In beiden Gesellschaftsordnungen spielte bzw. spielt das Geld eine unterschiedliche Rolle, so dass in einem ersten Abschnitt aus dem Erfahrungshorizont der DDR-Kirchen das Thema »Kirche und ihr Geld« betrachtet werden soll.

1 Die Kirche und ihr Geld im ostdeutschen Erfahrungshorizont vor und nach der politischen Wende

Im Jahre 1990 waren die ostdeutschen Landeskirchen Kirchen im gesellschaftlichen Umbruch. Sie rangen als Minderheitskirche um ihr volkswirtschaftliches Proprium und fragten unter neuen gesellschaftlichen Verhältnissen nach ihrer Existenzsicherung. Damals rückte auf einmal die Frage des Geldes in den Mittelpunkt, hinter der die Fragen der Theologie zweitrangig wurden.

Charakteristisch dafür ist die Aussage eines hochstehenden ostdeutschen Kirchenmannes, der damals in einem theologischen Streitgespräch mir sagte: »Wichtig ist jetzt nicht die Frage der Theologie, sondern die Frage: Was rechnet sich?« Um dieser Kehrtwendung kirchlichen Denkens und Handelns Einhalt zu gebieten, entstand der Artikel »Die Frage des Geldes als Schlüsselproblem der Wirtschaftsethik für die Theologie«⁵.

Dieses Beispiel zeigt, dass zu DDR-Zeiten die Frage des Geldes bei den ostdeutschen Kirchen und der Bevölkerung nicht im Zentrum stand. Dies lag auch daran, dass die DDR-Währung nicht frei konvertierbar war und nur als Binnenwährung fungierte, die als Tauschäquivalent die innerstaatliche Planwirtschaft des Mangels regelte. Diese äußerliche Abgrenztheit der ostdeutschen Bevölkerung durch Mauerbau und Binnenwährung »schloss sie zwar« – wie Peter Bender schrieb – »von jeglichem Fortschritt der Welt aus, aber bewahrte sie vor der Belanglosigkeit

3 Vgl. Richard Schröder, Was kann »Kirche im Sozialismus« sinnvoll heißen?, in: KiS 14 (1988) 135–137; vgl. Johannes Rau, Kirche in der DDR – was war denn das?, in: LM 33 (1994) 176–180; Rudi-Karl Pahnke, Kirche in der DDR – Kirche im Sozialismus?, in: ebd., 173–176.

4 Vgl. Sabine Plonz, Kirche im Kapitalismus, in: ZdZ 2 (1999) H. 8, 12–14.

5 Christoph Körner, Die Frage des Geldes als Schlüsselproblem der Wirtschaftsethik für die Theologie, in: LM 45 (1991) 109–116.

der Konsum-Gesellschaft. Sie zwang sie, mit Ost-Produkten Vorlieb zu nehmen, aber schützte sie vor Verlockungen einer Wirtschaft, die ihre Dynamik damit gewinnt, Bedürfnisse zu erzeugen. Die Mauer versperrte die Fluchtwege aus der Diktatur, aber sie hielt auch die windigen Geschäftemacher fern, die gleich nach Grenzöffnung über die DDR herfielen ... Sie (die Ostdeutschen) waren einem Zwang ausgesetzt, aber nicht einer Verführung.«⁶

Freilich verführte zunehmend die Zweitwährung D-Mark, die nicht für jeden zu haben war, zu Kompromissen im Denken und Handeln. Sowohl die Intershop-Läden der DDR, in denen man nur mit D-Mark einkaufen konnte, als auch alle Genex- und Limexgeschäfte, mit denen man Automobile und Immobilien durch Westspender finanzieren lassen konnte, spaltete die Bevölkerung in solche, die D-Mark hatten, und jene, die nicht an sie herankamen. Die Kirchen und ihre Mitarbeiter waren bei aller Beschneidung ihrer Verhältnisse doch privilegiert, weil sie durch die großzügige finanzielle Unterstützung ihrer Schwesterkirchen in Westdeutschland finanzielle Hilfen bekamen, ohne die sie meist doch nicht existieren konnten. Dabei sah es von Landeskirche zu Landeskirche anders aus. Während die sächsische Landeskirche als einzige ostdeutsche Landeskirche dafür sorgte, dass der normale Haushaltsplan von Westmitteln frei blieb, konnten andere Landeskirchen dies nicht verwirklichen. In Sachsen wurden Westmittel vor allem für Dinge verwendet, die gegen ostdeutsche Währung nicht zu haben waren wie Dienstwagen, Baumaterialien und Baulizenzen, wenn für diese die ostdeutsche Wirtschaft Bauleistungen gegen Devisen erbringen konnte. Freilich war auch die sächsische Landeskirche die einzige, die eine eigene Pensionskasse hatte, in die zu gleichen Teilen jeder Pfarrer und die Landeskirche monatlich einzahlten. So war es auch nicht verwunderlich, dass sich die sächsische als einzige ostdeutsche Landeskirche lange dagegen gewehrt hat, dass die Pfarrer für ihre Altersversorgung mit Westgeld in die Staatliche Versicherung der DDR eingekauft wurden, damit sie im Alter eine staatlich gezahlte und gesicherte Rente erhielten. Die anderen Kirchen fürchteten, Pensionen eines Tages aus ihrem Haushalt (in dem Westmittel immer mit enthalten waren) nicht mehr bestreiten zu können.

Wie zwiespältig Westmittel ostdeutsche Landeskirchen in ihren Entscheidungen machten, geht aus zwei Beispielen hervor.

So versuchte auch die Berlin-Brandenburgische Kirche (Ost) nach dem Motto zu gehen, Kirche kann sich nur das leisten, was die Gemeinden leisten, und beschloss deshalb in ihrer Synode ein Finanzstruktur-Modell, das zur Erprobung freigegeben wurde. Es beinhaltete, dass ausprobiert werden sollte, wie weit man ohne Westmittel existieren konnte, falls der »Tag X« eintreten würde, an dem westliche und staatliche Unterstützung wegfallen würde. Der Leidensdruck der Kirche war aber noch nicht so stark, dass man die Erprobung wagte. Denn die Westmittel flossen weiter, und der

6 Peter Bender, *Unsere Erbschaft. Was war die DDR – was bleibt von ihr?*, Frankfurt a.M. 1992, 139f.

DDR-Staat sicherte die »Transfermittel« weiterhin zu. Deshalb konnte Günter Kuhn feststellen: »So fühlte sich kein Kreiskirchenrat gezwungen, die Modellerprobung zu beschließen.«⁷

Das andere Beispiel geht auf das Jahr 1980 zurück. Damals schrieben die DDR-Teilnehmer der Weltmissionskonferenz von Melbourne einen offenen Brief an die Christen in der DDR mit der Aufforderung, zugunsten der viel ärmeren Zwei-Drittel-Welt in einem langfristigen Programm auf Westmittel zu verzichten. Dafür wurden sie von den Kirchenleitungen und der Leitung der Diakonie in der DDR fast einmütig gescholten, weil man auf die Westmittel unter keinen Umständen verzichten könnte.

Diese Beispiele zeigen, wie auch die Ostkirchen zu DDR-Zeiten finanziell von den Westkirchen abhängig waren. Freilich war damals diese finanzielle Abhängigkeit wesentlich geringer, als sie heute nach der Wiedervereinigung ist. Dies geht schon aus einem Vergleich der Haushaltspläne vor und nach der politischen Wende hervor. Wies z.B. der Haushaltsplan der sächsischen Landeskirche für das Jahr 1984 22,9 Millionen DDR-Mark ohne Westmittel aus, so betrug er 1999 genau 268,79 Millionen D-Mark, wobei neben 95 Millionen D-Mark Landeskirchensteuer 100,6 Millionen D-Mark Finanzausgleich der EKD enthalten waren.⁸ Und für das Jahr 2000 sind immerhin noch 300 Millionen D-Mark für die östlichen Landeskirchen als Finanzausgleich von den westlichen Kirchen genehmigt worden.⁹

Dies alles lässt deutlich werden, wie aktuell und notwendig die Sparmaßnahmen der östlichen Landeskirchen sind, die längst die Schmerzgrenzen der Betroffenen (Abwicklung von kirchlichem Personal) erreicht hat. Dennoch erscheint die Solidarität im Einsparen zwischen Ost- und Westkirchen noch nicht zu bestehen. So konstatiert Dietrich Mendt auf Grund seiner persönlichen Erfahrung, dass »Verzicht« noch immer in den westdeutschen Landeskirchen weniger gehört wird als in den östlichen, weil man im Westen noch immer auf großem Niveau spart. Wörtlich sagt er: »Ich habe auf Grund von Diskussionen nach Vorträgen, die ich in den letzten Jahren gehalten habe, gelernt, dass der wesentliche Unterschied zwischen Ost und West in Deutschland nicht in verschiedenen politischen Meinungen oder gar Weltanschauungen liegt, sondern in dem unterschiedlichen Lebensstil, an den man sich gewöhnt hat. So gehen Westdeutsche ganz anders mit Zahlen um als Ostdeutsche. Tausend Mark im Westen sind weit gewöhnlicher und weniger als tausend Mark im Osten ... Am deutlichsten ist mir das geworden bei der Debatte in westdeutschen Gliedkirchen um die Pfarrgehälter. Hilfe für den Osten, ja, unbedingt – aber keineswegs verbunden mit Einbußen im eigenen Einkommen! Leider ist gerade das sofort nach der Wende unser Ost-Lebensstil geworden. Und viel Kritik aus dem Osten am Westen heute hat seinen Grund in der großen Enttäuschung, dass aus diesem Lebensstil nichts geworden ist.«¹⁰

7 Günter Kuhn, Denkbehindert, in: ZdZ 2 (1999) H. 10, 30.

8 Vgl. Amtsblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens Nr. 1–2/1999, A 4.

9 Vgl. Der Sonntag, Wochenzeitung der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens Nr. 5/2000, 1.

10 Dietrich Mendt, Verzicht als Überlebensnotwendigkeit, in: LM 49 (1995) 15–18, hier: 16.

So befremdet es einen kirchlichen Mitarbeiter im Osten, der für die gleiche Arbeit fast 20% weniger verdient als sein Westkollege, wenn er erfahren muss, wie großzügig man auch im Westen Geld verschleudern kann. So hat z.B. im Jahre 1997 die EKD mit ihrem Kirchen-Werbe-Flop »Brücken bauen« von Fernsehpfarrer Fliege 261 793,15 DM in den Sand gesetzt, weil man nicht genau diesen Werbevorgang kritisch begleitet und alle Werbeexemplare eingestampft werden mussten. Von diesem Geld hätten etwa 15 kirchliche Mitarbeiter in den östlichen Landeskirchen ein Jahr lang finanziert werden können. Doch scheint für die EKD diese Fehlinvestition nur ein Kavaliersdelikt gewesen zu sein.¹¹ Ebenso hat schon die damalige Leiterin der Evangelischen Akademie von Berlin-Brandenburg, Elisabeth Adler, noch 1995 sehr energisch gefragt: »Ist normal, was wir jetzt erleben, dass wegen Geldmangels Stellen gestrichen werden, aber die üppige Ausstattung von kirchlichen Büros in keinem Verhältnis steht zu dem, was »Kirche für andere« braucht? Ist die Vorstellung von Kirche als einer Dienstleistungsorganisation im Gewimmel der pluralen Angebote, mit denen sie konkurrieren zu müssen meint, normal? Ist der Kauf einer 48 Millionen-Immobilie in bester Lage erforderlich für Zeugnis und Dienst der Kirche in einer sozialen, marktwirtschaftlichen, demokratischen Gesellschaft? Eines Tages wird die Integrität der Kirche, die lauthals ihre »Option für die Armen« verkündet, aber selbst anders lebt, angezweifelt werden. Das geschieht heute schon (trotz aller guten Werke, die sie tut).«¹² Da diese Mahnrufe fast ungehört bei der Institution Kirche verhallen, ist zu schließen, dass die Finanzierung der Kirche durch das herkömmlich staatlich eingezogene Kirchensteuersystem noch immer sehr rentabel zu sein scheint und keine Alternative für die Zukunft zulässt. Doch die zu erwartenden Steuerausfälle bei der in Aussicht gestellten Steuerreform lassen zumindest nach praktizierten Modellversuchen Ausschau halten.

2 Finanzierung durch Kirchensteuer oder Finanzierung durch Kultursteuer

Obwohl es die beiden großen Kirchen nicht wahrhaben wollen, ist die Kirchensteuer in die Krise gekommen. Verschiedene Ursachen sind dafür verantwortlich. Zum einen erfährt die staatlich eingezogene Kirchensteuer in der Bevölkerung eine immer geringere Akzeptanz. So belegen repräsentative Meinungsumfragen in der Bundesrepublik, dass die Quote derer sank, »die sich für die Beibehaltung der Kirchensteuer aussprechen, von 33 Prozent im Jahre 1992 auf 28 Prozent im Jahre 1993. 64

11 Vgl. zu dieser Sachthematik: *Beate Bahnert*, Sind wir Gott die Wende schuldig geblieben? – Kirche und Geld, in: *Junge Kirche* 58 (1988) 694–700.

12 *Elisabeth Adler*, Kirche in der DDR-Nische, in: *Junge Kirche*, Beiheft Juni 1995 Spielräume-Freiräume, 35.

Prozent der Protestanten plädierten für eine Kirchenfinanzierung auf freiwilliger Basis. In der Altersgruppe der Menschen unter 30 steigt diese Quote auf 82 Prozent.«¹³

Zum anderen muss festgestellt werden, dass analog zum sinkenden Aufkommen an Lohn- und Einkommensteuer sich zwangsläufig auch das Kirchensteueraufkommen reduziert. Zugleich fallen die über 4 Millionen Arbeitslosen und die wachsende Zahl der Sozialhilfeempfänger und die in geringfügigen Beschäftigungsverhältnissen Arbeitenden als Kirchensteuerzahler aus. So ist das Kirchensteueraufkommen in den letzten Jahren um 11 Prozent gesunken. Gleichzeitig prognostiziert der Vorsitzende des Finanzbeirates der EKD, Beatus Fischer, durch das bevorstehende Steuerentlastungsgesetz der Bundesregierung »im Jahre 2002 nochmals zwölf Prozent weniger Kirchensteuer einzunehmen.«¹⁴ Zugleich wäre zu fragen, ob das herkömmliche Steuersystem (Berechnung nach Nettoeinkommen) sich nicht in Zukunft von selbst auflösen wird, wenn der Staat – wie zu erwarten ist – die Bemessungsgrundlage für die Kirche in der Weise entzieht, dass an die Stelle von direkten Einkommenssteuerarten indirekte, beispielweise Verbrauchersteuern (erhöhte Mehrwertsteuer) erhoben würden. Dies lässt schon heute nach Alternativen Ausschau halten.

In Deutschland hat darum schon vor Jahren der Dietrich-Bonhoeffer-Verein (dbv) eine grundlegende Kirchensteuerreform vorgeschlagen. Er will dies in einer konzertierten Aktion mit allen dem Gemeinwohl verpflichteten Institutionen tun. So möchte er an der Stelle der Kirchensteuer eine allgemeine »Kultur- und Sozialsteuer« erheben. Diese Steuer soll proportional von *jedem* Lohn- und Einkommenssteuerzahlenden erhoben werden und nach der jeweiligen Entscheidung des Steuerpflichtigen einer für diesen Selbstzweck anerkannten kirchlichen oder gesellschaftlichen Institution zugute kommen, die in besonderer Weise ihre kulturelle und soziale Verantwortung für das Gemeinwohl wahrnimmt. Damit soll erreicht werden, dass mit solch einer Art Kultur- und Sozialsteuer ein wichtiger Schritt zur Re-Solidarisierung einer auf Ent-Solidarisierung ausgerichteten Entwicklung in Staat und Gesellschaft getan wird. Gleichzeitig wäre dies ein Beitrag für das Bemühen um mehr Steuergerechtigkeit, denn mit dieser neuen Steuerart würden nicht nur Mitglieder religiöser Gemeinschaften einseitig belastet, sondern alle Steuerzahlenden. Niemand würde dann mehr wegen der Kirchensteuerabgabe aus der Kirche austreten.

Gegner dieser Steuerreform behaupten, dass man mit der Kultur- und Sozialsteuer vom Staat nicht frei wäre, sondern als Kirche vom Staat dadurch alimentiert würde. Man sagt, damit hätten wir wieder die »Verhältnisse des letzten Jahrhunderts ... Der Staat würde letzten Endes bestimmen, was den Kirchen frommt und was nicht.«¹⁵

13 Zitiert nach »Von Italien, Spanien oder Island lernen? – Initiative für eine Kultur- und Sozialsteuer; in: TRANSPARENT: Zeitschrift für die kritische Masse in der Rheinischen Kirche 11 (1998) Nr. 49, 8f, hier: 8.

14 Gespräch mit Beatus Fischer über die künftige Finanzierung der Kirchen, in: ZdZ 2 (1999) H. 9, 14–16, hier: 14.

15 Ebd., 15.

Ob diese Befürchtung stimmt, könnte das Beispiel Italien zeigen, wo schon 1989 gegen die gleichen Widerstände eine solche Kultur- und Sozialsteuer eingeführt wurde. In Italien erhebt der Staat 0,8 Prozent der Lohn- und Einkommensteuer als Kultursteuer. Die Steuerpflichtigen können aber anonym ankreuzen, ob ihr Obolus einer bestimmten Religionsgemeinschaft oder einer bestimmten kulturellen oder sozialen Einrichtung zugute kommen soll. So lassen z.B. viele italienische Katholiken ihr Geld der evangelischen Waldenserkirche zukommen, die wegen ihres sozialen Engagements in der Gesellschaft ein hohes Ansehen genießt. Auch die Lutheraner Italiens, die nur 7000 Gemeindeglieder haben, bekommen von rund 35 000 Steuerpflichtigen ihren Zuschlag, so angesehen ist ihre Arbeit im Land. Und selbst die römisch-katholischen Finanzverwalter, die anfangs skeptisch gegen diese Steuerreform waren und sich nur dem Willen des polnischen Papstes fügten (»Wenn weniger Geld fließt, kommen wir alle dem Evangelium einen Schritt näher«), haben ihre Bedenken heute aufgegeben. Sie sind im Gegenteil mit dieser Art Kirchenfinanzierung mehr als zufrieden, weil sie erleben mussten, dass auch bei ihnen die Ernte reicher ausfiel als erwartet. Fast eine Milliarde Mark stehen jährlich der katholischen Kirche in Italien zur Verfügung. Dagegen genießt der Staat wenig Vertrauen bei den Bürgern und erntet dafür auch relativ wenig Kultursteuer. Katholische Würdenträger behaupten heute sogar: »Weil es keine finanzielle Abhängigkeit mehr gibt, kann sich leichter ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen Kirche und Staat entwickeln.«¹⁶

So zeigt sich auch die Glaubwürdigkeit der Kirche an der Art und Weise ihrer Finanzierung. Deshalb hielten die ostdeutschen Kirchen auch nach der politischen Wende und trotz des staatlichen Kirchensteuereinzuges bewusst an der »Kirchgeldabgabe« fest, die von den Ortsgemeinden als freiwillige »Ortskirchensteuer« eingezogen wird. Die östlichen Landeskirchen haben damit durchweg gute Erfahrungen gemacht. Einige westdeutsche Landeskirchen haben deshalb in den letzten Jahren ebenfalls das Kirchgeld eingeführt. Wie weit diese freiwillige Kirchgeldfinanzierung von westdeutschen Gemeindegliedern positiv aufgenommen wird, bleibt abzuwarten. Immerhin wird man aus ostdeutscher Sicht nicht in das negative Pauschalurteil des Direktors der Christoffel-Blinden-Mission, Herbert Hassold, einstimmen können, der sagte: Die Versuche der rheinischen und westfälischen Landeskirche, ein »Kirchgeld« einzuführen, seien als hilfloser Reflex anzusehen, sich um Methoden des Spendenmarketings zu bemühen.¹⁷ Hier übersieht Hassold, dass es sich beim »Kirchgeld« nicht um eine Art Spendenmarketing sondern um eine freiwillige Solidaritätsabgabe des einzelnen Gemeindegliedes für seine Ortsgemeinde handelt, denn das Kirchgeld bleibt in der Kirchengemeinde.

Dennoch wird eine Finanzierung der Kirchen in Zukunft nicht allein durch eine Kirchen- bzw. Kultursteuer mit dem gekoppelten Kirchgeld ausreichen. Als dritte Säule benötigt man dazu ein gehöriges zusätzliches Spendenaufkommen. Die Frage ist nur, wie man dies in einer Gesellschaft des totalen Marktes erreicht. Die amerikanische »Mittelbeschaf-

16 Horst Schlitter, *Supplemento di congrua*; in: ebd., 16f, hier.: 16.

17 Vgl. Frank Weyen: Geld sammeln – Freunde werben, in: *Die Kirche – Berlin-Brandenburgisches Sonntagsblatt* 18/2000 (30. April 2000), 10.

fung«, die heute in aller Munde ist, heißt »Fundraising«. Ob sie aber auch der Sache des Evangeliums in jedem Fall gerecht wird, muss am konkreten Beispiel entschieden werden.

3 Spendenbeschaffung durch »Fundraising«

Viele gemeinnützige Organisationen setzen heute auf Spendenmarketing, bei dem das Geld im Vordergrund steht, aggressive Bettelbriefe geschrieben werden, um große Summen hereinzuspielen. Dabei geht es oft nach dem Motto »Der Zweck heiligt die Mittel«, so dass auch potentiell »schmutziges« Geld genommen wird und Methoden angewandt werden, die hart an der Grenze zum unlauteren Wettbewerb liegen. Von solchen Praktiken haben sich Kirchen und Gemeinden zu distanzieren. Allerdings hat damit auch echtes Fundraising nichts zu tun. Denn dieses will weder Spendeneinsammeln noch »knallhartes Verkaufen« schnellstmöglich erreichen, sondern konzentriert freundschaftliche Beziehungen zwischen dem Spender und der gemeinnützigen Organisation aufbauen. Somit kultiviert Fundraising das Interesse des Spenders an der Organisation, bietet Freundschaft und Wegbegleitung durch echte Fundraiser, die für die Organisation arbeiten und professionell ausgebildet sind. Fundraising basiert auf gemeinsamen Werten und Überzeugungen, entwickelt Ziele und Vorstellungen über die Zukunft und agiert stets glaubwürdig und transparent für die Spender. Die Amerikaner nennen als Voraussetzung für eine Spenderbindung glaubwürdiges Engagement. Es muss von der Organisation als Vorleistung erbracht und dem Spender durch gute Beziehungsarbeit vermittelt werden. Dafür aber sind Kirchen von ihrem Selbstverständnis eigentlich wie geschaffen. Weil ihnen an ihrer Arbeit am Nächsten liegt, werden sie den potentiellen Spender nicht als eine Art »Milchkuh« betrachten, sondern als einen Mitarbeiter für die gemeinsame Sache. Deshalb werden Kirchen vor allem persönliche Spenderbeziehungen aufbauen und nicht mit unseriösen Massenbriefsendungen manipulativ in die Privatsphäre von potentiellen Spendern eindringen wollen. Dazu allerdings ist Ausbildung notwendig. Deshalb hat das Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, der Deutsche Spenderrat und die Bundesarbeitsgemeinschaft für Social Marketing eine Stiftung gegründet, die Träger einer Fundraising-Akademie ist, die ihre Arbeit im März 2000 in Frankfurt am Main aufgenommen hat.¹⁸

Diese ausgebildeten Fundraiser an dieser Akademie sollen Ansprechpartner und Ratgeber für die potentiellen Spender werden und Visionen z.B. von kirchlicher Arbeit vermitteln können. Denn wer eine Spenderbindung aufbauen will, muss authentisch von seinen Visionen berichten und von den Werten, denen er sich verpflichtet fühlt. Ziel ist es ja, Menschen zu finden, die mit ihm diese Ziele und Visionen teilen. Insofern ist echtes Fundraising für die Kirche auch echte Missionsarbeit. Freilich – so

sagen Kritiker – fehlen derartige Visionen in der evangelischen Kirche noch.¹⁹ Schließlich sollte man auch an die alttestamentliche Weisheit denken, die besagt: »Ein Volk ohne Visionen geht zugrunde« (Spr. 29,18). Somit müssten die Kirchen lernen, dass die Attraktivität von Projekten auf Visionen, Werten, Hoffnungen und Träumen beruht, die Spender damit verbinden können. Deshalb sind klare Signale der Offenheit und vertrauensbildende Maßnahmen von Seiten der Organisation notwendig. So muss sich Kirche bei ihrer Fundraising-Arbeit an »ethischen« NGOs wie »Brot für die Welt« orientieren. Diese lehnen z.B. Geld von Organisationen ab, die gegen die Ziele ihrer Arbeit verstoßen. So nimmt »Brot für die Welt« kein Geld von *Daimler Chrysler*. Warum, erklärt ihr Pressesprecher Klaus Rieth: »Die Ziele müssen in Einklang mit den Methoden stehen. Wir werden unglaublich, wenn wir z.B. einerseits Aufklärungskampagnen über Landminen starten und gleichzeitig Geld von dem Autokonzern nehmen, der mittelbar an der Produktion von Landminen beteiligt ist.«²⁰

Wer solche für alle durchschaubare Fundraising-Arbeit leistet, kann auf gute Resonanz stoßen; denn spendenfreudig sind die Deutschen. So schreibt der Diakonie-Report: »Die Deutschen sind Europameister im Spendeneinsammeln, vergangenes Jahr schätzungsweise zwölf Milliarden Mark. Mehr spenden nur die Amerikaner.«²¹

Hier aber kann Kirche auch von Außenstehenden mit Spenden rechnen, wenn sie ihre vielfältigen sozialen Projekte auch für die Öffentlichkeit glaubwürdig und engagiert präsentiert, so dass auch Kirchenfremde sagen können: Hier wird gute Arbeit geleistet, die unterstützungswürdig ist. Damit könnte die Kirche zugleich durch gute Fundraising-Arbeit ihr derzeit angeschlagenes Image wesentlich verbessern.

4 Finanzierung von kirchlicher Arbeit – ein Nachdenkungsprozess über »gerechtes Geld«

Dass alle innovativen Geldbeschaffungsmethoden zur Finanzierung kirchlicher Arbeit dennoch nicht den letzten Stein der Weisheit bedeuten, haben ostdeutsche Christen in ihrem gesellschaftlichen Transformationsprozess der letzten zehn Jahre wohl klarer erkannt als ihre westdeutschen Glaubensgeschwister. Sensibilisiert durch Diktaturerfahrung, fühlten sie sich nach der politischen Wende nicht befreit von Diktatur, sondern nur umgesetzt in eine andere Diktatur. Aus der Diktatur einer Einheitspartei, die vorschrieb, was richtig war, wechselte man in eine Diktatur des Geldes, die alle Lebensbereiche in ihren Bann zog und somit auch den kirchlichen Bereich eindeutig bestimmte. So formulierte ein ostdeutsches Gemeindeglied nach einem Bericht der Wochenzeitung »DIE KIRCHE« seine Erfahrung vor und nach der Wende in dem lapida-

19 Ebd.

20 Gabriele Mittag, Auf dem Weg zum nächsten Kulturkampf?, In: Publik-Forum Nr. 9/2000, 33.

21 Diakonie-Report, Das Magazin der Diakonie 6/1999, 5.

ren Satz: »Die Diktatur des Geldes ist schlimmer als die Diktatur des Proletariates.« So anfechtbar diese Redeweise ohne nähere Erläuterung ist, so hellsichtig ist sie zugleich. Sie vergleicht den ökonomischen Totalitarismus des Kapitalismus (Mammonismus) mit dem politisch-ideologischen des Staatssozialismus. Konnte man sich dem letzteren durch innere Emigration noch entziehen und in die Freiräume der Kirche flüchten, so ist dies bei dem ersteren kaum möglich, weil die Kirche durch diesen selbst in Mitleidenschaft gezogen ist und man ohne Geld in keinem Bereich unserer Gesellschaft mehr leben kann. Durch das Geld sind die Herrschaftsverhältnisse perfekt verschleiert und funktionalisiert, so dass man auch kein direktes Feindbild vor Augen hat. So scheint die »Diktatur des Geldes« naturgegeben zu sein; denn sie hat ideologische Zwänge nicht nötig, weil sie über viel wirksamere verfügt. Es sind Zwänge, die als Sachzwänge beschrieben werden, aber Systemzwänge sind. So erleben wir in der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaftsordnung des totalen Marktes, dass weltweit die Macht des Geldes regiert, weil Kapital nicht mehr die Bedürftigen bedient, sondern die Bedürftigen das Kapital. Die provozierende Spruchweisheit »Geld regiert die Welt« lässt aber nicht nur uns Christen fragen, ob dann nicht alle Staatsformen einschließlich der Demokratie fragwürdig und gefährdet sind, weil sie durch die Macht des Geldes letztendlich bestimmt werden.²² Damit aber scheint das Geld kein neutrales Tausch- und Verrechnungsmittel nur zu sein, sondern auch ein Schatzmittel, das zu immer mehr Ungerechtigkeit in allen Lebensbereichen führt und schließlich die Lebensgrundlagen selbst zerstört.

Dass viele ostdeutsche Bundesbürger diese schmerzliche Lernerfahrung gemacht haben, beschreibt der Hallenser Pfarrer Helmut Becker in eindrücklicher Weise: »Mehr und mehr Menschen begreifen heute, dass mit der Wende nichts wirklich Neues begonnen hat und die Lösung der vor uns stehenden Probleme nach wie vor aussteht, dass die Gesellschaft und das Prinzip, nach dem wir leben, immer noch in die Krise geraten. Die Menschen aus der ehemaligen DDR sind, bildlich gesprochen, lediglich vom sinkenden Fischerkahn auf die sinkende ›Titanic‹ umgestiegen – das ist in meinen Augen die Situation, der wir hier und global gegenüberstehen.«²³

Grundlage einer Geldreform wäre die Erkenntnis, dass Geld nur als *Tauschmittel und Wertmesser* fungieren dürfte und von seiner Funktion als Schatzmittel (Wertaufbewahrungsmittel) befreit werden müsste. Denn Geld ist nichts anderes als ein effektives Transportmittel, das dem Handel unterschiedliche Waren zwischen Erzeugern und Verbrauchern zu transportieren ermöglicht.

22 Vgl. das aufschlussreiche Sachbuch von Christian Nürnberger, *Die Machtwirtschaft. Ist die Demokratie noch zu retten?*, München 1999.

23 Helmut Becker, *Der döMaK-Tauschring in Halle*, in: Veronika Bennholdt-Thomsen, Brigitte Holzer u. Christa Müller (Hg.), *Das Subsistenzhandbuch – Widerstandskulturen in Europa, Asien und Lateinamerika*, Wien 1999, 85.

Insofern ist Geld mit Güterwaggons der Eisenbahn zu vergleichen, die Waren von einem Ort zum anderen transportieren. Dieser Vergleich hilft uns auch zum Maßstab eines gerechten bzw. neutralen Geldes ohne Zins und Inflation.

So würde niemand demjenigen, der einen Waggon benutzt, eine Prämie (Zins) zahlen, damit er ihn entlädt, um ihn zurück in den Umlauf zu bringen. Sondern der Nutzer muss im Gegenteil eine Gebühr an die Eisenbahngesellschaft (Staat als öffentliche Einrichtung) bezahlen, »Standgeld« genannt, wenn er den Waggon nicht rechtzeitig wieder in den Güterumlauf bringt. Nichts anderes müssten wir auch mit dem Geld tun, um den Hauptbestandteil des Zinses und seine negativen Folgen abzuschaffen. Das heißt konkret, statt Zinsen müsste eine Nutzungs- und Umlaufgebühr erhoben werden, die verhindert, dass Geld um des eigenen Gewinns willen zurückgehalten wird.

Der Verfassungsjurist Dieter Suhr, der auch in der Moderne das Modell des »Neutralen Geldes« entwickelt hat, hat eingehend aufgezeigt, dass unser gegenwärtiges Geldsystem grundlegenden Prinzipien unserer Verfassung widerspricht, insbesondere den Freiheitsrechten, dem Gleichheitssatz, dem Eigentumsrecht, dem sozialen Rechtsstaat und dem Ziel gesamtwirtschaftlichen Gleichgewichts.²⁴ Vorläufig ist jedoch nicht zu erwarten, dass sich dieser Meinung etwa das Bundesverfassungsgericht anschließt, da der Grundgesetzgeber unser Geldsystem vorgefunden und nicht problematisiert hat.

Deshalb sind dezentrale Modelle, die von unten her wachsen können, zu bevorzugen. Zinslose oder niedrige Geldanlagen direkt oder über Banken und Sparkassen, die solche zugunsten nützlicher Projekte anbieten, Leihgemeinschaften und Tauschringe sind hierfür geeignete Schritte. Weiterführend, weil mit eigener Ausdehnungsdynamik und durch geschlossenen Geldkreislauf, wäre das Modell des *Neutralen Geldes* von Dieter Suhr, wonach eine einzelne Bank zusammen mit einer Kommune, einigen Betrieben und Einzelpersonen morgen beginnen könnte, eine neue Kontoart anzubieten, bei der für Guthaben Liquiditätskosten berechnet und dafür nahezu zinslose Kredite ermöglicht werden.

Um dieses Modell gesellschaftlich zu verwirklichen, müsste zuvor in den Köpfen der Menschen ein Umdenkungsprozess geschehen. Die Kirche könnte von ihrem Auftrag her am ehesten diesen in Gang setzen. Dazu aber wäre es notwendig, dass die Frage des Geldes als radikales Schlüsselproblem heute von der Theologie erkannt wird.²⁵ Ohne eine grundlegende Veränderung der Geldordnung sind alle anderen Bemühungen um Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung vergeblich. Überzeugungsarbeit und schmerzbringendes Umdenken tun not. Doch Christen sollten wissen, dass Gottes Güte es ist, die Umkehr ermöglicht (Röm

24 Dieter Suhr, *Gleiche Freiheit. Allgemeine Grundlagen und Reziprozitätsdefizite in der Geldwirtschaft*, Augsburg 1988.

25 Begrüßenswert ist die Arbeit der Evangelischen Erwachsenenbildung Sachsen, die ihren 3. Studienbrief dem Geldthema gewidmet hat und gute Aufklärungsarbeit damit leistet; die 36-seitige Broschüre, hg. von Wolfgang Nicht u.a., heißt: *Von der Macht des Geldes*, Leipzig 1998.

2,4). Zur Umkehr aufrufen ist eine ethische Investition, die sofort durchführbar ist. Das gilt auch für ein gutes Konzept eines gerechteren Geldsystems, ohne das die Welt nicht mehr überlebensfähig ist.

Dr. theol. *Christoph Körner* ist evangelischer Pfarrer in Mittweida.

Abstract

Structural changes in East Germany during the last ten years have shown that financing of the church in Germany has to be thought through again. Experience gained in East Germany and giving some valuable impulses is shown in the first part of the article. Different financing schemes in Europe (church tax, local church tax, culture tax, fundraising) are explained next. In my opinion fundraising in church should be used for special purposes only. It is not to be seen as an instant recipe for success. Because all financing schemes show the problems of present monetary system, thinking about neutral »just« money could be an alternative to the current monetary system.

(Religiöse) Erziehung in einer geldbestimmten Wirklichkeit

Christoph von der Mühlen

Es heißt sich eine umfangreiche Geschichte der jüdischen Alternativen schreiben. In diese Geschichte gehörte die Alternative zwischen innerer und äußerer Befreiung des Menschen.

Die Gut-Geld-Alternative gehört zu den zweiten Alternativen, die unser Leben, das Verhalten zu uns selbst und zur Welt, bestimmen. Entweder ist Gott oder das Geld die dominierende Orientierung des Denkens, Fühlens und Handelns eines Menschen. Eine Schlüsselstelle zum Verständnis dieser Alternative ist Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus, in der er als Kriterium sachgemäßen Reizens von Gott folgen, der Grundsatz regiert: „Ist der Glaube und Vertrauen nicht, so ist auch Dein Gott recht, und widerrecht, wo das Vertrauen falsch und unwahr ist, da ist auch der rechte Gott nicht.“ (BSK 360,17–21). Von diesem knappen Text geht unsere theologische Skizze aus.

Setzen wir Gott und Geld damit in ein alternatives Verhältnis, sprechen wir dem Geld religiöse Bedeutung zu, denn die Vergleichsmöglichkeit zwischen beiden Größen liegt in der religiösen Frage, wem wir Macht über unser Leben anerkennen. Ist Gott oder das Geld die aller bestimmende Wirklichkeit?

Eine weitere Vergleichsmöglichkeit liegt in dem Sachverhalt, dass Geld extrem darauf angewiesen ist, beglaubigt zu werden. Beglaubigt man ihn nur kollektivem Misstrauen und Unglauben, so kollabiert es bald. (Man muss es es glauben, wenn man und wenn es nicht dazu glauben soll.) Nur wenn es die Beglaubigung nicht verliert, kann es seine Funktionen, Tauschmedium, Recheneinheit und Wertverwahrungsmittel zu sein, auch wahrnehmen.

Weder Gott noch das Geld als alles bestimmende Wirklichkeit sind un-mittelbar, sinnlich-gegenständlich zugänglich, sondern nur durch deren Sinnbeziehungen.

¹ Stefan Hirsch, Kopf und Zeit. Die Poetik des Geldes, Frankfurt a.M. 1998, 19.

² Die gesellschaftlichen Orientierungsmomente betreffen Geld und Religion und vielfältig: Arbeit und Erbe, Heile und Erlösung, Schuldlos und Schuld, Glauben und Glauben, Gebetsmangel und Gebetsfülle, Stillschweigen und heilige Worte, Ubelkeit und Wohlgeschmack. Der Vorstellung des idealsten Reichtums: Der religiöse Kampf des Kapitalismus, Frankfurt a.M. u.a. 1999, 75.

Gott oder Geld

Eine theologische Skizze in praktischer Absicht

Christoph Bizer zum 65. Geburtstag

Es ließe sich eine umfangreiche Geschichte der *falschen* Alternativen schreiben. In diese Geschichte gehörte die Alternative zwischen innerer und äußerer Befreiung des Menschen.

Die Gott-Geld-Alternative gehört zu den *echten* Alternativen, die unser Leben, das Verhalten zu uns selbst und zur Welt, bestimmen. Entweder ist Gott oder das Geld die dominante Orientierung des Denkens, Fühlens und Handelns eines Menschen. Ein Schlüsseltext zum Verständnis dieser Alternative ist Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus, in der er als *Kriterium* sachgemäßen Redens von Gott folgenden Grundsatz nennt: »Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederumb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht« (BSLK 560,17–21). Von diesem klassischen Text geht unsere theologische Skizze aus.

Setzen wir Gott und Geld derart in ein alternatives Verhältnis, sprechen wir dem Geld *religiöse* Bedeutung zu; denn die Vergleichsmöglichkeit zwischen beiden Größen liegt in der *religiösen* Frage, wem wir Macht über unser Leben einräumen. Ist Gott oder das Geld die alles bestimmende Wirklichkeit?

Eine weitere Vergleichsmöglichkeit liegt in dem Sachverhalt, dass Geld extrem darauf angewiesen ist, beglaubigt zu werden. Begegnet man ihm mit kollektivem Misstrauen und Unglauben, so kollabiert es bald. »Man muss an es glauben, wenn man und wenn es nicht dran glauben soll.« Nur wenn es die Beglaubigung nicht verliert, kann es seine Funktion, Tauschmedium, Recheneinheit und Wertaufbewahrungsmittel zu sein, auch wahrnehmen.¹

Weder Gott noch das Geld als alles bestimmende Wirklichkeit sind unmittelbar, sinnlich-gegenständlich zugänglich, sondern nur durch deren *Symbolisierungen*.

¹ Jochen Hörisch, *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*, Frankfurt a.M. 1998, 19. – Die sprachlichen Übereinstimmungen zwischen Geld und Religion sind vielfältig: »Kredit und Credo, Erlös und Erlösung, Schulden und Schuld, Gläubiger und Glauben, Offenbarungseid und Offenbarung, ökonomische und heilige Messe« (Christoph Deutschmann, *Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Kultur des Kapitalismus*, Frankfurt a.M. u.a. 1999, 7).

Das Geld hat das Abendmahl als Leitsymbol abgelöst.² Auch hier kann man auf dem Hintergrund von Analogien die Differenzen wahrnehmen.

Das Abendmahl ist Erinnerungsmahl, verweist eschatologisch auf zukünftiges Heil, lässt dieses aber realpräsentisch gegenwärtig sein. Geld kann vergangene Werte aufbewahren, man kann Kredit auf die Zukunft nehmen, Tauschakte sind aber immer gegenwärtige Ereignisse. Die gestempelte Hostie wird vom gestempelten Münzgeld beerbt; beide ähneln vom Design her einander, beide müssen von Autoritäten ausgegeben werden, und beide haben zwei Seiten. Auch das Geld stellt funktional Korrelationen zwischen abstrakten Werten und konkreten Gütern her. Die Deckung dieser ungeheuren Leistung, die das Ökonomische weit überschreitet, bezieht das Geld in aller Regel »aus genau der Sphäre, für deren Erosion es sorgt – aus der religiösen: ›In God we trust.«³

Nur auf dem Hintergrund einer nicht nur negativen Beziehung lässt sich die Konkurrenz zwischen Gott und Geld wahrnehmen.

Nichts ist heute so »universal« wie das Geld. Es ermöglicht eine Gemeinschaft der Kaufenden und Verkaufenden, »weil das Geld selbst so etwas wie symbolische Möglichkeit ist.«⁴

»Geld ist rational und irrational, Geld ist heimisch (= ökonomisch) und unheimlich, Geld ist dinglich und abstrakt, Geld ist real und irreal, Geld simuliert nur wirkliche Werte, und gilt zugleich als der eigentliche Wert, Geld ist satanisch und göttlich, Geld ist leblos-kalt und gespenstisch lebendig, Geld ist ein pures Mittel und wird zum reinen Zweck, kurzum: Geld ist der Inbegriff des Sekundären, das sich zum Primären zu potenzieren droht – Geld bedroht (göttlichen) Geist.«⁵

Geld ist ein *ambivalentes Phänomen*. In dieser Ambivalenz hat es die abendländische Subjektivität und Rationalität mit der ihr innewohnenden Irrationalität hervorgebracht. Geld wird zum »God term« (K. Kurke) der Neuzeit. Durch diese These wird die *historische* Dimension des Problems angesprochen.

Der ambivalente Charakter des Geldes wird zur Eindeutigkeit gebracht, es wird zum »Abgott«, wenn Menschen ihm Macht über ihr Leben einräumen. Die *theologische* Dimension des Problems ist bei dieser Aussage im Blick.⁶

2 Epochen werden durch Leitsymbole bestimmt, die alle Einzelereignisse von einem fundierenden Phänomen her in einem spezifischen Licht erscheinen lassen: Sakramente, Geld, Maschine, Computer ...

3 Vgl. Hörisch, Kopf, 33.

4 Jürgen Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 191.

5 Hörisch, Kopf, 317.

6 Vgl. Karl Barth, Das christliche Leben (Gesamtausg. II,7), Zürich 1976, 380–382: Das Geld, das der Mensch zu haben meint, hat in Wahrheit ihn, »weil er es ohne Gott haben will und damit das Vakuum schafft, in welchem es, an sich eine harmlose ... Fiktion, zum absolutistischen Dämon und in welchem der Mensch dessen Sklave und Spielball werden muss«.

Um Aufschluss über Sinn und Bedeutung der Gott-Geld-Alternative zu gewinnen, interpretieren wir den »klassischen« Luthertext anhand von zwei unterschiedlichen Entwürfen auf das *Gottesverständnis* hin; der Text verweist auf das Vertrauen als Kriterium sachgemäßer Rede von Gott; wir beschreiben daher das Phänomen des Vertrauens genauer (1).

Parallel dazu wird das Verständnis des *Geldes* im Kontext mit dem Tauschbegriff ansatzweise erschlossen. Gabe und Tausch erscheinen in der Sicht der Kritischen Theorie, der Ethnologie und Phänomenologie (2.1f). Da in der »Philosophie des Geldes« dieses als »irdischer Gott« bezeichnet wird, ist zu fragen (2.3), wie die Theologie das Problem des Konkurrenzverhältnisses aufnimmt und bearbeitet. Die *These* dieses Beitrages ist, dass eine anthropologische Entsprechung zur Gott-Geld-Alternative nicht in der (falschen) Alternative von Vertrauen oder Tausch, sondern in der *Haben-Sein-Alternative* zu finden ist (3). Diese von Erich Fromm ausgearbeitete Alternative stellt eine Brücke zum Verstehen jener theologischen Alternative und eine Brücke zu den pädagogischen und religionspädagogischen Konsequenzen dar (4).

Was bedeutet es für das Gottesverständnis, dass es aus der Alternative zum Geld wahrgenommen wird? Was besagt diese Alternative für das Verständnis des Geldes?

1 Das rechte Vertrauen entscheidet über Gott oder Abgott

1.1 Eine phänomenologische Analyse des Vertrauens

Nach Luther werden durch das Vertrauen und den Glauben beide, Gott und Abgott, hervorgebracht. Um zu verstehen, warum Luther dem Vertrauen die Möglichkeit beimisst, Gott und Abgott zu konstituieren (»Deum et idolum ... facere et constituere«), ist eine Besinnung auf dieses Grundphänomen unseres Lebens erforderlich.

Sein elementarer Sinn und seine tieferliegende Dimension werden meistens erst in Konfliktsituationen wahrgenommen, also in Situationen, in denen Vertrauen mißbraucht oder enttäuscht und Kommunikation dadurch nachhaltig gestört wird. Selbst wenn Vertrauen dann in Verzweiflung umschlägt, erweist es noch seine Notwendigkeit. Selbst wenn man schlechte Erfahrungen damit gemacht hat, geht es nicht, Vertrauen als etwas Negatives anzusehen. Vertrauen gehört elementar zum Menschen. Ohne vorgängiges Vertrauen ist die Menschwerdung des Menschen gar nicht möglich. Der Mensch lebt vom Vertrauen. Es ist ein *Existential*, das die Menschlichkeit des Menschen konstituiert. Es bestimmt als solches die ganze Existenz.

Ohne ein Mindestmaß an Vertrauen zu unterstellen, ist Kommunikation nicht möglich. Jedes Gespräch setzt Vertrauen voraus und ist als solches ein Akt der Selbstausslieferung. Dieses Entblößtsein erklärt die Möglichkeit der Enttäuschung und des Konflikts. Im Vertrauen gibt sich ein Mensch dem preis, worauf er vertraut. Durch Vertrauen wagt er sich an das Offene, Unbekannte, das Geheimnis. Im Vertrauen kann er aus sich herausgehen, ohne um sich selbst besorgt sein zu müssen. Der Vertrau-

ende verlässt sich darauf, dass ihm jemand hilft, sich selbst zu gewinnen.

Das Vertrauen bedarf der ständigen Erneuerung, des immer wieder wachenden Selbstvertrauens, trotz der Möglichkeit des Verletztwerdens, aus sich herauszutreten, sich aus der Hand zu geben. Ohne solches Wagnis der Selbstausslieferung ist der Umgang mit anderen Menschen nicht möglich. Wo Vertrauen durch Vertrauen getragen ist, herrschen *entspannte* Verhältnisse, ist einer zuhause, kann er bleiben.

Es können sozial und gesellschaftlich optimale Bedingungen für das Entstehen von Vertrauen geschaffen werden; das Vertrauen selbst kann nicht »hergestellt« werden. Wir können es nur im Vertrauen in Anspruch nehmen. Wir sind also in unserem Leben elementar auf Voraussetzungen angewiesen, die nicht in unserer Hand liegen. Wir können nur leben, indem wir uns auf das verlassen, was außerhalb von uns ist und was wir *empfangen* können. Diese Struktur, dass wir uns auf das verlassen müssen, was außerhalb von uns (extra nos) ist und uns deswegen auch »besitzen« kann, wird durch mitmenschliches Vertrauen zugleich ausgefüllt und enttäuscht. Das Vertrauen ist mit egoistischen Motiven vermischt (»Vertrauen gegen Vertrauen«) und durch Misstrauen gefährdet (»Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser«). Vertrauen zielt daher auf *vorbehaltsloses* Vertrauen, auf *Gewissheit*, die mit dem Vertrauen ursprünglich verbunden ist und eine Entsicherung des Vertrauens ermöglicht. Unbedingtes Vertrauen ist ein Grundakt der menschlichen Existenz.

Wir haben die phänomenologische Analyse soweit vorangetrieben, bis die religiöse Tiefendimension erkennbar wird, die *Frage nach dem unbedingt verlässlichen Grund*. Wenn Luther verständlich machen will, was das Wort »Gott« besagt, knüpft er nicht an ein verborgenes Gottesbewusstsein an, sondern er appelliert an so allgemeine Erfahrungen, die jeder macht, wie an das Phänomen des Vertrauens. Die Analyse hat gezeigt, dass er sich damit auf etwas bezieht, was wir heute eine »exzentrische Lebensform« nennen: Der Mensch muss sich auf etwas gründen, das außerhalb seiner selbst liegt. Diese Struktur steht nicht zur Wahl, sondern nur das, *worauf* er sich gründet.

1.2 Die Frage nach Gott angesichts des Kampfes zwischen Gott und Abgott

Luther ist der erste Theologe, der angesichts des sich anbahnenden Frühkapitalismus die Alternative Gott oder Geld bzw. Mammon konkret wahrnimmt. Er benutzt die Gegenüberstellung von Gott und Geld zum ersten Mal in einer Katechismuspredigt zum ersten Gebot am 14. September 1528 (WA 30I,28): »Du wirst wenige finden, die nicht Mammon zum Gott haben. Sie trauen Gold mehr als Gott ...«

Inhaltlich entspricht die Predigt der Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus: Der »Mammon« erscheint an der Spitze aller Beispiele des »Widerspiels«.

»Es ist mancher, der meint, er habe Gott und alles gnug, wenn er Geld und Gut hat ... Siehe, dieser hat auch einen Gott, der heißt Mammon, das ist Geld und Gut, darauf er alle sein Herz setzt, welchs auch der allgermeinst Abgott ist auf Erden ... Denn man wird ihr gar wenig finden, die guts Muts seien, nicht trauren noch klagen, wenn sie den Mammon nicht haben ...« (BSLK 561,9ff).

Friedrich W. Marquardt⁷ weist in seiner Auslegung des Textes nach, dass Luther statt des negativen und nur bildhaften Begriffs des Götzen den positiven und realen Begriff eines Gottes verwendet, um den Mammon zu qualifizieren. Der Mammon, der im Wucher wirksam ist, wird von Luther als ein Element der Wirklichkeit im ganzen und als *System* von Wirklichkeit verstanden. Die Ökonomie werde damit neben Magie, Religion und Wissenschaft, die ebenfalls zum Konkurrenzbereich des ersten Gebots gehören, als Basiselement von Wirklichkeit erkannt und theologisch gewertet: Sie ist relevant für ein Verständnis dessen, was überhaupt »Gott« heißen soll (188).

Luther habe – so die zentrale These Marquardts – *die Ökonomie zur Mammonfrage gemacht und umgekehrt die Gottesfrage an die Wirklichkeit des Abgott gebunden*; damit stehe nicht irgendein Gottesbegriff auf dem Spiel, bspw. Gott als theistische Gegebenheit, sondern Gott werde e contrario gedacht als Widerspiegelung des Kampfes Gottes gegen den Mammon (210).

1.3 Das Reden von Gott in der Spannung von Grundsituation und historischer Situation

Wir haben uns dem zentralen Text Luthers auf phänomenologische und auf historische Weise genähert. In diesen unterschiedlichen Zugangsweisen kommt zugleich ein unterschiedliches Gesamtverständnis des Textes, wie es exemplarisch von Gerhard Ebeling⁸ und Marquardt vertreten wird, zum Ausdruck.

Gemeinsam ist die Ausgangslage. Luther beantwortet die Frage »Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?« (BSLK 560,9f) nicht mit einer Definition, sondern durch den Aufweis der *Situation*, in der das Reden von Gott seinen Erfahrungsbezug hat, von der Situation der Gottesverehrung her. Luther verlagert damit die Frage nach dem Sinn der Rede von Gott in die Praxis, in der die Menschen sich engagieren und von einer Macht betroffen sind.

Es geht also nicht um die meist theoretisch und damit unsachgemäß gestellte Frage, ob es Gott gibt oder nicht, sondern um die erfahrungsbezo-

7 Vgl. Friedrich Wilhelm Marquardt, *Gott oder Mammon* aber: Theologie und Ökonomie bei Martin Luther, in: *Ders. u.a.* (Hg.), *Entwürfe 1*, München 1983, 176–216. (Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diesen Beitrag).

8 Vgl. Gerhard Ebeling, »Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?« in: *Ders.*, *Wort und Glaube*, Tübingen 1969, 287–304 (die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Beitrag).

gene Frage nach der *Praxis unserer Gottesverehrung*, um die Frage, welcher Macht wir in unseren praktischen Lebensvollzügen wirklich vertrauen, also um die *Qualität* unseres Gottesverhältnisses (Gott oder Abgott).

»Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass ein Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben ...« (ebd., 560,10–15).

Luther präzisiert die Situation der Gottesverehrung als *Notsituation* des Menschen und als *Situation der Erwartung*, in der er das Herz an etwas hängt, sich auf etwas verlässt, vertraut und glaubt (Ebeling 1969, 297f).

Ebeling bezeichnet diese Situation als »die Grundsituation des Menschen«; denn sie sei stets gegeben. Es wäre jedoch ein Missverständnis, diese Grundsituation im Sinne von Zeitlosigkeit zu verstehen. Indem die jeweilige Zeitsituation auf die Grundsituation hin relativiert wird, kommt ihre Zeitlichkeit allererst zutage. Der Sinn der Rede von der Grundsituation besteht darin, den Menschen nicht substanzhaft, sondern *relational* als ein Geflecht von Beziehungen zu begreifen; diese werden auf ein Ich hin (Luther: auf das Herz hin) konzentriert. Die Grundsituation, die den Menschen in seiner Zeitlichkeit und Sprachlichkeit erfasst, soll helfen, in die konkrete Situation so einzudringen, dass sie in ihre Zusammenhänge hinein transzendiert.⁹

Das *Herz* ist der Ort, an dem sich die ständige Bewegung des Aus-sich-heraustretens, des Sich-hängens-an und des Sich-verlassens-auf vollzieht. Das Herz ist der Inbegriff dessen, was den Menschen in Unruhe versetzt, ihn nach Halt und Bleibe suchen lässt. »Herz« ist Vollzug des Trauens und Glaubens oder eben des Misstrauens und Verzweifels; es ist das Personzentrum des Menschen und bringt seine relationale Verfassung zum Ausdruck. Gott ist nach Luther *das Woraufhin des Sich-verlassens*, das, wovon der Mensch, indem er sich an etwas hängt, abhängt. Dieser Vorgang entscheidet über sein Menschsein: *Entweder* hat das »Gott Haben« ausschließlich den Sinn von Vertrauen und Glauben, *oder* aber der Mensch stützt sich auf ein andersartiges Haben, auf das Haben von Geld und Gut, auf den Mammon. Die Grundbeziehung des menschlichen Daseins ist also nie unbesetzt.

Ebelings Interpretation des Luther-Textes auf die menschliche »Grundsituation« hin wird von Marquardt als unzulässige Generalisierung kritisiert, die das konkrete historische Verständnis von Luthers Text überspiele (»historisch« meint in diesem Zusammenhang: gesellschaftsbezogen, konkret, vgl. 200). Luthers eigene Intention hänge an einem *historischen* Verständnis des Textes (208). Auch für Ebeling hat das Reden von Gott da seinen Ort, wo es scharf zusammentrifft mit allen Arten der Abgötterei, mit dem Mammon. Er bezieht in diese »Ortsbeschreibung« jedoch nicht Luthers Kritik an Wucher, Geiz, Prellerei und Schatzbildung ein. Fraglich ist, ob man die scharfen Äußerungen Luthers gegenüber dem Wucher als generelle Kapitalismuskritik verstehen darf. Nach Marquardt ist es jedoch nur sinnvoll, von einer »Grundsituation« des Menschen *im Kapitalismus* zu sprechen (209). Diese Fokussie-

⁹ Vgl. Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen 1979, 189–196.

rung der Auslegung auf das Kapitalismusproblem hat sich inzwischen als zeitbedingt erwiesen. Der Konkurrenzbereich des ersten Gebots umfasst die Ökonomie; die Geldbestimmtheit gegenwärtiger Wirklichkeit ist jedoch weiter zu fassen, wie das Problem elektronisch erzeugter Wirklichkeiten der neuen Medien zeigt. Ebeling beabsichtigt mit seiner Rede von der »Grundsituation«, einer Verabsolutierung der Zeitsituation entgegenzuwirken.¹⁰ Umgekehrt kann das Insistieren auf der Wahrnehmung gesellschaftlicher Wirklichkeit die Gefahr einer generalisierenden (ontologischen) Auslegung verhindern helfen. Die unbestreitbare Existentialisierung theologischen Denkens bei Luther hat ihr Widerlager in der Beschreibung empirischer Exempel des »Widerspiels«, in seiner Analyse von »Kaufhandel und Wucher«, in seinem Engagement gegen das Elend von Tagelöhnerexistenz und von Bettlerarmut. Luthers Grundhaltung ist »antikapitalistisch und antimonetaristisch«, wie seine Kritik an den Monopolen zeigt.¹¹

Zusammenfassend formulieren wir folgende These: *Die Grundsituation des Menschen ist in ihrer historischen Gebrochenheit wahrzunehmen*, die jeweils gegebene konkrete Situation auf die Grundsituation hin durchsichtig zu machen; sonst würde die dieser Situation entsprechende Rede von Gott ihren Erfahrungs- und Gesellschaftsbezug verlieren.

Luthers Kriterium zur Unterscheidung zwischen Gott und Abgott bezieht sich zunächst auf die *personale* Dimension, auf Vertrauen und Glauben. Vorbehaltloses Vertrauen, das mit Gewissheit verbunden ist, kennzeichnet das Grundverhältnis zwischen Mensch und Gott. Das »Gott Haben« ist daraufhin zu prüfen, ob »haben« ausschließlich den Sinn eines solchen gewissmachenden Vertrauens hat.

Die Frage, woran wir unser Herz hängen, hat zugleich eine eminent *religions- und gesellschaftskritische* Bedeutung. Sie bezieht sich auf die Instanzen, denen wir in unserem Leben am meisten vertrauen oder die wir am meisten fürchten. Sind diese Instanzen wahrhaft vertrauenswürdig? Geht von ihnen wirklich die tiefste Bedrohung des Lebens aus? Erweisen wir ihnen falschen Respekt?

2 Geld als die alles bestimmende Wirklichkeit

Unbedingtes, umfassendes und gewissmachendes *Vertrauen* bestimmt das Gottesverhältnis des Menschen.

Das Geld fungiert in erster Linie als Tauschmittel. Indem es alles, was getauscht werden kann, auf seine Wertigkeit bezieht, betrifft es die Grundlagen der menschlichen Existenz. Auch das Gottesverhältnis ist betroffen. Die Tauschbeziehung wird daher zu einem zentralen theologischen Thema.

Geld und Tausch sind in der Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte aber nicht eindeutig negativ qualifiziert.

¹⁰ Vgl. ebd., 195.

¹¹ Martin Honecker, Art. Geld II, in: TRE XII (1983) 278–298, hier: 287; verweist auf WA 15,365,19; 312,1.

2.1 Geld im Neuen Testament: Negative und positive Aspekte

Vom *Geld* ist in der Bibel verhältnismäßig wenig die Rede; die monetäre Ordnung wird als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Es wird ein bestimmter Umgang mit dem Geld, sofern die Güter der Welt in ihm ihre Repräsentation finden, als gefährlich aufgedeckt. Daher die Warnung vor dem Mammon: Entweder Gott oder der Mammon herrscht (Mt 6,24). Im Geld und Gut konzentriert sich die versucherische Macht der Welt (Mk 10,17ff).

Jesus hebt in der Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1ff) die Berechenbarkeit von Lohn und Leistung auf: Das Erscheinen der Güte Gottes überbietet das Lohn-Leistungs-Schema. Das Neue Testament überträgt aber sonst den Lohngedanken unbefangen auf das Gottesverhältnis.

Die Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der Perle (Mt 13,44ff) thematisieren das Verhältnis des Fundes zum Finder: Der Fund erscheint als ein Glücksfall, der zum totalen Einsatz herausfordert. Die Menschen reagieren mit Selbstverständlichkeit auf die Situation des Findens oder auf die Situation der Suche nach dem Verlorenen, wie im Gleichnis von der verlorenen Drachme (Lk 15,8ff). Der Hörer identifiziert sich mit der intensiven Suche und kann in die Freude der Frau einstimmen.

Abgesehen von diesen Pointen ist jedoch aufschlussreich, dass der Schatz, die kostbare Perle und die Drachme (der Pfennig) als Bilder für die Gottesherrschaft dienen können. Jesus selbst steht auf Seiten des Schatzes, der Perle, der Drachme; denn in den Gleichnissen will er die Hörer zum Suchen und Finden ermuntern. In seinen Worten und Taten ist die Gottesherrschaft gegenwärtig, eben als verlorener Schatz, als kostbare Perle oder als verlorener Pfennig.

Als »verlorener Pfennig« kann er zum »Lösegeld« für viele werden (Mt 20,28; Mk 10,45). Wenn Jesu Tod als Lösegeld bezeichnet wird, liegt die Vorstellung zugrunde, dass er sich selbst als Gabe einsetzt, sich für andere »verausgabt«. Diese »Verausgabung« ist im »Wort von der Versöhnung« in eine Verheißung gefasst (2Kor 5,19) und mit einer »Verpflichtung« verbunden.

In der Parabel von den *anvertrauten Geldern* (Mt 25,14–30, Lk 19,11–27) wird die wirtschaftliche Gesetzmäßigkeit auf die Gottesherrschaft angewendet: Mit ihr verhält es sich wie mit dem Kapital, das nicht ungenutzt vergraben, sondern gewinnbringend eingesetzt werden will.

Die Jünger werden aufgefordert, sich Freunde mit dem »ungerechten Mammon« (Lk 16,9) zu schaffen. Wer den vergänglichen Mammon in den Dienst Notleidender stellt, schafft sich einen unvergänglichen Schatz im Himmel.

Der zentrale Begriff »Versöhnung« (katallagé) bedeutet »Tausch«. Gott setzt sich an die Stelle des Menschen, um ihn an seine Stelle zu setzen. Er beseitigt das Feindschaftsverhältnis (Röm 5,10), kehrt die Verhältnisse zwischen sich und den Menschen völlig um. Der Tausch hat in Gott seinen Ursprung (2Kor 5,18); der Mensch kann die Versöhnung nur empfangen (Röm 5,11). Für Luther ist das Geschehen der Versöhnung

(als Folge der Rechtfertigung) nach den Regeln des Tausches konzipiert, wenn er vom »fröhlichen Wechsel« vom Alten zum Neuen spricht und den Menschen als »Wesen der Wende« (Jüngel) versteht. Für Paulus hatte die *Kollekte* seiner Gemeinden für Jerusalem geradezu eschatologische Bedeutung (vgl. 2Kor 8 und 9). Schon diese kurzen Hinweise, die durch die Erinnerung an die Selbstverständlichkeit, mit der im Alten Testament das *Opferwesen* praktiziert wurde, zu ergänzen ist, sprechen für eine differenzierte, nicht auf das Ökonomische begrenzte Wahrnehmung von Geld und Tausch. Wir plädieren daher für eine *Verschränkung eines weiten anthropologischen mit einem gesellschaftskritischen Tauschbegriff*.

2.2 Warentausch und Gabentausch in der Sicht der Kritischen Theorie und der Ethnologie (M. Mauss)

Erfahrungen mit dem Tauschen reichen für mich lebensgeschichtlich weit zurück. Der harmlose Tausch von Briefmarken oder von Bilderserien aus der Zigarettenwerbung auf dem Schulhof. Das gefährliche Tauschen auf dem Schwarzmarkt nach dem Kriege. Man konnte nur überleben, wenn man etwas zum Tauschen hatte. Wir haben den ersten kalten Nachkriegswinter nur überstanden, weil wir einen Anzugstoff gegen Torf tauschen konnten.

Die getauschten Güter waren unterschiedlich, aber sie sollten in ihrem Wert einander entsprechen. Ein »gerechter« Tausch war aber in der Not-situation nicht möglich; sie bestimmte den Wert der Güter neu. Wer das zum Leben unbedingt Notwendige – Nahrung und Heizung – besaß, konnte einen unverhältnismäßig hohen Gewinn machen. Die Tausch-Partner waren nicht gleich. Sie folgten dem Tausch-Prinzip: »Gib mir, was ich unbedingt brauche, und ich gebe dir, was du willst.« Die Tauschgesellschaft der Nachkriegszeit, die Notsituation zwang die Menschen zum Tausch und damit zu Differenz und Ungleichheit.

Für *Kritiker des Tausch-Prinzips* kommt in dieser historischen Situation nur besonders deutlich zur Geltung, was vom Tausch allgemein gilt: Er ist ungerecht. Der Tausch von Gleichwertigem sei bloßer Schein, der die realen gesellschaftlichen Verhältnisse der Tauschenden verdeckt. Das Tausch-Prinzip unterstelle daher zu Unrecht Freiheit und Gerechtigkeit. Der Tausch unterwirft das Einzelne, Unvergleichliche einer Gleichwertigkeitsbeziehung. Die prinzipielle Tauschbarkeit scheidet daher alles Unvergleichliche aus und beraubt die Dinge ihrer Einzigartigkeit.

Da der Tausch seinen ursprünglichen Ort im *Opferwesen* hat, wird die umfassende Kritik am Tausch bis auf das Opfer zurückgeführt.

Das Moment des Betruges haftet dem Opfer an. Gerade durch das System der den Göttern widerfahrenen Ehrung werden sie gestürzt. Das Opfer ist ein Mittel, die Götter zu beherrschen. Es erscheint wie das magische Schema rationalen Tausches.¹² *Tausch ist Säkularisierung des Opfers.*

12 Vgl. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1971, 46f. Die Kritische Theorie verbindet die Untersuchungen von

Die Kritische Theorie greift auf die Untersuchungen von Marx zum Warentausch zurück. Der Tausch wird nach Marx zum Hauptmittel der Vereinzelung eines ursprünglichen »Gattungswesens Mensch«. Der Tausch greift tief in die sozialen Beziehungen ein; denn die Einzelnen begegnen sich als »Austauschende«; die sonstigen individuellen Eigenheiten werden belanglos.¹³ Der Tauschbegriff gewinnt eine gesellschaftskritische Zuspitzung.

Marcel Mauss¹⁴ hat in der Abhandlung »Die Gabe« die Bräuche unterschiedlicher archaischer Gesellschaften untersucht. Die Kommunikation findet in dem Dreiklang von Geben, Nehmen und Erwidern statt. Mauss unterscheidet zwischen Warentausch und Gabentausch und eröffnet damit ein neues Verständnis vom Tausch. Am Beispiel des Potlatsch, des rituellen Tauschfestes der nordamerikanischen Indianer und der Melanesier, bei dem sich zwei Stämme fast zu Tode schenken (23), zeigt er, dass die Gabe völlig unabhängig vom Nutzwert der Dinge einen sozialen Sinn hat. Dem Tausch liegt im Potlatsch kein individualisiertes, ökonomisches Eigeninteresse zugrunde. Es geht nicht um Wert-Äquivalenzen von Dingen, sondern um das Knüpfen von sozialen Banden und um Prestigegewinn. Der Tausch konstituiert Gemeinschaft und ist damit ein umfassendes soziales Geschehen, das religiöse, magische, moralische, rechtliche und affektive Aspekte hat und nicht nur ökonomische. In den von Mauss untersuchten Wirtschafts- und Rechtsordnungen geht es um den Austausch von Höflichkeiten, Festessen, Ritualen, Militärdiensten, Frauen, Tänzern, fast nie um den Austausch von Gütern (22). Die Übergabe erfolgt förmlich mit der Geste der Verschwendung. Dadurch wird der Eindruck von Freiwilligkeit erweckt, obwohl Gabe und Gegengabe streng obligatorisch sind. Die Gegengabe hat wucherischen Charakter; sie verpflichtet den Nehmer, diese mit Zinsen zu vergelten.

Der Potlatsch fällt unter die Tauschsysteme, die durch die Institution der »totalen Leistungen« und das Prinzip der *Rivalität* gekennzeichnet sind

Marx zum Warentausch mit Alfred Sohn-Rethels Untersuchungen zum Zusammenhang von Tauschform und Denkform (Warenform und Denkform, Frankfurt a.M. 1978 27–89). Vgl. zu Sohn-Rethel Hörisch, Kopf, 216ff. Zum Tausch-Prinzip vgl. Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, Frankfurt a.M. 1951, Nr. 21.22.83.86. Ob das Geld seinen Ursprung in der kultischen Sphäre des Opfers hat, ist umstritten. Vgl. Bernhard Laum, *Heiliges Geld*, Tübingen 1974.

13 Vgl. Karl Marx, Grundriß der Kritik der politischen Ökonomie (1857/58), MEW 42 (1983) 404. Marx spielt im »Kapital« auch auf die Abendmahlslehre an; er spricht von der »Transsubstantiation«, die der Ware durch das Geld widerfährt, und von der »Magie des Geldes« (Das Kapital I, MEW 23, (1979), 117f, 107. In den »Frühschriften« (hg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1968, 298f, 301) versteht Marx das Geld als Symbol der Entfremdung: »Was das Geld kaufen kann, das *bin ich*; das Geld ist das höchste Gut«, der »wirkliche Geist aller Dinge«, die »sichtbare Gottheit«, die »göttliche Kraft.«

14 Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe*, Frankfurt/M. 41999 (Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Schrift). Im Anschluss an Mauss betont Hans-Martin Gutmann, dass Gabe und Verausgabung zentrale Kennzeichen der »Ökonomie der Religion« seien, die der Geldökonomie entgegengesetzt ist. Für die Kommunikation des Glaubens sei nicht der Äquivalententausch, sondern der Gabentausch bestimmend (Ich bin's nicht. Praktische Theologie vor der Frage nach dem Subjekt des Glaubens, Wuppertal u.a. 1999, 82).

(24). Von diesen antagonistischen Tauschbeziehungen unterscheidet Mauss den Gabentausch *zwischen Freunden*.

Zu den drei Elementen des Gabentausches, die Verpflichtung des Gebens, des Nehmens und des Erwiderns, kommt die Verpflichtung, an die Götter Geschenke zu machen, als *viertes* Element hinzu (36, 39, 91). Mauss hebt den *verbindenden* Charakter des Gabentauschs hervor. Den verbindenden Einfluss, den die gegebene Sache auf die Tauschenden ausübt, nennt Mauss das Symbol des sozialen Lebens. Es bringt das Gefühl der Personen zum Ausdruck, einander alles zu schulden (77). Beim Geben gibt man sich selbst (118). Der Tauschakt kann formalisiert und die Beziehung objektiviert werden; aber auch in diesem Fall kann das Tauschmittel nicht auf den ökonomischen Wert reduziert werden; er bringt auch die Beziehungen der Tauschenden zum Ausdruck. Bei Mauss wird das Verständnis des »symbolischen Tauschs« vorbereitet. Wir finden bei ihm ein *weites anthropologisches Verständnis vom Tausch*.

Ein solches weites Tauschverständnis wird auch von Georg Simmel¹⁵ vertreten. »Jede Wechselwirkung ... ist als ein Tausch zu betrachten: jede Unterhaltung, jede Liebe, ... jedes Spiel, jedes sich Anblicken.« Der Tauschbegriff wird auch auf intersubjektive Prozesse angewendet, die Simmel mit dem intersubjektiven Tausch verbunden sieht; sie haben die gleiche Struktur eines »Ausgleichsprozesses«. Neuerdings wird der weite Tauschbegriff von Heike Kämpf¹⁶ aufgenommen.

2.3 Phänomenologische Analyse des Gebens, Nehmens und Erwiderns (B. Waldenfels)

Bernhard Waldenfels setzt in seinem großen Entwurf einer radikalisierten Phänomenologie »Antwortregister«¹⁷ die Untersuchungen von

15 *Georg Simmel*, Soziologie (1908), Gesamtausgabe, hg. von *O. Rammstedt*, Frankfurt a.M. 1989, Bd. 11, 661.

16 Vgl. *Heike Kämpf*, Tauschbeziehungen, München 1995. Der Tausch hat symbolischen Charakter. Durch symbolischen Tausch entsteht »gemeinsame Gruppenidentität« (127). Der Tausch ist immer mit der Einhaltung bestimmter ritueller Verhaltensformen verbunden. Der Tausch verbindet Menschen und Dinge, er schafft aber auch Distanz zwischen ihnen, da er die Trennungen bestätigt (133). Im symbolischen Tausch werden die Trennungen bestätigt und wieder aufgehoben. Der symbolische Tausch ist ein »ambivalenter sozialer Prozess« (135). Das Symbolische hat eine doppelte Funktion: Trennung und Verbindung. Die Formen des symbolischen Austauschs gehen über ein symbiotisches Weltverhältnis hinaus und schaffen elementare Formen der Interindividualität (164). Die Ökonomisierung des Tauschs führt zu einer Verschlichung der sozialen Beziehungen. Unser Tauschmittel, das Geld, hat als »bloßes Symbol« keinen Eigenwert mehr (164). Vgl. *dies.*, Art. Tauschgesellschaft, in: HWP 10 (1998), 926–928.

17 Vgl. *Bernhard Waldenfels*, Antwortregister. Frankfurt a.M. 1994, 586ff (»Geben und Nehmen«). (Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Werk.) Zum Verständnis von Tausch und Geld im heterogenen Feld des Strukturalismus vgl. *Michel Foucault*, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a.M. 1978, 211–264.

Mauss voraus; diese markieren eine »ethnologische Wende« in der Soziologie der Durkheimschule.

Die Gabe entzieht sich nicht der Tauschsphäre, doch überschreitet sie die ökonomischen Gesetze von Gleichwertigkeit und Sparsamkeit. Das wechselseitige Geben ist durch Momente des Ansehens, der Ehre, der Rivalität und der Verschwendung – etwa bei den Festen – gekennzeichnet. In abgeschwächter Form spielt das Sich-revanchieren in unseren Schenkritualen eine Rolle. Im vorvertraglichen Stadium wird die Wechselwirkung von Geben und Nehmen durch zwei Momente aus dem Gleichgewicht gebracht, durch das Moment des *Vorschusses* und des *Überschusses* (607). Durch das zeitliche Nacheinander von Gabe und Gegengabe wird aus der Gabe eine *Vorgabe*; denn niemand kann sicher sein, dass die Gabe vom Anderen angenommen und erwidert wird. Da die Gabe als solche über das Geschuldete hinausgeht und als Vergeudung das Maß des Verwertbaren überschreitet, verkörpert jede Gabe einen *Überschuss*, einen *Mehrwert*. Durch die Momente des Vorschusses und des Überschusses geht das Geben über den Rahmen ökonomischer und rechtlich-moralischer Ordnungen hinaus.

Jede radikale Revision des Tauschsystems muss an der Wechselseitigkeit von Geben und Nehmen ansetzen. Der friedliche Austausch, in dem etwas weitergegeben und geteilt wird, kann zum *Kampf* um etwas werden, wenn einer dem Anderen wegnimmt, was er hat, sein Ansehen, sein Geheimnis, seine Lebenschance, sein Gut. »Da es keine Verteilungsordnung gibt, die alle Ansprüche befriedigt, durchdringt der Konflikt die Sphäre der Gemeinsamkeit von frühester Kindheit an. Habsucht, Geiz, Missgunst und Eifersucht begleiten den Austausch wie unilgbare Schatten.« (610) Im Verhältnis zum Anderen spielt nicht nur das *Habenwollen*, sondern auch das *Seinwollen* eine entscheidende Rolle. Die Probleme des Besitzens, des Herrschens und des Geltens vermischen sich vielfach bis zur Ununterscheidbarkeit. Diesem ambivalenten Geschehen kann man nicht entgehen. Es stellt sich daher die Frage nach einer Art des Gebens und Nehmens, die den Kreislauf des Rechnens und Rechtens durchbricht, ohne die Vorgegebenheit des eigenen Lebens zu verleugnen.

Auf einen fremden Anspruch zu antworten, heißt, auf etwas eingehen, was uns zuvorkommt, nicht zu unserer freien Wahl steht. Der fremde Anspruch *gibt* etwas zu sagen und zu tun. Dem Nehmen wohnt ein Moment des Gebens inne. Waldenfels spricht daher von einem »gebenden Nehmen« (614f). Gaben werden nicht angeeignet, sondern angenommen oder verweigert (615). In der Gabe verkörpert sich ein Anspruch, auf den ich antworte.

Vgl. Bernhard Strecker, Geben und Nehmen – Oder die Korruption in den Tiefen der Menschheit, in: Kursbuch 120 (1990) 1–8.

Vgl. ferner: Ernest Bornemann (Hg.), Psychoanalyse des Geldes – Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien, Frankfurt a.M. 1973.

Eine Symmetrie von Geben und Nehmen lässt sich nicht herstellen, weil das antwortende Geben und Nehmen jedem Vergleich zuvorkommt und über jeden Vergleich hinausgeht. Jeder Vergleich würde der Gabe einen bestimmten Tauschwert beimessen und sie in eine Ware verwandeln.

Die Gabe beginnt mit der *Gabe des Wortes* (Levinas); es ist ein »Angebot der Welt«, das das »Geben des Selbst« einschließt. Diese Gabe ist das Korrektiv einer Gesellschaft, die immer schon unter dem Gesetz des Kalküls (»Ich gebe, damit du gibst«) steht, wie unter dem Gesetz der Wiedervergeltung (»Wie du mir, so ich dir«). »Wenn dem Geben und Nehmen keine Reziprozität zugrunde liegt, rückt die Frage nach dem Tauschmaßstab und den Tauschmitteln auf den zweiten Rang. Sie betrifft das Gegebene, nicht das Geben und Nehmen der Gabe selbst« (617).

Als das Außer-ordentliche geht das Nehmen und Geben *im* Ordentlichen über dieses hinaus (618). Das *geregelte* Geben und Nehmen unterscheidet sich deutlich von einem *außerordentlichen, erfinderischen Geben*. Dieser Unterschied lässt sich am Prozess des *Schenkens* erheben. Gabe ist nicht nur Abgabe, Tauschgabe, sie kann auch Geschenk, Spende sein. Der Vorgang des Schenkens ist mit Ritualen umgeben. Die Übergabe geschieht häufig im Rahmen von Festen.

Wie das Fest den Alltag *unterbricht*, so unterbricht das Geschenk den Kreislauf eines pflichtgemäßen und vertraglichen Leistungstauschs. Würde man beim Schenken den Dank als symbolisches Zahlungsmittel einkalkulieren, würde sich das Geschenk in ein Tauschobjekt verwandeln.

Geben und Nehmen hängen mit dem Vertrauen eng zusammen. In der Gabe teilt sich der Geber mit, gibt er sich aus der Hand und vertraut darauf, dass seine Gabe angenommen und nicht verweigert wird.

Kommunikation verweist im Geregelten über sich hinaus auf das Außerordentliche, auf ein Schenken ohne Kalkül.

Der Mensch ist auf Vorschuss und den Überschuss einer Gabe angewiesen. Er lebt von der Annahme eines vorbehaltlosen, radikalen und umfassenden Angenommenseins. Dieses *Ergebnis* macht verständlich, dass sich auch die Kommunikation mit Gott nach den Prinzipien von Geben, Nehmen und Erwidern vollziehen kann. *Die Kommunikation zwischen Mensch und Gott umfasst ökonomische Kategorien, übersteigt diese aber.* Geben und Nehmen können jederzeit in kalkulativen Leistungstausch umschlagen. Weil – abhängig von der gesellschaftlichen Situation – Geben und Nehmen in Leistungstausch umschlagen können, *behält der gesellschaftskritische Tauschbegriff sein Recht.* Um der Theologie den Zugang zu ihren eigenen biblischen Ursprüngen zu bewahren, ist der anthropologische Tauschbegriff von hermeneutischer Bedeutung für sie. Die Theologie verschärft die Einsicht in den *ambivalenten* Charakter von Gabe und Tausch.

Die Beschreibung dieser Phänomene hat gezeigt, dass sich die Gott-Geld-Alternative nicht auf die Alternative »Vertrauen vs. Tausch« zurückführen lässt; es wäre eine falsche Alternative. Vertrauen, Geben, Nehmen, Schenken und Tauschen durchdrin-

gen sich vielmehr auf vielfältige Weise. Vertrauen kann Tauschcharakter annehmen (»Vertrauen gegen Vertrauen«); im Geben vertrauen wir auf die Annahme der Gabe.

Die Gott-Geld-Alternative ist nicht ontologisch begründet, sondern verdankt sich einer bestimmten historischen Situation. Die Frage nach einem anthropologischen Korrelat zur Gott-Geld-Alternative stellt sich daher neu und ist über den bisher beschriebenen Rahmen hinaus zu erweitern (3). Angesichts des heraufziehenden Kapitalismus, in dem dem Geld eine umfassende Sicherungsfunktion zukommt, hat Luther das Gottesverhältnis von kalkulativer Berechnung befreit.

*Manfred Josuttis*¹⁸ stellt fest: Zwischen dem alttestamentlichen Opferglauben und dem spätmittelalterlichen Ablasshandel muss etwas passiert sein, so dass das Tauschverhältnis im Zusammenhang mit dem Gottesverhältnis diskreditiert ist. Meine Hypothese ist, dass Luther an der Zeitschwelle zur Neuzeit erkannt hat, dass die primäre *religiöse* Weltorientierung durch eine *monetäre* Weltorientierung abgelöst wird. Er hat in dieser Situation die biblische Gott-Mammon-Alternative zur Gott-Geld-Alternative zugespitzt. Gegen die sich anbahnende Umstellung von Gott auf Geld setzt er das kompromisslose »Gott oder Geld«.

Angesichts dieser Erkenntnis Luthers ist die Rede von Gott aus dem Widerspruch zwischen Gott und dem Geld zu bestimmen. Das »Wort von der Versöhnung«, vom Tausch, entbindet eine Verheißung, die Wirklichkeit neu setzt. Spitzen wir dieses wirklichkeitssetzende Geschehen auf die geldbestimmte ökonomische Situation zu, können wir annehmen, dass die Rede von Gott die ökonomische Situation des von ihm Redenden verändert.

2.4 »Und es herrscht der Erde Gott, das Geld« (Schiller)

Wir haben auf die wichtigste Funktion des Geldes reflektiert und die den ökonomischen Tauschbeziehungen zugrundeliegende anthropologische Struktur (Geben, Nehmen, Erwidern) freigelegt. In dieser Struktur kann sich eine sinnvolle Kommunikation mit der Gottheit vollziehen, die eine nicht-zwanghafte Opferpraxis zu umfassen vermag. Geben, Nehmen und Schenken können aber in den *defizienten Modus* umschlagen. Es vollzieht sich dann nicht der »Verkehr des Christen mit Gott« (W. Herrmann), sondern der Verkehr mit dem Geld als der alles bestimmenden Wirklichkeit. Ein solcher geldbestimmter Umgang mit sich selbst und der Welt setzt bestimmte gesellschaftliche Bedingungen und eine ekstatische Bezogenheit des Menschen auf das Geld voraus (Geld als epochales Leitsymbol). Dass das Geld zum Gott erhoben werden kann, ist auch der direkten Anschauung zugänglich. Die US-Dollar-Noten tragen die Inschrift »In God we trust«; die griechischen 1000-Drachmenscheine zeigen das Bild des Gottes Poseidon. Die Umorientierung von »Gott auf

18 *Manfred Josuttis*, *Der Pfarrer ist anders*, München³ 1987, 156.

Geld« kommt in der Dichtung – wie in Schillers Gedicht »An die Freude« – zur Sprache. Diese Sicht wird von Philosophen geteilt.

Georg Simmel hat in seiner »Philosophie des Geldes« die Entwicklung der sozialen Beziehungen anhand der Entwicklung des Geldes nachgezeichnet. Die »Geldhaftigkeit der Beziehungen«, die »Charakterlosigkeit des Geldes« bringen eine Verdinglichung der Person und eine funktionale Distanz zwischen den Menschen hervor.¹⁹

Das Geld fungiert nicht mehr als Symbol der konkreten Beziehungen zwischen Tauschenden, sondern ist ein gegen seinen Eigenwert gleichgültiges Symbol. Dieser Entwicklung entspricht die wachsende Distanz zwischen den Personen.²⁰ Die »Charakterlosigkeit des Geldes«, die das Geld als Tauschmittel auszeichnet, teilt sich den Dingen und Leistungen mit, für die das Geld als Tauschmittel dient. Dinge und Personen können ihre Tauschfähigkeit im Rahmen des Geldverkehrs nur erweisen, wenn sie ihrer inhaltlichen Bestimmtheit und Eigenständigkeit entkleidet werden. Geld ist »Träger und Ausdruck der Tauschbarkeit als solcher« (91). Simmel sieht seinem liberalen Ansatz entsprechend die »Charakterlosigkeit« zugleich als »sehr positive Eigenschaft«. Das Geld ermögliche eine großräumige Organisation des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens und eine »Unabhängigkeit von dem Willen anderer« (318).

Das Geld wird für Simmel zum Zentrum, in dem die fremdesten Dinge ihr Gemeinsames finden; es ist »absolut zureichender Ausdruck und Äquivalent aller Werte«. Diese Überzeugung, im Geld den Schnittpunkt aller Werte zu finden, enthält rein psychologisch den Gesichtspunkt, »der jener Klage über das *Geld als Gott* unserer Zeit die tiefere Begründung gibt«.²¹

Simmels Beschreibung des geldbestimmten Umgangs mit der Welt reduziert diesen auf individual-psychologisch gedeutete Verhaltensweisen. Bruno Liebrucks bringt 80 Jahre später die Ambivalenz geldbestimmter Daseins- und Bewusstseinsvollzüge ungleich schärfer zum Ausdruck. Der durch Geldgebrauch ermöglichten Freiheit stehen Abhängigkeitsverhältnisse gegenüber, die das Leben gefährlich einschränken. Die Ambivalenz des Geldes betrifft auch das Problem der Gerechtigkeit.

»Geld ist nicht nur Herrschaft über die Dinge. In ihm, im Umgang mit dem Geld, erhalten die Dinge selbst Geldcharakter. Sie werden qualitativ leer, inhaltslos. Die Herrschaft des Geldes wird von den Dingen damit beantwortet, dass sie uns nur noch ihr quantitatives »Gesicht« zukehren. Diejenigen, die auf Grund der Geldwirtschaft hergestellt werden, haben kein anderes mehr. Darin liegt der ungeheure Weltverlust beschlossen, in dem wir heute stehen.«²²

19 Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, Berlin 1900, ⁷1977, 483. (Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Werk.)

20 Vgl. Kämpf, *Tauschbeziehungen*, 140f. Vgl. Mauss, *Gabe*, 52.

21 Georg Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur*, in: *Ders.*, *Schriften zur Soziologie*, Frankfurt a.M. 1983, 78–94, hier: 90.

22 Bruno Liebrucks, *Über den logischen Ort des Geldes*, in: *Ders.*, *Erkenntnis und Dialektik*, Den Haag 1972, 265–301, hier: 292.

Das Geld wird zum Zweck aller Zwecke. Der Mensch, der sich vom Geld her versteht, »geht dann mit den anderen Menschen nicht mehr als Menschen um, sondern bleibt isoliert in sich, befragt sie nur auf ihre Zahlungsfähigkeit, befragt schließlich nur noch auf ihre Zahl« (298). Die Dinge haben sich in Quanten verwandelt und mit ihnen der Mensch. Er hat vergessen, dass er das Geld gemacht hat. Das Geld als der allgemeine Wert der Dinge und Leistungen erhält *göttlichen Charakter*, was aber abgedeckt wird, da das Wort »göttlich« nach Metaphysik riecht. Dieser irdische Gott,²³ das Geld, kann nur leben, wenn er der Wirklichkeit ihr qualitatives Mark aussagt« (282).

Selbst die *soziologische Systemtheorie* folgt jener Interpretation des Geldes als alles bestimmender Wirklichkeit. Sie beschreibt das Funktionieren des Geldes auf der Grundlage einer Theorie symbolisch verallgemeinerter Mittel der Kommunikation. Niklas Luhmann geht von dem Problem der Kommunikation überhaupt aus, um das Geldmedium als funktionsspezifische Eigenheit des Wirtschaftssystems zu erfassen. Alle wirtschaftlichen Tätigkeiten laufen so ab, dass Zeitpunkte, Sachen und Personen vergleichgültigt sind und als Mittel einer allgegenwärtigen Mitteilbarkeit des Geldes erscheinen. Das Geld, dem alles andere zum Mittel wird, stellt so seine Allmacht unter Beweis. Indem die Gesellschaft alle wirtschaftlich beurteilten Dinge und Handlungen auf Geld bezieht, *ersetzt sie die »Omnipotenz Gottes durch die Omnipotenz des Geldes«*.²⁴

Das von der Soziologie und Philosophie beschriebene Konkurrenzverhältnis zwischen Gott und Geld bedarf der theologischen Explikation. »Geld« ist aber für die protestantische Dogmatik bis hin zu jener von Wilfried Härle ein unbekannter Begriff, er ist theologisch nicht relevant. Das Problem des Geldes²⁵ wird verdrängt. Eine Ausnahme²⁶ stellt Falk Wagners Monographie »Geld oder Gott« (1984) dar. Unter den Bedingungen ökonomisch bestimmter Gesellschaften tritt das Geld seine Karriere als alles bestimmende Wirklichkeit an. Es löst – so seine zentrale These – damit die Funktion des Gottesgedankens in der Gestalt eines »Geld-Pantheismus« ab. Dieser durchdringt alle lebensweltlichen Berei-

23 Joseph Schacht bezeichnet in seiner Kulturanthropologie des Geldes, Die Totenmaske Gottes, Salzburg 1967, 128, das Geld als »irdischen Gott«.

24 Niklas Luhmann, Knappheit, Geld und bürgerliche Gesellschaft, Jb. für Sozialwissenschaft 23 (1972) 186–210, hier: 191.

25 Diesen Befund erhebt Hörisch, Kopf, 22, im Blick auf die Literaturwissenschaft, er gilt auch für die Pädagogik.

26 Bei Luthers Nachfolgern wurde die Ökonomie ihrer Eigengesetzlichkeit überlassen. Das Problem des Geldes wurde – wenn überhaupt – als (individual-)ethisches Problem behandelt. Vgl. Trutz Rendtorff, Ethik II, Stuttgart 1981, 66–68. Honecker, Geld II, 296, fordert zur Sparsamkeit und zur Askese auf, um zur »Genesung des kranken Geldes« beizutragen.

Arthur Rich, Wirtschaftsethik, Gütersloh 1984, verfährt nach sozialetischen Kriterien, spart das Problem des Geldes jedoch aus.

che.²⁷ Das Wort »Gott« wird beliebig ersetzbar. Alle Dinge, Gedanken und Inhalte, die mit Geld kommunizieren, werden zu Mitteln des selbstzweckhaften Geldes herabgesetzt. Das zum Selbstzweck erhobene Geld zieht als der »irdische Gott« die Funktion der alles bestimmenden Wirklichkeit an sich (134). *Der göttliche Gehalt des Geldes verschafft sich in der Gestalt eines geldgeprägten Pantheismus Geltung. Als Gegenkraft steht der Theologie das kritische Potential der Trinitätslehre zur Verfügung* (135).

Die Trinitätslehre ist in der Tat besonders geeignet, gegenüber dem Pantheismus *Herrschaftskritik* zu entfalten. Es lässt sich aufdecken, dass die faktische universale Mitteilbarkeit des Geldes eine Geldstufe des Bewusstseins nach sich zieht, die weit über die Ökonomie hinausreicht. Sie beruht auf einer Verabsolutierung von Kommunikationsabläufen, die jede inhaltlich qualifizierte Bestimmung gleichgültig werden lässt. Selbst Sachen, Vorstellungen und Personen, die nicht direkt mit dem Geld kommunizieren, werden wie Waren auf ihre Tausch- und Mitteilbarkeit reduziert.

Der geldgeprägte Pantheismus besteht nach Wagner darin, daß allein dem Geld Sein und Selbständigkeit zukommt. Alles, was nicht Geld ist, wird als unselbstständiges Mittel denaturiert. Der omnipotente und omnipräsente, der »göttliche« Charakter macht das Geld zum Konkurrenten Gottes.

Deutlich wird diese Form *absoluter Kommunikation* bspw. an den elektronischen Medien. Sie transportieren nicht primär Inhalte, sondern jedes Medium tritt als Ersetzung eines anderen Mediums auf. »Das Medium ist die Botschaft« (McLuhan). Die um ihre Eigenart gebrachten Inhalte funktionieren unter der Dominanz des Geldes wie geldbestimmte Waren (73–77).

Wagner nimmt den von Rudolf Bultmann eingeführten und von Wolfhart Pannenberg übernommenen Gottesbegriff – »Gott ist die alles bestimmende Wirklichkeit« – in Brauch und interpretiert ihn (gegen Bultmanns Intention) als »Präsenz des Absoluten« (142). Das Absolute kann entweder als Pantheismus des Geldes herrschen oder

27 Falk Wagner, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart 1984. (Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Werk, dem ich zahlreiche Anregungen verdanke.)

Friedrich Delekat, *Der Christ und das Geld, Eine theologisch-ökonomische Studie*, München 1957, 5, fordert, das ontologische Problem des Geldes als Schicksalsmacht dem ethischen Problem vorzuordnen. Er stellt die eschatologische Herrschaft Christi dem »Dämon Kapital« gegenüber. Wilhelm Friedrich Kasch (Hg.), *Geld und Glaube*, Paderborn u.a. 1979, hat die Forderung von Delekat aufgenommen, wendet sich aber gegen dessen eschatologische Kritik am Geld; für ihn ist der christliche Glaube die ontologische Voraussetzung des Vertrauens in die Stabilität des Geldes (Geld, Glaube, Gesellschaft, 32ff). – Vgl. John M. Hull, *Geld, Moderne und Moral*, EvErz 48 (1996) 277–291, hier: 283: In einem Prozess der schrittweisen Verschiebung werden die Eigenschaften des Geldes vergöttlicht, »während die Funktionen Gottes vom Geld ausgeübt werden«.

im Geist als »Gott-Mensch-Einheit« präsent werden. »Angesichts dieser Universalität, Omnipräsenz und Omnipotenz des Geldes ist die Frage nach der Art und Weise der Präsenz des Absoluten im individuellen und sozialen Weltumgang zu stellen« (144).

Für Luther ist Gott das »Woraufhin des Sich-Verlassens-auf«; diese Grundbeziehung entscheidet über Gott und Abgott; sie ist nie unbesetzt. Für Wagner ist die Struktur der alles bestimmenden Wirklichkeit nicht unbesetzt: Sie wird entweder vom Geld als Präsenz des Absoluten oder von Gott eingenommen.

Der Struktur nach sind beide Thesen analog. Es hat sich jedoch ein entscheidender Wandel vollzogen: *Die Argumentation hat sich von der Ebene der Personrelation auf die der Metaphysik verschoben.* Die Frage nach dem rechten Vertrauen und Glauben des Herzens hat sich in die Frage nach der Art und Weise der Präsenz des Absoluten verwandelt. Luther mobilisiert gegen den Abgott das Personzentrum, Wagner die »Vernunft des christlichen Gottesgedankens als Kritik des Geldpantheismus« (135). Aufgabe der Theologie sei es, einen angemessenen »Begriff des Absoluten« zu entwickeln (145).

Die Frage nach einer *sozial gestalteten* Freiheit gegenüber geldbestimmter Wirklichkeit ist von Wagner sachgemäß gestellt. Zur Interpretation dieses Sachverhalts führen wir die neutestamentlichen Aspekte (2.1) weiter aus.

Trotz der bleibenden Differenz zwischen dem verheißenen Reich Gottes und der durch Handeln erreichbaren Verbesserung sozialen Lebens verbindet die Hoffnung auf das verheißene Reich die inspirierende Kraft, jeweils nach der besseren Gerechtigkeit zu suchen. Inhalt dieser Hoffnung ist das Leben in kommunikativer Freiheit, in geschwisterlicher Verbundenheit aller Menschen (Freiheit und Gleichheit aller Menschen, Teilhabe aller im Geist [Röm 14,17]).

Die Reich-Gottes-Hoffnung zeitigt gleichnishafte »Vorweg-Realisationen«, etwa in Gestalt von Kommunitäten, in denen mit neuen Lebensformen experimentiert wird (»Unterbrechung geldbestimmter Wirklichkeit« in neuen Armutsbewegungen). Diese Hoffnung weist uns in verschärfter Wahrnehmung der Verantwortung auf das vernünftig Erreichbare, ohne uns den Stachel des »Mehr-noch« der Verheißung zu nehmen: auf die Möglichkeiten einer *schrittweisen Minimierung geldbestimmter Macht, Gewalt, Armut, Unfreiheit und geldbestimmten Unrechts.*

Die Lösung dieses Problems hängt nicht an der metaphysischen Kategorie des Absoluten. Im Gegenteil: Der Gedanke von der Absolutheit Gottes verträgt sich nicht mit dem christologischen Sachverhalt, dass Gott sich mit dem gekreuzigten Jesus identifiziert. Den geschichtlichen Wurzeln des Christentums entspricht es eher, die Zukunft als neues Modell der Transzendenz in Anspruch zu nehmen.

Eine Lösung enthält m.E. folgende Perspektiven.

Im Ereignis seines Kommens wird Gott in der Welt präsent; als der Kommende ist er der »Grund der Befreiung«.

Gegen das um seinen Eigenwert gebrachte ›Symbol‹ des Geldes können authentische, energiegeladene, lebendige Symbole Widerstand leisten. In ihnen kann die Macht der Zukunft vorlaufend Gestalt gewinnen.

Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel haben einen *nicht-metaphysischen trinitarischen Gottesbegriff* eingeführt: »Gott ist das Geheimnis der Welt«. Dieses Gottesverständnis erfährt seine authentische Auslegung durch das *Kreuz Jesu*. Durch die Identifikation Gottes mit dem toten Jesus erweist er sich als der in Freiheit Leben Schenkende und als unerschöpflich schöpferische Liebe. Durch das Geschehen dieser Liebe gelangt der Mensch aus der Fixiertheit auf das Haben in die Freiheit des Sein-Könnens. Das Geheimnis der Welt ist zugleich das Geheimnis unserer Existenz: In der Liebe werden wir *aus Habenden zu Seienden*.²⁸

Dieses Gottesverständnis vermag die Gott-Geld-Alternative aus dem abstrakten Gegensatz zweier Formen der Präsenz des Absoluten herauszuwinden und in die offene Auseinandersetzung des Glaubens mit dem Unglauben um das Leben im »Zeitalter der Lebensgefahr« (Josuttis) zu führen. In einer solchen Auseinandersetzung kann das Geld seinen göttlichen Charakter verlieren und zu dem werden, was es ist, ein Zahlungsmittel, mit dem wir in Freiheit und zum Nutzen anderer umgehen können.

Luthers Formel »Worauf Du Dein Herz hängest und verlässset« ist allein für die theologische Bestimmung des christlichen Gottesverständnisses *zu weit*; es umfasst den Abgott, ohne dass sich am *Gottesbegriff* erkennen und entscheiden lässt, dass die »Verheißung« des Geldes durch die Macht der Zukunft nicht gedeckt ist. Luthers Formel ist daher ergänzungsbedürftig. Wir verschränken sie mit dem Verständnis Gottes als »Geheimnis der Welt«. Von dem als Liebe ausgelegten Gottesverständnis her kann die Kritik an jenem »irdischen Gott« verschärft werden.

3 Die Haben-Sein-Alternative in anthropologischer Perspektive

Um den Wirklichkeitsbezug theologischer Aussagen zu gewährleisten, sollten sie sich in Entsprechung zu anthropologischen Aussagen bewähren. Im Sinne einer Transformation theologischer Aussagen in solche der Anthropologie sind wir den Phänomenen Vertrauen, Geben und Nehmen, Schenken und Tauschen nachgegangen. Eine Entsprechung zur Gott-Geld-Alternative haben wir aber bisher nicht gefunden. Angesichts dieses Ergebnisses lautet unsere These: *Ein anthropologisches Korrelat zu dieser theologischen Alternative liegt in der von Fromm²⁹ ausgearbeiteten Haben-Sein-Alternative.*

28 Vgl. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, XIII; vgl. ders., *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1986.

29 Vgl. Erich Fromm, *Haben oder Sein*, Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (dtv 1490), München 1979 (die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Werk).

Das vielgelesene Werk Fromms steht in einer weniger bekannten philosophischen Tradition: *Jean Paul Sartre*, *Das Sein und das Nichts* (1952), um mit dem wichtigsten Werk zu beginnen; *G. Stern*, *Über das Haben* (1925); *Gabriel Marcel*, *Sein und Haben* (1935/1954); *Balthasar Staehelin*, *Haben und Sein* (1969).

Alle Bücher sind aus dem Geist des Humanismus geschrieben, sie finden aber unterschiedliche Zugänge zum Thema.

In seiner »Philosophie des Geldes« (342) hat *Simmel* festgestellt, »dass das Geld Haben und Sein gegeneinander verselbständigt«; der Tausch von Besitz und Leistung gegen Geld entpersonalisiere das Leben (453). *Liebrucks* führt ebenfalls die »Trennung von Haben und Sein« auf die Geldwirtschaft zurück. »Erst durch das Geld ist eine so weite Trennung von Haben und Sein möglich, dass Grösse des Besitzes und erbärmliche Kleinheit des Menschen Hand in Hand gehen können« (293). Die Bezugnahme auf Fromm steht also in einem bestimmten Verweisungszusammenhang, ist nicht zufällig.

Für Erich Fromm ist die Alternative »Haben oder Sein« ein hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Wirklichkeit überhaupt. Er begründet die Alternative anthropologisch und psychologisch und fasst in ihr die empirischen Befunde innerhalb seiner Charakterlehre zusammen. Jedes menschliche Fühlen, Denken und Handeln ist entweder in der Weise des Habens (»Modus des Habens«) oder des Seins (»Modus des Seins«). In ihnen kommen zwei grundsätzlich verschiedene Tendenzen, Einstellungen und Strebungen zum Ausdruck.

Die Alternative leuchtet dem »gesunden Menschenverstand nicht ein« (27), es sei doch etwas ganz Normales, im Leben etwas zu haben. Dass Haben und Sein »zwei grundlegend verschiedene Formen des Erlebens« sind, muss eine Beschreibung der Erlebensformen verständlich machen. Der *Modus des Habens* ist dadurch gekennzeichnet, dass die Identität des Menschen durch seinen Besitz definiert wird: »*Ich bin, was ich habe* und was ich konsumiere« (37). Das Subjekt wird durch das Objekt determiniert: Alles wird in die Kategorien des Habens oder Nicht-Habens übertragen. Der Mensch wird darauf reduziert, was er leistet und sich daraufhin leisten kann. Das Konsumieren zwingt dazu, immer mehr zu konsumieren, weil das Konsumierte bald aufhört, Angst zu vermindern und Sinn zu stiften. So gehört die *Gier* zum Modus des Habens (65, 69 u.ö.). Da Besitz verloren gehen kann, ist das Leben, das dominant an der Existenzweise des Habens orientiert ist, durch spezifische *Angst* und *Unsicherheit* gekennzeichnet (37, 89 u.ö.).

Die Existenzweise des Habens ist durch das Besitzenwollen und durch das *Einverleiben* – eine archaische Form des Inbesitznehmens – gekennzeichnet. Das Einverleiben

Den Jugendlichen ist eine vergleichbare Alternative aus der Unterhaltungsserie »Geld oder Liebe« bekannt. Sie sind in die Struktur von Kaufen und Verkaufen eingebogen; sie geben gerne Geld aus, sind aber nicht am Geld als Wertsteigerungsmittel und Wertaufbewahrungsmittel interessiert. Die Phänomene, die durch Luthers weites Gottesverständnis entdeckt werden können, sollten nicht sogleich auf das Geld reduziert werden. Religionspädagogische Gründe sprechen daher für eine Inanspruchnahme der Kategorie des Habens.

ist nicht nur mit physiologischen Bedürfnissen verbunden; es gibt eine symbolische und magische Einverleibung: Ich kann mir das Inbild eines Gottes einverleiben: Ich schlucke das Objekt symbolisch und glaube an seine symbolische Präsenz in mir (37). Der Konsumentenhaltung liegt der Wunsch zugrunde, die ganze Welt zu verschlingen. Die auf das Einverleiben gerichtete Geschäftigkeit ist Ausdrucksform von Passivität; der Mensch ist »im Zustand des Passivs«, d.h. er ist nicht er selber in dem, was er tut oder nicht tut. Die dem Modus des Habens entsprechende Zeiterfahrung ist die Orientierung an der Vergangenheit. Während die Gegenwart als leere Zeit erfahren wird, sind wir an das gebunden, was wir in der Vergangenheit gesammelt haben: »Geld, Land, einen Ruf, einen sozialen Status, Wissen, Kinder, Erinnerungen« (124).

Fromm nennt das Geld an der Spitze der verschiedenen Objekte des Habens: Geld, Besitz, Ruhm (95, vgl. 108). Entscheidend für diese Existenzweise sind jedoch nicht die einzelnen Objekte des Habens, sondern die gesamte Einstellung. Alles und jedes kann zum Objekt des Habenwollens werden, Gegenstände des täglichen Lebens, Rituale, gute Werke. Diese Phänomene sind nicht an sich »schlecht«, sondern sie werden »verkehrt«, wenn sie das Leben nicht lebendig halten (vgl. 68).

Nach Fromm gibt der Charakter Auskunft über die Bezogenheit des Menschen zur Welt; er selbst ist durch die *Art* dieser Bezogenheit geprägt, die Fromm »*Orientierungen*« nennt. Es handelt sich bei diesen Orientierungen nicht um die Beschreibung des Charakters einzelner Menschen; Fromm spricht daher von der Orientierung der *Charakterstruktur*, auch von Charakter-Typen. Er stellt fest, dass die Charakterstruktur des durchschnittlichen Individuums und die sozioökonomische Struktur der Gesellschaft in einer Wechselbeziehung stehen. Das Ergebnis der Interaktion beider Faktoren bezeichnet Fromm als »*Gesellschafts-Charakter*« (129, vgl. 21, 28).

Der wichtigste Schlüssel zum Verständnis der Charakterstruktur und des Gesellschafts-Charakters ist die *Marketing-Orientierung*. Obwohl der Tausch einer der ältesten Mechanismen der Wirtschaft ist, wird der vom Tausch-Geschehen her geprägte »Marketing-Charakter« (141) erst im 20. Jh. zu einer dominanten Beziehung zur Welt. Der von dieser Orientierung bestimmte Mensch fragt zuerst, wie er sich am besten verkauft. Er empfindet sich gleichzeitig als Ware und als Verkäufer dieser Ware. Die »Tauschbeziehung« kennzeichnet sein Verhältnis zu den Dingen und Menschen. Er erlebt den eigenen Wert als »Tauschwert« (141). Er ändert sein Ich ständig nach dem Prinzip »Ich bin so, wie du mich haben möchtest« (142).

Die Unbeständigkeit der Haltungen ist die einzige sich durchhaltende Qualität dieser Orientierung. Ziel ist es, ständig in Bewegung zu sein und alles mit möglichst großer Effizienz zu tun. Es geht um optimales Funktionieren unter den jeweils gegebenen Umständen; daraus resultiert ein sich ständig wandelndes Ich und ein Vorrang der kognitiven Bewältigung der Welt.

Die Marketing-Orientierung ist der Gesellschafts-Charakter der spätkapitalistischen Kultur schlechthin; sie betrifft auch die Religion (»kybernetische Religion«). Der Mensch hat sich selbst zum Gott gemacht. Im Augenblick seiner größten *Ohnmacht* bildet er sich ein, dank wissenschaftlicher und technischer Fortschritte *allmächtig* zu sein (147).

Die Geldbestimmtheit der Wirklichkeit kommt in ihrem universalen Charakter in der Marketing-Orientierung nachhaltiger zum Ausdruck als in der spezifischen Form der Gier nach Geld (95).

Die *Existenzweise des Seins* ist schwerer zu beschreiben, weil sie sich im Unterschied zum Modus des Habens nicht auf konkrete Dinge bezieht, sondern auf Phänomene, die eigentlich nicht beschreibbar sind. Das Sein ist daher nur durch »gemeinsames Erleben kommunikabel« (89). Um zu »sein«, müssen wir die Existenzweise des Habens durchbrechen, die Egozentrik und Selbstsucht aufgeben.

Als wichtigstes Merkmal des Seinsmodus nennt Fromm die *Aktivität* im Sinne des »inneren Tätigseins«. Er grenzt dieses Tätigsein ausdrücklich von der Geschäftigkeit ab (89). Es geht um lebendige Erfahrung, in der den menschlichen Gaben Ausdruck verliehen wird. Mit diesen Gaben ist jeder ausgestattet, nämlich die Fähigkeit, sich zu erneuern, zu wachsen, sich zu verströmen, zu lieben, sich zu interessieren, zu entdecken, zu geben.

Für Fromm gehört die Existenzweise des Seins wie die des Habens zu den Möglichkeiten innerhalb der menschlichen Natur: »Wir Menschen haben ein angeborenes, tief verwurzeltes Verlangen zu sein: ... tätig zu sein, auf andere bezogen zu sein ...« (100). Aus der Existenz der *beiden* gegensätzlichen Anlagen in *jedem* Menschen ergibt sich für Fromm, dass die Gesellschaftsstruktur und deren Werte und Normen darüber entscheiden, welche der Möglichkeiten dominant wird (105). In der Aktivität erfährt sich der Mensch als Subjekt seiner Existenz; dieses bleibt der Akteur und das Zentrum der Existenz, unabhängig davon, was sich in der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt abspielt. Daher handelt es sich um eine nicht-entfremdete Aktivität, um die Manifestation meiner Kräfte: »Ich und mein Tätigsein und das Ergebnis meines Tätigseins« sind eins (91). Weil mein Zentrum in der Seinserfahrung in mir selbst liegt und ich meine Kräfte – Teil meiner Charakterstruktur – gebrauche, kann mir niemand meine *Identitätsgewissheit* rauben oder gefährden. Diese Kräfte sind Vernunft, Liebe, Kreativität – sie wachsen, wenn sie gebraucht werden.

Zu den Erfahrungen des Seins gehören neben der des *Liebens* die der *Solidarität*. Sie ist die Alternative zum antagonistischen Prinzip des Wettkampfes und des Wettbewerbs (109ff).

Freude ist »eine Begleiterscheinung produktiven Tätigseins ..., ist die Glut, die dem Sein innewohnt« (115). Es handelt sich um eine Grundstimmung; sie hat zentrale Bedeutung für die Botschaft Jesu. Solidarität, Einheit, Liebe, Versöhnung, Teilen und Mitteilen und Bejahung des Lebens sind Leitvorstellungen, die die Existenzweise des Seins kennzeichnen.

Fromm beschreibt den Unterschied zwischen Haben und Sein abschließend an ihrem *Verhältnis zur Zeit*.

Der Habenmodus ist an der Vergangenheit orientiert, er zeichnet sich durch seine Zeitgebundenheit aus. Der Mensch ist die Vergangenheit: »Ich bin, was ich war« (124). Die Existenzweise des Seins wird von Fromm dem Haben nicht als Zukunftsbestimmtheit gegenübergestellt, sondern als Zeitlosigkeit. Die Erfahrung des Liebens, der Freude des Erfassens einer Wahrheit geschieht nicht in der Zeit, »sondern

im Hier und Jetzt«. Der Kairos ist Ewigkeit, d.h. Zeitlosigkeit (125). So lässt sich auch die Zukunft erleben, als sei sie hier und jetzt präsent. Die Zeit ist zu respektieren; in der Existenzweise des Seins ist sie aber »entthront« (126). Fromm ist bei dieser Interpretation des Kairos stärker von mystischem Denken bestimmt als von biblischem. Sonst hätte er von »erfüllter Zeit« gesprochen.

Dem Seinsmodus entspricht ein Glaubensverständnis, das nicht an verdinglichten Glaubensvorstellungen orientiert ist, sondern das den Glauben als Vollzug, als ein Im-Glauben-Sein, als innere Einstellung begreift (50). Haben und Sein sind für Fromm zugleich *fundamentale religiöse Kategorien* (156). Er findet die Haben-Sein-Alternative im *Alten Testament* (Symbol des Exodus; Sabbat als Feier des Seins, Messianismus), im *Neuen Testament* (Bergpredigt; alle ethischen Normen wurzeln im Ethos des Seins, des Teilens und der Solidarität) und bei *Meister Eckhart*. Bei ihm findet er seine Auffassung vom Sein als Tätigsein, Geburt, Erneuerung, Leben bestätigt (69).

Die mystische Erfahrung des EINEN ist »reine« Erfahrung des Seins, des Lebens im Vollsinn des Wortes; sie bedeutet den Verzicht auf Haben; die Negation von allem, was der Mensch hat. Die mystische Erfahrung des EINEN ist der letzte Grund der Erfahrung, begründet menschliches Sein. In ihr vollzieht sich die dialektische Aufhebung des Unterschieds von Gott und Mensch. Für Fromm liegt in dieser Erfahrung der unbedingt verlässliche Grund des Vertrauens in die Wirklichkeit. Die Haben-Sein-Alternative ist für Fromm der hermeneutische Schlüssel, um empirische, religiöse und sittliche Erfahrung hinsichtlich ihrer Wahrheit in der mystischen Erfahrung zu gründen.

Fromms Ansatz einer »humanistischen Religion« und sein Versuch einer Letztbegründung von Wirklichkeit in der mystischen Erfahrung ist in diesem Zusammenhang nicht zu diskutieren.³⁰

Die Beschreibung der Haben-Sein-Alternative ist in anthropologischer Perspektive auch ohne diesen Versuch überzeugend, sie ist – wie Fromm zeigt – biblischem Denken nicht fremd. Die Alternative stellt zwei unterschiedliche Arten der Orientierung sich selbst und der Welt gegenüber dar, die jeweils in dominanter Weise menschliches Existieren bestimmen.

Die Haben-Sein-Alternative stellt eine anthropologische Entsprechung zur Gott-Geld-Alternative dar. Die Beschreibung der alternativen Existenzweisen ist erfahrungsnah und kann im Blick auf die gegenwärtige gesellschaftliche Situation weitergeschrieben werden. Sie stellt damit eine Brücke des Verstehens zur radikaleren Gott-Geld-Alternative dar.

30 Vgl. dazu: Rainer Funk, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk ...*, Stuttgart 1978, 345ff.

4 Religionspädagogische Konsequenzen

4.1 Verantwortliches Reden von Gott angesichts des Widerspruchs zum Mammon

(1) Luthers weit gefasstes Gottesverständnis – Gott als das Woraufhin des Sich-Verlassens-auf – kommt religionspädagogischen Interessen entgegen. Im Sinne eines heuristischen Modells können die Lebenswelt der Heranwachsenden und ihre Suchbewegungen für die Gottesfrage thematisch werden.

(2) Die Radikalität der These Luthers liegt in der Behauptung, dass diese Grundbeziehung des menschlichen Lebens nie unbesetzt ist. Die Rede von Gott trifft nicht auf eine gleichsam offene Struktur, sondern auf »Instanzen« mit Unbedingtheitsanspruch; sie ist durch das »Angebot« der Weltanschauungen, Ideologien, Religionen immer schon ausgefüllt.

(3) Luthers Frage nach dem rechten Vertrauen ist eine eminent *religions- und ideologiekritische* Frage, nämlich die Frage nach der *Qualität* unseres Gottesverhältnisses (Gott oder Abgott).

(4) Didaktisch verantwortlich von Gott zu reden, heißt nicht, theoretisch die Frage erörtern, ob es Gott gibt oder nicht, sondern die *praktischen* Lebensvollzüge wahrnehmen, die »Instanzen« entdecken, denen Heranwachsende am meisten vertrauen oder die sie am meisten fürchten, und sie bei einem eventuellen Ablöseprozess helfend begleiten.

(5) Didaktisch verantwortliche Rede von Gott bildet keine »religiöse Anlage« aus, sondern verifiziert – wie Luther am Beispiel des Vertrauens zeigt – die Rede von Gott *an* Erfahrungen, die prinzipiell *jeder* machen könnte.

(6) Erich Fromms Unterscheidung zwischen Haben und Sein ermöglicht eine *Differenzierung der Erfahrungen* im Blick auf diese Verifikationsaufgabe. Gott wird als *Grund* der »Seinserfahrungen« bekannt. Ihr Geschenk- und Verpflichtungscharakter wird so erschlossen. Es lässt sich trotz Bestreitung bei diesen Erfahrungen des Seins bleiben.

(7) Die Rede von Gott stärkt und schützt die fragilen Seinserfahrungen gegen die Übermacht des »Habens«: Sie stärkt die Erfahrung der *Befreiung* gegen den Zwang, die *Anerkennung* des Anerkanntseins gegen Missbilligung, Beschämung und Verachtung, den *Mut* gegen die Übermacht der Ohnmachtserfahrungen, die *Hoffnung* gegen Zukunftsangst ... Die Kompetenz, die genannten Erfahrungen *als* christliche Erfahrungen identifizieren zu können, wird in der christlichen Gemeinde als dem Ort gemeinsam interpretierter Praxis erworben. Hier wird gelernt, mit Hilfe des gemeinsamen Sprachspiels bestimmte Erfahrungen beim Namen zu nennen.

(8) Didaktisch verantwortliches Reden von Gott kommt als *unterscheidendes* Reden dem Leben zugute; auf anthropologischer Ebene unterscheidet es zwischen Haben und Sein, auf theologischer Ebene zwischen dem, was Sache Gottes, und dem, was Sache des Menschen ist, auf ge-

sellschaftlich-politischer Ebene zwischen Angst und Wahn; es respektiert das legitime Sicherheitsbedürfnis des Menschen und deckt den Wahn destruktiver Sicherungssysteme in Wirtschaft und Rüstung auf.

(9) Als *unterscheidendes* und *aufdeckendes* Reden kann es weder in religiöser noch in politischer Hinsicht »scheidungsfriedliches« (neutrales) Reden sein; es führt in den Streit darum, wem wir Macht über unser Leben einräumen, der schöpferischen, nicht-zwingenden, Anteilgebenden Macht Gottes *oder* der alles bezwingenden, gewaltförmigen Macht des Geldes.

(10) Verantwortliches Reden von Gott ist *unterscheidendes* Reden auch im Blick auf die Differenz von Wirklichkeit und Deutung. An dieser Unterscheidung hängt die Möglichkeit, zwischen der Wirklichkeit Gottes und unseren wechselnden Gottesbildern differenzieren zu können. Die moderne *Unterscheidung von Wahrheit und Macht* lässt sich ebenfalls nur unter dieser Bedingung festhalten.

(11) Wer einen Streit um die Macht führt, muss das auch selbst verantworten. Die Rede von Gott muss durch eigene Erfahrungen gedeckt und auf Verständigung mit anderen angelegt sein.

4.2 Religionspädagogisches Handeln im Kontext geldbestimmter Wirklichkeit

(1) Gesellschaftskritisches, zukunftsgerichtetes Denken ist nicht mehr stark ausgeprägt. Ein Grund dafür liegt darin, daß materiale politische Utopien nach dem Ende des bürokratischen Sozialismus und der Zweiteilung der Welt in Ost und West keinen Sitz im Leben der Gesellschaft mehr haben.

(2) Angesichts der geldbestimmten Wirklichkeit, in die auch die Erziehungs- und Bildungsprozesse eingelassen sind, ist eine Verständigung darüber erforderlich, welche Zukunft *wünschbar* ist. Religionspädagogisches Handeln antezipiert eine Welt, wie sie sein *könnte*. Durch den Zerfall politischer Utopien ist die Pädagogik genötigt, den Weg zu einer eigenen pädagogischen Utopie zu suchen. Durch jeden Neugeborenen kommt Neues in die Welt. Die Neuankommenden vor den Zumutungen und Ansprüchen schon bestehender, geldbestimmter Wirklichkeit zu schützen, ist nach M. Brumlik³¹ Inhalt pädagogischer Utopie. Sie lässt sich unter theologischen Gesichtspunkten zu einer relativen Utopie weiter ausgestalten³², aus der sich ein *religionspädagogischer* »Entwurf« ableiten lässt.

(3) Angesichts der knapper werdenden Ressourcen – die knappe Ressource »Sinn« kann nicht immer weiter durch den Verweis auf konsu-

31 Vgl. Micha Brumlik, Zur Zukunft pädagogischer Utopien, ZP 38 (1992) 529–545, hier: 543. Vgl. dazu genauer: Peter Biehl, Zukunft und Hoffnung in theologischer und religionspädagogischer Perspektive, in: JRP 10 (1993) 125–158.

32 Die relative Utopie wird aus der absoluten Utopie des Reiches Gottes geschöpft.

mierbare »Werte« ersetzt werden – und zunehmender ökonomischer Zwänge besteht für die Religionspädagogik kein Anlass, das Problem der Ökonomie auszuklammern und in die Ästhetik auszuweichen. Wie am Beispiel Walter Benjamins erkennbar wird, lässt sich die Ästhetik sachgemäß mit dem »schrägen Blick« von unten (Waldenfels) und mit der Kritik der Ökonomie verschränken, zumal die Kunst selbst »Warencharakter« annehmen kann.

(4) Kritische religionspädagogische Reflexion kann die »Geldbestimmtheit« religiöser Lernprozesse aufdecken. Diese können durch folgende Elemente der Strukturlogik des Geldes entsprechen: Bei der Anlage und Durchführung wird die didaktische Begründungsproblematik ausgeklammert; religionspädagogisches Handeln ist allein an der Effektivität in methodischer Hinsicht orientiert. Die Inhalte fungieren wie tauschbestimmte Waren, sie verlieren ihren Eigenwert und ihre Substanz; sie werden nur hinsichtlich ihrer Mittelbarkeit geprüft, werden austauschbar, »verbraucht«. Medien verbrauchen sich immer schneller; unter der Vorherrschaft des Visuellen gewinnt eine »Didaktik des gefräßigen Auges« einen Vorrang.

(5) Der religionspädagogische »Entwurf« setzt *ideologiekritische* Fragen frei. In welchem gesellschaftlichen Verwertungszusammenhang und unter welchen ökonomischen Zwängen finden religiöse Erziehung und Bildung statt? Wer hat ein Interesse an den eben skizzierten Lernprozessen und der Vorherrschaft technisch-instrumentell-funktionaler Lernkultur? Wem nützt eine Erziehung, die sich an religiösen Vorstellungen orientiert? Wer hat ein Interesse daran, dass Heranwachsende *nicht* lernen, ihre Wünsche, Sehnsüchte, Hoffnungen und Leiden zum Ausdruck zu bringen?

(6) Die »relative Utopie« als Leitbild der Umgestaltung geldbestimmter Wirklichkeit lässt sich leichter negativ beschreiben: *Schrittweise Minimierung der »Geldbestimmtheit«, Minimierung von Ungerechtigkeit, Armut, Unfrieden und Naturzerstörung*. Religionspädagogisches Handeln, das diese Utopie in ihrem »Entwurf« antezipiert, erfährt seine konkrete Bestimmtheit durch die unter (4) vorgetragene Kritik. Lernprozesse sind in einen didaktischen Begründungsprozess einzuholen, in dem die Entscheidungen auch durch stellvertretende Reflexion im Blick auf die Zukunft der Heranwachsenden verantwortet werden. Die Inhalte religiöser Lernprozesse sind unbeschadet der Frage nach ihrer Wahrnehmung, Aneignung und Vermittlung um ihrer selbst willen interessant. Erst wenn sie in ihrer Eigenständigkeit, Widerständigkeit und Andersartigkeit wahrgenommen werden, können von ihnen schöpferische und kritische Impulse zur Veränderung der Situation der Lernenden ausgehen.

Im Umgang mit den *Medien* kann die kommunikative Kompetenz derart gefördert werden, dass Kinder und Jugendliche in und zwischen deren Botschaften fühlen, denken und kritisch unterscheiden, verändernd und gestaltend auf die Wirklichkeit einwirken können; ferner, dass sie nach der *Qualität* der ihnen vermittelten »Weltbilder«, wie nach der Formen-

sprache der Bildproduzenten und der Bildwirkung auf die Rezipienten fragen.

(7) Kognitive Einsichten und kreative Gestaltungen werden nicht als tauschbestimmte Waren angesehen, sondern als substantielle Beiträge, mit deren Hilfe sich die Wahrheit in der *Kommunikation* herausprozessieren kann. Die Beurteilung der Beiträge macht das Ansehen der Person nicht von der Leistung abhängig. Mit dieser Aussage wird die Haben-Sein-Alternative thematisch. Im Kontext einer am Haben orientierten Existenzweise ist der Mensch das, was er aus sich macht. Nach Fromm dagegen rangiert das Sein vor dem Haben.

4.3 Religiöse Bildungsprozesse unter der Perspektive von Haben und Sein

(0) *Vorbemerkung*: Aus *religionspädagogischen* Gründen ist eine Übertragung theologischer Aussagen in anthropologische Aussagen erforderlich, weil dadurch der Verstehenshorizont der Zeitgenossen und der Wirklichkeitsbezug der theologischen Aussagen erreicht werden kann. Diese können damit auch pädagogische Relevanz gewinnen. Die Transformation geht allerdings nie völlig auf; zudem werden in diesem Prozess aus eindeutigen, gewissmachenden Aussagen ambivalente Aussagen, aus dem Evangelium wird Gesetz. Daraus ergibt sich die Aufgabe einer *Re-theologisierung anthropologischer Aussagen*.

(1) Bei Fromm ist es eine *Forderung* an den Menschen, die Existenzweise des Habens zu überwinden und an die Stelle der alten Motivationen – Profit und Macht – neue zu setzen – Sein, Teilen, Verstehen (192). Zu den Voraussetzungen dieses Wandels gehört die Bereitschaft, alle Formen des Habens aufzugeben, und die »Annahme der Tatsache, dass niemand und nichts außer uns selbst dem Leben Sinn gibt«: Geben und Teilen statt Horten und Ausbeuten (163).

(2) Bei Luther ist es primär Gottes Werk, aus Habenden Seiende zu machen. Das Widerfahrnis der Rechtfertigung des Gott-losen ist zugleich ein Versetztwerden in ein neues Sein. Luther unterscheidet das Tun und das Sein. Er kehrt das Verhältnis zwischen beiden um: *Das Sein geht dem Tun voran*. Es führt kein Weg vom Tun zum Sein. Die Werke machen nicht die Person, die Person macht die Werke. »Rechtfertigt sein heißt: eine unwiderruflich anerkannte Person sein« (Jüngel).

(3) Die Würde des Menschen gründet in seinem Personsein. Es ist dem menschlichen Wirken entzogen, es wird ihm vielmehr als »fremde Würde« zugeeignet. In dem Personsein gründet die Möglichkeit, Subjekt in menschlicher Freiheit zu *werden*. Der Mensch ist nicht für sein Personsein verantwortlich, sondern dafür, was er in Bildungsprozessen aus der ihm gewährten Freiheit macht. Bildung als Subjektwerdung ist ein *Folgephänomen* der Anerkennung als Person; die Kategorie des Subjekts ist eine »Aneignungskategorie« (Dalferth).

(4) Das Leben des Heranwachsenden ist ein offener Prozess; er ist in seiner Bildsamkeit und Selbsttätigkeit prinzipiell zur Freiheit bestimmt,

aber zunächst auf *Vorgabe von Freiheit* seitens der Erziehenden angewiesen. Diese *pädagogische Vorgabe* wird durch eine Vorgabe im theologischen Sinn verstärkt. Da das Personsein als *Grund* seiner Freiheit dem Handeln vorausliegt, ist der Heranwachsende von dem ihn prinzipiell überfordernden Nachweis seiner Person entlastet. Er ist frei zur Verantwortung für das, was er aus der geschenkten Freiheit macht. Die Person des Kindes ist in ihrem *Sein* zu schützen, es ist pädagogischem Handeln entzogen; zu fördern ist seine *Subjektwerdung*. Als Person ist das Kind schon unerreichbar viel mehr, als es in der Bildung aus sich machen kann.

(5) Der Heranwachsende hat ein Recht, so zu sein, wie er geworden ist; er hat aber zugleich ein Recht darauf, zu werden, was er seine Bestimmung gemäß sein *könnte*. Er ist daher nicht auf seine Vergangenheit (z.B. auf seine bisherige Schülerrolle) festzulegen, sondern auf seine Zukunft hin anzusprechen.

(6) Das Wort »Gott« schützt das Personsein des Menschen; es steht dafür, dass der Mensch nicht im Vorhandenen, in der geldbestimmten Wirklichkeit aufgeht. Es sprechen daher theologische wie pädagogische Gründe dafür, die Frage nach dem *Grund der Bildung* als Subjektwerdung wenigstens *offen* zu halten und das Personsein der Heranwachsenden vor der Vergleichgültigung und Nivellierung geldbestimmter Wirklichkeit in Schutz zu nehmen.

(7) Bildung im Sinne der Existenzweise des Seins vollzieht sich auf dem Wege *authentischen Er-fahrens und Entdeckens*. Bildung stellt einen offenen Verstehensprozess dar, der nicht auf »mehr Wissen«, sondern auf *tieferes* Verstehen zielt (vgl. Fromm, 49). Das tiefere Verstehen vollzieht sich im Durchgang durch das Andere, Fremde, im Dialog der Kulturen.

(8) Bildung unter der Perspektive des Habens ist verfestigtes Lebenswissen, Bildung als Bestand und Besitz. Unter der Perspektive des Seins erscheint Bildung als offener Prozess, als Entdeckungsreise, als schöpferisches Tätigsein.

(9) Bildung als Subjektwerdung vollzieht sich im Medium eines Allgemeinen. Bildung, die der Existenzweise des Seins entspricht, bezieht sich nicht nur auf das Subjekt, sondern hat die Veränderung des Allgemeinen gleichursprünglich im Blick, die Veränderung der geldbestimmten Wirklichkeit; sie muss so verändert werden, dass in ihr die Bildung *aller* möglich wird. Bildung in der Existenzweise des Habens ist »halbierte« Bildung, die nur das Individuum betrifft, dem »Bildungsgüter« vermittelt werden, ist »Halbbildung« (Adorno).

(10) Bildung in der Existenzweise des Habens vollzieht sich unter Zeitdruck, in Geschwindigkeit und steigender Beschleunigung, denn Zeit ist Geld.³³

33 Vgl. Rolf Heinrich, Gott in Geld – Geld in Gott, in: Eckart Gottwald (Hg.), Kontrapunkte (FS für Folkert Rickers), Duisburg 1998, 3–17, hier: 15f.

Bildungs- und Lernprozesse passen sich der Hypergeschwindigkeit der elektronischen Medien an. Zeit ist messbare, ökonomisch verrechenbare Zeit (*chronos*).

In der Existenzweise des Seins nehmen wir wahr, was an der Zeit ist (alle Dinge haben ihre Zeit). Bildungsprozessen wird *Zeit gewährt*, sie können sich in Langsamkeit (St. Nadolny) vollziehen. Eine produktive Verlangsamung der Lernprozesse kann eine Lernkultur fördern, in der Unterbrechungen, Umwege, Zeiten der Stille, verweilendes, staunendes, entdeckendes Wahrnehmen und Narrativität möglich werden. Zeit ist sich ereignende, qualitativ erfüllte Zeit (*kairos*: Zeit für ...). Bildungs- und Lernprozesse stehen im Kontrast zur Hypergeschwindigkeit. Der Verlangsamung entspricht eine *Steigerung der Aufmerksamkeit* für den unverfügbaren Augenblick (»Die Uhren sind tot, wir feiern die Zeit selbst«).

(11) Für *religiöse* Bildung nach dem Habenmodus ist eine Orientierung an verfestigten, nicht hinterfragbaren Glaubensvorstellungen oder eine Verbraucherorientierung im Blick auf ein beliebiges Angebot religiöser Vorstellungen kennzeichnend; Religion dient als (ursprungsmythisches) Sicherungssystem oder soll eine kosmische Ordnung verbürgen. »Lernen« vollzieht als Reden *über* die Religion oder als »Glaubensvermittlung«.

Religiöse Bildung nach dem Seinsmodus vollzieht sich als Transformationsprozess, in dem religiöse Erfahrungen nicht nur bestätigt, sondern aufgebrochen und überboten werden. Durch die transformatorische Kraft religiöser Sprache (Stories, Symbole, Metaphern) wird die vorhandene Wirklichkeit unterbrochen, ihr werden neue Möglichkeiten zugesprochen, sie verliert ihren zwanghaften Charakter, zugleich wird die zukunftsöffnende religiöse Sprache durch die schöpferische Inanspruchnahme transformiert. Religiöses »Lernen« ist entdeckendes, selbsttätiges, gestaltendes Lernen aus und an »Schlüsselerfahrungen«, in denen sich Wirklichkeit neu erschließen und sich der unbedingt verlässliche Grund meiner Existenz offenbaren kann.

Die Haben-Sein-Alternative bzw. – theologisch gewendet und zugespitzt – die Gott-Geld-Alternative stellen eine *umfassende Bestimmung der menschlichen Wirklichkeit* dar. Die theologische Alternative bringt wie die Fundamentalunterscheidungen »Gesetz und Evangelium« und »Evangelium und Religion« die Rechtfertigung allein aus Glauben zum Ausdruck. Die Verheißung, an der die Rechtfertigung des Gott-losen hängt, inspiriert zugleich die Hoffnung auf eine Veränderung der geldbestimmten Wirklichkeit.

Die Gott-Geld-Alternative ist kein Formalprinzip. Als ein inhaltlich qualifiziertes Prinzip zur kritischen Bestimmung der Wirklichkeit ist die Unterscheidung im Blick auf die konkrete Situation immer wieder neu zu vollziehen.

Die Alternativen lassen sich darüber hinaus – wie versuchsweise dargestellt – zur Wertung von Bildungs- und Lernprozessen in Anspruch nehmen.

Abstract

Martin Luther was the first theologian who put – in the context of the early capitalism – the alternative between God and money into words. His understanding of God was connected with his understanding of the reality of the idol (which is money and good). The alternative of God or money has its anthropological analogy in the alternative of having or being (E. Fromm). It is an hermeneutical approach to understand reality itself. Marketing-orientation is an expression of the universal character of a reality which is dominated by an economical view.

With the alternative of having or being, of God or money, we have a criterion to interpret the social situation.

Wettbewerb und spirituelle Entwicklung

1 Analyse und Kommentar

Wettbewerb ist eine der stärksten Kräfte, die das spirituelle, moralische und soziale Leben sowohl von Kindern als auch von Erwachsenen in unserer Gesellschaft prägen; aber ähnlich, wie man es für die Spiritualität feststellen muss, ist Wettbewerb ambivalent.¹ Er kann so eingesetzt werden, dass er in unserem Leben Spaß macht und dazu stimuliert, qualitativ besser zu werden. Aber wenn es dazu kommt, dass er von den Starken und Könnern in die Hand genommen wird, bringt er auf der Seite der anderen leicht Entmutigung und Minderwertigkeitsgefühle hervor: Wettbewerb kann dafür instrumentalisiert werden, den Graben zwischen den Starken und den Schwachen zu vertiefen.

Wettbewerb kommt in vielen Formen vor, er zeigt sich auf allen Ebenen des Lebens, angefangen bei biologischen bis hin zu den abstraktesten Aspekten des kulturellen Lebens. Ich gehe so vor, dass ich zunächst das Konzept des Wettbewerbs kläre, dann vier Spielarten des Wettbewerbs, wie er heute unser Leben tangiert, unterscheide. Schließlich ordne ich diese vier Spielarten von Wettbewerb auf einer vom Abstrakten zum Konkreten absteigenden Skala an, um zu zeigen, dass der Einfluss von der höchsten Ebene nach unten verläuft.

Ich folge einem im weiteren Sinne Marxschen Verständnis von spirituellem Leben, nämlich dass es vom materiellen Leben stärker beeinflusst wird, als es die gegenteilige, die Hegelsche Sichtweise vom Geist und seiner Selbstverwirklichung in Geschichte und Gesellschaft, gelten lässt.² Aber ich schließe mich dabei Antonio Gramsci³, Cornelius Costariadis⁴ und anderen zeitgenössischen Ideologiekritikern an, die davon ausgehen, dass der Einfluss der materiellen Basis auf die spirituelle und kulturelle Superstruktur stärker als ein gegenseitiger Austausch zu begreifen ist, als

1 Vgl. John M. Hull, *The Ambiguity of Spritual Values*, in: J. Mark Halstead and Monica Taylor (Hg.), *Values in Education and Education in Values*, London 1996, 33–44. – Ich danke dem St. Peter's Saltey Trust für die großzügige Unterstützung zur Vorbereitung und Anfertigung dieses Artikels. (Übersetzung von Norbert Mette)

2 Vgl. Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart 1968.

3 Vgl. Antonio Gramsci, *Briefe aus dem Kerker*, Berlin 1956.

4 Vgl. Cornelius Castoriadis, *Crossrads in the Labyrints*, Harvester 1984 (dt.: *Durchs Labyrinth Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1981); *ders.*, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge 1987 (dt.: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M. 1984).

es den Begründern der Sozialtheorie im 19. Jahrhundert erschien.⁵ Zusätzlich will ich zeigen, dass die materielle Basis von Kultur und Spiritualität in der alltäglichen Arbeit ihrerseits durch die Umhüllung von Arbeit spiritualisiert worden ist, insbesondere von toter Arbeit in Gestalt des Geldes, und dass das Geld mehr und mehr spiritualisiert und abstrahiert worden ist bis in die entterritorialisierten und globalisierten Formen hinein, die es heute angenommen hat.⁶

Wenn wir versuchen wollen, die Rolle des Wettbewerbs im Leben der heutigen jungen Leute zu verstehen, müssen wir von der Tatsache ausgehen, dass das Marxsche Konzept der Umkehrung selbst auf den Kopf gestellt worden ist. Indem er das Projektionsmodell anwandte, konnte Marx zeigen, dass die materiellen Beziehungen der Gesellschaft gleichsam ein Spiegelbild im Bereich der Kultur, des Rechts, der Kunst und besonders der Religion schaffen. Dies kehrt die soziale Wirklichkeit in dem Sinne um, dass im Gegensatz zur Mythologie, der zufolge der irdische Bereich ein Abbild des himmlischen Bereichs ist, in Wahrheit das Gegenteil der Fall ist: Der himmlische Bereich ist ein Abbild des irdischen, und er bestätigt und rechtfertigt diesen, wie er ist.⁷ Die zweite Umkehrung, welche das entscheidende Moment zum Verständnis heutiger Spiritualität ausmacht, ereignet sich, wenn Arbeit sich zu Kapital verwandelt und das Kapital immer abstrakter wird und sich zunehmend von der Arbeit entfremdet. Die Spielart des hoch abstrakten Geldes, das derzeit die Erde umkreist und die menschliche Kultur beherrscht, ist weniger eine Projektion der materiellen Basis als vielmehr eine Sublimierung oder eine Destillation in Formen, die fast gänzlich unsichtbar und ungreifbar sind, aber gerade so die Eindrücke, die Träume, ja den ganzen Charakter der Menschen prägen. Der himmlische Bereich des globalisierten Geldes ist kein projiziertes Bild mehr, das dadurch verändert werden kann, dass man die materielle Basis, aus der es hervorgeht, attackiert; sondern er ist die machtvollste soziale und politische Kraft in der Welt, die einen autonomen Status gewonnen hat. Die Basis ist in die Superstruktur verwandelt worden; sie kann nur durch die Superstruktur erreicht werden. Mehr noch, während Gott, der in der alten projizierten Superstruktur herrschte, nichts anderes war als eine Verdinglichung materieller Macht, ist das göttliche Wesen, das nunmehr in der basalen Su-

5 Vgl. *Jean Baudrillard*, *The Mirror of Production*, St. Louis 1975, 118 (»Es sind so viele Dinge in der Infrastruktur aufgebrochen, dass die Unterscheidung zwischen ihr und der Superstruktur zusammengebrochen ist und heute Widersprüche auf allen Ebenen erwachsen.«)

6 Georg Simmel führte 1907 aus, dass der Prozess, im Verlauf dessen verschiedene Werte zunehmend in das geistige Konzept des Geldes eingeschlossen wurden, als wachsende Spiritualisierung des Geldes bezeichnet werden könnte; vgl. *Georg Simmel*, *Die Philosophie des Geldes*, Berlin 1977. Wenn Simmel hätte beobachten können, wie die materielle Basis des Geldes in elektronische Formen und in Hoffnungen und Träumen zum Verschwinden gebracht würde, wäre er in seiner Vorstellung von der Spiritualisierung des Geldes bestärkt worden.

7 Vgl. *Marx*, *Die Frühschriften*, insbes. »Über Feuerbach«.

perstruktur herrscht, kein Phantom, kein epischer Abenteuerfilm, der auf den verdunkelten Leinwänden unserer Vorstellung gezeigt wird, sondern die aktuelle Machtquelle in der Welt.⁸ Diese Macht ist Geld, und ihre Energie ist der Wettbewerb.

Wenn wir die Spiritualität der jungen Leute heute verstehen wollen, müssen wir allererst diese symbolische Superstruktur erforschen; erst die so gewonnenen Einsichten versetzen uns in die Lage, die Herzen und Sinne unserer Jungen und Mädchen zu verstehen.

1.1 Der Begriff des Wettbewerbs

Wettbewerb ereignet sich, wenn Leben mit Leben um Erfolg und Meisterschaft ringt. Von unbelebten Dingen kann nicht gesagt werden, dass sie wetteifern. Selbst wenn sie sich in ihrer Helligkeit unterscheiden, kann von Sternen nicht gesagt werden, sie würden um unsere Aufmerksamkeit heischen. Hingegen kann man sagen, dass zusammengepferchte Pflanzen gegenseitig um den Sonnenschein wetteifern oder dass Hunderttausende von Spermien um die Befruchtung eines Eies wetteifern.⁹ Wenn Leben Bewusstsein hat, nimmt auch der Wettbewerb bewusstere Formen an. Jeder Wettbewerb beinhaltet ein Streben, aber nicht jedes Streben ist Wettbewerb. Wenn ich daran arbeite, durch Heben von Gewichten in meinem Zimmer meine Muskeln zu stärken, kann das bestenfalls als ein Wetteifern in dem weiten Sinne bezeichnet werden, dass ich mit mir selbst wetteifere. Ähnlich ist es, wenn ich Schach gegen mich selbst spiele. Richtiger Wettbewerb macht die Gegenwart einer anderen Person erforderlich, weil es dabei einen Verlierer und einen Gewinner geben muss. Wenn ich Schach gegen mich selbst spiele, gibt es keinen Verlierer. Wettbewerb wird häufig der Kooperation gegenübergestellt; aber es gibt vielerlei Mischformen.¹⁰ Gegnerische Sportmannschaften müssen in der Befolgung der Spielregeln zusammenarbeiten; und in der Rivalität mit dem gegnerischen Team kooperiert jedes einzelne Mitglied des eigenen Teams mit jedem anderen desselben Teams.

Um meine These zu erläutern, dass die Werte des Wettbewerbs von oben nach unten fließen, möchte ich die vier Niveaus des Wettbewerbs in absteigender Reihenfolge erörtern. Zuerst befassen wir uns mit dem reinen Geldwettbewerb, dann mit dem Wettbewerb zwischen nationalen und internationalen Unternehmen, dann mit dem Wettbewerb zwischen Regierungen oder Ländern und schließlich mit dem Wettbewerb auf der direkten zwischenmenschlichen Ebene zu Hause, in der Schule und auf dem Sportplatz.

8 Vgl. John M. Hull, Christian education in a capitalist society: money and God, in: David Ford and Dennis L. Stamps (Hg.), *Essentials of Christian Community: Essays in Honour of Daniel W. Hardy*, Edinburgh 1996, 241–252.

9 Vgl. Robert I. Smith (Hg.), *Sperm Competition and the Evolution of Annual Mating Systems*, Orlando 1984.

10 Vgl. Andrew Colman (Hg.), *Cooperation and Competition in Humans and Animals*, Wokingham (UK) 1982.

1.2 Wettbewerb auf der reinen Geldebene

Um im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg ökonomische Stabilität herzustellen, band das Bretton Woods Abkommen von 1944 den Wert der größeren Währungen in der Welt an den US-Dollar, wobei der Goldpreis auf 35 US-Dollar pro Unze festgelegt wurde.¹¹ Allerdings wurde in den frühen 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts der Dollar zum Floaten gegen den Goldpreis freigesetzt, und nach und nach konnten das die anderen Währungen gegen den Dollar tun. Das Ergebnis war die Schaffung des modernen Geldmarktes, der einige wichtige Merkmale aufweist.

Als erstes hat die Tatsache, dass die Währungen gegeneinander floaten, eine Unbeständigkeit in der Konkurrenz der Währungen mit sich gebracht, was zu einer neuen Serie von finanziellen Maßnahmen geführt hat, um die Investoren und Händler gegen diese Risiken der Unbeständigkeit zu schützen.¹² Dies hat zur Schaffung von verschiedenen subsidiären Geldmärkten geführt, in denen verschiedenste Instrumente und Produkte, die die Risiken eingrenzen sollen, ihrerseits zum Gegenstand des Handelns geworden sind. Die Unbeständigkeit ist demnach nicht mehr bloß eine Quelle des Risikos, sondern zugleich eine Quelle des Profits.

Zweitens hat sich, weil einige Währungen in der Lage waren, ihren Wert in der gegenseitigen Konkurrenz zu behaupten und andere nicht, ein Unterschied zwischen den sog. harten und weichen Währungen eingestellt¹³ – eine bezeichnende Weise, über die reiche Welt und die arme Welt zu sprechen. Es ist nicht nur so, dass der Wert der weicheren Währungen durch die härteren aufgesogen wurde, so dass die Armut in Ländern mit weichen Währungen rapide wuchs; sondern es wurde eine Art Geld-Vorhang um die reichen Ländern gezogen, um sie vor Störungen seitens der armen Welt zu schützen.

Der Geld-Vorhang, der eine metaphorische Weise darstellt, um den Unterschied zwischen der harten und weichen Währung zu beschreiben, ersetzte den eisernen Vorhang. Während es jedoch der Zweck des eisernen Vorhangs war, die Leute drinnen zu halten, ist es Absicht des Geld-Vorhangs, Leute draußen zu halten. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass der eiserne Vorhang für die, die drinnen waren, sehr offensichtlich war; hingegen ist der Geld-Vorhang für die, die drinnen sind, meist unsichtbar. Es sind die Leute außerhalb des Geld-Vorhangs, die sich seiner Existenz sehr bewusst werden.

Das Ergebnis ist, dass, während es in den 1960er Jahren eine reale Möglichkeit der globalen Entwicklung zu geben schien, so dass die ärmeren

11 Vgl. *Susan George* und *Fabrizio Sabelli*, *Faith and Credit: The World Bank's Secular Empire*, London 1994, 21–36.

12 Vgl. *Rob Dixon* und *Phil Holmes*, *Financial Markets. An Introduction*, London 1992.

13 Vgl. *Brendan Brown*, *Money Hard and Soft on the International Currency Markets*, London 1978.

Länder den Graben zu den reichen überbrücken konnten, in den letzten Jahren eine gegenteilige Tendenz zu verzeichnen ist.¹⁴ Der Graben zwischen den reichen und armen Ländern ist größer geworden, oder – in anderen Worten – die Dichte des Geld-Vorhangs fester. 1960 betrug das Verhältnis in der Kluft zwischen den reichsten zwanzig Prozent und den ärmsten zwanzig Prozent in der Welt 30:1. 1991 ist es auf 61:1 angewachsen, und 1994 betrug es 74:1.¹⁵ Drittens ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass dies alles nicht länger als ein Wettbewerb zwischen Nationen oder gar nur als Wettbewerb zwischen nationalen Währungen beschrieben werden kann. Die Länder des OECD betrachten sich selbst als die »natürlichen Wettbewerber«, weil die armen Ländern nicht mit ihnen wetteifern können. Eigentlich sollten sie als die unnatürlichen Wettbewerber angesehen werden, aber dieser Ausdruck ist nie verwendet worden. Der neue Faktor, der zum internationalen Wettbewerb hinzugekommen ist, ist das Ausmaß des Off-Shore-Banking und der Steueroasen, was mit Anfängen in den frühen 1950er Jahren sich inzwischen zu einem Netzwerk von über 100 solcher Örtlichkeiten ausgebaut hat.¹⁶

Es gibt Berechnungen, dass die Geldzirkulation zwischen den Steueroasen weitaus größer ist als das Geld, das von den Finanzministerien der nationalen Regierungen kontrolliert wird. Fast 70% der Geldliquidität auf der ganzen Welt existiert als US-Dollar, aber nur einen kleinen Anteil davon kontrolliert der amerikanische Steuerzahler. Es stimmt, wenn es heißt, dass Japan im Wettbewerb mit den USA liegt; aber eigentlich müsste man sagen, dass der Yen mit dem US-Dollar im Wettstreit liegt. Das Ganze hat sich so entwickelt, dass als erstes der Wettbewerb zwischen den europäischen Mächten im 17. und 18. Jahrhundert sich in den kommerziellen und finanziellen Wettbewerb des 18. und 19. Jahrhunderts verwandelt hat und schließlich in den nackten Geldwettbewerb unserer Tage.

Natürlich kann letztlich jede vorhandene Währung auf eine Regierung, die sie ausgibt, zurückverfolgt werden; aber die Macht der entterritorialisierten Fonds ist so groß, dass keine nationale Regierung ihr widerstehen kann. Jede nationale Regierung, die heute versuchen würde, eine Finanzkontrolle einzurichten, um die nachteiligen Effekte der Deregulierung der Finanzmärkte, die in den 1980er Jahren einsetzte, zu vermeiden, würde vom internationalen Kapital hart bestraft. Die Wahrheit ist nämlich, dass Geld nicht länger einer politischen und demokratischen Kontrolle unterliegt.

Und nicht nur die Verbindung zwischen Geld und Demokratie ist definitiv zerbrochen, sondern die Tatsache, dass weitaus größere Gewinne

14 Vgl. *Walden Bello*, *The United States. Structural Adjustment and Global Poverty*, London 1994; *Rajni Kothari*, *Human Consciousness and the Amnesia of Development*, London 1993.

15 Informationen laut der Website des Ökumenischen Rates der Kirchen: www.wcc-coe.org/wccc/english.html.

16 Vgl. *Hans-Peter Martin* und *Harald Schumann*, *The Global Trap: Globalization and the Assault on Prosperity and Democracy*, London 1997, 61–64.

durch reine Geldspekulationen erzielt werden können als durch den Handel von Waren, zeigt uns, dass auch die Verbindung zwischen Kapital und Arbeit zerbrochen ist. In der Tat sind die Interessen von Geld und die von Arbeit in verschiedenerlei Hinsicht diametral entgegengesetzt, wie man an der Tatsache ersehen kann, dass der Marktwert eines Unternehmens in der Regel rapide in die Höhe steigt, wenn angekündigt wird, dass der Einsatz von Arbeitskräften massiv zurückgefahren wird. Weil Kapital viel mobiler ist als Arbeit, ist es einfach, die Arbeitskräfte in verschiedenen Ländern in einen hilflosen Wettstreit gegeneinander zu stoßen, während das Kapital die Würfel rollt.

Das Wesen der Beziehungen zwischen den Währungen ist Wettbewerb. In diesem Wettbewerb sieht jeder Händler auf dem Markt zu, seine eigenen egoistischen Interessen zu maximieren, was notwendigerweise auf Kosten der anderen geht.¹⁷ Wenn das britische Pfund gegenüber der Deutschen Mark einen günstigeren Wechselkurs gewinnt, wird die Deutsche Mark schwächer. Es ist bemerkenswert, dass es bei Finanzhändlern eine Form von Professionalität gibt, die offen zugibt, dass ihre einzige Motivation das Eigeninteresse ist. Das heißt nicht, dass der einzelne Händler als Person ausgesprochen egoistisch wäre. Es ist vielmehr so, dass die Wettbewerbsstruktur der Finanzmärkte sie unweigerlich dazu anhält, den eigenen Profit auf Kosten des Verlustes der anderen zu suchen. Wenn die Strukturen irgendeines anderen Berufes so beschaffen wären, den Wettbewerb auf Kosten von anderen zu betreiben, dann würde es einen allgemeinen Aufschrei geben. Dennoch ist es wahr, dass der Einfluss des Geldwettbewerbs in die Regierungen und ihre Behörden hineinsickert. Zunehmend werden daher auch Schulen und Kliniken auf dieselbe Wettbewerbslinie gebracht.

Obwohl das so ist, ist mir nicht bekannt, dass irgendeine Universität oder Fakultät für Ökonomie in Europa einen Lehrstuhl für Wirtschaftsethik eingerichtet hätte. Ich meine hier nicht Business Ethics, sondern Geldethik. Dies steht in striktem Kontrast zur medizinischen Forschung, wo spezielle Einrichtungen für Medizinethik mehr und mehr geläufig werden. Ich kann nur vermuten, dass der Grund dafür darin liegt, dass die ethischen Probleme von medizinischen Maßnahmen sehr konkret sind und Menschen unmittelbar betreffen, während die Probleme, die sich auf Wirtschaftsethik beziehen, global und abstrakt sind. Gleichwohl stellt der Geldwettbewerb zweifelsohne einen Faktor dar, der in jedem Jahr zur Krankheit und zum Tod von Millionen unschuldiger Kinder beiträgt.

Im normalen Leben bringt Wettbewerb Anreiz, Glück und eine Steigerung von Standards mit sich. Aber worin bestehen die Wohltaten des Wettbewerbs zwischen den Weltwährungen? Weit davon entfernt, Lebensfreude und Anreiz zu schaffen, erzeugt dieser erbarmungslose Wettbewerb Angst, Stress und Ruin für Tausende von Geschäftsleuten. Der

17 Vgl. Norbert Wuthe, *Exchange Rate Volatility*, Florenz 1999, 22; Dixon/Holmes, *Financial Markets*, a.a.O., 10.

Wettbewerbsdruck setzt sich weiter auf das Familienleben so fort, dass diejenigen, die beschäftigt sind, sich gezwungen sehen, immer härter zu arbeiten, um ihre Köpfe über Wasser halten zu können, während die Arbeitslosen immer tiefer in die Falle der Armut sinken. Wettbewerb zwischen Läufern hält sie auf ihrer Leistungsspitze. Aber ist das britische Pfund gesünder, weil es mit dem französischen Franc oder mit dem US-Dollar wetteifert? Alles, was von denen gesagt werden kann, die den Währungswettbewerb unterstützen, ist, dass es ohne diesen keine nationale Konkurrenzfähigkeit gäbe. Deshalb wird Wettbewerb damit gerechtfertigt, dass er mehr Wettbewerb auf einem anderen Gebiet schafft. Man geht nicht nur ins Leere, wenn man sucht, welcher Nutzen oder welches Gut sich aufgrund dieses Wettbewerbs zwischen den Währungen einstellt, sondern im Gegenteil, im globalen Maßstab schafft er ungeheure Übel. Es ist darum sehr dringlich, dass die Geldmärkte wieder in ihre Schranken gewiesen werden. Aber bevor ich ausführe, wie dies geschehen könnte, möchte ich mich damit beschäftigen, wie der Stress und Druck auf dieser höheren Ebene sich auf die unteren Ebenen fortsetzt.

1.3 Wettbewerb auf der Ebene von Unternehmen, transnationalen Unternehmen und der Regierung

Es ist das allgemeine Streben von Produktions- und Handelsunternehmen, den Wettbewerb abzuschaffen und für ihren Bereich ein Marktmonopol zu erlangen. Dann wäre es möglich, eine sich stark erhöhende Profitrate zu genießen, nicht nur weil die Abschlüsse ohne die Störung eines Wettbewerbers weitaus größer ausfielen, sondern auch, weil es möglich würde, die Profite mithilfe einer Verschlechterung der Produkte zu steigern. Die Verbindung zwischen Profitabilität und Wettbewerb ist so eng, dass das Wettbewerbsmanagement heutzutage die hauptsächliche Verantwortung für das Management ausmacht.¹⁸ Die Aufgabe der Regierung bei der Regulierung dieses Wettbewerbs besteht darin, das öffentliche Interesse zu schützen.¹⁹ Während die Macht und die Größe der Unternehmen in den letzten Dekaden dramatisch angewachsen sind, wurde diese Entwicklung begleitet von einer enormen Zunahme des Wettbewerbsrechts. Die hauptsächliche Funktion des Wettbewerbsrechts ist es, ein Unternehmen daran zu hindern, eine beherrschende Position in einem Marktsektor einzunehmen sowie Wettbewerb zu fördern im Interesse, dem Land zu helfen, wettbewerbsfähiger gegenüber anderen Handelsblöcken oder Ländern zu werden.

Regierungen sind allerdings territorial organisiert; Geld jedoch ist in Folge seiner Deregulierung in den 1980er Jahren global geworden. Das Aufkommen zuerst von

18 Vgl. *Michael E. Porter*, *Competitive Advantage: Creating and Sustaining Superior Performance*, New York 1985.

19 Vgl. *Stephen Wilks*, *In the Public Interest: Competition Policy and the Monopolies and Mergers Commission*, Manchester 1999.

internationalen und dann von transnationalen Handelsunternehmen hat es möglich gemacht, dass nationale Regierungen manipuliert und marginalisiert werden, während die strukturelle Regulierungspolitik der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds zusätzlich die Größe und den Kompetenzbereich der nationalen Regierungen eingeschränkt haben. Für korrupte und diktatorische Regimes ist es leichter, ihren Völkern unangenehme Maßnahmen aufzuerlegen, als dies demokratisch gewählte Regierungen tun können. Dies ist einer der Gründe, warum westliche Finanzinstitute das Aufkommen von korrupten Regierungen in der Dritten Welt gefördert haben, was dann dazu genutzt wurde, denselben Nationen jegliche Hilfe zu versagen.

Die unglückselige Situation des Handelsunternehmens, das durch den unbarmherzigen Zugriff des Geldes kontrolliert wird, kann an dem verzweiferten Wettlauf abgelesen werden, die Profitraten zu steigern, nicht so sehr, um den Teilhabern die Dividende zurückzuzahlen, als vielmehr den Marktwert des Unternehmens zu behaupten. Allein auf diese Weise können feindliche Übernahmen verhindert werden. Unterdessen darf nichts dem Geld im Wege stehen.²⁰ Öffentliche Anlagevermögen sind aufzulösen, damit immer mehr Gelegenheiten zur Investition entstehen. Regierungen werden ihre legitimen Einnahmen vorenthalten, nicht nur aufgrund der Furcht, dass die Unternehmen wegziehen würden, sondern aufgrund der Tatsache, dass ihre eigenen Institutionen Geld in die Steueroasen investieren und damit verhindern, dass durch Steuern zu den Leuten eine Dividende ihrer Arbeit zurückkehrt.²¹ Die Regierungen, denen es dann an Geld fehlt, müssen noch mehr Privatvermögen anziehen, indem sie noch mehr öffentliches Eigentum veräußern, und das Ergebnis ist, dass wir inmitten eines beispiellosen Reichtums auf einmal entdecken, dass wir es uns nicht erlauben können, Eisenbahnen, Kliniken und Schulen zu unterhalten.²²

1.4 Wettbewerb auf der Ebene der unmittelbaren Interaktion

Absicht dieses Abschnitts ist es zu zeigen, dass die Wettbewerbswerte von Geld – wobei menschliche Werte durch Austauschwerte ersetzt werden – sich im spirituellen und moralischen Charakter unserer Kinder niederschlagen. An anderer Stelle habe ich die verblüffenden Parallelen zwischen der Entwicklung des ökonomischen Bewusstseins und der

20 Vgl. *Harry Shutt*, *The Trouble with Capitalism: An Enquiry into the Causes of Global Economic Failure*, London 1998, 115.

21 Die irischen Buchmacher Paddy Power verlegen ihre Internet-Wetteinsatz-Operation nach auswärts, um die 5% Wettsteuer der irischen Regierung zu vermeiden. Dieser Wechsel wird Prognosen zufolge dem Finanzministerium Millionen an Einnahmen kosten. Berichtet von Yahoo.com am 8. Dezember 2000 (<http://uk.news.yahoo.com/001208/86/arj71.html>)

22 Vgl. *Bob Goudzwaard* und *Harry de Lange*, *Beyond Poverty and Affluence. Toward an Economy of Care*, Genf³1995, 2.

Entwicklung von Religion behandelt.²³ Ich habe dort gezeigt, dass, wo das Letztgültige oder Transzendente in einer Gesellschaft in der Tat göttlich ist, die Entwicklung des religiösen und moralischen Lebens eine Struktur von zunehmender Spiritualisierung in Richtung von Altruismus und sozialer Solidarität aufweist.²⁴ Wenn die Kinder jedoch wahrnehmen, dass die letztgültige oder transzendente Realität in ihrer Gesellschaft durch Geld repräsentiert wird und dass dies eigentlich alles ist, was ihre Eltern und die ganze Welt um sie herum vorrangig zu haben wünschen, zeitigt das auf ihren Charakter die Wirkung, dass eine humane spirituelle und moralischen Entwicklung im Keim zerstört wird und Individuen geschaffen werden, die nach den Einheiten von Geld, nach welchen sie hinterherzulaufen haben, modelliert sind.

Ich werde dies durch einige Bemerkungen zum gängigen Vokabular von Schulkindern in England illustrieren. Es wird als cool angesehen, wenn man schick, mit den je populärsten oder im Trend liegenden Filmen und entsprechender Musik vertraut ist, die am meisten Prestige gebenden Klamotten trägt und als relaxed, also als unengagiert, unmotiviert und uninteressiert gilt. Als öde wird angesehen, wer sich in irgendeiner Weise engagiert, sich als religiös versteht oder keinen Wert auf schicke Kleidung legt und diese möglicherweise sogar ignoriert. Generell gesprochen brauchst du Geld, um cool zu sein; öde ist es, wenn man arm ist. Meine beiden Söhne im Alter von 12 und 15 Jahren leiten eine Jugendgruppe von Amnesty International an ihrer Schule, aber nicht auf dem Schulgelände. Die Gruppe trifft sich zu Hause bei einem in der Nähe wohnenden Schüler. Wenn sie sich auf dem Schulgelände treffen würden, würden sie als »öde« verschrien sein. Kinder bitten ihre Mütter dringend, sie nicht mit dem alten Familienauto von der Schule abzuholen, weil man sie sonst als »öde« ansehen würde. Ein Kind fleht seine Mutter an, ihm Sportschuhe mit einem bekannten Markenzeichen zu kaufen, auch wenn sie vier- oder fünfmal so teuer sind wie dasselbe Produkt ohne Markenzeichen. Es erklärt dazu, seine Mutter müsse auf sein eigenes Ansehen unter seinen Freunden Rücksicht nehmen. Ein Physiklehrer in einer 6. Klasse, der die Schönheit von Kristallen erklärte, wurde von seinen Schülern für »öde« erklärt. Warum das? Weil er sich selbst nicht zu den nützlichen und finanziellen Werten bekannte, weil er sich nicht auf das Streben nach individuellem Erfolg beschränkte, weil er dazu angehalten hatte, auf die Schönheit der Natur Rücksicht zu nehmen.

Entgegen dem Druck solcher Werte haben junge Leute weiterhin ein Protestvokabular gegen Ungerechtigkeit. Jemanden unfair zu behandeln, gilt als »schlaff«; schlaff ist, wenn Ungerechtigkeit triumphiert, schlaff ist, wenn auf den Unschuldigen herumgetrampelt wird. Das Problem ist allerdings, woher die Vorstellungen junger Leute Unterstützung finden können bei ihrem Kampf gegen alles, was schlaff ist. Wie kann man »schlaff« laut herausschreien, ohne zugleich »öde« zu sein?

23 Vgl. *John M. Hull*, Bargaining with God. Religious development and economic socialisation, in: *Journal of Psychology and Theology* 27 (1999) 241–249.

24 Vgl. *Fritz Oser* und *Paul Gmünder*, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Zürich 1984.

Der Stil des Vokabulars zeigt die Werte an, die viele junge Leute heute prägen. Sie sind weitgehend das Produkt einer symbolischen Vermarktung, die ihrerseits ein Folgeprodukt der Konsumwerbung darstellt. Wenn man eigentlich nicht noch mehr konsumieren kann, verführt die symbolische Werbung einen dazu, doch noch mehr zu erwerben, weil das menschliche Streben nach symbolischer Überlegenheit niemals zum Stillstand kommt. Dies wird nochmals verstärkt durch die zunehmende Kluft zwischen den Reichen und den Armen in jedem Land, welche, wie wir gesehen haben, eine Folge des Geldwettbewerbs auf dem höchsten Niveau ist.

Weil es leichter dazu kommen kann, aus der Mittelklasse herauszufallen, machen sich Mittelklasse-Eltern immer mehr Sorgen über den Erfolg ihrer Kinder; und die Kinder werden zu immer größerem Wettstreit um Erfolg mit jedem anderen angehalten. Die fortdauernde Existenz von über 160 Elite-Gymnasien in verschiedenen Städten von England ist Ausdruck dieses Bestrebens von Eltern. Die Angst, die mit der alten Auswahlprüfung von 11+ verbunden war, ist nun auf die Aufnahmeprüfung konzentriert, die von den Elite-Gymnasien abgenommen wird. Auf diese Weise verbreiten sich unter den Zwölfjährigen Minderwertigkeitsvorstellungen und das Gefühl, ihre Familien scheitern zu lassen, während der Wetteifer und die Selbsttäuschung der Eltern immer weiter zunehmen. Im Namen höherer Standards werden mehr und mehr wettbewerbsförmige Tests eingeführt, und Schulen werden in einen immer schärferen Wettbewerb gegeneinander hineingetrieben.

Unsere nationalen Erziehungssysteme stehen so vor einem leidvollen Dilemma: Auf der einen Seite müssen sie Bürger zu einem erfolgreichen internationalen Wettbewerb und zu einem erfolgreichen Eintritt in die sicheren Geldoasen erziehen. Wie ich dargestellt habe, führt dies zu unethischen Formen des Lebens und zu Praktiken, die mit einem guten Bürgersein nicht vereinbar sind. Zu gleicher Zeit wollen die nationalen Regierungen Erziehungssysteme schaffen, die die Spiritualität und Moral ihrer Kinder fördern; denn Politiker sind auch Väter und Mütter, aber zugleich hin- und hergerissen zwischen widersprüchlichen Auffassungen davon, was im besten Interesse für die Zukunft der Kinder liegt.

2 Gegenmaßnahmen

In diesem Abschnitt möchte ich Strategien erwägen, die dazu helfen sollen, die destruktiven Kräfte des sinnlosen Finanzwettbewerbs zu überwinden und die positiven Aspekte des Wettstreits im Interesse des spirituellen und moralischen Wachstums nutzbar zu machen.

2.1 Notwendige Maßnahmen auf den verschiedenen Niveaus

1. In der Schule kann Wettbewerb genutzt werden, um zu motivieren und die Leistungsstandards anzuheben, aber nur wenn dies unter Beachtung des Wohlergehens aller Teilnehmenden geschieht und nicht nur der po-

tenziellen oder aussichtsreichen Gewinner. Ein Wettbewerb, der die Leistung von einem halben Dutzend der fähigsten Schüler steigert, aber das Selbstwertgefühl und so die Leistung der restlichen Schülerschaft senkt, ist ein sinnloser und sogar schädlicher Wettbewerb. Es ist darum wichtig, dass Wettstreiter gegen Wettstreiter spielt, so dass der Wettbewerb auf gleicher Ebene abläuft. Mehr noch, die Reichweite der Leistungen, um die ein Wettbewerb veranstaltet wird, muss so umfassend wie möglich die Werte der Schulgemeinschaft widerspiegeln. Da muss es also einen Wettbewerb geben um den besten Dienst für die Schulgemeinschaft, einen Wettbewerb um den sich am schnellsten verbessernden Schüler und Anerkennung und Belohnung für die Schüler, die gegen unübliche Handikaps oder Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Solche, die ihre Begabung und Talente in die Schule eingebracht haben, sei es im Orchester oder auf dem Sportplatz, sollen Seite an Seite mit denen Anerkennung finden, die die besten Schulleistungen erzielt haben. Außerdem soll Wettbewerb in der Schule nie zu ernst genommen werden. Er muss so arrangiert sein, dass jeder irgendetwas gewinnt. Kein Schüler soll jemals die Erfahrung nur des Verlierers machen. Die Tugenden und Anreize des Wettbewerbs sollten immer neben der Befriedigung und dem Glück aufgrund von Kooperation ihren Platz haben. Als ein Team um einer wertvollen Sache willen zusammenzuarbeiten, baut den moralischen Charakter mehr auf, als sich über einen Erfolg zu freuen, der für einen Mitschüler nicht erreichbar war.

Auf der Ebene der Organisation der Erziehung ist es wichtig, dass die wenigen verbliebenen Gymnasien so reformiert werden, dass sie für Schüler aller Fähigkeiten offen sind. Angesichts der Tatsache, dass die besten Schüler von Gesamtschulen genauso gute Leistungen aufweisen wie die besten Schüler von Gymnasien, und angesichts der Wahrscheinlichkeit, dass weniger begabte Schüler in Schulen mit hohen Leistungserwartungen besser gefördert werden, kann es nur wenig Zweifel daran geben, dass ein Ausbau der Gesamtschulen im besten Interesse der Mehrheit der Schüler liegt.²⁵ Aus diesem Grund ist es pädagogische Pflicht, sich der Kampagne für staatliche Erziehung anzuschließen²⁶ und die Regierung anzustacheln, sich eine Erziehungspolitik zu eigen zu machen, die auf das beste Interesse aller ausgerichtet ist und so verhindert, dass Erziehung zur Verbreiterung der Kluft zwischen arm und reich in unserem Land beiträgt.²⁷ Der große Vorteil, den wohlhabendere Eltern im

25 Vgl. besonders die Forschung, die von David Jenson im Center for Performance Education and Ressource Management in der Universität York durchgeführt worden ist; darüber wurde berichtet in: *Times Educational Supplement* vom 5. November 1999; vgl. auch die Artikel, die von Zeit zu Zeit erscheinen in: *Parents and School. The Management of the Campaign for State Education* (www.mandolin.demon.cvp.uk/case.html)

26 Adresse: Campaign for State Education, 158 Durham Road, London, SW20 ODG.

27 Für Einzelheiten vgl. Poverty Network, veröffentlicht von der Church Action Against Poverty (Adresse: Central Building, Oldham Street, Manchester, M1 1JT); vgl. auch Poverty Journal of the Child Poverty Action Group (94 White Lion Street, London, N1 9PF; www.cpag.org.uk).

Blick auf Universitätszulassung und -abschluss ihrer Kinder besitzen, sollte durch die Schaffung eines Systems gebührenfreier Universitätsausbildung abgebaut werden, das durch eine Steuer auf den heißen Geldumlauf finanziert wird.

2. Auf dem Niveau der Industrieunternehmen und des Konsum- bzw. Symbolmarktes wird ein kritischer Ansatz von Medienstudien an Schulen immer wichtiger. Schulen sollten sich stärker an der Bewegung des fairen Handels beteiligen sowie an Kampagnen, die Organisationen wie Oxfam und Christian Aid durchführen. Ökologische Erziehung muss vorangetrieben werden, weil es der Wettbewerb in der Industrie ist, der am meisten zur Schädigung der Umwelt beigetragen hat.

3. Die wichtigsten Reformen müssen auf dem Niveau des reinen Geldwettbewerbs durchgeführt werden. Reformen auf niedrigeren Niveaus sind abhängig von der Reformierung des höchsten Niveaus. Als erstes ist es notwendig, dass die vor den Küsten liegenden Steueroasen für illegal erklärt werden.²⁸ Zweitens sollten wir die Länder der OECD, beginnend mit unseren eigenen Regierungen, dazu anhalten, dass sie die Tobin-Steuer auf alle internationale Geldflüsse von einer bestimmten Größenordnung an erheben.²⁹ Drittens ist es notwendig, die grundlegenden Institutionen zu reformieren, die das Weltfinanzsystem steuern, als da sind die Weltbank und der Internationale Währungsfond. Obwohl diese Organisationen darauf beharren, dass jeder dem Wettbewerb unterstellt sein sollte, insbesondere die armen Länder, unterliegen sie selbst keinem Wettbewerb. Diese Organisationen müssen darum unter die Kontrolle der Vereinten Nationen gebracht werden, so dass sie dort Dienst leisten können, wo die Not am größten ist. Statt in ihrer totalitären Struktur zu verbleiben, die in New York lokalisiert ist, sollten diese Finanzinstitutionen aufgebrochen und in regionale Körperschaften aufgeteilt werden, um echten Wettbewerb zwischen ihnen zu ermöglichen.³⁰

28 Dies ist die Politik einer solchen Autorität wie Professor John K. Galbraith, der gesagt hat: »Wir machen die Flucht vor der Einkommenssteuer in Steueroasen zum Grund von Kritik und Missachtung, und lasst uns fortfahren, so zu handeln. Wir müssen darüber hinaus prüfen, wie es zu dem Geld, das in die Steueroasen abwandert, gekommen ist (in: Finance and Development, veröffentlicht vom Internationalen Währungsfond im Dezember 1999). Die Mitgliedsstaaten der OECD haben ihre Missachtung über die Aktivitäten von Steueroasen erklärt; vgl. den Report vom 26.6.2000: Towards Global Tax Co-operation. Report to the 2000 Ministerial Meeting and Recommendations by the Committee on Fiscal Affairs – Progress in Identifying and Elimination Harmful Tax Practices (www.oecd.org/daf/fa/harm_tax/Reprot_En).

29 Für die Tobin Tax Campaign vgl. www.tobin.org.uk; vgl. auch David Felix, The Tobin Tax Proposal. Background, Issues and Prospects, New York 1994; Mahbubul Haq u.a. (Hg.), The Tobin Tax, Oxford 1996.

30 Vgl. George/Sabelli, Faith and Credit, a.a.O.; vgl. auch Biplab Dasgupta, Structural Adjustment, Global Trade and the New Political Economy of Development, London 1998.

2.2 Der Beitrag von Theologie und religiöser Erziehung

Die Soziallehre der katholischen Kirche ist hinsichtlich der hier verhandelten Problematik absolut klar. »Gott hat die Erde dem ganzen Menschengeschlecht geschenkt, ohne jemanden auszuschließen oder zu bevorzugen, auf dass sie alle seine Mitglieder ernähre.«³¹ Es ist klar, die die ungehinderten Geldmärkte scheitern nicht nur daran, dies zu leisten, sondern sie machen vielmehr – direkt oder indirekt – beides zunichte. Die Kirche anerkennt, dass ein freier und effizienter Markt ein machtvolleres Instrument zur Linderung der menschlichen Nöte sein könnte. Aber weit davon entfernt arbeiten die Geldmärkte genau in die gegenteilige Richtung. Das ist der Grund, warum der Papst auf den »erbitterten Konkurrenzkampf«³² Bezug nimmt und auf das »Unsichgreifen von Bereicherung aus unlauteren Quellen und leichtem Gewinn aufgrund eines rechtswidrigen oder rein spekulativen Treibens«³³. In einer früheren Enzyklika hatte Johannes Paul II. bereits eine »Reform des Weltwährungs- und -finanzsystems, das heute als unzureichend erkannt ist«, angemahnt und dazu ergänzt: »Das Weltwährungs- und -finanzsystem ist heute gekennzeichnet durch eine übergroße Fluktuation der Wechselkurse und Zinssätze zum Schaden der Zahlungsbilanz und der Verschuldungssituation der armen Länder.«³⁴

Die Zielsetzungen des Ökumenischen Rates der Kirchen sind ähnlich und eindeutig ausgeführt im Programm für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, welches bestrebt ist, »eine Kritik und Alternative zum Unrecht, wie es durch die ökonomischen Mächte und die Globalisierung perpetuiert wird«, zu betreiben und konsequent »die Aktivitäten des Internationalen Währungsfonds, der Weltbank und transnationaler und regionaler Finanzinstitute zu überwachen«.³⁵

Der heilige Paulus fordert die Christen auf, sich ihr Leben als einen athletischen Wettkampf vorzustellen. Er fordert uns zum Laufen auf, so dass wir vielleicht den Preis gewinnen. Selbst ist er das Rennen gelaufen und hat seinen Lauf beendet.³⁶ Natürlich haben diese biblischen Bezugsstellen mehr mit Kampf, speziell gegen die eigenen Sünden, zu tun und weniger mit dem Kampf des einen gegen den anderen. An vielen Stellen warnt das Neue Testament vor Zwietracht und Wetteifer.³⁷ Natürlich hatten die biblischen Autoren noch nicht eine Welt voller Wettbewerb, wie es heute der Fall ist, vor Augen; aber die Prinzipien des biblischen Lebens und ihrer Ethik stehen zweifelsohne im Widerspruch zu dieser Wettbewerbsgesellschaft.³⁸ Das Jubeljahr-Gesetz verbietet die

31 *Johannes Paul II.*, *Centesimus Annus*, 31.

32 Ebd., 41.

33 Ebd., 48.

34 *Johannes Paul II.*, *Sollicitudo Rei Socialis*, 43.

35 Vgl. die Webseite des Ökumenischen Rates der Kirchen: www.wcc-coe.org/wcc/english/html.

36 Vgl. 1Kor 9,24; Hebr 12,1; Phil 3,14; 2Tim 2,5.

37 Vgl. Gal 5,15.

Wettbewerbsgesellschaft.³⁸ Das Jubeljahr-Gesetz verbietet die Anhäufung von Macht durch den Erwerb von Land (vgl. Lev 25,12ff). Wir sollen uns gegenseitig liebevoll unterstützen und uns nicht gegenseitig durch Wettbewerb vernichten.

In Michael Novak begegnet uns ein zeitgenössischer Theologe, der großen Wert auf Wettbewerb legt. Novak führt einige wichtige Ideen innerhalb des Christentums an, die das Aufkommen des demokratischen Kapitalismus begünstigt haben. Diese mögen nicht notwendigerweise als die zentralen Lehren des christlichen Glaubens betrachtet werden, aber sie stellen Aspekte dar, die die Herausbildung des liberalen Kapitalismus vorangetrieben haben und für die sich wahrscheinlich Analogien in anderen Religionen finden ließen. Das erste Symbol, das er herausgreift, ist das der Heiligen Dreifaltigkeit und das zweite das Symbol der Inkarnation. Das dritte Symbol in seiner Auswahl ist das Prinzip des Wettbewerbs, das Novak »als den Ausdruck jeglicher Tugend als unverzichtbares Element beim natürlichen und spirituellen Wachstum«³⁹ betrachtet. Novak fasst seinen Überblick zum Neuen Testament mit der Bemerkung zusammen: »Es erscheint uns als nicht unvereinbar mit den Evangelien, dass jeder Mensch unter dem Ansporn des Wettbewerbs mit jedem anderen darum kämpft, all das zu werden, was er werden kann.«⁴⁰ Novak sagt, dass Geld als eines der Objekte von Wettbewerb neutral ist und darum gebraucht und missbraucht werden kann.

Die Schwäche der Argumentation von Novak liegt in der Tatsache, dass er den Begriff des Wettbewerbs nicht analysiert und es so versäumt, seinen ethischen Charakter auf den verschiedenen Ebenen des sozialen und ökonomischen Lebens zu unterscheiden. Aus diesem Grund hebt er den positiven Gebrauch des Wettbewerbs hervor, womit ich übereinstimme, aber er versäumt es, davon seinen Missbrauch abzuheben. Er ist sich natürlich sehr wohl darüber im Klaren, dass der liberale Kapitalismus auf bestimmten moralischen Grundsätzen beruht, und er bemerkt, »dass, wenn die, die unter dem demokratischen Kapitalismus leben, die Perspektive der moralischen Grundlagen des Systems verlieren, ein Verlust der Moral überhaupt wahrscheinlich ist«⁴¹. Meine Diskussion des Scheiterns des Wettbewerbs, irgendwelche Güter zu realisieren außer dem, eine winzige Minderheit zu bereichern, während gleichzeitig Millionen Menschen weiter verarmt werden, zeigt sehr deutlich, dass zur Zeit die moralischen Grundlagen des liberalen Kapitalismus erodiert sind. Sicherlich hätte sich Michael Novak dessen bereits 1982, als sein Buch erschien, bewusst sein müssen. Angesichts der Beschleunigung des Finanzwettbewerbs in den letzten Jahrzehnten und seiner abstoßenden Folgen für das ökonomische und spirituelle Leben, und zwar der Reichen ebenso wie der Armen, kann ich es mir nur vorstellen, dass Novak bei einer etwaigen revidierten Neuauflage seines Buches diese Entwicklung zur Kenntnis nehmen und eine scharfsinnigere Analyse vorlegen würde.

2.3 Wettbewerb und Bürgerschaft

Diese Analyse von verschiedenen Arten des Wettbewerbs und der ethischen Unterschiede, die zwischen ihnen bestehen, hat signifikante Fol-

38 Vgl. The Journal of Christian Education 40 (1997) No. 4: Competition and Cooperation.

39 Michael Novak, The Spirit of Democratic Capitalism, Lanham 1991, 347 (dt.: Die katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Trier 1996).

40 Ebd., 348.

41 Ebd., 335.

gen für die Praxis der Bürgerschaft in Europa. Wer in die küstennahen Steueroasen investiert, tut dies mit der Absicht, Steuern, wie sie von den nationalen Regierungen erhoben werden, nicht zahlen zu müssen. Auf diese Weise werden dem Volk der davon betroffenen Länder legitime Früchte seiner Arbeit verweigert, und den nationalen Regierungen werden die Mittel zur Förderung des Gemeinwohls vorenthalten. Es kann keine gute Bürgerschaft sein, den Nutzen auszuschließen, den die heimische Steuer für die Mitbürger zurückbringt, aus deren Arbeit und Begabung der Gewinn allererst erwachsen ist. Kann es die Absicht eines guten Bürgers sein, die Kontrolle, die die Politik über die Finanzen innehat, abzubauen? Kann es die Politik eines guten Bürgers sein, dass das eigene Land seine Souveränität an internationale Finanzinteressen verliert?

Ähnliche Fragen müssen hinsichtlich der globalen Bürgerschaft gestellt werden. Wer in Steueroasen investiert, mag dies damit verteidigen, dass es dadurch letztlich allen besser gehen würde. Aber die letzten drei Jahrzehnte machen nur allzu evident, dass es für eine solche Annahme keinen Anhaltspunkt gibt. Es gibt kein Anzeichen dafür, dass der vom gegenwärtigen Finanzsystem erzeugte Wettbewerb ohne eine substantielle Veränderung seiner Werte anderes bewirkt, als die Reichen zu bereichern und den Armen weitere Leiden aufzuerlegen. Programme einer bürgerschaftlichen Erziehung sowohl in nationaler als auch in globaler Hinsicht müssen die Schüler dazu befähigen, sich mit diesen Problemen auseinanderzusetzen.⁴²

John M. Hull ist Professor für Religionspädagogik an der Universität von Birmingham, U.K.

Abstract

Elsewhere, I have discussed the ambiguity of spiritual values. In the present essay I have clarified this ambiguity by distinguishing between the life-enhancing values of healthy and carefully managed competition from the life-destroying values of ruthless and unjust competition. I have traced the latter back into the destructive values which cascade down from the way that money is organised today in the form of a vast competition between currencies, and I have shown that the greed and selfishness which that system inevitably promotes is the source of the culture of self-seeking which is so prominent in the spiritual lives of children and young people from advantaged homes, while it takes the form of apathy and defiance in the lives of disadvantaged young people. I have suggested that it will be impossible to manage the ambiguity of competition at the local, face-to-face level unless the ruthless competition at the highest level is humanised. In principle, the Christian faith in partnership with other religions, working through religious education, should be a valuable resource for promoting this critique and encouraging these reforms.

⁴² Mehrere meiner Artikel über Geld und Spiritualität sind ins Deutsche übersetzt worden; vgl. *John M. Hull*, *Gott und Geld*, Berg am Ichel 2000.

Habgier || Aspekte zum Anstoß eines interreligiösen Lernprozesses

Peter Biehl zum 70. Geburtstag

1 Worum es geht

In der bekannten Erzählung »Die Waage der Baleks« von Heinrich Böll¹ wird ein Vorgang beschrieben, der so oder ähnlich wohl in jeder Kultur, jeder Landschaft und Region der Welt die soziale Ordnung in erheblichem Maße mitbestimmt hat:

Es wird von einem Dorf berichtet, dessen Bewohner seit Generationen mehr schlecht als recht vom Flachsbrechen leben und darin der Gutsherrschaft, den Eigentümern des Grund und Bodens, in lebenbestimmender Weise ausgeliefert sind. Auch die weitläufigen Wälder gehörten den Baleks, in denen die Kinder des Dorfes Kräuter und Pilze sammeln und diese an die Gutsherrschaft im Schloss verkaufen konnten. Dort wurde das Sammelgut gewogen, und die kleinen Sammler wurden von Frau Balek entsprechend ausbezahlt. Es waren nur geringe Beträge im Hinblick auf den späteren Wiederverkaufswert; schlimmer aber war, dass die Waage nicht korrekt geeicht war. Einer der Dorfjungen bekam heraus, dass »an der Gerechtigkeit« jeweils ein Zehntel fehlte. Der daraufhin entstandene Aufruhr im Dorf wurde mit polizeilicher Gewalt niedergeschlagen und die alten Verhältnisse wieder hergestellt. Die Eltern des Jungen, der den Betrug aufgedeckt hatte, mussten das Dorf verlassen. Sie »blieben an keinem Ort lange, weil es sie schmerzte zuzusehen, wie in allen Orten das Pendel der Gerechtigkeit falsch ausschlug.«

Habgier erscheint hier nicht als eine personale Charaktereigenschaft der Frau Balek, sondern als strukturell gebunden an Macht, die verfügt hatte, dass niemand in den umliegenden Dörfern eine Waage besitzen durfte. Damit wird ein Grundzug deutlich, der Habgier seit jeher in vielen Erzählungen und Berichten begleitet hat: Als habgierig erscheint in erster Linie der Reiche, der schon Besizende, der Mächtige. Der Arme – besorgt um den blanken Unterhalt zum Überleben – hat wenig Grund, habgierig zu sein.² Nicht jeder Besizende muss habgierig sein; aber seine

1 Heinrich Böll, *Die Waage der Baleks*. Ernste und heitere Kurzgeschichten (Leserunde 8), Lübeck/Hamburg 1963. – Diese Geschichte hat Peter Biehl schon in den sechziger Jahren in die Religionspädagogik eingeführt.

2 Dem steht die Auffassung gegenüber, dass – »sozialgeschichtlich« gesehen – »materielle Not zu(r) Habgier verführt« (LThK³ 4 [1995] 1128). Das erscheint auf den ersten Blick logisch. Aber in den überlieferten Geschichten verhält es sich meistens genau andersherum. Eben wegen ihrer Armut hält Bartolomé de Las Casas die indigene Bevölkerung weder für stolz, hoffärtig noch habsüchtig (Kurzgefaßter Be-

strukturelle Verflochtenheit legt es ihm nahe, danach zu trachten, seinen Reichtum zu vermehren, u.a. auch mit unlauteren Mitteln, auch unter Anwendung von Gewalt, um es seinem reichen Nachbarn und Konkurrenten gleichzutun bzw. diesen nach Möglichkeit zu überflügeln.³ Die Habgiergeschichte schlechthin steht im Neuen Testament. Es ist die Gleichnis-Erzählung vom reichen Kornbauern, dessen ganzer Lebensinhalt darin besteht, seinen Besitz zu vermehren (Lk 12,16–21).

Habgier ist das *unbegrenzte Mehr-haben-wollen* des Kornbauern über jede vernünftige Bedürfnisbefriedigung hinaus, und zwar nicht zu einem bestimmten Zweck, sondern um seiner selbst willen, d.h. um sich durch den größtmöglichen Zuwachs von materiellem Besitz und Macht zu definieren. In diesem Sinne war sie stets der Kritik durch Religion und Philosophie ausgesetzt.⁴ Man registrierte dabei, dass Habgier nicht nur an sich bereits eine unmoralische Haltung ist, die den einzelnen in sich verkrümmt, sondern meistens auch noch damit verbunden ist, anderen Schaden zuzufügen bzw. sich auf Kosten anderer zu bereichern; sie verleitet den Menschen also zur Bosheit.

Dabei bezog sich die Kritik nur selten auf den Besitz oder auf das Gewinnstreben als solche, sondern nur auf das Bestreben, diesen mit z.T. unlauteren Mitteln unbegrenzt auszuweiten und darüber hinaus die Sozialpflichtigkeit des Besitzes zu vernachlässigen bzw. überhaupt zu ignorieren. Habgier ist deshalb immer auch ein Thema der *sozialen Gerechtigkeit*.

Mit dem Eintritt in die kapitalistische Produktion und dem Beginn der frühkapitalistischen Gesellschaft tritt ein Phänomen auf, in dem der Sachverhalt der Habgier als unbeschränktes Mehrhabenwollen zwar erfüllt wird, ihr aber ein positiver bzw. neutraler Wert zugemessen wird, ideologisch verschlüsselt im Begriff des »Gewinnstrebens«: Das neue System legt nahe bzw. erzwingt geradezu die Erzeugung von Profit für

richt von der Verwüstung der Westindischen Länder, hg. v. Magnus Enzensberger [sammlung insel 23], Frankfurt a.M. 1966, 6).

3 Sofern das Schlagwort »Habgier« überhaupt vorkommt, wird es in den Lexika dagegen anders verstanden, nämlich im *anthropologisch-philosophischen* Sinne als *Charakterschwäche* oder *pathologischer Zustand* eines *Individuums*. Typisch für diese Position ist die Definition in der »Brockhaus Enzyklopädie: »Habgier ... ist eine übersteigerte Form des Dranges nach Vermehrung des Besitzes ... Wird die H. zum vorherrschenden Lebensinhalt, gilt sie als krankhaft« (8 [1969] 19). *Juristisch* gewendet: »Habgier, im Sinne des Mordparagraphen [211 StGB]: ein noch über die Gewinnsucht hinaus gesteigertes abstoßendes Gewinnstreben um jeden Preis« (Meyers neues Lexikon 3 [1979] 507). In *theologischer* Sicht wird die – als schlechte Charaktereigenschaft verstandene – Habgier (»avaritia«; auch: Geiz) »in der kirchlichen Tradition seit dem 4. Jh. als Haupt- oder Wurzelsünde« eingeordnet (LThK³ 4 [1995] 1127f).

4 Für die Antike vgl. Karl Suso Frank, Art. Habsucht, in: RAC 13 [1986] 226–247, für die Folgezeit vgl. Ricardo Rieth, »Habsucht« bei Martin Luther. Ökonomisches und theologisches Denken, Tradition und soziale Wirklichkeit im Zeitalter der Reformation, Weimar 1996.

das eingesetzte Kapital in *unbegrenztem Maße* und ohne Rücksicht auf das allgemeine Wohl oder auf das Wohl derer, die durch die Profitmaximierung betroffen sind, vielleicht sogar verarmen oder gar vernichtet werden. Im kapitalistischen Profitstreben gewinnt »Habgier« eine neue strukturelle »Qualität«; sie wird zum zentralen Movers nicht nur der Produktion, sondern des gesellschaftlichen Lebens überhaupt; sie ist ein allgegenwärtiges Phänomen geworden.

Allerdings ist Profit als Habgier nicht so ohne Weiteres erkennbar: »Alles ist von ihm abhängig, ist auf ihn ausgerichtet, wird in Abhängigkeit von ihm geplant, verhindert oder verursacht, er erscheint so unausweichlich, als wäre er mit dem Wesen des Lebens verschmolzen, so dass wir ihn nicht vom Leben trennen können. Unbemerkter wirkt er vor aller Augen. Überall wird er propagiert, überall wirkt er, wird aber nie genannt, außer in Form jener Anhäufungen von Reichtümern, die sogleich als nützlich für die gesamte Menschheit angesehen werden ... [Profit gilt weithin in der Beurteilung des Lebens; F.R.] als die einzige Logik, als die wahre Substanz des Lebens, die treibende Kraft der Zivilisation, als Unterpfand für jede Demokratie und als der[n] unhörbare[n], unsichtbare[n] und unantastbare[n] Motor unserer Betriebsamkeit und Mobilität.«⁵ »Money makes the world go round, money, money, money« – so heißt ein Song im Musical Cabaret, der sich dem Zuschauer und Zuhörer schnell einprägt, besonders wenn er so eindringlich vorgetragen wird wie von Ute Lempert.

Die kapitalistische »Tugend« der Profitmaximierung in entschlüsselter Form lautet: »Habgier ist gut, Teilen ist schlecht.«⁶ Kaum gibt es Kräfte und Bewegungen, die sich dem entgegenstellen, kaum sind Bewusstsein und Wille entwickelt, gesellschaftliche Realität der Habgier zu erkennen und öffentlich zu machen.⁷

5 Viviane Forrester, *Der Terror der Ökonomie*, Wien 1997, 24f; vgl. auch Hans-Peter Martin und Harald Schumann, *Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand* (rororo sachbuch 60450), Reinbek bei Hamburg 1996. – In der generellen Einschätzung stimmen alle Autoren überein: »Immer mehr Menschen leiden weltweit unter der in die Bahnen des Neoliberalismus gepressten Wirtschaft des globalen Marktes. Der freie Markt – fast ohne jegliche Kontrolle – hat die absolute Herrschaft übernommen und behauptet sich als einziges Wirtschaftssystem. Das hat zur Folge, dass sich immer mehr Kapital und Dienste in den Händen von immer weniger Menschen anhäuft. Die Kehrseite dieses Prozesses ist eine unheimliche Zunahme der Armen und der Armut. Das Fehlen anwendbarer Alternativen, diearlosigkeit und der Mangel an Zukunftsperspektiven, die kontinuierliche Zerstörung des sozialen Netzes (sofern ein solches überhaupt vorhanden ist), das wirtschaftliche Absinken der Mittelschicht und die totale Verarmung des unteren Drittels der Bevölkerung im Süden, aber auch eine schleichende Verarmung im Norden, die Zerstörung der Natur, all das lässt viele Menschen danach fragen, ob dieses Wirtschaftssystem schlechterdings noch einen Funken Moral hat« (René Krüger, *Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie*, Luzern 1997, 7).

6 So der Titel eines 1996 in Stuttgart erschienenen Buches.

7 Zum philosophischen bzw. zum radikal-humanistisch-psychoanalytischen Hintergrund dieser Studie vgl. Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976: John M. Hull, *Gott und Geld* (Ausgewählte Schriften 2), Berg am Irchel 2000.

2 Habgier und Religion

Angesichts dieser Situation ist dem Einwand schwer zu begegnen, dass philosophische und religiöse Geißelungen der Habgier unserer Tage keine geeigneten Mittel sind, ihr wirksam beizukommen. Allerdings können sie sich mit Rückbezug auf ihre Jahrtausende zurückliegenden Traditionen und Erfahrungen daran beteiligen, Habgier aufzudecken und bewusst zu machen.

Wo wäre ein geeigneter Ausgangspunkt zu setzen? Zugleich bemüht um interreligiöse Lernperspektiven, kommt dabei schnell eine Religion in den Blick, die vielleicht am meisten Erfahrungen im Umgang mit der zerstörerischen Funktion der »Gier« »Habgier« »Selbstsucht« und ihrer Bekämpfung hat, der *Buddhismus*.

2.1 Buddhismus

Ein zentraler Gesichtspunkt der buddhistischen Anthropologie ist die Beobachtung, dass der Mensch von Begierden (»tanha«) gesteuert wird. Ziel des Buddhismus ist nun allerdings nicht, diese zu befriedigen, sondern in ihnen die Ursache von vielerlei Formen von Leiden zu erkennen. Das Ausleben von Begierden bringt notwendigerweise Leiden mit sich. Die buddhistische Religion hält deshalb ihre Gläubigen dazu an, Leiden aufzuheben und damit zugleich den »Begierden« (in welcher Form auch immer) entgegen zu treten. Ihre Ideale sind »Zusammenarbeit, Großzügigkeit, Mitleid und Spiritualität«.⁸

Einen bemerkenswerten und überraschend gegenwartsbezogenen Beitrag über den Zusammenhang von Leiden und Gier hat der thailändische Reform-Buddhist und Abt, *Santikaro Bhikkhu*, publiziert.⁹ Dieser soll im folgenden zugrunde gelegt werden, weil er das Problem der Habgier auch in struktureller Sicht analysiert.

Santikaro geht davon aus, dass das eigentliche Ziel des Buddhismus die Minderung bzw. Beendigung von »Leiden« (»dukkha«) ist. Dabei macht er darauf aufmerksam, dass Buddha nicht von »meinem« oder »deinem« Leiden gesprochen habe, sondern lediglich von »Leiden«, d.h. von allen Formen des Leidens. Den Begriff dürfe man also nicht individualistisch verengen, sondern müsse ihn auch in seiner gesellschaftlichen Dimen-

8 *Walapa Kuntiranont*, Eine buddhistische Perspektive zur Globalisierung, in: Colloquium 2000 (Beilage zu JK, H. 9), Hamburg 2000, 20.

9 *Santikaro Bhikkhu*, Möglichkeiten eines Dhamma-Sozialismus, in: Wege zu einer gerechten Gesellschaft. Beiträge engagierter Buddhisten zu einer internationalen Debatte (Weltmission heute 23), Hamburg 1996, 86–133. S. B. steht in der Tradition seines Lehrers Buddhadasa Bhikkhu, der die grundlegenden Prinzipien des sog. Dhamma-Sozialismus formuliert hat (vgl. *Donald K. Swearer*, Drei Vermächtnisse von Buddhadasa Bhikkhu, in: Ebd., 134–151; die drei Vermächtnisse beinhalten: [1] Individuelle Befreiung, [2] Gemeinschaftliches Wohlergehen, [3] Das Sich-Kümmern um die Umwelt). – Der Namenszusatz »Bhikkhu« bedeutet »Mönch«.

sion verstehen lernen. Schließlich ist Leiden für Santikaro ein *ganzheitliches* Phänomen.

Die Situation von Leiden ist nach der Grundstruktur der »Vier Edlen Wahrheiten« aufzuschlüsseln: (1) Man muss sich auf die Wahrheit des Leidens einlassen und sie als Aufgabe annehmen. (2) Die Ursachen und Bedingungen des Leidens gilt es zu erforschen. (3) Weiter ist nach dem Zweck von Leiden zu fragen. Es will den Menschen vielleicht auf die Möglichkeit des leidlosen Zustandes hinweisen. (4) Es geht schließlich darum, eine Problemlösung zu erarbeiten, um Leiden und insbesondere die Ursachen von Leiden zu beseitigen.

Dieser ganzheitliche Ansatz ermöglicht es Santikaro, die Vielfältigkeit des individuellen wie des sozialen Leidens in den Blick zu nehmen und sie näher zu analysieren. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass gemäß buddhistischer Tradition die Ursachen von Leiden in der *Selbstsucht* zu suchen sind, und zwar auch hier in der individuellen wie in der gesellschaftlichen Form. »Ich nenne das ›Strukturen der Selbstsucht‹. Selbstsucht bedeutet hier das alles übersteigende Befassen mit dem eigenen ›Selbst‹, der Familie, der Gruppe (Firma, Religion, Rasse, Nationalität, Sportverein), so dass man die Bedürfnisse und das Wohlergehen anderer nicht wahrnimmt. Wenn die Selbstsucht überhand nimmt, kann es sogar zu bewusster Schädigung anderer kommen. In buddhistischer Analyse kommt solche Selbstsucht von ›Begehren‹ (tanha) und ›Anhaften‹ (upadana) an diesem ›Begehren‹, also daher, dass es ein ›Ich‹ oder ›Selbst‹ gibt, das begehrt« (S. 92). Entscheidend ist dabei für Santikaro, dass man auch »gemeinsam selbstsüchtig« sein kann. Solche Selbstsucht sei die entscheidende Grundlage für die Entwicklung und Wirksamkeit des Kapitalismus; sie äußere sich hier als »Gier« (lobha) bzw. »Habgier«. »Damit ist der Kapitalismus lediglich eine andere Bezeichnung für institutionalisierte, in Strukturen gegossene Gier« (S. 94). Wer im Kapitalismus aufwachse, bei dem werde das – in der Regel schon von Natur vorhandene – individuelle Begehren also kapitalismusspezifisch noch verstärkt. Menschen werden von der sie »umgebenden Gier gerüttelt, verhext, manipuliert«. In dieser Situation reiche es nicht, die Gier für sich persönlich auszutreiben; vielmehr müsse die Struktur der Gier in eine der Nicht-Gier (alobha) transformiert werden.

»Strukturen der Selbstsucht« werden von Santikaro auch erkannt aufgrund bestimmter buddhistischer Traditionselemente im Militarismus, im Rassismus, in der Prostitution, im Mangel an Bildung, im Konkurrenzverhalten des Kapitalismus, in der Unwissenheit, im Sexismus. Sie seien allerdings nicht einzeln für sich zu betrachten; denn in ihrer *Gesamtheit* bilden sie die »Strukturen der Selbstsucht«, die von einzelnen Menschen ebenso Besitz ergreifen könnten wie von sozialen Gruppen, Völkern, Nationen. Es komme vor allem darauf an, die Verflechtungen zu sehen, besonders auch zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft.

Die daraus abzuleitende Aufgabe besteht demnach darin, Ansätze zu finden, damit »die Menschheit von den Strukturen der Unwissenheit, des

Ego, der Selbstsucht und von ›Leiden‹ befreit wird« (S. 105). Von hier aus wird plausibel, dass Santikaro als Vision eine »nibbanische Gesellschaft« (in der behebbares Leiden gestillt sind) bzw. einen »Dhamma-Sozialismus« (dem die Erkenntnis zugrunde liegt, dass alle Menschen voneinander abhängig sind) verfolgt. Genauer bestimmt er sie als »die Gesellschaft mit dem geringsten ›Leiden‹« (S. 108).

Der Weg zur dhammagemäßen Gesellschaft führt über »Erleuchtung« (bodhi), d.h. über spirituelle wie politische Erkenntnis und Bewusstmachung über die Strukturen der Selbstsucht. Sie lässt nicht zu, »dass das Leben und die Gesellschaft ein grausiger Wettlauf sind von Fressen und Gefressenwerden. Buddhisten ... glauben an die Buddhanatur und sehen darin das leitende Prinzip für die Gesellschaft. Jeder von uns ist Buddha. Alle sind wir fähig, über den Pfad von Geistesgegenwart, Mitgefühl und Weisheit zu unserer wahren Natur zu erwachen« (S. 113).

2.2 Auf dem Weg zur »nibbanischen Gesellschaft« – ein Beispiel

»Abt Nan Sutasilo ... vom Samakkhil Tempel ... im Nordosten Thailands ... dachte zunächst, dass Entwicklung bedeutet, Straßen zu bauen und das Dorf mit Elektrizität zu versorgen, aber er lernte rasch, dass dies ein Irrtum war. Der Abt änderte seine Auffassung, und bald begann ein wirklicher Wandel im Dorf im Ta Sawang Distrikt, in dem er arbeitet. Nachdem er herausgefunden hatte, dass der wirkliche Feind des Menschen seine nie endenden Wünsche nach ›mehr‹ sind, tat der Abt sich mit einer Gruppe von Dorfbewohnern zusammen, um auf dem Friedhofsgelände zu meditieren und ein neues Leben zu beginnen. Ein klares und ruhiges Bewusstsein hilft dabei, eigene Illusionen zu erkennen und die Wirklichkeit so zu sehen, wie sie tatsächlich ist. Ohne eine ›spirituelle Gemeinschaft‹ ist es für die Dorfbewohner sehr schwer, sich gegen den Einfluss des Konsumismus zu wehren. Der das Dorf in eine immer größere Verschuldung treibt. – Der Abt lehrte die Dorfbewohner, Sachlichkeit, Geduld und Selbstdisziplin, die sie in der Meditation gewonnen hatten, dafür einzusetzen, die chronische Armut zu analysieren, in der sie lebten. Nachdem sie die Ursachen dieser Armut erkannt hatten, half der Mönch ihnen, nach Wegen zu suchen, wie sie ihre Schulden durch eine eigenständige Entwicklung abbauen konnten. Mit Unterstützung des Mönches und Geldern des Tempels wurde eine Bank eingerichtet, damit die Tempelbewohner nicht länger Geld von kommerziellen Banken leihen mussten ... In einer Dürreperiode wurde zusätzlich eine ›Reis-Bank‹ gegründet, um den Hunger zu überwinden. Im Geist des Teilens und der Eigenständigkeit der Gemeinschaft stellten die Wohlhabenden der Bank Reis zur Verfügung, den die Armen erhalten und für den sie nur einen niedrigen Zinssatz zahlen müssen. Außerdem hat der Mönch einen ›Freundschafts-Anbau‹ von Reis eingeführt. Die Dorfbewohner pflanzen ohne Entgelt Reis auf einem gemeinsamen Stück Land, das für diesen Zweck gestiftet worden ist. Der Reis, der durch diese gemeinsame An-

strengung geerntet werden kann, kommt der ›Reis-Bank‹ zugute, die so Dorfbewohnern in Not helfen kann. – Wohl noch wichtiger als die Reisernte von diesem ›Freundschaftsanbau‹ ist die Rückkehr zu einem geschwisterlichen Geist in der Dorfgemeinschaft, die Wiederherstellung einer Tradition, die verloren gegangen war durch den Zusammenbruch des Dorflebens unter wirtschaftlichem Druck.«¹⁰

3 Der interreligiöse Lernaspekt

Gegenüber der herkömmlichen Präsentation von Weltreligionen im Unterricht/Religionsunterricht zeigt sich an dem buddhistischen Beispiel über Selbstsucht und Habgier das inzwischen gewandelte Verständnis zum interreligiösen Lernen hin. Es geht nicht mehr allein um mehr oder weniger seriöse und sog. »objektive« Information, um Kennenlernen, um Abbau von Vorurteilen, um Toleranz und Respektierung der anderen Religion. Wirklich ernst genommen wird eine [andere] Religion eigentlich erst dort, wo man sie aufsucht, um von ihr zu lernen, weil sie einen Beitrag zur Lösung von heutigen Problemen hat und neue Denkwege ermöglicht, wo sie stark ist und wegen ihrer Stärke beachtet werden muss. Das kann eher auf dem Gebiet der Ethik als dem der Dogmatik und der Lehre realisiert werden. An anderer Stelle habe ich formuliert: »Die Ethik sollte zur didaktischen Drehscheibe des interreligiösen Lernens werden.«¹¹

Am Beispiel der Habgier wird deutlich, wie fruchtbar und verheißungsvoll dieser Ansatz ist. Denn er ermöglicht die Erweiterung der religiösen und spirituellen Potentiale, um sich einer Entwicklung entgegenzustemmen, an deren Ende die Vernichtung von Mensch und Natur steht. Im praktischen Vollzug kann Interreligiosität und interreligiöses Lernen zu einem Markenzeichen der Begegnung von Religionen werden. Auch das Christentum hat eine habgierkritische Tradition, die es Wert ist, im Lernprozess beachtet zu werden. Aber eigentlich stark wird diese Tradition, wenn man sie aus verschiedenen Religionen zusammenführt.¹²

10 *Kuntiranont*, Eine buddhistische Perspektive, 20f.

11 *Folkert Rickers*, Interreligiöses Lernen: Die religionspädagogische Herausforderung unserer Zeit, in: *Ders. und Eckart Gottwald* (Hg.), Vom religiösen zum interreligiösen Lernen, Neukirchen-Vluyn 1998, 136.

12 Es ist allerdings erstaunlich, wie wenig sich Religionen – mit Ausnahme von Buddhismus und Christentum – mit dem Phänomen der Habgier befassen haben: Man vgl etwa die Darstellungen in *Michael Klöcker und Udo Tworuschka* (Hg.), *Besitz und Armut* (Ethik der Religionen – Lehre und Leben 4), Göttingen 1986. Auch die religionswissenschaftlichen Lexika sind zum Stichwort »Habgier« wenig ergiebig.

4 Buddhismus und Christentum – habgierkritisch

Der habgierkritische Blick über die Grenzen der eigenen Religion hinaus kann zeigen, dass religiös gesinnte Menschen in einer gemeinsamen Front stehen könnten, wenn sie diesen Blick riskierten. Das gilt wenigstens für Christen und Buddhisten in der Frage der Habgier; beide rühren damit nämlich an das Wesen ihres jeweiligen Glaubens. Denn Habgier hindert den Menschen im Buddhismus daran, zu seiner wahren *Buddha-natur* zu kommen. Auch im Christentum gilt – beginnend im Neuen Testament – Habgier als wesentliche Verfehlung des Menschen. Das Gleichnis vom Kornbauern, der lediglich am Mehr-haben-wollen interessiert ist, kann hier als Prototyp solcher Verfehlung gelten: Er verfehlt sich selbst in seiner »*Christusnatur*«.

»Im sozialen Bereich wurde die Habsucht zusammen mit der Betonung der Verantwortung für den Nächsten verurteilt. In den paulinischen Schriften kommen die christlichen Termini für Habsucht häufiger vor. Die Habsucht gilt als die Verneinung der Nächstenliebe, weil durch sie der Nächste ausgenutzt wird, anstatt dass ihm geholfen werde. Die Habsucht führe zu Unreinheit, sie sei Götzendienst und schließe vom Reich Gottes aus. Durch die Gerichtsandrohung im Kontext der eschatologischen Predigt verschärft sich die Ablehnung der Habsucht in den paulinischen Schriften ... Die Warnung gegen Habsucht geschah auch im Zusammenhang mit der Sorge um einen akzeptablen Ausgleich zwischen Armen und Reichen in der Gemeinde.«¹³

Anders akzentuiert als im Buddhismus, ist allerdings die Habgierkritik des Christentums schärfer zugespitzt auf die Problematik des *Geldes* und kann deshalb unmittelbarer als Kapitalismuskritik in Anspruch genommen werden.¹⁴ Das gilt jedenfalls, wenn man auch hier Habgier nicht als moralisches Vergehen einzelner versteht, sondern als »strukturelle Habgier«, d.h. als ein Verhalten, das zutiefst mit dem *Wesen des Geldes* bzw. der Geldwirtschaft zusammenhängt.¹⁵ Karl Marx unterschied in hilfreicher Weise zwischen einer begrenzten Bereicherungssucht, die auf dem Warenaustausch beruht, und einer unbegrenzten, die erst mit der Geld-

13 Rieth, Habsucht, 47.

14 Zum Folgenden: Luise Schottroff, Die Befreiung vom Götzendienst der Habgier, in: dies. und Willy Schottroff (Hg.), Wer ist unser Gott?, München 1986, 137–152.

15 Aufschlussreich ist hier ein kurzer Blick in das Spätmittelalter: Parallel zum Übergang von der Agrarwirtschaft zur Geldwirtschaft veränderte sich auch das kritische Moralbewusstsein. Galt bis dahin die *superbia*, der Stolz, als das schlimmste Laster der Mächtigen, so wird nun die *avaritia*, die Habgier, zum Kardinallaster. Zwar wird auch die alltägliche betrügerische Gewinnsucht der unteren Stände angeprangert, der Masse der kleinen Gewerbetreibenden, der Handwerker und Bauern. Aber bei Fürsten und Rittern wird der Zusammenhang von Geld und Macht kritisiert: Wer viel Gold und Geld besitzt, gilt viel. Avaritia begünstigt den Wucher und macht das Bild der Ritter und Fürsten als der sittlich Vorbildlichen vollends zunichte. Vgl. Gerda Franz, Tugenden und Laster der Stände in der didaktischen Literatur des späten Mittelalters, Diss. phil. Bonn 1957 (masch.), 152–156. 339–342.

wirtschaft möglich geworden sei. Sie ist bereits in der Antike Gegenstand beredter Klage: Geld ermögliche unbegrenzte Habgier und sei Quelle alles Bösen – so war in der römischen Antike immer wieder zu hören. Am schärfsten stellte Plinius d.Ä. den Sachverhalt heraus: »Die Habgier ... ist die Geißel der Menschheit. Sie treibt die Menschen, die Erde nach Silber und Gold zu durchwühlen.« »Das schlimmste Verbrechen gegen die Menschheit beging der, welcher zuerst Gold an den Finger steckte.« »Das nächste Verbrechen beging, wer zuerst aus Gold einen Denar prägte.« »Vom Geld kam die erste Quelle der Habsucht, indem man den Zinswucher erdachte, und eine gewinnbringende Nichtstuererei, und zwar nicht erst allmählich: Es entbrannte mit einer Art von Raserei nicht bloß mehr Habsucht, sondern Heißhunger nach Gold« (S. 141).¹⁶

Bemerkenswert ist nun, dass die jüdisch-christlichen Parallelen nicht nur in die Habgierkritik der antiken Welt einstimmen, sondern sie als *grundsätzliches* Problem reflektieren, d.h. als *theologisches*: Habgier macht Gold oder Geld zu etwas Göttlichem. *Das Geld tritt an die Stelle Gottes*, zugespitzt in dem Wort Jesu: »Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon« (Mt 6,24 par). Darin ist am schärfsten erfasst, dass Geld eine Macht von *struktureller* Qualität ist, der der Mensch in äußerst verführerischer Weise permanent ausgesetzt ist, sodass er nur schwer dessen teuflischen Implikationen erkennen kann. Nur aufgrund der bloßen Tatsache, dass man an dieser Struktur der Geldwirtschaft partizipiert, wird man gleichsam in dessen Sog hineingerissen und bemerkt es kaum noch.

Diese Kritik an der Habgier setzt sich in den nächsten Jahrhunderten fort. Dabei wird sie nicht nur als gewichtiges Laster insgesamt herausgestellt. Auch ihre strukturelle Verbindung zum Geld wird erkannt. Erasmus von Rotterdam erklärte gar: Nicht die Geldgier, sondern das Geld bzw. das Gold selber sei die Quelle allen Übels.¹⁷ Luther brandmarkte die Habgier grundsätzlich als Sünde, d.h. als widergöttliche Verhaltensweise, deren Verursacherin der Teufel ist. Sie berührt damit das Verhältnis von Gott und Mensch. Mit wenigen Ausnahmen verurteilte er alle Kreditgeschäfte als »Wucher«.

Anders ausgedrückt: *Geld ist eine Schicksalsmacht*, an die Menschen glauben und von der Menschen abhängig sind und der Heilsrang zuer-

16 Solche Klagen tauchen auch in der Geschichte des Christentums immer wieder auf, am heftigsten wohl vorgetragen von Bartholomé de Las Casas: »Die einzige und wahre Grundsursache, warum die Christen eine so ungeheure Menge schuldloser Menschen ermordeten und zugrunde richteten, war bloß diese, dass sie ihr Gold in ihre Gewalt zu bekommen suchten« (Kurzgefaßter Bericht, 9). Der Bericht ist Seite für Seite ein einziger Aufweis – und Aufschrei zugleich – über die grenzenlose Habgier/Goldgier der Eroberer. Vgl. dazu auch *Gustavo Gutiérrez*, *Gott oder das Gold*. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas, Freiburg 1990.

17 *Rieth*, *Habsucht*, 71.

kannt wird.¹⁸ Damit ist zugleich gesagt, dass Geld primär eine *theologische* und erst in zweiter Hinsicht auch eine *ethische* Frage ist. Delekat unterscheidet dabei in hilfreicher Weise zwischen »Geld an sich« als Kapital und Strukturprinzip der Gesellschaft und »unser Geld«, das zur privaten Verfügung steht. Im ersteren Falle haben wir es mit einer »ontologischen«, im zweiten mit einer »ethischen« Frage zu tun, den Umgang mit »meinem Geld« betreffend. Aber genauer besehen lassen sich beide nicht voneinander trennen. Die Möglichkeit, Geld zu erarbeiten, zu vermehren, auszugeben, zu verschenken, zu verleihen, anzulegen etc. steht ganz im Sog des kapitalistischen Systems.

Die systemimmanente Macht des Geldes liegt in der Heilserwartung, die man mit ihr verbindet: »Die Macht des Geldes liegt nicht nur auf unserer tatsächlichen Abhängigkeit vom Gelde, sondern ebenso sehr auf unserem Glauben an die Macht des Geldes« (S. 43). Das Problem besteht darin, dass Menschen heute immer mehr bereit sind, der Faszination dieser Macht zu vertrauen, ihnen immer mehr Dinge käuflich erscheinen, die Natur immer mehr in Waren umsetzbar wird und sie selbst nur noch als ausbeutbare Ware erscheint. Vor allem weckt das Geld »neue Bedürfnisse, indem es die Möglichkeit gibt, sie zu befriedigen« (S. 53).

Es war im Christentum immer bewusst, dass das, woran einer sein Herz hängt, sein Gott ist.¹⁹ Aber noch nie in der Geschichte ist das Geld so sehr zu einer theologischen Frage geworden, weil die Sicherung ihres Lebens im Kapital für immer mehr Menschen die wichtigste Sinnfrage ihres Lebens geworden ist und weil die Macht des Kapitals immer schonungsloser, Blutspuren nach sich ziehend, zutage tritt. Denn dem Glauben an das Geld kann man nichts anderes entgegensetzen als den Glauben an Gott oder an eine andere grundsätzliche Sinngebung. Es kann hier keinen Kompromiss geben! Mit dem Glauben an Gott aber treten andere Werte in den Vordergrund, die sich aus der Geldwirtschaft nicht ableiten lassen: Freiheit; Liebe; Solidarität mit den Schwachen und Leidenden, Freundschaft, Naturverbundenheit, Verbundenheit in Gemeinschaft, Teilen, Aufhebung von Leiden. Sie sind die Wertewelt des *Reiches Gottes*, wie Jesus von Nazareth sie verkündigt, gelebt und mit seinen Jüngern antizipiert hat.

Dem entspricht im Buddhismus die Vision der nibbanischen bzw. der Dhamma-Gesellschaft mit Strukturen, »in denen die Werte ›liebende Güte‹, ›Mitgefühl‹, Sympathie und Empathie bewahrt sind.«²⁰ Die Realisierung nimmt Santikaro mit Hilfe des »Edlen Achtfachen Pfades« vor, den er als »Edlen Elffachen Gesellschaftlichen Pfad« neu konzipiert, um seine aktuelle gesellschaftliche Bedeutung sicher zu stellen.

18 Zum Folgenden: Friedrich Delekat, *Der Christ und das Geld* (ThEx 57), München 1957.

19

20 Santikaro, *Möglichkeiten*, 109.

Abstract

»Money makes the world go round« is one of the most impressive songs in the musical »Cabaret«. Money is the main power in world, not only in the economy but in all subjects of social and individual life. The only question is, how to earn as much money as possible, what is the greatest profit. In the global capitalism profit has its sense in itself. Capitalism does not ask for the welfare of all people or for the wealth of the nature. They may be destroyed. In the present global capitalism und neo-liberalism control the world. But there are historical examples, that money and power always went together in the centuries before. »Avarice [Habgier]« is not only an individual behavior but a structural one. In a concentrated view the short story by Heinrich Böll »Die Waage der Baleks« can show that evil connection.

Religions often criticizes »avarice«, especially Buddhism and christian belief. But they have to interpret »avarice« in a social and political sense. Monks of the *International Network of Engaged Buddhists (INEB)* tried that as well as Christian theologians. They should meet, they should discuss the different points of view and they should learn, how they could work together. It could be an answer to the global capitalism and its present danger.

»Haste 'mal 'ne Mark«

1 Sprachspiele (Christoph Bizer)

»Haste 'mal 'ne Mark«: In der Hauptstraße von Heidelberg heißt der Spruch für ein gehobenes Publikum: »Haben Sie eine Mark, bitte?« Das Sie schafft Distanz; der Angeredete wird in einer abständigen sozialen Welt lokalisiert. Ausdrücklich wird eine Bitte kenntlich gemacht. Die Verweigerung im schweigenden Vorübergehen ist einfach. Die Frage ist keine Frage; dass der Gebetene eine Mark besitzt, ist vorausgesetzt. Ein Ende des Satzes »... für mich« klingt unausgesprochen mit. Der Raum der Handlung besteht aus dem einen Menschen, der die Mark für sich will, und auf *mich* als sein ausgesuchtes Gegenüber mit offener Hand zuläuft: »Haben Sie eine Mark, bitte, für mich? Und schon habe ich den Raum mit ihm verlassen und bin an ihm vorbeigegangen.

Der Kontrast zeigt, was in der ursprünglichen Formel steckt: »Haste 'mal 'ne Mark?« Bündige Direktheit, die kein »Für mich« aufkommen lässt. Es geht nur um die Mark. Der Anredende wird als Person nicht sichtbar. Sein Spruch, genuschelt, klingt von der Seite an mein Ohr. Ich bin nicht als Person gemeint: Bilde dir ja nichts ein! Das Du, das der Spruch für mich übrig hat, ist ein verächtlich-auslautendes »...te«. Markwirtschaft pur. Ich müsste schon ein Fünfmärkstück investieren, um einen direkten Blick zu erhalten.

»Haste 'mal 'ne Mark« – »... 'mal ...«. Wann? Gelegentlich! Aber Du hast immer eine Mark übrig. Das weißt Du genau, deshalb jetzt! Kein Kairos, nicht der große eschatologische Moment, in dem das entscheidende Jetzt versäumt werden kann. Der Zeitpunkt ist ganz undramatisch: Mir kann es ja gleich sein, was Du tust; das ist *Dein* Bier, ich biete Dir halt die Möglichkeit, die Mark rüberlaufen zu lassen. Das Wesen des Rubels ist das Rollen, und er rollt sowieso. Aber unter seiner Gleichgültigkeit wirkt der Spruch, auf mich, spitz aggressiv. Vermutlich liegt das an meiner altchristlichen Disposition; das Wort trifft, den es treffen soll: Du Nichts mit Geld, hast ja keine Ahnung; nu mach' schon ... Wer Geld hat, ist gegenüber dem, der's braucht, schuldig. »Haste 'mal 'ne Mark«: Der Spruch, gesagt und doch nicht recht ausgesprochen, trifft mich. Mache ich aus dem Murmelnden unwillkürlich *einen Seiner Geringsten*? Ich, nicht der Spruch; der entzieht sich den Murmelnden dieser Rolle glänzend! Stimmungen von vollbrachter oder verweigerter Barmherzigkeit lässt er nicht aufkommen.

Ich erinnere mich an den orientalisch aussehenden hageren Mann in der Fußgängerzone. Er kniet auf einem kleinen Kissen, seitlich dem Strom der Passanten zugekehrt. Und wie er kniet! Aufrecht, noch mit gesenktem Blick. Aufrecht hat er mit seinem Leib ein Zeichen aufgerichtet, das auf Allah über ihm verweist. Er steht unter dessen Schutz und ist in seinem Knien unantastbar. Die offene rechte Hand streckt sich den Vorübergehenden entgegen. Nur soweit komme ich an den heiligen Mann heran, dass ich ihm scheu eine Gabe in die Hand legen kann. Er stellt, für mich mit, die Armut der Menschen unter Gottes Himmel dar und fleht in professioneller Arbeit. Dagegen ist »Haste 'mal 'ne Mark« reines Geschäft.

Ein Geschäft jedoch, das jede Gegenleistung konsequent ausschließt: geradezu ein Nicht-Geschäft. Der Drehorgelmann an der Ecke verbreitet Nostalgie und bekommt dafür einen Obulus; der Artist, der sich wie ein Roboter bewegt, macht sich mit hintergründigem Sinn selbst zum Spektakel und kassiert dafür. Beide vermitteln sich in das gesellschaftliche Leben über *verdientes* Geld. »Haste 'mal 'ne Mark« zweigt, einfach so, von den kursierenden Geldströmen ein Rinnsal für den eigenen Bedarf ab; nicht einmal dass der Bedarf ausgewiesen wäre: *die Lilien auf dem Felde?* Ein Hauch von Reichgottes-Gleichnis? *Mit dem Kommen des Reiches Gottes geht es zu wie in der Geschichte von jenem Mann, der sich in die Einkaufsstraße begab und hier und dort Menschen anmurmelte:* »Haste 'mal 'ne Mark«. *Und am Abend hatte er Markstücke in seiner Tasche.* Ich bin versucht fortzufahren: *Er sagte zu seinen Freunden:* »Kommt und lasst uns einen trinken; es ist genug für alle da.« Aber nur keine Sozialromantik. Die abendliche Gemeinschaftsleistung wäre das gegebene Geld wert.

Das Peinliche an der Geschichte ist der Umstand, dass der Geber sich unversehens mit seinem bisschen Mark in der Rolle von Gottes Mitarbeiter sieht. Das würde die empfundene Aggressivität, gut protestantisch, noch von einer ganz anderen Seite beleuchten: der reiche Mann mit seinen unversehens geweckten Schuldgefühlen? Der Spender wider Willen und Achtsamkeit als Mitarbeiter Gottes? Beides steht gemäß dem theologischen Sprüchlein von Gesetz und Evangelium unter dem *Gesetz* und ist für einen evangelischen Christen notwendigerweise eine unbehagliche Position.

2 Die Berufsschule und das Geld (Lothar Teckemeyer)

2.1 Jugendliche zum Geld

Wie kriege ich Geld? »Die entscheidende Frage ist doch: Wie kriege ich Geld«, sagt Tim. »Geld brauchst Du für alles, was wichtig ist: für Benzin, zum Saufen, für Zigaretten. Ich kann von meinem sauer verdienten Geld nichts abgeben; ich muss mir alles selber kaufen. Wenn Du kein Geld hast, bist Du ein armes Schwein.«

Am Wochenende betteln ich öfter. Adam, erklärter Punker, erzählt vom Betteln: »Wenn Du dann 20 Mark zusammen hast, kannst Du Fete machen und dich richtig besaufen. Zwanzig Mark, die hat man so in zwei Stunden zusammen. »Haste 'mal 'ne Mark« reicht nicht, da muss schon mehr kommen. »Ich muss unbedingt telefonieren. Können Sie mir mal 'ne Mark geben?«, geht schon besser. Aber man muss mit allem rechnen. Neulich hat einer seine Hunde auf uns gehetzt. Ein anderer sagte: »Kannste nicht arbeiten?« Aber es kann auch sein, dass Du zwei Mark bekommst, ohne dass du damit rechnest.«

Benjamin schläft draußen. Benjamin fehlt seit einiger Zeit in der Schule. Er ist siebzehn; älter als die übrigen Schüler der BVJ-Klasse. Der Gang der Dinge nimmt seinen Lauf. Anfragen bei den Eltern, die erstaunt zurückfragen, was los sei. Fristen werden gesetzt, ein Bußgeldverfahren eingeleitet. Schließlich weiß Artur zu berichten: Benjamin ist zuhause rausgeflogen und lebt jetzt auf der Straße. Benjamin ist schulpflichtig; er hat kein Einkommen.

Geld ist nicht alles. Jugendliche können gegen Geld widerständig sein. Das Anderssein wird probiert. Ab Freitag taucht man ab in die Discoszene; Kinobesuche *boomen*. Hollywood bietet die ganz andere Welt. Einmal im Jahr zur Love-Parade und im Rausch der Vielen versinken! *Events*, bei denen nicht sofort in Geldkategorien gedacht wird, locken. Viele ahnen, dass auch sie längst kommerzialisiert sind. Bestimmte Dinge kann man nicht mit Geld kaufen, Gefühle zum Beispiel. Der Trennungsschmerz nach einer zerbrochenen Freundschaft ist groß. Nichts kann Sabine in ihrer Trauer trösten. Michael möchte beichten. Er hat so viel Mist in seiner Beziehung mit Claudia gebaut. »Alles einem Pastor erzählen, das hat geholfen«, sagt er später. Als der Klassenlehrer der BVJ 01 B plötzlich stirbt, ist die Betroffenheit groß. Schule funktioniert jetzt nicht mehr. Wir gehen zum Grab des Kollegen und sprechen ein Gebet. Irgendwohin müssen wir ja mit unserer Trauer.

Statistisches: 2,4 Milliarden Mark können alle Sechs- bis Vierzehnjährigen in Deutschland (2001) ausgeben. Dazu kommen noch 2,8 Milliarden an Zugestecktem und Selbstverdienstem. Rund die Hälfte des Geldes wird für elektronische Geräte und Markenkleidung ausgegeben (»Luxus ist doch voll normal«, Frankfurter Rundschau, Magazin, 13.1.2001, S. 20). Viele Jugendliche an der BBS definieren sich über ihr Äußeres: Haarschnitt, Klamotten, Baseballcape, Sonnenbrille, Handy. Schuhe mit zwei Streifen sind nur Aldidas und nicht Adidas. Der 17-jährige Mario: »Mit so einer non-name Jeans würde ich mich gar nicht auf die Straße trauen.« T-Shirts von Fishbone, Brille von Calvin Klein, Turnschuhe von Fila sind nicht unter 150 DM zu haben. Dafür schrubbt Marios Mutter, alleinerziehend, einen ganzen Tag.

2.2 Geld im Unterricht

Für Geld tue ich alles! In der Anstreicherklasse sind sich einige sicher: Bestimmte Dinge werden für Geld nicht gemacht, Prostitution z.B. »Nicht einmal für eine Million würde ich so etwas tun«, sagt Stefan. »Aber wenn's dann passiert, nehmen alle das Geld«, entgegnet Christian. Er rechnet vor: »Eine Million könnt ihr im ganzen Leben nicht verdienen. Bei einem Monatslohn von 2500 DM muss für eine Million 40 Jahre lang tapeziert werden.« »Höchstens 5000 im Jahr kannst du für dich selber ausgeben!« »Nee, für Geld machen sie doch alles, und ich auch. Nur wenn's kriminell wird, ich nicht!« Ingo: »Ich mache alles für Geld, was nicht das Leben kostet. Fast alles. Aber der Preis muss stimmen.«

Alles hat seinen Preis. Nils: »Ich gehe zur Schule, weil ich Geld verdienen will. Um Geld zu verdienen, brauche ich einen Beruf. Um einen anständigen Beruf zu kriegen, muss ich zur Schule. Geld ist der Schlüssel zum Glück. Wenn Du genug davon hast, kannst Du Dir alles leisten, auch Leute, die für dich denken.« »Bildung ist wichtig, aber dafür kann man sich nichts kaufen«, so ein Kollege, Metalller und engagierter Gewerkschaftler. »Wozu brauche ich das?«, wird im Religionsunterricht gefragt. »Ethik und Moral und eine eigene Überzeugung entwickeln?« »Ja, wenn ich persönlich etwas davon habe, dann lohnt sich das«, antwortet Boris.

Pfennig-Unterricht. Ein Kollege berichtet: »Wenn ich meine Schüler/innen ohne große Anstrengung zur Mitarbeit bewegen will, mache ich ›Pfennig-Unterricht‹. Das kostet mich höchstens 'ne Mark. Ich lege das Kleingeld aus meinem Portemonnaie auf das Pult, die Groschen, die Fünfpfennigstücke und die Kupfermünzen. ›Wer die nächste Frage richtig beantwortet, bekommt diese Münze.‹ Du glaubst gar nicht, was die Schüler/innen für ein paar Pfennige alles veranstalten. Sie denken nach, melden sich, engagieren sich, was man sonst eher selten erlebt.«

Geld verbrennen? »Silvester hat mir die Knallerei am besten gefallen. 120 DM habe ich dafür ausgegeben«, erzählt Patrick. Nach 10 Minuten Gespräch über dieses Geldausgeben lege ich in die Mitte des Stuhlkreises einen Zehnmarkschein. »Der fehlt mir noch!« »Ich bin der erste«, einer springt auf, als wolle er ihn einstecken. Ich spiele mit dem Zehnmarkschein, zerknülle ihn, tue als wolle ich ihn zerreißen. »So etwas tut man nicht!« »Sind Sie verrückt?« »Was soll das?« Ich frage provozierend: »Und wenn ich den Schein verbrenne?« Ich wedle mit ihm über einem brennenden Feuerzeug. »Das geht doch nicht!« »Verschwendung!« »So kann ein Pastor nicht mit Geld umgehen. Spenden Sie den Schein lieber!« Ich bleibe cool: »Ich kann mit meinem Geld machen, was ich will; andere rauchen oder schießen Raketen in den Himmel; wo liegt der Unterschied?« Plötzlich fängt der Schein Feuer und verbrennt. Schweigen. Stille. Keiner hat eingegriffen.

Ich: »20 Millionen Zehnmarkscheine fliegen an Silvester in die Luft. Niemand fragt hier nach Schuld. Geld ist doch nur ein Stück Papier!«

Annika: »Geld ist ... das ist fast heilig! ... Was man alles Gutes damit tun könnte!« »Geld kann man doch nicht verbrennen. Das ist Gotteslästerung!«, steuert Mike bei. »Ohne Geld kann man nicht leben.«

2.3 Der Wert des Unterrichts

Zur Ökonomie der Schule. Ca. 120 DM gibt der Staat pro Schulstunde für einen Lehrer / eine Lehrerin aus, für 1000 Schulstunden pro Jahr rund 120 000. Für das Gebäude der BBS in O. zahlt der Landkreis 2 Millionen Miete, ca. 5500 DM pro Tag, Heizung, Strom, Lehr- und Lernmittel und Reinigung nicht gerechnet. Die Schule wird von 700 Schüler/innen besucht. Ich versuche zu erklären, was die Bildung der Schüler/innen kostet. Die Modellrechnung kommt pro Schüler/in und Woche auf 350 Mark, 1500 pro Monat, selbst in den Ferien. Im Spiel übernimmt Kai die Rolle eines Papierfacharbeiters mit monatlichem Einkommen von 3000 DM. Er zahlt 600 DM Steuern. Heute ist er in die BGJ Bau 01 a gekommen, um zu sehen, was die Schüler/innen mit seinen Steuern machen. Kai beginnt: »Nun will ich mal Leistung sehen. Wer nicht lernt, fliegt.« *Was bringt mir das?* »Warum Religionsunterricht? Ich bin doch schon konfirmiert! Was bringt mir das?« Schüler/innen fordern einen Gegenwert für ihre Präsenz im Unterricht ein. »Es muss sich lohnen!« Der Lehrer / die Lehrerin muss seine/ihre Mark erbringen. Die Skala der Erwartungen ist groß: Sie reicht vom Wunsch, »in Ruhe gelassen zu werden« bis zu »Spaß und Unterhaltung«, von »Ich will etwas wissen« bis »Nicht überanstrengen«, von »Beachte mich!« bis »Ich will eine Frage geklärt haben«. »Hauptsache: nicht schreiben!«. Und: »Ich möchte Erfolg haben.«

Natürlich möchte ich, dass mein Unterricht Wert, einen Gegenwert hat. Im Unterricht muss Recht gelten, ein Vertrag wird ausgehandelt. Beide Vertragspartner messen dem Unterricht Wert zu und wissen die unterschiedlichen Wertdeutungen zu schätzen. Wenn Stefan am Religionsunterricht gut findet, »dass man da nicht so viel schreiben muss und manchmal schöne Geschichten erzählt werden«, dann ist das eine Wertschätzung. Schüler/innen schätzen Lehrer/innen, die ihrer eigenen Arbeit einen Wert zuschreiben. Sie nehmen wahr, wenn sich Lehrer/innen Mühe geben, sich engagieren, sich um Schüler/innen kümmern und sich Neugierde für Fragen der Schüler/innen bewahren.

2.4 Haste 'mal 'ne Mark – Die Metapher des Bettlers und das Dilemma der Schule

In dem Musical »Lausige Zeiten« spiele ich einen Penner. Am Eingang bettle ich. Die Maskenbildnerin hat gute Arbeit geleistet: blaues Auge, eine Narbe im Gesicht, braune Zähne, schmutziger Bart. Ich trage eine abgerissene Lederjacke, auf dem Kopf eine braune Wollmütze. Die Körperhaltung: leicht nach vorne gebeugter Oberkörper, gesenkter Kopf,

leicht humpelnder Gang. Ich setze meinen Körper unter Spannung, als hätte ich Rückenschmerzen; die linke Hand auf den Rücken gelegt, verstärkt diesen Eindruck. Die rechte ist nach vorne ausgestreckt, spannungslos, zugleich fordernd. Nuschelnd: »Haste 'mal 'ne Mark.« Der Satz dringt von unten nach oben. Der Augenkontakt ist wichtig. Ich bin von mir überzeugt: »Ja nicht nachgeben!«

Der Erfolg überrascht: Einige verlassen unter Protest über die Bettelei die Vorstellung, bevor sie begonnen hat. Andere lassen sich auf das Spiel ein und geben. Die meisten wollen mich schnell los werden, bebettelt werden ist ihnen unangenehm. Bei einer Vorstellung mit 200 Besuchern kommen an die 50 DM zusammen. Ich bin als Bettler in der stärkeren Position, ich flöße schlechtes Gewissen ein, werde zu Last und Bedrohung. Ich bestimme, ob ich penetrant werde oder meinen Versuch abbreche.

Der Schwächere kann stark sein, der Bettler hat Macht. Um sich von ihm zu befreien, kauft man sich los, es kommt zu einem Vertrag: Der Bettler bekommt seine Mark, der Bebettelte seine Ruhe. Geben wir den Schüler/innen die Rolle des Bettlers; sie können nerven. Jede/r noch so gute Lehrer/in stößt bei Störungen an seine Grenze. Den Gründen der Störungen nachzugehen, verlangt Zeit und Geduld, die Routine eines Sozialarbeiters / einer Sozialarbeiterin, das Einfühlungsvermögen eines Therapeuten / einer Therapeutin. Also wird kaschiert, ruhig gestellt, gedroht oder eben Almosen gegeben: Das Schülerproblem bekommt eben mal Raum, dann geht es gleich wieder weiter im »Stoff«.

Im Religionsunterricht habe ich die Chance, den Bettler / die Bettlerin ernst zu nehmen. An der Tafel steht: »Jeder kann machen, was er will« und »Ordnung muss sein«. Jenny wird zunehmend ärgerlicher: »»Ordnung muss sein«, so ein Blödsinn«, sagt sie. Und: »Was soll das Ganze, ich will Party.« Störung? Ich spüre: Wenn ich jetzt ausweiche, ist die Stunde gelaufen. Die Mitschüler/innen warten neugierig auf meine Antwort. Ein »Bannkreis des Bettelns« bestimmt die Atmosphäre. Ich fordere Jenny auf, uns zu sagen, wem sie diesen Satz am liebsten sagen will. »Ach, ist doch egal!« »Deinem Vater?« »Der meint, er müsse durchgreifen, dabei ist er selber ein Schlappschwanz!« Ich fordere Jenny auf, für sich und ihren Vater zwei Stühle aufzustellen. Für ihre Mutter und ihren Bruder kommen alsbald weitere hinzu. Das Spiel beginnt nach den Regeln des Psychodramas. Jenny und die Klasse haben ihr Thema, ihre »Mark« bekommen.

Lothar Teckemeyer ist Berufsschulpastor in Osterode am Harz.

Literaturberichte

(Hinweis auf aktuelle Materialien zum Thema »Geld«)

Als dieses Jahrbuch zum Thema »Geld« geplant wurde, sollten die Herausgeber nicht, wie üblicherweise in der Fachliteratur, Thema und Inhalt gewählt haben. Es kam wohl kaum zu Zeit, dass man sich in Europa oder auch andere Periodika dieses Themenschwerpunktes bewusst werden. Zu erwähnen ist aber das im Stuttgarter Verlag entstandene Jahrbuch der Philosophie oder besser »reine«, dessen 11. Band im vergangenen Jahr mit »Geld« überschrieben ist, unter dem insgesamt bereits dreizehn, zum Teil kritischen Beiträgen finden sich auch einige, die mit der Affinität von Geld und Religion umgehen. Zu Zeit der Fertigstellung dieses Bandes dürfte auch das für Juli 2001 erscheinende Sonderheft zum Thema »Geld« der soziowissenschaftlichen Zeitschrift *Sozialwissenschaft* erschienen sein.

Als Ergänzung zu den auf höherem thematischem Niveau stehenden von den Autoren dieser beiden Periodika kann auf der linken Seite von religionspädagogischen Zeitschriften zurückgegriffen werden, die ebenfalls »Geld« zum Schwerpunktthema haben. Es handelt sich um Heft 4/1998 von »Religionsunterricht an höheren Schulen« (RS) und im Mai 2000 von der »Lutherische Zeitschrift für das evangelische Volk«. »Religionsunterricht« ist sehr stark auf den Gebrauch der evangelischen Religionslehre ausgerichtet und konzipiert und ergänzt somit die sehr einschläfernden, jedoch eher theozentrisch-theologisch gehaltenen Beiträge eines »Lutherischen« Jahrsheft (4/1998: Geld). Das Heft 4/2000 enthält u.a. einen informativen Aufsatz über die Rolle des Geldes in der Lebenswelt heutiger Jugendliche; sehr interessant und gut verwendbar sind auch die Güter dieses Gottes zum Thema. Das Heft 2/2001 der Fachzeitschrift für Kindererziehungsmaßnahmen »Welt des Kindes« ist betitelt: »Geld: Werte und Les«; Kinder und Geld und enthält Beiträge, die sich mit der Erziehung in Hinblick auf Geld und Informationen und Orientierung jüngerer Kinder zur Kindertarifaufgabe. Heft 1/2001 der Zeitschrift »Grundschulzeit« mit der Religionsunterricht wird eigens eingeweiht.

Schüler in theologisch-kirchlicher Perspektive wird die Problematik des Geldes in folgenden Periodika thematisiert: Jahrgang 44 (2000) verschiedener Beiträge zum Thema; Diakonia 2/1997: »Kirche und Geld«; »Religionspädagogik und Pluralität« (Herausgeber: Verlagsanstalt Herder, Köln).

Nicht für den unterrichtlichen Praxis verwendbar ist die vom Institut für Theologie und Politik (Münster) und vom Pädagogisch-Theologischen

Hinweis auf aktuelle Materialien zum Thema »Geld«

Als dieses Jahrbuch zum Thema »Geld« geplant wurde, ahnten die Herausgeber nicht, welch offensichtlich in der Luft liegendes Thema sie damit gewählt hatten. Es kann wohl kaum ein Zufall sein, dass in jüngster Zeit auch andere Periodika diesen Themenschwerpunkt gesetzt haben. Zu erwähnen ist etwa das im Stuttgarter Verlag erscheinende Journal für Philosophie »der blaue reiter«, dessen 11. Heft im vergangenen Jahr mit »Geld« überschrieben ist; unter den insgesamt höchst interessanten, zumeist kritischen Beiträgen finden sich auch einige, die auf die Affinität von Geld und Religion eingehen. Zur Zeit der Publikation dieses Bandes dürfte auch das für Mai 2001 angekündigte Sonderheft zum Thema »Geld« der sozialwissenschaftlichen Zeitschrift »Leviathan« erschienen sein.

Als Ergänzung zu den auf hohem theoretischem Niveau argumentierenden Aufsätzen dieser beiden Periodika kann auf die beiden Hefte von religionspädagogischen Zeitschriften zurückgegriffen werden, die ebenfalls »Geld« zum Schwerpunktthema haben. Es handelt sich um Heft 4/1998 von »Religionsunterricht an höheren Schulen« (rhs) und um Heft 2/1999 von »ru. Ökumenische Zeitschrift für den Religionsunterricht«. Letzteres ist sehr stark auf den Gebrauch für den schulischen Religionsunterricht hin konzipiert und ergänzt somit die sehr empfehlenswerten, jedoch eher theoretisch-theologisch gehaltenen Beiträge eines früheren Heftes dieser Zeitschrift (4/1998: Geld). Das rhs-Heft enthält u.a. einen informativen Aufsatz über die Rolle des Geldes in der Lebenswelt heutiger Jugendlicher; sehr anregend und gut verwendbar sind auch die Bilder dieses Heftes zum Thema. Das Heft 2/2001 der Fachzeitschrift für Kindertageseinrichtungen »Welt des Kindes« ist betitelt: »Ohne Moos nix los? Kinder und Geld« und enthält Beiträge, die auch für die Grundschule noch von Belang sind. Informationen und Unterrichtsanregungen speziell zur Kinderarmut enthält Heft 1/2001 der Zeitschrift »Grundschule«; auch der Religionsunterricht wird eigens angesprochen.

Stärker in theologisch-kirchlicher Perspektive wird die Problematik des Geldes in folgenden Periodica thematisiert: Junge Kirche 61 (2000): verschiedene Beiträge zum Thema; Diakonia 2/1995: »Kirche und Geld«; »Religionspädagogik und Pluralität« (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn).

Direkt für die unterrichtliche Praxis verwendbar ist die vom Institut für Theologie und Politik (Münster) und vom Pädagogisch-Theologischen

Institut der evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (Kassel) im Jahre 1998 herausgegebene Werkmappe für den Religionsunterricht »Die Götzen des Verwirrers. Religion im Kapitalismus«, die von Hartmut Futterlieb verfasst worden ist; sie stellt die Versuchungserzählung Mt 4,1–11 in den Mittelpunkt und enthält dazu anregende und z.T. auch provokative religionsdidaktische Überlegungen sowie Unterrichtsbausteine. Im Zusammenhang mit der Misereor-Fastenaktion 2001 unter dem Motto »Teilen mit Gewinn« ist eine Reihe von Materialien erschienen, die ebenfalls für die Praxis in Schule (nicht nur für den Religionsunterricht) und Gemeinde verwendbar sind. Zur Grundlegung dient das unter dem Motto der Fastenaktion erschienene Sachbuch, das in die Rubriken »Globalisierung, Geld und Ethik«, »Mikrofinanzierung und Kleinkredite« und »Herausforderung Schuldenkrise« eingeteilt ist und dazu jeweils informative und gut lesbare Beiträge und Diskussionsanstöße enthält. Zur Jugendaktion wurde ein »Nachdenkzettel für uns Reiche« zusammengestellt. Auch das Misereor-Lehrerforum Nr. 40 (Februar 2001) befasst sich mit dem Thema der Fastenaktion und gibt Anregungen zu seiner unterrichtlichen Behandlung. Besonders gelungen ist die ebenfalls anlässlich der Fastenaktion 2001 herausgegebene Arbeitsmappe (mitsamt CD-ROM) »Kopf oder Zahl« (Misereor Material für die Schule 34); sie enthält sechs thematische Einheiten, die konkret für den Unterricht aufbereitet sind: (1) Vom Umgang mit Gold, Geld und Besitz. Bibeltheologische Aspekte, (2) Von Kaurimuscheln und Eisenbarren. Traditionelles Geld im Afrika des 16. Jahrhunderts und heute, (3) Straßenkinder und Geld. Zum Beispiel im indischen Butterflies-Projekt, (4) Frauenförderung durch Spar- und Kreditprogramme. Zum Beispiel in Kenia und Uganda, (5) Entschuldung ist Kampf gegen Armut. Bolivianische Erfahrungen, und 6) Museum des Geldes. Eine Kunstaktion. Eine weitere Sammlung von Unterrichtsmaterialien (für die Sekundarstufe I) ist in der Reihe »Religion betrifft uns« als Heft 1/2001 unter dem Titel »Wirtschaftsethik – Geld bewegt die Welt« herausgegeben worden.

Eine religionspädagogische Enzyklopädie – «brauchen wir das eigentlich, und schaffen wir das angesichts der Vielfalt von Theologie und Bildungswissenschaften?»

Das war meine erste Frage, als das neue »Lexikon der Religionspädagogik« auf meinem Schreibtisch zu liegen kam. Meine zweite lautete dann: Haben wir denn nicht schon genügend Handbücher der Religionspädagogik, Monographien aller Art, Lehrmittel?

Erst dann fiel mir ein, dass es in den 70er und 80er Jahren ja auch schon religionspädagogische Lexika gab, römisch-katholische, die den Anspruch erhoben, das Terrain zureichend zu beschreiben: *Edgar Josef Korherr* (Hg.), *Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik*, Freiburg ²1978, und dann vor allem *Joseph Gevaert* (Hg.), *Dizionario di Catechetica*, Turin 1986, an dem ich sogar mitgearbeitet hatte. Aber ich muss gestehen, dass ich aus diesen Opera keine entscheidenden Eindrücke empfing. Lexika waren einfach nicht das wesentliche Medium, um die Arbeitsfelder, die Theorie und Praxis der Religionspädagogik ihren Ort im Rahmen der Theologie, der Erziehungs- und Sozialwissenschaften, ihre Vorstellungen vom Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, Pädagogik und Theologie, Kind und Glaube etc. angemessen zu entfalten und die sich hier zeitigenden Probleme zu diskutieren. War es da nicht das »Handbuch«, dem es viel eher möglich war, einen Gesamtentwurf christlich verantworteter religiöser Bildung und Erziehung in einer sich rasch wandelnden säkularen Gesellschaft zu entwickeln? Das schon deshalb, weil die Probleme einer Wissenschaft wie der Religionspädagogik, die in vielen durchaus verschiedenen Feldern der Gesellschaft ihren Ort hatte und ihr Wissen, ihre Arbeitsmethoden und ihre Problemstellungen durchaus verschiedenen wissenschaftlichen Bemühungen verdankte, die eben nicht in kurzen Artikeln angemessen abgehandelt, ja nicht einmal dargestellt werden konnten. War es überhaupt möglich, in einem Lexikon eine wissenschaftliche Bemühung wie die Religionspädagogik, die offen ist gegenüber den Entwicklungen sowohl der Theologie als auch den Erziehungs-, Sozial- und Humanwissenschaften zureichend zu erschliessen und so *die* Funktionen und Lernprozesse christlich verantworteter Bildung und Erziehung im Spannungsfeld zwischen Religion und emanzipierter Humanität aufzuzeigen und dabei das wechselseitige Wirkungsverhältnis von Theorie und Praxis im Kontext spezifischer »Lebenswelten« von Kindern, Jugendlichen und

Erwachsenen bestimmter Phasenzugehörigkeiten religiösen Bewusstseins im Auge zu behalten?

Ich war also gespannt, als ich die Lektüre der beiden dicken Bücher begann, und interessierte mich, ob sie das Niveau der mir bekannten Handbücher (Handbuch der Religionspädagogik, hg. von *Erich Feifel*, *Robert Leuenberger*, *Günther Stachel*, *Klaus Wegenast*, Gütersloh und Zürich 1973–1975; Handbuch religiöser Erziehung, 2 Bde, hg. von *Werner Böcker*, *Hans-Günter Heimbrock* und *Engelbert Kerkhoff*, Düsseldorf 1987 sowie Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, 2 Bde, hg. von *Gottfried Bitter* und *Gabriele Miller*, München 1986) erreichten und dem ökumenischen Anspruch gerecht zu werden vermochten, den sie mit den genannten Handbüchern teilten. Was war das Spezifische eines Lexikons gegenüber einem Handbuch? Wie bewältigten Herausgeber und Autoren das Problem der durchaus pluralen Ansätze in der Religionspädagogik und der in ihnen integrierten Entwürfe von Theologie und Bildungswissenschaften?

Schon bei der Lektüre einiger »Schlüsselartikel« wie »Religionspädagogik«, »Religionsunterricht«, »Didaktik, Religionsdidaktik«, »Evangelische Erziehungslehre«, »Religionspädagogik und Theologie«, »Hermeneutik und Didaktik«, »Eschatologie«, »Entwicklungspsychologie« u.a. wurde mir deutlich, dass es den Autoren nicht um Abkürzungen zu tun war, die lediglich einige Außenlinien der avisierten Begriffe skizzieren, sondern wirklich um eine Erörterung der in den Begriffen angezeigten Probleme, verschiedener Positionen und erst dann um eine begründete Stellungnahme. Jetzt war ich motiviert, gründlicher in die Lektüre einzutreten.

Natürlich ist es mir nicht möglich, alles und jedes jetzt Revue passieren zu lassen, aber es ist meine Absicht, doch einen Gesamteindruck, den ich gewonnen habe, zu vermitteln. Dabei möchte ich so vorgehen, dass ich zuerst auf theologische Grundbegriffe reagiere, um dann spezifisch didaktische Artikel in Angriff zu nehmen und endlich das weite Feld der biografischen Artikel sowie die Einblicke in die Verhältnisse anderer Länder und fremder Religionen in Sachen religiöser Bildung und Erziehung in den Blick zu nehmen. Dann wird es an der Zeit sein, ein Fazit zu ziehen. Bevor ich dieses Programm in Angriff nehmen kann, hier noch eine Frage: Wo liegt eigentlich der Unterschied eines Lexikons der Religionspädagogik gegenüber einem Handbuch? Nach meinen ersten Eindrücken bei der Lektüre nicht darin, dass in dem mir vorliegenden Lexikon jetzt eine andere Religionspädagogik Urstände feierte, welche z.B. die Spannung zwischen dem Normativen der Tradition und dem Faktischen aktueller Situationen entweder in Richtung auf die Autorität unveräußerlicher Tradition oder zugunsten situativer Momente auflöst, sondern darin, dass differenzierter, als das bisher geschehen ist, das oft unübersichtliche Terrain der Religionspädagogik als Verbundwissenschaft von sehr verschiedenen Fragehinsichten, Forschungsperspektiven und Erkenntnisinteressen her zu »kartographieren« versucht wird. Vor

allem Praktiker sollen hier die Möglichkeit zugespielt bekommen, thematische Zusammenhänge zwischen mehreren Disziplinen zu erkennen und für ihre Tätigkeit im Bereich religiöser Bildung und Erziehung fruchtbar zu machen. Dabei sind sich sowohl die beiden Herausgeber als auch viele Autoren darin einig, dass es wohl noch zu früh ist, so etwas wie eine Systematik zu entwickeln, in der alles und jedes seinen Ort hat, aber dass es doch heute schon möglich erscheint, »jene Begriffe, Ideen, Personen, Bewegungen und Ereignisse zu sammeln« (I, X) und miteinander in Beziehung zu setzen, die für eine aktuelle Theorie und auch Praxis der Religionspädagogik bedeutsam erscheinen.

Dass bei der dieser Absicht entsprechenden Auswahl der Stichworte immer wieder auch durchaus als »subjektiv« zu bezeichnende Vorlieben und auch Aversionen eine Rolle spielen, entspricht dem Üblichen und soll nicht angeprangert werden, ist aber die Ursache dafür, dass der/die eine oder andere Leser/in ihm/ihr wichtige Stichworte vermisst, während der/die eine oder andere Leser/in womöglich ausführlich bearbeitete Stichworte für überflüssig hält. Nun aber zu den Dingen! Zuerst zu *theologischen Stichworten*, die ja in religionspädagogischer Sicht bearbeitet werden sollten: Aus der Fülle wähle ich Bibel, Jesus v. Nazareth, Gott, Heiliger Geist, Kreuz und Auferstehung, Rechtfertigung und Verkündigung und frage danach, inwieweit die evangelischen und die katholischen Autoren einerseits der Bezugswissenschaft Theologie und andererseits auch den religionspädagogischen Leser/innen, die aus gegebenem Anlass danach fragen, wie sie diese »schweren Namen« in ihrem Arbeitsfeld kommunizieren sollen und können, gerecht geworden sind.

Ich beginne mit dem »Stichwort« Gott, das von *Peter Biehl*, dem Systematiker unter den Religionspädagogen, bearbeitet worden ist. Interessant auch der Beitrag von *Hans Zirker*, einem katholischen Systematiker, zum Gottesverständnis »aus der Sicht der abrahamitischen Religionen«, der Juden und Muslime im Zusammenhang eines christlichen Gottesverständnisses. Die Spitzenaussage Biehls aus religionspädagogischer Sicht lautet: »Wer von Gott verantwortlich reden will, muss das auch selbst verantworten.« Er denkt dabei an unableitbare Erfahrungen von Gewissheit im Kontext des Lebens und der Frage, welchen Instanzen wir wirklich unser Vertrauen schenken sollen, Gott oder dem Eigentum. Mir fällt der Choral »Unverzagt und ohne Grauen soll ein Christ, wo er ist, stets sich lassen schauen« ein, und ich erinnere mich an bestimmte Situationen. Als elementaren Ort des Redens über Gott nennt *Biehl* aber nicht das Bekenntnis coram publico, sondern das Gebet, in dem sich Gotteserfahrung und Lebenserfahrung durchdringen, wo Hoffnung erinnert, im Namen Gottes protestiert und in der »Für-Klage« im Namen Leidender angerufen wird. Zustimmend zitiert er Christian Link, der die geschichtliche Gestalt Jesu als authentische Interpretation des Gottesnamens bezeichnet, als Gleichnis Gottes, das erzählt werden muss, wenn z.B. Kinder in die Spur Gottes geraten können sollen. Das alles und viel mehr bettet Biehl ein in eine kritische Würdigung der uns *umgebenden* Situa-

tion eines »Atheismus der Indifferenz« und des postmodernen Pluralismus, aber auch in eine Darstellung psychoanalytischer Einsichten in die Entstehung von Gottesvorstellungen von Kindern und deren Wandel. Kurzum, Biehl wird sowohl den religionspädagogischen Erfordernissen aktueller Gottesrede im Horizont humanwissenschaftlicher Erkenntnis als auch der Theologie systematischer und exegetischer Richtung gerecht. Ein Highlight des Lexikons! Ein solches Urteil kann ich leider nicht im Blick auf die Artikel zu »Jesus von Nazareth« und »Kreuz und Auferstehung« fällen, da es dem Verfasser, *Folkert Rickers*, offensichtlich nicht gelungen ist, die von den Herausgebern als Maßstab definierte Spannung zwischen Normativität und Faktizität der aktuellen didaktischen Situation aufrecht zu erhalten. Das ist besonders im Blick auf den Art. »Kreuz und Auferstehung« zu bedauern. Statt die »schwere Erschütterung des Fundaments« (Jörns) zu beklagen, wäre es hier notwendig gewesen, sich um das in Kreuz und Auferstehung theologisch Gemeinte zu kümmern. Hilfreich wäre es da gewesen, wenn der Autor sich dessen eingedenk geworden wäre, was der Autor des Artikels »Christus« über die Fähigkeit der Christen vieler Generationen und Kulturen, die Bedeutsamkeit des Mannes von Nazareth je neu in Sprache zu bringen, ausgeführt hat. Hier genügt es einfach nicht »Jesu theologischen Anspruch und die Frage nach dem didaktisch Sinnvollen und Möglichen« (1115) gegeneinander zu stellen und dann »die Waffen zu strecken«. Was und wem hilft die Behauptung, das Ereignis des Kreuzes sei im Urchristentum schon schnell »durch die höhere Sinngebung der urchristlichen Gemeinden« überlagert worden? Was heißt das eigentlich? Hier wurde nicht überlagert, sondern das einschneidende Ereignis von Golgatha wurde im Licht der Ereignisse vom Ostermorgen und von Deuterojesaja neu verstanden, geriet zum Heilsereignis und zur Begründung eben jenes Vertrauens, von dem Biehl in seinem Artikel »Gott« zu reden weiß. Auch didaktisch erfuhr ich leider nur wenig Weiterführendes. Wo sind denn die Begegnungssituationen mit Jesus und seinem Geschick für Kinder und Jugendliche? Welche Vorverständnisse gehen um? Wie ist das, was wir vom historischen Jesus wissen können, und die »Erfahrungen« unserer Schüler/innen miteinander ins Gespräch zu bringen, ohne dass wir gleich feministische und andere Versuche, Jesus zu verstehen, in Szene setzen? Viel zu lernen gewesen wäre da bei Ingo Baldermann und dann bei Dietrich Steinwede in seinem Buch »Auf beiden Seiten des Flusses wächst der Baum des Lebens. Bilder und Texte vom Kreuz Christi«, Gütersloh 1999, und, auch in den Artikeln »Bibel (in der Religionspädagogik)«, »Bibelarbeit, Bibeldidaktik« von *Detlev Dormeyer*, *Roland Kollmann* und *Friedhelm Munzel*. Lesenswert und weiterführend der Artikel »Geist, Heiliger Geist« von *Gottfried Bitter*, besonders im Abschnitt »Religionspädagogische Annäherungen und Vermittlungen« (664ff), insonderheit auch der Vorschlag, vor anderem das Wortfeld Geist/Heiliger Geist von »Atem« bis »Zeitgeist« zusammenzutragen, den Geist, der innen und außen, fromm und frech, zärtlich und vernichtend,

physisch und psychisch in seinen Wirkungen zu vernehmen ist, anzuschauen und zu bedenken. Hierher gehören auch Blicke auf aktuelle Suchbewegungen (Esoterik) als Versuche, Identität zu gewinnen, und die Betrachtung ausgewählter biblischer Texte.

Ich breche ab, nicht ohne auf wichtige weitere Stichworte hinzuweisen: Bekenntnis, Glaube, Eschatologie, Wunder, Mensch/Menschenbild 1 (theologisch), Rechtfertigung und viele andere, die dem Anspruch gerecht werden, theologische Forschung und Reflexion im Horizont einer Theorie der Praxis religiöser Bildung und Erziehung zu verantworten. Wir kommen zu den *spezifisch religionspädagogischen Beiträgen*. Sie bilden den Schwerpunkt des Lexikons. In ihnen zeigt sich die Stärke und spezifische Kompetenz sowohl der Herausgeber als auch vieler Autoren aus beiden großen Konfessionen. Hier wird der Beweis geliefert, dass die wissenschaftliche Religionspädagogik Erfolg gehabt hat bei ihren Anstrengungen der letzten 30 Jahre, ihr Verhältnis sowohl zu den klassischen theologischen Disziplinen als auch zu den Erziehungs- und Sozialwissenschaften zu klären und so nicht nur ihre unmittelbaren Partner, die Kinder und Jugendlichen, Erwachsenen und Alten, denen ihre Arbeit gilt, ernst zu nehmen und ihnen gerecht zu werden in ihren Fragen, ihrem Leben und Denken, sondern auch ihrer »Lebenswelt« in einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft, welche den Kontext bildet für ihre Fragen, Nöte und Hoffnungen.

Die Artikel der Sparte Religionspädagogik lassen sich in vier Bereiche gliedern, aus denen der Rezensent ihrer Fülle wegen nur einzelne zu würdigen vermag:

- (1) zur Religionspädagogik als Theorie der Praxis religiöser Bildung und Erziehung in Kirche und Gesellschaft;
- (2) zu einzelnen Arbeitsfeldern der Religionspädagogik in Schule und Kirche;
- (3) Informationsartikel über die Geschichte der verschiedenen Zweige wissenschaftlicher Religionspädagogik, über in besonderer Weise bedeutungsvolle Zweige verschiedener Humanwissenschaften und der Pädagogik und ihr Verhältnis zur Religionspädagogik;
- (4) Übersichtsartikel mit Informationen über religiöse Bildung und Erziehung in anderen Weltreligionen, die in westlichen Gesellschaften arbeiten, über das Erscheinungsbild religiöser Bildung und Erziehung in den verschiedenen Bundesländern der Bundesrepublik Deutschland und fast allen europäischen Staaten, der USA, Australiens und einiger anderer Länder.

Dazu kommt eine große Zahl von Beiträgen zu Vätern und Müttern religiöser Bildung und Erziehung und ihrer Bedeutung für die Religionspädagogik, zu wichtigen Verbänden in Kirche und Gesellschaft, die sich für bestimmte Bereiche religionspädagogischer Arbeit einsetzen, zu Parteien, die sich zum Bereich religiöser Erziehung und Bildung in Geschichte und Gegenwart verhalten, und nicht zuletzt zu Begriffen aus verschiedenen Kulturbereichen zwischen »Angst« und »Zeit«, die Be-

deutung haben für die religionspädagogische Theoriebildung, aber auch für bestimmte Unterrichtsprojekte und für die Klärung von fächerübergreifenden Fragen von Erziehung und Bildung, wie z.B. »Sprache«, »Pluralität« oder »Natur«.

Was den ersten Bereich anbetrifft, umfasst er alle wesentlichen Arbeitsfelder der Religionspädagogik in Kirche und Gesellschaft und repräsentiert den letzten Wissensstand unserer Wissenschaft umfassend. Hierher gehört z.B. der vielgegliederte Artikel »Religionspädagogik«, für den *Karl Ernst Nipkow* (Begriff und Geschichte), *Ulrich Hemel* (Konzeptionen seit 1945 kath.), *Folkert Rickers* (ev.), *Peter Biehl* (Methoden), *Herbert Schultze* (Vergleichende Religionspädagogik), *Hans-Georg Ziebertz* (Empirische Religionspädagogik), *Friedrich Johannsen*, *Harry Noormann* und *Henning Schröer* (Religionspädagogik und Theologie) verantwortlich zeichnen. Jeder der genannten Autoren vertritt da seine Sicht der Dinge, und doch entstand ein »Entwurf« von Religionspädagogik, in dem zwar Spannungen nicht zu übersehen sind, der Leser aber nicht »hin- und hergerissen wird« zwischen sich gegenseitig ausschließenden Positionen. Das ist so, weil sich alle Autoren im Ziel einig sind, christlichen Glauben und religiöses Denken und Handeln in einem breiteren Spektrum für Menschen in einem je spezifischen Umfeld und unter durchaus verschiedenen anthropogenen Voraussetzungen zu erschließen und dabei für die Selbstwerdung der Adressaten etwas beizutragen. Alle sind sich auch darin einig, dass der normativ-deduktive Weg der Vermittlung zwischen Tradition und heutigem Mensch-Sein nicht mehr begehbar ist, sondern in einem Spannungsfeld zwischen Tradition und heutiger Lebenswelt spezifischer Adressaten der Dialog im Horizont beider Pole bewegender Fragen gesucht werden muss. Dass dabei Bemühungen nicht nur aller theologischen Disziplinen eine Rolle spielen, sondern auch von Pädagogik und Humanwissenschaften, ist ebenfalls Konsens.

Besonders hervorheben möchte ich die Beiträge von *Nipkow*, *Hemel*, *Biehl* und *Schröer*, weil sie nicht nur referieren und aufzählen, sondern kritisch-konstruktiv und zuweilen auch innovativ das Terrain der wissenschaftlichen Religionspädagogik durchforsten und neu »bestellen«. Eindrucksvoll die Definition Biehls, Religionspädagogik sei »die methodisch geklärte Theorie« religiöser Erziehungspraxis, welche »die im Vollzug religionspädagogischen Handelns implizite Theorie unter wissenschaftstheoretisch geklärten Kriterien expliziert und weiter entwickelt«; und lesenswert dann die dichte Beschreibung der für die Religionspädagogik als Theorie wesentlichen Methoden, der historisch-hermeneutischen, der empirisch-analytischen, der phänomenologischen und der dialektisch-ideologiekritischen. Wie immer, der gesamte Artikel Religionspädagogik kann nicht nur allen Studierenden der Religionspädagogik, die sich Klarheit verschaffen wollen, zur Lektüre empfohlen werden, sondern allen, die religionspädagogisch in Kirche oder Schule, Erwachsenenbildung oder Kinderarbeit tätig sind.

Dem Artikel Religionspädagogik unmittelbar benachbart ist der Artikel Religionsunterricht in Deutschland mit den Teilen Begriff und Geschichte (*Dieter Stoodt*), Rechtslage (*Jörg Ennuschat*), Bundesländer (*Folkert Rickers*), Primarstufe, Sekundarstufen 1 und II, Berufliche Schulen, Sonderschulen, Gesamtschulen (*Martin Rothgangel* / *Petra Freudenberger-Lötz*, *Richard Schlüter*, *Karl Baus*, *Uwe Gerber*, *Gottfried Adam*, *Susanne Kapp*, *Walter Lange*, *Anton A. Bucher*). Vertiefungen des Theorieartikels Religionspädagogik findet der Leser / die Leserin bei den Beschreibungen der verschiedenen didaktischen Formen des Religionsunterrichts und gemeindepädagogischer Aktivitäten zwischen religiöser Familienerziehung und Altenarbeit und dann in Artikeln wie Elementarisierung (*Godwin Lämmermann*), Kind (*Friedrich Schweitzer*), Jugend (*Albrecht Schöll*), Didaktik (*Fritz Weidmann*) u.v.a., also in den einzelnen Arbeitsfeldern gewidmeten Beiträgen, die vor allem auch für Praktiker wichtig sind.

Neu gegenüber den erwähnten Handbüchern und Lexika ist der dem evangelischen Herausgeber *Folkert Rickers* besonders wichtige Bereich des sog. »interreligiösen Lernens«, die Fülle der biografischen Beiträge zu oft auch schon vergessenen Vertreter/innen der Zunft und die Beiträge zu oft in der Religionspädagogik begegnenden Begriffen aus Theologie, Erziehungswissenschaften, Religionswissenschaft und Philosophie sowie die »Länderberichte«, in denen dem deutschen Leser oft völlig Unbekanntes und auch überraschend Vertrautes begegnen.

Es ist an der Zeit, eine Gesamtwürdigung zu versuchen. Zuerst ein großer Dank an die beiden Herausgeber, *Norbert Mette* und *Folkert Rickers*: *Norbert Mette*, dem engagierten Theologen und Pädagogen, der nicht nur wichtige Artikel beitrug (Identität, Kirche, Gemeinde, Familie, Freiheit u.a.), die ihn als echten »Zeitgenossen« sehen lassen, der nicht nur »überliefert«, sondern mit heißem Herzen mitlebt und mitdenkt an dem, was dran ist und was wir als Christen dazu beizutragen haben, und außerdem die grosse Arbeit der Suche nach Autor/innen, die Redaktion der aus der katholischen Welt kommenden Beiträge und der konzeptionellen »Überwachung« übernommen hat. Ich weiß, was das an Arbeit, Frustration, Ärger, aber auch Befriedigung mit sich bringen kann; und *Folkert Rickers*, der unermüdlich an der Verwirklichung seines Planes gearbeitet hat, den Religionspädagogen aller Art ein Buch in die Hand zu geben, das ihnen die Möglichkeit gibt, sich rasch zu orientieren, unlösbare Fragen kompetent beantwortet zu bekommen, Anregungen zu finden für konkreten Unterricht und Situationen in vielen Bereichen der gemeindlichen Arbeit und Anstöße zur Überprüfung der eigenen Praxis. Einen besonderen Wert hat *Folkert Rickers* der verhältnismäßig neuen »Bewegung« der christlichen Religionspädagogik zugemessen, einer sachgemäßen, d.h. den »Anderen« gerecht werdenden Erschließung von Religionen, die in unserer Gesellschaft auf Schritt und Tritt begegnen und entweder mit Unverständnis oder gar mit unkontrollierten Aggressionen zur Kenntnis genommen werden. Seine Vorschläge, die er zum hier sich

zeitigenden Problem in seinem Artikel »Interreligiöses Lernen« macht, sind beachtenswert und weiterführend. Auch die politische Verantwortung religiöser Erziehung gehört zu den Postulaten des Duisburger Religionspädagogen. Beiden Herausgebern gebührt auch Dank, dass sie ihre unermüdliche Arbeit, ebenso wie die Autoren, unentgeltlich, in der Schweiz sagt man »gratis«, geleistet haben bis hin zum Lesen der Korrekturen, der Ermahnung säumiger Autoren und der Nachbesserung von Beiträgen, die zu lang oder auch lückenhaft waren. Nur so konnte der Preis des nun zweibändigen Werkes, dem ich eine weite Verbreitung wünsche, in Grenzen gehalten werden.

Der Gegenwert ist nicht nur für die groß, welche eine Examensarbeit schreiben müssen oder nach Material für eine Unterrichtseinheit suchen oder in einer Krise in der Alltagspraxis religiöser Erziehung stehen, sondern auch für die, welche in der Schulaufsicht arbeiten, in der Ausbildung tätig sind oder politische Verantwortung für Bildung und Erziehung tragen. Ihnen allen empfehle ich das opus magnum von Herzen.

Fast hätte ich's vergessen: Das Layout, die Ausstattung des zweibändigen Werks, die Druckqualität und nicht zuletzt die Sprache der Beiträge sind vorbildlich. Daran hat auch der Verlag einen Anteil.

Lexikon der Religionspädagogik. Herausgegeben von Norbert Mette und Folkert Rickers, 2 Bde mit 2250 Seiten, Neukirchener Verlag, Neukirchen -Vluyt 2001, DM 248. – CD-Rom-Ausgabe 248 DM.

Dr. Klaus Wegenast ist Prof. em. für Praktische Theologie an der Universität Bern.

Religionspädagogik 2000

Ein Literaturbericht

1 Praktisch-theologisches Hors d'oeuvre

Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt: *Wolfgang Steck* vollzieht mit dem vorliegenden ersten Band seiner »Praktischen Theologie« eindrucksvoll den Perspektivenwandel der Praktischen Theologie von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungswissenschaft.

Ein Zitat aus der knapp hundertseitigen Einführung in sein Theoriekonzept skizziert den Neuansatz: »Die phänomenologische Perspektivierung, die vielschichtige Kompositionstechnik und das mehrdimensionale Kategorienensemble bilden die miteinander verschränkten Komponenten einer integralen praktisch-theologischen Theoriekonzeption, in deren Rahmen einerseits die Strukturlogik der religiösen Lebenswelt aufgedeckt und andererseits die Fortschrittsdynamik der religiösen Lebenspraxis erfasst werden soll. Die aus der wissenschaftlichen Arbeitspraxis entwickelte Theoriertechnik dient vornehmlich einer präziseren Wahrnehmung der religiösen Praxis. Darüber hinaus möchte das Programm einer phänomenologisch orientierten Praktischen Theologie aber auch einen wissenschaftstheoretischen Beitrag zur Modernisierung der praktisch-theologischen Reflexionskultur leisten« (25).

Stecks Theoriekonzeption zielt also auf eine wissenschaftliche Neukonstitution der Praktischen Theologie als phänomenologische Topographie der zeitgenössischen Religionskultur ab, die in dem von *Eberhard Hauschild*, *Martin Laube* und *Ursula Roth* herausgegebenen Sammelband »Praktische Theologie als Topographie des Christentums« in vielfältiger Weise theoriebildende und praxiswahrnehmende Entfaltungen erfährt. Eine luzide Studie zur Wissenschaftsgeschichte der Praktischen Theologie liegt mit der Tübinger Habilitationsschrift »Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis« von *Christian Albrecht* vor, die klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie untersucht und präzise den theologisch begründeten Strukturwandel der Praktischen Theologie im Laufe ihrer Geschichte nachzeichnet. Zu eigener Urteilsfähigkeit im Spannungsfeld von aktuellen Phänomenen und wissenschaftlichem Diskurs leitet das übersichtliche und verständliche Arbeitsbuch »Grundwissen Praktische Theologie« von *Martin Nicol* an, das auch ein kurzes Kapitel »Unterricht. Religionspädagogik« (131–163) enthält und mit dem aktuel-

len Hinweis auf die »auffällige ›Patchworkkonstruktion« (256) in der Anlage des großangelegten Steck'schen Entwurfs abschließt.

Schließlich ist noch einleitend auf die Bochumer Dissertation »Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion« von *Martin Kumlehn* hinzuweisen, der einen interessanten Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie vorlegt. Zu Recht stellt Kumlehn fest: »Dass die Praktische Theologie ihre Theorieanstrengungen heutzutage keinesfalls auf das im engeren Sinne kirchliche Handeln zu beschränken, sondern auch auf die Wahrnehmung individueller wie gesellschaftlicher Religionsvollzüge einzustellen hat, dürfte innerhalb des Faches weitgehend konsensfähig sein. Ungeklärt ist dagegen nach wie vor, auf welcher religions- und kirchentheoretischen Grundlage die Praktische Theologie die angestrebte Erweiterung ihrer Aufmerksamkeitsspanne für religiöse Praxis auch theologisch zu fundieren vermag. Von einer theologischen Begründung der Entgrenzung des praktisch-theologischen Interesses wird es jedoch wesentlich abhängen, ob es der Praktischen Theologie gelingt, dasjenige Handlungssubjekt über sich aufzuklären, das die Hinwendung zur gelebten Religion praktisch zu vollziehen hat« (17). In der gesellschaftsöffentlichen Identifizierung der transzendenten Bedingtheit von Selbstsein und Kulturpraxis sieht Kumlehn die unverzichtbare Funktion einer Kirche, die für die Religion der Menschen da sein will (261).

2 Perspektiven zeitgenössischer Religionspädagogik

Einen hervorragenden Einblick in grundlegende Problemfelder aktueller Religionspädagogik gewinnen Fachstudierende und Lehrende in der Aus- und Weiterbildung durch das von *Ulrich Becker*, *Harry Noormann* und *Bernd Trocholepczy* herausgegebene »Ökumenische Arbeitsbuch Religionspädagogik«:

»Ausgehend von einem weiten Religionsbegriff werden die Bezugsgrößen Kinder/Jugendliche, Selbstkonzept und Rolle der Lehrerin und des Lehrers, Religion im Handlungsfeld Schule abgesprochen, in konzeptionellen – historischen und gegenwärtigen – Paradigmen entfaltet und schließlich auf religionsdidaktische und methodische Fragen hin fokussiert« (9).

Die Präsenz und Aktualität des Christusereignisses im gegenwärtigen Bildungsgeschehen pädagogisch-theologisch neu zu buchstabieren ist die Absicht der Innsbrucker Dissertation von *Ulrike Greiner* mit dem Titel »Der Spur des Anderen folgen?«. Sie geht aus von einer theologischen Anthropologie des Fremden und tritt in Dialog mit einer selbstreflexiv gewendeten Pädagogik, die bereit ist, die anthropologischen Grundkategorien ihrer Tradition interdisziplinär neu zu befragen, ohne die theologische Stimme zu marginalisieren. Greiner versteht Religionspädagogik stimmig »im Kontext der empirischen Wende der Humanwissenschaften und der anthropologischen Wende der Theologie als doppelt, nämlich theologisch-pädagogisch bestimmte Disziplin, die Reflexionsort der Praxis religiöser Lernprozesse im Bewertungshorizont der christlichen Glaubensbotschaft ist« (19). Besonders interessant ist die Diskussion der

religionspädagogischen Zentralbegriffe »Korrelation«, »Subjekt«, »der Andere und der Dialog« sowie »Gemeinschaft« (257–354). Wer zeitgemäß von Gott reden will, muss dem Menschen ins Angesicht sehen – diese Intention verbindet auch die Beiträge katholischer AutorInnen in dem von *Werner Tzschentzsch* herausgegebenen Sammelband »Zwischen Exodus und Exil?«. Insbesondere die Aufsätze »Sinnvoll ist, was Zukunft hat« von *Günter Biemer* zu den prospektiven Aufgaben in der Religionspädagogik (15–30) und »Im Angesicht des Menschen von Gott reden« von dem christlichen Archäologen und Kunstgeschichtler *Rainer Warland* (37–48) sind beachtenswert. Der Leitfrage »Was brauchen Heranwachsende und Erwachsene unter der Perspektive religiöser Bildung, was geht sie wirklich an?« widmen sich die Beiträge im neu konzipierten 16. Band des »Jahrbuchs der Religionspädagogik« mit dem Titel »Schlüsselerfahrungen«. Der Band enthält neben dreizehn nachlesenswerten Erfahrungsberichten im Mittelteil (53–188) zwei wichtige konzeptionelle Studien von *Peter Biehl* (»An Schlüsselerfahrungen lernen. Schlüsselerfahrungen in hermeneutischer, theologischer und religionspädagogischer Perspektive«, 3–49) und *Friedrich Schweitzer* (»Schlüsselerfahrungen – ein neues religionspädagogisches Konzept?«, 191–212): »Die Frage nach Schlüsselerfahrungen verschränkt den Nachvollzug fremder Erfahrung mit dem Entwurf der eigenen Lebensgeschichte und kann damit Zugang zu religiösem Fragen eröffnen. Ob sich unter dieser Fragestellung ein neues religionspädagogisches Konzept abzeichnet, hängt u.a. davon ab, ob »Schlüsselerfahrungen« in pädagogischen Räumen ihre eigene Dignität und Verbindlichkeit entfalten können« (Vorwort). Zur Beantwortung dieser spannenden Leitfrage laden unter anderem auch die Rekonstruktionen aus Theologie und Pädagogik in dem von *Ludwig Duncker* und *Helmut Hanisch* edierten Band »Sinnverlust und Sinnorientierung in der Erziehung« ein, die unter je unterschiedlichen historischen, systematischen, ethischen und praktischen Perspektiven die Frage nach dem Zusammenhang von Sinn und Erfahrung aufgreifen und im Hinblick auf den Entwurf und die Reflexion von Lebensführung und Erziehung bearbeiten.

Hervorzuheben sind insbesondere die Überlegungen von *Karl Ernst Nipkow* (»Sinn- und Wertfragen – Interdisziplinäre, analytische Überlegungen zu einer komplexen Formel«, 13–34), *Wolfram Kurz* (»Erlebnisorientierung und Bildung. Die Sinnfrage im Kontext der Erlebnisgesellschaft«, 107–136), *Helmut Hanisch* (»Coping« als religionspädagogische Herausforderung. Anmerkungen zur Frage nach Sinn und Glaube im Jugendalter«, 155–176) sowie *Christian Grethlein* (»Vom Sinn des Lernens und dem Lernen von Sinn«, 197–221).

Ein religionspädagogisches Handlungsmodell zum Umgang mit Sinnkrisen entwickelt *Siegfried R. Stajkowski* in seiner Münsteraner Dissertation »Religiöse Erziehung zwischen Angst und Hoffnung« mit dem Ziel, schöpferisches Verhalten in ausgewogener Verbindung mit kognitivem Vermögen durch »kundige Hoffnung« zu verwirklichen« (253).

Dem religionspädagogischen Grundbegriff »Bildung« widmet sich *Hans-Jürgen Fraas* in seinem Buch »Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive«.

Zu Recht stellt er fest: »Bildung ist ein Kulturphänomen, Erziehung hat daran Anteil. Eruditio ist unvermeidbar mit den Inhalten der vorgegebenen Kultur verbunden. Die abendländische Kultur ist eine Kultur der Freiheit. Christliche Bildungsvorstellungen zielen auf eine freie Persönlichkeit, nicht die in sich ruhende harmonische Persönlichkeit des deutschen Idealismus, sondern die offene, in der Spannung zwischen Partizipation und Distanz ihre Entscheidungsfähigkeit suchende und bewährende, die auch im Scheitern die ihr vorausliegende Gewährung ihrer Bestimmung als Chance begreift. Die Gemeinschaft der Christen steht beim eigenen Nachwuchs, aber auch bei der (pluralistischen) Gesellschaft in der Schuld: Sie schuldet die Vermittlung der Ermöglichung solcher in der Gottesbeziehung gründender freier personaler Entfaltung des Menschen, die Vermittlung protestantischer Freiheit im Zusammenhang mit deren Bedingungs- und Ermöglichungsgrund. Denn wenn die Bedingungsstruktur der Freiheit verloren ginge, wäre auf Dauer auch die Freiheit selbst in Gefahr« (242).

Einer ganz anderen Neubestimmung des Bildungsbegriffs, nämlich im Sinne Helmut Peukerts als intersubjektiver Kreativität, gehen viele der Beiträge nach in dem umfangreichen interdisziplinären, von *Sönke Abelt* und anderen herausgegebenen Reader »... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein«. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie (321–506).

Prägnante Orientierungshilfen im schier unübersichtlichen Feld religiöser Bildung bietet *John M. Hull* in seinen zweibändigen ausgewählten Schriften »Glaube und Bildung« und »Gott und Geld«. Zu Recht heißt es darin am Ende des Aufsatzes über »Christliche Erziehung und kritische Offenheit«: »Das hier Ausgeführte erscheint vielleicht etwas kompliziert. Doch die Fragen, vor denen das Christentum in den säkularisierten pluralistischen Gesellschaften von heute steht, sind nun einmal schwierig. Es gibt keine einfachen Antworten darauf. Wenn wir uns der Problematik an den aufgezeigten Punkten jedoch nicht stellen, besteht die große Gefahr, dass der christliche Glaube einfach vor unseren Augen verschwindet« (I, 89). Erzählte Geschichte religiöser Erziehung und Bildung aus der Feder von neunzehn namhaften deutschsprachigen ReligionspädagogInnen vereint in bewährter Weise der von *Rainer Lachmann* und *Horst F. Rupp* herausgegebene dritte Band »Lebensweg und religiöse Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie«. Das Manuskript von *Dietrich Steinwede* für dieses Buch war Anlass für eine gesonderte Veröffentlichung des Meistererzählers mit dem Titel »So viel Gott strömt über. Streiflichter eines Lebens«.

3 Aktuelle Verortungen des Religionsunterrichts

»Wieviel Religion braucht die Schule?« lautet die Titelfrage des von *Martin Vetter* edierten Berliner Tagungsbandes, der das nach wie vor höchst aktuelle Thema ebenso kaleidoskopartig beleuchtet wie der von *Peter Cleiß*, *Wilhelm Schwendemann* und *Joachim Walter* herausgegebene Freiburger Reader »Familie im Wandel – Schule in Entwicklung«,

der unter anderem nachlesenswerte Überlegungen von *Karl Ernst Nipkow* und *Friedrich Schweitzer* zur Zukunft des Religionsunterrichts im Rahmen der Schulentwicklung (1–13 und 14–25) enthält. Auf empirischem Wege – eine vorzügliche einführende Gesamtschau empirischen Forschens in der katholischen Religionspädagogik vermittelt der von *Burkard Porzelt* und *Ralph Güth* herausgegebene Sammelband »Empirische Religionspädagogik« – nähern sich vier wichtige Veröffentlichungen der religionsunterrichtlichen Realität: 1. Die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz im Schuljahr 1998/99 durchgeführte und von *Anton Bucher* herausgegebene, bislang umfangreichste empirische Studie über die Akzeptanz des Religionsunterrichts in Deutschland trägt den Titel »Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe«. Sie ermittelt nach der schriftlichen Befragung von insgesamt 7239 Schüler/innen und 100 Religionslehr/innen in Ost und West eine für viele überraschend hohe Akzeptanz des katholischen Religionsunterrichts, und es gelingt ihr durchaus – differenziert nach Schularten – »zugegebenermaßen grobmaschig den Ist-Zustand zu zeigen und dabei gegebenenfalls Stereotype oder Klischees zu korrigieren« (14).

Nach der Vorstellung von acht diskussionswürdigen Konsequenzen aus dem empirischen Material (146–150) fasst Bucher zusammen: »Religionsunterricht ist keine vergebliche Liebesmühe, trotz der vielen Schwierigkeiten, die ihn behindern, sei es schulintern (organisatorische Schwierigkeiten mit Kleingruppen), sei es schulextern (säkulares Umfeld, lädiertes Kirchenimage). Dass auch heutige Schüler/innen mit Namen wie Moses, Kain, Jesus und nicht zuletzt Gott etwas anfangen können, dass etliche der Zehn Gebote nach wie vor bekannt sind und mitunter handlungsleitend werden, dass sie über eine Semantik verfügen, um mit den letzten Fragen umzugehen, das ist angesichts der geringer gewordenen religiösen Sozialisation in den Familien ein wesentliches Verdienst der abertausend ReligionslehrerInnen, die sich in ihrem Beruf Tag für Tag engagieren« (150).

Wie es um die »Religion« bei ReligionslehrerInnen bestellt ist, zeigt 2. die breit angelegte, außerordentlich empfehlenswerte Studie von *Andreas Feige*, *Bernhard Dressler*, *Wolfgang Lukatis* und *Albrecht Schöll*.

Nach einer profunden Einführung von *Feige* (»Die religionskulturelle Vermittlungssituation des Schulischen Religionsunterrichts: ›Gelehrte‹ Religion zwischen Einflussverlust der kirchlichen Religions-Gestalt und Pluriformität religiöser Deutungs- und Erlebnispraktiken«, 15–32) folgen im Teil A Analyseergebnisse von 17 aufwendig ausgewertete, berufsbiografische narrative Interviews (»Religion« in biografischen Erfahrungszusammenhängen: Zur Daseinshermeneutik bei Religionslehrer/innen«, 33–204) und im Teil B Ergebnisse einer repräsentativen Meinungserhebung unter evangelischen Religionslehrer/innen in Niedersachsen (»Religion im Religionsunterricht« in demoskopisch auflösender Analyse: Zielvorstellungen für ›gelehrte Religion« im biografischen, weltanschaulichen, unterrichtspraktischen und schulorganisatorischen Kontext«, 205–442). Im Teil C fassen *Feige* und *Dressler* die zentralen Charakteristika der quantitativen und qualitativen Erhebungsergebnisse zusammen (»Bildungsreligion« zwischen dem Sakralraum Kirche und pluralisierter Lebenswelt. Die religionskulturelle Vermittlungssituation des Schulischen Religionsunterrichts im Spiegel der Selbstbeschreibungen der evangelischen Religionsle-

herInnenschaft«, 443–469), bevor eine umfassende Dokumentation in Teil D (471–591) zur Anschauung drei ausführliche Fallanalysen, eine Evaluation vorangegangener Studien zum Thema »Religionslehrer/innen« und eine Stichproben-Statistik vorstellt.

Insgesamt ein Meilenstein für die religionssoziologische und –pädagogische Praxis und Theoriebildung! 3. Aus der Perspektive von fast 200 Oberstufenschüler/innen aus über dreißig badischen und württembergischen Gymnasien nähert sich die dritte Untersuchung »1000 Stunden Religion« der Praxis des Religionsunterrichts und bietet spannendes Material. In der von *Peter Kliemann* und *Hartmut Rupp* herausgegebenen Dokumentation einer Aufsatzaktion blicken die jungen Erwachsenen resümierend auf über 1000 Stunden erlebten evangelischen Religionsunterrichts in ihrer 12- oder 13jährigen Schulkarriere zurück (49–201). Die leider nicht weiter nach Geschlecht und anderen Kriterien gegliederten, anonymisierten Texte werden von *Dietlind Fischer*, *Lothar Kuld*, *Eckhart Markkraf*, *Heinz Schmidt* und *Friedrich Schweitzer* einer ersten Bewertung unterzogen (9–47). 4. Die vierte empirische Studie führte *Barbara Asbrand* zur grundschulpädagogischen Konzeption eines interreligiösen Religionsunterrichts im Klassenverband der Grundschule durch. In ihrer Frankfurter Dissertation »Zusammen Leben und Lernen im Religionsunterricht« versucht sie, auf der Basis einer qualitativ-empirischen Analyse der Unterrichtspraxis in zwei Hamburger und einer hessischen Grundschule eine interreligiöse Didaktik zu entwickeln, die die Kinder in ihrer religiös pluralen Lebenswirklichkeit zum Ausgangspunkt nimmt. Neben »Identität« und »Dialog« wird als dritter religionspädagogischer Schlüsselbegriff in diesem Zusammenhang auch »Religion« theoretisch reflektiert. Zu Bestimmung und Abgrenzung dieses »Streitfalls ›Religion‹« legt *Ernst Feil* als Herausgeber einen interessanten Sammelband mit einem von ihm verfassten Hauptartikel und 24 kritischen Stellungnahmen aus verschiedenen Disziplinen vor.

Konzepte und Konkretionen für einen zukunftsfähigen Religionsunterricht vermitteln auch die von *Manfred Pirner* zusammengestellten religionspädagogischen und religionsdidaktischen Beiträge *Rainer Lachmanns* in »Religionspädagogische Spuren«. Insbesondere dessen intensive theoretische Impulse zu einem ökumenisch-christlichen Religionsunterricht sind ebenso nachlesenswert wie die Erörterung von Hintergründen, Kontroversen und Perspektiven in dem Buch »Konfessioneller Religionsunterricht heute?« seines katholischen Pendants *Richard Schlüter*. Zur Probe auf das Exempel lädt eine Fülle praxiserprobter Hilfestellungen in den Bänden »Religionsunterricht im 1. Schuljahr in gemischt-konfessionellen Lerngruppen« von *Lena Kuhl* und *Ingeborg Klöppel* ein. Konfessionell-kooperative Gestaltungsformen des Religionsunterrichts liegen vor allem auch in den Berufsbildenden Schulen vor, die in der oben erwähnten Bucher-Studie mittels 563 SchülerInnen aus der Region Frankfurt/Mainz relativ undifferenziert repräsentiert werden (107–121); ein Tatbestand, den beispielsweise *Josef Jakobi* in der Zeitschrift »rabs« zu Recht anmerkt und der nicht untypisch für die religionspädagogische Theoriebemühungen ist. Um so freudiger ist das Erscheinen der Göttinger Dissertation »Religionsunterricht in der Berufsschule: Verheißung vergegenwärtigen« von *Thomas Klie* zu begrüßen, der darin eine

verdienstvolle neue didaktisch-theologische Grundlegung des Religionsunterrichts in dem komplexesten, nach SchülerInnenzahlen knapp hinter der Grundschule größten, zugleich aber auch am wenigstens bekannten schulischen Bildungssystem in der Bundesrepublik vorlegt. Klie fasst zusammen: »Die Didaktik der Verheißungen weist dem RU an BBSn insofern bildende Funktion zu, als er sich in inszenierten Spiel-Räumen für Probedenken und Probehandeln explizit dem gesellschaftlichen Streit um die Wahrheit stellt. Er sucht sie unterrichtlich dergestalt zu arrangieren, dass dabei Verständnis- und Argumentationshilfen mit dem Ziel einer orientierenden Vergewisserung für die Lernenden in den Blick geraten ... Als religionsfähig könnte sich ein solcher Religionsunterricht gerade darin erweisen, daß in ihm der durch die biblischen Texte repräsentierte Verheißungsüberschuss nicht etwa lediglich dezisionistisch behauptet, sondern in seinen Wirklichkeit setzenden wie erschließenden Aspekten zur Darstellung gelangt« (197).

Religionspädagogik im bildungspolitischen Diskurs um das Schulfach Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) und den Religionsunterricht im Bundesland Brandenburg untersucht mit beeindruckender Detailfülle und Materialreichtum – allerdings leider ohne Register – die Heidelberger Habilitationsschrift »Religion als Bildungsgut – Sichtweisen in Staat und evangelischer Kirche« von *Dieter Fauth*. Gewinnbringend ist die Lektüre allerdings nur mit einem »vom Leser mitzubringenden kritischen Verstehensapparat« (582), der sich »die Voraussetzungen in Denken, Weltsicht und religiöser Prägung« (582) des Autors bewusst macht. Pädagogische, theologische, wissenschaftstheoretische und formalmethodische Gründe gegen LER-Kritiken führt auch *Henning Schluß* in seinem Artikel »LER – Nie war kritisieren so einfach wie heute« auf, während die von Fauth unverhältnismäßig stark angegriffene Position von *Karl Ernst Nipkow* (insbesondere 558–582) in dessen Aufsatz »Religiöse Bildung im Pluralismus« nachgelesen werden kann. Die Notwendigkeit einer vermittlungstheoretischen Perspektive für eine Theorie des Religionsunterrichts am Beispiel des Streits um LER und Nipkows religionspädagogischen Ansatz (25–174) betont in seiner Wiener Dissertation »Überzeugung gewinnen« *Hans-Jörg Wahl*, der zu einer religionspädagogischen Theoriebildung im interdisziplinären Diskurs beitragen möchte.

Aus staatskirchenrechtlicher, pädagogischer und religionspädagogischer Perspektive geben die Deutschschweizer Beiträge in dem von *Helga Kohler-Spiegel* und *Adrian Loretan* herausgegebenen Sammelband »Religionsunterricht an der öffentlichen Schule« Orientierungen und Entscheidungshilfen für den Religionsunterricht in der Deutschschweiz. Sie möchten belegen, dass überraschenderweise in keinem deutschsprachigen Land die Vielfalt an Formen und die Experimentierfreudigkeit im Bereich des religiösen Lernens so groß sind wie in der Schweiz. Überwiegend österreichische Autor/innen fragen in dem von *Hans-Ferdinand Angel* edierten Reader nach der »Tragfähigkeit der Religionspädagogik« als wissenschaftlicher Disziplin und in verschiedenen Handlungsfeldern, insbesondere in österreichischem Religions- und Ethikunterricht. Zu einem Spezialthema entführt ebenso die Amherster germanistische Dissertation von *Wendy Wagner* mit dem Titel »Georg Büchners Religionsunterricht 1821–1831«, die quellengestützt christlich-protestantischen Wurzeln sozialrevolutionären Engagements nachgeht.

4 Religiöse Elementarerziehung

Es ist sehr zu begrüßen, dass im Berichtszeitraum gleich mehrere Veröffentlichungen zur religiösen Erziehung im Elementarbereich erschienen sind, nachdem diese wichtige Lebensphase lange Zeit nicht im religionspädagogischen Aufmerksamkeitshorizont stand. *Heiko Franke* und *Helmut Hanisch* möchten mit ihrem Buch »Religiöse Erziehung im Vorschulalter« theologische und pädagogische Grundlagen der christlichen Erziehung von den Anfängen bis heute sowie praktische Hinweise vermitteln. Ein aus dem verdienstvollen Geraer »tripp-trapp-Projekt« entstandenes Praxisbuch mit dem Titel »Christlich erziehen – menschlich erziehen« legt *Hans-Jürgen Fraas* vor. Es gelingt ihm darin sehr verständlich aufzuzeigen, was es heißt, mit kleinen Kindern die Spuren Gottes zu erfahren.

Eher Ratgebercharakter haben die Büchlein »Gott entdecken – aber wie?« von *Birgit* und *Thomas Ijewski* und »Wohnt der liebe Gott im Himmel?« von *Reinhard Abeln* sowie das in völlig überarbeiteter Auflage erschienene Standardwerk »Gott für Kinder« von *Reinmar Tschirch*.

Warum Erwachsene Kindern Antworten auf religiöse Fragen geben sollten und warum alle, denen das Kind und seine Erziehung wichtig sind, ermutigt werden sollten, für das Recht des Kindes auf Religion einzutreten, klärt in einleuchtender religionspädagogischer Diktion *Friedrich Schweitzer* in seinem grundlegenden Buch »Das Recht des Kindes auf Religion«.

Einige sehr hilfreiche Praxishilfen zur religiösen Erziehung im Kindergarten gilt es ebenfalls anzuzeigen: *Franz Wendel Niehl* und andere entfalten in »Damit es wieder ein Fest wird ...« acht anschauliche Projektideen auf der Basis des Neuen Trierer Plans für den konkreten Alltag im Kindergarten, während in dem ansprechend illustrierten Buch »Unsere Welt ist voller Wunder« von *Beate Schaller* fünfzig Stilleübungen zu dem Wechsel der Jahreszeiten, den großen Festen, der Vielfalt der Natur und zu den Schönheiten der Schöpfung enthalten sind und in »Kinder entdecken sich in der Bibel« von *Hanne Stäudel* mit vielen Tipps und Modellen eine neue Methode vorgestellt wird, lebensnah zu erzählen. Die mit »Kinder brauchen Hoffnung« begonnene vorzügliche Reihe zur Religion im Alltag des Kindergartens wird fortgesetzt durch die beiden von *Christoph Th. Scheilke* und *Friedrich Schweitzer* herausgegebenen Bände »Das ist aber ungerecht! Mit Kindern Gerechtigkeit erfahren« und »Musst du auch sterben? Kinder begegnen dem Tod«. Zur ausführlicheren Information über die christliche Hoffnung auf die Überwindung des Todes eignet sich für Erziehende auch das Arbeits- und Praxisbuch »Der Traum vom ewigen Leben« von *Sabine Pemsel-Maier*.

In Form literarischer Verdichtung nähern sich folgende Kinder- und Jugendbücher religiösen Vorstellungen und Fragen: Eine originelle, lustig illustrierte, kleine philosophische Geschichte zum Woher, Wozu und Wohin des Lebens bietet *William Steig* mit »Gelb und Rosa«. Über Gott und die Welt unterhalten sich Nina und Felix in »Ich und der liebe Gott« von *Angelika Stampfer* mit Bildern von *Betina Gotzen-Beek* – wenn auch in nicht immer kindgemäßer Sprache – und in lebendigem und humorvollen Dialog *Jacques Duquesne* mit seinen neugierigen Enkelkindern Fabien und

Marion in »Opa, was ist Gott?«. Zwei Klassiker sind in neuer Form erschienen: Die bewährte Geschichte zur religiösen Erziehung »Benjamin sucht den lieben Gott« von *Regine Schindler* mit Bildern von *Ursula Verburg* und »Anna schreibt an Mister Gott. Neues von Anna über Gott und den Lauf der Welt« von *Fynn* mit Illustrationen von *Silvio Neudorf*.

5 Grundschulpädagogik

Eine Auswahl davon, was Grundschulkinder über Gott und die Welt wissen, findet sich mittels zahlreicher Texte und einiger Bilder in dem hintersinnigen Entdeckungsreisebuch »Die Seele ist eine Sonne« von *Rainer Oberthür*. Oberthür geht davon aus, dass Kinder als auf ihre Weise Weltneulinge und Philosophen, Künstler und Sprachspieler, Gottsucher und Theologen »eine natürliche Nähe zur Einfachheit der Tiefe« haben: »Sie können in ihrem radikalen fragenden Staunen über das Dasein von Mensch und Welt eine Tiefe des Denkens erreichen, die im Erwachsenenalter nur allzu häufig verblasst ... Die mögliche Tiefgründigkeit von Kindern ist aber nicht abstrakt und vergeistigt, sondern sehr konkret der Realität verpflichtet« (163).

Eine Einladung zum Nachdenken über Kinder und unseren leichthändig lebendigen Umgang mit ihnen stellt auch das mit vielen Praxisbeispielen ausgestattete Buch »Ausflüge in die Wirklichkeit« von *Ute Andresen* dar, das das Lernen von Grundschulkindern im Dreifachen Dialog beschreibt. Zwar kommt darin leider die religiöse Dimension nicht einmal am Rande vor, aber es eignet sich hervorragend als Einführung in die Probleme des Grundschulkindesalters ebenso wie die grundlegenden Veröffentlichungen »Die 6–12jährigen« von *Dieter Baacke*, »Einführung in die Grundschulpädagogik« von *Ursula Drews*, *Gerhard Schneider* und *Wulf Wallrabenstein* sowie »Grundschule 2000. Lernen und leben im neuen Jahrtausend«, das von *Dieter Haarmann* und *Peter E. Kalb* herausgegeben wird.

6 Jugend- und Konfirmationsalter

Neben Bezugstheorien zur Sozialisation (21–71), Theorien und Forschungen zur Sozialisation in der Familie (73–107) und Schule (109–143) enthält das übersichtliche Fachbuch »Grundwissen Sozialisation« von *Peter Zimmermann* auch präzise Angaben zu den Sozialisationsvorgängen in der Jugendphase (145–162) und zu geschlechtsrollentypischer Sozialisation (163–194). Unterschiedliche Positionen und Perspektiven am »runden Tisch« zu Jugendweihe, Konfirmation, Firmung und Alternativen unter gegenwärtigen gesellschaftlichen und sozio-kulturellen Bedingungen stellt der von *Hartmut M. Gries* edierte materialreiche Reader »Übergangsrituale im Jugendalter« vor.

Nach der Einleitung des Herausgebers mit der Überschrift »Der ›Kampf um die Jugendweihe‹: gesellschaftlich-historisches Phänomen, traditionelle Familienfeier, kirchlich-theologische Herausforderung, sinnleeres Ritual oder aktueller Kommerz-

Event?» (36–56) folgen jugendtheoretische Reflexionen zu Übergangsritualen (57–118), Positionen und Perspektiven verschiedener Jugendweihe- bzw. Jugendfeier-Anbieter (119–162), kirchlich-theologische Positionen und Kritik zu Jugendweihe, Konfirmation und Firmung (163–219) sowie die Vorstellung von Alternativen (221–243).

Interessante Kontexte und Analysen zu jugendlicher Sinnsuche und Okkultfaszination finden sich in der sich an qualitativen Methoden biographisch-rekonstruktiver Sozialforschung orientierenden Fallstudie »Wege der Entzauberung« von *Albrecht Schöll* und *Heinz Streib*: »Aus vielen Erzählinterviews mit okkultfaszinierten Jugendlichen wurden im Laufe der Forschungsarbeit 15 kontrastiv ausgewählt und in einem aufwendigen Interpretationsprozess bearbeitet. Gefragt wurde dabei insbesondere nach den Lebensthemen, nach den Spielräumen für Handlungsalternativen und Bewältigungsstrategien, die den Jugendlichen zur Verfügung stehen, sowie nach dem Verhältnis von Religiosität und Okkultfaszination. Daraus eröffneten sich Einblicke in die Spannung zwischen Verunsicherung einerseits und Bewältigungs- und Entwicklungsmöglichkeiten andererseits« (12). Als Ergebnis wird eine Typologie vorgelegt, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede nach dem Prinzip der maximalen Kontrastierung aufzeigt sowie Schritte der Entzauberung aufgeführt (193–225). Das schmale Sachbuch mit Praxishilfen für Schule und Erwachsenenbildung zum Thema »Okkultismus – Satanismus« von *Roland Biewald* bietet zu diesem Thema weitere Informationen.

Die von *Ute Beyer-Henneberger* und *Carsten Mork* herausgegebene Arbeitshilfe »Angeregt« enthält ebenso wertvolle Anregungen für das gemeinsame spirituelle Leben in Andacht und Gottesdienst, für die Gestaltung der Unterrichtsbegegnungen und für die Organisation der Konfirmandenzeit wie die von *Markus Hentschel*, *Günter Törner* und *Birgit Weindl* herausgegebenen Praxismodelle für KU-RU-Jugendarbeit mit dem Titel »Knockin' on Heaven's Door. Band 2: Spuren des Paradieses«. Letztere lädt –wenn auch mit schmaler theologischer Fundierung– dazu ein, mit Jugendlichen die religionspädagogisch unterschätzte Dimension der Schönheit ihrer Lebenswelt wahrzunehmen. Worum es im christlichen Glauben geht, versucht *Hermann Brünjes* in »Checkpoint Konfirmation. Für Konfis, die's wissen wollen« auf anschauliche und jugendgemäße Weise zu beschreiben, während ein Themenheft »Jugendarbeit« der Zeitschrift »Lebendige Seelsorge« unter anderem die Fragen behandelt »Michael Jackson oder Opa?« (*Anton Bucher*) und »Per Mausclick in die Heimatlosigkeit?« (*Horst W. Opaschowski*).

7 Gemeindepädagogik und Erwachsenenbildung

Den notwendigen Diskurs über die Weiterentwicklung von Gemeindepädagogik als Wissenschaft und als Berufstheorie erneuern die Beiträge in dem von *Ludwig Metzger* und *Nicole Piroth* herausgegebenen Buch »Gemeindepädagogik im Wandel«. Den konzeptionellen Schlussteil krönt der Artikel »Gemeindepädagogische Perspektiven für eine Kirche der Zukunft« (175–202) von *Roland Degen*, dessen bisherige, oftmals

provozierenden Beiträge zur Gemeinde- und Religionspädagogik durch den von *Martin Steinhäuser* edierten umfangreichen Band »im leben glauben lernen« gewürdigt werden. Dieser lädt zum Nachlesen und Nachdenken einer Fülle von Degens ostdeutschen Expertisen aus den vergangenen Jahren des Umbruchs und Neuaufbruchs zu den Schnittfeldern von kirchlicher und schulischer Bildungsverantwortung ein. Über Religion und Bildung in den evangelischen Kirchen in der DDR informiert ebenfalls die anhand von reichem Quellenmaterial zeitgeschichtliche und systematisch-theologische Fragestellungen verbindende Münchener Dissertation »Lerngemeinschaft im Erziehungsstaat« von *Nikolaus Hueck*. Zu Recht heißt es dort abschließend: »Die vorgelegte Arbeit kann einen Beitrag leisten, in der aktuellen Debatte um die gesellschaftliche Rolle der Kirche im Osten Deutschlands den Aspekt der Bildung wieder neu ins Bewusstsein zu rufen. Die Frage der Beteiligung der Kirchen an den gesellschaftlichen Bildungsprozessen, die Frage also nach ihrem »Bildungsauftrag«, ist wesentlich eine Frage danach, wie weit die Kirchen dazu bereit sind, das christliche Erbe in der neuzeitlichen Kultur und ihrem Bildungsbegriff wahrzunehmen« (242). Dass eine Kirche, die sich in ihren Binnenverhältnissen nicht auch als Bildungsgemeinschaft versteht, keine öffentliche Bildungsverantwortung wahrnehmen können wird, belegen mannigfaltig die Beiträge im vierten Themenheft »Gemeinde – Ort des Lernens?« der »Zeitschrift für Pädagogik und Theologie«: »Das Lernen in der Gemeinde wird nicht hinter den pädagogischen und didaktischen Modernisierungsgewinnen professioneller Bildungsinstitutionen wie der Schule hinterherhinken dürfen – es sollte sich aber auch nicht an den Standards eines Lernens orientieren, das sich immer stärker bloßen Effizienzkalkülen unterwirft« (345).

Auf der Basis eines Denkens in Komplementarität entwickelt *Thomas Bornhauser* in seiner Berner Dissertation »Gott für Erwachsene« ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmoderner Vielfalt mit dem Ziel, einen lebensförderlichen Umgang mit widersprüchlichen Sichtweisen und Meinung einzuüben. Das Buch bietet neben der theoretischen Grundlegung des Konzepts auch vielfältige didaktische Hilfestellungen zur Planung und Durchführung von Veranstaltungen sowie eine Reihe ausgeführter Praxisbeispiele zur Gottesfrage. Die Tübinger Dissertation von *Rainer Möller* »Die religionspädagogische Ausbildung von Erzieherinnen« widmet sich der historischen, empirischen, didaktischen und qualifikationstheoretischen Dimension der Ausbildung an der Fachschule/Fachakademie für Sozialpädagogik. Erstmals werden hier die Möglichkeiten einer spezifischen religionspädagogischen Didaktik für die Erzieherinnenausbildung gründlich reflektiert. Da die kirchliche Bildungsarbeit mit Lehrkräften kaum in ein öffentliches oder wissenschaftliches Bewusstsein vorgedrungen und deshalb auch in seiner Besonderheit und Bedeutung als professionelles Dienstleistungs- und Unterstützungssystem nicht hinreichend bekannt geworden ist, ist es sehr verdienstvoll, dass *Dietlind Fischer* in dem von ihr herausgegebenen Reader »Im Dienst von LehrerInnen und Schule« Aufgaben, Konzepte und Perspektiven kirchlicher Lehrerfortbildung gebündelt vorstellt. Auf unterschiedliche Weise gehen die Beiträge in diesem Band auf folgende Fragestellungen ein: Welche Theologie begründet oder leitet die professionelle Arbeit in diesem Feld? Wo wird das konfessorische Prinzip erkennbar und konzeptionell integriert?

Für welche Schule und für welchen Unterricht werden Lehrerfortbildungskonzepte entwickelt? Wie kann durch Lehrerfortbildung die religiöse Selbstbesinnung und Vergewisserung von Lehrkräften gestützt werden? Perspektiven verschiedener Fachdisziplinen auf den Studienbereich Religion in der Hochschullehre vereint dagegen der von *Dieter Fauth* und *Ulrich Bubenheimer* edierte Sammelband »Hochschullehre und Religion«, der durchaus für die interdisziplinäre Kooperation zwischen den Fächern Brücken bauen kann. Schließlich untersucht die Marburger Dissertation von *Kristina Augst* auf der Grundlage von sieben qualitativ ausgewerteten Interviews das Vorkommen von »Religion in der Lebenswelt junger Frauen aus sozialen Unterschichten«. Neben dem Aufzeigen von Funktionsäquivalenten von – kirchlich gebundener – Religion stellt die Autorin unter anderem die Dimension des sozialen Kontakts und seine Bedeutung für die individuelle Religiosität und die Ausbildung von verschiedenen Religionstypen heraus.

8 Seelsorgerliche Dimension im Schulleben

Mit der Trierer Dissertation »Schulseelsorge als soziales System« von *Gundo Lames* ist ein eindrucksvoller Beitrag zur praktisch-theologischen Grundlegung einer – unverkennbar katholischen – Konzeption von Schulseelsorge unter geschichtlichen, systemtheoretischen und religionspädagogischen Aspekten erschienen.

Lames geht von folgenden Leitthesen aus: 1. »Kirche verliert im geschichtlichen Prozeß die Definitionsmacht über die Schule. Sie reagiert mit der Veränderung ihrer schulbezogenen Position und entwickelt mit der Schulseelsorge ein neues, eigenständiges Handlungsfeld, über das sie neben dem Religionsunterricht ihr Verhältnis zur Schule reguliert bzw. mit dem sie sich in einer bestimmten Art und Weise in der Schule zu Wort meldet«. 2. »Schulseelsorge differenziert sich angesichts der Verhältnisbestimmungsprozesse zwischen Schule und Kirche als ein innovatives kirchliches Handlungssystem aus, das in der Lage ist, neue Verbindungen zwischen Kirche und Schule bereitzustellen«. 3. »Schulseelsorge reflektiert sich mit Hilfe der Religionspädagogik und gewinnt dadurch ihre theologische sowie pädagogisch-didaktische Legitimation und Handlungskompetenz, der Schule und den Menschen in der Schule gemeinwesenorientierte und situationsoffene Angebote zu machen« (18f).

Diese Arbeit möchte mittels eines interdisziplinären Forschungsdesigns »eher grundlegend das schulseelsorgerliche Handlungssystem in seinen Entstehungszusammenhängen wahrnehmen, es als systemisch operierendes Modell beschreiben, es religionspädagogisch reflektieren und es mit dem religionspädagogischen Modell der Elementarisierung in Verbindung bringen« (19). Die systemische Schulseelsorge als ein »kirchlich ausdifferenziertes Subsystem an der Peripherie der Kirche und an der Grenze zum Erziehungs- und Schulsystem« entwickelt nach Lames ein eigenes Leitbild, »codiert als unbedingte Zuwendung / bedingte Zuwendung« und profiliert dabei ein eigenes Leistungsangebot (313). Inwiefern im konkreten Schulalltag eine eigenständige Umsetzung mystagogischer und diakonischer Programme möglich ist, die sich an den von der Schulseelsorge »beobachteten konkreten Bedürfnis-, Interessen- und Problemlagen der sozialen Systeme der Schule sowie der an ihnen beteiligten

psychischen Systeme orientieren« (313), wird ebenso weiter zu diskutieren sein wie beispielsweise die Formulierung, systemische Seelsorge sei »»Kirche in der Schule« als ein (möglicher) Vollzug von »Kirche für andere«« (319). Zweifellos ist Schulseelsorge ein wichtiges, aktuelles religionspädagogisches Thema, das in der evangelischen Religionspädagogik leider völlig vernachlässigt wird.

Auch in den beiden neu erschienenen, ansonsten freilich sehr instruktiven Lehrbüchern »Seelsorgelehre« von *Jürgen Ziemer* und »Theologie der Seelsorge« von *Holger Eschmann*, einer trinitätstheologischen Grundlegung der Seelsorge, tauchen die Stichwörter »Schule«, »Schulseelsorge« oder »Religionsunterricht« überhaupt nicht auf. Überzeugende Zeichen des Miteinanders von Kirche und Schule können Schulgottesdienste sein – eine sabbatliche Unterbrechung des Schulalltags, die noch einer grundlegenden religionspädagogischen Bearbeitung bedarf. Wenigstens ergänzen die Schulgottesdienste in dem von *Clemens Stoppel* herausgegebenen Buch »Du hast uns, Herr, gerufen« für die Klassenstufen 1–4 und in »Der Sehnsucht nach Leben trauen« von *Klemens Rasche* für die Sekundarstufen die Fülle vorliegender erprobter Gottesdienstmodelle. Wertvolle Impulse für die Frage nach der seelsorgerlichen Dimension im Schulleben sind im Hinblick auf exemplarische Auseinandersetzungen um ein theologisches Menschenverständnis und um Leitbilder auch der Kieler Dissertation »Menschenfreundliche Diakonie« von *Dörte Gebhard* zu entnehmen. Zum Thema »Diakonie – Aufgaben und Zukunftsperspektiven« empfiehlt sich auch das erste Heft der Zeitschrift »Glaube und Lernen«.

9 Religionspädagogisch-psychologische Literatur

Die aktuelle Forschung auf dem Gebiet der Religionspsychologie in den USA, in Skandinavien und in Deutschland wird mittels grundagentheoretischer Arbeiten über methodische Probleme und geistesgeschichtliche Hintergründe der Religionspsychologie sowie mittels qualitativer und quantitativer empirischer Einzelstudien – u.a. zur Entwicklung von Religiosität, zu Okkultismus, Bekehrung und Mystik und zu Ost-West-Unterschieden bezüglich der Religiosität unter protestantischen Studierenden – anschaulich dokumentiert in dem von *Christian Henning* und *Erich Nestler* herausgegebenen Band »Religionspsychologie heute«. Aus der Fülle von anregenden Beiträgen sind insbesondere hervorzuheben die Studien von *Hans-Jürgen Fraas* zur »Anthropologie als Basis des Diskurses zwischen Theologie und Psychologie« (105–121) und von *Erich Nestler* über den »Versuch einer Verhältnisbestimmung von psychologischer und theologischer Religionspsychologie am Beispiel der Seelsorgetheorie« (181–200). Empirische und konstrukttheoretische Umsetzungen für Religionspädagogik und Seelsorge bietet die Osnabrücker Habilitationsschrift »Religiosität und Kontingenzbewältigung« von *Norbert Ammermann*.

Sie sucht auf innovative Weise »einen empirischen Zugang zum Phänomen Religiosität im Hinblick auf Kriterien praktischer Auswertbarkeit zu gewinnen. Religiosität wird als kognitive Landkarte von Individuen verstanden, die mit Hilfe religiöser

Leitbegriffe ihren Glauben wie ihre Umwelt als Erfahrung zu organisieren versuchen. Diese Organisationen von Erfahrung können als Indikatoren für Kontingenzbewältigungsversuche mittels der Religiosität oder als Indikatoren psychischen Befindens und der Suche nach seelischer Balance interpretiert werden. Die empirischen Untersuchungen sind qualitativ ausgerichtet auf das Ziel, eine direkte methodische Anwendbarkeit für die Arbeitsbereiche praktischer Theologie zu ermöglichen – insbesondere für die Religionspädagogik und Poimenik, da in diesen Arbeitsfeldern der Kontakt von Theologen mit anderen Menschen besonders auf Nähe ausgerichtet ist oder sein sollte« (15).

Der Autor möchte auf der Basis verfeinerter konstrukttheoretischer Methodik ein Prolegomenon einer Theologie erarbeiten, die sich empirisch zu operationalisieren und einzubringen versucht – ein wichtiger Beitrag für den von der Praktischen Theologie angestrebten und dringend benötigten Diskurs mit moderner kognitivistischer, konstrukttheoretischer und bewusstseinsphänomenologischer Forschung.

Historische und systematische Studien zu Granville Stanley Hall, James Henry Leuba und Edwin Diller Starbuck, drei Pionieren der amerikanischen Religionspsychologie, legt *Kirsten Huxel* mit ihrer umfangreichen Tübinger Dissertation »Die empirische Psychologie des Glaubens« vor. Die in den klassischen Konzeptionen ihrer Pioniere selbst immanent angelegte Krise der Religionspsychologie scheint auch heute – trotz vielfältiger Wiederaufnahmen religionspsychologischer Forschungen in den letzten Jahrzehnten sowohl in den USA als auch in Europa – noch nicht überwunden zu sein:

»Bis heute ist es nicht zu einer allgemeinen Verständigung über die Aufgabe, den Gegenstand, die Methoden und den wissenschaftlichen Ort dieser Forschungen gekommen. Ob die Religionspsychologie innerhalb der Theologie, Religionswissenschaft oder Psychologie einzuordnen ist oder ob sie eine eigenständige Disziplin darstellt, all das ist umstritten. Für die noch ausstehende Beantwortung dieser Fragen besitzt die vorliegende historisch-systematische Betrachtung einen exemplarisch klärenden Sinn: Sie votiert auf dem Hintergrund ihrer Untersuchungen erstens für die Annahme, dass zumindest eine Konzeption der Religionspsychologie als eigenständige Disziplin nicht in Frage kommen kann. Denn für deren Forschungen haben sich weder ein genuiner Gegenstandsbezug noch Gegenstand aufweisen lassen. Sie votiert zweitens für die Annahme, dass die protestantische Theologie mit ihrem spezifischen Praxisinteresse jedenfalls nur auf solche religionspsychologischen Theorien zurückgreifen kann, die auf dem Boden christlicher Leitüberzeugungen gebildet sind« (422f).

Huxel fordert am Schluss ihrer Arbeit zu Recht »eine entschlossene Entfaltung von psychologischer *Selbsterkenntnis* unter dezidiert *theologischen* Bedingungen, die die ... kategoriale Psychologietradition nicht unberücksichtigt läßt, sondern aufnimmt und kritisch fortschreibt. Dass es für die kirchliche Praxis jedenfalls unverzichtbar ist, die dynamische Struktur christlichen Lebens als eines Wachstums im Glauben auch hinsichtlich seiner psychischen Dimension theoretisch zu beschreiben, werden zumindest diejenigen nicht bestreiten, die die Grundaufgabe der Kir-

che als eine spezifische *Bildungsaufgabe* und deren Inbegriff selbst wiederum als Seelsorge im weiten Sinne verstehen« (423f).

Wesentliche Bausteine einer solchen Beschreibung liefern sowohl die repräsentativen Texte im von *Gerhard Büttner* und *Veit Jakobus Dieterich* herausgegebenen Sammelband »Die religiöse Entwicklung des Menschen. Ein Grundkurs« als auch das erstmals als Taschenbuch veröffentlichte Standardwerk »Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn« von *James W. Fowler*. Auch ein weiterer »Klassiker« ist im Berichtszeitraum – in vollständig überarbeiteter, fünfter Auflage – neu erschienen, nämlich die 1981 erstmals gedruckte und seitdem für die Religionspädagogik in Schule und Gemeinde grundlegende »Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters« von *Bernhard Grom*. Wichtige Berührungspunkte und Konflikte zwischen »Psychologie – Religion – Theologie« beleuchtet Heft 2/2000 der Zeitschrift »Praktische Theologie«.

Zur Wiederentdeckung von Phantasie für Theologie und Religionspädagogik lädt der von *Werner H. Ritter* herausgegebene Sammelband »Religion und Phantasie« ein. Sowohl an biblischen Texten als auch an Beispielen religiöser Lern- und Bildungsprozesse erläutern die Autor/innen Phantasie als notwendige und legitime Gestalt jüdisch-christlichen Glaubens, als »der sichtbare, spürbare und Gestalt gewordene Ausdruck der Sehnsucht nach sinnlicher Religion und veränderbarer Wirklichkeit« (180). Lesenswert sind insbesondere die Beiträge des Herausgebers über »Kindliche Religion und Phantasie – dargestellt an einem exemplarischen Kapitel der Religionspädagogik« (151–180) und von *Helmut Hanisch* zum unterschiedlichen Phantasiegebrauch von Kindern mit dem Titel »... manchmal träume ich, dass Gott eine Tochter hat, die sich um die Gedanken, Wünsche und Träume der Kinder kümmert« (89–112). Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt liefert mittels Bildern und Gesprächen auch die äußerst anregende Pilotstudie »Gottesbilder von Mädchen« von *Stephanie Klein*. Nach präziser Entfaltung der theoretischen und methodologischen Problemstellung sowie der Vorstellung einer empirischen Kinderbildstudie und wichtigsten Einzelergebnissen gibt die Verfasserin im vierten Teil wertvolle religionspädagogische Hinweise, wie Kinder in der Entfaltung ihrer Religiosität unterstützt werden können: Eltern, Lehrer/innen und Erzieher/innen sollten den Erfahrungsbezug stärken, Kinder zum eigenen Theologie-Treiben anregen, die Vielfalt der Bilder für das Göttliche fördern und weibliche Bilder für das Göttliche ins Spiel bringen (184–196). Dieses Buch geht auf Kleins Mitarbeit in einem Mitte der 90er Jahre initiierten ökumenischen Forschungsprojekt des Comenius-Instituts in Münster zurück, dessen Ergebnisse über empirische Erkundungen zur Religion von vier- bis zehnjährigen Kindern über Bilder in dem von *Dietlind Fischer* und *Albrecht Schöll* herausgegebenen Band »Religiöse Vorstellungen bilden« veröffentlicht sind. Konzentriert auf gemalte Gottesbild-Vorstellungen von Kindern – 51 farbige Abbildungen im Text (!) – enthält er eine Fülle von interessanten Impulsen sechzehn ausgewiesener Fachleute für eine re-

flektierte religionspädagogische Praxis, die Kinder als religiös produktive Subjekte mit ihrer individuellen religiösen Erfahrungs- und Lerngeschichte wahr- und ernst nimmt. Es ergeben sich vor allem folgende systematisch-theologische und fachdidaktische Anknüpfungspunkte:

»1. Die Erhebung der Lernvoraussetzungen der Kinder ist ein zentrales Element im didaktischen Gefüge der Klärung von Zielen, Inhalten, Methoden und Materialien des Unterrichts. Das Bildermalen zu religiös bedeutsamen Sachverhalten kann von Lehrenden als diagnostische Möglichkeit des Wahrnehmens und Gewährwerdens genutzt werden ... 2. Lernerfahrungen und -ergebnisse des schulischen Religionsunterrichts können durch Aufgabenstellungen des Malens und bildnerischen Gestaltens gesichert und kommuniziert werden ... Solche Ergebnisse, von Schüler/innen ins Bild gesetzt, können wiederum als Ausgangsbedingung für weiterführende didaktische Entwürfe von Nutzen sein. 3. Das Malen wird als eine Form der Verzögerung, Verlangsamung und Sistierung einer Vorstellung zu einer Lernchance, in der Schüler/innen innehalten, verweilen und ihrer selbst bewusst werden können, sodass auch erst fragwürdig werden kann, worum es inhaltlich geht. 4. Die Gottesvorstellungen der Kinder, die sie malend zum Ausdruck bringen, sind auf ihre Anschlussfähigkeit an systematisch-theologische Grundbescheide zu prüfen und behutsam weiterzuentwickeln ... Hilfreich wäre die Entwicklung von »Landkarten« religiöser Anschlussdimensionen aus der Systematischen Theologie, sodass Lehrende über ein Überblicks- und Zusammenhangswissen verfügen, aus dem sie Anregendes für die Kinder schöpfen können. 5. Ob es notwendig ist, das Gottesbild eines Kindes gezielt weiterzuentwickeln, anzureichern und auszudifferenzieren, um einer Vielfalt möglicher Gottesbilder den Weg zu bahnen, wäre noch zu klären. Vielfalt von Gottesbildern bedeutet nicht Beliebigkeit, Unverbundlichkeit oder Gleich-Gültigkeit. Möglicherweise kann es im christlichen Religionsunterricht nicht nur darum gehen, vorliegende Gottesbilder zu enthüllen, den deus revelatus zum Vorschein zu bringen, sondern auch der Weg zum verborgenen Gott, zum deus absconditus, ist zu gehen, zum Gott, der durch Bilder nicht zu vergegenwärtigen ist. Das Bewusstsein für »das Transzendente«, »das Religiöse« muss gewahrt und durchgehalten werden durch die Modifikationen und Transformationen religiöser Vorstellungen hindurch ...« (297f). Gottesbilder von Kindern und Jugendlichen heute sind auch das zentrale Thema in Heft 3/2000 der »Katechetischen Blätter« sowie in Heft 2/2000 der Zeitschrift »entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen«, deren Beiträge zur realistischen Wahrnehmung Gottes und zum Nicht-Verschweigen der dunklen Seiten Gottes auffordern, ähnlich wie *Andreas Schweizer* in seinem Buch »Der erschreckende Gott. Tiefenpsychologische Wege zu einem ganzheitlichen Gottesbild«.

10 Interkulturelles und interreligiöses Lernen

Die von der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau als Dissertation angenommenen zweibändigen Untersuchungen zu paradigmatischen mentalitätengeschichtlichen, ethnologischen und soziologischen Zugangswegen zu fremden Sinnwelten von *Klaus Neumann* mit dem Titel »Das Fremde verstehen – Grundlage einer kulturanthropologischen Exegese« liefern auf über 1100 Seiten einen eindrucksvollen interdisziplinären Antwortversuch auf die Frage nach der Möglichkeit und dem angemessenen Rahmen für das Verstehen von »uns« zunächst unverstänglich und »fremd« erscheinenden Äußerungen anderer Kulturen oder

historischer Epochen. Wesentlich schulalltagsnäher gehen die Beiträge in dem von *Gisela Führung* und *Jutta Burgdorf-Schulz* herausgegebenen Berliner Tagungsreader »Globales Lernen und Schulentwicklung« die Aufgabe des nachhaltigen Lernens in weltweitem Horizont an. Es geht darin um Konkretisierungen des noch immer schillernden Begriffs des globalen Lernens, »der die Suche nach pädagogischen Antworten auf die Globalisierung aller Lebensbereiche kennzeichnet und in Übersetzung den englischen Sprachgebrauch von »global education« übernimmt« (9). Perspektivenwechsel zur Erfahrbarmachung anderer Denkweisen und Lebenswelten ermöglicht auch die umfangreiche Dokumentation des Internationalen Religionspädagogischen Kongresses in Eichstätt zu den drei Stichworten »Weltkirche erleben«, »Voneinander lernen« und »Erde bewohnbar machen«. Sie wird unter dem Titel »Religiöses Lernen der Kirchen im globalen Dialog« von *Engelbert Groß* und *Klaus König* herausgegeben und lädt angesichts weltweit akuter Herausforderungen zu der Praxis einer Weggemeinschaft für eine Eine-Welt-Religionspädagogik ebenso facettenreich ein wie die Beiträge zur kontextuellen religiösen Bildung und zur interkulturellen Kompetenz in dem von *Thomas Schreijäck* edierten Frankfurter Tagungsband »Religion im Dialog der Kulturen«. Dort sind vor allem die religionspädagogischen Überlegungen von *Hans-Günter Heimbrock*, *Bert Roebben*, *Werner Tzscheetzsch* und *Thomas Schreijäck* zu religiöser Bildung und Erziehung in interkultureller Perspektive (203–283) von besonderem Interesse.

Einen wertvollen Überblick über die Situation der religiösen Erziehung in vierundzwanzig Ländern Europas gibt die von *Peter Schreiner* edierte Publikation der Inter-european Commission on Church and School mit dem Titel »Religious Education in Europe«. Spannende Aspekte einer Erstbegegnung mit dem christlichen Glauben werden in dem Themenheft »Fremdes Christentum« der ökumenischen Zeitschrift »ru« beleuchtet.

Einzelne wichtige Kommunikationspunkte im zwischenkulturellen und zwischenreligiösen Bereich – »zwischen Curry-Wurst und Kebab, Kopftuch und Adidas« (*Rolf Heinrich*, 9–22) – beschreiben die Autoren des von *Folkert Rickers* herausgegebenen Duisburger Tagungsbandes »Alltagserfahrungen im interreligiösen Kontext«, untersuchen sie systematisch nach sie verbindenden Aspekten und loten sie nach Möglichkeiten interreligiöser Lernprozesse aus. Nachdenkenswert erscheinen insbesondere die abschließenden Überlegungen von *Ram Adhar Mall* »Zur Theorie und Praxis der Interkulturalität und Interreligiosität oder die Kunst des Verstehens trotz Differenzen« (77–92).

Religiöses Lernen in einer pluralen Welt steht auch im Mittelpunkt des sog. Hamburger Modells eines dialogisch orientierten »Religionsunterrichts für alle«. Dessen Hintergründe, konzeptioneller Rahmen und unterrichtspraktische Auswirkungen können Befürworter wie Kritiker dieses in diametralem Gegensatz zur EKD-Denkschrift 1994 »Identität und Verständigung« stehenden Modells sowohl in dem von *Wolfram Weiße* und *Folkert Doedens* herausgegebenen Hamburger Novemberakademiebericht »Religiöses Lernen in einer pluralen Welt« als auch in dem von

Thorsten Knauth, Sibylla Leutner-Ramme und Wolfram Weiße edierten innovativen Unterrichtsforschungsbericht »Religionsunterricht aus Schülersperspektive« nachlesen.

Letzterem ist ein Videofilm mit dem Titel »Gerechtigkeit, Lebenshilfe, Gottesfrage« als CD-Rom beigelegt, der die wichtigsten Unterrichtsszenen enthält, die in dem Buch analysiert werden: »Wir präsentieren empirisches Material zur Realität Hamburger Religionsunterrichts, wir stellen unsere Überlegungen zur Frage vor, wie Schülersichten im Religionsunterricht zu erforschen und zu analysieren seien; wir untersuchen einige didaktisch relevante Kategorien eines schülerbezogenen und dialogisch orientierten Religionsunterrichts und entwickeln vor diesem Hintergrund konzeptionelle Überlegungen zu einer Religionspädagogik, die Schülersichten im Religionsunterricht ernstnehmen will« (3).

Die religionspädagogischen Expert/innen sind uneins: *Horst Gloy* unterstützt beispielsweise in seinem Beitrag »Unterschiedliche Konfessionen und Religionen getrennt oder gemeinsam unterrichten?« in Heft 4/2000 der Zeitschrift »Pädagogik« das Hamburger Modell, während es von *Karl Ernst Nipkow* in dessen Stellungnahme in Heft 3/2000 der »Zeitschrift für Pädagogik und Theologie« in die Nähe des Brandenburger LER-Modells gerückt und auf seine fehlende evangelische Identität befragt wird.

11 Ästhetische Bildung – Religion in Medien, Kunst, Musik und Literatur

Kirche besitzt heute eine hohe und beachtete Medienpräsenz, pflegt eigene Medien modernen Zuschnitts und ist selbst Gegenstand der Medien. Dem Gestaltwandel der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft gehen die Beiträge des von *Reiner Preul* und *Reinhard Schmidt-Rost* herausgegebenen Sammelbandes zur Eisenacher Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie mit dem Titel »Kirche und Medien« nach.

Reiner Preul fragt in seinem grundlegenden Eröffnungsbeitrag nach den spezifischen Bedingungen, unter welche die der Kirche aufgetragene Kommunikation des Evangeliums in der modernen Mediengesellschaft gestellt ist (9–50). Es geht ihm nachlebenswert primär um »diejenige Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses, die auf die Entstehung oder Bekräftigung des Glaubens abzielt. Die sachgemäße Antwort auf die Verkündigung des Evangeliums, der Rechtfertigungsbotschaft, ist der Rechtfertigungsglaube. Der Rechtfertigungsglaube ist mehr als die Kenntnis des christlichen Wirklichkeitsverständnisses, er ist dessen persönliche Aneignung als wirklichkeiterschließende und lebensorientierende Wahrheit« (10f). Die weiteren Artikel untersuchen in mehrperspektivischen Zugängen unter anderem »Kirche in der Mediengesellschaft« (*Michael Schibilsky*, 51–71), »Religion in den Medien und mediale Religiosität« (*Volker Drehsen*, 72–83), »Medium und Message. Zu ihrem Verhältnis in der christlichen Publizistik« (*Reinhard Schmidt-Rost*, 84–121) und »Werbung – Kinder – Medienpädagogik – Theologie« (*Sven Kommer*, 172–180).

Zu Recht stellt *Thomas Klie* in der Einleitung des von ihm herausgegebenen Sammelbandes »Darstellung und Wahrnehmung. Religion im medialen Crossover« fest, dass die mediale Verwandlung der Weltverhältnisse in Interpretationsverhältnisse zu theologischen und didaktischen Klärungen nötigt, »auch und gerade wenn die Religion als wahre Angelegenheit menschlichen Lebens in den Sog umfassender Semiotisierungen gerät. Die Rückbindung (religio) an sinnhaftes Selbst- und Weltwissen scheint längst zu einer von der sinnenfälligen Ordnung virtueller Texturen abhängigen Variablen geworden zu sein« (7). Die Fortsetzung der Religion mit digitalen Mitteln fordere nicht moralische Sanktionen, sondern eine neue Wahrnehmung im Sinne ästhetischer Bildung: »Zeichenkosmen, die intensives Leben verheißen, schöner Schein zu sein anpreisen und zitieren ohne zu belegen, wollen allererst verstanden werden. Die Mitteilung und Darstellung von medial sich zeigender religiöser Praxis ist für Theologie und Religionspädagogik nicht nur eine Frage nach dem Geltenlassen anderer Stile, sondern auch eine Frage nach der Verhältnisbestimmung von Kompetenz und Performanz des Evangeliums. Wie verhält sich der Glaube, wenn vor den popkulturellen Kulissen die Opposition von ›fact‹ und ›fiction‹ schlechthin obsolet zu werden scheint? Inwieweit schrumpfen dann Rückbindung und Vergewisserung zu ephemeren Akten?« (9).

Die achtzehn illustren Beiträge fragen – von der Cyber(n)ethik (*Bernd Beuscher*, 46–58) und Virtual Reality (*Hans Weder*, 64–76) über PC-Spiele (*Bernd Abesser*, 133–149) und Science-Fiction-Filmen (*Stefan Wolf*, 167–173) bis zur Lindenstraße (*Olaf Stegmann*, 215–219) und Star Trek (*Alexandra Riebe*, 220–240) – nach dem, was die Verlässlichkeit der sprachlichen und reflexiven Bezugnahmen auf Wirkliches garantiert und unseren Bildern von Welt Wahrheit verleiht. Bleibt der Religionspädagogik, die sich diesen Phänomenen in bildender Ansicht nähert, wirklich nur noch die Option, »auf der Oberfläche zu tanzen«, wie es *Thomas Klie* in seinem abschließenden Artikel über Oszillationen und Reinszenierungen mit Bezug auf den Turiner Philosophen Gianni Vattimo behauptet (250–263)?

Müssen die Themenbestände der Theologie insgesamt einer Neuinterpretation unterzogen werden, um den Verstehensbedingungen der Spätmoderne zu entsprechen? Stimmt die Gleichung Theologie = Ästhetik, die *Klaas Huizinga* »ohne falsch verstandene Zurückhaltung und forsch« in »Der erlesene Mensch«, dem ersten Teil seiner auf drei Bände konzipierten »Ästhetischen Theologie«, aufstellt (15)? Weitere bunte Mosaiksteine zu der Frage religiöser Spurensuche in der urbanen Alltagswelt stellen die theologischen und religionspädagogischen Annäherungen in der von *Michael Wermke* edierten Arbeitshilfe »Jugend&Kultur&Religion« dar. Die sämtlich lesenswerten Beiträge in dem von *Peter Biehl* und *Klaus Wegenast* herausgegebenen Band »Religionspädagogik und Kultur« bieten passend dazu eine kulturhermeneutische, bibeltheologische, systematisch-theologische und pädagogische Grundlegung eines religionspädagogischen Konzepts kulturell vermittelter Praxis der Religion. Kultur erscheint für die namhaften Autoren »im Zusammenhang mit den Begrif-

fen Lebenswelt, Lebensform, Lebensstil, Lebenserfahrung, Lebensgestaltung, Lebensqualität. Eine bevorzugte Stellung nimmt der phänomenologische Lebensweltbegriff ein« (7f).

Der Basisbeitrag von *Peter Biehl* »Symbol und Kultur« (15–53) eröffnet einen weiten hermeneutischen Horizont, entwirft einen gemeinsamen Bezugsrahmen für Kultur, Religion und Symbol und markiert die religionspädagogischen Konsequenzen im Hinblick auf das Bildungsverständnis: »Bildung ist ein Kulturphänomen, das auf differenzierte Formen der Weitergabe, also seinerseits auf Bildung, die Kritik entbindet, angewiesen ist« (8). Im Mittelpunkt des Bandes stehen die für eine religionspädagogische Kulturtheorie unerlässlichen Aspekte. Am Schluss weitet sich die religionspädagogische Perspektive auf den multikulturellen Kontext Europas. Besonders hervorzuheben sind die Beiträge »Kultur und Bibel / Bibel und Kultur« von *Klaus Wegenast* (55–81), »Kultur als Lebensform des Glaubens« von *Henning Schröer* (125–139), »Global – lokal – oder ›glokal‹?« von *Hans-Günter Heimbrock* (201–232) sowie »Kultur und Bildung« von *Jürgen Oelkers* (233–249).

Die anspruchsvolle Frankfurter Habilitationsschrift »Kultur als Lebenswelt« von *Michael Moxter* beinhaltet äußerst prägnante Studien zum Problem der Kulturtheologie, die vor allem für eine lebensweltorientierte Religionspädagogik und der dort diskutierten Vermittlung von Semiotik und Phänomenologie von höchstem Interesse sind. Konkretionen einer Theorie religiöser Bildung im Kontext massenmedialer Symbolprozesse bietet die Bochumer Habilitationsschrift »Didaktik der religiösen Kommunikation« von *Eckart Gottwald*, die zu einer Spurensuche nach alltäglich praktizierter Auseinandersetzung mit Fragen der Transzendenz einladen.

Zur Erforschung der sinngewährenden und religionsbildenden Kraft populärer zeitgenössischer Filme tragen sowohl die materialreiche Bochumer filmwissenschaftliche Dissertation von *Bettina Brinkmann-Schaeffer* mit dem Titel »Kino statt Kirche« als auch der von *Inge Kirsner* und *Michael Wermke* sorgfältig edierte Sammelband »Religion im Kino« bei. In letzterem bestechen neben Grundsatzbeiträgen zu Religion und Kino, Mythos und Wirklichkeit sowie verblüffenden themenspezifischen Filmanalysen (*Inge Kirsner*, 12–40 und 42–87) zahlreiche didaktische Konkretionen, deren alternativ auch in anderen Filmkontexten einsetzbare Bausteine für die Verwendung in Schule und Erwachsenenbildung sämtlich unter www.vandenhoeck-ruprecht.de abrufbar sind. Dreißig praxiserprobte Unterrichtsanregungen für die Arbeit im und mit dem Internet stehen im Mittelpunkt der beachtenswerten Veröffentlichung »Internet im Religionsunterricht« von *Andreas Mertin* (52–113), die auch einen Unterrichtsentwurf für die Sekundarstufe II zu Möglichkeiten und Risiken des Internet (115–142) sowie nützliche Übersichten und Links (143–184) enthält. Ob und inwiefern das Fernsehen als zentrale Orientierungsinstanz und Ort öffentlicher Symbolisierung Kommunikationsformen und Funktionen der Religion übernommen hat, fragen die Beiträge des von *Günter Thomas* herausgegebenen Heidelberger Tagungsberichts »Religiöse Funktion des Fernsehens?« Aus medien-, kultur- und religionswissenschaftlichen Perspektiven wird darin ein spannendes internationales und interdisziplinäres Forschungsprojekt zur Interaktion zwischen Religion und Fernsehen dokumentiert.

Durchweg interessante Veröffentlichungen erschienen im Berichtszeitraum zu Grenzgängen zwischen Musik und Theologie: Zum einen der wohlklingende, von

Gotthard Fermor, Hans-Martin Gutmann und Harald Schroeter herausgegebene Sammelband »Theophonie« mit lesenswerten Beiträgen unter anderem zu »Modo religioso. Klang und religiöse Bedürfnisse« (Hans-Günter Heimbrock, 204–236) und »Religionspädagogik und Musikpädagogik – entfremdete Schwestern auf dem Weg zu einer neuen Sachlichkeit?« (Manfred L. Pirner, 267–284); zum zweiten der von Wolfgang Kabus edierte Forschungsbericht »Populärmusik, Jugendkultur und Kirche« mit Aufsätzen zu einer interdisziplinären Debatte um die Kultur der Gegenwart sowie die Dortmunder Dissertation »Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie« von Christa Zöller und die eindrucksvolle Münsteraner Dissertation »Land unter? Populäre Musik und Religionsunterricht« von Matthias Everding mit einer Untersuchung zur Rezeption deutschsprachiger Rocksongs im Religionsunterricht (285–317 und 343–369) sowie zwölf abschließenden Thesen (318–342), die in der berechtigten Forderung gipfeln, der Ausbildung einer »Kommunikationskompetenz« müsse in der Religionslehrer/innenausbildung ein größerer Stellenwert eingeräumt werden als einer überwiegend theoretischen Wissensvermittlung. Indem sie Popmusiker unterschiedlicher Couleur selbst zu Wort kommen lässt, leistet die Sammlung »God is a DJ« von Matthias Schröder einen weiteren anregenden Beitrag zur Diskussion über Religion und Popmusik.

Einen neuen Blick auf mögliche Beziehungen zwischen Welten der Kunst und der Religion verheißt der Untertitel der römischen, sich nicht unbedingt auf den ersten Blick erschließenden Dissertation »Freiheit zur Genese« von Gernot Wisser. Dieser fragt unter Einbezug der Gedanken Lyotards, Derridas und Virilios durchaus berechtigt, ob eine Begegnung von künstlerischer und religiöser, postmoderner und theologischer Wahrnehmung zur Förderung eines realitätsnahen und freien Umgangs mit der Tradition und der heutigen Wirklichkeit möglich ist. Das Gemeinsame von Kunst und Theologie um eines Höheren willen als Gemeinsames zu entdecken versuchen, intendieren auch die feinfühligsten Beiträge in dem von Thomas Schreijäck herausgegebenen Buch »Spuren zum Geheimnis«. Ausdrücklich betont der Herausgeber eingangs, dass Kunst im Ganzen und Literatur im Besonderen keinesfalls Ersatz für Theologie und deren Sprache sein könne und Theologie nun nicht als Ästhetik zu betreiben sei. Aber im Sinne einer strukturellen Analogie sind Schriftsteller und Künstler einerseits und Theologen andererseits »Spurensucher auf dem Weg zu den Orten des Wahrscheinlichen als Erfahrungsgrund der umfassenden Wahrheit im Unterschied zum bloßen Schein. Literatur und das Gespräch mit ihr wird so zur Seh- und Hörschule für Theologie und zugleich zum kritischen Korrektiv gegenüber Scheinsicherheiten und vorschnellen Lösungen« (8f).

Besonders lesenswert sind neben den Vorausgedanken des Herausgebers die grundlegende Einführung zur Rede von Gott in der modernen Literatur (Magda Motté, 13–52) sowie die Untersuchungen zur Gottesrede bei Ödon von Horváth (Stefan Heil, 53–85) und César Vallejo (Beate-Irene Hämel, 86–140).

In unterschiedlichen religionspädagogischen Praxiszusammenhängen sind folgende Veröffentlichungen einsetzbar: die originellen Radio-Geschichten für die Ewigkeit »Von nix kommt nix« von Markus Nolte und Ludger Verst samt dazugehörigem Arbeitsbuch mit Impulsen für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe I von Anne Jürgens und Edith Verweyen-Hackmann; die von Klaus Vellguth unter dem Titel

»www.gott.com. daran glaub ich« zusammengestellte Auswahl von Glaubensbekenntnissen Jugendlicher sowie das AusLeseBuch des 20. Jahrhunderts »Stimmen der Sehnsucht«, das über 150 von *Stefan Herok* und *Agnes Molzberger-Stich* herausgegebene zeitgenössische literarische Texte, Lieder, Bekenntnisse und Sachtexte enthält.

12 Ethisches Lernen

Als gemeinsame Aufgabe der beiden modernitätsspezifisch verankerten Disziplinen, der Praktischen Theologie und der Theologischen Ethik, wird in dem von *Wilhelm Gräb* u.a. herausgegebenen Band »Christentum und Spätmoderne« die Förderung der Verständigung in Theorie und Praxis durch einen glaubwürdigen Lebensvollzug angegeben. Die auf ein Symposium im Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg zurückgehenden konzisen Beiträge namhafter internationaler Theologen zu einem Diskurs über Praktische Theologie und Ethik reflektieren alle theologisch-ethische, religions- und moralpädagogische sowie praktisch-theologische Aspekte des Zusammenhangs von Religion, Glauben und Leben unter pluralistischen Bedingungen. In seinem Aufsatz »Religiöse Bildung als Sinn- und Wertvermittlung.

Möglichkeiten und Grenzen kirchlicher Pädagogik in pluralistischen Gesellschaften« benennt *Friedrich Schweitzer* zusammenfassend bedenkenswerte wissenschaftstheoretische Konsequenzen für das Verhältnis von Praktischer Theologie und Ethik: »Die Ausdifferenzierung von Praktischer Theologie und Ethik als unterschiedliche Disziplinen ist arbeitsökonomisch sinnvoll und vielleicht sogar zwingend. Sie erwächst jedoch nicht aus einem prinzipiellen, definitorisch in wünschenswerter Klarheit zu statuierenden Unterschied der Gegenstandsbereiche und Zugriffsweisen. Ob dies als Identitätsschwäche der Praktischen Theologie zu beklagen oder ob es als angemessene Reaktion der wissenschaftlichen Disziplinen auf die veränderte Situation der Pluralität zu bewerten ist, lässt sich an dieser Stelle nicht abschließend beantworten. Doch sei die Vermutung erlaubt, dass die Herausforderungen der gesellschaftlichen und besonders der religiösen Pluralität beide, Ethik und Praktische Theologie, vor die Notwendigkeit stellen, ihre Aufgaben wissenschaftstheoretisch und methodologisch neu zu bestimmen, und dies scheint nicht ohne Folgen zu bleiben auch für das Verhältnis zueinander« (80).

Der internationale Ansatz findet sich auch in einer Veröffentlichung von *Barbara Brüning* wieder: In ihrem Buch »Ethikunterricht in Europa« versucht sie, durch eine komparative Analyse europäischer Lehrplan-konzepte ideengeschichtliche Traditionen, curriculare Konzepte und didaktische Perspektiven des Ethikunterrichts in der Sekundarstufe I darzulegen. Als tragfähiges Deskriptions- und Interpretationsschema dient ihr auf der Grundlage der systematischen und formalen Kategorien der philosophischen Disziplin Ethik und deren ideengeschichtlicher Traditionen der problembezogene selektive Ansatz der multiplanen Vergleichstechnik, der im Rahmen einer Mikroanalyse mit Hilfe des hermeneutischen Verfahrens wesentliche Sinnzusammenhänge jedes einzelnen

nationalen Lehrplans klären hilft und mittels einer Makroanalyse im Anschluss an die Einzelanalysen eine länderübergreifende Zusammenfassung curricularer Schwerpunkte ermöglicht. Besonders interessant für die Diskussion dürften neben der tabellarischen Zusammenfassung curricularer Schwerpunkte der nationalen Lehrpläne (181–196) die sieben didaktisch-methodischen Strukturprinzipien für eine Neuorientierung der Lehrplangestaltung des Ethikunterrichts mit europäischer bzw. internationaler Dimension (197–250) sowie das überraschende abschließende Plädoyer für ein Unterrichtsfach Philosophie mit dessen Bezugsdisziplinen Ethik, Anthropologie, Erkenntnistheorie und Religion sein.

Unentbehrliche Orientierungen für ein solches Unterrichtsfach würden sich in der opulent bebilderten »Geschichte der Philosophie« von *Bryan Magee* und in dem hochkarätigen Werkbuch »Theologische Ethik«, das von *Gerfried W. Hunold, Thomas Laubach* und *Andreas Greis* herausgegeben wird, finden lassen.

Ganz aus nationaler Sicht unternimmt die Hallenser Habilitationsschrift »Ethikunterricht« von *Alfred Seiferlein* – ausgehend von der Untersuchung der Entstehungsbedingungen und unterschiedlichen Konzeptionen des Ethikunterrichts als außerordentlichem Schulfach – eine konzeptionelle Verhältnisbestimmung zwischen dem Ethikunterricht und dem konfessionellen Religionsunterricht im Sinne eines dynamischen Miteinanders. Es bleibt abzuwarten, ob es dem Autor gelingen wird, damit »die grundsätzliche Diskussion um die Zukunft der religiös-ethischen Bildung inspirieren« zu können (5). Diese Skepsis gilt auch der Wirkkraft der Vorträge katholischer Autoren im Rahmen des 17. Münsterschen Gesprächs zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik, die in dem von *Reinhard Schilmöller, Aloysius Regenbrecht* und *Karl Gerhard Pöppel* herausgegebenen Band »Ethik als Unterrichtsfach« dokumentiert sind. Als vier didaktische Konzeptionen des Ethikunterrichts werden herausgestellt: »Moralerziehung« als Werteerziehung; »Ethische Reflexion« als klärende Reflexion ethischer Grundsätze angesichts einer kontingenten Lebensbewältigungspraxis; »Lebenshilfe« als Selbstfindung des Individuums und Gestaltung seines Sozialverhaltens sowie »Praktische Philosophie« als kognitive Auseinandersetzung mit ethischen Systemen (3). Auf sie hin werden verschiedene Ansätze des Ethikunterrichts in Bayern, Nordrhein-Westfalen und Brandenburg kritisch gewürdigt sowie Recht und Grenzen staatlicher Einflussnahme erörtert.

Zwei richtungsweisende Projekte finden erneut ihren Niederschlag in wichtigen religionspädagogischen Neuerscheinungen: zum einen das 1990 von Hans Küng initiierte Projekt Weltethos und zum anderen das 1992 im Auftrag der Arbeitsgruppe »Innovation« der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz begonnene Compassion-Projekt. *Johannes Lähnemann* und *Werner Haußmann* sind die Herausgeber der beiden Bände »Unterrichtsprojekte Weltethos I. Grundschule, Hauptschule, Sekundarstufe I« und »Unterrichtsprojekte Weltethos II. Realschule, Gymnasium, Berufsschule«, die sechzehn ideenreiche, meist fächerübergreifende Projekte zum Text der Weltethos-Erklärung des Parlaments der Religionen in Chicago 1993 dokumentieren. Weltprogramm, Mitleid, Diakonie, Solidarität, ethisches Lernen und Erlebnisbezogenheit sind signifikante Stichworte der Zielvorgabe des auf die Wahrnehmung eines sozialmoralischen Defizits antwortenden Schulprojekts Compassi-

on – am besten übersetzbar mit »Mitleidenschaft«, »Barmherzigkeit« –, das inzwischen an vielen kirchlichen und staatlichen Schulen aufgegriffen worden ist. *Johann Baptist Metz*, *Lothar Kuld* und *Adolf Weisbrod* u.a. beleuchten in dem Sammelband »Compassion. Weltprogramm des Christentums« aus ethischer, soziologischer und pädagogischer Perspektive die Chancen, in der Schule die Haltungen sozialverpflichteten Engagements zu entwickeln und zu stärken. Der gesamte Modellversuch ist wissenschaftlich samt theoretischen Orientierungen, Fragebogen, Beschreibung der beteiligten Schulen und Ergebnissen der Erhebungsphase dokumentiert und evaluiert in »Compassion – sozialverpflichtetes Lernen und Handeln« von *Lothar Kuld* und *Stefan Gönnheimer*.

Von Gedankenexperiment, Cluster und Experten-Team über philosophisches Gespräch und kreativer Textarbeit bis hin zu Problem- und Dilemmageschichten sowie Parlament-Spiel und Gerichtsszene reicht die Vielfalt der methodischen Möglichkeiten im Ethikunterricht, wie sie beispielsweise in den von *Till Warmbold* herausgegebenen Unterrichtsentwürfen und Arbeitshilfen für die Sekundarstufe I enthalten sind. Unter dem Titel »Ethikunterricht praktisch 9. Schuljahr« sind acht »klassische« Themen des Ethikunterrichts neu für die Unterrichtspraxis erschlossen und in ihrer täglichen Praxis schülerorientiert erprobt. Einzelthemen sind folgende Veröffentlichungen gewidmet: Passend zur Dekade overcome violence des ÖRK verfasste *Reinhold Mokrosch* für die Sekundarstufe II ein Arbeitsheft zur Friedensethik mit dem Titel »Gewalt«; *Veit Jacobus Dieterich* fragt als Herausgeber eines umsichtig zusammengestellten Leseheftes für dieselbe Adressatengruppe »Haben Lügen kurze Beine? Oder: Was ist Wahrheit?«; *Dietmar Peter* stellte Aufsätze und Unterrichtsbausteine zum Thema »Fremde Nächste« zusammen für die Sekundarstufe I, während *Bernhard Dressler* als Herausgeber für einen bunten Strauß von lesenswerten Überlegungen zum Expo-Thema »Mensch – Natur – Technik« unter dem Titel »Religion EXPOniert sich im Jahr 2000« zeichnet. Neben dokumentierten Unterrichts- und Projektbeispielen aus der Schule werden aus religionspädagogischer Perspektive die einzelnen thematischen Aspekte Natur, Mensch, Technik beleuchtet und wertvolle Denkanstöße gegeben.

13 Bibelarbeit an verschiedenen Lernorten

Heilungstexte – insbesondere »Die Heilung des Gelähmten« und »Die Heilung des blinden Bartimäus« – stehen als Schlüsseltexte für Erfahrungen von Kindern und Jugendlichen im Mittelpunkt der Siegener Dissertation »Blindheit und Lähmung« von *Folker Albrecht*, der darin die Theologie und Exegese von Kindern und Jugendlichen im Sinne *Ingo Baldermanns* fortsetzt.

Es gelingt ihm, praxisnah aufzuzeigen, »dass die Arbeit an biblischen Erzählungen es ermöglicht, Jugendliche und Kinder besser zu verstehen und dass es mit ihrer Hilfe gelingen kann, die biblischen Erzählungen besser zu verstehen und bislang unerwartete Zugänge von ihnen aus und mit ihnen gemeinsam zu entdecken ... Diese Zugänge sind ein Teil einer befreienden Theologie geworden, die die Kinder und Jugendlichen nicht mit einer vorangestellten und feststehenden Dogmatik überformen will, sondern der Begegnung mit den aufgehobenen Erfahrungen in den Texten offenen Raum geben kann« (163).

Zu Recht mutmaßt *Albrecht*, dass die Zukunft des christlichen Glaubens entscheidend davon abhängen wird, »wie es Kindern und Jugendlichen gelingt, sich selbst in den biblischen Erzählungen und Erfahrungen verstrickt zu entdecken und in ihnen eine eigene Sprache der Hoffnung wiederzufinden. Dabei kann es nicht darum gehen, aus den Kindern und Jugendlichen wissenschaftliche Theologen zu machen und aus dem Religionsunterricht ein Propädeutikum einer historisch-kritischen oder literaturwissenschaftlichen Disziplin. Es geht vielmehr darum, die Theologie und unseren Glauben mit Hilfe der Lernenden immer wieder neu zu elementarisieren und so stets neu zurückzugewinnen« (163). Für diesen Elementarisierungsprozess leistet das außergewöhnliche Arbeitsbuch »Widersprüche in der Bibel. Warum genaues Lesen lohnt« von *Gerhard Isermann* gute Dienste, auch wenn ein Kapitel »Heiliger Geist« leider fehlt. Anhand einer sorgfältigen historisch-kritischen Kommentierung von Bibeltexten zu sechs wichtigen Themenbereichen – Schöpfung; Jesus, Gottes Sohn; Jesu Tod; Auferstehung; Ende der Welt; Wesen Gottes – leitet er zu genauem Lesen der Widersprüche an, um die Unterschiede herauszustellen.

Aus dem lebendigen Dialog mit Studierenden und Religionslehrenden entstanden die von *Detlev Dormeyer* und *Herbert Ullonska* vorgelegten Überlegungen zu elementaren christologischen Grundfragen und ihrem Transfer in die Bibelarbeit mit dem Titel »Christologie in der Lebenspraxis«, die als interessante Beispiele biografischer Hermeneutik dienen können ebenso wie die lebensgeschichtlich reflektierten Analysen zu der jüdisch-christlichen Schriftauslegung in »Lebenswege und Religion. Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik«, die herausgegeben werden von *Detlev Dormeyer*, *Herbert Mölle* und *Thomas Ruster*. Zu der Frage nach einem integrativen Neuverständnis der Bibel leitet die Münchner Dissertation von *Gisela Natt* an. Sie untersucht in ihrem Buch »Symbol und Mythos« zwei Denkbegriffe zur Bibelhermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts, die auch in der heutigen Religionspädagogik eine wichtige Rolle spielen: »Symbol will den lebendigen Rückbezug begründen, Mythos dagegen eine kontrollierte Sachbestimmung geben. Wo Symbol im biblischen Text eine ergreifende Bedeutsamkeit enthalten sieht, da befragt Mythos die Geschichte, wo und wie eine mögliche Bedeutung gegeben ist« (1). Diese Veröffentlichung ist unter anderen *Burton Lee Mack* zu empfehlen, der mit maßlosen und verwirrenden Hypothesen zum Neuen Testament in »Wer schrieb das Neue Testament?« die »Erfindung des christlichen Mythos« nachweisen möchte. Bibelwissenschaftlich gebildete Religionspädagog/innen sollten aus dem Stand argumentativ widerlegen können, dass die christlichen Glaubensaussagen keineswegs »Erfindung«, »kunstvoller Einfall«, »groteske Vorstellung«, »Fiktion«, »fanatistisch«, »imaginär« oder »wunderbar ausgedacht« sind, wie es der kalifornische Neutestamentler die Lesenden wissen lässt.

Für einen kreativen bibelorientierten Religionsunterricht in den Klassen 1 bis 6 liefern die beiden Werkbücher von *Reinhard Veit* »Das Alte Testament im Unterricht« und »Das Neue Testament im Unterricht« viele Unterrichtsideen, ansprechend gezeichnete Farbfolien mit spezieller Betrachtungsschablone und anschauliche Kopiervorlagen. Weitere Vorschläge für eine zeitgemäße, erlebnisstarke und beziehungsorientierte

Vermittlung biblischer Inhalte finden sich in »Bibel kreativ« von *Frank Fischer* und *Michael Jahnke*. Die ganze Vielfalt der Welt der Bibel erschließen das mit phantasievollen Illustrationen und faszinierenden Detailansichten ausgestattete kostbare Kindersachbuch »Entdecke die Welt der Bibel« von *Silvia Gastaldi* und *Claire Musatti* sowie die facettenreiche Mappe zum Basteln, Malen, Kochen, Spielen und Lernen »Abraham, Moses & Co. Leben zur Zeit des Alten Testaments« von *Nancy I. Sanders*.

Sämtliche kartografischen Informationen für das Verständnis biblischer Texte in ihrer jeweiligen Zeit bietet samt ausführlichem Register der völlig neu konzipierte »Calwer Bibelatlas« von *Wolfgang Zwickel*. Überraschend ist die Fülle von Zugängen zur Bibel in Rätselform: Für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe I sind als Nachschlagerätsel zur Bibel mit Leer- und Lösungsformularen die »Rätsel zur Bibel« von *Theo Dickopf* und mit unterschiedlichen Rätselformen die »Rätselsammlung Religion. Die geheimnisvolle Welt der Bibel« von *Anette Töniges-Harms* entwickelt worden. Auf spannende Weise lassen Animationseffekte, 3D-Grafiken, Texte und Sound auf der CD-Rom »Geheimcode Fisch« von *Robert Augustin* das Leben Jesu lebendig werden. Eher für die Kinder- und Jungschararbeit eignen sich der von *Margitta Paul* und *Christiane Volkmann* herausgegebene zweihundertfache Ratespaß »Der Lösung auf der Spur«, »Mein Bibel-Rätsel-Bastel-Buch« von *Andreas Röckener*, die »Quiz-Bibel« von *Gudrun Böckermann* und *Wolfgang Hein* sowie die Arbeitshilfe zu »Bibel-Geschichtenbalken« und »Meine Malbibel 9«.

14 Schulbücher und Unterrichtsmaterialien

Die Reihe der nach neuesten fachwissenschaftlichen und fachdidaktischen Erkenntnissen herausgegebenen Schulbücher, die biblisch-christliche Inhalte konsequent mit den Lebenswelten heutiger Kinder und Jugendlicher verbinden, wird fortgesetzt für die Grundschule durch »Wir gehören zusammen. Evangelische Religion 3« samt Arbeitsheft und Lehrerhandreichung, für die Hauptschule durch »Reli 9« samt umfangreichen Arbeitshilfen als Lehrerkommentar, für die Orientierungsstufe und Mittelstufe »Religion entdecken – verstehen – gestalten 5/6« samt ausführlichem Werkbuch für Lehrende, die Unterrichtsmaterialien zum Schulbuch »Treffpunkt RU 5/6«, die Neuausgabe »Religion 7/8 Gerechtigkeit lernen«, die Arbeitshefte für Schülerinnen und Schüler »SpurenLesen Religionsbuch 5/6, 7/8 und 9/10« sowie Religionsbuch »SpurenLesen 9/10« samt 432seitigem »Werkbuch« als Handbuch für Lehrende und für die Sekundarstufe II das sehr anspruchsvolle Arbeitsbuch »Perspektiven Religion« von *Frauke Büchner* u.a. sowie das Arbeitsmaterial »Kirchen« von *Gottfried Orth*.

Aus den zahlreichen Neuerscheinungen an Unterrichtsmaterialien sind folgende besonders erwähnenswert: Die sehr umfangreichen Freiarbeitsmaterialien von *Horst Klaus Berg* und *Ulrike Weber* »Symbole erleben – Symbole verstehen« samt praxisbezogenem didaktischen Begleitheft mit Kopiervorlagen und vierzig Farbbildern erschließen für Schule und Gemeinde äußerst anschaulich und präzise die komplexen

Ansätze der Symboldidaktik und Freiarbeit. Diesbezüglich eignen sich vor allem für den Religionsunterricht in der Grundschule auch die beiden von *Hans Freudenberg* herausgegebenen Bände in der bewährten Reihe »Religionsunterricht praktisch« »Biblische Symbole erschließen. Unterrichtsentwürfe und Arbeitshilfen für die Grundschule 1. bis 4. Schuljahr« und »Freiarbeit. Materialien für die Grundschule, Bd. 1, 3. und 4. Schuljahr« sowie die Arbeitsblätter »Symbolkreis Baum/Kreuz« von *Elsbeth Bihler* in der praxiserprobten Reihe »Kreativer Religionsunterricht«. Anschauliche Bausteine und Elemente zur Förderung religiöser Wahrnehmungs-, Gestaltungs- und Sprachfähigkeit der Lernenden enthält der Leitfaden zum Lehrenlernen »Mosaik RU« von *Harriet Gandlau*, der sich insbesondere an Ausbildungslehrer/innen und Berufsanfänger/innen wendet.

Einen knappen Überblick über die wichtigsten Methoden bietet *Christian Grethlein* in »Methodischer Grundkurs für den Religionsunterricht«.

Verschiedenen einzelnen Methoden wenden sich zu: Die Hannoveraner Dissertation »Mit Liedern tanzen« von *Siegfried Macht* mit grundlegenden Verhältnisbestimmungen von Theologie und Ästhetik sowie dem Entwurf einer Theologie des Tanzes; »Bilder im Religionsunterricht« von *Rita Burrichter* in der vom Comenius-Institut herausgegebenen Reihe »Im Blickpunkt. Literaturhinweise und Texte zu aktuellen Themen«; »Mandalas selbst entwerfen. 40 Motive« von *Brigitte E. Kochenberger*; »Comics für den Religionsunterricht« von *Ekkehard Stier*; »Neue Ideenliste Religion« von *Kerstin Kuppig*; »Auf Lebensspuren mit Figuren« von *Desideria Antweiler*; »Spiele für die Sinne« von *Josef Griesbeck* sowie »Bibel kreativ. Kinder erleben spielend biblische Geschichten« von *Sybille Kalmbach*.

Wertvolle kirchengeschichtliche und kirchenjahrsdidaktische Anregungen sind enthalten in »Kirchenjahr: Kirchengeschichte, Feste und Heilige« von *Christel Evenari*, »Feste im Kirchenjahr. Erzählbausteine für Religionsunterricht und Kindergottesdienst« von *Helmut Jaschke* sowie in den vorzüglich aufbereiteten »Übersichten zur Kirchengeschichte« von *Manfred Sitzmann* und *Christian Weber* mit neuartiger Zusammenstellung von chronologischem, geografischem und mnemotechnischem Material.

Geschichten, kreative Entfaltungen, Arbeitsaufgaben und Spiele zu vielfältigen Themen und biblischen Texten enthält der nunmehr dritte Band »Religion spielen und erzählen. Kinder begleiten in Schule und Gemeinde« von *Dietrich Steinwede*, *Ingrid Ryssel* und *Doris Westhäuser* sowie das siebte Arbeitsheft zu dieser Reihe mit dem Titel »Angst und Geborgenheit erzählen und verstehen«. Ein ganz neues Angebot an alle, die experimentierfreudig immer wieder auf neue Weise mit ihren Schülern/innen, Konfirmanden/innen oder Gemeindegruppen spannende Themen erarbeiten wollen, stellen die Hängeschienenmappen »Faszination Religion« von *Anke Hinnecke* dar.

Die erste Mappe trägt den Titel »Wenn Abel aufsteht – Krieg und Frieden« und enthält neben dem hochwertigen Bilderbuch »Der Krieg und sein Bruder«, Unterrichtsentwürfen, Dias, Folien und Kopiervorlagen auch Noten, Text und CD des Musicals »Krieg und Kains Ende« sowie zwei Gottesdienste zur Friedensdekade. Die zweite Mappe beleuchtet unter anderem mit dem Bilderbuch »Der Weihnachtszug«, der CD »Es begab sich aber ...« und dem Videofilm »Requiem« kunstvoll das Thema »Weihnachten! ... gefunden? Komm nicht mehr nach Bethlehem!« und wirbt damit

sehr gelungen für neue abwechslungsreiche Zugänge zu vertrauten Inhalten in Unterricht und Gemeinde.

Dies intendieren auch zahlreiche neu erschienene religiöse Kinderlieder, wie zum Beispiel in hervorragender Weiterführung von »Gottes-Kinder-Lieder«, »Welt-Lieder für Kinder«, »Nimm Platz an unserm Tisch«. Kinderlieder zum Misereor-Hungertuch »Hoffnung der Ausgegrenzten« und »Meine Lieblingsgeschichten von Jesus« die CDs samt Liederheften »Meine Lieblingslieder von Jesus« sowie »Jetzt ist die Zeit. Christliche Kinderlieder aus Indonesien« von *Rolf Krenzer* und *Reinhard Horn*. Die bewährte, von *Reinhard Veit* herausgegebene Reihe »AV-Religion« wird im Berichtszeitraum fortgesetzt durch neue Unterrichtsentwürfe für die Primar- und Sekundarstufe zu den Themen »Heilung«, »Gerechtigkeit« und »Abschied – Sterben – Tod«, letztere in neuer Form mit CD und Folien statt Tonkassette und Dias. Nützliche Antworten auf Spezialfragen enthalten die beiden Ratgeber für Gruppen und Gemeinden »Praxis-Handbuch Eine Welt« von *Dieter Tewes* und *Gregor von Fürstenberg* sowie »Ferienfreizeiten mit Kindern« von *Hans Helmut Niederhausen*. Abschließend der Hinweis auf die beiden unentbehrlichen Hilfen aus dem *Comenius-Institut Münster* »Religionspädagogische Jahresbibliographie 1999« und die »Birkacher Modelldatei. 1999«.

15 Religiöse Alphabetisierungshilfen

Je geringer die Vorkenntnisse über die christliche Glaubenstradition werden, desto notwendiger sind klare Orientierungshilfen, die die religiöse Bildung in Schule, Gemeinde und Familie unterstützen. Auf unterschiedliche Weise versuchen das Ziel des Kennenlernens und Verstehens des christlichen Glaubens folgende Veröffentlichungen zu erreichen: Von A wie Ausdifferenzierung bis Z wie Zeit-Symbole möchte »Religion – modern buchstabiert« von *Christiane Bundschuh-Schramm* einen geschärften Blick auf Religion und Kirche heute bieten, während sich ausschließlich dem Glaubensbekenntnis die Neuerscheinungen »Anleitung zum Glaubensbekenntnis. Ein kleiner Katechismus« von *Dieter Emeis*, »Das Glaubensbekenntnis. Satz für Satz erklärt« von *Norbert Scholl* und der von *Reiner Anselm* und *Franz-Josef Nocke* herausgegebene Sammelband »Was bekennt, wer heute das Credo spricht?« widmen. Im großen Ganzen folgt auch die sechste und völlig neu bearbeitete Ausgabe des 1975 erstmals erschienenen »Evangelischen Erwachsenekatechismus. Glauben – erkennen – leben«, der von der Katechismuskommision der VELKD herausgegeben wird, der Gliederung des Glaubensbekenntnisses. Für alle, denen die Kirche und das Christentum zur »fremden Heimat« geworden ist, empfiehlt sich dieses elementare, gemäß der Korrelationsmethode aufgebaute Standardwerk. Es gelingt dem »Konsensbuch des deutschen Protestantismus lutherischer Prägung« auf über 920 Seiten eindrucksvoll, den christlichen Glauben aus evangelischer Sicht argumentativ zu vertreten, Bewährtes weiterzuführen und auf neue Herausforderungen einzugehen. Was muss ich wissen? Wie nehme ich Stellung? Was heißt das für mein Leben? Im Dreischritt von Informationen zum neuesten Stand der wissenschaftlichen Theologie und der

in der Kirche vertretenen Position, Hintergründen zur biblischen Botschaft und zur theologiegeschichtlichen Entwicklung sowie Erfahrungen mit der christlichen Gestaltung von Gemeinschaft und Lebenswelt sind die einzelnen Kapitel übersichtlich gegliedert. Der separate, leider in schwer lesbarem Grau gedruckte Mittelteil enthält gebündelt die wichtigsten kirchlichen Bekenntnisse und Lehrzeugnisse, und am Schluss leisten ein kleines Register theologischer Begriffe und ein ausführliches Sach- und Bibelstellenregister wertvolle Dienste. In direkter Ergänzung zum EEK ist das neu entwickelte Glaubensbuch »Himmel überm Asphalt. Von der Alltäglichkeit des Glaubens« von *Thies Gundlach*, *Lothar Stempin* und *Heiko Tolkmitt* erschienen. In Anlehnung an das Glaubensbuch der schwedischen Kirche »Befrielsen« und Büchern wie »Sophies Welt« und »Theos Reise« wird mit konkreten Alltagsgeschichten, Bibeltexten, theologischen Diskursen, Textzitate aus Tradition und Gegenwart sowie eingestreuten Symbolbildern versucht, Lesende aus »überwiegend akademischen Milieu« (108) erfahrungs- und lebensweltbezogen »auf anspruchsvollem Sprachniveau« (108) in den christlichen Glauben einzuführen. Die »Katechismusfamilie« der VELKD rundet schließlich der 1984 erstmals und jetzt in sechster, ebenfalls völlig neu bearbeiteter Auflage erschienene, mit einfühlsamen Illustrationen versehene so genannte Kinderkatechismus »Erzähl mir vom Glauben« samt beigefügtem bewährtem Elternheft, der in neun Kapiteln alltägliche, Kindern ab fünf Jahren bekannte oder leicht nachvollziehbare Lebenssituationen behandelt – ein nach wie vor unverzichtbares Medium für eine zeitgemäße religiöse Erziehung. Multimedial präsentieren schließlich die CD-Roms »Christsein – echt cool« von *Robert Augustin* und »Was Christen glauben. Bausteine einer ökumenischen Glaubensinformation« von *Katholische Glaubensinformation* und *Kirchenamt der VELKD* Essentials des Christentums.

Abeldt, Sönke, Walter Bauer u.a. (Hg.): »... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein«. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie, Mainz.

Abeln, Reinhard: Wohnt der liebe Gott im Himmel? Antworten auf Kinderfragen, Kevelaer.

Albrecht, Christian: Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie, Tübingen.

Albrecht, Folker: Blindheit und Lähmung. Heilungserzählungen als Schlüsseltexte für Erfahrungen von Kindern und Jugendlichen, Münster.

Ammermann, Norbert: Religiosität und Kontingenzbewältigung. Empirische und konstruktionstheoretische Umsetzungen für Religionspädagogik und Seelsorge, Münster.

Andresen, Ute: Ausflüge in die Wirklichkeit. Grundschulkindern lernen im dreifachen Dialog, Weinheim/Basel.

Angel, Hans-Ferdinand (Hg.): Tragfähigkeit der Religionspädagogik, Graz/Wien/Köln.

- Anselm, Reiner und Franz-Josef Nocke* (Hg.): Was bekennst, wer heute das Credo spricht?, Regensburg.
- Antweiler, Desideria und Gerti Grillmaier*: Auf Lebensspuren mit Figuren, München.
- Arbeitsstelle Kindergottesdienst Hannover* (Hg.): Bibel-Geschichtenbalken, Hannover.
- Asbrand, Barbara*: Zusammen Leben und Lernen im RU. Eine empirische Studie zur grundschulpädagogischen Konzeption eines interreligiösen Religionsunterrichts im Klassenverband der Grundschule, Frankfurt a.M.
- Augst, Kristina*: Religion in der Lebenswelt junger Frauen aus sozialen Unterschichten, Stuttgart.
- Augustin, Robert*: Geheimcode: Fisch. Jesus auf der Spur (CD), Kassel.
- Ders.*: Christsein – echt cool! Ein Multimedia-Katechismus für Konfirmanden und Erwachsene (CD), Kassel.
- Baacke, Dieter*: Die 6–12jährigen. Einführung in die Probleme des Kindesalters, Weinheim/Basel.
- Baden-Schirmer, Sigrid u.a.*: Religion entdecken – verstehen – gestalten. 5./6. Schuljahr, Göttingen.
- Dies.*: Werkbuch Religion entdecken – verstehen – gestalten. 5./6. Schuljahr, Göttingen.
- Berg, Horst Klaus und Ulrike Weber*: Symbole erleben – Symbole verstehen. Freiarbeit Religion. Materialien für Schule und Gemeinde, Stuttgart.
- Beyer-Henneberger, Ute und Carsten Mork* (Hg.): Angeregt (Arbeitshilfen KU 19), Rehburg-Loccum.
- Biehl, Peter und Klaus Wegenast* (Hg.): Religionspädagogik und Kultur. Beiträge zu einer religionspädagogischen Theorie kulturell vermittelter Praxis in Kirche und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn.
- Biehl, Peter u.a.* (Hg.): Schlüsselerfahrungen. Jahrbuch der Religionspädagogik 16 (1999), Neukirchen-Vluyn.
- Biewald, Roland*: Okkultismus – Satanismus. Mit Arbeitshilfen für Schule und Gemeinde (Erwachsenenbildung), Leipzig.
- Bihler, Elisabeth*: Symbolkreis »Baum/Kreuz«. Arbeitsblätter für die Grundschule, Limburg-Kevelaer.
- Birkacher Modelldatei*. Jahresbibliographie 1999. Unterrichtsmodelle und Materialien für den Religionsunterricht und die Gemeindearbeit, Comenius-Institut Münster und Haus Birkach Stuttgart (auch als CD-ROM).
- Böckermann, Gudrun und Wolfgang Hein*: Die Quiz-Bibel, Stuttgart.
- Bornhauser, Thomas*: Gott für Erwachsene. Ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmoderner Vielfalt, Stuttgart.
- Brinkmann-Schaeffer, Bettina*: Kino statt Kirche? Zur Erforschung der sinngewährenden und religionsbildenden Kraft populärer zeitgenössischer Filme, Rheinbach.
- Brünig, Barbara*: Ethikunterricht in Europa. Traditionen, Konzepte, Perspektiven, Leipzig.
- Brünjes, Hermann*: Checkpoint Konfirmation, Neukirchen.
- Bucher, Anton*: Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe. Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart.
- Bühner, Frauke u.a.*: Perspektiven Religion. Arbeitsbuch für die Sekundarstufe 2, Göttingen.
- Bundschuh-Schramm, Christiane*: Religion – modern buchstabiert, Ostfildern.
- Büttner, Gerhard u.a.* (Hg.): SpurenLesen. Arbeitsheft für Schülerinnen und Schüler für die 5./6. Klasse, Stuttgart u.a.

- Dies.* (Hg.): *SpurenLesen*. Arbeitsheft für Schülerinnen und Schüler für die 7./8. Klasse, Stuttgart u.a.
- Dies.* (Hg.): *SpurenLesen*. Arbeitsheft für Schülerinnen und Schüler für die 9./10. Klasse, Stuttgart u.a.
- Dies.* (Hg.): *SpurenLesen*. Religionsbuch für die 9./10. Klasse, Stuttgart u.a.
- Dies.* (Hg.): *SpurenLesen*. Religionsbuch für die 9./10. Klasse. Werkbuch. Ein Handbuch für Lehrerinnen und Lehrer, Stuttgart u.a.
- Büttner, Gerhard* und *Dieterich Veit-Jakobus* (Hg.): *Die religiöse Entwicklung des Menschen*. Ein Grundkurs, Stuttgart.
- Cleiß, Peter, Wilhelm Schwendemann* und *Joachim Walter* (Hg.): *Familie im Wandel – Schule in Entwicklung*. Überlegungen zu Schulentwicklung und Religionsunterricht, Münster.
- Comenius-Institut* (Hg.): *Bilder im Religionsunterricht* (Im Blickpunkt 17), bearb. v. Rita Burrichter, Münster.
- Degen, Roland*: *im leben glauben lernen*. Beiträge zur Gemeinde- und Religionspädagogik, Münster.
- Dickopf, Theo*: *Rätsel zur Bibel*. Kopiervorlagen für Religionsunterricht und Ethik, München.
- Dieterich, Veit-Jakobus*: *Haben Lügen kurze Beine? Oder: Was ist Wahrheit?* Sekundarstufe 2, Stuttgart.
- Dormeyer, Detlev* und *Herbert Ulonska*: *Christologie in der Lebenspraxis*. Elementare christologische Grundfragen und ihr Transfer in der Bibelarbeit, Münster.
- Dormeyer, Detlev, Herbert Mölle* und *Thomas Ruster* (Hg.): *Lebenswege und Religion*. Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik, Münster.
- Dressler, Bernhard* und *Heike Scheiwe* (Hg.): *Religion EXPOniert sich im Jahr 2000*. Mensch – Natur – Technik, Rehburg-Loccum.
- Drews, Ursula, Gerhard Schneider* und *Wulf Wallrabenstein*: *Einführung in die Grundschulpädagogik*, Weinheim/Basel.
- Dunker, Ludwig* und *Helmut Hanisch* (Hg.): *Sinnverlust und Sinnorientierung in der Erziehung*. Rekonstruktion aus pädagogischer und theologischer Sicht, Bad Heilbrunn.
- Duquesne, Jacques*: *Opa, was ist Gott?*, München.
- Emeis, Dieter*: *Anleitung zum Glaubensbekenntnis*. Ein kleiner Katechismus, München.
- Epping, Josef* und *Brigitte Zein-Schumacher*: *Treffpunkt RU*. Unterrichtsmaterialien 5/6, München.
- Erzähl mir vom Glauben*. Ein Katechismus für Kinder, hg. v. VELKD, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, Gütersloh/Lahr.
- Eschmann, Holger*: *Theologie der Seelsorge*. Grundlagen, Konkretionen, Perspektiven, Neukirchen-Vluyn.
- Evangelischer Erwachsenen-Katechismus*. glauben erkennen leben, hg. v. VELKD, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, Gütersloh.
- Evenari, Christel*: *Kirchenjahr: Kirchengeschichte, Feste und Heilige*. Unterrichtsmaterialien, Geschichten und Kopiervorlagen, Donauwörth.
- Everding, Matthias*: *Land unter!?* Populäre Musik und Religionsunterricht, Münster.
- Fauth, Dieter*: *Religion als Bildungsgut – Sichtweisen in Staat und evangelischer Kirche*, Würzburg.
- Fauth, Dieter* und *Ulrich Bubenheimer* (Hg.): *Hochschullehre und Religion – Perspektiven verschiedener Fachdisziplinen*, Würzburg.
- Feige, Andreas* u.a.: »Religion« bei ReligionslehrerInnen. Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis in empirisch-soziologischen Zugängen, Münster.

- Feil, Ernst* (Hg.): Streitfall »Religion«. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, Münster.
- Fermor, Gotthard, Hans-Martin Gutmann und Harald Schroeter* (Hg.): Theophonie. Grenzgänge zwischen Musik und Theologie, Rheinbach.
- Fischer, Dietlind* (Hg.): Im Dienst von LehrerInnen und Schule. Aufgaben, Konzepte, Perspektiven kirchlicher Lehrerfortbildung, Münster.
- Dies. und Albrecht Schöll* (Hg.): Religiöse Vorstellungen bilden. Erkundungen zur Religion von Kindern über Bilder, Comenius-Institut Münster.
- Fischer, Frank und Michael Jahnke*: Bibelarbeit kreativ, Neukirchen-Vluyn.
- Fowler, James W.*: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh.
- Fraas, Hans-Jürgen*: Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive, Göttingen.
- Ders.*: Christlich Erziehen – Menschlich Erziehen, Gera.
- Franke, Heiko und Helmut Hanisch*: Religiöse Erziehung im Vorschulalter. Grundlagen und praktische Hinweise, Stuttgart.
- Freudenberg, Hans* (Hg.): Freiarbeit mit RU praktisch. Materialien für die Grundschule, Bd. 1, 3. und 4. Schuljahr, Göttingen.
- Führung, Gisela und Jutta Burdorf-Schulz*: Globales Lernen und Schulentwicklung. Reader zur Fachtagung im November 1999, Comenius-Institut Münster.
- Fynn*: Anna schreibt an Mister Gott. Neues von Anna über Gott und den Lauf der Welt, München.
- Gandlau, Harriet*: Mosaik RU. Bausteine und Elemente. Ein Leitfaden für AusbildungslehrerInnen und BerufsanfängerInnen, München.
- Gastaldi, Silvia und Claire Musatti*: Entdecke die Welt der Bibel, Neukirchen-Vluyn.
- Gebhard, Dörte*: Menschenfreundliche Diakonie. Exemplarische Auseinandersetzung um ein theologisches Menschenverständnis und um Leitbilder, Neukirchen-Vluyn.
- Glaube und Lernen*, Themaheft 1/2000 »Diakonie – Aufgaben und Zukunftsperspektiven«, Göttingen.
- Gloy, Horst*: Unterschiedliche Konfessionen und Religionen gemeinsam unterrichten? Ein Hamburger Experiment, Pädagogik 4/2000, 9–11.
- Gottwald, Eckart*: Didaktik der religiösen Kommunikation. Die Vermittlung von Religion in Lebenswelt und Unterricht, Neukirchen-Vluyn.
- Gräß, Wilhelm u.a.* (Hg.): Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik, Stuttgart.
- Greiner, Ulrike*: Der Spur des Anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften, Münster.
- Grethlein, Christian*: Methodischer Grundkurs für den Religionsunterricht. Kurze Darstellung der 20 wichtigsten Methoden im Religionsunterricht von Sekundarstufe 1 und 2 mit Beispielen, Leipzig.
- Griesbeck, Josef*: Spiele für die Sinne, Stuttgart.
- Griese, Hartmut M.* (Hg.): Übergangsrituale im Jugendalter. Jugendweihe, Konfirmation, Firmung und Alternativen. Positionen und Perspektiven am »runden Tisch«, Münster.
- Grom, Bernhard*: Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, vollständig überarbeitete fünfte Auflage, Düsseldorf.
- Groß, Engelbert und Klaus König* (Hg.): Religiöses Lernen der Kirchen im Dialog. Weltweit akute Herausforderungen und Praxis einer Weggemeinschaft für Eine-Welt-Religionspädagogik, Münster.
- Gundlach, Thies, Lothar Stempin und Heike Tolkmitt*: Himmel überm Asphalt. Von der Alltäglichkeit des Glaubens, Gütersloh.

- Haarmann, Dieter und Peter E. Kalb* (Hg.): Grundschole 2000. Lernen und leben im neuen Jahrtausend, Weinheim/Basel.
- Hanisch, Helmut* u.a.: Wir gehören zusammen. Evangelische Religion 3, Berlin/Bielefeld.
- Dies.*: Wir gehören zusammen. Evangelische Religion 3, Arbeitsheft, Berlin/ Bielefeld.
- Hauschildt, Eberhard, Martin Laube und Ursula Roth*: Praktische Theologie als Topographie des Christentums. Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension, Rheinbach.
- Henning, Christian und Erich Nestler* (Hg.): Religionspsychologie heute, Frankfurt a.M.
- Herok, Stefan und Agnes Molzberger-Stich* (Hg.): Stimmen der Sehnsucht. AusleseBuch des 20. Jahrhunderts, München.
- Hilger, Georg und Elisabeth Reil* (Hg.): Reli 9, München.
- Dies.* (Hg.): Arbeitshilfen Reli 9, München.
- Hinnecke, Anke*: Faszination Religion 1: Wenn Abel aufsteht ... Krieg und Frieden, Stuttgart.
- Dies.*: Faszination Religion 2: Weihnachten! ... gefunden? Komm nicht mehr nach Bethlehem!, Stuttgart.
- Horn, Reinhard und Rolf Krenzer*: Meine Lieblingslieder von Jesus. Biblische Spiellieder für Kinder zum Neuen Testament, Lippstadt.
- Dies.*: Meine Lieblingslieder von Jesus. Biblische Spiellieder für Kinder zum Neuen Testament (CD), Lippstadt.
- Dies. und P. Karl-Edmund Prier*: Jetzt ist die Zeit. Christliche Kinderlieder aus Indonesien, Aachen.
- Dies. und P. Karl-Edmund Prier*: Jetzt ist die Zeit. Christliche Kinderlieder aus Indonesien (CD), Aachen.
- Hueck, Nikolaus*: Lerngemeinschaft im Erziehungsstaat. Religion und Bildung in den evangelischen Kirchen in der DDR, Gütersloh.
- Huizing, Klaas*: Ästhetische Theologie. Der erlesene Mensch, München.
- Hull, John M.*: Glaube und Bildung. Ausgewählte Schriften 1, Berg am Irchel.
- Ders.*: Gott und Geld. Ausgewählte Schriften 2, Berg am Irchel.
- Hunold, Gerfried W., Thomas Laubach und Andreas Greis* (Hg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, Tübingen/Basel.
- Huxel, Kirsten*: Die empirische Psychologie des Glaubens. Historische und systematische Studien zu den Pionieren der Religionspsychologie, Stuttgart.
- Ijewski, Birgit und Thomas Ijewski*: Gott entdecken – aber wie?, Gütersloh.
- Isermann, Gerhard*: Widersprüche in der Bibel. Warum genaues Lesen lohnt, Göttingen.
- Jakobi, Josef*: Anmerkungen zu Anton Bucher: »Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe«, rabs 1/2001, 19–23.
- Jaschke, Helmut*: Feste im Kirchenjahr. Erzählbausteine für Religionsunterricht und Kindergottesdienst, München.
- Kabus, Wolfgang* (Hg.): Populärmusik, Jugendkultur und Kirche. Aufsätze zu einer interdisziplinären Debatte, Frankfurt a.M.
- Kalmbach, Sybille*: Bibel kreativ. Kinder erleben spielend biblische Geschichten, Wuppertal.
- Katechetische Blätter*, Themaheft 3/2000 »Thema Gott – Zugänge und Klärungen«, München.
- Klein, Stephanie*: Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt, Stuttgart.
- Klie, Thomas*: Religionsunterricht in der Berufsschule. Verheißung vergegenwärtigen. Eine didaktisch-theologische Grundlegung, Leipzig.

- Ders.* (Hg.): *Darstellung und Wahrnehmung. Religion im medialen Crossover*, Münster.
- Kliemann, Peter* und *Hartmut Rupp* (Hg.): *1000 Stunden Religion. Wie junge Erwachsene den RU erleben*, Stuttgart.
- Knauth, Thorsten, Sibylla Leutner-Ramme* und *Wolfram Weiße*: *Religionsunterricht aus Schülerperspektive*, Münster.
- Kochenburger, Brigitte E.*: *Mandalas selbst entwerfen. 40 Motive*, Stuttgart.
- Kohler-Spiegel, Helga* und *Adrian Loretan* (Hg.): *RU an der öffentlichen Schule. Orientierungen und Entscheidungshilfen zum RU*, Zürich.
- Kuhl, Lena* und *Ingeborg Klöppel*: *Religionsunterricht im 1. Schuljahr in gemischt-konfessionellen Lerngruppen*, 2 Teile, Religionspädagogisches Institut Rehburg-Loccum.
- Kuld, Lothar* und *Stefan Gönnheimer*: *Compassion – Sozialverpflichtetes Lernen und Handeln*, Stuttgart.
- Kumlehn, Martin*: *Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Gütersloh.
- Kuppig, Kerstin*: *Neue Ideenliste Religion*, Freiburg i.Br.
- Lachmann, Rainer* und *Horst F. Rupp* (Hg.): *Lebensweg und religiöse Erziehung. (Religionspädagogik als Autobiographie 3)*, Weinheim.
- Lähnenmann, Johannes* und *Werner Haußmann* (Hg.): *Unterrichtsprojekte Weltethos I. Grundschule, Hauptschule, Sekundarstufe I*, Hamburg.
- Dies.* (Hg.): *Unterrichtsprojekte Weltethos II. Realschule, Gymnasium, Berufsschule*, Hamburg.
- Lames, Gundo*: *Schulseelsorge als soziales System. Ein Beitrag zu ihrer praktisch-theologischen Grundlegung*, Stuttgart.
- Lebendige Seelsorge*, Themaheft 2/2000 »Jugendarbeit«.
- Macht, Siegfried*: *Mit Liedern tanzen. Der Liedtanz als Medium der Religionspädagogik*, Münster.
- Mack, Burton L.*: »Wer schrieb das Neue Testament?« *Die Erfindung des christlichen Mythos*, München.
- Magee, Bryan*: *Geschichte der Philosophie*, Hildesheim.
- Meine Malbibel*. 9. Altes und Neues Testament, Hamburg.
- Mertin, Andreas*: *Internet im Religionsunterricht*, Göttingen.
- Metz, Johann Baptist, Lothar Kuld* und *Adolf Weisbrod* (Hg.): *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i.Br.
- Metzger, Ludwig* und *Nicole Piroth* (Hg.): *Gemeindepädagogik im Wandel – Erfahrungen und Perspektiven*, Darmstadt.
- Möller, Rainer*: *Die religionspädagogische Ausbildung von Erzieherinnen. Bestandsaufnahme – Geschichte – Perspektive*, Stuttgart.
- Mokrosch, Reinhold*: *Gewalt. Arbeitshefte Ethik Sekundarstufe II*, Donauwörth.
- Moxter, Michael*: *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Tübingen.
- Natt, Gisela*: *Symbol und Mythos. Zwei Denkbegriffe zur Bibelhermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Münster.
- Neumann, Klaus*: *Das Fremde verstehen – Grundlagen einer kulturanthropologischen Exegese. Untersuchungen zu paradigmatischen mentalitätengeschichtlichen, ethnologischen und soziologischen Zugangswegen zu fremden Sinnwelten*, 2 Bde, Münster.
- Niederhausen, Hans Helmut*: *Ferienfreizeiten mit Kindern planen, organisieren und gestalten*, München.
- Nipkow, Karl Ernst*: *Religionsunterricht für alle? Stellungnahme zum Hamburger Modell*, ZPT 3/2000, 293–311.
- Ders.*: *Religiöse Bildung im Pluralismus*, Neue Sammlung 2/2000, 281–293.

- Nolte, Markus und Ludger Verst:* Von nix kommt nix. Radiogeschichten für die Ewigkeit, Münster.
- Noormann, Harry u.a. (Hg.):* Ökumenisches Arbeitsbuch, Stuttgart.
- Oberthür, Rainer:* Die Seele ist eine Sonne. Was Kinder über Gott und die Welt wissen, München.
- Orth, Gottfried:* Kirchen. Arbeitsmaterial Religion Sekundarstufe II, Frankfurt a.M.
- Paul, Margitta und Christiane Volkmann (Hg.):* Der Lösung auf der Spur. 200 Mal Ratespaß mit Kindern, Dillenburg.
- Pemsel-Maier, Sabine:* Der Traum vom ewigen Leben. Die christliche Hoffnung auf die Überwindung des Todes, Stuttgart.
- Peter, Dietmar (Hg.):* Fremde Nächste (Arbeitshilfen Sekundarstufe I), Rehbürg-Loccum.
- Porzelt, Burkard und Ralph Güth (Hg.):* Empirische Religionspädagogik. Grundlagen – Zugänge – Aktuelle Projekte, Münster.
- Preul, Reiner und Reinhard Schmidt-Rost (Hg.):* Kirche und Medien, Gütersloh.
- Rasche, Klemens:* Der Sehnsucht nach Leben trauen. Ökumenische Schulgottesdienste für die Sekundarstufen, Limburg-Kevelaer.
- Religionspädagogische Jahresbibliographie 14 (1999),* Comenius-Institut Münster (auch als CD-ROM).
- Rickers, Folkert (Hg.):* Alltagserfahrungen im interreligiösen Kontext, Neukirchen-Vluyn.
- Ritter, Werner H. (Hg.):* Religion und Phantasie. Von der Imaginationskraft des Glaubens, Göttingen.
- Röckener, Andreas:* Mein Bibel-Rätsel-Bastel-Buch, Hamburg.
- ru. Ökumenische Zeitschrift für den RU,* Themaft 4/2000 »Fremdes Christentum«.
- Ruppel, Helmut und Ingrid Schmidt (Hg.):* Gerechtigkeit lernen. Religion 7/8, Leipzig.
- Sanders, Nancy I.:* Abraham, Moses & Co. Leben zur Zeit des Alten Testaments, Mülheim.
- Schaller, Beate:* Unsere Welt ist voller Wunder. Stilleübungen, München.
- Scheilke, Christoph Th. und Friedrich Schweitzer (Hg.):* Das ist aber ungerecht! Mit Kindern Gerechtigkeit erfahren, Gütersloh/Lahr.
- Dies. (Hg.):* Musst du auch sterben? Kinder begegnen dem Tod, Gütersloh und Lahr.
- Schilmöller, Reinhard u.a. (Hg.):* Ethik als Unterrichtsfach, Münster.
- Schindler, Regine:* Benjamin sucht den lieben Gott. Eine Geschichte zur religiösen Erziehung, Lahr.
- Schlüter, Richard:* Konfessioneller RU heute? Hintergründe – Kontroversen – Perspektiven, Darmstadt.
- Schluß, Henning:* LER – Nie war kritisieren so einfach wie heute, Neue Sammlung 2/2000, 313–336.
- Schöll, Albrecht und Heinz Streib:* Wege der Entzauberung. Jugendliche Sinnsuche und Okkultfaszination – Kontexte und Analysen, Münster.
- Scholl, Norbert:* Das Glaubensbekenntnis. Satz für Satz erklärt, München.
- Schreijäck, Thomas (Hg.):* Spuren zum Geheimnis. Theologie und moderne Literatur im Gespräch, Ostfildern.
- Ders. (Hg.):* Religion im Dialog der Kulturen. Kontextuelle religiöse Bildung und interkulturelle Kompetenz, Münster.
- Schreiner, Peter (Hg.):* Religious Education in Europe. A collection of basic information about RE in European countries, Comenius-Institut Münster.
- Schröder, Matthias:* God is a DJ. Gespräche mit Popmusikern über Religion, Neukirchen-Vluyn.
- Schweitzer, Andreas:* Der erschreckende Gott. Tiefenpsychologische Wege zu einem ganzheitlichen Gottesbild, München.

- Schweitzer, Friedrich:* Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigungen für Eltern und Erzieher, Gütersloh.
- Seiferlein, Alfred:* Ethikunterricht. Religionspädagogische Studien zum außerordentlichen Schulfach, Göttingen.
- Stäudel, Hanne:* Kinder entdecken sich in der Bibel. Eine neue Methode, lebensnah zu erzählen. Mit vielen Tipps und Modellen, München.
- Stajowski, Siegfried R.:* Religiöse Erziehung zwischen Angst und Hoffnung. Ein religionspädagogisches Handlungsmodell, Münster.
- Stampfer, Angelika und Betina Gotzen-Beek:* Ich und der liebe Gott, Freiburg i.Br.
- Steck, Wolfgang:* Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt 1, Stuttgart u.a.
- Steig, William:* Gelb und Rosa, Hildesheim.
- Steinwede, Dietrich:* So viel Gott strömt über. Streiflichter des Lebens, Würzburg.
- Ders. und Ingrid Ryssel:* Angst und Geborgenheit – erzählen und verstehen. Kinder begleiten in Schule, Gemeinde und Familie, Gütersloh.
- Dies. und Doris Westheuser (Hg.):* Religion spielen und erzählen. Kinder begleiten in Schule und Gemeinde, Bd 3, Gütersloh.
- Stier, Ekkehard:* Comics für den Religionsunterricht, Stuttgart.
- Stroppel, Clemens (Hg.):* Du hast uns, Herr, gerufen. Schul- und Schülergottesdienste Grundstufe (Klasse 1–4), Ostfildern.
- Tewes, Dieter und Gregor von Fürstenberg:* Praxis-Handbuch Eine Welt. Der Ratgeber für Gruppen und Gemeinden, München.
- Thomas, Günter (Hg.):* Religiöse Funktionen des Fernsehens? Medien-, Kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven, Wiesbaden.
- Tschirch, Reinmar:* Gott für Kinder. Religiöse Erziehung – Vorschläge und Beispiele, Gütersloh.
- Tzscheetzsch, Werner (Hg.):* Zwischen Exodus und Exil. Religionspädagogik in der Pluralität, Ostfildern.
- Veit, Reinhard:* Das Alte Testament im Unterricht. Mit 10 farbigen Folien und 24 Kopiervorlagen, Lahr.
- Ders.:* Das Neue Testament im Unterricht. Mit 12 farbigen Folien und 33 Kopiervorlagen, Lahr.
- Ders. (Hg.):* AV-Religion: Heilung. Annehmen – Ermutigen – Aufrichten. Unterrichtsentwürfe für die Primar- und Sekundarstufe. Mit Kassette, Iserlohn.
- Ders. (Hg.):* AV-Religion: Abschied – Sterben – Tod. Unterrichtsentwürfe für die Primar- und Sekundarstufe. Mit Folien und CD, Iserlohn.
- Ders. (Hg.):* AV-Religion: Gerechtigkeit. Unterrichtsentwürfe für die Primar- und Sekundarstufe. Mit Folien und CD, Iserlohn.
- Vellguth, Klaus:* www.gott.com. daran glaub ich, Kevelaer.
- Vetter, Martin (Hg.):* Wieviel Religion braucht die Schule?, Tübingen.
- Wagner, Wendy:* Georg Büchners Religionsunterricht 1821–1831. Christlich-protestantische Wurzeln sozialrevolutionären Engagements, New York.
- Wahl, Hans-Jörg:* Überzeugung gewinnen. Religionspädagogische Theoriebildung im interdisziplinären Diskurs, Würzburg.
- Warmbold, Till (Hg.):* Ethikunterricht praktisch 9. Schuljahr. Unterrichtsentwürfe und Arbeitshilfen für die Sekundarstufe I, Göttingen.
- Was Christen glauben.* Bausteine einer ökumenischen Glaubensinformation. Das multimediale Programm aus dem Christus-Pavillon auf der EXPO 2000, CD-ROM, hg. v. Katholische Glaubensinformation Frankfurt und VELKD Hannover.
- Weiß, Wolfram und Folkert Doedens (Hg.):* Religiöses Lernen in einer pluralen Welt. Religionspädagogische Ansätze in Hamburg: Novemberakademie '99, Münster.
- Wermke, Michael (Hg.):* Jugend & Kultur & Religion. Theologische und religionspädagogische Annäherungen an die Alltagskultur Jugendlicher, Rehburg-Loccum.

Wisser, Gernot: Freiheit zur Genese. Neuer Blick auf mögliche Beziehungen zwischen den Welten der Kunst und der Religion, Münster.

Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, Themaheft 4/2000 »Gemeinde – Ort des Lernens?«, 344–454.

Zilleßen, Dietrich (Hg.): Religion, Politik, Kultur. Diskussionen im religionspädagogischen Kontext, Münster.

Ziemer, Jürgen: Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen.

Zöller, Christa: Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie, Düsseldorf.

Zwickel, Wolfgang: Calwer Bibelatlas, Stuttgart.

Dr. Martin Schreiner ist Professor für Evangelische Theologie / Religionspädagogik an der Universität Hildesheim.

