

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 wiederümb, 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 *vorbehaltloses* 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 allgerneinst 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 untilgbare 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.