

HANS-GERD JANSSEN

ARMUT ALS VORBEHALT GEGENÜBER DEM GELD

Zur Aktualität eines befremdlichen Gelübdes

Keiner will arm sein, Armut als lebensersetzender Mangel ist kein Ideal und kein Ziel, das man anstreben sollte. Gleichwohl gibt es in den christlichen Orden – und nicht nur in ihnen – das Gelübde der Armut. Dieses Gelübde, das sich in unserer geldbestimmten Arbeits- und Konsumwelt doch recht befremdlich ausnimmt, erweist sich, so meine These, bei genauerem Hinsehen als plausibel, relevant und in der derzeitigen gesellschaftlichen Situation als überraschend aktuell. Meine These will ich – als Problemaufriss, der weiterer und detaillierter Reflexion bedürftig, aber m.E. auch wert ist – in fünf Schritten kurz skizzieren:

1. Armut als Schicksal und freiwillige Armut
2. Der Preis des Geldes und was wir ihm opfern
3. Man kann nicht zwei Herren dienen, oder: Die Theologie der Marktwirtschaft
4. Fragwürdige Grundlagen der politischen Ökonomie
5. Praxis der Nachfolge und Armutsgelübde

1. Armut als Schicksal und freiwillige Armut

Das Gelübde der Armut zielt nicht auf eine nur spirituelle Armut, eine „Armut im Geiste“, sondern meint zunächst und primär die reale Armut im allgemein gebräuchlichen Sinn, von dem das Gelübde sich nicht einfachhin abkoppeln kann. Gleichwohl hat es mit Sozialromantik oder gar Lagerfeueridyll nichts zu tun, auch nicht mit einem Rückzug ins Private angesichts der Überkomplexität der globalisierten Märkte. Denn Armut als lebenserstörendes Schicksal bleibt das zu Überwindende, Armut als selbstgesuchter Weg hingegen wird geübt aus Solidarität mit den schicksalhaft Armen. Mit dem Slogan „anders leben, damit andere überleben“ hat dieser Weg einige Plausibilität für sich, er besagt die

Zurücknahme eines überbordenden Lebensstils im Interesse von Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

Doch Franziskus' Armutsgelübde, das bei ihm ja auch den generellen Verzicht von Geldbesitz einschließt, geht weiter, nämlich als grundsätzliche Distanzierung von der Geldwirtschaft, also von abstraktem Kapital und einer nach Tauschgesetzen funktionierenden Gesellschaft.

Johann B. Metz hat schon in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts besonders den evangelischen Rat der Armut herausgestellt mit seiner Frage, ob angesichts der gegebenen geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen eine neue „Zeit der Orden“ komme, die die Radikalität christlicher Nachfolge vor Augen zu führen in der Lage sei. Folgende Definition, die die „mystisch-politische [...] Doppelverfassung“ des Rates zur Armut hervorhebt, schlägt er vor: „Armut als evangelische Tugend ist der Protest gegen die Diktatur des Habens, des Besitzens und der reinen Selbstbehauptung. Sie drängt in die praktische Solidarität mit den Armen, für die Armut gerade keine Tugend, sondern Lebenssituation und gesellschaftliche Zumutung ist.“¹ Heftig wendet er sich gegen ein nur „geistliches“ Verständnis dieses Rates und eines nur „ästhetische[n] Radikalismus“² und setzt dem entgegen: „Es gibt keine geistlichere Bedeutung des evangelischen Rates zur Armut als die möglichst wörtliche!“³ Denn der

„Besitzende, der nicht teilt, kann es nicht bei der Vorstellung bewenden lassen, daß er ‚im Glauben‘ nachfolge, sozusagen ‚innerlich‘ den Akt dieser Nachfolge vollziehe, jenseits von Arm und Reich, in einer ‚Armut im Geiste‘, die er mit der ebenso angestregten wie folgenlosen Illusion verwechselt, er würde ja nur besitzen, ‚als ob‘ er nicht besäße.“

Jenes von Paulus thematisierte „als ob“ hat einen „Preis: Nur der Gebende besitzt, ‚als ob‘ er nicht besäße; der Besitzende, der Reiche, der sich vom Leiden der anderen nicht zur Rechenschaft ziehen läßt, bleibt prinzipiell trostlos, er hat seinen Lohn dahin. Armut ist demnach nie *nur* eine Gesinnungsfrage.“⁴

In drei Punkten erläutert Metz die „eminente geistlich-spirituelle“ und darin kirchliche Bedeutung⁵ dieser pointierten, wörtlich genommenen Auffassung vom evangelischen Rat der Armut. Zum Ersten ist die Armutsnachfolge „eine, vielleicht die einzige mittelbare, in gesellschaftlicher Greifbarkeit wirksame Form des Widerstands gegen den Bann einer totalen Bedürfnis- und Tauschgesellschaft“, die alles einebnet, was sich nicht in Geldwerten verrechnen lässt und keinen Gewinn erzielt; eine verinnerlichte, nur geistliche Auffassung der Armutsnachfolge sieht er darum als „ein alarmierendes Anzeichen dafür [...],

wie sehr auch Christen ihr gesellschaftliches Verhalten bereits jenem Ideal unterworfen haben, das heute faktisch in allen etablierten Gesellschaftssystemen standardisiert ist.“⁶ Zweitens wird die Tugend der evangelischen Armut in der heutigen Weltsituation in besonderer Weise relevant angesichts der Teilung der Welt in „arme“ und „reiche“ Regionen, die die Einheit der Weltkirche selbst bedroht.⁷ Und schließlich vermag die Armutsnachfolge der eigentümlichen Ortlosigkeit von Gebet, Mystik und Spiritualität in einem „Stellungswechsel“ einen „spezifischen Ort“ anzuweisen: „nicht nur für die Armen zu beten, sondern mit ihnen; nicht nur für die Bedrängten und Bedrückten fromm zu sein, sondern mit ihnen; nicht nur für die Bevormundeten, am Arbeitsplatz oder wo immer Entmündigten, Gott anzurufen, sondern mit ihnen.“⁸

Trifft dieses Plädoyer für ein möglichst wörtlich verstandenes Armutsgelübde als „Form des Widerstands gegen den Bann einer totalen Bedürfnis- und Tauschgesellschaft“ die gesellschaftliche Realität? Hat solcher Widerstand durch Armutsnachfolge Sinn?

2. Der Preis des Geldes und was wir ihm opfern

Wodurch ist Geld gedeckt, was ist der Grund für seine Glaubwürdigkeit, so dass wir ihm vertrauen können und faktisch auch vertrauen in jedem Akt finanzieller Transaktion? Dieser Frage geht Christina von Braun in ihrer kulturgeschichtlichen Studie „Der Preis des Geldes“⁹ nach, indem sie drei Beglaubigungsstrategien diskutiert. Zunächst erscheint ein materieller Wert, vornehmlich Grund und Boden sowie Gold, als Deckung, durch die Geld als vertrauenswürdig gelten kann; das war auch lange Zeit so, aber spätestens seit dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts, mit der Immobilien- und Finanzkrise muss der Rückhalt in Grund und Boden als gescheitert gelten, und Gold reicht schon lange nicht mehr aus zur Deckung der Geldströme. Als zweite Beglaubigungsstrategie wurde die Autorität des Souveräns angeführt, der den Münzen sein Zeichen einprägt und ihren Wert garantiert, doch diese Deckung war schon immer prekär wegen der ständigen Gefahr durch Betrug und Fälschung. Schließlich drittens die Beglaubigung des Geldes durch das Opfer. Zunächst besteht etymologisch im Deutschen ein Zusammenhang: „Das Wort ‚Geld‘ leitet sich ab vom germanischen Wort ‚gelt‘, Götteropfer. Es hängt zusammen mit ‚gelten‘, das soviel wie zurückzahlen, zahlen, kosten, wert sein, vergelten,

entschädigen, aber auch zerschneiden bedeutet. Also ist Geld ‚die der Gottheit zu entrichtende Abgabe‘.“¹⁰

Entscheidend aber ist – wie Bernhard Laum schon 1924 aufgewiesen hat – der sachliche Zusammenhang von Opferkult und Geldbeglaubigung: Wegen des urzeitlichen Übergriffs auf die Natur und ihre Gottheiten durch Landwirtschaft und Viehzucht im Laufe der Sesshaftwerdung musste eine Schuld abgetragen werden durch einen Akt, der ursprünglich im Sinne einer Anerkennung der göttlichen Hoheitsrechte ein symbolisches Opfer des eigenen Selbst, d.h. ein Menschenopfer war, dann aber abgelöst wurde durch die Gabe von Opfertieren, vornehmlich von Stieren. Aus der Logik solcher Opfergaben entstand das Geld: Die ab ca. 600 v. Chr. in Griechenland aufkommenden Münzen hatten, bei aller Verschiedenheit der Zeichen, eines gemeinsam:

„Sie verwiesen alle auf den mit der Verehrung der Gottheit verbundenen Opferkult: Tieropfer (Stierköpfe), Opferwerkzeuge (ein Beil) oder auch Fruchtbarkeitsymbole. Es waren Symbole, die sich an den Opferkulten sesshafter Agrargesellschaften ausrichteten. Weil die Münzen auf das Opfer verwiesen, befanden sich die Prägestätten im Tempel: Das Geld der Tempel, so stellt Laum dar, entstand als ein Substitut für das klassische Objekt der Wertbemessung, in homerischer Zeit das Rind, das auch in anderen Kulturgebieten eine gängige Form der Währung war.“

Das Fleisch des geopferten Tieres wurde von den Opfernden verzehrt, was konstitutiv für die Gemeinschaft war.

„Bei Ausgrabungen fand man in den Inventaren der Tempel Opferspieße, die von den Opfermahlzeiten erzählen. Das Wort *obolós*, von dem sich unser ‚Obolus‘ ableitet, heißt nichts anderes als ‚Opferspieß‘. Die bekannteste griechische Münzeinheit hieß *obolós* – in direkter Ableitung vom ‚Bratenspieß‘. ‚In diesen öffentlichen Mahlzeiten‘, so Laum, ‚liegt der Keim der öffentlichen Finanzwirtschaft, sie stellen die primitivste Form des öffentlichen Haushaltes dar‘.“¹¹

Mit der Zeit wurde das „Zahlungsmittel der Götter“, symbolisiert im Bratenspieß, auch zum „Zahlungsmittel zwischen den Menschen“, wobei „an die Stelle der Spieße [...] Münzen [traten], auf die Opfersymbole geprägt waren“, „als Symbole und Ersatz für das geopfert Tier“¹².

Dass diese Ursprungsgeschichte sich durchhält bis heute, zeigen die gegenwärtigen Währungszeichen: Die zwei Striche im Dollar, in britischem Pfund, Euro u.a. „sind Relikte der Stierhörner. [...] Das heißt, noch heute beziehen sich moderne Geldzeichen auf die sakrale Herkunft des Geldes aus dem Opferkult“, noch die „modernen Währungen“ berufen sich „auf das Opfer [...], um ihre Glaubwürdigkeit zu sichern. Auch der Stier an der Börse ist ein Symptom für

das lange Weiterwirken der Erinnerung an den Ursprung des Geldes aus dem Opfer.“¹³ Noch ein weiterer und letzter Gedankenschritt ist zu vollziehen:

„Um die Macht der Beglaubigungsstrategie des [...] Geldes zu begreifen, muss man sich erinnern, dass im Opfer das Selbst enthalten ist. Das geopfert Tier war nicht notwendigerweise ein Ersatz für das Menschenopfer. Dennoch *erinnerte* es daran, dass der Mensch etwas von sich selbst gibt, um seine Schuld gegenüber der Gottheit für den Eingriff in die Schöpfung abzutragen. [...] Erst aus dieser ursprünglichen Idee, dass das Geld nicht nur ein Substitut für das Tieropfer, sondern letztlich selbst ein symbolisches Menschenopfer ist, begreift man, warum einem reinen Zeichen“,

das in und aus sich selbst keine Beglaubigung hat, „soviel Glauben geschenkt werden kann.“¹⁴ Der Glaube an das Geld erhält seine Deckung durch das Opfer – damals wie heute. Denn das Opfern und Geopfert-Werden hat immer noch einen realen Gehalt: von Braun erinnert an das Entstehungsjahr von Laums Buch, „1924, kurz nach der Hyperinflation, die Deutschlands Ökonomie und den Glauben an das Geld erschüttert hatte. Diese Inflation hatte viele Menschen am eigenen Leibe erfahren lassen, wie eng der Opfergedanke und der Glaube an das Geld zusammenhängen.“¹⁵ Es gibt sozusagen zwei Formen von „Dienstleistungen“ für das Geld: zum einen durch die „Agenten des Geldes“¹⁶, die der Logik der Geldvermehrung dienen, zum anderen durch diejenigen, die die Beglaubigung des Geldes durch das Opfer zu bringen haben, also die, die „dran glauben [müssen]“¹⁷. Zwar gehört jener ursprüngliche Opferkult der Vergangenheit an, es gibt

„keine Opferaltäre mehr [...], auf denen Menschen und stellvertretend Tiere ‚geopfert‘ werden. Richtig ist aber auch, dass bei jeder Krise des Geldes – ob es sich um die Inflation der 1920er Jahre in Deutschland, die ‚große Depression‘ von 1929 oder die Finanz- und Bankenkrise von 2008 und 2009 handelt – Menschen auf ganz existentielle Weise den ‚Preis‘ für den Verlust der Glaubwürdigkeit des Geldes zu zahlen haben: als Arbeitslose oder durch den Verlust ihrer Behausung [...]“¹⁸

Die Beglaubigung des Geldes durch das Opfer gilt immer noch: „Unser Glaube ans Geld beruht auf der Tatsache, dass viele Menschen dran glauben müssen, wenn das Geld in eine Krise gerät.“¹⁹

Geopfert wird dem Geld also noch heute, und zwar – das zeigt von Braun vielfach und in den unterschiedlichsten Facetten auf (wobei mir nicht alles so recht nachvollziehbar erscheint) – der menschliche Körper und sein Leben, neben dem direkten Kauf und Verkauf des Körpers in Prostitution, Söldnertum und Organhandel auch das Opfer durch Untergang in Existenznot und Armut.

Freilich: Bei aller berechtigten Kritik an der Deckung des Geldes durch das Opfer bleibt festzuhalten, dass wir nicht hinter das Geld und die Geldwirtschaft zurück können. Wir verdanken dem Geld durchaus einiges: „Das Geld sorgte für die Abschaffung der Leibeigenschaft, durchbrach die strenge Klassenhierarchie des Feudalismus, verhalf vielen Menschen zu erträglichen Lebensbedingungen und gab dem Erfindergeist eine Reihe von kaum zu überschätzenden Anstößen.“²⁰ Aber angesichts der dem Geld dargebrachten Opfer bedarf es der Haltung der „Skepsis“ und des Zweifels ihm gegenüber²¹: Der Vorbehalt gegenüber dem Geld mit dem Ziel, „der Eigendynamik des Geldes Zügel anzulegen“ und es zu „domestizieren“, ist im Interesse einer humanen Gesellschaft zu kultivieren.²²

3. Man kann nicht zwei Herren dienen, oder: Die Theologie der Marktwirtschaft

„Das Medium Geld und sich vermehrendes, Zinsen einbringendes Geld zumal ist gerade vielen religiös musikalischen Menschen nicht geheuer. Die mächtige Tradition religiös-theologischer Vorbehalte gegen Geld, Zinsen und Wucher ist leicht zu verstehen. Denn religiöser Glaube entdeckt im Geldglauben einen – wenn auch missratenen – engen Verwandten. Die Vorbehalte, die jüdische, christliche und muslimische Theolog(i)en gegenüber dem Medium Geld artikuliert haben, kreisen mit verlässlicher Regelmäßigkeit um drei Komplexe und Syndrome. Erstens: Kredit- und Zinsgeld bewirtschaftet Zeit. Zeit aber ist das genuine Eigentum Gottes. Und also handelt gottlos, wer mit göttlicher Zeit Handel treibt [...]. Zweitens: Hilfsbedürftige darf man nicht erpressen, man muss ihnen solidarisch beistehen. Mit dem Gebot der Nächstenliebe ist Kreditgewährung deshalb nicht in Einklang zu bringen. Zinszahlungen funktionieren ja nun einmal so, dass derjenige, der [...] zu wenig Geld hat und sich deshalb von jemandem, der mehr Ressourcen hat, als er (ver)braucht, Geld leiht, diesem mehr Geld zurückzahlen muss, als er sich geliehen hat. Was nichts anderes heißt als dies: Zinsen sorgen für eine systematische Umverteilung von unten nach oben; wer wenig Geld hat, gibt, wenn er geliehenes Geld mit Zins und Zinseszins zurückzahlt, dem, der mehr Geld hat, noch mehr Geld. [...] Zins zu nehmen ist aber auch aus einer weiteren Perspektive hochgradig heikel, die religiöse, naturrechtliche und fundamentalpsychologische Sphären streift. Denn es gilt drittens der Satz: nummus nummum non gerit (Geld kann allein aus sich heraus nicht Geld hervorbringen). Es geht nicht mit rechten Dingen zu, es widerspricht vielmehr der gottgewollten Naturordnung, wenn Geld sich vermehrt.“²³

So fasst der Germanist Jochen Hörisch in seinem Buch „Man muss dran glauben. Die Theologie der Märkte“ (2013) treffend den Vorbehalt gegenüber dem Geld in religiösen Traditionen zusammen. Er hebt ab, wie schon zu Anfang des

Zitats deutlich wird, auf die „Strukturhomologie“ von Gottesglauben und Geldglauben²⁴ – freilich mit spezifischen Differenzen: Die Ökonomie „verspricht nicht Erlösung, sondern Erlöse, nicht Heil, sondern Heilung; sie verweist nicht auf das totaliter aliter, sondern auf alternative Werte, die hier und jetzt erreichbar sind, obwohl wir in einer Welt voll systematischer Knappheiten leben müssen“²⁵. Die funktionale und strukturelle Ähnlichkeit strandet entscheidend an der Differenz von Transzendenz und Immanenz: „Zeitlichkeit und Endlichkeit müssen überwunden werden, so lautet das erlösungsfixierte und also transzendenzlastige Credo der christlichen Religion; time is money, so lautet das erlösfokussierte und also immanenzaffine Credo der Neuzeit.“²⁶ Auch der Markt und seine Wissenschaft, die Ökonomie, haben ihre Dogmen und entwickeln strukturhomolog so etwas wie theologische Lehrgebäude. In Sachen Glauben hat man es also heutzutage mit zwei Herren zu tun: Gott und Geld, oder wie die Bibel sagt: Mammon. Und aufgrund der Differenzen sind beide nicht ohne weiteres kompatibel, d.h. man kann nicht zwei Herren gleichzeitig dienen. Die Vorbehalte gegenüber dem Geld gehören zur Religion.

Wenn freilich das Vertrauen in Gott bzw. Geld in Frage steht und zerbricht, kommt es zu spezifischen Krisen, die sich in Positionen und Epochen der Aufklärung manifestieren und von den jeweiligen Institutionen zu reflektieren sind. Auch hier gibt es Affinitäten und Differenzen, denn die

„Äquivalenz von Religion und Ökonomie [...] lässt sich gerade dann deutlich wahrnehmen, wenn man einen methodischen Umweg einschlägt und auf second-order-observation, also auf Beobachtungen von Beobachtungen umstellt. Religion und Ökonomie bezeichnen Sphären alltäglicher bzw. sonn- und feiertäglicher Vollzüge, die umso unkomplizierter ablaufen, je weniger sie reflektiert und problematisiert werden.“²⁷

Wenn es aber zu Krisen und der Notwendigkeit ihrer Reflexion kommt, muss eine solche Meta-Beobachtung in Gang kommen; das übernehmen z.B. für die Moral die Ethik, für die Kunst die Ästhetik, für die Wissenschaften die Philosophie usw., und das tut für den Bereich der Religion die Theologie, die dann auch schon einmal für den Glauben irritierende Fragen stellen muss. Hier nun fällt auf, „dass die Ökonomie anders als andere Funktionssysteme bislang keine systematisierte second-order-observation ausgebildet hat.“²⁸

Und diese Differenz zeitigt interessante Perspektiven für die Alternative von Gott und Mammon:

„Theoriegeschichtlich fällt auf, dass die ökonomietheoretische Debattenlage seit dem ‚Finanzbeben‘ heute wieder vor dem Theodizee-Problem steht. Damals fragten sich etwa Diderot und Voltaire: Wenn die Hand des Gottes, der, wie behaupt-

tet, gütig und allmächtig ist, alles so herrlich regieret, wie kann er dann ein solches Schrecknis zulassen, das die Gerechten wie die Ungerechten trifft? – Zweihundertfünfzig Jahre später haben die aktuellen Diskussionen der Ökonomen allenfalls in Randbezirken das Niveau der Theologien der Mitte des 18. Jahrhunderts erreicht. – Die invisible hand des Marktes, die alles so herrlich wenn nicht regieret, so doch regelt, in Frage zu stellen, ist unter den meisten Ökonomen noch heute ein tabubewehrtes Sakrileg – selbst wenn sie über Fälle von Marktversagen nachdenken. Nach dem Finanzbeben (welche begriffliche Nähe zum Erdbeben von Lissabon!) zu beten ‚invisible hand, wenn es dich gibt, rette meine Guthaben, wenn ich noch welches habe‘, kommt kaum einer Wirtschaftslehre in den Sinn; ihr Glauben ist dogmatisch unerschütterlich.“

Mit seinem Buch versucht Hörisch, „die ökonomische Aufklärung auf das Niveau der religiösen Aufklärung zu bringen.“²⁹ Und das heißt: „Ökonomische Aufklärung heute beginnt, wenn man einsieht, dass man Priestern misstrauen darf, die genau zu wissen glauben, was die mächtige unsichtbare Hand des göttlich-weisen Marktes will“ und folglich „ökonomisch Handelnde sich nicht auf höhere Mächte und Gewalten rausreden (Gott oder die unsichtbare Hand hat es so gewollt), sondern frei verantworten, was sie tun.“³⁰

4. Fragwürdige Grundlagen der politischen Ökonomie

Diesen theoriegeschichtlichen Hinweis greife ich gerne auf, denn so kann ich zurückgreifen auf meine Studien zur Entwicklung der Wirtschaftslehre seit Hobbes über Locke zu Smith und der Grenznutzenschule, die ich im Kontext meiner Dissertation über das Theodizeeproblem der Neuzeit³¹ angestellt habe, hier aber nur andeuten kann: Angesichts des spätmittelalterlichen Ordnungschwunds entsteht das Programm einer Leidensbewältigung durch wissenschaftlich-technische Beherrschung der Natur – der äußeren wie der des Menschen. Im Kontext der neuzeitlichen Mechanisierung der Welt in den entstehenden Naturwissenschaften entwickeln sich aus den Prämissen der als Grundgesetz gedachten Selbsterhaltung die Grundlagen der Nationalökonomie (Galilei, Descartes und Hobbes waren Zeitgenossen). Während bei Hobbes der Naturzustand als Kampf aller gegen alle noch durch einen Gesellschaftsvertrag zu überwinden ist, ist bei Smith die gesetzlich gemilderte Form dieses Zustands zur Grundbedingung vernünftiger, weil wohlstandsfördernder Entwicklung geworden. Er nennt diesen gesellschaftlichen Zustand das „System der natürlichen Freiheit“³². Demnach soll jeder den eigenen Interessen nachgehen und seinen Nutzen verfolgen; die Freiheit der Wahl seiner Ziele und Mittel soll einzig durch die das Zusammenleben sichernden Gesetze eingeschränkt werden.

Überlässt man die Dinge so ihrem natürlichen Lauf, in dem jeder getrieben durch seinen Selbsterhaltungswillen allein den eigenen Vorteil sucht, so ergibt sich von alleine im allgemeinen Wettbewerb der Interessen durch die „unsichtbare Hand“³³ des Marktes eine Mehrung des Wohlstands. Die weitere Entwicklung der Wirtschaftstheorie ist durch eine strikte Mathematisierung gekennzeichnet, die zunehmend den Menschen als handelndes Subjekt ausblendet, sofern der „homo oeconomicus“ allein gemäß den Gesetzen ökonomischer Rationalität agiert mit dem Ziel permanenter Maximierung seiner Macht und Herrschaft über andere und anderes. „Der Ökonom nimmt beinahe als einziger den Menschen so, wie er wirklich ist [...]. Im wesentlichen stellt [er] einen allgegenwärtigen Hobbesschen Realismus dar“³⁴

Zweifelsfrei ist in dieser neuzeitlichen Entwicklung des wissenschaftlichen Zugriffs auf Welt und Mensch vieles für ein besseres Leben eines großen Teils der Menschheit erreicht worden. Aber die Dynamik dieser Herrschaft hat mittlerweile einen Punkt erreicht, an dem diese Logik der Herrschaft zerstörend auf den Menschen selbst zurückschlägt.

Grundlegend in den Theodizee-Entwürfen von Leibniz, Kant und Hegel ist nun ein Begriff, der im Gegensatz zum Begriff „natürliche Freiheit“ steht: „vernünftige Freiheit“³⁵. Meint Freiheit in jenem Konzept das Fehlen von Hindernissen in der Durchsetzung eigener Interessen, so kommt in diesem Konzept Freiheit zu ihrer Verwirklichung in gegenseitiger Anerkennung, sie zielt auf Solidarität und Gerechtigkeit. Ihr Grundsatz ist das „Prinzip der Teilnehmung[:] ‚ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich“³⁶. In der Ausführung dieses Satzes und des hinter ihm stehenden Konzepts von Gott, Welt und Mensch und seiner Praxis artikuliert sich die philosophische Bearbeitung des neuzeitlichen Theodizeeproblems – und dies in kritischer Auseinandersetzung mit der mechanistischen Konzeption menschlichen Welt-, Selbst- und Freiheitsverständnisses³⁷.

Die ökonomischen Theorien, genauer gesagt: das derzeit maßgebliche Paradigma liberalistischer Geld- und Markttheorien, sind, wie sich zeigt, nicht in der Lage, die wirtschaftlichen Krisen theoretisch zu erklären oder gar praktisch zu bewältigen. Deshalb sind ihre fragwürdigen Grundlagen zu reflektieren, vornehmlich die Konzepte des „homo oeconomicus“ und der „unsichtbaren Hand“ des Marktes und die damit zusammenhängenden Theoreme³⁸. Das gleiche Unvermögen der liberalistischen Ökonomie zeigt sich beim Phänomen der Armut: Mit den Mitteln bisheriger ökonomischer Theorien lässt sie sich nicht erklären und Ansätze zu ihrer Überwindung, die diese Theorien selbstver-

ständig versprechen, sind nicht zu gewinnen – im Gegenteil: In regelmäßigen Abständen ist in den Zeitungen zu lesen, dass sich die Schere zwischen Arm und Reich weiter geöffnet hat³⁹.

„Einer der Gründe für den Verlust des Vertrauens ins Geld beruht auf der Tatsache, dass die Korrelation von Leistung und Verdienst nicht stimmt – und in den letzten Jahrzehnten immer weiter auseinander gegangen ist. Es ist unbegreiflich, dass Menschen bei einem vollen Arbeitstag von ihrer Arbeit nicht leben können – und andere ein Einkommen haben, das weit über ihre tatsächlichen Leistungen (und ihren Bedarf) hinausgeht. Die gerechte Verteilung von Einkommen und Ressourcen ist aber eine der Grundvoraussetzungen für Vertrauen und den Glauben an die Gemeinschaft. Damit ist soziale Gerechtigkeit auch die Basis eines Vertrauens ins Geld – und Voraussetzung für eine krisenfeste Ökonomie, an der auch die, denen es gut geht, Interesse haben müssten. Alle drei Dinge sind auf einander angewiesen: Gerechtigkeit, der Glaube ans Geld und der Glaube an die Gemeinschaft. Fehlt eines, steht die Krise ins Haus.“⁴⁰

Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, nun seitens der Theologie bestimmen zu wollen, wie Ökonomie zu funktionieren habe, aber die „Eigengesetzlichkeit“ der verschiedenen Bereiche kommt dort an ihre Grenze, wo Grundlagenfragen aufbrechen, die die agierenden Subjekte selbst betreffen. Die Ökonomie ist eine selbstreflexive Handlungswissenschaft und muss darum ihre Grundannahmen zwar eigenständig, aber eben doch in einem gesellschaftlich offenen Dialog mit anderen Handlungs- bzw. „Orientierungswissenschaften“ klären. Zu einem solchen Klärungsprozess können nicht nur Kulturwissenschaft und Germanistik, sondern auch Philosophie und Theologie ihren Beitrag leisten, zumal letztere mit ihrer Tradition der Sozialethik und Christlichen Gesellschaftslehre über ein Reflexionspotential verfügt, das sich nicht verstecken muss⁴¹ und sogar auf Grund des evangelischen Rats der Armut über ein gelebtes, greifbares Modell solidarischer Existenz verfügt – zumindest als Stachel im Fleisch unserer Alltagsplausibilitäten, der es verdient bemerkbarer zu werden.

5. Praxis der Nachfolge und Armutsgelübde

Gegen eine Praxis der Herrschaft über andere und anderes ist eine Praxis denkbar, die auf Leben in und aus solidarischer Existenz setzt. Dass sie nicht nur denkbar, sondern auch lebbar ist, behauptet das Christentum und versucht ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi, ein Leben mit den evangelischen Räten auszuloten. Dazu gehört – in herausragender Weise in den Orden – das Gelüb-

de der Armut, um näher bei den Opfern als bei den „Agenten des Geldes“⁴² zu sein und ein wirkmächtiges Zeichen zu setzen gegen die Eigendynamik des Geldes und seine Opferlogik. Ziel und Zweck des Armutsgelübdes sind damit angegeben. Sein Weg ist nicht die Verteufelung des Geldes, wohl aber der Vorbehalt ihm gegenüber und damit der praktizierte Vorbehalt gegenüber einer Gesellschaft, die mehr und mehr vom „Sinn des Habens“ bestimmt wird und fortschreitend alle Bereiche des Lebens und Handelns den Tauschgesetzen gemäß zu gestalten sucht. Gegenüber dieser Tendenz ist zunächst einmal schlicht und einfach die ethische „Wertfrage“ zu stellen:

„Wie viel Wert lege ich auf ökonomisch-finanzielle Werte? Vertragen sie sich mit ästhetisch-ethischen [und – so möchte ich hinzufügen – mit religiösen, christlichen] Werten? An welchen Werten muss ich mich orientieren, wenn mein Leben lebens- und liebenswert sein soll? Worauf muss ich verzichten, wenn ich nicht auf Reichtum verzichten will?“⁴³

Die Antworten auf diese Fragen dürfte uns schon ein gutes Stück weiter bringen und auch ein Leben gemäß dem Armutsgelübde in seiner Aktualität und Dringlichkeit nachvollziehbar machen.

Die konkrete Art und Weise dieser Armutsnachfolge bedarf freilich einer eigenen Reflexion. Das klassische Betteln kann es allenfalls peripher noch sein, zumal es heute im großen Stil und von ehrwürdigen Institutionen betrieben wird und nunmehr „Drittmittel bzw. Stiftungsgelder einwerben“ heißt. Perspektiven lassen sich aber gewinnen, wenn man den von Metz angesprochenen „Stellungswechsel“ ins Auge fasst und also die befreiungstheologisch reflektierte und von Papst Franziskus als Zukunftsaufgabe der Kirche herausgestellte „Option für die Armen“ vorantreibt, also ein Denken und Handeln von den Bedürftigen her ausarbeitet und dies auch in die Wirtschaftswissenschaften argumentativ einzubringen versucht. Ohne Geld geht das sicher nicht, aber die Vorbehalte ihm gegenüber müssen aus guten Gründen leitend bleiben. Darum sollte das Armutsgelübde und die Armutsnachfolge aus Solidarität mit den Armen in ihrer Befremdlichkeit deutlich und erlebbar sein, denn eben diese Befremdlichkeit ist es, die deren Relevanz und Aktualität in der derzeitigen gesellschaftlichen Situation ausmacht – und überlebenswichtig ist für das Christentum. Denn dieses „hat in einer Gesellschaft, deren öffentliches Interesse so ausschließlich vom ‚Sinn des Habens‘ geprägt ist und die deshalb dazu neigt, alles der gesellschaftlichen Vergleichgültigung auszuliefern, was keinen Tauschwert besitzt, entweder ein radikales oder ein klägliches Dasein.“⁴⁴

Anmerkungen

- ¹ Johann B. Metz: *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg/Basel/Wien 1977, 50.
- ² Ebd. 51.
- ³ Ebd. 52.
- ⁴ Ebd. 51.
- ⁵ Ebd. 52.
- ⁶ Ebd. 53.
- ⁷ Ebd. 54ff.
- ⁸ Ebd. 58. Vgl. auch die befreiungstheologische Perspektive: Peter Rottländer, *Option für die Armen. Erneuerung der Weltkirche und Umbruch der Theologie*, in: Edward Schillebeeckx (Hrsg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (FS J.B. Metz zum 60. Geburtstag), Mainz 1988, 72-88.
- ⁹ Christina von Braun, *Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte*, Berlin ²2014 (Erstauflage 2012).
- ¹⁰ Ebd. 40. Zitat am Ende des Zitats: Bernhard Laum, *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes* (1924), Berlin 2006, 39.
- ¹¹ Chr. von Braun, a.a.O. 44, Zitat: B. Laum 48.
- ¹² Ebd. 46.
- ¹³ Ebd. 49f.
- ¹⁴ Ebd. 48.
- ¹⁵ Ebd.
- ¹⁶ Ebd. 269.
- ¹⁷ Ebd. 273: „Damit alle ans Geld glauben können, müssen einige dran glauben.“
- ¹⁸ Ebd. 81.
- ¹⁹ Ebd. 16.
- ²⁰ Ebd. 440.
- ²¹ Ebd. 441.
- ²² Ebd. 442. Zwei Aspekte der vielfältigen kulturgeschichtlichen Studie seien zumindest in der Anmerkung noch als diskussionswürdig erwähnt: (1) Der Abstraktionsprozess, durch den Geld erst zur Geltung kommen konnte, hängt zusammen mit der Entstehung des Alphabets: 54ff. – (2) „Die intime Nähe von christlicher Theologie und Geldwirtschaft erklärt, warum das monetäre Vokabular mit seinem ‚Kredit‘ und seinem ‚Fiatgeld‘ so theologisch klingt“ (87): Begriffe wie Credo und Kredit, Schuld und Schulden, Erlösung und Erlös liegen sicher nahe beieinander. Ob die damit gegebenen Zusammenhänge durch von Braun richtig gezeichnet werden, ist zweifelsohne einer eingehenden Untersuchung wert, vgl. insbes. Kapitel II: Geld und Glaube (86-160). – Zur Problematik vgl. Alois Halbmayr, *Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede*, Paderborn 2009.
- ²³ Jochen Hörisch: *Man muss dran glauben. Die Theologie der Märkte*, München 2013, 59f.
- ²⁴ Vgl. ebd. 17: „Ohne die Bereitschaft, es zu akzeptieren und es zu beglaubigen, hätte Geld keine Geltung. Gott- und Geldvertrauen, Gott- und Geldillusion, Gott- und Geldglaube sind strukturhomolog.“ Sowie ebd. 49 spricht er von der „Strukturhomologie, die sich der Gleichursprünglichkeit von Geld- und Transzendenzglaube verdankt“. Was theologisch daran zustimmungsfähig ist, wird – wie bei von Braun – zu diskutieren sein.
- ²⁵ Ebd. 26.
- ²⁶ Ebd. 38.
- ²⁷ Ebd. 14.
- ²⁸ Ebd. 15.
- ²⁹ Rückseite des Buchumschlags, etwas verändert: 18f.
- ³⁰ Ebd. 82 und 84.

- ³¹ Vf., *Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie*, Frankfurt/Bern 1982, 92-113; Kurzfassung: *Theodizee als neuzeitliches Problem versöhnender Praxis. Zur historisch-systematischen Verortung des Theodizeeproblems*, in: Ders., *Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee*, Münster 1996, 10-26.
- ³² A. Smith, *Der Wohlstand der Nationen*, München 1978, 582.
- ³³ Ebd. 85.
- ³⁴ J. McGill Buchanan, *Das Verhältnis der Wirtschaftswissenschaft zu ihren Nachbardisziplinen*, in: R. Jochimsen / H. Knobel (Hg.), *Gegenstand und Methoden der Nationalökonomie*, Köln 1971, 88-105: 96.
- ³⁵ G.W. Leibniz, *Die Theodizee*, Hamburg ²1968, 360: „die durch Vernunft bestimmte Freiheit“; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 830: von der Vernunft gegebene „objektive Gesetze der Freiheit“; G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg ⁵1955, 144: „die vernünftige Freiheit“.
- ³⁶ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Werke in zehn Bänden (W. Weischedel), Bd. 7, Darmstadt 1975, 598.
- ³⁷ Dazu: Vf., *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt ²1993; Ders., *Die Theorie der „Praktischen Theodizee“*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 120 (2011) 222-241.
- ³⁸ Dazu detailliert und instruktiv: Karl-Heinz Brodbeck, *Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften*, Darmstadt 1998.
- ³⁹ Vgl. Karl-Heinz Brodbeck, *Ökonomie der Armut*, in: Clemens Sedmak (Hg.), *Option für die Armen*, Freiburg / Basel / Wien 2005, 59-80 mit der Aussage: „Eine explizite ‚Option für die Armen‘ hat [...] eine Kritik des rein ökonomischen Standpunkts zur Voraussetzung“ (59).
- ⁴⁰ Chr. von Braun, a.a.O. 443.
- ⁴¹ Etwa: Bernhard Emunds, *Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte*, Heidelberg 2014.
- ⁴² Chr. von Braun, a.a.O. 269.
- ⁴³ E. Hörisch, a.a.O. 96. Zur Schwierigkeit der Vermittlung von ethischen und ökonomischen Werten s. auch ebd. 102-107.
- ⁴⁴ J. B. Metz: *Zeit der Orden?*, a.a.O. 53.