

Simmel für Theologen

Bemerkungen über die Spiritualität des Geldes



Chris Doude van Troostwijk¹

In einer seiner Aufzeichnungen unter dem Titel „Das Geld in der modernen Cultur“ (1896)² versuchte Georg Simmel den Einfluss des Geldes auf den Modernisierungsprozess zu bestimmen. Der Autor der berühmten *Philosophie des Geldes* (1900) hat in seinen Reflexionen immer zugleich die soziale und soziologische Implikation der Entstehung der Geldwirtschaft mitbedacht. Damit hat er sich, obwohl er sich selbst öfters eher als Philosoph affizieren wollte, das Epitheton „Vater der Soziologie“ erworben. Geld sollte für Simmel nicht nur in seiner problematischen Effektivität, sondern auch positiv als Bindeglied der Gesellschaft verstanden werden. In dieser Rolle zeigte er sein berühmtes Analogon zwischen Geld und Religion auf. Es gibt nach seiner Auffassung eine gewisse Kontinuität zwischen den alten und den modernen Gesellschaften. In beiden Fällen wird der Zusammenhalt durch den kollektiven Glauben und das Vertrauen gegenüber Gott oder dem Geld bestätigt und genährt. Aber mit dieser Kontinuität sind beide Formen der Vergesellschaftung zugleich auch heterogen und nicht reduzierbar. Geld, so Simmel, markiert den Übergang vom mittelalterlichen zum modernen Leben. Zu dieser sozial-konstitutiven Funktion des Geldes und ihrer Beziehung zu einer ökumenischen und reflexiv eingestellten Theologie möchte ich in den folgenden Abschnitten einige Bemerkungen machen.

¹ Chris Doude van Troostwijk ist Professor für Philosophie an der Luxembourg School of Religion & Society und visiting professor für liberale Theologie am Mennonitischen Seminar der Freien Universität in Amsterdam.

² Siehe *Georg Simmel: Aufsätze und Abhandlungen 1894–1900*, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt a. M. 1992, 178–196.

Schon allein die Doppelthese, dass das Geld Chiffre und Erklärungsschlüssel der Modernität sei und zugleich damit eine quasi-religiöse Funktion erfülle, sollte Simmel zu einem verpflichtenden Autor für alle Theologiestudierenden in ihrer Basisausbildung machen. Statt zu sagen oder zu klagen, dass die theologischen Wissenschaften und die kirchliche Arbeit durch die rasche und scheinbar unumkehrbare Säkularisierung der westlichen Gesellschaften obsolet und intellektuell marginalisiert worden sind, würde die Simmel-Lektüre dazu motivieren, Theologie und Glaube mit erneuerter Relevanz zu definieren. Ihre aktuelle Funktionalität könnte sehr wohl darin liegen, die andersartige, sozusagen nicht-religiöse Religiosität der Moderne zu analysieren, zu interpretieren und dann auch – im Blick auf das Gemeinwohl – zu kritisieren. Der erste Schritt wäre dann, die moderne Gesellschaft statt als säkularisiert eher als *andersartig spiritualisiert* zu charakterisieren. Natürlich ist Säkularisierung im soziologischen Sinne von Entinstitutionalisierung und Kirchenaustritt ein nicht zu negierendes Faktum. Und natürlich sind auch die lebensanschauliche Säkularisierung, oder anders gesagt, die Objektivierung des Weltbildes und der damit oft parallel provozierte Glaubensverlust, kennzeichnend für unsere heutigen modernen, oder wenn man so will, spät- oder postmodernen Gesellschaften. Aber das alles schließt theoretisch nicht die Möglichkeit aus, dass in der heutigen Moderne ein quasi religiöser Geist herrscht, der einen kollektiven Glauben zugleich fordert und fördert.³ Hier habe ich nicht die spiritualistische *ex oriente lux*-Welle des von Nietzsche so genannten Euro-Buddhismus und auch nicht die pragmatische Psychologisierung religiöser Erfahrungen vor Augen. Man sollte diese eher als Begleiterscheinungen und als Verarbeitungsstrategien einer tiefer liegenden, modernen Spiritualität ansehen. Von Simmel inspiriert möchte ich diese als „Religiosität des Totalmonetarismus“ kennzeichnen. Wenn Theologen Religionsexperten sind, dann sollten sie meines Erachtens ihre Jahrhunderte alten Erfahrungen mit Glaubenskritik und Reflexionen über Religion in eine aktualisierte, analytisch-kritische Kompetenz gegenüber dem kollektiven und individuellen Glauben der Moderne übersetzen.

³ Für einen Versuch über Geldglauben ohne theologische Analyse siehe z. B.: *John Rapley: Twilight of the Money Gods. Economics as a Religion and How it all Went Wrong, London 2017.*

Versuchen wir diese ziemlich abstrakte und dadurch auch rasch zu simplifizierende These über die Gott-Geld-Analogie etwas anschaulicher zu machen durch ein mögliches Gegenargument: „Sollte man Geld, Gier, Kapitalismus, Mammon, Reichtum und ähnliche Konzepte nicht eher ‚materialistisch‘ denn als ‚spiritualistisch‘ interpretieren?“ könnte der gesunde Menschenverstand fragen. Das Bild des Onkels Dagobert Duck, der in seinem Geldschwimmbad taucht, steht uns offenbar deutlich vor Augen. Derjenige, der das Geld liebt, liebt die Materialität, „ist“ ein „Materialist“, meint man im Alltagsdenken. Tatsächlich hat schon seit jeher die christliche Ethik entweder in den katholischen Armutsbewegungen der Franziskaner und der Dominikaner oder in einer Moral der Unbewegtheit der Seele gegenüber dem Besitz weltlicher Güter, wie Max Weber die „Ethik des Protestantismus“ beschreibt, das Geld als Quelle *materialistischer* Verführung abgewehrt. Allerdings hat auch die frühe ökonomische Theorie des Liberalismus ebenso wie die des Marxismus dieses Schwarz-Weiß-Schema kritiklos übernommen. Aber wenn man sich genauer die dominante Geldtheorie anschaut, wird man gewisser Spannungen und Inkongruenzen gewahr, die schon innerhalb dieser vorherrschenden Auffassungen auf eine „Spiritualität des Geldes“ hinweisen. Ein Beispiel könnte das kurz andeuten: Das mittelalterliche Zinsverbot.

„Liebet eure Feinde, tut Gutes und leihet, ohne etwas zurück zu erwarten, und euer Lohn wird groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein, denn er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen“, lässt Lukas Jesus in seiner Bergpredigt sagen (Luk 6,35). Lukas formuliert seine Ethik im Rahmen einer Theologie der Barmherzigkeit Gottes und der *imitatio dei*. Derjenige, der etwas ausgeliehen hat – ob es hier um Geld geht, steht nicht fest – sollte dafür nichts zurückerwarten, sondern das Verliehene innerlich transformieren in eine uneigennützig und interessenlose Gabe. Diese spirituelle Arbeit an sich bezeugt den starken und humorvollen Realitätssinn Jesu. „Erwarte nichts zurück!“, bedeutet nicht in erster Linie moralisch, dass der Verleiher von seinem Wunsch und seiner Begierde absehen sollte – wie die scholastische Moral glaubte – sondern ganz konkret und fast banal, dass er nicht davon ausgehen kann, dass der Schuldner geneigt wäre, das Geliehene als solches oder eben mit Zinsen zurückzugeben.

Diese nüchterne Betrachtung, die nicht nur auf enttäuschende Erfahrungen, die man mit anderen, aber auch auf solchen, die man mit sich selbst gemacht hat, basiert, wird dann auch im spirituellen Sinne umgedeutet, und zwar nicht als ein empirisches Moment der Frustration, sondern positiv als reelle, spirituelle Chance. Wo man nichts zurückerwarten kann,

sollte man es auch nicht wollen, um nicht an der von Gott erschaffenen Welt zu verzweifeln. Es geht in diesem Text um eine Schöpfungsspiritualität, die das Gegebene der Welt und des Lebens wie das Wunder der Barmherzigkeit Gottes entdeckt. Söhne und Töchter des Höchsten werden diejenigen genannt, die genau wie der Höchste selbst nichts zurückerwarten, und doch schenken und dadurch, unerwartet und nicht zu rechtfertigen, ja geradezu absurd, Barmherzigkeit üben mit Undankbaren. Es geht um die Überwindung der Logik, die sowohl jedes Zurückverlangen des Besitzes beim Verleihen als auch das nicht Zurückgeben wollen des einmal Eingenommenen nicht anerkennt. Es geht um eine radikale Überwindung des Interesse-Glaubens.

3. *Biblisch weltbezogene versus stoisch selbstbezogene „Interessenlosigkeit“*

Aber, so kann man sich fragen, proklamiert Jesus mit dieser erwartungsfreien Gaben-Logik im Grunde nicht so etwas wie eine stoische oder eben „kynische“ Ethik? Man könnte es glauben, aber die Pointe liegt im Vergleich zur Stoa und zum Kynismus gerade umgekehrt. Mit seinem bekannten Diktum *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* belehrt Seneca seinen Schüler Lucillus über eine Lebensweisheit, die sagt, dass es besser ist, dasjenige, was man nicht ändern kann, anzunehmen, um auf diese Weise psychologisch komfortabel weiterleben zu können, statt sich zu wehren, um später schmerzhaft und bitter die Übermacht des Geschicks (*fata*) doch anerkennen zu müssen. Und wenn Diogenes von Sinope (400–328), der als Vater des „Kynismus“ gilt und wegen seines provokativ nicht-bürgerlichen Lebensstils „Hund“ (*kyon* auf Griechisch) genannt wurde, der Gesellschaftsordnung den Rücken zuwendet und als Bettler, ganz ohne Besitz, sein Leben führt, dann hat er damit zwar keinen Komfort, aber doch ein Souveränitätsideal und eine Überlegenheit über die Banalität des Lebens realisieren wollen.⁴

Es sind nicht die *laissez faire, laissez aller* Strategie der Stoa und nicht der Unabhängigkeitsabsolutismus des Kynismus, die beide auf ihre eigene Art und Weise ein Verhältnis gegenüber dem Schicksal und der Unveränderlichkeit der Welt definieren und damit die Welt so wie sie ist affirmieren, die Jesus predigt. Bei ihm ist es genau umgekehrt die

⁴ *Bernhard Lang*: Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers, München 2010.

Nichtakzeptabilität der Realität. Jesu durch Lukas zitierter Gedanke erinnert an eine Wirklichkeit, die innerhalb der Wirklichkeit über diese hinaussteigt, eine innerweltliche Transzendenz ist und auf Dauer – das ist der eschatologische Aspekt seiner Predigten – siegen wird. Wenn aber Seneca in der Wohlhabenheit seinen Weltpessimismus als Weisheit verkündet oder Diogenes nackt in seiner Tonne das gleiche tut, dann drücken sie beide, durch ihr Verhältnis zu Besitz und Reichtum, ihre im Grunde „materialistische“ Weltauffassung aus. Materialistisch meint hier eine durch immanente, nicht zu ändernde Gesetzmäßigkeiten beherrschte Realität. Für eine Spiritualität des Geldes gibt es in diesem Weltverhältnis wenig Raum. Ob man nun Geld, wie allen Reichtum, akzeptieren muss als „Gabe des Geschicks“ oder nur verweigern kann als „versklavende Macht“, Geld wird in dieser und in den davon später abgeleiteten christlichen Variationen, wie das mönchische Armutsversprechen oder die protestantische innerweltliche Askese, als etwas zu der Gegebenheit der Welt Gehöriges interpretiert.

Jesu moralistisch falsch verstandenen Worte im Lukasevangelium besagen, dass man dasjenige, was man *realiter* nicht von anderen erwarten kann – und zwar das spontane Erstaten des Geliehenen –, überbieten solle mit dem, was man an sich selbst als „Nicht-zu-Erwartendes“ und daher *Unmögliches* anerkennen muss. Das bedeutet die Dekonstruktion der eigenen Genugtuungs- und Rechtfertigungserwartung. Damit wird einerseits, wie bei Seneca und Diogenes, so etwas wie eine Naturnotwendigkeit anerkannt – Menschen sind „Habetiere“ –, aber zugleich wird andererseits diese Naturnotwendigkeit aufgehoben und durch die Möglichkeit etwas Unmögliches überboten. Kinder Gottes sind diejenigen, die aus Glauben und Gnade das Wunder der Interessellosigkeit und Uneigennützigkeit in ihren Weltverhältnissen vollziehen. Der geschaffenen Welt gleichsam mit dem absichtslosen und auf keine Dankbarkeitserwartung beruhenden freien Gestus Gottes zu begegnen und zugleich auch die Nachahmung dieser vor- oder überweltlichen Haltung als menschlich-übermenschliche Berufung und Aufgabe zu hören, das sind die Grundbedingungen für eine welttransformierende Weltbezogenheit überhaupt. Die Welt des Immergleichen wird nur überwunden werden, wenn ihre Naturgesetze der Zueignung und des Habens, diese metaphysische „Normalität“, überboten werden von der möglichen Unmöglichkeit des Umsonst-Gebens. In dem souveränen Akt des Gebens ohne Erwartung einer Rückgabe eröffnet sich die Zukunft und damit die mögliche Neukonfiguration des Lebens. Von der Welt aus um der Welt willen zu agieren, das besagen die zitierten Jesu-Wörter aus der Bergpredigt. Mit Moral hat, wie gesagt, diese Entlarvung der *do ut des*-Logik nichts zu tun. Die Entdeckung der Nichtnormalität des Normalen, und die Möglichkeit des Unmöglichen, nämlich die Lebenswirk-

lichkeit als Schöpfungswunder und die Anerkennung eines dahinterliegenden kosmischen Barmherzigkeitsprinzips gerade auch gegenüber „Undankbaren und Bösen“, hat vor allem spirituelle Bedeutung.

4. *Christlich-heidnische Bestätigung des materialistischen Geldglaubens*

Und doch hat die christlich-kirchliche Tradition gerade die zitierte Lukas-Passage oft als Basis für ein moralisches Verbot der Gier und des Wuchers zitiert. Kirchliche Autoren, wie Thomas von Aquin, begründeten ihre Moralisierung des Geldverhältnisses gerne mit einem naturrechtlichen Gedankenmuster, vor allem wenn die Frage der Zinsen ins Spiel kam. Dass dabei eher heidnische, weil aristotelische oder stoische, als biblische Argumente und Prinzipien vorgezogen worden sind, kann man schwer leugnen. Diese heidnisch-philosophische Umwälzung des Glaubens ist schon seit dem frühen Christentum auf wenig innerkirchlichen oder theologischen Widerstand gestoßen. Moralisierte Religion, würde vielleicht Karl Barth sagen, ist in biblischer Hinsicht soviel wie Unglaube. In der Logik der Philosophen heißt Zinsen nehmen, sich bereichern, ohne Arbeit zu leisten, und Arbeit heißt die materielle Gegebenheit bewirken, umsetzen und gestalten. Anders gesagt, Geldeinnahme war gestattet, nur wenn dieses Geld als Gegenstück zu einer materiellen Tätigkeit aufgefasst werden konnte. Damit wurde dann auch das Geld selbst in die Sphäre der Materialität eingeordnet. Das hängt unbedingt zusammen mit der einzigen Realgestaltung des Geldes, die im Altertum und Mittelalter bekannt war, nämlich Münzen. Hierin stimmte das gesunde Volksempfinden mit der abstraktesten Theologie überein: Beide Gedankenwelten beriefen sich mit schmuddeliger Schadenfreude oder mit intellektueller Selbstgefälligkeit auf die Passagen in der Bibel oder in der Volksliteratur, die den Reichen zeigen, der auf seinem Sterbebett verzweifelt seine goldenen Schätze umarmt, weil der Teufel ihm schon die Pforte der Hölle auftut. Geld ist Materialität, und ohne Arbeit erworbene Zinsen sind illusorische und betrügerische Materialität.

Aber gerade an diesem Punkt zeigt sich ein wichtiges Zeichen, dem wir gerade, Simmel sei Dank, begegnet sind unter dem Titel einer monetären Spiritualität. Dasjenige, was nun Illusion heißt, kann nur der Sphäre der Geistigen angehören. Und die immer noch auf dem Materialitätsgedanken ruhenden Erörterungen aristotelischen Ursprungs, die Zinsgeld mit Bastardkindern oder magischen Geschöpfen vergleichen, eröffnen den Zugang zu der monetären Spiritualitätssphäre noch weiter. *Nummus non parit nummos* oder auch *pecunia pecuniam non parit*: Geld gebiert kein

Geld. Der Aquinat zitiert diesen populären Gedanken in seiner Summa und verbindet damit die bekannten kirchlich-juristischen Konsequenzen des Zinsverbots. Das Zinsverbot beruht Thomas zufolge auf dem Betrug, zweimal dasselbe Ding zu verkaufen oder, was dem gleich ist, ein Ding, und zwar „Geld“, zu verkaufen und dazu noch etwas, das nicht ist und doch als Zins-Zugabe restituiert werden soll. „Zins nehmen für geborgtes Geld ist an sich ungerecht; denn es wird verkauft, was nicht ist ... (Es gibt) gewisse Sachen, deren Gebrauch darin liegt, dass sie aufgebraucht werden. ... Der eigentliche ... Gebrauch des Geldes besteht in seinem Verbrauch oder im Ausgeben“ (Summa II-II, 78,1). In dieser Argumentation geht Thomas völlig aristotelisch vor, indem er Geld als Tauschmittel und daher als Gebrauchsgut definiert. Wie man Wein nutzt, um es als Getränk einzunehmen, oder Weizen, um ihn zu essen, so sollte, seiner Essenz nach, auch Geld in seiner Nutzung verschwinden, und zwar weil Geld zu nutzen bedeutet: es einzutauschen für ein Gut oder eine Dienstleistung. Geld ist und sollte *nur* etwas Physisches und Materielles repräsentieren.

Wie sollten wir jetzt die breite Popularität im Mittelalter des Diktums *pecunia pecuniam non parit* verstehen? Wie erklärt man gerade, dass es seinem *offensichtlich kontrafaktischen* Inhalt zum Trotz so verbreitet war, dass auch der Kirchenlehrer glaubte, ihm in seinen doktrinären Überlegungen einen Platz einräumen zu müssen? Dass man mit Geld „Geld“ macht, konkret durch Verleihen, das wussten, wie schon die Bürger Athens, auch die mittelalterlichen Stadtbewohner sehr gut. Das, was hier rein deskriptiv erörtert wurde, um dann später von Denkern wie Thomas und von dem vierten Laterankonzil 1215 moralisch-juristisch umgedeutet zu werden, hat nicht als einfache referentielle Beschreibung funktioniert, sondern besaß vielleicht eher den Charakter von einem apotropäischen Gestus. Es drückt aus, dass das, was man sieht, nicht wahr sein kann und darum auch nicht wahr ist. Im mittelalterlichen Denken sind Magie und Moral nie weit voneinander entfernt.

Viel weiter als bis zu einer *apotropäischen Moral* kam das christliche Denken über Geld nicht hinaus, gerade weil die von Aristoteles in seinen ethisch-politischen Werken formulierte „materialistische“ Geldauffassung die Entwicklung einer „monetären Spiritualität“ blockierte. Tiefer Argwohn ruht in den Analysen von Aristoteles, die „Geld“ als Tauschmittel und Werts substanz definieren, das heißt als etwas, das der Gesetzmäßigkeit der Welt innewohnt und gehorcht. Die von Aristoteles als Ideal des normalen Naturzustandes ausgerufene Autarkie-Ökonomie sollte daher die Priorität über die Nutzung des Geldes in Leih- und Zinsverhältnissen immer behalten und so die Pervertierung des Geldes, die uneigentliche Geld-durch-Geld-Produktion, eindämmen.

Diese Vision, die implizit noch immer die modernen Geldtheorien über die Neutralität und die Fungibilität (Austauschbarkeit) des Geldes dominiert, wollte gerade Georg Simmel in seinen Schriften über die Soziologie und die Philosophie des Geldes durchbrechen. Systematisch-philosophisch gesehen, gelingt ihm dieses durch eine Akzentverschiebung in der kantischen Kategorientafel.⁵ Wo Kant und vor allem die neukantianische Philosophie, die zu Lebzeiten Simmels dominant war, den Akzent von der Kategorie der *Relation der Inhärenz und der Subsistenz* (*substantia et accidens*), die dominant war im scholastischen Denken des Rationalismus, in der Richtung der Kategorie der *Relation der Kausalität und Dependenz* (*Ursache und Wirkung*) verschoben hatte, da setzt Simmel die Akzentverschiebung weiter fort. In seiner Philosophie stellt er die Kategorie der *Gemeinschaft* in den Mittelpunkt, das heißt, diejenige Relationskategorie, die seines Erachtens am besten die Phänomene des Lebens, die des inneren Lebens der Individuen wie auch die des Gemeinschaftslebens der Gesellschaft, erklären. Die „Relation der Gemeinschaft“ wird von Kant mit dem Konzept der „Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und dem Leidenden“ erklärt und definiert. Spricht man von „Substanz“, dann wird ein statisches Sein vorausgesetzt und ein „Essentialismus“ behauptet. Es gibt Dinge, die sind wie sie sind. Zu ihnen kommen nicht-wesentliche Qualitäten, die Akzidenzen, hinzu. Spricht man von Kausalität, dann gibt es auch eine dynamische Bestimmung des Seins: Die Effekte kann man empirisch ableiten von den Ursachen.

Für die Analyse der Realität des Lebens und des Geistes sind solche bestimmenden Reduktionen nicht adäquat. Das Leben besitzt eine Kontinuität und darin eine Einheit, die verschiedene heterogene Elemente zusammenhält, und zwar ohne je eine abschließende Synthese zu erreichen. Die Ausschließung der Lebensdynamik würde den Tod, das Ende des Lebens, bedeuten. Wechselwirkung ist so eine unaufhörliche, zweiseitige Dynamik, eine Wechselbestimmung. Wo zum Beispiel in einer Gesellschaft die persönliche Identität sich in Konfrontation mit den anderen gestaltet, da, würde Martin Buber sagen „werde Ich am Du“.⁶ Das umgekehrte gilt auch: „Du“ ist am Ich geworden und wird am Ich. Die Kategorie der Wechselwirkung macht es möglich, weil sie durch eine „Dialektik ohne Versöhnung“

⁵ *Immanuel Kant*: Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt a.M. 1976 (1781), 118–119 (Transzendente Elementarlehre, Transzendente Analytik, §10).

⁶ *Martin Buber*: Ich und Du; in: Werke – Schriften zur Philosophie, Heidelberg/München 1962, 85.

gekennzeichnet ist, die sich differenzierende Kontinuität und dynamische Einheit des Lebens in Gedanken zu fassen. Sie ist es auch, die den Begriff des Geistes (*spiritus*) lenkt. „Geist“ ist ein Lebensbegriff, ein Inbegriff zugleich der Einheit und der Differenz, der Statik und der Dynamik, der Abstraktion und der Konkretheit, des Raumes und der Zeit. Geist, als Lebensbegriff, ist der Inbegriff des Zugleich und des Noch-nicht. Geld ist in diesem Sinne „Geist“, aber nur eine spiritualistische Auffassung von Geld ist fähig, solches zu zeigen.

Thomas von Aquin hat ein gewisses Recht zu sagen, dass „der eigentliche Gebrauch des Geldes in seinem Verbrauch oder im Ausgeben“ (*ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio sive distractio*) besteht, aber er verschließt sich eine theologisch-spirituelle Tür, wenn er zugleich dieses Faktum in einer aristotelischen Austauschlogik unterbringt, der zufolge das Geld „vornehmlich erfunden ist, um Tauschhandlungen zu tätigen“ (*est inventa ad commutationes faciendas*).⁷ Erstens weil er dadurch das Geld der Sphäre der Materialität zuordnet, wie wir gesehen haben – Geld als provisorische Repräsentanz einer Sache –, zweitens, weil das Gebrauch-als-Verbrauch-Argument nur tragfähig ist innerhalb des Blickwinkels der kaufenden Geldnutzer. Thomas metaphorischer Vergleich mit dem Konsum der Früchte geht nicht nur darum schief, weil gerade Früchte die Produkte der Natur sind, die dazu dienen, Pflanzen und Bäume zu vermehren, im Sinne von *fructus fructum patet*, was Thomas im Falle des Geldes gerade abweisen wollte, aber auch weil im Verbrauch einer Frucht durch den Besitzer von der Substanz des Genossen nichts übrig bleibt, wogegen im Falle des Genießens und der Nutzung des Geldes, dieses Geld unverändert weiter existiert, und zwar in den Händen des Verkäufers. Geld ist das Gegenteil von konsumierbarer Ware: Geld ist das Unzerstörbare in jeder Tauschhandlung.⁸ Geld sollte nicht als Substanzbegriff gedacht werden – es ist nicht ein konsumierbares Etwas –, nicht als Kausalitätsbegriff – es ist nicht von sich aus Ursache des Begehrens. Geld denken wollen, heißt, es zu denken im Rahmen der Kategorie der Wechselwirkung.

Man spricht von einer Spiritualität des Geldes nicht nur, da wir im Evangelium dazu aufgerufen sind, ein spirituelles Verhältnis zum Geld zu

⁷ Thomas von Aquin *Summa Theologica*, Heidelberg u. a.: 1953, 366 (II-II, 78,1).

⁸ Die Bedeutung des Geldes liegt darin, dass es fortgegeben wird; sobald es ruht, ist es nicht mehr Geld seinem spezifischen Wert und seiner Bedeutung nach. Die Wirkung, die es unter Umständen im ruhenden Zustand ausübt, besteht in einer Antizipation seiner Weiterbewegung. Vgl. Georg Simmel: Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens (1897); in: *ders.*, Aufsätze und Abhandlungen 1894–1900, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt a. M. 1992, 234.

praktizieren, sondern auch und *essentialiter*, weil Geld nur in der Potentialität leben und sich ausleben kann. Das Wesen des Geldes besteht in seiner Nutzung, darin sind sich Thomas und Simmel einig. Dass aber das Geld in Ruhe keinen Realwert und nur Potentialwert hat, gerade das übersieht Thomas. Denn als Potentialwert bewirkt das Geld das Verlangen der Nicht-Geldbesitzer, nicht um es als Sache zu besitzen, sondern um es als Wirkungsmöglichkeit sich anzueignen. Und was wäre dieses Verlangen nach Potentialität anders als gerade ein geistiges Geschäft? Thomas versucht noch, das Geld in einer von jeher und von Gott gegebenen Weltordnung, die sich durch an Grund und Boden gebundenes Eigentumsrecht und in der Zugehörigkeit zu Marktgemeinschaften und Genossenschaften ausdrückte, einzubinden.⁹ Simmel dagegen erklärt, wie die Universalisierung der Geldwirtschaft am Ende des Mittelalters gerade die Durchbrechung dieser Ordnung bewirkte.¹⁰ Die Monetarisierung der Wirtschaft bedeutet für ihn die Eröffnung der Modernität. Die Weltordnung würde zur Geldordnung, resümiert Gertrud Höhler.¹¹ Geld unterwirft sich nicht mehr den Gesetzen der Wirklichkeit. Es fungiert wie ein „Mittelding“ zwischen der aktuellen Realität und der noch nicht realisierten Möglichkeit, nicht anders wie die meisten religiösen, menschlichen Vorstellungen, die Simmel als geistige Gestaltungen des Lebens versteht. Weil Leben die kontinuierliche Einheit ist, die zwischen dem schon-jetzt und dem noch-nicht hin und her pendelt und beide Pole ohne Versöhnung zusammenhält.

6. *Geben und Erwerben, zwei Spiritualitäten im Konflikt*

Darum will das Diktum Jesu über Gott und Mammon nicht das spirituelle und das materielle Leben miteinander konfrontieren, was zu einer religiös motivierten Moralisierung des menschlichen Verhältnisses zum Geld den Anstoß gäbe. Auf dem Kampfplatz, von dem Jesus hier spricht, stehen sich zwei spirituelle Mächte einander gegenüber. Zwei Mächte der Möglichkeit. Und die einzig wirklich brennende Frage ist nur diese: Wenn beide Spiritualitäten interpretierbar sind als Gestaltungen des Lebens, die auch wieder zum Leben führen, insofern sie eine „innerweltliche Tran-

⁹ Daraus erklärt sich seine theologisch-ökonomische Ethik als eine Ethik der eine kommutative Rechtfertigungsethik des Wiederherstellens. Vgl. *Giacomo Todeschini: Les Marchands et le Temple: La société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'Epoque modern*, Paris 2017, 119–159.

¹⁰ *Simmel*, Aufsätze und Abhandlungen (1896), 179.

¹¹ *Gertrud Höhler: Götzendämmerung. Die Geldreligion frisst ihre Kinder*, München 2010, 261 ff.

szendenz“ bewirken, wenn die Nachahmung Gottes und die Gelddevotion beide von der Welt aus die Welt auf Anderes eröffnen und die Zukunft freilegen für Neukonfigurationen des Schenkens und des Besitzes, der Umgestaltung und der Erfindung, worin besteht dann noch ihr Unterschied? Vielleicht kann folgender Gedanke Orientierung schaffen. Die innerweltliche Transzendenz des monetären Glaubens basiert auf *Kommendem*, auf demjenigen, das im und durch Geld *möglicherweise* realisiert werden kann. Die innerweltliche Transzendenz des biblischen Glaubens basiert auf *Vorgegebenem*, auf dem Wunder des Daseins überhaupt, das „*unmöglichlicherweise*“ von Menschen realisierbar ist. Genau das begründet den Schöpfungsmythos, der das Wunder des Daseins als unverdienten und uneigennütigen Akt Gottes deutet. Damit ist die andersartige Ausrichtung beider spiritueller Ansätze skizziert.

Geld verspricht, von der Welt aus in dieser Welt eine andere, bessere, schnellere, reichere Wirklichkeit zu stiften. Seine Dynamik ist von Unendlichkeit gekennzeichnet, weil jede Realisierung unserer Wünsche neue Wünsche und Möglichkeitsträume weckt. Wenn Geld mittels Zinsen „Geld“ gebiert, dann heißt das analog, dass das Möglichmachende wieder „Möglichmachendes“ gebiert, auch wenn während dieses Prozesses, vom individuellen Standpunkt aus gesehen, Konkretes durch Kauf realisiert wird. Kurz: das Spektrum der Realisierungsmöglichkeit übersteigt unversöhnbar und auf unendliche Weise die konkreten Umsetzungen des Geldes. Damit zeigt die Logik der Geldspiritualität sich in ihrer Essenz als die einer *unmöglichen Möglichkeit*.

Während die monetäre Spiritualität sich auf die Realisierung des Erwünschten richtet, konzentriert sich die biblische Spiritualität auf die *immer schon gegebene* Realität der Schöpfung. Was also immer schon gegeben ist, gehört nicht zur Sphäre des möglicherweise Realisierbaren. Es ist das *Reelle*, das vom Menschen nur als Gegebenes und als Wundergabe empfangen werden kann. Das *datum* des Seins geht jeder Möglichkeit der „Wiedergutmachung“ (*restitutio*) voraus. Religiös gesagt: Nie wird dem Schöpfer zurückgegeben, was er gegeben hat; nie werden wir den ursprünglichen Schöpfungsakt nachmachen und quasi zurückerstatten. Der Mensch ist nicht der *ex nihilo*-Schöpfer, das ist unmöglich. Aber doch hat er die Möglichkeit, Lukas zufolge, Sohn oder Tochter des Allerhöchsten zu werden. Der Mensch ist dazu gerufen, *spiritualiter* die göttliche Grundhaltung eines nichtberechnenden und uneigennütigen Gebens nachzuahmen. In der Unmöglichkeit der Daseinsschöpfung eröffnet sich die Möglichkeit des nichteigennütigen Gebens.

So stehen dann die monetäre Spiritualität des Erwerbens und die biblische Spiritualität des Gebens einander gegenüber wie die Logik der *un-*

möglichen Möglichkeit und die Logik der *möglichen Unmöglichkeit*. Die Frage aber bleibt doch, ob nicht zwischen beiden genau dieselbe „Dialektik ohne Versöhnung“ wirksam ist, die Simmel seinen philosophischen Reflexionen unterstellt. Die Frage lautet, ob diese zwei Spiritualitäten sich nicht wechselseitig bedingen und benötigen, ob der göttliche und der monetäre Geist, ob Gott und Mammon,¹² ob uneigennütziges Geben und eigennütziges Erwerben nicht immer in einer wechselseitigen und konstitutiven Spannung stehen werden. Sind wir nicht *realiter* dazu aufgerufen, diese Ambivalenz zu bejahen, damit wir in ihr leben: in dieser Welt über diese Welt hinaus, aber soviel wie möglich zum Guten für diese Welt?

¹² Vgl. *Helmut Berg: Vom Gelde, das dem Leben dient*, Frankfurt a. M. 2011, 200–217.