

MAMMON

**EINE MOTIVGESCHICHTE
ZUR RELIGIOSITÄT DES GELDES**

VON

JOCHEN WEIß

**INAUGURALDISSERTATION ZUR ERLANGUNG
DES AKADEMISCHEN GRADES EINES DOKTORS DER PHILOSOPHIE
DER UNIVERSITÄT MANNHEIM**

INAUGURALDISSERTATION

an der

Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaft

Lehrstuhl für Neuere deutsche Literatur und qualitative Medienanalyse

(Neuere Germanistik II)

bei

Prof. Dr. Jochen Hörisch

und

Prof. Dr. Rainer Wild als Zweitgutachter

mit dem Titel

„Mammon. Eine Motivgeschichte zur Religiosität des Geldes“

Tag der Disputation: 11. Februar 2004

GEWIDMET MEINEM VATER,

DR. FRANK WEIß, IN LIEBE

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|--|-----|
| Einleitung | 5 |
| 1. Ökonomie der Religion | 11 |
| Der magische Tausch | 11 |
| Religiöse Botschaften 11 – Werte und Transzendenz 14 – Symbole 17 – Magie 18 – Transzendenter Handel 21 – Gemeinschaft 23 | |
| Marktgesetze einer Religion..... | 25 |
| Institutionelle Religion 25 – Heiligkeit 29 – Sinn 31 – Mythen 33 – Opferkommunikation 35 – abstrakte Gottheit 37 – Ekstase und ihre Bannung 39 | |
| Heilige Werte und ihre monetäre Verbreitung..... | 42 |
| Opfertausch 42 – Tempelbanken 45 – Gottesopfer 49 – Geldkultur 52 | |
| 2. Offenbarung des Geldes | 55 |
| Geld als Allmittel der Güter | 55 |
| Mensch und Gut 55 – Religiosität des Tauschwertes 58 – Bewertungsmaßstab Geld 60 – Geld und Sprache 64 – Lebenselixier Geld 67 – Käuflichkeit der Welt 70 – Religion und Geld 72 | |
| Geld in der Gemeinschaft..... | 77 |
| Geld als Symbol 77 – Gier 79 – Gemeinschaftswerte 81 – Glaube macht Geld 85 – Prestige 86 – Weisheit und Reichtum 88 – Universalmittel Geld 91 | |
| 3. Geldgemeinde..... | 99 |
| Monetäre Machtansprüche | 99 |
| Macht und Gabentausch 99 – Tausch von Wertsystemen 101 – Eigentum 104 – Tausch und Täuschung 107 – Handelsrecht 109 | |
| Schuldenlast und Opferbräuche..... | 112 |
| Christliche Schuld 112 – Ökonomische Schulden 117 – Menschenhandel 121 – Geld und Opfer 124 | |
| Anbetungsformen des Geldes..... | 127 |
| Askese, Geiz und Analität 127 – Zwei Fetische 132 – Geld als Sinnoption und Erbe 135 – Zins und Fruchtbarkeit 137 – Zinskritik 140 | |
| Das Weltmodell des Geldes | 144 |
| Logik und Geld 144 – Zwei Ökonomiemodelle 149 – Unendlicher Tausch 154 – Dionysos und Ökonomie 156 – Universale Logik 158 – Das Denken des Subjekts 160 – Ontosemiologie 163 | |
| 4. Macht des Geldes | 165 |
| Papiergeld als Menetekel für Werte | 165 |
| Die Einführung von Papiergeld 165 – Geldfluss 170 – Poesie und Geld 173 – Die alchemistische Suche nach Wahrheit 176 – Geldschöpfung und Sturz des Souveräns 178 | |

| | |
|--|-----|
| Kapitalistische Magie | 183 |
| Ökonomische Machtansprüche 183 – Kapitalistisches Unternehmertum 187 – Prometheuscher Expansionswillen in Raum und Zeit 190 – Die Absolutierung der Schuld 195 | |
| Die satanische Mission Mammons | 200 |
| Rivalität gesellschaftlicher Systeme 200 – Die erfolgreiche Mission Mammons 202 – Der satanische Sturz Gottes 205 – Gesellschaftliche Vereinzelung 208 – Verlust der eigenen Wertvorstellungen 211 – Entfremdung 215 – Die Dominanz monetärer Strukturen 217 | |
| 5. Religion des Geldes | 221 |
| Ethik des Profits | 222 |
| Protestantische Grundlagen einer kapitalistischen Ethik 222 – Methoden der Ethik 225 - Buchführung als ethische Kontrolle 228 – Gewinn als Ethikmaßstab 231 | |
| Arbeit – Gottesdienst am Geld | 235 |
| Beruf und die Opferung für Arbeit 235 – Arbeitszeit und -lohn 239 – Ökonomie und Tod 241 – Die rhizomische Wirtschaftsordnung 244 – Der monetäre Mensch 248 – Die Gefahr der Abstraktion Mammons 251 – Die Verheißung absoluten Reichtums 253 | |
| Der unberechenbare Mammon und seine Dogmatik | 256 |
| Das Chaos der Spekulationsökonomie 256 – Das Walten der Mächtigen 261 – Die Dogmen der Wirtschaftswissenschaft 264 – Ökonomische Mythen 267 | |
| 6. Allmacht Mammons | 273 |
| Mammons Abstraktion im digitalen Geld | 273 |
| Digitales Geld 273 – Die Realität der virtuellen Zeichenwelt 276 – Die Referenzlosigkeit der Werte 280 – Die sinnlose Simulation 283 | |
| Postmoderne Apostel | 287 |
| Lust am Geld und seine Anbetung 287 – Luxuskonsum 289 – Die digitale Zahlung und ihr Sinn 291 – Geld als sinnhaftes Medium 297 | |
| 7. Aussichten Mammons | 301 |
| Resümee 301 – Die Möglichkeit von religiösen Alternativen 302 – Die ewige Wiederkehr des ökonomischen Systems 305 – Die eigene Sezierung 307 – Die Erfüllung der Religion Mammons 309 | |
| Literaturverzeichnis | 313 |
| Abkürzungsverzeichnis | 339 |
| Stichwortverzeichnis | 339 |

EINLEITUNG

Die religiösen Anleihen der Geldwirtschaft haben ihre augenscheinlichsten Ausformungen in den Konsumtempeln der Großstädte. Schaufenster werden als gewaltige Altäre der Waren geschmückt, die von prophetenartigen Stimmen angeboten werden, um die Pilgerschaft der Käufer via Lautsprecher durch die Warenwelten zu leiten. Das Paradies orientiert sich nicht mehr am Garten Eden, sondern wird im Überfluss des Konsumangebots herauf beschworen. Diese Andächtigkeit hat Walter Benjamin dazu veranlasst, die Pariser Einkaufspassagen am Anfang des 20. Jahrhunderts religiös aufzuwerten.¹ Die Werbung bedient sich bis heute zahlreicher Anleihen religiöser Codes und verspricht mit Kauf und Konsum diesseitiges Heil.² Unter diesen Schichten kultischer Äquivalenzen verbergen sich Zusammenhänge zwischen Ökonomie und Religion, die über assoziative Schnittmengen hinausgehen.

Die Betrachtung der Relation von Geld und Religion hat eine lange Tradition, die bis in die Antike reicht. Insofern ist die Annahme, dass Ökonomie religiöse Strukturen aufweist, schon fast Allgemeinwissen. Ein Fragment aus Benjamins Nachlass, das mit *Kapitalismus als Religion* betitelt ist, schreibt diesem ökonomischen System die Struktur „einer essentiell religiösen Erscheinung“³ zu. Dies ist die Zuspitzung einer vagen *Analogie*, die in philosophischen und literarischen Texten als Pfeiler für Querverbindungen auftaucht, zu einer prägnanten *Logie*, einer begründbaren, funktionalen Äquivalenz zwischen Geld und Religion in ihren sozialen Wirkungen. Analogie und Logik stehen sich jedoch nicht in der Feindschaft gegenüber: Die religiösen Metaphern, mit denen ökonomische Phänomene beschrieben werden, sind eine hinreichende Voraussetzung für funktionale Überschneidungen innerhalb gesellschaftlicher Analysen.

Man kann das Benjamin'sche Fragment als Erweiterung der Befunde Max Webers verstehen.⁴ Dieser hat die reformatorische Bewegung, namentlich den Calvinismus und Puritanismus, als Ausgangspunkt einer diesseitig orientierten Ethik für die Rechtfertigung ökonomischen Gewinns gesehen. Die religiöse Herkunft der Ökonomie stellt auch den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung dar, wird allerdings insofern erweitert, als dass nicht nur der Calvinismus den Kapitalismus, sondern bereits die antike Religion die Ökonomie in ihren Grundlagen geprägt hat. Benjamin geht aber noch einen Schritt weiter und sieht den Kapitalis-

¹ cf. Benjamin (1927-40), p. 86 et al. In Klammern gesetzte Jahreszahlen bezeichnen das Jahr der Niederschrift, falls es sich mit dem Zeitpunkt der Erstveröffentlichung bedeutend unterscheidet, oder wenn es sich um einen Vortrag handelt. Bei antiken Autoren wurde darauf verzichtet.

² cf. Wagner 1985, p. 88, der die Evangelien-sprache der Werbung beschreibt. Eine anregende Zusammenstellung von Werbung, die sich religiöser Motive bedient, bieten die Regensburger Theologen Hagen Horoba und Andreas Fuchs auf <http://www.glauben-und-kaufen.de>.

³ Benjamin (1921), p. 100.

⁴ cf. Steiner 1998, p. 151, der sich auf die Analysen von Weber 1905a bzw. 1905b bezieht.

mus als eigenständige Religion. Diese Sichtweise wird ebenfalls übernommen, weil nur so die Verdrängung der christlichen Religion beschrieben werden kann. Der Siedepunkt, der die Summe an funktionalen Überschneidungen in den Aggregatzustand einer „wirklichen“ Religion umschlagen lässt, ist äußerst variabel und letztendlich von den Druckverhältnissen abhängig, die die individuellen religiösen Gefühle der jeweiligen Wissenschaftler und Autoren hervorbringen. Um diesen auszuweichen, wird Religion in einem dritten Beziehungsverhältnis zur Ökonomie zunächst als eine Institution beschrieben, die von ihrer Genese her bereits einer ökonomischen Logik gehorcht und sich so einem Vergleich überhaupt erst zugänglich macht. Somit werden drei verschiedene Forschungsweisen zu einem Ganzen zusammengefügt, das eine Entwicklung der Rolle des Geldes aufzeigt.⁵

Die Evolution der Religiosität um Geld innerhalb der Neuzeit wird an den antiken Religionen verankert, die nicht nur der Ursprungsort des Geldes sind, sondern auch das Schicksal der hochkapitalistischen Religion Mammons vorzeichnen, institutionell zu erstarren und das ursprünglich religiöse Erlebnis einem exklusiven System von Macht zu opfern. Der Blickwinkel dieser These findet in der Betrachtung der Renaissance durch Friedrich Engels ihren Ausgangspunkt: „Die Neue Zeit fängt an mit der Rückkehr zu den Griechen – Negation der Negation“⁶. Von hier aus kann die ständige Aktualität der Antike und ihrer religiösen Vorgaben bis hin zur Moderne belegt werden, wie Norbert Bolz dies aus den Gedanken Benjamins zum Kapitalismus extrahiert hat: „Formelhaft gesagt: Moderne ist ein Schlaf, Antike ist ein Alptraum, das 19. Jahrhundert ist eine objektive Phantasmagorie – und der Kapitalismus ist eine Religion.“⁷ Im Hinblick auf die Entwicklung der antiken Religion wird die Motivgeschichte des religiösen Geldes entsponnen:

1. Zunächst wird in einem religionstheoretischen Kapitel die Entwicklung archaischer Magie hin zu einer immer mehr institutionalisierten Religion beschrieben, die die Tauschgesetze in der Kommunikation mit einer göttlichen Instanz festlegt und die Kommunikation monopolisiert. Schließlich wandelt sich die erschütternde Furcht vor dem Ausbleiben einer transzendenten Antwort, aber auch die Furcht vor dieser Antwort zu einem abwägenden Feilschen um göttliche Rechte und Pflichten. Der Gläubige bietet nicht mehr das eigene Opfer, sondern setzt als Tauschwerte Tiere und schließlich das Geld ein, das als Ausdruck des neu gewonnenen menschlichen Selbstbewusstseins vom Tempel aus seine Verbreitung findet.

⁵ cf. Schmidtchen 2000, p. 12, der im Grenzbereich von Religion und Ökonomie diese drei Methoden als Forschungsrichtungen beschreibt und sie nur noch um eine vierte erweitert, die sich mit dem Consulting von Unternehmen seitens religiöser Institutionen beschäftigt, ein Forschungszweig, der nur am Rande gestreift wird.

⁶ Engels (1873-82), p. 463.

⁷ Bolz 1832a, pp. 262sq.

2. Im nächsten Kapitel wird der Zeitpunkt der Offenbarung einer Religion des Geldes in der Renaissance verankert. Die Anfänge der Romangattung im anonymen *Fortunatus* sind der Rahmen für die Voraussetzungen und die Ausbreitung des Wirtschaftsverkehrs. In ihm wird Geld zu einer faszinierenden Leerstelle, die magisch mit Handelsgütern besetzt werden kann, die als kulturelle Wertaussagen religiöse Botschaften kopieren. Darüber hinaus wird Geld auch zu einem effizienten Mittel in den sozialen Räumen, an deren enge Grenzen mittelalterlicher Feudalität der Romanheld bereits stößt.

3. Die offene Diskussion von Weltbildern findet auf dem venezianischen Rialto statt, auf dem William Shakespeare sein Drama *The Merchant of Venice* inszeniert. Geld eröffnet Machtsphären, die die Gemeinschaft zur Gesellschaft erweitern und gleichzeitig diese neu ordnen. Die Handelsgesellschaft bedient sich des Kommunikationsimpetus, der bereits in der Religion maßgeblich geworden ist: die Schuld, deren Aufrechnung von Sünde und Sühne in die buchhalterische Berechnung von Schulden übernommen wird. Geld wird zum Maßstab der Gesellschaft; deshalb beten es die Hauptakteure des Dramas, Antonio und Shylock, an, allerdings auf ganz unterschiedliche Weise: Während dieser es als persönlichen Fetisch versteht, postuliert jener es als gesellschaftlichen Götzen, der ein universales Ökonomiemodell durchsetzt.

4. Die Flugschrift dieses Modells ist das Papiergeld, das den Warentausch beschleunigt und das Triumvirat von Kirche, Krone und wertsetzendem Wort zum Ausverkauf stellt. Johann Wolfgang von Goethes *Faust* ist das prometheische Projekt, sich als menschliche Göttlichkeit für die frei gewordene Stelle zu bewerben, ohne zu bemerken, dass sich Geld nicht mehr auf ein Mittel reduzieren lässt, und darum scheitern muss. Adalbert von Chamisso's *Peter Schlemihls wundersame Reise* führt ihren Protagonisten schließlich zu der Kapitulation vor einer sich missionarisch ausbreitenden und von der individuellen Eigenheit entfremdenden Ökonomie.

5. Im Hochkapitalismus umreißt Gustav Freytags Erfolgsroman *Soll und Haben* eine diesseitig ausgerichtete bürgerliche Ethik, deren Folge der hingebungsvolle Gottesdienst an Mammon unter den Augen einer ökonomischen Priesterkaste ist. Auch das vermeintliche Gegenstück, Jeremias Gotthelfs Roman *Geld und Geist*, kann sich der Erfolgsgeschichte des Geldes nicht entziehen. Erst die Spekulationswirtschaft, der sich *Martin Salander* und *Der Grüne Heinrich* von Gottfried Keller widmen, weiß die Totalität ökonomischer Werte durch ihre Unkalkulierbarkeit aufzubrechen, versucht aber gleichzeitig, Dogmen und Mythen zu installieren, die das Mysterium eines weltgewaltigen Geldgottes verkünden.

6. Dieses scheint sich zu erfüllen, wenn das Geld seine Materialität (fast) abstreift und im digitalen Datennetz verschwindet. Uwe Timms *Kopffäger* eröffnet einen Blick in das globale Tohuwabohu, hinter dem doch immer Spekulanten mit ihren Interessen sitzen, die fast schon

einen römischen Expansionsdrang pflegen. Sie fragen sich nicht mehr, ob Geld angebetet werden sollte, sondern sind die Apostel Mammons, der in der Hoffnung auf Gewinn gepriesen, und dem im Luxuskonsum geopfert wird.

7. Abschließend werden die Ergebnisse dieser Entwicklung als ein sich mythisch immer wieder erzählendes Gesellschaftssystem dargestellt. Die Möglichkeit des Austritts aus der monetären Religion, vor allem aber der Umgang mit ihr und ihre Perspektiven kommen hier zur Sprache.

Da die Offenbarung des religiösen Geldes in die Renaissance gelegt wird, gehen mit ihr neuzeitliche Phänomene einher, die gleichfalls als Auslöser gesellschaftlicher Prozesse beschrieben werden könnten, wie die Rationalisierung der Wissenschaft oder die Entwicklung eines modernen Individuumsbegriffes. Der Fixierung auf die Religion des Geldes obliegt deshalb nur die Beispielfunktion, die Georg Simmel dem Geld in seiner *Philosophie des Geldes* zuschreibt.

Sobald Transzendenz, sei es religiöse oder monetäre, einer Geschichte unterliegt, wie sie Walter Dilthey in der Relativität metaphysischen Denkens zuerst aufgerissen hat,⁸ muss nach den gesellschaftlichen Strukturen als Bedingungen ihrer Möglichkeit gefragt werden. Religion und Ökonomie unterliegen nach ihrer Abkehr von einer quasimagischen Lokalisierung personalen Strukturen. Trotzdem kann von der Entwicklung der Religion Mammons nicht von einer zwangsläufigen, marxistischen Gesellschaftseschatologie ausgegangen werden, weil die Brüche immer mehr innerhalb des abendländischen Individuums verlaufen. Sie sind gerade ein Produkt der Neuzeit, die ein festes und quasitranszendentes Wertgefüge auflöst und die Entscheidung postparadiesisch dem Einzelnen überlässt, innerhalb dessen die disparaten Strömungen verlaufen, die die materialistischen Schlachtfelder wie ein fraktales Apfelmännchen immer mehr zerteilen und zu einem redundanten psychischen Prozess werden lassen, der die materialistische Realität nur als Realität von Zeichen erkennbar macht.

Diese tritt sicherlich auch in den behandelten Werken der schönen Literatur zutage, die ja gleichfalls eine Zeichenwirklichkeit als Texte errichten. Trotzdem soll nur *anhand* ihrer die gesellschaftliche Machtverteilung beschrieben werden, die diskursanalytische Frage im Sinne Michel Foucaults dagegen weitgehend ausgeblendet, inwieweit sie selbst zu einer Durchsetzung dieser beitragen und ob sie für die jeweilige Zeit als repräsentativ gelten können. Dass die behandelten Werke – zumindest bis zu dem Niedergang der Lesekultur seit dem Zweiten Weltkrieg – allesamt mehr als erfolgreiche Titel sind, beweist nur die Brisanz der Thematik.

Anhand der literarischen Quellenauswahl zeigt sich, dass der Untersuchungsraum deutlich auf den Okzident als Wiege des Kapitalismus begrenzt ist. So werden vor allem nur abendlän-

⁸ cf. Klein 1958, Spalte 1745.

dische Religionen betrachtet, wenngleich die Rolle des Geldes in fernöstlichen Religionen einen interessanten Perspektivenwechsel zulassen würde. An den Fokus auf die atlantischen Gesellschaftsformen sei vor allem erinnert, wenn sich die Untersuchung mit der Wohlstands- und Konsumgesellschaft befasst, in der von einem symbolischen Tod innerhalb der Wirklichkeit der Zeichen geredet wird. Dies muss zynisch erscheinen, denkt man an die Dritte Welt, in der der Kapitalismus wirklichen Tod auslöst und Menschen verhungern lässt.

Geld und Religion befinden sich im ständigen Kampf um ihre Definition, und das, obwohl oder gerade weil beide Phänomene fast einer Ewigkeitsgarantie unterliegen. Im Sinne Webers werden deshalb Geld und Gott als Ausdrücke individueller Vorstellungen nicht volkswirtschaftlich und theologisch dingfest gemacht, sondern vielmehr veranschaulicht,⁹ und das gerade durch die Methode literaturwissenschaftlicher Analyse, die beide Phänomene als Motive in Texten versteht. Sie werden zu Leitbegriffen, die einerseits das individuelle Verhältnis des Autors zu ihnen thematisieren, andererseits sich immer auch auf ihr Verständnis in anderen Texten beziehen und im Bewusstsein dessen einen Anspruch auf ein richtiges Verständnis erheben.

Hierzu wird ein Archiv an Texten herangezogen, das sich aus dem Fundus soziologischer, ökonomiehistorischer, theologischer, philosophischer und hochliterarischer Werke nährt und das im Hinblick auf eine Geschichte des religiösen Geldes neu geordnet wird. Die Sektionen werden dabei von künstlerischen Texten angeführt, die die Schwellenpunkte einer Motivgeschichte des religiösen Geldes in der Neuzeit bilden. Felix Guattaris hohe Meinung über literarische Werke als bessere Psychoanalyse wird ausgeweitet;¹⁰ prosaische, poetische und dramatische Texte werden als „bessere Geschichte“, als Zustandsbeschreibungen für die jeweiligen Verhältnisse von Ökonomie, Religion und Gesellschaft betrachtet. Der Zeitpunkt der Initiation Mammons ist esoterisch; deshalb werden Epochenwerke hoher Literatur als Behelfspunkte festgelegt. Sie setzen die Grenzsteine, die sich die Ökonomie selbst nicht zu geben weiß, und offenbaren Entwicklungssprünge, die innerhalb des gemächlichen Strömen der Güter nicht beachtet werden.

Dadurch tritt der zunächst verwirrende Moment zutage, dass Ansätze Simmels aus dem späten 19. Jahrhundert als frühneuzeitlich gekennzeichnet werden, und Webers Analyse der protestantischen Ethik, die sich auf Aussagen des 16. Jahrhunderts bezieht, mit bürgerlicher Literatur des 19. Jahrhunderts verbunden wird. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass Texte nicht nur in der dialektischen Verschmelzung von Materialismus und Idealismus Geschichte

⁹ cf. Weber 1905a, p. 12.

¹⁰ cf. Guattari 1989, p. 26. Umgekehrt sieht er psychoanalytische Texte wiederum nur dann als gelungen an, wenn sie literarisch sind. Die Traumdeutung Freud ist für ihn ein „außerordentlich moderner Roman“.

abbilden und prägen, sondern im kopräsenten Archiv schlicht eine eigene Geschichte entstehen lassen, die sich um die Spur des Geldmotivs windet und Knotenpunkte entstehen lässt, an denen wissenschaftliche Analysen neu vertäut werden können.

Insofern werden die Texte auf einem Markt fast schon ökonomisch ihrer Geschichte, die den Autor und die Entstehungsbedingungen umfasst, beraubt, um als Ware unter ihrem Aspekt des Tauschwertes für die Untersuchung neu erworben zu werden. Sie reihen sich dort wieder ein, wo ihre Textmotive zur Darstellung eines umfassenden (Heiligen-)Bildes des Geldes dienen. Diese Neuordnung basiert auf der poststrukturalistischen Leserorientiertheit.¹¹ Die Lektüre eines Textes kommt um die Assoziation mit anderen Texten gleicher Thematik weniger herum als um die Biographie des Autors. Durch diese impliziten Referenzen entspannt sich eine „quasi-world of texts or literature,“¹² deren Schöpfungsgeschichte die Entwicklung des religiösen Geldes nachzuzeichnen vermag. Ihr Mythos postuliert eine Logik innerhalb der Texte, die sich über die historische Empirie hinwegsetzt und die Technik des Schreibens als Ent-Wicklung einer monetären Entelechie hin zu religiöser Bedeutung versteht.

Ich danke meinem Betreuer, Prof. Dr. Jochen Hörisch, für die stets wohlwollende Unterstützung, wie der Friedrich-Ebert-Stiftung für ihre finanzielle. Weiterhin gilt mein Dank all denjenigen, die mich in Diskussionen angeregt haben, vor allem Stephanie Ablaß.

November 2005

¹¹ Als einer ihrer Wortführer kann Roland Barthes (cf. 1973, p. 43) heran gezogen werden.

¹² Ricœur 1981, pp. 148sq.

1. ÖKONOMIE DER RELIGION

Die religiösen Motive der Ökonomie und des Geldes zu beschreiben bedarf zuerst einer Definition der Religion. Angesichts der weitreichenden Problematik einer Begriffsklärung erscheint es mehr als zweckmäßig, den gemeinsamen Nenner von Religion und Ökonomie hervorzuheben und ihn als Basis der Untersuchung anzulegen: Kommunikation oder der Tausch von Botschaften.

Mit diesem wird Religiosität erstens auf ein Element isoliert. Religion als gesellschaftliche Kommunikation ist zweitens eine Abstraktion, die einen kontinuierlichen Übergang religiösen Verhaltens bis hin zum Christentum ermöglicht. Neue Formen in der religiösen Ausübung wie eine systematische Theologie und die gesellschaftliche Anredeform des Dogmas sind damit nur graduelle Verschiebungen innerhalb einer Entwicklung von einer anarchischen Magie hin zu einer institutionalisierten, schließlich abendländisch-monotheistischen Religion. Es werden deshalb Themenbereiche mehr umrissen, als dass ein kontinuierlicher und zeitlich verankerbarer Prozess beschrieben wird. Dass dieser mit der Wirtschaft verglichen werden kann, ist drittens eine funktionale Betrachtungsweise, die die Gesten und Auswirkungen beider Systeme innerhalb der Gesellschaft vergleicht.

Um sich auf diesen kleinen Ausschnitt zu beschränken, bedarf es im ersten Abschnitt zweier Vorarbeiten, die sich zum einen mit religiösen Botschaften und ihrem Zustandekommen, zum anderen mit ihrem Austausch innerhalb einer Gemeinschaft beschäftigt. Die erste Grundlage führt in die Semiologie zur Analyse religiöser Kommunikation, die zweite behandelt die Magie als Vorstufe institutioneller Religion. Letztere zeichnet sich durch eine zunehmende Systematik des Weltverständnisses und der daraus abgeleiteten Regeln aus, die eine professionelle Branche von Priestern als „Marktgesetze“ im religiösen Aus-Tausch festgelegt haben. Ihre Bemühungen um eine stabile Gesellschaftshierarchie führt schließlich zum fundamentalen Umsprung von fürchtiger zu abwägender Kommunikation mit Gott, die die Heiligkeit einer Wertordnung unterwirft, deren Ausdruck das Geld ist.

DER MAGISCHE TAUSCH

Religiöses Handeln und Weltverständnis beruht in erster Linie auf der Definition und dem Austausch von Botschaften. Christliche Grundbegriffe wie der Engel, Bote des Himmels, und der Apostel, Gesandter des Mensch gewordenen Gottes, belegen, dass es etwas mitzuteilen

gibt,¹ und noch weitergehend, dass Religiosität auf Mitteilung beruht: ein mediales System von Sendung (Offenbarung), Transport (Mission), Akzeptanz (Initiation), Redundanz (Bekenntnis) von sinnlich erfahrbaren Aussagen. Oder, um das Mediensystem ökonomisch darzustellen, Produktion, Distribution, Erwerb und Konsum von Botschaften.

Religiöse Botschaften zeichnen sich durch Verstehbarkeit innerhalb der relevanten Tauschgruppe aus, die das gleiche religiöse Verständnis aufweist. Sie erleichtern den Umgang mit Wirklichkeit, was immer als Wirklichkeit wahrgenommen oder unter ihr verstanden wird. Letztendlich ist Wirklichkeit gerade derjenige Ausschnitt an Eindrücken, über den sich ausgetauscht werden kann, und über den ein gewisser Konsens als Grundlage der Kommunikation herrscht. Botschaften über die Realität gewinnen in der Religion den Status der Tatsächlichkeit, so dass Worte wie Taten zu werten sind, und eine religiöse Botschaft für Menschen gleicher Gesinnung so real wie ein Hammer werden kann.

Religiöse Botschaften sind Entscheidungen über eine Wirklichkeit, die alle anderen Wirklichkeiten ausschließen. Indem behauptet und geglaubt wird, der christliche Gott habe die Welt geschaffen, ist ihr Copyright allen anderen Göttern verwehrt. Der Schöpfungsmythos wird zur grundlegenden Reduktion der übernatürlichen Pluralität, wie der Kauf eine Wahl innerhalb eines Warenangebots darstellt, die alle anderen Waren ausschließt.

Die Botschaft konstituiert und repräsentiert Wirklichkeit mittels ihrer Zeichen, ihrer physisch eindeutig erkennbaren, aber nicht weiter festgelegten Erscheinung, quasi der platonischen Idee ihrer Darstellung. Von dieser lässt sich die Botschaft nicht unabhängig betrachten. Sie existiert nur mittels ihrer Zeichen, wird form- und übermittelbar und grundlegend durch die Form ihrer Darstellung bestimmt.² Diese Perspektive wird hier gewählt, weil sie grundlegend religiös ist: Dass das Wort Gottes von Gott nicht zu trennen ist, Erscheinung und Aspekte seines Wesen sich in Unentscheidbarkeit auflösen und keine Umschreibung gestatten, ist Grundbestandteil religiöser Erfahrung.³

Wissenschaft beruht hingegen auf der Vorstellung, dass die Botschaften über die Wirklichkeit von dieser getrennt werden könnten.⁴ Denn wie kann eine diskutierbare Aussage getroffen

¹ Engel, gr. *ángelos*, „Bote“ (Kluge 1995, p. 221), und Apostel, gr. *apóstolos*, „Bote, Gesandter“ (p. 47). Etymologische Ausflüge dienen nicht als Tatsache, sondern immer als Assoziations- und Diskussionsmaterial. Da die Erklärung der Herkunftsgeschichte immer auch eine Interpretation des Etymologen beinhaltet, wird sie nie als Beweis, sondern immer als Verweis auf eine Sichtweise betrachtet. Dass diese als Ausdruck einer Institution gesehen werden kann, wie dies Derrida 1998, p. 58 als kulturhistorische Sprachanalyse beschreibt, muss dabei immer berücksichtigt werden.

² Hiermit wird auch eine Bresche für die Werke von Jacques Lacan, der die Vormacht der Signifikanten vor dem Signifikat behauptete (cf. 1957, p. 21), und von Jacques Derrida geschlagen, der die Transzendenz zugunsten der immanenten Schriftlichkeit auflöst.

³ so auch Lacan 1975, p. 50, der ein Wortspiel mit *le dieu* und *dire* betreibt.

⁴ Auch wenn dieses Konzept durch die heisenbergsche Unschärferelation, die Psychoanalyse und den Konstruktivismus am Ende des vorletzten Jahrhunderts entscheidende Einschränkungen erfahren hat, benötigt Wissenschaft dieses zu ihrer Legitimation. Zur Psychoanalyse stellt Baudrillard 1976, p. 354 fest, „daß sich in der analytischen Interpretation des Traumes, des Witzes, der Neurosen und insbesondere der Poesie eine ‚materialisti-

werden, die wiederum so wirklichkeitsentscheidend ist wie die behandelte Wirklichkeit selbst? Religiosität ist diesem Dilemma nicht ausgesetzt. Was gesagt und geschrieben wird, ist in dieser und nur in dieser Form einerseits Tatsache, andererseits „Sachtat“, die Mikroschöpfung einer Vorstellung von Wirklichkeit als Wirklichkeit.

Mit dem Aufkommen der Massenmedien durch den Buchdruck am Anfang der Neuzeit – und es ist sicher kein Zufall, dass diese Entwicklung von der Reformation und damit religiös geprägt war – haben Botschaften zunehmend eine universale Präsenz. Der Ontologe Jean Baudrillard ist der Aufzeichner dieser Entwicklung zur Zeichenmacht, die in der Postmoderne absolute Realität gewonnen hat.⁵ Die Stellwand und die Mauer sind weniger real als die Botschaft des Plakats. Die Zeichen der Botschaft gewinnen damit materiellen Charakter. Sie sind, wie sie in der Wirklichkeit auftreten und sie durchdringen, Realitäten. Baudrillard nennt das die Umkehrung des Idealismus, der ein Einwirken auf die Wirklichkeit durch abstrakte Ideen behauptet, durch Überhöhung der Materie.

Das ist aber nicht der entscheidende Punkt; dass Materie Zeichen ist, ist keinesfalls erstaunlich. Es ist die Materialität der Zeichen, die in der massenmedialen Welt zunehmend bedeutend wird und einer religiösen Perspektive zugrunde liegt. Wortwahl und Buchstaben bilden das neue Credo, während ihre konkrete Form, Tinte, Papier, Schriftarten und Einband ihren mittelalterlichen Wahrheitsanspruch verloren haben. Aufschreibungen sind keine Beschreibungen einer Wirklichkeit und brauchen ihr nicht getreu zu sein, sondern bilden eine neue. Ob ein Medienprodukt echt ist, ist völlig irrelevant, solange es funktioniert und akzeptiert wird.⁶

Religiosität ist ursprünglich dadurch gekennzeichnet, dass Sinnliches und Geistiges, die Form der Botschaft und ihr Gehalt, nicht identisch sind, aber doch ihre Entsprechung finden und nicht getrennt voneinander betrachtet werden können. Damit erfährt freilich die Trennung Descartes' von *res cogitans* und *res extensa* wenn auch nicht eine Aufhebung, so doch eine Annäherung: Begriffe können nicht ohne ihre Zeichen leben.⁷ Es ist eine Verbindung, die die

sche' Theorie der Sprache abzeichnet. Die Arbeit des Primärprozesses wird dadurch möglich, daß das Unbewußte die Wörter wie *Dinge* behandelt.“ (seine Hervorhebung)

⁵ *ibid.*

⁶ Heideggers Zeuganalyse (cf. 1927, § 16) gewinnt angesichts der technischen Medien neue Relevanz: Das Ausfallen des Werkzeugs Fernseher, der sich als gefügiger Übermittler gegenüber den ausgestrahlten Botschaften bescheiden in den Hintergrund stellt, drängt sich erst bei seinem technischen Versagen kurz vor dem Endspiel zur erschreckenden Realität auf. Seine bewusste Präsenz als Gerät verschwindet nach der Installation, und die Sendungen sind die Botschaften der und über die Wirklichkeit – das Fernsehbild wird zum Weltbild.

Diese Vorstellung tendiert weg von dem Inhalt, der Bedeutung einer Botschaft hin zu Marshall McLuhans Erfolgsthese, dass das Medium die Botschaft sei (cf. 1964, p. 7). Jene beißt sich jedoch mit der medienwissenschaftlichen These, weil sich dieses so unmystisch auf die technische Übermittlung beschränkt. Der andächtige Blick schaut hinter die Bereitstellung zur Darstellung und hinter der Vorscheinung die Erscheinung. Gott hätte nicht als brennender Dornbusch, sondern als Hubschrauber zu Moses sprechen können; jedes Wort seiner Gebote ist jedoch seine und die Realität der gesamten christlichen Welt. Das ist Zeichenfetischismus, aber der ist auch in der Medienwelt realer als die Realität, die er zu vertreten vorgibt.

⁷ cf. Descartes 1637, p. 29. Er unterscheidet denkende und körperliche Natur. Die Verschiebung findet ihre Wurzeln in Martin Heidegger. Er kritisiert die Descart'sche Unterscheidung und Bejahung einer undinglichen Me-

Darstellung des Geistigen als distinktive Selektion vertritt und ein Verhältnis der abstrakten Elemente zur konkreten Form aufbaut.⁸ Was nicht unmittelbar erfahrbar ist, wird durch erfahrbare Zeichen präsentiert. Durch diese Korrelation von Geist und Materie vermag das religiöse Bewusstsein Bedeutung im Sinne von Botschaft als und über Wirklichkeit herzustellen.⁹ Die Transsubstantiation ist das patentierte Verfahren des religiösen Erlebnisses.

Die Aufklärung hat scheinbar die Zeichen entmythologisiert und dem Wort den einst in ihm selbst enthaltenen Inhalt durch das Postulat der Arbitrarität entzogen. Theodor W. Adorno und Max Horkheimer sehen aber eine magische Wiederbelebung durch die Formelhaftigkeit der bezeichnenden und nicht mehr bedeutenden Worte. Die Reduktion auf ihre Funktion wird zu einem positivistischen Dogma der Deutlichkeit bekehrt. „So werden die Bezeichnungen selbst undurchdringlich, sie erhalten eine Schlagkraft, eine Gewalt der Adhäsion und Abstoßung, die sie ihrem extremen Gegensatz, den Zaubersprüchen, ähnlich macht.“¹⁰ Die Dominanz der Zeichen hat die eigentlich religiöse Abhängigkeit des Inhaltes von ihnen und damit seine Sinnlichkeit wieder heraufbeschworen. Im Austausch von Zeichen wird nicht nur Kommunikation, sondern auch Kommunion hergestellt, in der Bedeutung nicht bloß diskutiert, sondern subversiv transportiert wird. Die Annahme genau formulierter Botschaften ist dabei ein spezifisches Prinzip von Religion und Wirtschaft. Nur sie zwingen die Teilnehmer zur digitalen Entscheidung, zur Schwarzweißmalerei der unumstößlichen Entscheidung für eine Zahlung oder für einen Glauben, die alle anderen Entscheidungen ausschließt.¹¹

Welches Verfahrens bedient sich nun die Botschaft, um eine sinnvolle Aussage herzustellen? Ganz allgemein lässt sich sagen, dass sie eine Aussage über Werte trifft. Sie vollzieht eine Einteilung von Wirklichkeit als Konstellation von Werten, sie differenziert in Gut und Böse, damit der religiöse Mensch weiß, was wichtig, und gleichzeitig, was wirklich ist. Der Wert der ersten Botschaft war immer der höchste. Die Ausdrucksfähigkeit und vor allem die Kultur waren nicht vorhanden, um etwas Anderes als den unmittelbar erfahrenen und damit einzig

taphysik, weil ein Erkennen der Wirklichkeit immer im Kontext ihrer Erscheinungen erfolgen muss (cf. 1927, p. 100). Zur christlichen Methode, die Transzendenz auf einen uneinsichtigen Sockel zu heben und die Immanenz cartesianisch von ihr zu trennen, ihren Wahrheitsanspruch damit aber auch aufzuheben, cf. Blumenberg 1962, Spalte 993.

⁸ cf. Luckmann 1991, p. 174, der auf Heideggers phänomenologischen Lehrer Edmund Husserl und seine Appräsentationsbeziehung verweist, die den Sinn vom materiellen Sein abhängig und erfahrbar macht.

⁹ cf. Needleman 1991, p. 62 et al., der ein eindringliches Pamphlet zu eben dieser Verbindung geschrieben hat und sich in selektiven Aussagen der Bibel bestätigt findet, wie etwa Matthäus 22,21 (und ebenso Markus 12,17 und Lukas 20,25): „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Dass Needleman die Münze als Garant und Gelenk der Verbindung sieht, wird später eingehender beleuchtet (s. p. 66).

¹⁰ Horkheimer/ Adorno 1944, p. 193.

¹¹ Wissenschaft und Jurisprudenz dagegen sind – abgesehen von äquivalierenden Vorformen des „Auge um Auge“-Prinzips – auf das Abwägen von Botschaften spezialisiert, dem Sammeln und Vergleichen. Die Kunst bemüht sich um Variation von Botschaften.

wirklichen Wert darzulegen, der dem erlebten Begehren entspricht.¹² Der oberste Wert war damit die erste Wirklichkeit.

Dieses religiös geprägte Werteverständnis widerspricht dem wissenschaftlichen, aber keineswegs ökonomischen Simmels. Für ihn ist der Wert gerade das Gegenstück zum Sein.¹³ Wenn man aber bedenkt, dass das Sein durch die Brille der Begehrens-Werte betrachtet wird, verschwimmt Wertloses zur Nichtigkeit.¹⁴ Auch die Simmel'sche Dichotomie zwischen Wert und Sein einerseits und Begriffen und Bestimmungen andererseits greift nicht, wenn man Wert als religiöse Kategorie betrachtet; Begriffe werden hier gerade zu Seinsvoraussetzungen und Bestimmungen zeichnen sich in der Botschaft als Bewertung durch die Auswahl der Zeichen ab.

Die Bezeichnung als Wert ist in dem Sinne religiös, eine Einteilung und Anordnung der bedrohlichen hin zu einer begehrliehen Wirklichkeit zu erlauben. Sie ist aber auch ökonomisch, weil zum einen alle Werte – abgesehen von dem Primärwert des ungehinderten Begehrens – auf zwei Bewertungen beruhen, die den einzuteilenden Wert in Abhängigkeit zu einem anderen stellt und diese gegeneinander abwägt. Ein bewerteter Sachverhalt reiht sich so in die konstellierte Wirklichkeit ein und wird zum „Wertgegenstand, Besitztum“¹⁵ innerhalb dieser Ordnung gebannt. Der Botschaftswert ist zum anderen ökonomisch, weil die Bewertung mit Buchstaben im Indoeuropäischen selbst ökonomischer Natur ist: Das *Alphabet*, wird von dem gr. *alphé* gebildet, das die Bedeutung „Preis, Wert“ trägt; das dazugehörige Verb *alphánō* trägt die Bedeutung „einen Preis gewinnen, Gewinn machen“¹⁶. Das buchstabierbare Wort am Anfang der Bibel greift in das Chaos also berechnend ein. Die erste Unterscheidung in Licht und Dunkel ist eine wirtschaftliche Bewertung.

Werte sind wiederum Richtlinien für Handeln in der Wirklichkeit. Es ergibt sich ein kybernetisches Regelwerk, insofern Handeln das Kommunizieren und Reflexieren von wirklichkeitsrelevanten Botschaften bedeutet.¹⁷ Gerade die Kopplung und Unentscheidbarkeit zwischen Handeln, das ethisch-religiös nicht nur eine selektive Form, sondern auch einen dogmatisch-distinktiven Inhalt hat, und Botschaft, die andererseits eine fixierte Form aufweist, zu der ein letztendlich unbestimmbarer Inhalt gehört, sind das Wesen der Religion.

Dieses Oszillieren der Religiosität zwischen Handlung und Botschaft ist die ihr eigene Konfusion, die die Kritiker allzu gerne angreifen. Die Oszillation in der Kommunikation über

¹² Begehren stellt für Augustinus und Thomas von Aquin die Wurzel der Religiosität dar (cf. Palaver 2001, p. 23). Zum Begehren als grundlegend menschliches Movens nach Lacan cf. Widmer 1990, pp. 66sq. et al.

¹³ cf. Simmel 1900, pp. 25sq.

¹⁴ Erhellend hier ist die Theorie von Scheler 1913/6, darin pp. 212sq. et al.

¹⁵ so die Bedeutung des avestischen *auuaratā-* nach Kluge 1995, p. 885, aus dem er auf p. 886 germ. **werþa-*, „wert, würdig“, ahd. *wird*, mhd. *wert* und schließlich nhd. *wert* ableitet.

¹⁶ Benveniste 1969, p. 104.

¹⁷ cf. Flusser 1993, p. 2 und Luhmann 1997, p. 341, die allerdings nur die Beeinflussung von Handlungen durch Werte konstatieren. Luhmann geht davon aus, dass Werte nur generell-abstrakte Aussagen zulassen; Werte können jedoch durchaus individuell gebildet und mikroskopisch relevant sein.

Werte vermag aber einzig und allein die religiöse Element zu fassen und gleichzeitig zu legitimieren, was sich ihr immer auch entzieht: die Transzendenz. Sie ist der Grund und der Inhalt des religiösen Austausches. Da Transzendenz nicht objektivierbar ist, müssen die Gläubigen sich über sie austauschen. Da ihr Wesen in seiner Gesamtheit grundsätzlich von der Wirklichkeit des Austausches unterschieden wird, vermag sie eine Referenz und einen Hebelpunkt zu geben, von dem aus die Wirklichkeit verändert werden kann. Wird diese Veränderung von Individuen angestrebt, bezeichnet Transzendenz gleichermaßen den Prozess der menschlichen Erhöhung.¹⁸

Die Differenz der Transzendenz mit der Wirklichkeit lässt es paradox erscheinen, nicht nur sich über sie auszutauschen, sondern den Versuch anzustreben, sich mit ihr auszutauschen. Trotzdem wird Religion dadurch gekennzeichnet, durch Magie, Rituale, Gebete und Versenkung im substantiellen Kontakt mit der Umwelt transzendent zu werden und damit an der Transzendenz teilhaben zu wollen.¹⁹ Offenbar hat schon der Versuch seine Berechtigung, weil in seinem Umfeld, der religiöse Gemeinschaft, ihren Schriften etc., auf die Transzendenz verweisende Botschaften helfen, die Wirklichkeit einzuteilen.

Descartes hat zurecht Gott als transzendentes und vollkommenes Wesen dem Mangel des „Zusammengesetzseins“ aus körperlicher und denkender Natur entzogen und als reine *res cogitans* definiert, freilich, um sich der Transzendenz kognitiv früher oder später zu entledigen.²⁰ Transzendenz beginnt da, wo keine verbindlichen und für das Handeln praktikablen Botschaften mehr über die Wertigkeit getroffen werden können, sondern das religiöse System Entscheidungsspielräume durch die Undeutlichkeit der Zeichen und ihre gleichzeitige enge Verknüpfung mit ihren Aussagen gewährt.

Eine lebhafte Diskussion über Transzendenz betrifft die Divergenz von Allgemeinheit und Besonderheit, im Sinne Niklas Luhmanns ihre Generalisierung und Spezifizierung.²¹ Die Botschaften über die Transzendenz sind allgemein versteh- und kommunizierbar wie individuell übersetzbar, um einen Ausgangspunkt für eine subjektiv erfüllende Wertediskussion zu erlauben. Die Jenseitigkeit ist der Ausrichtungspunkt eines gemeinschaftlichen Forums, auf dem über die individuelle Suche nach ihr ein unendlicher Austausch statt findet.²² Die Transzen-

¹⁸ cf. zum Begriff *Transzendenz* Blumenberg 1962, Spalte 989.

¹⁹ Parallel zur menschlichen Verschmelzung mit der Transzendenz kann mit Eco 1987, p. 80 der mittelalterlichen Welt unterstellt werden, einer primitiven Realität, einer Adaptionsschwäche der Trennlinie zwischen Dingen zu unterliegen und diese aufgrund fast beliebiger Ähnlichkeits- oder Zugehörigkeitsbeziehungen etwas Geistigem als transzendente Oberbegriff zu unterstellen.

²⁰ cf. Descartes 1637, p. 29. Seine Definition als reine *res cogitans* hat zum Ziel, die Transzendenz im eigenen Denken zu begründen und auf sie als ein Konstrukt verzichten zu können. Auch Bataille postuliert die Weltimmanenz, die die Transzendenz transzendiert, sie zu Ende denkt und vernichtet (cf. Bergfleth 1997, p. 233).

²¹ cf. Luhmann 1977, p. 38.

²² cf. Hahn 1974, p. 42, der die Konfliktlinie zwischen Emile Durkheim, der die Transzendenz als Allgemeinheit und Gesamtgesellschaft betrachtet, die der Individualität entzogen ist, und Thomas Luckmann zieht, der die

denz hält wiederum den Anspruch, Zweifel und Ungewissheiten der Welt sowohl beheben zu können, als auch, ihnen erhaben zu sein.

Die transzendente Botschaft erfolgt mittels Symbole, in denen die Fußspitzen der Transzendenz die Wirklichkeit berühren. Im gr. *syμβάλλειν* drückt sich aus, dass Unvereinbares, e.g. der Himmel mit der Erde oder die Seele mit dem Leib,²³ „zusammengeworfen, zusammengefügt“²⁴ worden ist und wie ein gordisch-göttlicher Knoten nicht mehr getrennt werden kann. Die kommunikative Struktur des Symbols kann transzendente Fragestellungen zugänglich machen, indem sie Zeichen anbietet, die nicht auf Definitives und auf feste Wertekonstellationen verweisen, sondern auf eine Botschaft als offener Bezug, der wiederum auf eine andere Botschaft hindeutet, eben die transzendente und diesseitig referenzlose, bzw. auf eine *Möglichkeit* an Botschaften, die Transzendenz genannt wird. Paul Ricœur hat dies als Doppelsinn bezeichnet, wobei er Sinn als Inhalt von Zeichen versteht.²⁵

„Symbole fügen Getrenntes zur Einheit zusammen, und zwar so, daß auf beiden Seiten die Zusammengehörigkeit erkennbar wird, ohne daß eine Verschmelzung, eine Aufhebung der Differenz stattfindet. Symbole sind also nicht etwa Zeichen. Auch Geld ist kein Zeichen für etwas anderes, etwa für einen intrinsischen Wert. Symbole sind Sinnformen, die die Einheit des Verschiedenen ermöglichen; sie *sind* diese Einheit, ihre äußere Form ist Darstellung dieser Einheit, aber nicht Zeichen für etwas anderes.“²⁶

Diese Kommunikationsform wird gewählt, nicht, um die Botschaft zu verbergen, sondern weil Transzendenz gar nicht direkt ausgedrückt werden kann. Das Unaussprechliche wird begreifbar im einheitlichen Zeichen des Symbols; dies wiederum kann nicht einfach verbalisiert werden, weil die Sprache den Knoten zur fadenartigen Zeile löst, eine Lösung verspricht und damit zerstört. Erst der komplexe literarische Text kann Symbol sein, weil sich in der Gleichzeitigkeit der Zeichen und in den übereinander gelagerten Zeichenketten die Botschaften immer wieder neu ordnen und so erst eine transzendente Ordnung umreißen. Dass die Botschaft der Botschaft nicht greifbar ist, macht sie vieldeutig. Die Werte widersprechen sich und werden so transzendent ambivalent. Der paradoxe religiöse Erzählung ist symbolisch und das Lesen eines künstlerisch-komplexen Roman im gewissen Sinne eine religiöse Erfahrung.

Religiosität als sozial ansieht und die Transzendenz als Inhalt individueller Sinnsuche betrachtet, die von der immanenten Umwelt abgekoppelt ist.

²³ cf. Vonessen 1982, p. 14. Daran ermahnt auch die mythische Entstehungsgeschichte des Symbols, die Kerényi 1951, p. 113 nacherzählt: „Rhea hatte dem Zeus die Ehe verboten. Darauf verfolgte der Gott die eigene Mutter. Rhea verwandelte sich in eine Schlange. Zeus tat das gleiche, und als Schlange mit der Schlange, zu unentwirrbarem Knoten verschlungen, vereinigte er sich mit ihr. Das daran erinnernde Zeichen – in unserer Sprache: *symbolon* – soll der Stab des Hermes sein, um den sich zwei Schlangen winden und sich begegnen.“

²⁴ Vonessen 1982, p. 15. Er bezeichnet das Symbol auch nicht als „Symbol von etwas“, i.e. etwas anderem, sondern „Symbol aus etwas“, i.e. aus mehreren polar gegensätzlichen Teilen.

²⁵ cf. Ricœur 1965, p. 29: „Symbol ist dort vorhanden, wo die Sprache Zeichen verschiedenen Grades produziert, in denen der Sinn sich nicht damit begnügt, etwas zu bezeichnen, sondern einen anderen Sinn bezeichnet, der nur in und mittels seiner Ausrichtung zu erreichen ist.“ Andere Begrifflichkeiten des zweistufigen Prozess wären zunächst Sekundärsinn und dann (transzendenter) Primärsinn (cf. Ricœur 1965, pp. 21-32 und 1981, p. 33).

²⁶ Luhmann 1988, p. 257 (seine Hervorhebung).

Ziel des Symbols ist aber keine Interpretation, sondern ein Erlebnis. Im Symbol findet die transzendente Botschaft ihre Erscheinung in der dinglichen Wirklichkeit. Der transzendente Sinn wird sinnlich erfahrbar, es gilt, mit ihm und um ihn zu handeln, oder, wie Ludwig Klages sagt: „mit der Welt um sich her in Verbindung zu treten durch befruchtende Schauung“²⁷. Nicht Zeichen zu erkennen, sondern das Erkennen zu handeln und das Lesen zu leben. Das Symbol verspricht die erlebte Verbindung von transzendente Bezeichneten und diesseitiger Bezeichnung. Die Abstraktion der Abstraktion im Doppelsinn wird konkret, nicht mehr ausdrück-, aber erfahrbar.²⁸ Erst im Leben zeigt sich der Wert des Symbols bzw. der Symbolerfahrung.

Das Symbol ist keine Handlungsanleitung, sondern eine konzentrierte Handlungsaufforderung – schließlich werden Symbole nicht gelesen, sondern benutzt. Das Verstehen des Symbols, das immer Verhältnis zum Symbol und keine Entschlüsselung ist, zeigt sich wie die Religiosität bei Lessings *Nathan im Handeln*.²⁹ Durch das Leben des Symbols wird es lebendig und individuell, wie das individuelle Leben symbolisch und generell im Sinne von transzendent wird. Der romantische Begriff vom Symbol, der es als Objekt subjektiver Erlebnisfülle versteht, muss den religiösen Offenbarungscharakter des Symbols für komplette Gemeinden nicht ausschließen: Das Symbol ist in der Gemeinschaft allgemein zugänglich und bedarf sogar der kollektiven Nutzung.³⁰ Symbole müssen geteilt werden, um als solche zu gelten; ein rein persönliches Symbol ist nur Erinnerung. Erst die gemeinsame Nutzung unter individuellen Umsetzungen und der Austausch über die Nutzung als kommunikatives Handeln in der Gemeinschaft macht ein Zeichen, ein Gut, einen Signifikanten zum Symbol. Das erinnert nicht zu unrecht an den Religionsbegriff Friedrich Schleiermachers, der in einer oszillierenden Gleichzeitigkeit die subjektive Religiosität als „Anschauung und Gefühl“³¹ und das allgemein Unbestimmte durch einen kommunikativen Strang verbindet, den Falk Wagner als „Börse des religiösen Bewußtseins“³² kritisiert.

Das Verhältnis zwischen religiöser Botschaft und ihrem Empfänger bringt die Techniken der Magie als eine spezielle Form von Religiosität hervor. Die religiöse Botschaft ist ultimativ; sie fordert absolute Aufmerksamkeit. Die Botschaft der Offenbarung wird zu einem Ereignis, das sich die Aufmerksamkeit ungefragt zu eigen macht, einem Erlebnis, das unmittelbar am Leben

²⁷ Klages 1922, p. 95. Und weiter unten: „Wenn die Begriffssprache der Uebermittlung des Urteils dient, so die Symbolsprache der Wiedererweckung des Schauers; und wenn der Begriff den Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Forschung bildet, so das Symbol den Ursprung des Mythos.“

²⁸ cf. Luhmann 1997, p. 319, der die Thematisierung der Verbindung von symbolischem Zeichen und Bezeichnetem als Merkmal des Symbols und diese Verbindung als Stellvertretung für das Heilige betrachtet.

²⁹ cf. Lessing 1779, p. 559 (3. Aufzug, 7. Auftritt). Der Ring, der bei Lessing als Symbol von Religion vergeben wird, ist das ursprüngliche Symbol, wie Lurker 1990, p. 20 berichtet.

³⁰ cf. Lévi-Strauss 1950, p. 13.

³¹ Schleiermacher 1799, p. 49; cf. pp. 118sq., wo er diesen dialektischen Prozess beschreibt.

³² Wagner 1986, p. 73.

rüttelt, wenn nötig, es bedroht.³³ Die religiöse Offenbarung lebt von ihrer Gewaltigkeit. Ihre Welt wird unsere, weil die Unumstößlichkeit ihrer Botschaften nicht diskutierbar wird. Sie ist die Negation der Affirmation, weil sie nicht bejaht, sondern nur erlebt werden kann.

Die Botschaft hat deshalb immer eine erschütternde Komponente, weil sie verabreicht und nicht angeboten wird. Dies mag zunächst ökonomisch klingen, bedient sich aber nur einer existentiellen Drohung: dem Konkurs. In dem *Ereignis*, das die Botschaft heraufbeschwört, blitzt die *Enteignung* auf;³⁴ die Enteignung von Heil und von dem Leben selbst. Der Engel der religiösen Botschaft führt ein Schwert mit sich;³⁵ er ist Sinnbild für die Gleichzeitigkeit von Bezeichnendem und Bezeichnetem in der religiösen Botschaft, die er als Mittler vom himmlischen Schöpfer zu dem auf ihn verweisenden Zeichen, der Erde, trägt.

Der Mensch versucht, der Unnachgiebigkeit der religiösen Botschaft zu entgehen und die unbewertbare und akzeptierpflichtige Transzendenz mit den Werten seiner immanenten Weltvorstellung, die immer Wunsch nach einer besseren Welt ist, anzugleichen. Er beginnt zu feilschen und zu handeln, versucht, den Preis und die Qualität der transzendenten Ware Botschaft zu beeinflussen. Durch Magie fügt er sich einer transzendent geprägten Welt und baut sie in seine Wirklichkeitsvorstellung mit ein; sie erhält dadurch einen immanenten Status, weil Transzendenz und Immanenz fortlaufend ineinander übergehen, und weil die symbolische Botschaft an undeutungswürdiger Klarheit gewinnt – sie wirkt, statt zu werten, sie klärt, statt zu erklären. Magie ist die Technik, transzendente Welt in der Immanenz zu beeinflussen und deren Auswirkung auf die Immanenz im Sinne der Wünsche zu fördern.

Worte werden gerade in der magischen Welt zu Handlungen, Zeichen zu Anleitungen, weil die Interaktion in einer von Symbolen angefüllten Welt die Interpretation verdrängt. Der magische Mensch hebt die klare Unterscheidung zwischen Jen- und Diesseits auf, indem seine Sprüche das göttliche Wort am Anfang des Schöpfungsprozesses imitieren.³⁶ Indem er das göttliche Monopol auf Sprache aufhebt, verliert sie nicht an Genauigkeit, aber an Wirksamkeit.³⁷ Das Gebot wird zum Angebot, das entzogen wie abgelehnt werden kann.

Derrida zieht die transzendente Grenze zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Die Unmittelbarkeit und Wirksamkeit der göttlichen Botschaft, der unüberhörbaren Rede, ist verloren. Der Zorn Gottes nach dem Sündenfall lässt eine Differenz zwischen der unhinterfragten

³³ cf. Luhmann 1972, p. 91, der in der Überhöhung der Offenbarung zu einem Dogma das Ausbleiben transzendierender Fragestellungen beklagt. Dass auch nur graduelle Dissidenten nicht gern gesehen werden, beweist die Geschichte der Religionen allzu häufig.

³⁴ cf. Derrida 1991, p. 32.

³⁵ Eine interessante Bedeutungskette knüpft Zollitsch 1974, p. 181 (no. 207): *Engel* gehört sowohl zu gr. *ángelos*, „Bote“, als auch zu gr. *ángaros*, „reitender persischer Eilbote“, der seine Aufgabe in gr. *angarúein*, „zum Frondienst heranziehen“, findet: Die Boten Gottes knechten.

³⁶ cf. Lévinas 1967, p. 294: „Gewiß ist das erste Sagen nur ein Wort. Aber es ist Gott.“

³⁷ Es wird allzu leicht vergessen, dass Wahrheit häufig durch Wirksamkeit ersetzt werden kann, eine Aussage richtig ist, nur weil sie akzeptiert und in eine Handlung umgesetzt wird.

Rede der Wahrheit, die religiös noch immer versprochen wird, und der Wagneit bzw. dem Wagnis der hart erarbeiteten Schrift auf dem textuellen Dornenacker entstehen. Derrida bezeichnet Religiosität als die Frage nach der Frage überhaupt bzw. nach dem Ursprung der Frage, wie auch nach der Antwort bzw. nach ihrem Ursprung. Eben die Frage, die Kommunikation, vor allem die Schriftlichkeit zwischen Fragen und Antworten auslöst: Nachfrage und Angebot von Botschaften, die das Schweigen nach Gottes Zorn durchbrechen.³⁸

Der christliche Sündenfall war die Übertretung der immanenten Grenzlinie hin zu einem verbotenen und transzendenten Wert.³⁹ Der paradiesische Protektionismus, der Abnahme und Versorgung von religiösen Botschaften garantierte, ist durch ein situatives Tauschsystem ersetzt worden, in dem sich Abhängigkeiten je nach magischen Kräften verschieben. Der religiöse Tausch von Botschaften ist damit unsicher geworden.

Baudrillard sieht den Anfang menschlicher Kommunikation im unmöglichen Tausch.⁴⁰ Wenn nichts ausgetauscht werden kann, die Botschaft keine Antwort und keine Bestätigung in einem Äquivalent erfährt, bleibt der Mensch auf ihr sitzen. Die Angst vor der anfänglichen Untauschbarkeit bändigt der magische Mensch durch die eigene Produktion von Botschaften, deren Wirksamkeit er mit der Reduktion seiner Angst beweist. Weil der paradiesische Zustand der totalen Anwesenheit Gottes verloren ist und das Nichts, die reine Abwesenheit, beginnt, in der jede Erscheinung als Botschaft angesprochen und besprochen werden muss, schafft der Mensch im bewussten Einsatz seines Geistes eigene ästhetische Botschaften, die sich aus Leiden legitimieren, die das Leiden thematisieren, gleichzeitig begründen und überwinden. Das Tauschsystem mit Gott initiiert die Kommunikation zwischen den Menschen, weil der Mensch die Botschaften nun selbstständig produzieren und die göttlichen interpretieren muss.

In der Negation des Austausches droht der Tod. Er ist eine transzendente Drohung, die in die Immanenz als unverhandelbare Erscheinung hineinreicht.⁴¹ Religiosität versichert einen zwischenmenschlichen Austausch und nivelliert die Todesdrohung, indem ein Austauschsystem als Schöpfung postuliert wird und der Austauschwillige zumindest den Trost der Möglichkeit einer transzendenten Antwort erhält. Sigmund Freud würde sagen, die göttliche Vatermacht

³⁸ cf. Derrida 1967, p. 107, zur Religion cf. 2001, p. 65.

³⁹ cf. Bataille 1961, p. 74, der die Überschreitung des transzendenten Gartenzaunes im Verbot bereits enthalten sieht. Weil es den Wert begründet, erweckt es den Wunsch nach ihm. Von anthropologischer Seite hat Hegel 1832b, p. 222 die Gleichzeitigkeit des guten Menschen, der in seiner Natürlichkeit und Unmittelbarkeit das Verbot befolgt, und des bösen konstatiert, der, weil er Geist hat, immer schon aus sich heraustritt und Entzweiung begründet.

⁴⁰ cf. Baudrillard 1999, p. 9.

⁴¹ cf. Weber 1921, pp. 245 und 259, der die Ausrichtung der Religiosität auf absolute Diesseitigkeit behauptet, nicht die Übersetzung in Diesseitigkeit. Er vergisst den Tod, der selbst in der magischen Welt jenseitig ist, weil er sich durch Übertragungsverluste der botschaftlichen Eindeutigkeit und mit einem Verbot vor der Erschütterlichkeit seiner Erscheinung auszeichnet, weil sein Erscheinen schlichtweg das Ende der Diesseitigkeit ist.

beendet die Kommunikations- und Hilflosigkeit.⁴² Konstitutiv ist, dass die Möglichkeit einer Antwort aufrechterhalten, aber nicht erfüllt wird. Denn die erlösende Antwort würde alle anderen Antworten ersetzen, die Religiosität würde genau das erfüllen, was sie zu verhindern verspricht und sich selbst für überflüssig erklären. Deshalb erhält sie immer nur Teilantworten und metaphorische Verschiebungen der Antwort, die ein endloses Versprechen der Eschatologie geben. Legenden und Mythen umreißen sie oder verlagern sie in die Vergangenheit; Dynastie und Erbrecht projizieren sie in die Zukunft, für deren Eintritt das Familienmitglied sein Leben als Teilantwort gegeben hat; oder die Todesdrohung wird durch Erinnerung, Ahnen- und Totenkult vergegenwärtigt und ihr existentieller Schrecken dadurch gebannt.

Magie ist die Produktion diesseitiger Botschaften, die zielgerichtet transzendente Wirkung auslösen soll, indem sie sich eine transzendente Macht vorstellt, der sie sich bedienen kann. Der Angehörige einer institutionellen und damit geregelten Religion ist passiv, ein treuer Kunde seines Glaubens, während der magische Mensch den eigenen Wert nicht in der Transzendenz als Ebenbildlichkeit begründet sieht, sondern ihn als eigenständige Wertposition vergleichbar und im günstigen Fall ebenwertig macht. „In der Magie wird nicht gebetet oder gebeten, sondern geboten.“⁴³ Der Magier ist der transzendent ausgerichtete Ökonom.

Seine Macht begründet er in seinem Wissen über Botschaften, die für ihn Wahrheitssprüche und Wahrheitsansprüche darstellen. Erst der rationale Mensch, der Folgerichtigkeit und allgemeine Verstehbarkeit seiner Gedanken vorgibt, kann glauben, weil er die Grenzen seines Wissens (und seiner Verstehbarkeit) ahnt. Der magische Mensch weiß nur und nimmt die Botschaft für bare Münze im religiösen Tausch. Die Kausalketten sind für ihn nicht nur einleuchtend und annehmbar, sondern verbindlich und unnegierbar.⁴⁴ Einzig und allein die Wahrnehmung dieser Determinismen verläuft anders als bei der analytischen Wissenschaft, nämlich über Intuition, die jedoch gleichen Gewissheitsstatus wie rational nachvollziehbare Erfahrung besitzt und eine alternative Erkenntnisform darstellt. Denn auch die Magie hat immer diesseitigen Anschluss und diesseitige Begründung in Zeichenkomplexen.⁴⁵

Mit den Techniken und Erzählungen der Magie wird eine beruhigende Einheit zwischen Umwelt und Selbst angestrebt, keine vorgestellte, sondern eine wirkliche Einheit.⁴⁶ Der Magier wählt sich ein Zeichen dieser Einheit, einen Fetisch, der die symbolische Einheit von

⁴² cf. Freud 1930, p. 430. Er sieht das religiöse Bedürfnisse „von der infantilen Hilflosigkeit und der durch sie geweckten Vatersehnsucht“ begründet.

⁴³ Schubert 1941, p. 68.

⁴⁴ cf. Weber 1921, p. 245, der richtig und diametral zu Malinowski 1948, pp. 26-33 argumentiert, der die Magie als Behelfsmittel bei Unwissenheit ansieht.

⁴⁵ Zu dieser Lösung kommt auch Claude Lévi-Strauss, der zunächst die These negiert, die Magie sei eine Vorstufe der determinierten Wissenschaft, Magie dann als eine Art Metapher für Wissenschaft sieht, um beide schließlich als zwei strategische Ebenen der Erkenntnis zu bezeichnen und der Magie die „Sphäre der Wahrnehmung und der Einbildungskraft“ (1950, p. 27) zuzusprechen.

⁴⁶ cf. op.cit., p. 37.

Selbst und Umwelt diesseitig verkörpert und die direkte Konfrontation mit der uneinschätzbaren Transzendenz ersetzt, so dass sich der Magier als relevanter Teil der Wirklichkeit erlebt und Angst unterdrücken kann.⁴⁷

Mit diesem Rüstzeug wagt der Magier aber auch die Verhandlung mit der magischen Transzendenz, mit der eine *do ut des*-Konstellation – „wie du mir, so ich dir“ – aufgebaut wird.⁴⁸ Das religiöse Prinzip der Tauschäquivalenz, das sich später im Handel wiederfindet, nachdem die Besitzverschiebung ursprünglich nur als Raub vollzogen wurde, basiert auf dem Prinzip der Rache, dem im jüdischen „Auge um Auge“ noch eine Lanze gebrochen wurde, und das aus der christlichen einseitigen Perspektive von Gott aus nur noch als Gnade existiert.

Da mit Gott über Botschaften verhandelt wird, Gott aber nur durch und in der Botschaft existiert, wird die transzendente Instanz automatisch Gegenstand der Kommunikation, die als Wettstreit der Erfolgsgeschichte betrachtet werden kann. Die Bibel setzt zwar das unabänderliche und unwidersprechbare Wort an den Anfang des Kosmos. Dieses Wort, so gewichtig es ist, muss sich aber mit seinem Eintrag in die Bibel der Diskussionen der Exegese und im Austausch mit den Schöpfungsansprüchen anderer Göttlichkeiten bewähren. Mit der Schriftlichkeit wird nach dem Denken Derridas Gott veränder- und verhandelbar. Die religiöse Botschaft wird zur Ware auf dem Markt der Interpretation und Adaption, der transzendent initiiert und von eigennützigen, weil mit der Transzendenz liebäugelnden Magiern genutzt wird.

Mehr noch: Magie *ist* Kommunikation. Mit Hilfe des magischen Fetisches erlebt sich der Mensch als wirksam in der vorgestellten Wirklichkeit und kann sie durch das Tauschen von Botschaften bereichern oder verändern. Nur mit Magie ist die grundlegend vergleichbare Wertigkeit als Basis von Intersubjektivität (Verständigungswillen) und Sprache (Verständlichkeit) gewährleistet, die das „Wunder“ der Botschaftsübertragung in den Alltag transformiert. Dort artikuliert und diskutiert der Magier sein eigenes Wertesystem als mit der Transzendenz verknüpfte, aber nicht abhängige Wirklichkeit, die er durch den Fall aus dem natürlichen Biotop Edens verloren hat, und in der er nun eigenständig den Erscheinungen neue Botschaften zuordnen muss.

Mit der magischen Kommunikation erfährt die Wertsetzung einen Aufschwung. Sind bisher nur Werte libidinös als Begehren oder religiös als göttliche Botschaft aufgetaucht, erlaubt die Intersubjektivität im Tausch die Multiplikation und Relation von Werten durch sprachliche

⁴⁷ Dies erinnert an die anale Stufe der Ontogenese, in der innen und außen als eins erlebt wird, das Symbol und dasjenige, was symbolisiert wird, noch zusammenfallen. Bei der Analyse von Shakespeares Protagonist Shylock wird auf diesen Aspekt noch einmal eingegangen (s. pp. 132sq.). *Fetisch* entstammt nach Heiler 1961, p. 97 dem portugiesischen *feitiço* und dieses dem lat. *facititius* und wurde durch *Sur le cult des Dieux fétiches* von Charles de Brosses 1760 in die abendländische Wissenschaft eingeführt.

⁴⁸ cf. Schubert 1941, p. 70. Der Handlungsökonom Gebhard Kirchgässner nennt das „Tit for Tat“-Prinzip die Handlungspräferenz eines Sozialgefüges. Erst die aus religiöser Kommunikation erwachsene Zivilisation konnte eine Reziprozität installieren (cf. 1991, pp. 57sq.).

Darstellung und sprachökonomische Äquivalenz, die Identität oder Substitution nahe legt. Die intersubjektive Gültigkeit von Werten ist dabei ein Ziel, aber keine Voraussetzung.⁴⁹ Diskutierbare Werte erscheinen dabei grundsätzlich in zeichenhafter, keinesfalls aber nur in sprachlicher Form. Die Metapher des Marktes kann auch ganz direkt als ein Ort des dinglichen Warenaustausches verstanden werden, der Werte in Warenbotschaften veräußert.

Durch den regelmäßigen Botschaftsaustausch entsteht eine feste Interaktionsgemeinschaft. Sie braucht verhandelbare, aber keine gemeinsamen Werte. Im zwischenmenschlichen *do ut des* werden Werte installiert und so eine Überindividualität begründet, die wiederum auf die Regeln des Austausches einwirkt. Diese gegenseitige Abhängigkeit ist die Voraussetzung der Kommunikation wie ihr Resultat, auf das zur Unterdrückung von Triebhaftigkeit und purer Selbstsucht nicht verzichtet werden kann.⁵⁰ Die Verdrängung und Verschiebung der direkten göttlichen Erscheinung hat ihre Übertragung auf die Gemeinschaft erfahren. Sie ist nicht fass- noch begründbar, auch wenn Kommunikation ohne sie nicht funktioniert.

Solange Verständlichkeit vorausgesetzt werden kann, ist die Auswahl der Werte in einer Gemeinschaft beliebig. Der Verweis auf die Transzendenz erlaubt eine breite Klaviatur von Wirklichkeitsperspektiven, die kultureller Kommunikation zugrunde liegen können. Gemeinschaftswerte sind natürlich nicht rein subjektiv, aber sie unterliegen der Veränderung der Launen, Einfällen und Erfahrungen von Einzelwesen.⁵¹ Gerade die Religion zeichnet sich durch ein Hornberger Schießen auf Wertvorstellungen aus, da sich Vermittler religiöser Botschaften immer auf die unverbindliche und unbeweisbare Transzendenz berufen können.⁵²

Das religiöse Spiel der Möglichkeiten eröffnet den Rahmen vieler individueller Zuschneidungen, aber zieht auch die Grenzen der Rechtfertigung. Sie lassen sich auf der einen Seite durch den Drahtseilakt der Evidenz des Glaubens durch nur glaubbare Botschaftsübermittlungen und Heilsaussichten beschreiben. Mission wird zu Marketing, wo Befriedigung nicht à la carte aus dem üblichen Repertoire der heiligen Schriften geleistet werden kann. Die Folge ist die endlose Produktion von Botschaften als (Über-)Reden zur Religiosität, die einen bestimmten Glauben in immer neuen Worten anbieten und sich von der Konkurrenz abgrenzen muss. Die Transzendenz scheint ein begrenzter Raum zu sein, um den sich bestimmte religiöse Besitzansprüche balgen müssen. Aber – und das ist einleuchtender – vor allem die Ressource der Gläubigen ist begrenzt, so dass die Marktanteile umstritten sind. Folge ist eine ständige Neuauflage an Beweisketten (Testamenten) und Wertbekundungen (Preisungen), die bis zur Be-

⁴⁹ cf. Köhnke 1993, p. 152 dagegen über Simmel: „Wertvorstellungen sind prinzipiell an ein überindividuelles Gelten gebunden, an das wir glauben, und das ihnen den Charakter, Wert zu sein, überhaupt erst verleiht.“

⁵⁰ Diesen Kreislauf zentriert Durkheim in seinen religionssoziologischen Betrachtungen (cf. 1912, p. 468).

⁵¹ cf. Steuart 1767b, p. 5, der sich freilich auf ökonomische Bewertungen bezieht.

⁵² cf. Hörisch 1996b, pp. 29sq., der die Parallele zu Geld zieht, religiöse Aussagen seien nicht verbindlich gedeckt.

hauptung transzendenter Erscheinungen reicht. Die Skepsis gegenüber solcher Behauptungen drückt die Abfälligkeit der Nutzung von *symbolisch* als „abstrakt, schwammig“ aus.

Auf der anderen Seite droht Religiosität immer wieder zur Routine zu werden, wenn der Gläubige in der Erfüllung diesseitiger Handlungsvorschriften resigniert und die Frage nach dem Vertrauen in die transzendente Macht ausklammert. Trotzdem befließen sich religiöse Gemeinschaften oft mit der Aufstellung von festen und diesseitig ausgerichteten Wertvorstellungen in minutiösen Handlungsvorschriften und der Installierung fester Andachtsrituale, die in verbaler Form als Litanei beschrieben werden. Argwohn gegenüber diesen Prozess manifestiert sich in der Benutzung von *symbolisch* als „gedankenlos, automatisch“.⁵³ Beide Richtungen beschreiben den endlosen Verlauf von Kommunikationsketten. Später legitimiert sich die priesterliche Interpretationsbürokratie mit dem unendlichen Verweis auf Interpretationen von Signifikanten.⁵⁴

Wird aber Religiosität zum Wahn, wird das Bedürfnis nach Botschaften zur Sucht, entstehen inflationäre Prozesse. Die Schöpfung wird in Frage gestellt und selbst in die Hand genommen: Die reizvollen Botschaften werden nicht mehr entdeckt, sondern bis zur Überreizung entrissen. Alternativ kann die Eigenproduktion stimuliert werden, aus der aufgrund des fehlenden transzendenten Gütesiegels selten Selbstgenügsamkeit resultiert, weil die Werte nicht durch Kommunikation ausbalanciert und gedeckt sind.⁵⁵

Der Magier fürchtet, nicht mehr tauschen zu können, sondern selbst zum Gegenstand des Tausches, im Diesseits ausgetauscht und seines Lebens beraubt zu werden. Wenn die nur „symbolischen“ Botschaften nicht mehr genügen, erinnert er sich, ein Mittel zur Beruhigung der Transzendenz selbst in der Hand zu haben: den Tod. Roger Caillois vertritt die These, dass die heilige Transzendenz nur durch den Bezug auf den Tod und nur durch eine gefährliche und schreckliche Vernichtung erkannt werden kann.⁵⁶ Die Folge ist ein Wüten und Opfern, dass das eigene Opfer entweder beinhaltet oder ausklammert. Die Auslöschung des Lebens ist eine unmittelbare und unmissverständliche Botschaft; nicht nur durch den Anknüpfungspunkt im Moment des Sterbens an die Transzendenz, sondern auch als Macht über Botschaften, wenn man das Leben als Konglomerat von Botschaften und Resultat ihrer Diskussion auffasst.⁵⁷

⁵³ Zu den letzten beiden Abschnitten cf. Luhmann 1977, pp. 136-41, der einerseits vom risikoreichen „Dogma der Rechtfertigung allein durch den Glauben“ spricht, andererseits vom neuplatonischen Anspruch des Glaubens als eines generalisierten Mediums, nicht auf liturgische „Speise- und Betvorschriften“ beschränkt zu werden.

⁵⁴ cf. Deleuze/ Guattari 1980, p. 159.

⁵⁵ Das Postulat dieser Haltlosigkeit als Befreiung hat Derrida mit dem Konzept der *différance* aufgestellt, die die Aktualisierung von Schrift zum ständigen Verweis auf ihre Möglichkeit benutzt (cf. 1972, pp. 8sq. et al.). Letztendlich aber benötigt der Mensch die Konstruktion eines Haltes in Form eines genügend bestimmten, in seinem Aufbau relativ stabilen und in seiner Variation mechanisierten Wertesystems, für den Religiosität neben Philosophie und Ethik ja gerade zuständig ist.

⁵⁶ cf. als Ausführung dieses Gedankens Bataille 1951, pp. 172sq., der sich auf Caillois (1939), pp. 155-66 bezieht.

⁵⁷ Deshalb ist auch der Mord an sozial angesehenen Personen besonders reizvoll, weil dieser die Macht über Botschaften verspricht, die in der kommunikativen Gemeinschaft Erfolg verbuchen konnten.

MARKTGESETZE EINER RELIGION

Bisher wurde der Begriff der Religion zugunsten der allgemeineren bzw. der magischen Religiosität vermieden. Das liegt daran, dass der Ausdruck im Gegensatz zum magisch-transzendenten Anarchismus für die institutionelle und systematische Schaffung eines Wertesystems hin zu (und angeblich von) einer transzendenten Macht verwendet werden soll. Religion ist die Antwort auf die gesellschaftliche Bedrohung des Botschaftsmangels, indem die Distributionskanäle für Botschaften einfach vorgegeben werden. Dies ist ein Prozess, der in allen Hochkulturen, sei es der babylonischen, ägyptischen, jüdischen oder griechischen, zu beobachten ist.

Die Etymologie von *Religion* hat die Gemüter gespalten. Der Fuß des Abstammungsbaumes ist zweifach unterteilt. Zur Auswahl steht zunächst lat. *relegere*, „erneut lesen, sich immer wieder hinwenden, gewissenhaft berücksichtigen“, eine Lesart, die zunächst Cicero vorgeschlagen hat.⁵⁸ Emile Benveniste schließt sich der Strömung Ciceros an. Er konzentriert sich auf das „wieder, erneut“ wie auf das „gewissenhaft“ im Sinne von „kontrolliert“; für ihn stellt *religio* „ein Zögern dar, das jemanden zurückhält, einen Skrupel, der etwas verhindert, und nicht ein Gefühl in Zusammenhang mit einer (kultischen) Handlung.“⁵⁹ Mit dieser Auffassung unterstellt er dem Ausdruck eine individuelle Tradition, die Selbstbewusstsein und Entscheidungsfreiheit voraussetzt, die sich vielleicht im Kontext, aber unabhängig von einer institutionellen Vorgabe vollzieht. Er geht sogar einen Schritt weiter, weil er die Zurücknahme einer bereits getroffenen Entscheidung mit einbezieht. Der religiöse Mensch steht also in ständiger Selbstreflexion, vielleicht sogar in Reflexion über eine institutionelle Religion und dieser kritisch gegenüber. Damit rückt er in die Nähe des möglichen Seitenarms *reeligere*, „erneut wählen“⁶⁰, der wegen der Bedeutungsnahe unter die erste Hauptströmung subsumiert werden kann.

Die Verben „hinwenden“ und „befolgen“ lassen jedoch ganz andere Schlüsse zu, die Demut, Gehorsam und Unterordnung beinhalten. Hier wird gerade die Beschränkung betont, die mit der zweiten Abstammungsmöglichkeit, dem ebenfalls lat. *religare*, „gebunden sein, durch Binden zurückhalten, sich binden“ erstaunlich gut übereinstimmt.⁶¹ Letztendlich hat Friedrich Heiler auch diese Synthese der beiden Flügel gewählt, die die Beachtung der transzendenten Instanz wie die einschränkenden Gesetze und Tabus beinhaltet.⁶²

So ist die institutionelle Bindung als wesentliches Merkmal der Religion aus der Etymologie gewonnen. Die individuellen Züge der magischen Religiosität werden von sprachlichen und

⁵⁸ Diese Herkunft präferieren Zollitsch 1974, p. 141 (no. 162) und Kluge 1995, p. 679. Derrida 1998, p. 57 erweitert den Kreis der Fürsprecher neben Cicero auf Benveniste, Wilhelm Ott und Johann Baptist Hofmann

⁵⁹ Benveniste 1969, p. 510; cf. p. 511.

⁶⁰ Diese Wurzel bietet Waldenfels 1991, p. 415 an, der sich auf Augustinus' *Vom Gottesstaat* beruft.

⁶¹ Als Sympathisanten dieser Herleitung verweist Derrida auf Lactanius und Tertullian sowie Kobbert, Ernout-Meillet und August Pauly/ Georg Wissowa.

⁶² cf. Heiler 1961, p. 2. Leider macht er nicht deutlich, dass er von zwei verschiedenen Wortquellen ausgeht.

ideologischen Modellen im Sinne von Sozialsystemen überlagert, die sich theoretisch in Dogmen, Postulaten von nicht-evidenten Glaubenssätzen, wie praktisch in Ritualen und Ethik ausdrücken, der systematischen, aber individuell umsetzbaren Lehre von Handlungsanleitungen in religiösen und außerreligiösen Bereichen.⁶³ Das Transzendente wird in der Kurie, dem Betrieb für Botschaften, nicht mehr unmittelbar erfahren, sondern portioniert, dogmatisch versetzt und demagogisch präsentiert. Ob Religiosität in Form von transzendenter Erfahrung abseits einer Religionskultur möglich ist, bleibt ungeklärt. „Wir haben keine Bezeichnung für den *Erlebnisgehalt* einer Religion, abgesehen von ihren begrifflichen und institutionellen Aspekten.“⁶⁴ Weil einzig und allein ein komplexes System der Kommunikation über Transzendenz Nachvollziehbarkeit gewährt, muss eine empirische Untersuchung über Magie scheitern.

Mit der Konzentration religiöser Kommunikation auf die Institution löst sich auch die transzendente Botschaft von ihrem direkten Zusammenhang mit der Wirklichkeit. Kultureller Austausch existiert jetzt auch neben der Religion und ist nicht nur eine Form dieser. Die Güter, die herrschaftlichen Machtstrukturen wie auch die Familienbande sind von der magisch-symbolischen Aufladung befreit und können eigene Tauschsysteme in Form von Handel, Diplomatie und Exogamie installieren. Sobald aber ein Ausschnitt aus der Wirklichkeit nicht zwangsläufig eine religiöse Botschaft selbst oder zumindest von einer geprägt ist, gibt es Unreligiosität, der die Religion mit Dogmatik und der aus ihr resultierenden Ethik entgegentritt.

Der reglementierte Tausch von Botschaften mit Frömmigkeit, in der sich treue Aufmerksamkeit ausdrückt, versucht gerade letztere bei den Mitgliedern zu bewahren und zu steigern. Der Fromme erhält also genau das, was er in der Kommunikation unter Beweis stellen muss; die Predigt ist ein Reentry der Frömmigkeit, eine Kopie der Unterscheidung zweier Elemente in eines der Elemente: Die Voraussetzung für die Mitgliedschaft in einer Religion, die Frömmigkeit, wird dem Frommen in der Predigt noch einmal abgefordert – und damit behauptet, dass der Fromme auch nicht fromm sein kann. Dass *fromm* vom ahd. *fruma*, „Vorteil, Nutzen“, dem altenglisch *fram*, „förderlich“, schließlich dem gr. *prómos*, „Vorkämpfer, Führer“ und dem lat. *prīmus*, „Erster“⁶⁵ kommen soll, erscheint paradox, weil der Fromme ja gerade in seiner Frömmigkeit jeglichen Vorteil gegenüber der Institution aufgibt und ihr, aber nicht sich selbst nutzt. Es kann daher nur als institutionelle Auszeichnung verstanden werden, die den gehorsamsten und linientreuesten Gläubigen mit dieser Bezeichnung ehrt.

⁶³ cf. Wagner 1997, p. 522.

⁶⁴ Fromm 1976, p. 136 (seine Hervorhebung).

⁶⁵ Kluge 1995, p. 287.

Glaube, von ahd. *giloub* und got. *galaufs*, heißt „vertraut machen“⁶⁶. Derrida hält ihn für die Überzeugung der Richtigkeit einer subjektiven Wahrheit; dem ist zuzustimmen, wenn subjektiv nicht mit eigen verwechselt wird, und auch eine fremde Wahrheit geglaubt werden kann, denn wie die Botschaft Gottes nur schwerlich Widerrede lässt, so streben auch ihre Mittler nach einer dominanten Stellung in der Kommunikation.⁶⁷ Kultur bedeutet nicht nur die Diskussion, sondern auch die Distribution von Werten. Ihre Fortpflanzung äußert sich dabei weniger in der kritischen, sondern in der unreflektierten Adaption. Das ist ein grundsätzliches Entfremdungsmotiv: Der Mensch fällt aus der Gesellschaft, weil er nicht kommunizieren kann; er wird in Grenzen gezwängt, um regelhafte Kommunikation aufrechtzuerhalten. Institutionelle Religion zeichnet sich dadurch aus, „daß sie immer die vorgeschriebene Antwort und Verantwortung ist, daß man sie nicht frei wählt, in einem reinen und abstrakten autonomen Willensakt.“⁶⁸ Legitimation erhält die Institution durch den Verweis auf die Transzendenz:

„Religion war von jeher das am weitesten verbreitete und das bewährteste Medium für Legitimierung. Jedes Legitimierungsmedium wahrt und bewahrt gesellschaftlich definierte Wirklichkeit. Religion legitimiert so besonders wirkungsvoll, weil sie die ungesicherten Wirklichkeitskonstruktionen ‚wirklicher‘ Gesellschaften mit einer äußersten und obersten Wirklichkeit verknüpft.“⁶⁹

Das Wertesystem, das ihre Botschaften beinhaltet, hat also auch einen strukturellen Charakter: Mit ihm ergibt sich eine real-soziale Hierarchie der Übermittlungspräferenz, an deren Spitze sich die Institution selbst stellt und in der sie die Gläubigen unterordnet. Dieser Prozess hat eine veränderte Vorstellung von Transzendenz zur Grundlage: Das prometheische Feilschen wird verpönt und von einer ganymedschen Unterordnung abgelöst, die eine Hinterfragung der Transzendenz verbietet. Diese Unangreifbarkeit wird – und das ist das Ziel dieser neuen Konstellation – auf die Institution als Zöllner im Tauschsystem übertragen. Sie stützt sich dabei gerne auf Tradition, die ihren Bezug zur Transzendenz geschichtlich herstellt. Das verweist auf eine lange Existenz und erspart die Diskussion über ihre Richtigkeit. Die Ungewissheit vor Tod retrospektive Kommunikationslosigkeit kann erfolgreicher gebannt werden, weil der Unsicherheitsfaktor der Entscheidung von Einzelpersonen ausgefallen ist. Das erhöht die Treue des gläubigen Kundenstamms.

⁶⁶ Ursprünglich ist das Wort *Laub* zugeordnet, also „Laubbüschel als Futter und Lockmittel für das Vieh“, das dann zu „zutraulich, folgsam, handzahn“ (op.cit., p. 326) ausgeweitet wurde. Hier ergibt sich eine interessante, wenn auch unsichere Brücke zum Begriff *Lust*, got. *lustus*, der etymologisch zu **leus-a-*, „verlieren“, gestellt wird, in der Annahme, abgeschlagene Laubbüschel seien damit bezeichnet worden, die bei den Tieren begehrt sind (cf. p. 528). Im Reichen des Futterlaubs an den Gläubigen wird die Lust, sich das Ersehnte, die Botschaft selbst zu beschaffen, abgelöst und gleichzeitig der Verlust der Botschaft, der die Lust auslöst, kompensiert.

⁶⁷ cf. Derrida 1998, p. 102. Auf p. 97 erweitert er die Bedeutungsspanne aber auch bis hin zur „Gutgläubigkeit“ und „blinden Zustimmung“.

⁶⁸ op.cit., p. 57. Zur subjektiven Wahrheit als einem von Schleiermacher geprägten Ansatz, p. 102. Saner 1993, pp. 249sq. macht richtig darauf aufmerksam, dass diese Entfremdung nicht mit der marxistischen beschrieben werden kann. Trotzdem wird sich später zeigen, dass letztere nur eine Steigerung der ersteren darstellt.

⁶⁹ Berger 1969, p. 32.

Tausch untersteht immer einer transzendenten Instanz, die als oberster Wert nicht zum Einsatz kommt, Baudrillard würde sagen, unmöglich getauscht werden kann, aber den Tausch initiiert hat. Freud nennt sie „Vater“, Lacan „Phallus“, der Theologe „Gott“ und der Ökonom „Geld“. Sie kann das partisanisch-magische System nur initiieren, aber noch kein Wertesystem dauerhaft installieren. Erst in der institutionellen Religion entsteht das Paradox von der Kommunikation über Werte als Religion und der gleichzeitigen Annahme der religiösen Werte als Basis der Kommunikation.

Mit diesem Garant und Movens des Austausches beschäftigt sich Derrida. Damit Gabe und Nahme initiiert werden, bedarf es einer ersten symbolischen, vorgestellten Gabe, eines überhöhten Wertes, der das Begehren zum Tausch erweckt und einen nicht eingelösten Gutschein im Austausch von Signifikanten bedeutet. Es ist ein Katalysator, der eingesetzt, aber unverändert dem Tausch wieder entzogen werden könnte, wie die Hostie auch Christus konsumierbar macht, ohne ihn selbst der Veräußerlichkeit Preis zu geben. Es ist der Signifikat, auf den die kommunikative Produktion von Signifikanten verweist und in Erfüllung dessen sie angetrieben wird.⁷⁰ Dass Derrida zu den möglichen absoluten Werten Geld nicht zählt, liegt daran, dass der Gabentausch ohne Geld initiiert wurde. Aber im monetären Handel wird es genau das Denkmal für einen bereits statt gefundenen Tausch sein.

Mittels ihres Wertesystems verspricht die Religion aushaltbare Unbestimmtheit. Mit ihrer Tradition bietet sie Kontingenz, die die regellose Beliebigkeit der realen Möglichkeiten auf bestimmte Wertrelationen reduziert.⁷¹ Dazu bedarf sie dreierlei: eines funktionierenden medialen Systems, Nachvollziehbarkeit und Erfolg in der pragmatischen Übertragung auf die Wirklichkeit. Religion entwirft die Grammatik einer Welt, indem sie den Wirklichkeiten Werte als Attribute distinktiv zuordnet. Sie wird zum Verb, das die Zuordnung und die Intensität der Werte reglementiert.⁷² Der Begriff *Wert* wird dadurch implizit eingegrenzt. Er setzt auf einmal eine komplette Struktur voraus, die den Wert in komplexe und stabile Beziehungen zu anderen Werten setzt. Der Begriff setzt zudem eine Instanz voraus, die die Wertstruktur aufgrund ihrer Reputation absichert, mittels professioneller Methode archiviert und bei Bedarf anbietet. Der Wertbegriff verschiebt sich von der situativen Abwägung im Tausch zur Voraussetzung des Tausches – ein signifikantes und damit reglementiertes Begehren.

Nun wird auch Simmels Diametrie zwischen Bestimmung und Wert lichter, weil er den Werten bloß subjektive Vorläufigkeit einräumt.⁷³ Die Klammer um das wertende Individuum erlaubt die Perspektive einer mechanischen, institutionellen Bestimmung, die scheinbare Übereinstimmung von Wirklichkeit und Botschaft, die eine religiöse Botschaft ausmacht. Innerhalb

⁷⁰ cf. Derrida 1991, p. 74.

⁷¹ cf. Luhmann 1972, p. 29; cf. auch p. 11.

⁷² Die Grammatik der Werte bezieht sich auf Foucault 1966, pp. 240sq. und 253.

⁷³ cf. Simmel 1900, p. 29.

der Institution wird Wert zu Sein, weil die Brille der bewerteten Wirklichkeit nicht abgesetzt werden kann. Die Religion bestimmt so Wirklichkeit und ihre Wahrnehmung – ein diktiert Sensualismus. Selbst wenn man eine direkte Erscheinung der Transzendenz annimmt, sind die Kriterien für die Erfassung schon von der Religion vorgeprägt.

Grammatik vereinfacht den Austausch, weil die Regeln der Kommunikation nicht jedes Mal kommuniziert werden müssen. Religiöse Grammatik aber bestimmt nicht nur die Struktur, so dass ihre freie Diskussion unzulässig wird, sondern reglementiert auch ihre Anwendung innerhalb der Struktur – nicht jeder Gläubige kann auf die Kanzel und hat die gleiche Heilsgewalt. Wie Geld darf man Religion nicht selbst machen.⁷⁴ Gerade der Monotheismus zeichnet sich durch eine hierarchische Struktur mit Spezialisierungsgraden aus, in der Experten die Botschaften zum größten Teil bestimmen und im öffentlichen (Ethik) wie privaten Raum (Beichte) überwachen.

Eine plausible, sozial akzeptierte Wertestruktur legt eine Kreation der intelligentesten Individuen und zur Durchsetzung der mächtigsten in der Kommunikationsgemeinschaft nahe. Ein religiöses Wertesystem beruht allein auf geistiger und sozialer Macht von Einzelnen und stabilisiert diese ständig.⁷⁵ Es entsteht ein Wechselspiel: Religion wird von Herrschaft instrumentalisiert, aber bedarf auch Herrschaft, um sich durchsetzen zu können. Der Gläubige wird jedenfalls außen vor gelassen. Die Struktur, die ihn in der Religion angeboten wird, beinhaltet gleichzeitig ihren Erhalt.

Die Methode für die Aufrechterhaltung der Macht ist Heiligkeit. *Heil* und *heilig* leiten sich vom ahd. *heil*, „gesund, heil“, ab, das wiederum dem germ. entstammt, wo *hailaga* und *haila* auf einmal die Bedeutung „eigen, zauberhaft“⁷⁶ hat. Die Heiligkeit zieht sich in eine geheimnisvolle *Eigenheit* zurück, wird zum *Eigentum* der heiligen Instanzen. Diese grenzen das Heilige von dem Profanen ab und installieren eine „Dichotomisierung, die Zweiteilung der Wirk-

⁷⁴ cf. Luhmann 1977, p. 122. Ein zentraler Punkt in Webers Religionsanalyse ist, dass die immer explizit nennbaren sozialen Gruppen oder Individuen nicht vergessen werden dürfen, die Religion bzw. Botschaften produzieren. Cf. über ihn Sukale 1995, pp. 19sq.: Intentionale und nachvollziehbare Objektivität – einer Wertstruktur – resultiert aus Zweckrationalität. „Da aber nur andere Personen zweckrational handeln können, sind nur diese als die Objekte der Übertragung beziehungsweise der Soziologie möglich. Dieses Argument beweist die These vom methodologischen Individualismus – so wurde sie später genannt –, wonach nur Einzelindividuen, aber keine abstrakten Begriffe wie Gemeinschaft, Staat usw. als Träger der Handlungen in Frage kommen.“

⁷⁵ cf. Bourdieu 1971, p. 46, der als Kritiker von Herrschaftsstrukturen Webers Blick auf Religion als individuelles Machtinstrument übernimmt und Durkheim wie seinem Schüler Lévi-Strauss das Ignorieren der personellen Strukturen vorwirft (cf. pp. 60sq.). Dazu passt der berühmte Ausspruch von Karl Marx: „Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, (ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d’honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung,) ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund... Die Religion ist der Seufzer der Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist Opium des Volkes.“ (1844a, p. 378)

⁷⁶ Zollitsch 1974, p. 134 (no. 146).

lichkeit in heilige und profane Sphären⁷⁷, die in der magischen Welt noch von Heiligkeit „durchtränkt“ war.

Die Definition von *heilig* und *profan* wird also durch die religions- und machtausübenden Individuen geliefert.⁷⁸ Diese Auslegung von *heilig* widerspricht der lateinischen Trennung in *sacer* als natürlichen Zustand im Gegensatz zu *sanctus* als Ergebnis eines Vorgangs. *Sacer* ist im Gegensatz zu *sanctus* den Göttern, nicht den Institutionen geweiht, gleichzeitig anbetungswürdig und abstoßend, verzückend und erschreckend.⁷⁹ Es erscheint jedoch aus Sicht der Institution strategisch einleuchtend, mit dem Begriff der ursprünglichen Heiligkeit bestimmte Dogmen allein der Transzendenz zuzuordnen, um Zweifel aus dem Weg zu räumen. Das Verbot, das die Heiligkeit umgibt, wird damit nur verschärft – höchstens eine graduelle, aber keine substantielle Unterscheidung. Denn Heiligkeit wird gerade dadurch konstituiert, nicht genau bewertbar und mit anderen Botschaften vergleichbar, nicht in der Kommunikation austauschbar und aushandelbar, sondern fest zugeschrieben zu sein.⁸⁰ Die Transzendenz ist – wie bereits deutlich wurde – ökonomisch, aber auch ihre diesseitige Teilpräsenz der Heiligkeit kann nur unter Strafe profanisieren und kommuniziert werden. Das Heilige wird umschrieben, aber nicht beschrieben, versprochen, aber nicht besprochen. Es wird heilig, nicht, weil es unvertraut und mysteriös ist,⁸¹ sondern das Vertraute wird durch die Heiligkeit tabuisiert. Durch das Sakrale wird Diesseitiges zur Botschaft des Jenseitigen umbenannt und dem Copyright der Institution unterstellt. Das Prinzip der Magie, das *do ut des*, hat aus der Sicht der Heiligkeit keine Bedeutung. Heiligkeit ist der Augenblick, in dem es eben nicht auf die bestimmte Wertigkeit und (ökonomische) Nützlichkeit der Handlung ankommt, sondern der Gläubige sich der ästhetischen Wertlosigkeit innerhalb der Institution unterstellt.⁸²

Die Sakralität wird knapp gehalten; direkt, weil nur ein Expertenstatus den regelmäßigen Kontakt zur Heiligkeit ermöglicht,⁸³ indirekt, weil dieser Zeitreserven in Anspruch nimmt, die der Normalbevölkerung nicht zur Verfügung stehen, die sie sich aufgrund materieller Notwen-

⁷⁷ Berger 1969, p. 27, der sich auf Durkheim, Mircea Eliade und Rudolf Otto stützt.

⁷⁸ Dass das Heilige nicht nur individuelle Komponenten hat, sondern auch institutionelle, stellt auch Bataille 1951, p. 170 fest, der sich mit Caillois (1939), p. 174 auseinandersetzt, wo *heilig* als individueller religiöser Wert beschrieben wird. Bataille begnügt sich aber wiederum mit einem abstrakten Macht- und Ehrfurchtbegriff, dessen Ausrichtung auf eine Institution er ignoriert.

⁷⁹ cf. Benveniste 1969, p. 443. Das gr. *hágios*, aus dem das germ. *weihen* wurde, korreliert dabei mit *sanctus*, *hierós* mit *sacer* (cf. pp. 438 und 456). Stockmeier 1991, p. 313 dreht das Verhältnis genau um: Während *sacer* den Gedanken der Konsekration, der Weihung, bezeichne, meine *sanctus* heilig vom Ursprung her.

⁸⁰ Darauf basiert auch die Vorstellung Marcel Mauss' vom System des Austausches und dem Element, „was es nicht vollständig in einem System von Äquivalenzen aufgehen lässt, sei es das ‚Heilige‘, wie zweifelsohne der Autor des *Essay über die Gabe* dachte, sei es der ‚flottierende Signifikant‘, wie ihn Lévi-Strauss in seinem Bemühen, den Vorrang des Symbolischen über alle Manifestationen des sozialen Lebens zu begründen, sich wünschte“, so Major 1993, p. 139. Wulf/ Kamper 1997, p. 3 nehmen das Paradox der Heiligkeit, heilig und verflucht, schmutzig und rein zu sein, wieder auf und bezeichnen es gerade deswegen als inkommensurabel.

⁸¹ so aber Luhmann 1997, p. 234.

⁸² cf. Bataille 1961, p. 74 (Fußnote).

⁸³ cf. Weber 1921, p. 327.

digkeit im ökonomischen Niemandsland nur bedingt aufhalten kann, und verdeckt, weil die Experten kein Interesse haben, ihren Status durch die Ubiquität der Heiligkeit zu verlieren. Es scheint, als ob die Schlange im allheiligen, pantheistischen Paradies Priester war. Er hat das monopolisierte Wissen über Rituale, mit denen heilige Kommunikation aufgebaut werden kann, oder die zumindest diese Heiligkeit als personifizierte Symbole verkörpern. Gerade im Neuen Testament wird die Exklusivität der Heiligkeit und die Überlegenheit der Teilnahme an ihr hervorgehoben.⁸⁴ Das Heilige kann nicht getauscht werden, aber es kann gehören. Die Initiation beinhaltet einen positionalen *Anspruch* auf Heiligkeit.⁸⁵

Als Nebenprodukt im Verteilungskampf um die Heiligkeit entsteht Sinn. In dem Bemühen, die Institution zu festigen, haben Religionen ein einheitliches und maßgebliches Wertesystem aufgestellt, nach dem der Gläubige seine Handlungen ausrichten kann, nicht aus funktionellen, sondern aus ethischen Gründen. Das Leben im Hinblick auf eine transzendente Instanz als Telos lässt in seinem blinden Fleck Sinn entstehen, der als Beruhigung gegen Ungewissheit und Ziellosigkeit des Lebens fungiert.

Sinn ist eine Kategorie von Kultur. Während Magie noch mit situativen und individuellen Zwecken auskam, stellt die Fülle von Wertangeboten die Frage nach Vereinheitlichung und negiert sie gleichzeitig, weil die individuellen Zwecke zu Mitteln im Gesamtsystem schrumpfen. Die immer längere Kette von Mitteln stellt „die Frage nach dem absoluten Endzweck, der diesem ganzen Treiben Vernunft und Weihe gäbe“⁸⁶. Die Sinnfrage wird von der Kultur produziert, aber kann auch nur durch ihre kommunikativen Fähigkeiten zur Erklärung ihrer Komplexität beantwortet werden.⁸⁷ Die Religion hat sich für ihre kulturelle Legitimation die Beschäftigung mit dem Sinn angeeignet und versteht sich als Bewahrer des Sinns – was keinesfalls Austeiler heißt.

Denn Sinn ist transzendent und heilig und deshalb per *definitionem religiosum* knapp und kostbar. Sein Verfahren ist die metaphysische Aussage einer doppelten Symbolik. Zeichen werden symbolisch gebraucht, verweisen auf eine indifferente Aussage, die viele Schlüsse zulässt. Diese Schlüsse sind wiederum symbolisch und verweisen auf die undurchdringliche Transzendenz als ordnende Struktur, die das Wirrwarr der lebendigen Interpretation überblickt. Sinn entsteht, weil die Werte nicht untereinander positioniert werden, sondern ihre Po-

⁸⁴ cf. Stockmeier 1991, pp. 314sq., der dem Begriff *Heiligkeit* bereits im Alten Testament Konnotationen wie Macht und sittliche Vollkommenheit attribuiert.

⁸⁵ Gegen diese Vereinnahmung wehrt sich vor allem Johann Gottfried von Herder. Dazu Wagner 1986, pp. 56-8.

⁸⁶ Simmel 1900, p. 490. Heidegger 1927, p. 151 bezeichnet Sinn ähnlich als „Woraufhin“ der Wirklichkeit, mit dem die Wirklichkeit, nicht aber das Woraufhin verstanden werden kann.

⁸⁷ cf. Luhmann 1997, p. 142 als Spezialist der Beschreibung von sozialer Komplexitätsreduktion.

sitionierung auf die transzendente Totalität bezogen wird.⁸⁸ Diese ist das letztendliche Signifikat einer Signifikantenreihe von Botschaften als Entscheidungshilfen auf der Suche nach ihr; die Suche wiederum nimmt als Handlung und damit Entscheidungsbekundung einen Signifikantenstatus ein, der sich als Sinn ausdrückt.

Dadurch, dass aussagende Handlungen in der Wirklichkeit immer auch wieder Botschaften sind, die sich ständig gegenseitig austauschen, bleibt der letzte Sinn hinter den Inhalten nicht aktualisierbar. Das stabile, transzendente Hintergrundgefüge kann als Botschaft weder formuliert und erst recht nicht gesichert werden.⁸⁹ Die Botschaft ist nur die kommunizierbare Ebene des Sinns – der lineare Satz als Sinn im Sinne der Heideggerschen Verständlichkeit. Die zweite Ebene spannt den Satz zum Symbol, dem zweidimensionalen Satz, dem Text als Rahmen einer unaufhörlichen Interpretation. Doch Heidegger geht darüber hinaus: Abstrakte Aussagen sind nur An-Sätze und können den Sinn nicht erkennen; seine Prämisse des In-der-Welt-Seins verlegt das Erkennen auf die Phänomenologie, die sich mit der Konkretheit auseinander setzt, die die Dreidimensionalität der Wirklichkeit erfasst und Sinn *erfahrbar* macht.⁹⁰ Mit Einbeziehung der Zeit kann in der Wirklichkeit *gehandelt* werden, was nicht nur auf die kommunikative Erfahrung und ihr dreidimensionales mediales Koordinatenkreuz reduzierbar ist, sondern auch als Sinn *selbst* wirken kann, nicht im Sinne von stiften, sondern von sein. Leben ist Sinn, wenn es nicht bewertet wird, sondern als Bewertungsprozess gelebt wird. Sinn ist die Bedeutung des Lebens als Handlung.⁹¹

Sinn ist Sein, wenn man es nicht erkennt, sondern fortfährt, oder wenn man dem Erkennen eine transzendente Invariable einbaut.⁹² Die zweite Möglichkeit beschreibt Luhmann als wissenschaftlicher Beobachter: Sinn entsteht für ihn dann, wenn in der Kommunikation ständig auf andere Möglichkeiten verwiesen wird, wobei die Verweisung konstitutive Voraussetzung der aktuellen Kommunikation ist.⁹³ Die erfahrene Wirklichkeit erhält einen transzendenten Bezug zur Möglichkeit. Umgedreht lässt sich das Konzept auch auf die reine Handlung anwen-

⁸⁸ cf. Derrida 1967, pp. 46sq., der sich eine sinnvolle Strukturdeutung ohne Telos, Endzweck bzw. Intentionalität schwerlich vorstellen kann, die alle auf etwas der Struktur Transzendentes verweisen. Er kann sich auf Hegel 1821, p. 417 (§ 270) berufen: „Die Religion hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, und damit fällt auch das Höchste der Gesinnung in sie. Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntnis, die sich mit Gott, als der uningeschränkten Grundlage und Ursache, an der alles hängt, beschäftigt, enthält sie die Forderung, daß alles auch in dieser Beziehung gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange.“

⁸⁹ cf. Luhmann 1994, p. 238.

⁹⁰ cf. Heidegger 1927, p. 116 et al.

⁹¹ Sinnvoll bezeichnen Bolz/ Bosshart 1995, p. 227 ein solches Leben, das eigentlich ist, im Gegensatz zum sozialen Funktionieren, das ja einer bloßen Bewertung unterliegt.

⁹² Auch Thomas Luckmann hat ein abgestuftes, wenn auch recht wertdominantes System an Sinnschichten erstellt, dass von der ersten Ebene der Typisierung der Sprache von Gegenständen zu der höheren Stufe an „bedeutungsvollen, pragmatischen oder moralischen Typisierungen“ führt. Schließlich greift er auch zur Handlung, aber indem er Lösungen für Handlungsprobleme anbietet, Motive und Wertungen, die bis hin zu ganzen Lebenskonzepten reichen. Sein Anstieg wird schließlich unannehmbar, weil er auf höchster Stufe der „letzten Bedeutung“ unvorbereitet Unkonkretheit, Geheimnisfülle und Ungewohnheit zuschreibt. (cf. 1991, pp. 94-6)

⁹³ cf. Luhmann 2000, pp. 19sq.

den: Wenn das Leben als unentschiedene Möglichkeit gesehen wird, die *als* Leben auf die Wirklichkeit Bezug nimmt, kann ebenfalls von Sinn gesprochen werden. Der Bezug im zweiten Fall wird von den Religionen ebenfalls transzendent hergestellt: In Form der Ebenbildlichkeit. Deshalb kann Sinn nicht in Wertausdrücken und Zielvorstellungen beschrieben werden.⁹⁴

Sinn scheint selbst zu leben, weil er dem Jäger stets entwischt.⁹⁵ Sinn ist aber auch das Jagen, das den Verlust und das Warten auf den Sinn sinnvoll macht. Die Religion stellt der Sinnsuche zumindest einen Wartesaal zur Verfügung und bietet den Gläubigen die transzendente Nähe des Sinns. In diesem schwankt die dogmatische Botschaft zwischen Offenbarung und Geheimnis, Sinnlichkeit und Geistigkeit. Für alle Fälle bietet sie ein Wertesystem, das als Ethik einen Sinnersatz bieten kann; keinen Sinn, weil Ethik das Leben ja gerade beschreibt und bestimmt und damit seines ureigentlichen Sinns beraubt. Die Religion unterstellt dem Sinn Allgemeinheit, die zumindest auf der individuellen Sinnsuche Trost bietet,⁹⁶ und verschafft eine Befriedigung mittels der Konsummöglichkeit dieses Generalangebots.

Die Religion bietet auf niederer Ebene narrative Sinnfragmente, Mythen, an, die sich als Mischung von Symbol und Erfahrung in Form von gemeinsamer Erinnerung abspielen. Mythen haben jedoch, obwohl sie sich zu einer Geschichte zählen, zeitlosen Charakter.⁹⁷ Sie sind Anleitungen zum Botschaftskonsum als auch die Botschaften selbst;⁹⁸ sie leisten Legitimationsarbeit für Institutionen und Strukturen und unterstützen so eine kulturelle Ordnung. Gilles Deleuze nennt Mythen Diktate der Erzählung, die durch die Installation einer Geschichte zur Historie werden. Im Mythos kristallisiert transzendenter Verweis zu immanenten Machterhalt.⁹⁹ Das ist ihre Geburtsurkunde, aber Mythen sind auch offen für interpretatorische Umerziehung.

Sie versichern die Dauerhaftigkeit der Welt- und Wertordnung mittels der von zeitlicher Dauer befreiten Erzählform der ewigen Wiederholung, die gerade ihre Zuverlässigkeit unterstreicht. Das allein ist die Schnittmenge zum Ritual, dass unmittelbares, nicht erzähltes Erleben oder Erhalten von Botschaften ermöglicht. Mythen sind universellere Angebote als Ritu-

⁹⁴ Auch dem geht Luhmann mit einem Verweis auf Deleuze 1969 nach: „Sinn gibt es ausschließlich als Sinn der ihn benutzenden Operationen, also auch nur in dem Moment, in dem er durch Operationen bestimmt wird, und weder vorher noch nachher. Sinn ist demnach ein *Produkt* der Operationen, die Sinn benutzen, und nicht etwa eine Weltqualität, die sich einer Schöpfung, einer Stiftung, einem Ursprung verdankt.“ (1997, p. 44).

⁹⁵ Diese Jagd beschreibt Lacan 1957, pp. 40sq. als das Gleiten der Signifikate unter den Signifikanten.

⁹⁶ cf. Goux 1973, pp. 113sq.

⁹⁷ cf. Jamme 1991a, p. 134, der sich auf Eliade bezieht. Dieser wiederum stützt sich auf Freuds psychoanalytische Mythendeutung und steht in schärfster Rivalität zu Lévi-Strauss' strukturaler Mythenanalyse.

⁹⁸ Deshalb kann auch Barthes 1957, p. 85 sagen: „[D]a der Mythos eine Aussage ist, kann alles, wovon ein Diskurs Rechenschaft ablegen kann, Mythos werden. Der Mythos wird nicht durch das Objekt seiner Botschaft definiert, sondern durch die Art und Weise, wie er diese ausspricht. Es gibt formale Grenzen des Mythos, aber keine inhaltlichen.“

⁹⁹ cf. Deleuze 1969, p. 339.

ale, i.e. sie können wie die göttliche Botschaft nur vollständig akzeptiert oder abgelehnt werden.¹⁰⁰

Mythen sind das schematische Beruhigungsmittel gegen die Ungewissheit.¹⁰¹ Indem sie wiederholt werden, wirken sie vertraut und entlasten von der dramatischen Kommunikation in der Kultur, in der die anfängliche Drohung der beängstigenden Kommunikationslosigkeit immer wieder aufblitzt. Der Mythos gibt Beispiele für den Umgang mit der beängstigenden Heiligkeit und stellt dadurch Regeln der Einstellung und des Verhaltens auf. Im Mythos ist die Heiligkeit als positive Kraft erfahrbar und liefert somit einen Ausgleich zur Trennung vom Profanen durch die Institution.

Der Mythos dient dabei nicht zur Erklärung des Kosmos oder rätselhafter physikalischer Gesetze. Es ist der Einbezug von Vagheiten in eine textuelle Struktur, das aktive und kreative Bestimmen der Wirklichkeit unter transzendenten Vorzeichen, denn Mythen über Kulturleistungen wie Geld und Leier wären sonst schlichtweg unsinnig.¹⁰² Mythen sind damit auch keine Produkte des Unterbewusstseins, sondern poetische Werke unter religiösen Rahmenbedingungen. Sie stellen keine Kollektivleistung dar, sondern sind in ihrer Verbreitung Ausdruck von Macht in Strukturen und Macht dieser signifikanten Strukturen. Die Autoren geben keine Vorgabe von ihrem eingeweihten Status aus, sondern ein Angebot, das trotz seines Verweises zur Göttlichkeit eine kulturelle Innovation darstellt und sich durchsetzen muss, weil es neben der institutionellen Botschaft existiert. Der Mythos ist deshalb kein primäres Mittel der Entfremdung, weil er sich dem priesterlichen Diktat durch die verschiedenen Fassungen der Erzählung entziehen kann; er lebt nicht von Stereotypen, Grundmustern und Redundanz, sondern durch immanente Neuinterpretation und Varianz.¹⁰³ Er vermag und versucht nicht, endgültig zu überzeugen – ein Umstand, der ihn gerade als Erzählform so erfolgreich macht. Der Mythos lebt vom Paradox in sich. Robert Calasso hat ihn als Erfolgsrezept einer Erzählung beschrieben:

„Mythen bestehen aus Handlungen, die ihr Gegenteil in sich einschließen. Der Held tötet das Ungeheuer, aber in dieser Tat wird spürbar, daß auch das Gegenteil wahr ist: das Ungeheuer tötet den Helden... Auch ohne Varianten birgt der Mythos sein Gegenteil in sich. Welchen Beweis gibt es dafür? Die Kunst des Romans. Der Roman, diese Erzählung, die die Varianten abschneidet, unternimmt den Versuch, sie zurückzugewinnen, indem sie die Dichte des einzigen Textes, dem sie sich anvertrauen muß, steigert. Als strebe sie ihrem Paradies zu, zielt die Romanhandlung auf die Einbeziehung des Gegenteils ab, über das der Mythos von Geburt an verfügt.“¹⁰⁴

¹⁰⁰ Damit wende ich mich gegen Blumenberg 1971, p. 32, der im Hinblick auf Cassirer 1925, p. 52 die Vereinfachung vollzieht, der Mythos entstamme dem Ritual. Burkert 1972, p. 40 argumentiert zurecht dagegen, die Botschaft mit ihrem Verweis auf ihre Aussage sei etwas anderes als die zeichenorientierte heilige Handlung. Recht hat Blumenberg dagegen mit ihrem universellen Anspruch: „Mythen antworten nicht auf Fragen, sie machen unbefragbar.“ (1971, p. 142)

¹⁰¹ aber gleichzeitig auch immer neuer Ausdruck der Beunruhigung, wie Deleuze 1969, p. 339 richtig bemerkt.

¹⁰² Dies unterstützt Malinowski 1948, pp. 83sq., der sich damit vor allem gegen Eliade (cf. 1957, p. 57) wendet.

¹⁰³ Konträr zu Blumenberg 1979a, p. 166, der die Gültigkeit des Mythos erst durch den Logos aufgebrochen sieht.

¹⁰⁴ Calasso 1988, pp. 303sq.

Durch mythische Erzählungen verliert der Sinn seine schwammige Beliebigkeit, wird manifestiert und konsumierbar gemacht.¹⁰⁵ Im Mythos wird der Sinn zu Werten niedergerissen, indem das Heilige darstellbar wird. Er ist der Trost, Wertvolles zu tun und geben zu können, um mit dem Heiligen zu kommunizieren, das über allen Werten steht.

Die institutionelle Religion hat zur Aufgabe, das dialogische Verhältnis zur Göttlichkeit im Austausch von Botschaften aufzubauen. Wie vollzieht sich nun der Tausch zwischen Gläubigen und institutionell repräsentierter Göttlichkeit?

Auslöser ist ein Begehren, das nicht nur Wert setzt, sondern auch den Erhalt des Wertes verlangt. Begehren ist nicht wie das Bedürfnis nur auf die Erfüllung eines konkreten Wunsches gerichtet, sondern kontinuierlich und unersättlich. Der Mensch ist ein Mängelwesen, das die grundsätzliche Entzweiung von Bedürfnis und Befriedigung ertragen muss. Begehren initiiert Kultur, in deren Austauschsystem die Bedürfnisse nach Botschaften systematisch behandelt werden. Werden Bedürfnisse gestillt, wird die Kultur für die Produktion neuer Bedürfnisse entwickelt. Diese Perspektive ist ökonomisch, weil der Kreislauf des Produzierens von Bedürfnissen als Ausdruck des Begehrens und ihr Stillen durch das Produzieren von Gütern, die immer Botschaft sind, wirtschaftliche Tauschsysteme begründet.¹⁰⁶ Der Fokus aber ist religiös; denn der Wunsch nach Befriedigung ist immer mit der Verlockung der Gewissheit transzender Botschaft, eventuell auch das Erhalten der ultimativen und letzten Botschaft verbunden.¹⁰⁷ In der Religion wird versprochen, das dem Menschen zu geben, was er nicht produzieren und durch den diesseitigen Austausch erhalten kann und diesen beendet.

Der Gläubige wendet sich mit einer Botschaft im Gebet zu der Transzendenz als Heiligkeit, um seinem Begehren nachzukommen und es in einem Bedürfnis nach Botschaft zu formulieren. Das beinhaltet immer die Darbringung eines Opfers, weil er sich der Befriedigung immanenter Bedürfnisse enthält.¹⁰⁸ Solange er betet, kann er nicht schlafen, essen oder sich fortpflanzen. Bataille geht noch einen Schritt weiter: Die kultische Handlung, die die heiligen Dinge erzeugt und bestätigt, obliegt sogar *zwangsmäßig* einem Verlust. Die Heiligkeit verlangt ein Opferritual, die blutige Vergeudung von Menschen, Tieren oder später Geld, um existieren zu können.¹⁰⁹ Der Luxus der paradiesischen Allgegenwärtigkeit der Heiligkeit wird wieder her-

¹⁰⁵ cf. Barthes 1957, p. 97. Adorno kritisiert die Deklamation unverrückbarer Wahrheiten mittels einer mythischen Übernatur: „Mythisch ist die Zelebration des Sinnlosen als Sinn.“ (1966, p. 123)

¹⁰⁶ Während Wissenschaft und Philosophie als alternative Produktionssysteme von Botschaften der Realität immer wieder die Legende der Totalität, der Ganzheit und der endgültigen Befriedigung der Bedürfnisse träumen.

¹⁰⁷ Dazu Simmel 1904, p. 72: „Der Mensch braucht Religion, um die Entzweiung zwischen seinen Bedürfnissen und ihrer Befriedigung, zwischen seinem Sollen und seinem Tun, zwischen seinem Idealbild der Welt und der Wirklichkeit zu versöhnen.“ Religion kompensiert das Begehren und verweist auf seine Endlichkeit durch Aufgehen in der Heiligkeit.

¹⁰⁸ cf. Cassirer 1925, p. 273. Benveniste 1969, pp. 478-96 weist das Gebet als Botschaft und das Opfer als Botschaftsaufforderung durch die Bedeutungsüberschneidungen von Gebet und Forderung im lat. und gr. nach.

¹⁰⁹ cf. Bataille 1933, p. 13.

gestellt, indem ihr Verlust durch einen Opferverlust wiederholt wird. Im Opfer wird die Durchsetzung des Profanen mit der Heiligkeit wieder gegenwärtig. Da das Opfer aber selbst heilig ist, ist die Erscheinung der Heiligkeit selbst immer mit ihrem Verlust verbunden.

Die Entscheidung für das Opfer und seine religiös-kommunikative Darreichung nivelliert die Ungewissheit aufgrund der tödlichen Kommunikationslosigkeit. Gerade die Ungewissheit ist die Voraussetzung der Kommunikation, weil diese in der Unsicherheit des *eigenen* Opfers, dem gefährlich nahen Drohen des Todes, zum Ausdruck kommt. Im sinnvollen Leben des Rituals entsteht aus der Ungewissheit Kommunikation in Richtung Sinn, die aushaltbare Ungewissheit über die kommunikativen Werte. Im Opfern wird das Sterben gelebt und das wertvolle Leben gestorben, das Leben seiner Ungewissheit überlassen und eben nicht bewertet, denn das Opfer ist ursprünglich kein Wert, sondern die Nivellierung aller Werte als Heiliges.¹¹⁰ Im heiligen Opfer zahlt der Opferer auf ein Lebenskonto ohne Kontostand ein, das ständig den tödlichen Konkurs befürchten muss. „Im [Opfer-]Tod ist also der Tod, aber auch das Leben gegenwärtig.“¹¹¹ Das Opfer ist der Verlust aller Botschaften, so dass das Leben übrig bleibt; im Opfer schweigt das lebendige Begehren nach Botschaft, letztendlich, um gerade keine Botschaft zu erhalten, sondern im geläuterten Leben den Sinn zu erleben.

„Das Opfer ist die allem Zwang enthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende.“¹¹² Der Opfernde wird aus dem Zwang von Werten und ihrer Forderung nach Einhaltung entlassen. Damit erhält er sein Leben als *Möglichkeit* der Werte und als Verhandlung der Botschaft zurück. „Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins. Das Opfer kann durch das Werken und Leisten im Seienden zwar vorbereitet und bedient, aber durch solches nie erfüllt werden.“¹¹³ Werte und Botschaften als Errungenschaften des Lebens selbst sind dem Heiligen fremd. Das Seiende als In-der-Wirklichkeit-Sein wird aus der Wirklichkeit genommen, um die „Gunst“ des Lebens in der Wirklichkeit zu erhalten.

Mit Opfern an die Göttlichkeit tragen die Sterblichen die Schuld an ihr ab.¹¹⁴ Nicht nur die aus der Erschaffung durch die Göttlichkeit, die die Religion ihnen auferlegt, während Magie noch ein transzendentes Dasein neben dem Göttlichen gewährte; sondern auch die Schuldigkeit, das Transzendente im Diesseits durch die Heiligkeit zu verankern, und dies, indem das menschliche Sein im Opfer wieder negiert wird. Der Tod des Opfers besiegelt dabei gerade

¹¹⁰ Zum Bronzekessel der Pythia auf Delphi schreibt Calasso 1988, p. 172: „Etwas Dargebotenes, Geopfertes kocht darin. Aus dem Opfer kommt die Stimme, der Sinn.“

¹¹¹ Girard 1972, p. 375.

¹¹² Heidegger 1949, p. 44.

¹¹³ op.cit., p. 45.

¹¹⁴ cf. Hörisch 1990a, p. 343.

kein Tauschverhältnis *für* das menschliche Leben,¹¹⁵ weil im Opfer der Mensch sich selbst als Tauschgut darstellt und der Drohung des Todes, selbst ausgetauscht zu werden, begegnet. Das Pars-pro-toto-Opfer für die eigene Existenz stellt diese selbst in Frage und rettet sie dadurch.¹¹⁶

Die Drohung der Transzendenz, gerade durch ihr Erscheinen als letzte Botschaft die Kommunikation zu beenden, wird auf einen Ersatz abgelenkt und im Opfer simuliert. Die Blasphemie eines bloßen Austausches mit dem Anspruch auf wertvolles Leben und Botschaft und ihrem heiligen Erwerben wird dadurch verhindert, dass der Gläubige sich mit dem Opfer identifiziert und damit immer ein Stück seines eigenen Lebens gibt. Das dem Leben äquivalente Opfer benötigt also immer Selbsterkenntnis, das Sich-selbst-Haben als Sich-geben-Können. Im Opfer erkennt und gibt zugleich der Gläubige sein Leben.¹¹⁷ Die simulierte Kommunikation mit der Transzendenz lässt eine Kommunikation mit sich selbst entstehen, die den Gläubigen sich als seiner selbst bewusst macht – das ist die transzendente Apperzeption.

Gerade aber die Selbsterkenntnis würde auch die Heiligkeit des Opfers zerstören, weil der selbstbewusste Mensch nicht ohne sich selbst zu werten leben kann. Deshalb zerstört das Opfer die Selbsterkenntnis, die es selbst gefordert hat. Sein Erfolg, das Begehren nach Botschaft zu negieren und damit, wenn auch nicht heilig zu werden, so doch der Heiligkeit nahe zu kommen, hängt davon ab, das Bewusstsein seiner selbst wieder los zu werden, zu opfern, da in der Nähe zur Heiligkeit die Erkenntnis des eigenen Wertes keine Rolle mehr spielt.¹¹⁸

Das Opfer hat es bereits in der magischen Religiosität gegeben. Aber erst die abstrakten, Religionen, die sich der Erscheinung der Transzendenz in der Wirklichkeit nicht gewiss waren, haben das Opfer in einem Tempelbetrieb organisiert, um eine Verbindung zur Transzendenz aufrechtzuerhalten. Der christliche Gott als Beispiel einer abstrakten Göttlichkeit ist als der oberste Produzent der Wirklichkeit als Gut beschrieben; ohne einen Rohstoff hat er alle Rohstoffe für Güter und Botschaften geschaffen. Er tat dies ex nihilo, es gibt kein Material außer ihm, aber nicht aus sich in einer wie immer gearteten *emanatio*, denn sonst gäbe es nichts außer Gott.¹¹⁹ Die Schöpfung, die er durch das Setzen von Werten, Licht und Dunkel, Land und Wasser etc. vollzieht, wird zu einer Botschaft aus Gott selbst heraus, die nicht gleich Gott ist. Damit wird Gott zur Ursache aller Wirklichkeit und gleichzeitig zum Ziel allen Wirkens in der Wirklichkeit. Immanuel Kant verschmilzt die Zuschreibungen von Ursache und Ziel, kriti-

¹¹⁵ so aber Kurnitzky 1974, p. 30.

¹¹⁶ cf. Burckhardt 1998, p. 52.

¹¹⁷ cf. Jung 1940, pp. 224sq. Er erwähnt zudem, dass die Selbsterkenntnis, die dem Opfer Christi im Abendmahl vorausgehen muss, der Christ in dem Sündenbekenntnis erreicht, das als Selbstprüfung den Egoismus der Opfergabe, durch die sich der Christ nicht selbst gibt, bewusst macht und nivelliert. Röheim 1923, p. 240 legt dar, dass die Wurzel des Identifikationsopfers in der oralen Phase des Säuglings liegt. Nicht umsonst wird das Opfer oft genug einverleibt, um selbst ein Stück Opfer zu sein.

¹¹⁸ cf. Bataille 1951, pp. 200sq. und 1974, p. 50.

¹¹⁹ cf. Splett 1991, p. 274.

siert sie aber, weil er eine Folgekette von Gott her als auch zu Gott hin für Spekulation hält. Übrig bleiben für ihn die ontologische Kategorie und ihre Vorstellung der Existenz Gottes jenseits der Wirklichkeit, die mit dem Begriff der *Transzendenz* zum Ausdruck gebracht wird.¹²⁰ Tatsächlich muss die Folgekette gebrochen werden, um Gott nicht berechenbar oder beeinflussbar darzustellen, eine Annahme, die Gott Wertformeln der Wirklichkeit unterstellen und seine Anbetung im Sinne eines Regelkreises von ihnen abhängig machen würde.

Religion vergegenwärtigt wiederum den Zusammenhang zwischen Gott und Wirklichkeit durch die Bereitstellung von Heiligkeit als Möglichkeit der Verbindung. Deshalb wird das Erlebnis der Heiligkeit als Versicherung zur Verfügung gestellt. Gott kann angerufen werden,¹²¹ und in der Präsenz der Heiligkeit wird seine Verbindung zur Welt wie seine Mächtigkeit über die Welt demonstriert wie ermöglicht. Er muss erlebbar gemacht werden, weil er nicht durch eine Botschaft dargestellt werden kann,¹²² auch wenn er selbst die perfekte Botschaft ist.¹²³

Da eine abstrakte Göttlichkeit wie die christliche nicht direkt erfragbar und erfahrbar ist, wird Religion zum Risiko, zum Reentry der Ungewissheit. Der Schrecken angesichts des heiligen und untauschbaren Gutes ähnelt dem Schrecken vor der Tauschlosigkeit. Das ist das zweischneidige Schwert und die Schauerlichkeit, die Rudolf Otto in seiner Religionsphänomenologie des Heiligen als Numinoses mit ausführlichen Konnotationen beschreibt.¹²⁴ Seine Ausführungen taugen indes ganz gut, das Erlebnis der Mächtigkeit darzulegen, die der Göttlichkeit über die Kommunikation mit ihr eingeräumt wird und die in der Zuwendung Abwendung beinhaltet.

„Primus in orbe deos fecit timor!“ – „Angst war das erste auf der Welt, was Gott geschaffen hat“¹²⁵. Gott entsteht aus Angst, verkörpert und macht wiederum Angst, weil er unberechenbar im Austausch ist.¹²⁶ Auch innerhalb der Religion ist der Gläubige ständig von der Kommunika-

¹²⁰ cf. Kienzler 1991, pp. 303-5. Die Bezeichnung als oberste Ursache, von der alle anderen Ursachen von Wirklichem und Möglichem abhängen, stammt von Aristoteles. Dies wird von Thomas von Aquin übernommen und durch die Kategorie des Ziel allen Strebens ergänzt.

¹²¹ cf. Zollitsch 1974, p. 130 (no. 142): *Gott*, ahd. *got*, germ. *gūða*, „der Angerufene“, idg. *ǵhu-* und *ǵhau-*, „anrufen“.

¹²² cf. Bocheński 1954, p. 57: „Für Gott, also das Unsagbare im höchsten Grade gibt es schon gar keine Zeichen mehr, sonder nur ‚Chiffren‘, die gerade dadurch gekennzeichnet sind, dass ihnen keine objektive semantische Funktion zukommt.“

¹²³ cf. Kienzler 1991, pp. 301sq. Dies führt an die platonische Tradition von Gottesbeweisen heran, die eine Stufenfolge bis hin zu Gott ähnlich der aufsteigenden Sinnebenen annimmt. Bei Augustinus gibt es zwar auch den Aufstieg zu Gott, dieser wird jedoch dadurch eingeschränkt, dass Augustinus die Transzendenz mehr als Differenz von Gott und seiner Botschaft, nämlich der Welt, sieht und nicht die Möglichkeit der Vergewisserung Gottes im Dialog zwischen ihm und dem Menschen hervorhebt. Er verlagert den Aufstieg in die Schöpfungswirklichkeit als Zeitlichkeit, in der er durch heilsgeschichtliche Erfüllung quasi als bis in die Eschatologie extrapolierter, gelebter Sinn vollzogen wird.

¹²⁴ e.g. als das Unfassbare, Unergründliche, als Mirum, Rätsel, Paradox und Antinomie, das Furcht einflößt, als das Unheimliche, Ungeheuerliche, Entsetzliche, Unfassliche, das Schauer und Scheu hervorruft (cf. Otto 1917, pp. 12-5, 34sq. und 51). Insgesamt, nach Luhmann 2000, p. 11, das Paradox einer grausigen Faszination.

¹²⁵ Papinius 1983, lib. 3, v. 661.

¹²⁶ Zur Entstehung Nietzsche 1887, p. 328 (no. 19) zur Verkörperung Heidegger 1929, p. 24 und zur Wirkung Burkert 1983, p. 33.

tionslosigkeit bedroht und muss sich deshalb die Göttlichkeit gewogen machen. Die Folge ist ein unablässiges Schuldgefühl, nicht genügend und nicht das richtige für eine mögliche Kommunikation getan, sein von der Göttlichkeit gegebenes Leben nicht auf sie ausgerichtet zu haben. Das Opfer ist Ausdruck dieser Schuld in der elementaren Distanz des kreatürlichen Lebens zu Gott und ihrer unmöglichen Aufhebung. Die für den Menschen ausgeschlossene Transzendenz wird in der Opferkommunikation thematisiert, in der der Gläubige das Schweigen Gottes aufzuheben sucht und gleichzeitig sich vor der Unberechenbarkeit des Sprechens fürchten muss.¹²⁷

Die Handelsdiktatur Gottes wird in der Religion durch Theodizee gerechtfertigt. Sie ist die Schnittstelle, mit der der unerfahrbare Gotteswille mit der Faktizität einer ungleichen Werteverteilung und daraus resultierendem Leiden verbunden wird, wie die Störungsstelle, die beantwortet, warum die Kommunikation mit Gott nicht beantwortet und das Opfer nicht vergolten wird.¹²⁸ Sie gleicht nicht aus, sondern erklärt Leiden zu Sinn. Die Theodizee ist die Reaktion auf den fehlenden Überblick über transzendente Handlungsstränge, die sinnwidrig, aus der Vogelperspektive betrachtet aber wieder sinnvoll sein können.¹²⁹

Ekstase ist demgegenüber der Erhalt einer symbolisch erfahrenen Botschaft als Teilwirklichkeit am Grenzübergang von Jen- und Diesseits. Diese Zone ist von Drohungen und Unwägbarkeiten umhüllt – das Wort *Grenzerfahrung* deutet schon darauf hin. Bataille macht die Ekstase sogar vom Erlebnis des Todes und der Vernichtung abhängig.¹³⁰

Deshalb ist der Begriff des „mysterium fascinans“ Ottos noch zu schwach.¹³¹ Die Ekstase gleicht nicht der passiven Verzückung, sondern dem Außersichsein, dem einzigen Zustand, in dem der menschliche Geist berührt werden kann.¹³² Was aber bedeutet dieses Außersichsein? Der Gläubige verkehrt sich, in dem er seinen Inhalt als Zeichen zur Verfügung stellt, zum Zeichen, dass von der transzendenten Macht geformt und ausradiert werden kann. Ekstase ist stärker als Symbolik, weil die reine Äußerlichkeit in der wahrnehmbaren Wirklichkeit herrscht. Emile Durkheim hat recht, wenn er die Ekstase nicht als Einbildung, sondern als erlebte Wirklichkeit bezeichnet, gleichstufige Wirklichkeit von der Göttlichkeit und seiner Selbst.

Der Spezialist der Ekstase ist der Priester. Er muss – auch wenn man dieses Attribut mit so manchem Pfarrer kaum in Verbindung bringen mag – ekstatisch sein, will er als Mittler und

¹²⁷ Dass die vor allem in den archaischen Religionen erfahrene Abhängigkeit von der Göttlichkeit in den modernen Religionen als Anwältinnen der Freiheit bewusst konterkariert wird, wie Wagner 1986, p. 484 dies feststellt, ist nur eine Umdeutung gerade vor dem Hintergrund dieser Abhängigkeit.

¹²⁸ cf. Bourdieu 1971, pp. 70sq., für den Theodizeen auch immer gleichzeitig Soziodizeen sind. und Berger 1969, p. 56, der ganz richtig auf die masochistische Struktur der Theodizee durch die einseitige Anrufung hinweist.

¹²⁹ cf. Luhmann 1977, p. 38.

¹³⁰ cf. Bataille 1957, p. 260. Er radikalisiert damit Caillois, dessen Vorstellung von der Erfahrung der Heiligkeit über die bloße Vorstellung von Tod noch einer distanzierten Betrachtung gleicht.

¹³¹ cf. Otto 1917, pp. 48sq.

¹³² cf. Durkheim 1912, p. 311.

Botschafter Gottes wirken. Ekstatisch sein aber bedeutet, selbst Botschaft zu sein, fast so gewaltsam wie die direkte göttliche Nachricht, die beim Öffnen der Bundeslade oder in Zeus' Blitzeinschlag in Semele gesendet wird. Der Priester wird zum erschütternden Ding der Erkenntnis, die Äußerlichkeit wird zur Veräußerung eines Gutes Gottes, das sich nicht in die institutionelle Werteordnung einreicht. In der Ekstase und dem aus ihr resultierenden Exzess wird die Reglementierung der Religion mitgerissen und die der gesamten Kultur ins Wanken gebracht. Die Unberechenbarkeit des Dionysos wirkt als Bedrohung der Gemeinschaft. Bataille ist der Vordenker einer Religiosität als Zerstörung, als Umordnung der Werte.¹³³

Das aber belebt die magische Inflation wieder und gefährdet den sozialkulturellen Zusammenhalt. Religion hat nicht nur einen kommunikativen Aspekt in der Heiligkeit, sondern auch abseits ihrer. „Die Religion bedient aber nicht nur die Sehnsucht nach dem ‚Ganzen‘, sondern ist auch zuständig für das ‚Wir‘.“¹³⁴ Dies gleich im doppelten Sinne: Einerseits für die religiöse Gemeinschaft der Kirche, in der sich Gläubige unter dem Konsens ihrer transzendenten Kommunikationsstruktur vereinen, und andererseits für die gesamte kulturelle Gemeinschaft. Durch die Bewältigung von Unsicherheit und Erklärung von Kontingenz stabilisiert Religion sie nicht nur, sondern konstituiert sie durch einen Katalog ethischer Regeln zum Verhalten in ihr. Analyst dieser Konstitution ist Durkheim. Für ihn ist die gesamte Vorstellung Gottes nur die Metapher des kollektiven Gemeinschaftsgefühls. Er begründet das durch ihre Überlegenheit gegenüber dem Individuum, die seine Abhängigkeit und Verpflichtung bewirkt und es Verhaltens- und Denkregeln unterwirft.¹³⁵ Dagegen ist aber vorzubringen, dass transzendente Erlebnisse individuell gefärbt sind und in der Ekstase gerade systemsprenge Funktion haben können.¹³⁶ Nicht Gemeinschaft schafft Religion, sondern Religion schafft Gemeinschaft, ohne sie zu sein.

Deshalb muss auch die Ansicht Karl Marx' eingeschränkt werden, Religion sei allein ein Produkt diffuser sozialer Strukturen.¹³⁷ Mit der Institution spaltet sich Religion von der Gemeinschaft und wird kommunikatives Element und Forum einer personal abgrenzbaren Instanz. Die Priester monopolisieren die Erlösung, die in der Ekstase möglich war, und erheben sich damit zu halbgöttlichen Wesen als Entscheidungsgewalt über die Kommunikation mit der Heiligkeit, die außerhalb der Religion nur noch begrenzt möglich ist.¹³⁸ Die Erweiterung der Schöpfung ist unmöglich geworden; Religion erscheint als objektiver Konsens der Gemein-

¹³³ Dieses Motiv durchstreift das gesamte Werk von Georges Bataille, speziell die *Theorie der Religion* (1974).

¹³⁴ Bolz 1997, p. 127. Konsequenter muss auch der Soziologe Niklas Luhmann 1977, p. 10 die phänomenologisch-empathische Perspektive Ottos kritisieren.

¹³⁵ cf. Durkheim 1912, pp. 70-5, zur Kollektivseele pp. 285 und 359.

¹³⁶ cf. Luhmann 1977, pp. 10sq. Gegen Durkheim argumentiert auch Malinowski 1948, pp. 58sq. und 66.

¹³⁷ cf. Marx (1844-7), p. 7.

¹³⁸ cf. Runkel 1974, p. 87, nach Weber 1921, pp. 325sq.

schaft,¹³⁹ ist aber tatsächlich objektiviert, übergeworfen. Die gesetzte Werteordnung als *Einteilung* der religiös bestimmten Welt, die zum Primat erhoben wird, impliziert auch immer ein System der *Verteilung* von Werten. Religion spiegelt die hierarchische Gemeinschaft, in der die göttliche Botschaft nicht mehr symbolisch erlebt, sondern nur noch allegorisch als fest umrissene Aussage verbreitet wird. Der Monotheismus ist die Fortführung des Konzeptes, die gesamte Gemeinschaft unter Anpassungsdruck zu setzen.¹⁴⁰

So wird Gewalt gebannt, nicht nur physische, sondern auch und gerade die magische Gewalt der individuellen Veränderung der Werte und der Bedrohung der Institution. Das Mittel ist das ritualisierte Opfer.¹⁴¹ Es ermöglicht also nicht nur individuelles Leben, sondern auch sein Aufgehen in das gemeinschaftliche Leben, einen allgemeinen Wert, der die Auflösung der Selbsterkenntnis durch das Eingehen in die Gruppe voraussetzt. Wenn durch Neid und Eifersucht über die Werteordnung Aggressionen in einer Gruppe entstehen, muss sich einer opfern, damit sie an ihm entladen werden können. Das fixierte Begehren ist Auslöser der Gewalt, das Negieren die Religion. Der kulturelle Triebverzicht sichert das eigene Überleben, wie der Triebverzicht das kulturelle Überleben sichert.¹⁴²

Im Opfer wird Gewalt bestätigt. Es bietet keinen Ausgleich zur Gewalt, sondern ist die Übung der Triebkontrolle, die im Paradox der methodischen Tötung ihre perversierte Form erfahren hat. Das zerstörerische Element der Gewalt wird umschifft und durch den „Kreislauf der schöpferischen und schützenden rituellen Gewalt“¹⁴³ ersetzt. Der Sündenbock wird nicht erst im Opfer heilig, sondern ist es bereits und wird deshalb der Heiligkeit übergeben. Denn durch seine Heiligkeit wohnt die göttliche Ekstase in ihm, die symbolische Botschaft, die dem Gegenständlichen seine ursprünglichen Werte entzieht und gemeinschaftliche in Frage stellt. Durch das reglementierte Opfer wird ihm die individuell-magische Religiosität geraubt und der Gemeinschaft unterstellt.

Sobald das Opfer nicht mehr Leben als Leben produziert, sondern gemeinschaftliches Leben, und damit nicht Werte zerstört, sondern bestätigt, vollzieht sich eine entscheidende Wendung: Wenn in der religiösen Handlung Wert entsteht, Bewertung erfolgt, wird die Göttlichkeit zu einem Wert. Die Heiligkeit wird für die Sozialintegration eingespannt. Durkheims These, die eine individuelle Religiosität untergräbt, scheint sich zu bestätigen, wenn man die personellen

¹³⁹ wie Helle 1989, p. 34 Simmels idealistisches Religionsverständnis beschreibt.

¹⁴⁰ cf. Luhmann 1997, p. 480. Wegen der unflexiblen Angepasstheit an religiöse Ideale und der schematischen Ausführung ihrer Rituale und Regeln nennt Freud die Religion eine universelle Zwangsneurose (cf. 1907, pp. 138sq.) (und die Neurose als individualpsychologisches Phänomen der Ritualität im Gegensatz eine Privatreligion, cf. dazu p. 132).

¹⁴¹ Diese Bestimmung als Bannungsritual der Gewalt hat Girard 1972 erkannt, p. 128 et al.

¹⁴² Triebverzicht ist von Erfolg gekrönt: Das reißerische Begehren in der Jagd wurde durch Technik und Taktik verbessert. Aber auch innerhalb der Kultur ist Triebverzicht aussichtsreich: Die Instinktbeschränkung durch sexuelle Scham hat sich als überlegen erwiesen.

¹⁴³ Girard 1972, p. 213.

Strukturen hinter der Gemeinschaft berücksichtigt. Sie bestimmen die Gemeinschaftswerte nun nicht mehr im Auftrag, sondern mit Hilfe Gottes. Im Tempel selbst steht der Transzendenz eine selbstbehauptende Wertigkeit gegenüber, die das magische Feilschen auf institutioneller Ebene fortsetzt. Der Sinn des Lebens wird der Zweck der Gemeinschaft.

Die Bannung der Gewalt hat ihre Projektion in moralischen Vorschriften gefunden, die das Verbot der Ekstase verabsolutieren und allgemein gültige Grenzzlinien des Handelns ziehen. Der Dionysoskult wird nur noch *in* der Polis, nicht mehr über sie hinweg zelebriert.¹⁴⁴ Das dubiose Schuldgefühl vor der Gottheit wird durch ein festes Verhaltenssystem ersetzt, mit dem ihre Gunst und das Funktionieren der Gemeinschaft als Ausdruck ihrer Gunst garantiert wird. Die Willkür wird eingeschränkt, nicht seit Erfindung der Religion, sondern mit der transzendenten Ethik, die der Göttlichkeit ein systematisches Denken unterstellt. Sie wird rationalisiert und ökonomischen Gedanken zugänglich gemacht.

HEILIGE WERTE UND IHRE MONETÄRE VERBREITUNG

Bernhard Laum nennt es einen Anthropomorphismus, eine Sucht des Menschen nach dem Menschen, wenn der Mensch göttlichen Zorn mittels diesseitiger, ökonomischer Mittel der Gabe besänftigen und göttliche Gunst erhalten will.¹⁴⁵ Das Identifikationsopfer wandelt sich in ein abwägendes Tauschopfer.¹⁴⁶ Der Mensch bleibt sich seiner selbst bewusst, gibt sich nicht, sondern etwas Anderes, mit dem er sich nicht identifiziert. Er hebt seine natürliche Unterworfenheit unter Gott auf, wird von der Kreatur zum Kreator, dem kreativen Geist, der der Schöpfung seine eigene Interpretation entgegenstellt. Das Wesen des Opfers wird durch seine berechnende Nutzenabwägung „verunstaltet“¹⁴⁸.

Die menschliche Verdammnis von der Göttlichkeit entsteht im *damnum*, von lat. *daps*, „Opfermahl“, in dem der Gläubige durch eine „Ausgabe“¹⁴⁹ seine Trennung von der Göttlichkeit stornieren will. Das gemeinsame Mahl mit den Göttern, in dem auch Tantalos durch Berechnung hervortritt, als er seine Kinder vorsetzt, wird zum Geschäftsessen. So ist es nicht verwunderlich, dass Hermes, der göttliche Händler, der Erfinder des Fleischopfers ist – auch

¹⁴⁴ cf. Seaford 1994, p. 255, der dies in Bezug auf Theben beschreibt.

¹⁴⁵ cf. Laum 1924b, p. 20.

¹⁴⁶ Dem phylogenetische Egoismus im Opfer entspricht für Róheim 1923, p. 240 ontogenetisch die anale Phase. Er versucht sich allerdings an einer Synthese von rationalistischem Tauschopfer und dem mystisch-oralen Identifikationsopfers, in dem er ihren gemeinsamen Ursprung in der libidinösen Wurzel hervorhebt. Er erkennt nicht, dass Identifikation mit der liebenden Mutter bzw. der Brust etwas anderes ist als das „Geschenk“ des Kots, mit dem sich das Kind die Liebe erkauft.

¹⁴⁸ Heidegger 1949, p. 45.

¹⁴⁹ Benveniste 1969, pp. 473-5. Weber 1921, p. 258 weist auf den Begriff *Kommunion*, lat. *communio*, hin, die eine verbrüdernde Tischgemeinschaft mit Gott herstellen soll.

wenn er sich selbst bescheiden auf den geistigen Handel beschränkt und das Fleisch verschmäht, während später den Göttern nur noch die Knochen und das Fett vorgesetzt wird.¹⁵⁰

So erst wird das Opfer wieder zum magischen Tausch, dem *do ut des*, in dem nicht nur Reziprozität erwartet wird, sondern jetzt auch der Wert der Gabe als Botschaft zu Gott zunächst beurteilt wird. Die Bestimmung der Heiligkeit, das *sanctus*, lässt sich auf die indoeuropäische Wurzel **keu-* zurückführen, die sich auch im avestischen *sav-* wiederfindet und „nützlich, von Vorteil sein“ bedeutet. Das Heilige trägt hier eine Macht, die „zu vergrößern und zu vermehren vermag.“¹⁵¹ Sie, die organisierte Präsenz der Transzendenz, ist dem Gläubigen nützlich und erhält den Wert, den das transzendente Ungewisse verleugnet. Man kann einen Pakt mit ihm in der Heiligkeit schließen, der beiden Teilen Pflichten und Rechte einräumt; eine Vorstellung, die davon ausgeht, dass die Götter das Opfer benötigen, um ihrerseits handlungsfähig zu sein.¹⁵² Das göttliche Opfer hat zunächst der Ernährung eines Menschenfressers gedient, bis die Menschen auf Ersatzstoffe ausweichen.¹⁵³

Der Opfernde schenkt einen sinnlichen Gegenstand, um eine übersinnliche Macht um Gunst zu bitten. Diese Macht soll ihre übersinnlichen Fähigkeiten wiederum einsetzen, um sinnlich erfahrbares Gutes zu produzieren. Das Opfer ist eine zweifache Übertragung - vom Konkreten zum Abstrakten und wieder zum Konkreten. Die Opferung greift damit das Grundprinzip moderner Handelsprozesse vorweg: Ein konkretes Gut wird in das abstrakte Geld eingetauscht, um dafür ein anderes Gut zu erhalten. Das Opfer ist die erste materielle Gestalt einer Abstraktion, die ein gottgeweihtes Geld zum Handel befähigt.

Insofern die Göttlichkeit auch von ihren Gläubigen abhängig ist, verschiebt sich das einseitige Schuldverhältnis. Die Schulden gegenüber Gott werden zurückgefordert:

„So werden die geheiligten Mächte, die diese Wuchergabe nicht zurückweisen können, Schuldner des Gebers, sind durch das Empfangene gebunden und müssen, um nichts schuldig zu bleiben, das Verlangte gewähren: einen materiellen Vorteil, Kraft oder Erlaß einer Strafe... Der Gläubige ist durch sein Opfer zum Gläubiger geworden, der erwartet, daß die von ihm verehrten Mächte die Schulden, die sei bei ihm haben, durch Erfüllung seiner Wünsche tilgen.“¹⁵⁴

Die Urschuldigkeit gegenüber der Gottheit wird aufgehoben. Mit dem Opfer verbindet sich eine Forderung, die dem Schöpfer eine Verbindlichkeit auferlegt und ihn verschuldet.¹⁵⁵ In der göttlich-menschlichen Kommunikation wird die gegenseitige Schuld aufgewogen und beglichen – freilich ohne einen absehbaren Ausgang.¹⁵⁶

¹⁵⁰ cf. Kurnitzky 1994, pp. 21sq.

¹⁵¹ Benveniste 1969, p. 437.

¹⁵² cf. Calasso 1988, p. 172.

¹⁵³ Dessen sind sich Laum 1924b, p. 87 und Durkheim 1912, p. 467 einig.

¹⁵⁴ Caillouis (1939), p. 30.

¹⁵⁵ dagegen Hörisch 1997, p. 678: „Der Schöpfer ist schuld- und schuldenlos.“

¹⁵⁶ Einen Ausgang unterstellt Laum 1924b, p. 90, wenn er ihre Funktion darin sieht, „*Lösemittel* eines Schuldverhältnisses zu sein.“ (meine Hervorhebung)

Von hier an beginnt ein ständiger Austausch – nicht zwischen Transzendenz und Immanenz, sondern innerhalb letzterer. Zunächst wird nicht der Gewalttätige als möglicherweise Ekstatischer geopfert, sondern die Rache verschoben, ein Nahestehender getötet. Die perfekte Reziprozität wird vermieden, um die Gewalt nicht fort schreiten zu lassen als Signifikantenkette quer durch die Werte der Gemeinschaft. Überhaupt gibt es keinen direkten Schuldigen: Das Opfer kann nicht durch die Begriffe von Schuld und Unschuld geklärt werden, sondern nur durch Notwendigkeit der Machtstruktur und Regeln der Religion, die ein möglichst taugliches, nicht aber schuldigtes Opfer vorschreiben, nämlich den Ekstatischen als möglicherweise Gewalttätigen. Seine Schuldigkeit entsteht erst in Bezug auf die Transzendenz, der der Selektierte durch ihre Botschaft etwas schuldet.¹⁵⁷

Der Gewalttätige überlebt in der Form des Priesters, der seinen Wert gerade durch die opfernde Gewalttätigkeit aktualisiert. Dieser bestimmt die Ordnung des Tausches und damit die kulturelle Tauschordnung. Indem der Mensch sich nicht mehr zumindest ein Stück weit selbst gibt, hat er die Chance verspielt, erlöst zu werden und begnügt sich mit diesseitiger Kultur; gerade aber der bereits Erlöste soll hingerichtet werden. Das wertende Nutzdenken gegenüber dem (wertlosen) Ekstatischen wie gegenüber Gott entfremdet, trennt den Menschen von seiner eigenen Transzendenz.

Als zweiter Tausch wird der Mensch durch das Tier ersetzt.¹⁵⁸ Dies ist reine Ökonomie, die das Gut des Tieres zur geistigen Botschaft umformt, um mit ihr transzendent zu handeln, die menschliche Ressource aufspart und mit der Forderung nach Sicherheit das Leben akkumuliert; diese Akkumulation ist Kultur. Statt seines eigenen Lebens opfert der Grieche meist einen heiligen Stier. Doch indem jener seine eigene Macht über den Tod erfährt, glaubt er nicht mehr an den Schrecken der eigenen Kommunikationslosigkeit. Im Töten des Stieres erfährt die Göttlichkeit eine Zurückweisung.¹⁵⁹ Der Priester entdeckt sich als wertvoll, säkularisiert das Opfer und unterstellt es seinen Kategorien. Durch die Anwendung seiner eigenen Logik, die sich ihrer Subjektivität bewusst ist, aber Universalität postuliert, entdeckt er die List als Mittel der Kommunikation mit Göttern. Damit fängt er an, sie zu beherrschen und zu stürzen.¹⁶⁰ Die selbst geschaffene Werteordnung gewinnt Gewicht, die eigene Entscheidung über das Leben sägt prometheisch an der göttlichen Macht. Gerade in der Unterwerfung vor Gott im kalkulierten Opfer schmilzt für Horkheimer und Adorno die Differenz zwischen Mensch und Gott, der so seine Gottesebenbildlichkeit und seine Macht über Leben erkennt.

¹⁵⁷ cf. Girard 1972, pp. 13 und 43.

¹⁵⁸ Baudrillard 1976, p. 265 (Fußnote 41) und Bataille 1957, p. 80 sehen den umgekehrten Prozess: Die Ablösung des Tieropfers durch den Mensch.

¹⁵⁹ Im Gilgamesch-Epos wird der Himmelsstier, der die Bestrafung der Ablehnung einer Göttin darstellt, getötet.

¹⁶⁰ cf. Horkheimer/ Adorno 1944, pp. 73-5, wo die Opferforderung von der priesterlichen Gier hergeleitet wird. Sie will das System etablieren, und braucht deshalb das Opfer, das eigentlich nur die Göttlichkeit fordern kann.

Ausdruck der neuen diesseitigen Macht ist ein Stoff, dessen Opferung als lebloses Material die menschliche Kultur bestätigt: das Gold. Schon dem Opferstier sind die Hörner vergoldet worden.¹⁶¹ Kroisos opfert dem Apollon neben Opfertieren goldene Luxuswaren und schließlich sogar ein aus Gold gegossenes Opfertier.¹⁶² Das Gold als Wert in der Kommunikation mit der Transzendenz, die zunächst ausgeschlossene Wertigkeit der Heiligkeit, ist der Anfang der kapitalistischen Geschichte.¹⁶³ Mit dem Ersatz des menschlichen Opfers im Gold wird noch eine andere Innovation eingeführt, die das Abendland entscheidend prägt: die Symbolisierung des menschlichen Lebens als Summe der göttlichen Botschaften, als heiliges, geopfertes Leben in Gold. Der Stoff des Symbols wird dadurch aufgewertet, weil mit ihm zur Botschaft lebendig gehandelt wird und er die göttliche Botschaft repräsentiert.¹⁶⁴

Es stellt sich die Frage, ob der Vergötterung des Geldes, wie sie sich im Laufe der Neuzeit etabliert, nicht eine Vergeldung Gottes vorangegangen ist.¹⁶⁵ Aber der Ursprung des Geldes in der Religion widerspricht einem ökonomischen Aufsatz auf diese. Das ökonomische Denken ist vielmehr substantiell eine religiöse Erscheinung. Stiere wurden zunächst nicht als Nahrungs- und Tauschmittel, sondern nur zu Opferzwecken gezüchtet.¹⁶⁶ Der Tausch der Opfergaben leitete erst den der Handelsgüter ein.

Das Geld entspringt dem Göttermahl, der Kommunion als Verbindung von Göttlichem und Menschlichem an einem Tisch, dem Altar, auf dem das Opfer dargebracht wird.¹⁶⁷ Die sogenannte Berliner Schule antiker Ökonomiegeschichte hat den Ursprung des Geldes in den griechischen Tempeln verankert.¹⁶⁸ Dort werden die Opfertiere bewertet; einerseits, um ihre Wer-

¹⁶¹ cf. Burckhardt 1999, p. 355 (Endnote 37).

¹⁶² cf. Herodot 1985, p. 23 (lib. 1 – Kleio, cap. 50), wo ein goldener Löwe gegossen wird.

¹⁶³ cf. Sombart 1913b, p. 29, der diesen Sachverhalt so formuliert: „Wenn nicht alle europäische Geschichte: gewiß die Geschichte des kapitalistischen Geistes wird ihren Anfang haben in dem Ringen der Götter und Menschen nach dem Besitze des unheilbringenden Goldes.“

¹⁶⁴ cf. Laum 1924b, p. 84, der die Entwicklung des chartalen, also auf Proklamation beruhenden Geldes beschreibt. Weber hat sich ebenfalls mit dem Einsatz von Papiergeld als Zahlungsmittel im Ahnenkult beschäftigt (cf. 1921, p. 248), und Simmel ist in 1900, p. 229 zum Schluss des monetären Ursprungs in der Heiligkeit gelangt.

¹⁶⁵ cf. Busche 2000, p. 218.

¹⁶⁶ cf. Kurnitzky 1974, p. 157.

¹⁶⁷ cf. Desmonde 1962, pp. 114-61. Laum 1924b, p. 39 geht der Wortbedeutung nach, die von ahd. *geld't* zum angelsächsischen *gild* führt, das „Vergeltung, Ersatz, Opfer“ heißt, und *Gilde* dementsprechend „Opfergemeinschaft“. Schweppenhäuser 1982, p. 31 dagegen beschränkt sich auf bloße Assoziation: „das germanische Opfer heißt ‚Geld‘, weil es Leistungen der Götter entgilt“.

¹⁶⁸ Erstmals ihr Vertreter Bernhard Laum 1924a und 1924b. Fast mythisch mutet es an, dass die Kulturhistorik immer noch verschiedene Versionen des Geldursprungs präsentiert, die sich überschneiden, aber nicht unbedingt vereinbar sind. Neben dem Verweis auf die Tempelprostitution, für den Schultz 1994, pp. 110sq. Pierre Dufour heranzieht, und dem Ursprung aus Waaggewichten, den Regling 1910, Spalte 977 vertritt, existiert vor allem die Theorie der Schuldstanz in der privaten Bodenpacht, für die vor allem Gunnar Heinsohn steht und die im Kontext Shakespeares behandelt wird. Dass die Berliner Schule hier einen Vorzug erhält, hat weniger geschichtliche als pragmatische Gründe: Sie ist nicht widerlegt und kommt einer Betrachtung der Beziehung von Religion und Ökonomie am gelegensten. Und unter dieser Theorie der Münze als Schuldstanz vor den Göttern lässt sich die Münze als Schuldstanz im Pachthandel zumindest argumentativ subsumieren.

tigkeit vor den Göttern festzulegen, andererseits, um ihren Handel zu erleichtern.¹⁶⁹ Das einst göttliche Symbol gewinnt im Geld einen diesseitigen Funktionswert, weil seine Botschaft für das Leben mit einem Opferleben bewertet und ausgetauscht werden kann. Der griechische Zahlungsmaßstab *Rind*, der auch in der Ilias Aufnahme gefunden hat, wird nie selbst getauscht, sondern immer mittels eines Symbols, nämlich des Geldes.¹⁷⁰ So wird das Eigentliche, Unverwechselbare, Überwertliche zum Austauschbaren, Repräsentierten, Bildhaften im Geld. Es ist die erste Serienproduktion von „Wert“ als hohler, phatischer Ausruf. Die Gottheit, die mit dem Geld statt dem Opfer abgoltet wird, verliert ihren Anspruch an die Wirklichkeit und wird als Gegenwert des Geldes in ihr eingeordnet. Anstatt jenseitig zu sein und dort materielle Bedürfnisse zu haben, wird die Gottheit in die Diesseitigkeit transformiert, wo sie reine Geistigkeit darstellt.

Von der heiligen Sphäre wird das Geld sodann in die profane übertragen. Dort wird die Münze zum Opfer für diesseitige Werte und zum Sinnbild der gesamten Werteordnung. Das Goldgeld ist kein diesseitiger Wert, der aufgrund Praktikabilität und seiner günstigen Eigenschaften verallgemeinert wird; gegen diese funktionalistische Theorie der Geldentstehung führt Stephen Zarlenga ins Feld, dass sie Zivilisationsstufen voraussetzt, die im antiken Griechenland noch nicht entwickelt sind: die Etablierung von Privat- im Gegensatz zum Stammes- eigentum und die Anerkennung und Durchsetzungsmöglichkeit von Handelsverträgen.¹⁷¹ Dies erfolgt nicht durch eine religiöse Ökonomie, sondern durch den ökonomischen Zug der Religion im Opfertausch. Von dort sind Münzen zunächst als Opferbewertung üblich, dann über die Funktion als Opferquittung als eine eigenständige Opfergabe, schließlich als Spende gegenüber dem Tempel wie als Ehrenzeichen für Dienste gängig, das sich im Palast ebenfalls durchsetzt, bis Münzen allmählich als gängiges Zeichen für einen bestimmten Wert im Handel zirkulieren.¹⁷² Das Opfer wird zur Ware, die der Opfernde beim Priester in Geld einlöst, das er wiederum bei der Gottheit gegen ein höheres, weil geistiges Gut eintauschen kann. Das Opfer wird gleichfalls Ware, um sich in einem geldvermittelten Handel, der von der Gottheit überwacht wird, in eine andere Opferware mit materiellem wie geistigem Gewinn umzutauschen.

¹⁶⁹ cf. Schweppenhäuser 1982, p. 38. Jedes Rind war schon wegen seiner Größe ein Tier, dessen Schlachtung sich nur in und für die Gemeinschaft lohnte. Ein weiteres Argument für den Vieh- als Opferhandel. Zauner 1995, p. 74 zeigt die gleiche Funktion des Geldes in den jüdischen Tempeln auf, wo allerdings ein Tempelschekel vom profanen Schekel getrennt und zwei durch die Wechsler verbundenen Wirtschaftskreisläufe installiert wurden.

¹⁷⁰ cf. Buchan 1999, p. 41.

¹⁷¹ cf. Zarlenga 1999, p. 20. Der funktionalistische Ansatz stammte ursprünglich von John Law (*Money and trade considered with a proposal for supplying the nation with money*. 1705), wurde von Carl Menger (cf. 1871, cap. 8, § 1) popularisiert und wird noch heute von Niklas Luhmann (cf. 1988) vertreten. Gegen ihn spricht neuerdings auch Deutschmann 1999a, p. 79, der neben Bernhard Laum auch Karl Polanyi und Wilhelm Gerloff (cf. 1952, p. 68) zu seinen Unterstützern zählen kann.

¹⁷² cf. Stadermann 1996, pp. 36sq. Die Entwicklung hat sich im Christentum wiederholt: Desmond 1962, pp. 132sq. weist darauf hin, dass der katholische *méreau* oder *jeton de présence*, der für die Teilnahme an Messen ausgegeben wurde, als Geld innerhalb der Kirche zirkulierte und für den man zumindest Essen kaufen konnte.

Bald erkennen die Priester, dass sich weiteres Geld verdienen lässt, indem sie Zinsen für geliehene Besitztümer erheben.¹⁷³ Die zum Schutz thesaurierten Schätze der Gemeinde und wohlhabender Leute bieten dafür genügend Fundus. Die priesterlichen Banken können sich also aus zwei Einkünften speisen: Einerseits aus Schenkungen, andererseits aus ihren Gewinnen, die sie sporadisch, nicht aber kapitalistisch-systematisch in Anleihen für erfolgsversprechende Unternehmungen investieren. So lässt sich nur grob konstatieren: „Die Götter waren die ersten Kapitalisten in Griechenland, ihre Tempel die ältesten Geldinstitute.“¹⁷⁴

Die allegorische Umschreibung allerdings ist treffender als vermutet. Ein Trust aus den zehn wichtigsten Tempelbanken während des Peloponnesischen Krieges nennt sich selbst „Schatzverwalter der Götter“¹⁷⁵. Was aber treibt die Priester dazu, ihren altruistischen Dienst für die Gemeinschaft aufzusagen und sich an der transzendent begründeten Abhängigkeit der Gemeinde zu bereichern? Die List begründet das abwägende Nutzendenken gegenüber den Göttern; sie findet auch in den Geschäften der Priester ihren diesseitigen Niederschlag. Das Bewusstsein ihrer exklusiven Stellung legitimiert ihre ökonomische Bereicherung, immer mit dem traditionellen Verweis auf die Transzendenz. Sie sind sich damit sicher, dass die Institution der Religion auch diesseitig keine Einbußen ihrer Macht erleben muss. Die Annahme Hegels, dass Besitztümer und Eigentum für die Ausführung des Kultus nötig seien, ist eine Euphemisierung priesterlichen Gewinnstrebens, die bis zu den Kirchengütern religiös gewonnen Reichtum legitimiert.¹⁷⁶

Ihre Vormachtstellung besiegeln die Berufsreligiösen durch die Deklamation der Finanztätigkeiten als Heiligkeit. Das Münzfeld ist wie der Tempelboden heilig. Das Tabu der Sakristei nimmt die Passkontrolle der heutigen Prägestätten vorweg. Die Prägung der Münzen ist demnach von Anfang an eine Kunst, die nur Eingeweihten geläufig war. Dies gilt nur konsequent auch für die Aufschreibsysteme, mit denen die Priester ihr Rechnungswesen führen.¹⁷⁷

Die fiskalen Nebentätigkeiten der Priester, in Handelsstreitigkeiten zu bezeugen, Forderungen einzutreiben und Sicherheiten auszuteilen, lassen ebenfalls die Vermögensbestände in den Banken anwachsen.¹⁷⁸ Aber sie begnügen sich damit nicht, sondern erheben auf ihr transzendentes Medium einen Teilanspruch für ihre Dienste an die Gemeinschaft in Form der Steuer. Was früher ihr Anteil an den Opfergaben ausmachte, übernimmt jetzt eine monetäre Abgabe,

¹⁷³ cf. Laum 1924b, p. 139. Die Orte der ersten Tempelbanken waren Attika, Delphi, Olympia, Egesta, Rom, Ephesos, Kos, Delos und Athen (cf. Heinsohn 1995, p. 248).

¹⁷⁴ Curtius 1894, pp. 444sq.; ähnlich Brentano 1916, pp. 88sq. und 92. Auch Childe Gordon berichtet von dem Beginn einer Industrie, allerdings in der minoischen Personalunion des Priesterkönigs (cf. 1941, p. 204).

¹⁷⁵ Zarlenga 1999, p. 29.

¹⁷⁶ cf. Hegel 1821, p. 420 (§ 270).

¹⁷⁷ cf. Weimar 1992, p. 30, der belegt, dass bereits um 433 a.Chr. das Apolloheiligtum auf der Insel Delos auf Steintafeln Buch über seine Geldgeschäfte führt.

¹⁷⁸ cf. Heinsohn 1984, p. 127 (§ 109).

die dem Unterhalt der Institution dient.¹⁷⁹ Die Stellvertretung des Opfers begründet eine priesterliche Herrscherklasse, die ihre religiöse Vormachtstellung als monetäre Verteilungsmacht ausweiten kann.¹⁸⁰

Die religiöse wird zur politischen Ökonomie. Die priesterlichen Ideen weiten sich von der religiösen Wertsphäre aus und werden zu Interessen an und in diesseitigen Wertvorstellungen.¹⁸¹ „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken [über Wertvorstellungen], d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht.“¹⁸² Diejenigen Wertvorstellungen setzen sich durch, die mit Macht verbunden sind. Wer Macht hat, ist Macht, und synonym: Wer Geld hat, ist Geld, also die Instanz der Reglementierung von Werten. Die Werteordnung existiert nicht aufgrund ihrer Funktionalität, sondern aufgrund ihrer Exklusivität.

Eine Handelsgemeinschaft eigenständiger Individuen würde die Güter gefühlsmäßig und individuell bewerten; aber die Existenz eines einheitlichen und Vergleichbarkeit erlaubenden Wertmaßstabes im Geld ermöglicht seine Normierung, die unter transzendenter Ausrichtung beginnt.¹⁸³ Am Anfang ist der Markt nicht offen, von Unabhängigkeit und Wettbewerb geprägt, sondern unterliegt einer religiösen Gebundenheit, die einem ökonomischen Monopol gleichkommt.¹⁸⁴ Mit dem Verkauf von Opferfleisch greifen die Priester sogar selbst in das Verkaufsgeschäft ein und zerstören die Heiligkeit der Zeremonie – der Gottesdienst wird zum wirtschaftlichen Faktor.¹⁸⁵ Das englische *to sell* besiegelt die Blasphemie, weil sich aus dem gotischen Verb *saljan* ableitet, „das Blut eines menschlichen Opfers auf dem Altar der Götter zu vergießen“¹⁸⁶. Tatsächlich stehen auch die Orte des ersten Handels nach Auffassung der Antike unter dem Schutz göttlicher Mächte, die die Ordnung des Tauschvorgangs auf die Einhaltung von Rechten und Pflichten überwachen.¹⁸⁷

Was hat den Menschen bewogen, Edelmetalle als Material für die Münzen zu wählen? Viele Ökonomiehistoriker sehen in der Auswahl des Edelmetalls keine Willkür, sondern eine rationale Überlegung über Funktionalität. Günther Schmölders hat diese Ansicht Lügen gestraft: Er

¹⁷⁹ So institutionalisierten e.g. Juden die Abgabe im Tempelscherflein, das in Exodus 30,12sq. gefordert wird.

¹⁸⁰ cf. Kurnitzky 1974, p. 38. Stadermann 1995, p. 155 kritisiert an Laum die Nichtbeachtung dieses Umstands. Den priesterlichen Einfluss auf den geldgestützten Handel macht die Standardisierung der Währungseinheit des Goldstaters deutlich, dessen gemünztes Gewicht ca. 400 Jahre etwa konstant gehalten wurde (cf. Zarlenga 1999, p. 30).

¹⁸¹ cf. Habermas 1981a, p. 321. Auch Simmel macht Ideen Marx' ein Zugeständnis, indem er zwar nicht in Institutionen, wohl aber in der Gelderfindung die Ausbildung von Interessen begründet sieht (cf. 1900, p. 194).

¹⁸² Marx/ Engels (1845sq.), p. 46 (ihre Hervorhebung).

¹⁸³ cf. Laum 1924b, pp. 27 und 73sq.

¹⁸⁴ cf. Weber 1921, p. 385. Stadermann 1995, pp. 147sq. thematisiert die Regelung von Ressourcenabschöpfung und wirtschaftlicher Versorgung durch Tabus und Rituale.

¹⁸⁵ cf. Burkert 1972, p. 49.

¹⁸⁶ Dupuy/ Robert 1976, p. 93. Benveniste 1969, p. 106 führt das altisländische *selja* als „verkaufen“ im Sinne einer Opfergabe an.

¹⁸⁷ cf. Sedillot 1992, p. 14.

verknüpft die Benutzung von Edelmetallen mit irrationalen Argumenten, für die er die Assoziation mit Himmelskörpern, aber auch die Verwendung als Schmuck nach Wilhelm Gerloff und als Opfergabe anführt.¹⁸⁸ Schon Marx hat die „ästhetischen Eigenschaften“ der Edelmetalle hervorgehoben: „Gold und Silber erscheinen gewissermaßen als gediegenes Licht, das aus der Unterwelt selbst hervorgegraben wird.“¹⁸⁹ Das Geldmaterial unterliegt also einer Bedeutungsaufladung, die im religiösen Opfer ihren Anfang genommen hat.

Foucault legt ein Kuckucksei, wenn er einerseits die arbiträre Verwendung des Goldes betont, die er daraus schließt, dass nicht der Realwert des Metalls seine Münzung auslöste, aber dann auf die vorteiligen Eigenschaften des Materials als Zeichen für Geld zu sprechen kommt.¹⁹⁰ Er knüpft die Nutzung an technische Bedingungen und leugnet damit gerade Arbitrarität, die keinem technischen Zweckdenken unterliegt. Gerade er als Signohistorologe hätte aber zumindest feststellen müssen, dass die Verwendung von Zeichen einer Geschichte, einer Tradition der Konvention unterliegt, wie sie Marx bereits festgestellt hat.¹⁹¹

Joachim Schacht hat als Näherungsprozess die Beziehung von höchstem Wert und vorgepieltem Wert erkannt. Aber er nennt es Unterbewusstsein, was hier konkret Priester genannt werden soll. Ihre Willkür ist die Arbitrarität des Goldes; ihre Assoziation ist die Faszination des Edelmetalls bis heute, der Anfang des Goldrauchs und die Schöpfung von El Dorado. Schachts chaotische Bedeutungssammlung belegt gerade ihren mythischen Ursprung als die kreative Schaffung eines geistigen Inhaltes aus einem leblosen Stoff. Erst in dem Wuchern der Bedeutungen erhält die religiöse Kultur ihre dominante Position.¹⁹²

Sobald das Geld im Handel gebraucht wird, und die menschliche Kultur blüht, wendet sich die Religiosität von den transzendenten Göttern ab. Das ist, was Friedrich Nietzsche mit dem Tod Gottes festgestellt hat. „Ihr Verschwinden indes zieht alles in die Gewalt und die Unordnung, aus der schließlich die neuen Götter hervorbrechen.“¹⁹³ Die neuen Götter sind Götzen, Produkte der Kultur, Bewahrer der herrschenden Werteordnung.

Doch zunächst zum Mord an den alten Göttern. Er ist einerseits Muttermord; die ekstatische Vereinigung mit der Heiligkeit wird vermieden, weil der Opfernde von ihr zehren und Unsterblichkeit in der Schaffung der diesseitigen Kultur erlangen will. Die Mutter wird getötet und ihre Fruchtbarkeit als Münze in die Kultur kopiert; im Kauf simuliert der Mensch die müt-

¹⁸⁸ cf. Schmölders 1966, pp. 218-20, mit Bezug auf Gerloff 1952.

¹⁸⁹ Marx (1857sq.), p. 898 (Heft B').

¹⁹⁰ cf. Foucault 1966, p. 223. Auch Goux 1973, pp. 77sq. erwähnt Zufälligkeit und Nützlichkeit im selben Satz.

¹⁹¹ cf. Marx (1857sq.), pp. 63sq.: „Das Material, worin dieses Symbol ausgedrückt wird, ist keineswegs gleichgültig, so verschieden es auch historisch auftritt... [E]in Symbol, wenn es nicht willkürlich ist, erfordert gewisse Bedingungen in dem Material, worin es dargestellt wird. So. z.B. die Zeichen für Worte eine Geschichte haben, Buchstabenschrift etc.“

¹⁹² cf. Schacht 1961, p. 29. Busche 2000, p. 207 kritisiert seinen Ansatz deshalb nicht zu unrecht als semijungianisch und als methodenloses Assoziieren.

¹⁹³ Girard 1997, p. 270, zu Nietzsche 1882, p. 480sq. (Aphorismus 125).

terliche Fülle wieder. Indem diese aber rationalisiert wird, ihr nicht mehr urschöpferische, sondern verteilungstechnische Kriterien zugrunde liegen, sie vom paradiesischen zum ökonomischen Zustand übergeht, wird sie zum ordnenden Vater, dem neuen Gott. Die urmütterliche Materie wird umgebracht, der Körper zerfetzt, um als väterliche Kultur wieder aufzuerstehen.¹⁹⁴

Aber auch der Vater wird exekutiert. Indem die Münze verschwendet und getauscht, die Werte in der Kultur vernichtet und bewegt werden, werden „die neuen Götter“ immer wieder gekreuzigt und stehen wieder auf. Das Heiligtum des Apollon, dem Gott der Ordnung und der Werte, besiegelt die Kultur: „*Esst das Tote und habt keine Bedenken*: mit diesen Worten wird die Zivilisation in Gang gesetzt.“¹⁹⁵

Ausdruck des Todes des neuen Gottes wird die dionysische Opferung. Die Hinrichtung des Gottes, der auch als Stier dargestellt wird, begründet die (Tausch-)Kultur, in der die Münzen als goldene Leiber des Dionysos verteilt werden. Das geschieht reichlich konkret: Nicht nur das Opferfleisch wird zerhackt und verteilt, sondern auch die Opferstangen, an denen es aufgespießt wird.¹⁹⁶ Die Münzscheiben sind die Zerstückelung der „ganzen Stange Geld“, die in den Münzrollen wieder ihre Neuerstehung feiert. Der väterlich-göttliche Phallus wird zerkleinert und dem Menschen (als Oblate) dargebracht. Der alte Kult der unantastbaren Heiligkeit wird von der Münze zu Grabe getragen und eine neue Kultur der diesseitigen Werte geboren.¹⁹⁷ Der Tod des Vaters erlaubt die eigene Entfaltung, deren Platz die Kultur ist, und die ihren Sieg über den Vater immer wieder feiert.

Zwischen Dionysos und Christus gibt es auffällige Korrelationen.¹⁹⁸ Christus verliert wie Dionysos seinen Körper und wird als doketische Lichtgestalt aus der Gemeinschaft ausgeschlos-

¹⁹⁴ cf. Desmonde 1957, pp. 145-7, der allerdings die Zweistufigkeit dieses Mordes nicht berücksichtigt: Zunächst die anale Ablösung von der Mutter, daraufhin die ödipale Tötung des Vaters und das erneute Bedürfnis mütterlicher Geborgenheit. Die Tötung des mütterlichen Lebensspendergott nennt Klages 1960, p. 1408 „Vergottung des Menschen durch Teilnahme seiner am – Untergange des Gottes“. Beachtenswert ist auch Burckhardt 1999, pp. 98sq., der die Übernahme des weiblichen Rätsels der Fortpflanzung durch die Priesterschaft beschreibt.

¹⁹⁵ Calasso 1988, p. 326 (seine Hervorhebung). Ob die Tötung des Vaters ein reales Urverbrechen als die Schuld Adams darstellt, wie Freud sie beschreibt, oder sie der kindlichen Phantasie entspringt, wie Brown 1959, p. 270 konstatiert, spielt hier eine untergeordnete Rolle, weil die Wirkung der Kultur dieselbe ist. Brown (cf. p. 221) sieht in der Tötung des Gottes und der Erschaffung neuer Götter einen originalen Sinn, der doch nur eine Sinnkopie ist, weil sich die korrelierende Erhebung des Menschen zum Gott, die auch Brown erkennt, nicht den religiösen Wagheiten des ausgelieferten Lebens unterstellen mag.

¹⁹⁶ cf. Schacht 1961, pp. 37sq. und 1967, p. 65. Er erinnert in der ersten Quelle auch an das *Hacksilber*, das bei Kleingeldmangel den Gewaltakt wiederholt. Schurz 1897, p. 43 verweist auf noch unzerstückeltes Stangengeld in der griechischen und deutlicher in der germanischen Kultur.

¹⁹⁷ cf. Geicke 1994, p. 46, der mehr die Zerstörung betont: „Wenn denn also die Gesellschaften eher zur Konservierung als zur Erneuerung ihrer Strukturen tendierten, dann käme dem Geld weniger die positive Rolle des Geburtshelfers einer neuen, als vielmehr die des Totengräbers der alten Kultur zu. Und diese Vorstellung teilen, auf je ihre Weise, sowohl die Offenbarung als auch die These vom Urkommunismus, der wir somit schließlich doch noch eine positive Anregung verdanken.“

¹⁹⁸ Christus als Weinstock ist die Reinkarnation des Weingottes Dionysos (cf. Deschner 1962, p. 273). Das Abendmahl mit Wein ist die Wiederholung der dionysischen Einverleibung als Vereinigung der Gemeinschaft. Auch Christus mag dionysische Feste und Verschwendung, wie das Ausschütten des Salböls in Matthäus 26,11 bzw. Johannes 12,8 belegt.

sen.¹⁹⁹ Und wie Dionysos in der Münze zerstückelt unter die Menschen kommt, so der christliche Gott als Christus. Auch er wird geopfert, am Kreuz in die vier Himmelsrichtungen verteilt, um unter die Menschen kommen zu können. „Das Geld ist nichts anderes als der gekreuzigte Christus. Der Geldverkehr ist die Fortsetzung der Kreuzigung Christi *in perpetuo*.“²⁰⁰

Noch heute besteht der Spruch, bedeutende Gedanken „in Scheidemünzen umsetzen“, besonders wertlose und damit schnell verbreitbare Münzen. So kann auch das geheiligte Geld „wie ein kleines Heiligtum neben den großen Tempeln“²⁰¹ wirken. Sobald aber die Münze im Handel gebraucht werden, wird die Transsubstantiation von Göttlichkeit in Geld nicht mehr zu einer Erinnerung an eine lebende, sondern an eine getötete Göttlichkeit. Die Geldstücke sind nicht mehr das Mahnmal göttlicher Ordnung, sondern dessen Umsturz. Mit der Darstellung der Götter auf den Münzen wurde ihr Gebrauch und damit ihr Untergang betrieben.

Die Göttlichkeit wird langsam in die christliche Abstraktion verdrängt, die der jüdische Gemeinschaftsgott vorgegeben hat. Ihre Opferung beraubt sie der Vorstellung einer Körperlichkeit und der eigenständigen, olympischen Existenz außerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Mit den Kulturleistungen des Buchstabens und der Münze, beides Zeichen kulturuniversaler Äquivalenz, werden die griechischen Götter universalisiert.²⁰² Das Wertabwägen ist nicht die Sache der Götter, sondern die der Priester und der von ihnen aus sich ausbreitenden Tauschwelt. Sie begründen eine neue Generation der Wertgötter, die nicht mehr auch in der Natur, sondern nur noch in der Kultur ihren Sitz haben. Keines der Kinder Zeus', von Dionysos einmal abgesehen, ist so eng wie er an Naturgewalten verknüpft und so unberechenbar. Sie sind die Boten einer unverrückbaren priesterlichen Tauschgemeinschaft, die im Tempel als Markt ihren Anfang nimmt und sich durch die Münze fortpflanzt.²⁰³

Das *numen*, die diffuse und nicht bewertbare „Gottheit“, wird einer Metamorphose unterzogen, die einen Bruch mir ihr darstellt, der in *nomisma*, der „Münze“, zum Ausdruck kommt. Schacht irrt in der Verbindung der Bedeutungen von *numen* und *nómos*, dem menschlichen „Gesetz“, über das Geld: Er knüpft eine nahtlose Kette zwischen *numen* und *numerus*, der „Zahl“, die zusammen mit dem *nomen*, der „Bezeichnung“, *nummus*, das „Geld“ hervorbringe.²⁰⁴ Dieses leitet sich aber von *nomisma* ab, eben „Münze“, aber auch die „einteilende Regel“, die sich aus dem *nómos* und dem *onoma*, seiner „Bezeichnung“, herleitet. Geld heißt

¹⁹⁹ cf. Burckhardt 1999, p. 361 (Endnote 84). Der Docketismus war eine frühchristliche Sektenlehre, die die Körperlichkeit Christi leugnet und ihm nur einen Scheinleib zugesteht.

²⁰⁰ Kalka 1997, p. 168, der sich an Léon Bloy anlehnt.

²⁰¹ Kerényi/ Lanckoroński 1941, p. 21. Laum 1924a, p. 59 sieht eine parallele Erscheinung im Christentum: „Die Kirche hat das geprägte Metall als religiöses Metall übernommen. Die Zahl der katholischen Weihemünzen ist Legion. Auch sie sind nicht selten durch Verteilung unter das Volk gekommen. So die Wallfahrtszeichen, Pilgerpfennige, und sonstige Gnadengepräge.“

²⁰² cf. Burckhardt 1999, p. 366 (Endnote 123).

²⁰³ so auch Simmel 1900, p. 229 und kulturkritisch Sohn-Rethel 1970a, p. 43.

²⁰⁴ cf. Schacht 1961, p. 279.

auch bei Aristoteles *nomisma*, weil es seinen Wert nicht durch eine Göttlichkeit erhält, sondern durch den kulturellen und abgöttischen *nómos*.²⁰⁵ Das Kulturgut Bibel begründet die Göttlichkeit, die die Schöpfungstage zählt und ihre Schöpfung *erzählt*, und verlässt die Göttlichkeit, die nicht bezahlt und beschrieben werden kann.

Das Geld war zunächst Material ohne Prägung.²⁰⁶ Der Münzstempel besiegelt den Tod des natürlichen Rohstoffes und seine kulturelle Nutzung. Das monetäre Prägezeichen, gr. *sēma*, ist das Zeichen der abstrakten Gemeinschaft und die Befreiung aus dem gegenständlichen Körper, gr. *soma*. Mit der Prägung wird das Material des Geldes der Natur entfremdet. Die Münzen des delphischen Tempels begründen die apollinische Ewigkeit kultureller Werte. Die Währung währt und gleicht damit der schriftlichen Aufzeichnung:

„Die Münze ist also dem Buchstaben verwandt: auch sie ‚bewahrt‘. Darum befand sich die Stätte ihrer Prägung neben der der Chronik. Beide bewahren Werte. Buchstabe und Münze sind die äußeren Zeichen von Sprache und Geld, den Tauschmitteln der menschlichen Gesellschaft: Denkzeichen und Wertzeichen.“²⁰⁷

Die Münze bedarf der religiösen Aufladung für die Garantie ihres Wertes, die das natürliche Material nicht bieten kann. Was zunächst nur eine Weihung *für* die (bezahlbare) Göttlichkeit war, wird zu einer Weihung als Amtspflicht *durch* die Göttlichkeit und ein Garantiebeleg für ihre Wirkung in der Gemeinschaft.²⁰⁸ Diese Wertigkeit durch Weihung kommt noch in der Zweiseitigkeit der Münze zum Ausdruck, die die weltliche Zahl auf der einen, ein religiös-gemeinschaftliches Symbol auf der anderen Seite trägt.

Indem die Orphiker Dionysos töten, versuchen sie, ihrem natürlichen Körper, *soma*, zu entkommen und ihre wertvolle und bezeichnende Geistigkeit, *sēma*, zu befreien.²⁰⁹ Sie werden zu Propheten der Kulturgemeinschaft, weil sie nicht ihren eigenen Körper opfern, sondern den dionysischen. Sie verleugnen ihre Kontingenz, indem sie sich hinter der zählend bewertende Geistigkeit der Kultur verstecken. Gleichzeitig gewinnt die Leiche des getöteten Gottes Gestalt: Indem die Köpfe der Götter auf die Münzen geprägt werden, können sie herumgetragen werden wie das Haupt des Holofernes. Die Prägung der Münze wird zum Grabmal der Gottheit.²¹⁰ Das Geld wird zur Trophäe der göttlichen Erbeutung: „Die Titanen, die Zerreißer des Dionysosknaben, hatten eine Schwester: Mnemosyne, Erinnerung.“²¹¹ Sie führt den Prägestempel, um die Tötung der Göttlichkeit für die Kultur unvergessen zu machen.

²⁰⁵ cf. Achermann 1997, p. 104, nach Aristoteles. Zum Wortfeld Schestag 1991, p. 7.

²⁰⁶ cf. Smith 1776, p. 29 (lib. 1, cap. 4).

²⁰⁷ Schacht 1967, p. 78, der auch das apollinische Prinzip beschreibt (cf. 1961, p. 40 und 1967, p. 75).

²⁰⁸ cf. Laum 1924b, pp. 145sq. Die prägende Weihung bzw. die Weihung ist Grundbestandteil der Religion. Lat. *se signare* heißt „sich bekreuzigen“, sich also besiegeln, prägen.

²⁰⁹ cf. Platon 1988b, p. 65.

²¹⁰ cf. Schacht 1967, p. 72. So ist es nicht verwunderlich, dass Kopfbilder 445 a.Chr. als Gotteslästerung empfunden werden (cf. Weimar 1992, p. 29).

²¹¹ Schacht 1961, p. 42.

Mit dem Geld hat die platonische Trennung von Leib und Geist ihren Anfang genommen.²¹² Unter urgöttlicher Obhut war Leib wie Seele gleichermaßen noch dem Gott unterstellt und das Eine mit dem Anderen im Opfer durch die Göttlichkeit zurücknehmbar. Indem Geld für den Körper bezahlt wird, trennt die Seele als kultureller Geist den Körper *von* dem Geist und unterstellt ihn einer Bewertung durch die geistige Erfindung Geld – ein diabolisch-diesseitiges Reentry. Dieses bewirkt, dass die göttliche Schöpfung des Körpers nun dem Geist untersteht, und der Schöpfer diesen in Form eines Paktes bezahlen muss, um ihn als Seele wieder zu gewinnen.

Philoponos hat behauptet, „daß die Kraft des Goldes auch in der Legierung übertragen bleibt, wie die Kraft Gottes im menschlichen Leib“²¹³. Diese Kraft versteht sich aber nicht mehr als transzendente und damit ekstatisch-unberechenbare Seele, sondern als berechnender Geist. Die Kraft Gottes wird durch seinen Tod im Geld als satanische Kulturleistung kopiert. Hegel sieht in der Trennung von Leib und Seele/Geist, die er mit der von Sein und Begriff gleichsetzt, die menschliche Vergänglichkeit begründet.²¹⁴ Gerade aber durch diese geistige Trennung entsteht die Kulturleistung, die die transzendente Unsterblichkeit zumindest imitiert.

Der Zeichenkörper der Münze trägt Zeichen ihrer Wertigkeit, eine Bezeichnung auf einer Bezeichnung.²¹⁵ Damit dupliziert das Kulturwerk zunächst das göttliche Symbol durch Doppelsinn, ohne selbst eins zu sein. Denn die Botschaft eines Symbols ist nicht zu entziffern und verweist wieder auf etwas, was nicht zu greifen ist. Das Pseudosymbol Geld verrückt diesen Prozess in die Diesseitigkeit, in der das dingliche Zeichen noch einmal bezeichnet wird. Dies ist das Konzept der Marke, die die Garantie des Wertes durch den Namen des Produzenten festlegt.

Indem Zeichen auf Zeichen verweisen, die wiederum auf Zeichen der Kultur wie Institution, Recht oder Produzent deuten, wird eine Folge von Zeichen ausgelöst, die kein Ende nimmt, weil sie nicht auf die Transzendenz verweist. Konsequenterweise wird auch die Referenz zur Göttlichkeit durch ihren Namen oder ihr Bild kleinlauter, weil die Münze ein Zeichen des Geistes und der Ordnung ist und nicht am lebendigen Prozess des Symbols teilnehmen kann. „Sie be-

²¹² cf. Platon 1988c, pp. 66sq. Er hat die Struktur ausgelöst, die Luhmann 1994, pp. 244sq. beschreibt: Die Seele, die sich als immanent versteht und sich damit von dem Transzendenten trennt, ist mit dem Transzendenten in Form eines Reentry verbunden. Die Göttlichkeit bezeichnet Luhmann wiederum als Differenz von Immanenz und Transzendenz in der Transzendenz. Grundstruktur der (magischen) Religiosität war jedoch nicht ein diabolisch trennendes, sondern ein symbolisches Reentry, indem die Verbundenheit von Transzendenz und seelischer Immanenz auf Letztere übertragen wurde, während die transzendente Göttlichkeit durch die Schöpfung mit der Immanenz verbunden ist und gleichzeitig außer ihr dargestellt wird.

²¹³ Achermann 1997, p. 138, nach Philoponos.

²¹⁴ cf. Hegel 1812, p. 81. Dies im Gegensatz zu Gott, bei dem Sein und Begriff ineinander fallen.

²¹⁵ cf. Shell 1978, pp. 66sq. Nach ihm wurde die erste Münze in Ephesus 600 a.Chr. mit den Worten *Phanōs eimi sēma* geprägt, „ich bin das Zeichen des Phanos“. Gleichzeitig bewirkt die Inschrift, die Münze als Zeichen zu sehen, und ist damit zweifach semiotisch: Ein *sēma* auf einem *sēma*. *Phanos* ist zwar auch der Name einer der Argonauten, bezeichnet aber wahrscheinlicher den geflügelten Urgott der orphischen Weltentstehung, dessen Vorstellung sich mit dem Hirtengott Pan, aber auch mit Dionysos überschneidet.

zeichnet wie die rationalisierende Allegorie, wenn sie auch vermöge seiner ins Unbewußte abgesunkenen sakralen Erlebnisgehalte allenfalls noch Metapher ist, Phantasie erregende Ersatzvorstellung.“²¹⁶

Das Kulturprodukt des Geldes erscheint perfekter als der menschliche Geist und kommt damit der Transzendenz näher. Es entzieht sich der menschlichen Fehlerhaftigkeit; glatt und ganz, wie sich die Münze so unhinterfragbar präsentiert, dass Falschgeld die Chance seiner Täuschung erhält. Die Gleichartigkeit der Geldprodukte, die ihre Tauschbarkeit untereinander selbst bei Mängeln nivelliert, gaukelt eine göttliche Serie ohne Ausschuss vor. Geld kann scheinbar nicht verbraucht, nur gebraucht werden. Jede Münze und jeder Schein haben die gleiche Autorität und Bedeutung, die in der religiösen Weihung ihren Vorläufer findet.

Durch seine wertverlustfreie Teilbarkeit in kleinere Einheiten kann sich Geld in seiner Bewertung allen Gütern anpassen und in jede Ritze des Seins schlüpfen, jede seiner Formen annehmen. Je weniger das Geld wert sein kann (der tägliche Eurokurs gibt Tausendstel an), desto wertvoller wird es überhaupt, weil es schlichtweg alle Güter bezahlen und alle Reichtümer beziffern kann. Seine Qualität liegt ausschließlich in seiner Quantität.²¹⁷ Es ist so fruchtbar, dass es wie ein Einzeller pantheistisch überall vor- und hinkommt.

Wie ein Einzeller scheint sich das Geld auch ständig durch seine Teilung zu verjüngen und wie er der Kontingenz zu entgehen. Es ist „aus dem Werden und Vergehen der Natur herausgelöst“²¹⁸. Als kulturelle Vereinbarung ist es zwar gesellschaftlichen Veränderungen unterworfen, aber durch Währungsreformen oder Währungsunionen kann es sich fortpflanzen und so in seinen Nachkommen weiterleben. Die Institution des Geldes ist unsterblich; ein wirtschaftliches Tauschsystem ohne seine Abstraktion wäre undenkbar. Geld hat es geschafft, seine einstige Materialität abzuwerfen und als Institution göttliche Unsterblichkeit zu erlangen.

²¹⁶ Schacht 1967, p. 79.

²¹⁷ cf. Simmel 1900, p. 340.

²¹⁸ Binswanger 1991, p. 132, der sich auf einen Gedanken von John Locke in *Second Treatise on Government*. London: Churchill 1690 bezieht.

2. OFFENBARUNG DES GELDES

Von der Zeit der religiösen Machtentfaltung wechselt die Untersuchung zu der des Geldes, die am Anfang der Neuzeit um die 15. Jahrhundertwende anbricht. Während sich die mittelalterliche Ökonomie in den festen Bahnen von Gilden und Zünften vollzog, erlebt der professionelle Handel seine erste Blüte, und Geldbesitz gründet einen neuen Stand, der neben klerikaler und adliger Herrschaft seinen Einfluss zu erweitern strebt. Es ist der Augenblick der monetären Offenbarung. Was in der Religiosität die erschütternde Erscheinung der göttlichen Botschaft ist, kann – so die These – auch für die Erfolgsgeschichte des Geldes angenommen werden. Um diese erzählen zu können, wird ihr Prolog in dieses Kapitel mit aufgenommen, ohne ihn historisch am Rand der Neuzeit justieren zu wollen. Er erzählt das menschliche Verhältnis zu Kulturgütern und ihrer Produktion sowie das Verhältnis von Geld und Güterwelt, das sich als anthropologisches Substrat einer historischen Einordnung entzieht.

Erst am Ende des Mittelalters beginnt der Siegeszug des Geldes. Zwar ist es schon verbreitet gewesen – der römische Sesterz erfreute sich seiner Verwendung quer durch das Abendland – aber die Allgegenwärtigkeit des Geldes kann erst mit den Erdrutschen ausgelöst werden, die die feudale Gemeinschaft zur Mitte des zweiten Jahrtausends erlebt, und vollzieht sich dann in einer Geschwindigkeit, die den Buchdruck als weiteres neues Kommunikationsmedium überrennt und die noch heutige Medienverhältnisse verblüfft.

Übermittler und Analyst dieser Entwicklung ist der anonyme Autor des *Fortunatus*. Der Roman hat keine vereinzelte Stellung als Initiator der Neuzeit, die von individueller Perspektive und gesellschaftlicher Veränderung geprägt ist, sondern findet sich in einer Familie aufgehoben, zu der auch Dantes *Göttliche Komödie* oder der *Urfaust* zählen.

GELD ALS ALLMITTEL DER GÜTER

Die menschliche Existenz ist von Gütern umgeben, die deshalb wahr- und angenommen, weil sie als „gut“ bewertet werden. Sie sind die Übersetzung und Akzeptanz der magischen Wertigkeit, die sie nicht nur als Dinge, sondern als religiöse Relationen betrachtet. In diesen ist die individuelle Seele verwoben. Das Gut ist kein Gut, weil es besessen wird, sondern weil es mit dem Besitzer verbunden ist.¹ *Ich* existiert nicht ohne Gut, die Summe der besessenen Güter beziffert die Identität.² Adjektiv und Subjektiv fallen zusammen, was in dem neuzeitli-

¹ cf. Schmölders 1966, pp. 23sq.

² cf. Hörisch 2002, p. 322: „Die Possessivpronomina und die mein/dein-Unterscheidung sind in logischer wie chronologischer Hinsicht früher als die erste Person Singular.“

chen Credo „du bist, was du hast“ zum Ausdruck kommt, und Fortunatus' Sohn Ampedo sagen lässt: „[W]er sein güt verlürt der verleürt auch die sinn“ (146)³. Wahnsinn bedroht die geordnete Wertewelt, als sein Bruder das Hütlein und damit sich selbst verliert. Das macht auch verständlich, warum der magisch denkende Andolosia es wieder zurückgewinnen muss: Auch wenn er durch die Erbschaft des geldspendenden Säckels von seinem Vater in Güterfülle lebt, existieren für ihn Hab-Seligkeiten, die er mit Zähnen und Klauen verteidigt, als wären es seine Körperteile.⁴ Das erschwert natürlich die Veräußerung. Wenn der Magier etwas hergibt, so gibt er seine Seele her; ein Umstand, den das heilige Opfer noch bedachte, und der verständlich macht, dass der Magier sein Gut nur Verwandten und Verbündeten überlassen will.

Güter entstehen durch Bedürfnisse nach ihnen; die Wirklichkeit des Bedürfnisses nach einem Gegenstand ist zugleich und zunächst seine Wirklichkeit.⁵ Die Bedürfnisse sind selektiv, sie scheiden die Welt in bewertete Güter und Ungüter. Alle Güter eines Menschen, nicht nur die materiellen, nicht nur die besessenen, aber auch die vorgestellten, spiegeln seine Bedürfnisse wieder und manifestieren sein Inneres in der Wirklichkeit. Der Mensch sieht in den Gütern sein Bedürfnisprofil, das sich aus dem kulturellen Austausch gebildet hat und seine Individualität innerhalb der Kultur begründet.⁶ Sie sind das Modell seines Charakters. So installiert auch Fortunatus seinen Mikrokosmos, der ihm die Welt erklärt: Nach der Rückkehr in seine Heimat Famagusta auf Zypern versammelt er die gesellschaftlichen Werte, um seine Vorstellung der Wertekonstellation umzusetzen: das Land, die Kirche, das Elternhaus etc. (cf. 181-3).

In den Gütern steckt Leben; Leben und Güter sind gleichzusetzen. Ein Waldgraf ermahnt Fortunatus, der mit dem Geld aus seinem Wundersäckel anfangs noch unvorsichtig umgeht und dem Adligen unangenehm auffällt: „[U]nd kurtz richt dich darnach / heüt nym ich dir als dein güt und morgen das leben.“ (51) Wer nichts besitzt, lebt nicht mehr. Ganz profan kann der feudal Mittellose sein Leben als Leibeigener oder Bettler höchstens noch fristen. Mit den Gütern gibt der Mensch in magisch-mittelalterlicher Vorstellung sein Leben hin, und vollzieht damit scheinbar ein wirkliches Opfer, wie es noch eine ökonomisch unbedrängte Transzendenz gefordert hat.

³ Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf die von Gerd Roloff editierte Ausgabe des *Fortunatus* im Reclam-Verlag.

⁴ „Was ‚mein‘ ist, darf ein anderer nicht berühren, geschweige denn gebrauchen. Man ist beleidigt, wenn er ‚meinen‘ Sachen nicht die genügende Hochachtung entgegenbringt.“ (Jung 1940, p. 223; cf. p. 224)

⁵ Das widerspricht wieder Simmels Ansatz von dem Entstehen der Werte und Bedürfnisse aus der Wirklichkeit. Liebrucks (1957), p. 279 interpretiert ihn also falsch, wenn er schreibt: „Nach Simmel ist die Möglichkeit des Begehrens der Gegenstände zugleich die *Möglichkeit der Gegenstände* des Begehrens.“ (meine Hervorhebung)

⁶ cf. Gronemeyer 1988, pp. 17sq. Das kollidiert natürlich mit der kritischen Schule, die die kulturelle Vermittlung von Gütern gerade als Negation der Individualität sieht (cf. op.cit., p. 23).

Doch Leben wird nicht mehr transzendent, sondern kulturell-produktiv gestiftet. Die magische Vorstellung der Verbundenheit mit der Transzendenz durch allgegenwärtige Symbolik der Güter ist der *Allgegenwärtigkeit der Diesseitigkeit* gewichen. Güter sind nicht mehr Geschenke Gottes, sondern menschliche Gebilde. Deshalb muss Fortunatus auch um sein Leben fürchten; der Waldgraf könnte sich ein Wunschsäckel als Geschenk der Jungfrau des Glückes nicht vorstellen (cf. 50).

Wie sich der Waldgraf zum Gott erhebt, der über Tod und Leben entscheiden kann, so hat sich der Mensch vergöttlicht und kopiert die religiöse Symbolik, vor allem in Geld, aber auch in allen Kulturgütern. Was früher eine offene Botschaft zum Leben und Vernichten des Wertes war, beugt sich zu einer kulturellen Bewertung innerhalb eines festen Systems von Botschaften, das eine individuelle Nutzung nicht mehr fordert. Das Pferd als Gut, das Fortunatus kauft, unterliegt nur einer Aussage, die ihm eben nicht zusteht: Diesseitiges, gesellschaftliches „Symbol“ herrschaftlicher Würde. Das Erfahren einer individuell erfüllenden Botschaft in der Ekstase ist dem Lesen einer fest umrissenen Botschaft gewichen.

Das ist gleichzeitig die Negation des Gebrauchswertes. Ob das Pferd geritten wird, spielt keine Rolle. Entscheidend ist sein Wert innerhalb der kulturellen Ordnung. „Die Güter haben sich dematerialisiert, sie sind uns zu Kopf gestiegen, sie haben sich, wenn man so will, materiell entkernt und in Trademarks verwandelt, nein besser noch: sie sind zu *Lōgos* geworden.“⁷ Das sind nun aber nicht gleich Tauschwerte, wie der Marxist vermuten würde, sondern pseudosymbolische Gebrauchswerte, wie sie Paul Willis treffend beschreibt, die den funktionalen gegenüberstehen.⁸ Sie konstituieren sich für ihn aus Wahrnehmung und Deutung, Anwendung und Aneignung, oder allgemeiner, und um auf die Institutionalisierung zu referieren, aus menschlicher Bewertung. *Fortunatus* ist ein komplexes Bild des Wertgefüges am Anfang des 16. Jahrhunderts, das akzeptiert und persifliert wird.

Die Reduktion auf den einfachen Gebrauchswert ist die Naivität, mit der eine Flagge für ein Stück Tuch gehalten wird. Der Sinn des kulturellen Austausches ist nicht nur die Befriedigung elementarer Bedürfnisse, sondern verbindet sich mit der Suche nach sinnhafter Gewissheit – eine Suche, die Fortunatus bis in das Morgenland führt. Auch der Erwerb von Geld über den zur Existenzsicherung nötigen Betrag hinaus ist nicht wirtschaftlich, sondern nur ontologisch erklärbar. Postparadiesisch ist nicht die Knappheit an Gütern, sondern die Knappheit an rele-

⁷ Burckhardt 1994, p. 337 (seine Hervorhebung, mein Betonungszeichen). Auch Adam Müller weiß ein Lied davon zu singen: „Es sind nicht die Sachen an sich, sondern nur die gesellschaftlichen Eigenschaften, die gesellschaftlichen Werte der Sachen, welche ich begehre und weggebe, einkaufe und verkaufe“ (1816, p. 182).

⁸ cf. Willis 1990, p. 155.

vanten Botschaften, Letztverweislichkeiten. So ist auch die Produktion von Gütern einem Mangel an geistigen Werten, nicht an warmen Mahlzeiten entsprungen.⁹

Mit der Schaffung und Anhäufung von Gütern erfährt der Mensch seinen Wertehorizont, sammelt Erkenntnisse über die umliegende Wirklichkeit. Die menschliche Ebenbildlichkeit wird in der Gesamtheit der Güter simuliert. Das Zeug wird zum Zeugnis, dass Werte bezeugt. Über die güterlichen Botschaften, die der Markt *bietet*, muss der Käufer „sich bewußt werden“, wie die indogerm. Wurzel **b^heud^h*- übersetzbar ist. Das verwandte gr. *peúthomai* heißt: „Ich erfahre, erfrage“, oder aktiv „Ich teile mit“¹⁰ – eine Botschaft über Werte steckt im Angebot. Fortunatus studiert die Wertewelt, findet heraus, was gut und was schlecht ist in Analogie zu den Gütern. Jeder Kauf fördert Erkenntnisse über die mittelalterliche Gesellschaft: Er bedarf der Abstraktion der Güter als gesellschaftliche Zusammenhänge, um gesellschaftlich leben zu können. Marx ist bereits die seltsame Verwandlung der Güter aufgefallen, sobald sie als Waren gesellschaftlich salonfähig und ausgetauscht werden. Die Lösung für den „mystische[n] Charakter der Waren“¹¹ ist hinreichend bekannt: Es ist der Tauschwert auf dem Markt, der den Gebrauchswert negiert und ihn zur Veräußerung mittels Vergleichbarkeit der Waren abstrahiert.¹²

Marx versuchte hinter die Dinge zu sehen, den systematischen Zusammenhang der gesellschaftlichen Güter, und offenbart damit einen religiös-symbolischen Ansatz, der der Versenkung eines frommen Fanatikers in ein religiöses Symbol gleicht. Marx' Fragestellung sei hier noch einmal aufgegriffen: Was steckt hinter den gesellschaftlichen Dingen?

Seine Crux liegt in der frühzeitigen Trennung von Handarbeit und Geistesarbeit. Letzterer weist er eine Entstehung aus „nicht-empirischen Formabstraktionen“¹³ zu. Und diese bezieht er auf die Realabstraktion der Waren, den Tauschwert, den er wiederum nicht etwa dem Denken, sondern dem Handeln der Tauschenden zuordnet. Erstens ist diese Trennung obsolet. Die Herstellung von Gütern als Handarbeit ist in der Konsumgesellschaft nur der Träger für geistige Produkte,¹⁴ die in Marke und Logo mit den Gütern in die Warenregal einmarschieren und ein Potpourri gesellschaftlicher Werte darstellen. Der marxistische Antagonismus zwischen Geld

⁹ Die Speisung der Fünftausend (cf. Matthäus 14,13-21 et al.) dient mehr dem Beweis der Macht Gottes denn dem Sättigen. Auch die Jagd auf große und wohlmöglich räuberische Tiere wird nicht vom Nahrungserwerb, sondern von der Bildung von Werten und Wertsystemen in der Gemeinschaft, vor allem Prestige, bestimmt.

¹⁰ Kluge 1995, p. 109.

¹¹ Marx 1859, p. 85.

¹² Der aber keinesfalls eine Erfindung Marx' ist. Smith 1776, p. 34 (lib. 1, cap. 4) beschreibt den Unterscheid von Gebrauchs- und Tauschwert so: „The word value, it is to be observed, has two different meanings, and sometimes expresses the utility of some particular object, and sometimes the power of purchasing other goods which the possession of that object convey. The one may be called, ‘value in use;’, the other, ‘value in exchange.’”

¹³ Sohn-Rethel 1990, p. 36.

¹⁴ cf. Hirdina 1975, p. 116.

und Ware, den Jean-Joseph Goux bis zum Widerspruch von Geist und Materie führt, ist nicht aufrechtzuerhalten.¹⁵

Zweitens ist die Geistesarbeit nur unzureichend im Tauschwert ausdrückbar. Geld scheidet in seiner Bewertung an geistigen Arbeiten, und wenn es diese versucht, so ist das doch nur eine Annäherung für den Wert, den ein geistiges Produkt für die Gesellschaft haben könnte, wie die Schwankungen von Aktienkursen für Image, Entwicklungschancen und Potentiale beweisen. Geistige Arbeit hat keinen linearen Wert, der nach der Arbeitszeit zu bemessen wäre. Auch poetische Werke können ökonomisch nur ungenau mit Preisen beziffert werden.¹⁶ Das Evangelium, das zunächst nur den Lohn für gute Nachrichten bezeichnet,¹⁷ ist gar nicht entlohnbar.

Manfred Kannenberg-Rentschler hat diesen Umstand auf eine griffige Formel gebracht: „Natur mal Arbeit = Geist minus Arbeit“¹⁸. Indem der Mensch produziert, schafft er geistig-kulturelle Güter als gesellschaftliche Pseudosymbole in Ablösung von der natürlich-magischen Symbolwelt. Diese werden im kulturellen Austauschprozess als Tauschwerte dargestellt. Doch gerade mit der Einordnung als Tauschwert entzieht der Mensch den Gütern die Fähigkeit, als Summe das Gesamtgefüge der geistigen Kultur zu repräsentieren. Die im Tauschwert ausgedrückte Arbeit wird zum materiellen Trennmittel von seiner schöpferischen Geistigkeit. Geld ist das deutlichste Zeichen für diese Trennung.¹⁹ Es vollzieht die Emanzipation von der materiellen Natur, in der der Mensch fortan nicht mehr lebt, sondern die er finanziell bewertet. Der gesellschaftliche Charakter der Güter, ihr finanzieller Wert, ist ein Ausschnitt aus der Geistigkeit, aber immer auch ihr Beschnitt.

Das ist der Grund, warum Marx'sche Gedanken Exegetik erlauben. „Das Geheimnisvolle der Warenform“ nennt er mystisch aufgeladen die Spiegelung des gesellschaftlichen Zusammenhangs in den vergesellschafteten Gütern – freilich ein Zerrspiegel, der von dem geistigen Wert mehr verdeckt als offenbart. Und Marx stellt fest, dass die Produzenten von der kulturellen „Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen“²⁰ getrennt sind, eben von der Gesamtheit des geistigen Wertes, von der ein Produkt immer nur ein Ausschnitt darstellt. Er entleiht sich zur Beschreibung seiner Erkenntnis religiöses Vokabular:

¹⁵ cf. Goux 1973, pp. 37sq., der auf dem Weg noch die Gegensätze von Kapital und Arbeit, Begriff und Sache, Wesen und Phänomen sowie Idee und Gegenstand bildet.

¹⁶ cf. Lauer 1994, pp. 221-4.

¹⁷ cf. Deschner 1962, p. 86.

¹⁸ Kannenberg-Rentschler 1989, p. 248.

¹⁹ cf. Sohn-Rethel (1937), p. 165.

²⁰ Marx 1859, p. 86.

„Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenen Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.“²¹

Die „Gestalten“ legen den Schluss einer Allegorie nahe, einer fest umrissenen Botschaft für eine abstrakte Aussage, den Heinz Schlaffer bei der Analyse von Marx im Hinblick auf Goethes *Faust* richtig gezogen hat.²² Aber die Gestalten sind unter frühneuzeitlicher Perspektive nicht leblose Vorgaben, sondern können nach eigenem Gutdünken „gestaltet“ werden. Produkte erwachen zum Leben, Dinge werden zum kommunikativen Gegenüber – das erinnert eher an das religiöse Symbol. Solange eine Ware noch individuell, abseits ihrer Position im kulturellen System, eingeordnet werden kann, wird sie mit Geheimnisfülle umgeben, die der Fassbarkeit des besitzenden Geistes offen steht. Die einfache Ware ist nicht zwangsläufig eine Allegorie. Das einzigartige Hütlein bedeutet für Fortunatus und nur für ihn Freiheit. Gleichzeitig kann der Leser es als geistiges Gut für sich entschlüsseln und wird wahrscheinlich auch Freiheit assoziieren, die er seinem Lebensgefühl hinzu addieren kann. Aber entscheidend ist, dass er keine mittelalterliche Enzyklopädie zu Rate ziehen muss, um die Bedeutung abschließend zu bestimmen. Das Hütlein kann auch Unverschämtheit oder Rastlosigkeit bedeuten, je nach (religiösem) Werteprofil.

Die Symbolisierung aber neigt dazu, bestimmte Güter zu überhöhen, greifbares Bild und diffuser Ausdruck von Allem und der Göttlichkeit selbst zu sein. Die generalisierende Interpretation ist Fetischismus, der in der scheinbaren Greifbarkeit Gottes die „Demarkationslinie zwischen Physis und Bedeutung zum Einsturz bringt.“²³ Es ist nicht der kulturelle Fetischismus, den Marx den Individuen gleich im Anschluss an seine religiöse Analogie vorwirft, und der die Wahrnehmung der Güterwelt als rein diesseitige, aber „phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen“²⁴ annimmt; sondern es ist ein magischer Fetischismus, der in der Überhöhung eines Dinges als Universalsymbol Antworten diesseitigen Sinns unter Umschiffung der Transzendenz zu finden glaubt.²⁵ Der kulturelle Fetischismus sieht die Güter als Gesellschaft und gesellt sie gern um sich, der magische hebt ein Gut heraus, an das er Leib und Seele hängt. Auch Maurice Godelier vergleicht letzteren mit magischem Verhalten,²⁶ das die geistige Botschaft eines Gutes als Machtanspruch des Besitzers umdeutet. Dass dieses Gut mehr und mehr die Vermittlungsinstanz zu den Gütern, das Geld, selbst wird, entfaltet sich in

²¹ op.cit., pp. 86sq.

²² cf. Schlaffer 1981, pp. 60sq. Zu Schlaffers *Faust*-Interpretation s. p. 172.

²³ Hörisch 1996b, p. 250.

²⁴ Marx 1859, p. 86.

²⁵ Diesen Fetischismus bezeichnet Marx (1844c), p. 553 als den der Griechen. Er muss noch weiter vordatiert werden, weil er noch an die Erfassung des transzendenten Geistes mit den natürlichen Sinnen glaubt, ein magisches Greifen nach der Transzendenz, die sich in der griechischen Religionskultur immer vom sinnlich Erfassbaren unterscheidet. Hörisch 1996b, p. 247 nennt den Fetischismus ein „Supersymbol“ in Anlehnung an Marx 1859, p. 85.

²⁶ cf. Godelier 1973, pp. 253sq.

Shakespeares *The Merchant of Venice*. Denn der Anspruch an das Gut erlebt fast zwangsläufig eine Enttäuschung, weil es allzu profan erscheint.

Was passiert nun mit den nicht nur materiellen, sondern auch geistig aufgeladenen Gütern auf dem Podium ihrer Veräußerung? Zunächst ist festzustellen, dass sie publicityabhängig sind. Güter existieren nicht außerhalb der Öffentlichkeit des Handels. Individuelle Anfertigungen zum Eigenbedarf sind nur Kopien eines kulturellen Gutes oder begnügen sich mit der kleingeistigen Form als persönliche Erinnerung. Solange das Gut im privaten Umfeld verbleibt, kann es sich in seiner individuellen Lebensdienlichkeit genügen, die oft im Gebrauchswert kondensiert; in der Rivalität mit anderen Gütern genügt das nicht.²⁷ Sobald das Gut zum Allgemeingut wird, bedarf es einer geistigen Aufladung, die seine Verkaufsaussicht bestimmt und die Brauchbarkeit in geistige Begehrtheit übersetzt.

Dazu bedarf es einer vollständigen Trennung von dem Gut, mit dem der Magier noch seelisch verbunden war. Wie er die geistige Aufladung eines Gutes nicht auf andere übertragen kann, so kann diese auch dem Käufer schlecht vermittelt werden. Tausch verlangt deshalb Objektivität gegenüber dem Gut als auch gegenüber dem eigenen Begehren, dessen Analyse das Erkennen geistiger Bedürfnisse erlaubt.²⁸ Das ist ein Kulturprozess, überwiegend rational und darum auch wieder in einer Differenz zur Geistigkeit. Das Imitat der Schöpfung, die Kreation des Symbols im Gut ist nie perfekt. Aber auch die rationale Objektivität ist nie perfekt, weil die Gabe für das Individuum immer auch einen symbolischen Charakter hat, der die Aufladung mit Geistigkeit überhaupt ermöglicht.²⁹

So steckt das individuelle Leben nicht nur analytisch, sondern auch synthetisch in den Gütern. Sie sind wertvoll, weil für sie etwas an Leben geopfert wurde, mehr geistig als körperlich; sie sind die Materialisierung eines Opfers. Auch Goux beschreibt nicht nur die ökonomische, sondern allgemein kulturelle Kommunikation als „Austausch letztendlich von Lebenstätigkeiten“³⁰. Das ursprüngliche Opfern des Lebens findet seine partiell mimetische Form. Das Leben erhält als Arbeit einen Wert als Tauschwert des produzierten Gutes. Das Gut wird andererseits nur wertvoll aufgrund der in ihm materialisierten Arbeit. Das magisch-individuelle Gut hat sich in das religiös-allgemeine Gut verwandelt. Damit scheint auch Sinn durch die güterliche Hülle. Die investierte Zeitspanne war Sinn und wird ein reduzierter Sinn, mehr ein Zweck in dem güterlichen Resultat.

Das so überindividuelle Gut wird für Marx zum Grabmal des Produzenten. Wie der Käufer des Gutes gesellschaftliche Werte als seine verwirklicht, so wird in ihm der Produzent entwirklicht. Hier zieht der junge Marx erneut Parallelen zur Religion: „Je mehr der Mensch in

²⁷ cf. Gronemeyer 1988, p. 177.

²⁸ cf. Simmel 1900, p. 80, ähnlich Luhmann 1970, p. 209.

²⁹ Ein Dilemma, dem das Geld mit der Installation des Weltmodells der Logik begegnet (s. pp. 160-2).

³⁰ Goux 1973, p. 24.

Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst.³¹ Auch Religion verpflichtet zum Einsatz des Lebens, nicht aber, um Güter, sondern um es selbst zurückzuerhalten. Die Produktion ist Akkumulation von Leben in Gütern. Was im Tausch mit den Göttern durch die Gabe der gütterlichen Tiere gespart wurde, wird in die produzierten Güter reinvestiert. Ein Opferkreislauf von Produktion und Kauf setzt zur Huldigung des Geldes an.

Gütern wie Opfergaben wohnt ein geistiger Wert inne, der einerseits im Kontext der Kultur, andererseits im Hinblick auf die Religion geeicht ist. Und beide müssen den Schein der Richtigkeit und der Unfehlbarkeit wahren, oder anders: ästhetischen Eigenschaften genügen, um außerhalb des Individuums anzukommen. Selbst das Mittel der Bewertung ist gleich, nämlich das Geld. Nur die Instanz der Bewertung ist eine andere: Auf der einen Seite ist es ein Strukturierungselement kultureller Werte, der menschliche Geist, und auf der anderen Seite ist es die Göttlichkeit. Diese bewertete allerdings ebenfalls ökonomisch, denn der antike Kultus war ja auch diesseitiger Handel und Eigentum war religiöse Macht. In der Kultur schiebt sich als Wertinstanz das Geld zwischen Mensch und Gut, die einst magischen Geschwister. Und doch sind sie nicht getrennt, sondern in einem Austausch einander gegenüber, den das Geld ermöglicht, indem es Leben in Gut und Gut in Leben übersetzt. Eine Verwandlung, die die Eucharistie vorgibt, und die im Gütertausch durch das Medium Geld perfektioniert wird. So ist es nicht verwunderlich, dass schon Marx den Begriff *Transsubstantiation* gebraucht – freilich nur im kleinen Ausschnitt der dafür umso mechanischeren, ritualisierten Wiedergeburt von Ware in Geld.³²

Geld ist der Mittler dieses Übergangs, ein auserkorenes Medium, das im Opfertausch noch Gut unter Gütern war und als Gold seinen Gutcharakter noch nicht verloren hat. Während die Güter nur im Augenblick des Austausches den Status des Geldes erreichen, ist Geld eingefrorenes, ständig in Habachtstellung sitzendes Gut, das im Austausch die Repräsentanz der Ware für den Käufer übernehmen will. Diese Bestimmung prädestiniert es, häufig gebraucht zu werden, aber freilich nicht immer: Im *Fortunatus* werden Edelsteine und Pferde benutzt, die als Wertträger das Geld ersetzen können. Das zeichnet gerade die Offenbarungszeit des Geldes aus, schon allgegenwärtig, aber noch nicht überall eingesetzt zu sein. Doch der Vormarsch des Geldes ist unaufhaltsam; seine Übertragbarkeit auf das Gut bedingt ja, weiter übertragen zu werden, so dass es sich wie ein Virus fortpflanzt. So wird es allmählich zum höchsten Gut, das Gute schlechthin, und entspricht der Neigung des Menschen, möglichst viel in einem Zusammenhang, von einer Ursache bestimmt zu sehen. Marx hat das Geld den abstrakten Reichtum

³¹ Marx (1844c), p. 512; cf. p. 511.

³² cf. Marx 1885, p. 132. Das Ritual der Weihung von Brot und Wein als Leib und Blut Christi bezeichnet man als Konsekration; ebenso die spiegelverkehrte Vergöttlichung eines römischen Kaisers, zu der üblicherweise eine Konsekrationmünze herausgegeben wurde. Die numismatische Prägung ist Zeichen der Verwandlung.

gegenüber dem besondern in den Gütern genannt.³³ Dieser verblasst angesichts des Geldes, das mehr und mehr im Preis die Güte eines Gutes bestimmt: „Was nichts kostet, ist nichts wert“ bzw. „alles Gute hat seinen Preis“.

So wird Geld zum Joker, der alle Güter mimt und sich doch nicht auf sie festlegen lässt. Michel Serres hat diese Parallele gezogen, und er zieht eine weitere mit dem Opfer: Während das Geld Kopf oder Zahl ist, sich hin- und herbewegt und nicht unterscheidet, ist das Opfer „Kopf und Zahl, es ist das Stück mit zwei Werten, ist die Unschärfe der Wahrscheinlichkeit. Vom Geld kann man stets sagen: es ist etwas anderes.“³⁴ So hat sich die göttliche Bestimmung in die Flüchtigkeit aufgelöst. Und doch hat das Opfer ein Verhältnis geprägt, das auch für Geld gilt: die Identität. Das individuelle Gut, das aufgrund seiner natürlich-magischen Aufladung oder durch den auferlegten geistigen Wert sich von den anderen Gütern unterscheidet, wird durch Geld den anderen angeglichen. Folge ist der „geldgeprägte Pantheismus“³⁵, durch den in allem Geld steckt und vice versa. Und auch das magische Tauschgut wird in der Religion mit dem Leben des Gläubigen gleichgesetzt und seiner natürlichen Stellung im magischen Kosmos beraubt. Das Opfer ist älter als das Geld, hat aber als Vorläufer auch die Weise geprägt, das lebendige Gut mit dem toten Braten, später dem kalten Metall zu vergelten.³⁶

Geld macht die Güter gefügig. Ihre launenhafte Eigenheit wird durch die einheitliche Bewertung zurechtgestutzt, die Tücke der Technik, der Gebrauchswert, negiert, und die Grenze des Tabus, ein magisch-persönliches Angebinde zu sein, eingerissen. Der scholastisch-ontische Wertbegriff, der sich an die Dinge klammert und in ihnen Sinnliches und Symbolisches verbindet, den Marx in den Gebrauchswert teilweise übersetzt hat, wird ausgeblendet.³⁷ Das Gut wird aller Information entweidet und entwertet, aber das nicht ohne Grund: Denn so kann das Gut auf die kulturelle Empore getragen werden, mit einem geistigen Wert aufgeladen, mit neuer Verknüpfung auf einen überindividuellen Wert versehen, die nicht mehr auf die unbewertbare Göttlichkeit, sondern auf die kulturellen Götter verweist. Geld hilft, den Gütern einen neuen Namen zu geben, die Marke, das geistige Gut, das den paradiesischen Namen ersetzt.

Das erklärt auch, warum sich die Fortunatische Wunscherfüllung mit dem Geldsäckel in einem erstaunlich heidnischen Rahmen vollzieht. Kein Engel, kein Heiliger offeriert das großzügige Angebot, sondern „die junckfraw des glücks“ (46). Ihre vielleicht noch christlich anmutende Keuschheit ist weniger augenscheinlich als ihre Verwandtschaft mit der heidnisch-römischen Göttin Fortuna. Ihr Vorteil ist ein Katalog, den Gott nicht bieten würde: Neben „weyß-

³³ cf. Marx (1857sq.), p. 132. Er nennt Waren wiederum „lokales Geld“ (op.cit., p. 142); sie sind also eine monetäre Konkurrenz mit Heimvorteil.

³⁴ Serres 1980, p. 245.

³⁵ Wagner 1985, p. 134.

³⁶ anders Hörisch 1978, p. 47 und Sohn-Rethel (1937), p. 169, die die Identität als monetäre Kategorie darstellen.

³⁷ cf. Burckhardt 1994, pp. 93sq.

hait“ finden sich das profane Glück des Reichtums, aber auch „Stercke / Gesundthait / Sch=ne / und langs leben.“ König Salomon vergleichsweise steht nur der Wunsch nach Weisheit vor Gott zu. Erst in ihrem Windschatten erhält er Reichtum, Ehre und ein langes Leben als immanentes Beiwerk dazu.³⁸ Auch die Gebundenheit der Jungfrau an die Sternkonstellation erinnert eher an ein abergläubisches Ritual als an eine Weisung durch eine transkosmische Macht.³⁹

Selige Weisheit und schnöder Reichtum sind auf eine Stufe gerückt. Geld wird gebraucht, um geistige Güter zu erwerben. Die geistig-kulturelle Neosymbolik ist mit Geld eng verwandt, weil sie auch quantitativ und ökonomisch denkt. Beide fragen aus einem Munde, wie viel die Güter wert sind, und nicht mehr, wie viele sie sind. Es scheint ein einheitliches System ihres Wertes zu geben, und das wird nur noch in Geld ausgedrückt, weil ein göttlicher Maßstab fehlt und Geld als einzig universeller übrig bleibt. Geld maßt sich an, geistige Güter zu beziffern und ein Wertesystem aufzustellen, das die Unterscheidung von gut und böse klipp und klar in die Entscheidung des Kaufes übersetzt. Dadurch werden die Güter alles andere als trivial und fungibel.⁴¹ Geld benennt Dinge; sein Ruf enthält immer auch ein Raunen der geistigen Botschaft als Gesellschaftswert, die die Güter nie wirklich fassbar umkreist. So kann die Analogie zwischen Geld und Geistigkeit eine Symbiose im Tausch eingehen.

Das ist die von Marx abgeleitete einfache Wertform der geistigen Botschaft: Im situativen Tausch wird sie angepriesen und offenbar. Simmels Idee, Geld und Wert austauschbar zu sehen und sie beide den gleichen Gesetzmäßigkeiten zu unterwerfen,⁴² lässt sich auch auf die Partnerschaft von Geld und geistigem Wert ausweiten, in der der geistige Wert quantifiziert und das Geld qualifiziert wird, die Botschaft des Ersten zu übertragen und zu bewerten. Der Preis ist der Lobpreis der Botschaft. Seine Erfindung durch das Geld erlaubt, die geistige Semantik in eine Syntax einzuordnen, die sich bei jedem Kauf entfaltet und danach wieder zusammenzieht. So unterliegt der Preis der Derivation und passt sich den Wertvorstellungen der Geschäftspartner an.

Diese Liaison bringt die mittelalterliche Welt zum Erstaunen. Denn bisher hat sich der Wert in den festen Bahnen der höfischen und gemeinschaftlichen Werteordnung vollzogen. Fortunatus aber erkennt die Ungebundenheit des Geldes und findet seinen Gefallen daran. Seine Mission ist das Zerreißen der Wertemuster, die bisher gegolten haben. Deshalb betreibt

³⁸ cf. 1. Könige 3,9-14.

³⁹ cf. Eco 1987, p. 207, der den Aufschwung der versteckten Astrologie des Mittelalters am Anfang der Neuzeit beschreibt. Die hermetische Tradition sah den Kosmos von den Sternen beherrscht.

⁴¹ so aber Simmel 1900, pp. 128 und 540. Das zeichnet gerade die altbackene Symbolik der archaischen Magie aus: Sie ist eindimensional, billig, im günstigsten Fall noch kitschig.

⁴² cf. Köhnke 1993, p. 152.

er auch internationalen Handel, der seine Schiffe zu den Häfen in „Cathelonia / Portugall / Hypania / Engeland / in Flandern“ führt, wo er die behäbigen Gesetze der lokalen Märkte ins Wanken bringt, nicht aus Gewinnsucht, denn deren Potential ist durch das Säckel gebannt, sondern „in dem namen gots“ (104). Die christliche Floskel wird zum merkantilen Credo der neuen Götter, die in der Realisation der geistigen Werte in Geld ihre Geburt erfahren.

Der Geburtshelfer ist das ideelle Geld. Die Bewertung außerhalb des Tausches mittels der „vorgestellte[n] Einheit“⁴³ des Geldes, das nur noch die *Möglichkeit* der Veräußerung voraussetzt, bringt das Abwesende zur Anwesenheit. Die Tauschbestimmung, der Kosename des Geldes, wird zum Taufnamen.⁴⁴ Das Verhältnis zwischen Geld und Gut dreht sich um: Während Geld zunächst ein Repräsentant des geistigen Wertes eines Gutes war, wird das Gut zum Repräsentanten des Geldes und vernachlässigt den geistigen Wert. Er verschwindet allzu leicht unter der undeutbaren Klarheit des Preises, wird verleugnet und auf seine Bezifferung reduziert.⁴⁵ Das hermische Gauklertum der Werte ist die Besiegelung ihres guten Leumunds.⁴⁶

Das ideelle Geld bewirkt Berechenbarkeit und somit Planbarkeit. Trotzdem ist Fortunatus kein Buchhalter – gerade Ungeplantheit zeichnet seine kaufmännischen Unternehmungen aus. Die theoretische Abstraktion findet vielmehr im Stil des Werkes ihren Niederschlag:⁴⁷ Formelhaftigkeit, zwei- und dreigliedrige Gleichsetzungen, Wendungen zur Kürze, substantivische Umschreibungen, formelhafte Anreden, aber auch Zahlangaben und Kapitelüberschriften belegen, dass das Werk die ordnende Logik des Geldes übernommen hat, ohne ihr zu unterliegen. Die Sprache hat die Abstraktion übernommen, während das Geld mehr im Moment des Tausches aufflackert und der Abstraktion noch keine Allgemeinheit einräumt.⁴⁸

Auch die berechnende Zahl teilte zunächst nicht ein, abstrahierte nicht, sondern war mit dem gezählten Gegenstand noch identisch und konkret. Sie vollzog keine „quantitative Bestimmung distinkter Größen der äußeren Welt, sondern besaß eine *qualitas occulta*, sie hatte numinosen Charakter.“⁴⁹ Das zählende ideelle Geld versucht sich an einer Bezifferung der Geistigkeit, weil es sich ihr in der Zahl nahe glaubt. Denn gerade die Zahl ist Ausdruck der berechnenden und berechneten Götter, die Kultur konstruieren und selbst der Konstruktion unterlie-

⁴³ Marx (1857sq.), p. 122 et al.; cf. Marx (1844d), p. 447: „Das metallne Dasein des Geldes ist nur der offizielle sinnfällige Ausdruck der Geldseele“.

⁴⁴ cf. Marx 1859, p. 57: „Die eigentümliche Form, die die Waren ihrem Tauschwert geben, ist verwandelt in *Geldnamen*, worin sie einander sagen, was sie wert sind.“ (seine Hervorhebung)

⁴⁵ cf. Simmel 1890, p. 61 und 1900, p. 274. Dies lässt auch Nietzsche 1889, p. 139 in den Streifzügen eines Unzeitgemäßen (no. 38) resümieren: „Der Werth einer Sache liegt mitunter nicht in dem, was man mit ihr erreicht, sondern in dem, was man für sie bezahlt, – was sie uns kostet.“

⁴⁶ cf. Schacht 1967, p. 107.

⁴⁷ cf. Roloff 1981, p. 252.

⁴⁸ cf. Geicke 1994, p. 94, der auch das Fehlen einer konsequenten Wissenschaftlichkeit trotz Entstehung der logischen Abstraktion am Beginn des monetären Denkens feststellt.

⁴⁹ Schacht 1961, p. 277. Dem entspricht, dass *Zahl* dem altnordischen *tal*, „Zahl, Erzählung“ entstammt, das sich in germ. **tala*-*ō*, „Zahl“ und altenglisch *talū* „Erzählung“ (Kluge 1995, p. 902) spaltet und als Geschichte der eigentlichen von ihr erwarteten Exaktheit entzieht.

gen. So leuchtet in dem Preis kulturelle Wertigkeit auf. Er wird zur kabbalistischen Transformation geistiger Aussagen. Die Allgegenwärtigkeit der Grammatik der Preise ist die einzige Möglichkeit eines einheitlichen Systems, unter dem sich das diesseitige Wertgefüge unterordnet. Die Zahlenkolonnen des ideellen Geldes erscheinen als Inventur der Schöpfung.

Gestalt der mystischen Einheit im Geld ist gerade sein Medium, die Münze. Ihre Unteilbarkeit hat den Status einer Vernunftwahrheit, die nicht der preislichen Bewertung unterliegen kann.⁵⁰ Unhinterfragbar, untrennbar verschmelzen in der Münze die rationale Bezeichnung und die religiöse Aufladung, die sich aus der Symbolik des Goldes, des Bildes und der rundlichen Ganzheit zusammenstellt. Die Werteinheit Geld erscheint als Einheit der Werte.

Marc Shell hat die numismatische Eigenschaft, gleichzeitig Ding und Botschaft zu sein, Gut und Simulation der Symbolik, die nicht voneinander zu trennen sind, auf den Begriff der Wahrheit nach Heidegger übertragen. Von ihm aus kann Wahrheit als die Übereinstimmung der werturteilenden Botschaft mit seinem Gegenstand bezeichnet werden. Daraus leitet Shell ab, dass Aussage und Gegenstand zusammengehören.⁵¹ „Non multa sed multum“ – „Qualität statt Quantität“. Das lateinische Sprichwort scheint auf die Münze gemünzt zu sein, in der sich die quantitative Zahl auf den qualitativen Wert der Geistigkeit beruft.

Voraussetzung dieser Korrelation ist die Tatsache, dass die Buchstaben des griechischen Alphabets auch als Zahlzeichen fungierten. So sind die Zeichen auf der Münze gerade keine umschreibende Bezeichnung wie die Sprache, sondern stellen in ihrer Unverrückbarkeit und Unaustauschbarkeit eine eigene Wahrheit dar, die durch die Sprache nicht kopiert werden kann.⁵² Sie bleibt in der Münze außen vor; bei vielen griechischen Münzen war weder der Nominalwert noch schriftlich ihre Herkunft angegeben.⁵³ Die Annahme, dass Dukaten im Mund das Leisten eines Meineids ungestraft ermöglichen,⁵⁴ belegt, dass die Münze ihre eigene Wahrheit hat, die sich konträr zur sprachlichen stellt. Dies ist das einheitliche System einer kongruenten Weltanschauung, die sich nicht in den Wirrwarr hintereinander geschalteter Zeichen verliert. Hier zählt man Stiere, also Alphabete, Ganzheiten, die ausgetauscht werden für andere, ohne sie zu beschreiben, zu zerteilen. Noch immer ist Werbung, die zum Ausgeben von Geld für Güter animieren soll, kein schriftliches Medium, noch immer sind die Informationen auf das Nötigste reduziert.

⁵⁰ cf. Achermann 1997, pp. 146-8.

⁵¹ cf. Shell 1982, p. 156, nach Heidegger 1927, p. 214.

⁵² cf. Burckhardt 1999, p. 113. Er beschreibt den Nennwert der Münze in Analogie zur Sprache, weil das alphabetische Zeichen von seinem Körper – der Gestalt des umgedrehten Stieres in Alpha, der weiblichen Brust in Beta etc. – losgelöst wird, um Übertragbarkeit eines „konkret Abstrakten“ zu erreichen. Das Wertzeichen auf der Münze löst sich tatsächlich von seiner bildlich-symbolischen Bedeutung, aber bindet sich wieder an die monetäre Körperlichkeit in der Münze.

⁵³ cf. Bogaert 1986, p. 7.

⁵⁴ cf. Löwenstimm 1897, p. 133.

Geld und Sprache kämpfen beide um die erste Stimme im kulturellen Wertekanon. Beide können auf unterschiedliche Weise Einsichten aufbewahren und übermitteln.⁵⁵ Aber während Geld in seiner universellen Anwendbarkeit die Unterschiede auslilgt, bemüht sich Sprache, den jeweiligen Sachverhalten durch Beschreibung gerecht zu werden. Sprache kombiniert damit Generalisierung und Spezialisierung, wie Luhmann sagen würde. Sie erlaubt die Kommunikation über situative Ereignisse innerhalb der allgemeinen Austauschregeln der Gemeinschaft. Geld schert über einen Kamm: Der Austausch mündet in der banalen Höhe der Preise.

So hinken auch die Vergleiche, die Handel mit Sprache und Preis mit sprachlicher Bedeutung gleichsetzen.⁵⁶ Geld hat seine ganz eigene Bedeutungswelt, die nicht in die sprachliche übersetzt werden kann. Während Sprache ohne ihre Bedeutungen gar nicht existiert, vollzieht Geld eine Übersetzungsleistung. Diese macht das unbeschreibbare geistige Attribut der Güter zumindest erwerb- und bewertbar. Wohl aber müssen Wort und Münze sich nicht widersprechen und können als „Geld und gute Worte“ ein Zweckbündnis schließen.

„Wer kein Geld im Beutel hat, muß Honig im Munde haben.“⁵⁷ Worte sind nun mal weniger knapp und müssen dort herhalten, wo das Geld fehlt. Schließlich aber nützen die schönsten Worte nicht viel, wenn kein Geld für sie oder mit ihnen aufzutreiben ist. Sie können nur gewechselt werden, wenn genügend Geld oder direkte Grundversorgung gewährleistet ist. Die nackte Not kennt keine Worte, nur die Münze; doch auch ihre Wahrheit, die in der Kultur erblüht, muss sich vor *purer* Diesseitigkeit verdrücken. So hilft Fortunatus auch weder „red noch gelt“ (76), als er nach dem Tod des Wirtes um sein Leben fürchtet. Geld aber übertrifft die Funktionen der Sprache.⁵⁸ Fortunatus hat keine lockere Zunge, wohl aber einen locker sitzenden Beutel, wenn es darum geht, Menschen für sich zu gewinnen.

Doch sprachliche und monetäre Wahrheit wirken nur, wenn sie nicht im Überfluss vorhanden sind. Während nun die Ökonomie die Knappheit systematisch erhält, ist gerade der Anfang der Neuzeit mit der Erfindung des Buchdrucks der Anstoß der sprachlichen Wahrheitsinflation.⁵⁹ Das bedruckte Papier hat das Plappern erfunden. Unter normalen ökonomischen Umständen hat das Geld die Eigenschaft, irgendwann auszugehen, und sich damit von dem Wort zu unterscheiden, das unendlich oft ausgegeben werden kann, ohne zu versiegen.⁶⁰

Wie bei allen Inflationen zieht sich der Mensch auf die Medien zurück, die Substanz und Knappheit versprechen. Fortunatus' Säckel gibt seine münzeigenen Wahrheiten aus, hat die

⁵⁵ cf. Shell 1978, p. 3, der sich an McLuhan 1964, p. 136 anlehnt. Das ist aber schon Simmels Erkenntnis, der nach Aglietta 1993, pp. 188sq. festgestellt hat, „daß das Geld wie eine Sprache strukturiert ist und das Produkt der subjektiven Interaktion ist.“

⁵⁶ so aber Achermann 1997, p. 101.

⁵⁷ Kent/Schmidt 1990, p. 11, nach einem ital. Sprichwort.

⁵⁸ Es kann in Behörden Unmögliches möglich machen, als gern gesehenes Geschenk dienen und Profilierung ermöglichen, wenn Kultur fehlt (cf. Bolz 1993a, p. 100).

⁵⁹ cf. Hörisch 1992a, p. 10 und 1996, pp. 306sq., ähnlich Eco 1973, p. 57.

⁶⁰ Obwohl jede Botschaft als Sinnverweis ein einmaliges Opfer erwartet, das Derrida ahnt (cf. 1972, p. 12).

Wahrheit des Geldes sogar gepachtet und erlaubt sich, durch die gesellschaftliche Macht des Geldes wahr zu sprechen. Stimmungen und Gefühle sind nicht mehr dem Irren der Sprache unterworfen, sondern werden monetär kategorisiert.⁶¹

Geld und Sprache sind wie Hund und Katz': Wer allzu direkt für liebe Worte zahlt, wird Missfallen ernten. Und wer andererseits allzu direkt über Geld spricht, dem werden zumindest europäische Ohren bald nicht mehr geliehen. Denn wer Geld in den Mund nimmt, ist bedroht es zu verlieren. Da Andolosia die Schweigepflicht gebrochen hat, büßt er auch das Säckel ein (cf. 142sq.). Geld lässt sich zählen, aber erzählt nicht gern.⁶²

Schließlich wird die regionale Sprache durch den international gültige Geld als sekundäres Medium abgelöst.

„Primär kann es schon deshalb nicht sein, weil weder Götter noch Menschen ursprünglich auf dieses diabolische Medium angewiesen waren. Gott mag, als er die Welt schuf, ein hohes theologisches Risiko eingegangen sein. Doch kein einziger Schöpfungsmythos berichtet von göttlichem Risikokapital, das erforderlich war, um das Weltgebäude zu errichten. Das Medium der Schöpfung war eben Sprache und nicht etwa sprachloses Geld.“⁶³

Indem Gott das erste Wort sprach, hat er sich den Makel der Unvollkommenheit angeeignet. Hätte er geschwiegen, wäre er vollkommen geblieben. Sobald aber die bestehende Welt Unzufriedenheit auslöst, wird Gott anklagbar. Da hat sich das Geld geschickter verhalten: Es stellt eine schier unverrückbare Realität da, die existiert, ohne sich zu erklären. Geld wird nötig, wenn die Schöpfung nicht mehr eine Einheit darstellt, sondern es konkurrierende Vorstellungen gibt, die gegenseitig zu bewerten sind, wie es bei Kain und Abel der Fall ist. Sie geraten in Streit über das Opfer, dessen individuellen Gaben des Ackermanns und des Schäfers nicht vergleichbar sind. Hätten sie Geld gehabt, hätten sie die verschiedenen Opfer gegeneinander übersetzen können; aber der individuelle Ausdruck, der sich in der Sprache fortsetzt, hat das Schweigen Abels ausgelöst.⁶⁴

Reden ist Silber, Schweigen ist Gold. Geld ist beides, Silber und Gold. Es entzieht sich also der Sprache, dem Diskurs, oszilliert zwischen Wirklichkeiten des beredten Ausdrucks und den schweigenden Möglichkeiten; es hält sich von einer konkreten Bedeutung fern und führt sie ad absurdum. Ob gesprochen wird oder nicht, ist dabei völlig irrelevant. Deshalb ist Geld wertvoller, weil vor lauter Wechseln von Reden und Schweigen irgendwann nur Schweigen übrig

⁶¹ Das Dankeschön als sprachliche Floskel hat sich abgerieben, das Trinkgeld wird aber noch gern gesehen; das Ausbleiben ist hingegen ein deutliches Zeichen der Missstimmung, deren Diskussion man sich damit aber spart. Mitleid kann jetzt auch mit Geld abgegolten werden und ist nicht mehr auf den Ausdruck des Bedauerns angewiesen, der nur schwer über die Lippen kommt. Und auch elterliche Liebe kann einfach und wirkungssicher in einer blitzenden Münze ausgedrückt werden. Zum Sprachersatz des Geldes cf. Ganßmann 2002, p. 38.

⁶² cf. Hörisch 1996b, p. 304. Die Aussprache des Reichtums lässt auch Jedermann in Hofmannsthal gleichnamiger Erzählung sich entrüsten: „Mann, wer heißt dich, mein Schrank und Truh,/ mein Zins und Rent in Mund nehmen?“ (Hofmannsthal 1911, p. 15).

⁶³ Hörisch 1995, pp. 17sq.

⁶⁴ cf. Genesis 4,1-36. Dazu passt auch die Vorstellung Lacans, dass das Sprechen vom Todestrieb genährt ist, jeder Buchstabe ein Grabstein des Sinns darstellt (cf. 1966, p. 228).

bleibt. Dieses ist ein Metaschweigen, ein Schweigen nach dem Wechsel zwischen Reden und Schweigen, und so schweigt nicht nur Gott nach der Schöpfung, sondern auch das Geld.

Durch die geldeigene Wahrheit kann die Münze eine Lebenskraft versprechen, die sie aus dem Grab der Kultgötter gezogen hat. „Geld bedeutet Leben für uns elende, sterbliche Menschen“⁶⁵, wusste schon Hesiod. Die Möglichkeit der Geistigkeit im Geld durch die Güter ist dem Menschen ein lebensspendende Quelle, ohne die der kulturelle Mensch verdursten müsste. Denn Geld verkörpert jegliche kulturelle Handlung, und ohne Geld sind die Handlungsmöglichkeiten innerhalb der Zivilisation aufs Ärgste beschnitten.⁶⁶ Demnach ist es verständlich, dass Fortunatus all seine Lebenskraft verliert, als der Wirt ihm sein Säckel stiehlt, „ja er erschrak so ser das er nider sanck / und ym geswand / und lag gleich sam er tod w(r“ (68). Das Budget ist nicht nur zur Verfügung stehendes Geld, sondern auch die Voraussetzung der Aktionen, die der Budgetierte damit durchführt. *Budget* entstammt dem altfranz. *bougette* und heißt nichts Anderes als „Lederbeutel“⁶⁷: Das Säckel ist das Budget von Fortunatus, nicht nur im ökonomischen, sondern im existentiellen Sinne eines Lebenselixiers. Jeder Griff in das Säckel wird zur Epiklese, die das Geld um Leben bittet.

Die Energie des Geldes realisiert sich in seiner Kaufkraft.⁶⁸ Die großzügige Jungfrau wird „gewaltig des glücks“ (45) beschrieben und erhält ein herkulisches Attribut, das nicht so recht zu der zierlichen Gestalt passen mag, die man ihr unterstellt. Aber damit wird die Kraft des Geldes umrissen, die auf Fortunatus übertragen wird und die dieser mit vollen Händen austeilte: Denn er kopiert sein Zaubersäckel, schafft Abbilder in den Händen seiner Gefährten, deren Inhalt freilich der Vergänglichkeit unterliegt (cf. 70). So kann er die Kraft des Glückes, die ihm beschert wurde, weitergeben, er verbreitet das Elixier des Lebensglückes, denn gerade dies ist ansteckend und fortpflanzend. Wäre die Jungfrau eine Zauberin gewesen, so hätte ihr Spruch eine feste Bestimmung; so aber setzt sie eine Kette in Gang, die Fortunatus weiterknüpfen kann. Denn er ist von der Jungfrau „begabt“ worden; begabte Menschen können geben.

Wo Leben ist, da ist auch Tod. Dem Wunderglaube der Lebensschaffung steht die Drohung des Todes gegenüber. Einerseits im Neid: Fortunatus, der in Bedrängnis kommt, sein Säckel öffentlich zu prüfen und die Kraft zu verraten, „forcht er wurde umb das leben mit dem seckel

⁶⁵ Kent/ Schmidt 1990, p. 14, cit. Hesiod.

⁶⁶ cf. Needleman 1991, p. 232. Gottfried Keller weiß den literarischen Satz der Energieerhaltung: „Ich bin kaum derselbe Mensch, meine Handschrift hat sich längst verändert, und doch ist mir zu Mut, als führe ich jetzt fort, zu schreiben, wo ich gestern stehen blieb. Dem unveränderlichen Lebenszuschauer sind Stern und Unstern gleich kurzweilig, und er zahlt seinen wechselnden Platz unbesehen mit Tagen und Jahren, bis seine fliehende Münze zu Ende geht.“ (1879sq., p. 458)

⁶⁷ Kluge 1995, p. 142.

⁶⁸ Kraftassoziationen, von der *Arbeitskraft* inspiriert, hat auch Müller 1839, p. 255, für den das Geld dafür sorgt, „daß alle diese geteilte Arbeit und Kraft zuletzt immer wieder zusammengegossen werden konnte. Daher Money is power: Geld ist die Macht aller Mächte, die Kraft aller Kräfte“.

kommen.“ (69) Andererseits in den normalen ökonomischen Umständen des Geldes, irgendwann zur Neige zu gehen. Fortunatus muss keinen Mangel darben, nur den ultimativen Mangel des totalen Verlustes des Säckels, der den Verlust des Lebens symbolisiert. Diesen muss er fürchten, und bemängelt dabei das Geld, das ihn nicht davor schützt (cf. 121). Letztendlich verliert er sein Leben, aber wird vom Geld überlebt. Seine Kraft ist auf seine Söhne übertragbar, sein Odem weicht in andere Leben und ermöglicht ihnen selbiges.

Diese Energie wird – nach priesterlicher Konvention – mit dem Gold assoziiert. Seine Benutzung als Heilmittel offenbart die Ansicht, dass in ihm eine göttliche Kraft steckt. Diese wird noch in der Münze gespürt, deren Kaufkraft den schwachen Abglanz der religiösen Überladung des Goldes darstellt.⁶⁹

“Coins, therefore, originally served as charms possessing magical powers. The use of coins as amulets is very well known, the possessor of the coin believing himself charmed against sickness, poverty, and danger. In the Middle Ages this belief was highly prevalent. Holy coins were often distributed at the church festivals in the Middle Ages. Coins to protect the holder from plagues were also given out by the church, and similar practice existed in ancient Rome.”⁷⁰

Das mit Kraft ausgestattete Geld täuscht den numinosen Charakter einer Göttlichkeit vor. Weil es jegliches Gut beziffern und bedeuten kann, gebärt es sich für Arthur Schopenhauer „als ein unermüdlicher Proteus“ beschrieben, der „jeden Augenblick bereit ist, sich in den jedesmaligen Gegenstand unserer so wandelbaren Wünsche und mannigfachen Bedürfnisse zu verwandeln.“⁷¹ Im Gegensatz zum griechischen Meergreis, der mit der maritimen Natur im Einklang lebt, ist Geld jedoch ein kulturelles Phänomen, das den Gütern ihre Natürlichkeit raubt.

Proteus ist auch der Geist der Wahrnehmung, „for he knew not only things to come, but even things past, as well as present“⁷². Geldbesitz verweist auf die Vergangenheit, in der es angeeignet worden ist, und ermöglicht gegenwärtig, die Wirklichkeit durch seine Macht zu ordnen; es erlaubt nicht zuletzt Pläne für die Zukunft, die durch Geld realisiert werden können. Dem folgt ein weiteres Attribut, denn „besides his skill in divinations he was the messenger and the interpreter of all antiquities and hidden mysteries.“ Geld ermöglicht den Transport von geistigen Gütern, die ihre Wurzeln im antiken Kulturanfang haben, und erlaubt ihre Interpretation, nicht als Aufspaltung, sondern als Umsetzung im Sinne des religiösen Symbols. Die Wahrheit des Geldes, die Proteus kennt, überträgt die Wahrheit des Altertums.⁷³ Schließlich: “The place of his abode was a huge, vast cave, where his custom was every day at noon to count his flock of

⁶⁹ cf. Sedillot 1992, pp. 29 und 109sq.

⁷⁰ Desmonde 1962, p. 126. Gotthard Niemer weist sowohl die Heilung durch Münzen, als auch den Schutz vor Geistern durch diese nach (cf. 1930, pp. 24sq.). Jede vom Papst ausgegebene Münze hatte Heilkräfte (cf. p. 33). Auch die Kreuze auf Münzen wie ein Handschuh, eigentlich Zeichen des Prägerechts, der als Hand Gottes umgedeutet wurde, galten als Schutz vor dem Teufel (cf. p. 8).

⁷¹ Schopenhauer 1851, p. 369.

⁷² Bacon 1609, p. 134, wie die folgenden Zitate in diesem Absatz.

⁷³ cf. Burckhardt 1999, p. 47.

seacalves, and then to go to sleep.” Proteus ist auch der Geist des Zählens, der die merkantil-methodische Lebensführung in der Regelmäßigkeit seines Tagesablaufs vorweg nimmt und im abgegrenzten Raum seine Ordnung wahrt, als bemäße er sie mit ideellem Geld.

Wenn die Kaufentscheidung gefallen und der Moment des Austausches gekommen ist, treten die Güter in Erscheinung. Folglich heißt die Tochter des Proteus, dem König der Möglichkeiten, Eidothea, deren Name auf gr. *eidos*, eine sichtbare Erscheinung, hindeutet.⁷⁴ Der Erscheinung der Verpackung entledigt materialisiert sich das Gut, aber löst sich, wenn auch nicht sofort, von seinen unsichtbaren, gerade nur in der Verpackung registrierbaren geistigen Werten. Sie um- und verhüllten die Profanität des Gutes und haben nach dem Kauf ausgedient, wenn in der Benutzung des Gutes die Geistigkeit nur noch durch Ästhetik oder den persönlichen Willen gewahrt werden kann.⁷⁶

Der freudianische Ansatz geht davon aus, dass der Wunsch durch ein Zeichen ausgelöst wird, das mit einem Befriedigungserlebnis verbunden ist. Geld verkehrt diesen Mechanismus: Denn das Geldzeichen löst den Wunsch erst aus. Der Besitz von Geld erweckt Kauf- und Tatendrang, enthemmt das Begehren und steigert die Bedürfnisse. Denn Geld ist „verdinglichte Aneignungshandlung“⁷⁷, der Kanal zu den Gütern. Geld steht für die Güter und inflationiert die Konstruktion der Metonymie.

Aber Geld ist nicht Wirklichkeit, sondern – im Sinne des abstrakten Geldes – die Möglichkeit der Güter, nur Anspruch, „der Hohepriester der zukünftigen Güter“⁷⁸, der sich hier mit einem Bibelzitat zu Christus schmücken darf. Es ist das abstrahierte Wollen, das in der Sicherheit der Erfüllung erwartungsfroh die Zeit vergisst. Jorge Luis Borges stellt im vom dämonischen *Zahir* geleiteten Gedankengang des Protagonisten fasziniert fest,

„schlaflos, besessen, beinahe glücklich,... daß nichts weniger materiell ist als das Geld, da jede Münze... strenggenommen ein Repertoire möglicher Zukünfte ist. Geld ist abstrakt, wiederholte ich, Geld ist die Zukunft. Es kann ein Abend in der Vorstadt sein, es kann Musik von Brahms sein, es kann die Worte des Epiktet sein, die uns lehren, das Gold zu verachten; Geld ist ein Proteus, und zwar vielgestaltiger als der von der Insel Pharos.“⁷⁹

Borges potenziert noch einmal den Proteus, weil ihm der mythische noch fast zu greifbar und wirklich ist, und bezieht sich deshalb auf die monetäre Kraft, Zeit zu überbrücken, ja selbst zu sein. Er lehnt sich an die Zeitvorstellung Henri Bergsons an, einer bewusstseinsabhängigen, dauernden Zeit, die sich individuell und gerade deshalb zum Zählen geeignet entfaltet, „nicht die starre Zeit des Islam oder des Säulengangs“, vorgegeben und scheinbar ewig

⁷⁴ cf. Kerényi 1951, p. 63. Als treffendes Beispiel für *eidos* erwähnt er den Regenbogen.

⁷⁶ In die richtige Richtung argumentiert auch Haug 1971, p. 16, der allerdings noch dem Gebrauchswert die Rolle als Anreiz im Verkauf zuspielt, sie aber nach dem Kauf gleichfalls negiert.

⁷⁷ Sohn-Rethel (1937), p. 209, der sie im Klassenkontrast die „des Ausbeuters“ nennt.

⁷⁸ Hebräer 9,11.

⁷⁹ Borges 1974, pp. 331sq.

während. Parallel wird auch das Geld gezählt und wird zum Paradigma des subjektiven Erlebens. Er wendet sich gegen die Deterministen, die „leugnen, daß es in der Welt auch nur einen möglichen Vorgang gebe, das heißt eine Vorgang, der sich ereignen könnte“, mit dem Resümee: „eine Münze symbolisiert unseren freien Willen.“⁸⁰ In ihr brechen die Kausalketten auf, die Rationalität wird zerstört, weil die Möglichkeit der Münze der Wirklichkeit entkommt und sie zum Narren hält.

Die „Allmacht seines Wesens“⁸¹, die Marx dem Geld zugeschrieben hat, liegt darin begründet, zwischen Bedürfnissen und Gegenständen zu kuppeln. Geld ist eine zuhälterische Gottkopie, beugt sich der Anrühigkeit zugunsten der Zweckmäßigkeit. Ganz manierlich lässt sich Geld als transzendentes Sein darstellen, das die Macht darstellt, Wirklichkeit zu produzieren, aus dem Nichts in das Sein zu heben, real, wenn man seine Transportfähigkeit für geistige Inhalte bedenkt, und metaphorisch, was die Materialität der Güter betrifft. Geld ist eine immanent wirkende transzendente Kraft, eine Heiligkeit, die den profanen Gütern gegenübersteht.⁸³

So werden die Güter des Geldes, die Münzen, zu Realisationspunkten der Heiligkeit, die menschlich geprägt im doppelten Sinne sind: Einerseits durch Prägung hergestellt, andererseits immer mit dem Makel der Immanenz behaftet, den auch ideelles Geld fürchten muss, wenn es in profanen Gütern ausgedrückt wird. Die Profanität macht das himmlische Geld von der schlichten Tatsache abhängig, dass es erst einmal vorhanden sein muss, um seine Macht zu entfalten. Weiterhin, dass es gutes Geld ist, von einer akzeptierten Autorität ausgegeben. Endlich, dass es reichlich vorhanden sein muss, wenn es Seltenes oder Kostbares erstehen will.

Grundsätzlich aber gilt: „Die reichsten Menschen bekommen meistens auch das, was man für Geld nicht kaufen kann.“⁸⁴ Durch Geld wird vieles bezahlbar, was vorher gar nicht käuflich war, wenn die entsprechende Summe offeriert wird. Es macht die Umwelt gefügig: Seine Situationsungebundenheit steigert sich zu einer Situationsdefinition, weil Geld in genügender Summe fast alles regelbar macht. Es fungiert als Talisman, der Hindernisse aus dem Weg räumt und die Menschen untergeben macht.⁸⁵

So werden selbst die Güter, mit denen der Mensch persönlich-magisch verbunden ist, dem transzendenten Geld zum Opfer angeboten. Lebenswerke werden veräußert, materielle Erinne-

⁸⁰ *ibid.*

⁸¹ Marx (1844c), p. 563.

⁸³ cf. Goux 1973, p. 86, der die Gegensätze liebt und diesen paradigmatisiert: Zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen, dem Universalen und dem Besonderen, dem Heiligen und dem Profanen, dem Einen und dem Vielfältigen, dem Transzendenten und dem Immanenten zeigt sich der Gegensatz zwischen Geld und Ware.

⁸⁴ Kent/ Schmidt 1990, p. 32, cit. Jacques Tati (Jacques Tatischeff, 1907-82), franz. Regisseur und Schauspieler.

⁸⁵ cf. Ganßmann 1986, p. 8 und Desmonde 1962, p. 4.

rungen weggegeben, weil die betreffende Summe stimmt.⁸⁶ Aber auch Phänomene, die eigentlich gar keine Güter sind, wie Gewissen, Ehre, Tugend und Ethik, lassen sich finanziell beugen.⁸⁷ Diese Entwicklung ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass der Mensch mit Geld geistige Botschaften im Tempel erstehen wollte, und selbst sein Wertvollstes, das Leben, an die Götter damit abbezahlt hat. Mit der Bewertbarkeit des menschlichen Lebens im Opfer wird die Veräußerbarkeit des Menschen in Gang gesetzt.⁸⁸

Auch im *Fortunatus* finden sich dafür Beispiele: Andolosia erreicht durch Geld, „das man ym groß lob saget / unnd eeret yn yederman unnd bat yn das gemain volck das er allweg bey yn w(r.“ (173) Vor einer offenkundigen Bestechung zur Sympathie schreckt Fortunatus dagegen noch zurück: Anstatt den Richter nach dem Mord an dem auf sein Säckel schielenden Wirt bestechen zu wollen, verlegt er sich lieber aufs Beten (cf. 76). Dennoch ist Geld Motor für zunehmende Bestechung, die die Persönlichkeit des Geschmierten zum Ausverkauf stellt.

Frauen sind für besitzende Männer käuflich, nicht als Gegenüber, sondern als reines Besitzgut. Zunächst in *Fortunatus*’ „wilden Zeiten“, als er mit zwei jungen Kaufmännern sein Geld für Lotterleben und schöne Frauen verprasst. Hier bekommt er sogar den Rat, nur so zu tun, als sei er reich, um die Dienste der Konkurbine, ja eigentlich um sie selbst zu feilschen und sie ihres Lohns zu prellen (cf. 24). Das reichliche Geld für die Ausbreitung des Kaufbaren kann also im Einzelfall simuliert werden. Nicht so bei der Heirat: Das famagustische Königspaar ist sich dessen wohl bewusst, dass *Fortunatus* ein Vermögen hat, das ihm als Eintrittskarte in die königliche Familie dient. Er widmet sich seiner Aufgabe, die Braut zu finanzieren, vor, während und nach der Hochzeit mit Hingabe – die Fülle des Säckels lässt gar nicht die moralische Frage aufkommen, ob Liebe käuflich ist (cf. 133 et al.).

Was *Fortunatus* bei den Frauen so erfolgreich anwendet, überträgt er auch auf seine Gefährten. Ganz im Sinne Jesu, sich „Freunde mit dem ungerechten Mammon“⁸⁹ zu machen, heuert er sie einfach an. Hier stellt der Autor allerdings die Frage nach der Moral: Rupert verzichtet auf das Geld, weil er sein Freund sein will. Doch letztendlich muss er sich seinem Söldnerstatus beugen, weil er materiell von *Fortunatus* abhängig ist (cf. 14sq.).

Mit den Gefährten hat sich *Fortunatus* aber nicht nur komplette Persönlichkeiten angeeignet, sondern kann auch Charaktereigenschaften in seinen Warenkorb legen: Mit den Knechten mietet er sich Stärke und Tapferkeit, die er auf den gefährlichen Reisen braucht (cf. 57).⁹⁰ Als seine Frau Cassandra im Sterben liegt, kann sich *Fortunatus* einen Stab von Ärzten leisten,

⁸⁶ cf. Simmel 1900, pp. 722sq.

⁸⁷ cf. Marx 1859, p. 117.

⁸⁸ Das lässt auch Jedermann konstatieren: „Jawohl...nur bloß...mir steht zu Sinn,/ Wie ihr da seid hereingelaufen,/ So könnte ich euch alle kaufen/ Und wiederum verkaufen auch,/ Daß es mir nit so nahe ging/ Als eines Fingernagels Bruch.“ (1911, p. 32)

⁸⁹ Lukas 16,9.

⁹⁰ Die Käuflichkeit von Tapferkeit formuliert auch Marx (1844c), p. 566.

„den gab unnd verhiß er groß gütt das sy ym hulffen“ (121). Letztendlich nehmen die Ärzte vom Lebendigen, ohne dies zu erhalten. Aber der Glückbeschenkte konnte die Wahrscheinlichkeit steigern, dass seine Frau gesund wird. Das reicht bis in den Organhandel hinein, der nur dem dicken Geldbeutel zugänglich ist. Das lange Leben, das die Jungfrau ihm anbot, hat er sich auch mit der guten Ernährung, dem Eindämmen von Witterungseinflüssen und dem Umstand ermöglicht, nicht einer entbehrlichen Arbeit nachgehen zu müssen. Das „sanfte Ruhekitzen“ des Geldes wirkt sich auf das physische und psychische Wohlbefinden aus.⁹¹ Schließlich weitet Geld im Verlauf der Neuzeit die Käuflichkeit auch auf Dinge aus, die früher frei zugänglich waren: frische Luft, sauberes Wasser, unberührte Natur, Stille, Ausblick und ein angenehmes Klima. Umweltverschmutzung und Raummangel machen Lebensqualität exklusiv.

Wie sieht es nun mit den *geistig-religiösen* Gütern aus, die die Religion anbietet? Geistreiche Arbeiten, die außerhalb der Lebensversorgung produzieren, sind seit je her vom Geld abhängig und gelingen nur im Umfeld großer Reichtümer. Das hat für die Sänger und Magier in den archaischen Religionen gegolten, wie für die Schicht der Intellektuellen, die sich in der Moderne herausbildet.⁹² Geld entstammt der Kultur; aber erst seit es Geld gibt, kann sich die Kultur durch einen Stab an hauptberuflich Kommunizierenden entwickeln.

Mittel der kulturellen Finanzierung war in der Antike zunächst die Tempelsteuer. Als ihre Fortfolge hat auch das mittelalterliche Papsttum mittels seines enormen Verwaltungsapparates aus allen Teilen Europas Geldzahlungen erhalten, während Staatsoberhäupter ihre Einnahmen noch in Form von persönlichen Dienstleistungen und Naturalabgaben bezogen.⁹³ Steuer scheint mit Glauben fest verknüpft zu sein. So sind auch der englische Abt und seine Mönche im *Fortunatus* nicht nur auf eine Spende bedacht, sondern betätigen sich als geschäftstüchtige Verwalter eines Touristenziels, für das eine Kurtaxe gefordert wird (cf. 75).⁹⁴

Mit dem, was die Gemeinschaft nicht brauchte, wurden die Opfer und die religiöse Kaste bestritten. Der Überfluss schaffte und erhielt die Geistlichkeit und den religiösen Austausch. Gleichzeitig konstituierte sich in den Zeremonien die religiöse Gemeinschaft; sie hat Überfluss nötig, um sich zu erhalten.⁹⁵ Dieser bedarf auf längere Sicht eines geordneten ökonomischen Systems, um ihn herzustellen. Dort wiederum wird er nicht nur für Religion, sondern vor allem für den Handel eingesetzt. Schon Marx hat den Tauschwert als „Überfluss an notwendigen Gebrauchswerten“ beschrieben, der gegen „das Überflüssige als solches“ ausgetauscht

⁹¹ cf. Hörisch 1992a, p. 8.

⁹² cf. Weber 1921, p. 351 und Simmel 1900, p. 416.

⁹³ cf. Tawney 1926, p. 29.

⁹⁴ cf. Schneider/ Arndt sine a., p. 236 in einem Kommentar zum *Fortunatus*.

⁹⁵ cf. Godelier 1973, p. 15. Childe 1941, p. 115 beschreibt die Überschussproduktion für die Tempel, aus der sich die Priester speisten, und der die Vorstellung zugrunde lag, dass der Schöpfer einen Pachtzins für die Schöpfung verlangen konnte.

wird, „das Sonntägliche“⁹⁶, wie er es schon fast religiös bezeichnet. Im Handel werden die einstigen Opfergaben mit verbündeten Gemeinschaften ausgetauscht, um das zu erhalten, was nicht eigenständig herstellbar ist. Der Luxus von Importgütern ist die Fortführung der religiösen Güter, die man im Austausch mit der Göttlichkeit erhalten hat. Die Bezahlung des Gebrauchswertes deckt bei Marx die Produktionskosten und den Arbeitslohn ab. Im Tauschwert steckt aber noch eine zweite Größe, der Mehrwert, den der Unternehmer kassiert.⁹⁷ Es ist das gleiche Surplus, das früher auf den Altären geschlachtet wurde. Im Geld steckt die Kommunikationsfähigkeit mit dem Transzendenten. Der kapitalistische Mehrwert ist religiös bedingt.

Doch nicht nur der anhäufende Kapitalist ist religiös, sondern auch die anhäufende Kirche kapitalistisch. Mit dem Grundbesitz und den eingenommen Gütern können die hauptamtlichen Religionsangehörigen ihre Macht erhalten. Das hört sich marxistisch an, hat aber bereits der Liberalist Adam Smith mit Bezug auf die Kirche festgestellt: “In that constitution the grossest delusions of superstition were supported in such a manner by the private interests of so great a number of people as put them out of all danger from any assault of human reason”⁹⁸. Religiöse Tätigkeit war also auch immer mit Machtstrukturen verbunden. Die Äbtissin im *Fortunatus* ist nicht an der Missionierung der Königstochter interessiert, die Andalosia in ein Kloster bringt, sondern an den sechshundert Kronen, die, so bezeugt sie glaubhaft, niemand mehr wiederbekommen wird (cf. 170sq.).

Diese Geldsucht setzt sich im neuzeitlich ausufernden Ablasshandel fort, der dem anfangenden Handel das Seelenheil abspricht, um es teuer wieder zu verkaufen. Die wohlhabenden Händler gehen auf dieses Geschäft ein, haben sie doch den ökonomischen Mehrwert in der Tasche, den sie in religiösen Wert umzumünzen hoffen. „Kupfern Geld, kupfern Seelenmaß“ oder „kein Geld, kein Paternoster“⁹⁹ waren die Werbesprüche des Klerikers. Auch Fortunatus ist um seine religiösen Anliegen bemüht: Für den Abt und seine Brüder gibt er ein Festessen, und sichert sich zugleich die göttliche Gnade für die Zukunft, indem er die Geistlichen beauftragt, „das sy gott sollten für yn bitten.“ (63) Nicht nur die Mitmenschen, selbst Gott wird eingekauft und darauf hingewiesen, Fortunatus nicht nach guten Taten zu beurteilen, sondern nach seinem Geld; schließlich stiftet er eine bestens ausgestattete Kirche samt Propstei, die langfristig für das Heil der Familie sorgen soll (cf. 82).¹⁰⁰

⁹⁶ Marx (1857sq.), p. 899 (Heft B’).

⁹⁷ cf. Marx 1885, p. 369.

⁹⁸ Smith 1776, p. 393 (lib. 5, cap. 1).

⁹⁹ cf. Niemer 1930, p. 16. Simmel 1900, p. 279 zieht ein Beispiel aus der Hansestadt Hamburg heran.

¹⁰⁰ cf. Bachorski 1983, p. 163. Bornscheur 1998, pp. 69sq. vermutet, dass die Stiftung von den Fugger-Stiftungen in Augsburg motiviert ist, namentlich dem Bau der St. Anna-Kapelle im Jahr 1509.

Viele Interpreten haben die berühmte Bibelstelle, in der Jesu die Abgabepflicht für Staat und Tempel an einer Münze verdeutlicht,¹⁰¹ als Spaltung materieller und geistiger Welten interpretiert. Es ist aber keine Dichotomie, weil nicht die Münze zur Disposition steht, sondern nur die Opposition zwischen herrschaftlicher und religiöser Institution.

Von diesem Blickwinkel gewinnt die Tempelreinigung Jesu eine neue Bedeutung: An den Tischen der Wechsler im Vorhof des Jerusalemer Tempels wurden auswärtige Münzen in jüdische umgetauscht, denn allein diese waren zur Zahlung im heiligen Bezirk berechtigt. Die Vertreibung der Wechsler stellt nun weniger die ökonomische Macht der Priesterschaft in Frage,¹⁰² sondern bedeutet einen Eingriff des Gottessohnes in die heilige Praxis der Finanzwirtschaft; obwohl Geld ein göttliches Medium ist, muss die Religion die Wechsler fürchten, nicht wegen areligiöser Dekadenz, sondern wegen zunehmend dekadenter Religiosität.¹⁰⁴ Denn die Finanzwirtschaft hat den Mehrwert aufgefangen, den die Religion sich einverleiben will, um ihre geistige Produktion zu sichern. Gerade dahin geht die Geldkritik des Neuen Testaments, die die des Alten fortsetzt. Der in Vergessenheit geratene Ausspruch Jesu „Werdet tüchtig Wechsler!“¹⁰⁵ belegt, dass Jesu das fordert, was er augenscheinlich verurteilt. Jesus reinigt den Tempel von Wechslern, die sich der Sphäre göttlicher Macht *entziehen*. Er versucht dagegen, ein finanzwirtschaftliches System aufzubauen, das dem Willen seines Vaters wieder *unterliegt*.

Dafür ist der Kirche nichts zu schade: Ablasshandel und Reliquienhandel vollziehen die umgekehrte Form der Transsubstantiation: Sie verwandeln Heiligkeit in materielle Dinge, zuvorderst Geld.¹⁰⁶ Die Religion wird zur ökonomischen und möglichst verbraucherfreundlichen Ware kirchlicher Unternehmen, die sich um Image wie Investitionskapital sorgen müssen, in Ökumenen Kartelle bilden, um ein großes Stück des begrenzten, zum Glauben bereiten Kundenstamms zu ergattern.¹⁰⁷ Dieser Markt um geistige Werte findet seine Ausdrucksform im Wallfahrtstourismus, in esoterischen Seminaren und in spirituellen Büchern, mit deren Aneignung man sich sein Seelenheil noch immer monetär erwerben will.¹⁰⁸

Schließlich kapituliert die Kirche und bemüht sich, die außerreligiöse Ökonomie mit eigenen Händen voranzutreiben; die Beichte wird zur Businessberatung genutzt.¹⁰⁹ Rudolf Heinz spe-

¹⁰¹ cf. Markus 12,17 und Lukas 20,25: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“

¹⁰² so Kramer 1996 p. 50, zur Tempelreinigung in Johannes 2,13 und Lukas 19,45. Ähnlich Deutschmann 1999a, p. 82, der sie als Feindschaft zwischen Geldverkehr und Gottesdienst darstellt.

¹⁰⁴ cf. Hörisch 1990a, p. 343.

¹⁰⁵ cf. Jeremias 1965, pp. 95sq.

¹⁰⁶ cf. Bachorski 1983, p. 164, in Bezug auf das irische Kloster im *Fortunatus*.

¹⁰⁷ cf. Bourdieu 1971, p. 73 et al. und Berger 1969, pp. 134-8.

¹⁰⁸ cf. Priddat 1998, p. 78.

¹⁰⁹ cf. Sombart 1913b, p. 295. Postman 1985, p. 114 hat ein schönes postmodernes Beispiel gefunden: “Reverent Terry tries to persuade them, as well as those ‘at home,’ to change their ways by finding Jesus Christ. To help

kuliert, „daß es keinen ökonomischen Akt gibt (ja geben kann), der nicht in irgend einer Dogmenpassage des Christentums seine perfekte Aufschließung (Genealogie) fände.“¹¹⁰ Auch der Roman *Fortunatus* kennt die Consulting-Dogmen des Christentums, denn „wer wolfayl gibt / dem hilft Sant Nicolaus verkauffen“ (109). So können Geschäfte auf Gottes Geheiß betrieben werden; die Pilgerfahrt wird zur Handelsreise. Bereits hier beginnt die „parasitär[e]“¹¹¹ Entwicklung des Geldes innerhalb des Christentums, die Benjamin in der Übernahme von Gedanken Webers nur für den Calvinismus und andere orthodoxe Strömungen ausmacht.

GELD IN DER GEMEINSCHAFT

Das Geldzeichen bezieht sich nicht auf das Gold, so wenig, wie die Blätter eines Buches zu lesen sind. Das kulturelle Symbol wird erst materiell in einem Zeichen, das aus einer Konvention hervorgegangen ist. Die Neosymbolik scheidet sich jedoch distinktiv von der magischen Symbolwelt, in der jedem Ding ein Platz in einer natürlichen, unverrückbaren Ordnung zukam; Geld behandelt gerade die Veränderung der Plätze und der Werte.

Geld wird gebraucht, um Werte zu realisieren. Es ist sogar mehr als brauchbar, weil es alle Gebrauchswerte repräsentiert und für die Summe aller symbolisch wirkt, weil diese sich nicht auf ein Ding festlegen lässt. Ein aneignendes Symbol, aber auch eine symbolische Aneignung, wenn man *symbolisch* wieder im Sinne von ungreifbar verwendet. Da es alle Gebrauchswerte repräsentiert, den konkreten dagegen als austauschbar und unnötig bewertet, werden sie negiert, und übrig bleibt nur eine geistige Botschaft des Geldes, die ein Wirken über die Immanenz der Welt und die Kontingenz eines Gutes hinaus verspricht, weil sie eine Metonymie ohne Referenz, Unterworfenen darstellt, Austauschkraft ohne ein Auszutauschendes.

Es ist die abstrakte Potenz, das phallische Symbol Lacans, dessen Macht reizvoll wirkt, aber dem man sich nicht bedingungslos ergibt. Fortunatus möchte nicht König von England werden, wenn er dafür „kapaunt“ (16sq.), seiner Männlichkeit beraubt würde. Die königliche Macht aber findet ihre Entsprechung im Geld, wenn Fortunatus vor der drohenden Kastration flieht, bevor er seinen Lohn, fünfhundert Kronen, einziehen kann (cf. 20). Das Potenzmittel Geld, das herrschaftliche Verhältnisse erlaubt, will er dann doch nicht für seine physische Potenz eintauschen.

her do this, she offers a ‘prosperity Campaign Kit,’ which appears to have a dual purpose: As it brings one nearer to Jesus, it also provides advice on how to increase one’s bank account.”

¹¹⁰ Heinz 1986, p. 80.

¹¹¹ Benjamin (1921), p. 102.

Das sekundäre Symbol Geld schafft eine Distanz zu den Gütern. Mit diesem Gedanken trifft sich Simmel mit Marx. Der wiederum aber hat konstatiert: „Das Geld ist nicht Symbol, so wenig wie das Dasein eines Gebrauchswertes als Ware Symbol ist.“ Marx will den Begriff vermeiden, weil das Verhältnis der Waren mit dem Geld und untereinander für ihnen eine „prosaisch reelle Mystifikation“¹¹² ist. Er vermeidet den mit Abstraktion konnotierten Begriff *Symbol*, um die Konkretheit und Wirklichkeit der Warenwelt zu verdeutlichen. In ihr schweben aber auch die geistigen Werte, die in ihrer Unmittelbarkeit nicht zu fassen sind.

Die Materialität des Geldes ist nur ein ironischer Reflex auf die eigentliche Unfassbarkeit der göttlichen Botschaften. Geld verliert seine Symbolik, wenn es für ein bestimmtes Gut ausgewählt wird, wird zur Wertmarke degradiert, und gewinnt die Symbolik wieder, wenn es den Horizont der Güter umspannt.¹¹³ Es ist nicht bloß ein Zeichen, weil es mehrere Bedeutungen tragen kann, die auswechselbar und nicht abschließend durch Seme bestimmbar sind. Es scheint, weil es für die Waren steht, ein Signifikant zu sein, aber durch seine Repräsentation wiederum aller Signifikanten wird es zum Signifikat, das, obwohl es Zeichengeld genannt wird, in seiner informationstechnischen Abstraktion für immer mehr Güter umso undeutlicher wird.

Ausgehend von den göttlichen Darstellungen auf den Münzen „erwies sich das Menschliche als des Göttlichen Abbild, als seine Ausdrucksform, deren Variabilität der Vielseitigkeit des auf griechische Weise erfaßten göttlichen entspricht.“¹¹⁴ Der Mechanismus des religiösen Symbols ist auch auf Geld anwendbar, aber so allgemein, dass das monetäre Symbol nicht nur verbindet, sondern auch trennt, weil jeder das hineinlegen kann, was ihm wert ist. Die ungeteilte Münze hat den Vorteil, nur eine Wahrheit zu verkünden, und die liegt im jeweiligen Auge des Betrachters. Unter seinem jeweiligen Blick sind zehn Euro nicht mehr zehn Euro, sondern die Erfüllung seiner persönlichen Wertewelt. Die Münze wird zur individuellen Medaille, deren Bedeutungsgehalt nicht autoritativ festgelegt werden kann, sondern von jedem „geprägt“ wird.

Die Münze gewinnt erst in der individuellen Nutzung ihre Erfüllung. Die Anwendung als Handlung ist das symbolische Erlebnis. Für Fortunatus gewinnt das Säckel erst Realität, wenn es nicht der Wahrheit der Jungfrau, sondern seiner eigenen entspricht. Die Prüfung in der Herberge macht das Säckel zur individuellen Gewissheit. So entwickelt er das Kleinod als „reine Möglichkeitsform“¹¹⁵ seiner selbst. Entscheidend im Verhältnis zu Geld ist die Erkenntnis,

¹¹² Marx 1859, pp. 34sq., wie zuvor.

¹¹³ cf. Haverkamp (2001), der der konkreten Nutzung des Geldes symbolischen Charakter zuschreibt, den er von der metaphorischen Bedeutung als Lebensmöglichkeit nach Blumenberg 1976, pp. 122sq. unterscheidet. Solange Geld aber im Austauschprozess gesehen wird, kann es nicht die Aufladung als persönliches Symbol erfahren, das den Austausch wiederum schwierig macht, wie der Fetisch Shylocks zeigen wird (s. p. 135).

¹¹⁴ Kerényi/ Lanckoroński 1941, p. 12.

¹¹⁵ Burckhardt 1994, p. 88.

dass Geld nicht nur als Medium innerhalb einer Gesellschaft funktioniert, sondern auch als Medium des eigenen Willens, der über die einzelnen Bedürfnisse hinausgeht. Der Mensch wird nicht nur durch das pekuniäre System bestimmt; er hat durch dieses auch im Rahmen seiner Finanzkraft gerade die Möglichkeit, selbst zu bestimmen, seinen Willen durchzusetzen. Simmel umreißt das geldliche Konglomerat individueller Entscheidungsgewalt mit dem „metaphysischen Wesen des Geldes, daß es über jede Einzelverwendung seiner hinausreicht und, weil es das absolute Mittel ist, die Möglichkeit aller Werte als den Wert aller Möglichkeiten zur Geltung bringt“¹¹⁶.

Die allumfassende Möglichkeit ist der paradiesische Zustand, in dem alle Güter um den Besitzer kreisen. Vor dem Sündenfall war die Welt im Schoß der usoboralen Erdenmutter aufgehoben, in dem der Mensch ungefragt versorgt wird. Auf die Ontogenese übertragen, ist dies der Platz an der Mutterbrust, von dem die ökonomisch denkende Welt trennt.¹¹⁷

Fortunatus' Verhältnis zu seinen Eltern erleidet einen Bruch. Sein Vater beschäftigt sich lieber mit Turnieren und treibt durch sein teures Steckenpferd die Familie in die Armut. So muss die Mutter selbst kochen und waschen „als ain armes verkaufftes weib.“ (6sq.) Die Armut, die ihm sein Vater aufbrummt, und der Schrecken, dass seine Mutter sich quasi verkauft, lässt im jungen Fortunatus den Willen zur Unabhängigkeit im Reichtum erwachsen. Dadurch löst er sich von Familie, von Heimat, wird reisender Individualist. Psychoanalytisch lässt sich das als Abkehr statt Mord vom Vater und abrupte Trennung aus Scham deuten, die beide zum Sehnen nach einer neuen Machtfigur wie eines neuen mütterlichen Beschützers führen: das Geld. Durch Geld ist die Ur- wie die reale Mutter ersetzbar. Die Münze wird als Amulett zur beschützenden Kraft. Die Geborgenheit von Heim und Brust kann durch den Muttermilchersatz Geld simuliert werden. Selbst wenn alle Menschen einen im Stich lassen, kann sich immer noch das Vermögen um die Versorgung kümmern.¹¹⁸

Die Liebe zur Mutter wird zur Philargyria, der Liebe zum Geld. Gier existiert, seit es Geld gibt, das haben schon die griechischen Priester bewiesen. Im *Fortunatus* übernimmt die Rolle ein Wirt, dem „benΦget“ sein Lohn „aber nit / er het es gern alles / und den seckel zu dem gelt gehabt.“ (67) Auch Weber erkennt die Entstehung des „auri sacra fames“ bereits vor dem ka-

¹¹⁶ Simmel 1900, p. 281.

¹¹⁷ In der Antike wurde es üblich, die Stillzeit von ursprünglich bis zu vier Jahren zu verkürzen. Stattdessen trat eine „Tauschbeziehung“ zwischen Kind und Mutter zutage, in der sie zunehmend auch Sauberkeit, Nahrungsaufnahme und Selbstständigkeit forderte. Wie die versorgende Göttlichkeit muss auch die Mutter mit Opfern besänftigt werden. Harsch 2002, p. 107 sieht diese Entwicklung als Meilenstein für die griechische Produktivität.

¹¹⁸ cf. Desmonde 1962, pp. 32 und 156 wie 1973, p. 144. Geld trennt dabei natürlich von der realen Mutter. Das bekommt Heinrich Lee, der „Grüne Heinrich“, zu spüren, der im Traum auf einem mit Reisegeschenken beladenen Pferd einen Berg hoch zu seiner Mutter reitet, aber an der Tür weder Drücker noch Glockenzug findet. Wenig später sieht Lee im Haus viele Kleinode und Kostbarkeiten, öffnet viele Türen, findet aber die Mutter nicht (cf. Keller 1879sq., pp. 718sq.).

pitalistischen Geist an, den er beschreibt.¹¹⁹ Der griechische Mythos hat eine Gestalt für die maßlose Bereicherungssucht gefunden: Midas. Sein Wunsch, dass sich alles in Gold verwandeln soll, zieht die religiöse Kritik auf sich. Nicht nur die christliche,¹²¹ sondern auch die griechische: Durch die Gier wird den Göttern das Opfer vorenthalten. Deshalb muss auch Midas zugeben: „peccavimus“ – „Wir haben gesündigt“¹²².

Geld agiert dabei als Selbstläufer. Denn es ist nicht nur Quelle der Bereicherungssucht, sondern auch der Gegenstand derselben.¹²³ Es nährt sein eigenes Wachstum, weil Reichtum grundsätzlich nicht reicht: „Crescit amor nummi, quantum ipse pecunia crevit“¹²⁴. Der noch heute psychologisch analysierte Midaskomplex wiederholt sich seit den Anfängen der Geschichte, weil der Mensch nie zufrieden ist. Der Mensch ist ständig auf der Suche. Wie die Zeichen immer nur auf Zeichen verweisen, ohne letztendlich Sinn zu versprechen, so kann der Mensch auch immer nach Geld streben, ohne genug zu bekommen.

Auch Horst Kurnitzky hat den mythischen Midas als Figur beschrieben, die vor lauter Bedürfnissen und Zeichen ihre Sinne verliert und in der puren Goldfaszination jegliche Vermittlung von Botschaften ausschaltet. Midas senkt sich zu dem ursprünglichen Begehren, so dass er auch Musik als kulturelle Sublimierung von Trieben nicht zu würdigen weiß. Schließlich bekommt er nach den Flötenwettstreit von Pan und Apollon, dem Triebhaften und dem kulturellen Ordner, Eselsohren angehängt, die er künftig nach der apollinischen Musik spitzen darf. Der Esel aber ist zugleich Fruchtbarkeitssymbol und Triebtier – sein Trieb wird nicht ausgeschaltet, sondern verwandelt sich nur in andere Formen.¹²⁵

Midas wünscht sich das Paradies wieder, die gebärmütterliche Ummantelung mit der spendenden Kraft des Goldes. Darum wünscht er sich, dass alles, was er berührt, zu Gold werde: „effice, quidquid/ corpore contigero, fulvum vertatur in aurum.“¹²⁶ Er macht sinnlich, was das ideelle Geld so unsinnlich als Hirngespinnst darstellt.¹²⁷ Die abstrakte Metonymie wird universell, steht ins Leere, erfüllt sich nicht, und gleicht damit einem Phallus, der nicht eindringt. Wenn das Symbol nicht zum Zeichen degradiert wird und sich nicht in die Kette der Güter einfügt, um den Austausch und das Lebendige, Lacan'sche Symbolische weiterzuführen, wird es zum todbringenden Realen. Midas droht zu verhungern, weil er die Symbolik ins Reale

¹¹⁹ cf. Weber 1905a, p. 19. Der lat. Ausspruch bezeichnet den „verfluchten Hunger nach Gold“.

¹²¹ cf. 1. Timotheus 6,10: „Denn Geldgier ist eine Wurzel allen Übels.“

¹²² Ovidius Naso 1994, p. 569 (liber undecimus, v. 132).

¹²³ cf. Marx (1857sq.), pp. 133sq.

¹²⁴ Decimus Junius Juvenalis (röm. Dichter, ca. 55-128 p.Chr.): „Mit dem wachsenden Gelde wächst auch die Liebe zum Gelde.“ (Muthesius 1956, p. 30)

¹²⁵ cf. Kurnitzky 1994, p. 178. Dazu passt, dass Midas als König der Phrygier auch den Dionysoskult vorangetrieben haben soll, in dem die Triebe zum Ausdruck kommen.

¹²⁶ Ovidius Naso 1994, p. 569 (liber undecimus, vv. 102sq.): „Lass alles, was mein Leib berührt, sich in rötliches Gold verwandeln.“

¹²⁷ cf. Marx (1857sq.), p. 144, der hier auch auf Midas verweist; cf. auch Liebrucks (1957), p. 279.

übersetzen will.¹²⁸ Dabei ist Geld durchaus mit Nahrung verbunden, aber eben nur indirekt. Die Ähren auf den Geldstücken verweisen auf das Brot. Und auch die Felder bei Sardes glänzen bei Ovid vom Reinwaschen des Goldes, dass die Ernte zu fördern scheint.¹²⁹

Gier entstammt dem indogerm. *gh^hei-*, „gähnen, klaffen, verlangen“¹³⁰. Der Mund wird weit aufgerissen und schnappt nach dem Begehren. Die Einnahme kann in Essen, aber auch in Geld oder Raum erfolgen. Nur wenn es Geld oder Gold ist, muss der Gierige auch Kritik schlucken. Crassus ist das berühmte Beispiel eines Habgierigen, dem nach seinem Tod Gold in den Hals gegossen wurde. Auch in der Bibel gibt Moses das zerstampfte goldene Kalb den Israeliten zu trinken.¹³¹ Die Einverleibung ist in der Tat religiös: Auch das Gottesopfer im Tempel wird verinnahmt, verschlungen, so dass sich der Machtgierige seine Kraft konfisziert.

Fortunatus bekommt seinen midäischen Wunsch erfüllt, und das, ohne dafür gestraft zu werden. Er kann in der Geborgenheit des Säckels die Welt genießen. Aber er ist auch ein besserer Midas, weil er seine Kraft anderen zu Diensten stellt und nicht nur zur eigenen Bereicherung benutzt. Reichtum, der sagemumwobene und drachenbewachte Schatz, hat etwas Unheimliches an sich, mit dem nur Helden fertig werden. Am Anfang der Neuzeit bemüht sich der Mensch deshalb mehr um Ausgeglichenheit von Einnahme und Ausgabe als um Akkumulation. Auch der Autor des *Fortunatus* zielt mehr auf Geldverwendung als auf Gelderwerb.¹³² Die Neuzeit spielt sich auf den Märkten ab. Der mittelalterliche Christ lebt religiös gesehen von der Hand in den Mund:¹³³ Über die Notwendigkeit hinaus leistet er sich hin und wieder gute Werke. Ebenso pflegt er zu Wirtschaften: Statt zu sparen und Überfluss zu produzieren, beschränkt er sich auf ritualisiertes Vorgehen innerhalb der vorgegeben Bahnen der Gemeinschaft.

Geld zeichnet und zieht diese Bahnen. Seine Voraussetzung der Kommensurabilität trägt mehr und mehr den Austausch innerhalb der Gemeinschaft, die sich mittels Wertetausch überhaupt erst bilden kann.¹³⁴ Hinzugefügt werden muss jedoch, dass Geld nicht die einzige soziale Kommensurabilitätsstelle ist. Gehorsam und Militär gilt im herrschaftlichen Diskurs, Glaube und Amtswürde im religiösen Rahmen. Das späte Mittelalter und die frühe Neuzeit spannen den Rahmen, innerhalb dessen sich zuvorderst das Geld bewegt. So wird Gehorsam durch

¹²⁸ cf. Ovidius Naso 1994, p. 569 (liber undecimus, vv. 116-30). Zu Lacans psychoanalytischer Trinität von Imaginärem, Symbolischem und Realem cf. Widmer 1990.

¹²⁹ cf. Ovidius Naso 1994, p. 569 (liber undecimus, vv. 136-46).

¹³⁰ Kluge 1995, p. 324. Dazu passt auch *Aliment*, das sich als „Unterhalt“ wie „Nahrungsmittel“ auf das lat. *alere*, „nähren“ (p. 26), zurückführen lässt. Schacht 1967, p. 21 hat Redewendungen gesammelt, die Geld- und Fressgier konvergieren lassen: Brötchen-Verdienen, das tägliche Brot, das wie das gestückelte Geld aus Schrot und Korn sein muss. Haben ist wiederum mit Happen verwandt, den man hinunterschlingt, weil man den Hals als Geizhals nicht voll genug kriegen kann, bis ein Halsabschneider das verhindert.

¹³¹ zu Crassus cf. Alighieri (1307-17), p. 213 (Fegefeuer, 20. Gesang), vv. 116sq. und p. 490 (Kommentar), sowie zu Moses Exodus 32,20; cf. auch Psalm 19,10sq.: „Die Rechte des Herrn... ist köstlicher als Gold“.

¹³² cf. Bachorski 1983, p. 245.

¹³³ cf. Weber 1905b, p. 27.

¹³⁴ cf. Aristoteles 1972, p. 166 (1133b16), der die Gleichheit im Geldtausch als Basis der Gemeinschaft sieht.

Schenkungen erreicht, Kriege werden finanziert, Glaube wird durch Ablass bewiesen und Ämter werden gekauft. Die ständischen Strukturen finden ihre Spiegelung in der monetären Verteilung.¹³⁵ Dem passt sich auch Fortunatus an: Er versucht sich Herrschaft und Religion gefügig zu machen, durch großzügige Schenkungen an den Sultan und den famagustischen König, wie an die Vertreter der Kirche.

Im *Fortunatus* wird der Anfang individueller, monetär gestützter Werteordnungen beschrieben, die sich von der bisherigen Gemeinschaftsordnung abgrenzen. Der Text behandelt die Fiktion, bürgerliche Individualisten und ständische Traditionalisten an einen Tisch zu bringen, aber auch gleichzeitig deren Grenzen.¹³⁶ Denn der Erzähler gesteht ein, dass die Jungfrau des Glückes in der Realität kaum anzutreffen sei, und offenbart sein Werk damit als Phantasiegebilde.¹³⁷ Der Roman wird selbst zu geistigem Geld, das unglaubliche Möglichkeiten verspricht, aber in der Umsetzung an die Grenzen der Legalität und der Verfügbarkeit stößt.

Weil das Geld noch an die Gemeinschaft gebunden ist und den Besitzer bindet, braucht Fortunatus das Wunschhütlein für seine Mobilität. „Was gelt hat, kombt nicht fort“¹³⁸, wusste schon Martin Luther. Insofern ist es schlüssig, dass sich das Hütlein in der Schatzkammer des Sultans befindet: Die anale Unflexibilität des Hortens wird durch den Filz wieder ausgeglichen (cf. 112sq.). Das Wunschhütlein ist keinesfalls das Symbol des kapitalistischen Expansionsraumes, sondern gerade dessen Verneinung. Fortunatus kann nicht frei handeln, sondern ist an die Regeln der Gesellschaft gebunden. Erst das Wunschhütlein lässt ihn lokal wie sozial mobil werden.

Als Ausnahmegemeinschaft, in der das Geld sich nicht nur innerhalb sozialer Wertepfeiler bewegt, sondern diese selbst bildet, wird Venedig dargestellt. „[H]ye seynd vil reyher leüt / hye tarffestu dich auch lassen mercken das du gelt habest“ (81), freut sich Fortunatus, den die venezianischen Geldströme seiner festgefühten Ständeordnung entreißen können. Dass das Geld in Venedig zum Gemeinschaftskonstituens wird, wird sich am *Merchant of Venice* zeigen.

Den *Fortunatus* als „polit-ökonomischen Traktat aus Kapitalistenfeder“ zu sehen, hat Hans-Gert Roloff als „Interpretationsakrobatik“¹³⁹ bezeichnet. Ihr ist zumindest zuzugestehen, dass

¹³⁵ cf. Luhmann 1977, pp. 250 und 723. Ebenso Raitz 1984, p. 28.

¹³⁶ cf. Frey/ Raitz/ Seitz 1981, p. 88.

¹³⁷ cf. p. 195 „Aber wol ist zu besorgen / die jungfraw des gelücks / die solliche wal außgibt / und Fortunato den seckel gegeben hat / sey auß vnseren landen verjaget / und in dieser welt nit mehr tzu finden.“ Für Frey/ Raitz/ Seitz 1981, p. 89 erteilt er damit der „Glücksverfallenheit und der Fortunagläubigkeit“ eine radikale Absage und beschwört den bürgerlichen Rationalismus. Nun ist es nicht rational, sondern eher zurechnungsfähig, wenn der Leser nach der Lektüre des Romans nicht in den Wald geht, um eine Fee zu erwarten.

¹³⁸ Luther 1967, Vol. 3, p. 1 (no. 2803a, 1532).

¹³⁹ Roloff 1981, p. 207. Dem schließe ich mich an. Zwei Beispiele: Kartschoke 1975, p. 244 behauptet, der Name *Fortunatus* als vom (materiellen) Glück Begünstigter verweise auf einen Handelskapitalisten. Dass Glück nicht zwangsläufig materiell sein muss und kein ökonomisches Gewerbe erfordert, fällt ihm nicht auf. Bachorski 1983, pp. 274sq. argumentiert, Fortunatus sei erfolgreich, weil er sein Glück nicht fremdbestimmen lasse, sondern mit eigener Aktivität fördere. Dass die Jungfrau des Glücks ein Glücks- und Zufall sondergleichen ist, der Fortunatus ereilt, lässt er dabei beflissentlich außer Acht. Überzeugender ist schon das Argument, dass der Ro-

Fortunatus die Schranken in der Feudalgesellschaft, die damalige Kaufmänner hindern mussten, kritisiert und ihnen durch seine besondere Stellung selbst entkommt;¹⁴⁰ deshalb muss er aber noch lange kein Kaufmann im bürgerlich-kapitalistischen Sinne sein. Fortunatus handelt immer wieder gutgläubig und wäre für den harten ökonomischen Konkurrenzkampf kaum gewappnet. Er ist im Gegensatz zu anderen Kaufleuten großzügig, „gab er und die seinen alle war so sy bracht hetten / n(her dann sy“ (103), und mag deshalb gar nicht zu ihnen passen. Schließlich fehlt ihm Gerissenheit, Grundeigenschaft des kaufmännischen Prototyps: Als der Waldgraf ihn wegen seines dekadenten Verhaltens zur Rede stellt, fällt ihm nicht Schlaues ein, als ein Säckel mit sechshundert Kronen gefunden zu haben (cf. 51).

Fortunatus will auch nicht spekulieren und akkumulieren, sondern benutzt das Säckel nur im Rahmen der Handlungen, die ihn als einfachen Kaufmann ausweisen.¹⁴¹ Der Kapitalismus hat 1509 noch nicht Einzug gehalten. Die systematische Anhäufung von Geld aus Selbstzweck als Gesellschaft strukturierendes Element findet erst drei Jahrhunderte später ihre Blüte.

Das Säckel ist zugleich gesellschaftliche Verantwortung; „hab sorg“ (46sq.) gibt die Jungfrau ihm mit auf dem Weg und meint mit der Möglichkeit des Verlustes auch immer die des Auffallens. So muss er die Grenzen der Gemeinschaft wahren, will er nicht sein Säckel verlieren – ein Umstand, der ihm nach dem Vorfall mit dem Waldgraf schnell deutlich wird.¹⁴² Und er handelt mit gesellschaftlichem Bewusstsein, als er sich trotz seines Hungers dazu entschließt, sich Pflichten aufzuerlegen, mit denen er für das großzügige Geschenk danken kann (cf. 46sq.). Fortunatus kennt die gemeinschaftlichen Werte und befolgt sie getreu.

Baudrillard hat für die Renaissance unter den drei Simulakren, die jeweils in ihren jeweiligen Epochen das Verhältnis zwischen der Gesellschaftsstruktur und der Zeichenordnung prägen und damit die Werteverhältnisse bestimmen, die Imitation bestimmt, die von Quasi-Naturgesetzen der Werte ausgeht und die Beweglichkeit zwischen den Klassen gleich Null setzt.¹⁴³ Dies gilt auch für den *Fortunatus*, in dem der Protagonist die seltene und überglückliche Ausnahme ist. Aber auch er kann noch von seinen Wurzeln profitieren: Zwar unterstützen ihn weder Tradition noch Erbe, aber seine Herkunft von der Insel Famagusta, die auch in den Märchen von 1001 Nacht als reich beschrieben wird,¹⁴⁴ sichert ihm die Nähe zu Reichen und hat

man Metaphern und Sprichwörter verwende, die dem mittelalterlichen Ökonomiebetrieb zuzuordnen seien. Schneider/ Arndt sine a., pp. 234sq. führen „es was alles umb nassen zucker gegeben wordenn“ (24) et al. an. Allerdings ist die Frage, ob diese Wendungen nicht sowieso Einzug in den alltäglichen Sprachgebrauch genommen haben.

¹⁴⁰ Ausführlich dazu Raitz 1973, pp. 98-114, der eine marxistische Theorie der Gesellschaft aufreißt, in der der bürgerliche Kaufmann Fortunatus im Bestreben nach Gleichheit und Freiheit die Konflikte in einer noch feudalen Gesellschaft erdulden muss, selbst aber als Kapitalist moralisch verwerflich ist.

¹⁴¹ cf. Raitz 1984, p. 15.

¹⁴² gegen Bachorski 1983, pp. 244sq., der ihm Unmoralität und Pragmatismus, und Raitz 1984, p. 43, der ihm sogar Egoismus vorwirft.

¹⁴³ cf. Baudrillard 1976, pp. 79sq.; zur Definition von Simulakren cf. p. 82.

¹⁴⁴ cf. Brentano 1916, p. 110.

ihm vermutlich auch den Umgang mit ihnen gelehrt. So ist der gesellschaftliche Freifall der Entfremdung noch nicht erreicht, sondern Fortunatus handelt immer in und mit Bezug zur Gesellschaft. Dass keine Freundschaft und sonstige persönliche Bindung entstehen mag, resultiert nicht aus der Entfremdung und Isolation des Geldes,¹⁴⁵ sondern schlicht und einfach durch die engen Maschen der Stände, die individuelle Freundschaften gar nicht kennen.

Diese Maschen werden am Anfang der Neuzeit sogar noch enger: Bestehenden Machtstrukturen festigen sich durch die monetäre Verteilung bis zum Aufkommen einer blühenden Handelskultur. Der Marx'sche Ansatz, Geldverteilung als Folge der Gesellschaftsstruktur anzusehen, in der Bevorteilte Geld als ein Instrument zur Ausübung und Aufrechterhaltung ihrer sozialen Position sehen, ist am Anfang der Neuzeit der Simmel'schen These vorzuziehen, Geld sei für jedermann einsetzbares Machtmittel. Marx hat die Macht des Geldes kritisiert, weil ein Hirngespinnst zur wirklichen Kraft in der Immanenz aufsteigt, während die menschlich-natürlichen Kräfte zu Hirngespinnsten degradiert werden. Denn Mittel- ist gleichzeitig Machtlosigkeit, und Macht bestätigt sich in der Erfindung des Geldes als Mittel der Mächtigen. Aber auch Simmel hat zumindest zugestanden, dass die Reichen in dem Sinne „bemittelt“ sind, als dass sie das Geld als Mittel außerhalb des Existenzerhaltes zur Verfügung haben. Die naive Lösungsformel zur Negierung der Entfremdung, die Existenz von Geld mit Möglichkeit gleich zu setzen, gilt also auch für ihn nicht.¹⁴⁶ Die Verteilung und das Recht auf Zuteilung ist entscheidend, und da hat Fortunatus zunächst schlechte Karten. Denen, die „land und leüt“ haben, mag der freie Umgang mit Geld als Hahnenkamm aufstoßen und lässt Fortunatus sagen: „nun hab und vermag ich wol sovil an parem gelt / als ir alle die hie sind und tarf es nit prauchen nach meim willen.“ (53)

Während Fortunatus deshalb wie der römische Kaiser Augustus innerhalb der Gemeinschaftsordnung agiert, verweist Andolosa cäsarisch auf die beginnende Individualität und gerät damit in Konflikt mit seinem bescheidenen, sozialen Bruder und der Gemeinschaft. Die Söhne scheitern, aber Hans-Jürgen Bachorski will den Grund dafür nicht in der Trennung der beiden Zaubergegenstände Säckel und Hütlein sehen, weil auch Fortunatus ohne Hütlein ausgekommen sei.¹⁴⁷ Ein Euphemismus, denn die Gefahren sind bis zu seiner Rückkehr nach Famagusta furchteinflößend (cf. 74-81).¹⁴⁸ Und weiterhin müssen die beiden Söhne mit verstärktem Neid rechnen, den ihr angeborener Sozialstatus und die Besitztümer auslösen müssen. Gerade in diesem Fall wäre – was Fortunatus ja auch deutlich rät – die Kombination von Säckel

¹⁴⁵ so aber Bachorski 1983, pp. 245 und 280.

¹⁴⁶ Im Einzelnen cf. Marx (1844c), p. 565 und Simmel 1900, p. 278; zu ihrem Gegensatz cf. Dodd 1994, p. 54.

¹⁴⁷ cf. Bachorski 1983, pp. 255sq., 261 und 388sq. (Endnote 603).

¹⁴⁸ Deshalb bezeichnen Kremer/ Wegmann 1985, p. 175 das Hütlein auch richtig als Reiseschutz, der die Entdeckungs- und Handelsreisen Fortunatus' überhaupt erst ermöglicht.

und Hütlein einträglich. Denn die finanziellen Möglichkeiten stoßen auf und müssen durch das Wechseln sozialer wie lokaler Räume ausgeglichen werden.

In London bleibt Fortunatus ohne Kredit, weil er „den glauben verloren hett under den kaufleuten“ (26). Sie vertrauen ihm nicht mehr und glauben ihr Geld deshalb woanders besser aufgehoben. Geldgeschäfte bedürfen der irrationalen Begründung des Glaubens, wie Geld an sich des Glaubens bedarf: Er ist das Fundament einer jeden Währung, das als gemeinschaftlicher Codex die einzige Basis für den Geldwert darstellt. Gerade die rattenfängerische Irreleitbarkeit des Glaubens beweist seine Existenz und Bedeutsamkeit; ebenso die Geldschwankungen bei Misstrauen.¹⁴⁹ „[N]on aes, sed fides“ – „nicht Kupfer, sondern Glaube“¹⁵⁰ trugen Malteser Münzen als Aufschrift, die belegt, dass Geld wie Religion funktioniert, ohne dass das Funkzionieren den Glauben ausmachen würde, sondern vice versa: Jeglicher Zweifel ist ein ökonomischer Satan.

Glaube bedarf keiner rationalen Begründung. Deshalb kann wahrer Glaube eigentlich gar nicht von außen erschüttert werden, wie Hiob beweist. Er beruht auf einem reflexiven Mechanismus: Ich glaube, weil ich glaube. Das heißt nicht, dass der Glaube sich vollständig innerhalb des Glaubenden reproduzieren kann.¹⁵¹ Vielmehr stützt in der Ausbildung der Kultur eine Institution den Glauben, wie bereits an der Predigt deutlich wurde.

Die Macht des Geldes beruht auf direktem Glauben an sie, aber indirekt auch auf dem an die Autorität. Weder die Gemeinschaft noch das Geld sind durch einen Vertrag oder ein konsensuelles Übereinkommen entstanden, sondern durch die Initiation einer Institution.¹⁵² Dem würde auch Marx zustimmen, wenngleich er in seinem Frühwerk Geld noch an den Metallwert koppelt und die gleichzeitige Erwähnung gar für eine Tautologie hält.¹⁵³ Hylogenie, Geld aufgrund seiner Stofflichkeit, ist von Anfang an Autogenie, menschliche Bestimmung, Proklamation, die den intrinsischen Wert garantiert. Der sogenannte Nominalismus beruht auf herrschaftlichem Kalkül und setzt ein gemeinschaftliches Diktat.¹⁵⁴ „Dieses Stabilitätsdogma hat religiö-

¹⁴⁹ cf. Schmölders 1966, pp. 146sq.

¹⁵⁰ Honecker 1983, p. 174.

¹⁵¹ so aber Wagner 1985, pp. 37sq. und weiter bis p. 42. Er nennt es einen „symbiotischen Mechanismus“, der den Glauben wiederum mit Glauben deckt bzw. legitimiert.

¹⁵² cf. Gerloff 1952, p. 179 und Heinemann 1969, pp. 96sq. Deshalb sieht Paul 2002, p. 121 auch schon das Goldgeld als Kredit, der auf Vertrauen basiert.

¹⁵³ cf. Marx (1857sq.), pp. 35sq. Auch Stuart 1767b, pp. 68sq. und 79 bindet den Geld- an den Metallwert.

¹⁵⁴ cf. als Begründer dieses Ansatzes Knapp 1905, pp. 29sq. In diese Richtung geht auch Stadermann 1994, p. 26, wenn auch nicht in der gebotenen Deutlichkeit von Harlandt 1989, pp. 20-6. Dagegen vor allem Luhmann 1988, p. 16, der ein abstraktes System als Voraussetzung der Geldverwendung sieht, aber auch Simmel, wie Rammstedt 1993, p. 15 darlegt. Der *Nominalismus* entstammt auch schon der Religion: Er bezeichnet die scholastische Lehre, dass die Allgemeinbegriffe außerhalb des Denkens keinerlei Existenz haben, und steht in der Wirtschaftstheorie im Gegensatz zum *Realismus*, der die Deckung durch den Materialwert bezeichnet.

sen Charakter; früher stand an seiner Stelle der Kaiser von Gottes Gnaden.¹⁵⁵ Medium der emotionalen Bekräftigung der sozialen Gültigkeit und wertquantitativen Geltung ist das herrschaftliche Siegel, das mit seinen politischen und kulturellen, ursprünglich aber religiösen Konnotationen die Geltung bekräftigt.¹⁵⁶ Gehorsam gegenüber dem Gebieter bringt Gewinn: Wer sich dem König niederwirft, wird mit Gold überschüttet. Zweifel am Geld wiederum werden als Ungehorsam und Majestätsbeleidigung angesehen und nicht selten mit dem Tod bestraft.

„Die Frage der Souveränität in der abendländischen Geschichte verweist in die Sphäre des Transzendenten. Genau hier – wo Geld kein Kalkül, sondern notwendigerweise Besessenheitsordnung ist – hat man es mit einer wesentlich religiösen Problematik zu tun. Die Berufung auf die Geldillusion (die gleichbedeutend mit der Ausblendung der Historizität des Geldes ist) ist selbst ein Glaubensakt, ein Akt, der nicht das Geld also solches, sondern die Instanz betrifft, welche seine Geltung verbürgt.“¹⁵⁷

Der Glaube an das Geld ist implizit und schwingt in der Praxis der Zahlung nur unterschwellig mit. Nicht der ökonomische, sondern nur der ästhetische Blick kann ihn realisieren. Erst so offenbart sich die Gralsqualität des Geldes. Diese betrifft zum einen die Gleichzeitigkeit von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit mit den Gütern bzw. die zwischen Zeichen- und Dinghaftigkeit des Geldes, deren Verhältnis auch der eucharistische Kelch mit dem Wort führt.¹⁵⁸ Nur Glaube weiß das Ding und das Zeichen zu verbinden. Gleichzeitig konstituiert sich im Geld eine Gralsgemeinschaft, die durch ihren gemeinsamen Glauben verbunden wird.¹⁵⁹

Wie die Münze gemeinschaftlich gilt, so will auch der Mensch gelten. Für seinen Selbstbegriff und die Bestimmung seines Eigenwertes bedarf der Mensch die Bestätigung der anderen und seiner Existenz durch das Eigentum, das wiederum Ersteres auslöst.¹⁶⁰ Auch Fortunatus erbaut sich eine zypriotische Residenz, die seinen Platz in der Gesellschaft bestimmt. Den abstrakten Reichtum im Geldsäckel verwandelt er in die Erscheinung von Guts- und Güterbesitz, damit die Zurschaustellung seines Reichtums den Neid der Mitmenschen als Garant der sozialen Stellung sichert.¹⁶¹ Sein Ruhm reicht durch die Residenz sogar über seinen Tod hinaus und verleiht ihm ein Stück weit Unsterblichkeit.

¹⁵⁵ Zaster 1999, p. 35. Passend sind die Dukaten, seit 1559 deutsche Reichsmünze, von lat. *ducatus*, „Herzogtum“, abgeleitet, das als Ausgabestelle fungiert und sich auf lat. *dūcare*, „führen, ziehen“ (Kluge 1995, p. 198) stützt.

¹⁵⁶ cf. Hörisch 1996b, p. 16.

¹⁵⁷ Burckhardt 1999, pp. 194sq.

¹⁵⁸ cf. Shell 1982, p. 43. Er sieht die Gralslegende im Kontext des Nominalismus: “The time of the grail legends was one of transition from economic realism to economic nominalism, in which the signifying *intellectus* was given greater emphasis than the material *res*.” (p. 40)

¹⁵⁹ Von einer durch Liebe verbundenen Weltgemeinschaft wie Desmonde 1962, p. 20 in einer Querverbindung von Gral und Geld zu reden, ist angesichts der ungleichen Verteilung von Geld doch sehr illusorisch.

¹⁶⁰ cf. Kasch 1979, p. 37.

¹⁶¹ cf. Gronemeyer 1988, p. 178.

Mit der Aneignung von Kultursymbolik ordnet er sich in das feste Wertesystem der frühneuzeitlichen Gemeinschaft ein und erhält Macht in dieser.¹⁶² Mittel der Aneignung ist nach wie vor Geld, das zunächst selbst direktes Ehrenzeichen für die Teilnahme an der antiken Tempelreligion und die edle Gesinnung zu ihr war.¹⁶³ Über die Verknüpfung durch Prestigegüter stehen sich Geld und Ehre nicht diametral gegenüber, sondern ergänzen sich glänzend. Die finanzielle Investition – von lat. *investire*, „bekleiden, einsetzen“ und *vestis* „Bekleidung, Kleid“¹⁶⁴ – ermöglicht das Tragen der statusentsprechenden Kleidung wie das Bekleiden einer gesellschaftlichen Position. So bezeugen (quer) durch die Bank alle Personen im *Fortunatus* ihre Stellung durch Geld und ihre Beziehungen durch den Fluss von Geld. Ersteres findet beim Sultan seine anschaulichste Darstellung: Er präsentiert Fortunatus stolz seine drei Schatzkammern (cf. 111sq.).¹⁶⁵ Zweites beweist sich auf der Hochzeit mit Cassandra: Geld ermöglicht die sozialen Beziehungen und ist oberstes Kommunikationsmittel. Damit ist auch eine Funktion erfüllt, die einstmals die Religion erfüllte: Identitätsstiftung.¹⁶⁶ Der Platz in der Gesellschaft wird durch den Geldbeutel bestimmt. Geld ist das primäre Positionsgut, weil sein Wert und natürlich auch sein Erhalt überall akzeptiert wird.

Geld ist die Voraussetzung, Prestige immer wieder zu erneuern. „Die Reichen leben zwar als Reiche, wie die Löwen als Löwen leben, aber sie müssen darüber hinaus ihren Rang aufrechterhalten.“¹⁶⁷ Prestige erhält sich nicht nur durch den abgeschmackten Zaster, sondern vor allem durch Pomp und Prunk, den Bürger, Adel, aber auch der Staat als Ganzes und die Kirche aufzufahren, wie *Fortunatus* beweist. Das Stillen der Bedürfnisse nach Luxusgütern unter dem Establishment ist ja gerade die Quelle des neuzeitlich-kaufmännischen Reichtums,¹⁶⁸ die *Fortunatus* zumindest simuliert, um als Glücklicher nicht aufzufallen.

¹⁶² cf. Bourdieu 1979, p. 301, hier am Beispiel von Nahrung. Er führt aus, was Nietzsche 1881, p. 179 (no. 203) vorgezeichnet hat: „[W]as wollen also diese Mahlzeiten? – *Sie repräsentieren!* Was, in aller Heiligen Namen? Den Stand? – Nein, das Geld: man hat keinen Stand mehr! Man ist ‚Individuum‘! Aber Geld ist Macht, Ruhm, Würde, Vorrang, Einfluss; Geld macht jetzt das grosse oder kleine moralische Vorurtheil für einen Menschen, je nachdem er davon hat! Niemand will es unter den Scheffel, Niemand möchte es auf den Tisch stellen; folglich muss das Geld einen Repräsentanten haben, den man auf den Tisch stellen kann: sieh unsere Mahlzeiten!“ (seine Hervorhebung)

¹⁶³ cf. Gerloff 1952, p. 92.

¹⁶⁴ Kluge 1995, p. 405.

¹⁶⁵ Zum Geld als Prestigeobjekt cf. die Untersuchungen von Lévi-Strauss 1949, der auf p. 113 im Glücksspiel eine Zurschaustellung an Reichtümern aus Anerkennungsgründen sieht, und Godelier 1996, p. 52; dieser überträgt die ethnologische Formel *Keeping, while Giving*, die das Aufbewahren eines Schatzes aufgrund des gesellschaftlichen Status beschreibt, der durch die *mögliche* Weitergabe aufrecht gehalten wird, auf die Depots in den Banken, die Gold lagern, um es letztendlich nie weiterzugeben.

¹⁶⁶ cf. Ruster 1999, p. 190, nach dem Religionssoziologen Franz-Xaver Fuhrmann.

¹⁶⁷ Veyne 1976, p. 96, nach Thorstein B. Veblen: *The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions*. New York/ London: Macmillan 1899. Dass der Reiche reich per definitionem ist, auch wenn er wie der letzte Bettler lebt, ist ein Theoretikum. Das Geld als Selbst-Bezeichnetes und Selbst-Bezeichnendes zu sehen, das keiner signifikanten Stützung bedarf, widerspricht sozialer Praxis, in der Reichtum immer wieder bewiesen werden muss.

¹⁶⁸ dazu Stamm 1982, p. 19 und Sombart 1913a, pp. 150-4 sowie 219sq.

Der Ausflug in ketzerische Welten durch die jungfräuliche Glückserfüllung kann nur dadurch erklärt werden, dass das Christentum Wohlstandswünsche nicht als legitimes Bedürfnis ansieht, wohl wissend, dass damit nicht nur göttlich gegebenes, salomonisches Wissen um „gut und böse“, sondern eine neue und diabolische Form des Wissens entsteht.

Eine Dichotomie zwischen Weisheit und Reichtum in der Wahl steht außer Frage. Da Fortunatus in der ersten Beschreibung als stark bezeichnet wird, er auch nie im Roman einer Krankheit erliegt, ihm bei Überschlagung der Jahreszahlen ein langes Leben durch ein Todesalter von 80 Jahren sowieso vergönnt ist und Schönheit auch keine Rolle spielt, spitzt sich die Entscheidung auf Weisheit oder Reichtum zu.¹⁶⁹ Die anderen vier Wünsche betreffen zudem nur die banale Körperlichkeit und können als Komponenten von Sozialprestige durch Geld ersetzt werden, während Weisheit und Reichtum als Eigenschaften gelten müssen. „Allso bedachte er sich nit lang und sprach / ,so beger ich reichtumb / das ich alweg gelt gnûg hab‘.“ (46sq.)

Weisheit ist die Kenntnis um die individuelle geistige Botschaft, die mit transzendenter Verknüpfung eine schier unverwütbare Gewissheit gewährt. *Reichtum* dagegen ist die Möglichkeit des Kaufes von Botschaften. Insofern müssen beide getrennt werden, und die Meinung des Königs bezüglich Andolosia ist irrig, „das der / der ym sollich gelück verlyhen hatt / er verleich ym auch weißhait / wenn er umb den seckel k(me, das er ym mΦßt wider werden.“ (166) Was der König meint, ist List, kluger Umgang mit und für Reichtum, ohne den er sich verständlicherweise keinen Reichtum vorstellen kann.¹⁷⁰ Sonst hätte Fortunatus auch keinen Grund, sich als „armer“ zu bezeichnen, natürlich nicht ökonomisch, sondern weil er „nit weißhait fΦr reichtug“ (51) gewählt hat. *Praktisch* schließen sich die Eigenschaften aber keinesfalls aus; letztendlich kann die Diametralität im Text eher als ein Zugeständnis an einen christlich-moralischen Zeigefinger gedeutet werden als ein Gegensatz, zwischen dem sich der ganze Roman aufspannt. Der einfache Kauf von Botschaften innerhalb einer höchst unweisen Welt ist schlicht verlockender. Denn er vermeidet mühsame Anagogie, den platonischen Aufstieg zur höheren Erkenntnis. Botschaft ist auch diesseitig einkaufbar und benötigt keine Transzendenz.

Neuere Interpretatoren meinen, der unbekannte Autor habe spätestens durch das Herrenhaus und die adlige Heirat den Unterschied zwischen Weisheit und Reichtum eingeebnet und unter Weisheit nur eine besondere und kluge Umgangsform mit dem Reichtum verstanden. Weisheit, lat. *sapientia* unterscheidet sich jedoch distinktiv von lat. *prudentia*, die mit „List“ und „Lebensschläue“, in abstrakterem Rahmen mit „Verstand“ und schließlich mit diesseitiger „Vernunft“ bzw. „Vernünftigkeit“ übersetzt werden kann und die Fortunatus sich erst mühsam

¹⁶⁹ cf. Bachorski 1983, p. 59, zu der ersten Beschreibung des Fortunatus (cf. 8).

¹⁷⁰ cf. ähnlich Raitz 1973, p. 92, dagegen Bachorski 1983, p. 269, der beide Eigenschaften für untrennbar hält.

mit der Zeit erwerben muss.¹⁷¹ Nicht einmal die hat er, sondern muss sie sich erst in seinem Diener und Ratgeber Lüpoldus einkaufen. Dieser hat die gewitzten Ideen und Ratschläge, die Fortunatus das Leben retten und den sozialen Aufstieg sichern (cf. 77sq.).

Dass Informationen knapp sein können, beweist, dass mit ihnen gewirtschaftet werden kann, und sie sich somit auch in Geld ausdrücken lassen. Fortunatus verlässt sich nicht mehr auf Tradition, sondern sammelt als Neuzeitler Information. Das Wissen, „das schrieb Fortunatus alles gar eben an“ (57), als er einen neuen Handelsweg nach Indien herausfindet, die Welt mit geographischer Analyse überblickt und sich quasi eine Schatzkarte zeichnet. Wie kostbar allerdings die Information ist, kann er nicht genau beziffern. Geld kann nur eine festgelegte Materie äquivalent repräsentieren: Eine Unze Gold ist soundsoviel Geld wert. Informationen kann es dagegen nicht genau beziffern. Auch wenn sie keinen religiösen Gehalt haben, gelingt Geld nur der Übertrag als Ware, ohne den Betrag begründen zu können.

„Was soll dem Toren Geld in der Hand, Weisheit zu kaufen, wo er doch ohne Verstand ist?“¹⁷², fragte der weise König Salomon. Tatsächlich braucht man viel Verstand, der als praktisch orientierte, diesseitige Vernunft gesehen werden kann, um sich in Gütern passende geistige Botschaften zu kaufen, um dadurch wieder möglicherweise Weisheit zu erhalten. Güter sind aber auch die Voraussetzung für Vernunft, denn „wer das güt verlürt / der verlürt die vernunft“. Güter wiederum kann man sich nur mit Geld leisten; deshalb hat jemand auch „nicht für einen Pfennig gedacht“, wenn er ohne Vernunft handelt. Vernunft aber wofür? Weiter heißt es: „Weißhait w(r zu erw=len für reichumb / stercke / gesunthait / sch=ne/ lange leben“ (70). Der Weg zur Weisheit führt über die güterliche und auch so profane Diesseitigkeit, die man mit Vernunft be- und verstehen muss. Ontologie, die überimmanente Lehre vom Sein, ist für Heidegger nur durch das Erkennen des Seienden, der Welt, möglich.¹⁷³ Er vermeidet bewusst den Begriff Transzendenz, und dies nicht zu unrecht, weil sie auf dem Weg über das Diesseits umgangen werden kann. Die Moral am Ende macht die Philosophie des Autors des *Fortunatus* noch einmal deutlich:

„BEy dieser hystoria ist tzu vermercken / hette der jung Fortunatus im walde betrachtlichen weißhait / für den seckel der reichumb / von der junckfrawen des gelücks erw=lt unnd begert / sy w(re ym auch mit hauffen gegeben worden / den selben schatz ym nyemandt hett mügen enpfieren. durch weltliche weißhait unnd vernunft / er auch tzeitlich güt / eerliche narung und grosse hab / het mϕgen erlangen.“ (194)

Die Vernunft, die sich als „weltliche weißhait“ noch einmal deutlich von der anderen abgrenzt, ist die Voraussetzung für Reichtum. Der Autor behauptet jedoch nicht, dass dieser mit

¹⁷¹ cf. Kästner 1989, p. 98, der sich von sehr diesseitigen Definitionen absetzt; Frey/ Raitz/ Seitz 1981, p. 87 halten sie für „kluge Umgangsform mit dem Reichtum“, Roloff 1981, p. 260 für „reflektierte Einsicht in bestehende gesellschaftliche Verhältnisse“, die sich als „pragmatisches Handeln oder als List“ äußert. Raitz 1973, pp. 92sq. sieht sie als Voraussetzung von Reichtum, Bachorski 1983, pp. 272sq. versteht unter ihr schlicht richtiges Verhalten.

¹⁷² Sprüche 17,16.

¹⁷³ cf. Heidegger 1927, pp. 88 und 95, der sich damit gegen Kant wendet.

der Weisheit zwangsläufig einhergeht. Reichtum unterscheidet sich von der Weisheit, ist aber, quod demonstrandum erat, die diesseitige *conditio sine qua non*. Das macht dann auch das monetäre Wortfeld deutlich, das der Autor für die Weisheit bestellt. Sie wird im „hauffen“ gegeben, der neben dem Geld zwar auch für vieles andere benutzt werden kann, zumindest aber *materielle* Fülle umreißt. Der „schatz“ der Weisheit macht die Sache klar: Geld und Weisheit sind nicht eins, aber Weisheit ohne Geld wird umso unwahrscheinlicher. Vernunft ist alles, was das neuzeitliche Individuum dem langsam beginnenden Sinnverfall und der Inflation der Botschaften entgegensetzen kann: die Vernunft, mit Logik zu vergleichen und wenn möglich, gleich zu setzen, damit Bewertungen möglich werden.¹⁷⁴

Weisheit wäre der Überblick und die Entscheidungsfähigkeit über Botschaften, eine quasi-transzendente Position, die die unüberblickbare, in die nebulöse Transzendenz verweisende Sinnkurve krümmt und ihre Dimension reduziert. Diese kann Fortunatus, der ja nicht einmal in eine gemeinschaftliche Führungsrolle hineingeboren ist, nicht für sich beanspruchen. Aber er braucht sie nicht, denn das Geld ist im 16. Jahrhundert die Verfügung für genügend Botschaften, in denen Weisheit aufblitzt. Es lohnt sich, einen längeren Absatz von Foucault zu zitieren:

„Die Zeichen des Warentausches stützen sich auf das schwarze, gefährliche und verdammte Glitzern des Metalls, weil sie das Verlangen stillen. Es handelt sich um ein doppeldeutiges Glitzern, denn es reproduziert in der Tiefe der Erde das, was am Ende der Nacht brodelte: Es ruht darin wie ein umgekehrtes Versprechen des Glücks, und weil das Metall den Sternen ähnelt, ist das Wissen um alle diese gefährlichen Schätze zugleich die Kenntnis der Welt. Und die Reflexion über die Reichtümer stolpert so in die große Spekulation über den Kosmos, so wie umgekehrt das tiefe Erkennen der Ordnung der Welt zum Geheimnis der Metalle und zum Besitz der Schätze führen muß... An den Grenzen des Wissens, dort, wo es sehr stark und quasi göttlich ist, treffen drei große Funktionen zusammen, die des Basileus, die des Philosophos und die des Metallikos. Aber genau wie dieses Wissen nur durch Bruchstücke und in dem aufmerksamen Aufblitzen der *divinatio* gegeben ist, ebenso ist den Menschen für die singulären und partiellen Beziehungen der Dinge und des Metalls, des Verlangens und der Preise die göttliche Erkenntnis, oder die, die man ‚von irgendeinem hohen Observatorium‘ erlangen könnte, nicht gegeben. Sie ist zumindest nur für kurze Augenblicke und wie durch Zufall den Geistern gegeben, die aufmerksam beobachten können, das heißt den Kaufleuten. Was die Seher im unbestimmten Spiel der Ähnlichkeiten und Zeichen waren, sind die Kaufleute im ebenfalls stets offenen Spiel des Warentausches und des Geldes.“¹⁷⁵

Bataille spricht von dem Selbstbewusstsein, das man nicht im *Wissen* um Dinge (Güter) erlangen kann oder nur um den Preis der Degradierung zum Objekt, im Gegensatz zum *Bewusstsein* um Dinge, dass, indem es desillusioniert und die eigene Ohnmacht aufzeigt, zum Selbstbewusstsein gereichen kann, dem ersten Schritt zur Weisheit.¹⁷⁶ Die Facetten transzendenter Botschaften in den Gütern kann in ihrer Zusammenstellung Weisheit simulieren bzw. eine zufriedenstellende Wertekonstellation ergeben. „Mannigweise“ könnte man es nennen, wenn es nicht die eine wahre Weisheit, sondern die Weisheit aus der Vielheit gibt. Gegen die glückli-

¹⁷⁴ cf. Hegel 1821, p. 107 (§45): „Im Verhältnisse zu äußerlichen Dingen ist das *Vernünftige*, daß Ich Eigentum besitze; die Seite des *Besonderen* aber begreift die subjektiven Zwecke, Bedürfnisse, die Willkür, die Talente, äußere Umstände usf.“ (seine Hervorhebung). Seine Leistung ist, dass er die dialektische Entwicklung zum Transzendenten immer auf Materiellem aufbaut.

¹⁷⁵ Foucault 1966, pp. 219sq. Basileus war ein griechisch-orthodoxer Ordensgründer.

¹⁷⁶ cf. Bataille 1949, p. 170.

che Fügung der richtigen Botschaft oder dem noch unwahrscheinlicheren Fall der richtigen Auswahl wird das Brummen der gütlichen Stimmen gesetzt. Fortunatus hat doch immerhin schon weise, und vielleicht auch weise genug gehandelt, den Reichtum zu nehmen.

Salomon, der reiche König, auf dem im Epilog des *Fortunatus* verwiesen wird (cf. 194), wusste, dass alles schon passiert war. Die Postmoderne behauptet, das alles schon gedacht sei. Zu beiden Zeiten ist der Wohlstand enorm. Heißt das, das Geld Botschaftslücken füllt oder das Geld und der Mangel an Botschaften nicht gleichzeitig auftreten können?

„Eine Alternative zwischen Weisheit und Reichtum besteht somit nur in bezug auf den Vorgang der Wahl zwischen beiden Glücksgütern und deren Leistungsfähigkeit, nicht aber in bezug auf deren Wertigkeit und soziale Funktion, da sie lediglich alternative Wege zu einem gleichen Ziel andeuten.“¹⁷⁷

Der unmittelbare Zugriff des Geldes auf ein Sammelsurium von Botschaften legt den Schluss nahe, Geld als Mittel für die entscheidende, transzendenzartige Nachricht zu sehen. Das Ansehen des Geldes würde so zum Adiaphoron verkümmern, einem nebensächlichen Ding, Mittel zum Zweck, wie es namentlich Aristoteles, die Stoiker und die Kirchenväter, letztere zur Rechtfertigung ihrer Geschäfte, gesehen haben.¹⁷⁸ Geld ist aber mehr als ein Mittel, das die magische Interaktion mit Gütern und Botschaften heraufbeschwört. Gerade die semantische Leere des Geldes, die sich erst in der Anwendung mit der botschaftlichen Bedeutung füllt, entzieht sich der Zuschreibung eines nebensächlichen Gebrauchswertes, weil es in seiner abstrakten und nicht verwendeten Form gar nicht zu gebrauchen ist und sich für individuelle Zuschreibungen und Bedeutungsüberladungen öffnet. Geld ist eine Variable, die beliebig zu besetzen ist; ein Metasignifikant, der durch seine Offenheit und Schöpfungskraft alle anderen Signifikanten in den Schatten stellt; selbst der „annihilierendste Signifikant“¹⁷⁹ Lacans, der gerade auf Vernichtung beruht, wird vom Geld konterkariert.

Im Geld verstecken sich die Güter und können sich in der Kaufentscheidung offenbaren – das ist die ganze monetäre Offenbarung. Und doch lässt sich ein Zusammenhang zur religiösen Offenbarung anhand Luhmanns Definition ihre Dogmas herstellen:¹⁸⁰ Geld dient gleichfalls als „koordinierende Generalisierung“, steht also grundsätzlich jedem frei und ermöglicht soziale Bindungen. Es fordert eine „universell verwendbare Autorschaft“, eben das autogenetische Geld. Darüber hinaus lässt es sich mit „verweisungsoffenen, deutungsfähigen Inhalten“ füllen, sprich den Gütern, „deren Rationalität und Interpretierbarkeit gleichwohl garantiert ist“, da sie im kulturellen Austausch Überindividualität beweisen und als Produkt eine sinnvolle Entwicklung vermuten lassen sowie dem Käufer die geistige Erfassung und Anwendung über-

¹⁷⁷ Raitz 1984, p. 66.

¹⁷⁸ cf. Fuchs 1988, p. 253 (zu Aristoteles) und Honecker 1983, p. 164.

¹⁷⁹ Hörisch 1993, p. 178, der nach Lacan (1955), p. 37 so das Geld nennt.

¹⁸⁰ im Folgenden Zitate aus Luhmann 1972, p. 89.

lassen. Drittens postuliert der Soziologe das wirkliche „Erscheinen einer Möglichkeit in der Form“, die in der Münze gegeben ist, die allerdings keinem „besonderen historischen Ereignisse“ entspringt und darum auch nur indirekt und aufgrund ihres Erfolges „unmittelbare Evidenz“ hat. Der letzte Punkt allerdings lässt sich wieder übertragen: Geld ist einer „variierenden Disposition durch die je gegenwärtige Gesellschaft“ entzogen. Seine gegebenen Veränderungen werden durch die jeweilige autoritative Ausgabestelle vollzogen, wie sich später an Papier- und Buchgeld noch feststellen lassen wird.

Geld offenbart die Möglichkeiten und ist die allumspannende Möglichkeit der konkreten Offenbarung als Übersetzung der gütterlichen Botschaften, die Hofmannsthals Jedermann preist:

„Nimm die Belehrung von mir an:
Das war ein weiser und hoher Mann,
Der uns das Geld ersonnen hat
An niederen Tauschens und Kramens statt.
Dadurch ist unsere ganze Welt
In ein höher Ansehen gestellt
Und jeder Mensch in seinem Bereich
Schier einer kleinen Gottheit gleich,
Daß er in seinem Machtbezirk
Gar viel hervorbring und bewirk.“¹⁸¹

Er beschreibt darauf treffend, was alles am Anfang der Neuzeit zu kaufen ist: Arbeitskraft, Güter, Boden sowie das „unschätzbar[e]“ Recht und damit auch christliche Weihe, die im Gottesgnadentum des Souveräns zum Ausdruck kommt. Er kennt keine höhere Gewalt, und muss sich von der Frau des Schuldknechts auf die Nase zusagen lassen, er gäb dem „Mammonsbeutel Ehr, / Als obs das Tabernakel wär.“ Tatsächlich ist es eine Hülle, ein Gefäß geistig-ungewissen Inhaltes, das der zahlungskräftige je nach Belieben füllen kann.

Geldbesitz bedeutet Glücklichkeit – oder ist zumindest ein zufriedenstellendes Surrogat. Nicht umsonst finden sich die Jungfrau des Glückes und Fortunatus, dessen Name sich an die Glücksgöttin Fortuna anlehnt, zueinander. Was fehlt dem Menschen, wenn er ein geregeltes und ungehemmtes Leben führen, seine Freunde beschenken, sich eine Familie leisten und gesundheitliche Versorgung finanzieren kann, und der zudem Zugang zu materiellen Gütern und ihren geistigen Botschaften hat? Mit Geld wird ein besseres Leben möglich. Das dürfen auch jene heiratsfähigen Frauen erfahren, die Fortunatus zum Dank der Schenkung ansehnlich kleiden und mit Geld ausstatten soll, damit sie heiraten können – eine Lebenserfüllung, die ohne seine Finanzspritze nicht möglich wäre (cf. 47). Es ist nicht verwunderlich, dass Geld die wichtigsten Stationen des Lebens begleitet: Bei Geburt, Initiation in die Gemeinschaft, Heirat und Tod rollt der Rubel schneller.

¹⁸¹ Hofmannsthal 1911, p. 20, darauf p. 21.

Damit besetzt auch Geld diejenigen Angelpunkte des Lebens, die durch Taufe, Konfirmation und Kommunion, Hochzeit und Bestattung eigentlich von der Kirche geprägt sind, und hat damit die phänomenologische Wahrnehmung von Religion auf sich gelenkt. Das Traditionsbewusstsein des anonymen Autors verhindert es, dass christliche Sitten in den offenen Gegensatz zur monetären Macht gestellt werden. Aber seine Beschreibung impliziert, dass Geld neue Werte setzt, die die alten unterlaufen. So sind auch die „Gebote“, die die Jungfrau dem Protagonisten auferlegt, eine Karikatur christlicher Lebensregeln: Er soll den Tag der Schenkung feiern, gleich einem christlichen Feiertag oder der sonntäglichen Ruhe, und zugleich den Besitz des Geldes wie eine Heiligengestalt ehren, ohne ihn durch seine Vermehrung in Zweifel zu ziehen. Mit dem Stiften einer Ehe verübt er jährlich einen Anschlag auf die göttliche Fügung und den heiligen Bund. Schließlich soll er „uff den tag kain eelich werk volbringen“ (47), enthaltsam leben, wie es dem Zölibat entspricht.

Das Christentum wird als Wertemaßstab an den Rand gedrängt. Sein Erlösungsversprechen ist unerfüllbar, weil der Unterschied zwischen Gott und Mensch durch die Kirche intakt gehalten wird. Der Mensch, der des Wartens auf die Aufhebung des Leidens im chiliastischen, also Erlösung in die Zukunft projizierenden, Gottesreich müde wird, bemüht sich deshalb um eine innerweltliche Alternative und findet sie im Geld.¹⁸² Dass das Christentum dabei erfolgreicher sein kann als Ökonomie, ist mehr als unwahrscheinlich;¹⁸³ ökonomisches Denken bewegt sich außerhalb christlicher Nächstenliebe. Adam Müllers Vorstellung, die Erweiterung des Besitzstandes erfolge nur für ein umso hingebungsvolleres Dienen Gottes, wird indes zumindest noch rhetorisch aufrechterhalten.¹⁸⁴ Eine öffentliche Auflehnung gegen die christlichen Grundvorstellungen ist auch nach der Reformation undenkbar.

Simmel hat in seiner Inspektion von Werteordnungen ihnen einen Motor eingebaut. Mit diesem lassen sich Veränderungen in der gemeinschaftlichen Werthierarchie aufzeigen.¹⁸⁵ Die Unsicherheit des Lebens benötigt den Gedanken eines (religiösen) Endzwecks, der als Sinnkonstruktion die unablässige Verweisungskette im Austausch zu einem Ende führt. Simmel nennt das ein religiöses Empfinden, und notiert im gleichen Atemzug, dass das Christentum diesen Endzweck nicht mehr zu bieten hat, weil es abseits diesseitiger Entwicklungen „inkommensurabel“¹⁸⁶ geblieben ist, sich also einem Abwägen und Vergleichen in der praktisch-ökonomischen Herangehensweise an Werte entzogen hat. Dies gilt indes nicht für den Um-

¹⁸² cf. Berger 1969, pp. 68 und 120. Peter Heintel spekuliert, ob nicht die Menschwerdung des jenseitigen Gottes und die Greifbarkeit der Erlösung erst den Willen geschaffen hat, das jenseitige Heil im Diesseits zu verwirklichen (cf. sine a., p. 77).

¹⁸³ so aber Bonaventura 1962, p. 316 (cap. 8): „Da legten die Ritter alle Scheu ab und baten nach seinem Willen um Almosen; so erhielten sie mehr um der Liebe Gottes willen als für ihr Geld.“

¹⁸⁴ cf. Müller 1819, p. 421.

¹⁸⁵ cf. Helle 1989, p. 22. Die Unruhe der Wechselwirkungen mobiler Werte bezeichnet Simmel selbst als seine Metaphysik (cf. Rammstedt 2002, p. 81).

¹⁸⁶ Simmel 1900, pp. 491sq.

schwung in die Neuzeit, an dem sich das Christentum durch die Möglichkeit des Ablasshandels dem ökonomischen Denken erstmals stellt. Damit wird erst die Frage aufgeworfen, ob christliche Werte praktikabel sind.

Dieses Problem wird auch im *Fortunatus* beleuchtet. Der Besuch des diesseitigen Purgatoriums, der Höhle des Sankt Patricius, wird nicht etwa ein Ort der religiösen Erfahrung, sondern ist ein Zeichen der Neugierde und des Forscherdrangs Fortunatus', der der religiösen Weltanschauung wortwörtlich auf den Grund gehen will. Er verirrt sich, ist in einem minotaurischen Labyrinth gefangen, nicht um sich selbst, sondern um Gott zu finden; in der Not seiner Verirrung redet er ihn an (cf. 62). Nachdem die Transzendenz nicht antwortet, wird die Rettung mittels profaner Methoden vollzogen: Die geometrische Abmessung der Höhle durch Schnüre macht den heiligen Raum profan, und letztendlich auch kalkulierbar.¹⁸⁷ Die Rettung trägt die Sprache der Wissenschaft und vor allem die der Ökonomie durch die Bezahlung des Höhlenkundigen mit hundert „Nobel“ (62). Geld macht Gott den Rang streitig und hat bei der Suche nach einer Kompensation der Ungewissheit die bessere Ausgangsposition. Letztendlich dankt Fortunatus zwar Gott, dass er ihn gerettet hat; aber die Floskelhaftigkeit seiner Gläubigkeit tritt auch hier zutage.¹⁸⁸

Geld schickt sich an, die Werteordnung umzukrempeln. Neue Bedeutungen treten auf, nicht zuletzt durch die Erweiterung des Gütermarktes, und alte, symbolische Verknüpfungen werden gekappt.

„Geld macht Sinn, indem es vielen Sachverhalten einen Sinn gibt, den sie vorher nicht hatten, und indem es ihnen einen Sinn nimmt, den sie vorher gehabt haben könnten. Geld macht insofern Sinn, als es Sachverhalte miteinander zu verknüpfen erlaubt, die vorher keinen Bezug zueinander hatten, und umgekehrt Sachverhalte zu trennen versteht, die zuvor eine enge Beziehung zueinander unterhielten.“¹⁸⁹

Das Mittel verleitet, zum Zweck erhoben zu werden, gar zum Endzweck, wie es bei Simmel heißt.¹⁹⁰ Doch er geht noch einen Schritt weiter und installiert es neben Gott, um die „scheinbar so entgegengesetzten Vorstellungen“ zu vergleichen. Die göttliche Beschreibung als *coincidentia oppositorum*, welche die diametrale Welt auf einen transzendenten Nenner bringt, sieht er auch in der allgemeinen Äquivalenz unter dem Bewertungsmaßstab Geld gegeben. Den Vergleich vollzieht er aber mittels tertii comparationis eines Gefühls von Ruhe und Sicherheit, dass er aus dem Glätten der Unterschiede herausfiltert und dessen Übertragung auf das Geld gerade problematisch ist. Er bemerkt zwar, dass die monetäre Mechanik konkret ist,

¹⁸⁷ cf. Kästner 1990, p. 61. Das erinnert an Theseus, der Schnüre als Orientierung im unterirdischen minotaurischen Labyrinth auf Kreta gebraucht.

¹⁸⁸ cf. Müller 1995, p. 223.

¹⁸⁹ Baecker 1995, p. 112.

¹⁹⁰ cf. Simmel 1890, p. 52. In 1989c, pp. 303sq. nivelliert er den Endzweck freilich als nie endgültig wieder zum Mittel.

während er Gott als „höchste Abstraktion“¹⁹¹ beschreibt, aber vergisst zu betonen, dass der Stand der Obhut ein ganz anderer ist: Während die göttliche Abstraktion bereits des Glaubens bedarf, ihr Wert dann aber außer Frage steht, ist die monetäre Abstraktion offensichtlich und benötigt erst den Glauben bezüglich des Wertes als Deckung der abstrahierenden Instanz. Religion verlegt die Erschütterung des Glaubens an den Anfang, Geld fungiert zunächst konkret und verlegt sie auf ein ungewisses Ende. Das hat zur religionsdesaströsen Folge, dass die Eintrittsschwelle in die monetäre Abstraktion um Einiges tiefer liegt.

Zehn Jahre später löst Simmel diese Differenz in der *Philosophie des Geldes* auf, indem er einerseits Geld „in abstrakter Höhe über die ganze weite Mannigfaltigkeit der Objekte“ verankert, und die reale Abstraktion gar nicht mehr wahrnehmen will. Die göttliche Instanz wiederum konkretisiert er im Judentum, „da es nur eine sehr relative Transzendenz besaß“. Er entschuldigt zudem seinen Gedankengang durch den Verweis auf die Psychologie, die das Privileg habe, „keine Blasphemien begehen zu können“¹⁹². Genau diese will er vermeiden und kann deshalb nur schlicht erklären, dass sich das Geld „gar zu leicht als Endzweck“¹⁹³ auftut, aber nicht, warum es zum christlichen Rivalen wird: Geld liefert einen Bewertungsmaßstab ohne Glaubensbekenntnis und Moralkatalog und muss sich dafür einer negativen Eschatologie unterwerfen, die den Zusammenbruch der Ökonomie in einer ungewissen Zukunft fürchten muss.

Mammon kommt von *amon*, „das, worauf man traut“¹⁹⁴. Jeder Realist muss aber dem göttlichen Geld misstrauen, weil es Schwankungen unterliegt, die ausübende Autorität abgesetzt werden kann, oder weil er wie Fortunatus Diebstahl fürchten muss (cf. 70). Luther hat die nur augenblickliche mammonistische Kraft erkannt, „dass er uns sicher macht, wemns wol gehet“, nicht dass es uns wohl geht, *weil* er uns sicher macht. Mammon ist vom allgemeinen Wohlgehen, den äußeren Umständen abhängig. Dafür ist er flink zur Stelle, wenn man leidet, „wenn’s ubel gehet“. Seine unmittelbare Genesungskraft „lehret Gott versuchen, von Gott fliehen und einen fremden Gott suchen“¹⁹⁵. Es ist erstaunlich, dass Luther nicht im Kanon vom Geld als *der* Gott singt,¹⁹⁶ sondern seine Stimme gegen einen „fremden Gott“ erhebt. Der Anfang der Neuzeit ist noch von dem festen magischen Symbolgefüge des Mittelalters geprägt, das eine Übersetzung von Geld in eine passende, trostspendende Kulturbotschaft als gütlicher Abgott erlaubt und nicht im Gewirr der geistigen Botschaften untergeht. Oder, wie Marx es pessimistisch formuliert: „Das Geld erniedrigt alle Götter des Menschen – und verwandelt sie in eine

¹⁹¹ Simmel 1890, pp. 64sq. Zur göttlichen „Kontrastharmonie“ cf. auch Otto 1917, pp. 53sq.

¹⁹² Simmel 1900, p. 305.

¹⁹³ op.cit., p. 307.

¹⁹⁴ Hauck 1942, p. 391. Ebenso Kremer 1991, p. 273.

¹⁹⁵ Luther 1967, Vol. 3, pp. 315sq. (no. 3434, 1532). Simmel hat ganz ähnlich Geld als Verführer in den schwachen Stunden bezeichnet (cf. 1900, p. 330).

¹⁹⁶ cf. Lehmann 1922, pp. 22, 32-6, 54sq. und 81. Le Goff 1998, p. 7 erwähnt zudem Gaultier von Châtillon in seinen goliardischen Poemen aus dem 12. Jahrhundert.

Ware.¹⁹⁷ Deshalb kann Fortunatus ja glücklich werden. Er betet nicht das Geld an, sondern schätzt es als universales Mittel der Güterbeschaffung. Geld fordert Gott im Diesseits heraus und lässt das Duell nicht zu einem himmlischen Heimspiel werden; Geld residiert „auf Erden, Gott, Fleisch geworden,... und hat unter uns gewohnt.“¹⁹⁸ War die messianische Erscheinung Jesu einmalig und brachte nicht das erwartete Reich Gottes auf Erden, erscheint Geld täglich und hält, was es verspricht.

„Für die Götter... ist die Hingabe an einen Menschen, was für die Menschen die Hingabe an den Tod ist: Jeder Mensch muß eine Münze bei sich tragen, um sich den Übergang in den Hades zu erkaufen. Der Gott kennt keine Münze, deshalb gibt er seinen Körper hin.“¹⁹⁹ Der Mensch hält den „Vorteil der Kontingenz“ mit der Münze in der Hand, die eben viel menschlicher als die göttliche Unsterblichkeit ist. Dass die Götter nicht zahlen, bezahlen sie mit ihrem Verschwinden, denn die Prostitution ihres astralen Körpers ist zugleich ihre Materialisierung, die für sie den langsamen Tod in der menschlichen Erinnerung bedeutet.

Geld wird zum logischen, aber nicht religiösen Gottesersatz, zum „göttlich Ding“²⁰⁰, aber nicht zur allerhöchsten Transzendenz. Deshalb erhoben die Römer Geld zu der Göttin Pecunia, die Jupiter nicht den Rang abspenstig machen kann. Sie verbindet sowohl Generalisierung in der Ansprache der Gläubigen als auch Spezifizierung im Gebrauch und hebt das religionsgeschichtliche Schema von besonderer Funktion versus transzendenter Unbestimmtheit auf.

Aber Geld schwächt die Frequenz des Kanals zu dem höchstgöttlichen christlichen Metawesen.²⁰² Es hat die Macht eines Gottes, aber erscheint in „quantitativ fixierter Form“²⁰³. Geld ist ein zählbarer Gott, weil seine konkrete Macht am Neuzeitbeginn fassbar und kalkulierbar ist, aber auch gleichzeitig ein unzähliger, weil seine Macht über die damals bekannten Wertegrenzen hinausreicht und deshalb nur im unendlichen Säckel Fortunatus’ dargestellt werden kann. In ihm entgeht es auch seiner festen Bestimmung, seiner exakten Benennung, wie der christliche Gott, der keinen und doch viele Namen trägt. Was es alles kann, zeigt sich nicht auf einen Blick, und deshalb trägt es auch so viele Namen: Zaster, Mäuse, Kohle...

Marx hat anhand Shakespeares *Timon of Athens* Geld zwei Eigenschaften zugestanden: Es ist zum einen die sichtbare Gottheit. Es ist zum anderen „die allgemeine Hure, der allgemeine Kuppler der Menschen und Völker“²⁰⁴. Geld kuppelt also nicht nur Menschliches und Gegen-

¹⁹⁷ Marx 1844a, pp. 374sq.

¹⁹⁸ Fleissner 1993, p. 284.

¹⁹⁹ Calasso 1988, p. 230.

²⁰⁰ Hofmannsthal 1911, pp. 19sq.

²⁰² cf. Hörisch 1997, p. 684.

²⁰³ Deutschmann 1999a, pp. 108sq.

²⁰⁴ Marx (1844c), pp. 563 und 565. Das Zitat Shakespeares, das er verwendet, tadelt auch die Abkehr der Priester von den Göttern hin zum Gold. Es lautet in der engl. Originalversion der Arden-Ausgabe:

“Gold? Yellow, glittering, precious gold?”

No, gods, I am no idle votarist.

ständliches, sondern auch Menschen untereinander. Mit der Ausweitung der mittelalterlichen Gemeinschaft durch den Handel mit Gütern und Buchstaben zwischen verschiedenen Kulturen verschieben sich auch Jahrhunderte alte Werteschemata. Geld löst ein Tohuwabohu der Güter aus, aber ist auch gleichzeitig das einzige Mittel zur Ordnung.²⁰⁵

Luhmann ordnet Geld soziale Funktionen zu: Innerhalb der Gemeinschaft kann es Handlungen konstituieren, Beziehungen herstellen und reale wie abstrakte Werte beziffern und ansammeln. Deshalb ist es Medium „generalisierter Sinnbildung“²⁰⁶, die er aber nur in der Gemeinschaft versteht bzw. unter der Voraussetzung, dass Gemeinschaft Sinn ist. Dass es der allgegenwärtige Sauerstoff der Gemeinschaft ist, heißt jedoch nicht, dass es Gott ist, weil Geld eine transzendente Erhöhung über die Göttlichkeit zumindest in der Frühneuzeit fehlt. Als ständige Vorsilbe lässt es sich mit Gott vergleichen, aber nicht gleich stellen.²⁰⁷

„Es stellt sich bei aller Anknüpfung an den theologischen Bestand doch von Transzendenz auf Immanenz, von göttlicher Güte-Fülle auf irdischen Güter-Mangel um. Es orientiert nicht länger auf jenseitige Signifikate, sondern auf diesseitige Empirie. Es interessiert sich mehr für die vorletzten als für die letzten Dinge. Es setzt offensiv auf Sekundäres statt auf Primäres.“²⁰⁸

Diese Beschreibung als Zweitbesetzung erlaubt es, Geld die Weltregierung zuzuerkennen, aber dieser tiefere, fundamentalere, originärere Werte entgegenzustellen und den Herrschaftsanspruch damit wieder einzuschränken. Simmel hat seinen Ansatz als Versuch beschrieben,

„dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen, derart, daß der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert gewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen, psychologischer, ja, metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden.“²⁰⁹

Er gesteht Marx eine bedeutende Rolle des Geldes als Strukturelement der Gemeinschaft zu, aber sieht von ihm abgelöst metaphysische Werte, deren Auswechslung durch Geld er nicht

Roots, you clear heavens! Thus much of this will make
Black, white; foul, fair; wrong, right;
Base, noble; old, young; coward, valiant.
Ha, you gods! Why this? What this, you gods? Why, this
Will lug your priests and servants from your sides.
Pluck stout men's pillows from below their heads.
This yellow slave
Will knit and break religions, bless th'accurs'd,
Make the hoar leprosy ador'd, place thieves,
And give them title, knee and approbation
With senators on the bench. This is it
That makes the wappen'd widow wed again:
She whom the spital-house and ulcerous sores
Would cast the gorge at, this embalms and spices
To the April day again. Come, damn'd earth,
Thou common whore of mankind, that puts odds
Among the route of nations.” (4.3.26-44)

²⁰⁵ cf. Hörisch 1996b, p. 49

²⁰⁶ Luhmann 1988, p. 232, in Anlehnung an Talcott Parsons.

²⁰⁷ cf. Liebrucks (1957), pp. 291sq.

²⁰⁸ Hörisch 1999b, p. 237.

²⁰⁹ Simmel 1900, p. 13.

befürchtet, sondern die für ihn immer noch die Basis – auch der Wirtschaft – darstellen. Letztendlich müsste der Mensch irgendwann als verlorener Sohn zu den elementaren Werten zurückkehren, die direkt an die Transzendenz gekoppelt sind. Die christliche Organisation der Katharsis im Zerschlagen des Goldenen Kalbes, in der Tempelreinigung, der Sanktionierung von Simonie und der Gründung fundamentalistischer Mönchsorden hat aber in der Reformation gegen den Ablasshandel am Anfang der Neuzeit ihren letzten großen Gegenschlag gegen die Vereinnahmung von religiösen Gefühlen durch das Geld bewerkstelligt. „Alle theologisch fundierten Einsprüche gegen die monetäre Zweitcodierung der göttlichen Welt blieben jedoch bemerkenswert wirkungslos.“²¹⁰

Die Verweise auf Ideale wie Bildung, Glück, Zufriedenheit, Gesundheit und Frieden hingegen sind nur der salvatorische Reflex einer eigenständigen Transzendenz.²¹¹ Die Vetos scheinen das Geld noch zu bestärken. „Mit nichts verträgt sich die kapitalistische Wirtschaftsform so gut, wie mit den humanistischen Klagen über die sittenkorrumpierende Wirkung des ‚allmächtigen Geldes‘.“²¹² Erstaunlich differenziert geht Hans Sachs noch mit der Rolle des Geldes um: Er wägt in seinem Gedicht *die wunderparlich, gut unnd böß eygenschafft des gelts* gute wie schlechte Eigenschaften ab, um es dann aber letztendlich doch zu vergöttern: „Gelt ist auff erden der irdisch got“²¹³. Seine Einschätzung ist die Vision aus seiner frühneuzeitlichen Position heraus, die im Laufe der Neuzeit Gestalt annimmt.

²¹⁰ Hörisch 1996b, p. 55.

²¹¹ Der Adrien Lézay de Marnézia (1770-1814) zynisch resümieren lässt: „Das goldene Zeitalter war damals, als das Gold noch nicht herrschte.“ (Muthesius 1956, p. 22)

²¹² Sloterdijk 1983, p. 580.

²¹³ Sachs 1539, p. 229.

3. GELDGEMEINDE

Im Jahr 1600 wird Shakespeares Drama *The Merchant of Venice* veröffentlicht. Das Stück unterscheidet sich deutlich vom *Fortunatus*: Während in diesem die Ökonomie immer noch eine Randerscheinung als Anbieter gesellschaftlicher Wertestrukturen darstellt, wird sie bei Shakespeare zum Rotationspunkt. Das mag zum einen an Shakespeares Wohnort London liegen, der vor seiner Haustür ein ausgeprägtes Handelsleben bietet;¹ entscheidender ist jedoch der Handlungsort Venedig, der ja bereits im *Fortunatus* eine Quasiutopie merkantilen Denkens darstellte.

Mit der Ausweitung der Handelszonen, die die verschiedenen Gemeinschaften nicht nur einander näher rücken lässt, sondern sie untereinander vermischt, entstehen die sozialen Ansätze, die als Gesellschaft im modernen Sinne prägend werden. Schon bei Shakespeare zeigen sich Knospen der Individualität, die ihre Triebkraft nicht nur aus ihren Wurzeln, sondern auch aus ihrer Einzigartigkeit ziehen. Die sozialen Verortungen sind im Gegenzug nicht mehr einheitlich, sondern bilden ein Potpourri verschiedener Religionen und Herkunftsländer.

Trotzdem zeigt sich im *Merchant of Venice*, dass sich eine soziale Erscheinung dazu erhebt, die divergierenden Menschen unter sich zu vereinen. Geld entdeckt die Prinzipien, die die Religion als sozialer Überbau vorgegeben hat. Die Abstufung sozialer Macht nach Heiligkeit bzw. Auserwähltheit wird von der nach Geldbesitz abgelöst. Die Schuldbeziehung zu Gott und das ihm geschuldete Opfer wird durch den monetären Schuldvertrag und das Opfer des Geldes und für Geld beerbt. Schließlich bildet Geld das Telos des Individuums, das auf seine jeweilige Weise sich in Geld zu verwirklichen sucht. Diejenige Philosophie setzt sich durch, die Geld als Weltmodell überhöht und unter ihm die gesellschaftliche Kommunikation organisiert.

MONETÄRE MACHTANSPRÜCHE

Im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Tausch hat sich die Gemeinschaft gespiegelt und mittels einer festen Werteordnung stabilisiert, die den rituellen Opfertauch imitiert. In der venezianischen Gesellschaft dagegen besteht kein einheitliches System mehr: Der Tausch muss ausgehandelt werden, ein direktes *do ut des* wird eingeführt, weil der feste Rahmen der Gemeinschaft eingerissen ist. Jegliche implizite Erwartungshaltung in der Gabe tritt offen zutage. Das macht das Paradox verständlich, dass *nehmen*, ahd. *neman*, vom germ. **nem-a-* stammt, was lautlich am Ehesten mit der Wurzel **nem-* vergleichbar ist. Diese aber bedeutet „geben“,

¹ dazu die Untersuchung von Farnam 1931.

wie gr. *némō* sowohl „ich teile aus“ wie „eigne mir an“ heißt. Andererseits liegt *geben* in der Nähe des indogerm. **g^hab^h-*, das „nehmen, halten“ heißt. Verstärkt wird dieser Zusammenhang durch das lat. *habēre*, vom altiranischen *gaibid*, „nimmt, ergreift“, und das etymologische Oxymoron findet sich noch im polnischen *gabać*, „an-, ergreifen“².

Wie lässt sich das Paradox vom gebenden Nehmen und nehmenden Geben lösen? Durch die Berücksichtigung von Macht. Handel entstammt ursprünglich Raub und Krieg, den Ausdrücken von Machtungleichheit oder dem Willen zur Machtverschiebung, in denen auch immer Güter verschoben wurden.³ Oft war es eigentlich nur Sympathie oder Zufall überlassen, mit wem Handel und mit wem Krieg geführt wurde. „Man kann keine Gewalt ausüben, ohne Gewalt zu erleiden – das ist das Gesetz der Reziprozität“⁴, meint René Girard. Die venezianische Gesellschaft hat jedoch die Gewalt in die kulturelle Tauschreziprozität übersetzt, in der Gegengewalt nur durch Hass und moralische wie ökonomische Schuld ausgedrückt werden kann, in denen sie entweder immer noch implizit mitschwingt, oder die sie wieder in Form gewalttätiger Rache ausbrechen lassen. All diese Formen der impliziten und offenen Gewalt offenbaren sich in der Schuldverschreibung des Venezianers Antonio gegenüber dem Juden Shylock. Jener hasst diesen aufgrund seiner Gewohnheit, für Kredite Zinsen zu nehmen, verschuldet sich moralisch und muss sich – wie noch zu zeigen sein wird – genau deswegen ökonomisch verschulden. Dieser wiederum will mit der Schuldverschreibung eines Pfundes von Antonios Fleisch, das als Bürgschaft für ein Darlehen an Antonios Freund Bassanio dient, blutige Rache für die Schmähungen auf dem Rialto üben. Der so friedlich erscheinenden Reziprozität wohnt der Teufel inne. Die idealistische Machtgleichheit im Tausch ist nicht gegeben.⁵

Die altruistische Gabe ist spätestens jetzt abgesetzt, wenn sie jemals gethront hat. Die mitleidvolle *Spende* offenbart in ihrem Ursprung von lat. *expendere*, „ausgeben“, aber auch „abwägen“⁶ Kalkulation um Prestigegewinn. Ökonomische Ausgaben werden durch sozialen Aufstieg kompensiert; eine langfristige Investition, die Imagemarketing und Public Relations noch heute tätigen.⁷ Schenken ist die Revolte gegenüber dem Teilen, weil es eine unausgewogene Verteilung und eine Verpflichtung der Beteiligten beinhaltet. „Das Schenken bedroht das Teilen, macht es knapp; es wird zum Machtmittel.“⁸

² Kluge 1995, pp. 303 und 585; cf. Mauss 1950, der in diesem epochalen Aufsatz die Reziprozität begründet.

³ Dazu Bolkestein 1958, cap. 5 und Seaford 1994, vor allem cap. 1, die dies in der griechischen Kultur, besonders anhand Homers *Odyssee* darstellen; weiterhin Brentano 1916, pp. 24-42, der historische Belege von den Griechen bis ins Mittelalter anführt, und Lévi-Strauss 1949, p. 118 et al., mit ethnologischen Analysen.

⁴ Girard 1972, p. 359.

⁵ so aber Simmel 1900, pp. 386sq., der sich damit von einer materialistischen Betrachtung deutlich entfernt.

⁶ Kluge 1995, p. 777.

⁷ cf. Buchan 1999, pp. 42sq., der dies am trojanischen Rüstungsaustausch zwischen Diomedes und Glaukos zeigt; letzterer bekommt einen Kampfschutz für neun gegenüber einer Gabe im Wert von hundert Ochsen, kann sich aber des Ruhmes sicher sein. Ethnologisch wieder Lévi-Strauss 1949, diesmal pp. 110sq.

⁸ Gronemeyer 1988, p. 173.

Denn mit der Gabe kann die Überlegenheit der Möglichkeit ausgedrückt werden. Gabe heißt *magister* sein, während der Beschenkte *minister* und im unangenehmen Gefühl gelassen wird, Treue und Sympathie zu erwidern. Das hat sich bis heute durchgesetzt: Denn eine selbstlose Gabe, das unnötige Verschenken von Geld, wird immer mehr als Kuriosum belächelt. Der Hort wird zum Maß potentieller Lehnsleute und besteht vor allem aus Luxusgegenständen.⁹ Man erinnere sich: Luxus war der einst religiöse Mehrwert, den man den Göttern opfern konnte. Die Gabe impliziert Weisheit, weil man sich gütliche Botschaften leisten kann, und die Gabe fischt wiederum nach geistigen Botschaften, die man dem Opfer entgegenzubringen sich verpflichtet fühlt.¹⁰ Prestige und geistige Botschaft gleichzusetzen gelingt allerdings nur in dem engen Rahmen einer Kulturökonomie, in der eins gegen das andere ausgetauscht werden kann, Ehre Erlebnisse eröffnet und sich Ruhm in Reichtum für geistige Güter ummünzen lässt.

Den Austausch einer eingeschlechtlichen Freundschaft, wie sie Antonio und Bassanio repräsentieren, hat Shakespeare höher eingeschätzt als eine zweigeschlechtliche Partnerschaft, die sich bloß vermehrt. *Conceiving* gebraucht er gern beim Empfangen eines Kindes wie bei dem einer Idee, und stellt das zweite höher.¹¹ Menschliche Beziehung soll geistige Zinsen abwerfen, Botschaften vermitteln. Doch das ist mit dem ökonomischen Geist unvereinbar. Denn in der Ökonomie sind Gabe und Botschaft miteinander verknüpft und unzertrennbar – und kosten ihren festgelegten Preis. Die Odyssee überrennt die Ilias: Die Gabe für immaterielles Prestige weicht tendenziell dem genauen Abwägen und der präzisen Forderung an das Gegenüber.¹² Zwar ist Prestige immer noch implizit erhalten, aber der Schwerpunkt liegt auf Gaben, die direkt in einen ökonomischen Vorteil und indirekt in soziales Ansehen praktisch ummünzbar sind. Genauer: Der Tausch bindet Prestige an materielle Dinge, nicht mehr am abstrakten Ruhm in der Gemeinschaft.

Wie an dem Tausch von Gabe als Botschaft und Botschaft als Gabe zu erkennen ist, beschränkt sich der Tausch nicht auf Gleichwertiges. Das Marx'sche Ideal, Liebe nur gegen Liebe, Kunst nur als Künstler, Einfluss nur für Charisma zu erhalten,¹³ ist nicht erst seit der Geldgesellschaft obsolet, sondern mit dem Einsetzen von Machtstrukturen, die unter dem noch

⁹ cf. Mauss 1950, pp. 170-2.

¹⁰ cf. Brown 1959, p. 252: Schon das magische Gemeinschaftsoberhaupt leitete seine Macht von der Transzendenz ab und setzt diese Macht in soziale Privilegien um, die es mit zauberhaft wirkendem Prestige verteidigt. In der Etymologie von *Prestige* findet Brown Bedeutungen wie „Täuschung“ und „Zauber“.

Geistige Botschaften, Kultursymbole, eröffnen nach Derrida 1991, pp. 24sq. erst das Geben – wenn man seinen Symbolbegriff darunter subsumiert. Der Tausch, inklusive die Schuld, schließlich der Befehl zur Zirkulation wird in der symbolischen Gabe mit einem intentionalen Sinn, oder, wie hier gelesen wird, mit der von kultureller Symbolik aufgeladenen Gabe angestoßen. Damit wird das Schenken und Teilen, die idealistische Derrida'sche Gabe ohne Gegengabe, ja nicht einmal als Gabe wahrgenommene Gabe, annulliert und in ein abwägendes Wirtschaftssystem integriert.

¹¹ cf. Turner 1999, pp. 58sq.

¹² cf. Buchan 1999, p. 44, der Tausch mit „buchhalterischem Auge“ beschreibt.

¹³ cf. Marx (1844c), p. 567.

strengen frühneuzeitlichen Wertemaßstab den genau festgelegten Kauf von Menschen und Symbolen und im merkantilen Venedig umso aushandelbareren Kauf ermöglichen. Dies bedarf einer Äquivalenzgröße, des Tauschwertes bzw. des Geldes.

Das bei Baudrillard fehlende Simulakrum zwischen Imitation und Produktion ist die Kompensation. Die Imitation hatte eine hierarchische Werteordnung, die nur noch durch einen einheitlichen Maßstab, Gott, Geld oder Herrscher repräsentiert werden musste.¹⁴ Die Produktion erschafft Werte auf eigene Faust, ohne sich einem Werteschema beugen zu müssen. Was dazwischen fehlt, ist die Verhandlung von verschiedenen Wertesystemen, die am Ende des letzten Kapitels zwischen Gott und Geld aufgerissen wurde und in der venezianischen Freihandelsstadt ihre Blüte erlebt. Initiator ist wie schon ein Jahrhundert früher das Geld, aber es schickt nicht das einzige Wertesysteme ins Rennen. Alle Wertesysteme finden ihre gegenseitige Verhandlung auf dem Markusplatz: die Liebe zwischen der reichen Erbin Portia und Bassanio, für die Shylocks Kredit als „Werbungskosten“ dient; das Recht, das über die Schuldverschreibung zwischen Shylock und Antonio vor Gericht gesprochen wird und über (fleischliche) Körperlichkeit läuft; die Schulden Bassanios an Antonio, die die Freundschaft aufwiegen – alles wird einander gegenübergestellt und abgewogen. Luhmanns ausdifferenzierte Teilsysteme innerhalb einer Gesellschaft können auf den *Merchant of Venice* nicht angewendet werden: Dietrich Schwanitz hat das Plädoyer Shakespeares auf den Punkt gebracht, dass im Austausch von Codes verschiedener Gesellschaftssphären „erweiterte Kommunikation, für das Risiko, für den Handel, für das Wagnis, für die Selbstaufgabe und für die Zirkulation“¹⁵ fordert.

Die religiöse (Kirche), herrschaftliche (Stadtstaat) oder wirtschaftliche (Gilde) Gemeinschaft wird aufgelöst. Shylock stellt seine Wurzeln in Frage: „Cursed be my tribe,/ If I forgive him!“ (1.3.49sq.)¹⁶. Schließlich muss er Antonio rechtlich vergeben und schickt seinen Stamm in die Wüste, indem er sich christianisieren lässt. Die ursprüngliche Gemeinschaft, in der die Menschen eine Frieden stiftende Gemeinsamkeit hatten, unter der sie über den Wert verhandeln konnten, wird durch die Geldwirtschaft aufgelöst, die in Griechenland ursprünglich dem Handel mit Fremden vorbehalten war. Verbindende Wörter werden durch Zahlen ersetzt – deshalb ist der ersten Ton Shylocks auf der Bühne auch nicht ein Wort, sondern die Zahl 3000.¹⁷

Das Individuum kann sich auf dem Markt der Werte seine eigene Kombination je nach Gusto zusammenstellen und die Chance nutzen, die eine moderne Gesellschaft ausmacht, nämlich

¹⁴ Baudrillard spricht zwar schon bei der Imitation von der „Demokratie der Konkurrenz“ (1976, p. 80). Seine Analyse leidet jedoch an Sehschärfe in der Renaissance, in der zunächst im Einvernehmen mit den Werteordnungen imitiert wird, und erst später diese Imitate verhandelt werden.

¹⁵ Schwanitz 1997, p. 101; cf. auch p. 99. Dagegen Hörisch 1996a, p. 132. Zu Luhmanns Teilsystemen s. pp. 202-4.

¹⁶ Die Stellenangaben beziehen sich auf die Arden-Ausgabe von 1998 und bezeichnen Akt, Szene und Vers.

¹⁷ cf. Liebrucks (1957), p. 269, nach 1.3.1.

nicht mehr an Religion, Rasse, Herkunft, Familie oder Ähnliches gebunden zu sein.¹⁸ Von dieser Möglichkeit machen Shakespeares Figuren fleißig Gebrauch: Shylocks Tochter Jessica lässt sich nicht auf ihr jüdisches Blut festschreiben, Bassanio wirbt um Portia, die finanziell seiner Schicht entrückt ist, und diese negiert in der Gerichtsszene mit ihrer Verkleidung als Mann sogar ihren Status als Frau. Das Individuum dringt durch die engen Maschen der Gemeinschaft durch und eröffnet die Gesellschaft, in der weniger a priori feststeht.

Das heißt nicht, dass der monetäre Austausch keine gesellschaftliche Verbindung herstellt. Schon in Griechenland war sein ritueller Charakter erkennbar. Die Tempelmünze wurde ja auch als Zeichen der Mitgliedschaft einer Gemeinschaft ausgegeben, setzte sie voraus und begründete sie gleichzeitig.¹⁹ Gilden wurde durch „Abgeltung“, germ. *gildan*, erst durch ein Festmahl, später durch die blanke Münze, als eine ökonomische Bruderschaft unter Kaufleuten aufrechterhalten.²⁰ Offenbar hat die Vereinheitlichung der Preise im Austausch auch im gewissen Grad die Vereinheitlichung der Austauschenden unter dem Nenner des Geldes, das ja immer Akzeptanz bedarf, heraufbeschworen. So stiftet Geld eine neuartige Gemeinschaft, die vorher nicht bestand.²¹ Andererseits, vor allem aus Marx'scher Perspektive, *zeigen* sich gesellschaftliche Beziehungen, vor allem Machtkonstellationen, erst durch Geld.²²

Geld ist in jedem Fall der Indikator menschlicher Bindungen. In der Kästchenwahl, in der Portias Freier geprüft werden, teilt es implizit mit seinen drei Varianten unterschiedlicher Metalle als Kästchenmaterialien die Brautwerbergesellschaft ein (cf. 2.7.4-9). Es erfüllt damit eine Funktion, die einst die Religion ausübte: die Kosmisierung der Welt, das Angebot eines geordneten Systems statt Chaos. Die unwidersprechbare Logik des finanziellen Wertes verspricht ein neues Planetensystem. Es übernimmt damit die Föderation einzelner Territorien der Kommunikation.²³ Nicht alles muss in Geld ausgedrückt werden, aber Vieles ist in Geld ausdrückbar, dass zudem als Motiv und Katalysator wirkt.

Geld eröffnet den Reigen, den Tauschring, in dem der Ring als Symbol dieses Systems selbst getauscht wird. Dieser Tausch ist unendlich; gleich fünfmal beendet Bassanio bei seiner Entschuldigung der Weitergabe des Rings mit diesem einen Satz (cf. 5.1.192-8). Es könnte so fortgehen, wenn sich der Tausch nicht vorerst, aber nie endgültig in der Liebe ausruhen würde.

¹⁸ cf. Turner 1999, p. 54.

¹⁹ speziell dazu Stamm 1982, p. 16 und Gerloff 1952, pp. 38 und 122.

²⁰ cf. Benveniste 1969, pp. 60sq.

²¹ Dafür steht das Denken Simmels, so Rammstedt 1994, p. 18 und Köhnke 1993, p. 152.

²² cf. Marx 1859, pp. 8sq., wo er die Bestimmung des Bewusstseins durch das Sein konstatiert.

²³ cf. Goux, der das als das allgemeine Prinzip einer metonymischen Stellvertretung beschreibt, in dem Signifikanten Signifikanten substituieren, das juristische Urteilen dank normierenden Gesetzen geschehen kann, Sexualität sich in Fetischen und Projektionen ausdrückt, Freundschaft aufgrund dem Hineinversetzen möglich wird und schließlich politische Repräsentation geboren wird (cf. 1973, p. 20).

Nicht zuletzt war der Metallring als Ehrengeschenk ein Vorläufer des gemünzten Geldes.²⁴ Wie Nathans Ringe werden die Wertmodelle einem Wettbewerb ausgesetzt. Und wie ein Ring schließt sich der Kreis der Handlung am Ende: Die Schuldverschreibung Antonios, die am Anfang einen Fluch darstellt, wird am Ende zu einem Segen. Dafür ist die Tatsache entscheidend, dass die Personen in ihrer Liebe zur Macht oder durch die Macht der Liebe aufeinander einwirken und um Worte wie Werte feilschen. Das Ende ist kein Kompromiss, sondern ein Umwechseln und Umdeuten konträrer Ansichten, um sie an das eigene Wertesystem anzupassen. Lawrence Danson spricht dabei von Harmonien.²⁵ Die Assimilation fremder Werte in das eigene Gefüge stellt aber eher eine feindliche Übernahme dar. Das rächende Geld des Juden wird in das familienproduktive der Christen umgemünzt, der jüdische Glaube wird dabei ebenso wie das jüdische Rechtsverständnis schonungslos verdrängt. Das ist eine Ökonomie im Sinne Derridas, in der Fixpunkte und Metaphysiken aufgegeben werden, die sich dann gegenseitig zu überragen suchen und sich an einer Spirale der symbolischen und direkten Gewalt emporwinden, wie sie für Religionen, Ideologien und Denkstrukturen gilt. So entsteht eine unendliche Kette der Gewalt gegen Gewalt, die immer wieder andere Systeme opfert; sie wiederholt das Einverleiben von Göttern, aber impliziert auch, dass der Opfernde selbst irgendwann geopfert wird. Ein sich stetig verkehrender Imperialismus der Gedanken und sozialen Formen.²⁶

Vor dem unkontrollierten Tausch bewahrt auch in der anarchisch-gewalttätigen Ökonomie eine Ordnung vor Inflation. Mit der Instanz des Eigentums können Grenzen gesetzt werden. Kadmos ist dem Mythos zufolge der erste, der zunächst zahlenlogische Berechnungen anstellt und das Gebiet Thebens mit einem Messer einteilt.²⁷ Gesellschaft braucht Maßstäbe, um nicht auseinander zu fallen, und Orte, um sich zu orientieren. Antonio beerbt Kadmos, denn er teilt die Welt in Handelszonen ein. „My ventures are not in one bottom trusted,/ Nor to one place; nor is my whole estate” (1.1.42sq.). In Venedig werden neben anderen oberitalienischen Städten auch die ersten Konten geführt, die das Eigentum belegen. *Konto* kommt von mittellat. *computare*, „rechnen, ziehen“, und dem liegt lat. *putāre*, „schneiden, amputieren“²⁸ zugrunde. Kadmos’ Prinzip des Beschnitts ist noch bis ins *Computerzeitalter* lebendig.

Der Gott Kadmos’ ist Hermes, der Hermetiker, der die Grenzen von Raum und Zeit zieht wie überschreitet. Damit steckt er auch das Sakrale von dem Profanen ab, das Unberührbare,

²⁴ cf. Laum 1924a, p. 45.

²⁵ cf. Cohen 1982, p. 46, zu Danson 1978.

²⁶ dazu Derrida 1967, pp. 36 und 94 (Fußnote 30) et al.

²⁷ cf. Calasso 1988, p. 410. Diesen Einteilungen folgen die Wörter *Modulation*, die Variation von (festen) Formen, *modern*, ein Begriff, der Aktuelles von Vergangenem trennt, *Modell*, ein System, dass Werte verständlich machen soll, und *Mode*, die pure Einteilung innerhalb der Gesellschaft durch Statussymbole.

²⁸ Kluge 1995, p. 184.

das sich in das persönliche Eigentum verwandeln soll.²⁹ Dass er auch die Zeiteinteilung überwacht, ist dabei nur konsequent: Denn Eigentum existiert nicht ohne die Vorstellung von Dauer und den Nutzen des Eigentums in der Zukunft. Dass wiederum Shylock strikt die Grenzen wahrt, die Zeit mit Zins aufrechnet und zählt, während Antonio die Zeit verstreichen lässt, bringt diesen dem Grenzüberschreiter Hermes nur näher.

Neben Kadmos existieren ihm verwandte Helden, Theseus und Romulus, die ebenfalls Räuber sind und Städte gründen.³⁰ Sie überschreiten Eigentumsgrenzen und setzen neue, ebenso wie Antonio als Händler Güter neu verteilt. Sie greifen eine Ordnung an, ebenso wie er die penible Ordnung Shylocks attackiert. Naheliegender könnte man den Räubern Besitzlosigkeit und Not unterstellen; doch für Romulus findet sich ein anderer Grund: Er und sein Bruder Remus werden vom Wolf gesäugt, dem Dantischen Wesen der Gier.³¹ Der „räuberische“ Kaufmann leidet unter einem Midaskomplex, alles bemessen und besitzen zu wollen. Ian Suttie sieht in Eigentum eine Folge gesellschaftlich vermittelter Unsicherheiten, vor denen der Besitzstand schützen soll.³² Die Habe bietet Sicherheit, die religiöse Züge trägt.

Und wie Religion, so wird auch Eigentum einer institutionellen Vermittlung unterworfen – die Ökonomie, gr. *oikonomia*, „Hausverwaltung“, die dem *nómos*, der „Zu- und Verteilung“³³ unterworfen ist und der gesetzten, gerechten Aufteilung des Opferfleisches entstammt. Die ganze Welt- und Werteordnung, *moîra*, heißt nichts anderes als „Fleischportion“³⁴. Statt dieser wurde mehr und mehr der Eisenstab verteilt, gr. *obolos*, der die Wurzel für die monetäre Abgabe des *Obolus* ist.³⁵ Die Münze entspricht dem Fleisch. Mit der Konstitution von Eigentum kann der Übergang der sakralen Opferordnung in die profane Ökonomie beschrieben werden. Der Handel mit Göttern findet zunächst seine Verschiebung, die die bittenden Priester zu austeilenden werden lässt. Dieses Prinzip wird in der weltlichen Ordnung übernommen: Die räuberischen Helden bauen eine nicht mehr religiöse, aber den gleichen Prinzipien unterworfenen Ordnung auf. Theseus ließ sogar eine Münze mit einem Stier schlagen, um die Opferverteilung kultursymbolisch fortzusetzen.³⁶

²⁹ cf. Luhmann 1997, p. 641.

³⁰ cf. Plutarch 1954, p. 42 (Theseus, cap. 2).

³¹ cf. Alighieri (1307-17), p. 8 (Hölle, 1. Gesang), v. 49.

³² cf. Suttie 1948, p. 352.

³³ Kluge 1995, p. 600, ebenso Desmonde 1957, p. 140. Derrida 1991, p. 16 weist darauf hin, dass das Gesetz, der *nómos*, immer Verteilung impliziert, also Ökonomie.

³⁴ Burkert 1983, p. 26.

³⁵ cf. Laum 1924b, pp. 106 und 112. Eine Handvoll *obolei* heißt *drachme*, so Kurnitzky 1994, p. 30. Auch die großen Münzen, die man numismatisch als *Medaillons* bezeichnet, erinnern noch an Fleischstücke. Die *Spieße*, ein studentischer Ausdruck im 18. Jahrhundert für Sechspfennigstücke, entstammen dagegen eher der Landsknechtsprache als dem griechischen Frühgeld, wie Niemer 1930, p. 12 betont. Auf p. 121 erinnert er an den grausamen Aberglauben, dass der Verzehr des Herzens eines dreijährigen Kindes alle verborgenen Schätze sehen lässt.

³⁶ cf. Plutarch 1954, p. 62 (Theseus, cap. 25).

Tatsächlich sprechen noch einige Erzählungen von der Ermordung Romulus' und der Aufteilung seines Körpers unter den Senatoren, die das Gottesopfer nachahmt.³⁷ Auch Cäsars Körper wurde unter den Senatorenmessern aufgeteilt und als Territorium verteilt. Der Regent wird zum Gottvater, seine Einteilung und Namensgebung wird angegriffen, neu abgesteckt und benannt. So verkehrt sich auch die Konstellation von Ordnungshüter und Rebell: Shylock ist es, der nicht an der (Schweine-)Fleischverteilung teilnehmen will und stattdessen seinen Anteil an Antonios Fleisch fordert. Symbolisches wird real, indem die Protagonisten in der Unterschiede nicht nivellierenden, aber immer wieder in Frage stellenden Ökonomie ihre Plätze tauschen.

Der Privatbesitz, das „mein, nicht dein“, ist die Kristallisation der gegenseitigen Gewalt und ermöglicht, von einer Gesellschaft zu sprechen. Denn es zeigt nicht mehr die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde an, sondern die Eigenheit grenzt das Individuum ab, um es durch die Möglichkeit zu erwerben und zu tauschen an der Gesellschaft teilhaben zu lassen. Damit wird die Ökonomie zu einer neuzeitlichen Religiosität.³⁸ Denn Privatbesitz ermöglicht die abgesteckte und individuelle Symbolisierung von Haus und Gut, die die vorgeschriebene Gemeinschaft untersagte. Auf seiner Parzelle kann sich der Hauswirtschaftler sein eigenes Heiligtum schaffen, aus der dreckigen und profanen Welt entrissen und als Eigenes sauber und sakral. Institutionelle Religion ist eine Verwaltung von Territorien. Das wird schon im Versprechen und Aufteilen des gelobten Landes deutlich: Der jüdische Gott ist der erste Grundstücksmakler, der zudem den Raub des Landes von den Kanaanitern und anderen Völkern unterstützt.

Die kulturell-religiöse Ordnung, die nach dem Sündenfall von Gott etabliert wurde, legitimiert Macht und ihren sichtbaren Ausdruck, Eigentum. So sind Aristokraten an der Aufrechterhaltung der Ordnung interessiert, und das in religiöser wie in ökonomischer Hinsicht. Die moderne Ökonomie allerdings – wie den Gedanken Heinsohns zu verdanken ist – besteht gerade im räuberischen Einreißen von Ordnungen. Was Derrida philosophisch postuliert, hat Heinsohn historisch bewiesen.³⁹ Die Ökonomie ist der ständigen Wandlung von Rauben, Raffern, Horten und wieder Verlieren unterworfen. Nur vergisst er die Wahrscheinlichkeiten mit einzurechnen: Investitionskapital erhöht die Wahrscheinlichkeit des Erfolges. Da Bassanio selbst kein Geld vorzuweisen hat, muss er sich an seinen Freund Antonio wenden. Geld ist nicht klassenbedingt, aber neigt dazu, bestehende Hierarchien zu unterstützen.⁴⁰

Hier lässt sich die wölfische Gier wieder aufgreifen. Mit dem Wolf wird auch Shylock durch Antonio verglichen, Gratiano nennt ihn direkt so (cf. 4.1.73 und 134). Denn sobald Eigentum existiert, entsteht nicht nur der Wunsch, das zu haben, was man braucht, sondern mehr zu ha-

³⁷ cf. Desmonde 1962, p. 84.

³⁸ cf. op.cit., p. 21, der das Zusammengehörigkeitsgefühl im ökonomischen Tausch betont.

³⁹ cf. Heinsohn 1984, p. 71 (§ 47).

⁴⁰ so Gerloff 1952, pp. 23 und 97, der demokratisches Geld vom nur einer bestimmten Klasse vorbehaltenen Hortgeld unterscheidet; dagegen vor allem die Schule Simmels.

ben, als man braucht. Die aristotelische Unterscheidung in Ökonomie und Chrematistik ist eine künstliche. Besitz ist *immer* eine Form von Macht gegenüber anderen, die an der Ressource nicht teilhaben können. Besitz verlangt nach mehr Besitz und mehr Macht; Reichtum der Unterebenen einer Ordnung ist der erste Schritt zur Revolution, die Eigentum neu verteilt.⁴¹

Aber weiter gedacht, ist das Besitzgefälle auch die Voraussetzung des Tausches, die Bedingung, dass es Angebot auf der einen Seite und Nachfrage auf der anderen gibt. Hofmannsthals Jedermann drückt das etwas sarkastisch aus, als er wider seiner Gewohnheiten ein Almosen spendet: „Wär all mein Geld und Gut gezählt/ Und ausgeteilt auf jeglichen Christ,/ Der Almosen bedürftig ist,/ Es käm mein Seel nit mehr auf dich/ Als dieser Schilling sicherlich,/ Drum empfang ihn unverweil,/ Ist dein gebühren richtig Teil.“⁴² Eine gleiche Verteilung wäre das Ende des Handels, weil dieser erstens wieder eine Ungleichverteilung auslösen würde und zweitens kein Investitionskapital für Produktion vorhanden wäre. Die Eschatologie der allgemeinen Gleichheit wäre das ökonomische Ende, wie die religiöse Eschatologie das Ende der Religion darstellen würde.

So sind die Reichen stets diejenigen, die das soziale Wertesystem bestimmen können, die „Religion“⁴³. Aber sie sind nicht mehr durch die Gemeinschaft verpflichtet, für Notleidende zu sorgen, weil in der Tauschgesellschaft jeder seines eigenen Glückes Schmied ist (und nicht mehr auf das Erscheinen der Jungfrau des Glückes hoffen kann). Reiche sind klar im Vorteil: Sie haben die Investitionssumme für den Handel als auch die Gelassenheit, ihn zu überstehen. Auch Antonio kann sich zu Anfang des Stückes beruhigt zurücklehnen, weil er sich um seine materiellen Existenz kein Sorgen machen muss.⁴⁴

So wie der Handel dem Raub entspringt, ist er noch ein Machtkampf, der einen Überlegenen bestimmt.⁴⁵ Tausch ist Täuschung; sein Ziel ist der absolute Gewinn, ohne etwas zu verlieren. Hermes ist folgerichtig der Gott der Händler und der Diebe; sein römischer Name *merkur* verweist deutlich auf lat. *mercator*, also den Kaufmann.⁴⁶ Auf den ersten Blick sind im Tausch die Waren bzw. die Ware und die Geldsumme gleich. Das heißt allerdings nicht, dass sie identisch wären, sondern nur *gleichwertig*.⁴⁷ Aber auch dies ist eine beschönigende Version, die dem

⁴¹ cf. Herodot 1985, p. 45 (lib. 1 – Kleio, cap. 89), der Kroisos zu Kyros sagen lässt: „Deine Perser sind übermütig und wollen hoch hinaus, aber sie sind arm. Läßt du sie jetzt plündern und sich bereichern, so mußt du darauf rechnen, daß sie sich empören, und zwar je reicher sie sind, desto eher.“

⁴² Hofmannsthal 1911, pp. 16sq.

⁴³ wie sie Henri Lefebvre ohne Umschweife nennt (1947, p. 206).

⁴⁴ Benjamin Franklin stellt diesbezüglich fest: “Necessity never made a good bargain.” (1735, p. 6)

⁴⁵ cf. Ganßmann 1995, p. 133, ebenso Saueremann 1931, p. 431.

⁴⁶ Doch obwohl er Handelsgott war, erscheint er in der gesamten Antike nur auf vier Münzen, so Laum 1924a, pp. 24sq. Legt das den Schluss nahe, dass die Täuschung ein „hermetisches“ Geheimnis ist? Schneider 1962, p. 102 weist zudem darauf hin, dass Gold als *frater mercurii* bezeichnet wurde.

⁴⁷ cf. Foucault 1966, p. 253. Er unterscheidet zwei Gleich-Gültigkeiten: Die Egalitätsbeziehung (A und B haben den gleichen Wert), die Objektivität impliziert, und die Analogiebeziehung (der Wert von A, das mein Tausch-

argwöhnischen Tausch nicht entspricht. Denn die Tauschpartner halten ihn beide für subjektiv besitzsteigernd.⁴⁸ Er ist den Tauschpartnern eben nicht gleichgültig, weil sie beide etwas gewinnen wollen, und seien es Abstrakta wie soziales Ansehen oder eine geistige Botschaft. Tausch wird so zu einem produktiven Unternehmen. Im Tausch vermehrt sich mein Gut von Selbst, ein wunderbarer Stein der Weisen, der aus nichts Materie erwachsen lässt.

Doch dieses Ideal, das alle gewinnen und keiner verliert, vergisst sozial ungleiche Voraussetzungen. Denn Zwangslagen, Monopole, soziale Macht und die Kunst der Verführung zum Kauf oder Verkauf vernichten die Gleichberechtigung und machen den Gewinn einer Seite zum bloßen Schein. Die Kompensation reicht bis zum Opfer einer Partei, das das Machtverhältnis bestätigt und das Gefälle ausgleicht, aber nicht überwindet. Die Kundschaft verwandelt sich unterschwellig vom Gast, franz. *hôte*, zur *hostilité*, einer „Feindschaft“. Aber auch im Gut kann der Teufel stecken. Das franz. *dom*, „Gabe“, liegt allzu dicht an *domange*, „Schaden“; das dt. *Gift* steckt noch in der engl. „Gabe“, *gift*.⁴⁹

Auch in den Gaben der Kästchen lauert Gefahr. Wer der Täuschung erliegt, die im Tausch lauert, wer seinen Trieb gegenüber Portia nicht unterdrückt und die Ware nicht prüft, hat verloren, erhält ein Zeichen des Todes anstatt des Bildes als Zeichen für Portia, das Gift anstatt der Mitgift, und muss seinem Trieb für immer entsagen. Die Kästchenwahl ist alles andere als ein Spiel, sondern der Ernst der Entscheidung und das Risiko, dessen Steigerung durch die Wahl des Bleis, die Gefahr, alles zu verlieren, gerade die Lösung ist. Bassanio setzt sein Leben konkret aufs (ernste) Spiel, nicht nur pauschal wie Antonio.⁵⁰ Die kulturelle Symbolik der Metalle wird ganz konkret erfahrbar und bestimmt über das Lebensglück. Aber gerade der, der sich nicht an sie hängt, sondern ihren Tausch als Kaufmann fördert, sie einsetzt, gerade der, der das Blei wählt, das Wertloseste, das zu veräußern man am ehesten bereit wäre, gewinnt Portias Herz. Blei steht für den Wandel, den Austausch und die Dynamik der Werte.⁵¹

In der Wahl des Kästchens hat Bassanio sein grenzenloses Begehren gegenüber Portia bewiesen, gegenüber der er nichts, und die im Gegenzug alles ist. Gleichzeitig bietet er durch sein Begehren die Grundvoraussetzung für ihren Statuserhalt. Denn das Begehren ist der Anfang der Ökonomie, und wer mehr begehrt, wird eifriger handeln. Das Begehren greift um sich und lässt sich von allem ergreifen, was im Besitz oder im Fokus des anderen ist. Deshalb

partner besitzt, ist für mein Bedürfnis das, was für ihn der Wert von B ist, das ich besitze), die nur Intersubjektivität fordert. Sohn-Rethel 1970a, p. 45 und 1989b, p. 79 geht indes noch von Gleichheit (=) aus.

⁴⁸ cf. Simmel 1900, p. 79, der dies beklagt, und Blumenberg 1976, p. 124, der in Anlehnung an ihn diesen Umstand als Voraussetzung des Tausches sieht und den Tauschenden als „arrogante[n] Hans im Glück“ bezeichnet, dem doch Bescheidenheit nachgesagt wird.

⁴⁹ cf. zu den franz. Beispielen Dupuy/ Robert 1976, p. 93, zu *gift* Mauss 1950, p. 154, der das unheilbringende Rheingold, Hagens Kelch und die Verwünschungen Lokis, die Hrdeimar in der Edda als Gaben eines falschen Freundes anprangert, als Beispiele heranzieht.

⁵⁰ cf. Enzensberger 1977, p. 31.

⁵¹ cf. Engle 1986, pp. 32sq.

fürchtet Portia auch bei einer falschen Wahl Bassanios „I lose your company“, seine Gesellschaft, aber auch die ökonomische Unternehmung zu verlieren, deren Gründung hinter der richtigen Wahl des Kästchens liegt. Denn ihre Zuversicht, dass sie ihn nicht verlieren wird, erhält sie nicht von der Liebe: „[B]ut it is not love“ (3.2.3sq.).

Als Hauptgrund seines Begehrens nennt Bassanio die Rivalen: “Nor is the wide world ignorant of her worth,/ For the four winds blow in from every coast” (1.1.167sq.). Gerade weil er so viele Rivalen hat, begehrt er Portia. Deshalb braucht er Geld, denn Geld ist reines, grenzenloses Begehren. Warum aber ist der Besitz des fremden Gutes so reizvoll? Zunächst ganz lapidar, weil man innerhalb der eigenen Gemeinschaft keinen Gewinn erzielen kann. Ökonomisch sinnvoller Tausch braucht einen Fremden, dem ich ebenso feindlich gesonnen bin, wie ich ihm unterstelle, mir gegenüber zu sein.⁵² Antonio zieht es bis nach Mexiko und Indien. Er ist der Prototyp des guten Nachbarn und rigorosen Händlers mit Fremden. Der religiöse Mehrwert des Gutes ist ein Grund; aber die Ökonomie entfesselt einen weiteren, der als neue Kraft die anderen Kräfte überragt: die Jagd. Gewalt, die zuvor noch brutaler Raub war, wird in der venezianischen Ökonomie in die engen Kanäle der Handelsmetropole gezwängt. Dort segeln die Händler wie Piraten umher, um möglichst große Beute zu machen. Die begehrteste Trophäe und Maß aller Trophäen ist dabei das Geld. Seine Bezeichnung als Torf entstammt dem jüdischen *tôref*, was schlicht und einfach „Raub, Beute“ heißt.⁵³ Auch die amerikanische Slangbezeichnung *loot* bedeutet das gleiche. Kriegen ist kriegerisch, und so wird das Gold von Ovidius als Schatz bezeichnet, der nah beim Styx liegt und Anreiz zu allem Bösen ist.⁵⁴

Damit Handel mit Eigentum nicht zum Gemetzel ausartet, bedarf er der Lenkung und Beruhigung. Geld ist nicht nur der Sympathikus, sondern auch der Parasympathikus der Wirtschaft, weil es einen Abstand zum Begehren schafft und die Abstraktion des Geldes logisches, nüchternes Denken fördert.⁵⁵ Geld beruhigt – nicht nur im individuellen, sondern auch im gesellschaftlichen Sinne. Das franz. *payer*, „bezahlen“, leitet sich von lat. *pacare* ab, was „durch die Austeilung von Geld befrieden, beruhigen“⁵⁶ bedeutet. Die Zahlung kommt einer Heiligsprechung gleich, einem Tabu, das auf das Gut gelegt wird und es den Eigentümer in Ruhe genießen lässt. Geld bündelt alle niederen Triebe in seiner Anbetung im ritualisierten und zuvor-kommenden Handel.

Ein prüfendes Auge über den Güterwechsel bedarf einer göttlichen Instanz; Luhmann insistiert sogar, dass das System der religiös unterlegten Moral aus dem Vertrauensbedarf in der

⁵² cf. Weber 1921, p. 383.

⁵³ cf. genauso Niemer 1930, p. 10.

⁵⁴ cf. Ovidius Naso 1994, p. 15 (liber primus, vv. 137-44).

⁵⁵ cf. Hörisch 1996b, p. 111.

⁵⁶ Dupuy/ Robert 1976, p. 93.

Wirtschaft erweckt wurde.⁵⁷ Während die Berliner Schule den Tempel der römischen Göttin Juno Moneta in erster Linie als Münzstätte sieht, der auch zur Heimat von Wörtern wie *money*, *monnaie*, *Moneten* geworden ist, verlegt Heinsohn die Aufgaben der dortigen Priester auf die Rechtsaufsicht in wirtschaftlichen Streitigkeiten.⁵⁸

Ihre Aufgabe weitete sich in dem Maße aus, in dem Zahlungen mehr und mehr Strafen ersetzen, die bereits griechische Frage *pathein e apositai?*, „leiden oder zahlen?“⁵⁹, zunehmend zugunsten letzterer Alternative entschieden, so dass eine körperliche Strafe bis hin zur Exekution umgangen wird. Geld fungiert so auch im juristischen Sinne als Opferersatz; der Verbrecher wird zum Schuldner in einem Kreditverhältnis, dem die Gemeinschaft als Gläubiger gegenübersteht.⁶⁰ Simmel hat aber richtig erkannt, dass im Umkehrschluss nur noch Verbrechen zur Verhandlung stehen, die monetär ausdrückbar sind. Ein Verbrechen an der Menschlichkeit, an Würde und Moral findet kein finanzielles Äquivalent und kann deshalb nicht bestraft werden.⁶¹ So kommen Antonios mündliche Beleidigungen Shylocks nicht vors Gericht, wohl aber die im Vertrag festgehaltene finanzielle Schuldverschreibung durch Shylock.

Der Jude will Rache üben und zeigt in diesem Willen seine Menschlichkeit. Er unterscheidet sich darin nicht vom Christen: Beide Religionen kennen das Racheprinzip, unterscheiden sich aber in der Art der Rache: Während es im Judentum keine Bezahlung für eine körperliche Beeinträchtigung gibt und alles „Auge um Auge“ abgegolten wird, macht das christliche Recht durch Bußgelder Leben und Geld aufwiegar.⁶² Shylock beharrt auf seine Rache und will sie nicht metonymisch in Geld verschieben. Er besteht auf den Vertrag, wie er wortwörtlich ist, glaubt an die unmittelbare Wahrheit, die keine Vermittlung von Interpretation und keine Kompensation ermöglicht.⁶³

⁵⁷ cf. Luhmann 1997, p. 243, dazu Underhill 1975. Auch die Bibel spart nicht mit Ermahnungen zur kaufmännischen Fairness. „Falsche Waage ist dem Herrn ein Greuel; aber ein volles Gewicht ist sein Wohlgefallen“, heißt es in Sprüche 11,1. Der Marktplatz der himmlischen Stadt wird indes aus Gold sein und erfüllt damit alle Midaswünsche der Welt (Offenbarung 14,14 und 21,18) – ein sicheres Instrument, Feilschereien und Fuchereien eschatologisch für unökonomisch zu erklären.

⁵⁸ cf. Heinsohn 1995, p. 249 und Kurnitzky 1974, p. 24. Liebrucks (1957), p. 270 beschließt mit der Einführung von Wirtschaftsrecht das Ende der homerischen Tauschgesellschaft.

⁵⁹ Kerényi 1968, p. 19. Das lat. *damnare* heißt „verurteilen“, ursprünglich aber, „jemandem etwas von seinem Vermögen nehmen“ (Benveniste 1993, p. 64).

⁶⁰ cf. Nietzsche 1887, pp. 307sq. (no. 9). Heutiges Privatrecht beruht vollständig auf Geldstrafen, das Strafrecht kennt Geldbußen und Kaution; nur in schweren Fällen greift es das Leben, die Frei- und Unversehrtheit an.

⁶¹ cf. Simmel 1900, p. 501.

⁶² cf. Shell 1982, pp. 64sq. Zur gemeinsamen Ausgangsbasis cf. 3.1.63-6: “If a Jew wrong a Christian, what/ is his humility? revenge! If a Christian wrong a Jew,/ what should his sufferance be by Christian example? – why revenge!”

⁶³ Schon Marx 1859, p. 304 nennt es das „Shylocksche Festklammern am Buchstaben“ und zitiert 4.1.250sq.: „Ay, his breast,/ So says the bond, doth it not, noble judge?“. Das Einfordern der Rache geschieht in 3.2.273-8. Vor einer Pauschalisierung „jüdisch-kapitalistischer“ Eigenschaften warnt indes die Analyse von Scheit 1991 zu Shakespeares Stück wie zu anderen Dramen mit jüdischen Rollen.

Shakespeare öffnet die Schere zwischen der unerweichlichen Gerechtigkeit der Juden und der christlichen Gnade, Leben in Geld umzumünzen.⁶⁴ Diese Dichotomie macht Shylock selbst deutlich: Antonio „was wont to/ lend money for a Christian cur’sy” (3.1.44sq.); „cur’sy” ist *courtesy*, „Höflichkeit“, aber kann in diesem Kontext nur als Nächstenliebe und Gnade gedeutet werden, die der Geldhändler Shylock nicht kennt. *Mercy* leitet sich von *Merkur* ab; es werden Grenzen gezogen, die nicht übertreten werden dürfen, Radikalität in einen Käfig gesteckt, der sie innerhalb der Kultur bannt. Dies ist das Gesetz des Marktes, in dem verhandelt, bevor zugeschlagen wird, in dem schließlich mit Geld bezahlt werden kann und alle Parteien sich damit zufrieden geben.

Die Gnade des Richterspruches in Shakespeares Drama ist die verschiebende Kompensation, die eine Fleisch- mit einer Geldforderung aufwiegen kann. Indem *mercy* zur lat. *gratia*, ebenfalls „Gnade“, konvertiert, ist das Gesetz kein Geschäft, sondern der Ruin Shylocks, dessen Güter *gratis* an die Christen verteilt werden.⁶⁵ Das Neue Testament hat beschlossen, dass die göttliche Gnade nicht jedem zuteil wird. Wie im Tausch wird die theoretische Fairness durch die Übervorteilung einer Partei überrollt. Auch hierfür ist vor allem das Geld der Grund. Denn als *Mammon* wird in rabbinischen Reden nicht nur unehrenhafter Profit bezeichnet, sondern auch die Schadensersatzzahlung im Gericht wie das Bestechungsgeld, das der Richter erhält.⁶⁶ Was der Prozessgewinner einnimmt, gehört dem Richter.

Recht lässt sich nicht außerhalb von ökonomischen Interessen denken. Die Rechtsordnung sichert die allgemeinen Handelsbedingungen, aber vor allem die günstigen Bedingungen für eine Machtelite.⁶⁷ Diese ist ökonomisch, aber auch noch religiös oder territorial definiert. Deshalb gibt der Duke, der venezianische christliche Richter, den christlichen Venezianern Recht. Antonio soll der verkleideten Portia auch im Namen des Dukes danken; eine Verzahnung der Interessen ist offensichtlich.⁶⁸ Das Recht wird nicht ausgesprochen; ganz zu recht kann sich Shylock über die Rechtsprechung beschweren (cf. 4.1.103). Während Heinsohns Juno Moneta nur an die gerechte Rechtssprechung ermahnen kann, geht Laum von einer Verteilerin aus, die mit ihrem Attribut, dem Scheffel, Geld oder Gaben verteilt. Er leitet *Moneta* nicht von lat. *monere*, „mahnen“, sondern von gr. *aisymnetes* ab, einem Beamtentitel, der sich aus *aisi*, „Anteil“, und *mnetes*, „Merker“, zusammensetzt. Moneta überwacht also die Verteilung; wenn

⁶⁴ cf. Schwanitz 1997, p. 100. Shell 1982, p. 43 weist anhand einer häufigen Münzprägung in lat. Sprache, *Gratia dei omne donum*, „jede Gabe beruht auf der Gnade Gottes“, auf die enge Verbindung von Gnade und Geld hin.

⁶⁵ cf. Ruskin 1862sq., p. 120 (no. 100); cf. 4.1.377, wo Gratiano Shylock einen Strick „gratis“ verspricht.

⁶⁶ cf. Kremer 1991, p. 273.

⁶⁷ cf. Weber 1921, p. 196.

⁶⁸ cf. 4.1.404sq.: „Antonio, gratify this gentleman,/ For in my mind you are much bound to him.” Laut Portia unterscheidet das Recht a priori zwischen Venezianern und Fremden: „That by direct, or indirect attempts/ He seek the life of any citizen“ (4.1.348sq.). Fast provokant wird die Interessensüberschneidung, wenn in der deutschen Übersetzung der christliche Gnade gewährende Duke statt „my lord“ „Euer Gnaden“ angeredet wird. Als Basis dafür steht Römer 7,12, wo das Gesetz als heilig bezeichnet und damit christlich-religiös unterlegt wird.

auch *aisi* dem lat. *aequus*, „gleich“, verwandt ist, so muss es nicht immer mit rechten Dingen zugehen.⁶⁹ Die Münze ist Ausdruck des Anteils an einer Gemeinschaft, die sich von der Gesellschaft absetzt.

Die Christen sind die Prozessgewinner, weil sie die Verteilung und Beurteilung akzeptieren, den Austausch von Botschaften und damit auch Gütern, dem sich Shylock verwehrt. Für ihn sind die Bedeutungen mit der Schuldverschreibung besiegelt, er will nicht antworten und untergräbt damit die Ökonomie des Gerichts, das Worte tauscht und abwägt (cf. 4.1.65). Er sträubt sich verbittert gegen die Verteilung, weil er weiß, dass er im offenen (Schlagab-)Tausch in der venezianischen Gemeinschaft keine Chance hat.

Shylock ist der Sündenbock der Gemeinschaft, in dessen Abgrenzung sie sich bildet. Unter diesem Aspekt wird er mehr zu einer strukturellen Notwendigkeit als zu einer Fortführung antisemitischer Gedanken, die seit dem Neuen Testament im Christentum schwelen.⁷⁰ Er ist das Opfer, das nicht in den Bewertungsmaßstab der Gemeinschaft passt und für deren Erhalt, wenn auch nur wirtschaftlich, hingerichtet wird. Gerade die Geldgemeinschaft scheint ein solches Opfer zu benötigen. „But there is something even worse than money under the surface of this social world. Exclusiveness – and the hypocrisy exclusiveness always involves, the pretense that which is excluded is somehow less real than that which excludes.“⁷¹ Indem dem monetären Gebaren von Fremden, speziell als solche angesehenen Juden, eine esoterische Verschwörung zugesprochen wird, kann sich die Handelsgesellschaft als Gemeinde Mammons definieren und ihren Gewinn rechtfertigen. Letztendlich bildet auch der frühe Reformismus ein solches Netzwerk der Solidarität, das ihm zu seinem ökonomischen Erfolg verhilft.⁷²

SCHULDENLAST UND OPFERBRÄUCHE

Religion hat aber nicht nur einen strukturellen Einfluss auf die kaufmännische Gesellschaft um 1600. Auf einer rudimentäreren Ebene lässt sich das ökonomische Verhältnis als Schuldbeziehung beschreiben: Weil der eine durch seinen Geldbeutel mächtiger als der andere ist, ist dieser ihm unterlegen und fühlt sich schuldig. Diese Konstellation ist bereits in der griechi-

⁶⁹ cf. Laum 1924a, pp. 28-40 und 47.

⁷⁰ so e.g. in Römer 3,9-12, wo Juden neben Griechen als Sünder verurteilt werden, aber auch im Mittelalter, in dem Le Goff 1998, pp. 37-9 den ökonomischen Judenhass belegt, und bei Marx 1844a, p. 372. Die Unterscheidung zwischen Sündenbockstruktur und -thema hat Girard 1980, pp. 108sq. getroffen. Letztere Lesart spielt hier schon deshalb keine Rolle, weil der Text von der Autorenintention und ihrem historischen Rahmen getrennt wird und deshalb nicht ohne das Wissen der Shoah gelesen werden kann, die eine antisemitische Intension verdrängt, wie Lubrich 2001, p. 19 dies vorgeschlagen hat.

⁷¹ Goddard 1951, p. 142, der diese Außenseiterposition Shylock zuweist (cf. p. 144).

⁷² cf. Lüthy 1973, pp. 24sq. Brentano 1916, p. 133 belegt dies gleichfalls für vertriebenen Hugenotten und Katholiken, sofern sie eine Minderheit darstellten.

schen Opferreligiosität angesetzt, in der der Gläubige den Göttern für seine Existenz dankbar sein muss. Aber die Antike kannte noch keine persönliche Schuld, nur eine allgemeine. Die griechische *áte* war keine individuelle Sünde, sondern ein normales soziales Phänomen, das durch göttliche Einwirkung erklärt und durch gemeinsame Opferung beseitigt wurde. Erst das Christentum hat eine Schamkultur begründet, in der man sich etwas zu Schulden kommen lassen kann und vor allem das Bedürfnis hat, entschuldigt zu werden.⁷³

Nach und nach entwickelt sich eine verallgemeinernde Rationalität, um menschliche Handlungsweisen zu abstrahieren und moralisch zu bewerten. Die göttliche Kommunikation kann individuell ausgehandelt werden. Der einzelne Mensch muss überlegen, bevor er handelt, und ist damit ständig einer Logik als Sittenwächterin unterworfen.⁷⁴ Auf der einen Seite stehen Sünden, germ. **sanþ-/sund-*, „wahr, seiend“⁷⁵, idg. *snt-*, „sein, wahr sein“; offenbar hat das ganze menschliche Sein mit Sünde zu tun – ein Apodiktum, das Augustinus ohne Weiteres unterzeichnen würde. Aber sieht der Sündige wahr? Auch das lässt sich mit dem Sündenfall begründen, denn was für den Menschen gut und böse ist, für ihn Werte hat, ist wahr. Der Sünde gegenüber steht die *Sühne*, deren etymologische Herkunft unklar ist. Das engl. *atonement* entspricht *at-onement*, „Vereinigung“⁷⁶, die Wiederverbindung mit der Schuldinstanz; ein Zustand in dem zumindest die abstandhaltende Logik und die eigene Wahrheit zugrunde gehen müssen.

Sünde und Sühne werden einander abgewogen, verglichen; sie können angespart und wieder ausgegeben werden.⁷⁷ Thomas Ruster sieht eine Beeinflussung der kirchlichen Sühnevorstellung durch ökonomische Verhältnisse;⁷⁸ das Verhältnis aber liegt gerade umgekehrt und bereits im griechischen Tempelopfer begründet: Hier wurden Opfer und Geld für Wünsche oder allgemein für das Leben gegeben, hier wurde wie auch im Judentum Fett und Knochen geopfert, um einen möglichst günstigen Tausch zu machen. Diese Vorstellung wechselte mit dem Tempelgeld in die Ökonomie, die nach und nach von einer Gabengemeinschaft zur neuzeitlichen Tauschgesellschaft heranwuchs. Allein die individuelle Abwägung als christliche Buchhaltung hat sich im späten Mittelalter mit dem beginnenden Kalkül und der Kartographie durchgesetzt und findet in der Neuzeit ihre Routine.⁷⁹

⁷³ cf. Schmidt 1998, pp. 39sq. Es sei an das „peccavimus“, „wir haben gesündigt“, von Midas bei Ovidius Naso 1994, p. 569 erinnert. Augustinus 399, p. 45 hat die Erbsünde jedem einzelnen Christen zugesprochen. Deschner 1962, p. 266 weist darauf hin, dass es schon Vorläufer des Dogmas gegeben hat und dass es erst im 16. Jahrhundert zum Glaubenssatz erhoben wurde; Erbsünde und Neuzeit sind also Zwillinge, die parallel entstanden sind, als das Individuum sich immer mehr außerhalb der Gemeinschaft selbst versorgen musste.

⁷⁴ Was ihn für Sombart 1913b, p. 307 prädestiniert für den Kapitalismus macht.

⁷⁵ Kluge 1995, p. 809, zur indogerm. Wurzel Zollitsch 1974, p. 109 (no. 108).

⁷⁶ Fromm 1976, p. 123.

⁷⁷ Ein Vorgang des Ausgleichens und Urteilens, der für ökonomische wie religiöse Vorstellungen gilt und der vom iranisch-avestischen *par-* benannt wird (cf. Benveniste 1969, p. 144).

⁷⁸ cf. Ruster 1999, pp. 198sq.

⁷⁹ cf. Le Goff 1984, p. 276. Zur Buchhaltung als Sekretärin menschlicher Entwicklung s. pp. 230-3.

Voraussetzung für die Entschuldung ist göttliche Gnade. Auch sie gehorcht einem präökonomischen Nutzenprinzip; denn das got. *(ga)næþōn*, „Wohlwollen, Gunst“, lässt sich von gr. *onínēmi* ableiten, das „ich nütze“⁸⁰ heißt. Der Gläubige begibt sich in ein religiöses Schuldverhältnis und untersteht damit göttlichen Nutzenerwägungen – eine Ökonomie des Lebens, die auf eine Ökonomie der (lebendigen) geistigen Botschaft in den Gütern heruntergebrochen wird. Die göttliche Instanz wird durch die profane ersetzt, die das christlich-religiöse Prinzip der möglichen, aber temporären Gnade (*gratia*) übernimmt und im venezianischen Gericht in Bezug auf Antonio anwendet. Er kann, obwohl er sich (ökonomisch) verschuldet hat, ökonomisch, aber auch juristisch-moralisch entschuldigt werden. Er ist lat. *gratus*, „derjenige, der gern empfängt und gern aufgenommen wird“, gerade wegen seiner Gläubigkeit, die ihn für den gerichtlichen Gnadenerweis prädestiniert. Die Wurzel des Wortes aber reicht bis in das avestische *gar-*, „Lob“ oder „eine Hymne des Danks“⁸¹, die Antonio nicht Gott, sondern der verkleideten Portia zuteil werden lässt, weil sie sein Gnadengesuch einreicht und verteidigt.

Aber nicht nur Antonio wird entschuldigt, auch Shylock kommt mit einer gnädigen Strafe davon. Sein Anspruch auf das Fleisch wird nicht mit körperlicher Strafe vergolten, sondern mit einer Zahlungsanweisung. Was in den griechischen Tempeln und auch im altgermanischen Recht vorgegeben wurde, findet im Christentum seit dem siebten Jahrhundert seine Entsprechung.⁸² Geld wird zum Metonym für sündiges Leben. Ganz linear werden Jahre im Fegefeuer je nach Summe erlassen. Erst die Reformation stellt diese Aufrechenbarkeit in Frage.⁸³

Eigentlich ist es eine Rechnung, unter deren Strich immer Null herauskommt. Denn das Geld, das sühnen kann, korrespondiert bis zur Ausbreitung calvinistischer Gedanken mit der Sünde. Der Ökonom begibt sich in einen Teufelskreis von Sünde des Erwerbs und Sühne der kirchlichen Zahlung – ein Prinzip, das lediglich die finanzielle Stellung der Kirche festigt.⁸⁴ Der Unternehmer lebt im Kreislauf von Schuld-auf-sich-Laden durch Kapitalmehrung und Ent-Schuldigen durch finanziellen Aderlass. Er zahlt quasi den regelmäßigen Zins, den er Gott für seine Existenz schuldet, mit dem direkten Zeichen seiner Schuld – dem Geld. Der Ablasshandel wiederholt das rituelle Opfer, das das göttliche Geld in den Tempeln repräsentierte. Wie für Geld ein Menschenopfer gespart wurde, so begleicht auch der christliche Ablass ein sündiges Menschenleben mit Geld.

Angelpunkt der christlichen Schuldverrechnung war das Opfer Christi, eigentlich mehr: das Opfer des monotheistischen Gottes. Es setzt damit die Opferung der griechischen Götter fort.

⁸⁰ Kluge 1995, p. 330.

⁸¹ Benveniste 1969, p. 157. Er weist auch darauf hin, dass etwas, das gratis gegeben wurde, zumindest Dankbarkeit erwartet (und damit wieder einmal die selbstlose Gabe nivelliert).

⁸² cf. Simmel 1896, pp. 187sq.

⁸³ cf. Hörisch 1996b, p. 61 und 1992c, p. 123.

⁸⁴ Für die Korrespondenz von Sünde und Geldverkehr gibt die Bibel etliche Beispiele, e.g. Jeremia 5,26sq., Amos 8,5sq. sowie die Apokryphe Jesus Sirach 27,1-4 und 31,1-7.

Doch die griechische Religion war insofern eine konstante Schuldgemeinschaft, als dass sie nur durch das regelmäßige Gottesopfer entsühnt werden konnte. Das Christentum beharrt auf der Einmaligkeit des göttlichen Opfers, und, ganz entscheidend, auf seine Freiwilligkeit. Nur dadurch wird die grundsätzliche Möglichkeit der Erlösung dem Menschen offeriert. Andererseits initiiert es eben auch die Möglichkeit der individuellen Sünde, die den Menschen überhaupt erst ein schlechtes Gewissen aufbürdet.

Das Opfer Christi macht die leibliche Forderung Shylocks zunächst verständlich; ohne Blutvergießen kann im religiösen Sinn keine Schuld getilgt werden. Durch den Vertrag vollzieht er die christliche Transsubstantiation von Fleisch zu Wort an Antonio, ein wiederauferstandener Christus Shakespeares.⁸⁵ Aber Shylock nimmt die Opferung wörtlich: Das Wort ist für ihn ein Körper, der Körper ist ein Wort – die alttestamentarische Vorstellung des allgültigen Gesetzes. Das ist die Grundlage, mit der Portia ihm das Wort im Mund herumdrehen kann (cf. 4.1.302-5). Sie nimmt die Worte wörtlich – das ist nicht mehr substantiell, sondern referentiell. Ihr Ziel ist es, die Wörtlichkeit des Schuldscheines aufzuheben, die Worte zu Werten zu degradieren, über die gerichtlich verhandelt werden kann. Denn ihre neutestamentarische, auf Evangelien beruhende Anschauung ist symbolisch. Die Worte verweisen auf andere Worte und lösen sich in dieser Verweisung auf – die Botschaft ist ungewiss und *darf* nicht (körperlich) gewiss werden. Auch gegenständliche Transsubstantiation findet im *Merchant of Venice* statt: Portia gibt Bassanio einen Ring, „riveted with faith unto your flesh.“⁸⁶ Es ist bezeichnend, dass nicht Brot und Wein das Fleisch verkörpern, sondern das runde Metall, hier der Ring, im Schuldausgleich das Geld. Die Botschaft kann im greif- und tauschbaren Zeichen dargestellt werden.

Das Christentum setzt das griechische Pars-pro-toto-Opfer absolut. Übrig bleibt eine ständige Inszenierung, die die Realität verdeckt: ein vermitteltes, ein mediales Spektakel.⁸⁷ Die Bibel wird zum ersten Ort der Mittelbarkeit. Dass Christus im Abendmahl noch als Personalpräsenz in Brot und Wein gedacht wurde, ist nur die Verifizierung eines Mediums, das immer der Beglaubigung bedarf. Die (Heilige) Schrift wird zum Opfer, das nicht erschüttert und deshalb regelmäßig sonntäglich wiederholt werden muss. Christentum ist sich wiederholender Mythos, weil die Vermittlung Gottes in Erzählung absolut und die Erfahrung unmöglich wird. Die Chiffrierung verschiebt die Erlösung im Opfer und begründet die unbegleichbare Schuld.⁸⁸

⁸⁵ cf. Bloom 1998, p. 180. Deshalb fühlt Bassanio gegenüber Antonio seine Schuld „in money and in love“, die er gar nicht abzutragen weiß (cf. 1.1.123-34).

⁸⁶ 5.1.169. Die Unterscheidung in Portias neutestamentarischer Vorstellung der Gnade gegenüber Shylocks alttestamentarischer des Gesetzes und der Rache trifft Schwanitz 1997, p. 96.

⁸⁷ Allerdings ist die bloß mediale Inszenierung nicht absolut, denn laut Burkert 1972, p. 16 gab es im Christentum wirkliche Tieropfer. Ein Beispiel, den geschmückten und dann geopfert Pfingstochsen, belegt er mit Ulrich Jahn: *Die deutschen Opferbräuche bei Ackerbau und Viehzucht*. Breslau: Koebner 1884, pp. 136 und 315.

⁸⁸ cf. dazu Blumenberg 1979b, p. 87. Er sieht demgegenüber eine Entmythisierung des Christentums, die die christliche Erzählung unangreifbar werden lässt, dafür eine Remetaphorisierung des Kerygmas, der Verkündigung des Evangeliums, die interpretiert werden kann und gerade dadurch wieder variiert wird.

Christus wird durch das Abendmahl zum allgemeinen Äquivalent erhoben, an dem sich der Mensch in der Beichte misst und durch den er zur regelmäßigen Schuld gezwungen ist. Er ist kein Beispiel, sondern gilt für alle Christen, ist keine Metapher, sondern ein Konstituens der Gemeinschaft, des Leibs Christi. In ihr war die Entsühnung noch theoretisch möglich; Portias Rettung von Antonio durch ihre Verteidigung ist nur noch praktisch und profan. Christus wird vom Geld beerbt, das als Zeichen der kulturellen Gemeinschaft den kulturellen Geist transsubstantiiert und symbolisiert.⁸⁹ Um das *non peccare non posse*⁹⁰ Shylocks aufzuheben, der sich bisher der christlichen Gemeinschaft entzogen und eine Essenseinladung abgelehnt hat, bedarf es der Materialisierung, eines Gemeinschaftssymbols: des Geldes (cf. 1.3.31-7).

Wie sich der Priester durch das Austeilen der Hostien seiner Gemeinde versichern kann, letztendlich, indem er die Zahl der ausgeteilten Oblaten ermittelt, so wird in der Geldgemeinde das Geld zum Zähler der Gemeinschaft. Die Normierung als transzendentes Symbol der Gottheit und einer festgelegten Wertehierarchie wird durch die Normierung als diesseitiges Symbol der Kulturgemeinschaft ersetzt.⁹¹ Die göttlichen Medien Brot und Wein werden zu Gütern degradiert, die durch Geld beziffert werden können.⁹² Was es symbolisiert, bleibt nicht mehr im offenen Bezug zur Transzendenz unausgesprochen, sondern wird in der Zahlung als Konkretisierung der Symbolik für eine geistige Botschaft festgelegt. Der Wert offenbart sich im Sein,⁹³ aber nicht mehr durch den lebendigen Vollzug als Religion, sondern durch geistige Botschaften, die als Güter wie Perlen auf dem nun fadenscheinigen Leben aufgereiht sind. Denn Geld hat erst einen Wert, wenn es bewertet. Es ist kein Apriori, sondern ein Instrument.

Schuld wird nicht mehr leiblich beglichen, als Opfer Antonios, sondern juristisch-moralisch, wie es Shylock ergeht, und gleichzeitig in ökonomische Schulden übersetzt. In der venezianischen Handelsgemeinschaft wird die etymologische Ähnlichkeit in eine funktionale Gleichheit transformiert, die über die religiöse Sphäre hinausgeht.⁹⁴ Der Gläubiger wird gottgleich angebetet, weil er das Leben des Schuldners in der Hand hat.⁹⁵

⁸⁹ cf. Achermann 1997, p. 277, nach Müller 1816, pp. 193sq. Marx (1844d), p. 446 hat bereits die Parallele zu Christus gezogen; zur eingehenden Analyse dieser Textstelle s. p. 220.

⁹⁰ Das heidnische Nichts-als-Sündigen-Können, das durch die Taufe aufgehoben wird.

⁹¹ cf. Hörisch 1989, pp. 26sq und 1996, pp. 29-33 in erweiterter Form.

⁹² Denn wer denkt bei Bäcker- und Winzerprodukten noch an Gott?

⁹³ cf. Hörisch 1992c, p. 124.

⁹⁴ cf. Benveniste 1969, pp. 144 und 150. Marx hat die Korrelation der Wörter bereits erkannt und sie sogar mit Shakespeares Stück verbunden (cf. 1859, p. 117, zu 4.1.238-40). Dem entspricht auch, dass das engl. *to forgive* sowohl „vergeben“ im religiös-moralischen Sinn als auch „Schulden tilgen“ bedeutet.

⁹⁵ cf. Heinsohn 1984, pp. 125sq. (§ 107), der allerdings eine Analogie, keine logische Entwicklung ausmacht. Ähnlich Kaube/ Schelke 1993, p. 53, die die gesellschaftlichen Schuldverhältnisse als zu Göttern verklärte gesellschaftliche Gewalten darstellen, mit Verweis auf Durkheim 1912, p. 560, um die Darstellung der Gesellschaft als Göttlichkeit zu rechtfertigen.

Ökonomische Schulden passen nicht zu der Gemeinschaft, in der Vergebung erwartet wird, sondern werden von einem Fremden perfektioniert. Schuld entspringt der außergemeinschaftlichen Rache, eben die, die Shylock gegenüber Antonio empfindet. Sie beinhaltet drei menschliche Leistungen: Der Leidtragende muss konstruieren, wem er sein Leid zu verdanken hat. Rache muss sich richten können. Das erfordert kausales Denken, das in der Schuld die Verschreibung übernimmt. Weiterhin muss der Geprellte wissen, was ihm das verlorene Gut wert gewesen ist – die Rache rechnet (auf). Das ist zunächst eine individuelle Bewertung, setzt aber als Schuld auf eine kulturelle Werteskala, die dem Katechismus von Sünde und verzinsten Sühne gleicht. Als Letztes setzt Rache ein Zeitgefühl voraus. Eine in der Vergangenheit liegende Tat soll in der Zukunft vergolten werden. Schuld impliziert dabei ein Maß an Zeit, ihre kalendarische Beschneidung, so dass die Zeitstücke mit Zinsen aufgewogen werden können.⁹⁶

Die Tauschgabe beinhaltet eine unbestimmte Zeit der Rückgabe, eine „Kraft“, wie Derrida sie bezeichnet, oder aber die Unmittelbarkeit des Tausches. Erst die Schuld kristallisiert die Zeit bis zur Rückgabe auf eine feste Kadenz, ein einteilendes Uhrenticken.⁹⁷ Nicht der Gläubiger ist an der Not des Schuldners schuld, sondern die Zeit.⁹⁸ Das ist die existentielle Entsprechung von Ökonomie und Religion: Lebenszeit wird zum Abbezahlen einer Schuld, die sich mit der Geburt aufgetan hat; das Darlehen begründet eine wirtschaftliche Geburt, deren sich der Schuldner in seinem Leben stets bewusst sein muss. Wirtschaftliche Kontingenz ist die Befreiung, aber auch die Verstrickung, weil ohne Schuld das ökonomische Leben nicht möglich wäre. Das ökonomische Abbezahlen geht dabei genauso wie die Sühne von der Vorstellung aus, dass an der Vergangenheit noch etwas geändert werden kann. Ökonomie wird zu einem psychologischen Verarbeitungs- bzw. Verdrängungsakt, der die Vergangenheit bewältigen will. Das Konstrukt des langsamen Todes entstammt dem Geld selbst, wenn man es nicht wie Luhmann als Zahlungsmedium sieht, sondern als „Medium für Zahlungsversprechen“⁹⁹. Das Leben wird in theologischer Anlehnung zur Frist, in der ursprüngliche Schulden abbezahlt werden und das Leben erlischt, wenn die Tilgung erfolgt ist.

Das Perfide an der Schuld ist, dass sie nicht vergisst, keine Amnesie kennt,¹⁰⁰ sondern nur die „Anamnese“, das Erinnern an die Vergangenheit, verabsolutiert. Die temporalisierte Schuld

⁹⁶ cf. Vernon 1984, p. 112 zur Rache als Zeitkonstellation.

⁹⁷ cf. Derrida 1991, p. 57, der diesen Gedanken aus Mauss 1950 extrahiert. Er sieht bereits in der Gabe, die die Reziprozität erwartet, eine implizite Kadenz, die mit Gabe als „Zeit-Schenken“ vermittelt wird. Das ist genau die Differenz der Gabe zur Ökonomie: dass ihre Entgegnung sich nicht auf Zeit, Ort und Wert genau festlegen lässt.

⁹⁸ dazu Hofmannsthal 1911, p. 18, der Jedermann sagen lässt: „Wer hieß dich Geld auf Zinsen nehmen?/ Nun hast du den gerechten Lohn./ Mein Geld weiß nit von dir noch mir/ Und kennt kein Ansehen der Person./ Verstrichne Zeit, verfallner Tag./ Gegen die bring deine Klag.“

⁹⁹ Kaube/ Schelke 1993, p. 51 (meine Hervorhebung). Sie wenden sich mit ihrer Anknüpfung an die Vergangenheit gegen den Fixierung auf die Zukunft durch die Systemtheorie, die allein im Auge hat, die Zahlungsfähigkeit für kommende Kaufsituationen zu erhalten.

¹⁰⁰ Diese fand im jüdischen Halljahr durch den Erlass aller Schulden noch ihre ökonomische Anwendung.

wird transkribiert; die Schrift gilt für die Ewigkeit, bis die Schuld bezahlt ist und das Insolvenzverfahren zur unternehmerischen Apokalypse schreitet. Franz. *le mémoire*, „Rechnung, Bericht“, existiert für *la mémoire*, „Gedächtnis, Erinnerung“¹⁰¹. Die Schuld bedarf der Schrift, die die zeitlichen und räumlichen Konstanten (Venedig, den Soundsovielten) festlegt. So war Theseus, der raubende Rächer, auch der Erfinder der Schrift, die das Eigentum und das Fremdum festlegt.¹⁰² Gleichzeitig wird die Schrift zum Opfer ihres Verweises, der Buchstabe zum deplazierten und immer wieder ersetzten Sündenbock für seine Metaphorik bezüglich der inhaltlichen Beziehung (der Schuld) wie Girard für das gesamte Drama Shakespeares festgestellt hat.¹⁰³

„So says the bond“ (4.1.250) – der Schein wird zur zwischenmenschlichen Wahrheit, zum Sein, das angezweifelt oder akzeptiert werden kann. Verträge eröffnen soziale Beziehungen, die in der fortunatischen Gemeinschaft aufgrund der Grenzen durch Verwandtschaft, Bekenntnis und Beruf noch nicht möglich waren.¹⁰⁴ Sie werden zur in Venedig noch angefochtenen Realität; die metaphorische Midasgier wird konkreter als zuvor: “The paper as the body of my friend,/ And every word in it a gaping wound/ Issuing life-blood.” (3.2.263-5)

Das ist Shylock lieb, denn er hat eine Realität, an die er sich klammern kann. Insofern erübrigt sich für ihn jede weitere Diskussion. Er beendet die Signifikantenkette und sieht überall Symbole, die nicht durchbrochen werden dürfen. “I’ll have my bond. I will not hear thee speak” und wenig später “I’ll have no speaking, I will have my bond”¹⁰⁵ belegen deutlich, dass er an keiner Kommunikation interessiert ist. Denn Kommunikation stellt Fragen, will Bedingen und Bedrängen. Shylock hätte am Liebsten nur eine Bedeutung, nein, eigentlich gar keine Worte. Schein ist Geld – genauer kann und will er es nicht betrachten.

Bevor Geld die Austauschbeziehungen von Leistungen im Handel definierte, mussten Zeugen oder augenscheinliche *symbola* die Kontrakte bekräftigen. Die Mittler transzendenten Austausches wurden also auch für innerweltlichen verwendet. Als *symbolon* wirkte dabei neben dem Ring die Münze, die bei der Abschließung der Verträge gebrochen wurde, nicht als Tauschmittel, sondern als Quittung, sichtbares Zeichen der unsichtbaren Verbindung und des gegenseitigen Vertrauens der Geschäftspartner. Das Symbol hatte eine Substanz, mit der der

¹⁰¹ cf. Derrida 1991, p. 208 (Fußnote 44, Anmerkung des Übersetzers). Zumindest auf Seiten des Gläubigers, denn „creditors have better memories than debtors“, wie Franklin 1736, p. 141 feststellt.

¹⁰² cf. Heinsohn 1984, p. 58 (§ 34).

¹⁰³ cf. Girard 1980, p. 119.

¹⁰⁴ cf. Polanyi 1944, p. 225.

¹⁰⁵ 3.3.12 und 17; cf. auch 4.1.238-40. Van Doren 1939, p. 84 bezeichnet ihn auch als Sprachgeizigen, der lieber mit sich selbst spricht, als seine Worte im beiderseitigen Gespräch auszugeben.

Hätte Theseus bloß nicht die Erkennungszeichen wieder aufgenommen, die sein Vater vor seiner Zeugung niedergelegt hatte, und die Diskussion der Zeichen in Gang gebracht (cf. Plutarch 1954, p. 43, Theseus, cap. 3). Dieser Niederlegung, der *thesis* von Schwert und Sandalen, verdankt Theseus seinen Namen.

abstrakte Vertrag vergegenständlicht wurde, zunächst noch geteiltes Zeichen, später die abgezählten Opferspieße.¹⁰⁶

Schulden sind der Schmetterlingsflügel Schlag in der auf die Ökonomie übergreifenden Chaostheorie Gregor Mofills. Aber erst in der Handelsgesellschaft werden Schulden zur Grundstruktur der wirtschaftlichen Kommunikation, weil die übersichtliche, in sich geschlossene Gabengemeinschaft verlassen wird. Alles Geld entspringt Schulden, oder einprägsamer: „Alles Geld besteht aus unbezahlten Rechnungen.“¹⁰⁷ Dass der Mensch bezahlen muss, ist die göttliche Bestrafung des Sündenfalls: Das Feigenblatt wird zur Münze. Daraus lässt sich eine Eschatologie der Zentralbank entwickeln, die Aufschub bis zur endgültigen Abrechnung gewährt. Damit ist das Geldsystem aber nicht grundsätzlich diabolisch, denn es wurde von der transzendenten Kommunikation nahtlos übernommen.¹⁰⁸ Auch Dirk Baecker sieht den Anfang des Geldkreislaufs in der Gewohnheit sumerischer Priester, mit Schuldverschreibungen, namentlich Anweisungen auf die Getreidebestände des Tempels, Arbeiter zu bezahlen, die diese als Steuer wieder abgaben.¹⁰⁹

Letztendlich ist Geld immer nur durch sich selbst gedeckt. Das ganze Theater der Wirtschaft löst sich im Nichts auf, ist eine große Null. Shakespeare würde es einen Ring nennen, der nicht ohne Grund die Form der Null hat. Diese Null hinterlässt ein Loch der Ungewissheit, dass nur mit religiösem Glauben geschlossen werden kann. Die an sich selbst nagende Schuld wird zur Existenzschuld ausgeweitet, der ein transzendentes oder transzendent-gleiches System entgegengestellt werden muss.¹¹⁰ Als die Glaubensgemeinschaft ihre Bindung verliert, entsteht eine Sinnlücke, in die die kulturelle Gemeinschaft tritt, die gleichfalls nicht ohne Schuld gedacht werden kann.¹¹¹

„Der Mensch wurde von der Natur nur zu dem Zwecke geschaffen, auf dass er borge und verleihe. Glaube mir, es ist eine göttliche Angelegenheit, etwas zu verleihen; zu schulden, eine heldenhafte Tugend.“¹¹² Mit Schuld scheint die Menschheit erst zum Leben zu erwachen. Schulden zu haben, heißt, dass jemand Vertrauen in einen hat, dass man jemandem etwas wert

¹⁰⁶ cf. Shell 1978, pp. 32sq. und Hülst 1999, pp. 33-49.

¹⁰⁷ Bethmann 1997, p. 5. Knapp 1905, p. 9 gibt zu bedenken, dass die monetäre Werteinheit nicht immer technisch, aber ohne Ausnahme historisch definiert ist.

¹⁰⁸ so aber Kaube/ Schelke 1993, pp. 50sq., die darauf den eschatologischen Charakter der Zentralbank entwickeln. Für den göttlichen Ursprung der Schuldökonomie spricht auch, dass das *Darlehen* im lat. als *mutus*, bezeichnet wird, der „Tausch von etwas Gleichwertigem“. Der reicht aber bis ins Indoeuropäische in Form von **mei-*, zurück, dass im indoiranischen *mitra-* schlicht den Namen eines Gottes und gleichzeitig den „Vertrag“ bezeichnet (cf. Benveniste 1969, pp. 146sq.).

¹⁰⁹ cf. Baecker 1991, p. 180. Schon Simmel 1900, p. 213 hat erkannt, „dass alles Geld nur eine Anweisung auf die Gesellschaft ist; es erscheint gleichsam als ein Wechsel, in dem der Name des Bezogenen nicht ausgefüllt ist.“

¹¹⁰ cf. Deleuze/ Guattari 1972, p. 254.

¹¹¹ Für Lévi-Strauss 1950, p. 31 und 1993, p. 208 ist Schuld die grundlegende Gemeinschaftsstruktur.

¹¹² Kent/ Schmidt 1990, p. 221, cit. aus François Rabelais (franz. Schriftsteller, Arzt und Humorist, ca. 1494-1553): *Pantagruel*. Lyon: Nourry 1545.

ist;¹¹³ im Umkehrschluss ist der Unverschuldete nicht nur im ökonomischen Sinne wertlos. Der *Kredit*, über das lat. *credo* aus dem indoiranischen **kred-* entstanden, ist nach einer Vermutung ein „Pfand, Einsatz“¹¹⁴, etwas Materielles, in dem eine Zauberkraft steckt, die dem Menschen innewohnt und in ein höheres Wesen gesetzt wird. Das Credo des Kredits wird investiert; der Kredit ist nicht selbst Gott, sondern wird in der geistigen Botschaft einem Gott zugesprochen.

Der Geldbesitzer schuldet der Gesellschaft seine finanziellen Rücklagen. Daraus ergibt sich aber nur eine theoretische Rückzahlungspflicht, höchstens noch eine gesellschaftliche Verantwortung, aber keineswegs eine neoliberale Vorstellung vom Reichtum als auferlegter Nächstenliebe.¹¹⁵ Schuld trennt die Menschen in zwei Klassen von Schuldnern und Gläubigern. Das im Tausch situativ ausgehandelte Machtverhältnis der Tauschpartner ist in der Schuld kristallisiert und unumstößlich: „The Borrower is a Slave to the Lender“¹¹⁶. Diese Konstellation zeigt auch Marx am Verhältnis zwischen den römischen Plebejern und Patriziern.¹¹⁷

Heinsohn und Otto Steiger haben in der sogenannten Bremer Schule Geld nicht als institutionelle Erfindung aus dem Nichts, sondern als Umsetzung von Eigentumsansprüchen in den Tauschverkehr entwickelt. „Geld ist erfunden, sobald ein Eigentümer Ansprüche gegen sein Eigentum einem anderen Eigentümer kreditiert, wofür dieser Zins und Tilgung verspricht sowie einen Teil seines Eigentums verpfändet.“¹¹⁸

Tatsächlich braucht die Ausgabe von Geld eine Sicherheit. Diese können materiell nur Bodenbesitzer gewähren, die aber mit den religiösen und herrschaftlichen Institutionen in Personalunion oder als Schicht verknüpft sind. Auch Shakespeares Drama beweist ja, dass Religion, Judikative und Ökonomie ein Konglomerat bilden, das in der griechischen Gesellschaft noch viel stärker ausgeprägt war. Ohne Institutionen werden sich persönliche Schuldkontrakte gar nicht in Umlauf setzen, weil jene den juristischen Eigentumsbegriff garantieren müssen.¹¹⁹

¹¹³ cf. Tegtmeier 1988, p. 91. Krüger 1998, p. 51 belegt, dass viele Redewendungen in menschlichen Beziehungen sich auf ein Schuldverhältnis beziehen, so „das wirst du mir bezahlen“, „wir sind quitt“, „mit dir habe ich noch eine Rechnung offen“; er erweitert die Sammlung durch Redewendungen, die Zahlungen zur Grundlage nehmen, so „dafür kann ich mir nichts kaufen“, „den kauf ich mir“ etc.

¹¹⁴ Benveniste 1969, p. 141.

¹¹⁵ so tatsächlich Turner 1999, p. 196. Auch Brown 1959, p. 266 konstruiert eine psychologische Beziehung zwischen Geld als kondensiertem Reichtum und kondensierter Schuld, die nur theoretische oder akkusative Bedeutung hat.

¹¹⁶ Franklin 1757, p. 348. Shell 1979, p. 66 unterscheidet zwischen einer griechischen Vorstellung sich vermehrenden Kapitals und einer jüdischen, die Schuld als Gesellschaftseinteilung betrachtet.

¹¹⁷ cf. Marx 1859, p. 304 (Fußnote 152). Er verweist hier sowohl auf Shylock, dem er das Gesetz der „Zehn Tafeln“ zuschreibt, nach der kommentierenden Anmerkung 91 die ältesten Gesetzgebungsfunde in Rom noch vor den bekannteren zwölf Tafeln. Dieses Gesetz schützte das Privateigentum und sah für den zahlungsunfähigen Schuldner Freiheitsentzug, Sklaverei oder Zerstückelung seines Körpers vor. Weiterhin verweist er mit den Historikern Simon N. H. Linguet und Georg F. Daumer auf eine sagenhafte Blutgier der Patrizier wie der kanibalistischen Frühchristen, ein Motiv, das im Folgenden behandelt wird.

¹¹⁸ Heinsohn/ Steiger 1996, p. 247.

¹¹⁹ so auch Deutschmann 2002, p. 92 (Fußnote 3).

Vielversprechender ist die Kreditierung einer anerkannten Institution, deren Vertrauenswürdigkeit auch das von ihr ausgegebene Geld genießt. Aus ihrer gemeinschaftlichen Vormachtstellung erhält sie zwei Vorteile: Erstens gewinnt sie durch die Installierung und Garantie der Eigentumsrechte die Möglichkeit, Zinsen für die Organisation der Verpfändung von Eigentum zu Geld zu erheben und verpfändetes Eigentum bei Zahlungsunfähigkeit einzuziehen.¹²⁰ Zweitens ist sie dazu angehalten, nicht aber genötigt, ihre Kreditscheine mit Eigentum zu sichern. Der Glaube ist stärker und praktikabler als die Bilanz und kann als immaterielle Sicherheit gelten, die mehr Macht- als Eigentumsansprüche liquidiert. Der Ansatz der Bremer Schule taugt deshalb nur dazu, das gemeinschaftliche Gefälle an Bodeneigentum in das von Geld zu deklinieren.

Heinsohn und Steiger blenden die religiöse Kategorie des Glaubens an eine Institution völlig aus. Aber auch die Möglichkeit der Verschuldung mittels Bodenbesitz lässt sich aus religiösen Konstellationen gewinnen: Gott liquidiert sein Eigentum am Paradies in Leben, für das Adam und Eva ihren immanenten Mobilitätszins an Gehorsam entrichten müssen.¹²¹ Nach dem Sündenfall dreht sich das Verhältnis um; ihr Eigentum am Dornenacker münzen sie in das abwägende Opfer um, für das sie wiederum einen Zins an göttlicher Güte erwarten.

Shakespeares Handelsdrama diskutiert die Schulden, die zwischen den einzelnen Rollen ausstehen; aber wie die religiöse Schuld das Leben zur Disposition stellt, so geraten auch die Personen ins Tauschgeschäft hinein und werden Ware. Bis zum Reichtum, im materiellen wie im geistigen Sinne, sind die Menschen gefährdet, ausgetauscht zu werden.

Zunächst werden ganz reell Menschen für Menschen eingesetzt. Viele Interpreten unterstellen Shylock, dass er den Verlust seiner Tochter Jessica durch ihre Flucht mit ihrem heimlichen Verehrer Lorenzo mit der Schuldverschreibung Antonios kompensieren will; Shylocks Fleisch und Blut soll mit Antonios Fleisch vergolten werden.¹²² Das ist richtig, aber entscheidend ist, dass die Menschen in keiner Weise direkt getauscht werden können, sondern der Vermittlung des Geldes bedürfen. Im Zuge neuzeitlicher Individualität sind die Menschen nicht mehr vergleich- und austauschbar, sondern bilden Gebrauchswerte der Charakterprofile, wenn man so will. Sie brauchen erst einen Äquivalenten, der den christlichen Vergleichswert für die Gläubigen, Jesus Christus, fortsetzt, um die Menschen gegeneinander abzuwägen. Deshalb findet es auch keine weitere Diskussion, als Bassanio auf dem Gericht vorschlägt, für Antonio die

¹²⁰ dazu Geicke 1994, pp. 154sq. und Engels 1884, p. 162.

¹²¹ Das Ausbleiben des Gehorsams begründet die existentielle Schuld des Menschen. Jedermann erinnert an die Verbindung von religiöser und ökonomischer Schuld: „Nun steckt er drin, schreit ach und weh!// Das folgt halt wie auf A das B./ Ein Häusel baun mit fremdem Geld,/ Wer also haust, um den ists so bestellt./ Das ist seit Adams Zeit der Lauf./ Ist nit erst kürzlich kommen auf.“ (Hofmannsthal 1911, pp. 21sq.)

¹²² cf. Shell 1982, p. 61 und Lubrich 2001, p. 136.

Schuld bei Shylock mit seinem Fleisch einzulösen.¹²³ Ein direkter Menschentausch ist christlich-venezianisch nicht zulässig. Die Stellvertretung des aufopfernden Opfers ist nicht mehr gültig und wird vom kalkulierenden Opfer der Stellvertretung abgelöst. Geld beziffert, was der Mensch für den Menschen nicht mehr kann, weil er sich zu verschieden ist.

Der Mensch, so würde der Moralist behaupten, ist unveräußerlich. Aber wie Shakespeares Stück als Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte exemplifiziert, steht in zunehmenden Maße auch der Mensch in der Auslage. Er ist zum Schatz degradiert, der nur noch einen hohen Wert hat, aber nicht außerhalb der vergleichbaren Werte steht.¹²⁴ Das gesteht ja gerade Shylock Antonio zu: Sein Pfund Fleisch ist ihm nach Jessicas Einschätzung mehr wert „[t]han twenty times the value of the sum“ (3.2.285) – eine Ehrschätzung Antonios, die dem Bild des geldfixierten Juden gar nicht entsprechen will.

In Shylock findet die monetäre Bewertung des Menschen seine Kritik. Und doch ist der Geldhändler die Gallionsfigur für die Herrschaft des Geldes. Er ist mehr als konsequent: Denn selbst seine Tochter wiegt er mit materiellen Werten auf und beschließt, dass zwei Diamanten im Wert von ungefähr viertausend Dukaten sowie zwei Säcke mit Doppeldukaten mehr als das Leben seiner Tochter wert sind (cf. 2.8.18-20 und 3.1.77-89). Letztendlich nimmt er eine Bewertung seines eigenen Fleisches vor. Er setzt sich so indirekt mit Antonio gleich: Shylock opfert ihn, wie er selbst für Geld opferbereit ist. Deshalb ist er auch zwischen seinem Verlust durch die Flucht der Tochter und dem möglichen Gewinn durch die Nachricht des Schiffbruchs in Tripolis, mit dem Antonio zahlungsunfähig zu werden droht, hin- und hergerissen. Er ist ein Anhänger des magischen Pars-pro-toto, ein Metonymist, und denkt deshalb in Austausch- und Analogieprozessen: Seine Tochter und das Geld, das sie mitnahm, bedeuten beide die Liebe zu seiner Tochter; der schmerzende Geldverlust wiederum steht sowohl für den Hass als auch den Kredit Antonios. Erst hier entscheidet er sich, das Herz Antonios zu nehmen (cf. 3.1.100), weil ihm durch den Verlust der Tochter auch sein Herz geraubt wurde.

Die zweite wichtige Szene der Äquivalenz von Geld und Leben ist die Kästchenwahl um Portias Hand. Hier bestimmen die Freier ihren eigenen Wert durch die Abwägung der Relation von Inschrift/Prägung und Substanz/Metall der Kästchen – ein numismatischer Akt, der zum anthropologischen mutiert. Der erste Bewerber, Marocco, schätzt zuerst seinen eigenen Wert, „weigh thy value with an even hand, –/ If thou be’st rated by thy estimation“ (2.7.25sq.). Er wählt für sich das Silber, weil er nach diesem bekommt, was er aufgrund seines von Abstammung und Erziehung hergeleiteten Wertes verdient, bis er umschwenkt und auslotet, was Portia ihm wert ist, und darum das goldene Kästchen wählt. Arragon versucht sich mit einem

¹²³ cf. 4.1.111-3. So ist auch die Formel Blut für Blut, Mensch gegen Mensch für Heinrich 1998, p. 9 unzulässig; nur ein einziges „inzestuöses“ System ist tatsächlich zulässig: Geld dem Geld („Der Teufel schießt immer auf einen großen Haufen!“).

¹²⁴ dagegen Simmel 1900, p. 404.

anderen Gedankengang: Er wählt nach Inschrift, nicht nach Metall, und kommt mit der juristisch wertsetzenden Schrift auf einen Vergleich, der Portia und ihn äquivalent macht. Die Gleichsetzung entspricht aber nicht der eigenen Opferung, die das bleierne Wagnis fordert, denn dazu müsste sie – wie er uncharmant feststellt – schöner aussehen, sondern erfolgt im Sinne des gemarktetten Preises (cf. 2.9.18-51).

Weil das Geld bzw. das Metall den Handel organisiert, muss erst einmal bestimmt sein, was ein Mensch wert ist, bevor er gegen einen anderen ausgetauscht werden kann. Denn im Tausch von Mensch gegen Mensch spielt eben auch die Machtkonstellation und das Prestige, die Wertschätzung durch die Mitmenschen eine Rolle. Der feste Preis für einen Sklaven im Alten Testament wird durch das Feilschen um den Menschenwert Jesu Christi im Neuen abgelöst.¹²⁵

Alfred Sohn-Rethel macht einen umgekehrten Prozess geltend: Er sieht die Veräußerung des Menschen nicht als Folge der Geldökonomie, sondern als Grundlage des Geldes, das den Gebrauchswert Sklave beziffern sollte.¹²⁶ Er bekommt von Benveniste Rückendeckung, der das lat. *emo* entschlüsselt, eigentlich „ich kaufe“ zu heißen, aber im Gegensatz zu *uendo* nicht „etwas“, sondern „jemanden“¹²⁷. Dafür spricht, dass die unterschiedlichen Fähigkeiten der Sklaven eigens tariert und nur schwer generell taxiert werden können.

Entscheidend ist jedoch, dass die Menschbewertung eigentlich der Sprache bedarf; einerseits für das Handeln, andererseits für die Beschreibung einer nicht hinreichend prüfaren Ware. Sprache – wie die des Schuldscheines zwischen Antonio und Shylock – wird aber zum bloßen wirtschaftsrechtlichen Behelfsmedium. Die entscheidende Münzbewertung ist der Abbruch der Kommunikation, weil mit dem Münzaustausch alles gesagt ist – auch über den Menschen. Der griechische Begriff *alphé* wird bei Homer für den Kaufpreis eines Menschen benutzt.¹²⁸ Das *alpha* ist nur der Anfang des Alphabets, der lebendigen Bildung von Wörtern, des individualmenschlichen Ausdrucks, der durch die Zahlung rigide beschnitten wird. Geld macht einen Punkt, der das literarische *opus* wie den lebendigen *homo* beendet.

Deshalb hat Shylock auch die perfide Sprache des Aufschnappens und Wiederholens zu eigen, die nicht kreativ, sondern nur produktiv ist, Zinsen von bereits Gesagtem abwirft. Das ist der Grund, warum er unfruchtbares Metall in sich vermehrende Substanz verwandeln kann.¹²⁹ Er macht Abschlüsse, keine Anfänge, er greift Worte auf, ohne welche fallen zu lassen, er

¹²⁵ cf. Exodus 21,32, wo dreißig Silberschekel bzw. -lot als Preis festgelegt sind, und Matthäus 26,14sq., wo für die Auslieferung Jesu dreißig Silberlinge ausgehandelt werden. Zunächst scheinen sich die Summen zu entsprechen. Aber zum einen hat ein Schekel nur $\frac{3}{4}$ des Wertes eines Silberlings. Und zweitens werden sich die römischen Besitzer wohl ungern an alttestamentarische Vorschriften halten; cf. dagegen Gubler 1995, p. 80. Shell 1979, pp. 70 und 79 zieht die Grenze zwischen jüdischem Verkaufsverbot und christlicher Erlaubnis – eine Einteilung, die am Buch Exodus bereits scheitert.

¹²⁶ cf. Sohn-Rethel (1937), p. 166.

¹²⁷ Benveniste 1969, p. 110.

¹²⁸ cf. op.cit., pp. 104sq.

¹²⁹ cf. Burckhardt 1968, p. 215.

veräußert, ohne zu äußern. Und mit dem Schwur, „an oath, that I will have my bond“ (3.3.4sq.) besiegelt er die Sprache, prägt sie unveränderbar in den Schwur, und kann sie deshalb zu Leben und Geld erweitern. Das ist eine Perversion der Symbolik, die eigentlich Zeichen zu Lebendigem macht, denn hier wird Lebendiges zu Zeichen. Shylock will Antonio vernichten, weil er nur sieht, für was er steht, nicht, was er ist.

Der Mensch steht zum Verkauf; aber das ist nicht sein Unglück, sondern gerade sein Glück. Denn erst durch seine Bewertung mit Geld kann er vermeiden, sein Leben wirklich zu verlieren. *Geld* kommt vom germ. *geldan*, „zurückzahlen, -erstatten“, aber auch „opfern“¹³⁰, so dass es ein Opfer ersetzen und Schuld entschädigen kann. Eine Maßnahme, die besonders im Wergeld Anwendung fand, aber auch in Notsituationen noch immer ergriffen wird.¹³¹ Geldopfer scheinen für das Leben eine verlängernde Wirkung zu haben, wie man auch noch am Grund der römischen Fontana di Trevi feststellen kann. Das Leben ist mit Geld bezahlbar – spätestens mit dem, was man bei einem Überfall bei sich hat; das *Lösegeld* hat seine altnordische Entsprechung in *hlaut*, was schlicht und einfach „Opferblut“¹³² bedeutet.

Geld hilft, wenn das Leben auf der Kippe steht. Aber auch andersherum: Das Leben steht auf der Kippe, wenn es um Geld geht. Jean-Jacques Rousseau sagt, wer zum Spiel ginge, sähe zwischen sich und dem Tod nur noch ein letztes Goldstück.¹³³ Das Lösegeld verdichtet sich im Los, an dem das Leben hängt. Eine konstruierte, symbolische, aber im Augenblick der Sucht plötzlich wieder furchteinflößende Spannung, bevor die Kugel fällt. So „wird aber nicht nur das Geld zum Maß für den Menschen, sondern auch der Mensch zum Maß für das Geld“¹³⁴.

„You take my life/ When you do take the means whereby I live.“ (4.1.374sq.) Shylock hat eine sehr reelle und existentielle Vorstellung vom Geld. Aber Antonio ist diesem genauso verfallen: „[Y]ou have given me life and living;/ For here I read for certain that my ships/ Are safely come to road.“ (5.1.286-8) Auch er bezieht aus ökonomischem Erfolg seine Lebensgrundlage. In dieser Hinsicht werden sich die Kontrahenten verblüffend ähnlich: Beide leben für Geld und würden dafür sterben. Das ist der Grund, warum Shylock und Antonio den für Bassanio so unverständlichen Kontrakt um das Pfund Fleisch eingehen können (cf. 1.3.147-50). Das Auftürmen an Werten durch die beiden Kontrahenten scheint ein gesellschaftliches Opfer zu fordern, das durch Geld nicht erbracht werden kann. Denn Geld ist nur eine symbolische Opferung eines zumindest rechtlich unzerstörbaren Gutes. Der dionysische Opferbrauch droht mit einem realen Opfer, um die wirtschaftliche Ekstase, das Außersichsein der eigenen

¹³⁰ Zollitsch 1974, p. 126 (no. 138), ebenso Benveniste 1969, p. 58 und Burckhardt 1999, p. 32.

¹³¹ cf. Laum 1924b, p. 81 und Gerloff 1952, p. 63. Wergeld war die Sühnezahlung für Totschlag, die den Tod des Mörders erübrigte. Zur Not cf. Burckhardt 1998, p. 50.

¹³² Kluge 1995, p. 525. Den Ersatz von Blut- mit Geldströmen beschreibt Hörisch 1999, p. 24.

¹³³ cf. Krüger 1998, p. 27, nach Jean-Jacques Rousseau.

¹³⁴ Simmel 1900, p. 483, der dies anhand des Wergeldes verankert.

Veräußerung der beiden Geldanbeter, zu begrenzen. So gibt es auch den umgekehrten Weg – von der Symbolik zur Realität –, gerade wenn Geld nicht vorhanden ist bzw. das Geld denen nicht reicht, die Anspruch darauf erheben: „[Q]ui non habet in aere, luat in cute“¹³⁵.

Geld kann zwar Opfer ersetzen, aber benötigt sie genauso selbst – eine unaufhörliche Kette der Stellvertretung, die die Kompensation regelt und die der Exzess unterbricht. Der Mythos des Dionysospriesters Makareus, der einen Tempelgast wegen seines Goldbesitzes tötet und von Dionysos dafür bestraft wird, indem sich seine Familie gegenseitig lyncht, wiederholt sich in der Ökonomie und fordert weitere Opfer. Zwar normalerweise in symbolischer Form, der Form, die Simmel im zweiten Kapitel seiner *Philosophie des Geldes* anwendet, in dem er ständig vom Opfer spricht, das man geben muss, um Gewinn zu erzielen. Aber implizit steckt die wirkliche Todesdrohung in der Zahlung, die nur geronnenes Opfer darstellt.¹³⁶

Der Mythos aber zeigt noch etwas: Wenn die implizite Gewalt im Geldverkehr zum Ausbruch kommt, dann gestaltet sie sich inflationär, als ob sie sich angestaut hätte. Für Antonios Pfund Fleisch will Bassanio zur Kompensation gleich seine Hände, seinen Kopf und sein Herz hergeben (cf. 4.1.209sq.). Geld entlastet die Gesellschaft also nicht von Hass und Gewalt,¹³⁷ sondern kanalisiert sie symbolisch, überträgt sie institutionell und leitet sie zu den Abflüssen am Rand der Lagune. Von dort drängt die Gewalt immer wieder zurück, angestachelt von Neid, Geltungswillen, Rache und dem schlichten Drang zu überleben. Die Institutionalisierung kommt dahingehend zum Ausdruck, dass die armen Schichten ihr Leben *wirklich* hergeben müssen – eine Situation, vor der Antonio nach seinem Konkurs steht. Der Reiche aber kann *monetär* opfern und sich selbst aufsparen, finanziell verzichten, um langfristig zu überleben.¹³⁸

Der Mensch gibt sein Leben stückchenweise her, um Geld zu verdienen. Er kann Geld aber auch ausgeben, um sich durch Lebensmittel am Leben zu erhalten, und Leben mittels Geld schenken, durch die Freiheit, Wahlmöglichkeit und Zeitersparnis, die Geld bietet. Der Mensch opfert sein Leben, um es an anderer Stelle zu erhalten; insofern sind die Zeiten der transzendenten Schuld für Leben nie vorübergegangen. Selbst das letzte Hab und Gut des Menschen ist ein Geldstück, die Charonsmünze, deren symbolisch-diesseitigen Zwillinge in der Wirtschaft kursieren. Spätestens im Grab will der Mensch seine Schuld abbezahlen.¹³⁹

¹³⁵ Schwanitz 1997, p. 30: „Wer kein Geld hat, büße es im Fleisch“ aus dem römischen Zwölf-Tafel-Gesetz. Mit dem gleichen Gedanken Shell 1979, p. 80.

¹³⁶ cf. Burckhardt 1999, p. 59 und Liebrucks (1957), p. 288. Nur Dr. Faustus kann es sich leisten, die Wirklichkeit und die Symbolik zu vertauschen. Als Zahlungsaufschub für sechzig Taler gibt er einem jüdischen Gläubiger einfach sein Bein, das er sich aufgrund seiner Zauberkräfte zurückholen und wieder an seine gewohnte Stelle setzen kann (cf. Anonymus 1587, p. 85).

¹³⁷ so aber Bolz 1999, p. 206.

¹³⁸ cf. Lefebvre 1947, p. 214, der das Opfer der Reichen eine „spirituelle“ Geldanlage nennt.

¹³⁹ so das Ergebnis der Analyse Gerloffs von Totenkulten (1952, p. 238). Niemer 1930, pp. 198-209 weiß von zahlreichen Totenkulten, die mit Geld verbunden sind. Vor allem die Fortführung der Charonsmünze im christlichen Glauben zur Bezahlung von Petrus ist weit verbreitet. Während früher den Toten ein Bratspieß ins Grab

Geld beinhaltet immer eine Sentimentalität, weil es bald im Kauf verloren sein wird. Ihr Erkennen befreit von der des Todes, der sich ankündigt, sobald das Leben erst begonnen hat. Der genaue Zeitpunkt, oder ob Tod bzw. Geldverlust überhaupt eintreten, spielt keine Rolle, weil die *Möglichkeit* des Todes und des Geldverlustes im Kauf entscheidend ist. Wer aber sein Geld vergräbt, wer den Tod mit allen Mitteln auszuschließen versucht, beschränkt sein Leben auf die Wahrung dessen bzw. sein Geld auf dessen Besitz, ohne seine Möglichkeiten auszuschöpfen. Shylock wehrt sich ganz gezielt des Todes. Er fordert ihn ja nicht einmal direkt für seinen Feind Antonio, von dem er „nur“ ein Stück Fleisch fordert. Er verhandelt nicht existentiell, unreligiös um das Leben, sondern nur graduell, ökonomisch um die Fleischeinwaage seiner Rache, die auf verklausulierte Schrift und gesetzliche Gnade heruntergebrochen wird.

Dass das Leben Antonios in Gefahr schwebt, entpuppt sich als dramatischer Paukenschlag, der die Handlung des Stückes entfesseln soll. Denn eigentlich entspannt sich das Kreditgeschäft nicht am Leben, sondern am Lebenswert Antonios, der in dem Glauben seiner Mitbürger seinen Niederschlag findet. Er versucht Geld für Bassanio aufzutreiben, einerseits mittels „trust“, „Vertrauen“, andererseits mittels „sake“ (1.1.185), „Heil“, das sich an seine individuelle Heiligkeit anschließt, nicht mehr in der Einsamkeit des Heiligtums, sondern auf dem Marktplatz gesellschaftlicher Wertigkeit. Sein guter Name öffnet ihm die Schatzkammern Shylocks, der ihm mit „Antonio is a good man“ (1.3.10) seine Kreditwürdigkeit versichert; erst später stellt sich heraus, dass dieser gute Name das Ziel von Shylocks Anschlag ist, der sich am Opfer der Persona, nicht der realen Person Antonios gesellschaftlich akkreditieren will.

Im Kreditgeschäft findet das individuelle Leben seine Bewertung. Jeder hat seinen „credit“ (1.1.180), der die gesellschaftliche Handlungsfähigkeit bestimmt, wie die Heiligkeit die religiöse Handelsfähigkeit im Opfertauch bestimmte.¹⁴⁰ Marx hält die „Schätzung eines Menschen in *Geld*, wie sie im Kreditverhältnis geschieht“, für eine „Niederträchtigkeit“, und das aus einem Grund, der direkt dem *Merchant of Venice* entsprungen ist: „Der Kredit scheidet den Geldwert nicht mehr in Geld, sondern in menschliches Fleisch und in menschliches Herz.“¹⁴¹ Tatsächlich aber ist der Ausdruck in Geld auch der Schutz der Person, die mit dem Darlehen nicht mehr sich selbst geben muss. Das Geld ersetzt den guten Namen, mit dessen Aussprache auch immer Macht über den Träger gewonnen wäre.

gelegt wurde, wurde dieser durch Geld ersetzt – der Obolus, der Opferstab, findet also bis in das Christentum hinein seine Berücksichtigung (cf. 1930, p. 201).

¹⁴⁰ Deshalb sieht Schmölders 1968, p. 21 nur folgerichtig den Kredit als Fortfolge des Opfers, die beide auf Versprechen und Vertrauen beruhen, für den Einsatz später wieder etwas zu erhalten.

¹⁴¹ Marx (1844d), p. 449 (seine Hervorhebung).

ANBETUNGSFORMEN DES GELDES

Shylock versucht sich an Antonios gutem Namen zu bereichern, um selbst einen zu bekommen. Seine Benennung, seine Taufe, um in die venezianische Gemeinde aufgenommen zu werden, sucht er im Geld. Es spiegelt für ihn die Ganzheit, die die zerteilte Welt nicht mehr hat. Deshalb will Shylock auch keine Dukaten annehmen, selbst wenn sechstausend gesechelt würden (cf. 4.1.85-7). Denn Wahrheit ist ganz wie das Fleisch und unterliegt einer Natürlichkeit, die die blinde Vermehrung nicht hätte.

Shylock ist ein Asket, aber nicht im christlichen, Diesseits abgekehrten Sinne, sondern als jüdischer Minimalist, der die Erscheinungen abwägt und aufwiegt, als Reduktionist, der die Vielfalt begrenzt und sich mit Wenigem begnügt. Genuss ist nicht seine Sache. Shylock führt ein einfaches, geregeltes Leben, mit festen Prinzipien, in einem begrenzten Raum, in dem sein Fleisch und Blut ihm treu, Recht Recht und Geld Geld ist, Sinnliches und Geistiges nicht im Widerspruch stehen. „I have an oath in heaven“ (4.1.226), gibt Shylock vor Gericht zu bedenken, und diesen Schwur will er um keine Macht der Welt brechen. Dass er ihn am Ende doch bricht, lässt ein Weltbild zusammenstürzen, das hier im Vergleich zu dem Antonios noch einmal aufgerissen wird.

Shylock verlegt sich auf die Bildung eines Schatzes, virtuellen Kapitals, wie Marx sagen würde;¹⁴² Geld eröffnet eine eigene Dimension, die zur intersubjektiven Realität eine Alternative aufbaut. Zunächst ganz real die Schatzkammer, in der die Lust wieder sinnlich erfahrbar ist, Geld beschaut und befangert werden kann, ein synästhetischer Genuss, wie ihn Dagobert Duck exerziert.¹⁴³ Shylock hat schon mehr eine imaginäre, kontengeprägte Vorstellung, in der er nur gedanklich stapeln und schieben kann. Damit gleicht er verlorene Realitäten aus: Geld ist ein Schmerzsurrogat für die Aufschiebung der Bedürfnisse. Es ist ein Ersatz für Lust, erhebt positive Gefühle und vermag, die kulturelle Triebunterdrückung und unter Umständen damit verbundene Unlustgefühle auszugleichen.¹⁴⁴ Besitzstreben ist also immer ein implizit gesellschaftliches Ereignis, eine Gemeinschaftskompensation in der Imagination, eine kollektive Wahn-

¹⁴² cf. Marx 1885, p. 493.

¹⁴³ cf. Ferenczi 1914, p. 203, der die sinnliche Wahrnehmung des Geldes als erotische Kategorie beschreibt. Tegtmeyer 1988, pp. 148-51 entledigt diese Kategorie ihres perversen Charakters und gibt sie als Empfehlung für einen natürlichen Umgang mit „Knete“.

Den scheint Walt Disneys Dagobert Duck vorzuführen. Er hat einen polymorph-perversen, synästhetischen Genuss am Geld, das er mit dem Auge, dem Ohr im Klimpern, dem Geschmack im Kuss und mit dem Tastsinn genießt. Geld ist in Entenhausen sehr haptisch: Es fliegt um die Ohren, rollt, „regnet vom Himmel, kollert in den Gully, will versteckt und gefunden sein, friert ein und schmilzt.“ Es klimpert, wird vom Vogel entführt, von einer Dampfwalze geplättet, ist eine seltene Fehlprägung; es wird von einem Kind verschluckt, ein Geldschein wird von einer Ratte zernagt (cf. Kalka 1997, pp. 170-3, Zitat 172sq.).

Auch Dante zeigt die sinnliche Verbindung zwischen Wucherern und dem Geld, an dem sie sich mittels eines Beutels um den Hals in der Hölle weiden (Alighieri (1307-17), p. 67 (Hölle, 17. Gesang), vv. 54-7).

¹⁴⁴ cf. Bolz 1999, p. 211.

vorstellung, die den realen Wahn überwindet. Es ist kein natürlicher Trieb, sondern eine gesellschaftlich vermittelte Funktion.

Besitzstreben fußt auf gesellschaftlichen Ängsten. Shylock versucht, seinen Sündenbockstatus mit finanzieller Macht zu beheben: eine abschließende Kompensation. Antonio hingegen verschiebt das unerfahrene (gesellschaftliche) Risiko der Brautwerbung, das er bei seinem Freund Bassanio erlebt, auf das Risiko des Wirtschaftens: eine mutierende Kompensation. Deshalb muss Antonio reinvestieren, während Shylock hortet, gr. *keúthō*, „ich verberge, verhehle“¹⁴⁵. Shylock will mit seinem Geld seine eigene Unsicherheit im fremden Venedig verstecken. Oft wurde auf die zweite Silbe seines Namens als Abschließender in positionaler wie personaler Bedeutung verwiesen.¹⁴⁶ Aber was er wirklich abschließt, offenbart die erste Silbe: seine Schüchternheit, seine gesellschaftliche Angst.

Im Geld kann sich Shylock zurückziehen, denn es ist keine güterliche Extension, keine Wucherung und Perversion, beschmutzt sich nicht mit dem Makel der Bestimmtheit. Geld gewinnt einen heiligen Charakter, weil es nicht ein Sosein hat, sondern immer auf viele Möglichkeiten verweist und unnahbar bleibt.¹⁴⁷ Zumindest für das Gold setzt Marocco einen Lobpreis an, der durch den Bezug auf einen Engel religiöse Formen einblendet:

“Being ten times undervalued to try’d gold?
O sinful thought! Never so rich a gem
Was set in worse than gold. They have in England
A coin that bears the figure of an angel
Stamp’d in gold, but that’s insculp’d upon:...” (2.7.53-7)

Während sich ein Gut als symbolischer Bezug immer auf eine Botschaft bezieht, verweist Geld schlichtweg auf sich selbst. Die Möglichkeit allen Kaufens endet vom Standpunkt des Geizigen aus wieder im Geld. Es hat damit eine göttliche Qualität, weil auch sie nicht etwas symbolisiert, sondern Symbol ihrer selbst ist. Christoph Deutschmann bezeichnet die Wirtschaft als Theologie, weil das Geldverdienen keine Überweisung zu anderen Zwecken mehr ausfüllt, sondern als „Imperativ von der Unbedingtheit einer religiösen Heilsbotschaft“¹⁴⁸ auf sich selbst verweist. In Venedig, in dem andere gesellschaftliche Kategorien nur juristischen bzw. finanziellen Vorteil darstellen, kann Geld zum religiösen Fach übertreten, nicht nur in funktional-diesseitiger, sondern auch in religiös-jenseitiger Bedeutung.

Das göttliche Geld hat aber die Form einer Besessenheit. „But how I caught it, found it, or came by it,/ What stuff ‘tis made of, whereof it is born“ (1.1.3sq.), versucht Antonio auf den Grund seiner Traurigkeit zu gelangen. Er lässt die Frage offen, was ihm seinen Schlaf raubt,

¹⁴⁵ Kluge 1995, p. 384.

¹⁴⁶ e.g. Enzensberger 1977, p. 29 und Schwanitz 1997, p. 94.

¹⁴⁷ cf. Caillois (1939), p. 174, der *heilig* als Ideen bezeichnet, „die das ganze Verhalten eines Menschen prägen, die man nicht in Frage stellen oder lächerlich machen, über die man nicht scherzen darf, die er um keinen Preis verleugnen oder verraten würde..., für den Geizigen das gescheffelte Gold“.

¹⁴⁸ Deutschmann 1999b, p. 512.

doch die einzig mögliche Antwort ist: das Geld, denn das ist seine einzige Beschäftigung. Damit geht auch seine Mitmenschlichkeit verloren, wie er zumindest gegenüber dem – ebenfalls Besessenen – Shylock immer wieder demonstriert (cf. 1.3.128sq.). Geld treibt für Nietzsche den Menschen zum Verbrechen, und dies gerade wegen seiner Quasigöttlichkeit:

„In dieser Ungeduld und dieser Liebe aber kommt jener Fanatismus des Machtgeflüsters wieder zum Vorschein, welcher ehemals durch den Glauben, im Besitz der Wahrheit zu sein, entzündet wurde und der so schöne Namen trug, daß man es daraufhin wagen konnte, mit gutem Gewissen unmenschlich zu sein...; und was man ehemals ‚um Gottes willen‘ that, thut man jetzt um des Geldes willen, das heißt um dessen willen, was jetzt am höchsten Machtgefühl und gutes Gewissen giebt.“¹⁴⁹

Die Dienerschaft am göttlichen Geld wird gern so ausgelegt, den eigenen Besitz zu vergrößern und den eigenen Willen durchzusetzen: „I can make what merchandise I will“¹⁵⁰, frohlockt Shylock. Und damit seine Macht ausspielen. Denn Geiz ist in erster Linie Wille zur Macht. Meistens auch in einziger Linie, denn der Geizige setzt seine Macht oftmals nie in Zahlungen ein.¹⁵¹ So erleben die Zuschauer den Juden auch nie beim Geld-Ausgeben, sondern nur beim Eintreiben und Über-Verluste-Klagen. In Shylock sammelt sich ein Omnipotenzgedanke, der von der offensichtlichen Macht des Geldes angestachelt wird.¹⁵² Seine spartanische Lebensweise lässt seine Macht für nichts als Macht ansteigen, nicht im metaphorischen Sinne christlicher Entsagung, sondern im faktischen Sinne diesseitiger Geldgewissheit. Wie die Askese Gott eigentlich besiegen will,¹⁵³ so will auch Shylock einen ödipalen Konflikt mit dem jüdischen Gott bestehen, indem er ihm eine Macht gegenüber stellt, die jenen besser zu schützen scheint. Der Münzenturm ist babylonisch.

Doch sein Anspruch geht noch weiter: Da Geld sein persönlicher Gott ist, er ihn aber nicht verwendet, sondern einsperrt, versucht er eigentlich, selbst über diesen Herr zu werden, ihn zu besitzen, um ihn zu einem Sklaven zu machen – ohne zu bemerken, dass er mit dem aussichtslosen Unternehmen selbst zum Sklaven wird. Er gerät in eine Zwistbeziehung, die nicht der Beziehung zu dem christlichen Gott gleicht, in der der Gläubige der transzendenten Instanz blindes Vertrauen entgegenbringt. Shylock drängt das Geld zum Mehren, berechnet und bändigt, wie er selbst gebändigt wird.¹⁵⁴ Dies ist das Verhältnis, das man zu einem Dämon hat; ständige Auseinandersetzung und Unzufriedenheit, ewiges Gepeinigt-Sein von der Kreatur im Nacken.

¹⁴⁹ Nietzsche 1881, p. 180 (no. 204).

¹⁵⁰ 3.1.120. Borneman 1973a, p. 36 hat die egoistische Mentalität von der kindlichen Illusion der Allmacht beschrieben. Weil das Kind glaubt, mit seinem Kot alles machen zu können, überträgt es dieses Recht auf das Geld. Ähnlich Laforgue 1931, p. 486.

¹⁵¹ cf. Simmel 1900, p. 318 und 1992c, p. 531.

¹⁵² cf. Coriat 1921, p. 118.

¹⁵³ cf. Baudrillard 1976, p. 67.

¹⁵⁴ dazu Franklin 1753, p. 405: “He that is of Opinion Money will do every Thing, may well be suspected of doing every Thing for Money.”

Während Midas Gold im Überfluss haben wollte, verlagert Shylock sein Streben danach, goldenes Geld anderen nicht zu gönnen. Er verzichtet für die Unterredung mit seinem Dämon auf Mitmenschen – Geld ist ihm als Begleitung genug. Und doch nie ganz, denn sonst würde er nicht versuchen, weiteres zu verdienen. Also ein nur Eigenes berührender Midas, dessen Bereicherung auf Kosten anderer gehen muss. Diese Gestalt kann das Kommunikationsmedium Geld, das von Talcott Parsons entwickelt und von Luhmann ausgebaut wurde, nicht erfassen. Denn sie setzen immer die mögliche Wiederausgabe als Motiv.¹⁵⁵ Doch die treibt Shylock gerade nicht an, sondern der pure Gewinn als Gewinn. Damit ist das Mittel von Shylock abschließend zum Zweck erhoben;¹⁵⁶ während die Simmel'sche Doktrin im *Fortunatus* im Ansatz erkennbar war, aber immer noch neben einer religiösen Gottheit existieren und sich in ihr legitimieren musste, hat der Geizige im *Merchant of Venice* seinen Blick für Göttlichkeit verloren. Die Synagoge ist für Shylock nur noch merkantiler Treffpunkt.¹⁵⁷

Shylock hat neue Bekenntnisse, die ihm die jüdischen ersetzen und seinen Dämon gefügig machen sollen. Er stellt den Prototyp eines analen Charakters dar: Ordentlichkeit, Eigensinnigkeit, vor allem aber das Credo der Sparsamkeit zeichnet ihn aus, das er in der Formel „thrift is blessing“¹⁵⁸ zusammenfasst. Wie Dagobert Duck erfreut er sich am Sammeln, Horten, Aufsparen und Unterdrücken, Charakterzüge, die sich im 19. Jahrhundert unter einem monetären Gott unter den Kapitalisten ausweiten, aber bereits in der Renaissance entstehen, nicht als geschlossene Ethik, sondern als eine Perversion innerhalb der Geldgesellschaft. Geld provoziert anale Assoziationen, für die sich viele Beispiele finden lassen.¹⁵⁹ Sie entspringen alle der Vorstellung, dass Geld der Hölle entstammt. *Mammon* ist ein babylonischer Beiname Nergals, des Gottes der Unterwelt. Das Gold ist nach orientalischem Mythos, der in die Sagen und Märchen übergegangen ist, Dreck der Hölle.¹⁶⁰ Shylock kokettiert mit dem Teufel bzw. einem teuflischen Dämon, wenn er sich mit Geld beschäftigt und es anal hortet.

Der anale Charakter liebt das Sammeln. Shylock geht dieser Leidenschaft im Geld und in Diamanten nach, aber er sammelt auch abstrakte Kleinode: Geschichten wie die Jacobs, Worte

¹⁵⁵ cf. Deutschmann 1999a, pp. 44sq. wie 73sq.

¹⁵⁶ cf. Liebrucks (1957), p. 296. Kluge 1995, p. 266 legt die Wurzel von *Finanzen* zum lat. *finis*, „Ende, Grenze“, später auch „Abgabe“, das eine Lehnbedeutung von gr. *télos* ist, „Abgabe“, aber auch „Ende, Zweck“.

¹⁵⁷ cf. 3.1.122. Dass Shylock hier von Tubals, nicht aber von seiner Synagoge spricht, könnte ein Hinweis auf seine Abkehr vom jüdischen Gott sein.

¹⁵⁸ cf. 1.3.88. Die Charaktereigenschaften nach Freud 1908, p. 203.

¹⁵⁹ Das *Hinterlegen* eines Geldbesitzes, vielleicht gleich eines *Haufen* Geldes, auf einer *Bank* sind noch die sittlichsten Querverbindungen. Geizige *stinken vor Geld*. An der Börse, an der man *harte* und *weiche* Währungen handelt, ist jemand mit Geldschwierigkeiten *verstopft* und wird hoffentlich bald wieder *flüssig*. Kriminell wird jemand, der andere *bescheißt* oder *Schmiergeld* einsetzt. Meistens werden *schmutzige Geschäfte* gemacht, oder *filzige*, vom engl. *filthy*, „dreckig“. Am besten hat man gleich einen *Geld- oder Dukatenscheißer* im Keller (Anregungen von Freud 1908, p. 207, Jones 1918, p. 129, Niemer 1930, p. 90 und Schacht 1961, p. 13).

¹⁶⁰ cf. Jeremias 1904, p. 216 (Fußnote 4). Freud 1908, p. 208 (Fußnote 2) hat dies für seine Studien aufgegriffen.

wie der ewig wiederkehrende „bond“, Erinnerungen wie die Schmähungen seitens Antonios, die er sich allzu gut eingeprägt hat.¹⁶¹

Norman Brown hat Freuds Vorstellung von Analität um ein religiöses Element erweitert; anhand Luthers „gehäuften“ analen Bemerkungen zum Teufel weist Brown die Wurzel der Analität in den Vorstellung des Reformators nach, die im Protestantismus besonders deutlich zutage tritt.¹⁶² Der Teufel ist das Verbindungsstück zwischen unterdrückten Trieben, die im Todestrieb wieder zum Ausdruck kommen, und der gesellschaftlichen Kraft des Geldes, die Shylock sich zum Machtgewinn und der Möglichkeit eines satanisch-materiellen Rachezugzuges eignen will; denn „die Sequenz der chthonischen Götter von den Mutterreligionen der Vorzeit über den griechischen Hermes bis zum christlichen Teufel entspricht der Sequenz der materiellen Produktivkräfte und des Handels.“¹⁶³

Die *Kotwurst* oder *Kotstange* ist zugleich ein phantastischer Phallus Shylocks, kein funktionierendes Symbol, sondern der individuell imaginierte Wunsch eines Symbols. Denn was ist der Phallus? Der ordnende und animierende Generalsignifikant, imaginiertes Begehren und Begehrtes zugleich, aber gerade dadurch im Austauschprozess verhaftet.¹⁶⁴ Shylock aber tauscht gerade nicht aus, rafft, wo er (Sperma, Geld und Worte) verteilen könnte, entzieht sich dem Produktiven und lebt scheinbar im Zölibat. Seine Einsamkeit verbindet ihn gerade mit Fäkalien, denn er ist als Sündenbock der Ausgestoßene wie der Kot das Ausgestoßene ist. Er findet seine Opferfunktion im Geld wieder, das er opfern muss, um seiner gesellschaftlichen Ausstoßung zu begegnen und seiner endgültigen Opferung für die Gesellschaft zu entgehen. Tatsächlich wird nicht zu Lebens- oder Leibstrafen verurteilt, sondern nur zur Geldbuße.¹⁶⁵

Serres geht davon aus, dass der eigene Kot nicht als schmutzig empfunden wird, und lässt damit Freuds Ansatz zusammenbrechen, der vom absoluten Gegensatz von Kot und Geld ausgegangen ist. Eine erstaunliche Lösung hat Wolfgang Harsch gefunden: Er entdeckt zunächst,

¹⁶¹ Zur Sammelleidenschaft ausführlicher Ferenczi 1914, p. 202, der auch das Sammeln von Kunstobjekten anal versteht. Die *Rektaklausel*, der Vermerk, dass ein Wechsel nicht weiter gegeben werden kann, erinnert deutlich an den psychoanalytisch *rektalen* Bereich der Aufbewahrung. Man kann in seiner monetären Aufbewahrungsmanie auch eine Konkurrenz für Jessica, schließlich einen projizierten Kinderwunsch (cf. Freud 1916, p. 407) als Ersatz für Shylocks Tochter sehen, die aus seiner unermüdlichen Finanztätigkeit ihre Konsequenz zieht und mit Lorenzo durchbrennt: „Farewell, – and if my fortune be not crost,/ I have a father, you a daughter, lost.“ (1.5.55sq.)

¹⁶² cf. Brown 1959, pp. 206-8. Luther hat in seinen Tischreden die Kämpfe mit dem Teufel beschrieben, indem er ihm seinen nackten Hintern zeigt, Tinte als Fäkalsymbol auf ihn spritzt, ihn auffordert, ihm den Arsch zu lecken und sich in die Hosen zu scheißen, ihm droht, ihm ins Gesicht zu scheißen oder ihn sich in den Hintern zu stecken. Kein Wunder, dass Luther auf dem Klosett seine größte Erleuchtung hatte.

¹⁶³ Borneman 1973b, pp. 422sq., zu Brown. *Chthonisch* bedeutet unterirdisch und kann mit gesellschaftlicher Subversivität in Verbindung gebracht werden.

¹⁶⁴ cf. Freud 1916, pp. 407-9, der den Kot als konkreten ersten Penis bezeichnet, und für die Gegenargumentation Widmer 1990, p. 97, der Lacans Theorie über den Phallus zusammenfasst.

¹⁶⁵ Dazu Serres 1980, p. 226: „Zu Opferpreisen“, *à prix sacrifiés*, sagt man im Französischen, zu Schleuderpreisen. Wenn das stimmt, ist das Geld ein Ersatz für den Geopferten, ist es die Spur des Ausgeschlossenen, Symbol des Verbannten, Zeichen des Opfers. Das Geld ist religiös, es ist Gott; Marx sagt es ohne Umschweife; es ist auch – ich habe es andere Stelle mit Freud gezeigt – der Kot. Das ist ganz unmittelbar zu verstehen, wenn das Geld Ersatz für den Ausgestoßenen ist.“ Cf. p. 218.

dass der Austausch alter Münzen und Scheine, Ausdrücke wie *Geld-Waschen* und *Selbstreinigung* nach einem finanziellen Desaster darauf schließen lassen, dass der Geldverkehr grundsätzlich als rein empfunden wird und nur *schmutzige Geschäfte* da raus fallen. Geld stellt für ihn ein Zeichen für Frauenmilchkot dar, der nach einem medizinischen Lehrbuch „goldgelb, homogen, angenehm säuerlich riechend und von der Konsistenz einer lockeren Salbe“¹⁶⁶ sei. Mit dem goldenen Geld sucht der Mensch, das viel zu früh verlassene „goldene Zeitalter“ der Wiege wieder; diese These streift die Vorstellung eines ersten Menschengeschlechts, dessen friedliches Dasein mütterlichen bzw. göttlichen Schutz genossen hat.¹⁶⁷ Und so hat auch die fäkale Assoziation nichts Anstößiges mehr. Dagobert Duck kann ungestört in seinem Geldspeicher baden, um seinem Dämon Tribut zu zollen, und Shylock genießt den „dream of moneybags to-night“ (2.5.18), die ihn für die gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten entlohnen.

Shylock hat sich im Geld einen analen Fetisch geschaffen, ein individualisiertes Symbol, das von der Einzigartigkeit aus die gesamte Welt beleuchtet und bedeutet, ein Dämon, der nur mit ihm spricht. Er reduziert den magischen Tausch auf einen Generalnenner, der Symbol für alles und jeden werden kann. Mit diesem kann er sich Gewissheit ansapren, Sicherheit leisten und ist nicht dem Wagnis des venezianischen Trubels ausgesetzt. Das ist der dämonisierte Fetisch, der aus Triebunterdrückung und projizierter Manifestation entsteht.¹⁶⁸

Aber es gibt noch einen zweiten Fetisch des Geldes, den götzenhaften, allgemein gültigen und austauschfähigen, anbetungswürdigen wie das Goldene Kalb. Diesen betet Antonio an, und genau darin liegt die fundamentale Differenz der beiden Figuren. Antonios Fetisch ist sozial wirklicher, nicht nur imaginärer Phallus, der direkt und ohne die Übersetzung in Hass und Fleisch funktioniert. Für ihn sind Zeichen Wirklichkeit. Er beugt sich dem Fetisch, der sich aus dem lat. *facititius*, „hergestellt“, ableitet, weil er als geistiges Gut in Abkehr von der natürlichen Ordnung produziert wurde und die „Verwandlung vom Stier zum Stierzeichen, von der Naturkraft zur Fetischisierung des Phallus“¹⁶⁹ vollzieht, während Shylock beim Fleisch bleibt. Für ihn ist Wirklichkeit Zeichen. Shylock hält sich an einem Gebrauchswert des Geldes fest, einer Vorstellung, in der das Geld unabhängig von seinem sozialen Umfeld gültig ist. Dass seine Ansicht antiquiert ist, wird ihm vor Gericht vor Augen geführt. Antonios Fetisch ist namentlich auch der, der den Güterfetisch zum Marx'schen Geldfetisch ausweitet, dessen Symbolkraft alle Güter unter ihm vereinheitlicht. Der venezianische Geldfetisch ist der ge-

¹⁶⁶ Harsch 2002, p. 106, cit. Guido Fanconi: *Lehrbuch der Pädiatrie*. Basel: Schwabe 1967.

¹⁶⁷ dazu vor allem das goldene Geschlecht in Hesiod 1994, p. 50 (vv. 109-26).

¹⁶⁸ Eben diesen will Horst Kurnitzky in Marxens Verbindung von Geld und Fetisch erkennen (cf. 1974, pp. 158sq.).

¹⁶⁹ Burckhardt 1999, p. 91.

meinsame Kult, der die Gemeinschaft als Geldgemeinschaft erscheinen lässt, die sozialen Positionen als Tauschwerte und die soziale Macht als monetäre Besitzverhältnisse.

Mit der Ausweitung der Warenwelt wird ein Umbruch in der Werteordnung nötig. Die geistigen Botschaften, die sich auf dem Markt immer mehr vermehren, werden durch ihre Austauschfähigkeit immer diffuser. Ihre launenhafte Eigenheit macht es nötig, einen neuen Orientierungspunkt als Maßstab der Gemeinschaft zu schaffen. „Der Güterkreislauf hat seine Deckung nicht in sich selbst, sondern dort, wo sich ihm das Bessere, das für absolut Gesetzte entzieht.“¹⁷⁰ Eben dort wird das Geld installiert, dass nicht nur fortunatische Funktion, sondern als Telos die Gemeinschaft bestimmt. Mit ihm wird die güter- und gesellschaftliche Einheitlichkeit konstruiert, die in der Vielheit des Marktes untergeht.

Natürlich geht der eine in den anderen Fetisch über: psychosemiotisch, weil Shylock nicht nur das Geld als ein Zeichen für alle rezipiert, sondern auch eine phallisch-produktive Leistung von Mimesis innerhalb der Gemeinschaft vollziehen muss, um innerhalb dieser kommunizieren zu können; Antonio unterwirft sich wiederum dem venezianischen Zeichenstandard Geld und zeigt damit auch einen analen Charakterzug. Aber auch ontogenetisch, weil die anale Sensation der Darmfüllung erotisch erlebt werden kann.¹⁷¹

Der Fetisch wird in Shylocks Hand zum Amulett, Schutz, der zum Opfer statt seiner in der Not werden kann. Tatsächlich muss Shylock sein Vermögen aufgeben, um das „pardon“ des Dogen zu erfüllen.¹⁷² Mit Geld kann die feindliche Umwelt gezähmt werden, wie noch heute im Notgroschen und Sparstrumpf demonstriert wird. Deshalb kann er es auch nicht loslassen. Es ist für ihn direkt sinnlich, existentiell, unaufgebbar. Er bedarf der Ganzheit, die die Münze besser verspricht, als die verteilte und sich verändernde Sprache. Der Raffende lebt im Mythos, in dem sich alle Zeichen aufeinander beziehen und nicht entziehen.¹⁷³ Marx' hier angreifende Kritik an dem Geldfetischisten ist aus psychoanalytischer Sicht der brüderliche Neid um Mutterliebe, der seinen eigenen Geborgenheitsstatus mit dem seines Umfelds misst und hier Rivalen vermutet.

Gegenüber dem persönlichen Amulett wird der Fetisch in Antonios Hand zur rollenden Münze. Sohn-Rethels Verbindung zwischen dem Fetisch und der Realabstraktion der Waren im Tausch findet hier ihren Niederschlag.¹⁷⁴ Alles wird in Geld bewertet, sei es ideell in der Kalkulation oder reell im Geschäft. Geld ist ein Fetisch, weil es keine andere Wertform im

¹⁷⁰ Burckhardt 1994, pp. 337sq.

¹⁷¹ cf. Ferenci 1972, pp. 199-202.

¹⁷² cf. 4.1.389sq., dort der Duke: „He shall do this, or else I do recant/ The pardon that I late pronounced here.“

¹⁷³ cf. Köhler 1997, p. 337, der Raffgier als Betriebsaufflug von der semiotischen Arbeit bezeichnet.

¹⁷⁴ cf. Geicke 1994, p. 20.

Warentausch zulässt.¹⁷⁵ Diese symbolische Zuschreibung wird in ihrer Wirkung und Ausbreitung allegorisch, weil nach seiner Installation als Götze alles unter das Geld subsumiert wird.

Beiden Fetischen ist zu eigen, dass sie das Wunder der Aufhebung der Akzidentalität bewirken.¹⁷⁶ Mit Geld wird Zufall eingrenzbar, um Unsicherheit zu kompensieren oder um weitere Sicherheit im Wirtschaften zu bekommen. Und beide Perspektiven besinnen sich mehr auf das Streben nach Geld als auf das Haben. Sie leiden beide, Shylock, um die Vergangenheit zu vergessen, Antonio, um die Zukunft zu bestimmen. Schließlich wollen beide eine Totalität erreichen, die ihrer intro- bzw. extrovertierten Lebenseinstellung entspricht. Sie wollen ihrem Sein durch Haben Wert geben, keine Lebensäußerung erreichen, sondern eine -veräußerung.¹⁷⁷

Glänzendes Beispiel für den Geldfetisch hat Borges in *Der Zahir* geliefert. Er beschreibt, wie eine „gewöhnliche Münze im Wert von zwanzig Centavos“¹⁷⁸, die allerdings die Buchstaben NT eingraviert hat und sich damit schon als (Neu-)Evangelium ausweist, zum Fetisch erhoben wird. Sie gesellt sich damit zu einer Sammlung berühmter Münzen wie

„Charons Obolus; den Obolus, um den Belisar bat [oströmischer General, der für seine glänzenden Leistungen nicht belohnt wurde und im Alter bettelte]; die dreißig Silberlinge des Judas; an die Drachmen der Kurtisane Laïs [in der Jugend bekam sie Goldstücke, im Alter musste sie vor dem Tempel betteln]; an die uralte Münze, die einer der Schläfer von Ephesus hinhielt [einer der Sieben Schläfer, die der Christenverfolgung unter Decius ca. 250 p. Chr. entgingen, wollte 187 Jahre später mit einer uralten Münze bezahlen]; an die glitzernden Münzen des Zaubers aus *Tausendundeiner Nacht*, die später Papierscheiben waren; an den unerschöpflichen Denar des Isaak Laquedem [der Legende zufolge erhielt der Ewige Jude, als Christus ihn zur Wanderung verurteilte, eine Zaubermünze]; an die sechzigtausend Silberstücke, eines für jede Zeile in seinem Epos, die Firdusi einem König zurücksandte, weil sie nicht aus Gold waren; an die Dublone, die Ahab an den Mast nagelte; an Leopold Blooms Gulden ohne Wiederkehr [markierter *florin* in der „Ithaka“-Episode des *Ulysses*]; an den Louis d’Or, dessen Kopfbild den flüchtenden Louis XVI. bei Varennes verriet.“¹⁷⁹

Der Zahirglaube, so wird im Text erklärt, ist arabisch und bedeutet „offenkundig“. Aufdringlich wie der Fetisch, drängt sich der Zahir an die Stelle aller anderen Güter und Münzen. Mit diesem einen von neunundneunzig Namen Gottes werde das Trauma der Unvergessbarkeit bezeichnet,¹⁸⁰ dem Shylock wie Antonio in ihrer Gier erlegen sind. Ihre Fetische sind die beiden Seiten einer Münze. So sieht auch Borges’ Figur im Endstadium nicht mehr Vor- und Rückseite hintereinander, sondern dank sphärischer Sehkraft gleichzeitig. Schließlich versucht der Besessene, den Zahir gerade dadurch zu besiegen, in dem er ständig an ihn denkt, ein Trugschluss, dem Shylock auch im Kampf mit seinem Dämon verfällt; aber in Borges’ Geschichte gibt es eine Beruhigung, die Shylock nicht hat, denn „vielleicht ist hinter der Münze Gott.“¹⁸¹

¹⁷⁵ cf. Goux 1973, p. 83. Marx’ Reserviertheit demgegenüber lässt sich wiederum als ödipaler Vaterkomplex verstehen, der seine eigene Machtsphäre, also das Gebiet, in dem die Dinge (und Menschen) als Güter gebraucht werden können, mit der seines Vaters, aber auch anderer Vaterfiguren vergleicht.

¹⁷⁶ cf. Baudrillard 1983, p. 142.

¹⁷⁷ cf. Marx (1844c), pp. 544 und 549.

¹⁷⁸ Borges 1974, p. 328.

¹⁷⁹ op.cit., p. 331. Zu den Erklärungen cf. den Kommentar.

¹⁸⁰ cf. op.cit., p. 334.

¹⁸¹ op.cit., p. 337.

Schwanitz sieht in Shylock einen Religiösen, der mehr puritanische als jüdische Züge hat, die mit der Ablehnung des Karnevals und der bohemistischen Verschwendungssucht in Shylock karikiert sind.¹⁸² Eine Sorge kann er zumindest mit den Puritanern teilen: Während der Katholik seine Spannungen und Befürchtungen in Beichte und Absolution entladen kann, ist Shylock seinem Zweifel ohne göttliche Hilfe ausgesetzt.¹⁸³ Er füllt die Sinnlücke mit Geld, das ihm zumindest eine Option auf Sinn gewährt und verweist damit auf die Situation im späten Rom, in der das Religiöse seine Kraft verloren und Geld seine größte Lockkraft entfaltet hat.¹⁸⁴

Die grundsätzliche Wertambivalenz wird im Geld absolutiert. In der Projektion des Fetisches wird die Mannigfaltigkeit gespiegelt und aufbewahrt, ohne eingelöst zu werden. Die ständige Ungewissheit hat in der Schatzkammer einen Rastplatz gefunden, der das Geld als Identifikationsobjekt bietet und der von der Entscheidung zum Leben und zum Sinn befreit. Dieser Prozess wird „Verblendung des Goldes“¹⁸⁵ genannt. Der mitschwingenden Kritik muss Verständnis entgegengestellt werden: Denn die Welt wird nach Abbruch der allumspannenden Wertezelle nicht nur riskant, sondern vor allem unübersichtlich. Die Möglichkeiten, die das Geld konkret bietet, übersteigen den menschlichen Horizont.

Der Agoraphobe sucht deshalb einen Rückhalt, der ihm im günstigsten Fall eine Sinnform als christliche Askese für etwas anbietet, wie Nietzsche es beschreibt,¹⁸⁶ wahrscheinlicher aber die *Option* auf Sinn offen lässt. Es ist ein arglistiges Manöver des Geldes, dass mit ihm die alten mittelalterlichen Werte zum Einsturz gebracht werden, und Oikos neben Oikos abgesteckt wird, im zweiten Schritt auch die Haushalte im chrematistischen Strom des Geldes mitgerissen werden und Mühe haben, sich zu halten, um letztendlich als Wertaufbewahrungsort wie eine rettende Hand in der Not zu erscheinen. Es hebt das Ganze auf, um als Surrogat des Ganzen wieder zu erscheinen.¹⁸⁷

„Das Geld ist das, was uns erlaubt, nicht zwischen dem Sinn und dem Nicht-Sinn wählen zu müssen, sondern einen universellen Kompromiss zu finden. Es wirkt als universelle Ersatzfinalität, ganz so wie der Fetisch als sexuelles Ersatzobjekt dient.“¹⁸⁸ Der Ersatz erweist sich aus dem Grunde so stabil, da er im Gegensatz zu religiösen oder ideologischen Systemen keine fixierte Finalität verspricht, sondern als Universalsymbol auf alles Weitere verweist; die Möglichkeit konterkariert die Aktualität. Der finanzielle Spielraum ist das Gebiet, auf dem sich der Charakter entfalten kann und erst beim Versuch der Realisierung an seine Grenzen stoßen

¹⁸² cf. Schwanitz 1997, p. 48, der eine Feindschaft Shakespeares zu den Reformatoren belegt.

¹⁸³ cf. Sukale 1995, p. 13, der die Vereinzelung als protestantisches Problem mit Emile Durkheim: *Le Suicide*. Paris: Alcan 1897 belegt.

¹⁸⁴ cf. Simmel 1900, p. 304.

¹⁸⁵ Schacht 1961, p. 29.

¹⁸⁶ cf. Nietzsche 1887, pp. 411sq. (no. 28).

¹⁸⁷ dazu Müller 1816, p. 49, der die Staatsautorität als Volksganzes durch das Geld als Ganzes ersetzt sieht.

¹⁸⁸ Baudrillard 1999, pp. 174sq.; cf. Busche 2000, p. 213.

könnte. Reichtum ist *abstrakte* Genusssucht,¹⁸⁹ der Genuss des Nichtgenießens, den sich Shylock gönnt.

Durch die theoretische Gesamtperspektive der Güter umgibt sich der Geizige mit einem Hauch von Objektivität.¹⁹⁰ Die endlose Wertekette an Gütern und Botschaften, die sich gegenseitig als Referenz benutzen, und in deren Unentscheidbarkeit sich Simmel verfängt, kann in Geld aufgelöst werden. Derridas Werttheorie geht noch ein Stück weiter: Für ihn sind es die Werte, nicht die Einstellung zu ihnen, die sich ändern, und deren Medium Geld ist. Der Geizige wird für ihn zu einem „Märtyrer des Tauschwertes“¹⁹¹, der den Tausch beendet, weil er vom ultimativen und reinen Tausch träumt: Der Schatzhüter betätigt sich als Alchemist, er spekuliert auf das Elixier des Lebens oder den Stein der Weisen. Die Chrematistik wartet auf die große Chance, die den Tausch beendet, nicht zu Ungunsten des schwachen Gläubigen, sondern zugunsten des geldgebenden Gläubigers, der Gott und seine eigene Kontingenz besiegen will.

Da der Geizige dieses Ziel zwangsläufig verfehlen muss, selbst der größte Reichtum nur ein müder Versuch ist, Gott zu stürzen, bleibt der Trost, das Geld nicht umsonst angesammelt zu haben, sondern in Nutzen umzumünzen, nämlich für die Erben.¹⁹² Notarielle Testamente werden besonders gern durch eben den analen Charakter aufgesetzt, den Shylock darstellt.¹⁹³

Das Konto, das sich mit Zinsen gegen den finanziellen Verfall wehrt, ist die deutlichste Vision für den menschlichen Jungbrunnen. Mit dem Testament kann der Ahn sich gewiss sein, zumindest noch eine Weile im Kopf, aber durch Zins und Zinseszins für Generationen im Geldbeutel zu leben. Der letzte Wille wird – wie die neue Heilige Schrift – zum ersten Willen der Nachkommen. „Der Geizige kann die Absolutheit seiner Ansprüche an das Mögliche noch über seinen Tod hinaus auf seine Erben überwälzen“¹⁹⁴. Das Leben als Arbeit ist in das der Nachkommen investiert, die nun unter dem Zwang stehen, ein Besseres zu führen, nicht unter finanziellen Aspekten, sondern im Hinblick auf Glücklichkeit. Diese Vorstellung bezeichnet Peter Berger als primitive Theodizee, nach der Formel „Ich muß sterben – aber meine Nachkommen werden ewig leben“¹⁹⁵. So kann das Erbe gleichzeitig zum Fluch werden. Denn die Gewissensbisse, es nicht richtig einzusetzen, für den Erhalt des Familienbesitzes verantwortlich zu sein, lasten oft schwerer als die Erleichterung des Barverkehrs. So ist das Erbe mit Schulden verwandt: Beide Einkommensarten erscheinen auf einen Schlag und sind einem götti-

¹⁸⁹ cf. Goux 1973, p. 85, nach Marx (1857sq.), pp. 133-9; cf. auch 1974, p. 920.

¹⁹⁰ cf. Simmel 1899, p. 531.

¹⁹¹ cf. Derrida 1993a, p. 80, cit. Marx 1859, p. 102.

¹⁹² cf. Nietzsche 1882, p. 302 (Aphorismus 21): „Das fleißigste aller Zeitalter – unser Zeitalter – weiß aus seinem vielen Fleiße und Gelde Nichts zumachen, als immer wieder mehr Geld und immer wieder mehr Fleiß: es gehört eben mehr Genie dazu, auszugeben, als zu erwerben! – Nun, wir werden unsere ‚Enkel‘ haben!“

¹⁹³ cf. Jones 1918, p. 130, der das Erbe als letzte Hinterlassenschaft bezeichnet.

¹⁹⁴ Blumenberg 1976, p. 133. Fromm 1976, p. 85 spricht von Unsterblichkeit, Höhn 1998, p. 221 als Theologe gar von Reinkarnation, Burckhardt 1994, p. 89 von einem Zeitvehikel, dem Testament als Anweisung zu einem zukünftigen Szenario.

¹⁹⁵ Berger 1969, p. 61, inspiriert von Durkheim, der diese Anschauung in primitiven Religionen entdeckt habe.

gen Menschen zu verdanken; dafür schuldet man diesem etwas, Geld als Diesseits-, Dank als Jenseitsmedium.

Erbe soll und kann Mittel zum langfristigen gesellschaftlichen Aufstieg der Familie werden. Es ist mit Blut verbunden, weil meistens Blutsverwandtschaft, Blutäquivalenz, zum Antritt berechtigt. Auch hier muss Blut fließen, jemand sterben, damit Geld fließen und dem Blut in den verwandten Adern folgen kann. Der Pflichtteil des Erbes drückt ein Band aus, das im Blut aufgrund der Individualität immer blasser wird; zwischen Shylocks und Jessicas Blut ist laut Salarino „more between... than there is between red wine and/ Rhenish“ (3.1.37sq.). Auch Jessica und Lorenzo können freudig in die Zukunft blicken, weil das halbe Vermögen Shylocks ihnen nach seinem Tod zusteht.¹⁹⁶

Eigentlich will Shylock sein Geld nicht geben; darüber kann sein schlichtes „I am content“ nicht hinweg täuschen. Seine wirklichen Wünsche hat er bereits beim Verschwinden Jessicas geäußert: „I would my daughter were/ dead at my foot, and the jewels in her ear“ (3.1.81sq.). Er will seine Tochter loswerden, um das Erbe nicht abgeben zu müssen. Das Fleisch Antonios ist ihm ohnehin mehr wert als das eigene in Jessica. Er genügt sich in der Absolution seines eigenen Besitzanspruches, den er nicht nur an gegenwärtige Reichtümer, sondern selbst an zukünftige in seinem eigenen Erbe richtet: Kindsmord als Totalität der Analität.¹⁹⁷

Zu Lebzeiten des Wohlhabenden wird der Geldverleih zum Herrschaftsmittel. Zins, so wusste schon Weber, war eine Erscheinung des Herrenrechtes.¹⁹⁸ Die These wird von einem weiteren Zweig des facettenreichen Wortes *Geld* unterstützt: Demnach kommt es von got. *gilt*, das auch „Steuer“¹⁹⁹ heißt und immer eine staatliche oder religiöse Abgabe darstelle. *Zins* heißt franz. *intérêt* und engl. *interest*, in beiden Sprachen zugleich „Interesse“. Schacht hat das als Inter-esse, als Dazwischensein analysiert, das er dem „Findigen“²⁰⁰ zuordnet. Zins ist nun aber – und das zeigt nicht zuletzt Shylock – nicht unbedingt das Geschäft des Findigen, Überall-

¹⁹⁶ cf. 4.1.381-4. Ein weiteres literarisches Beispiel findet sich in Keller 1879sq., p. 463, Anfang des neunten Kapitels im dritten Band, bei der Entscheidung über den Besitz von Heinrichs Vater, zu der sein Oheim hinführt: „Zeit sei bekanntlich auch Geld und es wäre nicht wohlgetan, einem jungen Menschen zu zwingen, Jahre lang sich mühselig durchzuschleppen, um das zu erlernen, was er in kürzere Zeit erreichen könnte mit frischem Einsatz eines kleinen Erbgutes.“

¹⁹⁷ Hierzu passt ein griechischer Mythos aus Megara: Der Stadtgründer tötet einen Löwen und gründet darauf einen Tempel der Jagdgötter Artemis und ihres Zwillingsbruders Apolls. (Mit Hilfe dessen baut er auch die Stadtmauer, begrenzt und teilt ein, wie Theseus es tat.) Doch in diesem Tempel tötet der Vater seinen Sohn in der Rage einer Opferzeremonie. Er, der das wilde Tier getötet und seinen Trieb anal unterdrückt hat, muss fürchten, dass sein Sohn sein Werk übernimmt (cf. Seaford 1994, p. 253).

¹⁹⁸ cf. Weber 1923, p. 234. *Zins* bildet sich aus dem lat. *cēnsus*, „Schätzung, Steuer“ (Kluge 1995, p. 912), eine Herleitung, die Heinsohn/ Steiger 1993, p. 82 (Fußnote) ablehnen und konsequent auf die Einführung im Privatrecht pochen. Aber auch sie machen Zugeständnisse zum Herrschaftssystem, wenn sie Zins als steuerliche Abgabe an einen Feudalherren betrachten (cf. 1996, p. 136). Brown 1959, pp. 250sq. betont, dass Marx' Arbeitswerttheorie nicht die Machtkonstellation im Zins berücksichtigt, die wiederum eine religiöse Kategorie sei.

¹⁹⁹ Kluge 1995, p. 309, ebenso Niemer 1930, p. 10; zur politökonomischen Interpretation Heinemann 1969, p. 57.

²⁰⁰ Schacht 1961, pp. 315sq.

Seienden, und wenn, höchstens in der Form des Schuldners, der eine Geldquelle findet. Der Zinsnehmende ist gerade der Hortende, der „Dazwischen-Seiende“, weil sein Interesse zwischen ihm und seinem Schuldner liegt.

Zins ist Repression und feindliche Beziehung, die auch Shylock und Antonio eingehen, besonders dann, wenn der Schuldner in Zahlungsschwierigkeiten kommt. Geldleihe verlangt eine Geisel, den Bürgen, der „gefesselt“ wird, wie das „bound“ als Bürgschaft wörtlich für den „bond“ (1.3.1-4) heißt. Das Leihen auf Zins kommt einer göttlichen Weihung gleich, die auch in den religiösen Systemen nicht ohne priesterliche Selbstsucht geschieht. Sie wollen Opfer dafür, dass sie den Menschen innerhalb ihres Systems zum Handeln befähigen. So heißen auch die griechischen Zinsen *obolastiki*²⁰¹, die deutlich an die Obolei der Opferzeremonie erinnern. Der Gläubige ist am Leben interessiert, dass er sich im Schuldkontrakt einkaufen kann. Er erwirbt aber nicht nur Leben, das für ihn arbeitet, sondern bietet es in der Gegenwart konzentriert an, das Grundprinzip des Vertrags mit dem Teufel, das gleichzeitig mit dem *Merchant of Venice* als Faust-Stoff in Deutschland erscheint. Eine Zauberkraft scheint durch den Zins weitergegeben werden zu können, die Leben absaugt und austeilt. Das ist ursprünglich religiöses Geschäft und macht verständlich, warum im Zinsgeschäft *Akkreditive* vom Bürgen ausgestellt werden, zu deutsch „*Beglaubigungsschreiben*“, und vor dem Gericht *Offenbarungseide* geleistet werden müssen. Auch die Anpassung des Zinses an die Marktlage hat einen religiösen Namen: *Konversion*, die eigentlich die Glaubensbekehrung benennt.

Shylock wird als Wucherer Zeuge am biologischen Wunder der Vermehrung des Geldes im Zins. Er liefert seine Philosophie in der biblischen Erzählung um Jacob: Dieser macht sich die Kenntnisse um Natur und Fortpflanzung zu eigen, um seinen Besitz zu vergrößern. Genauso weiß Shylock über das Handelsleben in Venedig Bescheid und nutzt die Marktlage für Zinsleihen aus (cf. 1.3.17-21). Shylock lässt sein Geld sich selbst vermehren: „I make it breed as fast“²⁰². Es wächst, gebärt Zinsen und befruchtet Unternehmungen. Es kann sogar mutieren, in Fleisch, Recht oder in Liebe, und scheint damit ein Darwin'sches Lebensprinzip begriffen zu haben: Mit seiner Mimetik, seiner Parasitenschaft auf verschiedenen anderen Wertssystemen hat es das Mittel Geld zur eigenen Existenz geschafft, die im gesellschaftlichen Selektionsprozess die Existenz anderer Wertesysteme aussticht. Geld ist allumfassend fruchtbar und gewinnt dadurch wie durch das Angebot an Geborgenheit mütterliche Aspekte: Die Basis ist usoboral-weiblich, auf der die Ökonomen ihre phallischen Wolkenkratzer bauen und damit in die Position des väterlichen Gottes rücken wollen.

²⁰¹ cf. Buchan 1999, p. 52.

²⁰² 1.3.94. Dem stimmt Franklin 1748, p. 306 zu: “Remember that Money is of a prolific generating Nature. Money can beget Money, and its Offspring can beget more, and so on.” Cf. auch Benveniste 1969, p. 149: Das lat. *fēnus*, „verzinsliches Darlehen“, trägt die Wurzel *fē-*, die unter anderem auch *fēcundus*, *fēlix*, *fēmina* bildet und die Grundbedeutung „Fruchtbarkeit, Wohlstand“ hat.

Das ist der Grund, warum Muttergöttinnen ihre Tempel den Münzen und Banken als Herberge zur Verfügung stellten. Vor allem Aphrodite Urania, eine gleich doppelte Weiblichkeit, die als Schutzgöttin des Handels und des Seeverkehrs fungierte und deren Priester als Wechsler und Bankiers agierten.²⁰³ Aber auch Juno Moneta ist als Hüterin des Geldverkehrs mit Fruchtbarkeitssymbolen ausgestattet, vor allem Getreidehaufen und Füllhorn. Geld führt vor, dass das menschliche Weltbild der Kultur sich nicht hinter dem göttlichen zu verstecken braucht.²⁰⁴ Der Buchstabe Theseus' war tot, das sich ständig wiederholende Ritual apathisch. Sobald aber die Geldkultur zum Leben erweckt wird, wird sie schöpferisch. Diese Selbstschöpfung findet ihren Niederschlag im Zins.

Gegen diesen Themenkreis tritt ein weiteres monetäres Bedeutungsfeld, das *geld* als Bezeichnung für sterile, weibliche Tiere absteckt.²⁰⁵ Es kann deshalb nur vom Christentum angelegt sein. Denn die Kirche führte im Mittelalter den nun erschütterten Grundsatz, dass Geld steril sei: *nummus nummum non gerit*.²⁰⁶ Marx spricht dagegen vom Kapital, das „heckt“, sich vermehrt. Eine Reihe von Autoren haben Geld deshalb Homosexualität unterstellt.²⁰⁷ Tatsächlich hat es den Eindruck, als würde es autark kopulieren. Aber tatsächlich steckt das Geheimnis im Zwischenreich des *interest*. Immer gibt es zwischen den Partnern einen Kontrakt, und das heißt, die Sprache deckt bzw. erkennt die Münze und bringt die Zeugung in Gang. Selbst der schweigsame Shylock bedarf dreier Sätze, um das Areal seiner Übereinkunft (bzw. Niederkunft) mit Bassanio fest zu machen: „Three thousand ducats; well“, die Summe, „For three months, well“, die Dauer, „Antonio shall become bound, well“, die Sicherheit (1.3.1, 3 und 5). Seine Beschwörungsformeln ebnet den direkten Weg vom aristotelischen G zu G', von Geld zu mehr Geld, ohne eine Ware bzw. nur das Wort als Ware zu streifen. Geld und Sprache sind das erfolgreichste Paar der Neuzeit: Geld ohne Sprache ist bedürftig bis besinnungslos, Sprache ohne Geld schlicht brotlos. Beide zusammen aber sind schier unbezwingbar.

Wie das Rind mittels Liturgie zum Opfergeld wurde, so wird das geopfert Geld mittels der Belebung durch Shylock zum Tier. Lat. *pecunia*, „Geld“, ist mit lat. *pecus*, „Opfervieh“²⁰⁸, verwandt. Diesem Umstand trägt auch die Gewohnheit Rechnung, dass Rinder ursprünglich

²⁰³ cf. Curtius 1894, p. 444 wie Schurz 1897, pp. 25sq.

²⁰⁴ cf. Crawford 1994, p. 38, der die Fruchtbarkeit des Geldes von Juno Moneta herleitet.

²⁰⁵ cf. Grimm/ Grimm 1897, Spalte 3059 (1).

²⁰⁶ dazu Le Goff 1998, pp. 27sq.; ursprünglich von Aristoteles, der die Unfruchtbarkeit des Geldes behauptet.

²⁰⁷ cf. Schwanitz 1997, p. 120 in Bezug auf das Jakob-Bildnis. Hörisch 1997, p. 683 resümiert deshalb die christliche Kritik am Wucher, gleichzeitig gottlos und pervers zu sein. Darüber hinaus gibt Reichert 1992, pp. 95sq. zu bedenken, dass bei Dante die Wucherer zusammen mit den Sodomiten in einem Höllenkreis schmoren und deshalb gleichfalls einer perversen Sexualität unterliegen.

²⁰⁸ Laum 1924b, p. 105. Desmonde 1957, p. 137 erwähnt die Konstellationen engl. *fee*, „Bezahlung, Honorar“ – got. *faihu*, „Vieh“, indisch *rupee*, „Rupie“ – Sanskritwurzel „Rind“. Gerloff 1952, pp. 46sq. ergänzt das altslawische *skotü*, „Vieh“, das mit ahd. *scaz*, „Schatz“, verwandt ist. Hasebroek 1931, p. 12 und Zarlenga 1999, pp. 20-6 untersuchen diese Verbindungen in der historischen Entwicklung vom Vieh- zum Münzgold.

als Geld eingesetzt wurden und viele Münzen Bilder von Rindern tragen.²⁰⁹ Dies passt ideal zum Viehhirten Kadmos und auch zu Theseus, zwischen dessen (Weide-)Territorien das Vieh strömte. Eine Geldsumme, Kapital, ist dann eine Herde, lat. *capitale*.²¹⁰ Die Zinsen sind die Jungen der Herde.²¹¹ Das Jacob-Gleichnis spiegelt diese Übereinstimmungen deutlich.

Nähere Betrachtung gebührt dem griechischen Wort für *Zins*, nämlich *tókos*, das sich als „das Geborene“ wie „gebären“ in die monetären Nachkommen einreicht. Denn *tókos* ist gleichfalls das Sprachzeichen, engl. *token*. Wieder begegnet einem hier die Symbiose von Wort und Münze. Wie Zinsen können sich sprachliche Botschaften ausbreiten und doch beim Besitzer bleiben.²¹² Vielleicht sind Zeichen sogar die Zinsen der Signifikate, da sie der Investitionssumme nie entsprechen, eine These, die nicht nachgeprüft werden kann, weil der Gläubiger der Signifikate, Gott, nicht zur Verfügung steht.

Wenn Ursula Mähner-Ehrig recht hat, dass die Kontrolle über Viehzucht dem männlichen Gebärneid entspringt und sich in der Kontrolle über Kapitalien fortsetzt,²¹³ ist die Schaffung der Kultur recht profan: Der Bauer simuliert die natürliche Fortpflanzung von Pflanzen und Tieren, studiert und unterstützt sie, wie Jacob das tut, um das Geheimnis der Fruchtbarkeit unter Kontrolle zu bringen. Kultur versteht sich im engeren Sinne als der Überschuss der Fruchtbarkeit, das Opfer, aus dem kultureller Tausch und später Geld hervorgehen sollen.

Geld verweist auf Fortschritt, weil Zins auf Zukunft verweist. Die Gegenwärtigkeit wird durch zukünftige Zeit abgegolten, die in der Stundung als Arbeitsstunden bemessen wird. Kredit stellt einen „Wechsel auf die Zukunft“²¹⁴ aus. Die Darlehensaufnahme ist deshalb immer optimistisch; sie drückt die Zuversicht aus, dass man die Zukunft noch erleben wird, in der man das Geld zurückgezahlt haben wird.

Dieser Optimismus entspringt indes einer pessimistischen Sicht der Vergangenheit. Denn die Schulden, die dort entstanden sind, kumulieren sich ständig und müssen – moralisch wie ökonomisch – abgetragen werden. Die lineare Zeit des Okzidents, die sich zwischen den Prozessen von Schuld und Sühne entspannt, entwickelt sich aus dem Journal des Regelkreises von Verdrängung der Schuld und Aufarbeitung in Sühne; portioniert lässt sich die Zeit zu einem

²⁰⁹ Zum Vermögen im Vieh cf. Laum 1924b, pp. 137sq.

²¹⁰ cf. Benveniste 1969, pp. 49 und 52. In nordischen Sprachen war *fé* „Reichtum“, *gagandi fé* dann „Reichtum auf Füßen, Vieh“. Crawford 1994, p. 235 führt engl. *stock*, „Wertpapier“ und „Viehbestand, Vorrat“ an, so wie *stock market*, das „Aktienbörse“ und „Viehmarkt“ bedeutet; engl. *to take a cut* heißt „Anteil übernehmen“ wie „Fleisch abschneiden“, engl. *chattels*, „bewegliches Vermögen“, ist mit *cattle*, „Vieh“, verwandt.

²¹¹ cf. Kluge 1995, p. 425. Dazu auch Schacht 1967, p. 109, der für *Zins*, sumerisch *mas* und babylonisch *sibtu*, „Tierjunge“, anführt, und Marx 1859, p. 169: Der Wert hat durch den Mehrwert „die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier.“

²¹² cf. Shell 1979, p. 66: “There it refers to the generation of an illegal – the church fathers say unnatural – supplement of verbal meaning by use of methods such as punning and flattering.”

²¹³ cf. Mähner-Ehrig 1997, p. 132.

²¹⁴ Höhn 1998, p. 221.

der beiden psychoreligiösen Mechanismen zuordnen.²¹⁵ Das schlechte Gewissen zahlt kontinuierlich Zinsen auf ein transzendentes Konto, das das ökonomische Denken von Anhäufung und Abtragung geprägt hat.

„Erbitte Gottes Segen für deine Arbeit, aber verlange nicht auch noch, daß er sie tut“²¹⁶, mahnt Karl-Heinrich Waggerl. Aber genau das tut er, wenn Mammon im Darlehen die Arbeit übernimmt und das Geld vermehrt. Denn Geld erhält als Darlehen doppelte Wirkung,²¹⁷ im günstigsten Fall gewinnen Investor *und* Debitor. Damit ist aber auch der digitale Code von Zahlung und Nicht-Zahlung, den Luhmann als für das ganze Wirtschaftssystem konstituierend ansieht,²¹⁸ in Bedrängnis geraten. Der Gläubiger hat noch, kann durch Zinsen zahlen, und doch hat er das Geld weggegeben. Der Schuldner hat jetzt und kann zahlen, aber eigentlich gehört ihm das Geld gar nicht. Die eine Zahlung des Zinses scheint sich durch die doppelte Zahlung der Investition wie der Rückzahlung zu vermehren – eine Bedeutungsstruktur, an der jeder Binärcode scheitern würde. Geld wird durch Zins und Schuld komplizierter, weil es ein Zahlenwollen, aber nicht Können, ein Können, aber nicht Wollen gibt.

Dem Juden Shylock steht eine christliche Position zum Zins gegenüber; die vielbeschworene Feindschaft zwischen Kirche und Ökonomie lässt sich, wie im Ablasshandel, aber letztlich auch hier nicht finden. Das Zinsnehmen ist im Alten Testament nur unter jüdischen Glaubensbrüdern verpönt, nicht gegenüber Fremden, mit denen ja gerade Geldökonomie betrieben wurde. Jesus erscheint da schon konsequenter: Er verurteilt die, die leihen, weil sie etwas zu bekommen hoffen.²¹⁹ Die Kirche hat ein Zinsverbot durchgesetzt, zunächst für Kleriker auf dem Konzil von Nicäa 325, dann auch für Laien durch Papst Leo I. (440-61 p.Chr.). Sie argumentierte, dass der Wucherer Zeit verkaufe, die allein Gott gehöre. Dies sei besonders empörend, wenn es sich um Feier- und Sonntage handle, in denen das Geld des Wucherers arbeite.²²⁰

Was empört den neutestamentarischen Antonio an Shylocks „A breed for barren metal of his friend“ (1.3.132), eine „Mehrung aus dem unfruchtbaren Metall des Freundes“? Er mehrt selbst sein Geld an seinen Nächsten, indem er es in Handelsgeschäfte investiert. Seine Gewinne sind Zinsen in abgewandelter Form. Mit ihrer Kritik an Shylock bekennen die Christen nur ihre eigene Sündhaftigkeit, die sich von Nächstenliebe und Barmherzigkeit weit entfernt hat.²²¹ Der verbrämte Wucher, lat. *usura*, ist ein kleiner Ausschnitt aus dem Wirtschaftsgebaren, das dagegen „legalen Gewinn, Teilhaberrisiko und Entschädigung“ ungehindert eintreiben konnte

²¹⁵ cf. Brown 1959, pp. 273-8.

²¹⁶ Kent/ Schmidt 1990, p. 40, cit. Karl-Heinrich Waggerl (1897-1973), österreichischer Schriftsteller.

²¹⁷ cf. Simmel 1900, p. 204.

²¹⁸ cf. Luhmann 1988, p. 243.

²¹⁹ cf. zum Alten Testament Deuteronomium 15,2sq. und Levitikus 25,35-7, zum Neuen Lukas 6,34sq.

²²⁰ cf. Kramer 1996, pp. 52-5 und Le Goff 1998, p. 29., der auch das Zitat *Fenus pecuniae, funus est animae*, „Des Geldes Zinsgewinn ist der Seele Tod“ (p. 31) heranzieht. Die Kirche konnte sich dabei auf Platon berufen, der 1988a, p. 329 den Ärger über die Geldgier der Schacherer Sokrates in den Mund legt.

²²¹ so auch Goddard 1951, p. 148 und Moody 1964, pp. 10 und 32.

und zur Rechtfertigung gleich den Sprachschatz mit erweiterte: „[L]ucrum, fictum, damnum, interesse, donum, remuneratio, premium; dono, guadagno; frais, finance; interest, consideration, gratuity“²²² sind alles Ausdrücke rechtmäßig verdienten Geldes.

Das Christentum setzte auf Spekulation und Investition. Thomas von Aquin unterscheidet sauberlich zwischen einfachem Darlehen und Kapitalanlage: Sobald der Zinsstock nicht an Konsum-, sondern an Geschäftskrediten angesetzt, und am Gewinn, nicht an der Darlehenshöhe gemessen wird, ist er statthaft. Der Grundton der Spätscholastik ist für Werner Sombart wirtschaftsfreundlich, solange Geld zu Kapital wird und in Unternehmen einfließt. Somit ist das Zinsverbot die stärkste Kraft zur Entwicklung von Kapitalismus und freiem Unternehmertum. Demgegenüber steht der Wucherer, der als geizig und träge bezeichnet wird.²²³

Die positive Einstellung zum riskanten Unternehmertum findet bereits ihren biblischen Niederschlag: Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden belegt, dass Spekulation belohnt wird und Hortung bestraft.²²⁴ Petrus fordert auf, alte Werteordnungen der Herkunft umzustürzen bzw. zu investieren, weil Gott im Jenseits vielfachen Gewinn verspreche;²²⁵ ein indirekter Appell für die Fernhandelsgesellschaft. Das Christentum hat durch seine Konstruktion Kapitalakkumulation gefördert. Denn mit der Verurteilung des *damnum*, der Sünde, die zum immer wieder ausgehenden Opfer führt, hat es die Bereicherung begünstigt. Fortan wird nur noch geopfert, wenn etwas dafür erhalten wird – das griechische Handelsopfer ist wiederbelebt.

Mit dem Eingeständnis der Zinsnahme wurde die Versöhnung von Gott und Geld im Hochmittelalter endgültig besiegelt.²²⁶ Offenbar hat die Kirche eingesehen, dass die Kapitalsumme nicht ausreicht, wenn sich der Gläubiger keinen sicheren Gewinn versprechen kann. So wurde das Bankengeschäft Christen nicht untersagt. Auf dem Konzil von Trient 1545 wurde schließlich ein Zinssatz von fünf Prozent offiziell gestattet.²²⁷ Immerhin war die Kirche mehr und mehr auf die Darlehen der Kaufmänner ausgewiesen, um ihre Macht zu erhalten.

Das Paradox ist, dass die Kirche seit jeher selbst Zins in Form einer Steuer eingestrichen hat, ohne überhaupt monetär, höchstens noch geistlich zu investieren. Im Zehnten profitierte sie jahrhundertlang von der Prozentrechnung, die sie dem Wucherer vorhielt. Ihren Ansatz bestätigte bereits Jesus, der die Zöllner, die die römische Warensteuer erhoben, nicht verurteilte, solange sie sich an ihre Sätze hielten.²²⁸ Aber neben dem Kaufmannsstand wurde auch die Kirche verstärkt im Finanzsektor tätig. Der Papst investierte in florentinische Banken und verhalf

²²² Buchan 1999, p. 88.

²²³ cf. Sombart 1913b, p. 319-22, nach Thomas von Aquin.

²²⁴ cf. Lukas 19,11-27, ähnlich Matthäus 25,14-30. In Matthäus 5,42 erlaubt Jesus nicht nur Leihen, sondern erwünscht es sogar, wenn jemand darum bittet. In Matthäus 5,25sq. fordert er Schuldner auf, ihre Schulden fristgerecht zu begleichen.

²²⁵ cf. Lukas 18,29sq.

²²⁶ cf. Hörisch 1992c, p. 19.

²²⁷ cf. Kramer 1996, p. 54. Auch Weber 1905a, p. 32 hebt die Toleranz gegenüber Geldgeschäften hervor.

²²⁸ cf. Lukas 3,12sq.

ihnen zu ihrem Aufstieg.²²⁹ Der Ablasshandel füllte die kirchlichen Kassen, die für Reichtum und Landbesitz wieder geleert wurden. Simmel hat die vordergründige Feindseligkeit der Kirche gegenüber dem Geldwesen mit einer „Formähnlichkeit zwischen der höchsten wirtschaftlichen und der höchsten kosmischen Einheit“ begründet. Gerade die Zinsnahme als „Geldgeschäft in seiner abstrakten Reinheit“²³⁰ bietet die kanonische Zielscheibe. Aber auch unter rein ökonomischen Gesichtspunkten besteht die Konkurrenz zwischen Geistlichem und Ökonom.

Luther verschärft in der Reformation zusammen mit seiner Kritik am Ablasshandel auch die am Zins. „Denn wer also leyhet, das er’s besser odder mehr widder nehmen will, das ist eyn öffentlicher und verdampfter wucher“²³¹; damit bezieht er sich deutlich auf das Neue Testament. Er verabscheut den Geiz und fordert die Menschen auf, sich um den bloßen Broterwerb zu kümmern. Demgegenüber stehen an anderer Stelle aber auch proökonomische Töne: Die alttestamentarische Unterscheidung zwischen Freund und Feind nimmt er in Bezug auf das Christentum wieder auf; Nichtchristen kann Zins abverlangt werden.²³² Er macht sogar sehr genaue Angaben über die Höhe, ohne noch einmal zu betonen, dass dies für transkonfessionelle Geschäfte gilt: Er schlägt den Zehnten auch in der Kreditwirtschaft vor.²³³ Fortan ist also nur die unverhältnismäßig hohe Forderung bei Kredit- und Warengeschäft Wucher.

Luther verstrickt sich in konträre Aussagen. Offenbar versucht er, zwischen den armen Massen und den Reichen, deren Gewicht durch den Zins noch zunimmt, einen Kompromiss zu finden, um Anhängerschaft zu akkreditieren,²³⁴ aber auch seinen Kredit bei der herrschaftlichen Boheme nicht zu verspielen, auf die er für die Legalisierung der Reformation angewiesen ist. Sonst hätte er das Zinsverbot konsequent durchgehalten und damit einen Einstieg zur sozialen Umverteilung geschaffen. Calvin dagegen spricht sich offen für Zins aus, solange man nicht wuchert. Sein schweizerisches Klientel lässt nichts anderes zu, als der entstehenden Finanzwirtschaft Rechnung zu tragen. Er will den Flüchtlingen der Bartholomäusnacht in Genf eine Starthilfe gewähren, fordert aber keine Barmherzigkeit, sondern Berechnung.²³⁵ Die Kirche unterstützt die Fetischisierung Mammons als Lebensziel.

²²⁹ cf. Ritter 1952, p. 91. Kritisch zur kirchlichen Bereicherung durch die Produktionsstätten klösterliche Filialen Troeltsch 1912, pp. 127-9.

²³⁰ Simmel 1900, p. 306.

²³¹ Luther 1524, p. 301.

²³² cf. Luther 1524, pp. 302sq.

²³³ op.cit., p. 321.

²³⁴ Luther nutzte wie Melanchthon, Calvin, Butzer, Bullinger und Zwingli eine Empörung, die bereits in der Bevölkerung vorhanden war (cf. Tawney 1926, pp. 81sq.).

²³⁵ cf. Lüthy 1973, pp. 34sq. Er bezeichnet die Reformation als erste Antitrust-Bewegung, die sich gegen die Eintreiber der katholischen Geldmonopole in Form der Medici und Fugger richtete (cf. pp. 28sq).

DAS WELTMODELL DES GELDES

Das Erfolgsprinzip des Geldes ist die Äquivalenz. Sie hilft, Gleiches zu Gleichem zu gesellen und von Unterschiedlichem zu trennen. Als Denkprinzip feiert die Äquivalenz in der Logik ihre Erfolge. Sie weitert ein kausales Denken aus, indem sie Wiederhol- und Übertragbarkeit gewährleistet. Nietzsche hat logisches Denken als Evolutionsvorsprung beschrieben:

„Wer zum Beispiel das ‚Gleiche‘ nicht oft genug aufzufinden wußte, in Betreff der Nahrung oder in Betreff der ihm feindlichen Thiere, wer also zu langsam subsumirte, zu vorsichtig in Subsumption war, hatte nur geringere Wahrscheinlichkeit des Fortlebens als der, welcher bei allem Aehnlichen sofort auf Gleichheit rieth. Der überwiegende Hang aber, das Aehnliche als gleich zu behandeln, ein unlogischer Hang – denn es giebt an sich nichts Gleiches –, hat erst alle Grundlage der Logik geschaffen.“²³⁶

Geld entspringt der Logik, wie sie von ihm beworben wird. Geld ist eine Kategorie des Denkens,²³⁷ die Einteilungen und Zuteilungen erlaubt, Transformation und Selektion, also das Denken, das Theseus einfuhrte und das bis hin zum Informationszeitalter maßgeblich ist. „Die Logik ist das Geld des Geistes; und Geld ist die bare Münze des Apriori – der Geist der Logik“²³⁸. Sie sind nicht zu trennen, eine Kausalität kann nicht extrahiert werden, gerade weil das Verhältnis monetär wie logisch ist: Sie sind äquivalent.

Geld fördert ein Denken, das sich „vom singulären zum universellen, vom qualitativen zum quantitativen, vom substantiellen zum relativistischen Modus“²³⁹ entwickelt. Mit ihm wird ein Absolutes gedacht, das für Bruno Liebrucks nicht Gott ist: Wenn Gott gesagt wird, ist Geld gemeint.²⁴⁰ Die Vorstellung Gottes steckt auch in allen Phänomenen, aber immer als jeweilig besonderer Ausdruck, jener, der beim Menschen Ebenbildlichkeit heißt, aber eigentlich die endlose Differenz von Mensch zu Mensch und derer zu Gott meint. Es ist ein Denken, das Individualität und Einzigartigkeit bemerkt, die Vielheit in der Einheit sieht, spricht, symbolisches Denken, das vom Besonderen zum Allgemeinen anwächst, während die Brille des Geldes allegorisch ist, das Allgemeine im Besonderen festhält. Erst Geld hat die Unschärfe entwickelt, von äquivalenter „Eben-Bildlichkeit“ zu reden. Die Betrachtung des Geldes selbst ist wiederum symbolisch, weil in seiner Einheit die Vielheit der Welt durchdringt. Diese Betrachtung ist sozusagen die Voraussetzung für die Allegorie, die fetischistische Überhöhung als Proklamation eines allgemein gültigen, allegorischen Wertes, wie ihn Antonio ausruft.

Geld ist aber in seiner Manier, über einen Kamm zu scheren, letztendlich wieder haargenau. Denn was das Geld so plump bewertet, bekommt seine präzise Summe preislich zugeteilt, so dass Klassen genauer bestimmt sind. Dieses Denken ist auch in Venedig vorherrschend, vor

²³⁶ Nietzsche 1882, p. 472 (Aphorismus 111).

²³⁷ cf. Spengler 1922, p. 1163.

²³⁸ Hörisch 1990b, p. 11.

²³⁹ Boudon 1993, p. 115, nach Simmel 1900, pp. 171sq. Brown 1959, p. 236 geht deshalb zu weit, wenn er Denken grundsätzlich als ökonomisch (und damit analerotisch) betrachtet.

²⁴⁰ cf. Liebrucks (1957), p. 265.

allem im Buchhalter Shylock, der immer auf Talion bedacht ist, selbst die Menschen in finanzielle Rubriken steckt und das Abwägen selbst beim Mord nicht lassen kann.²⁴¹ Aber auch der Doge wendet Rubriken an, wenn er die Konfession zum Maßstab seines Urteilspruches macht, auch Antonio beziffert die Freundschaft mit Bassanio auf dreitausend Dukaten.

Logik abstrahiert von Sinnlichkeit und Natürlichkeit. Sie macht die Gegenständlichkeit auf einer übersinnlichen Ebene erfahrbar. Marx rechnet der Logik Unnatürlichkeit zu:

„Die Logik – das Geld des Geistes, der spekulative, der Gedankenwert des Menschen und der Natur – ihr gegen alle wirkliche Bestimmtheit vollständig gleichgültig gewordenes und darum unwirkliches Wesen – das entäußerte, daher von der Natur und dem wirklichen Menschen abstrahierende Denken; das abstrakte Denken.“²⁴²

Geld ist Kultur und pervertierte Natur. Nur so kann Shylock im Fleisch das Äquivalent des Geldes sehen. Seine übersinnliche, monetäre Sichtweise wird zu einem Virus, der sich auf das Materielle fortpflanzt. Gerade darin liegt sein Fetisch: Er betrachtet weder das Äußerliche wie Marocco bei der Kästchenwahl, noch die innerliche Bedeutung wie Arragon. Er negiert auch nicht beide Werte wie Bassanio, sondern er dringt vom Äußerlichen zum Innerlichen, zur Idee, eben die Methode, die er chirurgisch an Antonios Herz exerzieren will. Das Reale soll abstrakt werden. Geld ist für die Gesellschaft, was Shylock für Venedig ist: der logische, aber inhumane Kontrapunkt.²⁴³ Diesen Systemopponenten bedarf es gerade, um die merkantil-christliche Logik im Handel durchzusetzen. Fortunatus lebte noch auf einem umfassend christlichen Markt, der es als ketzerisch empfunden hätte, Logikverknüpfungen zu brechen.

Sohn-Rethel hat der monetären Abstraktion nicht den Kausalbegriff, wohl aber die „strikte Kausalität“²⁴⁴ zwischen Ursache und Wirkung zugeschrieben, die als Veränderung der Natur von Dingen erscheint, um sie der Unveränderbarkeit der Marktware anzupassen. Geld bewirkt eine feste Werteinteilung, eine Palette unveränderlicher Maximen. Logik trifft eine Unterscheidung, so, und nicht anders, und beendet die unendliche Äquivalenzkette des Tausches, wenn man mit ihm zufrieden, wenn er für die Beteiligten logisch ist. Die strikte Kausalität ist eine Religion, weil sie über die empirische Beweisbarkeit hinausgeht, eine Ewigkeitsgarantie beansprucht und deshalb des Glaubens bedarf.²⁴⁵ Wenn Logik ihrerseits gar nicht mehr flexibel ist, artet sie zum Fetischismus aus. (Man stelle sich die Unmöglichkeit eines Fetisches vor, an dem der Zahn der Zeit nagt.) Eine universelle Logik lässt die Mannigfaltigkeit im Nebel der Gleichheit verschwimmen, eben der gefährlichen, die Fleisch zu Geld werden lassen soll.²⁴⁶

²⁴¹ cf. 4.1.253sq.: Portia “It is so, – are there balance here to weigh/ The flesh?” Shylock “I have them ready.”

²⁴² Marx 1894, pp. 371sq., der mit diesem Satz wohl den eben zitierten Gedanken von Hörisch geprägt hat.

²⁴³ cf. Plowman 1969, p. 79, der Shylock gleichermaßen als Mammon und verbotenen Gesellschaftsaspekt sieht.

²⁴⁴ Sohn-Rethel 1970a, p. 56.

²⁴⁵ cf. Durkheim 1912, p. 495, der sozial vermittelte Kausalketten für Glaubensdogmen hält.

²⁴⁶ Eben diese Gleichschaltung war ja auch das Erfolgsrezept der Nazis. Der Holocaust wird nur unter der desaströsen Gleichmachung von „Jude“ und „Böse“ verständlich. Der Davidstern ist Hitlers Münze.

Schon im Thomismus wurde die verstandesmäßige Erfassung des Glaubens eingeführt.²⁴⁷ Damit war die unendliche Differenz Gottes aufgehoben. Mit dieser Lehre war die Welt letztgültig erklärbar und konnte nach logischen Prinzipien eingeteilt werden. Diese waren dafür verantwortlich, dass Gott mitsamt seinen Symbolen in der Gleichheit langsam aufgesogen wurde. Gleichzeitig waren diese Prinzipien die Voraussetzung, dass das nominalistische Geld, das in seiner Verweisung auf die Ausgabestelle streng und durch die Versuche der Deckung in Bruttosozialprodukt oder Staatsfläche mittelbar logisch ist, zum Glaubensprinzip erhoben werden konnte. Dass der Protestantismus die Logik noch einmal aufwertete, ist unzweifelhaft. Dass damit aber auch dem Geld eine neue Logik innewohnt, wird noch zu zeigen sein (s. p. 244).

Shylock hat seine eigene, aber doch vorhandene Logik. Obwohl er zunächst keine Gründe für die Einlösung seines Schuldscheines nennt, werden sie in seinen Reden offenbar, als sei er logisch, obwohl er es nicht wolle.²⁴⁸ Logik ist das Zutagetreten einer Wertekonstellation, die Herstellung einer allgemein gültigen Ware des Denkens, die vermittelbar und verfügbar ist.²⁴⁹ Ihre Form ist nachvollziehbar, nicht aber unbedingt ihr Inhalt, der allzu oft nicht argumentativ, sondern dogmatisch abgelehnt wird.

Mit Logik wird damit zugleich die individuell symbolische Handlung unterbunden. Denn jede logische Aussage verlangt universelle Gültigkeit. „My deeds upon my head!“ (4.1.204) fordert Shylock. Er will seine Taten, sein Leben als Sinnmöglichkeit, in seinen Kopf verschieben, nicht Gnade leben (und leben lassen!), sondern sein logisches Schein-Konstrukt durchsetzen. Der Kopf ist das lat. *caput*, das „Kapital“, das die Taten bestimmt und berechnet. Doch Shylocks Rechnung ist Rache, die eine freie Investition verhindert und das Geld zur fixen Idee werden lässt. Gratiano sagt über Shylock:

“Not on thy sole: but on thy soul (harsh Jew)
Thou mak'st thy knife keen: but no metal can, –
No, not the hangman's axe – bear half the keenness
Of thy sharp envy: can no prayers pierce thee?” (4.1.123-6)

Shylock schärft sein Messer und seinen scharfen Verstand an der Seele. Sie muss dafür büßen, dass sein Leben mit dem Messer Kadmos' eingeteilt ist. Sie wird im Rausch der verschlingenden Gier und des begrabenden Geizes durch die wahnsinnige Logik des Dionysos hinweggerissen. Shylock kann sein Messer nicht an seiner Sohle wetzen, weil er den Grund

²⁴⁷ cf. Heiler 1959, p. 684.

²⁴⁸ Die Gründe, die Shylock für sein Beharren auf Antonios Fleisch angibt, listet Lubrich 2001, p. 136 auf: Ökonomie „To cut the forfeiture from that bankrupt there!“ (4.1.122), Religion „the devil“ (4.1.343), „a Daniel!“ (4.1.219), „I have an oath in heaven“ (4.1.226), „These be the Christian husbands!“ (4.1.293), Recht und Moral „I stand here for law“ (4.1.142), Schmähung „a rat“ (4.1.44), „a serpent“ (4.1.69) und Idiosynkrasie „it is my humour“ (4.1.43), „Some men there are love not a gaping pig! Some that are mad if they behold a cat!“ (4.1.47sq.), „a lodg'd hate, and a certain loathing“ (4.1.60).

²⁴⁹ cf. Simmel 1900, p. 603.

unter den Füßen verloren hat; Venedig ist nicht sein Heimatland.²⁵⁰ Und Shylocks Gehässigkeit kann mit keinem Metall aufgewogen werden – nicht einmal mit Gold.

Er zerteilt im Geist die Summe, die Bassanio ihm anbietet, „in six parts and every part a ducat“ (4.1.86). Das ist logischer Geist; doch warum glaubt er, auch die Stange Geld von 36.000 Dukaten ablehnen zu können? Es hat eine neurotische Logik, dass Shylock die Summe nicht will. Einmal rührt sie aus seinem Sammeltrieb, der mit dem Erhalt eines ganzen Batzens nicht befriedigt würde. Für Shylocks Analität muss am Geld entgegen des bekannten *pecunia non olet* riechbar sein, womit es verdient ist. Zum anderen aus dem Hass, den er gegen Antonio hegt. Es ist eine irrationale Logik, die er führt und die der Münze innewohnt.

Schon Platon hat die Vernunftkenntnis als Münze beschrieben, für die man alles tauschen müsste, und die sich absetzen muss gegen „dies Tauschgeschäft, vermöge dessen man Lust gegen Lust und Unlust gegen Unlust und Furcht gegen Furcht, überhaupt Größeres gegen Kleineres eintauscht, wie bei Münzen“²⁵¹. Gerade aber das wird in Venedig gepflegt, noch mehr, denn die Lust (Bassanios) wird auch gegen Furcht (vor Antonios Ableben) und überhaupt alles gegen alles getauscht. Die Zahlung ist nicht zweck- oder wertrational, sondern geschieht in Stimmungen, die subjektiv logisch, aber objektiv nicht nachvollziehbar sind. Wie der Schatz eine intuitive Wahrheit für den enthält, der ihn findet, so wohnt auch der Münze eine intuitive Logik inne. „There is a significant fiduciary dimension to the transaction of money of which economists and sociologists alike seem to have only a minimum of understanding.“²⁵² Kauf ist ein solipsistischer Rausch, der durch Rationalität höchstens eingegrenzt werden kann.

So kann das Kaufverhalten aus der Sicht anderer Lebensgebiete und ihrer Kategorien wie etwa Technik/Nützlichkeit, Ethik/Moral oder Recht/Legalität als unlogisch erscheinen, das unter subjektiven Bedingungen durchaus folgerichtig wirkt. Gerade die Religion zeichnet sich dadurch aus, dass sie systemintern logisch ist, aber von außen eine unverständliche Logik hat, die ein Ungläubiger nicht verstehen kann.²⁵³

Martin Burckhardt hat die „Schizostruktur der Ratio“ beschrieben, „die einer jeden Münze eingeprägt ist“²⁵⁴. Wie er an einer Beispielgeschichte zeigt, ist es in der Zahlung möglich, zwei eigentlich entgegengesetzten Ansprüchen gerecht zu werden, weil die Logik des Geldes für die jeweilige Betrachtungsweise als richtig empfunden werden kann. Die Münze ist schizophren und kann sich den Gegebenheiten der Individuen und der Botschaften anpassen.

²⁵⁰ Aber auch die Geburtsstätte Apollons, dem Gegenüber Dionysos, versinkt mit der Insel Delos im Meer. Er kennt ebenso grausame Züge, wenn man an seine unerbittliche Strafen denkt. Wie sich im nächsten Abschnitt zeigen wird, ist Apollon aber mehr der Gott Antonios, der in der Gemeinschaft integriert ist.

²⁵¹ Platon 1988c, p. 47.

²⁵² Dodd 1994, p. 39; cf. auch p. 131 zur irrationalen Investition, die nicht nur auf mangelnder Information, sondern gerade auf Intuition beruht. Suttie 1948, p. 348 hat aus psychoanalytischer Sicht bewiesen, dass das Wirtschaftssystem nicht in erwartbarem Maße auf rationalen Gedankengängen beruht.

²⁵³ cf. Habermas 1981a, pp. 255-7, dazu Weber 1905a, pp. 16sq.

²⁵⁴ Burckhardt 1997, p. 31.

Auch Portia, die den kopernikanischen Überblick zu wahren scheint, gibt sich der Logik hin. Sie fordert den Vollzug der vertraglichen Strafe, fordert die exakte Fleischbeschneidung, eine wahnsinnige Logik. Erst auf dem zweiten Blick wird deutlich, dass sie ihre eigene durchsetzt: Sie liest den gleichen Text des Schuldscheines und liest ihn doch ganz anders als Shylock, so dass sie das juristische Schlupfloch entdecken kann, dass ihm zwar das Fleisch Antonios zusteht, aber nicht das Blut, das zwangsläufig fließen muss (cf. 4.1.316-30). Beide, Shylock und Portia, haben eine eigene Logik; der Doge muss entscheiden, welche seiner eher entspricht. Hier wird erkennbar, dass *The Merchant of Venice* das „herausragende poetische Gründungsdokument ist für diese Beobachtung der Ir/Rationalität des Geldes“²⁵⁵.

Heidegger hat die Logik in Anführungszeichen gesetzt, weil sie nur *eine* Auslegung des wesentlichen Denkens ist. Das Zähl- und Berechenbare wird für ihn im Gezählten zusammengefasst, um es als Zahl für die Rechnung zu gebrauchen. Diese verzehrt das Gezählte. Durch die unendliche Verrechenbarkeit der Zahl kommt ein Schein der Erkenntnis auf, die sich als Erklärung des Gezählten ausgibt. Das Rechnen

„kann nicht ahnen, dass alles Berechenbare der Rechnung vor den von ihr jeweils errechneten Summen und Produkten schon ein Ganzes ist, dessen Einheit freilich dem Unberechenbaren zugehört, das sich und seine Unheimlichkeit den Griffen der Rechnung entzieht.“²⁵⁶

Die Rechnung trägt etwas Numinoses, einen Schein der Ganzheit, der Rationalität vortäuscht und doch nur Egalität ist. Da die Mannigfaltigkeiten in der Rechnung nicht mehr zum Ausdruck kommen, unterliegen sie einer dreisten Unterstellung, die nicht mehr rational sein kann, weil die Rechnung ihre Kriterien nicht offenbart. Die Abstraktion beruht auf Intuition, nicht mehr quantitativer, aber qualitativer Art. Somit beruht jede Zählung auf dem Glauben, dass das Gezählte unter der Zahl subsumiert werden kann. „Man baut einen Zahlenkatechismus auf, um sein eigenes Glaubenssystem zu befriedigen.“²⁵⁷

Die Zahl erzählt nicht, sondern hegt ein räuberisches Dasein. Die *Nummer* ist der Kaufmannssprache entlehnt aus dem ital. *numer*, lat. *numerus*, das mit *nehmen* verwandt ist, einem nicht einvernehmlichen Einnehmen. Auch hier passt das Konto, das nach seinen kadmonischen Schnitten „rein“²⁵⁸ wirkt, lat. *putus*. Das Zeitkonto sagt nichts über die Güte der Stunden aus. Das Geldkonto offenbart nicht seine Möglichkeiten, sondern verweist auf eine unbestimmte Verheißung, die die münzeigene Wahrheit verabsolutiert.

Im griechischen Denken war das Universum unter der Herrschaft der Nummer, *numerus*, die dem gemünzten Geld gleicht, *nummus*. Beide, Nummern und Münzen, sind Zeichen wie Din-

²⁵⁵ Hörisch 1996a, p. 130. Horkheimer/ Adorno 1944, p. 85 haben Odysseus als den homo oeconomicus beschrieben, der die Irrationalität der traditionellen Ratio der Wirtschaftsform seiner Heimat Ithaka entgegenstellt.

²⁵⁶ cf. Heidegger 1949, pp. 43sq., Zitat p. 44. Ausgehend von Heidegger und Hegel beleuchtet auch Adorno 1966, p. 52 diesen Umstand.

²⁵⁷ Bolz/ Bosshart 1995, p. 82.

²⁵⁸ Kluge 1995, pp. 593 und 474; s. zur Bedeutung von *Konto* auch p. 106.

ge, diese als haptische Münzen mit Zeichen, jene als abstrahiertes Zahlzeichen wie dingliche Anzahl. Zahl und Anzahl haben im kantischen Denken eine Trennung erfahren.²⁵⁹ Aber immer noch schwebt in der Zahl das neue Ding des Gezählten mit. Genüfung und Soll, Aufteilbarkeit und Verwertbarkeit sind Eigenschaften, die erst in der Zahl zum Vorschein kommen; in der wirtschaftlichen Welt kommen etliche Kriterien dazu: Kalkulierbarkeit, Produktivität, Effektivität und Effizienz, Rentabilität, Entwicklungs-, Wachstums-, Lager- und Absatzfähigkeit, sowie nicht zuletzt der Preis, der als oberste Kategorie nicht den Platz im Sortiment, sondern im Denken des Käufers einnimmt. Preise ersetzen alle Informationen über Beschaffenheit, Bedarf und Angebot und werden so zum Maß aller Dinge.²⁶⁰

Die Geheimnisfülle des Tauschwertes generiert sich also nicht nur aus der in ihm schwebenden geistigen Botschaften, sondern auch durch seine Konstruktion aus der ökonomischen Logik selbst. Die Zählung des Tauschwertes ist nicht nur religiös, weil er die gesellschaftlichen Formen ausdrückt, sondern auch, weil die Zählung keine andere Kategorie kennt. Ökonomie ist Numerologie, die sich in Richtwerten, Schwellenpreisen und Kennziffern eine willkürliche, quasitranszendente Bedeutung zuerkennt.

Auch Portia hat sich der Logik der Ökonomie untergeordnet. Auf der Gerichtsverhandlung marktet sie die Interessen aus und initiiert den Tausch zwischen Fleisch und Geld, die Transsubstantiation, wie den Tausch von Konfessionen, die Konversion. Nach der Gerichtsverhandlung macht sie eine ökonomische Gleichung auf, indem sie zu und über Antonio sagt:

“He is well paid that is well satisfied,
And I delivering you, am satisfied,
And therein do account myself well paid, –
My mind was never yet more mercenary.” (4.1.13-6)

Das Geschäft ist für sie zur Zufriedenheit abgelaufen, und das, obwohl sie nur als Katalysator wirkte. Denn sie konnte mit dem Urteil einen viel größeren Tausch machen, nämlich den Tausch von ökonomischen Philosophien. Zu Anfang fragt sie „Which is the merchant here? and which the Jew?“ (4.1.172). Eine rhetorische Frage, denn Christ und Jude sind zweifelsohne an ihrer Aufmachung zu unterscheiden. Es geht auch nicht um die Ununterscheidbarkeit der Charaktere,²⁶¹ sondern um die Distinktion zweier Weisen des Erwerbs, die sich in ihrem Streben nach Geld, seiner Fetischisierung gleichen, aber in ihrer Methode grundsätzlich verschieden sind. Portias Frage ist silbern, geht nach dem Fokus des silbernen Kästchens von der innerlichen Ideologie der jeweiligen Ökonomie aus, nicht von den Äußerlichkeiten.

²⁵⁹ cf. Shell 1982, pp. 136sq., zu Platon und Kant.

²⁶⁰ cf. Luhmann 1988, pp. 19 und 34.

²⁶¹ so aber Goddard 1951, p. 149.

Grundsätzlich gibt es vier Weisen des Erwerbs:²⁶² Die magische, die sich im Glück des Fortunatus' oder in Midas' gierigem Wunsch bemerkbar macht, abseits des mittelalterlichen Marktplatzes. Zweitens Gewalt, das Mittel Theseus', dessen Raubzüge von der monetären Ökonomie beendet wurden. Die simpelste Art ist es drittens, bereits Geld zu besitzen und es zu mehren, die Art, die Shylock anwendet. Und schließlich die unternehmerische Weise Antonios, Planung und Investition, „projecting“, wie es im Englischen treffender heißt. Die letzten beiden Methoden treffen im *Merchant of Venice* aufeinander: „Es gibt zwei Gebrauchsformen von Reichtum, das heißt von Macht-Kraft: einen reproduktiven und einen räuberischen Gebrauch. Die erste ist zirkulär, global und organisch; die zweite ist partiell, tödlich und eifersüchtig oder neidisch.“²⁶³ Die räuberische Weise klingt zunächst nach Theseus, aber die Beschreibung trifft eher auf Shylocks unerbittliche Art zu; so wird das Räubertum in den Nenner gezogen, auf dessen Basis Antonio und Shylock ihre Bestände zählen können: So unterscheidet sich Sparsamkeit, „thrift“, Geiz und Wucher, gegenüber freiem Austausch, Wagnis und Unbekümmertheit.²⁶⁴ Shylock zeichnet sich durch Verschlossenheit aus, verweigert sich der Produktivität, schafft Bindungen, „bounds“, und Leibeigenshaften, „bondage“. Antonios Credo heißt *fortune*, ein Ausdruck, der gekonnt „Geschick“ mit „Schicksal“ paart. Seine Logik versucht, Einfluss zu nehmen, geschickt zu sein, wie im Übrigen auch der händlerische Hermes, nämlich als Bote, und fügt sich gleichzeitig dem Schicksal des Marktes, wie Hermes die Botschaften der Moiren, der Schicksalsgöttinnen, überbringt.²⁶⁵

Christian Enzensberger hat dem Frei- und Fernhandel die lockere, geistreiche Poesie und die Musik zugeordnet, während er dem Wucher Prosa, metaphernarme Buchstäblichkeit und Tautologie zuweist.²⁶⁶ Tatsächlich ist es Shylock, der wenig und gelegentlich nicht in Versen redet.²⁶⁷ Es ist die chaotische Logik des Dionysos, die der apollinischen, zumindest in der unternehmerischen Gemeinschaft verständlichen Logik gegenübersteht. Der Flötenwettstreit zwischen Apoll und dem dionysischen Pan wird erneut ausgetragen und von den gierigen Midasöhnen Antonio und Shylock entschieden. Apollon schenkte dem Kind Hermes einen mit drei Blättern geschmückten Stab, der Reichtum spendet.²⁶⁸ Antonio ist Apollons Schützling wie Bruder des Hermes und gewinnt deshalb ökonomisch wie juristisch. Er glaubt an eine allgemeine, apollinische Logik des liberalen, hermischen Wirtschaftens.

²⁶² cf. Sombart 1913b, pp. 47-68.

²⁶³ Lyotard 1974, p. 309.

²⁶⁴ Diese Dichotomie reißen zahlreiche Interpreten auf, unter anderem Moody 1964, p. 28 und Schwanitz 1997, p. 100.

²⁶⁵ cf. Marx 1859, p. 168, der einen dialektische Versöhnungsversuch zwischen dem schätzenden Shylock und dem schätzend-spekulierenden Antonio wagt: „Dieser absolute Bereicherungstrieb, diese leidenschaftliche Jagd auf den Wert ist dem Kapitalisten mit dem Schatzbildner gemein, aber während der Schatzbildner nur der verrückte Kapitalist, ist der Kapitalist der rationelle Schatzbildner.“

²⁶⁶ cf. Enzensberger 1977, p. 48.

²⁶⁷ cf. 3.1.49-67 et al. Laut Bloom 1998, p. 174 redet Shylock gerade einmal 360 Zeilen und Sätze.

²⁶⁸ cf. Kerényi 1951, p. 168.

Wenn Shylock die Schulden in Kapital wandeln kann, besteht seine Schuld darin, kein Christ zu sein und dies als Marktvorteil zu nutzen. Antonios Schuld, die ihn fast vor den körperlichen Bankrott führt, verlangt ein weitaus größeres Opfer und wird deshalb göttlich höher belohnt: Er kann seine Schuld im Gericht zu immensem (Kredit-)Kapital transformieren, nämlich das halbe Vermögen Shylocks. Enzensberger hat recht, wenn er in der Gerichtsszene die Aufhebung des alten bürgerlichen Rechts, der alten Werteordnung, und die Utopie des Seehandels realisiert sieht, in der alles Besitz verhandelbar ist und sich das Recht auf ökonomische Stärke beschränkt.²⁶⁹

Shell hat den Gral mit dem goldenen Vlies gleichgesetzt und beide zum Ziel kaufmännischer Unternehmung bestimmt.²⁷⁰ Wie im apollinischen Nominalismus gezeigt, kann der Gral in Münzen zerstückelt werden. Die Suche nach diesen wird zur heldenhaften Abenteuerreise. Bei Homer heißt Handel noch *prèxis*, schlicht „Handlung“, allgemeines „Unternehmen“²⁷¹. Im Spanischen wurde der Kreuzzug nicht etwa *cruzeda* genannt, dies war die päpstliche Konzession an die spanische Krone, Ungläubige außer Landes zu jagen, sondern *empresa*, „Unternehmen“ oder *negocio*, „Geschäft“²⁷², in Verschränkung merkantiler und religiöser Ausdrücke.

Antonios Religiosität beruht auf Risiko, für das die Weite des Meeres steht.²⁷³ Salerio sagt zu ihm: „Your mind is tossing on the ocean“ (1.1.8), eine religiöse Verbundenheit, die in der deutschen Übersetzung von *mind* mit „Sinn“ noch emphatisiert wird.²⁷⁴ Shylock dagegen ist der Fernhandel zu riskant: Er fürchtet Diebe und Piraten, Land- und Wasserratten, Stürme und Felsen, die ihn dazu bewegen, lieber Schuldverhältnisse einzugehen (cf. 1.3.21-5). Antonio dagegen sucht die Weite. Er geht ein Wagnis ein und muss mit seiner hermischen Auffassung von Ökonomie neben dem Gewonnenen immer auch mit dem Zerronnenen rechnen.²⁷⁵ Während Shylock noch kein Kapitalist ist, weil er nur anhäuft, ohne zu produzieren und risikoreich zu investieren, kann Antonio bereits als Kapitalist gelten, der seine Kapitalien logisch verwendet und gleichzeitig sich nicht durch konkurrierende Wertesysteme bremsen lässt.

Aber auch Bassanio geht parallel Wagnisse ein, wenn auch auf dem Gebiet der Liebe. Seine Abenteuersuche nach dem goldenen Vlies Portias findet einen glücklichen Ausgang.²⁷⁶ Er gewinnt nicht nur seine Angebetete, sondern nebenbei auch finanziell. Die Werbung ist eine verdeckte ökonomische Handlung, die eine Investition von dreitausend Dukaten benötigt und ei-

²⁶⁹ cf. Enzensberger 1977, p. 73.

²⁷⁰ cf. Shell 1979, p. 65.

²⁷¹ Bolkestein 1958, p. 104, nach Homer.

²⁷² Greenblatt 1991, p. 112.

²⁷³ Spanisch *risco*, „Klippe“ (Kluge 1995, p. 688), die maritim droht, ist eine mögliche Herleitung von *Risiko*.

²⁷⁴ cf. Shakespeare 1799, p. 598 (1.1.).

²⁷⁵ Hermes kennt Güte wie Schadenfreude (cf. Kerényi 1942, p. 12). Reichert 1985, pp. 48-50 hat das implizite Fortuna-Motiv im *Merchant of Venice* herausgearbeitet. Schließlich aber wird die Begünstigende risikoreichen Handels auf Darstellungen vor allem in Norditalien immer mehr durch einen realen Kaufmann ersetzt.

²⁷⁶ cf. 1.1.172: „Jasons come in quest of her“.

nen weitaus größeren Gewinn verspricht. Das wird nur dadurch kompensiert, dass Portia ebenfalls ökonomisch denkt: Sie geht mit ihrer Verkleidung ein juristisches Wagnis ein, spekuliert wild um Anspruch und Einlösung und schlägt Bassanio vor, die Kompensation Shylocks auf 36.000 Dukaten hoch zu treiben, Lebensgewinn mit enormen ökonomischen Verlust zu machen, eben der Summe, die Shylock später ablehnen wird.²⁷⁷ Das ist auch die einzige Erklärung, warum der ärmliche Bassanio das Herz der reichen Erbin gewinnen kann: Sie schaut mehr auf merkantile Qualitäten als auf Errungenschaften. Er unterscheidet sich damit distinktiv von Fortunatus, von dem kein Aufwand erwartet wurde; Bassanio als „Glückskind“²⁷⁸ zu bezeichnen, vergisst, wie sehr er sein Leben in die Hand des Schicksals legen musste.

Portia ist die Fortuna, die nicht nur verteilt, sondern dafür auch einen spekulativen Einsatz fordert, den sie durch ihre „wondrous virtues“ (1.1.163), „wunderbaren Eigenschaften“, aber auch „Wirkkräfte“, vergütet. Die 36.000 Dukaten können nur aus einem Glückssäckel oder dem Füllhorn der Juno Moneta kommen. Auch die Nachricht von der glücklichen Heimkehr der Schiffe Antonios, von deren Untergang immerhin Augenzeugen Tubal berichtet haben, überbringt die wunderliche Portia.²⁷⁹ In ihrer Figur stößt die magisch-unerklärliche Glücklichkeit des Lebens mit der berechnenden Wertverhandlung und -verteilung zusammen, die sie als Croupier vom Einsatz abhängig macht – die Regelmäßigkeit des Chaos. Die Totalisierung Shylocks scheitert an der Vergeblichkeit des unendlichen Reichtums und findet ihre Niederung im endlosen Spiel, das Antonio auf dem Rialto wagt. Aber in der Fortunagläubigkeit wird wieder das Spiel totalisiert. Folge ist ein endloses ökonomisches Spiel, das seine Wandelbarkeit als Gesetz erhält.

Was Shylock in der Jacob-Erzählung willentliche Berechnung nennt, ist für Antonio eher „a venture sir that Jacob serv'd for,/ A thing not in his power to bring to pass“. Es ist eine Unternehmung, die er jedoch nicht selbst bestimmt, sie ist „sway'd and fashion'd by the hand of heaven“ (1.3.89-91). Die Ökonomie Antonios ist keine „laissez-faire“-Wirtschaft, sondern sein Götze Geld wird immer noch im Austausch mit der Religion erhalten; aber im wortwörtlichen Austausch, denn sie wird mit Geld bereits verglichen und abgewogen.

Antonio kann seine Geldsorgen noch in religiöses Leiden ummünzen, kann sich, wenn die Kanzlei nicht läuft, zur Kanzel flüchten (cf. 1.1.29sq.). Sie ist freilich kein aökonomischer Ort, denn hier kann Antonio unternehmerische Kraft schöpfen. Das christliche Prinzip Hoffnung kann in Risikogeschäften reinvestiert werden. Der christlich-symbolische Austausch in der Eucharistie der heiligen Messe wird auf der ökonomischen Messe fortgesetzt. Der Gewinn ist die

²⁷⁷ cf. 3.2.297-9. Sie entspricht deshalb nicht dem Ideal Xenophons einer häuslichen *Oikos*-Vorsteherin Belmonts, wie Damlos-Kinzel 2003, pp. 104-9 ihr unterstellt hat, sondern denkt chaotisch-chrematistisch.

²⁷⁸ Reichert 1985, p. 54.

²⁷⁹ cf. op.cit., pp. 57sq.; zu den Schiffen cf. p. 121, nach 3.1.90-4 und 5.1.278sq.

Gabe Gottes, die der Unternehmer zu seinem Lobpreis reinvestieren soll.²⁸⁰ Dass dieser Gedanke von Thomas von Aquin stammt, beweist wieder, dass auch schon die katholische Kirche Ökonomie förderte. Sie hat die Besitzeinteilung von Kadmos unterstützt und nicht etwa das allen gehörende Reich Gottes ausgerufen. Das Verfügungsrecht des Eigentümers entbindet ihn von sozialen Verantwortungen, die durch die freiwilligen Almosen ersetzt werden, und gibt den Besitz der unternehmerischen Investition frei.²⁸¹

Marx hat den ersten Abschnitt im zweiten Band des *Kapitals* mit „Die Metamorphosen des Kapitals und ihr Kreislauf“²⁸² betitelt; eine reichlich magische Überschrift, und doch hat er in ihr das religiöse Wunder der Wirtschaft erkannt. Das zirkulierende Geld kehrt zurück und ist dabei quantitativ (G') mutiert. Das Zirkulationsgeld wird nicht gehegt, sondern vermehrt sich auf Umwegen, tritt in ein Kokon-Stadium der Ware ein, um prächtiger wieder daraus hervorzugehen. Dies ist nicht das lineare Wachstum Shylocks, sondern eine Rückkehr des verlorenen Sohnes, des untreuen Kapitals, das zurückkommt und nicht das gleiche sein kann. Der Gewinn ist die Glückseligkeit über die Rückkehr, keine quantitative Aufstockung, sondern ein heiliges Wunder, wie ein Samen, der aufgeht.²⁸³

Allzu nah liegt es, ob der Dominanz des Geldes im Stück Gott zu vergessen, das Gottvertrauen mehr aus dem Handelsrisiko als aus der Frömmigkeit herzuleiten.²⁸⁴ Aber das widerspricht der Logik Antonios. Denn das Christentum hilft ihm ökonomisch, das zeigt die Gerichtsszene deutlich. Wieso sollte er dem Christentum entsagen, wenn es ihm ein kaufmännischer Vorteil ist? Aber der christliche Gott gewinnt im Geld einen ersten Konkurrenten. Während Shylock ein individuelles Heil im Geld ausmacht, sieht sich Antonio bereits in einer Wahngesellschaft, die die Allegorie des Geldes als Götze überhöht. Es ist nicht sein persönlicher, sondern ein gesellschaftlicher Fetisch, der neben Gott, dem „transzendenten Fetisch“ existiert; dieses Oxymoron weitet das fortunatische Manöver des Geldes als Drohgebärde aus.

Es ist ein Pyrrhussieg des christlichen Gottes, dass Shylock am Ende zum Christentum bekehrt wird, denn eigentlich ist dieser ökonomisch wie religiös bankrott. Er ist ein ökonomisches Auslaufmodell, der sich heutzutage mit einem Sparbuch zufrieden geben würde.²⁸⁵ Der Jude ist aus christlicher Sicht ein Heide, lat. *paganus*, der glaubt, alles bezahlen, lat. *pagare*,

²⁸⁰ cf. Dauphin-Meunier 1955, p. 36. Zum Gleichklang von ökonomischer und kirchlicher Messe bemerkt er, dass die Kirche selbst Messen ausrichtete (p. 32). Burckhardt 1994, p. 341 (Endnote 23) sieht eine indirekte Koppelung, weil große Kirchen viele Menschen anzogen; Marx zäumt das Pferd von der anderen Seite auf: Kleinproduzenten versuchen, den Verkauf ihrer Waren auf kirchliche Festtage zu legen, an denen das biblische Arbeitsverbot gilt, um keine Zeit für die Produktion zu verlieren.

²⁸¹ cf. Bataille 1933, pp. 21sq.

²⁸² cf. Marx 1885, p. 31.

²⁸³ Verständlich ist es aus dieser christlichen Perspektive, dass der Heide Marocco Portia nicht gewinnt. „Some god“ (2.7.13) wird ihm bei der Christin wenig helfen, und da er im Gold zugleich das naheliegendste und wahrscheinlichste Metall nimmt (cf. 2.7.16-21), gewinnt er bei Portia keinen Pfifferling.

²⁸⁴ so Enzensberger 1977, p. 38.

²⁸⁵ Und nicht etwa ein progressiver Ökonom, wie Engle 1986, pp. 31sq. es behauptet, weil er Zinsen nimmt.

zu können.²⁸⁶ Oder vielmehr ein antiquierter Scholastiker, der die Form für Wert hält und nicht bemerkt, dass Chancen und Marktkennntnisse nicht bezahlbar sind, eine Vorstellung, die ja auch Marx noch gepflegt hat.²⁸⁷ Shylocks Konversion ist die Resignation, dass seine philisterische Anhängerschaft Mammons nicht gefruchtet hat. Dagegen wird das verlorene Schaf Mammons, Antonio, erfolgreich, gerade weil er Religion und Wirtschaft gekoppelt, aber nicht vereint hat. Konsequent und total, wie Shylock denkt, wirft er sein gesamtes Glaubenssystem über Bord, monetär wie religiös. Der Spieß, der Obolus wird umgedreht, die Münze auf den Kopf gestellt, die Gnade, die Shylock geben sollte, um das Tauschverhältnis zu beenden, muss er nun erbitten, um nicht mehr als sein Geld und seinen Gott, um nicht gleich sein Leben zu verspielen.²⁸⁸ Die Konversion ist seine Kompensation, die das „Zahn um Zahn“ mit „Zahl um Zahl“ verknüpft.

Antonio gestaltet den Urteilsspruch, den irrationaler Weise der eigentlich Angeklagte sprechen darf, ganz ökonomisch zu seiner Zufriedenheit: „I am content“ – der Tauschkompensation ist bei weitem nicht Äquivalenz, sondern Macht abwägung beschieden. Aber Antonio hat eine merkwürdige Weise der Kompensation; denn er fordert die eine Hälfte des Vermögens als Strafe, „The other half in use, to render it“ (4.1.380sq.). Das *use* soll ein geläufiges Synonym für „usury“ sein, dem „jüdischen“ Leihen auf festen Zinssatz.²⁸⁹ Aber damit würde Antonio einen neuen monetären Schuldschein unterschreiben, auch wenn der Gläubiger diesmal Lorenzo ist, der das Geld als postmortale Mitgift erhalten soll. Der Kaufmann würde die Konstruktion übernehmen, die er Shylock vorwirft. Der Kredit ist im Gegenteil ein Investitionskredit moderner Prägung, das Zugeständnis an eine nach Krediten hungrige Wirtschaft, das auch Calvin macht. Der jüdische Wucher wird zum christlichen Spekulationskapital, das erst am Gewinn teil hat.²⁹⁰

Aber Antonio geht eine neue Bürgschaft ein, „My soul upon the forfeit“ (5.1.252), diesmal als Treuebeweis für Bassanio gegenüber Portia. Antonio tauscht die monetäre Verpfändung gegen eine seelische, ein Vorgriff auf den teuflischen Pakt Fausts. Er hält die Zirkulation in Gang, absolutiert das Credo des Tausches bis zu seinem höchsten und eigentlich Gott gehörenden Wert. Während er am Anfang „nur“ seinen Körper anbietet, verpfändet er nun seine Seele.²⁹¹ Sie steht zum Verkauf und wird meistbietend abgegeben. Antonios Logik wird ebenso re-

²⁸⁶ cf. Schacht 1961, p. 295. Auch eine Parallele zum Simonismus ist erkennbar (cf. Apostelgeschichte 8,18-20).

²⁸⁷ cf. Tawney 1926, p. 36 zur Vergleichbarkeit des Denkens von Marx und Thomas von Aquin.

²⁸⁸ cf. 4.1.361. Er simuliert die biblische Geschichte in Lukas 16,1-13, in der ein Gläubiger die Schulden erlässt und zum Glauben zurückkehrt.

²⁸⁹ so Reichert 1992, p. 107.

²⁹⁰ cf. Sombart 1913b, p. 342, der behauptet, dass der Wucher auch wirtschaftsfördernde Seiten hat. Er vergisst den noch viel förderlicheren Investitionskredit. Deshalb erkennt Enzensberger 1977, p. 72 richtig, dass Shylocks Kapital in den freien Austausch gestoßen werden soll.

²⁹¹ cf. Shell 1982, p. 77, zu 5.1.249-54.

ligiös und totalitär, wie Shylocks es war. Einzig zählt die Zirkulation – koste es, was es wolle. „It blesseth him that gives, and him that takes” (4.1.185) ist eigentlich von Portia auf die christliche Gnade gemünzt. Aber diese muss sich beim Geben und Nehmen selbst zur Ware degradiert sehen, wenn sie ihr eigenes Prinzip vom gesegneten Geber und Nehmer aufrechterhalten will. Auch Launcelot, der Diener Shylocks, der bei Bassanio um eine Anstellung bittet, wechselt zu dem risikoreichen Ökonomiemodell, in dem alles verhandelbar wird. Er wird in der Liste der Darsteller als Clown charakterisiert; eine Figur, die mit Worten spielt und auch ein altes Sprichwort im Beisein Bassanios umdreht:

“The old proverb is very well parted between my master Shylock and you sir, you have ‘the grace of God’ sir, and he hath ‘enough’.” (2.2.142-4)

Die herätischen Zeilensprünge in der Arden-Ausgabe lassen eine interessante Lesart zu: Dass das „between“ getrennt ist, scheint darauf hinzudeuten, auch die nächste Zeile getrennt zu lesen. So wird auch die feste Umschreibung von „the grace of God“ geteilt, „the grace of“ steht, auf den Genitiv wartend, allein, und da bietet sich zum einen „God“, aber auch das monetäre „enough“ an: Es gibt eine Gnade Gottes und eine vom geldlichen Genug. Die erste hat Bassanio, die zweite Shylock – auch wenn es ihm selbst nie genug ist. Doch am Ende hat sich das Verhältnis genau umgedreht: Bassanio hat mit der Heirat mehr als genug und Shylock durch die Christianisierung die Gnade Gottes. „Gott“ und „genügend Geld“ werden gleichgestellt und können in der Anbetung um Gnade ausgetauscht werden. Das ist für Gratiano „[t]he bargain of your faith“ (3.2.193), den Bassanio und Portia im Liebesschwur ausführen, der aber auch für den Austausch der Konfessionen, des Rechts und aller Wertesysteme gilt.

Der Tausch kann nicht zu Ende gehen, denn der Tausch verdeckt die Güter, die in ihrer repräsentativen Gestaltung und in der nivellierenden Äquivalenz die geistige Botschaft verstecken. Ihre religiöse Aufladung ist zugleich ihre Verschleierung, „deceiv’d with ornament“, wie Bassanio ihre Täuschung bei der Kästchenwahl umschreibt, oder „geschmückt mit einer holden Stimme“, „season’d with a gracious voice“, wie er für die Botschaften im Recht konstatiert. Das ist der „damned error“ (3.2.74-8) der Religion, die gleichzeitig offenbart wie verhehlt und die Hehlerei, den Tausch, fortsetzt.

So schleppt er sich endlos fort. Portia beschließt das Stück mit „I am sure you are not satisfied” (5.1.297), oder „content“, wie Antonio seinen Tausch vorerst abschließt. Die Bedürfnisse sind nicht gestillt und die Zufriedenheit des gelungenen Tausches immer noch nicht erreicht. Schließlich muss der gewaltsame Gratiano, der sich schon in der Gerichtsszene durch Unerbittlichkeit auszeichnet und den gerichtlichen Tausch mit dem Tod Shylocks beenden wollte, einschreiten. Er will den Ring, gerade das Zeichen für den Tausch, behalten, damit der Tausch vorerst geschlossen und das Stück beendet werden kann (cf. 5.1.307).

Indes gibt es eine Revolution gegen die Kompensation: Mit dem Raub Jessicas durch Lorenzo werden die gemeinschaftlichen Tauschregeln angegriffen, die festgelegte Äquivalenz von Frau und Geld aufgehoben, die in Venedig sonst gesetzt war.²⁹² Denn sonst könnte Shylock seine Tochter nicht mit Geld aufwiegen, sonst hätte Bassanio das Geld nicht für die Brautwerbung gebraucht. Auf der Flucht verprassen Jessica und Lorenzo das Geld im Fest, schlimmer noch: Geld, das ihnen nicht gehört. Damit übertreten sie die festgezogene Ordnungen: „But thought I am a daughter to his blood/ I am not to his manners“²⁹³, wie Jessica trotzig feststellt.

Sie verbrüdernd sich quasi mit Bataille, der die Werke der Moral, die zur operativen Erlangung des Heils dienen, auf Dinge reduziert sieht, die durch die Negation des Wertes dieser Werke zerstört werden, so dass die Göttlichkeit wieder unmittelbar erfahrbar wird. Auch das flüchtende Liebespaar widersetzt sich sowohl christlichen als auch jüdischen Heiratsgeboten, zerstört Werteordnungen, um eine individuelle Heiligkeit in Genua, der Stadt der Ferne, aufzubauen. Bataille greift den Kapitalismus an, weil er eine transzendente Kraft beansprucht. Aber Bataille hat nicht mit der Stärke dieser Kraft gerechnet. Denn bereits die venezianische Ökonomie ist selbst zerstörerisch, generiert sich immer wieder neu und ist deshalb eine Negation in sich selbst. So gibt Bataille auch zu, dass das rauschende Fest durch die Realität begrenzt wird, die in ihm zerstört werden soll.²⁹⁴ Der Kapitalismus ist ein Diktat des Festes.

Gerd Bergfleth behauptet, dass Bataille nicht mit dem zerstörerischen Kapitalismus liebäugelt, weil er die Zerstörung zerstöre, indem er das Ding entdingliche und es von der „Schmach seiner Dienstbarkeit und Verwertbarkeit“²⁹⁵ befreie. Aber „verdinglichende Kraft können die Waren- und Gelddinge nur haben, weil sie Dinge entdinglichen.“²⁹⁶ Sie kommen der antikapitalistischen Entdinglichung Batailles zuvor und benutzen seinen Prozess zum Systemerhalt.

Das Fest, das Jessica und Lorenzo feiern, findet anlässlich der Überwindung von Knappheit der Güter und des Geldes statt, aber auch des gemeinsamen Glückes. Im Fest wird ein Sinnmangel bewältigt. Sie frönen Dionysos, der nach einem Mythos dem begrenzenden Theseus seine Frau Ariadne gestohlen hat.²⁹⁷ Jener ist auch immer ein Fremder, der Grenzen überschreitet, anstatt sie zu setzen, und über das Meer kommt.²⁹⁸ Doch damit wird der wahnsinnige Dionysos schon wieder dem Händler gleich; auch dieser kommt von der Ferne und rüttelt an den Grenzen des eng begrenzten Gabentausches. Wie Derrida es formuliert: „Die Beziehung

²⁹² cf. Lévi-Strauss 1949, pp. 372sq. et al. Für ihn konstituiert sich eine Gesellschaft durch den Tausch von Frauen. Das Inzestverbot wird zur Tauschpflicht, die den kulturellen Austausch aufrechterhält.

²⁹³ 2.3.18sq. und Shylock später: „My own flesh and blood to rebel!“ (3.1.31).

²⁹⁴ cf. Bataille 1974, pp. 73sq. und 47sq.

²⁹⁵ Bergfleth 1997, p. 244, zu Bataille 1974, p. 145. Auch in 1975, p. 335 versucht Bataille, die unökonomische Unmessbarkeit von Opfer, Potlatsch, Revolte, Erotik und Exzess zu wahren, ohne auf die unermessliche Irrationalität des Kapitalismus einzugehen.

²⁹⁶ Hörisch 1996b, p. 253, der sich mit diesem Zitat gegen die Verdinglichungsthese von Georg Lukács und Sohn-Rethel wendet und ihnen Benjamin als Entdecker der Entdinglichung entgegenstellt.

²⁹⁷ cf. Burckhardt 1999, p. 98.

²⁹⁸ cf. Seaford 1994, p. 250.

zwischen der Vernunft, dem Wahnsinn und dem Tod ist eine Ökonomie²⁹⁹. Selbst die Opponenten eines Wertsystems, Wahnsinn und Tod, werden in seine Logik, die so vernünftig erscheint, durch Ökonomie miteinbezogen. Ökonomischer Konsum ist ökonomische Verschwendung; gerade diese dionysische Schizophrenie ist venezianisch-religiös. Wie die Totentiere im Alltag geehrt, aber an Feiertagen gegessen werden, wie die Götter angebetet, aber in Zeremonien in Form von Tieren geopfert werden, so wird auch das Geld verehrt, gesammelt und geschont, bis es an Festtagen dem Konsum geopfert wird. Gerade das Christentum, das Um- wie Verteilung juristisch und ökonomisch in Venedig regelt, organisiert die orgiastische Verausgabung, die sich einer demokratischen Umverteilung widersetzt.³⁰⁰ So muss sich auch Jessica letztlich dem Christentum fügen. Ihr Ausbruch wird von Launcelot, der durch die Konversion vom Juden- zum Christentum eine Erhöhung des Schweinepreises fürchtet, zynisch wieder in das System von Ökonomie eingeordnet (cf. 3.5.18-24).

Die Schizophrenie des Geldes widersetzt sich der Ergreifbarkeit und Internierung. Die Logik des Geldes ist rational und irrational, streng häuslich-ökonomisch und weltlich-kosmopolitisch, reale Münze und abstrakte Virtualität. Es ist Zerstörer von Gemeinschaften wie ihre Basis, ein intimer Privatbesitz wie Allgemeingut. Mit der Erhöhung der Anziehungskraft des monetären Gesellschaftskerns für um ihn rotierende Gegensätze kann Geld eine Kopie des Göttlichen anfertigen, kulturell-sekundär.³⁰¹ Geld kann es wie bei Shylock karikieren oder ihm wie bei Antonio assistieren.

Im Geld schließt sich selten etwas aus. Es ist mehr als eine Adjunktion, es ist die pure Ambivalenz. Doch während es im *Fortunatus* noch ein pronominales Dasein fristete, dass sich auf Gott, Teufel, Gutes, Schlechtes etc. bezog, wird es im *Merchant of Venice* zum Substantiv der quasitranszendenten Botschaften. Es generiert vom Dispersum zum Universum. Die *coincidentia oppositorum* des Geldes wird nicht mehr simuliert und gütlich erzwungen, sondern hat religiösen Charakter, der sich über den Gütern bewegt. Geld braucht keine Güter mehr, es zählt nur G zu G' – das hat Shylocks monetäre Fruchtbarkeit und Antonios Handelsbonus bewiesen. Es verweist schlichtweg auf sich selbst und benötigt keine kulturelle, erst recht keine

²⁹⁹ Derrida 1967, pp. 99sq., der für diese Beziehung den Begriff der *différance* wählt, die sich über das Wollen (und damit die Subjektivität Jessicas) hinwegsetzt und eine implizite Gewalttätigkeit des ewigen Austausches initiiert. Dieser etabliert aber eine *geregelt* Beziehung zwischen Überschuss und Totalität der Werte. Damit ist die *différance* nicht der absolute Exzess, wie Derrida meint, sondern der geregelte Exzess des Kapitalismus. Die Ökonomie ist selbst die Orgie, wie Hörisch 1999a, p. 45 mit Bezug auf Pierre Klossowski konstatiert.

³⁰⁰ cf. Bataille 1933, p. 28. So sind auch die griechischen Gesellschaftsveränderungen nur die Neuaufrichtung von Strukturen. Die solonische Reform 600 a.Chr. wie die Revolution durch Pisistratus 510 a.Chr., mit der auch die dionysische Religion ausgebaut wurde, ließen die zunächst verschwenderische Umverteilung zu einer starren Verteilung kristallisieren, die die Aristokratie bald wieder errichtete. Thomson 1955, pp. 213-5 sieht in ihr eine Stärkung der Aristokratie a priori.

³⁰¹ Eine Fülle von monetären Dichotomien hat Hörisch 1993, p. 182 und 1995, p. 19 gesammelt. Aber auch Kron-dorfer 1996, p. 137 beherrscht die Disziplin.

transzendente Referenz. Es ist nicht nur Form, sondern zugleich Inhalt des Reichtums, Zeichen und Repräsentant zugleich, wie Foucault es ausdrückt.³⁰²

Der Mensch denkt seit jeher in Analogien. Das unreligiöse Denken ist von einer Entsprechung zwischen Natur und menschlicher Welt bestimmt.³⁰³ Diese Konstruktion wird über die Transzendenz aufrechterhalten: Die Schöpfung steht mit dem Schöpfer in Analogie, ohne Ähnlichkeit zu zeigen.³⁰⁴ Gleiches gilt auch zwischen Schöpfer und ebenbildlichem Geschöpf.

Äquivalenz ist die logische Mutation der Analogie, ihre Universalisierung und Egalisierung. Was vorher ähnlich, aber nicht gleich war, wird ebenbürtig. Die Äquivalenz ist diabolisch, weil sie als menschliches Produkt die Göttlichkeit kopiert, oder genauer, weil sie die priesterliche Konvention der arbiträren Analogie untergräbt. Die Äquivalenz ist eine Kulturleistung und steht deshalb nicht am Anfang der Menschheitsgeschichte, an den sie Nietzsche gestellt hat.³⁰⁵ Das Simulakrum der Kompensation ist eine Imitation des Teufels, weil der Mensch die Schöpfung austauscht und die Werteordnung durcheinander bringt. Ihr Mittel ist das Geld, das die Ränder der widerborstigen Schöpfung glättet und dem Menschen eine göttlich-universale Perspektive erlaubt, die gleichzeitig die Ungreifbarkeit Gottes tadelt.

Die allumspannende Logik des Geldes ist metaphorisch. Sie übertrifft die fetischisierte Generalmetonymie des Geldes im Austauschprozess, setzt Geld zur Welt analog, wobei die Analogie immer eine zählende „Logie“ darstellt, eine De-Logie, die sich trennt und eine Sub-Logie, die die Entsprechung unter das digitale Logikprimat unterwirft.³⁰⁶ Eine Metapher aber ist selbst ein logisches Konstrukt, weil sie über das *tertium comparationis* eine künstliche Verbindung herstellt, die die magische Analogie noch als gegeben und natürlich auswirft.³⁰⁷ Die Metapher ist gleichzeitig ein ökonomischer Vorgang, der die Äquivalenz mittels einer Abstraktion herstellt, die die Unterschiede kompensiert und die Elemente gegeneinander austauschbar macht.

Geld ist eine implizite Metapher, weil es sie nicht ausspricht und sich nicht einer Frage unterzieht, sondern die Metapher schweigsam vollzieht. Sprachliche Metaphern sind stümper-

³⁰² cf. Foucault 1966, pp. 224sq. und Marx (1857sq.), p. 132.

³⁰³ cf. Godelier 1973, p. 268, der dies als das „primitive Denken“ bezeichnet.

³⁰⁴ cf. Splett 1991, p. 278, nach Nikolaus von Kues.

³⁰⁵ cf. Nietzsche 1887, pp. 305sq. (no. 8): „Preise machen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen – das hat in einem solchen Maasse das allererste Denken des Menschen präoccupirt, dass es in einem gewissen Sinne das Denken ist“.

³⁰⁶ cf. Sohn-Rethel 1990, p. 31, der das Geld als „*separate* Repräsentation *gegenüber* allen anderen Waren“ (meine Hervorhebung) bezeichnet, so dass Geld nur durch die Trennung, selbst nicht für die Ware zu stehen und erst recht keine Ware zu sein, metaphorischen Charakter annehmen kann (ähnlich Sohn-Rethel (1937), p. 161). Insofern ist die ontologische Formulierung „Das Geld ist ein Sein für die Güter, die Güter sind ein Sein für das Geld“ (Wagner 1985, pp. 21sq.) richtig, aber zu sympathisch.

³⁰⁷ cf. Shell 1978, p. 5, der eine Metapher über Geld bzw. Sprache als eine über Metaphorisierung bezeichnet und für diesen Gedankengang auf Foucault 1966 p. 12 verweist. Weiterhin hat Goux 1973, p. 70 Geld als zentrale und zentralisierende Metapher neben Phallus, Sprache, Monarch unter dem Primat des Vaters bezeichnet, Ort des Maßstabs und der Einheit.

haft, weil sie immer wieder an der Widerborstigkeit des Umfelds des tertium comparationis auseinanderbrechen. Auch Frauen, um auf Claude Lévi-Strauss zurückzukommen, sind kein guter Bewertungsmaßstab für Freundschaft und Tausch, darüber entrüstet sich Portia zurecht.³⁰⁸ Nur Geld kann Identitäten bilden, die gewaltig stabil sind und deshalb logisch erscheinen. Dieser Logik fällt die Einzelheit der Tauschgüter zum Opfer.

„Denn das Geld ist eine Kraft, die die Welt in eine Metapher verwandelt, eine Wirklichkeit, in der allein der Wandel, der Tausch, der Ersatz des einen durch das andere real ist, während alle Substanz nur momentan aufscheint und dann verglühe wie ein Komet am Firmament.“³⁰⁹

Goux hat die Konstruktion der Metapher von einer Invariante abhängig gemacht, die Möglichkeit, „das Selbe im anderen wiederzuerkennen, freizulegen, sie unabhängig von ihren empirischen Erscheinungsweisen [zu] denken, ohne Ansehen ihres materiellen Gehaltes“, so dass man dort „einen Wert, einen Sinn, eine Essenz festhalten oder freilegen und dabei die Vielzahl ihrer möglichen Verkörperungen hinter sich lassen“ kann. Das Materielle wird eingestampft und negiert; Goux verweist deshalb auch zurecht auf die Marx'sche „Genese der Tauschformen“³¹⁰. Im Ausdruck *Invariante* ist so deutlich *Geld* zu lesen, dass es als Initiator des Prozesses angesehen werden kann.

Geld gliedert die Güter gewaltsam, weil die Glieder in der Metapher eigentlich mittels des Preises verstümmelt werden. In Geld herrscht abstrahierte Einigkeit. Shell referiert, „that the development of a concept of oneness (*to on*) from multiplicity (*ta onta*) is a direct reflection of changes in the symbolization of the economic system“³¹¹. Die geldeigene Wahrheit wird zur universellen Wahrheit. *Non multa, sed multum* wird zum Generalbevollmächtigten einer algebraisch-monetären Ontologie. Deshalb hat Hörisch Geld als Leitmedium bezeichnet, das ein eigenes und erfolgreiches Verständnis von Welt produziert.³¹²

Geld wird daher nicht nur zum „Gott unter den Waren“³¹³, sondern mehr noch zu einem in der Welt, die über die Gesamtheit der Güter hinausgeht. Diese Konstruktion widerspricht dem systemimmanenten Funktionieren im *Fortunatus* und kann erst in der Blüte der Renaissance entwickelt werden, in der die Systeme auf ihre Funktionalität überprüft werden. Die ökonomische Kosten-Nutzen-Analyse wird dabei gerade vom Christentum eingeleitet, weil es sich in der Förderung des Tausches selbst zum Tausch stellt. Die Feier des venezianischen Sieges am Ende von Shakespeares Drama findet nicht in der Kirche, sondern auf dem Prunksitz Portias in

³⁰⁸ cf. 4.1.286sq. Dafür, dass Fleisch und Blut nicht mit Portia aufgewogen werden können, hat sich schon Ruskin 1862sq., p. 119 (no. 100) ausgesprochen, für den Portia trotz Klangähnlichkeit keine Portion ist.

³⁰⁹ Paul 2002, p. 117, als Bündelung verschiedener Rezensionen der *Philosophie des Geldes* Simmels.

³¹⁰ Goux 1973, p. 23, davor p. 22. Grundsätzlich geht er vom Symbol aus, einem Begriff, der im religiösen Kontext enger definiert werden muss. Er wendet diese Konstruktion zurecht auch auf Schematisierung und Formalisierung an, aber widerspricht mit der Übertragung auf den Begriff und die Analogie ihrer magisch-machtabhängigen Arbitrarität.

³¹¹ Shell 1978, p. 39, nach Thomson 1955, pp. 300sq.

³¹² cf. Hörisch 1996b, p. 27.

³¹³ Marx (1857sq.), p. 132.

Belmont mit diesseitigen, nicht geistlichen Genüssen statt. Das Messen, das durch den Ethik-katalog in der Messe stattfindet, wird durch das viel effizientere System des Preiskatalogs abgelöst. Aber die venezianische Diabolik des Geldes besteht gerade darin, dass Gott nicht nur diesseitig unterlaufen, sondern mit abstrakten und quasi jenseitigen Zügen geschlagen wird. Wie De Saussure die Sprache unverwurzelt und unbegründet sieht, nur aus einem System von Verhältnissen bestehend, so ist für James Steuart auch der Preis nur ein relatives Verhältnis.³¹⁴ Damit schuldet das auf sich selbst verweisende Geld keine Referenz mehr, entzieht sich der Schöpfung, sprich: Geld ist gottlos.

Sohn-Rethels Grundthese ist, dass die Tauschabstraktion die Grundlage für die Denkabstraktion ist.³¹⁵ Für ihn korreliert die Erkenntnisfähigkeit des Menschen mit dem ökonomischen Verdinglichungsprozess, ein Argument, gegen das nur wieder die Entdinglichung entgegengesetzt werden kann: Die Verdinglichung war der Opfertauch statt des Menschen, die Entdinglichung aber war die Abstraktion in der Münze, die Entsprechungskategorien durch die allgemeine Logik ersetzt hat. Sohn-Rethels Kritiker haben oft bemerkt, dass seine Arbeit nicht historisch fundiert ist, und in der Tat geizt er mit Belegen aus der Antike für die Entwicklung.³¹⁶ Die Frage ist jedoch, ob er nicht einen Ansatz liefert, die Welt unter einem neuen Gesichtspunkt zu betrachten. Denn dass Geld die Welt verändert hat, ist unbestreitbar, weil es eben nicht nur Mittel ist. Man muss sich auch nicht mit einer monetären Mittlerfunktion des abstrakten Denkens zufrieden geben, denn die *situative* Tauschabstraktion war bereits im Opfer vollzogen. Aber die *allgemeine* vollzog sich hinter dem Rücken dieses situativen und nicht allgemeinen Denkens. Universalkategorien sind nicht magisch, sondern bedürfen eines Denkens, dass die Austauschfähigkeit der Opfer gewährleistet, sei es unter vielen oder einem Gott. Dass der Tausch kein Wunder ist, konnte erst die Organisation der Tempel in der griechischen Hochkultur bewerkstelligen, eben dann, als auch das Denken abstrakt und universal wurde.

Wie das Geld universal zur Integration neigt, so schuf es gleichermaßen das Subjekt im abendländischen Sinne. Denn die „transzendente Apperzeption“, die über die Kommunikation mit Gott verlief, erhält nun ihren diesseitigen Entwurf des Geldes, das die Mannigfaltigkeit synthetisiert.³¹⁷ Mit der Identifizierung kann sich das Subjekt entwerfen, und dies nur aufgrund der nominalistischen Ablösung der Funktion des Geldes von dem zeichentragenden Material.³¹⁸ Dass die Individualisierung Jessicas scheitert, liegt nicht zuletzt an ihrer materiellen und individuellen Ausgabe eines Diamanten (cf. 3.1.110sq.), durch den sie sich enttarnt; das sich

³¹⁴ cf. Goux 1973, p. 121, nach Ferdinand De Saussure und Steuart 1767b, pp. 68sq.

³¹⁵ cf. Sohn-Rethel 1961, p. 107.

³¹⁶ Pars pro toto Geicke 1994, p. 180.

³¹⁷ cf. Hörisch 1978, p. 49.

³¹⁸ cf. Sohn-Rethel (1937), p. 206.

gleiche und sein Material stiefmütterlich behandelnde Geld hätte ihr die Abstraktion geboten, die ihr Subjekt von ihrer Umgebung geschieden hätte. Noch stärker wird die Abstraktion mit dem Papiergeld vorangetrieben, dem sich das nächste Kapitel widmet.

Mit Geld werden Eigentümer ausgetauscht und das Eigentum festgesetzt. Mein und dein werden umso wahrscheinlicher, je mehr mit Geld bezahlt wird, da Nehmen erst die Vermittlung des Geldes bedarf. Es setzt Klüfte zwischen Hauswirtschaften, aber entwirft damit auch die menschliche Monade als von der Gemeinschaft nicht mehr getragenes Individuum. Hörisch macht dies an der intersubjektiven Geltung des Geldes fest, die es auch zum „Medium der *sozialen* Synthesis etabliert“³¹⁹. Sechzehn Jahre zuvor ist seine Diskussion der Thesen Sohn-Rethels noch weitaus kritischer ausgefallen: In dieser spricht er von einer zerfallenden Subjektivität, an der ein „destruktionslogischer Selbstwiderspruch erscheint“, weil sie von der Gleichsetzung des Nichtgleichen durch die Massen zusammenklaubende Logik des Geldes bedrängt wird. „Obwohl despotisch wie des ‚Herren Herrscherwort‘, wird es weniger zum Herrn des Diskurses als vielmehr zum Strukturierungsprinzip herrschender Diskurse, denen intersubjektive Verbindlichkeit ohne die Anonymität ihrer ‚geltenden Sätze‘ kaum zukäme.“³²⁰ Aufzulösen ist dieser Widerspruch nur, wenn das Individuum grundsätzlich ökonomisch gedacht wird. Die herrschende venezianische Gesellschaft ermöglicht Individualität, aber nur unter den Bedingungen des gesellschaftlichen Austausches, der die *Aneignung* von Persönlichkeit der *Selbstentfaltung* vorzieht. Die monetäre Logik beherrscht die Menschen (in ihrem Denken), aber kann sie nur beherrschen, weil sie sich einem allgemeinen Verständnis entzieht. Die Zahl der Logiken ist Legion; sie setzen sich einem geldstrukturierten Marktgeschrei aus, das Individualität als Durchsetzungsvermögen und Abgrenzung gegenüber den anderen Individuen definiert.

Die Gleichgültigkeit der Waren durch das Geld erzeugt die Ungleichgültigkeit der Menschen, das, was nur zynisch „Individualität“ genannt werden kann. Denn die Menschen, die Geld haben, können Menschen gleich machen und werden wiederum von Menschen mit mehr Geld gleich gemacht. Geld macht gleich und entscheidet über die Macht der Gleichmachung, so dass es letztendlich die Macht zur Individualität differenziert. „In der Subjektivität findet die Identifikation des Ausbeuters mit der menschlichen Urhebererschaft der Ausbeutung statt.“³²¹ Das Subjekt generiert sich aus dem Risiko des Tausches, vor dem es sich in seiner Subjektivität schützen will. Wie die Transzendenz Gewiss- und Ungewissheit zugleich darstellt, so findet und verliert sich das Subjekt im geldgestützten Tausch, der gesellschaftliche Individualisierung wie individuelle Vergesellschaftung aushandelt. Das Paradox findet seinen

³¹⁹ Hörisch 1996b, p. 229 (meine Hervorhebung).

³²⁰ Hörisch 1980, pp. 405sq., der auf Adorno 1966 verweist. Sohn-Rethel 1990, p. 15 geht auf die Entfremdung durch das universelle Denken ein.

³²¹ Sohn-Rethel (1937), p. 216; cf. p. 202.

Niederschlag in der Ambivalenz des Geldes. Gerade dadurch, dass es die Begrifflichkeiten zur Definition des Subjekts transzendiert, aber selbst immobil bleibt, wird es unbewegter Beweger menschlicher Entwicklung.³²²

Geld bedingt, dass Denken die Macht einer eigenen Logik erhält. Somit ist universales Denken nur die Projektion individueller Vorstellung auf eine intersubjektive Metaebene, oder religiös gesprochen, Allegorisierung des Denkens. Solange Denken unter gemeinschaftlichen Kategorien stattfand, konnte es sich seiner wenn auch visionären Universalität gewiss sein. Sobald das Individuum als Intellekt zu denken beginnt, ist seine Universalität ausgetauschte Imagination. Die Zwecke seines Denkens werden nicht von einer festen Gemeinschaft, sondern im Hinblick auf den Markterfolg der Zwecke festgelegt, der die Wirksamkeit der Universalität bestimmt. Die Religiosität dieses Ansatzes besteht nun gerade darin, dass das Denken wiederum der Gesellschaftlichkeit unterstellt wird, die nicht nur denkökonomisch vorgeht, sondern zu guter Letzt seinen Erfolg von seiner ökonomischen Verwertbarkeit abhängig macht.

Es gibt zwei Formen wissenschaftlichen Denkens. Die eine ist analytisch und symbolisch, i.e. sie entdeckt in einem Detail immer wieder neue universelle Zusammenhänge. Die zweite ist allegorisch, i.e. sie überträgt situative Schlüsse auf andere und allgemeinere Sachverhalte. Eben dieses Denken ist auch monetär. Logik widerspricht dem imaginären Postulat rationaler, allgemein nachvollziehbarer Wissenschaft, weil sie dem kaufmännischen Kalkül subjektiver Verwertbarkeit ihrer Ergebnisse unterliegt. Die Logik des Forschers ist nur die Extension einer magischen Monade.³²³ Das naturwissenschaftliche Denken, das Sohn-Rethel aus dem Geld richtig ableitet, ist insofern eigenlogisch, aber nicht objektiv,³²⁴ als dass es die Objekte nicht fokussiert und eine öffentliche Sektion vornimmt, sondern das Denken als Zahl nimmt, deren Annäherung an Null angestrebt wird. Meilenstein dafür war Descartes, für den Gott die Richtigkeit menschlichen Denkens garantiert hat.³²⁵ Aber vor ihm hat das Geld bereits die Universalisierung einer Logik als Machtanspruch vorgeschlagen.

Die im und durch das Geld geschnürte Wahrheit beansprucht Universalcharakter, ist aber letztendlich gesellschaftlich vermittelt.³²⁶ Eine Zweiteilung in ein individuelles, phantasievolles und imaginäres Denken der Gebrauchswerte, das einem reinen, totalisierten Denken des transzendentalen Subjekts gegenüber steht, kann deshalb nicht aufrechterhalten werden.³²⁷ Denn im Transzendentalsubjekt Sohn-Rethels spiegelt sich immer eine gesellschaftliche

³²² cf. Liebrucks (1957), p. 268.

³²³ cf. Girard 1972, p. 426. Er sieht wissenschaftliches Denken als Fortführung des archaischen.

³²⁴ so Sohn-Rethel 1970a, pp. 32 wie 66, aber auch Simmel 1900, p. 595, dazu Boudon 1993, p. 134.

³²⁵ cf. Klein 1958, Spalte 1744, nach Descartes.

³²⁶ cf. Sohn-Rethel (1937), p. 154.

³²⁷ cf. Feuling 1989, pp. 126sq., zu Sohn-Rethel. Auch Adorno 1966, p. 55 verortet die Totalität des Tausches in jedem einzelnen Individuum.

Norm, die, wie Lorenzo mit seinem Verweis auf Schweinefleisch zynisch feststellt, immer an ökonomische Verhältnisse und Machtausübung gekoppelt ist.

Das abstrakte Denken ist indes nicht in abstrakten Sphären verhaftet. Es ist keine Theorie, sondern entwickelt oft erschütternde Pragmatik. Das Medium dieser Erschütterlichkeit ist das Geld. Hörisch hat seine Verbindung von und Verbindlichkeit für „Sachen und Werte, Reales und Abstraktes“ sowie schließlich „Sein und Sinn“³²⁸ dargelegt.

Durch Geld wird alles zu Gütern, deren geistige Botschaften als gesellschaftliche Werte transportiert und diskutiert werden können. Geld vollbringt damit die Leistung einer „Synthesis“, in der die güterlichen Botschaften intersubjektiv und immanent zu einem religiösen Quasi-transzendenten geformt werden. Was Hörisch vorher der Hostie zusprach, die als symbolisches Sein den Weg zu einer durch unmittelbare Religion schon fast justierten Transzendenz ebnete, gilt jetzt für Geld, das die Schleusen für eine mittelbare Religion als Gesamtleistung der Tauschvorgänge unter ihm öffnet.³²⁹ Wie die Hostie in der Gemeinde, wird das Geld durch die Prägung gesellschaftlich geweiht.

Stabilität erhält dieser Vorgang durch das, was Hörisch „Ontosemiologie“³³⁰ nennt. Diese verknüpft die Ontologie, die abstrahierte Lehre als Botschaft von Seiendem und dem Sein als Ganzes, mit der Logik der Zeichen, der Semiologie. Das ist ein symbolisches Reentry, das kulturelle Religion wieder mit dem Sein verbindet und wieder sinnlich werden lässt. Semiologie nennt Hörisch allerdings sowohl Zeichenlogik als auch Sinnlogik. Sinn kann – zumindest aus religiöser Perspektive – nicht logisch sein, weil er über die Individualität hinausweist und nicht darstellbar, sondern erst im Kontext ihres Lebens erfahrbar wird. Sinn entsteht erst durch die Wiederverknüpfung einer transzendenten Instanz in das Leben, eben den Prozess, den das Geld als Medium vollzieht. Erst durch die Abstraktion der Abstraktion wird der transzendente Sinn konkret erlebbar.

Den Verweis auf den Wiedereintritt in die Atmosphäre der Diesseitigkeit übernimmt ebenfalls das Geld in der Form des Gesellschaftssymbols. Sein Träger sind Medien, diesmal nicht im theoretisch-funktionalen, sondern im operationalen Sinn der Übertragung durch die Münze. Sie ist als Geld das symbolische Zeichen, nicht etwa die geltenden Sätze, die sich mit dem Dasein als Güter begnügen müssen. Martin Feuling hat in Anlehnung an Marx die Kombinatorik von Worten als Ökonomie beschrieben, in der die Vorherrschaft des Immateriellen über das Greif- und Sichtbare gebiete, und sie mit dem Tauschwert gleich gesetzt.³³¹ Der Tauschwert ist aber religiös und damit nicht auf Worte eingrenzbar und von ihnen ersetzbar. Geld als Äquiva-

³²⁸ Hörisch 1989, p. 35.

³²⁹ cf. Hörisch 1996b, p. 27.

³³⁰ Hörisch 1997, p. 682.

³³¹ cf. Feuling 1989, p. 73, der sich gleichfalls auf Lévinas 1967, p. 262 bezieht.

lent macht dagegen durch die ontosemiologische Transsubstantiation sogar das Unsichtbare sichtbar und noch viel greifbarer als Worte. “If money is religion or a substitute for religion, then the split between the material and immaterial worlds, between the low and the high, the sordid and the lofty exists by virtue of the secret link between them: money.”³³²

Geld organisiert alle Botschaften und wird in seiner Kopie religiöser Symbole selbst zu einer transzendenten Botschaft, deren Inhalt über alle Botschaften hinausreicht und deshalb so göttlich erscheint. Es wird zum Herrscher aller Botschaften, keinesfalls ihr Diener, und ist deshalb nicht nur *ein* Leitmedium nach Hörisch, sondern vermag, die Leitung über *alle* Medien als Botschaftsträger zu übernehmen und mit preislichen Kategorien ihre Leitungen zu bestimmen.³³³ Geld agiert dabei nicht als diffuses soziales Phänomen, sondern immer vor dem Hintergrund von Institutionen, die nötig sind, um Geld religiös zu erhöhen und seiner gesellschaftlichen Bedeutung zu vergewissern. „Ontosemiologie [als wissenschaftliche Methode] analysiert nicht hypostasierte, ‚eigentliche‘ oder fundamentale Korrelationen von Sein und Sinn, sondern vielmehr deren institutionelle, kulturelle und mediale Schaltungen.“³³⁴

Der Konstruktion der Ontosemiologie als gesellschaftlicher Sachverhalt ist nicht nur auf die klassische Religion anwendbar, sondern eben auch auf die einer Religiosität um Geld übertragbar, das sich „nach dem Zerfall religiös verbindlicher Weltbilder“³³⁵ in Habachtstellung für die göttliche Nachfolge aufgebaut hat. Die Konstruktionen von Philosophie, Theorie und Poesie, denen Hörisch ebenfalls ontosemiologische Fähigkeiten zuspricht, sind dagegen brüchig, oder – um es genauer zu formulieren – nur in dem Maße ontosemiologisch wirksam, in dem sie unterschiedliche Logiken unter einen Hut kriegen. Die Horizonthaftigkeit der Denkwerte, deren individuelle Logiken untereinander chronisch zerstritten sind, können höchstens epochale Werke durchbrechen, indem sie ein komplettes und kongeniales Weltbild skizzieren, an dem sich Goethes *Faust* tatsächlich versucht. Gleichzeitig müsste er aber wie das Geld diesseitige Präsenz in täglichem Gebrauch und reißenden Absatz vorweisen können. Nun, vergessen ist das Werk noch lange nicht, und so können wir uns ihm getrost zuwenden.

³³² Vernon 1984, p. 70.

³³³ zu den drei ontosemiologischen Leitmedien Abendmahl, Geld und den Neuen Medien Hörisch 2001, p. 215.

³³⁴ Hörisch 1996b, p. 231.

³³⁵ op.cit., p. 26.

4. MACHT DES GELDES

Die Epochalität des Dramas *Faust* liegt vor allem darin, dass in ihm versucht wird, die kulturelle Welt in toto darzustellen. Getragen von philosophischen, naturwissenschaftlichen, vor allem aber ökonomischen Paradigmenwechseln zerpfückt Goethe die mittelalterlichen Wertordnungen, um eine neue, vom individuellen menschlichen Geist getragene Schöpfung zu errichten, die eine vorgegebene nicht mehr akzeptieren mag. Gleichzeitig thematisiert Goethe die Bedingungen und Grenzen, vor allem die dadurch klaffende Sinnlücke dieses prometheischen Angriffes.

Der Autor greift dabei auf Motive aus dem Volksbuch *Dr. Faustus* zurück. Dieses wiederum knüpft am *Fortunatus*-Stoff an, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nach England gelangte,¹ wo Shakespeare ja auch die Gespaltenheit zwischen fortunischer Schicksalsergebenheit und eigenmächtiger Werteverhandlung im *Merchant of Venice* diskutiert hat.

Die Handlung des zweiten Teils, dem hier das Hauptaugenmerk gilt, beginnt mit einer allgemeinen Not, nicht nur in monetärer, sondern vor allem in gesellschaftlicher Bedeutung, weil am Ausgang des Mittelalters die geordnete Welt um Bischofsstab und Krone von der gesteigerten Produktion von Werten bedrängt wird. Ausdruck der gesellschaftlichen Erosion wird das inflationsverdächtige Papiergeld, das die greifbare Münze ersetzt. Mit dem Einsatz einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung kann das Individuum mit Hilfe des ihm zur Verfügung stehenden Geldes eigene Werte produzieren und deren Absolutheit auf dem Markt beanspruchen. Geld ist das Mittel, sich als eigene Gottheit zu inthronisieren und kulturelle Götter zu stürzen. Dass sich der Mensch dabei selbst an den Rand des Abgrunds bringt, beweist das Ende des *Fausts* und deutlicher der „kleine Faust“, Chamissos *Peter Schlemihls wundersame Reise*. Letztendlich richtet sich die Revolution des Individuums gegen sich selbst, weil es wiederum zum Mittel degradiert wird, Geld nicht nur als Gottheit einzusetzen, sondern sein Monopol mit der Ablösung christlicher Dominanz zu deklamieren.

PAPIERGELD ALS MENETEKEL FÜR WERTE

Die Metamorphose vom behäbigen Gold zur rollenden Münze vollzog sich im religiösen, aber hier schon frevlerischen Rahmen des Tempels. Die zweite Entwicklung zum Papier ist nun kein religiöses Machtdiktat mehr, sondern gestaltet sich als rebellischer Anschlag auf die Symbolik des Goldes und die mit ihr verbundenen Werte. Schema dieser Entwicklung ist ein

¹ cf. Harms 1892, p. 1.

Substanzverlust, der sich bereits in den Münzen ankündigte. Denn mit den schlechten Legierungen des späten Roms und in herrschaftlichen Krisen wurde die Substanz, die dazu erkoren war, Wert zu repräsentieren, immer mehr aufgelöst. Die Münze wetzte sich an ihrem Gebrauch ab, bis nur noch ein Schein ihrer runden, vollen Wahrheit übrig war. „Der Leib der Münze ist nur noch ein Schatten“, was übrigbleibt ist das, was Marx einen „elektrischen Funken“² nennt. Er scheint fast eine extraporiale Vision des digitalen Geldes zu entfalten.

Die Materie des Geldes, das Gold, hat eine so starken Zeichencharakter entwickelt, dass sie sich ihrer Form entledigen und als Funktion weiterexistieren kann. Die Konvention des Goldes ist formbar.³ Das beweist der Geiz im Mummenschanz, der Gold als „feuchten Ton“ (5781)⁴ behandelt. Die Veränderung des Metalls vollzieht der Geiz nicht an seiner unbiegsamen Materie, sondern an dem Zeichenstatus, an der „Idee vom Gold“⁵, die als Geldschöpfung wie eine Wortschöpfung eine neue Form annehmen kann. Doch anders als das Wort ist die Verwandlung von Geld (Knete) eine nichtssagende Derivation, die sich des poetisch so bedeutsamen Papiers als stummen Abbilds eines Körpers bedient.

Denn mit der papiernen Kopie einer Münze, ihrer Frottage, hat sich das Geld eines eigentlichen Leibes entledigt. „Der Münzenname des Geldes löst sich ab von seiner Substanz und existiert außer ihr in wertlosen Papierzetteln.“⁶ Es wird zum Zeichen- oder Willkürgeld, weil das Zeichen keinen Wert erdichtenden Träger braucht und die Willkürlichkeit der Arbitrarität offensichtlich wird.⁷ Die orphische Negation des Körpers ist die Konsequenz aus der Potenz zur Benennung der Güter, die im Tauschwert alle gleich heißen und sich nur durch die Intonation des Wertes unterscheiden. Das nominalistische Konzept hat sich mit der Papierwährung selbst ein Rezept ausgestellt, das sich des Mittels entledigt und selbst zur (Ein-/)Annahme genutzt wird. Damit erhebt sich Geld zu einem philosophischen Gegenstand, der die Abstraktion der Dinglichkeit als Notiz diesseitig offenbart.⁸ Es ist mehr als erstaunlich, wie das diabolische Geld die christliche Auferstehung kopieren kann, in der sich der Heiland seines Körpers entledigt und in den Apostelbriefen zum Zeichen verwandelt hat.

² Marx 1859, pp. 89 und 94. Er beschreibt dafür die Abnutzung von Münzen und den Ersatz von Gold- durch Kupferwährungen. Naheliegender hat er hier auch auf Chamisso's *Peter Schlemihl* verwiesen: „Das Gold hat nicht wie Peter Schlemihl seinen Schatten verkauft, sondern kauft mit seinem Schatten.“ (p. 95)

³ Noch 1830 empörte sich der amerikanische Kongress darüber, dass durch einen Beschluss Papier zu Gold werden kann (und das zur gleichen Zeit wie der *Goldrush*, wie Shell 1982, p. 6 anfügt). Die Metamorphose vollzieht sich eigentlich dadurch, dass Gold zu Papier wird. Der Kongress scheint mit „Gold“ den Zeichenstatus zu meinen, nicht die Materie.

⁴ Klammern bezeichnen die Verse im *Faust* nach der Ausgabe des Klassiker-Verlages.

⁵ Goux 1973, p. 69.

⁶ Marx 1859, p. 94. Der Geldschein als Menetekel des sich von dem göttlichen Gold lösenden Geldes wird nur noch gezählt, hebr. *mene*, aber nicht mehr gewogen, hebr. *tekel* (cf. Daniel 5,25-7). Dazu passend Mephistopheles: „Daran erkenn ich den gelehrten Herrn!/ Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern,/ Was ihr nicht faßt das fehlt euch ganz und gar./ Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr sei nicht wahr,/ Was ihr nicht wägt hat für euch kein Gewicht,/ Was ihr nicht münzt das meint ihr gelte nicht.“ (4917-22)

⁷ Der Geldschein heißt auch konsequent *Bank-Note*, von lat. *nota*, „Zeichen, Kennzeichen“ (Kluge 1995, p. 592).

⁸ cf. Blumenberg 1976, p. 121.

Die ersten Depotscheine wurden als Vorform des Geldes bereits 1552 durch die Bank von Palermo ausgegeben.⁹ Aber was Goethe im *Faust* verarbeitet, ist der erste Großversuch der Einführung des Papiergeldes, der 1717 in Frankreich von John Law durchgeführt wurde. Er war wie Faust und Mephisto dem Kaiser bei der Behebung der Staatsverschuldung behilflich.¹⁰

Die Entstofflichung des Geldes ist Ausdruck der Annahme der geldlichen Abstraktionsleistung, die den Maßstab für den menschlichen Fortschritt darstellt.¹¹ Mit seiner fortschreitenden Abstraktion löst sich der Mensch gleichzeitig von der Natur. Für Marx tritt eine Entsprechung zum *Wesen* des Geldes ein,

„je abstrakter es ist,
je weniger *natürliches* Verhältnis es zu den andren Waren hat,
je mehr es als Produkt und doch wieder als Nichtprodukt des Menschen erscheint,
je weniger *naturwüchsiger* sein Daseinselement,
je geschaffner es vom Menschen ist,
oder nationalökonomisch,
je größer das *umgekehrte* Verhältnis seines *Wertes als Geld* zum Tauschwert oder Geldwert des Materials ist, in welchem es existiert. Daher ist das *Papiergeld* und die *Zahl der papiernen Repräsentanten des Geldes* (wie Wechsel, Mandate, Schuldscheine etc.) das *vollkommene* Daseins des *Geldes als Geld* und ein notwendiges Moment im Fortschritt der Entwicklung des Geldwesens.“¹²

Marx und andere Autoren haben durch das Papiergeld Realitätsverlust diagnostiziert. Für Schacht führen die faustischen Assignaten zu „Phantasien der Kollektivpsyche“¹³, die die Substanzlosigkeit nicht begreift und regressiv darauf reagiert, indem sie das Papier konkretivistisch missversteht; dies wird in dem Erstaunen der an dem magischen Einklang von Materie und Funktion gewöhnten Zuschauer bei der Umformung des Goldes klar (cf. 5783-96). Tatsächlich würde es einen Rückfall in frühere Bewusstseinszustände darstellen, wenn dem Papier direkt eine Werts substanz oder indirekt eine als Repräsentant des Goldes zugesprochen wird, denn sein Ziel ist ja die Loslösung vom goldenen Substrat.

Von ihm aus sieht Goux eine Entwicklung des Geldes zum Fetisch und über das Symbol schließlich zum Zeichen.¹⁴ Um als Fetisch zu gelten, muss es aber eine symbolische Zuschreibung erfahren haben, die in ihm überhöht wird. Das schmückende Gold wird deshalb zunächst zum kulturellen, individuell besetzbaren Symbol in Famagusta, um in Venedig seine Überinterpretation zu erfahren, die es als allgemeines Abstraktum gelten lässt. Dass es wiederum als

⁹ cf. Harlandt 1989, p. 64.

¹⁰ cf. Cohn-Antenorid 1903, p. 221, ausführlich Binswanger 1998, pp. 72sq., zu Law 1715, p. 144 et al.

¹¹ cf. Harlandt 1989, p. 8. Tatsächlich ist die Erfindung des Papiergeldes Begleiter einer Innovationszeit, die durch die Aufklärung beginnt und im 18. Jahrhundert vor allem auf wirtschaftlichem Gebiet ausschlägt. Die meisten Erfindungen, Entdeckungen und Eroberungen erfolgen aufgrund des finanziellen Gewinns.

¹² Marx (1844d), p. 448 (seine Hervorhebung, meine Zeileneinteilung). Man beachte die Parallelität zwischen den Zeilen 1 und 3 wie 2 und 4: Die ersten beiden Zeilen beziehen sich auf die Ökonomie, die zweiten beiden auf das Naturverhältnis. Schließlich resümiert er volkswirtschaftlich: Während früher das Verhältnis von Geld und Material prägend war, ist nun umgekehrt das Verhältnis zwischen Geld und dem abstrakten Tauschwert ausschlaggebend, und größer wird das Verhältnis, wenn der Materialwert in seiner Bedeutung geringer und der Tauschwert größer wird.

¹³ Schacht 1961, p. 284.

¹⁴ cf. Goux 1973, p. 39.

Papier erscheint, ermöglicht die neue Kategorie des realen Zeichens, das natürlich auch symbolisch gebraucht und fetischisiert angebetet werden kann (nur schmückend ist es nicht wie noch die Münze). Dass Goux der Münze bereits Zeichenstatus einräumt,¹⁵ kann die neue Qualität des Papiergeldes nicht beschreiben. Denn während die Münze unter dem Deckmantel der materiellen Symbolik seine priesterliche Bestimmung verheimlichte, tritt die herrschaftliche Symbolik auf dem Papier deutlich zutage.

Andersherum ist das Papier kein Symbol im Sinne von Goux als Gesellschaft repräsentierende Instanz. Zwar macht Goux seinen Symbolbegriff nicht deutlich, aber seine Darstellung lässt vermuten, dass er unter *Symbol* ein Mittel zur Darstellung des existierenden gesellschaftlichen Zusammenhalts versteht (auch wenn es im 19. Jahrhundert vielmehr ein Gegeneinander der Klassen ist), und gleichzeitig die mögliche Vermittlung zwischen den Menschen als Ökonomen *innerhalb* dieses Zusammenhalts.¹⁶ Das abstrakt-allgemeine im besonderen Zeichen darzustellen, ist aber das Muster der Allegorie. Sie macht als Zeichen zugänglich, was sich dem Diesseits als übergeordnetes Verhältnis der Geldgesellschaft zu verschließen droht.¹⁷

Die Konstruktion des Geldes tritt im Papiergeld erstmals deutlich zutage; die Ontosemiologie wird sinnlich erfahrbar. „As a sign of reality, it takes on an ambivalent physical existence. On the one hand, it is an object among other objects and thus has a material status“¹⁸. Das Zeichen hat Faktizität. Das mag die Faustische Faschingsgesellschaft noch nicht recht glauben, so „stehen sie umher und staunen“ und beklagen es zurecht als „Zauberei“, weil Mephisto die Realität mittels des kulturtranszendenten Geld verändert und spürbare Auswirkungen erzielt:

„Wenn ihm doch auch einmal die Sohle kitzelt
Wenn ihm der sichere Schritt versagt.
Ihr alle fühlt geheimes Wirken
Der ewig waltenden Natur,
Und aus den untersten Bezirken
Schmiegt sich herauf lebendige Spur.
Wem es in allen Gliedern zwackt,
Wem es unheimlich wird am Platz“ (4983-90)

Plastischer könnte die unheimliche Realität des wirkungsmächtigen Geldes nicht beschrieben werden. Als Papier wird die gesellschaftliche Abstraktion lebendig, die als Gott in der Münze begraben wurde. „An ‚Projekten‘ erprobt sich die wirkliche, weil Wirklichkeit schaffende Macht des ‚spekulativen‘ Gedankens über die gegebene Wirklichkeit.“¹⁹ Abgedroschen ausgedrückt wird der *Schein* zum *Sein*. Das ist die magische Verbindung von „Natur- und

¹⁵ cf. op.cit., p. 69.

¹⁶ cf. op.cit., p. 99, der sich unreflektiert von Marx 1859, p. 102 beeinflussen ließ: „Als Maß der Werte ist es nur ideelles Geld und ideelles Gold; als bloßes Zirkulationsmittel ist es symbolisches Geld und symbolisches Gold; aber in seiner einfachen metallischen Leibhaftigkeit ist Gold Geld oder Geld wirkliches Gold.“

¹⁷ Das schreibt auch Hamacher 1974, p. 174 Goethes Darstellung des Papiergeldes zu.

¹⁸ Vernon 1984, p. 65.

¹⁹ Schlaffer 1981, p. 127, dazu v. 4889, wo von einem Projekt gemurmelt wird. Schlaffer zieht eine interessante Parallele zum Homunkulus, der gleichfalls als abstrakter Gedanke in die Immanenz eingreift.

Geisteskraft“: Das geistreiche Geld erhebt sich im Zeichen zur zweiten Natur und untergräbt Schöpfung, wortwörtlich, weil das Zeichen das Graben nach Gold unterläuft und ihm die Logik des Geldes entgegenstellt, die überheblich als „Weisheit weiß das Tiefste herzuschaffen“. Das muss dem frommen Kanzler „gefährlich“ (4889-902) vorkommen, weil seine Religion ihm als bravem Gläubigen verboten hat, an die ursprüngliche Zeichenfülle der Natur Hand anzulegen und das Recht einer eigenen, sündhaften zu fordern wie den Geist teuflisch-eigenmächtig zu gebrauchen.

Mit dem Niedergang der Münze wird auch die Metrologie, Maß- und Gewichtskunde, für das Geld aufgegeben. Maß- und gewichtslos ist das Geld, wird nicht mehr gemessen und gewogen, sondern misst nur noch selbst und wiegt auf. Die Produktion von Scheinen korreliert mit der Produktion von gesellschaftlicher Macht.²⁰ „Papiernoten sind daher das Geld der Gesellschaft (money of the society), während Gold und Silber das Geld der Welt sind (money of the world).“²¹ Auch Georg Lukács hat die Zweistufigkeit des Geldes betont, wenn er den Erwerb der Kraft von sechs Hengsten im ersten Teil des *Fausts* zunächst als „zauberhafte Vergrößerung des menschlichen Aktionsradius“²² bezeichnet, die sich im zweiten Teil in der Gesellschaftlichkeit konkretisiert. Die erste Stufe wurde in der Kombination von Säckel und Hut im *Fortunatus* beschrieben, die zweite Stufe wird mit den Assignaten eingeläutet.

Plutus, der Gott des Reichtums, schickt sich an, „Schätze zu entfesseln“, und ein Wechsel schrei der gesellschaftlichen Menge folgt. Doch diese schreit „O wie *mir* das den Busen regt“, nicht *uns*, „Wie schau *ich* alle mein Begehrt!“, während es vier Zeilen später heißt: „*Wir* nehmen den Koffer in Besitz.“ (5709-26, meine Hervorhebung) Geld entwickelt persönliche Gefühle; das ist der Fetisch Antonios, dessen Ansatz überlebt, weil der Kaufmann nicht geizt und sein „Begehrt“, seine Bedürfnisse im Tausch zu befriedigen sucht. Der Ansatz aber hat sich verselbstständigt und wird zum „*Wir*“ eines neuen Gesellschaftsprofils, in dem sich nun alle in ihrem persönlichen Streben nach Geld und Befriedigung übertreffen. Deshalb bemerkt auch Georg Lukács richtig, dass der Auftakt zur Zerstörung des Feudalismus – grundsätzlich aller mittelalterlichen Wertekompositionen – schon vorher, nämlich in der Renaissance, vorhanden war, aber erst mit dem Papiergeld seine Schlagkraft entfaltet.²³

Das Funktionieren des Geldes wird im *Faust* schnell offensichtlich: Der Marschall weiß vom Lauffeuer des Papiergeldes zu berichten, dass die Emsigkeit der Untertanen erregt (cf. 6086-96). Gerade dies macht die Sublimation seiner Substanz, aber auch seiner allegorischen

²⁰ dazu Vernon 1984, p. 18: “Gold and land may have been ‘real,’ but paper also became a social force of unprecedented reality.” Als Beispiel führt er das Werk Honoré de Balzacs an (cf. 1984, p. 66).

²¹ Marx 1859, p. 142.

²² Lukács 1947, p. 567, der sich auf Marx (1844c), p. 563 bezieht, wo vv. 1820-7 aus *Faust* zitiert werden.

²³ cf. Lukács 1947, p. 553, der als Beleg vv. 6153sq. anführt.

Repräsentation der Gesellschaft aus: Geld wird einfach benutzt;²⁴ Mephistopheles gibt im Anschluss an den Marschall Beispiele der Praktikabilität der Noten, die zugleich bedeuten, das „hohe Werk“ der Gesellschaftskonstitution „zu erniedern“ (6109sq.). Weil die Funktion nicht abstrakt ist wie die Ebene der Gesamtgesellschaft, sondern konkret, übergeht sie ihre Konstruktion. Die Bedeutung des Geldes reduziert sich auf seine Zirkulation.²⁵

Marx war diese Beweglichkeit suspekt. So hat er auch den Nationalökonomem um Smith vorgeworfen, die Bewegung von Eigentum entdeckt und damit die Beschleunigung initiiert zu haben. Mit der Beschimpfung der Wirtschaftswissenschaftler als „Fetischdiener, als Katholiken...“, die das subjektive Wesen des Reichtums²⁶ entdeckt hätten, katapultiert er sie jedoch in die Renaissance zurück, in die sie als Antreiber kapitalistischer Produktion nicht gehören. Denn erst um die 18. Jahrhundertwende kann man von Kapitalismus im engeren Sinne reden, weil zu diesem eine massenhafte Warenproduktion gehört. Dieser Warenproduktionsgesellschaft gilt das Hauptaugenmerk der Marx'schen Kritik, die von einer in Klassen differenzierten Gesellschaft ausgeht. Diese haben Interpretatoren auch im *Faust* wieder gefunden, zunächst Lukács, der im Mummenschanz die direkte Typisierung der Gestalten der Klassenentwicklung dogmatisch beschreibt,²⁷ dann mit literaturwissenschaftlicher Theorie fundiert Schlaffer, der in den Allegorien im *Faust* „die ästhetische Mimesis der gesellschaftlichen Abstraktion.“²⁸ belegt hat. Ein gesamtgesellschaftliches Bild wird entworfen, in dem nicht nur verschiedene Wertmuster als Allegorien verhandelt werden, sondern gleichzeitig – und das rechnet Schlaffer unter weltliterarischen Werken dem zweiten Teil des *Faust* besonders zu – die Voraussetzung der Verhandlung in der Warengesellschaft, die Allegorisierung, selbst thematisiert wird.²⁹

Die Allegorien der Werteordnungen werden mit ihrer eigenen Waffe der Meta-Allegorie des Geldes geschlagen. Denn sein Fluss bedingt, dass die festen Wertedämme eingerissen und wie im fünften Akt neu errichtet werden. “But the nineteenth century found that paper increasingly not only had the power to represent the reality of land and metal but – magically, it seemed – could increase it”³⁰. Mit Geld ist die feste Referenz überflutet, so dass es immer neue Refe-

²⁴ Zur Reduktion auf Funktion ist die Heidegger'sche Zeuganalyse immer wieder produktiv. Foucault 1966, pp. 220sq. hat indes die Entwicklung in der ökonomischen Theorie beschrieben, die in der Renaissance das Funktionieren des Geldes noch am Eigenwert des Metalls festmachte, während sie im 17. Jahrhundert dazu überging, das Funktionieren in seiner Gabe, an die Stelle treten zu können, ausgemacht wurde.

²⁵ cf. Simmel 1900, pp. 247 und 253, der diesen Prozess als Entwicklung vom *Inhalt* zur *Funktion* beschreibt, „die ein Allgemeines und doch kein Abstraktes ist.“ Zu seinem schon fast systemtheoretisch anmutenden Fokus auf Funktion cf. Schwengel 1997, p. 473.

²⁶ Marx (1844c), p. 530.

²⁷ cf. Lukács 1947, p. 618.

²⁸ Schlaffer 1981, p. 185.

²⁹ cf. op.cit., p. 124.

³⁰ Vernon 1984, p. 18.

renzen mit sich treiben, Land und Metall nicht nur im volkswirtschaftlichen, sondern auch im allegorischen Sinne als gesellschaftliche Werte kopieren kann.

„So wenig nun die Dampfmaschinen zu dämpfen sind, so wenig ist dies auch im Sittlichen möglich; die Lebhaftigkeit des Handels, das Durchrauschen des Papiergelds, das Anschwellen der Schulden, um Schulden zu bezahlen, das alles sind die ungeheuren Elemente, auf die gegenwärtig ein junger Mann gesetzt ist.“³¹

Durch das Papiergeld wird es unsinnig, sich auf das rettende Ufer der sparenden Sinnoption zurückzuziehen, weil das Papier die symbolische Illusion des Eigenwertes verhöhnt und nur im Tausch seinen Wert hat. Die theoretische Möglichkeit des Goldes wird durch die praktischen des Papiergeldes ersetzt. Wer an diesen nicht teilhat, entzieht sich der Gesellschaft.

Das monetäre Gewässer hat für die Wirtschaft lebensspendende, ja lebensbedingende Kraft, die an das christliche Taufwasser erinnert. Gleichzeitig kann auch eine Parallele zu Blut als „Lebenssaft“ gezogen werden.³² Die Transsubstantiation hat sich wiederholt: Zeigt sich im Abendmahl das Blut im Wein, so ist es jetzt im Geldschein.³³ In Anlehnung an den Blutfluss klagt auch Faust: „Du rotes Gold, das ohne Rast,/ Quecksilber gleich, dir in der Hand zerrinnt,/ Ein Spiel, bei dem man nie gewinnt“ (1679-81). Der Blutfluss kann nicht gestoppt werden, so dass sich Werte generieren und wieder zerfallen. Dass Faust das Gold nicht halten kann, weist ihn als Armen aus, der diametral zu seiner unternehmerischen Gestalt im zweiten Teil steht. Er ist ein Opfer der Wirtschaft, die ihn als Ausgebeuteter zum Aderlass bittet. Denn das Geld ist nicht nur hämotogene Metapher, sondern auch Allegorie für den gesellschaftlichen Zusammenhang der Ausbeutung, in der Blut im symbolischen Akt verlangt wird. Deshalb hat Léon Bloy Geld als „Blut der Armen“³⁴ bezeichnet, die damit zu Erben Jesu Christi werden.

³¹ Goethe 1829, p. 563 (lib. 2, Betrachtungen). Die Wassermetaphorik reicht bis in Bezeichnungen wie Geldquelle, Geldfluss, Geldhahn, in Geld schwimmen oder baden. Platon 1988d, p. 89 hat als Erster diese Parallele gezogen: „Von allen den Stoffen nun, die wir als schwerflüssige Arten des Wassers bezeichneten, ist derjenige, der als dichtester sich aus den feinsten und gleichmäßigsten Teilen zusammensetzt, das *Geld*, dieser in seiner Art einzige Körper, von glänzend gelber Farbe, der kostbarste Besitz; es erstarrte, als es durch Felsgestein hindurchsickerte.“ (seine Hervorhebung)

³² cf. Hörisch 1996b, p. 341, der den Ursprung der Metapher in Hobbes 1651., p. 164 (cap. 24) sieht, der sich an der Entdeckung des Blutkreislaufs durch William Harvey (1628) orientiert habe. Kent/ Schmidt 1990, p. 217 verweisen auf ein lat. Sprichwort – „Geld ist eine andere Art von Blut“ – das freilich nicht den Kreislauf im Blick gehabt haben kann, sondern nur das vampireske Saugen. Der zirkuläre Aspekt erfreut sich Beliebtheit und wird von Law 1715, p. 181 wieder aufgenommen. Goethe (1797), p. 411 hat seinem Tagebuch am 31. August 1797 ein ital. Sprichwort beigefügt: „Geld ist das zweite Blut des Menschen.“ Vielleicht hat er daher die Anregung für den *Faust*. Marx (1857sq.), p. 80 als „Immobilist“ sträubt sich konsequent gegen die Metapher. Müller 1816 weitet die Metapher aus und bezeichnet die Wirtschaft als Körper und ihre Organisationen als Organe (dann wären die Banken das Herz, die produzierende Industrie der Verdauungstrakt, die Münze die Lunge, die Zentralbank das Kleinhirn, die Wirtschaftspolitik das Großhirn,...); auch Simmel 1900, p. 652 bedient sich des Vergleiches.

³³ Wie beerben aber im Informationszeitalter die Neuen Medien als das dritte Leitmedium das Blut? Ist ihre Digitalisierung nicht vielmehr Ausdruck ihrer Anämie?

³⁴ Bloy 1910, p. 175. Auch Nietzsche betont die Grausamkeit des Marktes, auf dem er Zarathustra sagen lässt: „Blut möchten sie von dir in aller Unschuld, Blut begehren ihre blutlosen Seelen – und sie stechen daher in aller Unschuld.“ (1883-5, p. 67)

Auch im zweiten Teil des *Faust* ist „goldenes Blut“ mit Gewalt verbunden. Gier und Raserei werden aus Pandoras Büchse mit entlassen, als Mephisto zur magischen Goldproduktion schreitet.³⁵ Doch anders als im *Merchant of Venice*, in dem die Grenze zwischen faktischer Gewalt und friedlichem Geldverkehr noch nicht gesichert ist, findet die Gewalt nur noch symbolisch statt. Wie das griechische Tempelopfer nach und nach durch Geld ersetzt worden ist, so findet nun das Geld wiederum seine symbolischen Opferungen. Hier unterscheiden sich die Systeme von Religion und Ökonomie: Jenes fällt immer wieder in Grausamkeit zurück, die in Menschenopfern, Märtyrern, Hexenverbrennung, heiligen Kriegen, Inquisition und Selbstopfern zutage tritt.³⁶ Dieses verlegt sich zumindest im Abendland immer mehr auf die symbolische Grausamkeit, die nicht mehr das leibliche, sondern nur noch das selbstbestimmte und glückliche Leben einfordert.

Gleichzeitig Zeichen für die Tat wie ihre Waffe ist das Geld. Mit seiner Anhäufung kann man geronnenes Blut lagern – nicht umsonst gibt es Geld- und Blutbanken, auf denen Lebensenergie gespeichert werden kann. „Das Kapital ist verstorbne Arbeit, die sich nur vampyrmäßig belebt durch Einsaugung lebendiger Arbeit und um so mehr lebt, je mehr sie davon einsaugt.“³⁷ Kapitalistische Produktion wird angeregt, nicht etwa, um Geld zu bekommen – das wollten schon die Figuren im *Fortunatus*. Die Ökonomie wird in ihrer quasirealistischen Metaphorologie verkannt, wenn nicht erkannt wird, dass der Kapitalist eigentlich Leben einheimen will, das ihm selbst Unsterblichkeit versprechen soll, einerseits durch den Arbeiter, dessen Leben er für die Bereicherung investiert, andererseits durch den Kunden, der ihm den Umsatz und Gewinn in den meisten Fällen mit durch seine Lebenszeit erkauftem Geld bezahlt.

Deshalb hat Hörisch auch Bram Stokers *Dracula* herangezogen, der nicht symbolisch, sondern in der (Roman-)Wirklichkeit Blut dem Geld vorzieht und damit zum „Modernitätsverweigerer“³⁸ wird, der sich nur langsam mit dem symbolischen Blut des Geldes anfreunden kann. Er offenbart sich damit als Zwillingbruder Shylocks. Doch das metallisch schmeckende Blut wird vom nach Blut schmeckenden Geld verdrängt. Die Blutsgemeinschaft, in der durch Vererbung und Krieg Blutherrschaft regierte, wird durch das abstrakte Gesellschaftsblut ersetzt.

Diese Veränderung hat für Heinrich Heine religiösen Charakter: „Heut zu Tage ist die Menschheit verständiger; wir glauben nicht mehr an die Wunderkraft des Blutes, weder an das Blut eines Edelmanns noch eines Gottes, und die große Menge glaubt nur an Geld.“ Dann stellt er sich die entscheidende Frage: „Besteht nun die heutige Religion in der Geldwerdung Gottes oder in der Gottwerdung des Geldes?“ Aber er begnügt sich mit einer plakativen Ant-

³⁵ Mit Waffengewalt haben auch einige Geldausdrücke zu tun: *Munition, Pulver, Schrot, (Vor-)Schuss* und *Zunder* belegen deutlich, dass mit Geld nicht zu spaßen ist.

³⁶ cf. Burckhardt 1998, p. 20.

³⁷ Marx 1859, p. 247. Das Zitat haben auch Deleuze/ Guattari 1972, p. 293 aufgenommen.

³⁸ cf. Hörisch 1996b, p. 344.

wort: „Genug, die Leute glauben nur an Geld; nur dem gemünzten Metall, den silbernen und goldenen Hostien, schreiben sie eine Wunderkraft zu; das Geld ist der Anfang und das Ende aller ihrer Werke“³⁹.

Die Kapitalisten profitieren von der Zirkulation des Geldflusses, weil diese ihren Reichtum vermehrt. Die Güter vervielfachen sich in ihr und gerinnen auf den Konten der erfolgreichen Ökonomen. Die Konsumenten sehen sich dagegen einem Überangebot an Waren ausgesetzt, das auch im Mummenschanz seine Konfusion verbreitet (cf. 5106-11). Der wachsende Überschuss wird zur Plage der Überlastung an Gütern, die als Zeichen nicht mehr zu ordnen und damit zu lesen sind, sondern den Botschaftssuchenden in den ökonomischen Strudel werfen.

Dabei bestand zunächst eine erhöhte Nachfrage an Botschaften, die durch die Abschwächung der Werteordnungen nicht mehr befriedigt werden konnte. Dadurch schickte sich die Gesellschaft an, dem Bedarf nachzukommen; dieser Prozess begann bereits in der Aufklärung, aber erreicht erst Breitenwirkung mit der Botschaft der Industrieprodukte, die das Simulakrum der Produktion repräsentieren. Mit ihr werden zunächst die alten Wertemuster wieder imitiert; der zweite und der erhöhten Fluktuation des Papiergeldes zuzuschreibende Schritt ist jedoch die Vermarktung dieser Werte, die sie als Tauschwerte von ihrem Ursprung löst und nicht mehr wie noch in der Renaissance auf Wertemuster verweist, die einen wirklich freien Handel (zwischen Christen und Heiden) unterbinden.⁴⁰ Die zahlreichste Massenware der Zeichenproduktion, das Papiergeld, löst die Güter endgültig aus dem symbolischen Kontext und stellt sie in das Universum des anonymen Marktes. Sie werden *Tand*, „leeres Geschwätz, Possen“, vorlaute Zeichen, die durch das spanische *tanto*, „Spielgeld“⁴¹, benannt sind. Bereits Marx hat für Baudrillard die Dominanz der Signifikanten innerhalb einer dialektischen und damit brüchigen Beziehung zum Signifikaten erkannt.⁴² Auch Faust schickt sich an, Werteordnungen zu kopieren, deren Wahrheit und Ernsthaftigkeit bezweifelt werden kann.

„Der neue Geldbesitz bewirkt keine Verwandlung, er versetzt die Gesellschaft nicht in gesunde Funktion, sondern offenbart sie gerade in ihrer Scheinhaftigkeit. Die eigentliche Verwandlung, die im Laufe des Prozesses eintritt, ist die Bildung der modernen Wirtschaftsgesellschaft, jener Prozeß, der mit dem Moment des Scheins nicht nur die neuzeitliche, sondern Gesellschaft überhaupt auf ihr Gesetz bringt.“⁴³

In ihrem Drang zur Kreation gleichen sich Geld und Poesie. Beide schöpfen Wert; diese aus den konkreten Worten, die in ihrem Kontext abstrakt werden, also ein symbolischer Vorgang. Jenes aus dem Abstraktum, das in der konkreten Handlung seine Realität erfährt, der geschilderte allegorische Zusammenhang. Beide neigen zu einem universellen Anspruch: Literatur

³⁹ Heine 1836, pp. 221sq.

⁴⁰ cf. Baudrillard 1976, pp. 79sq.

⁴¹ Kluge 1995, p. 814.

⁴² cf. Baudrillard 1976, pp. 18sq.

⁴³ Lohmeyer 1975, p. 116.

glaubt, alles behandeln zu müssen, auch Intimes und Abartiges, Geld wiederum versucht, in die Bastionen der Unverkäuflichkeit einzudringen und macht das Abartige verfügbar. „Soziologische Systemgrenzen (wie sie Luhmann als Charakteristikum moderner Gesellschaften ausgearbeitet hat) werden von den latent imperialistischen Medien ‚Roman‘ und ‚Währung‘ nicht so einfach hingenommen.“⁴⁴ So sagt auch der pekuniäre Plutus zum lyrischen Knaben Lenker im Mummenschanz, „bist Geist von meinem Geiste“ (5623). Beide sind Geist und kokettieren mit dessen Allmacht. Darin gleichen sie Religion, die gleichfalls ultimative Ansprüche erhebt.

Beide aber müssen hinnehmen, dass sie keine feste Referenz haben.⁴⁵ Sie hängen nach der festen Kopplung von Wort, Bedeutung und Referenz in der Magie nunmehr von Interpretation und Relation ab. Sie können Werte verhandeln, ohne dass oder vielleicht gerade weil sie keinen Wert darstellen. Deshalb neigen sie auch zur Lüge bzw. zum Betrug, da ihre Echtheit kaum und wenn nur umständlich nachgeprüft werden kann. „Beide können Behauptungen und Versprechen geben, die sie nicht einlösen können oder wollen.“⁴⁶ Darin entsprechen sie ebenfalls der Religion, doch diese teilt mit dem Geld, dass sie ihre Echtheit immer vorschützen wird, während Kunst ja gerade darin besteht, die Frage nach der Echtheit zu stellen. Weil Geld kritischeren Augen untersteht, ist seine Verblendung mühselig, während die poetische und die religiöse mühelos und unendlich ist. Der schwer zu fassende „Sinn“ des Geldes, Wert in der ganzgesellschaftlichen Abstraktion, wird durch die Poetik (und das Evangelium) besser erfüllt, so dass Plutus sagt: „Bist reicher als ich selber bin.“ (5624sq.)

Werner Hamacher hat daraus geschlossen, dass die Poesie Reichtum, monetären wie literarisch-geistigen, überhaupt erst möglich macht, in dem sie ihn aufwertet und belebt.⁴⁷ Tatsächlich besetzt die Poesie eine Lücke, die in der Ökonomie leer bleibt – das ist das Biotop ihres Überlebens.⁴⁸ Sie scheint sogar den (Wert-)Schöpfungsprozess der Ökonomie zu befruchten. Aber wie bereits beim *Fortunatus* gezeigt, ist sie letztendlich vom Geld abhängig und empfindet sich „als werten Abgesandten“. Denn Reichtum verspricht „Fülle“, durch Dichtkunst „Fühlt jeder sich“ lediglich „im herrlichsten Gewinn“, ohne jedoch etwas Greifbares in der Hand zu haben. Reichtum bewerkstelligt es, dass seine Jünger „müßig ruhn“ können, während die Poeten „immer was zu tun“ haben, und das nicht nur mit der Feder, sondern auch mit dem Klingelbeutel. So dankt der Knabe, dass der Reichtum ihm sein Glück gönne, und empfiehlt sich als gehorsamer Diener, der beim leisesten Lispeln „gleich... zurück“ (5697-708) ist.

⁴⁴ Blaschke 2000, pp. 223sq.

⁴⁵ Sie sind beide ungedeckt, wie Hörisch 1996b, p. 262 bemerkt.

⁴⁶ Blaschke 2000, p. 225.

⁴⁷ cf. Hamacher 1994, p. 150.

⁴⁸ cf. v. 5579, wo Knabe Lenker über Plutus sagt: „Das was ihm fehlt das teil ich aus.“

Von einer einträchtigen Zuarbeitung und Bereicherung kann keine Rede sein.⁴⁹ Denn dazu sind sich die Wagengefährten doch zu verschieden. Der Knabe ist die „Verschwendung“, ohne die er nicht auskommen kann und sie deshalb gleich noch einmal aufführt, ist „der Poet, der sich vollendet/ Wenn er sein eigenst Gut verschwendet.“ Er ist die doppelte Verschwendung, die maßlose Prasserei, unbezifferbar und unbezahlbar, bis zum Ruin führend, denn er ist „unermesslich reich“ (5573-7), was vielleicht noch der „be-wunderte“ Fortunatus von sich behaupten kann, aber was im gesellschaftlichen Kampf um Ressourcen kaum mehr vorkommt und durch den bezifferbaren Reichtum besetzt wird. Auch Bataille hat die Nähe von Poesie und Verschwendung gesehen und sie beide zum maßlosen, zum wirklichen Opfer gestellt.⁵⁰ Das aber ist nicht im Sinne Plutus'. Er nutzt die Schreibzunft zwar als Beglaubigung, den Schriftzug, der das Geld wertvoll macht. Aber ein genauerer Blick offenbart, dass Plutus die Poesie als schmückenden „grünen Zweig vor allen meinen Kronen“ gebraucht, der ihm als „lieber Sohn“ unterstellt ist, so dass die Vergeudung kontrolliert-dionysisch wird (5626-9).⁵¹

Denn das Geld nutzt das Wort, im Geldschein auch das Bild, als kohärente Unterstützung der Wertbehauptung im kulturellen Kontext.⁵² Das Wort wird der Poesie entrissen und dem Dienst der Ökonomie unterstellt. Aber auch schöne Literatur lässt sich von der Dematerialisierung und Intensivierung des Geldverkehrs als fiktionales Produkt zunächst anstiften und gleichzeitig als Gut okkupieren.⁵³ Der literarische Universalitätsanspruch wird von der Ökonomie nicht nur in Frage gestellt, sondern einfach übergangen. „Das Alphabet ist nun erst überzählig/ In diesem Zeichen wird nun jeder selig.“ (6081sq.)

Übrig bleibt ein Geld, das sich mit der literarischen Bedeutungsfülle nicht messen kann. „Der methodische Leitvorschlag des *Anti-Ödipus*, statt der Frage ‚Was bedeutet das?‘ die Frage ‚Wie funktioniert das?‘ zu stellen, hat im funktionalen Primat der monetären vor der literarischen Kommunikation seinen Rechtsgrund.“⁵⁴ Während Schrift mit ihrer Vermehrung gleichzeitig bedeutungsreicher wird, bedeuten hundert Münzen nicht mehr als eine im semantischen Sinn. Auch im Alphabet der unterschiedlichen Währungen sind Geldzeichen austauschbar und deshalb immer nur untereinander bezeichnend: Geld ist Geld ist Geld. Geld aus gesellschaftlicher Perspektive funktioniert – das ist seine ganze und abschließende Bedeutung.⁵⁵

⁴⁹ so aber Bornscheur 1998, p. 55, der sich gegen Hörisch 1990 wendet.

⁵⁰ cf. Bataille 1933, p. 15.

⁵¹ Dem setzt Hamacher 1994, pp. 185sq. entgegen, dass die verschwenderische Poesie durch die Distribution und Dilapidation der Assignaten beerbt, also ersetzt wird.

⁵² cf. Claßen 2000, p. 401, die die Erfüllung von Textbedingungen durch einen Geldschein untersucht.

⁵³ cf. Vernon 1984, pp. 17sq., der sich auf die Entwicklung im 19. Jahrhundert bezieht.

⁵⁴ Hörisch 1994, p. 73 (Fußnote 3), zu der Seligkeit im Geldzeichen, deren Konstruktion er an Deleuze/ Guattari 1972 festmacht.

⁵⁵ Bedeutung aber gewinnt das Geld – zunehmend mit seiner weltlichen Quantität – unter pragmatischen Gesichtspunkten, dann, wenn es verwendet oder seine Verwendung in Betracht gezogen wird (s. dazu p. 300).

Das papierne Geld und der sprachliche Begriff funktionieren grundsätzlich nach dem gleichen Muster: „Beide lassen die materielle Besonderheit der Dinge, die ihnen unterworfen sind, hinter sich. Wie der Austausch von Waren durch Geld als dem allgemeinen Äquivalent geregelt wird, so der Austausch von Wissen durch Begriffe der theoretischen Sprache.“⁵⁶ Während die Poesie sich der Subjektivität von *Sturm und Drang* unterordnet, gewinnt durch Kant und Hegel der abstrakte Begriff neue sprachliche Relevanz. Er ist mit seiner Allgemeingültigkeit wie das Geld der allegorischen Struktur verpflichtet. Und im Vergleich mit dem sprachlichen Phänomen schneidet das Geld erstaunlich gut ab. Denn während der sprachliche Begriff im Widerstreit von Definition und Assoziation zu verschwimmen droht, ist Geld

„bloßer Begriff, und zwar kein empirischer, sondern reiner Begriff, eine nicht-empirische Abstraktion, für die es einzig die Denkform des Begriffes geben kann. Nichtsdestoweniger ist das, was in diesem Begriff gedacht wird, wie gesagt, kein bloßer Gedanke, sondern eine raumzeitliche Realität, die für jede Materie einsteht und doch nicht stofflich ist.“⁵⁷

Geld ist nicht wie der Begriff durch die Abstraktion des Denkens entstanden, soviel steht für Sohn-Rethel fest. Aber er kommt nicht auf die Konstruktion der Ontosemiologie, mit der das Geld sich einer festen Wertzuschreibung entledigt hat und nur noch theoretisch auf das Transzendentalsubjekt verweist. In seiner Funktion erübrigt sich die Diskussion um seine Referenz, so dass es zum reinen Begriff wird und das, wovon es abstrahierte, verdrängt zu haben scheint. Wie es immer auf alle Möglichkeiten des Funktionierens zugleich verweist, könnte es die Vernunftbegriffe von Hegel und Kant beeinflusst haben.

Wie die großen Philosophen der Goethezeit, so begibt sich auch das Geld auf die Suche nach höherer Erkenntnis. Oder ist, wie die Alchemie beweist, Ziel dieser. Kreditschöpfung und die zauberhaft-philosophische Elementenlehre scheinen sich prächtig zu verstehen. So hakt auch der Schatzmeister Faust ein: „Soll zwischen uns kein fernster Zwist sich regen/ Ich liebe mit den Zaubrer zum Kollegen.“ (6141sq.) Alchemie ist aber nicht allein „schwarze“ Ökonomie. Dass mit dem Erfolg der substantiellen, nicht nur formalen Transsubstantiation auch Reichtum winkt, ist ein günstiger Nebenzweck; diesen wird wohl König Philipp von Orleans im Auge gehabt haben, als er bei der Einstellung John Laws alle seine Alchemisten entließ.⁵⁸

Die Goldkiste trägt bei Goethe immer auch ein Geheimnis.⁵⁹ Damit schwingt in ihr etwas Heiliges mit. Indem man die Kiste zu öffnen versucht, begeht man eigentlich Blasphemie, ein Tabu. Aber gerade mit dem setzt sich die Alchemie auseinander:

⁵⁶ Schlaffer 1981, p. 135.

⁵⁷ Sohn-Rethel 1970b, p. 94.

⁵⁸ cf. Kerschagl 1973, p. 64. Stromer 1992, p. 239 verweist auf erträumte Gewinne von Goldmachern angesichts unterschiedlicher Preise der Metalle.

⁵⁹ So hat er geplant, wie die Paralipomena 103, 105 und 106 beweisen, dass die Goldkiste, die Mephisto zum Höhepunkt des Mummenschanz öffnet, sich entziehen und mit ihrem Geheimnis davonfliegen soll; cf. Emrich 1943, p. 189, der das gleiche Motiv in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* gefunden hat.

„Die Suche nach dem Gold, dem Stein der Weisen, der roten Tinktur, dem Elixier des Lebens, dem arbor philosophorum, das Zeugen des ‚Sohns des Philosophen‘ ... zielt auf Unsterblichkeit und Unendlichkeit, auf die metallisierte, goldene Existenzform, die den Tod durchschritten und Teil am Göttlichen hat.“⁶⁰

Hans Christoph Binswanger beschreibt die Methode der Alchemie zur Golderzeugung: Es gilt, flüssig-seelisches Quecksilber, das er mit dem Papiergeld assoziiert, mit festem, vernünftigen Schwefel zu verbinden, dem er die Erde zuschreibt und damit genau den Prozess nachzeichnet, den der Kaiser in der Assignatenszene vollzieht.⁶¹ Aber die Reaktion eignet sich auch, um den nicht vernünftigen, sondern *logischen* Schwefel, den goldgelben, beißenden, von Zinnen drohenden, mit der Gier Shylocks gleichzusetzen, und dieses Element mit dem Händler Antonio zu vermischen, dessen Schutzgott Merkur ja auch das engl. *mercury*, „Quecksilber“, benannt hat. Ergebnis ist, auf diesem Wege eine alchemistische Verbindung der gesellschaftlichen Abstraktion nach Sohn-Rethel zwischen den beiden vollzogen zu haben, die im Papiergeld als Stein der Weisen erscheint.

Binswanger trennt die faustische Suche nach dem Unsterblichkeit versprechenden Lebenselixier, die im Verjüngungstrunk in der Hexenküche ihr erfolgreiches Ende findet, von der Aufgabe der Herstellung von künstlichem Gold im Sinne des Geldes, die er in der Notengeldschöpfung am Kaiserhof erfüllt sieht.⁶² Letztendlich geht es doch aber um eine Vermischung der Sphäre der Unsterblichkeit, in der die Suche nach Wahrheit nach dem Vorbild unsterblicher Göttlichkeit erfüllbar erscheint, sowie der des Goldes, oder anders: Die Goldprobe ist nur das Symbol für die Austarierung von wahr und falsch, gut und böse. Der Stein der Weisen, *lapis philosophorum*, ist gleichzeitig übersinnlicher Prüfstein für den reinen Geist wie sinnlicher für das reine Gold, der zusammen mit dem goldenen Vlies und dem heiligen Gral die Sagen der Verehrung ontosemiologischer Medien befruchtet. So wird die Suche nach Geld zur Suche nach Wahrheit, nicht analogisch, wie Marx es ausdrückt,⁶³ sondern psychologisch:

„Der nichtige Stein, genannt der philosophische, träumt vom Gold: Aber er kündigt, im Finanzwesen, den zukünftigen *Kredit* an, wobei er dem *Kapital* vorausläuft oder es auf die Unterwürfigkeit von Geld reduziert! Mit wie viel Unordnung wird das um uns her gesucht, und wie wenig begriffen!“⁶⁴

Die menschliche Vergänglichkeit wird nicht mehr mit einem Symbol, dem Gold, sondern einem Symbol eines Symbols, dem Papiergeld, geschlagen. Das erinnert an die Konstruktion des Sinns, der sich über das Symbol hinaushebt und jenen im abstrahierten Umkehrschluss wieder in das Diesseits als gelebtes Leben einführt. Im Gegensatz zum religiösen Sinn fehlt ihm aber noch das Element der Unberechenbarkeit, denn Geld ist reine Berechnung, menschliche Konstruktion, die den geistigen Überbau prometheisch als Machtelement errichtet. Die Suche nach

⁶⁰ Böhme 1988, p. 94, der Jung 1944 heranzieht.

⁶¹ cf. Binswanger 1985, pp. 26sq.

⁶² cf. op.cit., pp. 14sq.

⁶³ cf. Marx (1857sq.), p. 133: „Der Besitz des Geldes stellt mich im Verhältnis zu dem Reichtum... ganz in dasselbe Verhältnis, worein mich der Stein der Weisen in bezug auf die Wissenschaften stellen würde.“

⁶⁴ Derrida 1991, p. 114 (seine Hervorhebung).

Gold und Wahrheit ist ein Klammern am Leben, nichts als Leben und daher sinnlos. Der Versuch der absoluten Bewertung beschränkt sich auf die List, die ein Opfer verhindert. Nicht umsonst ist der griechische Gott, der als Pluton Reichtum und als Eubulos Wahrheit spendet, gleichzeitig der des Todes: Hades.⁶⁵ Die Hybris des Papiergeldes, das in seiner Gesamtheit so gut wie nichts ist und deshalb nur eine Pseudoschöpfung darstellt, wird schnell deutlich, wenn sich das Papier in Rauch auflöst. Dass Geld das Christentum in der Religiosität beerbt, liegt nur an seiner besseren Verknüpfungsfähigkeit von Ontik, dem Sein, und Ontologie, seiner Lehre. Die Bibel hat sich auf die Ontologie versteift und die Ontik, gerade in ihrer Form des „profanen“ Wertmessers Geld, vernachlässigt.⁶⁶ Dieser hat einen ganz anderen Haken: Geld legt nahe, sich im reinen Diesseits zu verlieren. So resigniert auch Mephisto, dass diesseitiger Verdienst und zum Jenseits verweisendes Glück eher getrennt als verbunden sind: „Wie sich Verdienst und Glück verketteten/ Das fällt den Toren niemals ein;/ Wenn sie den Stein der Weisen hätten/ Der Weise mangelte dem Stein.“ (5061-4)

Auch Faust sucht seine eigene Wahrheit: Aufgeteilt in Akte probiert er sich im Fest, in Politik und Gesellschaft, Kunst und Liebe, Krieg und schließlich im schöpferischen Unternehmertum. Als Draufgänger akzeptiert er nicht, dass der Rahmen einer Gesellschaft festgesteckt ist, und dass er sich mit dem begnügen soll, was die Welt ihm als botschaftliche Ware anbietet. So rebelliert er gegen den apollinischen Gemeinschaftsgeist, der in Venedig durch die Kombination und Austauschbarkeit von Recht, Religion und Ökonomie geprägt war, und schafft einen eigenen Geist des neu proklamierten Geldes. Dies geht über die besondere Benutzung des Fortunatus hinaus; die Bestimmung eigener Werte tritt in der Philosophie Antonios als Massenphänomen zutage und ist im Mummenschanz, wie gezeigt wurde, die Voraussetzung dafür, dass der Wert des Geldes imaginiert werden kann.⁶⁷

Das ist zwangsläufig Falschgeld, weil es sich nicht auf alte Werte aufbaut (sie imitiert), sondern sie produziert. Fausts eigene Wahrheit muss gesellschaftliche Lüge sein. So ist es nicht verwunderlich, dass die Assignatenszene zwischen der Inszenierung des Mummenschanz und der zauberhaften Helena-Beschwörung steht, die beide gleichfalls zur Sphäre des Scheines gehören und das Papiergeld als faustische Fiktion ausweisen,⁶⁸ eine absolute Imagination nach Lacan, eine Neurose, die durch die Akzeptanz zur Gesellschaftskrankheit wird.

⁶⁵ cf. Kerényi 1951, p. 225. Nur sein erstes Attribut zu registrieren, ist Ausdruck römischer Diesseitigkeit.

⁶⁶ Sprüche 8,10: „Nehmt meine Zucht an lieber als Silber und achtet Erkenntnis höher als kostbares Gold.“

⁶⁷ cf. Spengler 1922, p. 1169: „Möglich ist nur eine Gegenüberstellung des apollinischen und faustischen Geldes, des Geldes als Größe und des Geldes als Funktion.“ Das apollinische Geld setzt er mit Münzen gleich (cf. p. 1156).

⁶⁸ cf. Blaschke 2000, p. 227 (Fußnote 8). Auch der Dichter Johann C. F. Haug (1761-1829) verweist nicht nur auf die Korrelation von Falschgeld und Lüge, sondern auf ihre gegenseitige Bedingtheit: „Das böse Geld! die böse Welt! Trau keiner Außenseite! Die Leute machen falsches Geld! das Geld macht falsche Leute.“ (Muthesius

Gegen monetäre Kopien wurde und wird rigoros vorgegangen. Thomas von Aquins Verteidigung der Inquisition, dass Häretiker wie Falschmünzer zu töten seien,⁶⁹ verweist darauf, dass eigene Münze und eigene Wahrheit einer Quelle entstammen. Die Scholastik geht davon aus, dass es objektive Werte und Wahrheiten gibt, ein Dogma, das spätestens der Konstruktivismus widerlegt hat. Die *Assignate* verweist auf das franz. *assignable*, „zuweisbar“. Das Geld ist zwar überweis-, aber gerade nicht fest zuweisbar, hat keinen Signifikaten und keine Wahrheit außer sich selbst. Die Referenz ist grundsätzlich eine Vortäuschung, da die Einlösung in Gold, Land und was auch immer selbst bei realer Deckung spätestens logistisch scheitern muss. So ist jeder Geldschein prinzipiell eine Fälschung, weil es den Beweis seines Wertes nicht erbringen kann. Es verweist nur auf Versprechungen, die im Krisenfall schnell leer werden.⁷⁰

Semiotisch gesehen ist die Fälschung eines Geldscheines mit einem echten völlig identisch, solange sie nicht auffliegt.⁷¹ Praktisch wird jede einigermaßen anständige Fälschung funktionieren, so dass nicht einmal fehlende Zuhandenheit das monetäre Ding in Frage stellen kann. So ist das Falschgeld nur ein Spiel, eine Illusion, Zauber, der, solange er funktioniert, Wirklichkeit wird. Wer an diesem Prinzip zweifelt, wird Falschgeld entdecken.

Gegen falsches Geld und bis ins Chaos führende Selbstbestimmung setzt die Autorität auf Authentizität mittels eines schriftlichen Zertifikats. Von oberster Stelle wird die Echtheit bestätigt – im Goethe'schen Fall durch den Kaiser: „Zu wissen sei es jedem ders begehrt:/ Der Zettel hier ist tausend Kronen wert.“ Shell hat die Frage aufgeworfen, wie das Papiergeld einzuordnen sei. Beim Metallgeld gestaltet sich die Antwort einfach: Es ist eine Inschrift, die in ein (per definitionem) werttragendes Gut geprägt wurde. Ist das Papiergeld dagegen ein Konglomerat aus Inschrift und Papiermedium, eben der faustische „Zettel“, der auf eine „Unzahl vergrabnen“, aber noch nicht gehobenen „Guts“ referiert, das vielleicht nicht einmal existiert? Oder gilt es schlicht als eigenständiges Gut, das für die unsagbaren Schätze zum „Ersatz“ (6057-62) wird?⁷² Die Antwort schmiegt sich an den „reinen Begriff“ des Papiergeldes an: Denn Geld hat eine Referenz, worauf auch immer, doch ist es unhöflich, nach ihr zu fragen. Geld vergisst lieber, worauf es zeigt bzw. wofür es steht, ein mosaischer Signifikant, der an

1956, p. 33). Marx (1844d), p. 450 warnt davor, die Falschmünzerei durch den Wucher am Menschen selbst vorzunehmen, Kapitalisten, die „sich zu einer falschen Münze machen, Kredit erschleichen, erlügen etc.“

Im bewusst falschen Spielgeld wird die eigene Suche nach Wahrheit gern karikiert: Denn die Jetons haben oft eine Form, die an ein Kettenglied des Goldenen Vlieses erinnern soll, so Stromer 1992, p. 238.

⁶⁹ cf. Heiler 1959, p. 699. Auch die Strafanandrohung auf den alten DM-Scheinen mutete rigoros an. Sie ist mittlerweile durch das international einzig durchsetzbare Copyright ersetzt.

⁷⁰ Deshalb mahnt Mahl 1982, p. 37 auch zur Vorsicht bei einer vorschnellen Verurteilung der Assignatenszene: „Die *Papiergeldszene* wird entweder als glatter ‚Schwindel‘ gebrandmarkt – eine darüber hinausgehende Reflexion fehlt fast gänzlich – oder als nichtmenschliches, als teuflisches Werk gekennzeichnet, was wiederum zu sehr seichten Interpretationen führte, denn ein Teufel bringe nun mal der menschlichen Gesellschaft nichts Gutes.“ (seine Hervorhebung) Für den teuflischen Betrug cf. Scholz 1982, p. 105 et al. Den Umkehrschluss wagt Matthiessen 1989, p. 144: „Daß die Welt heute inszeniert wird, heißt, daß sie auf Kredit lebt“.

⁷¹ cf. Eco 1976, pp. 239sq.

⁷² cf. Shell 1982, p. 105.

seine ägyptische Wert- und Funktionslosigkeit nicht denken will. So behauptet es sich als Ersatz, der schon fast ein eigener Satz ist.⁷³

Denn Sprache geht dem Kredit und auch der Kreditschöpfung voraus: „Und wenn man gräbt, so sei's auf euer Wort.“ (6136) Graben ist hier im übertragenen Sinn gemeint und bedeutet die Ausgabe von Krediten,⁷⁴ das Wort aber geht in jedem Fall dem Spatenstich voraus. *Faust* entspannt sich durch sprachliche Verträge: Der erste Teil wird durch den Pakt initiiert, der eine unfassbare Seele in reale Zauberkräfte transformiert. Der zweite Teil dagegen verwandelt unfassbare Schätze gleichfalls mittels Wort in realen Reichtum.⁷⁵ Die Referenz findet sich dagegen durch wirkliches Graben – aber wer wird schuften, wenn er glauben kann? In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass Faust durch die Landgewinnung eigentlich auch Wert gewinnt, denn er vergrößert die kaiserliche Staatsfläche möglicher Schatzhebung.

Das kreditale Geld braucht aber weder Land noch Leute. Es ist vom Diesseits unabhängig, und wie Shell von Marx herleitet, transzendent. Es ist sogar sein Komparativ, weil sich der Glauben an Geld nicht mehr an das materielle Metallsymbol klammern kann – es ist die Reformation der Wirtschaft.⁷⁶ Nicht der wirkliche Reichtum ist entscheidend, sondern „[d]ie Phantasie, in ihrem höchsten Flug“. Der Glaube an Geld erfährt seine Prüfung, da er nicht mehr zur begrenzten Goldmenge, sondern „[z]um Grenzenlosen grenzenlos Vertrauen“ (6111-8) haben muss. Während der Kaiser noch Zweifel hegt, weil er sich nicht mehr an die Zeichnung erinnern kann, sind seine Untertanen mehr als gläubig. Herrschaftliche Zeichen, „Pokal und Kette sind verauktioniert,/ Und das Papier, sogleich amortisiert,/ Beschämt den Zweifler, der uns frech verhöhnt./ Man will nichts anders, ist daran gewöhnt“ (6125-8) Das alchemistische Lebenselixier des ersten Teils scheint vom Himmel zu regnen, dass „alles lebt und lustgenießend wimmelt!“ (6078)

Den religiösen Status des Papiergeldes belegt auch der Geldschein des amerikanischen Dollars: „In God we Trust“ bezieht sich natürlich auf den christlichen Gott, aber hat sich mit fortwährendem Umlauf immer mehr von seiner eigentlichen Bedeutung entfernt und ist zum Geldzertifikat neben dem Gottzertifikat aufgestiegen.⁷⁷ Schon allein das Dollarzeichen (\$) hat einer These zufolge religiösen Ursprung; es soll auf Karl V. zurückgehen, der auf die Rücksei-

⁷³ cf. Paul 2002, p. 123, der in dem (sprachlichen) Vorschützen der Zentralbanken, sie hätten den Geldwert im Griff, ihre ureigenste Aufgabe sieht, obwohl sie gegenüber der wirtschaftlichen Dynamik eher machtlos sind.

⁷⁴ cf. Binswanger 1992, p. 116.

⁷⁵ cf. Shell 1982, p. 84. Dazu Goethe in *Maximen und Reflexionen*: „Verba valent sicut nummi. [Worte gelten wie Geld.] Aber es ist ein Unterschied unter dem Gelde. Es giebt goldne, silberne, kupferne Münzen und auch Papiergeld. In den ersten ist mehr oder weniger Realität, in den letzten nur Convention.“ (1833/42, p. 193)

⁷⁶ cf. Shell 1982, p. 19. Ausführlicher Baecker (2002). Dazu Marx 1894, p. 606: „Das Monetaresystem ist wesentlich katholisch, das Kreditsystem wesentlich protestantisch. ‚The Scotch hate gold.‘ Als Papier hat das Geld-dasein der Waren einen nur gesellschaftliches Dasein. Es ist der *Glaube*, der selig macht.“ (seine Hervorhebung)

⁷⁷ cf. Krass 2002, p. 444, der den Dollar Zahlungsmittel „in seiner transzendenten Form“ nennt. Zwar steht auch auf den Münzen die göttliche Widmung, aber das weltweite Evangelium wurde vor allem von den Scheinen verkündet.

te seiner *Taler* (daher *Dollar*) zwei Pfeiler prägen ließ, die von einer Schriftrolle umgeben waren und die Säulen des Salomontempels symbolisierten.⁷⁸ Unter ihnen wird das Fundament weggezogen, als in den Zwanzigerjahren des 20. Jahrhunderts der Goldstandard aufgelöst wird;⁷⁹ der Punkt, an dem der Glaube seinen Realitätssinn vollständig abgegeben hat, sich aber noch sentimental an dieses Jahrzehnt zu erinnern scheint: die Goldenen Zwanziger. Die seit der Einführung des Papiergeldes existierende Fluktuation hat keine Pseudolegitimation mehr. Das Geld benennt sich selbst und beruht auf reinem Glauben, um den es sich mit Imagepflege kümmern muss.⁸⁰

Schacht stört sich an dem Wort der *Kreditschöpfung*, weil dieses die religiöse Sphäre streift und den Schluss nahe legt, dass der Mensch mehr leistet, als er eigentlich *schaffen* kann. *Schöpfen* entspringe der Wunschphantasie des Schatzgräbers, Unermessliches und Unendliches zu erreichen, einem Gedanken des Freud'schen Lustprinzips, das über das *Schaffen* des Realitätsprinzips hinausgehe.⁸¹ Da hat er durchaus recht, doch was ist die *Kreditschöpfung* Anderes als eine nicht durch Fußnoten gestörte *creatio ex nihilo*? Der allgemeine Geist geht über das Gesamtwerk der Schaffenden hinaus und erhebt sich zum Schöpfer.

Ort der menschlichen Kreation des Kredits ist die Zentralbank, die sich wieder an den Tempel anlehnt, denn in ihr wird Gestalt und Erhalt des knappen, heiligen Geldes definiert. Sie vollzieht die Realisation des abstrakten Geldgeistes für seine Gläubigen. Sie ist die argusartige Vervielfachung des strafenden Auge Gottes, das auch auf der Dollarnote erscheint. Ihr Personal wird zur neuen Priesterschaft, die ihren Rat hinter verschlossenen Türen abhält. Wie in der Religion darf jeder teilnehmen, aber nicht alles wissen. Und wie die griechischen Tempel sind die Zentralbanken mit bestimmten Machtinteressen verbunden.⁸²

Der Macht des neuen Geldes muss sich auch der Souverän „von Gottes Gnaden“ beugen. „So sehr michs wundert muß ich's gelten lassen“ (6083-5), gesteht der faustische Kaiser ein. Er kann es nicht mehr zurücknehmen, weil sich die monetäre Macht verselbstständigt hat. Damit wird das endgültige Ende seiner Souveränität und der alten Werteordnungen eingeläutet, die bisher Hand in Hand funktionierten. Die herrschaftliche Transzendenz aufgrund Nomenklatur wird durch die finanzielle Transzendenz durch Funktion abgesetzt, die sich damit in der

⁷⁸ cf. Crawford 1994, pp. 48sq. Hörisch 1996b, p. 77 hat bereits auf der Dollarnote „esoterische Versprechen einer Wiedergeburt des Salomonischen Tempels“ gelesen, ohne auf die Entstehungstheorie des Dollarzeichens einzugehen. Die Behauptung, „Geldscheine haben keine hermeneutisch zu erschließende Bedeutung – sie funktionieren“, kann sich deshalb nur auf Papier als Medium beziehen. Auch Bievert/ Held 1996, p. 18 beschäftigen sich mit der religiösen Symbolik und Wertigkeit der Aufschriften.

⁷⁹ cf. Matthiessen 1989, p. 143. Selbst Fort Knox ist nur eine Behelfsstütze des Umlaufwertes des Dollars.

⁸⁰ cf. Schmolders 1966, p. 231.

⁸¹ cf. Schacht 1961, p. 285.

⁸² Das hat David Ricardo 1823 dazu veranlasst, die Umwandlung der privaten *Bank of England* in eine Nationalbank zu fordern (cf. Zarlenga 1999, pp. 212sq.; zur Kritik an der von Adam Smith verteidigten *Bank von England* durch Ricardo und Marx cf. auch pp. 221-61).

Sicherheit wiegt, nicht mehr angegriffen werden zu können.⁸³ Umbenennungen à la „der König ist tot. Lang lebe der König“ finden durch Währungsumstellungen noch statt; Revolutionen aber können dem Geld als Institution nichts anhaben, weil nichts an seine Stelle zu setzen ist. Die Abschaffung des Geldes würde ein archaisches Loch aufreißen, das den Schrecken der Untauschbarkeit am Anfang der Religiosität potenzieren würde. Der Glaubenskrieg um das Geld ist längst ausgebrochen – die Wirtschaft wird täglich reformiert. Im Geld steckt eine unzerstörbare platonische Idee, von der die Währungen und Wertigkeiten nur noch geringfügig abweichen. Die Einheitlichkeit, die die göttlich inspirierte Abstraktion hervorgerufen hat, findet ihre Mimesis in einer autodidaktischen Vereinheitlichung des Geldsystems.

Mit dem Stück Papier, das „tausend Kronen“ wert ist, stellt der Kaiser seine eigene Krone zur Verhandlung. Mit den Insignien wird das Kaisertum selbst zum Gegenstand der Spekulation.⁸⁴ Es ist eine symbolische Opferung der kaiserlichen Person bzw. eine reale Opferung seiner Persona, die die göttliche Opferung der griechischen Selbstüberhebung wiederholt. Das ist ödipal, aber gleichzeitig ist das Töten des Königs die Bedingung für die Erhaltung der kulturellen Kommunikation, in diesem Fall der wirtschaftlichen.⁸⁵ Das Zeichengeld ist das Menetekel, das dem König seinen Tod vorhersagt, ohne dass er wieder lang leben kann.

Die lineare Fruchtbarkeit, die das verzinste Geld hat, wird zur mütterlichen Mutation. Die Assignaten folgen der Mütterszene und stellen die Nachbildung weiblicher Prokreation dar.⁸⁶ Das Konto ist eine virtuelle Gebärmutter, so dass die Fruchtbarkeitsgöttinnen wie in der Antike der patriarchalen Herrschaftsstruktur unterliegen, bevor auch dessen Absolution durch die Abstraktion des Geldes geopfert wird.

Versuche der Deckung sind nur die verzweifelte Suche nach Legitimität; das Geld bedarf der autoritären Deckung nicht. Es generiert sich selbst und schafft die Voraussetzung für unendliche Generationen, die sich gegenseitig übertreffen und ablösen, eine endlose Metapher:

„Mit der Assignatensignatur... wird das Schema der Metaphorizität, der Substitutivität und der Reproduzierbarkeit zum universellen Paradigma gesellschaftlichen Verkehrs. Gemäß der Ineinsbildung von Schein und Wesen ist Substitution fortan nicht mehr Substitution der Werts substanz, sondern diese Substanz selbst; Metapher nicht Metapher des Goldes, sondern selbst das Gold, der Glanz, das Feuer –... Sie stellt nicht dar, denn sie ist das Medium der Darstellung – und als solches ist sie selber undarstellbar. Das Papiergeld kann als Zeichen eines

⁸³ cf. Hörisch 1996b, p. 13, der dagegen von Funktionalität *statt* Transzendenz und Substantialität spricht. Cf. auch Blaschke 2000, p. 227, der gleichfalls die Absetzung der aristokratischen Autorität am *Faust* festmacht.

⁸⁴ cf. Schlaffer 1981, p. 95, nach v. 6058, und Hamacher 1994, p. 174.

⁸⁵ cf. Baudrillard 1976, pp. 218sq. Goux 1973, p. 67 hat die Parallelität der geldlichen Entwicklung mit der psychoanalytischen Stellung des Vaters (und zugleich Gottes und des Souveräns) ausgehend von seinem Tod dargestellt, dazu Lacan (1949), p. 68. Der reichhaltige Motivfundus Marx' stellt auch hier ein literarisches Beispiel aus *Timon of Athens* zur Verfügung, in dem Gold als „sweet king-killer“ bezeichnet wird (Marx (1844c), p. 564, cit. 4.3.384-95). Rainer Maria Rilke hat auf die Ablösung von Krone durch Kronen einen Nachruf verfasst: „Die Könige der Welt sind alt/ und werden keine Erben haben./ Die Söhne sterben schon als Knaben,/ und ihre bleichen Töchter gaben/ die kranken Kronen der Gewalt./ Der Pöbel bricht sie klein zu Geld,/ der zeitgemäße Herr der Welt“ (1905, pp. 220sq.).

⁸⁶ cf. Hörisch 1997, p. 683.

materiellen Wertsubstrats ausschließlich deshalb fungieren, wie es selber allererst Werte produziert, und zwar Werte, die sich in keinem Wertstandard adäquat verkörpern können.⁸⁷

Die daraus entstehenden Werte werden ein unüberschaubares Meer, dessen Tide ständig steigt. Das ist die monetäre, aber auch die güterliche *Inflation*, das *Anschwellen*, das mit der Vermehrung der Elemente jedes umso bedeutungsloser macht. Historisch sind die *Assignaten* der Versuch, die staatliche Ordnung zu bewahren.⁸⁸ Sie waren auf Idee des Grafen Mirabeau verzinste Wertscheine, die die verschuldete französische Republik nach dem Papiergelddesaster ihren Gläubigern ausgab, um sie alsbald bei der Veräußerung beschlagnahmter Kirchengüter als Zahlungsmittel wieder einzunehmen. Der Klerus, der die Herrschaft stets stabilisierte, bricht mit der inflationierten Wirtschaft zusammen.

Aber auch der Privatbesitzer sieht sich ständig von Werteverlust bedroht. Seine Arbeit kann von einem Tag auf den anderen zunichte gemacht werden: „Was einer noch so emsig griffe/
Des hat er wirklich schlechten Lohn,/ Die Gabe flattert ihm davon./ Es löst sich auf das Perlenband, Ihm krabbeln Käfer in der Hand“ (5595-9). Auch Lynkeus „glaubt’ es würdig, hoch und bar“, und muss feststellen: „Nun seh’ ich, daß es nichtig war“, als er seinen Reichtum dem Krieg zur Verfügung stellt, dem Datum der Inflation von Gewalt, (Waffen-)Produktion und allgemeiner Umwertung. Sein Geld hat die Fruchtbarkeit verloren, es ist „abgemähtes welches Gras“; er hat das Konzept der „metaphorischen“ Wertschöpfung nicht verstanden, denn er fordert, seinem Reichtum „mit einem heitren Blick/ Ihm seinen ganzen Wert zurück“ (9331sq.) zu geben, wo doch nur das Wort Wert entwerfen kann, und ist folglich auf der Verliererseite.

KAPITALISTISCHE MAGIE

Am Anfang ist Faust intellektuell und geistig bankrott.⁸⁹ Aber er hat Bestrebungen, nicht der „kleine Gott der Welt“ zu bleiben, wie Mephisto den Menschen im Prolog nennt. Faust setzt gegen die allgemein menschliche „Vernunft“, das Konstrukt der eigenen, gierigen Logik, und folgt damit dem menschlichen Schema, „[n]ur tierischer als jedes Tier zu sein.“ (280-6) Er ist besonders ehrgeizig, er will sich zum Drachentöter erheben, mehr Tier noch als das Tierischste zu sein, und sich zum Schatzgewinner aufschwingen, das Gold, das unter göttlicher Obhut stand, zurückerobern, um ein selbstbestimmtes Leben zu führen, kurz: Er will profitieren.

⁸⁷ Hamacher 1994, p. 171, der sodann vv. 6113-18 zitiert.

⁸⁸ cf. Schmölders 1968, pp. 48sq. Stefan Zweig hat den Werteverfall in seiner Biographie *Joseph Fouché* thematisiert: „Die Assignaten sinken von Tag zu Tag im Kurs, ein wildes Inflationsfieber schüttelt das Land: man verdient daran.“ (1929, p. 110)

⁸⁹ cf. Shell 1982, p. 84, nach v. 364 „Und sehe, daß wir nichts wissen können!“ und v. 374 „Auch hab’ ich weder Gut noch Geld“.

Er wiederholt im Studierzimmer die Entwicklung der Religion, wird vom magischen Geistbeschwörer zum Vertragspartner von Gott und Teufel, der sich selbst zum Priester einsetzt. Dieses in seinen Wertvorstellungen noch so christliche Bündnis nutzt er, um seine eigene Göttlichkeit zu initiieren; während der erste Teil noch die Rebellion gegen das christliche Weltsystem, aber in Gestalt des teuflischen Mephistos immer auch innerhalb dessen gefochten wird, ist der zweite Teil das Stürzen seiner Säulen. Der pagane Mummenschanz zweifelt an der christlichen Gesellschaftsordnung, die Assignaten am gottgefälligen Regenten, die antike Reise an der christlichen Zeitvorstellung und der Krieg an der christlichen Ethik.

Im zweiten Teil entledigt sich Mephisto seiner christlichen Zuschreibungen und wird Mittel der eigenen faustischen Machtansprüche. Die Assignaten gehen nicht „mit frommen, rechten Dingen“ zu und stürzen das christliche Wertesystem: Der Marschall „wollte gern ein bisschen Unrecht haben“, der Heermeister erhofft sich, „was jedem frommt“ (4937-46), aber nicht mehr im kirchlichen, sondern im individuellen Glauben seiner Soldaten. Mephisto wird hier zum Mammon, dem personifizierten Profit, der wie im Richterverdienst auch immer Unredlichkeit impliziert. Dies ist die Geburtsstunde des homo oeconomicus, der sein (christliches) Gewissen dem Gewinn unterstellt – das Papiergeld ist seine Geburtsurkunde.

„Wir haben darauf hingewiesen, daß die Einführung des Geldstücks die Seelen der Menschen nivellierte, denn es identifiziert ihre Besitztümer und Leistungen mit einer gewissen Anzahl uniformer Metallprodukte, die man nach Belieben untereinander auswechseln kann. Aber ein Stück gemünztes Gold ist noch immer eine Wirklichkeit, wenn auch eine sehr niedrige; jetzt aber tritt an seine Stelle etwas noch Seelenloseres: der Bankzettel, der nichts ist als die leere Fiktion einer Ziffer. Und gerade vor diesem wesenlosen Nichts fand jetzt ein Kniefall der Menschheit statt, seine Erniedrigung wird nicht bloß eine Sache des guten Gewissens, sondern des rastlosen Ehrgeizes, der leidenschaftlichen Liebe, der religiösen Inbrunst.“⁹⁰

Schon das Gold, das Gnome aus dem Berg schürfen, ist Grund genug, dass „man stehlen und kuppeln mag“. Zusammen mit dem ebenfalls in Minen abgebauten Eisen, das den „allgemeinen Mord ersann“, nicht die venezianische, persönliche Rache, sondern ihre gesellschaftliche Potenz, sind sie das Material des Ökonoms, der „die drei Gebot veracht“ und sich „auch nichts aus den andern macht.“ (5856-61) Durch den Niedergang des fünften, sechsten und siebten Gebots werden alle göttlichen Tafeln in Frage gestellt, einschließlich ihre Initiale des einen und einzigen Gottes.

Die Wirtschaft überwindet systematisch den Ödipuskomplex, weil sie den göttlichen Vater entthronisiert und ihm eine eigene Machtsphäre gegenüberstellt. Während Dagobert Duck noch regressiv ist und auf seinen zig Milliarden sitzt, bewegt sich der Kreditökonom als potenter Micky Maus, der das Geld einsetzt, um innerhalb der Welt zu agieren. Ihm steht sein Hund

⁹⁰ Friedell 1927-31, p. 1034.

Pluto zur Seite, der als Knochenliebhaber den römischen Todesgott kopiert und als Grabender auf dessen Reichtümer verweist.⁹¹

Mit Kredit ist es grundsätzlich jedem möglich, was Fortunatus nur als Ausnahme gewährt ist, nämlich, soziale Stufen zu erklimmen. Auch die beständige Ordnung des kaiserlichen Hofes im *Faust* wird durch den Kredit gehörig durcheinander gebracht. „Beschenk ich nun bei Hofe Mann für Mann,/ Gesteh er mir wozu er's brauchen kann“ fordert der spendable Kaiser. Goethe offenbart die ganze Palette der geldlichen Möglichkeiten: Fortunatischer Hedonismus des einen Pagen, Minne des anderen; Suchtfinanzierung des einen Kämmerers im Alkohol, des anderen im Spiel, der damit dem Vater Fortunatus' gleicht; Schuldentilgung des ersten Bannerherrn, anale Hortung des zweiten – die venezianische Lösung. Alle haben jedoch gemeinsam, dass sie ihre bereits bestehenden Charaktereigenschaften forcieren, ihr Leben nur graduell bereichern. Sie können im neuen Geld keine neuen Bedeutungen lesen, sondern deuten in ihm, was sie bereits sind. Keiner hat eine „faustische“ Idee, „Lust und Mut zu neuen Taten“, wie der Kaiser erhofft hat und ernüchert feststellt: „Wir ihr gewesen bleibt ihr nach wie vor.“ (6143-56) Das Geld wird als Spiegel gesehen, nicht als Fenster zu anderen Werten und Welten.⁹²

Einzig und allein der Narr weiß mit der Potenz des Geldes etwas Neues anzufangen, und das, obwohl der Kaiser gerade ihm das am wenigsten zutraut: „[D]u vertrinkst sie schon“. Sein Baum der Erkenntnis eigener Wahrheit will höher hinaus, auf dem die „Zauber-Blätter“ wachsen und ihm herbstlich vor die Füße „fallen“. Mit Vernunft kann das Wachsen und die „Blüten“-Fülle des Baumes nicht erklärt werden; der Narr gibt freimütig zu: „[I]ch verstehs nicht recht.“ Aber er kann viel entscheidender an das Wunder des Kredits glauben und folgt darin dem Kaiser, der sein Bekenntnis mit „[d]as glaub ich wohl“ (6157-60) noch einmal zum Besten gibt. Im Zuge des Glaubens entfaltet das Geld seine größte Wirkung, denn der Narr kann es in reale Güter umsetzen. Während die Pagen süchtig-feurig werden, das Geld der Kämmerer sich bald in Luft auflösen wird, und die Bannerherrn den Fluss von Schuld und Tilgung speisen oder stoppen wollen, ist der Narr zum Gefallen Mephistos der Bodenständigste von allen: „Heut Abend wieg ich mich im Grundbesitz!“ (6171sq.) Er ist am ehesten faustisch, weil er das Projekt der Landgewinnung im Kleinen ankündigt.⁹³

In den alten Werteordnungen herrscht zunächst gegenüber den neuen monetären Welten noch eine gehörige Portion Skepsis. Sie manifestiert die mittelalterliche Leseweise des *Faust-*

⁹¹ Dagobert Duck ist, wie Hörisch 1997, p. 683 feststellt, potent, aber eben anal. Falsch ist es dagegen, die Ducks als faustisch zu beschreiben, wie es Engelhardt 1992, p. 456 (Nachtrag) unternimmt.

⁹² cf. Hörisch 1996b, p. 135, der Geld als Schnittpunkt von Möglichkeiten sieht. Sobald diese durchgespielt und gar umgesetzt werden, kann man sagen, es generiere Bedeutungen.

⁹³ cf. Tegmeier 1988, p. 129, der eine monetäre Motivgeschichte der Elemente anreißt, indem er zunächst die Zuordnung des Luftprinzips zu Geld beschreibt, dem Beweglichen, der Kommunikation und dem Denken, während ab dem 19. Jh. die Erde, das Konkrete, (Grund-) Besitz und Struktur mit Geld assoziiert werden.

Stoffes, in der dem Protagonisten wie Fortunatus *curiositas*, das Ringen um gesellschaftliche Anerkennung in Geld, Macht und schönen Frauen, wie *avaritia*, Habsucht, unterstellt wird.⁹⁴ Daran rüttelt auch die Goethe'sche Neuauflage nichts. Neu im *Faust* ist, dass das Ausleben der Sünden während des zweiten Teils ohne moralischen Unterton geschieht. Ausgehend von dem Ausspruch Mephistos „von jener Kraft,/ Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (1336sq.) ist Goethe für Binswanger „gemäßiger Liberaler“⁹⁵, der die *unsichtbare Hand* Smiths vertritt und ethisch ergänzt. Er vollzieht das auf eine ausgeklügelte Weise, indem er den Egoismus zunächst absolutiert und – wie zu zeigen sein wird – am Ende des Dramas zu Fall bringt. Zunächst steht Mephisto als Personifikation der Selbstsucht und im Mummen-schanz als Geiz dem hybrischen Faust zur Seite und treibt seine Sünden voran. „Nur viel herein, und nichts hinaus!“⁹⁶ ist sein ökonomischer Wahlspruch. Dem folgt der homo oeconomicus getreu, denn Eigennutz und Gewinn ist nur möglich, wenn er auf Kosten anderer geht. Der Ökonom muss seinem Nächsten schaden, will er sich bereichern.⁹⁷

Während der erste Teil des *Faust* als Variation eines traditionellen Volksstückes das für jedermann nachvollziehbare Hadern mit Gott und Welt behandelt, beinhaltet der zweite Teil eine geistige Eroberungspolitik, die Faust als Gründer einer Industrie, eines Reiches und einer egozentrischen Geisteshaltung darstellt. Er offenbart einen Individualdrang, der sich einerseits auf die Generalmobilmachung des Papiergeldes gründet, aber sich andererseits auch an die Spitze der neu entstandenen Monetargemeinschaft setzt. Faust wendet sich damit gegen die eigene Okkupierung durch die alten Wertemuster. Er windet sich aus dem Kontext der Wertegemeinschaft, in der die Machtstrukturen klar verteilt sind, wie sich die griechischen Priester aus der Demut vor Gott wanden. Er begründet aber auch neue Machtstrukturen in seinem neuen Reich, die wie das Bewertungssystem der Opfer im Tempel durch Geld gesichert und legitimiert sind. Die Anbetung des Geldes sichert ihm seine Priesterschaft am Meer. Er begründet eine Exklusivität, in der theoretische und faktische Macht im Geld zusammenfallen.⁹⁸

⁹⁴ cf. Kästner 1990, p. 17.

⁹⁵ Binswanger 1992, p. 126, nach Smith 1776, p. 35 (lib. 4, cap. 2), zum Individuum: “He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestick to that of foreign industry he intends only his own security; and by directing value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an *invisible hand* to promote an end which was that it was no part of it.” (meine Hervorhebung)

⁹⁶ v. 5647. Eigentlich proklamiert die Figur des Abgemagerten das Credo, dass Luther den Händlern unterstellt: „Ich mag meyne wahr so thewr geben als ich kan“ (1524, p. 294) bezeichnet er als den Hauptspruch der Kaufleute.

⁹⁷ Insofern ist die Meinung Kirchgässners (cf. 1991, p. 46), der homo oeconomicus verhalte sich weder gut noch schlecht und schade seinen Mitmenschen nicht, unschwer zu Fall zu bringen. Der liberale Aphorist Volkmar Muthesius gesteht wenigstens ein: „Man muss das Geld von den Leuten nehmen, von den Bäumen kann mans nicht schütteln.“ (1956, p. 17)

⁹⁸ Viele Feudalherren konnten indes aus ihren Bodenrenten Kapital und durch die landwirtschaftliche Bevölkerung Arbeit akquirieren, um Fabriken im kapitalistischen Sinn zu errichten und damit die monetäre Flutwelle unbeschadet überstehen (cf. Schumpeter 1942, p. 37). Marx/ Engels (1845sq.), p. 312 ziehen zur Veranschaulichung vv. 1972sq. heran: „Es erben sich Gesetz' und Rechte/ Wie eine ew'ge Krankheit fort“.

Faust wendet sich durch sein Dammbauprojekt gegen eine Entfremdung im Sinne von Selbstunbestimmtheit. Vilém Flusser hat Herstellen von Kulturobjekten in interessante Anlehnung an die Mediengesellschaft *informieren* genannt, weil sie in eine neue Form gebracht werden, bzw. *herstellen*, weil sie dorthin gestellt werden, wo der Mensch und keine allmächtige Göttlichkeit steht. Es ist die wirtschaftliche Befreiung nach der religiösen, in der der Mensch das Handeln um Gnade zum Verhandeln der göttlichen Instanz selbst ausgeweitet hat. „Je mehr er seinen Zustand informiert, humanisiert, desto weniger ist er von sich entfremdet.“⁹⁹

Das Herstellen ist zunächst die Behebung eines Mangels. Wenn der Mensch jedoch die postparadiesische Knappheit überwunden hat, drängt er zum religiösen Mehrwert, der zunächst religiöses Opfer, später die Konstitution seiner Persönlichkeit fordert, bis diese in der Industrialisierung totalisiert wird. Sobald es Reichtum gibt, gibt es Totalisierung: „Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung bedürftige Mensch.“¹⁰⁰ Mangel und Not sind in der Schlusszene explizit ausgeklammert. Rüdiger Scholz hat in ihr die „Entfaltung von Fausts innerem Reichtum thematisiert“¹⁰¹ gesehen. Das ist gleichzeitig wahr und falsch: Ersteres, weil *Faust* seine eigene Wahrheit erschafft, Letzteres, weil es nicht nur um Innerlichkeit, sondern im ausufernden monetären Reichtum sowie im ufererweiternden und nun wirklich extrem extensionalen Dammbau auch um Äußerlichkeit geht.

„Der klassische Unternehmer ist der alte Faust“¹⁰². Er ist der Typ eines visionären Führers, dem Sombart eine „dichterische Fähigkeit“ zuerkennt, „vor den Augen der anderen Bilder von verführerischem Reiz und bunter Pracht erstehen zu lassen, die von den Wundern, die er vollbringen will, eine Vorstellung geben... Er regt die Phantasie an, er weckt den Glauben.“ Sombart beweist sich als Literaturkenner, der zur Beschreibung des Kapitalisten die Assignatenszene nutzt, in der Faust unter Mithilfe von Mephisto wortreich ihre Gelderfindung anpreist, um ihr poetisches Imaginat letztendlich als Bauprojekt zu realisieren. Auch Scholz hat Faust als Manager ausgewiesen, der, von einem Unbefriedigt-Sein getrieben, einen „Zwang zur psychomotorischen Entladung“¹⁰³ hat, den er in Eigenregie plant und durchsetzt.

Mittel und Zweck des produktiven Gewitters ist Geld, „faustisches Geld nämlich, das nicht geprägt, sondern als Wirkungszentrum gedacht wird aus einem Leben heraus, dessen innerer Rang den Gedanken zur Bedeutung einer Tatsache erhebt. Denken in Geld erzeugt Geld.“¹⁰⁴ Mit Geld wird nicht nur der abstrakte gesellschaftliche Geist als Währung, sondern auch der individuelle als Projekt konkret. Es ist die soziale Konstruktion, in der man „für Geld Macht

⁹⁹ Flusser 1993, p. 224.

¹⁰⁰ Gronemeyer 1988, pp. 21sq., in Anlehnung an Marx (1844d), p. 544.

¹⁰¹ Scholz 1982, p. 60.

¹⁰² Sombart 1913b, p. 75, der daraufhin vv. 11500-10 zitiert. Im Weiteren pp. 121sq.

¹⁰³ Scholz 1982, p. 44.

¹⁰⁴ Spengler 1922, p. 1177.

kauft und aus Macht wieder Geld prägt¹⁰⁵, und zwar Macht, die so real wie das Geld selbst ist. Reichtum erhebt den Inhaber zum Mächtigen und ist von dem got. *reiks*, „Herrscher“, und dem keltischen **rīg-*, „König“¹⁰⁶, unmittelbar geprägt worden.

Nur durch Geld ist wirtschaftliches, aber auch allgemeines Handeln möglich. Geld als Handlungsbasis ist *Kapital*; Marx unterscheidet dieses Kapital als Funktion von zinstragendem Kapital als Eigentum, das in Shylocks Besitz noch nicht die produktive Agitationsplattform bietet.¹⁰⁷ Das aktuelle Vermögen muss sich erst in ein potentielles verschieben.¹⁰⁸ Oder, wie Mephisto es ausdrückt: „Und eine Herde goldner Kälber/ Sie reißen sich vom Boden los.“ (5041sq.) In Anlehnung an das mütterliche Fruchtbarkeitsmotiv des Geldes wird erst die Herde, wenn sie in Bewegung ist, zum Kapital im engeren Sinn. Und wenn sie ein Ziel hat, denn „Kapital ist der Name für Geld, das bestimmten Verwendungszwecken zugeführt wird.“¹⁰⁹

Kapital ermöglicht die universelle Logik, i.e. mit dem Geld als Kapital kann jeder (Generalisierung) seine eigene Logik (Spezifizierung) im dafür vorgesehenen Handlungsrahmen (Gesellschaftssystem) durchsetzen. Im Umkehrschluss wird jegliche Handlung einer monetären Logik unterworfen, eben das, was als Rationalität missverstanden wird. Die venezianische Eigenlogik kann sich in der faustischen Geldgesellschaft frei ausbreiten. Marx beschreibt die Konzentration auf das Agieren der mächtigen Kapitalisten, aber unterliegt ihr auch, wenn er den Kreislauf des Kapitals behandelt: Eigentlich will er ja den Tausch beschreiben, verfällt aber in eine Monade aus den Augen des Kapitalisten, der nicht tauschend kommuniziert, sondern eigenlogisch bewertet. Es ist eine Ausweitung, eine Objektivierung einer eigentlich subjektiven Welt, eine Abstraktion unter eigenen Prämissen, die im Geld und Geldgewinn noch ihren konkretesten Ausdruck hat und in diesen die eigene Schöpfungsgeschichte verwirklicht. Das ist der angenehme Bumerang-Effekt der Investition des Kapitalisten: „Seine Person, oder vielmehr seine Tasche, ist der Ausgangspunkt und der Rückkehrpunkt des Geldes.“¹¹⁰

Kapital wird im wirtschaftlichen Prozess zur Allursächlichkeit und totalen wie totalitären transzendenten Realität.¹¹¹ Auch Deleuze und Guattari beschreiben das Kapital als universelle Ursache. Für sie ist das Kapital die leere Körperhülle des Kapitalisten, der über sie hinaus bis zu den Grenzen des Universums wächst. Aber sie betonen:

¹⁰⁵ Zweig 1929, p. 112, wiederum in seiner Biographie *Joseph Fouché*.

¹⁰⁶ Kluge 1995, p. 676.

¹⁰⁷ cf. Marx 1894, p. 392. In 1981d, p. 354 bezeichnet er das Kapital als *primus motor*. Insofern hört sich Margarethes „Wir könnten uns weit eh'r als andre regen:/ Mein Vater hinterließ ein hübsch Vermögen“ (3116sq.) zwar treffend an, aber ist nicht auf das ökonomische Kapital gemünzt.

¹⁰⁸ cf. Baecker 1970, pp. 266sq.

¹⁰⁹ Gerloff 1952, p. 162.

¹¹⁰ Marx 1859, pp. 167sq. Schon Bacon 1625, p. 119 beschreibt die Investitionsgeschäfte als unternehmerischen Taubenschlag: „Riches have wings, and sometimes they fly away of themselves, sometimes they must be set flying to bring in more.“

¹¹¹ Die zugrunde liegende Beschreibung von Otto 1917, p. 22 bezieht sich freilich auf das numinose Göttliche.

„Der organlose Körper ist nicht Gott, im Gegenteil. Göttlich aber ist die Energie, die ihn durchfährt, wenn er die gesamte Produktion auf sich zieht und, ihr als verzauberte Wunderfläche dient, sie in alle seine Disjunktionen einschreibt.“¹¹²

Aus der Perspektive des Kapitalisten muss Kapital aber als Gott erscheinen, weil es die Ein- und Ausgänge seiner gesellschaftlichen Synapsen ständig durchströmt. Und ist nicht Energie ein anderes Wort für Gott, wenn nichts Physikalisches, sondern nur Metaphysisches zu messen ist? Schon Gold wurde als gespeicherte Energie der Sonne in der Erde bezeichnet.¹¹³ Mit dem fast vollständigen Verlust seiner Substanz kann das Geld frei durch die Leitungen der Wirtschaft strömen. Es ist nicht nur gr. *homo*, „irdisch“, sondern geht über menschliche wie irdische Grenzen hinaus.

Geld wird zum Ersatz des Steines der Weisen, indem es aus den unwerten Stoffen Boden und Arbeit „alchemistisch“ Kapital hervorbringt und gleichzeitig ein Lebenselixier wird, das mit seiner Potenz und seinem Gebrauch ein besseres, weil vom eigenen Standpunkt aus wahreres Leben ermöglicht. Konsequenz daraus ist jedoch, dass sich der Kapitalist Arbeitskraft als abstrakte Größe, als Konzentrat der Menschlichkeit unterordnet und menschliches Leben nur im Hinblick auf Geld betrachtet.¹¹⁴ Wie sein Vorgänger Dr. Faustus entzieht sich auch Faust der Arbeit durch den Kontrakt mit dem Widerpart Gottes. Während sein literarischer Vorgänger jedoch kein Geld zur Verfügung hat, hat Goethes Figur Geld und kann sich deshalb Arbeit leisten.¹¹⁵ Geld ist für ihn eine körperliche Extension, die Vervielfachung seiner Glieder.¹¹⁶

Das wird – allerdings in Bezug auf die mephistophelische Magie – schon in der zweiten Studierzimmerszene deutlich: „Wenn ich sechs Hengste zahlen kann, / Sind ihre Kräfte nicht die meine?/ Ich renne zu und bin ein rechter Mann,/ Als hätt’ ich vier und zwanzig Beine.“ (1824-7) Marx hat diese Stelle berühmt gemacht, indem er sie auf das Geld übertrug. Der Besitzer kann sich Eigenschaften kaufen und potenzieren.¹¹⁷ Geld kann in der Kapitalform im großen und organisierten Stil das fortführen, was Fortunatus mit dem Kauf seiner Freunde und ihrer physischen Eigenschaften bereits erreicht hat. So wird die Macht des Geldes physisch, und der

¹¹² Deleuze/ Guattari 1972, p. 20.

¹¹³ cf. Sedillot 1992, p. 92 und Laum 1924b, p. 128; cf. Schneider 1962, p. 84 zu alchemistischen Konnotationen und den Benennungen des Goldes als Filius Pater, Filius Solis und Helios Sol (p. 102). Marx (1857sq.), p. 898 (Heft B’) erscheint Gold (neben Silber) „als gediegenes Licht, das aus der Unterwelt selbst hervorgegraben wird.“

¹¹⁴ cf. Werlhof 1997, pp. 110sq. zu der alchemistischen Abstraktion.

¹¹⁵ cf. Frey/ Raitz/ Seitz 1981, pp. 252sq. Die Armut des Dr. Faustus wird in Anonymus 1587, p. 84 belegt.

¹¹⁶ cf. McLuhan 1964, p. 22; mit Bezug auf ihn auch Hörisch 2001, p. 63.

¹¹⁷ cf. Marx (1844c), p. 563, der die Stelle so auslegt: „Was durch das *Geld* für mich ist, was ich zahlen, d.h., was das Geld kaufen kann, das *bin ich*, der Besitzer des Geldes selbst. So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft. Die Eigenschaften des Geldes sind meine – seines Besitzers – Eigenschaften und Wesenskräfte. Das, was ich *bin* und *vermag*, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt. Ich *bin* hässlich, aber ich kann mir die *schönste* Frau kaufen. Ich bin *geistlos*, aber das Geld ist der *wirkliche Geist* aller Dinge, wie sollte sein Besitzer geistlos sein?“ (seine Hervorhebung) Dazu auch Schlaffer 1981, p. 52, der den Unterschied von Personifikation und Charaktermaske beschreibt, die durch das Geld veränderbar ist.

Kapitalist ist potenzierte Tatenkraft anstatt ein „Kerl, der spekuliert“ (1830), wörtlich genommen, der das Geld zur Anlage anstatt zur Produktion gebraucht.

Der Investor opfert sich nicht mehr für die geistigen Botschaften seiner Güter, sondern nur noch das Geld (und für das Geld). Faust zieht für die Arbeit die Lemuren heran. Der Dammbau legt nahe, die Klassenfrage zu stellen, in den faustischen Lakaien eine anonyme Arbeitermasse zu sehen, die dem zum Kapitalist mutierten Gelehrten gegenübersteht. Die Anordnungen des erblindeten Fausts legen den Schluss nahe: „Vom Lager auf ihr Knechte! Mann für Mann!“ und „Ergreift das Werkzeug, Schaufel rührt und Spaten“ sind die Befehlstöne eines Arbeitslagers, das das industrielle Projekt, das „größte Werk“ unter der hierarchischen Leitung von Faust errichten soll, „[e]in Geist für tausend Hände.“ (11499-510) Die Lemuren sind jedoch nach römischem Glauben Geister von Verstorbenen, keine wirklichen Menschen. Schlaffer hat deshalb als Lösung ihre allegorische Funktion beschrieben, um den marxistischen Kontext herauszuarbeiten; ihre Maschinenhaftigkeit degradiert sie zu Arbeitern.¹¹⁸ Das ist legitim; andererseits bleibt mit der Darstellung des Fausts als kapitalistischem Herrscher die Frage ausgeblendet, inwieweit er selbst Opfer seiner eigenen Kreatur des Geldes wird.

Mit Hilfe des papiernen Geldes wird Neuland als und für Wirtschaft geschaffen. Die Geldschöpfung gibt das Investitionsmaterial für die Schöpfung des Menschen, das die göttliche zerstört. Das ist die satanische Sabotage, als die Geld von den monotheistischen Religionen immer betrachtet wird.¹¹⁹ Der Mensch gewinnt mit ihm die Macht über die Stoffe der Natur, wenn er sie als Güter sieht. Er kann sich eine gottentfernte Welt aufbauen. Papiergeld gibt als erstes referenzloses Produkt das Muster vor, mit dem Güter ohne Bezug zu Wertsystemen entwickelt werden können. „Nur durch das Verschwinden der ursprünglichen Referenz kann das allgemeine Äquivalenzgesetz sich durchsetzen, das heißt, es ist die Voraussetzung für die Möglichkeit jeglicher Produktion.“¹²⁰

Mit der Gefahr der Idealisierung kann behauptet werden, dass dem Unternehmer mehr am Florieren des Unternehmens liegt als am eigenen Gewinn, wie die endlose Reinvestitionskette beweist. Faust aber Humanismus zu unterstellen, weil er den schützenden Damm baut, führt zu weit. Er handelt nicht gesellschaftlich, sondern egoistisch, will eine eigenwillige Tat umset-

¹¹⁸ cf. Schlaffer 1981, p. 132, zu vv. 11499-510 und 11513. Lukács 1947, p. 552 geht ganz ähnlich vor, weil für ihn im *Faust* „nicht bloße Individuen, sondern soziale Typen auftreten, ein Totentanz, in dem die Menschen selbst als Gespenster erscheinen“. Als Beleg zitiert er vv. 6375sq.: „Hier braucht es, dächt' ich, keine Zauberworte./ Die Geister finden sich von selbst zum Orte.“ Dass Faust kein Kapitalist sei, weil der Schlusszene die Maschinen fehlten, die in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* Beachtung finden (cf. Mahl 1982, p. 578, Endnote 26), ist jedoch engstirnig, weil der Kapitalist sich nach Marx durch die Aneignung von Arbeit durch Kapital auszeichnet, nicht durch einen technologischen Mindeststandard.

¹¹⁹ cf. Hörisch 1992b, p. 224.

¹²⁰ Baudrillard 1976, p. 87. Auch Sombart 1913b, p. 320 hat die „schöpferische Eigenschaft“ des Geldes beschrieben, die er als „Kapital“ bezeichnet. Derrida 1975, p. 9 sieht in der Produktion die Mimesis der Natur, weil er das Konstrukt herstellt, Natur ohne Naturgesetze zu denken.

zen.¹²¹ Auch von einer gottgewollten Schöpfung kann hier nicht die Rede sein, weil sie ja Gottes Werk bezweifelt. Arbeit ist zunächst die Strafe für die Abkehr von Gott, aber auch die Möglichkeit der Abkehr, hin zur eigenen übermenschlichen Göttlichkeit.

Der faustische Mensch begehrt Unendlichkeit. Ihm ist der eigene Wert und die eigene Wirklichkeit nie genug. Das Streben nach Unendlichkeit ist die Veräußerung des unendlichen Begehrens. Das Begehren übertrifft auch die eigene Logik, weil das Denken nach Unendlichkeit „in jedem Augenblick mehr denkt, als es denkt... Das Begehren ‚ermisst‘ die Unendlichkeit des Unendlichen“¹²², i.e. die Bewertung wird an Unbewertbarem versucht, an dem, was die Religion als heilig eigentlich davon ausklammert.

Gold ist sichtbarer Ausdruck des Strebens nach Vollkommenheit wie seine Bannung. Es reduziert die göttliche Idee auf eine höhere Sinnlichkeit. „Gold ist so unbedingt mächtig auf der Erde, wie wir uns Gott im Weltall denken.“¹²³ Goethes Gedanke hört sich blasphemisch an, ist aber die fortunatische Beschränkung, weil Gold nicht an die Transzendenz heranreicht. Goethe reduziert gleichfalls Unsterblichkeit auf ein langes Leben wie die Idee der Tugend auf einen gesunden Geist und diesen wiederum auf eine gesunden Körper – beides Auswahlmöglichkeiten der magischen und doch so diesseitigen Jungfrau des Glückes.

Beide, Faust und Fortunatus, stehen unter einem glücklichen Stern. Hannes Kästner sieht zu recht in beiden Suchende nach „Erfolg, Macht, Besitz und Wissen“¹²⁴, sichert beiden aber ihr transzendentes Seelenheil durch Gottgefälligkeit. Faust jedoch versucht, sich an seine Stelle zu setzen. Er gibt im Pakt des Teufels seine Seligkeit auf, um sie nur pro forma, als kitschigen und fast penetrant ironischen fünften Akt zurück zu erhalten. Faust sucht Unsterblichkeit, Gottgleichheit, nicht diesseitigen Ruhm, sondern sozusagen „jenseitiges Prestige“. Er ist – das ist fast wissenschaftliches Allgemeingut – den Olymp stürmender Titan bzw. ihr Sohn Prometheus.¹²⁵

Er hat den Vorteil des immateriellen Geldes, das für ihn zum Vorbild wird, um seine Göttlichkeit voranzubringen. „Wer genug Geld hat, ist wie Gott – er/sie kann sich alles leisten; ‚sich alles leisten können‘, ist die neue Definition von ‚Allmacht‘.“¹²⁶ Er reitet damit das Pferd,

¹²¹ Damit wende ich mich gegen den Humanismus von Metscher 1976, p. 61, und gegen den gesellschaftlichen Nutzen von Scholz 1982, p. 99 und Binswanger 1992, p. 122, die wännen, der Dammbau käme den Arbeitern zugute, was schon deshalb unhaltbar ist, weil Geister keine Dämme brauchen.

¹²² Lévinas 1957, p. 201.

¹²³ Goethe 1810, p. 662; cf. auch Nietzsche 1883-5, p. 97, der Gold als Abbild höchster Tugend sieht.

¹²⁴ Kästner 1990, p. 18. Er leitet *Fortunatus* von der Göttin Fortuna ab und *Faustus* von lat. *faustus*, „glücklich, glückverheißend“ und konstatiert, dass sicher nicht erst seit Goethe der Name *Faust* als „der Glückliche“ aufgelöst wird.

¹²⁵ Wie diese ihren Vater Zeus stürzen wollen, so versucht sich Faust als Vater seiner selbst zu setzen, indem er Besitz als erotische Projektion überhöht und den Tod negiert. Zu diesem psychoanalytischen Modell cf. Brown 1959, p. 293.

¹²⁶ Höhn 1998, p. 220.

das das Bürgertum gezäumt hat, um seine Ebenbildlichkeit mit Forderungen zu verbinden.¹²⁷ Voraussetzung dafür ist das emphatisierte Postulat der Individualität, das im *Fortunatus* nur verhalten geäußert wurde.¹²⁸

Geld ermöglicht die gottgleiche Ubiquität des Kapitalisten, die *Fortunatus* noch durch sein Zauberhütlein separat vom Geld herstellte, denn

„wer sein Vermögen in einer frei konvertierbaren Währung anlegt, kann damit überallhin. Überallhin zu können ist die neue, säkulare Definition für ‚Allgegenwart‘. Solchermaßen ausgestattet, ist es dann leicht, sich eine ‚eigene Existenz aufzubauen‘ und in völliger Unabhängigkeit zu erhalten. ‚Finanzielle Unabhängigkeit‘ ist die monetäre Umschreibung für ‚Freiheit‘. Was Gott schon lange konnte, vermag nun endlich auch der Mensch – dank seines Geldvermögens.“¹²⁹

Kapital kann an mehreren Orten gleichzeitig sein. Auf dem Konto eines Gebers wie auch in der Produktion eines Nehmers. Deshalb hat Martin Burckhardt Geld auch als „Raumspeicher“ bezeichnet; Geld macht unwegsamen Ort zugänglich und ist wie „eine Fernbedienung in der Hand.“¹³⁰ Das „Wunder“, Kaffee zu bekommen, ohne nie einen Kaffeestrauch gesehen zu haben, erweitert den Blick auf die weltumspannende Oberfläche. Es gleicht damit dem ozeanischen Gefühl, das Freud als „Verbundenheit... mit dem Ganzen der Außenwelt“¹³¹ als religiöse Kategorie gesehen hat.

Die Renaissance hat das Individuum von der Gemeinschaft entfernt, die Perspektive in der Malerei eingeführt und eine neues Zeitbewusstsein herauskristallisiert, das vor allem durch eine Zeitdifferenzierung, genauere Messung und Einteilung eingeleitet wurde. Zeit wird subjektiv und der eigenen Einteilung unterstellt.¹³² Im *Merchant of Venice* wurde die Käuflichkeit von Zeit im Zins offensichtlich, ist aber noch am Verlauf eines linearen Lebens gebunden. Im Kapital wird Lebenszeit frei portionierbar; der Mensch fühlt sich nicht ganz in sein Schicksal kontingenten Lebens ergeben. Geld wird zum „obligare mori“. Erst im Kapitalismus gilt „time is money“¹³³. Benjamin Franklins Angriff auf eine göttliche Zeit gilt nicht nur in der Arbeitszeit, sondern auch im systematischen Borgen und Sparen. Im Industriezeitalter kann Zeit im großen Stil durch Kapital verdient, akkumuliert und an anderer Stelle wieder ausgegeben werden. Ihre nur bedingt aufbrechbare Linearität wird durch ihre freie Verfügbarkeit je nach Geldbeutel abgelöst. Bis in die Postmoderne wird Zeit zerhackt, um sie nicht wie das Gemein-

¹²⁷ cf. Gubitzer 1997, p. 30.

¹²⁸ Deutschmann hat die Beschreibung der Religion als Projektion in der Kritik des 19. Jahrhunderts – angefangen von Goethe über linken Heglianismus bis hin zu Nietzsche – für eine Religion des Geldes vorausgesetzt, die den Menschen, genauer: den individuellen Menschen zu Gott erhebt (cf. 1999b, p. 515). Bolz/ Bosshart 1995, p. 227 betonen zurecht die Individualität als Technik zum Gottersatz.

¹²⁹ Höhn 1998, p. 220.

¹³⁰ Burckhardt 1994, p. 89. Er führt den zurückgezogenen Neuzeitkrösus Howard Hughes an, der seine Geschäfte vor einer Weltkarte dirigiert, auf der sich Burckhardt blinkende Lämpchen als Investitionsorte vorstellt.

¹³¹ Freud 1930, p. 422, der die Anregung von dem Kunst- und Musikhistoriker Romain Rolland (1866-1944) hat.

¹³² cf. Schultz 1994, pp. 150sq.

¹³³ Franklin 1748, p. 306. Busche 2000, p. 216 hat zunächst die (fortunatische) Gleichung „Geld ist Zeit“ aufgestellt, bevor er die Gleichung „Zeit ist Geld“ bewiesen sieht.

schaftsopfer nach festem Schema zu verteilen, sondern anzusammeln und im uneingeschränkten Handel zu veräußern; das Zeitkonto ist nur eine Uminterpretation des Geldkontos. Mit seiner 24-stündigen Verfügbarkeit am Geldautomaten erhebt es einen mystischen Anspruch der Allgegenwärtigkeit, die Gralsqualitäten gleichkommt.¹³⁴

Geld bremst durch die Einteilung die Zeit aus. Schacht hat es als „konservierte“ oder „vertotete“¹³⁵ Zeit bezeichnet. Geld bricht die Zeit auf etwas Gegenständliches, Räumliches herunter; es reduziert die vierte Dimensionen, um sie dem Zahlenden verfügbar zu machen. Deshalb ist der bloße Besitz von gekaufter Zeit ohne Sinn. Das Konservieren von Gütern und Geld als zeitunabhängiges Eigentum ist der Verlust ihrer symbolischen Möglichkeit. Ein für die Ewigkeit gültiger Wert ist Fetisch.

„Das Geld ist daher gewissermaßen stets ‚Falschmünzung‘, insofern es eine Art *durée réelle* scheint. Geld und Kredit sind auf Dauer hin entworfen, weil nur diese Vertrauen erweckt. Aber diese Dauer ist mechanische Fortdauer immanenter Vergangenheit, in seiner Struktur ‚investiert‘. Wir nannten es daher eine ‚Zeitkonserve‘ ...“¹³⁷

Geld ist gewaltsame Verendlichung der Unendlichkeit. „Die ‚Verendlichung‘ des Absoluten ist Ursprung für alle Versuche auf Unsterblichkeitsfragen diesseitige – an den Zeitverlauf eventuell delegierte – Antworten zu geben“¹³⁸. In seinem Gefolge sieht Peter Heintel nicht nur die Eroberung des (Welt-)Raumes, sondern auch den medizinischen Widerstand gegen die Vergänglichkeit und die physikalische Suche nach der Gesetzmäßigkeit von Naturprozessen.

Binswanger betont Goethes Vorstellung von Zeit als ständigen Wechsel und Lebendigkeit. Im *Faust* findet der Wechsel von Werten durch das Papiergeld statt, aber auch die Aufhäufung und ihr Ewigkeitsanspruch im Dammbau. Faust macht sich die Zeit gefügig, indem er sie bereist und kann deshalb nur als abschreckendes Beispiel verstanden werden. „Man kann daher geradezu sagen: das Gelingen des alchemistischen Prozesses ist die Ursache seines Scheiterns.“¹³⁹ Im monetären Omnipotenzgedanken wird die Zeit zu einem verhandelbaren Wert, den sich der Kaiser in seinem Wunsch, Helena und Paris zu sehen, aneignen möchte.¹⁴⁰

Vielleicht hat deshalb Derrida die Überschätzung der Gegenwart in der Metaphysik kritisiert und sie zugunsten einer sich schlängelnden Zeitschiene zurückgedrängt, die sich durch die Beweglichkeit des Verhältnisses von Vergangenheit und Gegenwart auszeichnet. So ist auch sein Schriftverständnis auf das Geld anzuwenden: Geld als Wort ist die magische Unveränderlichkeit, eine Ikone, während es sich als Schrift einer ständigen Veränderung unterzieht. Oder ge-

¹³⁴ cf. Köhler 1997, p. 337.

¹³⁵ Schacht 1961, p. 292.

¹³⁷ op.cit., pp. 291sq.

¹³⁸ Heintel sine a., p. 77, im Folgenden p. 78. Für ihn ist die Eigenmächtigkeit des Individuums die Folge der diesseitigen Lösungssuche Gottes in Christus. Daraus folgert er die Notwendigkeit, dass Naturwissenschaft und ökonomisch orientierter Puritanismus als Angriff auf das Absolute auf dem Boden des Christentums entstanden sind, quasi eine selbst in die Hand genommene Theodizee.

¹³⁹ Binswanger 1985, pp. 81sq.

¹⁴⁰ cf. Hörisch 1996b, p. 135, nach vv. 6183sq.

nauer: Der sich ständig ändernde Preis ist die Schrift, über die sich die Idee des Geldes als Totalität überzeitlich hinwegzusetzen versucht.

Mit der Zeitbeschneidung greift der Mensch nach göttlicher Unsterblichkeit.¹⁴¹ Mit dem Papiergeld hat der Mensch die abstrakte Unvergänglichkeit selbst geschaffen, die Ewigkeit der menschlichen Idee. Faust greift von der menschlichen Zeit, *tempus*, die Werden und Vergehen beinhaltet, zur *aeternitas*, der mit allen Zeiten identischen Lebenszeit Gottes.

Geld ist damit auch eine Projektion in die Zukunft, die das Christentum als eschatologische Vision angeboten hat. Im Kredit macht Geld die Zukunft im Jetzt verfügbar.¹⁴² Er ist die Berechenbarkeit kommender Zeit und die Umkehrung des Jüngsten Gerichts, dessen Urteil vor die Tat gezogen wird. Ein Darlehen beruht – wie im *Merchant of Venice* schon deutlich wurde – immer auf einer optimistischen Prognose und ist die bankliche Prophezeiung glücklicher Tage, dies allerdings unter Einbezug der Vergangenheit, in der sich Antonio seinen guten Namen erarbeitet hat. Mangel, Not und (ökonomische) Schuld finden keinen Zutritt zu Fausts Behausung, und das, weil ein „Reicher“ (11387) darin wohnt. Geld bietet einen gewissen Schutz vor Zukunftsrisiken und „immunisiert ihn gegen das Verfließen der Zeit“¹⁴³. Damit löst es die verfallenden sozialen und religiösen Versicherungssysteme ab,¹⁴⁴ die Shylock noch benötigt hätte, um unbeschadet in Venedig leben zu können. Die stets sich verändernde Gesellschaft und die von der Aufklärung gebeutelte Religion können weniger Sicherheit bieten als das Geld, das in der ständigen Wandlung den Ausgangspunkt darstellt und damit auch den Ruhepol zu bilden scheint. Geld ist die potenzierte Vorratshaltung, in der der Mensch das unternimmt, was er eigentlich erst in der Zukunft erledigen müsste. Indem er sehr viel produziert und sich gut schreibt, versucht der Mensch, eine entfernte Zukunft in die Gegenwart zu holen, seine Zukunft zu bestimmen, seine Bestimmung zu erfahren. Er beugt die Zeit.

Geld ermöglicht durch die venezianische Verzinsung die zeitliche Differenz von Zahlung und Tilgung wie in seiner faustischen Ubiquität zunächst die Separation von Zahlendem und Bezahlem. Der Metastatus des Kapitalisten ist nun die Vermischung von Raum und Zeit, die in ihrer Austauschbarkeit der objektiven Einteilung zwar entgehen, aber der subjektiven Logik unterworfen sind. In der wirtschaftlichen Planung bedürfen sie weiterhin der venezianischen Konstanten von Ort und Datum; solange aber Geld Möglichkeit ist, erreicht es eine vom Zeit- und Raumverlauf unabhängige Eigenwelt, in der die Logik des Geldes Gravitationsgesetze aufzuheben scheint. Dass Raum und Zeit fassbar sind, ist die ungeheure Leistung von

¹⁴¹ cf. Burke 1945, p. 115, der Solvenz mit Unsterblichkeit und Armut mit Tod gleichsetzt. Gold dagegen symbolisiert nur Unsterblichkeit, da es nicht rostet, nicht „altert“.

¹⁴² cf. Hörisch 1990a, p. 341, der gleichzeitig die Verfügung über die Vergangenheit im Sparen ausstellt.

¹⁴³ Deutschmann 1999a, p. 21; cf. p. 20.

¹⁴⁴ cf. Luhmann 1988, p. 268.

Leitmedien, die im Abendmahl, im Kontoauszug und später in der Sendung der Neuen Medien die Konsumierbarkeit der Dimensionen ermöglichen.¹⁴⁵

„Das epistemologische Feld (auch wenn es dem Gelehrten so scheinen mag) ist nicht abstrakt, es ist, in der Art, wie wir mit Raum und Zeit umgehen, längst ausgelegt, es ist in jedem Geldstück verkörpert – und so ist auch das Begriffliche nicht wirklich frei, sondern etwas, das auf dieser ersten Handgreiflichkeit beruht (oder an ihr sich messen lassen muß), dieser Handgreiflichkeit, in der verborgen liegt, wie wir uns miteinander, mit Gott und mit der Natur austauschen, wie wir Raum gegen Zeit und Zeit gegen Geld aufrechnen.“¹⁴⁶

Geld gleicht dem christlichen Glauben, weil es die Frömmigkeit nicht an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit, die als heilig definiert sind, suchen muss. „So ist das Verlangen nach Geld die dauernde Verfassung, welche die Seele bei durchgeführter Geldwirtschaft aufweist.“¹⁴⁷

Die Aufhebung der geordneten Zeit zugunsten des kosmischen Zeitchaos läutet die Zeit des Festes ein.¹⁴⁸ In Mephistos Begleitung feiert Faust eine einzige Orgie; Walpurgisnacht und Mummenschanz sind nur die Drehkreuze eines Rausches der Verschwendung von Geld, Zeit, Menschen und Gesellschaft, kurz, allen ihm zur Verfügung stehenden physischen und metaphysischen Ressourcen. Schon im Studierzimmer drückt er seinen Missmut über Askese aus, er sei „[z]u jung, um ohne Wunsch zu sein./ Was kann die Welt mir wohl gewähren?/ Entbehren sollst du! sollst entbehren!“ (1547-9). Mit Mephistos Hilfe bricht er aus den Schranken kleinlicher Ökonomie aus. Er folgt damit Jessicas Spuren, aber bemüht sich nicht um Freiheit, sondern um eine gewaltige Rückkehr in die Gesellschaft.

Faust wütet wie ein wiedergeborener Dionysos. Durch den Pakt – und im zweiten Akt durch sein monetäres Äquivalent – erhält er quasigöttliche Potenz. Dies ist das Geheimnis des Dionysos: der Phallus Zeus' zu sein.¹⁴⁹ Dionysos wähnt sich der Allmacht, der Lust ohne Reue, der Ökonomie ohne Kosten, der Einheit ohne Verlust.¹⁵⁰ Wie an Jessicas Flucht bereits gezeigt, muss dieses Projekt auch in seinem großen Maßstab scheitern. Das Geld potenziert durch die Anhäufbarkeit von Überproduktion den religiösen Mehrwert des Festes, aber reglementiert ihn gleichzeitig als Ausnahme wie ökonomische Notwendigkeit. Die Ekstase wird durch ökonomische Organisation übernommen und ist eine Bestätigung der Macht des Geldes.¹⁵¹

¹⁴⁵ cf. Hörisch 1996b, pp. 27sq.

¹⁴⁶ Burckhardt 1994, p. 17.

¹⁴⁷ Simmel 1896, p. 191, der sich an das christliche Religionsverständnis Schleiermachers anlehnt.

¹⁴⁸ zum Zeitbegriff im Fest Eliade 1957, pp. 50sq. und Caillois (1939), p. 147.

¹⁴⁹ Deshalb wurde der Fötus Dionysos in Zeus' Oberschenkel gepflanzt (cf. Blumenberg 1979a, pp. 261sq.). Während in offiziellen Fassungen dionysischer Zeremonien das Herz es war, das beim Verzehren des Dionysos-Stieres nach seiner tierisch-göttlichen Opferung nicht gegessen wurde, war es in geheimen Fassungen der Phallus, der sodann im Lederbeutel herumgetragen wurde (cf. Kerényi 1951, pp. 248-52 und 1976, p. 208). Goux 1973, p. 79 bringt den Penis, seine Schwellfähigkeit und Zusätzlichkeit, als Ort der „unproduktiven Ver- ausgabung“ mit der „Ausnahme des Fests“ in Verbindung.

¹⁵⁰ „Eros ohne Todestrieb“ ist die phantastische, unrealistische Formel der „Libidoökonomie“ (Lyotard 1974, p. 238). Sie glauben, Dionysos könnte ewig leben.

¹⁵¹ Die Orgie ist die soziale Form der Ekstase, so Weber 1921, p. 246.

Günther Anders hat den faustischen Menschen und den Willen zur unendlichen Macht über das Ausgleichssystem zwischen dem ordnenden Apollon und dem zerstörerischen Dionysos gesetzt.¹⁵² Aber Faust kann nicht wirken, ohne den apollinischen Konsens des konventionellen Geldes zu gebrauchen. Und er kann sich nicht zur Unendlichkeit erhöhen, ohne sich selbst dabei dionysisch zu opfern. Das ist ja das gar nicht Kleingedruckte des Pakts: Er muss zumindest sein jenseitiges Leben opfern, um die diesseitige Orgie zu feiern. Diese ist als Wirtschaft die Verbindung von Apollon und Dionysos, wie an dem alchemistischen Prozess gezeigt wurde.

Die ontologische Heimat des Geldes gewährt ein todesbewusster Eros, der einen dionysisch ausgehandelten Kompromiss zwischen Absolutheit und Resignation der Kontingenz verkörpert.¹⁵³ Es ist eine Oszillation zwischen Logos, als transzendente Geist der Gemeinschaft wie als „logische“ Identifikation mit diesem verstanden, und der Materie, dem Erscheinen als profanes Zeichen wie Fausts schlichter Sterblichkeit. Gerade die ekstatische Feier ist die Erinnerung, als Individuum mit der Gesellschaft wieder zu verschmelzen und in der Identität von Subjekt und vernichtetem Objekt seine eigene Vernichtbarkeit wahrzunehmen. Die ekstatische Schöpfung ist gerade die Aufhebung des eigenen Schöpfertums und die Unterordnung als ökonomisches Geschöpf.¹⁵⁴ Insofern ist die faustische Orgie nur die Akzeptanz, höchstens noch die Verarbeitung des Sinnmangels in der ökonomischen Gesellschaft.

Allmacht ist in der Ökonomie ein Wahn nach Omnipotenz. Mammon entzieht sich dem unbedingten Machtwillen des Menschen. Faust erblindet, weil seine Visionen unerfüllbar sind. Sein Wahn im Todesaugenblick ist der Versuch der Verdrängung eines ökonomischen Systems, in dem der Wunsch größer und der Genuss immer kleiner wird.¹⁵⁵ Weber hat Goethes *Wilhelm Meisters Wanderjahre* herangezogen, um das Ende von Selbstverwirklichung und den Anfang des Zwangs zu beschreiben, dem der Kapitalismus die Gesellschaft unterwirft.¹⁵⁶

Faust wird in der Literaturwissenschaft teilweise als „Systemgewinner“ dargestellt, der von den neuen ökonomischen Verhältnissen profitiert.¹⁵⁷ Aber dann würde er nicht so elend enden: Blind, faselnd, taumelnd hat er den erfüllten Augenblick zugunsten einer Wahnvorstellung geopfert. Der Kapitalist, dessen Geld sonst als Opfer genügt, ist von dem System selbst ereilt worden. Denn die Worte, die Mephisto letztendlich auf den Plan rufen, sind im Konjunktiv: „Zum Augenblicke dürft' ich sagen:/ Verweile doch, Du bist so schön!“ (11581sq.). Faust

¹⁵² cf. Anders 1956, p. 240 (einschließlich der Endnote).

¹⁵³ cf. Schacht 1967, p. 172.

¹⁵⁴ cf. Lefebvre 1947, p. 81, in Anlehnung an Marx 1844b, p. 378, der Religionsmetapher vom „Opium des Volks“.

¹⁵⁵ cf. Hörisch 1996b, p. 261. Er veranschaulicht das mit vv. 3249sq.: „So tauml' ich von Begierde zu Genuß,/ Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde.“ Binswanger 1992, p. 114 hat im *Faust* eine sachliche Beschreibung der wirtschaftlichen Situation im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert gesehen, dessen Entwicklung vor allem durch drei Säulen – Papiergeldschöpfung, Institutionalisierung des Eigentums und Technologie – bestimmt ist. Damit hat er nicht unrecht, aber er vergisst die sozialen Bedingungen dieser Entwicklung.

¹⁵⁶ cf. Weber 1905b, pp. 107sq.

¹⁵⁷ cf. e.g. Lukács 1947, p. 583.

glaubt, die Investition und der Plan für den Dammbau seien bereits seine Erfüllung. Aber an dieser ist er innerhalb seiner Lebensspanne gescheitert, er hat verloren, weil er sich unsterblich machen wollte. Deshalb wähnt sich Mephisto auch nur als Gewinner und muss den himmlischen Scharen seine Beute lassen. Faust stirbt zweimal, zunächst als unmenschliche Fratze der Macht- und Geldgier, dann als gescheiteter Mensch im System, das er selbst mitbegründet hat. Die parallele Aus-Uferung des Dammes erscheint als Versuch, das orthogonale Ausufernde der Geldflut noch einzudämmen – der Damm hätte letztendlich brechen müssen.

Geld reduziert Menschen zu Zahlungsschnittstellen; das ist geldliche Entfremdung, wie sie Marx beschreibt, der für Shell damit die Goethe'sche sprachliche Entfremdung interpretiert: "In *Capital*, Marx redefines the connection between linguistic estrangement (*Entfremdung*) and monetary alienation (*Entäußerung*)."¹⁵⁸ Shell wählt für die deutschen Entsprechungen in den Klammern einen Chiasmus, um die Perversion der Verknüpfung von sprachlicher Äußerung und geldlicher Zahlung, „Fremdung“ des Geldes, aufzuzeigen. In der Verknüpfung werden Sprechende ent-äußert und Zahlende ent-fremdet; genau das ist die Transformation von Gold zur Banknote, die wirtschaftliche Macht des Wortes als Kreditschöpfung und die sprachliche Macht des Geldes als Bestimmung, was gesagt wird (Wortschöpfung). Marx kritisiert deshalb auch eine volkswirtschaftliche Schule:

„Die *St.Simonisten*, von diesem *Schein* getäuscht, betrachten die Entwicklung von Geld, Wechselbriefen, Papiergeld, papiernen Repräsentanten des Geldes, *Kredit*, *Bankwesen* als eine stufenweise Aufhebung der Trennung des Menschen von der Sache, des Kapitals von der Arbeit, des Privateigentums vom Geld und des Geldes vom Menschen, der Trennung des Menschen vom Menschen. Das organisierte *Bankwesen* ist daher ihr Ideal. Aber diese Aufhebung der... Entfremdung, diese *Rückkehr* des Menschen zu sich selbst und daher zum andern Menschen ist nur ein *Schein*, sie ist eine um so *infamere* und *extremere* Selbstentfremdung, Entmenschung, als ihr Elemente nicht mehr Ware, Metall, Papier, sondern das *moralische* Daseins, das *gesellige* Daseins, das *innere* der menschlichen Brust selbst ist; als sie unter dem Schein des *Vertrauens* des Menschen zum Menschen, das höchste *Mißtrauen* und die völlige Entfremdung ist. Was konstituiert das Wesen des *Kredits*?“¹⁵⁹

„Das Wort“, lässt sich Marx antworten, aber im Umkehrschluss konstituiert der Kredit auch die Sprache als Lüge, der „Mißtrauen“ entgegengebracht wird, als „gesellige“ Runde, die durch das Geld so ungesellig wird, weil die Gesellschaft in Gesellen – Schläffer würde sagen, Allegorien – verschiedener Art auseinander bricht.

Geld ist exklusiv, das ändert auch die papierne Umverteilung nicht, ein Herrschaftsmittel, das asymmetrisch verteilt ist. Während der Tod allen offen ist, ist der plutonische Reichtum nur einer abgegrenzten Schicht zugänglich. Dass Plutus im Mummenschanz die Schätze zwar zeigt, aber nicht verteilt und die Gaffer mit seinem Zauberstab zurückhält, ist Ausdruck der Verteilungsstrukturen, die die Macht auf Wenige verteilt (cf. 5739-47).

Faust kann sich des Machtmittels Geld erfreuen. Er ist ökonomisch, aber nicht moralisch schuldenfrei. Denn Faust verschuldet sich an Gretchens Tod und in der Landgewinnung. Seine

¹⁵⁸ Shell 1982, p. 106 (seine Hervorhebung).

¹⁵⁹ Marx (1844d), p. 448 (seine Hervorhebung).

Anweisung, das friedliche Paar Philemon und Baucis, deren Hütte den Dammbau behindert und „herrlichsten Gewinn“ verkümmern lässt, wegzuschaffen, ist ein Anschlag auf die Gerechtigkeit, an der Faust aus Profitgier „ermüden muß“ (11269-72).

Sein rücksichtsloses Vorgehen bei Landgewinnung und Kanalbau wird von Interpretatoren mit der Formel „Es irrt der Mensch, solange er strebt“, mit dem Verweis auf das anzustrebende Ideal seines Vorgehens oder mit der Heimtücke Mephistos entschuldigt.¹⁶⁰ Faust erdreistet sich aber nichts Anderes, als Schicksal zu spielen. Herbert Marcuse hat seinen Verstoß als Ewigkeitsstreben offenbart, das den lustvollen Augenblick negiert und gegen die Verknüpfung von Eros und Thanatos rebelliert.¹⁶¹ Faust stirbt nicht, weil er glücklich geworden ist, sondern wird glücklich, weil er letztendlich sterben darf.

Wilhelm Emrich will im Text Zeichen wie Schmuck, Kette und Krone auf herrschaftliche Strukturen von Macht und Geld beziehen, die ein höheres Geheimnis, eine subtile Schuld verbergen sollen, eine Differenz von exoterischem Ausdruck und esoterischer Struktur.¹⁶² Dies favorisiert eine Lesung der Schuld als keine individuell-moralische, sondern als Bezug auf die „Gesamtzusammenhänge, auf die gesellschaftliche Grundlage seiner ganzen Handlungsweise“¹⁶³. Die Sicht auf die Wirtschaft als „anonym vergesellschaftende Gewalt“¹⁶⁴ macht es leicht, Faust als Opfer des Systems zu entschuldigen. Aber er ist selbst an seinem Schicksal schuld. Er, der durch Mephisto alle Mittel zum glücklichen Leben in der Hand hat, entscheidet sich narzisstisch zum Schaden anderer. Ein bloßer Verweis auf zwangvolle Strukturen ist die Remythisierung des Schuldbegriffes, der in Griechenland zuerst noch göttliches und unaufhaltbares Gesetz war, das im Wechsel von Fluch und Schuld zum Schicksal gehörte und erst durch den eigenverantwortlichen Odysseus gebrochen wurde.¹⁶⁵

Der sich selbst versorgende Mensch trägt nicht nur die Sorgen um seine ökonomische (*debitum*), sondern auch um seine moralische Schuld (*culpa*) und sein Seelenheil. Die Sorge treibt die Ökonomie voran, weil sie die ökonomische wie geistige Erfüllung verbietet, der Sorgende „weiß von allen Schätzen/ Sich nicht in Besitz zu setzen“, sondern unterliegt der Ökonomie von „Glück und Unglück“. Die hört erst mit der Befreiung von der Besessenheit auf, die sich die Sorge aufbaut – „Wen ich einmal mir besitze“ – und die wieder zum eigenen Besitzen-Wollen führt. Wenn der Mensch die Sorge loswerden will, müsste er sich auch dem ökonomischen *Besorgen* entziehen. Denn wie der Kapitalist ist die Sorge „der Zukunft nur gewärtig“; er glaubt, nur ein vorsorgendes Finanzpolster kann den Wechsel aus „Wonne“ und „Plage“ be-

¹⁶⁰ cf. Mahl 1982, p. 40, der die Entschuldigungen der Interpreten für Fausts Egoismus strukturiert hat.

¹⁶¹ cf. Marcuse 1955, p. 199.

¹⁶² cf. Emrich 1943, p. 190.

¹⁶³ Lukács 1947, p. 572.

¹⁶⁴ Kaube/ Schelke 1993, p. 54.

¹⁶⁵ cf. Horkheimer/ Adorno 1944, p. 82.

enden, anstatt an der Wurzel seiner Sorge zu graben (cf. 11453-66). Die Heidegger'sche „Nichtigkeit“¹⁶⁶ wird gesteigert, weil das uneigentliche Dasein mit dem uneigenen Sein des Geldes verwechselt wird.

Geld erhöht die Sorge zum Absolutum. Sie ist der Index nicht materieller, sondern gemeinschaftlicher Not,¹⁶⁷ die von der Isolation des Individuums herrührt. Das Eigenkapital wird zur eigenen Verschuldung, die ja auch in der Passivseite der Buchhaltung als Schuld gegenüber sich selbst mit kalkulatorischen Zinsen vergolten wird. Während der venezianische Gläubiger seinen Geldbesitz aus Schicht- und Religionszugehörigkeit ableiten konnte, wird das faustische Individuum durch sein Geld andersherum zum Gläubiger seiner selbst, der den Ablasshandel introvertiert. Dass der Kapitalist für die anderen nicht sorgt, vergrößert seine eigene Sorge, die er irrtümlich glaubt, mit Geldbesitz drosseln zu können, weil im Gesellschaftszeichen Zugehörigkeit aufblitzt. Doch Mammon, der Gott, dem nicht zu trauen ist, entwirft einen Teufelskreis, eine Religiosität, die die Ungewissheit mit ihrer Ausübung erhöht; „im Zeichen des Geldes wurde (fast) jeder wenn nicht selig, so doch reich und sodann – arm: arm an metaphysischen Gewissheiten, arm an souveränen Orientierungen, arm an Schutz, Trost und Deckung“¹⁶⁸.

Die Schuld des faustischen Menschen vergrößert sich durch die Fliehkraft der wirtschaftlichen Kreisläufe. Faust zeigt nur kurze Augenblicke der Reue, wenn er etwa zu den drei Gewalten sagt: „War't ihr für meine Worte taub!// Tausch wollt ich, wollte keinen Raub.“ (11370sq.) Schließlich entscheidet er sich für die magische Überhöhung, die seine Schuld zu einer universalen wachsen lässt. „This conception which gained ground during the Middle ages achieved its most categorical statement in the Faust-legend which condemned the hero inexorably to perpetual perdition.“¹⁶⁹

Während der Christ noch Gott um Entschuldung bitten konnte, muss der faustische Mensch mit seiner unendlichen Schuld selbst fertig werden.¹⁷⁰ Dass Faust am Ende zum christlichen Himmel empor getragen wird, kann, wie gesagt, nur als Ironie verstanden werden, als „regulative Idee, um den Umriss der Moderne durch Negation schärfer zu ziehen.“¹⁷¹ Denn mit dem Menschenschicksal mammonistischer Schuld wird auch Gott angeklagt und in das menschliche Schuldverhältnis miteinbezogen.¹⁷² Dass Gott Mammon zulässt, verstärkt die Rücktrittsforderungen gegen ihn, um ihn dann doch durch Mammon zu ersetzen.

¹⁶⁶ Heidegger 1927, p. 285.

¹⁶⁷ cf. Benjamin (1921), p. 102.

¹⁶⁸ Hörisch 1996b, p. 12.

¹⁶⁹ Butler 1952, p. XI, die melodramatisch von unaufhaltsamer Verurteilung zur ewigen Verdammnis spricht.

¹⁷⁰ cf. Brown 1959, p. 280.

¹⁷¹ Schlaffer 1981, p. 164.

¹⁷² cf. Benjamin (1921), pp. 100sq.

DIE SATANISCHE MISSION MAMMONS

Luhmann hat die Gesellschaft in Teilsysteme unterteilt, die sich durch je spezifische Codes auszeichnen und dadurch voneinander getrennt sind. Aber schon auf dem venezianischen Rialto hat sich gezeigt, dass die Teilsysteme Liebe, Wirtschaft, Recht und Religion gegeneinander aufgewogen werden. Dies ist die Voraussetzung, dass Geld seine dominante Rolle im Zuge des Kapitalismus gewinnt. Geld ist das gesellschaftliche Metamedium, das die Inflation der Werte eingeleitet hat und ihre gegenseitigen Verweise im *Merchant of Venice* als „christliches Recht“ vor dem richterlichen Duke und „liebende Wirtschaft“ auf Portias Landsitz Belmont durch eine Fluktuation der Teilsysteme ablöst.

Luhmann insistiert, dass beispielsweise mangelnde Kunst nicht durch Religion und Politik ersetzt werden kann. Aber was ist die mythische Überhöhung Goethes anderes als eine Anleihe an einen christlichen Heiligen? Und was wäre die Kunst ohne eine staatliche Kunstförderung, die in totalitären Systemen bis zur Bestimmung ihrer Inhalte geht? Luhmann glaubt, dass Politik nur marginalen Einfluss auf die Wirtschaft hätte. Jeder Börsenausschlag nach einer politischen Richtungsentscheidung beweist das Gegenteil.¹⁷³ Luhmann ist kurioser Weise an jenem Punkt Marxist, an dem Marx am Utopischsten ist. Sein der venezianischen Kompensation entgegengesetztes Ideal der Rehumanisierung, in der die Teilsysteme unter sich bleiben, sieht Luhmann gerade in der barbarischen Postmoderne verwirklicht. Er zeichnet einen Olymp, auf dem sich Eros (Liebe), Apollon (Recht), Athene (Politik) und Hermes (Handel) nie in die Quere kommen.

Simmels Soziologie hat systemtheoretische Figuren bereits in ihren Ansätzen entworfen und verschiedene Organisationsprinzipien für die Teilsysteme entwickelt.¹⁷⁴ Aber er ist nie so weit gegangen, die Teilsysteme voneinander zu differenzieren. Die *Philosophie des Geldes* ist beredetes Beispiel, wie Ökonomie sich in andere Teilsysteme einmischt. Das hat Luhmann in nicht voll ausdifferenzierten Systemen, wie sie die sozialen Ordnungen in Famagusta und schwächer in Venedig darstellen, noch zugelassen, in denen „man für Geld so gut wie alles kaufen kann: auch Freunde und Frauen, auch Seelenheil und politischen Einfluss und sogar Staaten, auch Steuereinnahmen, Kanzleitägen, Adelstitel usw.“¹⁷⁵ Differenzierung heißt jedoch nur, dass solche Überschneidungen nicht zwangsläufig gelingen. Luhmann zäumt das Pferd von hinten auf; die Frage einer intakten Gesellschaft müsste anders herum lauten, nämlich inwieweit es möglich ist, Teilsysteme von ihrer feindlichen Okkupation frei zu halten. Seine Re-

¹⁷³ zu Luhmann 1988, p. 321: „Kein Funktionssystem kann außerhalb seiner eigenen Grenzen operieren, kein Funktionssystem kann die Funktion eines anderen erfüllen.“ Die Beispiele nach Luhmann 1996, p. 203 und 1997, p. 763 unter zahlreichen anderen in seinen Arbeiten.

¹⁷⁴ cf. Schwengel 1997, p. 470 und Landmann 1976, p. 4.

¹⁷⁵ Luhmann 1988, p. 239.

duktion der Komplexität ist zwar nötig, um das soziologische Beschreibungsfeld einzugrenzen, aber auch irreführend, weil sie das Individuum aus seiner gesellschaftlichen Verantwortung entlässt.

Der Fokus einer praktischen Soziologie liegt gerade auf den Übergängen ihrer Teilsysteme, auf ihren osmotischen Durchlässigkeiten und der Diffusionsfähigkeit übergreifender Kommunikation. Ein separates Gesellschaftsbild läuft Gefahr, „daß wir die moderne Gesellschaft falsch verstehen, wenn wir sie allein als ein Kompositum von eigengesetzlich arbeitenden Sphären begreifen, zwischen denen es keine Brücken gibt.“¹⁷⁶ Im Hinblick auf die Übergänge können unzweifelhafte Tendenzen der Verrechtlichung, Verwissenschaftlichung, Politisierung oder Ökonomisierung beschrieben werden.

Dass diesen Entwicklungen Grenzen gesetzt sind, ist unbestreitbar. Baecker unterscheidet zwischen einer nötigen Ausdifferenzierung, um in anderen Teilsystemen gelten zu können, und die Übernahme einer *Natur* des anderen Systems. Für ihn behält die Religion ihre ureigensten Differenzierungen von „gut und böse, Transzendenz und Immanenz, Sakral und Profan“, die andere Systeme zu ihrem Gegenstand, aber nicht zu ihrem Code machen, „weil sie damit die Trennschärfe der eigenen Codes aufs Spiel setzen würden.“¹⁷⁷ Es wird kaum möglich sein, eine Rechnung mit einem freundlichen „Halleluja“ begleichen zu können. Aber die Zahlung kann die Funktion einer Segnung übernehmen, eine nicht nur „*analogische*“, sondern logische Verbindung. Wann die Natur eines Systems betroffen ist, hängt weniger von der Anzahl der Verknüpfungen, als vielmehr von der schwindenden Bedeutsamkeit des unterlegenen Systems und seines gesellschaftlichen Codes ab. Die Ausdifferenzierung bewirkt eben auch, dass die Systeme rivalisieren. Jürgen Habermas hat das als Konkurrenz von Wertsphären mittels ihrer Wertmaßstäbe beschrieben.¹⁷⁸

Systemteilnehmer greifen seit jeher darauf zurück, Ideen aus anderen Bereichen zur Bereicherung oder als Behelfsmittel in der Not zu entnehmen. Wenn Unternehmen keine religiösen oder künstlerischen Kredite für die Werbung ordern würden, könnten sie den wirtschaftlichen Konkurrenzkampf nicht überleben. Sozial erfolgreicher ist derjenige, der eine Kybernetik zweiter Ordnung in das System einbaut, in wirtschaftlichen Verträgen gleichfalls auf sein Recht pocht und in die Politik künstlerische Rhetorik einfließen lässt.¹⁷⁹ Luhmann sieht die Teilnahme an einem Funktionssystem für jeden offen und nur durch die Konkurrenz der Mitmenschen beschränkt.¹⁸⁰ Tatsächlich haben die Systeme unmittelbare Wirkung aufeinander.

¹⁷⁶ Münch 1994, p. 388. Auch Deutschmann 2002, p. 94 sieht die Gefährdung anderer Systeme durch Geld.

¹⁷⁷ Baecker (2002).

¹⁷⁸ cf. Habermas 1981a, p. 333.

¹⁷⁹ Dies ist eine Herangehensweise, die die Ingenieurwissenschaft in der Bionik, der Forschung nach technischen Anleihen aus der Natur, längst zum Standard ihrer funktionslogischen Mimesis erhoben hat.

¹⁸⁰ cf. Luhmann 1996, p. 204.

Politische Einstellung und Konfession können wirtschaftlich von Vor- oder Nachteil sein. Der wirtschaftlich Arme hat weniger Recht, weil er sich keinen guten Anwalt leisten kann, und wird zu guter Letzt noch auf dem Heiratsmarkt verschmäht. Systeme sind nicht nur Zwecke, sondern können zu Mitteln umfunktioniert werden.

Analytisch wiederum kann ein System nur durch ein anderes beschrieben werden; das ist nun auch Luhmann'sches Basiswissen als Differenzierung von System und Umwelt. Konsequenterweise weitergedacht begründet dies eine Soziologie der Metaphorizität, die die Begriffe eines Systems für die Beschreibung eines anderen verwendet; das heißt synthetisch aber auch, dass Strukturen in einem anderen System angewendet werden können. Gerade deshalb kann Literatur die Soziologie bereichern, weil sie mögliche und faktische Korrelationen mittels Metaphorisierung beschreibt.

Deutschmann benutzt zunächst Analogien, um die Parallelität zwischen Religion und Geld zu beschreiben. Aber für ihn hat Geld die Rolle der Religion übernommen, weil ihr ubiquitärer Geltungsanspruch durch das Geld tatsächlich umgesetzt worden ist. „Wissenschaft und Politik brauchen keine Liebe, Wissenschaft und Familie keine Macht, Politik und Familie nicht unbedingt Wahrheit, alle einschließlich der Wirtschaft brauchen jedoch Geld.“¹⁸¹ So werden wissenschaftlich wahre Aussagen durch die entscheidende Aussage konstituiert, dass die Forschungsmittel gesichert sind, und Liebe wird spätestens dann irrelevant, wenn Familien ernährt werden müssen. Deutschmann wendet gegen die Theorie Luhmanns ein, dass funktionellere Lösungen nicht nur innerhalb von Systemen zu Ersetzungen führen, sondern auch ganze Systeme aufgrund praktikablerer Alternativen substituiert werden.¹⁸²

Durkheims Sichtweise auf die Religion als Ausdruck der Gesamtgesellschaft geht davon aus, dass diese noch nicht in Subsysteme unterteilt war.¹⁸³ Er hat damit mehr den Anspruch der Religion in der Moderne als ihre wirkliche Breitenwirkung formuliert. Diesen Anspruch versucht sie dadurch zu wahren, dass sie mittels Symbolen und Mythen Angebote zur Komplexitätsreduktion innerhalb der Gesellschaft liefert, nicht dadurch, sie als Gesamtheit abzubilden.¹⁸⁴

Geld hat die Eigenschaft, mit seinem kulturellen Tauschsystem Ersatz für religiöse Symbole bereitzustellen, diesen mittels Produktion und Distribution allgemein zugänglich zu machen und darüber hinaus eine Auswahl der Symbole innerhalb des Repertoires der Wirtschaft zu er-

¹⁸¹ Deutschmann 1999a, p. 78. Bereits Simmel 1898, p. 41 hat den Expansionsdrang der Wirtschaft beschrieben und ihm vor allem Tendenz hin zum Geistigen und Abstrakten zugewiesen.

¹⁸² cf. Baecker (2002), über Deutschmann 1999a, p. 109. Hörisch hat Verbesserungen von Systemfunktionen einerseits innerhalb dieser als *Konversion* beschrieben, mit der Wechsel von religiösen Konfessionen, informationstechnischen Konfigurationen und ökonomischen Konstellationen („Wertperformances“ von Unternehmen) möglich werden (cf. 2001, p. 395). Andererseits hat er auch auf die Codeübertragung von Wirtschaft auf Religion, Liebe etc. hingewiesen (cf. 1990b, p. 335). Cf. dazu auch Heintel sine a., p. 9, der die Ökonomisierung von Lebensbereichen beschreibt.

¹⁸³ cf. Berger 1969, p. 47 (Fußnote 22).

¹⁸⁴ Eine Beschreibung, die mit Luhmann einig ist (cf. 1972, p. 25).

möglichen. Diese Konstruktion ist erfolgsversprechender und setzt sich im Sinne einer operativen Evolution durch, weil sie kongruent und befriedigend ist und darüber hinaus Synergieeffekte mit dem alltäglichen Leben ermöglicht, weil sich Konsum und Andacht überschneiden – das wirtschaftliche Wertesystem hat funktionaltranszendente wie immanente Bedeutung.

So wird in Kenneth Burkes Formulierung Geld zum „god term“, der gesellschaftliche Komplexität auf einen gemeinsamen Nenner zurückführt und sämtliche Unterteilungen aufhebt.

“We may note, however, that the monetary reference is the over-all public motive for mediating among the endless diversity of occupational and private (or ‘preoccupational’) motives. We thus encounter from another angle our notion that the monetary motive can be a ‘technical substitute for God,’ in that ‘God’ represented the unitary substance in which all human diversity of motives was grounded. And we thus see why it was ‘grammatically correct’ that the religious should fear the problem of money.”¹⁸⁵

Die Religion hat sich gegen diese Vereinnahmung gesträubt; das wird in vielen biblischen Gleichnissen deutlich, in denen das Streben nach Reichtum abseits göttlicher Obhut verdammt wird.¹⁸⁶ Sie geht einen missionarischen Wettstreit mit der Wirtschaft ein.¹⁸⁷ Auch Mephisto spricht vom Erweiterungsdrang der Kirche, dem Faust erwidert, dass jener mit dem von „Jud‘ und König“ (2842), also Ökonom und Staatsoberhaupt verglichen werden kann.

Die Ökonomie nötigt als Substitutionssystem die Religion dazu, einen „Offenbarungseid abzulegen“¹⁸⁸, ihre Techniken der Gewissheit zu rechtfertigen. Die Institution scheitert an der Privatisierung, die mit dem Kapitalismus eingeführt worden ist, und kann nur ungenügende Verbindlichkeiten ausstellen.¹⁸⁹ Folge ist der Mangel eines Systems, einer neuen Kirche, die die religiösen Gefühle innerhalb der Gesellschaft aufzufangen weiß.¹⁹⁰

„Da man nicht gleichzeitig an Gott und das Geld glauben kann, so wird das Geld zum Gottersatz. Und ebendadurch, weil es ein überreales Prinzip, weil es Gegenstand einer Religion ist, hat es auch die Tendenz, Selbstzweck zu werden. Man betet zu ihm nicht mehr, wie dies der Religiöse auf primitiver Stufe tut, um etwas von ihm zu erlangen, man bete es an, weil es anbetungswürdig, weil es die Gottheit ist. Der wahrhaft Geldgläubige verehrt das Geld nicht, weil man sich damit alles kaufen kann, sondern weil es seine höchste Instanz, sein Polarstern, der Sinngerber seines Daseins ist.“¹⁹¹

¹⁸⁵ Burke 1945, pp. 110sq. In den Worten Gerhard Hauptmanns: „...Alles, golden überquollen,/ versank: Paläste, Kirchen, höchste Türme,/ der Menschen Seelen und ihr heiliges Wollen./ Und weiter rasten goldne Bö'n und Stürme“ (1942, p. 975, vierter Gesang).

¹⁸⁶ cf. Matthäus 19,23sq., Markus 10,25 und Lukas 18,25 (Nadelöhr), Matthäus 6,19sq. und Lukas 12,15sq., wo die Schätze im Himmel gegenüber denen auf der Erde empfohlen werden, aber auch Psalm 119,72.

¹⁸⁷ Militärische Eroberungen neuer Gebiete wurde von Missionaren und Händlern begleitet, so dass die Frage aufkommt, ob die „Barbaren“ von den Werten oder den Waren zivilisiert wurden. Gubitzer 1997, p. 30 stellt Mission und Inquisition ökonomisch Kolonisation und verschiedenen Formen des Imperialismus gegenüber.

¹⁸⁸ Hörisch 1996b, p. 29.

¹⁸⁹ cf. Luckmann 1991, pp. 144sq. Luhmann würde von einer Inflation der Religion sprechen (dazu 1972, p. 54). Was übrig bleibt, ist die Erinnerung an eine Ganzheit innerhalb der Institution, die immerhin so stark ist, den Giftkelch an Faust vorübergehen zu lassen (cf. vv. 762-84).

¹⁹⁰ Von einem religiösen Bedürfnis, das über die kirchlichen Institutionen hinausgeht, sprechen Bolz/ Bosshart 1995, p. 227, Luckmann 1991, p. 56 und bereits Simmel 1902, p. 54. Auch für Scheler 1921, p. 263 sucht sich der Mensch zwangsläufig ein Glaubensgut, das e.g. die Nation, für Faust das absolute Wissen, für Don Juan die „Überwältigung des Weiblichen“ oder der bereits erwähnte „Mammonismus“ ist.

¹⁹¹ Friedell 1927-31, pp. 1036sq. Marx (1844d), p. 446 konstatiert etwas nüchterner, „dass dieser Mittler nun zum wirklichen Gott wird...sein Kultus wird zum Selbstzweck.“

Die Äquivalenz von Gott und Geld, die in Venedig austariert wurde, führt zum Tausch bei-der Instanzen: eine „Umstellung von Metaphysik auf Meta- und Megafiskalismus“¹⁹². Geld wird zur Instanz der Vergesellschaftung, die nicht mehr den kultischen Vermittlungszusammenhang der griechischen Priester oder der kirchlichen der mittelalterlichen Kleriker bedarf, sondern ihre Identität direkt über das Geld erhält.¹⁹³ Die Abstraktion des Geldes zum Gott kann sich einer Sicherheit erfreuen, weil sie immer wieder eine Refinanzierung im Konkreten erhält, aus dem sie entstand. Sie „bringt das Geld als den sparsamsten und konzentriertesten aller Götter hervor“¹⁹⁴, der die Metaphysik als Spielwiese nutzen kann, aber nicht auf sie angewiesen ist, weil dieser Gott funktioniert. Das ist aus religiöser Sicht eine Hypostase, in der ein Abstraktum zu einem Gott stilisiert wird.

Gotthard Fuchs sieht sowohl im „lieben Gott“ als auch im „lieben Geld“¹⁹⁵ Sinnmedien. Kann aber die neue Transzendenz wirklich Sinn vermitteln? Indem die alles berechnende Ökonomie die Handlungen des Lebens bereits vorprogrammiert, ohne einen Raum für individuelle Erfahrung zu bieten, sondern sie immer unter der Kalkulation des monetären Wertes behandelt, ist Sinn nur als diesseitige Konstruktion möglich, die Sinn imitiert. Geld ist in der Produktionsgesellschaft ein funktionaler Ersatz von Religion durch das breite Auffangen religiöser Gefühle, kann aber keinen Sinn bieten.¹⁹⁶ Das liegt gerade an seiner Allgemeinheit und universellen Gültigkeit. Als Fetisch in Venedig hat das Geld die religiöse Funktion übernehmen können, zumindest die Option auf Sinn im individuellen Kontext offen zu halten, dem eine symbolische Interpretation zugänglich war. Sobald aber der Fetisch generell wird, hat er sich seiner individuellen Zuordnung entledigt und kann nur noch allegorisch wirken, wie dies am *Faust* deutlich wurde. Gerade als das Geld sich zum allgemeinen Gott erhebt, wird es des notwendigen Kriteriums für Religiosität, nämlich individuellen Sinns, obsolet.¹⁹⁷ „Die Religion... kann durch den Kapitalismus ersetzt werden, der dann zwar noch eine religiöse Struktur (Benjamin) beziehungsweise eine religiöse Natur (Deutschmann) aufweise, aber selbst keine Religion mehr sei.“¹⁹⁸

Die Geldtheologen vergessen aber, dass Religion auch nicht Sinnmedium per se ist. Denn sobald sie die priesterliche Bewertung des Opfers einführt, hat auch sie Schwierigkeiten, ein sinnvolles Leben anzubieten. Sobald die personalen Strukturen der Institution – mit Geld – überhöht werden, geht die Religiosität als lebendiger Symbolisierungsprozess verloren. So

¹⁹² Hörisch 1995, p. 39. Als Wegbegleiter nennt er Chamisso, Marx, Nietzsche, Weber und Goethe.

¹⁹³ cf. Schultz 1994, p. 85. Gubitzer 1997, p. 29 erklärt die Religion bis zur Reformation für die einigende Kraft des sozialen Zusammenhaltes.

¹⁹⁴ Baecker (2002).

¹⁹⁵ Fuchs 1988, p. 254.

¹⁹⁶ Dies konstatiert abschließend Bolz 1994, p. 67.

¹⁹⁷ Das ist die Diachronisierung von Hörisch 1996b, pp. 260sq., der Geld generell als allegorisch und Religion generell als symbolisch bis fetischistisch sieht.

¹⁹⁸ Baecker (2002).

entbehrt die Wirtschaft, sobald sie als allgemeines Gesellschaftskonstituens fungiert, auch ihrer religiösen Kraft, weil sie auf personalen Strukturen aufbaut, die als Kapitalisten ein Ungleichgewicht in der Bestimmung über kulturell-geistige Inhalte setzen.

Das satanische Werk des Geldes kann aus zwei Blickwinkeln betrachtet werden. Zum einen kann der Teufel innerhalb des göttlichen Kosmos angesiedelt werden, eine manichäistisch geprägte Vorstellung, die ihn als Gegenpol einer dialektischen Bewegungskraft hin zum guten Göttlichen benötigt. Dem würde auch die berühmte Beschreibung als jene „Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (1336sq.) entsprechen. Dem widerspricht aber der Verlauf des Goethe'schen Stückes. Denn Mephisto schafft es sehr wohl, Faust in Versuchung und abseits des Weges zu eigener Glücklichkeit oder gar religiöser Glückseligkeit zu bringen. Der gute Ausgang ist auch eine künstliche Retuschierung der göttlichen Ordnung. Sinnvoller für die Beschreibung der religiösen Kraft des Geldes erscheint die Annahme, dass Gott und Teufel gleichrangige Instanzen sind, die um die Religiosität der Menschen streiten.¹⁹⁹ Dies entspricht auch der Vorstellung im Buch *Hiob*, die sich gegenüber der älteren Vorstellung vom Teufel als Staatsanwalt Gottes, der verborgene Schuld aufdeckt, absetzt.²⁰⁰

Von hier aus kann die Untergrabung ursprünglicher Göttlichkeit mit Geld formuliert werden, für die Hörisch in der *Antigone* von Sophokles einen Beleg gefunden hat, der beschreibt, wie sich Geld mittels täuschender Weltvorstellungen als „gegengöttliches Medium“²⁰¹ etabliert. *Teufel* bildet sich aus ahd. *tiufal*, dieses wiederum aus *diavulus*, got. *diabaúlus*, gr. *diábolos*, „Verleumder, Widersacher, Feind“²⁰², der sich vor allem gegen Gott und sein System der Schöpfung richtet. Er befreit zunächst aus dem göttlichen Schuldsystem, verspricht ein schuldloses, dass nur unter göttlicher bzw. kirchlicher Betrachtung Sünde ist. Aber der Teufel ist ein Fallensteller; seine Versprechen haben immer einen Haken, seine Verträge Kleingedrucktes, eine lutherische Vorstellung, die auch in den *Faust* eingegangen ist.²⁰³ Denn Mephisto verspricht einen glückseligen Augenblick, leistet ihn aber nicht und versucht trotzdem, sich die Seele seines Vertragspartners zu sichern. Er ist ein „Dionysos redivivus“²⁰⁴, eine Macht, die Freiheit verspricht und Faust bei jedem Wunsch nur immer abhängiger vom Teufel macht.

¹⁹⁹ cf. Eliade 1954, p. 472, der die Vorstellung, Gott und Teufel seien Brüder, in rumänischen Legenden gefunden hat.

²⁰⁰ cf. Heiler 1959, p. 592.

²⁰¹ Hörisch 1990a, p. 335, der aufzeigt, dass das Geld, das Sophokles als „schmählich Übel“ (v. 295) bezeichnet, ein zerstörerisches Potential hat. Es „verkehrt den edlen Sinn“ (v. 298), prägt falsche Vorstellungen und erhebt sich damit zum „gottverhassten Werk“ (v. 301), das sich gegen Gott erhebt. Die gleiche Stelle hat auch Marx 1867, p. 146 heran gezogen.

²⁰² Zöllitsch 1974, pp. 156sq. (no. 162).

²⁰³ cf. Butler 1952, p. 11.

²⁰⁴ Bataille 1957, p. 121, der einen wieder geborenen Dionysos sieht. So auch Schubert 1941, p. 46 im Kontext von Religion und Eros.

Auch der monetäre Satan hat eine goldene Zunge: „Geld verspricht Exkludierfähigkeit, Erlösung von Verpflichtungen – die Omnipotenz dessen, der seine Seele dem Teufel verschrieben hat.“ Und dass, obwohl „dieses Versprechen imaginär ist und der Teufel der Meister der Phantasmagorien“²⁰⁵. Geld wird schon seit jeher dem Teufel zugesprochen. Der Jesuit Naphta in Thomas Manns *Zauberberg* munkelt noch von einer „Satansherrschaft des Geldes“²⁰⁶. Die Technik des transzendenten Angriffes ist die Kopie:

„[D]as proton pseudos, der Teufel, täuscht durch Nachahmung Gottes. Er führt daher den Beinamen simia Dei, denn im Affen (als Anthropiden) wird der Protagonist von Nachahmung gesehen. Daher wird dem Teufel das Besitzzeichen ‚Geld‘ zugeordnet, welches die ‚Welt‘ regiert, insofern es die qualitas aeternitatis Gottes als höchsten der absolut geltenden Werte usurpiert, sie – als ein Als-ob der Transzendenz – verdinglicht ‚simuliert‘ (simia). Metachronistisch zu sprechen: Die Münze ist der ‚Affe‘ der Hostie.“²⁰⁷

Das teuflische Mittel ist vom Teufel selbst nicht zu trennen. Geld löst sich vom faustischen Demiurgen Mephisto und unterstellt ihn wiederum dem Abgott Mammon. Denn schon in der Walpurgisnacht wird das Gold vom Objekt, „im Berg der Mammon“, zum Subjekt, „Herr Mammon“, ein Schatz, der sich an Mephisto vorbei zum Gott erhebt, während er in der Assig-natenszene ein Werk des Teufels ist.²⁰⁸ Auch Luther hat Geld als „einen Gott“ bezeichnet, „der heisset Mammon,... welchs auch der aller gemeynest Abgott ist auff erden.“²⁰⁹ Die Menschheit schafft sich einen Zweitgott, der die Botschaften des Originals in Frage stellt oder bestätigt, eine kybernetische Sicherungsinstanz der zweiten Ordnung. Die Schöpfung muss sich am Geld als „omnipräsente zweite Natur“²¹⁰ beweisen. Auch Bloy sieht im Geld eine Kopie Gottes:

„Das Geld muß also sein Abbild sein: das Geld, das gegeben wird, das ausgeliehen wird, das verkauft wird, das verdient wird, das gestohlen wird; das Geld, das tötet und lebendig macht wie das Wort, das Geld, das man anbetet, das eucharistische Geld, das man trinkt und ißt.“²¹¹

Die Wiederholung des Abendmahls geschieht gleichfalls durch das Wort, das das Papiergeld geschaffen hat und das Wort der Schöpfung imitiert. „Gellit est verbum Diaboli, per quod omnia in mundo creat, sicut Deus per verum verbum creat.“²¹² Der Teufel kann nicht direkt schöpfen. Aber er schöpft das Geld, das die Sekundärschöpfung der Wirtschaft hervorbringt.

Goethe hat die teuflische Ablösung von primären, göttlichen Werten beschrieben. Ihm folgt Adalbert von Chamisso, der mit *Peter Schlemihls wundersame Geschichte* 1814 das Motiv vom Pakt mit dem Teufel übernimmt, aber ohne einen transzendenten Verweis die satanische Schöpfung und ihre Auswirkungen in der Gesellschaft beschreibt. Peter Schlemihl verkauft für

²⁰⁵ Kaube/ Schelke 1993, p. 55.

²⁰⁶ Mann 1924, p. 574. Historische Beispiele dieser Ansicht finden sich in Niemer 1930, p. 70 und Le Goff 1988.

²⁰⁷ Schacht 1967, p. 136.

²⁰⁸ cf. Engelhardt 1992, p. 364, nach vv. 3915 und 3932.

²⁰⁹ Luther 1529, p. 133. Scheler 1921, p. 263 nennt es „Mammonismus“, wenn das Geld als Götze verehrt wird.

²¹⁰ Hörisch 1992a, p. 8. So auch Blumenberg 1976, p. 122.

²¹¹ Bloy 1910, p. 175.

²¹² Luther 1967, Vol. 1, p. 170 (no. 391, 1532): „Geld ist das Wort des Teufels, das alles auf der Welt erschaffen kann, wie Gott durch das wahre Wort erschafft.“

das „Fortunati Glückssäckel“²¹³ zunächst seinen Schatten, später sogar seine Seele. Chamisso verzichtet aber auf den transzendenten Rahmen von Prolog und Epilog des *Fausts*, um Verführer wie Verführten in ihrer diesseitigen Aussichtslosigkeit zu beschreiben.

Der Teufel in der Erzählung bemüht sich, „das Wort aufzufinden, das aller Rätsel Lösung sei“²¹⁴. Er bemüht sich um eine biblische Initiale, die er benötigt, nicht um eine zweite Schöpfung zu kreieren, denn dazu hat er ja das Geld, sondern um seine Schöpfung transzendent zu legitimieren. In diesem Bemühen produziert er endlos Worte, eine Sisyphosarbeit, die gerade durch ihren Mangel an Telos an der bewahrenden Symbolkraft religiöser Zeichen scheitert. „Its process is no longer one of labour and self-surpassing, but a process of absorption of signs and absorption by signs.“²¹⁵ Baudrillard läutet das Ende der Transzendenz durch die Endlosigkeit der Zeichenproduktion ein, die die satanische in der Wirtschaft fortsetzt, indem immer mehr und neue Güter auf den Markt geworfen werden, die als Massenartikel nur noch den Schein güterer Symbolik wahren können. „There is no longer anything but the transmission and reception of signs, and the individual being vanishes in this combinatory and calculus of signs.“ Das teuflische Geld treibt das Vexierspiel von Wahrheit und Falschheit voran, nötigt zum Tausch für mehr Wahrheit, die immer wieder in den Händen zerrinnt.

Die demiurgische Welt ist eine gesellschaftliche Hybris, der der gesellschaftliche Mensch als Ökonom unterliegt. Jedes Produkt ist transzendente Kopie, eine allegorische Konstruktion, deren gesellschaftliches Diktat der Heiligkeit eben diese beendet. So schwankt auch Chamissos Protagonist zwischen eigenem Machtanspruch und Resignation vor der gesellschaftlichen Bedingtheit; *Schlemihl* bedeutet im Jiddischen sowohl „Gauner, Schlitzohr“, „jemand, der es faustdick hinter den Ohren hat“, die faustische Egomane, aber ist zugleich auch die Bezeichnung eines armen Tropfes, eines „Pechvogels“, der das Unglück auf sich zieht und ihm nicht entrinnen kann. Die Wirtschaft entpuppt sich als pseudoprometheisch, weil sie den Menschen als Gesellschaftswesen zugleich wieder beschneidet. So wird der Teufel selbst zum Menschenwerk, das sich am göttlichen nicht messen kann. Während das Mittelalter noch einen furchterregenden Satan zeichnete, ist Mephisto ein schon nicht ganz ernstzunehmender und sich selbst nicht ganz ernstnehmender Luzifer. In Chamissos Erzählung wird der Höllenfürst zur Farce:

„Ein armer Teufel, gleichsam so eine Art von Gelehrten und Physikus, der von seinen Freunden für vortreffliche Künste schlechten Dank erntet und für sich selbst auf Erden keinen andern Spaß hat als sein bißchen Experimentieren – aber unterschreiben sie doch. Rechts, da unten: Peter Schlemihl.“²¹⁶

Der Teufel ist zum Handwerker degradiert, der hier und da ein Zeichen gesellschaftlich produziert, indem er seine Angebotspalette magischer Waren für das Tauschgut Schatten veräu-

²¹³ Chamisso 1814, p. 230.

²¹⁴ Chamisso 1814, p. 267; dazu Hörisch 1996b, p. 277.

²¹⁵ Baudrillard 1970a, p. 191, wie im Folgenden.

²¹⁶ Chamisso 1814, p. 255.

Bert. Er muss fast dankbar sein, dass Schlemihl seinen Namen dafür hergibt: Ein Teufel, der selbst keinen Namen hat und sich einen entleihen muss. Und während der faustische Pakt noch mit Blut besiegelt worden ist und damit an die Symbolik von der Kreuzigung erinnert, ist der Vertrag, den der „teuflische“ Graue aufsetzt, eine juristische Formsache. „Ehe noch unsere Ahnen den Gottesbegriff deistisch verdünnten, hatten sie den Teufel bereits in eine allegorische Figur verwandelt; ehe sie Gott als ‚tot‘ verkündeten, den Teufel bereits umgebracht“²¹⁷.

Der Pakt, der zur eigenen Machtfülle geschlossen wird, hat die Gesellschaft zum Vertragspartner. Hier kann das Geld, der *filius diaboli*, seine Macht ausleben. Geld als Generalnenner der Gesellschaft hat sich vom Teufel abgelöst und ist mächtiger als der Bezeichnende geworden. Schriftliche Verträge sind das ultimative Mittel befristeten Zusammenhaltes in einer zusammenhaltslosen Gesellschaft; noch einfacher aber funktionieren Abmachungen, wenn Geld fließt. „Geld ist Ausdruck und Mittel der Beziehung, des Aufeinanderangewiesenseins der Menschen, ihrer Relativität, die die Befriedigung der Wünsche des einen immer vom andern wechselseitig abhängen lässt“²¹⁸. Eine Tatsache, die Schlemihl sichtbar macht, wenn er das Gold zur Basis seines neuen gesellschaftlichen Lebens kürt und es ganz einfach auf dem Boden verteilt. Doch das Schwelgen in seinem Geldbad hat nicht die Emotionalität, die Shylock noch für das Geld an den Tag gelegt hat, sondern ist mehr ein Zeitvertreib, weil er die gesellschaftliche Funktion mehr schätzt als das glänzende Gold.²¹⁹

Luhmann hat Geld im Anschluss an Parsons ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium genannt, das nicht mit Verbreitungsmedien verwechselt werden darf; *symbolisch* versteht er als gesellschaftliche Definition, *generalisiert* heißt, dass diese überwiegend akzeptiert wird. Dass jeder das Kommunikationsmedium benutzen kann, hat bei genauerer Betrachtung eine *symbolische* Seite, mit der die Menschen sozialisiert werden und Kommunikation möglich wird, aber auch eine *diabolische* Seite, die die Individuen aus einem festen Gemeinschaftsgefüge trennt und ihre Kommunikation auf das Medium beschränkt.²²⁰ Eine Anleihe von Marx, der die Dialektik des Geldes bereits beschrieben hat: „Es ist die wahre *Scheidemünze*, wie das wahre *Bindungsmittel*, die...(?) *chemische* Kraft der Gesellschaft.“²²¹

Baecker hat die diabolische Tendenz weitergeführt und die Trennung darin gesehen, dass sich im Zuge der Ausdifferenzierung die Ökonomie anderer Systeme wie Religion, Politik und Moral entledigt habe.²²² Er unterscheidet aber nicht zwischen der einfachen Zahlung an der Su-

²¹⁷ Anders 1956, p. 348 (Endnote zu p. 278).

²¹⁸ Simmel 1900, p. 179.

²¹⁹ cf. Chamisso 1814, p. 233.

²²⁰ cf. Luhmann 1988, p. 258. Auf pp. 230-71 führt er das insbesondere für das Geld aus.

²²¹ Marx (1844c), p. 565 (seine Hervorhebung); *Scheidemünze* ist hier als Scheidemittel zu verstehen. Das Fragezeichen kennzeichnet eine Stelle, an der ein Wort im Manuskript nicht entziffert werden konnte.

²²² cf. Baecker 1993, pp. 292sq. Diese Sicht auf anonyme Großstädte hat Simmel 1903, pp. 118sq. vorgegeben.

permarktkasse, an der der Kassierer tatsächlich auf nichts Anderes als auf Geld aus ist, und Handeln in der Wirtschaft, in der andere Teilsysteme der Orientierung dienen. Gerade der Konsens über andere Subsysteme innerhalb der Wirtschaft ist es, der neue Grenzen innerhalb der Gesellschaft setzt.

Bolz hat richtig unterschieden, dass das Herrschaftsmittel Geld dem Reichen symbolisch, dem Geldbedürftigen dagegen diabolisch vorkommen muss, weil dieser in seiner gesellschaftlichen Kommunikationsfähigkeit erheblich beschnitten wird: „Diejenigen aber, die chronisch unzahlungsfähig sind, verlieren natürlich im Laufe der Zeit das Symbolische des Geldes aus dem Blick – vielleicht nennt man sie deshalb arme Teufel.“²²³ In Übertragung auf *Peter Schlemihl* wird der Graue zum Bedürftigen, wenn auch seiner eigenen Währung, nämlich des Schattens. Der Handel mit Schlemihl ist die Bestätigung des Teufels als gesellschaftliche Funktion.

Grundsätzlich lässt sich die Differenz von Symbol und Diabol des Geldes besser mit den onosemiologischen Leitmedien beschreiben. Sie beinhalten nicht nur den Vektor der Abstraktion als Sozialmedium, sondern, in der Gleichzeitigkeit einer dialektischen Bewegung, durch ihre Materialität auch den Vektor hin zum konkreten Verbreitungsmedium, das besessen werden muss, und dessen Verteilung in Systemen von Macht und Einfluss bestimmt werden kann.

Im Gegensatz zur behütenden Gemeinschaft ist die Geldgesellschaft primär von Distanz geprägt; auf sachlicher Ebene, wo von den Gebrauchswerten der Dinge abstrahiert wird, auf zeitlicher Ebene, auf der das Geld zwischen Bedürfnis und Befriedigung tritt, und auf sozialer, auf der die fremden Gesellschaftsteilnehmer primär unter ökonomischen Nutzenerwägungen gesehen werden. Geld ist *Movens* wie Resultat einer unüberschaubar großen Gesellschaft, in der Teilen und Kooperation nicht mehr funktionieren. Die Beschleunigung dieser Prozesse, die durch Medien initiiert wird, diesmal als schlichte Informationsüberträger verstanden, führt zur langsamen Auflösung von festen Gemeinschaftsstrukturen.²²⁴

Dass Schlemihl seinen Schatten verliert, ist zunächst Zeichen für den Verlust seiner Teilhabe an einer Gemeinschaft, wie immer sie definiert ist. Der Schatten zeichnet sozusagen sein gesellschaftliches Profil, das er mit dem Verkauf verloren hat. Einige Autoren haben den Verlust des Schattens mit der Heimatlosigkeit Chamissos gleichgesetzt.²²⁵ Aber man könnte genauso gut die Beeinträchtigung seiner Religion feststellen, die im Licht Gottes keinen Schatten mehr wirft. Im Gegenzug den Schatten als universale Leerstelle hinzunehmen, führt zu weit.²²⁶ Der Schatten ist vorgegeben und nicht beliebig formbar. Und der Verlust des Schattens hat distinktive Aussagen zur Folge, die ein Bedeutungsfeld entstehen lassen.

²²³ Bolz 1993a, p. 100.

²²⁴ cf. McLuhan 1964, p. 24, der neben Geld und Schrift auch das Rad als Medium beschreibt.

²²⁵ dazu Schneider 1957, p. 208.

²²⁶ so aber Hörisch 1995, p. 29 in Anlehnung an Renner 1991, p. 654.

Auch eine Deutung des Schattenverlustes als Hinweis, sich nur mit einer gesellschaftlichen Position, die sich auf Herkunft, Fleiß, Moral etc. beruft, in der Gesellschaft bewegen zu können, erscheint konstruiert.²²⁷ Die Größe der Gesellschaft und ihre Konzentration auf Großstädte fragt nicht nach Biographien und Leumund, bevor sie eine Zahlung akzeptiert. Auch ihre Hintergründe und Absichten zählen für den Empfänger nichts, wenn er nur die geforderte Summe einstreichen kann.²²⁸ Die bloße Zahlung ist die Reduktion von menschlichen Beziehungen, die sich durch die Wirtschaft vervielfacht haben, obwohl sie ja primär ein Zugeständnis an gesellschaftliche Verknüpfungen und gegenseitige Abhängigkeiten ist.

Die Möglichkeit der Beziehung wird in Auffälligkeiten der Zahlung noch deutlich. Es hat sich eine Mikrohermeneutik entwickelt, die zumindest Spekulationen zulässt. So legt es andere Schlüsse nahe, mit roten Centstücken große Summen zu begleichen, als kleine Summen mit großen Scheinen. Aussehen und seit der Währungsreform zum Euro auch das Herkunftsland der Zahlungsmedien lassen unter Umständen Rückschlüsse zu. Das ist freilich nur eine Kompensation für empathische Kommunikation, die mit der Abstraktion zum Buchgeld, das nur noch auf Konten auftaucht, immer weiter beschnitten wird, bis vollständig anonyme ökonomische Beteiligungen möglich sind.

Grundsätzlich lässt sich konstatieren, dass Geld Botschaften zwischen den Menschen zugunsten von Warenbotschaften beschneidet. *Pecunia non olet* – am Geld riecht man nicht, woher es kommt.²²⁹ Es kommt und geht, wahrt seine Unabhängigkeit, die alle für den Gewinn aufgeben. Simmel beklagt seine

„Indifferenz, in der es sich jeder Verwendung darbietet, die Treulosigkeit, mit der es sich von jedem Subjekt löst, weil es mit keinem eigentlich verbunden war, die jede Herzensbeziehung ausschließende Sachlichkeit, die ihm als reinem Mittel eignet“²³⁰.

Für Marx drückt Geld schlicht und einfach die Gesellschaftsverhältnisse aus, die Geldbesitz von dem besitzenden Individuum trennen.²³¹ Nur so kann Schlemihl immer wieder zehn Goldstücke aus dem Sack holen, deren Herkunft unbekannt ist bzw. nur magisch erklärt werden kann. Nur diese Allgemeinheit des Gesellschaftsgeldes, das kein fest zugerechnetes Hortgeld mehr ist, lässt Schlemihl ja auch den Handel mit dem Teufel eingehen.²³²

Durch das Geld hält sich die Persönlichkeit Schlemihls immer mehr im Hintergrund. Wie eine Prophezeiung ist der Teufel, der unbenannte „Graue“, schon so gut wie charakterlos. Seine

²²⁷ Wie etwa Freund 1980, p. 33 dies tut. Auch Ricoeur 1965, pp. 84sq. geht in die Richtung, den Schatten als Orientierung an der Gemeinschaft, nicht Gesellschaft, zu deuten, deren Missachtung in die Katastrophe führe.

²²⁸ Erster Soziologe der Anonymität war Simmel (cf. 1900, p. 394 und 1903a, pp. 118sq.). Luhmann hat dies als Kappung „kommunikativ mögliche[r] Bindungen“ (1988, p. 18) beschrieben. Hörisch 1996b, p. 66 erweitert die Ausblendung von Umständen der Psyche und Lebenswelten als Herd möglicher Pathologien.

²²⁹ cf. Baecker 1987, p. 526 und Bolz 2000, p. 37, der Geldscheinen „absoluten Informationsverlust“ bescheinigt.

²³⁰ Simmel 1900, p. 514.

²³¹ cf. Marx (1857sq.), p. 133.

²³² cf. Chamisso 1814, p. 231.

Beschreibungen, „stillere, dünner,... älterer Mann“ in einem „altfränkischen, grautaffeneten Rock“ sind nur Chiffren der Eigenschaftslosigkeit.²³³ Auch Schlemihls Profil verblasst; Mina und Bendel fällt es immer schwerer, eine persönliche Bindung zu ihm zu halten.

Schlemihl will sich durch den Handel monetäre Gesellschaftsmacht sichern. Er lebt fortan ohne einen festen Leib, ohne materielle Bedürfnisse, ohne arbeiten zu müssen als Transformation seines körperlichen Lebens zu Geld, nur als papierne Hülle im gesellschaftlichen Schwebezustand. Er scheint wie Fortunatus in einer aus seiner Sicht ausgeweglosen Situation gewesen zu sein, sonst hätte er nicht so kurz überlegt. Für ihn hat das Geld größere Bedeutung als sein Schatten. Er verkauft seine Gleichheit mit den anderen Menschen, weil sie für ihn nicht besteht. Denn die Wirtschaft ist kein „Apostel der Demokratie und der Gleichheit“²³⁴. Geld ersetzt keine herrschaftlichen Strukturen. Zwar ist seine Nutzung jedermann offen; aber die Machtverhältnisse sind nur dadurch noch stabiler geworden, dass sie kultursymbolisch sind: Ein Diktator kann noch durch Enthauptung abgesetzt werden, ein ausbeuterischer Kapitalist wird durch seinen Nachfolger einfach ersetzt. Die Annahme, dass Geld zu fruchtbareren Händen wechselt, berücksichtigt nicht die Tatsache, dass diese ohne Acker und Geräte, ohne Kontakte und Bürgschaften nur schwerlich Ernte einfahren können. Der Mythos von der vertikalen Mobilität im alle Möglichkeiten eröffnenden Kapitalismus hat sich nicht bewahrheitet.²³⁵ Geld undifferenziert als generalisiertes Kommunikationsmedium zu sehen, bedeutet seine Verharmlosung.²³⁶ Die Münze bleibt ein Mittel der Finanzpolitik und des Tempels, der in den Kreditbanken wieder aufgebaut wurde. Während früher die Macht mit Geld umgegangen ist, kann der Ökonom nun mit ihm über Macht verfügen.

Religiosität agiert in der Individualgesellschaft als freies Radikal, das sich sicher wieder eine Bindung sucht. Für den Individualisten Simmel ist seine Wahl einer neuen Reaktion autonom und von den individuellen Gefühlen abhängig. Auch Winfried Freund geht in diese Richtung: Er sieht in Chamissos Text ein Appell für die Wiederverbindung von individuellem Geist und gesellschaftlichem Geld, von eigener Moralvorstellung und kapitalistischem Handeln, deren Zusammenhalt zwischen Scheinexistenzen und Hochstaplern, die die neuen Geldscheine für Betrügereien nutzten, zerrieben wurde. Für ihn sind individuelle Wertvorstellungen in der Gesellschaft ausdrückbar.²³⁷ Er formuliert ein Ideal, das in der Tat als mustergültige Religion

²³³ cf. Weinrich 1992, p. 539.

²³⁴ Weimar 1992, p. 9.

²³⁵ cf. Habermas 1957, p. 642. Von diesem Mythos geht Simmel 1900, p. 390 noch aus.

²³⁶ cf. Ganßmann 1986, pp. 6sq. Auch Hegel 1821, p. 389 (§ 243) sieht eine sich immer weiter öffnende Schere zwischen arm und reich durch die gesellschaftliche „Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen“.

²³⁷ cf. Freund 1980, p. 16.

Karriere machen sollte, in der sowohl reale Gemeinschaften als auch Spielräume für die Individuen existieren.²³⁸

Schlemihl träumt von der Erfüllung eigener Werte. Ihm erscheint Chamisso, tot – sein Schöpfer ist abgesetzt; vor ihm liegen Bücher von Haller, Humboldt und Linné sowie Goethe und der *Zauberring*.²³⁹ Es sind Werke, die biologisch oder feudalistisch feste Werteinteilungen versprechen, die mit Geld aufgelöst werden. Aber auch Goethe, der im *Faust* den Versuch eines freien Individuums unternahm, ist nur noch ein Traum. Die Wunschvorstellung einer autarken individuellen Glaubensvorstellung als Ersatz für die Religion wird von dem Druck des Marktes bedrängt. Auch die monetäre Religion scheitert an ihrem Hang zur Institution. Die ungleiche Machtverteilung bewirkt, dass der Einfluss auf geistige Botschaften unterschiedlich ist, dass diese von einer sozialen Schicht im Extremfall sogar dominiert werden. Das heißt im Umkehrschluss nicht, dass individuelle Glaubensansätze nicht möglich sind. Aber sie hadern mit dem Zweifel der wirklichen Eigenständigkeit und sind sich ihrer Uneigenständigkeit oft nicht bewusst. Gerade die reformatorischen Religionen haben das Paradox ausgehalten, gleichzeitig das Verhältnis zu Gott zu privatisieren und mittels der Kirche zu kontrollieren.²⁴⁰

Die Zweistufigkeit des Teufelshandels hat ihren guten Grund. Denn der erste Tausch geht um materielle Macht, erhöht den Protagonisten zu Faust, der ohne finanzielle Sorgen, aber außerhalb der Gesellschaft, schattenlos lebt. Der zweite Tausch vollendet den faustischen Tausch durch den Verkauf der Seele.²⁴¹ Sobald diese ins Spiel kommt, geht es aber auch um geistige Macht: Der Teufel bietet das Geld als Ersatz für religiöse, „selige“ Gewissheit an, die als Kopie auch in der Gesellschaft in ihrer Warenwelt erkaufte werden kann; dafür braucht Schlemihl aber seinen Schatten, für den er deshalb seine Seele als Option auf Jenseitigkeit opfert und sich mit diesseitigem Gesellschaftsstatus begnügt.

Schlemihl bereut den ersten Handel, als er merkt, dass er mit dem Reichtum seine Körperlichkeit, seine gesellschaftliche Anwesenheit aufgegeben hat. Ein neuer Midas, der gleichfalls für den Reichtum die essentiellen Bedürfnisse seines Körpers negiert: ein schlechtes Geschäft, bei dem man unendlich viel Geld macht. Denn dass das Heil nicht mehr von Gott kommt, heißt nicht, dass das Individuum Priester und Gläubiger in einer Person werden kann, sondern, dass die Gesellschaft für die Heiligkeit zuständig wird.²⁴² Der Mensch findet religiöse Bot-

²³⁸ Den Erfolg dieses Ideals verspricht Heller 1970, p. 149, der vor allem durch das Religionsverständnis Friedrich Schleiermachers beeinflusst ist (cf. 1799, pp. 200sq.). Auch Luhmann 2000, p. 293 und Luckmann 1991, p. 114 gehen religionssoziologisch in diese Richtung. Richter 1961, Spalte 971 klopft das Ideal auf seine religionskritische Haltbarkeit ab.

²³⁹ cf. Chamisso 1814, p. 233. Er verweist auf Albrecht von Haller, Alexander von Humboldt und Carl von Linné, die die Biologie, vor allem die Botanik verbindet, und den Roman *Der Zauberring* des Preußens Friedrich de la Motte Fouqué von 1813. Er übernahm auch die Herausgeberschaft für den Druck von *Peter Schlemihl*.

²⁴⁰ cf. Simmel 1900, pp. 528sq.

²⁴¹ cf. Schneider 1957, p. 209.

²⁴² cf. Bolz 1999, p. 155.

schaften nicht bei sich, sondern immer nur in der Transzendenz – in diesem Fall in der wirtschaftlichen. Die Selbsterlösung, die der Graue verspricht, ist nur eine Täuschung. Schlemihl begeht den Fehler zu glauben, das paradiesische Menschenpaar hätte den Garten Eden aus eigenem Willen verlassen. Aber sie sind verführt worden, es existieren Mächte, denen sich der Mensch beugt und die „auf Teufel komm’ raus“ Einfluss auf ihn haben. Mammon ist kein freundlicher Gott, sondern in erster Linie ein Diktator, der die augustinische Gottesvorstellung von einem strafenden Gott übernimmt und den Menschen befiehlt.

„Fortunati Glückssäckel“ verspricht kein Glück mehr; es wird nicht mehr von der Jungfrau des Glückes angeboten, sondern von einem grauen Männlein, das Tristesse im Handgepäck führt. Schlemihl lässt sich von dem „Schwindel“ blenden, „es flimmerte“ ihm „wie doppelte Dukaten vor den Augen.“²⁴³ Schlemihl wähnt sich wie der Zahirgläubige Borges’ im Besitz eines glücklich machenden Fetisches, der ihm doppelt vor den Augen erscheint. Aber das gesteigerte Begehren in der allumfassenden Warengesellschaft fordert die Einlösung des Fetisches, die sinkende Befriedigung macht ihn zur Enttäuschung.

„Songez au solide!“²⁴⁴ – „denket an das Solide!“ hat Chamisso der französischen Ausgabe seines Werkes vorangestellt. Thomas Mann hat den Ausruf als Ironie eines Schriftstellers verstanden, dem die bürgerliche Solidität lange gefehlt hat; das ist jedoch schon wieder eine sehr verschwommene und idealistische Vorstellung vom Schatten, der doch auf etwas Greifbares beruht. Mann hat selbst erkannt, dass Chamisso kein Autor von gedanklichen Konstrukten ist: „Der Schlemihl ist keine Allegorie, und Chamisso war nicht der Mann, dem etwas Geistiges, eine Idee jemals das Primäre bei seiner Produktion gewesen wäre.“²⁴⁵ Es verhält sich andersherum: Chamisso entwickelt keine Idee, sondern die faktischen Verhältnisse und beschreibt diese allegorisch. Der Schatten ist das Bewusstsein des gesellschaftlichen Seins.

Der Subtext kann auch wörtlich genommen werden: Das Solide ist das Körperliche, das den Menschen an das Diesseits und die reale Gesellschaft bindet. Demzufolge hat auch Baudrillard kritisiert, dass der Schatten immer als Seele, Bewusstsein und ähnliche Immaterialien interpretiert wurde, ohne die Bedingung seines Wurfs von der Körperlichkeit abhängig zu machen.²⁴⁶ Er sieht nun wiederum den Verlust dieser Körperlichkeit in der Gesellschaft; aber gerade der Verlust wirft Schlemihl aus der Gesellschaft, in die er mit seinem Schatten reintegriert würde. Sie ist die reine Körperlichkeit, die Ungeistigkeit. Rolf Schneider erkennt, dass der *Schatten*, nicht sein *Verlust* die gesellschaftliche Entfremdung darstellt, ein Begriff, der bald genauer erläutert wird.²⁴⁷

²⁴³ Chamisso 1814, p. 230.

²⁴⁴ Mann 1911, pp. 56sq., cit. aus dem Vorwort der französischen Ausgabe.

²⁴⁵ op.cit., p. 54.

²⁴⁶ cf. Baudrillard 1976, pp. 222sq.

²⁴⁷ cf. Schneider 1957, p. 210.

Das Individuum ist ein gesellschaftliches Produkt und kann nicht außerhalb gesellschaftlicher Verhältnisse gedacht werden. Das ist der Grund, warum rein private Sinnsuche fehlschlagen muss. Sinn außerhalb der Gesellschaft entbehrt des handelnden Austausches, der wieder zur Botschaft als impliziter Sinn wird.²⁴⁸ Sinn innerhalb der Gesellschaft aber wird zum wirtschaftlichen Gut, dass sich als allgemeiner Wertgegenstand der individuellen Wertzerstörung entzieht. Das Schema des religiösen Wechsels von Gott auf Geld ist eine Profanisierung der Heiligkeit, die sie zum Gegenstand einer ökonomischen Berechnung macht. Dies geschieht nicht aus eigenem Antrieb, einem Bedürfnis, das Heilige den Gläubigen näher zu bringen, sondern durch eine Infizierung durch das Geld. Das Sakrale wird universell profanisiert, indem das Profane von der Wirtschaft und dem in ihr existierenden Individuum sakralisiert wird.²⁴⁹

Feuling sieht zunächst eine Sakralisierung der Kollektivität gegenüber dem profanen Individuum. Aber dadurch, das Letzteres auch als „Surrogat der Heiligkeit“ postuliert wird, kann sich die Andersheit des Individuums nicht mehr entziehen und wird von der Herrschaft des Systems okkupiert.²⁵⁰ Folge ist, dass auch die individuelle religiöse Sphäre unter die Logik von Kosten und Nutzen gestellt wird und Investitionen Anwendung finden: Zeit, Aufmerksamkeit und persönliches Opfer. Absolute Freiheit innerhalb der Gesellschaft ist eine Illusion. Schlemihl bewahrt sich am Ende seine Freiheit, aber mit dem Preis, dass er außerhalb der Gesellschaft und ihren räumlichen Konstruktionen wandert und als einzigen Begleiter einen Hund hat. Freiheit innerhalb der Gesellschaft befindet sich in der unendlichen dialektischen Bewegung zwischen Wahrung der Unabhängigkeit und Resignation in der Abhängigkeit.²⁵¹

„In seiner Gesamtheit wird das System der gelenkten Personalisierung von der großen Masse der Verbraucher doch als eine Freiheit erlebt. Nur dem kritischen Blick offenbart sich diese Freiheit als eine bloß formelle und diese Personalisierung als ein Mißgeschick, das dem Menschen widerfährt.“²⁵²

Zu Beginn der Erzählung wird eine auf den ersten Blick nebensächliche Episode behandelt. Fanny, die Herrin des Tages, den Schlemihl im Hause des Herrn Johns verbringt, verletzt sich an einem Dorn. „Dieses Ereignis brachte die ganze Gesellschaft in Bewegung“, hat für sie symbolische Bedeutung. Subtil eröffnet Chamisso Türen für eine Interpretation: Das Heilmittel „englisch Pflaster“²⁵³ wird aus einer Brieftasche geholt, wie das Geld, das so die Blutung eigentlich stillt, lebensrettende Maßnahme wird, aber auch persönliche Opfer unmöglich macht, weil Opfer nur noch blutlos, gesellschaftssymbolisch möglich sind.

²⁴⁸ cf. Luckmann 1991, p. 154, der von einer ständig nötigen Adaption des Sinns spricht.

²⁴⁹ cf. Bergfleth 1997, p. 208, der Bataille 1974, p. 62 interpretiert.

²⁵⁰ cf. Feuling 1989, p. 22.

²⁵¹ Als Pole dieser Oszillation können Simmel und Marx gesetzt werden, die jedoch beide auch die andere Seite in ihren Theorien berücksichtigt haben; cf. dazu Deutschmann 1999a, pp. 20 und 66. Zu der dialektischen Bewegung cf. Adorno 1966, pp. 39sq.

²⁵² Baudrillard 1968, p. 190sq.

²⁵³ Chamisso 1814, p. 226. „Englisch Pflaster“ sind die blutstillenden Blätter der Engelwurz. Dass diese sich in einer Brieftasche befinden, erscheint so ungewöhnlich, dass die Anspielung auf Geld deutlich zu Tage tritt.

Baudrillard hat die Entfremdung als teuflische Besetzung beschrieben, die den Menschen als unfassbare Kraft veräußert. Er nennt das eine Freud'sche Verdrängung des Unbewussten auf anderer Ebene.²⁵⁴ Entfremdung im gesellschaftlichen Kontext zielt auf die Verhältnisse durch Wirtschaft und Arbeit, nicht allein auf das menschliche Individuum. Eine direkte Gleichstellung von Freud und Marx ist ein Ausverkauf der Psyche, der die völlige Bedingtheit der Persönlichkeit als Gesellschaftsprodukt unterstellt: die Psyche als Ware. Die Entfremdung in Freud'schem Sinne ist eine Kulturleistung zur Kommunikation, die Marx'sche ein Gegen Schlag, der aufgrund hierarchischer Strukturen getätigt wird.²⁵⁵ Andererseits ist richtig, dass die Phylogenese nicht von einem Urkommunismus ausgehen kann, weil Gesellschaft immer – zunächst magische – Machtstrukturen beinhaltet.

Dass Schlemihl keinen Schatten mehr hat, ist der Ausstoßgrund aus der Gesellschaft. Er ist Sündenbock im Sinne Girards, weil er sich über sie überhöht hat, dem limitierten und mühsam erworbenen Geld Exzess entgegenstellt. Das Mütterchen kann er noch mit dem Gesellschaftsmittel abpeisen. Aber sein monetäres Gegenfeuer gegen den Kot der Straßenselbstlinge ist bereits eine Verzweiflungstat. Sie „rezensieren“ die Entscheidung Schlemihls: Er versucht, Geld wie Shylock als Fetisch zu erhöhen, ohne seine Gesellschaftlichkeit zu registrieren. Dass dies der „literarischen Straßenselbstling“²⁵⁶ aufstößt, ist klar: Sie gemahnt an einen kreativ-ökonomischen Prozess *in* der Gesellschaft, um den *aus* ihr entfremdeten zur Rückkehr zu bewegen.

Simmel macht in der Entfremdung gerade die Möglichkeit von Individualität und persönlichen Einsichten aus. Seine Interpretatoren vergessen, dass er eine Entfremdung *aus* der Gesellschaft beschreibt. Er erkennt nicht, dass die Dinge keine natürlichen Objekte sind, sondern als Güter den gesellschaftlichen Rahmen repräsentieren. Die Möglichkeit der Distanz wird zur Strafe, weil ein Erkennen ohne Geld und außerhalb der Güter nicht mehr möglich wird. Die gewonnene Individualität durch die Auflösung der Wertegemeinschaft muss im gesellschaftlichen Leben wieder eingesetzt werden, so dass nur der Körper, die physische Existenz übrig bleibt. Deshalb soll Schlemihl im zweiten Tausch seinen Schatten erhalten, aber seine Seele verlieren. Der entscheidende Kritikpunkt von Marx ist die Entfremdung *in* der Gesellschaft, in der der Mensch sein „*eigen* Leib“²⁵⁷ genommen wird, um nur noch ein frommer, gesellschaftlicher Körper zu sein. Entfremdung heißt nicht Verfremdung aus der Gesellschaft, sondern alles Individuelle, Fremde, rauben.²⁵⁸ Der Mensch wird zur Existenz als offenes Buch gezwungen.

²⁵⁴ cf. Baudrillard 1970a, p. 190.

²⁵⁵ Zur Unvereinbarkeit von Freud und Marx cf. Sève 1969, p. 168 et al. Ebenso Israel 1968, pp. 34sq.

²⁵⁶ Chamisso 1814, p. 231. Adorno 1966, pp. 100sq. bemerkt die Gewohnheit der Unfreien, die Freiheit als Schuld vorzurechnen.

²⁵⁷ Marx (1844c), p. 517 (meine Hervorhebung).

²⁵⁸ cf. Anders 1956, p. 225 (erste Endnote zu p. 116).

Schlemihl resümiert, dass er früher dem Reichtum sein „Gewissen aufgeopfert“²⁵⁹ habe. Nun hat er sein Gewissen behalten und seinen Schatten geopfert. Die Gewissenlosigkeit ist das Schattendasein des Menschen, das schließlich von dem selbst entfremdeten Nächsten entfremdet.²⁶⁰ Geld wirkt als überpersönliche Macht in der Gesellschaft und löst dadurch persönliche Verhältnisse auf. Es erhöht die individuelle und lutherisch geprägte Entscheidung zwischen Geld und Gott zur Systemfrage, die nicht an einzelne Individuen gestellt werden kann.²⁶¹ Und doch findet sich im System individuelle Macht. Die Lösung ist, dass sich Machtverhältnisse gegenseitig überlagern. Die Stufenfolge von Mächtigen steigt nicht streng monoton. Das wird deutlich, wenn die Göttlichkeit des Geldes als Transzendenz betrachtet wird.

Transzendenz ist grundsätzlich die Summe individueller Möglichkeiten von Botschaften.²⁶² Sie ist aber zugleich die Fixierung dieser Möglichkeiten, die das Individuum innerhalb dieses Repertoires beschränkt. Das ist der gewöhnliche Prozess der Vergemeinschaftung. Dieser wird problematisch, wenn Gemeinschaftsköpfe diesen Prozess missbrauchen, um ihre eigenen Vorstellungen, die grundsätzlich mit ihrem Machtanspruch vereinbar sind, durchsetzen wollen, wie dies in zunehmenden Maße die griechischen Priester (in Abstimmung mit der politischen Gewalt) getan haben. Transzendenz wird zu einem sozialen Muster, das die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung garantiert.²⁶³ Sie ist Entfremdung, sobald die Religion den Kontakt zu ihr überwacht. Denn das Individuum unterwirft sich einer nicht-erfahrbaren Entität, die sein gemeinschaftliches Leben bestimmt. „Die Religion ist ein Geschöpf der Entfremdung“, aber zugleich auch ein Ort „der Erfahrung von Entfremdung“, denn „sie ist eine Folge, eine ideologische Projektion der gesellschaftlichen Entfremdung.“²⁶⁴ Religion entfremdet und macht zugleich über Entfremdung bewusst, weil Rituale erkenn- und bestimmbar sind.

Sobald die gemeinschaftlichen Grenzen aufgebrochen sind, ist die priesterliche Herrschaft unbestimmt. Transzendenz wird zum Selbstläufer, der zunächst christlich-abstrakt propagiert, aber in seiner Fixierung auf die Institution Kirche durch Geld ersetzt und deshalb gesellschaftlich unfassbar wird.²⁶⁵ Die kalkulierbare Wertvorstellung des Tempels wird durch eine uneingrenzbar als Leistung der Wirtschaftenden ersetzt, die keinen Konsens, keine Summe, kein Nichts und keinen Durchschnitt bilden. Die Transzendenz des Geldes besteht darin, dass sein Wert und der gesellschaftliche Wert nicht zu fassen sind.

Transzendenz lebt von ihrer Ungreifbarkeit, die im Kapitalismus zur Unbewusstheit anwächst. Während Bewusstheit und Unbewusstheit in der Religion gleichzeitig vorkommen, ih-

²⁵⁹ Chamisso 1814, p. 232.

²⁶⁰ cf. Marx (1844c), p. 517.

²⁶¹ cf. Wagner 1985, p. 102, der Luthers Sicht von einer persönlichen Entscheidung anzweifelt.

²⁶² cf. Deutschmann 1999b, p. 515.

²⁶³ cf. Luckmann 1991, pp. 172sq.

²⁶⁴ Heller 1970, p. 143. Zur entfremdeten Religion als Glaubensdiktat cf. auch Berger 1969, p. 85.

²⁶⁵ Treffendes Bild dafür ist die mobile jüdische Bundeslade.

re Gemeinsamkeit vielleicht das Grundsätzliche religiöser Erfahrung darstellt, hat ein Bewusst-Werden der monetären Transzendenz eine Beschneidung ihrer Heiligkeit zur Folge, weil sie nicht außerhalb der Gesellschaft konstruiert ist. Und sie wird umso diesseitiger, je mehr die Macht des Geldes auf Subjekte reduzierbar wird. Die Institution der monetären Religion ist eine Vorstellung von herrschenden und beherrschten Priestern zugleich.

Das Teuflische an Mammon ist, dass er das Unbewusste in eine Quelle der Individualität und eine Quelle der unfreiwilligen Vergesellschaftung spaltet. Dieses letztere Unbewusste ist der Schatten, der den Menschen als Anderswerdung des individuellen Eigenen verfolgt.²⁶⁶ Der Schatten verdrängt dagegen die Eigenheit, anders zu sein, dasjenige Unbewusste, das den Menschen von seiner reinen Geworfenheit in die Kommunikation zurückhält.²⁶⁷ Das ist der Fluch der Erbschuld des Menschen, der aufgrund der Freud'schen kulturellen Verdrängung nach ausgesprochen wird und dem sich der Mensch in Betrachtung der sozialen Verhältnisse bewusst werden kann;²⁶⁸ die ökonomischen Schulden sind die Kosten einer unendlichen Bewusstwerdung, die sich gleichzeitig generiert und negiert. Die Schuld des Unbewussten kann – das ist die Crux des Armen – nur mit Geld beglichen werden. Deshalb kann auch die Befriedigung von Bedürfnissen Entfremdung nicht vergelten.²⁶⁹ Denn einerseits sind die Bedürfnisse konstruiert, andererseits auch ihre Erfüllung. Aufhebung der Entfremdung kann nur die Nichterfüllung von Bedürfnissen bzw. die Erfüllung von Nichtbedürfnissen bringen, eine Heiligkeit, die sich der Berechenbarkeit entzieht. Der entfremdete Mensch ist deshalb sündig, ohne sich abschließend entschuldigen zu können.²⁷⁰

Die Wankelmütigkeit menschlicher Beziehungen wird von der Stringenz geschäftlicher Beziehungen übergangen.²⁷¹ Der geliebte Nächste wird zunächst das Geld; Handelsrechte werden im Alltag anscheinend über Menschenrechte gestellt. Dass der Schatten veräußerbar ist, verdeutlicht die Beschränkung natürlich-menschlicher Gegebenheiten durch wirtschaftliche Kau-

²⁶⁶ cf. Baudrillard 1970a, p. 190.

²⁶⁷ cf. Berger 1969, p. 81, der im Bezug auf eine Internalisierung, einer Übernahme von Wertemustern, von einer Verdopplung des Bewusstseins spricht, die den einen Teil von dem anderen entfremdet und einer Selbstobjektivierung gleichkommt. Das ist der Prozess in der Religion, in der der Mensch sich von seinem kulturellen Anteil abspalte. Die Entfremdung ist jedoch abstrakt, hat kein festes Wertmuster zur Grundlage, so dass die Spaltung im Unbewussten geschieht und nur prozesshaft bewusst gemacht werden kann.

²⁶⁸ cf. Schacht 1967, p. 157.

²⁶⁹ so aber Marcuse 1955, p. 46. Zumindest als Kompensation schlägt dies auch Feuling 1989, p. 137 vor.

²⁷⁰ Ein Schema, das Fromm 1976, p. 124 nur dem Habenmodus zuschreibt, während er im Seinsmodus an eine Lösung durch Vernunft und Liebe glaubt. Ausdruck der Repetitivität der Entfremdung ist die Maschinenarbeit. Das erkennt auch Smith 1776, p. 366 (lib. 5, cap. 1), befürchtet aber nur, dass die Arbeiter nicht mehr zur Landesverteidigung fähig sind, und schlägt dagegen Bildung vor. Insofern ist der Protest von Say 1803, p. 65 zu Unrecht gegen ihn gerichtet. Anders 1956, p. 90 bezeichnet Maschinenarbeit als Vorgang im Gegensatz zur Handlung, eine passende Beschreibung, um die Sinnlosigkeit (durch Handlungs-Unfähigkeit) zu verdeutlichen.

²⁷¹ cf. Hörisch 1996b, p. 98. Dazu Simmel 1900, p. 663: „Das Gesamtbild aus alledem bedeutet doch ein Distanznehmen in den eigentlich innerlichen Beziehungen, ein Distanzverringern in den mehr äußerlichen“. Auch Dr. Faustus fühlt sich persönlich gegenüber seinem teuflischen Vertrag verpflichtet (cf. Anonymus 1587, pp. 162sq.).

salitäten. Gerade als dämonische Macht zwischen den Menschen zeichnet sich die Realität Mammons aus.²⁷²

Der Mensch hat nur noch Wert, wenn er Geld repräsentiert: Seine soziale Stellung wird am Verdienst bzw. dem erhaltenen Lohn gemessen.²⁷³ Dabei ist jedoch die Frage berechtigt, ob nicht auch auf anderen Gebieten Sozialprestige quantitativ ermittelt wird, nämlich durch Wählerstimmen oder durch Druckauflage im Kunst- und Wissenschaftsbereich. Die Quantifizierbarkeit von Reputation kann auch von Vorteil sein, wenn sich Ruf anschiebt, mythisch gebildet zu werden, anstatt durch wirkliche breite Beachtung entstanden zu sein. Aber die Quantifizierung führt zu weit, wenn die gesamte Persönlichkeit einem Preis unterstellt wird, wenn sie wie der Schatten zu einer eigentlich nicht möglichen Handelsware wird,²⁷⁴ „alle Werte und Realitäten, selbst die innerlichsten und intensivsten, wie Glück, Persönlichkeit, Gottesgaben,... sich durch das Geld arithmetisch darstellen“²⁷⁵ lassen. Sobald das Geld als teuflisches Angebot religiös untersetzt ist, dringt es bis in die intimsten Schichten des Menschen vor. Das wertmonopolistische Geld beginnt, andere menschliche Werte zu verdrängen.

Folge ist eine Totalisierung im Sinne einer Entindividualisierung, oder, um genauer zu sein, eine massenhafte Individualisierung, die dadurch an sich selbst scheitert und das Individuum in der Masse untergehen lässt. Geldgläubige „erwerben also immer mehr die *Gleichgültigkeit des Abstrahierens* von den Besonderheiten der Individuen und ihren konkreten Bedürfnissen als erste Natur; von ihren eigenen Bedürfnissen und von denen der anderen“²⁷⁶. Der Mensch verschwindet hinter dem Geld. Das ist die Grundlage, auf der Fromm die Austauschbarkeit zunächst von Gütern und Botschaften, letztendlich aber auch von Mitmenschen bis hin zu Liebespartnern sieht, die er einem allgemeinen „Marktcharakter“²⁷⁷ unterstellt sieht. Die Menschen sind dem Entfremdeten gleichgültig, auch wenn er nur unter ihnen als Entfremdeter leben kann. Die Zahlung ist universelles Behelfsmittel seiner Unbeholfenheit vor der Vermassung; „indem man mit Geld bezahlt hat, ist man mit jeder Sache am gründlichsten fertig, so gründlich, wie mit der Prostituierten nach erlangter Befriedigung“²⁷⁸.

²⁷² cf. Honecker 1983, p. 174. Dass finanzielle Kalkulation Beziehungsaspekte verdrängt, nennt Luhmann Befreiung, soziale Entleerung und – für ihn unglücklich ausgedrückt – Entfremdung (cf. 1988, p. 241).

²⁷³ cf. Marx (1844d), p. 446. Er vergleicht das mit Christus: Seine Vorbildfunktion hat bewirkt, dass der Mensch nur noch etwas gilt, wenn er Christus repräsentiert. Auch Kunitzky 1993, p. 332 kritisiert den Maßstab Geld.

²⁷⁴ cf. Baudrillard 1970a, pp. 188sq.

²⁷⁵ Friedell 1927-31, p. 1036. Foucault 1966, p. 221 sieht den Ansatz dieser Entwicklung im Merkantilismus, in dem jedes Einzelwesen durch Geld benennbar ist.

²⁷⁶ Müller 1977, p. 135 (seine Hervorhebung).

²⁷⁷ Fromm 1976, p. 146; cf. auch Adorno 1966, p. 99, der den „Warencharakter“ des Menschen feststellt.

²⁷⁸ Simmel 1900, p. 514; cf. auch p. 396. In Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* wehrt sich der Protagonist gegen diese gesellschaftliche Kälte, indem er für Theateraufführungen kein Geld nehmen will: „Vergeben Sie, versetzte Wilhelm, meiner Verlegenheit und meinen Zweifeln, dieses Geschenk anzunehmen. Es vernichtet gleichsam das Wenige was ich getan habe, und hindert das freie Spiel einer glücklichen Erinnerung. Geld ist eine schöne Sache, wo etwas abgetan werden soll, und ich wünschte nicht, in dem Andenken Ihres Hauses so ganz abgetan zu sein.“ (Goethe 1795sq., p. 566, lib. 4, cap. 1)

Pierre Klossowski hat ein ökonomisches Phantasma aufgerissen, in dem sich der Perverse seines eigenen Körpers entledigt und in ihm genauso wie in den Körpern der anderen lebt, ein Zustand, den Peter Schlemihl nach dem ersten Handel erfährt. Da dieser Zustand ungreifbar ist, bekommt er einen neuen Körper, die Münze, eben den Körper, in den auch Schlemihl schlüpft. Durch sie wird er zum Gesellschaftsereignis und zum allgemeinen Äquivalent.

„Einerseits muß hier unterschieden werden: die phantasmatische Seite des Geldes – das heißt die Tatsache des Kaufens und Sich-Verkaufens des Unaustauschbaren, die in Münzform die Perversität zwischen verschiedenen Partnern exteriorisiert und entwickelt; und andererseits: *die vermittelnde Funktion des Geldes* zwischen der geschlossenen Welt der Anomalien und der Welt der institutionalisierten Normen.“²⁷⁹

Die Münze ist ein Sozialkörper und veräußert jeden Leib als solchen. Sie gehorcht zum anderen damit den Logiken des Systems und seiner Allgemeingültigkeit. Jeder Einzelne wird zu einem allgemeinen Wert degradiert. Geld ist die Summe der Werte der Gesellschaft, aber es beziffert ihren Wert auf Null, weil es selbst nichts wert ist: „Er ist an sich selbst nichts als ein Phantasma, das einem Phantasma antwortet.“²⁸⁰ Darin blitzt die ursprüngliche Göttlichkeit als Wertzerstörer auf. Und tatsächlich entfaltet Klossowski eine Kette der Vernichtung, die wiederum den höchsten Wert des Phantasmas bestätigt. Das Opfer wird durch die Massen von Bedürftigen massenhaft produziert. Auch der eigene Körper wird obsolet, gehört nicht mehr, sondern man ist Körper, der dem gemeinschaftlichen Körper unterstellt ist. Das klingt wiederum nach einer Wiederauferstehung der wertenthobenen Transzendenz. Aber Klossowski sieht klar, dass die Münze zwei Seiten hat und die phantastische Zahl durch den logischen Kopf überboten wird. Die personalen Strukturen schränken das Phantasma zur persönlichen Profilneurose ein.

Marx entwickelt die Entfremdung von der menschlichen Kluft zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit hin zum Ausdruck des Produktionsprozesses und den ihm angehörigen ökonomischen Institutionen, in denen das vereinzelte Individuum nur bedingt Kontrolle ausüben kann.²⁸¹ Dank seines Wechsels von humanistischen zu soziologischen Begriffen können gesellschaftliche Prozesse beschrieben werden, die auch Simmel verfolgt hat. Für diesen ist Geld eine Form, die als gesellschaftliche Wechselwirkung Wertvorstellungen zur Einheit synthetisiert. Simmel sieht aber keine allgemein gültigen Werte,²⁸² er kann deshalb herrschende Werte nicht beschreiben. Aus seinem Blickwinkel gehen Einflüsse von „Institutionen, Riten und machtgeschützten Algorithmen“²⁸³ unter.

Die Warengesellschaft entwickelt ein Repertoire von Normierungen, die als natürlich, nach Chamisso könnte man ergänzen, natürlich wie ein Schatten erscheinen. Das Individuum

²⁷⁹ Klossowski 1970, pp. 71sq. (seine Hervorhebung).

²⁸⁰ op.cit., p. 79.

²⁸¹ cf. Israel 1968, pp. 19sq. und 31.

²⁸² cf. Rammstedt 1993, p. 23.

²⁸³ Hörisch 1996b, p. 28 (Fußnote 34), allerdings in Bezug auf Foucault, nicht auf Simmel.

„schrumpft zum Knotenpunkt konventioneller Reaktionen und Funktionsweisen zusammen, die sachlich von ihm erwartet werden. Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seelen.“²⁸⁴ Indem der Mensch nur noch als gesellschaftliches Wesen existieren kann, wird es zum Flutopfer mäandernder Werte.

Schlemihl wählt die einzige ihm aussichtsreich erscheinende Möglichkeit, indem er den zweiten Tausch rückgängig macht und seine Seele zurück erhält. Er ist zwar „heiter“²⁸⁵, aber lebt – zum Wohl der Wissenschaft – als Asket. Chamisso lag kein Lösungsmodell innerhalb der Gesellschaft vor.²⁸⁶ Schlemihl zieht ein Eingeständnis der allgemeinen gesellschaftlichen Schuld vor und entgeht ihr auf Kosten seiner Gesellschaftlichkeit.²⁸⁷ Er führt ein „Schattenda-sein“, das sich nicht durch die Wissenschaft befreien kann, sondern die Projektion seiner eigenen gesellschaftlichen Machtlosigkeit wird; er hat keinen Schatten, sondern ist einer, weil er die Entfremdung als Einsamer extrovertiert. Er baut als Kompensation ein wissenschaftliches Wertesystem auf, das für ihn die verlorene Gemeinschaft ersetzt, ohne sie sozial materialisieren zu können.

²⁸⁴ Horkheimer/ Adorno 1944, pp. 50sq.

²⁸⁵ Chamisso 1814, p. 274; im Weiteren p. 279.

²⁸⁶ dagegen Freund 1980, p. 59, der auf die Ideale von Fortschritt und Humanität hinweist, die Schlemihl außerhalb der Gesellschaft gar nicht verwirklichen kann.

²⁸⁷ gegen Schneider 1957, p. 209, der eine Aufhebung der Schuld sieht.

5. RELIGION DES GELDES

Die zunehmende Normierung von Wertestandards begründet eine neue Gemeinschaft mit festen Vorstellungen von Ordnung und Relation, eine „gemeinschaftliche Gesellschaft“, deren Paradox nur durch das Geld aufrechterhalten werden kann. Grundlage dieser Gemeinschaft ist das Bürgertum, das sich als neue Führungsschicht auch um die Etablierung von Werten kümmert, die einerseits sich praktisch ergeben, aber andererseits auch theoretisch gebildet und proklamiert werden – eine gelebte Ideologie wie ein ideologisiertes Leben.

Das Hauptmedium der neuen Ideologie ist der bürgerliche Roman, der besonders nach 1848 in Deutschland den Standard des pflichtbewussten Teilnehmers am Gesellschaftssystem diskutiert. Kritische Werke reihen sich dabei meist in die Ideologie ein, weil sich nur ein ethisches Verhalten innerhalb des unhinterfragten Wirtschaftssystems fordern.¹ Zum anderen gibt es aber auch Autoren, die populärliterarisch die Wirtschaft als Segen betrachten. Ein herausragendes Beispiel ist Gustav Freytag, dessen Buch *Soll und Haben* seit seiner Ersterscheinung 1855 der auflagenstärkste deutsche Roman bis heute geblieben ist.² Der Roman stellt die Wirtschaft nicht als (funktionalen) Ersatz der Religion dar, sondern ist die konsequente Darstellung des Kapitalismus als Religion der Bürger.³ „Er half ihnen aus der idealistischen Haut heraus- und in die mammonistische Haut hineinschlüpfen.“⁴ Das Bürgertum verlagert seine Werte vom Humanismus zum Kapitalismus.

Anselm Haverkamp sieht in Simmels Soziologie die verspätete Skizzierung dieser Religion, deren quasimesianischer Eintritt in die Realität damit verpasst worden ist. Wie am *Fortunatus* gezeigt, begnügt sich die *Philosophie des Geldes* mit der Darstellung desselben als religionsähnlicher Zweck, die auf den Anfang der Neuzeit anzuwenden ist, an dem das Evangelium einer neuen Religion verbreitet wurde. Aber Haverkamp erkennt richtig, dass sich um die 19. Jahrhundertwende und ihren Vorboten eine eigene Religion des Geldes mit Institutionalisierung, Systematisierung und Breitenwirkung etabliert.⁵ Religion zeichnet sich – kurz repetiert – durch personelle Strukturen aus, die zum einen abstrakte und unbeweisbare Lehrsätze, Dogmen, verbreiten, und zum anderen diese in alltagspraktische Handlungsmaximen, Ethiken, übersetzen, die mit dem Schema Gehorsam und Belohnung Erlösung im Sinne der Dogmen versprechen.

¹ Darunter die Romane von Alexander von Ungern-Sternberg, Robert Prutz, Ernst Willkomm, Louise Aston und Louise Otto sowie die Novellen von Otto Ruppis und H.E.R. Belani (cf. dazu Hodenberg 2000, pp. 93sq.).

² cf. Kienzle 1975, pp. 46sq., der nach einer realistischen Schätzung der Auflage bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges von 646.000 Exemplaren und von 1950-65 nochmals von 406.000 ausgeht.

³ cf. Charbon 1989, pp. 137sq.

⁴ Mehring 1948, p. 210.

⁵ cf. Haverkamp (2001).

ETHIK DES PROFITS

Der Kapitalismus vermittelt als Ethik sowohl Motivation, nämlich den Gewinn, als auch Anleitung, das ökonomische Denken. Die Realität dieser Ethik beweist sich in ihrer Ausführung und in ihrem Erfolg.

„Die moderne Wirtschaft besteht gerade nicht einfach aus der hemmungslosen Entfaltung von Erwerbstrieb und Utilitarismus, sondern aus der einzigartigen Kombination einer religiös verwurzelten methodisch-rationalen Lebensführung mit der ökonomischen Daseinsvorsorge.“⁶

Beobachter dieses Phänomens ist vor allem Weber: „Magie und Religion treffen wir überall. Aber eine religiöse Grundlage der Lebensführung, die in ihrer Konsequenz zu spezifischem Rationalismus hinführen mußte, ist wiederum dem Okzident allein eigentümlich.“⁷ Er sieht im Kapitalismus allerdings die Einheitlichkeit der Ethik aufgelöst; nichtsdestotrotz gleichen sich die divergierenden Prinzipien in ihrer Grundannahme, dass Gewinn nicht verwerflich und der Weg deshalb legitimiert sei.⁸

Ausgangspunkt der bürgerlichen Ethik ist die Erbsünde, mit der Augustinus die grundsätzliche Schuldhaftigkeit des Menschen besiegelt. Weil Adam gesündigt hat, ist die ganze Menschheit sündig und muss arbeiten, ist anders herum auch nur darum Menschheit.⁹ Aus dieser Perspektive ändert auch die Taufe nichts, weil sie nicht das Paradies wieder errichtet. Nachdem die Erbsünde durch die Reformation und den Niedergang des Christentums vergessen wurde, bleibt die Arbeit als ihre Hülle erhalten. Durch die Konstruktion der kapitalistischen Investitionswirtschaft, sich unaufhörlich zu verschulden, wurde die christliche Urschuld ohne Übertragungsverluste in die Wirtschaft kopiert:

„Ewige Schulden, unmögliche Erlösung: diese Worte wecken in uns ein seltsames Echo. Sie erinnern an ein anderes Drama, das der Erbsünde, an die Strafe, mit der die Menschheit geschlagen ist – die Arbeit des Mannes

⁶ Münch 1994, p. 388.

⁷ Weber 1923, p. 270. Gleichzeitig sieht er die speziell okzidentale Förderung dieser Religion in anderen Subsystemen: Staat mit Verfassung, Beamtentum und Staatsbürgerrecht, dem Begriff des Bürgers, rationalem Recht, rationaler Wissenschaft und Technik. Auch Godelier 1966, p. 23 sieht in der Wirtschaft eine allgemeine Handlungstheorie, die über die Grenzen des ökonomischen Systems hinausreicht. *Rational* bezeichnet Weber indes Handeln, das *einem* Wertmaßstab zugrunde gelegt wird, also nicht alles bedenkend und *vernünftig* sein muss. Wie später gezeigt wird, sieht er den Kapitalismus gleichfalls mehr als *irrational* an, so dass seine Vorstellung ohne Umstände unter das Paradigma eigenwilliger Logik gestellt werden kann.

⁸ cf. Fromm 1976, pp. 143sq., mit dem die Grundcharaktere dieser Ethik ihre Systematisierung erfahren haben: „Angst vor männlicher Autorität und Unterwerfung unter diese; Heranzüchtung von Schuldgefühlen bei Ungehorsam; Auflösung der Bande menschlicher Solidarität durch die Vorherrschaft des Eigennutzes und des gegenseitigen Antagonismus. ‚Heilig‘ sind in der industriellen Religion die Arbeit, das Eigentum, der Profit und die Macht, obwohl sie – in den Grenzen ihrer allgemeinen Prinzipien – auch den Individualismus und die persönliche Freiheit förderte. Durch die Umwandlung des Christentums in eine rein patriarchalische Religion war es möglich, die industrielle Religion in christliche Terminologie zu kleiden.“

⁹ cf. Brunner 1981, p. 174, der bei näherer Betrachtung von Genesis 2,15 richtig bemerkt, dass die Aufgabe, den Garten Eden zu bebauen und bewahren, der Arbeit vorangeht und nur die besondere Mühsal durch den Apfelbiss ausgelöst wurde. Damit wird prinzipiell Stuart 1767a, p. 455 (lib. 2, cap. 30) bestätigt, für den sich der Schaffensdrang des Menschen auch im Paradies Arbeit entwickelt hätte.

und das Leiden der Frau. Man wagt kaum, es sich einzugestehen: die kapitalistische Geschichte folgt dem Muster des theologischen Mythos.“¹⁰

Von daher wird der Schuldende gerade zum unschuldigen Mitglied des Systems; das ist das Paradox der ökonomischen Ethik. Die neuen Sünder sind die arme Masse, die sich nicht selbstständig aus ihrem Sündendasein befreien kann, der aber die liberale Ethik auch den Anspruch auf Hilfe verweigert.¹¹

Die Grundlage der bürgerlichen Ethik ist der Calvinismus. Mit ihm wird dem Kapitalismus eine christlich-moralische Fundierung gegeben, die ihm wie keine ökonomische Theorie zur Ausbreitung verholfen hat. Nicht die Herkunft des Geldes ist die entscheidende Frage bei seiner Entwicklung, sondern die des Geistes. Webers Grundlagentext zum „Geist des Kapitalismus“¹² hat das Tor geöffnet, ihn als Idee zu beschreiben, die der religiösen gleicht. Insofern ist der Roman *Geld und Geist* der aussichtslose Versuch Gotthelfs, einen Toten zu erwecken und den biblischen Geist vom kapitalistischen zu trennen.

Zentral im calvinistischen Theoriegebäude ist die Prädestination. Augustinus hat bereits die Vorherbestimmung des Menschen durch Gott zum ewigen Leben oder zur ewigen Verdammnis ausgearbeitet.¹³ Das christliche Prinzip der Gnade wird durch die Allursächlichkeit eines christlichen Schicksalsgottes abgelöst.¹⁴ Calvins folgenreiche Innovation war, dass die göttliche Gnadenwahl im Diesseits am ökonomischen Erfolg erkennbar sei.¹⁵

Dies entspricht zunächst dem jüdischen Gottesverständnis. Während Luther Gnade walten ließ, hat sich Calvin dem willkürlichen *Deus absconditus* verschrieben, einem willkürlich waltenden Rachegott.¹⁶ Diese Rückbesinnung korreliert mit einem Gedanken von Marx: „Das Christentum ist dem Judentum entsprungen. Es hat sich wieder in das Judentum aufgelöst.“¹⁷ Das Racheprinzip erinnert an Shylocks Gesetz von Schuld und Vergeltung. Tatsächlich finden sich in *Soll und Haben* nur noch Gesinnungen wie die Shylocks, die alle ihrer Vorherbestimmung entgegen streben. Deshalb hat Freytag die Parameter verschoben und dem Juden die konsequente Verfolgung seiner Ziele unterstellt, während sie der Christ auf Umwegen einer Ethik erreicht.

¹⁰ Amar 1956, p. 397. Brown 1959, p. 272 beschreibt die Kapitulation des Bürgertums vor der unerlölichen Schuld, die für ihn bereits Luther erkannt hat.

¹¹ Marx spricht vom ökonomischen Sündenfall der faulen Masse (cf. 1859, p. 741). Hegel 1821, p. 390 (§ 245) formuliert das sozialdarwinistische Prinzip der Eigenverantwortung.

¹² Weber 1905a, p. 29.

¹³ dazu Deschner 1962, p. 186 und Heiler 1959, p. 671.

¹⁴ cf. Otto 1917, pp. 103sq. Im Römerbrief 9,16 heißt es: „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.“ An der Auslegung des *Erbarmens* scheiden sich die Geister. Der Katholik würde einem spontanen Gotteseingriff sehen, der Calvinist eine vorgefertigte Verteilungsstrategie.

¹⁵ Auch Luther neigte zur Prädestination, äußerte sich aber vorsichtig und hat sich, wie an der Zinskritik zu sehen war (s. p. 145), gegen den Kapitalismus gesträubt (cf. Friedell 1927-1931, p. 305).

¹⁶ cf. Weber 1905b, p. 9. Dazu auch Fuchs 1914, pp. 34sq.

¹⁷ Marx 1844a, p. 376.

Calvin lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass Gott unbeeinflussbar ist. Aber praktisch zeigt sich, dass man seiner Vorherbestimmung durch geschicktes und manchmal auch rigoroses Handeln nachzukommen versucht: Die religiöse Ausübung orientiert sich nun am bloßen Erwerbstrieb, die Suche nach dem Seelenheil findet im Diesseits statt. Erfolg wird nicht mehr durch Gott, sondern bei Gott erzielt. Die Folge ist „rastlose Berufsarbeit“¹⁸, mit der der Gläubige seine Auserwähltheit erzwingen will. So arbeitet auch die Hauptperson und Identifikationsfigur in *Soll und Haben*, Anton Wohlfahrt, sein ganzes Leben emsig, um seinen ökonomischen und damit auch ethischen Erfolg quasi zu garantieren.

Die zermürende Tatsache, dass das Lukrative meist unmoralisch ist, wird durch das Konstrukt umgangen, dass nur wenige Menschen Ehrlichkeit verdienen. Anton überschlägt sich in Liebenswürdigkeit, sobald es um seine Freunde geht, die nicht umsonst auch seine Geschäftskollegen im Kontor Schröter sind oder wie im Fall des Barons Rothsattel werden. Er wählt zudem wie Antonio die Hintergrundcodierung durch Religion, um gegenüber den gottlosen Juden einen doch so jüdischen Schacher zu betreiben, und ergänzt diese durch nationale Solidarität, die Polen von seiner Vorstellung respektwürdiger Menschen ausschließt. So lässt sich Frömmigkeit und ihr religiöser Zwillings Patriotismus nahtlos mit Erwerbsstreben verbinden. Gleichzeitig zeigt sich Nächstenliebe durch die pflichtbewusste Erfüllung der Arbeitsaufgaben.¹⁹ Der Ökonom dient dem hohen Ziel der Güterversorgung der Gesellschaft – auch wenn er hier und da mal jemandem schadet.

Theologie und Ökonomie gehen nach dem Ablasshandel eine neue und umso engere Verbindung ein.²⁰ Der Geldbesitzer muss nicht einmal für sein Seelenheil zahlen, sondern kann sich schon durch den Kontoauszug die göttliche Gunst sichern. Der protestantische Gott, der in seiner Immaterialität seinesgleichen sucht, wird monetär konkret. Der Katholizismus hat mit Reliquien und der Lehre der *analogia entis* die Transzendenz im Diesseits im Sinne eines theoretischen Pantheismus wieder gefunden. Der Calvinismus besitzt nun das Geld, um, wenn schon nicht Gott, so doch irgendetwas nah zu sein. Der Kapitalismus wird damit etwas „schlechthin Irrationales“²¹, das nur durch die eigensinnige Logik Calvins aufgelöst werden kann. Die irrationale Herangehensweise, in der Wirtschaft ein Gotteserlebnis zu suchen und im Geldbesitz sich der Nähe Gottes gewiss zu sein, wird durch seine Theorien rational. Brown hat demgegenüber den Teufel als Handlanger des Kapitalismus beschuldigt, weil er für das Profane zuständig sei.²² In der mammonistischen Religion wird dagegen deutlich, dass ein Gesellschafts-

¹⁸ Weber 1905b, p. 20.

¹⁹ cf. op.cit., pp. 15-7.

²⁰ cf. Hörisch 1992c, p. 126.

²¹ Weber 1905a, pp. 16sq. Dazu Brentano 1916, pp. 125-7 der ganz richtig die religiöse Irrationalität als Grundlage der ökonomischen sieht.

²² cf. Brown 1959, p. 210.

konsens unter einem quasitranszendenten Abstraktum von einem Teufel nicht mehr zu erfüllen ist und der Satanismus des Kapitalismus sich auf die Absetzung Gottes beschränkt.

Der calvinistische und parallel dazu puritanische Alltag ist durch eine streng methodische Lebensführung geprägt. Disziplin ersetzt bei Calvin das, was bei Luther Glaube heißt.²³ Schon der Thomismus brachte einen strengen Ethikkatalog heraus, der unter anderem die analen Tugenden Betriebsamkeit, Beschäftigung mit nützlichen Dingen, Mäßigkeit und Sparsamkeit forderte.²⁴ Der Calvinismus weitet diesen zu einer innerweltlichen Askese aus, die sich über das ganze Leben ausbreitet und so die eigentlich kontemplative Askese als unnützlich ins Diesseits reißt.²⁵ Die *vita contemplativa* wird mit der *vita activa* gleichgesetzt. Arbeit wird nicht als Mittel für ein religiöses Ziel, sondern als reiner Selbstzweck hochstilisiert.

Oberste Prämisse der asketischen Lebensführung ist die Sparsamkeit, mit der wiederum das nötige Kapital für wirtschaftliche Investitionen zusammengekratzt wird.²⁶ Noch besser ist es, Schulden für Investitionen zu machen, die ein Zeichen des religiösen Ehrgeizes und nicht des Gewinnstrebens oder gar der Verschwendungssucht darstellen. Das religiöse Stigma der Schuld wird ökonomisch als allgemeiner Bewertungsmaßstab gesellschaftlicher Auszeichnung gedeutet.²⁷

Oberste Sünde im calvinistischen Weltsystem ist der Genuss, dem das abstrakte Reichsein gegenüber gestellt wird. Ausgaben sind nur im Hinblick auf Zweckmäßigkeit erlaubt, die mit dem dehnbaren Begriff *Komfort* umrissen wird.²⁸ Ganz im Sinne des Erfinders übt sich auch der Aufladersohn Karl in konsumptiver Zurückhaltung, so dass Anton ihn lobt: „Du hast ein mutiges Herz, du bist nicht gewöhnt zu genießen, sondern zu erwerben.“ (746)²⁹ Unter Genuss versteht sich auch Fleischeslust, die in *Soll und Haben* nicht einmal zur Zeugung von Kindern zugelassen wird. Pantheistische Sexualität entwickelt sich zu dem bezugslosen Eros, der sich in dauerhaften Beziehungen, insbesondere den wirtschaftlichen, unter eine feste Ordnung fügt.³⁰ Arbeit wird zur christlich geschätzten Lusteindämmung.³¹

²³ cf. Tawney 1926, p. 115.

²⁴ cf. Sombart 1913b, pp. 330sq. Dazu auch Sprüche 10,4 und 11,16, wo Reichtum mit Fleiß verbunden wird.

²⁵ cf. Weber 1905b, pp. 30 und 73-8.

²⁶ cf. op.cit., p. 101. Den Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Protestantismus auf dieser Grundlage erkannte auch schon Marx (1857sq.), p. 143: „Der Geldkultus hat seinen Asketismus, seine Entsagung, seine Selbstaufopferung – die Sparsamkeit und Frugalität, das Verachten der weltlichen, zeitlichen und vergänglichen Genüsse; das Nachjagen nach dem ewigen Schatz. Daher der Zusammenhang des englischen Puritanismus oder auch des holländischen Protestantismus mit dem Geldmachen.“ Die Sombart'sche Übertragung auf den Puritanismus nutzt einen Kalauer für eine einfache Formel: „Schotten waren Puritaner!“ (1913b, p. 335).

²⁷ cf. Burke 1945, p. 114.

²⁸ cf. Weber 1905b, pp. 75sq. und 100, vor allem bei Richard Baxter.

²⁹ Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf *Soll und Haben* in der Hanser-Ausgabe von 1977.

³⁰ cf. Marcuse 1955, p. 190.

³¹ Dass die Religionen tendenziell immer triebfeindlicher werden, hat Weber 1921, p. 327 et al. festgestellt, ohne die Spitze bürgerlicher Prüderie als ethisches Versatzstück mit einzubeziehen.

Der Ursprung der Arbeit in der Lust besiegelt gleichzeitig die Rationalität. Weber hat einerseits eine Rationalisierung der Lebensführung diagnostiziert, aber andererseits durch die religiösen Effekte des Kapitalismus ein „minus an Antrieb zur Rationalisierung“³² gesehen. Er entfacht einen apollinisch-dionysischen Streit im Ökonomen, der nur durch die allumfassende Logik des Kapitalismus geschlichtet werden kann. Diese lässt durch die Überhöhung von bestimmten Zwecken zur Ethik rational erscheinen, was irrational ist. Die Entzauberung der Religiosität, die Negation individueller Magie, steigert sich zur Universallogik im Kleid der Ratio retrospektive der Vernunft. „Die entfesselte Marktwirtschaft war zugleich die aktuelle Gestalt der Vernunft und die Macht, an der Vernunft zuschanden wurde.“³³

Habermas kritisiert an Weber, dass er Wertinhalte und -maßstäbe, i.e. Bereiche, in denen die Werte gelten, vermische.³⁴ Letztere aber können als wirtschaftliche Räume bestimmt werden, in denen die Inhalte, Wahrheits- und Geschmacksfragen, verhandelt und gerade hier zu einem Maßstab geordnet werden. Das führt zum grundsätzlicheren Gegensatz zwischen Ideen, die die Inhalte unabhängig von der sozialen Wirklichkeit bestimmen und diese damit prägen, und Interessen, die darauf bedacht sind, ihr Territorium im sozialen, vor allem aber wirtschaftlichen Raum zu verteidigen und deshalb an den Inhalten feilen. Marx hat sich mit seinem materialistischen Ansatz eindeutig für letztere Alternative entschieden.³⁵ Über Webers Position sind sich die Interpretatoren uneins.³⁶ Weber hält sich zu beiden Seiten hin den Rücken frei; er hat nicht die Absicht,

„an Stelle einer einseitig ‚materialistischen‘ eine ebenso einseitig spiritualistische kausale Kultur- und Geschichtsdeutung zu setzen. Beide sind gleich möglich, aber mit beiden ist, wenn sie nicht Vorarbeit, sondern Abschluß der Untersuchung zu sein beanspruchen, der historischen Wahrheit gleich wenig gedient.“³⁷

Habermas entwickelt daraus eine Lösung, die das Oszillieren der beiden beinhaltet:

„Da Weber Ideen und Interessen als gleichursprünglich betrachtet, läßt sich der Vorgang der Modernisierung gleichermaßen von ‚oben‘ wie von ‚unten‘ lesen: als motivationale Verankerung und institutionelle Verkörperung von Bewußtseinsstrukturen wie auch als innovative Bewältigung von Interessenskonflikten, die sich aus Problemen der wirtschaftlichen Reproduktion und des politischen Machtkampfes ergeben.“³⁸

³² Weber 1905b, p. 56.

³³ Horkheimer/ Adorno 1944, pp. 112sq. Habermas 1981a, pp. 315sq. kritisiert, dass Weber einen empirischen Nachweis von rationellen Tendenzen im Humanismus wie im philosophischen und wissenschaftlichen Empirismus schuldig sei, da auch aus diesen die Rationalisierung erklärt werden könne. Weber aber versucht sich nicht an der Herleitung des Rationalismus, sondern an seiner ethisch-religiösen Rechtfertigung.

³⁴ cf. Habermas 1981a, p. 258.

³⁵ cf. Marx 1859, pp. 8sq.: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“

³⁶ cf. Bourdieu 1971, p. 47, der ihn in der Nähe zu Marx sieht, weil er Religion als reines Machtinstrument beschreibe. Bolz 1997, p. 148 dagegen sieht ihn als Hegelianer in der Bestimmung des Bewusstseins über das (Interessen darstellende) Sein. Zumindest ist nach Habermas 1981a, p. 207 festzustellen, dass Weber einem reinen geschichtsphilosophischen Evolutionismus, in dem sich Interessenslagen *zwangsläufig* entwickeln, eine Absage erteilt.

³⁷ Weber 1905b, p. 110.

³⁸ Habermas 1981a, p. 299.

Der Kapitalismus als Interessenkonstellation zwischen Mächtigen und Unmächtigen wird durch den Calvinismus zu einer Idee, die wiederum die Interessenslage beeinflusst. Was Simmel als Schichtgefüge verzweifelt versucht hat aufzulösen, wird hier zu einer sich selbst hochschaukelnden Dialektik. Auflösung verspricht wohl nur die Ontosemiologie, die auch zwischen dem Sein, der Ontik, und der Entwicklung des Bewusstseins, der Ontologie, mittels Zeichen vermitteln kann. Indem die ideologisch geformten Zeichen zu einer – religiös untermalten, weil symbolisch bewerteten – Realität werden, sind die Interessen als Güter greifbar und zugleich ideologischer Ausdruck einer kapitalistischen Religion.

So kann der Calvinismus (als Gut) die ideologische Grundlage für den Erwerbstrieb liefern, dem „sanften Ruhekissen“³⁹ eine Gestalt geben, auf dem sich der Unternehmer bettet. Die protestantische Ethik liefert eine fördernde Begleiterscheinung, nicht etwa die Ursache für die Entstehung oder die Durchsetzung des Kapitalismus.⁴⁰ Die Ethik ist jedoch mehr als eine reformatorische Individualisierung, weil sie die Individuen wieder unter eine kapitalistische Gemeinschaft bindet.⁴¹ Weber nimmt in seiner Studie der Kritik den Wind aus den Segeln, wenn er bestimmte Formen des Betriebes bereits im Mittelalter vorfindet und dem Christentum sowohl fördernde als auch hemmende Tendenzen zuweist.⁴² Letztendlich dreht sich die Kritik im Kreis, wenn sie eine Entwicklung vom Kapitalisten zum Puritaner statt vom Puritaner zum Kapitalisten vorschlägt.⁴³ Beides ist zugleich möglich. Entscheidender ist, dass Calvin und seine Apostel der Ökonomie grundsätzlich positiv geneigt waren, so dass ihre Schriften hellhörige Ohren fanden, das aber wahrscheinlich auch nur unter den günstigen Voraussetzungen einer Religion.⁴⁴

Richtig ist aber auch, dass sich der Kapitalismus von der protestantischen Religion gelöst und zu einer eigenen erhoben hat. Benjamin behauptet, dass das reformatorische Christentum den Kapitalismus nicht begünstigt, sondern sich in ihn umgewandelt hat.⁴⁵ Beides ist richtig, wie erst die diachrone Darstellung offenbart. Für den Hochkapitalismus lässt sich nun konstatieren: „Weil schon durch das Arbeiten die Pflicht zum Gottesdienst als erfüllt [gilt], darum [kann] man guten Gewissens den sonntäglichen Kirchgang sparen.“⁴⁶ Der Protestantismus ist

³⁹ Weber 1905b, p. 104.

⁴⁰ cf. Baecker (2002).

⁴¹ gegen Brentano 1916, p. 125.

⁴² cf. Weber 1905b, p. 110. So verklingt auch der Protest, den Sombart 1913b, p. 323 vor allem zugunsten des Lutherismus anstimmt. Brentano 1916, p. 149 sieht eine Aufblähung kleinbürgerlicher Ratschläge zu einer Philosophie des Geizes – der Erfolg dieser Philosophie gibt Weber jedoch recht. Dass der Protestantismus für Burke 1961, p. 245 auch sozial lesbar ist, verhindert nicht die Lesart, die er im Bürgertum erhalten hat.

⁴³ cf. Veyne 1976, p. 131.

⁴⁴ cf. Dauphin-Meunier 1955, p. 98, der zu den protestantischen Führern Adam Smith, Thomas Robert Malthus, und Jean-Baptiste Say zählt, die vor allem durch ihre Schriften zur Förderung des Kapitalismus bekannt sind.

⁴⁵ cf. Benjamin (1921), p. 102.

⁴⁶ Woronowicz 1995, p. 174. So auch Dauphin-Meunier 1955, p. 70. Passend resümiert der geschäftstüchtig denkende Werner in *Wilhelm Meisters Lehrjahren* „Das ist also mein lustiges Glaubensbekenntnis: seine Geschäfte

zu unkonkret, um unter rein ökonomischen Gesichtspunkten Geltung zu haben. Der uneinlösbare Anspruch ganz diesseitiger Geltung durch Handlungsethik ist zugleich sein Grab.⁴⁷ Der Erfolg der ökonomischen Logik ist auch in das religiöse Geflecht eingedrungen. Die Religion um Geld selbst ist die nachfolgende Legitimation einer innerweltlich-ökonomischen Askese ohne metaphysischen Angelpunkt.⁴⁸ Der Bauernsohn Resli will in *Geld und Geist* ein Ross für „Geld und gute Worte“⁴⁹ finden. Er verlässt sich nicht auf die guten, biblischen Worte und die christliche Nächstenliebe, sondern erwähnt zur Versicherung das Geld. Längst hat sich Geld als eine der tragenden Säulen der bäuerlichen Verhältnisse, wenn nicht sogar als die tragende, erwiesen.⁵⁰

Die Prädestination wird laut Bibel in einem Buch Gottes festgehalten. „Deine Augen sahen mich, als ich noch nicht bereitet war, und alle Tage warn in dein Buch geschrieben,/ die noch werden sollten und von denen keiner da war.“⁵¹ Die Vorherbestimmung wird nach und nach von einer kontinuierlichen, moralischen Buchführung abgelöst, die das katholische Ausgleichsystem von Sünde und Sühne perfektioniert.⁵² Gott wird, wie im abwägenden Tausch im griechischen Tempel, schriftlich berechenbar. Auch Reslis Eltern, Christen und Änneli, benutzen die „Waage der Dankbarkeit“, um ihr Soll bei Gott abzuwägen.⁵³

Der Calvinismus verlegt sich auf die präzise Vorstellung vom Leben als notierte Akkumulation und den Tod als Zahntag, an dem Gott Bilanz zieht;⁵⁴ damit wird das Abtragen einer Erbschuld einfach umgedreht. Die Neuerung der reformatorischen Moralbuchhaltung ist zum einen, dass auch wirtschaftliche Tätigkeit positiv zu Buche schlägt. Zum anderen begnügt sich der Reformierte nicht mit der Unberechenbarkeit im transzendenten Tausch. Für gute Werke

verrichtet, Geld geschafft, sich mit den Seinigen lustig gemacht und um die übrige Welt sich nicht mehr kümmert, als insofern man sie nutzen kann.“ (Goethe 1795sq., p. 655, lib. 5, cap. 2)

⁴⁷ cf. Bergfleth 1997, p. 230, der in den operativen Anweisungen des Protestantismus den Grund seiner Säkularisierung sieht. Ähnlich Berger 1969, p. 119, der von der Zwei-Welten-Lehre Luthers ausgeht. Hier passt auch wieder die Beschreibung einer religiösen Inflation von Luhmann 1977, p. 124, in der die Beliebigkeit des Unkonkreten zu Adaptionsschwierigkeiten führt.

⁴⁸ Eine ähnliche Auflösungserscheinung kann auch im Alten Testament verfolgt werden, in dem eine Epoche von Wohlstand eine Entfernung von Jahwe hin zu den Baalen und Astarten bedeutete, die sich erst in Katastrophen wieder umkehrte (cf. Eliade 1957, p. 74, nach 1. Samuel 12,10).

Das phönikische Seehändlervolk hat in der Odyssee das Dokument seiner Abwendung von den Göttern gefunden. Auch die eleusinischen Mysterien zur Huldigung Demeters waren von einem Rückgang unpraktischer Ethiken bestimmt, die durch einen Kult des Reichtumsgottes Pluto ersetzt wurden (cf. Weber 1921, p. 291).

⁴⁹ Gotthelf 1843, p. 145 (meine Hervorhebung).

⁵⁰ so auch Muschg 1954, p. 112.

⁵¹ Psalm 139,16sq.; cf. Jesaja 65,6. Wer sündigt, wird einfach aus dem Buch gestrichen, so Exodus 32,32sq. Das buchhalterische „Ausradieren“ erhält im Holocaust eine neue und schreckliche Qualität. Auch die griechischen Moiren wechselten vom bloßen Gedächtnis zum schriftlichen Dokumentationswesen auf Schicksalsrollen (cf. Koep 1952, pp. 6 und 10sq.).

⁵² Dieser Glauben findet sich aber schon im babylonischen Schreiber Gott Nebo und in der zoroastrischen Religion (cf. op.cit., pp. 14sq.). Die Engel werden zu göttlichen Revisoren. Oder – im Fall des moralischen Konkurses – zu Gerichtsvollziehern (p. 56). Nach Jeremias 17,1 benutzt Gott direkt das Herz als Datenträger – die Anatomie wird später feststellen, dass das Herz schließlich auch zwei Seiten hat.

⁵³ Gotthelf 1843, p. 15.

⁵⁴ cf. Baudrillard 1976, p. 232, der in keiner anderen Kultur dafür ein Beispiel gefunden hat.

kann der Calvinist einen positiven Eintrag in seiner Bilanz sogar beanspruchen: „Indem Gott von ihm unbeschränkten Kredit erhielt, wurde er, der Gläubige, in diesem ‚seligen Handel‘ Gottes Gläubiger und *Gott zum Schuldner*.“⁵⁵

Damit wird die unfassbare Abstraktion Gottes immer mehr eingeschränkt. Der Ausgleich von Versündigung und Versöhnung, Lebensschuld und Erlösung macht Gott verständlich, aber unterwirft ihn auch einem Bewertungssystem, an dem die Heiligkeit brechen muss. Weber hat allerdings aus den protestantischen Schriften eine Unerlöslichkeit exegiert: „[W]er einmal in die Kreide geraten ist, wird mit dem Ertrag all seiner eigenen Verdienste allenfalls die auflaufenden Zinsen, niemals aber die Hauptsumme abtragen können.“⁵⁶ Nur der Messias verspricht einen Generalerlass. Das grundsätzliche Schuldverhältnis, das den Menschen an die Göttlichkeit gebunden hat, wurde durch Christus in prokuristischer Manier ausgelöst, indem er die durch die Unterschrift des Teufels vertraglich besiegelte Erbschuld durch sein Blut tilgte oder aber an das Kreuz nagelte.⁵⁷ Weiter gedacht könnte die Frage aufgeworfen werden, ob die Buchführung mit der Unterteilung in Soll und Haben nicht ihren Ursprung auf Golgatha hat. Immerhin ist ein jedes Konto in Kreuzstruktur aufgebaut. Christus zieht Bilanz seit der Schuld Adams und ist der Trennstrich zu einem neuen religiösen Geschäftsjahr post Christum.

Gott ist der Hirte, der sich auch um die ökonomische Verteilung irdischer Güter unter seiner Herde kümmert – oder um die Verteilung der Herde als Kapitalien unter den Gläubigen. Das erinnert an das Jacob-Gleichnis Shylocks, der wie ein Calvinist die göttliche Naturordnung beeinflussen will. Auch Freytag erwähnt den

„Engel des Gerichts, welcher im Himmel über die Taten der Menschen Buch führt und welcher, nebenbei bemerkt, nach der Usance seines heiligen Geschäfts oben auf die Seiten des Buches statt des irdischen Kredit und Debet die Wörter Schaf und Bock zu schreiben pflegt und alle Kreditposten auf die rechte Seite, die Böcke aber auf die linke setzt.“⁵⁸

Darüber hinaus gewährt er nicht jedem, die Geheimnisse der Buchführung selbst kennen zu lernen. Templerische Verschwörungstheorien ranken sich um das geheime Wissen, mit dem man die Welt berechnen könne.⁵⁹ Für Antons jüdischen Gegenpart Veitel ist sie zunächst ein

⁵⁵ Schacht 1967, p. 140 (seine Hervorhebung).

⁵⁶ Weber 1905b, p. 35, nach Bunyan. Das muss auch Jedermann fürchten. Seine Mutter prophezeit ihm, dass er bei Gott eine „klare Rechnung vor ihm geben“ müsse. Als ihn der Tod ereilt, entschuldigt sich jener, er sei „nit bereit,/ Mein Schuldbuch auch ist nit so weit.“ Der moralische Zeigefinger erhebt sich gegen die Sicherheit, Sünde mit Sühnetaten, oder, wie Jedermann noch seine Mutter beschwichtigte, mit Geld abzutun (Hofmannsthal 1911, pp. 24 und 40).

⁵⁷ cf. Koep 1952, pp. 59-61. Letztere Vorstellung nach Kolosser 2,13sq.

⁵⁸ p. 151. Der amerikanische Ausdruck *bucks* für Geld heißt nichts Anderes als „Böcke“. Das erinnert im Übrigen auch an das *Faust*-Paralipomenon 50, das mit „Die Böcke zu rechten, Die Zigen zur linken“ (Goethe 1828/33, p. 552) einsetzt. Auch der Satan führt Buch!

⁵⁹ so Buchan 1999, p. 97. Die Templer waren zunächst die Wächter des Grabes Christi, bevor sie in den Finanzverkehr eingriffen und mit ihrer Erfindung der doppelten Buchführung sowohl die Kreuzzüge bilanzierten, als auch die Schatzkammer der franz. Krone hüteten. Nach ihrer Flucht vor Philipp IV., der seine Gläubiger als Ketzer brandmarken wollte, sollen sie von Schottland aus das englische Finanzsystem durch die *Bank of Eng-*

Buch mit sieben Siegeln, denn „was vollends die Geheimnisse der Buchhaltung betraf, so war er darin wie ein unschuldiges Kind.“ (107) Später erlernt er nicht die ordentliche Buchführung, sondern ihre Beugung.

Die Buchführung veranschaulicht die Paradoxie des Geldes in Form der zweiseitigen Ambivalenz, gleichzeitig Schuld und Vermögen zu sein, bzw. innerhalb der Buchhaltung, dass Schuld immer Vermögen und vice versa ist.⁶⁰ Ihr Form ist dialektisch: Damit kann sie aber auch verzeitlicht werden, wie Baecker anhand Webers *Protestantischer Ethik* beweist. Denn in ihr wird die Schuld ins Jenseits als die Passivseite verschoben. Im Diesseits, der Habenseite, bleibt ein schuldenfreies Akkumulieren von Werten, mit denen gleichzeitig der transzendente Gewinn im Jenseits vor dem Bilanzstrich notiert wird, während ökonomische Schulden nur diesseitig ausgegeben werden.⁶¹

Der Schreiber Liebold im Kontor schützt sein „ungeheures Buch“ (78) vor Licht, das die Notizen verblassen lassen könnte. Denn sie sind der einzige Beweis für die geschäftliche Existenz; Buchgeld ist, abgesehen von seinem dünnen Eintrag, immateriell, stofflos, unsichtbar. Wie in einem Roman gibt es eine Ausgangssituation, das Anfangskapital, das jeder Unternehmer vor dem „Spiel“ erhält. Das Leben ist ein ständiges Schwanken zwischen Soll und Haben. Dies muss auch Anton erfahren: Die moralische und ökonomische Schuld, die er in der Tanzgesellschaft auf sich lädt, zahlt er mit Arbeit ab, um in beiden Konten wieder ins Haben zu kommen (cf. 204).⁶² Das Unternehmen des Lebens wie des Geschäfts wird literarisch festgehalten, so dass auch Anton von der „Poesie des Geschäfts“ (326) reden kann.

Am Ende zieht das Unternehmen Bilanz, rechnet die eine Waagschale mit der anderen auf. Und auch im Leben wird die Abschlussrechnung ausgeführt, um „alle Tage die Summe seines wachsenden Glückes zu ziehen.“⁶³ In *Soll und Haben* gibt es mustergültige Beispiele.⁶⁴ So wird auch der Roman vorbildlich abgeschlossen: „Das alte Buch seines Lebens ist zu Ende, und in eurem Geheimbuch, ihr guten Geister des Hauses, wird fortan ‚Mit Gott‘ verzeichnet: sein neues Soll und Haben.“ (836) Dieser letzte Satz umreißt noch einmal die Trinität, die mit dem literarischen, ökonomischen und christlichen Buch kapitalistischer Ethik aufgelegt wurde.

land reformiert und auch den Schotten John Law beeinflusst haben, mit dem die Gedanken der Templer wieder nach Frankreich zurückkehrten (cf. Zarlenga 1999, pp. 99-101).

⁶⁰ und löst die Paradoxie nicht auf, wie Baecker 1970, p. 267 das behauptet. Borneman 1973a, p. 28 hat ein psychoanalytisches Modell der Buchhaltung entwickelt: Für ihn ist es Ausdruck einer Hemmung der Libidoentwicklung, dass das erhaltene Geld wie die Gewinne auf der Sollseite als Schulden verbucht werden, als fäkale „Rücklage“, die als Schuldgefühl ambivalent zu dem Libidoziel der analen Phase liegt, Aktiva zu produzieren.

⁶¹ cf. Baecker 1970, pp. 265sq. Buchan 1999, p. 99 stellt den Vergleich zum Hegelschen Geschichtsverlaufs an.

⁶² cf. Kaiser 1977, pp. 75sq. Hörisch 2001, p. 310 bezeichnet als liebstes Buch das Sparbuch.

⁶³ Goethe 1795sq., p. 389 (lib. 1, cap. 10).

⁶⁴ Antons Vater „war nicht umsonst Kalkulator gewesen: sein Haushalt war in musterhafter Ordnung, seine sehr geringe Hinterlassenschaft in der geheimen Schublade des Schreibtisches war auf dem gehörigen Blatt Papier zu Heller und Pfennig aufgezeichnet“ (17). „Ein Mann des Handels wird stets auf den Tod vorbereitet sein“, so Daniel Defoe, „zunächst in Hinblick auf den Himmel und seine eigene Seele, doch gleich danach in Hinblick auf seine Bücher.“ (Buchan 1999, p. 103)

Freytag führt seinen Titel durch eine rigorose Trennung aus: Poesie und Schwärmerei gehören ins Soll, poetische Kraft, Anfechtungen zu widerstehen und Geschäfte zu machen, ins Haben.⁶⁵

Am grundlegendsten aber ist, dass man überhaupt Rechnungswesen betreibt, damit man den Erfolg seiner Lebensführung dokumentieren kann.⁶⁶ Die bürgerliche Ethik verfügt über ein System der Kontrolle über die Einhaltung der Normen, die Bilanz, mit der sich der Absolutheitsanspruch der Normen in Schuldgefühlen und Restriktion verankern lässt. Selbst die so poetische Baroness Lenore Rothsattel will „Buch machen mit drei langen Strichen auf jeder Seite“ (748), zwischen denen ihr mondän-turbulentes Leben künftig geordnet wird. Während die buchstäbliche Poesie aber noch orthographische wie moralische Fehler erlaubt, sind die Zahlen gnadenlos. Jeder Fehler führt zum Zusammensturz der ganzen Rechnung und des ganzen Lebens. Jede unnötige Ausgabe findet ihren Niederschlag und wird im Buch für eine halbe Ewigkeit festgehalten.

Ziel hochkapitalistischer Ethik ist der Gewinn. Weber schlägt eine Brücke über die Neuzeit von der ökonomischen Magie Fortunatus' bis zu Antons ökonomischer Religion:

„Das Gewinnstreben, was... [bei Fugger] als Ausfluß kaufmännischen Wagemuts und einer *persönlichen* sittlich indifferenten Neigung geäußert wird, nimmt... [bei Franklin] den Charakter einer *ethisch* gefärbten Maxime der Lebensführung an. In diesem spezifischen Sinne wird hier der Begriff ‚Geist des Kapitalismus‘ gebraucht.“⁶⁷

Die Ethik zum Gewinn erfüllt die religiöse Funktion der Handlungsmaxime.⁶⁸ Sie wird zum diesseitigen Sinnersatz, der ein durchweg bewertetes Leben dem lebendigen Wert vorzieht.⁶⁹ Die christliche Religion wird zum schmückenden Beiwerk degradiert: „[D]er Himmel wird dem Unternehmen seinen Segen geben“ (580), versichert die Prinzipalsschwester Sabine die Gottgefälligkeit als Additiv zum eigentlichen Zweck der Gewinnsicherung. In *Geld und Geist* wird der Dorngrütbauer, der Vater von Reslis Liebschaft Anne Mareili, als selbstgefällige, ja, fast gottlose Person interpretiert.⁷⁰ Dabei vertritt der potentielle Schwiegervater gegenüber dem Bewerber nur eine traditionelle bäuerliche Ethik des Heiratsversprechens auf Gewinnbasis. Ethik untermalt die Gewinnabsichten, Gottwohlgefälligkeit umrankt den Selbstzweck. Genau darin sieht Weber die Religiosität des Erwerbstrebens:

⁶⁵ cf. Kaiser 1977, p. 91.

⁶⁶ „[M]ein Mann hat Rechnung geführt über alles und wird sie Ihnen vorlegen, damit Sie sehen, daß wir keine unehrlichen Leute sind“ (515), beteuert deshalb auch die Frau des Gutvogtes in Polen.

⁶⁷ Weber 1905a, p. 15 (meine Hervorhebung).

⁶⁸ cf. Ruster 1999, p. 190, der aber auch lustvollen Konsum hinzuzieht, der erst im 20. Jahrhundert massenhaft aktuell wird.

⁶⁹ dazu Helmut Nahr, Mathematiker und Wirtschaftswissenschaftler (1931-90): „Erfolg ist die Kunst, dem Sinnvollen das Rentable vorzuziehen.“ (Kent/ Schmidt 1990, p. 256)

⁷⁰ so e.g. Muschg 1954, p. 115.

„[V]or allem ist das ‚*summum bonum*‘ dieser ‚Ethik‘, der *Erwerb von Geld* und immer mehr Geld, unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Genießens, so gänzlich aller eudämonistischen oder gar hedonistischen Gesichtspunkte entkleidet, so *rein als Selbstzweck* gedacht, daß es als etwas gegenüber dem ‚Glück‘ oder dem ‚Nutzen‘ des einzelnen *Individuums* jedenfalls gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales erscheint. Der Mensch ist auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse bezogen.“⁷¹

Freitag unterteilt diesen reinen Selbstzweck noch einmal: In Veitel ist er in einer abartigen Weise von Gier und Geiz gesteigert, pure Geldsucht, der potenzierte Shylock. Deshalb hat der Jude auch maßlose Angst, sein Kapital aufs Spiel zu setzen: „Viele andere machten Geschäfte mit Hunderttausenden, ohne so viel Vermögen zu besitzen wie er“, sie riskieren unternehmerisch, anstatt zu horten. Er fürchtet, dass seine wirtschaftlichen „Tätigkeiten... ihm das geliebte Kapital in Gefahr“ bringen, und sucht sich deshalb eine „Beschäftigung..., bei der ein schlauer Mann viel gewinnen konnte und bei der es wohl möglich war, große Verluste zu vermeiden“ (280), nämlich die illegale Aneignung von Schuldscheinen und die Bankrottierung des Grundeigentümers Rothsattel. Im Gegensatz zu diesem „Selbstverkauf“⁷² sieht Herbert Kaiser einen bürgerlichen Anton, bei dem moralischer und ökonomischer Gewinn korrelieren, letzterer aber zunehmend dominant wird. Er fügt sich der Moral nur, um monetär voranzukommen; sie ist Motor seiner Unternehmungslust und Mittel des innerbürgerlichen Erfolges, das ihn gesellschaftlich und damit ökonomisch besser verankert und als Nebeneinkommen bei der bürgerlichen Sitte absetzbar ist. Ohne Ethik würden Unternehmer und Arbeiter ökonomisch-gesellschaftlich eliminiert werden.⁷³

Bei Gotthelf erscheint der Sachverhalt subtiler. Anne wirft ihren Eltern vor, sie als Köder für Geldgewinn zu missbrauchen, „nicht an meinen Leib, nicht an meine Seele, nicht an meine Lebtig, nicht an meine Ewigkeit, sondern an nichts als an das Geld“⁷⁴ zu denken. Aber sie wollen das Gut ja nicht für sich, sondern für ihre Tochter. Ist Resli dagegen so viel moralischer? Sollten Christen und Änneli ihren Hof nicht für die Liebe ihres Sohnes opfern? Unter dem moralischen Deckmantel steckt der Wille, finanzielle Einbußen zu vermeiden. „He ja“, sagt eine Bäuerin, die eigentlich die Differenz von Moral und Mammon unterstreichen will, „Guthaben und Reichsein sind zwei“⁷⁵; ein fast Freudscher Versprecher, denn das moralische Guthaben schmiegt sich erstaunlich nahe an das monetäre an. Resli bestätigt sie nur, er „möchte dä Uflat ungsputzt dure Bode nierschlah“ – ein nicht sehr moralischer Kampfeswille.

Christliche und verwandte Ethiken, die im Gegensatz zur Moral Handlungsanleitungen interpretier- und verhandelbar machen, lassen sich zum Gewinn beugen. Schließlich wird dieser zum einzigen Maßstab für Handlung – nicht nur für Juden, sondern auch für brave deutsche

⁷¹ Weber 1905a, pp. 16sq. (seine Hervorhebung).

⁷² Kaiser 1977, p. 72.

⁷³ cf. Weber 1905a, p. 18.

⁷⁴ Gotthelf 1843, p. 180.

⁷⁵ op.cit., p. 202.

Bürger. „Wetter, unsere Aktien steigen!“ (348), verökonomisiert Anton, der zusammen mit seinem Prinzipal im polnischen Chaos von Krieg und Elend nichts Caritatives im Sinn hat, sondern nur ihre Handelswaren unbeschadet herausholen will. Dass der monetäre „Glaube“ den Juden Ehrental dagegen schon längst verdorben und von denen ausgeschlossen hat, „welche besser verstehen, was dem Leben Wert gibt“ (462), dürfte kaum noch verwunderlich sein.

Die Gesellschaftsteile, die Geldgier als sozialen Standard ausweisen, setzen sich im sozialen Darwinismus durch. Auch der Prinzipal Schröter verfolgt einen Verdrängungswettbewerb (cf. 480).⁷⁶ Die *unsichtbare Hand* Smiths, die Binswanger schon im *Faust* verankert, wird erst im Allgemeingut der ökonomischen Ethik zur gesellschaftlichen Kraft, die die Stoa göttlich „Zeus“, aber auch „Logos“ nannte, und der die Universallogik der Ökonomie entspricht.⁷⁷ Deshalb kann auch Anton so zufrieden sein, als er die Schuldscheine des Barons an ihn zurücksendet und seiner Tochter Lenore einen nicht unbeträchtlichen Erbteil sichert (cf. 822). Mit dem Erlös hat Anton das Gefühl, für sie gesellschaftliche Erlösung provoziert zu haben.

Klages sieht in der zunehmenden Diversifikation christlicher Moralvorstellungen nur die Legitimation individueller Machtvorstellungen, „dessen vorderhand letztes Symbol der Mammon ist“⁷⁸. Tatsächlich untergräbt die Vereinzelung einen unerschütterlichen Normenkreis, der ein homogenes ethisches Bild der Gesellschaft garantiert. Erst die Erschütterung von Moral wirft die Frage auf, welche Normen als moralischer Bodensatz allgemein bürgerlicher Ethik verstanden werden können.⁷⁹ Die monetäre Religion erlaubt eine individuelle Ethik, deren Tiefe und Breite jeder für sich ausmessen kann.

Das macht es für Weber auch so schwierig, konkrete Handlungsanleitungen zu beschreiben. Die Kritik Habermas', die protestantische Ethik müsse sich zu einem Wertgefüge ausbilden, das im Sinne Kants zu einer selbstbestimmten und diskussionswürdigen Meinung über das Gefüge führen würde,⁸⁰ kann deshalb nicht gelten, weil die ökonomische Logik die Ethik untergräbt und ihren Zwecken anpasst, so dass der Ethik keine Stabilität zugesprochen werden kann bzw., um genau zu sein, die Stabilität selbst ein bestimmbarer Faktor der Ethik wird. Der religiöse Bezug des Geldes degradiert die Ethik zu einem Mittel und die Moral zu einem Freizeitvergnügen.

Damit wird Geld andersherum zur moralischen Vergleichsgröße: Bei welcher Summe kippt individuelle Moral? „Gar nicht“, sagen nur diejenigen, die Moral mit Ethik verwechseln. Denn

⁷⁶ cf. Schwanitz 1997, p. 186 gibt nicht ganz zu unrecht zu bedenken, dass die rigorose Haltung als liberale Kampfansage gegen die adligen Privilegien zu werten ist. Er vergisst aber, dass das Schwert in der freien Ökonomie nicht wieder in die Scheide gesteckt werden kann, weil soziale Netze als Privilegien missverstanden werden müssen.

⁷⁷ cf. Binswanger 1998, pp. 5-7.

⁷⁸ Klages 1960, p. 1228, unter der Überschrift „Urbilder und Phantome“.

⁷⁹ cf. Luhmann 1997, pp. 248 und 751sq.

⁸⁰ cf. Habermas 1981a, p. 317.

dass es weiterhin Handlungsanleitungen gibt, die im ökonomischen System gefördert werden, und unter denen sich ein rechtschaffender und ethischer Geschäftsmann unterzuordnen hat, zeigt die ökonomische Praxis. Es gibt kein geschlossenes Ethiksystem, aber aufeinander abgestimmte Ethikfragmente, die zugleich ökonomisch sinnvoll sind und im Buchhaltungssystem gespiegelt werden: Die Norm von Pünktlichkeit und Zeiteffizienz wird durch die Effizienz eines einheitlichen Systems und die Berechnung der Rentabilität gefördert; Exaktheit findet durch die vollständige Erfassung der Geschäftsgänge ihren Niederschlag; Disziplin wiederholt sich in der strikten Einhaltung der Buchungssätze; und die Akzeptanz von Autorität geschieht auch in der Ordnung von Unter- und Hauptkonten wie in der revisorischen Kontrolle.

Die Ethik ist unabdingbare Voraussetzung für den Geschäftsmann, ein gutes Außenbild zu skizzieren, ohne das sich ökonomisch nicht handeln lässt. Deshalb ist auch Anton bemüht, seinen angeschlagenen Leumund durch die kursierenden Gerüchte über seinen Reichtum im Tanzkränzchen zu entkräften (cf. 199sq.). Antons Ehre ist sein wichtigstes Kapital. *Geld und Geist* gibt ein praktischeres Beispiel des Leumunds: Die großzügige Waage des Kaufmanns kann seinem Geschäft längerfristig einträglicher sein als Knauserie. Andererseits kratzt ein zu spendables Auftreten an der Glaubwürdigkeit des Kaufmanns. „Der Glaube mache d’Sach“⁸¹, resümiert die Wirtin und erhöht jedes Kaufgeschäft zum Prüfstein ethischer Ansprüche.

Ethik wird zum Ertragsfaktor. „Auf längere Sicht wird sie vielmehr durch einen Utilitarismus ersetzt, der sich einer empiristischen Umdeutung der Moral, nämlich der pseudomoralischen Aufwertung der Zweckrationalität, verdankt“⁸². Habermas stellt zudem die berechnete Frage, warum Moral nur im religiösen Kontext überleben konnte. Weber hat dafür keine definitive Antwort, aber konsequent müsste die Lösung der Spur folgen, dass die Moral als Erlösungshilfe *zweckmäßig*, als Erlöshilfe aber *unlogisch* ist. Übrig bleibt eine stromlinienförmige Ethik,⁸³ die nur funktioniert, weil die Gewinnschwelle mit ihr überschritten wird.

Eine weitere Schwelle türmt sich vor moralischem und zumindest weitestgehend zweckfreiem Handeln auf; das gilt im individuellen wie institutionellen Bereich. So können sich nur die Reichen als „Verwalter Gottes“⁸⁴ betätigen und Almosen spenden. Während Bedürftige aus dem Verhaltenskonsens der Gesellschaft ausgeklammert werden, fördert Geldbesitz ethisches Verhalten unter den Mitmenschen.⁸⁵

⁸¹ Gotthelf 1843, pp. 163sq.

⁸² Habermas 1981a, p. 314; im Folgenden p. 315.

⁸³ Diese Ethik preist Muthesius 1975, pp. 9sq. an: Die Absolution der Kalkulation böte „eine einzigartige Möglichkeit der gesellschaftlichen Integration, der Applanierung aller Klippen des Zusammenlebens, der Versachlichung und Entgiftung aller menschlichen Beziehungen und der Intensivierung von Arbeitsteilung und Wettbewerb als wohlstandmehrende Prinzipien. Ethos aus dem Utilitarismus, nicht aus der Metaphysik.“

⁸⁴ Gotthelf 1843, p. 9. Kirchgässner 1991, p. 63 sieht selbst im Überfluss noch eine Kosten-Nutzen-Kalkulation zwischen Egoismus und Altruismus.

⁸⁵ Dokumentator dieses Zusammenhangs ist Bertolt Brecht, so 1988, p. 144, dem berühmten Primat des Fressens vor der Moral, oder 1993, pp. 209sq., dem „Lied von der belebenden Wirkung des Geldes“.

ARBEIT – GOTTESDIENST AM GELD

Der Roman *Soll und Haben* ist eine Speerspitze deutsch-bürgerlicher Arbeitsethik; er ist auffallend nüchtern und pragmatisch angelegt und damit das „unidealistische und unromantischste Buch des 19. Jahrhunderts.“⁸⁶ Freytag hat keine gesellschaftliche Idealvorstellung, sondern nur eine menschliche, die mit dem ökonomischen System am besten kompatibel ist. Der Mensch wird aufgefordert, sich ins wirtschaftliche System einzugliedern, die geldliche Religion zu akzeptieren und daraus seinen individuellen Nutzen zu ziehen.

Oberster Lebenszweck ist dabei natürlich das hingebungsvolle Aufgehen im Beruf – war er vorher eine bloße Ausübung, die zumeist in der Familientradition stand, wird die Möglichkeit der individuellen Wahl gleichzeitig zur Pflicht, sich richtig zu entscheiden und die Entscheidung mit unermüdlichem Einsatz zu bekräftigen. *Beruf* meint zunächst nur den Ruf in ein geistliches Amt; der Begriff findet in der Lutherübersetzung der Bibel Erwähnung und nimmt einen quasireligiösen Stellenwert ähnlich des engl. *calling* ein. Mit der calvinistischen Vorstellung wird das heilige Leben in den Alltag getragen, wo es an jedem Arbeitsplatz gelebt werden kann. Mit ihm generiert „die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als des *höchsten* Inhalts, den die sittliche Selbstbestätigung annehmen könne“⁸⁷. Das Endresultat ist jedoch ein umgekehrter Prozess: Arbeit ist a priori heilig, nicht mehr in christlicher, sondern nur noch in mammonistischer Religion, weil der Mensch keine andere Möglichkeit mehr sieht, als in ihr Sinn zu finden.

Auch über Anton kommt so eine übersinnliche Berufung am Anfang des Romans, die ihn zum Kaufmann bestimmt.⁸⁸ Mit dieser Vorherbestimmung unbeirrbar im Reinen kann er seinen Beruf zur Philosophie ausmalen: „Und da ich das Gefühl habe, daß auch ich mithelfe, und so wenig ich auch vermag, doch dazu beitrage, daß jeder Mensch mit jedem andern Menschen in fortwährender Verbindung erhalten wird, so kann ich wohl vergnügt über meine Tätigkeit sein.“ Bernhard, die ethische Ausnahme in der Familie Ehrenthals, kann nur erwidern: „Sie sind mit ganzer Seele Kaufmann“ (240), und bestätigt, dass Anton mit der Innbrünstigkeit seiner Tätigkeit zufrieden sein kann. „Die im Geschäft aufgehende Liebe stellt die höchste Steigerung der positiven, der Haben-Poesie dar: Das Individuum findet seine Erfüllung darin, menschliches Kapital zu werden“⁸⁹.

⁸⁶ Löwenthal 1971, p. 132.

⁸⁷ Weber 1905a, p. 41; cf. auch p. 38 (Fußnote) und 1905b, p. 27. Brentano 1916, p. 136 macht darauf aufmerksam, dass die Katholiken mit dem lat. *vocatio* eine Vokabel haben, die sowohl Berufung für das ewige Leben, als auch Lebensstellung bedeuten konnte.

⁸⁸ Zur „Berufung“ lässt Anton nur ein „Ja, Vater, ich will!“ (14) verlauten.

⁸⁹ Kaiser 1977, p. 91.

Der Arbeitslose ist das moderne Sündenbockopfer für die Gesellschaft im Sinne Girards. Die ihm unterstellte Faulheit wird zur Todsünde einer Leistungsgesellschaft. André Amar hat die Arbeitslosigkeit schlimmer als den Tod bezeichnet; der Tod „ist immer noch ein Akt des sozialen Lebens, während die Arbeitslosigkeit seine Auflösung bedeutet.“⁹⁰ Anstatt ausgestoßenes Opfer zu werden, ziehen es die Meisten vor, sich für die Arbeit symbolisch zu opfern, mit Schatten, und langsam zu sterben, „was in den abendländischen Kulturen noch an das Opfer gebunden bleibt, bis hin zu den industriellen opferbringenden und ‚fleischfressend-phallogozentrischen‘ Bewerbstellungen.“⁹¹ Gerade in den protestantischen Kulturen, in denen die Opferhandlung nur noch symbolisch konstruiert und damit noch abstrakter als die der katholischen Hostie ist, wird das Opfer an die Leistungsgesellschaft gebracht.⁹² Der Beruf reduziert sich zur bloßen *Beschäftigung*. Das muss auch Anton erleben:

„Er war nicht gerade nachlässig in den Arbeitsstunden, aber seine Tätigkeit machte ihm wenig Freude, sie war ihm oft eine Last. Es war ihm begegnet, daß er in seinen Briefen Wichtiges vergessen hatte, ja er hatte sich ein paarmal in den Preisen verschrieben...“ (192)

Anton opfert seine Selbstbestimmung im Trott der Arbeit und damit seine Schattenlosigkeit, mit der er nicht zum maschinellen Körper in der Produktion degradiert wäre.⁹³ Zeichen des Opfers ist wie in der Antike das Geld. Die individuelle Allmachtsneurose hat sich in ihr Gegenteil einer gemeinschaftlichen Zwangsneurose nach Freud verkehrt, die die Religion beerbt.

Eine Steigerung der Opferwilligkeit bildet die freiwillige Aufopferung, der Surplus an Einsatz, den Anton beim Ausbruch der galizischen Unruhen an den Tag legt (cf. 325). Das zwanghafte Opfer wird durch das freiwillige überboten, dessen Grenzen andererseits immer mit dem *Zwang zur Freiwilligkeit* verschwimmen. Dass man sich seinem Schicksal in den Fügungen des Systems einordnen kann, beweist auch Fink, der durch den amerikanischen Geldgeist geprägt worden ist. „Kopf oder Schrift, Anton? – Blond oder Schwarz?“, fragt er Anton, um eine Entscheidung des Schicksals über den weiteren Lebens- und Arbeitsverlauf seines Freundes herbeizuführen. Doch Anton bewahrt ein Stückchen Eigenständigkeit, lässt sich nicht einem unbeeinflussbaren Schicksal unterwerfen. „Du bist nicht mehr in Tennessee, du Seelenverkäufer!“ (649), erwidert er, und geht gerade den Pakt nicht ein, den Faust in den Größenwahn und Schlemihl an den Rand der Gesellschaft treibt. Allerdings stellt Anton am Ende fest, dass das Schicksal es ohnehin gut mit ihm meint: Die Aufnahme in das Kontor als Teilhaber geschieht nicht als williger Diener des Handelshauses und wohl auch auf Drängen der Kontorsschwester Sabine. Der Zufall, seiner Berufung doch noch Genüge zu leisten, wen-

⁹⁰ Amar 1956, pp. 400sq.

⁹¹ Derrida 1998, p. 83 (Fußnote 37). Kurnitzky 1974, p. 155 macht darauf aufmerksam, dass lat. *operārī* sowohl „arbeiten“ als auch „opfern“ heißt.

⁹² cf. Martin 1980, p. 10 und Heinrich 1996, pp. 160sq., der sich auf Karl Barth bezieht.

⁹³ cf. Marcuse 1955, p. 90. Fromm 1976, p. 103 rechnet dem Menschen die Eigenheit zu, sich für die Gemeinschaft opfern zu wollen. Diese Tendenz ist allerdings mit dem Zwang zum Opfer unisolierbar vermischt.

det sich energisch gegen einen zerfledderten (Patchwork-)Lebenslauf, der nicht mehr das Gefühl eines beruflichen Lebensziels vermitteln kann.⁹⁴

Das Schema der systematischen Opferung ist ein mystisches: Auch hier sucht der Gläubige Vereinigung mit den heiligen Kräften und strebt an, seine Individualität in der Göttlichkeit aufgehen zu lassen.⁹⁵ So geht auch der Arbeiter in den arbeitenden Massen auf und wird als Humankapital all seiner individuellen Zügen entledigt.⁹⁶ Vorbild hierfür ist wieder einmal Christus, der sich freiwillig für die Gemeinschaft geopfert hat, so dass das auch von dem Arbeiter erwartet werden kann. Er arbeitet für seine „Kreuzesnachfolge“⁹⁷. Indem das Christentum nicht ein bestimmtes Opfer aus der Gemeinschaft gewählt hat, sondern ein allgemein-göttliches, wird jeder Christ anteilig zum Opfer für die Gemeinschaft. Adorno und Horkheimer haben das heidnische Opfer als Introjektion in den Arbeitsvorgang transformiert und dort eine christlich geprägte Selbstvergessenheit nachgezeichnet, die Herrschaft unangreifbar macht.⁹⁸

Der Kern der äußeren Rationalität wird von einer mythischen Irrationalität gebildet, die nicht logisch überhöht, sondern als Gespaltenheit im Subjekt selbst verharrt und dort das Paradox des Opfers und Opferers als Spaltung der Persönlichkeit zwischen Natur und Gesellschaftlichkeit des Individuums bildet. Sie ist die Grundlage für die Selbstaufgabe, die das Individuum vollständig zum Gegenstand des wirtschaftlichen Tausches macht – eine Zwangslage, mit der Religion zwar droht, die sie aber nie durchsetzt.

Übrig bleibt die vollständige Eingliederung in den Produktionsprozess. „Anton arbeitete den Tag über wie einer, der sich betäuben will“ (196). Auch hier sind direkte Anleihen am Christentum, namentlich am Klosterwesen zu erkennen. Weber hat dem christlichen Mönchtum die Disziplin zugewiesen, die im Hochkapitalismus für die Wirtschaft geradezu verbindlich wird.⁹⁹

⁹⁴ und damit auch gegen die Eindeutigkeit einer Schuldkultur in der Arbeit, die Brown 1959, p. 272 aufgrund des notorischen Ausbleibens von Freude und Erfüllung beschreibt.

⁹⁵ cf. Berger 1969, p. 62.

⁹⁶ Das widerspricht der Vorstellung von dem bloßen Eindringen in die Lebenswelt, dass nur Störungen hervorruft, wie sie Habermas 1981b, p. 451 formuliert.

⁹⁷ Hilbebarth/ Schneider 1991, p. 120. Das Neue Testament ist gefüllt von Opferaufforderungen an die Gläubigen: So wird in Römer 12,1 verlangt, „dass ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und wohlgefällig ist.“ Cf. auch Römer 15,16 und 1. Petrus 2,5, wo dies durch „geistliche Opfer“ abgemildert wird. Die christliche Opferforderung überträgt auch Marx 1859, p. 93 auf die verdinglichte Opferrolle des Arbeiters: „Für eine Gesellschaft von *Warenproduzenten*, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten *als Waren*, also als Werte, zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehn als gleiche menschliche Arbeit, ist das *Christentum* mit seinem Kultus *des abstrakten Menschen*, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste Religionsform.“ (meine Hervorhebung) Die Gläubigen sind die Güter des Christentums wie die Arbeiter Gläubige der Güterwirtschaft.

⁹⁸ cf. Horkheimer/ Adorno 1944, p. 208.

⁹⁹ cf. Weber 1921, p. 336, das er hiermit vom orientalischen Mönchtum abgrenzt. Einige Jahre zuvor hat er noch von diesem bis zu den Jesuiten einen Bogen gespannt, die einer „systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung“ (1905b, p. 28) verpflichtet seien.

Der Calvinist trägt die *Liturgie* ins Diesseits, die, vom gr. *érgon* abgeleitet, „Arbeit, Dienst“¹⁰⁰ bedeutet.

Auch im Kontor Schröter herrschen methodisch arbeitende Charaktere vor: „Da war der Buchhalter, Herr Liebold... Er sprach wenig, hatte aber die Eigenschaft, im Nachsatz das zurückzunehmen, was er im Vorsatz behauptete“; er hat die Ambivalenz der doppelten Buchführung auch sprachlich umgesetzt. Dann „Herr Pix,... welcher geneigt schien, alle menschlichen Verhältnisse wie Detailgeschäfte zu betrachten, vielleicht respektabel, aber kleinlich“; ein beziehungsökonomisch denkender Mensch. „Ferner war da ein Herr Specht, welcher viel sprach und stark in Behauptungen war, die von jedermann bestritten wurden.“ Der Prokurist geht meinungsökonomisch vor und versucht, auf dem Meinungsmarkt Lücken zu finden. Schließlich „Herr Baumann...“, welcher jeden Sonntag in die Kirche ging“ und „allen Missionsvereinen Beiträge zahlte“ (45). Er belebt das klassische Prinzip des Ablasshandels wieder und versucht, durch breit gestreute Investition religiös-ökonomisch sein Heil zu sichern.

Ihre ökonomische Denkweise verhindert Ausbrüche, religiöse Ekstase, die ihnen Erlösung versprechen könnte. Die Arbeit ist wie im Kloster ein „Mittel der Erziehung zu Nüchternheit“¹⁰¹. Aber schon hier führte der Erfolg der Produktion zur Abkehr von den religiösen Idealen.¹⁰² Auch der Arbeiter im Kapitalismus hat angesichts der ausfüllenden Doktrin *labora* für die Anweisung *ora* keine Zeit. Das Handelsgeschäft, lat. *negōtium*, entsteht aus *nec-ōtium*, wörtlich „Fehlen von Muße“¹⁰³.

„Verstimmung und Hader, Genuß und Schwärmerei, alles wurde niedergehalten durch den unablässigen, gleichmäßigen Fluß der Arbeit.“ (137) Die Arbeit wird zum Totschlag an der Zeit – eine unidealistischere und wenigstens ehrliche Alternative zur berufenen Euphorie: Berufserfüllung wird zur Berufspflicht. Baudrillard sieht die Arbeit zum Dienst degradiert, als „Verbrauch von Zeit, Ableistung von Zeit“¹⁰⁴, schlicht körperliche Anwesenheit. Die Arbeit wird zu einer Regression vor der viel beschwerlicheren Sinnsuche; die Institution der monetären Religion ist so überwältigend, dass keine Fragen mehr gestellt werden. Die Folge ist eine sinnentleerte Produktion, oder anders: die schlichte Produktion von Produktivität.

„Die völlige Abschaffung des Zwecks der Produktionsinhalte ermöglicht der Produktion, als Code zu funktionieren, und ermöglicht etwa dem Geldzeichen, sich in einer unbegrenzten Spekulation zu verflüchtigen, außerhalb jeder Referenz zu einem Realen der Produktion oder gar zu einem Goldstandard.“¹⁰⁵

¹⁰⁰ Kluge 1995, p. 522.

¹⁰¹ Troeltsch 1912, p. 118.

¹⁰² cf. Weber 1905b, pp. 102sq. Das heißt allerdings nicht, dass mit der sinnlosen Arbeit kein Geld zu verdienen ist. Die Orden der Zisterzienser wie auch der Templer sind der Beweis, dass die exerzierte Arbeit für die Institution enorme Früchte tragen kann (cf. Amery 1976, pp. 57sq. und Burckhardt 1999, p. 165).

¹⁰³ Benveniste 1969, p. 114.

¹⁰⁴ Baudrillard 1976, p. 33. Weber 1905b, pp. 108sq. macht diese Entwicklung zuerst in den Vereinigten Staaten aus, was zu der unidealistischen Einstellung Fink in *Soll und Haben* passt. Bolz/ Bosshart 1995, p. 225 nennen die maschinisierte Berufsausfüllung schlicht „Job“.

¹⁰⁵ Baudrillard 1976, p. 18.

Bis in die Neuzeit haben die Religionen Opfer verlangt, wenn nicht aus Fleisch und Blut, so doch aus Lebenszeit. Dieses Opfer wird auch unterschiedslos von der Wirtschaft verlangt; die Lebenszeit wird zu einer ökonomisch vereinheitlichten Ressource. Dass müssen auch Resli und Anne erfahren. Diese kann keine Uhr als Ehepfand annehmen, die als persönlicher Gegenstand die verfließende Zeit zu einer Gemeinsamkeit werden ließe. Resli verlangt: „[W]enn du sie schlagen hörst, denkst du an mich, und glaube nur, so oft es schlägt in der Uhr, so oft schlägt es mir im Herzen für dich.“¹⁰⁶ Doch aller Intimität zum Trotz muss die Verlobte mit der Uhr die Aufdeckung ihres Geheimnisses fürchten. Deshalb schlägt sie Geld vor, das zwar weniger persönlich, aber dafür auch weniger verrätend ist.

Geld ist der Maßstab einer verallgemeinerten und logifizierten Zeit; Franklins Gleichung „Zeit ist Geld“ gilt für jede Lebenszeitsekunde jedes Arbeiters. Das Geld objektiviert ihre persönliche Lebenszeit. Nur Reslis Vater Christen bildet eine Ausnahme: Er unterliegt nicht dem ökonomischen, digitalen Zeitverständnis, sondern einem analog-epochalen, in Anlehnung an das biblisch-schöpferische: Er fängt eine Arbeit nur am Anfang einer Woche an.¹⁰⁷

Das ökonomische Zeitverständnis ist von einer universalen Knappheit durchsetzt. Diese rührt nach Marianne Gronemeyer aus dem Versuch, ökonomisch-körperliche Arbeit von geistig-schöpferischer zu trennen, um letztere in reiner Form zur Selbstverwirklichung zu erhalten. Diese Dichotomie bewirkt jedoch, dass das Individuum nicht mehr schöpft, sondern nur noch mit ständigem Effektivitätsdruck ökonomisch produzieren muss.¹⁰⁸ Auch dies rührt von der klösterlichen Tageszeiteinteilung her, die den modernen Schichtbetrieb vorweg nimmt.¹⁰⁹

Die Abstraktion der Zeit als bewertetes Gut und bewertender Maßstab gleicht der des Geldes.¹¹⁰ In dem Maße, in dem Geld universelles Äquivalent wird, unterliegt auch die Zeit einem universellen Bemessungsprozess, mit dem Arbeitsabläufe durch Zeitpläne, Schichtpfeifen standardisiert und rationalisiert werden.¹¹¹ Zeit- wird zur Geldverschwendung und mit calvinistischem Fanatismus bekämpft;¹¹² in *Soll und Haben* vereinigt der Kassierer Purzel die bürgerliche Abscheu von Geld- und Zeitvergeudung (cf. 79). Da Sparen und Vergeudung von Zeit ein sich selbst erhaltender, unendlicher Prozess ist, wird das Zeit-Sparen wie -Opfern zum Ritual.

¹⁰⁶ Gotthelf 1843, p. 183.

¹⁰⁷ cf. Gotthelf 1843, p. 12.

¹⁰⁸ cf. Gronemeyer 1988, p. 189. Sie vergleicht das mit der künstlichen Trennung von Mühsal und Genuss, die bewirkt, dass das Individuum nicht mehr zum Genießen kommt.

¹⁰⁹ cf. Amery 1976, p. 58. Klages 1960, p. 637 stellt pathetisch fest: „[E]s war im Gegensatz zum immer noch beschaulichen Altertum die Willensvergötterung des Christentums, was die zeitmessende und folglich zeiterstüchelnde Gesetzessprache der ‚Naturwissenschaften‘ ins Leben rief, und es war abermals das Christentum, das aus der gleicherweise verherrlichten Zwangsarbeit eine zeitfressende Zeitmaschine machte und über jede Pforte seiner Mammonstempel als Aufschrift füglich den famosen Glaubensartikel ‚Zeit ist Geld!‘ setzen dürfte.“

¹¹⁰ cf. Bievert/ Held 1996, p. 15, die Geld als zweites „numeraire“, als Zwilling der Uhren- und Kalenderzeit bezeichnen.

¹¹¹ cf. Thompson 1967, pp. 87sq.

¹¹² cf. Weber 1905b, pp. 76sq.

So sakral-diffus wie die Messung von Zeit, so referenzlos ist auch ihre Vergütung im Lohn. Er wird seiner Verkettung mit Leistung mehr und mehr *ent-* und zum Initiationsritual einer monetären Gesellschaft *erhoben*. Er „ist nicht mehr äquivalent oder proportional zu irgendetwas, sondern ist ein Sakrament wie die Taufe (oder die letzte Ölung)“¹¹³. Die Mühe, die der Arbeitende für den Lohn zu entrichten hat, wird das Ritual der gesellschaftlichen Reinigung.¹¹⁴ Die Aufnahme Antons in die Klasse derjenigen, die ihr Leben durch die Arbeit bestreiten können, ist dann auch eine besondere Feierlichkeit (cf. 143). Wie die christliche Religion, so bestimmt auch die wirtschaftliche einen Kreis Auserwählter, die nach dem Prinzip *extra ecclesiam nulla salus* das Sakrament des Lohnes empfangen dürfen. Dass er mehr als Geld ist, versichern auch die Homonyme *Gehalt*, einerseits Einkommen, andererseits Inhalt, und *Verdienst*, der im maskulinen Genus moralisch erhöht, das neutral aber zum Einkommen geschmälert wird.

Ein Rückgriff in die Geschichte offenbart den modernen Wert des Lohns als konsequente Entwicklung: Desmonde sieht die Münze zuerst als Ehrenzeichen, das durch den König exklusiv vergeben wurde, dann als Gedenkmünze für besondere Dienste, bis sie als Symbol einer Gottheit schließlich Gemeinschaft herstellte.¹¹⁵ Diese Demokratisierungstendenz kann parallel zu der religiösen Münze beschränkt werden und steht zu ihr nicht im Widerspruch, hat sie doch das gleiche Resultat: ein Geld, das zwar wie der Glaube allen Gesellschaftsmitgliedern offen steht, das aber in einer sekundären Verteilung mehr oder weniger ausgegeben wird. Der Baron Rothsattel beklagt diese Entwicklung, weil das allgemeine Geldzeichen das besondere Ehrenzeichen, in diesem Fall einen königlichen Orden, ablösen kann: „Dies Kreuz ist gegenwärtig so ziemlich die letzte Erinnerung an die alte Zeit, wo man auf dergleichen noch großen Wert legte. Jetzt tritt eine andere Macht an die Stelle unserer Privilegien, das Geld.“ (286sq.)

Wie die gemeinschaftliche Gabe wird das Geld nicht umsonst vergeben – das Honorar, lat. *honōrātium*, als „Ehrengeschenk“¹¹⁶, erwartet eine Gegenleistung: Treue, Freundschaft, zumindest aber Dankbarkeit,¹¹⁷ die die Angestellten auch im Haus Schröter beweisen müssen. Denn schließlich dürfen die Beschäftigten auch am hehren Werk des Kontors teilnehmen, das einer

¹¹³ Baudrillard 1976, pp. 37sq. Auch Gotthard Fuchs geht diesem Gedanken nach und definiert das Sakrament als sichtbares Zeichen unsichtbarer Gnade: Der Lohn wird zum Gnadenakt, dessen Verwehrgung die Gnadenlosigkeit der Gesellschaft zur Folge hat (cf. 1988, p. 256).

¹¹⁴ Das gilt schon bei den biblischen Arbeitern im Weinberg: „Die Letzten werden die Ersten sein und die Ersten werden die Letzten sein“ ist nicht etwa ein Postulat der Gerechtigkeit, sondern die Entscheidung des Bauern, den Weinlesern unabhängig von ihrer Arbeitszeit den gleichen Lohn als Ausweis ihrer Teilhabe zu bezahlen (cf. Schröder 1979, pp. 98sq., zu Matthäus 20,16).

¹¹⁵ cf. Desmonde 1957, p. 142.

¹¹⁶ Kluge 1995, p. 382.

¹¹⁷ cf. Laum 1924a, pp. 47-51 und Luhmann 1997, p. 444, der vice versa das Geld als Zeichen unausgeglichener Leistungsverhältnisse und Ersatz für Dankbarkeit sieht.

Schöpfung im Kleinen gleicht. Das Lager spiegelt die ganze Welt, mit der hantiert und spekuliert wird, „die Menschen arbeiten an der Schöpfung Gottes mit und dienen ihrer Erhaltung“¹¹⁸.

Der eigens geschaffene Garten Eden wird jenseits seiner Grenzen vom Tod bedroht. Denn das Anlegen einer Ordnung führt vor Augen, wie unordentlich, ja, wie tödlich das Umland ist. Wie der Tod der Nährboden des Lebens ist, so wird die (lebendige) Arbeit zum Nährboden für die Dinge.¹¹⁹ Mit ihrer Produktion sträubt sich der Mensch vor dem Tod. Je mehr Produktivität und Entwicklung vorangetrieben werden, desto weiter versucht sich der Mensch vor dem Schrecken des Todes zu entfernen. „Es ist nicht mehr das Spiel der Repräsentation, worin die Ökonomie ihr Prinzip findet, sondern sie findet ihren Ursprung in jenem gefährlichen Gebiet, in dem das Leben dem Tod gegenübersteht.“¹²⁰ Foucault gesteht dem Ökonom die Arbeit als Mittel zu, für einen Moment über den Tod triumphieren zu können.

Seiner Ananke, der Lebensnot, opfert der homo oeconomicus seine Lebenslust.¹²¹ Sie wird umgeformt, kanalisiert, um die Kultur als gewaltigen Grabstein zu errichten, der die Drohung umformt, aber immer gegenwärtig hält. Der gebärneidige Ökonom gibt sich der Illusion hin, durch seine eingesetzte Libido *mehr* Leben produzieren zu können, ohne dabei zu bedenken, auch *mehr* Tod zu evozieren.¹²² Krankheit, Leid, Trauer, das Böse schlechthin wird in Pando-ras Büchse als beschönigende Warenverpackung wieder eingesperrt, um die Illusion der Unbe-helligtheit des Lebens und Ungetrübtheit des Glückes unter einer Kuppel ökonomisch zweck-mäßiger und deshalb beruhigender Logik zu erhalten, die zur einzig akzeptierten Wirklichkeit wird.¹²³ Der Calvinismus ist der konsequenteste Versuch, die Steuerungsmacht über den Tod bzw. was ihm folgt zu erhalten. Er wird zu einem Verhandlungsobjekt des Diesseits. Dement-sprechend wird der reale Tod seines Schreckens beraubt.¹²⁴ Gleichzeitig erkennt Baudrillard den Paradigmenwechsel, dass ein anderer, irrealer Tod im Diesseits des Kapitalismus herange-wachsen ist, der Sozialwohnungen zu Urnenschränken und die Trostlosigkeit des Ghettos zur Kultur des Todes stilisiert.¹²⁵

Bataille bezeichnet den Tod als Luxus,¹²⁶ der freilich der unerbittlichste ist und vielleicht ge-rade deswegen der kostspieligste. Ein gewaltiger und heroischer Tod ist das teuerste Konsum-

¹¹⁸ Luhmann 1988, p. 217.

¹¹⁹ cf. Bataille 1974, pp. 45sq.

¹²⁰ Foucault 1966, p. 315.

¹²¹ cf. Marcuse 1955, p. 38. Zur Ananke als Restriktionskonzept griechischer Adliger cf. Thomson 1955, p. 240.

¹²² Das beweisen die Homunkuli in der Literaturgeschichte, die alle eine Katastrophe heraufbeschwören.

¹²³ cf. Gronemeyer 1988, p. 183. Burckhardt 1999, p. 38 hat bereits im einfachen, Schatz (Shylocks) den Versuch gesehen, vom Tod ausgenommen zu werden. Erst aber der Kapitalismus ist die systematische Potenzierung von Schatzsuche und Schatzbergung, der ökonomische Blick der Dedektor, in kulturellen Handlungen lukrative Schätze aufzuspüren und den ewigen ökonomischen Kreislauf der Kontingenz entgegenzusetzen.

¹²⁴ Die Sterberate wird zum Marktfaktor für Beerdigungsbetriebe, die den Tod zum Unterhaltungswert euphemisieren und das Grab zum beschaulichen Immobilienobjekt pervertieren.

¹²⁵ cf. Baudrillard 1976, pp. 230 und 198, auch die Fußnote dazu.

¹²⁶ cf. Bataille 1949, p. 60.

gut der Welt. Die Massenware ist dagegen der kleine und langsame, nur allegorische Tod, die Witzfigur des Grauen(s), die alltäglich in der Maschinerie der Wirtschaft erscheint. Der Kapitalist, der sich keinen persönlichen Tod leisten will, kann immer noch einen systematisch allegorischen in der Produktion organisieren. Er hat im Geld eine allegorische Tötungsmacht, die gegen seinen eigenen Tod stellvertretende Opfer rekrutiert.

Baudrillard sieht die systematische Gewalt nicht als eine durch Zeichen, die die materielle Gewalt verdoppeln oder verschleiern, sondern als symbolische. Diese entspringt einer „Logik des Symbolischen“, die er in der „unaufhörlichen Reversibilität der Gegengabe“¹²⁷ verankert sieht, dem sozialen Habitus des ökonomischen Systems, das Arbeit, Selbstverwirklichung und nicht zuletzt die heiligen Botschaften im Konsum offeriert. Baudrillards Symbolik ist als Allegorik zu lesen, denn jene wäre eine Aufwertung der unspektakulären Todes, die wenigstens die individuelle Möglichkeit der Tragik wieder errichten würde. Sie existiert aber nur in toten, vorgefertigten Symbolen, die zum allegorischen Diktat werden. Dieses wirkt durch Zeichen, die keiner großen Idee und deshalb auch keiner materiellen Gewalt mehr entsprechen und gerade deshalb das Materiellste des Lebens werden.

Der Blutfluss des Geldes wird nicht mehr real, sondern von der allegorischen Opferung gespeist; das reale Blut ist versiegt, das allegorische aber fließt in Strömen.¹²⁸ Während der reale Tod ausgeschlossen wird, und auch die Liebe als Tod für den anderen nicht in die Ökonomie gehört, wird der allegorische real.¹²⁹

Pandoras Büchse bleibt geschlossen. Aber sie wird als *black box* in das Schema der Ökonomie eingefügt, als unergründliche und deshalb so perfide Logik des Kapitalisten, dessen Schnitte mit einem realen Messer so viel ehrlicher wären, aber deshalb nicht weniger wirkungsvoll sind. Der allegorische Tod wird wahrer als der reale: „Ich kann nicht kommen zu meinem Sohn, ich hab’ jetzt Sorge um mein Geld“ (460), schützt Ehrenthal vor, als sein Sohn Bernhard im Sterben liegt. Seine Entscheidung für das Geld ähnelt Shylocks Gejammer um die Dukaten bei der Flucht seiner Tochter.¹³⁰ Als ihn sein Sohn um ökonomische Gnade gegenüber Rothsattel bittet, fühlt er sich unmittelbar vom Tod bedroht: „[D]u verlangst mein Leben, du verlangst mein ganzes Geschäft.“ (462) Shylock forderte noch ein reales Opfer, aber das venezianische System hat ihn zu einem monetären gedrängt. Der Kapitalismus hat diesen Mechanismus automatisiert: Geld wird nicht mit einem Menschen aufgewogen, Geld ist der

¹²⁷ Baudrillard 1976, p. 63sq.

¹²⁸ „Geld, dies Blut des Geschäftslebens“ heißt es bei Freytag auch auf p. 321.

¹²⁹ Die Todesdrohung der Ökonomie ersetzt den eigentlichen und unerfahrbaren Tod, wie die Kastrationsangst als Zeichengebilde an die Stelle der Kastration tritt (cf. Freud 1926, p. 160).

¹³⁰ cf. Schwanitz 1997, p. 188.

Mensch. „Die Ratio,“ der Banner der logischen Ökonomie, „welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selbst Mimesis: die ans Tote.“¹³¹

Bote des Todes ist das Geld. Das Klappern der Münzen ersetzt das Kettenrasseln des Todes, und immer, wo viel Geld im Spiel ist, wird die Todesdrohung größer. Schon Jesus hat das Geld als das Werkzeug seines Todes gesehen.¹³² Die Charonsmünze wird bereits im Diesseits gezahlt. Auch *Soll und Haben* erwähnt sie, kurz bevor Bernhard stirbt: „Auf den Stufen klang ein Geldstück, Ehrenthal sah sich um. ‚Es ist mir aus der Tasche gefallen‘, sagte Veitel.“ (460) Freytag personifiziert die Geldgier in Veitel, so dass das Geld leibhaftig den sterbenden Bernhard heimsuchen kann. „Es war das Gesicht eines Teufels, in das er blickte, rotes Haar stand borstig in die Höhe, Höllenangst und Bosheit saß in den häßlichen Zügen.“ (463) In diesem Moment wird Veitel selbst unreal: Als er wenig später dem Vater das Sterben seines Sohnes verkündigt, wird er nur noch als „Erscheinung“ beschrieben. Die Geldgier ist der Tod der Person, die nicht mehr nach Leben, sondern nur noch nach Nullen auf dem Papier strebt.¹³³

Darum kann der Mensch im Geld dem Tod begegnen. Die Zeit- und die entsprechende Geldknappheit sind der Ausdruck des begrenzten menschlichen Lebens. Weil der Mensch nicht genug Geld hat, weiß er, dass er sterben wird. Der Kapitalismus verschärft diesen Blick, weil das Jenseits als transzendent lebensverlängernde Maßnahme an Bedeutung verliert und das Diesseits als allgegenwärtige Expansionschance Aufmerksamkeit gewinnt. Das heißt nicht, dass religiöse Zeichen nicht unmittelbar sein können. Aber die monetäre Heiligkeit entflammt die Umwelt zur nicht mehr aufzusuchenden, sondern pantheistischen, all durchdringenden Religion monetärer Werte. Ihre Behauptung ist, dass das Paradies überall zu finden sei, ein omnipotenter Mythos zur Bewältigung der Todesdrohung. Doch gleichzeitig wird dem Wirtschaftsverweigerer das Messer wie Antonio an die Brust gesetzt: Wer wirtschaftet, kann sterben, wer nicht wirtschaftet, ist schon gestorben.

Der Konsum wird zum Lebenszeichen für denjenigen, der seine Handlungs- mit seiner Zahlungsfähigkeit beweist. Gleichzeitig rückt in jedem Kauf der Tod wieder ein Stück näher, wird durch das Geldopfer gegenwärtig. Heine hört die jenseitigen Stimmen im Konsum:

„Da man, wie ich in alten Gespenstergeschichten gelesen, gewöhnlich an den Orten spuken muß, wo man Geld begraben hat, so will ich aus Vorsorge einige Sous irgendwo auf den Boulevards begraben. Bis jetzt habe ich zwar schon in Paris Geld totgeschlagen, aber nie begraben.“¹³⁴

Der Mensch zahlt nicht für das Leben, sondern lebt für den Augenblick seines Todes, eine Vorstellung, die in Anlehnung an Heideggers „Sein zum Tode“¹³⁵ ein „Wirtschaften zum To-

¹³¹ Horkheimer/ Adorno 1944, p. 81.

¹³² Es ist kein Zufall, dass die Hohepriester nach Rückgabe der dreißig Silberlinge davon einen Acker als Begräbnisstätte kaufen, der „Blutacker bis auf den heutigen Tag“ (Matthäus 27,8) heißt; dazu Buchan 1999, p. 68.

¹³³ cf. Sampson 1989, p. 202, der Hanna Segal (geboren 1909), Psychoanalytikerin und Schülerin von Melanie Klein, aus einem Interview am 30. März 1989 dazu heranzieht.

¹³⁴ Heine 1836, p. 215.

de“ darstellt. Je mehr er zahlen kann, umso gewisser ist er der Befreiung vom unehrenhaften und zufälligen Tod in der Maschinerie, um schließlich seinen *eigentlichen* Tod als Fest vollziehen zu können. Mit dem Geld kann der Mensch wie mit dem Opfer nicht seine Unsterblichkeit erlangen, aber er versucht zumindest, sich vor der völligen Auslöschung zu bewahren.

Im Gegenzug wird der Betrieb durch die Aufopferung an eine konkrete Aufgabe aufrechterhalten. Selbst T. O. Schröter, dessen Initialen seine Individualität verbergen, ist keine selbstbestimmte Persönlichkeit, sondern in eine strenge Arbeitsordnung integriert. „Nicht Lohnarbeit um des Erwerbs willen, sondern die Hingabe an ein größeres Ganzes, an einen säkularisierten Ordo, definiert die Stellung aller, selbst des Prinzipals, zum Geschäft.“¹³⁶ Die Körperschaft wird zu einem unansprechbaren Handlungsrahmen, der religiös aufgeladen werden kann. Deutschmann hat dieses Gedankenspiel gewagt, indem er die Experten als Propheten und die Manager als Priester bezeichnet, die als institutionelles Gefüge dem „Absoluten“¹³⁷ voranstehen und den eigentlichen Unternehmern die Kommunikation – im Sinne des Gebets – verwehren. Das Unternehmen kann sich als Institution aus sich selbst heraus erklären, ohne eine Referenz in der Gesellschaft vorzuweisen. Das ist die Luhmann'sche Autopoiesis, die Funktion zur Legitimation erhebt.

Insofern ist der Zentralismus, den Goux der westlichen Zivilisation zuschreibt, gar nicht mehr aktuell. Denn das Zentrum des Geldes droht als Ware Währung selbst zur Peripherie verwischt zu werden, die Demokratie wird zur Autonomie der Untertanen: Das „Netzdenken, eine polyzentrische und nicht repräsentative Organisation, ein Text-Denken, dessen begrenzte Praxis unser Gegenstand ist“¹³⁸, scheint erreicht. Und doch verkennt dieses Denken wieder, dass es keine gleichmäßige Struktur entwickelt, sondern sich das Netz bündelt, verdichtet, unterteilt und hier und da losreißt. Eine Soziologie der Macht kann deshalb nur noch punktuell arbeiten, graduelle Unterschiede der Macht feststellen, kein Klassengegenüber, sondern das *Rhizom* von Deleuze und Guattari, in dem Verfilzungen des Geflechts berücksichtigt werden.¹³⁹

Hierarchie findet sich nur in der ökonomischen Parzelle; dort gilt die verkürzende These, dass der *ordo ad deum*, die der Monotheismus vorgibt, wirtschaftliche Strukturen prägt.¹⁴⁰ Goux hat eine Analogie von der Geldökonomie zum Monotheismus geschlagen, die er zwischen den Systemen bis zur einfachen Wertform und ihrem Äquivalent des magischen Ani-

¹³⁵ Heidegger 1927, pp. 252sq. (§ 51).

¹³⁶ Charbon 1989, p. 140.

¹³⁷ Deutschmann 1999a, p. 126.

¹³⁸ Goux 1973, p. 98.

¹³⁹ cf. Deleuze/ Guattari 1980, pp. 34sq., zum Kapitalismus als vielgestaltige Form.

¹⁴⁰ cf. Heintel 1995, p. 287. Auch Thomson 1955, p. 295 sieht den jüdischen Monotheismus als Legitimation von Hierarchie.

mismus zurückverfolgt.¹⁴¹ Sie betrifft wiederum das System als Ganzes, nicht seinen personalen Aufbau. Im größeren Rahmen ist Monotheismus viel eher verwirklicht, weil seine Abstraktion der des Geldes entspricht, das auf jeder Gehalts- und Machtstufe gilt und in seiner Omnipräsenz keine Ausrichtung nach oben erwartet. Es wirkt ein priesterliches System, das sich in Einweihung und Machtverteilung überschneidet und gleich einer Geheimbundloge den Überblick verloren hat, weil gleicher Beruf nicht gleiches Gehalt noch gleichen Einfluss bedeutet.

Der Kapitalismus ist durchaus widersprüchlich, wie er Gegensätze in einen Käfig sperrt. Er gesteht dem metaphysischen Verständnis des Geldes den Widerspruch und den Prozess zu – zwei Elemente, die das religiöse Geld täglich produziert und für seinen transzendenten Status bedarf.¹⁴² Denn der Kapitalismus ist die Einheitlichkeit der Vielheit, die nur in Bewegung stabil ist. Die ökonomische Innovation besteht aus der Okkupation von alternativen Wertemustern, die im ständigen Wandel zu allegorischen erhöht und mit der Mode wieder gestürzt werden.¹⁴³ Insofern kann auch Baudrillards Hoffnung begraben werden, dass das perfekt funktionierende System dem Untergang geweiht ist.¹⁴⁴ Die mögliche Katastrophe, das beweist auch der Dionysos, ist in der Dialektik des Systems verankert.

Die unendliche Aufschiebung der Macht, bis sie sich vielleicht irgendwann selbst bemächtigt und einen Machtzirkel umreißt, erinnert an Derridas *différance*. Niemand hat die wirkliche Macht über das Geld, weil es sich nicht mehr in despotischen Händen befindet, sondern eine personenunabhängige Existenz auf dem Papier erhält. Der Geist des Geldes, der auf der ersten Seite von *Geld und Geist* beschworen wird, lebt „in Spycher und Kammer, in Kasten und Kisten“, doch die gespenstische Summe hat

„oft keine bleibende Stätte. Wie eine Art von Hausgeist, aber keine böse, wandert sie im Hause herum, ist bald hier, bald dort, bald allenthalben, bald im Keller, bald im Spycher, bald im Stübchen, bald im Schnitztrog und manchmal an allen vier Orten zu gleicher Zeit und noch an ein halb Dutzend andern.“¹⁴⁵

Doch der Geist beschränkt sich nicht auf den Oikos und sammelt sich zum Geist-Reichen Chrematisten. Dieser kann wiederum nur horten, weil er des Alphabets mächtig ist; die im *Faust* noch geschmähte Schrift feiert ihre Wiederauferstehung, allerdings in der mehr als nüchternen Memotechnik von Zahlen und Vertrag.¹⁴⁶ Im Buch- oder Giralgeld wie auf den Wertpapieren ist das Zeichengeld eigentlich erst Wirklichkeit geworden, weil es sich auf reine Zeichen beschränkt, die jegliche Symbolkraft verloren haben. Schon der Grüne Heinrich profi-

¹⁴¹ cf. Goux 1973, p. 94. Underhill 1975 hat verschiedene Gesellschaften untersucht und eine starke Korrelation von Monotheismus und ökonomischer Komplexität eruiert.

¹⁴² cf. Goux 1973, pp. 36sq.

¹⁴³ cf. Guattari 1989, p. 70. Er sucht Bewertungsweisen, die der Hegemonie allgemeiner Äquivalente entkommen.

¹⁴⁴ cf. Baudrillard 1976, pp. 12sq.

¹⁴⁵ Gotthelf 1843, p. 7.

¹⁴⁶ cf. Hörisch 1993, p. 180 und 1996, p. 315.

tiert von seiner Diversifikation in Bargeld, Schuldtitel und Wechsel; Geld erhält eine proteusartige Vielgestaltigkeit, ohne sich erst in Waren zu verwirklichen.¹⁴⁷

Wie wirkungsvoll indes das bloße Zeichen ist, muss Christen feststellen, der durch einen fehlenden Gemeindebucheintrag fünftausend Pfund verliert; „ohne Schrift und Zins, auf Treu und Glauben hin und auf die himmlische Rechnung“¹⁴⁸ funktioniert im modernen Ökonomiewesen nichts mehr. Simmel hat die Urzeit als diejenige gesehen, in der Personalität über den Besitztümern stand, während sich die Patrimonialzeit durch die feudale Vererbung von Besitz auf diesen in erster Linie stützte. Die Etablierung der Geldreligion erlaubt nun eine Trennung von ökonomischer Sachlichkeit und Persönlichkeit,¹⁴⁹ die sich der Ökonomie parallel zur Unreligiosität entziehen will. Die sachlichen Medien sind die öffentliche Schrift und die laute Rede, das persönliche Medium das leise und unwiederholbare Sprechen. Während jene die Ökonomie zur Ewigkeit in der Schriftlichkeit fixieren und Vertragspartner unwiderruflich aneinander binden, ist die Intimsphäre für den Moment bestimmt und umso unbeständiger.¹⁵⁰

Schrift ist ein Machtfaktor, weil sie immer mit Veröffentlichung droht – selbst bei dem geheimsten Liebesbrief. Das erkennt Veitel früh: „Wenn ich nach der Stadt gehe zu lernen, so gehe ich zu suchen die Wissenschaft, sie steht auf Papieren geschrieben. Wer die Papiere finden kann, der wird ein mächtiger Mann: ich will suchen die Papiere, bis ich sie finde.“ (25sq.) Mit Wechseln und Schuldscheinen beschleunigen sich der Austausch und die Verknüpfung von Machtverhältnissen noch einmal. Wenn Worte nicht nur sprachliche, sondern monetäre Zeichen werden, lässt sich vieles neu bewerten und bewirken. Deshalb geht Veitel einen symbolischen Pakt ein, ein Versprechen an das Nicht-Sprechen der Schriftlichkeit, die nicht mehr *mit* dem Teufel, sondern *als* Teufel bindet:

„Heute dachte er nicht an seine Kunden, nicht an sein gezahltes Geld, sondern er schrieb Schuldscheine an die schwarzen Wände, in denen sich der Aussteller mit vielen Worten zu so wenig als möglich verpflichtete, und schrieb Empfangsscheine über geliehenes Geld, in denen er durch unscheinbare Zusätze die Rückzahlung der Summe von seinem Belieben abhängig machte. So saß er lange in bleischwarzer Finsternis, und große Schweißtropfen rannen von seinen Schläfen. Dann öffnete er die Tür zur hölzernen Galerie, lehnte sich auf das Geländer und sah durch das Dämmerlicht hinunter in das Wasser, welches wie ein riesiger Strom von Tinte vorbeiflutete. Was er in die Schatten gezeichnet, das verrückte sich, und was er auf das Wasser geschrieben, das zerrann, und doch hatte seine Seele einen Schuldschein ausgestellt in dieser Nacht, der einst von ihm eingefordert werden sollte mit Zins und Zinseszins. Der Wind heulte, und der Sturm klagte, wilde Mahner an die Schuld, rächende Boten des Gerichts.“ (115sq.)¹⁵¹

¹⁴⁷ cf. Keller 1879sq., p. 827. Auch Desmonde 1962, p. 80 bemerkt die Vielfalt der monetären Gestalten: “Accounts receivable are money, marketable securities are money, accrued interest charges are money. So are mortgages, pawnbrokers’ tickets, stock warrants, and letters of credit.” Entenhausen bemüht sich, noch im eingeschränkten Rahmen des Zeichengeldes Sinnlichkeit zu wahren: Die Unterschrift verwischt, das Papier geht verloren oder ist unerreichbar in einem Safe (cf. Kalka 1997, p. 171).

¹⁴⁸ Gotthelf 1843, p. 8. Zu Christens kapitalistischer Katharsis cf. p. 29.

¹⁴⁹ cf. Simmel 1900, pp. 450sq.

¹⁵⁰ cf. Hörisch 1993, p. 181, anhand von *Geld und Geist*.

¹⁵¹ Auch Lhereux in *Madame Bovary* nutzt die Macht der Schrift, durch Verschuldung der Bovarys in immer neuen Wechseln ein Vermögen anzuhäufen (cf. Flaubert 1856, p. 275).

Wer die Schrift versteht bzw. sie besitzt, hat Macht. Wer sie verliert, muss seine ganze Machtlosigkeit ohne das Papier begreifen. Das erfährt Rothsattel, der seine verlorenen Hypotheken nicht so schnell wie nötig kopieren und beglaubigen lassen kann (cf. 465). Diese Macht des geschriebenen Wortes ist nur mit den Evangelien der Religion zu vergleichen. Aber der Freiherr ist ein Fetischist, ein Anhänger der Materialität. Ihm bedeutet das „mit vergoldetem Messing beschlagene Kästchen“, das dem goldenen im venezianischen Brautentscheid gleicht, genauso viel wie die „fünfundvierzigtausend Taler in neuen weißen Pfandbriefen“, die sich doch auf Land beziehen und den abstrakten Besitz so materiell wie möglich halten. „Der Freiherr betrachtete die Pfandbriefe mit vieler Zärtlichkeit“, er hegt noch Sinnlichkeit, wo die Abstraktion schon das Gutenbergzeitalter ausgeschöpft hat. „Er saß in den ersten Tagen stundenlang vor dem geöffneten Kästchen und wurde nicht müde, die Pergamentblätter nach den Nummern zu ordnen, sich über deren reinlichen weißen Glanz zu freuen...“ Wie der Geist in Gotthelfs Bauernidyll, so spukt „der Geist des Kästchens... in seinem Haushalt fort.“ (70sq.)

Der Freiherr versucht sich als Unternehmer in der Chaosökonomie des wahnsinnig-logischen Geistes, spart und investiert und muss an ihr zugrunde gehen, weil *sein* Geist als adliger Fetischanbeter wie Shylock dem freien Handel nicht gewachsen ist. Ihm steht ein Mensch gegenüber, der den Epochenwechsel in das Zeitalter des bedeutungslosen Papiers durch seine Schriftlichkeit geschafft hat. Veitel schmiedet Pläne „wie ein Gelehrter das Buch, das er schreiben will“. Er ist der Schrift mächtig und kann sein Leben unter buchhalterischen Aspekten führen. Auch er hegt eine gewisse Analität, legt „seine Pfandbriefe unter das Kopfkissen“, aber mehr der Sicherheit wegen als der Zärtlichkeit. Denn er weiß, dass das Papier nicht der Besitz, sondern der Verweis auf ihn ist: Durch ihn fühlt er sich als „Agnat der Rothsattel, der Mitbesitzer ihres schönen Gutes“ (282) – ein Blutsverwandter durch die Tinte!

Fetischisten noch älterer Schule als der Baron sind Resli und Anne. Um sich ihres Liebesversprechens zu versichern, wollen sie Gegenstände tauschen. Ihnen genügt nicht die Abstraktion der Sprache, sondern sie brauchen die Dinglichkeit als Wirklichkeit. Nachdem die Uhr ihr Geheimnis verraten könnte, wählen sie Geldstücke. Sie versuchen ihre Individualität trotz der Geldökonomie zu wahren, und das paradoxerweise mit dem Mittel der Entfremdung. Dass sie sich nach dem Tausch alles sagen können, offeriert, dass sie das anonyme Geld mit so viel Bedeutung als möglich aufladen, die es schon nicht mehr als Münze, erst recht nicht mehr als Papier hat. Sie wird zur bullionistischen Medaille ihrer Gemeinsamkeit, die sie in der flottierenden Geldwirtschaft nicht aufrechtzuerhalten vermögen, weil der Verlobungsring zugleich nach dem Tauschring schießt. Die versprechenden Geldstücke werden nicht durch ihr Geldsein ex-

klusiv, sondern nur mit Hilfe der intimen Sprache.¹⁵² Dass das Geld die Sprache am Ende des Romans schlägt, beweist, dass die erinnernde Münze nur noch ein Relikt ist. Diesem verfallen diejenigen, die sich von einer hohen Summe auf dem Scheck leichter als von einer Münze trennen.¹⁵³ Ihre numismatische Anhänglichkeit verweist auf die Sicherheit, die in der Symbolik der Münze noch aufblitzte und im typisierten Schriftsatz nicht mehr auftaucht. Amulett, Glückspfennig und Münzsammlung sind die Reste des *goldenen Zeitalters*.

Gotthelf will den Kapitalismus kritisieren, auch wenn sein Versuch unbeholfen wirkt. „Es ist das aufschlußreiche Dilemma von Gotthelfs biederem Roman, daß er ständig die Unvermeidbarkeit dessen zeigt, was er wegpredigen möchte: mit dem Geld hat der Geist des Sekundären den primären Geist endgültig überwunden.“¹⁵⁴ Freytag dagegen schreibt einen Erziehungsroman, der dem Bürger einen beispielhaften Weg aufzeigt.¹⁵⁵ Er bemerkt indes nicht, dass in der Vorlage *Wilhelm Meisters Lehrjahre* Ökonomie und Selbstverwirklichung im Widerspruch von Werner und Wilhelm stehen.¹⁵⁶ Der Mensch verwickelt sich, anstatt sich zu entwickeln.

Individualität wird im Protestantismus zum allgemeingültigen Postulat und geht damit zwangsläufig verloren. Dass eine Ethik des Gewinns möglich ist, bedeutet den Niedergang individueller Wertemuster. Die Ökonomie wird zu einem Programm, das auch den Charakter codiert, in Freytags Vorstellung nicht mehr als entfremdende, sondern als didaktische Macht.

Veitel hat sich ganz der Ökonomie verschrieben. Auch mit seinem engsten Vertrauten „mußte er von heut ab Rechnung halten, er wollte ihn bezahlen für jeden Dienst, den ihm der Alte tat, und wollte ihm nur so weit sein Vertrauen geben, als es nötig war.“ (282) Für ihn sind die Menschen nur noch Ökonomen. Sein Denken entspricht der düsteren Prognose Simmels, nicht nur Persönlichkeiten entfremdend auf ihre ökonomische Funktion zu reduzieren, sondern ihre Eigenheit vollständig zu okkupieren.¹⁵⁷

Grundlage für die monetäre Gleichmachung des Menschen ist seine Ebenbildlichkeit zu Gott. Der Maßstab seiner Universalität ist die Negation der menschlichen Originalität; der Mensch wird zur Kopie Gottes – oder eben des vergöttlichten Geldes, das ihn als eine ökonomische Schnittstelle ausweist.¹⁵⁸ Horkheimer und Adorno haben dem magischen Menschen noch eine Eigenständigkeit zugewiesen, die auch auf den fortunatischen Geldmagier zutrifft. Doch als Serienprodukt Gottes oder Mammons wird der Mensch selbst in Beschlag genom-

¹⁵² cf. Gotthelf 1843, p. 184. Dazu Hörisch 1993, p. 178, der den Widerspruch von einem Geld, das individuiert wird, beschreibt.

¹⁵³ cf. Jones 1918, p. 133 aus psychologischer Sicht.

¹⁵⁴ Hörisch 1993, p. 179, zu Gotthelf 1843, p. 7.

¹⁵⁵ cf. Löwenthal 1971, p. 136.

¹⁵⁶ cf. Charbon 1989, p. 13.

¹⁵⁷ cf. Simmel 1900, p. 393. Dahme 1993, p. 62 sieht darin richtig Ansätze zum kritischen Kulturpessimismus. Allerdings behauptet er ein analytisches Vorgehen Simmels, das in der Konstitution einer neuen Gesellschaft nur synthetisch sein kann.

¹⁵⁸ cf. Baudrillard 1976, p. 197 (Fußnote 2).

men. Das Ende der wirklichen, der spezifischen Stellvertretung im Opfer als heilige Ausnahme, zunächst durch die Darbringung eines (venezianischen) Gattungsexemplars wie *Lamm* oder *Jungfrau*, dann durch die (faustische) Beliebigkeit des Tauschobjekts, schlägt auf die (hochkapitalistische) Beliebigkeit des Menschen zurück, der nur noch Gott oder nur noch Geld sein kann, will er dazu gehören; eine Universalität der „diskursiven Logik“¹⁵⁹, die den Weg des Geldes weist. Indem das Individuum sich nicht symbolisch opfert, legt es sich auf die allegorische Schlachtbank eines universalen Systems. Die magischen Unterschiede verschwinden zum allgemeinen Warencharakter. So kann *Soll und Haben* nur noch Typen beschreiben, die alle in ihrem Verhältnis zum Geld ihr Profil entwickeln.

Das allgemeine Opfertum tritt im religiös geprägten Roman Gotthelfs deutlich zutage. Denn der christliche Geist kann sich über ein menschenopferndes Heidentum entrüsten, das mit dem Kapitalismus zurückgekehrt ist:

„Und doch ist das Heidentum mitten unter uns, und Menschenopfer sind gäng und gäb, und der gräuliche, zermalmende Wagen des Gottes Unverstand rollt alle Tage über Tausende, nicht über Hunderte bloß. Schon oft ist es ausgesprochen worden, daß, sobald der Mensch einen Götzen habe, er demselben alles opfere, was er hat, und je klarer diese Wahrheit ist und alle Tage zutage tritt tausendfach, um so weniger faßt sie der Mensch. Ist einem Menschen Geld sein Götze, so opfert er ihm Leben, Ehre, Kinder... Das ist halt Götzendienst, und der will Opfer.“¹⁶⁰

Geld und Geist führt die Monetarisierung des Menschen konsequent fort. Seine Reduktion auf Geld wechselt zur Äquivalenz mit Geld:

„Und nach dem zusammengeraxten Gute schätzen sie ihre Lebens Wert, wie der Maulwurf nach der Höhe des aufgeworfenen Hügels seine Kraft. Wenn aber alle Gewinn verloren geht, dann hintersinnenet man sich,... denn man hat ja eigentlich alles verloren, nicht bloß das Geld, das verloren geht, sondern das Leben, welches man an das Geld gesetzt.“¹⁶¹

Resli wird im Roman als naiv bezeichnet, weil er sich für Anne aufopfert, nicht für „einen Zinsrodel oder ein Geschäft oder einen Titel samt Namen“¹⁶², die seine gesellschaftlich-ökonomische Position stärken. Bei Freytag haben die Protagonisten schon eher den Hang, sich gegenüber ihren Mitmenschen mit Geld zu empfehlen. Auch im *Grünen Heinrich* will sich der Protagonist durch das von seiner Mutter gestohlene Geld definieren.¹⁶³

Geld zwischen den Persönlichkeiten macht sie zu buchhalterischen Posten. Der Kapitalismus hat das Sklaventum neu erfunden, um den arbeitenden Menschen von Geist, Herz und Seele zu befreien, nicht nur Körper, sondern entweideter Körper, Formbarkeit des Schattens. So bemerkt schon Steuart: „Slavery and industry are quite compatible with the selfish nature of

¹⁵⁹ Horkheimer/ Adorno 1944, p. 32. Sie sehen die Wissenschaft als Auslöser des gottlosen und unheiligen Opfertums, das sich jedoch in der Ökonomie bewahrheitet und nur in der Wissenschaft, wenn diese satanisch-ökonomisch gedacht wird.

¹⁶⁰ Gotthelf 1843, pp. 190sq.

¹⁶¹ op.cit., p. 31.

¹⁶² op.cit., p. 260.

¹⁶³ cf. Keller 1879sq., pp. 130-2.

man, and may therefore be generally established in any society”¹⁶⁴. *Arbeit* kann etymologisch mit dem altkirchenslawischen *rabota*, „Sklaverei, Knechtschaft“, verglichen werden. Beide entstammen wahrscheinlich dem germ. **arb-æ-ja-*, „Diener, Waise sein“¹⁶⁵. Was im *Faust* noch als Lemuren verschleiert wurde, tritt im Hochkapitalismus deutlich zutage: Der Arbeiter bedarf keiner Allegorie mehr – er ist selbst eine. Auch Marx hat den Arbeiter zum Sklaven degradiert gesehen. Seine Lösung sind befristete Arbeitsverhältnisse,¹⁶⁶ doch diese ist obsolet, seit der Arbeitnehmer nicht mehr Sklave des einzelnen Unternehmers, sondern des Systems ist, das sich nicht auf einzelne Personen reduzieren lässt. Befristete Arbeitsverhältnisse begünstigen eine Sichtweise des Arbeitnehmers, als ein Zeichen austauschbar zu sein und seine Arbeitskraft als bloße Ware anzunehmen.¹⁶⁷ Die Ungreifbarkeit eines Sklavenhalters ist aber auch die Möglichkeit der Freiheit des Sklaven.

Mit der Persönlichkeit als Geld droht der Verkauf all ihrer Teile, ihre monetäre Usurpation. Simmel empfindet dies als Prostitution, weil das Intimste mit Geld aufgewogen wird.¹⁶⁸ Doch der Prostituierte ist gerade eine mögliche Ikone des Arbeiters: Nur ihm gelingt es, seinen Körper als Ware anzubieten, ohne seine Authentizität und sein Innerstes zu veräußern.¹⁶⁹ Er schafft es – freilich im günstigen Fall – Eigenschaften und Leistungen wie Körperteile von sich abzutrennen und als Produkte auf den Markt zu werfen.¹⁷⁰

Prostitution ist immerhin eine der erwähnten Thesen der Gelderfindung. Im religiösen und dämmerigen Bezirk konnten Freier Prostituierte mit dem Wurf einer Münze in ihren Schoß auswählen und bezahlen – eine heiligere, einfachere und nicht zuletzt erotischere Bezahlungsweise als durch Sachgüter.¹⁷¹ Das religiöse Geld wahrte die Sitte des Tempels, die Gewaltlosigkeit, Betrug und Uneinigkeit über die Leistungen verhinderte. Erst wenn der Kapitalist zum Zuhälter mutiert,¹⁷² der sich der gesamten Lebenszeit, einer unverhältnismäßig hohen Provision und der Psyche bemächtigt, gerät die heilige Ordnung aus den Fugen. Die Religion des Geldes findet nicht mehr als Schutz und für das Geld, sondern für den Kapitalisten statt.

Der Lohnempfänger muss bestimmen, was von ihm käuflich ist und inwieweit er sich *gut verkaufen* will: Das kann im Mittelalter wie in der Moderne bis zum Seelenheil führen oder an die Grenzen einer Arbeitsstelle stoßen. Der Mensch muss entscheiden, inwieweit er sich *Preis* gibt. Denn das betriebliche Dienertum, das auch das Handelskontor Schröter fördert (cf. 258),

¹⁶⁴ Steuart 1767a, p. 167 (lib. 2, cap. 1). Bataille 1961, pp. 64sq. hat dem Sklaven den Verdienst des menschlichen Fortschrittes zugeschrieben: die Umschreibung der Geschichte für die Massen.

¹⁶⁵ Kluge 1995, p. 50.

¹⁶⁶ cf. Marx 1859, p. 182. In (1844c), p. 473 nennt er Überarbeitung Sklaverei, weil sie die Lebenszeit verkürzt.

¹⁶⁷ cf. Baudrillard 1976, p. 28.

¹⁶⁸ cf. Simmel 1900, p. 515.

¹⁶⁹ cf. Thiessen 1985, p. 184, in Anlehnung an Benjamin.

¹⁷⁰ Das bezeichnet Blumenberg 1976, p. 129 als Lösung der Nivellierung durch Tauschprozesse, ohne auf den Prostituierten einzugehen.

¹⁷¹ cf. Curtius 1894, p. 445.

¹⁷² So beschreibt ihn Werlhof 1997, p. 114.

eröffnet immerhin die Möglichkeit, nicht für Ungewisses, im Diesseits für gar nichts zu arbeiten, wie das das Christentum gefordert hat, sondern vom Sklaven zum Entlohnten aufzusteigen, der im Geld eine Reliquie Mammons erhält, weil er für ihn dient.

Das Dienertum findet, weil der Kapitalismus partiell, aber stetig entpersonalisiert wird, nicht für einen Unternehmer, sondern zunächst für Mammon selbst statt. Simmel geht einen Schritt zu weit, wenn er die personalen Funktionen völlig ausblendet und einen allegorischen Wirtschaftskreislauf von zu Personen überhöhten Werten ausmacht. Gerade diesen nimmt Blumenberg zum Anlass, dem Geld seinen religiösen Charakter abzusprechen, weil die Werte ein stetiges Werden darstellten, die in ihrer Pluralität lebendig seien und „deren utopische Schlichtung oder monistische Vereinfachung das Mittel des Geldes sofort überflüssig und hinfällig machen müßte“¹⁷³. Er behauptet, ein theologischer Disput sei Nihilismus. Aber gerade die stetig gesteigerte Abstraktion der monetären Religion erlaubt eine Kakophonie an Werten und in ihr individuelle Vielfalt oder vielmehr ihre Illusion, weil die Vielfalt an den Grenzen der Ökonomie aufhört und die Waren nur die Vervielfältigung der Einfalt sind.

Eine abstrakte und überpersonale Vorstellung von Mammon ist mehr als nötig, um Verschwörungstheorien vorzubeugen, die vielleicht für Patrizier noch gegolten haben, aber Juden nur aus religiösem Fanatismus anklagen. Auch Webers These wird oft darauf vereinfacht, dass die Calvinisten und Puritaner den Kapitalismus begründeten, ohne zu bemerken, dass der Kapitalismus längst jenseits aller gesellschaftlichen Gruppen funktioniert. Weber hat ausdrücklich betont, dass der Kapitalismus über eine bestimmte Subjektivität hinaus existiert.¹⁷⁴ Auch die Personifikation Mammons, die in Hofmannsthal's *Jedermann* noch auftaucht, ist eine Vereinfachung des kapitalistischen Gefüges. Das göttliche Subjekt des Geldes muss erst aufgelöst werden, um zu erkennen, dass ausnahmslos alle Menschen einem Phantom dienen, dem keine Eigenschaften, keine Werte und keine Entelechie zugeschrieben werden kann, dass der Theismus einem Deismus gewichen ist.

Die letzte Gestalt Mammons ist das Transzendentalsubjekt, das im Kopf Sohn-Rethels geboren wurde und bei Rudolf Müller schon fast wieder einen göttlichen Rauschebart erhält.¹⁷⁵ Das Festhalten an der Personifizierung kann als marxistische Projektion eines anfechtbaren Gegners gelten, die die Frage nach den Mechanismen einer geldlichen Religion ersetzt. Die Unbekannte in der gesellschaftlichen Gleichung ist nicht das Geld, sondern das Subjekt, dessen Handlungsstrukturen wieder aufgedeckt werden müssen. Denn Kapitalismus funktioniert un-

¹⁷³ cf. Blumenberg 1976, p. 131.

¹⁷⁴ Weber 1905a, p. 17.

¹⁷⁵ cf. Müller 1977, p. 135: „Das eigentliche *Subjekt dieser Vergesellschaftung*, ist, in Ermangelung eines bewussten, kollektiven Subjekts, der sich selbst verwertende Wert, *das Kapital*.“ (seine Hervorhebung) Adorno 1966, p. 177 hat die Unbewusstheit des transzendentalen Subjekts erkannt, ohne sie in personellen Strukturen dingfest machen zu wollen. Er beruft sich auf die Ohnmächtigkeit angesichts der Herrschaft des Tauschwertes.

abhängig vom einzelnen Subjekt, aber nicht ohne das Subjekt, das jeweils individuell ausgemacht werden muss.

Solange das System abstrakt bleibt, kann es die Menschen entzweien. Diesen Fehler korrigiert Marx auch in seinem Spätwerk, während er zuvor von einer Gesellschaft spricht, in der „abstrakt-allgemein Macht auf das einzelne Individuum ausgeübt wird“¹⁷⁶. Aufgrund der zwischen ihnen schwebenden Schulden, für die sie sich gegenseitig die Schuld geben, leben sich Christen und Änneli auseinander.¹⁷⁷ Der Geist des Geldes entfremdet solange, bis er gefasst ist.

Der Verdient, den man Freytag zugute halten muss, ist, dass er den Kapitalismus nicht abstrakt hält, sondern auf personale Machenschaften herunterbricht. Pinkus, nicht die gnadenlose Wirtschaft, holt zum Schlag gegen den Freiherrn aus (cf. 408). Anton begnügt sich nicht mit einer gesellschaftlichen Entwicklung, sondern geht ihr solange nach, bis er den Kriminalfall um den Schurken Veitel aufdecken kann.

Shell hat die griechische Vorstellung von Geld wieder ins Bewusstsein geholt, unsichtbar zu sein, die es heimtückischer als Tyrannei werden lässt, weil ja auch diese von Geld und seinen Umwälzungen abhängig ist. Die Griechen verbanden mit der Opposition zwischen *ousia phanera*, „sichtbarer Substanz“, und *ousia aphanēs*, „unsichtbarer Substanz“, zwei Bedeutungen: Zum einen war *ousia phanera* Eigentum, der für andere sichtbar getauscht wurde, indem Käufer und Verkäufer ein symbolisches Gut nicht als Tauschgegenstand, sondern als gegenständliches Symbol des Tausches wechselten. Auf der anderen Seite war *ousia phanera* eine nonmonetäre Gemeinschaft des Ortes, der Religion etc. Im Gegensatz dazu war *ousia aphanēs* einerseits Geld und unsichtbarer Besitz, der andererseits wiederum eine Gemeinschaft zweiter Ordnung zusammenstellte. Der Handel ging nun nicht mehr mit dem plastischen *symbolon*, sondern quasi unsichtbar mit Geld vonstatten.¹⁷⁸ So konnte die Gemeinschaft zweiter Ordnung die erste umwälzen und quasi hinterrücks stürzen.

Baecker skizziert eine Übernahme der ausweglosen Schuldstruktur des Christentums. Die Zahlung ist für ihn bereits religiös, weil eine partielle Erlösung erreicht wird. Doch die Abnahme der Zahlungsfähigkeit durch Geldausgabe bedingt eine Neuverschuldung durch Kreditaufnahme oder einen Verkauf, der umso enger an die Gesellschaft bindet. Auch dies ist eine Form der Verschuldung, weil der Ökonom von der Zahlungsfähigkeit der anderen abhängig ist.¹⁷⁹ Er vergisst, dass der Reiche sich weniger verschulden muss und dass der Kreditor von der Not

¹⁷⁶ Marx (1844d), p. 451. Sowohl Schwengel 1997, pp. 487sq., der bei Simmel wie Marx „ein heiliges, abwesendes Subjekt“ des Geldes behauptet, wie auch Derrida 1993a, p. 78, der in Marx' *Manifest der Kommunistischen Partei* Geld als Phantom, als einen „Jemand“ beschrieben sieht, beweisen eine Fixierung auf den jungen Marx. Für einen ausgewogenen Vergleich zwischen Früh- und Spätwerk cf. Godelier 1966, p. 156, der belegt, dass sich Marx' Anklage von einer diffusen Entfremdung hin zu den konkreten Produktionsverhältnissen entwickelt.

¹⁷⁷ cf. Gotthelf 1843, pp. 41sq.

¹⁷⁸ cf. Shell 1978, pp. 31-4; dazu auch Seaford 1994, p. 226.

¹⁷⁹ cf. Baecker (2002).

des Zahlenden profitiert, kurz: die sozialen Strukturen, die die Ökonomie bedingen und den einen Zahlenden gegenüber dem anderen bevorteilen. Ein genauerer Blick offenbart, wer zahlt, wer mit Geld hantiert und es eigentlich besitzt; daran kann die abstrakte Religion wieder festgemacht und als Machtbeziehung offenbart werden.¹⁸⁰ Menschen werden nicht vom System, sondern immer von anderen überwältigt. Eine Religion des Geldes, die die Aktanten übersieht, ist eine Generaltheodizee, die nur das allgemeine, nicht das spezielle Unglück beschreiben kann. „Überhaupt ist zu bemerken, dass da, wo Arbeiter und Kapitalist gleich leiden, der Arbeiter an seiner Existenz, der Kapitalist am Gewinn seines toten Mammons leidet.“¹⁸¹

Nigel Dodd strebt immerhin die Verbindung einer allgemeinen Mikrostruktur von Interessensüberschneidungen mit einer universellen kapitalistischen Idee an, deren Zusammenhang Habermas nur diachronisch dargestellt hat.¹⁸² Aber er vergisst die Wiederverknüpfung mit *einzelnen* Logiken, die aus der Vogelperspektive allgemeiner Rationalität beide Soziologen nicht beschreiben können. Eine Theologie Mammons muss sich nicht die Frage der Akzeptanz, sondern die der individuellen Umsetzung ihrer totalitären Ansprüche in subjektive Geldgier stellen, die Frage, wen oder was der Ökonom für seine Rituale zu opfern bereit ist.

Die diesseitige Erlösung ist das erste und zentrale Dogma der Geldreligion, so zentral, dass sie vor die Dogmatik Mammons geschoben wird, weil sie die Religion nicht fördert, sondern bedingt. Jegliches Wirtschaften über die Erfüllung von Bedürfnissen hinaus orientiert sich an der *Verheißung des absoluten Reichtums*, wie Deutschmann seine Geldtheologie nennt. Als „Hauptgewinn“ liegt sie der ganzen Ethik zugrunde. Die Prosperität des Unternehmers, die er auf der Austerität seiner Angestellten aufbaut, wird in der protestantischen Ethik als Heilsversprechen umgesetzt. Doch dieses Versprechen ist wie das christliche auf jenseitigen „Wohlstand“ löchrig, weil ökonomischer Aufwand ein sorgenfreies Leben keinesfalls garantiert.

Gotthelf entwirft eine realitätsnähere Konstruktion, in der Geld *und* Geist vereint sind, eine Harmonie zwischen diesseitigem und jenseitigem Wohlstand, die den bäuerlichen Besitzstand rechtfertigt und ihn mit christlicher Erlösungsmöglichkeit verbindet. Resli und Anne versuchen die friedliche Koexistenz von Geld- und Seelenverbundenheit. Die getauschten Geldstücke werden zu Grundsteinen ihres säkularen Glückes, das sie vor Gott erbitten wollen.¹⁸³

¹⁸⁰ Das kritisiert auch Brentano 1916, pp. 116sq. an Werner Sombart, für den jeder Mensch ein gleicher und auf sich selbst gestellter Unternehmer ist.

¹⁸¹ Marx (1844c), p. 473.

¹⁸² cf. Dodd 1994, p. 75, zu Habermas 1981a und 1981b.

¹⁸³ cf. Muschg 1954, pp. 109 und 120. Eine magische Verbindung knüpft indes Keller 1879sq., pp. 67sq. im *Grünen Heinrich*: Die Bauern, unter denen Zaubereien und böse Künste noch gang und gäbe waren, maßen Geld „bei Hochzeiten und Leichenfeiern einander in Scheffeln und Wannern ab.“

Auch die Bibel versucht, Besitz und Bekenntnis zu verbinden. Wer sich Gott zuwende, verspricht Jesaja, erhalte statt Erz Gold und statt Eisen Silber.¹⁸⁴ Das Problem ist, dass die aktuelle christliche Religion nur noch jenseitigen Reichtum versprechen und sich diesseitig nicht mehr festlegen kann. Mammon demgegenüber brüstet sich mit akuter Gütigkeit. Das Füllhorn, das bereits Juno Moneta in der Hand hat, verheißt materiellen Wohlstand und wird zum Leitsymbol des Kapitalismus.¹⁸⁵ Jeder kann in ihm seinen persönlichen Reichtum erhoffen. „Eben war noch alles voll Beschwerden/ Jetzt ist alles golden überhaucht“¹⁸⁶, belegt Brecht geldliche Glückseligkeitsträume.

Blumenberg nennt den Besitz von Geld die einzig bestimmbare Form von Glück. Er geht davon aus, dass die Simmel'sche Subjektivität des Glücksbegriffes, unter den für Simmel Geld nicht fällt, allein in der Form aufgelöst werden kann, „daß mit Geld jeder sein Glück machen kann.“¹⁸⁷ So subjektiv ist dieser Begriff allerdings nicht, denn objektivierbare Grundlage des Glückes wird ja die *conditio sine qua non* des Geldbesitzes. Die Objektivität findet ihre Grenzen nur in der Verteilung, die das Glück des Geldes zur Möglichkeit verkommen lässt. Blumenberg sieht darin nur einen kleinen Schönheitsfehler angesichts der diesseitigen Leistung eines Äquivalentes für Glück; im Hochkapitalismus wird er allerdings zum unanschaulichen Makel, weil die fortunatische Ausnahme nur für wenige erreichbar ist. Geld ist sogar noch ein Stück tückischer, weil es Glück schon in den kleinen Genüssen der Warenwelt vortäuscht. Glück aber ohne Geld zu postulieren, ist ein sozialer Affront, weil Möglichkeiten des Glückes durch Armut beraubt sind. Geld zu haben bedeutet nur nicht zwangsläufig Glück, und auch der Preis für Glück kann nicht ermittelt werden, weil er eben subjektiv abhängig ist.

Bescheidenes Glück bietet schon die Rente. Der endlose Feierabend wird zur Nike eines Arbeiters, der sich mit der Pensionszahlung seine Erlösung erhofft. Wie der Narr schon im *Faust* beweist, ist auch der Grund- und Hausbesitz eine gängige Vorstellung von Erlösung auf dem eigenen (heiligen) Boden. Dieses Glück versucht der Dorngrütbauer seiner Tochter zu vermitteln.¹⁸⁸ In *Soll und Haben* wird ebenso das Glück am Grundbesitz verankert: Besonders Veitel schielt auf das adlige Landgut, das Anton als romantisches Ideal irgendwann verwirft und sein Glück als Anteilseigner bei Schröter findet.

Erlös soll sich aber zur absoluten Erlösung anhäufen: Unendlicher Reichtum ist die Erlösung von allem Leiden, der glückliche Tod. Er beruhigt an der metaphysischen Schnittstelle des

¹⁸⁴ cf. Jesaja 60,17. Auch das Land, in dem Milch und Honig fließt, verspricht Luxus für Treue (cf. Exodus 3,8). In Genesis 24,35 wird Abraham mit Reichtum gesegnet (cf. auch Deuteronomium 28,11). Hiob 22,23-5 ist schon gespalten, weil der Gläubige zuerst sich seines Goldes entledigen muss, damit der Allmächtige sein Gold sein kann.

¹⁸⁵ So Berger 1986, p. 115. Auch Abundantia, die röm. Göttin der Fülle und des Wohlstands, trägt als Attribut ein Füllhorn, mit dem sie Geld und Getreide ausschüttet.

¹⁸⁶ Brecht 1993, p. 210.

¹⁸⁷ Blumenberg 1976, pp. 128sq.

¹⁸⁸ cf. Gotthelf 1843, p. 259.

Sterbens zwischen erfülltem Diesseits und „erfüllbarem“ Jenseits aufgrund der kulturökonomischen Diktion.¹⁸⁹ Robert Misik ergänzt zurecht, dass auch und gerade diese Aussicht nur den Wenigsten vergönnt ist: „Die gläubige Masse harrt, wie einst die frühen Christen die Rückkehr des Messias erwarteten – immer gewiß, immer enttäuscht.“¹⁹⁰ Die Verheißung des Reichtums ist eben mehr die heiße Luft, die Dampfmaschinen und Arbeiter vorantreibt, ein Hinweisschild zum Garten Eden, das zumeist in die Irre führt. Auch Platon resigniert, dass „jene Zeit...“, wo sich den Menschen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse alles von selbst darbot,... auch ihrerseits zu jener früheren Periode¹⁹¹ gehört, die mit dem goldenen Geschlecht Hesiods verknüpft ist. Der durchschnittliche okzidentale Mensch kann sich aus seinem ökonomischen Schuldverhältnis nicht befreien – die „Tilgung alter Schulden“¹⁹² ist ein Phantasma, das nur in Anführungszeichen stehen gelassen werden kann.

Misik resümiert, dass die Religion des Kapitalismus deswegen eine Utopie sei, „eine ohne Transzendenz, ein Heilsversprechen ohne Heil.“¹⁹³ Seinem Blick entgeht die Wirkungsmacht dieser Utopie, eines Dogma, das in seiner Effizienz alle christlichen Dogmen – zumindest seit Beginn der Neuzeit – übersteigt. Dem Mechanismus eines Dogmas ist zu eigen, dass nicht Richtigkeit zählt, sondern Durchschlagkraft. Das Bewusstsein über die realen gesellschaftlichen Verhältnisse wird durch die subtile Allgegenwärtigkeit der ökonomischen Prophezeiung unterspült. Das heißt nicht, dass die unbewusste Wirkung nicht erkannt werden kann – wie Misiks Geist beweist –, aber dass der Geist des Kapitalismus im ständigen Belagerungszustand das kritische Bewusstsein bedroht. Der Mensch ist einer *second order observation* nach Luhmann fähig, aber läuft Gefahr, in die *first order observation* zurückzufallen.

Der Mensch fügt sich in seine ökonomisch-metaphysische Schuld, sich zu bereichern, weil er der Drohung entgehen will, sich außerhalb der Gesellschaft schuldig zu fühlen.¹⁹⁴ Sogar das momentane Konsumglück wird aufgeschoben, um das große Glück des Reichtums zu erreichen. „But the principle which prompts to save, is the desire of bettering our condition, a desire which though generally calm and dispassionate, comes with us from the womb, and never leaves us till we go into the grave.“¹⁹⁵ Die individuell-symbolische Sinnleistung wird für eine diktierte Sinnillusion aufgegeben, und das nicht ungern, weil es schließlich bequem ist: Geld entlastet von der quälenden Frage nach dem Sinn.¹⁹⁶ Der wonnige Wahn nach Reichtum ist so

¹⁸⁹ cf. Deutschmann 1999a, p. 110. Mit der Feststellung der Beruhigung im „metaphysisch-religiösen“ Sinn wendet er sich gegen Luhmann 1977, der eine diesseitige, nach Deutschmann eine Beruhigung im „allokations- und verteilungsbezogenen Sinn“ feststellt.

¹⁹⁰ Misik 1999, p. 503.

¹⁹¹ Platon 1988g, p. 45 (271 St.).

¹⁹² Freud/ Breuer 1895, p. 123 (Fußnote), bei denen der Ausdruck gleichfalls in Anführungszeichen steht.

¹⁹³ Misik 1999, p. 509.

¹⁹⁴ cf. Horkheimer/ Adorno 1944, p. 128.

¹⁹⁵ Smith 1776, p. 414 (lib. 2, cap. 3).

¹⁹⁶ cf. Bolz 1994, p. 67.

übermächtig, dass Freytag die Frage nach dem so ungemütlichen außerökonomischen, genauer, nicht mit ökonomischen Zwecken verbundenen Streben gar nicht mehr stellt. Veitel ist das freilich schon wieder beargäugte Paradebeispiel der Absolution der monetären Sinnkonstruktion:

„Darauf kam er auf geradem Wege zu der Betrachtung, wieviel ihm noch fehle, um so reich zu sein wie Hirsch Ehrental; er fühlte nach einem halben Dukaten, welchen ihm seine alte Mutter mit einem Lederfleck in das Futter seiner Weste eingenäht hatte, und überlegte, wieviel er alle Tage dazu sparen könnte, vorausgesetzt, daß ihm der reiche Mann Gelegenheit ließe, etwas zu verdienen.“ (46sq.)

Auch kleiner Reichtum kann schon glückliche Momente versprechen, weil er die Voraussetzung für den großen und immer ein Verweis auf diesen ist. Jedes Geld ist ein Pars-pro-toto des absoluten Reichtums. Die Eschatologie des Geldes beruht auf der Möglichkeit der Investition, die nur oberflächlich von Geld, hintergründig von der Hoffnung auf Seligkeit genährt wird.

DER UNBERECHENBARE MAMMON UND SEINE DOGMATIK

Gottfried Keller hat es verstanden, als Literat auf dem Grat psychosozialer Grenzfälle zu wandern. Was rational erscheint, wird zur Katharsis des Irrsinns, was als eigensinnige Logik daherkommt, verwandelt sich in überraschende Vernünftigkeit. Darum versteht er es auch, das über den Kapitalisten einbrechende Chaos der Ökonomie zu beschreiben, das eine dogmatische Erklärung a posteriori bedarf. Handlungsort seines Romans *Martin Salander* von 1886 ist ein kleinbürgerliches Idyll, das mit der monetären Verheißung absoluten Reichtums kokettiert. Der Zwiespalt klafft nicht mehr zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, wie das noch Freytag und Gotthelf skizziert haben, sondern mitten durch eine Ehe. Marie Salander erinnert ihren Mann an sein früheres Postulat monetärer Bescheidenheit, gegen das er nun beständig verstößt und trotz unternehmerischer Fehlschläge nicht darauf verzichten will, „mit frischer Tatkraft Verlornes wieder zu erringen!“ Er ist sich seines Erfolges sicher: „Ich kenne nun einmal den Weg, soll ich ihn geflissentlich vermeiden?“¹⁹⁷ Während seine Frau Reichtum nicht als notwendige Bedingung des Lebens sieht, reißt er eine beunruhigende Skizze der Armut auf. Selbst das familiäre und heimatliche Idyll, das Marie entgegenstellt, kann ihn von seinen Plänen nicht abbringen. Keller entwirft die Verlockungen und Zwänge, mit denen die Hoffnung auf Gewinn verbunden ist.¹⁹⁸

Der ökonomisch doch recht unbedarfte Lehrer wagt den Sprung in die Strudel eines sich immer mehr ausbreitenden Spekulationskapitalismus, der eine Übermacht der ökonomischen

¹⁹⁷ Keller 1886, pp. 442sq.

¹⁹⁸ Insofern kann man ihn nicht als kleinbürgerlichen Moralapostel bezeichnen, wie es Löwenthal 1971, p. 210 versucht.

Logik darstellt, für deren Gunst man nicht wie der Calvinist arbeiten, sondern auf die man nur noch hoffen kann. Martin Salander schreibt seiner Frau über das gute Geschäftsergebnis: „[S]o muß Du das nicht meiner besonderen Geschicklichkeit und Tatkraft zuschreiben, sondern dem freundlichen Glücke, welches mir zur Seite ging.“ „Allerdings“, und dies führt er erst als zweiten Grund heran, „habe ich auch einigen Fleiß aufgewendet“¹⁹⁹. Antonios fortunagläubige Risikowirtschaft hat sich durchgesetzt, ja sogar selbst übertroffen; die Berechnung Shylocks, die noch versucht hat, ein überschaubares System transzendenter Kybernetik zu entwickeln, muss sich den Schicksalsschlägen des bei Keller beginnenden Globalmarktes fügen. Das franz. *fortune* heißt nicht umsonst „Glück, Los, Schicksal“, aber auch „Vermögen, Reichtum“²⁰⁰. Die Religion der Marktwirtschaft hat sich verselbstständigt und bleibt für investive Gebete auch mal taub. Die Börse ist die moderne ökonomische Versuchsanordnung unbestimmten Ausgangs, in der der Zufall zur Regel wird. Der spekulative Drahtseilakt des „Casino-Kapitalismus“ wird erst bei Zusammenbrüchen der Börse abgebrochen, und festen Boden unter ihren Füßen suchen Kellers Hasardeure erst am Rand der Katastrophe.²⁰¹ Auf globaler Ebene reift der Aktienmarkt zur unkalkulierbaren Mutation, an der auch Weber die Grenzen der Zweckrationalität gezogen sieht.²⁰² Der mysteriöse Schimmer der Religion glimmt „in der Unzulänglichkeit internationaler Finanztransaktionen, die sich der Verfügung entzogen haben“²⁰³.

Religiöser Glaube ist irrational, weil er sich nicht von praktischem Wissen ernähren kann.²⁰⁴ Der Börsianer hat kein Patentrezept, kein Wertesystem, dessen Wirkung er sich sicher sein kann. Der wa(a)gemutige Händler setzt die gleichen ängstlichen Schritte, mit denen der religiöse Mensch vor Gott getreten ist. „Echte Transzendenz liegt hier vor, insofern dasjenige als transzendent bezeichnet werden kann, was über unsere Erkenntnis- und Einflussmöglichkeit hinausgeht.“²⁰⁵ Der Börsianer kann sich nur noch in Ekstase versetzen, die ihm den Wink richtigen Handel(n)s geben soll.

Die Ekstase kennt jedoch im Gegensatz zur antiken Religion keine gesellschaftlichen Grenzen. Die Börse wird ihrem Treiben überlassen, koste es so viele Opfer, wie es wolle. Als Aktiengründer legt der Unternehmer bzw. der Manager als Hohepriester seinen Kopf für einen möglichen Ritterschlag selbst aufs Schafott. Seine ökonomische Tätigkeit, seine Hoffnungen und Pläne werden auf eine alles entscheidende Bezifferung reduziert. Das Prinzip der Börse lässt sich reibungslos auf den homo oeconomicus übertragen: „Ein Wertpapier (Mensch) hat

¹⁹⁹ Keller 1886, p. 447.

²⁰⁰ Derrida 1991, p. 163.

²⁰¹ cf. Keller 1886, p. 651.

²⁰² cf. Weber 1921, p. 4. Schon Ricardo 1817, p. 62 hat die Auflösung einer schlüssigen Kausalkette festgestellt: „Corn is not high because a rent is paid, but a rent is paid because corn is high“.

²⁰³ Ruster 1999, p. 191.

²⁰⁴ cf. Werlhof 1997, p. 106.

²⁰⁵ Ruster 1999, p. 186, in Bezug auf das komplexe Wirtschaftssystem.

soviel Kredit (Vertrauen), wie seine materielle Deckung (Eigentum bzw. Wert als Arbeitskraft) und das Maß, wie andere seinen Kurswert (sein Ansehen) einschätzen, es zulassen.“²⁰⁶

Es ist eine selbstzerstörerische Sucht. Martin Salander versteht die Wünsche seiner Frau nach einer beschaulichen Genügsamkeit und kann doch nur gepresst hervorbringen: „Aber ich kann nicht!“ Er fühlt sich nicht mehr in der Lage, den erlernten Lehrerberuf auszuüben, aber „noch jung genug, freiwirkend in der Welt zu stehen, wozu mich eben der Geist getrieben hat.“ Hat das Unternehmertum Kräfte, die den faustischen Jungtrunk brauen können? Der Familienvater denkt nicht an Sicherheit für seine Anvertrauten, er will nur mäßigen Güterbesitz haben, um möglichst frei und handlungsfähig zu bleiben. „Glaub’ nur, es wird mir gewiss noch gelingen!“²⁰⁷, versichert er, dass all sein Streben der Wirtschaft gilt. Selbst nach seinem Bankrott will er das Glück aufs Neue versuchen, ohne auf seine Familie zu achten. Er ist ein Spielsüchtiger, ein Abhängiger vom Kitzel des Erfolges.

Die Spekulation ist vielleicht sogar eine Psychose. Die schizophran anmutenden Stimmungsschwankungen auf dem Parkett bedürfen wahnsinniger Aktanten. Nur so ist zu erklären, dass der Börsianer die zumindest berufliche Realität in Kolonnen aus Ziffern festmacht. Die scheinbar unumstößliche Wahrheit der Zahlen ermöglicht es dem Menschen, ein geschlossenes und überschaubares System zu phantasieren, das die weltliche Komplexität zu einer Logik als Wahnvorstellung reduziert. Aber diese beweist wieder einmal, wie real das Zeichen ist. Verrücktheit ihrer Lesart ist der beste Weg zum Erfolg – nur so vermeidet man die breiten Straßen schmaler Renditen. In Seitengassen findet man den unverhofften Gewinn, der dem Leben die entscheidende Wendung gibt – oder den wirtschaftlichen und psychischen Zusammenbruch einläutet.

Der „Grüne Heinrich“ konnte sich noch ohne wirkliche Investition über den gleich mehrfachen Segen freuen, seine Bilder doch noch und dazu seine Autobiographie für einen guten Preis verkaufen zu können sowie schließlich vom Trödelmann eine Stange Geld zu erben.²⁰⁸ Er ist Vorteilseigner einer mehr als riskanten Spekulation in den Bereich der Künste, die er in einem inneren Disput nach seiner Verschuldung in Studentenkreisen verteidigt:

„Was ist Erwerb und was ist Arbeit? frage ich mich; hier führt ein bloßes Wollen, ein glücklicher Einfall ohne Mühe zu reichlichem Gewinne, dort eine geordnete, nachhaltige Mühe, welche mehr wirklicher Arbeit gleicht, aber ohne innere Wahrheit, ohne notwendigen Zweck, ohne Idee. Hier heißt Arbeit lohnt sich und zur Tugend, was dort, Müßiggang, Nutzlosigkeit und Torheit ist. Hier nützt und hilft etwas stückweise, ohne wahr zu sein; dort ist etwas wahr und natürlich, ohne zu helfen, und immer ist der Erfolg der König, der den Ritterschlag erteilt.“²⁰⁹

²⁰⁶ Kaiser 1977, p. 76.

²⁰⁷ Keller 1886, p. 443.

²⁰⁸ cf. Keller 1879sq., pp. 755sq., 762sq. und 827.

²⁰⁹ op.cit., p. 646. Vernon 1984, p. 124 betont mehr die Anrühigkeit, den Schwarzmarktcharakter des Spielgewinns im Gegensatz zur Geldquelle im Arbeitswert, wie sie Smith, Ricardo und Marx behaupten.

Nur die Spekulation, die sich nicht auf ein törichtes calvinistisches Arbeitsdogma stützt, ist für ihn ein Zweck, sogar eine Idee. Sie muss keinesfalls „wahr... sein“, wohl im Sinne von real, sondern nur funktional.

Dem Glück der göttlichen Fügung entgegnet man am besten mit der möglichst zwecklosen Ausgabe.²¹⁰ Ein Konsumopfer muss dargebracht werden, weil Mammon eine unerwartete Fügung bereitet hat. Spekulation ist die Kreativität mit dem Chaos, das paradoxe Schaffen und Zerstören mit der Macht der Zeichen, die Ergebenheit in die Unplanbarkeit. Es ist „Zahlenlotto“²¹¹, Tohuwabohu, das Leben investiert, aber auch Leben durch die Erfüllung des Reichtums schenken kann. Auch der Lottogewinn ist der verzweifelte Versuch, den Preis eines Lebens zu bezahlen. Die Summe ist irrelevant, muss aber fast unvorstellbar hoch sein.

Mit dem Setzen auf eine Aktie, dem Ausfüllen des Lottoscheines, dem Münzwurf, der nicht mehr zwischen Kopf und Zahl, sondern nur noch zwischen Zahlen im Kopf entscheidet, erwartet der Risikofreudige sein göttliches Urteil. Caillois wirft sein Augenmerk auf Glücksspiele,

„die fast immer Spiele um Geld sind, wodurch das Spiel durchaus Konsequenzen hat für die Realität, weil es den Spieler bereichern oder ruinieren kann, und zwar in einem Maße und unter Umständen, daß die Ehre ihn manchmal zwingt, Selbstmord zu begehen. Mir scheint, daß das Geld sowohl für den Geizhals als auch für den Spieler ein geheiligtes Element darstellt.“²¹²

Im Gegensatz zum Geizhals, dem Nachfahren Shylocks, setzt der Spieler das Geld ununterbrochen aufs Spiel und betritt für den Phänomenologen damit den tabuisierten Raum des Heiligtums, das sich der weltlichen Ordnung entzieht. Aber im Gegensatz zum Spiel, in dem der Einsatz selbst gewählt werden kann, läuft der Ökonom immer Gefahr, der Fatalität des (allegorischen) Todes gegenüber zu treten.

Hegel nimmt in Anlehnung an Kant im Geld die Quantenphysik vorweg, die die Möglichkeit von Realität als eine Form der Wirklichkeit versteht: Hundert mögliche Taler sind genauso viel wie hundert wirkliche – der Unterschied von Sein und Nichtsein ist aufgehoben. Die Abstraktion der Summen, die in der Börse und auf dem Spielfeld bis zum Ausschlag des Kurses und dem Fallen der Kugel aufleuchten, hat Inhalt und Realität gewonnen, selbst wenn sie verloren sind. Ihr „Sein oder Nichtsein ist nur *Veränderung*; sie sind in die Sphäre des *Daseins* versetzt.“²¹³ Die Begrifflichkeit des Geldes als Einsatz geht über ihre bloße Existenz hinaus; seine Möglichkeit als Scheck, Kredit, Investition ist mehr als seine Realität.

²¹⁰ cf. Baudrillard 1976, p. 73. Er stellt den Lotteriegewinn oder das Vermögensgeschenk im Gegensatz zu der detaillierten Abrechnung im Lohn zwischen aufgeschobenen Tod und seiner Gnade des Lebens.

²¹¹ Just 1990, p. 142. Er verbindet mit der Ernennung von „Geld zu Gott“ im finanzwirtschaftlichen „Glücksspiel, dem Geld ohne Arbeit“ eine „Verkommenheit, die Selbstaufgabe der Menschen, ein Anzeiger des Chaos“. Den Vergleich mit einer Lotterie hat bereits Sombart 1913b, p. 61 herangezogen.

²¹² Caillois (1939), p. 203.

²¹³ Hegel 1812, p. 78.

Die Möglichkeit des Opfers tritt auf, nicht mehr kalkuliert, sondern existentiell. Und damit fällt Sinn nach Luhmann'scher Definition ab, weil die Wirklichkeit von einer Schar von Möglichkeiten umkreist wird. Durch den Verlust der Bewertbarkeit wird das Leben in der Spekulation auf einen transzendenten, weil unfassbaren Entscheid hin entworfen. Der Glücksjäger ist ein Sinnjäger, der die Fährte der Zeichen gewählt hat. Diese werden durch das Konstrukt ihrer Realität symbolisch. „Mit jedem Tun“, dem schieren Tun des Lebens, speziell aber in dem waghalsigen der wirtschaftlichen Spekulation, „ist ein Glaube verbunden, ein Glaube an den Sinn des Tuns, aber auch eine Skepsis, eine Furcht vor Verlust dieses Sinns“²¹⁴, ein Opfern des Sinns, das diesen einzig gegenwärtig machen kann. Das klingt schon im Spiel der faustischen Hexenküche an, in der der Kater fordert:

„O würfle nur gleich
Und mache mich reich,
Und lass mich gewinnen!
Gar schlecht ist's bestellt,
Und wär' ich bei Geld,
So wär' ich bei Sinnen.“²¹⁵

Der Plural „Sinnen“ ist als „Sinn“ zu lesen, den der Kater im Spiel erwartet, das ihn ja gerade von Sinnen macht, ihm seine wahrnehmende und wertende Erkenntnis raubt. „Wie glücklich würde sich der Affe schätzen,/ Könnt' er nur auch in's Lotto setzen“, kommentiert Mephisto. Auch wenn eine Verknüpfung von Kater und Affe in der Meerkatze möglich ist, raubt er diesem oberflächlich seine Identität, die er für den Geldgewinn im Lotto aufs Spiel setzen, opfern müsste. Das wirtschaftliche Chaos darf nicht nach dem Sinn fragen, weil der Zweifel die Rendite zerstört, und kann sich gerade dadurch mit dem Gefühl des Sinns umgeben.

Reichtum und Armut können unter der Willkür des Geldes wechseln. Im *Grünen Heinrich* verteilt der „Page Gold“ auf einem Fest noch großzügig – wenn auch nur falsche– Golddukaten, während sein Haus abbrennt. Rosalie hat die rettende Idee, das Glücksspiel zwischen den geladenen Gästen für eine Rente umzudeuten und die Rettung des Pagen herbeizuführen.²¹⁶ Das Schicksal, das über ihn hereingebrochen ist, wird durch das Spiel, das simulierte Schicksal, schließlich gebeugt, damit der Page vielleicht nicht Sinn, aber zumindest Geld hat.

Doch das Schicksal lässt sich nicht auf „Teufel komm' raus“ beeinflussen. In *Martin Salander* versuchen die habgierigen Zwillinge Isidor und Julius Weidelich den Lauf der Dinge zu vereinnahmen. Gleich am Anfang des Romans stören sie ein Idyll, in dem ein Zeisig singt und ein abgesägter Flintenlauf als Brunnenröhre dient.²¹⁷ Auch auf einem Schützenfest versuchen sie ihr Glück herauszufordern, „werden es nicht verlassen, bis sie ein paar silberne Becher he-

²¹⁴ Binswanger 1998, p. 9.

²¹⁵ Goethe 1828/33, vv. 2394-9.

²¹⁶ cf. Keller 1879sq., pp. 570-2.

²¹⁷ cf. Keller 1886, pp. 386sq.

rausgeschossen, was sie mit vielem Geldaufwand und unendlichem Schießen zu erzwingen gewohnt waren.²¹⁸ Ihr automatisiertes Vorgehen macht sie kalt; Salanders Töchter beklagen bald nach der Hochzeit mit ihnen: „[S]ie haben keine Seelen!“²¹⁹. Sie sind herzlos, leblos, sinnlos. Gotthelf zieht die Grenzen der Vorhersehbarkeit und straft die Abtrünnigen Fortunas am Ende mit Gefängnis, weil ihre Geldgier die Legalität überschritten hat.

Das unberechenbare Geld ist die potenzierte Naturkatastrophe. Mammon waltet anscheinend ohne Ordnung; die „Gefahr eines wahnsinnigen Schöpfergottes“²²⁰ ist eingetreten. Bei genauem Hinsehen erhält das subjektlose Geld als eine bestimmte Summe scheinbar einen Charakter, eine zerstörte und deshalb zerstörerische Psyche. Simmel stellt fest, dass „das Geld in außerordentlich hohen Summen eine besondere, der leeren Quantitätshaftigkeit sich enthebende, gleichsam individuellere Gestalt gewinnt“²²¹. Eine kleine Summe ist greifbar, hat einen vorstellbaren Gegenwert. Große Summen dagegen umgibt eine personalisierbare Aura der Heiligkeit, die von den einzelnen Teilen absieht, aus denen sie besteht. Die einstige salvenartige Abkürzung *TDM*, die tausend Deutsche Mark verklausulierte, das *rund so und so viel*, die Schwelle, wenn der Logarithmus einer Summe eine natürliche Zahl überschreitet, sind Beispiele, Beträge glatt, ganz, einheitlich und nicht als Summe einzelner Währungseinheiten aufzufassen, eine Sichtweise, die im *symbolischen Euro* karikiert wird.

Aber die personifizierte Summe vergisst nur zu gern ihren Herrn. Der Wahnsinn des Geldes ist nur der seines Besitzers. Er kann den Mythos der unbändigen, furchterregenden Summe nutzen. Der Schauer einer großen Summe löst sich in der Macht dahinter auf, die nicht einmal mehr ausgespielt werden muss. Der anerkannt Reiche verdient an seinem Ruf; er nimmt Einfluss, ohne einen Cent opfern zu müssen, wie die Ehrfurcht vor Antons Erbe in *Soll und Haben* beweist (cf. 154). Das „Superadditum des Reichtums“²²² ist das Wirken, das dem Individuum allein durch die Benennung als Reicher gewährt wird und seine persönliche Logik sozial und speziell ökonomisch gewichtiger, unter Umständen auch verheerender macht.

Der Aktienmarkt hat nichts mit einem abstrakten System zu tun, sondern findet menschliche Machtansprüche, die sich zu einem Schmelzofen der Logiken zusammenfinden, der zum Teil nur deshalb so gut funktioniert, weil die Mechanismen gern von den Beteiligten verschleiert werden. Simmel verfolgt, dass „der Wert relativ widerstandslos den psychologischen Impulsen der Laune, der Habsucht, der unbegründeten Meinungen“²²³ folgt. Die Börse ist der konse-

²¹⁸ op.cit., p. 538.

²¹⁹ op.cit., p. 630, hier aus dem Mund ihrer Mutter gegenüber der entrüsteten Mutter ihrer Schwiegersöhne.

²²⁰ Amery 1976, p. 217.

²²¹ Simmel 1900, p. 360.

²²² op.cit., p. 276.

²²³ Simmel 1900, p. 438. Bolz 1994, pp. 41sq. erwähnt, dass der Mathematiker Louis Bachelier im gleichen Jahr, 1900, die Zufälligkeit der wirtschaftlichen Daten mit dem Irrgang Brownscher Bewegungen vergleicht, die nur

quenteste Versuch, alle Individuen einer Gemeinschaft an einem Wertesystem teilhaftig werden zu lassen. Das Ideal der kulturellen Wertediskussion wäre erreicht, wenn alle ökonomischen Stoffe und menschliche Katalysatoren der Reaktion bekannt wären. Aber die Undurchschaubarkeit ist die Eintrittstür für die Manipulation, die jedem, aber entscheidenderweise in unterschiedlichem Maße offen steht: Die Anarchie der Börse ist die Diktatur des Stärkeren, der Kontakte, Einfluss, aber vor allem Geld hat. Die Lotterie des Wertpapiermarktes wählt für den Reichen die kleinere Trommel, so dass dieser größere Chancen auf einen Gewinn hat.

Auch in *Martin Salander* bricht der Jüngste Tag der Ökonomie nur herein, weil durch „missbräuchliche und unredliche Führung ihrer Leiter ein paar Geldgewerbe in's Schwanken geraten waren und weite Kreise in Mitleidenschaft zogen.“ Keller inszeniert ein zauberhaftes Unwetter einer Woche, in der dienstags Reiche „ihren Überfluss der scheinbar glücklichen Hand“ überließen, nicht mehr der unpersonalen, unsichtbaren Smiths, sondern den Händen „solcher moralischen Tolpatsche“, die im „Börsenspiel“ apokalyptisch „Seelen durch die Luft“ fliegen lassen wollten. Wie ein Zeremonienmeister auf dem Blocksberg „ritt auf der Unheilswolke ein alter Seckelmeister daher, der die Aufsichtsmänner alljährlich den gleichen Haufen zersägter und als Geldrollen verpackter Besenstiele überzählen ließ“ und mittwochs eine chrematistische Walpurgisnacht ausrief. Dass am Donnerstag Anteilsnehmer im Desaster untergingen, lag nur daran, dass sie die Religion Mammons nicht an ihrem Priester überprüften, „denn sie waren abergläubisch,... sie glaubten, er könne hexen“, und büßten ihr blindes Vertrauen in eine übernatürliche Fügung. Sein Buch „enthielt nichts, als eine hohe Säule von benannten Zahlen, welche der Reihe nach durchstrichen waren, mit schwarzer, blauer, roter Tinte, mit Blei- und Silberstift, je nach der Tageszeit und dem Orte des Unterganges.“ Keine schwarze Zahlen, sondern nur schwarze Zahlenmagie. Freitags entpuppte sich, dass ein Gemeindefaktotum, ein beamteter Allesmacher, den Ertrag einer Waldallmende zum Lotteriespiel genutzt hatte. Samstag ertränkte sich ein Vormund von sieben Waisen. „Am Sonntag war wieder Ruhetag“²²⁴ – so biblisch lässt Keller die satanische Gegenwoche zur Schöpfung enden.

Gelderwerb wird mit einer höheren Verteilungsmacht denotiert,²²⁵ die eine magische Demokratie suggeriert, obwohl eine priesterliche Hierarchie herrscht. Im südpazifischen Melanesien gilt das Geld heilig, weil es *tabu* heißt,²²⁶ eine Heiligkeit, die immer von Berufenen verboten und gestattet wird. Das Logion des Geldes sind die verschleierte Worte einer personalen Logik, das Damoklesschwert des Konkurses hat immer einen Führer. Der Mythos der mammonistischen Eigenständigkeit wird zum Instrument von Macht. Bereits über Zeus hieß es, dass er

mit Wahrscheinlichkeiten eingegrenzt werden können. Bolz zieht eine Parallele zur Komplexität der Gesellschaft, die die Machtkomplexe der Spekulanten zu unberücksichtigt lässt.

²²⁴ Keller 1886, pp. 624sq.

²²⁵ Dafür führt Niemer 1930, pp. 98-119 viele Beispiele aus dem Bereich des Aberglaubens an.

²²⁶ cf. Röheim 1923, p. 228, nach Schurtz 1897, pp. 39-49.

dann und wann als Goldregen niederkommt,²²⁷ so kann die Illusion der Verheißung gewahrt werden.

Baudrillard hat den Zufall als „Fegefeuer der Kausalität“²²⁸ erwartet, in dem die seelenhaften Wirkungen auf ihre Ursache harren. Er benutzt eine biblische Metapher, weil es der Religion zu eigen ist, Anlassungszusammenhänge mehr als nötig zu verschleiern. Die Knappheit der Güter und des Geldes in der Wirtschaft ist nicht natürlich, sondern setzt die der Heiligkeit fort und damit die existentielle Angst vor der Untauschbarkeit fort, die aufrechterhalten wird, um das System aufrechtzuerhalten. Weil dieses nur durch die Exklusivität von Geld bzw. Gott funktioniert,²²⁹ wird die göttliche Erscheinung, der Blitz Zeus', vorenthalten.

Aber die Schleusen für die Geldströme in der Hand Einzelner werden kleiner, und selbst die Mächtigsten sind begrenzt: Die Tide des Geldes wird immer mehr von Springfluten durchsetzt. Nicht einmal der Stärkste ist den Wellen von Baisse und Hausse gewachsen. Deshalb kann der, der in den Besitz einer unerwarteten Summe gerät, auch so erschauern, wie der schatzraffende Alcest in Goethes *Die Mitschuldigen*: „O schön gemünzt! ha! das ist wahre Lust! Die Tasche schwillt von Geld, von Freuden meine Brust –“ dann stockt er, weil das Geld jemandem gehört: „Wenn es nicht Angst ist. Horch!“²³⁰ Der Schauer des numinosen Geldes wird mit dem Schauer vor den mächtigen Geldbesitzern durchtränkt. Geld ist eine sozial verankerte, diese Verankerungen aber immer wieder bis zur Unkenntlichkeit verstrickende Macht. Wirtschaft wie hier als institutionelle Religion zu sehen, ist der Versuch einer Eingrenzung, die in der griechischen Gemeinschaft leichter war.

„Für Caillois ist das Heilige das Synonym für eine soziale Kraft, die, ausgehend von einer zentralen Autorität, das gesellschaftliche Leben überhöht und organisiert; und diese vereinende Kraft, die allerdings nicht als rationales Vermögen zu verstehen ist, scheint ihm in der Neuzeit verlorengegangen zu sein.“²³¹

Geld als Heiliges nährt sich immer noch von den Konstruktionen der Macht; nur deren Modellierung ist in der allumfassenden Gesellschaft der Moderne verloren gegangen. Darum schlägt die institutionalisierte Religion von fast feudal herrschenden Kapitalisten in die Unwägbarkeit der gewaltigen Transzendenz zurück. „Geld hat eine faszinierende Aura, hat etwas Geheimnishaftes an sich, ist von Tabus eingehüllt. Geld steht für (Kauf-) Kraft und hat Macht.“²³² Während hier die Religion des Geldes noch als synthetische Mode verstanden wird, wagt einzig Ruster – und das aus theologischer Perspektive – die Annahme, Geld nicht nur als

²²⁷ cf. Campbell 1964, p. 173. Eine Behauptung, die im Märchen vom *Sterntaler* noch ihren Bestand hat.

²²⁸ Baudrillard 1983, p. 193.

²²⁹ cf. dazu Deutschmann 2002, p. 93, der sich gegen Luhmann 1988 wendet und neben der Knappheit sozialer Macht auch die von Raum und Zeit in die Knappheit des Geldes transformiert sieht. Balla 1978, p. 86 stellt eine Verbindung zur Knappheit in der Religion her.

²³⁰ Goethe 1787, p. 336.

²³¹ Geble 1988, p. 244.

²³² Reisinger 2000.

funktional-abstrakten Ersatz, sondern als echte Religion in dem hier vorgeschlagenen Sinn zu beschreiben.²³³

Religion ist mit der Ideologie verwandt, ein Begriff, der häufiger in Bezug auf ökonomische Systeme angewendet wird. Er bezeichnet ebenfalls gruppengesteuerte Handlungsmotivationen und -anleitungen, die Erlösung versprechen.²³⁴ Der Unterschied liegt darin, dass sich die Religion nicht in Argumentation und Effektivität beweisen muss. Das Dogma als Pamphlet religiöser Ideologie ist das Ende der Diskussion. Die Entscheidungsgewalt, die mythisch durch den Biss in den Apfel errichtet worden ist, wird durch die religiösen Institutionen abgenommen.

Auf den ersten Blick hat der Kapitalismus keine Dogmen;²³⁵ aber dieser Blick lässt sich dadurch verblenden, dass die Dogmen nicht mit einem offenen Wahrheitsanspruch gepredigt werden. Mammon existiert, ohne dass sich die Gesellschaft für ihn entschieden hätte. Deshalb bezeichnet Barthes den Kapitalismus als „eine *doxa*, eine Art Unbewußtes: kurz die Ideologie schlechthin.“²³⁶ Mammon installiert eine Ideologie, die von sich selbst nichts weiß. Wenn aber an das System der Ökonomie geglaubt werden kann, dann muss der Glaube als religiöses Medium durch einen dogmatischen Code genährt werden.²³⁷

Üblicherweise gründet sich Ethik auf Dogmatik. Das Originäre an der Religion Mammons ist, dass sie von praktischen Themengebieten zu „unpraktischen“ anwächst, vom Dies- zum Jenseits. Das ist auch der Gang der Logik: Das Naheliegendste zuerst zu betrachten und im zweiten Schritt das Ferne immer durch jenes zu betrachten. Dies hat allerdings zur Folge, dass die Dogmen von den Veränderungen aktueller Marktgeschehnisse unterspült und diesen immer wieder neu angepasst werden müssen.

Der Markt bietet nur in dem Maße Sinn, in dem er den reinen Zufall und die Unwahrscheinlichkeit zulässt. Sobald sein Sinn durch Machtstrukturen angesprochen wird, geht er verloren. Bolz und David Bosshart sprechen auch nur von einer „Sinnform“; ihr Ansatz dafür, die „Zufälle der Existenz“²³⁸ unterbringen zu können, impliziert schon wieder eine Werteordnung, die sich gegen den freien Fall des Sinns sträubt. So kann man fast von einer glücklichen Fügung sprechen, dass der Markt den frühneuzeitlichen, feudalen Oikos einer festen Ordnung immer wieder sprengt. „Geld ist das Medium des bemerkenswert erfolgreichen Versuchs, die Welt in toto zu simulieren“²³⁹. Dass dieser Versuch spätestens bei der Aufnahme der Ergebnisse schei-

²³³ cf. Ruster 1999, p. 188. Ihm folgt Segbers 2002, pp. 142sq. Bolz/ Bosshart 1995, p. 22 beschreiben den Kapitalismus zwar auch als Religion, aber als Konsumkult, dem der institutionelle und dogmatisierte Überbau fehlt.

²³⁴ cf. Runkel 1974, pp. 31 und 70.

²³⁵ So bezeichnen Bolz/ Bosshart 1995, p. 223 den Kapitalismus als dogmen- und theologielose Kultreligion. Sie können sich auf Benjamin (1921), p. 100 stützen.

²³⁶ Barthes 1973, p. 45.

²³⁷ cf. Luhmann 1972, p. 64, der die religiöse Dogmatik als Code des Mediums Glaube bezeichnet.

²³⁸ Bolz/ Bosshart 1995, p. 199.

²³⁹ Hörisch 1996b, p. 179.

tern muss, macht schon der Projektrahmen, die Welt in toto, deutlich. Dennoch lässt die Wirtschaftswissenschaft nichts unversucht, Marktregeln zu extrahieren.

„Mit der schriftlichen Fixierung mathematischer Operationsregeln kann die Entstehung der Marktbeziehungen korreliert werden, und darum auch die Geburt der Ökonomie. Dem Aufbau von Archiven entspricht die Entstehung der Geschichte, und der Fixierung von Gesetzen als Kriterien für Entscheidungen, die unabhängig vom persönlichen Ermessen des Richters gefällt werden, die Entstehung von Justiz und von Rechtsnormen, usw.“²⁴⁰

Allein die Herangehensweise soll Gesetzmäßigkeiten erkennen und den Markt auf Modelle reduzieren, die als Dogmen sodann den Anspruch unangreifbarer Wahrheit haben. *Dass* es eine Wissenschaft gibt, impliziert die Regelmäßigkeit des Geschehens, nicht etwa die Nachweisbarkeit seiner Analysen. Als Preis winkt die Verstehbarkeit der kulturellen Welt, die in ihrer Unwägbarkeit und Komplexität eingefangen werden soll. Peter Heintel hat die Bewältigungsformen ökonomischer Forschung beschrieben,²⁴¹ die in ihrer Bandbreite auf die Schemata religiöser Dogmen übertragbar sind:

| <i>Heintels ökonomische Bewältigungsformen</i> | <i>religiöse Entsprechung</i> |
|--|---|
| Tabuisierung des Modells | exklusive Heiligkeit |
| Beweis und Rechtfertigung seiner Richtigkeit durch Brauchbarkeit | Legenden, die Zufälle überhöhen und künstliche Kausalketten bilden; Lebenshilfe |
| Verabsolutierung der Teilwirklichkeit | Universalanspruch religiöser Normen vom begrenzten Geltungsbereich der Heiligkeit aus |
| Festlegung und Dogmatisierung (!) einer Hierarchie | priesterliches Expertentum |
| Selbstverkomplizierung | Abstraktion, Paradoxa |
| Scholastik | theologische Scholastik |
| Enthaltbarkeit, Mystik | Rückzug aus der Innerweltlichkeit, zirkuläre Legitimation durch Glauben |
| Zurückführung des Modells auf absolute Instanzen (Gott, Natur, Blut, Ursprung, Abbild, Kosmos) | Transzendenz |
| Ableitung des Modells aus einer modellierten Zukunft | Eschatologie |
| Identifikation des Modells mit Begriffen wie Wahrheit, Exaktheit, Objektivität, Rationalität, Vernünftigkeit | Wahrheit, Allgemeingültigkeit, Unhinterfragbarkeit, theologische Wissenschaftlichkeit |

Tauschhandel unterlag noch tempelreligiösen Tabus. Diese werden durch eine strikte Regelung des Marktes als eigengesetzliche Normierung ausgeweitet.²⁴² Folge ist eine ubiquitäre Bürokratisierung, die vorgibt, die Bewegung des Marktes in Einzelbilder zu zerlegen und zu verstehen. Burke bezeichnet die Marktgesetze als innere Wirkungsmacht in der Ökonomie.²⁴³ Mit dieser wird die mammonistische Religion des Kapitalismus vorangetrieben, weil sektiererische Alternativen durch die Tabus der Marktesetze undiskutierbar geworden sind.

Die Börse aber ist der Schauplatz, auf dem die vermuteten stets gültigen Gesetze ständig gebrochen werden, weil die Systemlogik des Marktes sie unterläuft, indem sie die Akklamation

²⁴⁰ Ricœur 1978, p. 71.

²⁴¹ cf. Heintel sine a., pp. 37-41.

²⁴² cf. Polanyi 1944, p. 95.

²⁴³ cf. Burke 1945, p. 355.

eigenlogischer Interessen gewährt. Das hat auch Weber erkannt;²⁴⁴ er bemerkt indes nicht, dass die calvinistischen Vorstellungen einer Eingreifbarkeit in die Marktvorgänge durch Methode zugunsten des irrationalen Kalküls der Börsianer immer wieder aufgelöst werden. Selbst wenn sie einen Bestand haben, werden sie nicht einfach von allen Teilnehmern eingehalten.²⁴⁵ Eben dieser Bodensatz an Ungewissheit lässt das Wesen des Geldes ein Mysterium bleiben. Während Gottesbeweise versuchen, dem Gott die Kontingenz abzusprechen,²⁴⁶ und im Nachhinein feststellen müssen, dass Gott immer mehr als kulturelles Phänomen degradiert wird, geht Geld einen entgegengesetzten Weg: Die Ökonomen behaupten seine schlichte Kontingenz und müssen seine Nicht-Kontingenz im Sinne von Eingrenzbarkeit gestehen.

„Nicht nur wegen des gelegentlich auf Märkten heimischen Betrugs war der Markt der Platz, wo auf Zeit die restriktive gesellschaftliche Ordnung außer Kraft gesetzt war. Darum waren Märkte historisch auch immer mit Festen verbunden. Noch die Worte *feriae*, *foire*, *fair*, und *Fest* weisen über die sprachliche Verbindung auf eine gemeinsame Wurzel von Markt und Fest, Tausch und Lust, Elemente, die heute in verzerrter Form vielleicht noch auf Jahrmärkten und Messen hier und da aufblitzen.“²⁴⁷

Nicht umsonst hat Dionysos das ökonomische Sagen. Die Orgien seiner Jünger werfen die Ökonomie hin und her; das einzige Gesetz, das seit Venedig unbestreitbar noch gilt, ist, dass der Markt gilt. Der Kontorsbesitzer Schröter gibt dazu seine Kommunion ab: „Besitz und Wohlstand haben keinen Wert, nicht für den einzelnen und nicht für den Staat, ohne die gesunde Kraft, welche das tote Metall in Leben schaffender Bewegung erhält.“ (835)

Otthein Rammstedt hat im vorausseilenden Marktgehorsam aus Simmels Marktvorstellung als Summe situativer Tauschakte eine Autopoiesis geschlossen.²⁴⁸ Aber Simmels „Zwischen“, wie Martin Honecker es bezeichnet, ist ein Pantheismus, der Konzentrationen von Macht, so weit sie sich im stürmischen Markt halten können, ausblendet. So erkennt er in Simmel auch einen Liberalen, der einen sich selbst generierenden und regulierenden Markt befürwortet.²⁴⁹ Der Markt postuliert seine Freiheit, weil er die Freiheit des Einzelnen zu seiner Mächtigkeit will. Insofern ist es irreführend, unkommentiert den Markt als Gott zu bezeichnen, vor dem alle Teilnehmer gleich erscheinen.²⁵⁰ Das Dogma der Unkalkulierbarkeit eines quasitranszendenten Marktes, das als einziges unzweifelhafte Gültigkeit für sich beanspruchen kann, wird von einigen Wenigen genutzt, die das transzendente Mittel des Geldes und einen exklusiven Informationskreis zur Verfügung haben.²⁵¹

²⁴⁴ cf. Weber 1921, p. 383.

²⁴⁵ cf. McLuhan 1964, p. 240.

²⁴⁶ cf. Luhmann 2000, p. 155.

²⁴⁷ Kurnitzky 1994, p. 18 (seine Hervorhebung).

²⁴⁸ cf. Rammstedt 1994, p. 19, zu Simmel 1900, p. 74.

²⁴⁹ cf. Honecker 1983, p. 172.

²⁵⁰ so Fleissner 1993, p. 285 und Deutschmann 1999a, p. 167. Den religiös anmutenden Glauben an den Liberalismus und eine Kopie mythischer Vorstellungen erkennt Rüstow 1949, p. 39 bei Smith.

²⁵¹ In eine Sackgasse führt deshalb die Psychohistoire, für die Krieg 1990, p. 10 plädiert, und mit der der Psychologe und Soziologe Lloyd deMause gruppenpsychologische Phasen aufspüren will. Gruppenreaktionen werden von der von Personen gesteuerten Aufmachung der Information bestimmt, nicht aber vom Schema eines kopf-

Die wirtschaftswissenschaftlichen Dogmen entpuppen sich als immer wieder neu erzählte Mythen, die jedoch den Anspruch eines ewig gültigen Dogmas erheben. Sie hüllen den Schleier der Wahrheit um sich, legitimiert durch die Ausgabe einer anerkannten Institution innerhalb der Ökonomie, nicht durch ihre Richtigkeit. Sie dienen als Theodizee Mammons, die die Ungerechtigkeiten des Marktes mit der Übertretung von Gesetzen erklärt. Stets wird ein *magisches Dreieck* – eigentlich vielmehr ein mythisches – aufgeschlagen, das nicht umsonst das göttliche Auge auf der Dollarnote umreißt, und dessen Eckpunkte nach den Launen der ökonomischen Geometrie definiert werden: „Es können Zahlungsbilanzgleichgewicht, Vollbeschäftigung, Preisstabilisierung oder persönliche Freiheit des Eigentümers, wirtschaftliche und gesellschaftliche Sicherung und Wachstum sein.“²⁵² Die analytischen Auspizien können sich nur durch Glauben halten, wie es bei allen Mythen der Fall ist. Aber während Geld und seine Mythen ein Erklärungsangebot von Handlungen bereiten, können diese mit Gott nur noch gutgeheißen oder verdammt werden.

Ein Beispiel eines zum Dogma erhöhten Mythos ist der von Angebot und Nachfrage, dem auch Marx erliegt. Aber dieser öffnet einen Hinterausgang, indem er den Marktwert nicht wie Smith von der Austarierung zwischen Zufuhr und Bedarf abhängig macht, sondern umgekehrt diese dem Marktwert, dem Preis unterstellt.²⁵³ John Ruskin formuliert das Schema für den Ökonomen klarer, da „for every atom of intrinsic value produced he must with exactest chemistry produce its twin atom of acceptant digestion, or understanding capacity“²⁵⁴. Der Marktwert ist also kein sich selbst erschaffender Prozess, sondern ein Produkt.

Joseph A. Schumpeter höhlt das Konzept von Seiten der Nachfrage mit seiner Theorie von Geldligamenten aus. Sie sind ein Maßstab, den der Konsument ansetzt, um seine Ausgabebereitschaft im Verhältnis zu seinem Einkommen zu bestimmen. Sie unterspülen das sich selbst einschaukelnde Preissystem mit einem Preisniveau, das der Kunde zu zahlen bereit ist. Geldligamente können damit die Veränderung einer Wertvorstellung für ein Produkt beziffern.²⁵⁵ Der Preis ist nicht nur eine Höhe, sondern vielmehr eine Wahrscheinlichkeit, die angibt, nicht wie viel bezahlt, sondern ob überhaupt bezahlt wird.

Simmel hat für Blumenberg die Totalität der objektiven Werte an subjektive Wertungen gebunden und ihre Manipulierbarkeit erkannt, die im Geld zum Ausdruck käme.²⁵⁶ Aber Simmel ignoriert den totalitären Anspruch der Mächtigen, die die Werte bestimmen. Auf einfachen

losen Herdentriebes. Auch Deutschmann 1999b, p. 515 hat zu sehr diffuse Innovationsmythen im Blick, ohne ihre Erfinder ausmachen zu wollen.

²⁵² Heinrich 1998, p. 8. Schnabel 1997, p. 204 erwähnt die Dogmen von Angebot und Nachfrage und der Selbstregulierung des Marktes anknüpft.

²⁵³ cf. Marx 1894, pp. 190 und 202, gegen Smith.

²⁵⁴ Ruskin 1862sq., p. 32 (no. 35).

²⁵⁵ cf. Schumpeter (1929), pp. 28-31 und 258sq.

²⁵⁶ cf. Blumenberg 1976, pp. 127-9.

Märkten lässt sich eine sekundäre Personalisierung beobachten, die mit Monopol und Stammkundschaft das freie Spiel von Angebot und Nachfrage unterbindet.²⁵⁷ Aber auch auf dem unüberschaubaren Gesamtmarkt gibt es Aktanten, die Geld- und Warenflüsse kanalisieren. Der Markt hat kein Eigenleben, in dem soziale Geltungen frei bestimmt werden.²⁵⁸ Sie werden von Händlern bestimmt, die sich auf ihrem Marktsektor der absoluten zugunsten einer „monopolistischen“ oder „oligopolistischen Konkurrenz“²⁵⁹ zu entziehen wissen. Aber man kann noch weiter gehen: Die Produzenten bestimmen – wenn auch mit Hilfe der Marktforschung – die Geldligamenten a priori und vermitteln ihn mit Werbung. Das Marketing ist nicht der Gottesdienst am Kunden,²⁶⁰ sondern die missionarische und dogmatische Abteilung einer Wirtschaft als Kirche, die versucht, den Kunden zum Gläubigen zu erziehen. Bereits Marx hat nicht nur die Produktion des Produktes, sondern auch die des Konsumenten erkannt;²⁶¹ so ist es unverständlich, dass er davon nicht auf die des Preises schloss.

„Soziologisch jedoch bedeutet die Preisbildung am Markte die Normierung der faktischen Machtdifferenzen.“ Im Anschluss daran sind „Arbeitslohn, Zins, Risikoprämie [und] Rente... die auf dem Markte gebildeten, durch die Machtbestrebungen als Gewinnung von Verfügungsmacht gewonnenen faktischen Machterweiterungen.“²⁶² Sauer mann erweitert Simmels soziales Wertgebilde um das Element der Macht, das als Steuerungselement das freie Feilschen auf dem Markt unterbindet.

Wie mit diesem Mythos des Marktes umgibt sich die Ökonomie mit Wahrheitsansprüchen, die als Legenden ein möglichst marktgerichtetes und freies Handeln heraufbeschwören. Der religiöse Mythos passt sich „den kulturellen Besonderheiten gesellschaftlichen Seins an.“²⁶³ Er dient dem jeweiligen System als integratives Moment, das das Außenstehende bindet.²⁶⁴ Das Kapital bedient nach Baudrillard die gesamte Klaviatur an Bedürfnissen bis hin zu der Freiheit, die als Diktat keine Freiheit sein kann – „auf allen Gebieten dressiert es sie zugleich, nach Mythen, die ebenso gegensätzlich wie gleichgültig sind.“²⁶⁵

Das ist aus der Sichtweisen des kritischen Pessimismus richtig. Aber es ist beachtenswert, wie inflationär Deutschmann den Begriff des Mythos gebraucht: Für ihn sind Mythen aus der gesellschaftlichen Umwelt übernommene Leitbilder wirtschaftlicher Rationalität.²⁶⁶ Er unterlässt einen Bezug zum klassischen Mythos und stellt keinen Katalog an Attributen auf, so dass

²⁵⁷ cf. Luhmann 1970, p. 210.

²⁵⁸ so Heinemann 1969, p. 63, der sich an Emile Durkheims Gesellschaftskonzept als handelndes Wesen anlehnt.

²⁵⁹ Schumpeter 1942, pp. 151-3.

²⁶⁰ cf. Bolz/ Bosshart 1995, pp. 197sq.

²⁶¹ cf. Marx (1857sq.), p. 14.

²⁶² Sauer mann 1931, p. 403. Gerloff 1952, p. 132 verweist auf diese Stelle, weil er damit die Fortführung des Geldes als „Ausdrucksmittel sozialer Macht- und Rangstellung“ belegen kann.

²⁶³ Hohmann 1979, p. 27.

²⁶⁴ cf. Horkheimer/ Adorno 1944, p. 38.

²⁶⁵ Baudrillard 1976, p. 61.

²⁶⁶ cf. Deutschmann 1999a, p. 140, ebenso 2002, p. 99.

letztendlich jede Idee, die aufgrund ihrer rhetorischen Formulierung einen visionären und mitreißenden Effekt hat, ein Mythos sein kann. Gerade weil die kapitalistischen Mythen undefiniert und modenabhängig sind, können sie sich als Diktate nicht durchsetzen. Der Kapitalismus verliert seinen Totalitätsanspruch, wenn er zur interpretierbaren Erzählung wird.²⁶⁷

Der Mythos verliert seinen Verheißungsanspruch als nicht-eschatologischer Text, dessen Linearität sich nach dem dekonstruktivistischen Ansatz der Ganzheit entzieht.

„Der Hintergrund des unverbindlichen Umgangs mit Mythologemen erzwang die dogmatische Festschreibung eines Rigorismus der Endgültigkeit für die gottmenschliche Heilsunion. Aber schon die exegetischen Künste der Vervielfältigung des Schriftsinnes haben diesen Realismus aufgeweicht, und die Metapher ist die Sprachform des Ausweichens vor seinen strikten Anforderungen.“²⁶⁸

Der Mythos ist so vage, dass er eine individuelle Lesart und eine Entscheidung zur Identifikation zulässt. Sein Konsument muss sich nicht in der großen Geste Christi wiederfinden und kann sich eine Anleitung des Konsums als Lebensgestaltung basteln. Die Dogmatik, mit der das Christentum und auch der Kapitalismus Integration erreichen wollen, wird durch ihre Repetitivität und der darin sich entwickelnden stetigen Variation aufgeweicht. Blumenberg fordert allerdings eine ständige Arbeit am Mythos, damit das System der Angst nicht übermächtig wird. Nur so kann er als poetische Befreiung des Menschen vom Schrecken seiner Ausgeliefertheit verstanden werden, die die Unbewusstheit der Individualität als Erzählung öffnet.

„Insgesamt versteht Blumenberg seine *Arbeit am Mythos* als ein Gegenstück, als eine polemische Antwort auf die *Dialektik der Aufklärung*. Eine Kritik der instrumentellen Vernunft gibt es bei Blumenberg nicht; ein ästhetisierender Blick entlastet vielmehr vom Ernst des Geschichtemachens; die Freiheit des Plauderns wird als Heilmittel gegen marxistische Eschatologie verstanden.“²⁶⁹

Blumenberg setzt am Christentum an, das eine nie erreichte Distinktivität zu etablieren versuchte. Anhand der Bußelisten des mittelalterlichen Katholizismus lässt sich die Stringenz des christlichen Systems erahnen; wohl nur erahnen, denn es kämpft mit den Ungewissheiten, die die Bibel eher heraufbeschworen als gelöst hat. Der Protestantismus geht noch weiter, versucht, nicht nur ein metaphysisch, sondern wissenschaftlich richtiges Glaubenssystem zu erschaffen,²⁷⁰ ohne mit den Schwierigkeiten von Aussagen über religiöse Paradoxa zu rechnen. Sobald eine Logik Universalitätsansprüche erhebt, kann sie gefällt werden. So kann auch Ina Praetorius Bühl an den dogmatischen Wirtschaftsmythen rütteln:

„Man verteidigt eine ewige Ordnung, die in einigen wenigen Glaubenssätzen gründet: dem Dogma vom freien Spiel der Marktkräfte, dem Dogma von der Trennung zwischen Ethik und wissenschaftlicher Ökonomie, dem Dogma vom vernünftig entscheidenden homo oeconomicus, dem Dogma vom unbegrenzten Wachstum. Dahinter steht der vielfach widerlegte, aber deshalb nur umso starrer aufrechterhaltene Glaube an die heilende und glückbringende Kraft des Marktes und nur des Marktes.“²⁷¹

²⁶⁷ Das wird unter anderem an der Uneinigkeit politischer Programme zur Wirtschaftsförderung deutlich.

²⁶⁸ Blumenberg 1979b, pp. 86sq.

²⁶⁹ Jamme 1991b, p. 100 (seine Hervorhebung).

²⁷⁰ cf. Hegel 1802, pp. 290sq., der die Subjektivität von objektiver Erkenntnis in die Pflicht genommen sieht.

²⁷¹ Praetorius Bühl (1996), p. 7.

Voraussetzung des Angriffes ist eine Ablösung von Traditionen, die als Mythen unhinterfragte Beispielgeschichten liefern und mit der Angst vor Veränderungen arbeiten.²⁷² Unsicherheit ist das Einfalltor ökonomischer Okkupation durch mythische Regression. Die ökonomischen wie antiken Mythen kombinieren ihr Versöhnungsversprechen mit impliziten Schrecken; der furchtbare Gott wird durch einen eben solchen gebändigt.²⁷³ So schaukeln sich das Bedürfnis nach Kommunikation und die Drohung des Verlustes gegeneinander hoch: ein kybernetisches Mythos-Mediensystem. Das ökonomische System hat erkannt, dass es sich stützen muss, und macht deshalb den eigenen Mythos zum dialektischen Thema. Die Redundanz und Variation des Mythos wird in der Ökonomie bereits selbst ausgeführt. Die ewigen Produktneuerungen sind der Ausdruck des ökonomischen Wendehalses, der sich einer Kritik entzieht. So kann der Schröter'sche Warenkeller in *Soll und Haben* immer wieder Träume auslösen (cf. 65).

Der Mythos des Fortschrittes der und durch die Ökonomie hat das Heil bzw. die Erlösung abgelöst, seit die Religion in der Metaphysik ihren weltlichen Bezug verloren hat.²⁷⁴ Damit generiert der Fortschrittsglaube seine Unbestimmtheit ständig neu und lässt sich nicht durch die Erfüllung einer Erwartungshaltung in die Ecke drängen, weil der Fortschritt kein Ende hat. Die ontosemiologische Konstruktion zwischen Immanenz und Transzendenz hat zur Folge, dass die Ökonomie sie nicht verbindet, sondern zwischen ihnen oszillieren und den Plan zur Erlösung kurz vor seiner Erfüllung umschreiben kann.

„[D]er ‚Mythos Geld‘ hat eine recht prosaische Basis in der Lebenswirklichkeit, und doch impliziert er mehr als deren bloße imitatorische Verdoppelung. Das Geld gehört vielmehr sowohl zu den wirklichkeitsbestimmenden Alltagsmythen als auch zu den alle Normalität übersteigenden Heils- und Urteilsmythen.“²⁷⁵

Zur Rechtfertigung ihrer Strategie macht die selbst so schlichte Ökonomie ständig Anleihen von Nachbarsystemen, die sie für ihre Zwecke okkupiert, und unterlässt es, das Dogma des ultimativen Reichtums offen auszusprechen. Auch Anton beteuert ja ständig, dass er nicht aus Profitsucht so schwer arbeitet. Mammon borgt sich Dogmen.²⁷⁶ Neben dem bescheidenen Verweis auf Lebenserhalt bedient sich die Wirtschaft eines Sammelsuriums an Argumenten: zunächst natürlich der Religion, wie der Calvinismus am geschlossensten, aber auch Werbung beweist; aufklärerischer Werte wie Selbstverwirklichung, Mühelosigkeit und allgemeiner

²⁷² cf. Weber 1921, p. 19, der die Tradition als Mittel der Religion zur Bindung beschreibt, aber auch als Mittel der Ökonomie, das er idealistisch von einem zweckrationalen Handeln trennt.

²⁷³ Das Auto, zum Mythos ausgeweitetes Symbol der Freiheit, lockt durch Innovationen, die einerseits die Sicherheit erhöhen, aber andererseits auch aufgrund der zunehmenden Leistungsstärke das Risiko von Unfällen ansteigen lässt.

²⁷⁴ cf. Amar 1956, p. 398.

²⁷⁵ Bornscheur 1998, p. 58.

²⁷⁶ Der kluge Ökonom weiß darum und nimmt beständig ethische Kredite auf. Asmodi 1977, p. 421 lässt die macht- und geldgierige Tante am Sterbebett sagen: „Besitz ist Macht nur mit Gesetz und Religion. Spiel das Spiel nicht gegen die Regel, oder du scheiterst. Ich habe immer nach der Regel gespielt. Sieh mich an: die Macht bis zuletzt!“

Wohlstand oder biologisch-evolutionärer Sichtweisen des Selbsterhaltungstriebes und des Darwinismus. Die Ökonomie kann ein gutes Recht sein oder zum Wohl des Volkes geschehen.

Schließlich kann auch die Literatur als eine der subtilsten und nachhaltigsten Formen dogmatischer Unterstützung zur Mithilfe gebeten werden, wie Freytags bürgerliches Romanpamphlet beweist. Die Literatur als mythischer Text, der Befreiung verspricht, schneidet sich ins eigene Fleisch. So laufen die Historien von Werken zur Förderung des Bewusstseins und seiner Nivellierung im ständigen Wettstreit nebeneinander her.

Das bedeutungsarme ökonomische System bedarf außerökonomischer Bürgen, um Bestand zu haben.²⁷⁷ Es ist sich wohl der Anrühigkeit und Fadenscheinigkeit seiner eigenen Dogmenversuche bewusst. Seine Fremdrechtfertigung wird zur Theodizee der ungleichen Verteilung.²⁷⁸ Deshalb legitimiert es sich mit Anerkanntem: Je offensichtlicher die Profitausrichtung der Globalwirtschaft wird, umso größer werden die Ausgaben für Public Relations, Image und sonstige Konstrukte des Einstehens für höhere Werte.

Während Berger irrtümlich davon ausgeht, dass der postmoderne Kapitalismus selbst keine Mythen produziert, erwähnt er Webers Protestantismus-These, deren Schema hier auf die Ethik des hochkapitalistischen Bürgertums ausgeweitet wird, als brillantes Beispiel für die indirekte Legitimation eines Wirtschaftssystems. Die Mythen der Ökonomie sind dabei so wirkungsmächtig, dass sie inmitten einer säkularisierten Welt nicht nur geglaubt werden, sondern auch das symbolische Selbstopfer beinhalten.²⁷⁹

So sät der Kapitalismus um die Verheißung des Reichtums ein weites Feld an selbstlosen, entbehrungsreichen Leben, die belegen sollen, dass der Reichtum auch verdient ist.

„Sowenig wie der Gläubige die unmittelbare Präsenz Gottes aushalten kann, kann der nur mit begrenzter Rationalität ausgestattete und mit menschlichen Schwächen geschlagene real existierende Unternehmer die Verheißung des absoluten Reichtums im direkten Zugriff, ohne vermittelnde soziale Mythen und Strukturen bewältigen. Das wahrscheinlichste Ergebnis einer solchen Zumutung ist daher die Flucht der unternehmerischen Initiative aus der Realität in das Reich der politischen Symbolik und Rhetorik, den vielzitierten ‚Diskurs‘.“²⁸⁰

Mit Hilfe des Diskurses wird ein Möglichkeitsrahmen aufgespannt, der die Illusion aufrechterhält, unendlicher Reichtum sei jedem zugänglich. Dafür dienen die etlichen Beispiele an „Machern“ und „Selfbuildmillionären“, die die Hoffnung nähren, dass das Nichts eine Grundlage für Reichtum sei. Einer der bekanntesten Beispiele ist John Davison Rockefeller. Seine halbgöttliche Person unterlegt der Magnat zudem mit der puritanisch angehauchten Meinung „God gave me the money“²⁸¹. Er glaubt, dass er im Gutdünken seines Gewissens zum Wohl der Menschheit beitragen könne und es deshalb seine Pflicht sei, Geld und immer mehr Geld

²⁷⁷ cf. Hörisch 1996b, p. 74.

²⁷⁸ cf. Deutschmann 1999a, p. 70, nach Luhmann 1988, p. 189, der allgemein eine soziale Absicherung fordert.

²⁷⁹ cf. Berger 1986, pp. 195 und 206. Dem Sozialismus spricht er hingegen zu, dass er sich eines mythischen Sammelsuriums bediene, das zu seiner Förderung beitrage.

²⁸⁰ Deutschmann 1999a, p. 171.

²⁸¹ Nevins 1940, p. 713. Der Ölmagnat (1839-1937) sagte dies vor Studenten an der University of Chicago.

zu verdienen. Seine Figur wirkt wie ein ökonomischer Heiliger, der in Vorbildfunktion die Dienerschaft Mammons exemplifiziert. Im 19. Jahrhundert ist es der jüdische Bankier Baron James de Rothschild (1792-1886), dem eine magische Anziehungskraft für das Geld unterstellt wird. Was wunderbarlich, dass auch Veitel ihn zu seinem Ideal auserkürt: „Wer das Geheimnis hat, wird ein großer Mann wie der Rothschild, wenn er lange genug am Leben bleibt.“ (25) Er ist der Bote eines internationalen Kapitalismus, den sein Finanzunternehmen in Europa vorantreibt. „Denn das Geld ist der Gott unserer Zeit, und Rothschild ist sein Prophet.“²⁸²

Gegenüber solchen Einzelgestalten gelten zunehmend Unternehmen als Identifikationsobjekte, die mit Image ein persönliches Charakterprofil erhalten. Im Kontor befindet sich Anton in einer Institution, in der „die Sorge um das eigene Wohl und Wehe schwindet über der Angst um das Größte, das der Mensch auf Erden besitzt.“ (614) Theodor Fontane wendet sich fast empört gegen andere Rezensenten des Romans, die das Große, das Ideale vermissen:

„Die Frage drängt sich einem unwillkürlich auf: wozu dieser Aufwand von kaufmännischem Fleiß, von bürgerlicher Tugend, von Bravour und Charakterfestigkeit, wenn es sich um nichts anderes handelt als um die Ehre der Firma T. O. Schröter und um die Aufrechterhaltung des galizischen Binnenhandels?“²⁸³

Der Wirtschaftende fühlt sich mehr und mehr für das Unternehmen verantwortlich – selbst, wenn es ihm nicht gehört. Weber hat bereits im Calvinismus die Überhöhung ökonomischer Tätigkeiten zu einem „corpus mysticum“²⁸⁴ diagnostiziert.

Die Exklusivität des Wissens um die Heiligkeit findet von der religiösen Sphären zu den antiken Bankgeschäften ihren nahtlosen Übergang. Auch Fortunatus legt sich ein Schweigegehlübe auf, das das Bank- und Geschäftsgeheimnis vorwegnimmt.²⁸⁵ Aber erst im Kapitalismus gewinnt das Geheimnis einer Unternehmung die mystische Qualität, die es zu einer fast freimaurerischen Wahrheit werden lässt, die gehütet und umkämpft wird. Schröter lüftet erst am Ende des Romans gegenüber Anton die Geheimnisse um Gewinn und Verlust und vermittelt ihm damit den Status seiner Eingeweihtheit. Wenig später führt die Schwester des Prinzipals Anton zu den äußerlich wie inhaltlich exklusiven Geheimbüchern des Kontors und spricht mit zitternder Stimme: „Kommen Sie doch, sehen Sie mein Soll und Haben an.“ Als feierliches Zeremoniell werden die „Mit Gott“ (835) geweihten Bücher präsentiert.

²⁸² Heine 1854, p. 123 (XXXII. Artikel). Dem Pariser Bankier folgen Männer wie Donald Trump, der New Yorker Immobilienmakler, der Chaosspekulant Georg Soros, der durch ein Währungsgeschäft innerhalb von 48 Stunden zwei Milliarden britische Pfund verdiente, und der Informationstechnologe Bill Gates, der nach Schätzungen 2004 Dollar-Billionär werden müsste (dazu Spennenberg 1997, p. 100).

²⁸³ Fontane 1855, p. 304. Durch Aufstände sind in Galizien Handelswaren des Kontors gefährdet.

²⁸⁴ Weber 1905b, p. 98 (Fußnote 24). Assheuer 1998, p. 46, zitiert den Leihwagenunternehmer Erich Sixt: „Wenn ich eine Religion habe, dann die, daß ein Unternehmen wachsen muss“.

²⁸⁵ cf. Bornscheur 1998, p. 70.

6. ALLMACHT MAMMONS

Mit der Erfindung des Computers erhält Geld eine völlig neue Qualität. Denn durch den Datenverkehr wird der Austausch um ein Vielfaches beschleunigt. Sämtliche Grenzen – hoheitliche, natürliche und konfessionelle – werden durch das weltumspannende Netz an Kabeln überwunden – Hermes, der Grenzgänger, ist nicht zuletzt auch der Gott des Informationszeitalters.¹

Auch Peter Walter ist ein Grenzgänger. Der Protagonist von Uwe Timms *Kopffäger. Bericht aus dem Inneren des Landes* mausert sich vom Versicherungsvertreter zum Broker quer durch berufliche Sparten, kreuzt auf den virtuellen wirtschaftlichen Wegen um die Welt, um schließlich auf der Flucht nationalstaatliche Schlagbäume zu überwinden. Vor allem seine Hoffnung auf Reichtum, der die Grenzen einer eigenen Heiligkeit setzen würde, treibt ihn an, aber auch seine Kunden, denen er den grenzenlosen Reichtum als Geschichte verkauft. Auch Ernst Augustins *Gutes Geld* handelt von grenzenlosem Reichtum. Im Gegensatz zu *Kopffäger* wird er aber niemals auch nur annähernd real. Die alte, nicht goldene, aber papierne Zeit, die auf den Spuren des verstorbenen Onkels noch einmal herauf beschworen wird, ist am Ende des Romans längst überrollt durch einen Geldmarkt, auf dem sich nichts mehr realisieren lässt.

Der monetäre Expansionsdrang, der im *Merchant of Venice* immer wieder durchschimmerte, gewinnt eine ganz neue Größe. Mit Hilfe der virtuellen Welt lässt sich eine neue Dimension erobern, die zu einem wahren Goldrush geführt hat, bis die künstliche Welt der *New Economy* zusammengebrochen ist. Geld verschwindet so schnell im Datennetz, wie es auftaucht – und hat damit einen Zustand erreicht, der genauso abstrakt wie Gott ist, aber auch eine Religion, die genauso sinnarm wie die verknöcherten Institutionen früherer Religionen ist.

MAMMONS ABSTRAKTION IM DIGITALEN GELD

Die Anlageberater im *Kopffäger* haben im Datennetz der Finanzmärkte zunächst den Kopf, dann das Kapital, den „Haupt“ ihrer Spekulation, verloren. Sie werden von einem Erben Shylocks zur Fall gebracht, dem als einzigen ein Zugewinn versichert werden konnte und der trotzdem oder gerade deswegen seine Hand aus dem Feuer der Spekulation ziehen und das Geld materialisieren will. „Ausgerechtet der. Und kein Geld war da.“ Alles, was von dem Geld übrig bleibt, was von ihm materialisiert werden kann, ist „ein dickes Bündel Computerauszüge“ (37)², das fast nostalgisch das Buchgeld Revue passieren lässt.

¹ cf. Crawford 1994, p. 227.

² Die Seitenzahlen beziehen sich auf Uwe Timms *Kopffäger. Bericht aus dem Inneren des Landes* von 1991.

Digitales Geld hat sich völlig entstofflicht und ist vom Material zum Zeichen mutiert. Damit hat sich das Geld eigentlich erst verwirklicht, weil es alle Ansichten Lügen straft, die es auf eine Substantialität beschränken wollen.³ Es klingt fast prophetisch, dass im Nachlass Simmels – quasi in seiner persönlichen Offenbarung – Geld als einziges Kulturgebilde bezeichnet wird, „das reine Kraft ist, das den substantiellen Träger völlig von sich abgetan hat“⁴. Er konnte noch nicht ahnen, dass das elektronische Geld die Abstraktion absolut setzt.

Der papierne Kontoauszug belegt eine gewisse Sentimentalität und die verständliche Portion Misstrauen gegenüber dem Monitorgeld, dass so schnell erscheint wie es verschwindet. Ernst Augustins *Gutes Geld* ist ein Bollwerk der Nostalgie. Schon der Name des Onkels, Augustin Fajngold, ist nicht nur eine Selbstversicherung des Autors über seinen Wert als Zeichen, sondern auch die Referenz auf das Gold als Zeichenwert. Trotzdem muss das materielle Geld Niederlagen einstecken: Sein Neffe findet post mortem im Arbeitszimmer eine bunt gemischte (Wert-)Papiersammlung: „Da ist zunächst die Masse der Urkunden, der Zertifikate und Wertdokumente,... manche wahre Schönheiten, farbig und offenbar in Geldscheinqualität gedruckt mit Wellenlinien, sogar mit Wasserzeichen über die ganze Breite.“ Hier leuchtet der Glanz der Gutenberggalaxis noch einmal auf; doch anstatt im schmucken Kästchen von Freytags Rothsattel deponiert zu sein, stapeln sich die Dokumente im Arbeitszimmer wie in einem Rohstofflager als „[g]anze Ladungen. Gebündelt und sorgfältig bezeichnet.“⁵ Der Papierturm erweckt den Eindruck, nur als An-Sammlung, nicht als Wertdokumentation zu dienen. Die zweite Papiermasse sind Rechnungen, Quittungen und Bankauszüge, die dritte gleitet nahtlos in die Poesie: Romane, Romanentwürfe, Tagebuchblätter.

Aber während Goethe den Protagonisten seines Durchbruchromans noch *Werther* nennen konnte, ist nach dem Aufbrausen des Kapitalismus nichts mehr wert: „Aber Werte, ich spreche hier von Werten, sind offensichtlich nicht inbegriffen: ‚Gutes Geld‘, Romanerzählung von Augustin Fajngold, ein immerhin vierhundert Seiten starkes Manuskript.“⁶ Das Wort hat auf einem Markt, auf dem keine *Verträge* mehr ausgehandelt, sondern nur noch *Beträge* ausgetauscht werden, keine Geltung mehr. Eine kabbalistische Numerologie teilt die Welt in Zahlenwerte und spaltet sie in gut und schlecht: DAX und Dow Jones achten peinlich genau darauf, was noch als wertvoll erachtet werden darf, der Zahlenmensch des Millionärs darf sich zu einer überlegenen Schicht zählen: Es zählt die reine Zahl. Im *Kopffäger* ist diese Philosophie verwirklicht; der Protagonist hat ein schon fast angewidertes Verhältnis zum materiellen Geld:

³ cf. Hörisch 1996b, p. 88.

⁴ Simmel 1923, p. 44.

⁵ Augustin 1996, p. 17.

⁶ op.cit., p. 19.

„So lumpenhaft abgegriffen aber, wie die Scheine sind, faßt man sie nur widerwillig an und glaubt, jedes Mal den Schmier und Schweiß all jener Hände zu spüren, durch die sie gegangen sind. Denn auch hohe Ziffern verhindern nicht, daß die abgegriffen werden.“ (261)

Er präferiert das ausdehnungslose Computergeld, das nur aufflackert, ohne jemals zu Boden zu fallen, so unfassbar wie Derridas Spur, die nie sich vergegenwärtigt, nie selbst auftritt und immer nur Zeichen hinterlässt,⁷ die in ihrer Realisation und Wahrnehmung trotz Echtzeit schon wieder so vergangen sind wie das Sternenlicht, weil sie durch eine heimliche Inflation null und nichtig werden können. Es scheint, als hätte das Geld eine Tarnmaske, die ihm nur im Aufruf der Daten vom Kopf gerissen werden kann. Ansonsten ist das Geld unsichtbar, besteht als elektronischer Reflex, ohne irgendwo sichtbar zu sein wie eine abstrakte Gottheit. Es existiert wie Gott durch Bewusstsein, nicht durch sinnliche Erfahrung.⁸

Erst der genauere Blick offenbart das Computergehäuse als neue Behausung des Geldes, die Kupferkabel und metallenen Platinen als Datenträger. So hat sich das Metall als Träger wieder in den Vordergrund gedrängt, das im Geldschein höchstens noch als fälschungssichernder Metallstreifen auftauchte und im Buchgeld nachlässig durch die Metallmine des Schreibwerkzeugs repräsentiert wurde. Ist die Metalldeckung des Geldes nur inflationär geworden? „Genaugenommen ist der Goldstandard durchs Hintertürchen zurückgekehrt, nur daß sich das Edelmetall so weit erniedrigen muß, elektrischen Strom durch seinen Luxusleib passieren zu lassen.“⁹ Vielleicht ist es doch kein Zufall, dass gerade das leitfähige Metall zum Material des Geldes wurde, kann doch in ihm der elektrisierende Gedanke einer kulturellen Gemeinschaft übertragen werden, kann sich der Strom der Waren in ihm fortpflanzen. Auch Maschinen sind metallene: Metall ist der Wirt des Virus Fortschritt.

Im Metallbedarf wird auch ersichtlich, dass die Abstraktion des Geldes an ihre Grenzen stößt. Gedankengeld kann es nicht geben; es bedarf irgendeiner raumzeitlichen Identität.¹⁰ Aber – das ist das Besondere am elektronischen Zeichen – diese ist von ihrer Verortung auf einem Platinenplatz getrennt: Das Zeichen erscheint auf dem Monitor, der nicht für die Existenz, sondern nur für die richtige Darstellung bürgen muss. Aber er ist die einzige Plattform der Wahrnehmungsmöglichkeit, die wirkliche Erscheinung, die gleich einer Heiligkeit auf Ort und Zeit so eng begrenzt ist und sich ihnen doch entzieht. Die Ziffern sind Garant der Assoziation des Betrachters als Besitz, Währung und Wert, die Zeichen eines Evangeliums als Ausgangspunkt seiner Handlung: Das Zeichen ist seine Wirklichkeit. „Denn nur eine *Substanz* kann Gegenstand des Eigentums sein, erworben und übertragen werden.“¹¹ Das beweist einmal mehr

⁷ cf. Derrida 1972, p. 31.

⁸ cf. gleichermaßen Wagner 1985, pp. 13sq. wie Höhn 1998, p. 221.

⁹ Zaster 1999, p. 118.

¹⁰ cf. Sohn-Rethel 1970a, p. 61.

¹¹ Taeuber 1952, p. 16 (seine Hervorhebung).

das Copyright, das nur geltend gemacht werden kann, wenn der Gedanke irgendwie als Zeichen bewiesen ist.

Virtuelles Geld ist doppelt virtuell: „Als Abbild gesellschaftlicher Ressourcen und als digitales Abbild dieses Abbildes.“¹² Die doppelte Abstraktion macht das Geld wieder ganz konkret. Das ontosemiologische Zeichen des Geldes verzichtet auf eine materielle Symbolik und ereifert sich als Ausdruck gesellschaftlich-göttlicher Abstraktion. Geld ist nichts anderes als es ist: Ausdruck eines abstrakten, gesellschaftlichen Wertes über eine Zeitspanne. Es hat seine Dimensionen weitmöglichst reduziert. Die dreidimensionale Münze, auf deren Kante sich noch Geist und Materie magisch trafen, wurde zum zweidimensionalen Schein, der als Konstrukt die Seite des gesellschaftlichen Geistes und die Seite der Materie verbunden hat. Das Buchgeld benutzt die eindimensionale Schrift, die in ihren Zahlenkolonnen nur noch zwischen den Zeilen auf die gesellschaftliche Abstraktion verweisen konnte. Schließlich ist Geld nur noch ein elektronisches Zeichen im Datenverkehr, das die Materie gänzlich verloren hat und in keinem Symbol auf die Geistigkeit seiner Herkunft verweist. Geld hat die vierte Dimension der Zeitlichkeit erobert, weil es nur noch einen zeitlich begrenzten Impuls in der Glasfaser darstellt.¹³

Von hier aus kann das Geld Überfälle in die Materialität unternehmen, wird immer wieder in anderen (Anlage-)Formen und Währungen akut, wie Gott im ständigen Wechsel als Jesus, Wind, Dornenbusch, Stimme oder Licht erscheint. Digitales Geld ist ein unermüdlicher Proteus: Es verwandelt sich nicht *in* etwas, sondern wandelt sich stetig selbst, weil es keine originäre Form hat. Es verpuppt sich ständig, um in neuer Form wieder zu erscheinen. Dennis Richardson denkt darüber hinaus an ein materieloses Geld: “There will be no need for cash, checks, or credit cards in the future ‘moneyless society.’”¹⁴ Aber auch hier braucht es zumindest einen implantierten Chip, einen Fingerabdruck, der die Zahlung an ein persönliches Konto koppelt. Der Mensch könnte leben, ohne jemals Geld zu sehen – ein kleiner Schmerz könnte ihn daran erinnern, dass er sich wieder ein Stück der Arbeit opfern muss, weil sein Konto im Minus ist.

Bits und Geld sind urverwandt. Denn ebenso wenig wie Geld eine gewöhnliche Ware ist, ist das Bit ein gewöhnliches Zeichen. Beide sind Universalzeichen, „mit deren Hilfe beliebige andere Zeichen und Zeichensysteme abgebildet, übersetzt, kombiniert und ausgetauscht werden

¹² Worm 1996, p. 24.

¹³ cf. Krondorfer 1996, p. 138: „Übertragung von Geld auf Zeit und die Reduktion von Zeit auf Zahl, von Zahl auf Ziffern, von Ziffern auf ein binäres System von Nummern im Computer“. Schrift ist an sich zweidimensional, kann aber in das eindimensionale Morsealphabet transkribiert werden.

¹⁴ Richardson 1970, p. 95. Er belehrt Schacht 1967, p. 163 eines Besseren, der es für „schlechterdings nicht vorstellbar“ hält, dass Geld noch abstrakter als Buchgeld wird.

können“; so bezeichnet Bernhard Vief den Binärcode auch als „reines Zeichengeld“¹⁵, das als Code den Umschlagplatz von Zeichen organisiert, wie Geld dies für die Warenwerte, die ja auch nur gesellschaftliche Zeichen sind, vollzieht.

„Globale Geldströme entziehen sich dem räumlich-zeitlichen Handlungskosmos und Aktionsradius des isolierten Individuums und seinen sachlichen Realitätsbezügen (Physis), durchdringen als digitalisierte Zeichen in Bruchteilen von Sekunden raum-zeitliche Entfernungen und sickern ‚illegal‘ durch jede von der Gesellschaft noch so sorgfältig gezogene Grenze (Stand, Nation, Klasse, Ethnie, Milieu etc.). Die ‚subversiven‘ Wege des Geldes bleiben den Individuen, die unhintergebar an räumliche Standorte (Lebenswelten) und zeitliche Horizonte (Biographie) gebunden sind, für immer verschlossen.“¹⁶

Dass das Geld kein Bild mehr hat, korrespondiert mit dem Verlust der nationalstaatlichen Bindung, die durch Persönlichkeiten der Nationalkultur noch aufrechterhalten wurde. Die Inflation der Geltung Mammons konnte im *Grünen Heinrich*, in dem im Goldfuchstraum ein goldener Regen inszeniert wird, der schweizerische Nationalheld Wilhelm Tell noch aufhalten – nun wirft sich keine Ikone mehr dem Geld entgegen.¹⁷

Die Münze hat das Bild noch ureigens konditioniert; es wurde auf dem Geldschein durch die Schrift ergänzt und im Buchgeld abgelöst. Die Digitalität, die auch die Basis für Schrift und Bild darstellt, ist der Geburtshelfer und Beherrscher der elektronischen Geldform.¹⁸ Vief hat die Abhängigkeit des Geldes vom Binärcode erkannt, aber gleichzeitig den Frevel an der Immaterialität begangen, die Materie im Gefolge Albert Einsteins mit der Energie gleichzusetzen.¹⁹ Denn es ist nicht die Energie, die das Geld ermöglicht macht, sondern die Information, die sich durch irgendetwas ganz Konkretes offenbart. Vief vollzieht aber einen unterstützenswerten Angriff auf das Abstrakte – auf den Geist, die Kraft, die göttliche Energie, *res cogitans* des Zeichens, das ohne seine *res extensa* haltlos verloren wäre.

Gleichzeitig hat der Mensch eine magische Macht über die Neuschöpfung der Zeichen erhalten. Sie können generiert werden, und so könnte Geld im Datennetz *ex nihilo* erschaffen werden. Die immer schon verruchte Alchemie würde in ihrer virtuellen Form zum Schwerverbrechen, dem die Materialität keine gravimetrischen Grenzen mehr setzen kann.²⁰ Timms Kommissar beklagt die Fahndung nach Hackern und digitalen Dieben im virtuellen Unterholz:

„Wissen sie, sagte er, das waren noch Zeiten, als man mit frisierten Buchführungen zu tun hatte, Wechselbe-trügern, Scheckfälschern, Leuten, die Exportpapiere fälschten, Grünkohl schrieben und Tabakblätter einführten, das war die gute alte Zeit, jetzt sitzen wir vor den Computerausdrucken und verfolgen Abbuchungen und Umbuchungen und Rückbuchungen, vergleichen Sortenwerte.“ (38)

Immerhin kann er einen Fang verbuchen und die vermeintlichen Anlageberater zur Anklage führen, in Warentermingeschäften 23 Millionen DM unterschlagen zu haben (cf. 37). Der

¹⁵ Vief 1991, p. 120.

¹⁶ Kraemer 1994, p. 57.

¹⁷ cf. Keller 1879sq., pp. 716sq.

¹⁸ cf. Hörisch 1994, p. 86.

¹⁹ cf. Vief 1991, pp. 121 und 126.

²⁰ cf. Diesler 1996, der das Ende der Souveränität der Zentralbanken durch digitale Gelderfindung befürchtet.

Markt hat sich durch seine mediale Repräsentation potenziert – eine Unterschlagung in dieser Höhe wäre auf der Agora schier unmöglich. Der Medienmarkt der digitalen Börse hat sich von den Kategorien von Raum und Zeit verabschiedet; er ist überall und immer.

Die Ubiquität des Geldes darf nicht nur makrokosmisch, sondern muss auch mikrokosmisch gedacht werden. Schon Simmel hat Geld zugestanden, mit der Wertminderung des einzelnen Geldquantums insgesamt wertvoller zu werden, weil es dadurch funktionaler wird.²¹ Das Giralgeld kann schon die Dezimale potenzieren, das digitale Geld den negativen Logarithmus bis ins Unendliche fortsetzen und die Exaktheit des Wertes messerscharf bestimmen. Gerade diese Genauigkeit macht es so variabel und flüchtig, so dass Hans Magnus Enzensberger dichtet:

„[E]s riecht ja nicht, knistert nicht,
hat kein Wesen; sondern es tropft
psychisch, fehlt, von selber, sammelt
sich innen, rinnt, gerinnt; dickflüssig
überschwemmt es beim letzten Fixing“²².

Enzensberger hat das Geld pulverisiert und in Flüssigkeit aufgelöst, so dass es durch die Hände gerinnen kann. Aber die Börse, die mit Lichtgeschwindigkeit arbeitet, kann durch die Wassermetaphorik eigentlich nicht mehr beschrieben werden.²³ Das Geld wird das grenzenlos beschleunigte Teilchen, das jegliche Materie durchdringen kann. Die Evolution des Geldes lässt Bolz im *commodity money* beginnen, das sich zum *contract money* und schließlich zum *fiat money* wandelt, der lichtgleichen Erschaffung aus sich selbst, die keines Schöpfers mehr bedarf.²⁴ Deshalb passt mehr die Zuschreibung des Heiligen Geistes, die Enzensberger in einem anderen Gedicht gewagt hat:

„Drahtlos
wie der Heilige Geist,
kann es nicht schlafen.
Es ist zu nervös, wittert
und flieht. Oft hat es Nullen,
will, daß man daran glaubt,
religiös wie es ist und humorlos,
möchte es, daß man es wäscht,
sammelt, zählt und bewegt,
damit es arbeiten kann,
wachsen, schneller und schneller.
Dann ist es plötzlich weg.“²⁵

Geld muss angebetet werden, wenn es nicht kalkulierbar ist. Es ist wie ein unberechneter, unberechenbarer Gott, dem sich der Gläubige fügen muss. Deshalb sind die Börsen wie Tem-

²¹ cf. Simmel 1900, pp. 246sq.

²² Enzensberger 1980, pp. 83sq.

²³ cf. Sampson 1989, p. 196, der die platonische Wassermetaphorik durch die von Luft ersetzt sieht. Dem schließt sich Krass 2002, p. 445 an, der die strömenden Naturgewalten durch ein unsichtbares Geld austauscht.

²⁴ cf. Bolz 2002, p. 85.

²⁵ Enzensberger 1999, p. 29.

pel aufgebaut.²⁶ Höchst metaphernreich beschäftigen sich auch Walter und sein altlinker Partner Kubin mit den Börsenbauten. „Das Apfelmännchen, das ist das Symbol der Chaos-Theorie. Das ist nämlich unsere Metaphysik. Ich weiß, wo Gott wohnt: in der Wallstreet.“ Kubin hat ein religiöses Verständnis, dem Walter ein anatomisches entgegen hält:

„Ja, sagte ich, die Börse in der Wallstreet habe mich an einen Tempel erinnert, von außen. Von Innen aber an eine Herzkammer. Eine großer Raum mit einer Kassettendecke, von der wie Herzkranzarterien die Bündel der Computerkabel herunterhingen. Darunter wurden die Verkäufe und Käufe getätigt, und von diesen Herzkranzgefäßen stiegen die Arterien auf, die Röhren der ehemaligen Druckluftpost, durch die jetzt die Kabel das Kapital elektronisch in die Welt pumpen.“ (360)

Er bemüht noch einmal die Blut- und Herzmetapher, die im *Merchant of Venice* und im *Faust* ihre Verwendung fand. Aber Kubin winkt ab. Zurecht, denn der Druck des Blutes kann gemessen, es kann gestillt und geleckt werden. Geld aber entzieht sich der Kontrolle. Deshalb stellt Kubin die Frage des Wesens der Börse erneut. „Ne Wolke.“ (361) So lautet die Antwort am Schluss des Romans. Während Walter seinen eigenen Geldumgang mit dem Verweis auf eine ferne, aber doch verständlichere Kultur der Osterinseln beschreiben will, wird seine Philosophie von Meteorologie abgelöst. Es bleibt unklar, wer die Antwort auf Kubins Frage gibt. Es ist auch letztendlich egal, denn die Antwort ist die Nullstelle, das Unbeantwortbare, Ungreifbare, keine Antwort, eine Ausflucht in die alles vereinigende Metapher, die die einzige Lösung für die Spur des Geldes darstellt.

Dass das Geld trotz allem immer noch materiell ist, beweist Kubin einerseits dadurch, dass es in immer kurioseren Formen – „entkernte Granitblöcke, Penck, Platinfüllfederhalter, Bilder“ – erscheint, andererseits aufgrund der Verteilungsunausgewogenheit „Schwarze Löcher“ (335sq.) reißt, in die es im regelmäßigen Turnus der Katastrophe wieder stürzt. Der Börsencrash ist der regelmäßige Einsturz des babylonischen Turms, der die ganze Welt erschüttert, obwohl nur ein paar Zahlen verändert werden.²⁷ Die virtuelle Realität des Finanzmarktes macht die Realität virtuell. Der Roulettetisch der Terminbörse hat ernsthafte Konsequenzen: „Aber anders als dort war dies kein reines Spiel, das nur die Roulettescheibe bewegte, dieser Einsatz bewegte die Welt, ließ Politiker zittern, Ölscheichs den Förderhahn aufdrehen, Plantagenbesitzer ihre Kaffeernten verbrennen.“ Trotzdem gehen die Jungunternehmer vor, als wollten sie Sportwetten abschließen: „ok, sage ich, ok, eine Tradingorder zu 15.000, fünfundzwanzig, top.“ (34sq.) Der Zuschlag zur Spekulation ist der Faustschlag im Verteilungskampf. Deshalb kann zwischen Spiel und Ernst nicht so klar unterschieden werden, wie Baudrillard das

²⁶ cf. Heine 1833, p. 162 (Artikel 8), der dies in *Französische Zustände* für Paris beschreibt: „Da stand der große Marmortempel, wo Périer wie ein Gott und sein Wort wie ein Orakel verehrt worden, und ich fühlte an die Säulen, die hundert kolossalen Säulen, die draußen ragen, und sie waren alle unbewegt und kalt, wie die Herzen jener Menschen, für welche Périer soviel getan hat.“

²⁷ cf. Amar 1956, p. 399, der anhand des Börsencrashes am Schwarzen Freitag, dem 25. Oktober 1929, den abstrakten Wert als Differenz belegt. Die Krise beginnt spätestens dort, wo für den Diebstahl, den jeder nach dem Einsturz der *New Economy* anzeigen wollte, ein Schuldiger gesucht und nicht gefunden wird.

noch versucht.²⁸ Was am einen Ende wie eine nichtssagende Rechenaufgabe aussieht, wird am anderen Ende zum Desaster. Timms Geschäftsmänner können mit ihrer Moral hausieren, weil sie Leuten das Geld genommen haben, die die Börse realistisch als Spiel sehen mussten, bei dem man den Einsatz auch verlieren kann. Außen vor bleibt die Frage, wie viele sie nicht nach dem Einsatz gefragt haben, der mehr als ihr Leben sein kann. Ihre Wirklichkeit reicht über das Monitorzeichen nicht hinaus. Die Kopffjagd, die Hetze nach Walter, wirkt farblos, unspektakulär, unwirklich. Den Kannibalismus des Profits dagegen umgibt eine faszinierende Aura,²⁹ der Anleger, Ankläger und Angeklagte gleichermaßen erliegen.

„Eben dieses Wunder macht die Leute gläubig. Man arbeitet und bekommt dafür Geld, das ist das Normale. Aber Geld zu haben, nichts zu tun und mehr Geld zu bekommen, einfach weil man das Geld mit der Zeit ins Spiel bringt, das ist das Wunder, an diesem Wunder will jeder teilnehmen. Hat man je ein Fünfmärkstück arbeiten sehen? Kann ein Hundertmarkschein hecken? Natürlich – und man kann dieses *natürlich* gar nicht genug hervorheben – nicht... Und doch vermehrt sich das Geld. Es ist die Basis, von der aus alles zu verstehen ist.“ (318, seine Hervorhebung)

Die Materialität wird in Zeichen transformiert, mit denen der Broker hantiert. Er ist der „Prototyp des postmodernen Menschen“³⁰, der sich mit medialer Handlung besser als mit raumzeitlicher auskennt. Antiquitiert hebt Augustins Onkel dagegen das Ideal der „Schönheit der Arbeit“ hoch, die das Geheimnis der Erfüllung verspricht. „Gutes Geld“³¹ entstehe dadurch – aber Geld ist als Zeichen seiner gesellschaftlichen Einschätzung und Verantwortung entzogen.

Deshalb ist Walter auch nur Zeichen. Sein Roman schreibender Onkel glaubt noch an die Geschichte, die in ihrer Aufgeschriebenenheit Kausalitäten unterstellt. Walter ist keine Geschichte, sondern selbst eine Erscheinung, die sich mühelos in den Dänen Anderson verwandeln kann oder sich kommentarlos auch mal „Hagen“ (50) nennt. Er macht sich zum Hagen der Neuzeit, der den Helden der Sage, Siegfried, tötet, die burgundische Ordnung letztendlich damit aufhebt, weil er das chaotische Gemetzel an Etzels Hof heraufbeschwört. Die Presse dagegen kürt ihn zum „Robin Hood in der Schwarzgeldanlage.“ (80) Der Midaserbe Walter wird zur Ikone der Verteilungsgerechtigkeit, weil er als Ergriffener noch greifbar ist, während der Geldmarkt zum undurchdringlichen Wald aufgeforstet wurde.

Die Finanzbörse verweist immer mehr auf sich selbst, ohne Fremdreferenz. Sie bläht sich zu einer riesigen Autopoiesis, die die Realität außerhalb des Marktes kaum beachtet.³² Der Geldmarkt artet zu einem riesigen Spiegelgefecht aus.

²⁸ cf. Baudrillard 1983, p. 64: „Das Geheimnis des Spiels liegt darin, daß das Geld keine Bedeutung hat. Es existiert nur zum Schein.“

²⁹ cf. Bullivant 1999, pp. 44sq.

³⁰ Horn/ Horn 1995, pp. 201sq.

³¹ Augustin 1996, p. 130.

³² cf. Luhmann 1988, p. 116. Bestes Beispiel sind *Swaps*: Sie werden zwischen Banken ausgetauscht, um komplementäre Risiken zu neutralisieren. Die eine Bank ist so gegen das Fallen, die andere gegen das Steigen der Aktien abgesichert (cf. Hank 1998, p. 37). Hörisch 1996b, p. 90 veranschaulicht die Autopoiesis mit dem Börsenkrach am 19. Oktober 1987.

„Die Gegenständlichkeit kann sich auch auf die Zahlenebene verlagern (beispielsweise in der Mathematik): Dann werden die Zahlen selbst wie Gegenstände behandelt. Immer verweisen die Zahlen auf sich selbst, wobei die *Beziehung* dieser Zahlen *für sich genommen* das ist, was wir als Geld bezeichnen... [So] drückt sich der Bezugscharakter der Zahlen dadurch aus, daß sie auf etwas verweisen, dass sie *nicht* sind, nämlich auf andere Zahlen.“³³

Neuere Geldtheorien versuchen, das gehandelte Geld nicht mehr an Arbeit zu koppeln, wie es Smith und Marx getan haben, sondern mit Gütern.³⁴ Doch je geistiger die Güter werden, umso schwieriger wird es, ihren Wert abschließend zu bestimmen. Luhmann und Baudrillard wagen die Flucht nach vorn. Ersterer löst sich von einer externen Realität ab, die das Geld im Gegensatz zu anderen Kommunikationsmedien nicht nötig hat.³⁵ Letzterer geht noch einen Schritt weiter und behauptet statt eines nicht vorhandenen Referenzwertes einen strukturalen Wertzusammenhang: „Die Metallurgie ist zur Semiurgie geworden.“³⁶ Wert bestimmt sich immer im Kontext anderer Werte und in Abgrenzung von diesen, eine situative und permutierende Differenz, die in der Ökonomie als reine Inzucht versucht wird.³⁷ Die Güter tragen Teilbotschaften, die geistige Botschaften zwar kopieren, aber diese wieder auf ökonomische Werte wie Kaufaffinität und Absatzzahlen beziehen. Nicht die bereits im 16. Jahrhundert vollzogene Abkoppelung von festen Werten macht das Spekulationsgeld aus, sondern die gegenseitige Koppelung innerhalb einer Ökonomie mit Universalansprüchen. Es gibt keine außerökonomischen Referenzen in einer Konsumgesellschaft, die das Hungern nicht zu fürchten braucht, nur Botschaften, die der Fluktuation von Werten unterliegen.

Trotzdem hält das Geld die Fiktion der Deckung aufrecht, eine Kontingenzformel, die der religiösen zur Beruhigung angesichts metaphysischer Ungewissheit entspricht. Deckung muss zumindest „angedroht“ werden, sei es im Bruttosozialprodukt oder in der Goldmindestreserve. Sie sind Teilwahrheiten einer undarstellbaren Wahrheit, die als Gesamtbotschaft der Gesellschaft der transzendenten Wahrheit schon recht nahe käme. Doch sie zerfällt: Geld wird zum Mittel wie Gegenstand der Bewertung und jagt der eigenen Transzendenz hinterher.

Indem sich der eine Wert auf den anderen bezieht, eine Währung als Wertmesser einer anderen wird, schließt sich eine kreisförmige Referenz; der kontrollierte Zirkelschluss ist die Begrenzungsmöglichkeit soziologischer Beschreibung auf der Mikroebene ökonomischer Logik. Dies ist die Fundamentalerkenntnis Georg Simmels:

³³ Augustin 2000, p. 16 (seine Hervorhebung).

³⁴ Was Deutschmann 1999a, p. 52 schon daran scheitern lässt, dass die Gütermenge nie abschließend bestimmbar ist.

³⁵ cf. Luhmann 1997, p. 394. Eigenwert erhält beispielsweise Macht nur, wenn ein Machthaber tatsächlich Truppen schicken kann, ein Liebender sein Liebesversprechen auch hält, Wahrheitstheorien trotz Konstruktivismus eine empirische Realität haben.

³⁶ Baudrillard 1976, p. 85; cf. auch pp. 17 und 41.

³⁷ cf. Vief 1991, p. 139, der Geld als „reine Differenz“ bezeichnet.

„Der Werthbegriff erscheint mir nicht nur denselben regressus in infinitum, wie die Kausalität, sondern auch noch einen circulus vitiosus zu enthalten, weil man, wenn man die Verknüpfungen weit genug verfolgt, immer findet, daß der Werth von A auf den von B, oder von B nur auf den A gegründet ist.“³⁸

Simmels Sisyphosarbeit, die Werte zu verfolgen, ist nicht umsonst. Denn nur so lassen sich Handlungseinheiten beschreiben, die im größeren Rahmen verloren gehen. Simmels Fehler ist die optimistische Annahme einer subjektiven Entscheidung über Werte, die nur das Ergebnis eines Prozesses innerhalb der Bewertung in der Diskussion vorgegebener Muster sein kann.

Im *Kopffäger* geht Walter noch davon aus, dass Geld nicht verschwinden kann. Er überträgt den Energieerhaltungssatz auf das Geld. So werden Werte nur noch reproduziert, aber nicht geschaffen.³⁹ Ein Nullsummenspiel, das der griechische Philosoph Anaximander eröffnet hat, ist schon von der Schuldenschere her wahrscheinlich. Die Grundannahme dieses Buches, dass sich das Geld aus der Religion und mit der institutionellen Konstruktion dieser gebildet hat, erlaubt per se keine Werterfindung. Die Ökonomie ist nur eine Wiederentdeckung religiöser Werte. Und da religiöse wie allgemein sprachliche Kommunikation ohne Werte undenkbar ist, ist ein Schaffen von Werten praktisch ausgeschlossen. Wert bildet sich immer in Bezug auf etwas schon Bestehendes.

Trotzdem – und gerade darin liegt der religiöse Schimmer des Finanzmarktes – lässt die Komplexität des Systems keinen anderen Schluss zu, als das Wert auftaucht und verschwindet. Insofern ist der Goldesel doch Wirklichkeit geworden.⁴⁰ Deutschmann sieht in den Expansionen und Kontraktionen darum kein Nullsummenspiel, sondern die Veränderung einer variablen Größe.⁴¹ Aber auch er muss vor den unverfolgbaren Mechanismen des Geldmarktes kapitulieren, die ohne wirtschaftliche Aktivitäten Wertveränderungen bewirken und irgendwo am anderen Ende der Wirtschaft einen Sog auslösen.

Die Unschärferelation ökonomischer Analysen scheitert an der Beweglichkeit des Marktes. Hat der Strukturalismus noch eine nachvollziehbare diachronische Entwicklung von kongruenten Systemen konstatiert, zeichnet die postmodernen Kaufprodukte eine von immer neuen Marketingkonzepten genährte Hyperaktivität aus, die ihre Position auf dem Markt dauernd verändert. Insofern ist das System des Geldes substantiell poststrukturalistisch. Dies macht Aldo Haesler an immateriellen Gütern fest, die durch eine variable Aussage keinen fixen Wert kennen. So wird Wert erschaffen und zerstört. Aber Haesler geht noch weiter: Er verbindet die Erfindung von Werten mit der von Zeichen. Indem diese sich immer wieder auf Wert und dieser auf jene beziehen, wird die „Durchsetzung des *monetären Prinzips*, dieser alchemistischen

³⁸ in einem Brief an Heinrich Rickert am 10. Mai 1898 (in Gassen/ Landmann 1958, p. 94); cf. auch Simmel 1900, p. 126

³⁹ cf. Bolz/ Bosshart 1995, pp. 40sq.

⁴⁰ cf. Worm 1996, p. 24.

⁴¹ cf. Deutschmann 1999a, pp. 43sq.

Weltformel voran getrieben, die alle Dinge, Energien und Beziehungen⁴² zu Schöpfungscentren ihrer selbst aufwertet. Mit der undefinierbaren Botschaft werden sie zu flexiblen Werten, und diese wiederum zu religiös angehauchten Botschaften.

Baudrillard sieht im Güterkauf das Fehlen der Transzendenz, nur noch reine Immanenz als Zeichenordnung der Güter.⁴³ Das liegt daran, dass er Transzendenz als Reflektionszone des Individuums betrachtet, die er in der Wertproduktion der kulturellen Industrie nicht mehr gegeben sieht. Aber der Begriff der Immanenz für die Produktion vergisst, dass Güter als Botschaften erscheinen und damit eine transzendente Aura wahren. Die Transzendenz wird durch das gesellschaftstranszendente Mittel Geld fortgesetzt, das vor einer göttlichen die institutionelle der Ökonomie gesetzt hat.

Aber Sinn als „Sinn“ der Transzendenz wird nicht produziert, sondern erlebt; die mannigfaltige Welt, die sich in der Konsumpalette offeriert, verspricht zunächst die Vermehrung der Möglichkeiten des Erlebens. Im Sinne der Weber'schen Ausdifferenzierung von Wertsphären ist eine Fluktuation des Sinns dazu geeignet, der Sinnlosigkeit zu entgehen, indem mit der Disposition der Objektivität der Werte die Sinnsphären konkurrieren, sich durch Doppeldeutigkeiten aufladen, ironisieren, neutralisieren, verfremden etc., so dass Sinnkonstruktion geradezu angeregt wird.⁴⁴ Erst die Resignation vor dieser Palette aufgrund ihrer Überfülle lässt den Kunden stocken.

Weitaus schwerwiegender ist die Tatsache, dass die Sinnkonstruktionen durch die Produktion schon systematisch vorgegeben sind. Eine individuelle Erfahrung im sinnvollen Austausch wird von einer konkreten Sinnvorgabe abgekürzt. Deshalb kann behauptet werden, dass Sinn nicht käuflich ist.⁴⁵ An sich ist der Kauf etwas sehr Sinnvolles, weil er Symbole zur Verfügung stellt und als Käuferlebnis eine heilige Bedeutung entwickeln kann. Bolz und Bosshart erachten die Geldreligion für promiskuitiv, weil sie ihre Konkretisierung durch immer neue Waren betrachten, die als Götter verehrt werden können.⁴⁶ Sie beachten nicht, dass die „permanente Dauer des Kultus“⁴⁷ Resignation auslösen kann.

Tatsächlich ist der Geldgläubige streng monogam. Geld ist einheitlich und einheitlich anbetbar; nur seine Reliquien, die Waren, sind vielgestaltig, Erscheinungsformen eines Gottes, auf dem sich der Mensch in der Bedeutungslosigkeit ausruht. Der Mensch wird zum Geldgläubigen, nicht weil er wie Shylock anal ist, sondern weil er die Bedeutungslosigkeit der Welt am

⁴² cf. Haesler 1994, pp. 70sq., Zitat 71. Er geht von dem Gedanken Simmels aus, dass Wertquanten mittels Geld zum subjektiven Vorteil getauscht werden können (1900, pp. 388sq.).

⁴³ cf. Baudrillard 1970a, p. 192.

⁴⁴ cf. Kraemer 1994, p. 66.

⁴⁵ cf. Needleman 1991, p. 235.

⁴⁶ cf. Bolz/ Bosshart 1995, p. 23.

⁴⁷ Benjamin (1921), p. 100.

besten in Geld transkribieren kann, das als bedeutungsloses Zeichen die Sinnleere verkörpert.⁴⁸ Dieser Hintergrund macht die pessimistische Perspektive Baudrillards erst verständlich: Die Spekulation wird sinnlos, nicht, weil das Geld an sich sinnlos ist, sondern weil das Geld nicht mehr durch Sinn eingelöst werden kann und darum keinen Sinn *macht*, ihn nicht fortsetzt, ausbaut, antreibt. Der Erwerb auf den Aktienmärkten wird zur hohlen Form einer Gottesentscheidung, die das Leben nicht berührt und zum konstruierten Nervenkitzel wird.

Das Geld vollzieht die Bewegung des *hau, mana, orenda*, jenen Vorstellungen in primitiven Ökonomien, die diese als Leitsignifikanten antreiben.⁴⁹ Aber Geld wird eine hohle Phrase, weil in seinem Gefolge keine Signifikanten mehr entstehen, die eine symbolische Ordnung heraufbeschwören. Die magische Verbindlichkeit, die Fortunatus noch die Glückseligkeit erfahren ließ, wird durch die universelle Produktion aufgelöst, die allegorisch, nicht mehr symbolisch funktioniert. Die Signifikanten sind nicht frei, wie Baudrillard das behauptet,⁵⁰ sondern werden frei generiert und dann einer allzu verbindlichen Ordnung unterstellt, die keinen Raum mehr für die Erfahrung des Sinns übrig lässt. Die Information ist keine Botschaft mehr. Die Geldökonomie besteht ohne einen Verweis auf eine wie auch immer geartete Werteordnung, in der sich das Leben erfüllen kann,

„ein Intensitätsfluß, der von einem Eigennamen zum anderen, von einer Initialie zur anderen überfließt, ohne daß es irgendeine Instanz, Struktur, ein großes Zero von input/output-Matrizen oder Gedächtnis gäbe, um die hier verausgabten und da gesammelten Energien zu verbuchen. So gesehen ist das ‚Leben‘ voll und ganz in dem Sinne Geld, daß es nur Simulakren und festgelegte Zeichen gibt, allerdings ohne Referenz auf eine andere Ordnung oder auf ein Signifikat...“⁵¹

Jean-François Lyotard entwirft eine Ökonomie der Oberfläche, die keinen Wert hat, weil dieser nicht zu fassen ist, sich ständig austauscht und nie im Zentrum eines gelebten Lebens verankert werden kann. Geld ist unreal, weil es sich selbst von der Verpflichtung zum Kauf befreit hat, von der Bindung an etwas Greifbares, das als Erscheinung der Transzendenz fungieren könnte. Alles unterliegt Ökonomie und wird in ihren Strudel gezogen, so dass sie einen Heiligkeitsanspruch, der immer lokal begrenzt ist, auf der Metaebene nicht mehr erfüllen kann. Durch die Verwechselbarkeit von Botschaften und schlichten Zeichen provozieren diese die „Austauschbarkeit des Schönen und Häßlichen in der Mode, der Linken und der Rechten in der Politik, des Wahren und Falschen in allen Botschaften der Medien, des Nützlichen und Unnützen auf der Ebene der Gegenstände, der Natur und der Kultur“⁵², so dass die Religion Mammons auf der Systemebene versagt. Sie wird zu einer inhaltslosen Syntax.

⁴⁸ cf. Baudrillard 1999, p. 173.

⁴⁹ cf. Godelier 1999, p. 35, nach Lévi-Strauss.

⁵⁰ cf. Baudrillard 1976, p. 18.

⁵¹ Lyotard 1974, p. 142.

⁵² Baudrillard 1976, pp. 20sq.

Die göttliche Substanz, das Eigentliche des heiligen Eigenen, wird durch eine teuflische Veräußerung entrissen, die alles zunächst benennt und dann bezweifelt. Mammon kann keine erlösende Göttlichkeit bieten, weil das Geld *ewig* fordert und verwirft – und die Kategorie der *Ewigkeit* ist das dunkle Schicksal des Verdammten, der immer nur Kopien entwirft, anstatt seine Eigenheit religiös zu opfern. Weil Gott gegen Geld getauscht wurde, muss die Sinnfrage erneut gestellt werden. Verheerender ist aber, dass das Geld selbst nicht zu tauschen aufhört und an seiner eigenen Tauschbarkeit verzweifeln muss. Dass die Zentren, die Nullsignifikanten wie in einem Wettstreit buhlen, verhindert, dass es einen Gewinner gibt.⁵³ Die Mysterien werden aufgelöst, das menschliche Leben generiert zu einem narzissartigen hohlen Starren in ein Gewässer, dessen Grund schon lange nicht einmal mehr zu ahnen ist.

Der Onkel in *Gutes Geld* greift durch seine Fälschungswerkstatt nach der Welt, die ihm als Karte auf dem Boden zu Füßen liegt. Trotzdem sieht er „eigentlich nicht wie ein Weltbesitzer aus“. Als sein Neffe ihm im Treppenhaus begegnet, „hielt er kurz an, um einen Zehner aus der Brieftasche zu nehmen, hob ihn in die Höhe: ‚Was ist das?‘“ Der Neffe antwortet „Ein Zehner“, korrigiert aber schnell: „Zwei Zehner“, nämlich „einer vorne, einer hinten.“ Die für den Onkel zufriedenstellende Schlussrechnung des Schützlings ist abstrus: „Also eigentlich zwanzig Mark“⁵⁴.

Geld ist das Medium der Verdoppelung. Schon seine Zögerlichkeit, Wert zu repräsentieren und einlösen zu können, verdeutlicht seine Schizophrenie. Aber erst in der Postmoderne wird die Verdoppelung absolut, wenn nämlich Gott durch Geld ersetzt worden ist und es sich von der Zweit- zur Erstcodierung gemausert hat,⁵⁵ es das göttliche Versprechen von heiliger Symbolik und Sinn behauptet, aber nicht einlösen kann. Es ist sich selbst Geld und bemisst Werte, aber gilt darüber hinaus als Instanz von unbewertbarer Heiligkeit, eine Gespaltenheit, die jeden Geldbesitzer an den Rand des Wahnsinns treibt, wenn er sich entscheiden muss, weil er Geld nicht gleichzeitig als Wert horten und gegen den Wert opfern kann.

„Die Zeichen dürfen nicht mehr auf Entzauberung hoffen, dem Nominalismus widerfährt keine Erlösung, sondern seine Verdoppelung: Dies ist zunächst die Botschaft der Postmoderne. So eben hat sich das Geld entzweit ohne Hoffnung auf Versöhnung... Die Erlösung des Nominalismus, der bloß vorgestellten Welt, ist nicht zu leisten in der Vorstellung, vielmehr nur in der Loslösung von der Vorstellungswelt. Dies wäre die geistige Währungsreform. Sie hebt die böse Allianz von klugen Vorstellungen und blinder Verwirklichung auf, sie verlegt die Wahrheit vom Begriff auf den Gebrauch des Begriffs.“⁵⁶

Der Gebrauch wäre das existentielle Opfer, für das das Geld nicht zuständig ist, weil seine Ausgabe nur die Zunahme des Besitzes eines anderen bedeutet. Soll die ganze ökonomische

⁵³ Dass es einen Gewinner geben könne, nimmt auch die Ringparabel in *Nathan der Weise* fälschlicherweise an.

⁵⁴ Augustin 1996, p. 113.

⁵⁵ cf. Hörisch 1994, p. 82 und 1997, p. 684.

⁵⁶ Matthiessen 1989, p. 144.

Vorstellungswelt zusammenbrechen, müsste jeder sein Geld opfern, ein Globalkonkurs, der an der Logik des Hortens scheitern muss.

Die Vorstellung wird aufrechterhalten, der wertbürgende Nominalismus sei die Voraussetzung ökonomischer Kommunikation. Geld hält die Simulation aufrecht, die Baudrillard als codebeherrschendes Simulakrum für die Postmoderne bestimmt hat. Die Realität der Botschaft und die – gleichwohl irrealen – Realität des Geldes ist durch eine Hyperrealität überstülpt, die sich als Realität eines ins uferlos verweisenden Nominalismus des Wertes ausgibt. Der Sinn wird ausgeschlossen, weil das Leben weder in, noch außerhalb dieser konstruierten Realität gelebt werden kann, ihre Syntax wird zur Wiederholung von Phrasen, die nur mühsam in eine Kette der Metaphorik übertragen und damit mit Bedeutung erfüllt werden kann. Geld wie Güter werden zunächst als quantifizierbare Elemente des Ganzen zerlegt und so vervielfacht, dass sie ihrer eigenen Entwicklung in Flexion und Reflexion beraubt sind. Die eigentliche Formel ist die Digitalität, in der das Zeichen der gesellschaftlichen und möglicherweise symbolischen Ganzheit beraubt ist und als eine Kette bloßer Signale erscheint, die sich als Kopie von Leben und Lebenswerten ausgibt.⁵⁷ Hörisch hat das Geld als Präzedenzfall der Simulation erkannt:

„Denn im Medium Geld fallen die beiden wichtigsten Aspekte des Simulationsbegriffs zusammen: Geld ist (erstens) ein derealisierendes Abbild der Welt...; und der kulturkritisch immer wieder betonte Umstand, daß die Verwechslung des Simulacrums Geld mit dem eigentlichen Wert der begehrten Ware geradezu massenüblich geworden ist, belegt suggestiv die These von dem neuzeitlichen exponentiell wachsenden Problem, zwischen Sein und Schein zu differenzieren.“⁵⁸

Die Digitalität erlaubt keine klare Dichotomie, weil sie sich zwischen Sein und Schein nicht entscheiden muss, sondern in einer bewegungslosen Dialektik beide zugleich auf die beiden Seiten seiner Fahne hängt. Die Frage ist die Antwort, der Reiz die Reaktion, das Richtige das Falsche; zwischen ihnen besteht kein Unterschied mehr.⁵⁹ Die Digitalität lässt die aristotelische Unterscheidung von A und Nicht-A zusammenbrechen: In der digitalen Welt ist zumindest semantisch $1 = 0$.

„Nach der Metaphysik von Wesen und Erscheinung, nach der von Energie und Determination kommt jetzt die Metaphysik des Indeterminismus und des Codes.“⁶⁰ Das ist die Grenzenlosigkeit einer Metaphorizität der Ökonomie; alles ist mit allem gleich, eine Metaphysik der Geldpreise. Man darf nicht nach dem Wesen fragen, sondern immer nur nach der Abstufung, die mit den anderen Graden austauschbar ist. Der Indeterminismus ist nicht die Willensfreiheit des Individuums, sondern seine Verlorenheit in der Zeichenwelt.

⁵⁷ zum Absatz cf. Baudrillard 1976, pp. 113-5.

⁵⁸ Hörisch 1994, p. 87.

⁵⁹ cf. Baudrillard 1976, pp. 97 und 101.

⁶⁰ op.cit., p. 90.

„Deshalb können Schuld, Angst und Tod durch den vollkommenen Genuß der Zeichen für Schuld, Verzweiflung, Gewalt und Tod ersetzt werden. Genau darauf beruht die Euphorie der Simulation, die Ursache und Wirkung, Ursprung und Ziel aufheben und durch die Verdoppelung ersetzen will.“⁶¹

Die Simulation des Geldes ist in ihrem missionarischen Anspruch weitaus erfolgreicher als jede andere Missionierung in der Geschichte. Seit dem Zusammenbruch des Realsozialismus gibt es keine Alternative, und die gesamte Dritte Welt ist eifrig bemüht, westliche Vorstellungen von Marktwirtschaft umzusetzen, auch wenn sie sich dadurch in ein Abhängigkeitsverhältnis begibt. Der Okzident ist die Vorgabe einer monetären Welt. Auch im *Kopffäger* will der Onkel des Ich-Erzählers „die Himmelsleiter raufsteigen“ und begibt sich deshalb „Richtung Westen, der untergehenden Sonne entgegen, wohin es bekanntlich das Geld zieht.“ (260) Das Abendland liefert die Vorlage für die Welt einer Hüllenreligion, die das Geld absolut gesetzt hat. Seine Kurie bilden die *World Trade Organisation*, die *Weltbank* und die *Wallstreet*, deren Initialen das weltumspannende Netz als *WWW* des Geldes bilden.

Ist das Imperium des Geldes mit dem Roms zu vergleichen, wo der innige Glaube durch einen stetigen Austausch von Göttern und Götzen in einem multikulturellen Polytheismus ersetzt wurde und die Dekadenz einen Zynismus an den Tag gelegt hat, der sich an keinen Wert binden wollte? Kann die Ausbeutung der kapitalistischen Peripherien mit dem römischen Expansionsdrang verglichen werden, der die Grundlage eines paradisisch-hedonistischen Lebens im okzidentalen Zentrum geschaffen hat? Die griechische Religionsgemeinschaft, die sich am Anfang der Neuzeit durch die famagustische Geldgemeinschaft wiederholt, scheint sich nun zu der römischen Religionsausübung verschoben zu haben, in der religiöse Institutionen um die Vorherrschaft kämpfen, wie Unternehmen sich auf dem Globalmarkt um der Sache willen schlagen.

POSTMODERNE APOSTEL

Konträr zu der angebrachten Skepsis gegenüber dem doppelköpfigen Medium des Geldes steht eine Ekstase über das Faszinosum Mammons, die ohne eine religiöse Botschaft zum euphorischen Gewinnstreben anhebt. Sie zehrt an der Heiligkeit Mammons, weil die Sehnsucht nach einer transzendenten Geborgenheit vom schüchternen Begehren zur vereinnahmenden Lust übergeht. Libidoökonomien wie Lyotard, Klossowski und neuerdings Zacharias Zaster, der sein Pseudonym zum perversen Programm erhebt, drängen Mammon zur Prostitution. Auch Walter liefert im *Kopffäger* ein Bekenntnis zur kapitalen Lust. Für ihn gibt es schon kein gesundes Verhältnis zur Sexualität.

⁶¹ op.cit., p. 117.

„Wie es auch kein gesundes Verhalten zum Geld gibt. Wenn man darunter versteht, man soll es nicht beachten, man solle kein Wesen darum machen, man solle es nicht zur Schau stellen undsoweiter, dann ist mein Verhältnis zum Geld abartig. Geld hatte für mich immer eine sehr lustvolle Ausstrahlung. Es ist eine sinnliche Tätigkeit, Geldscheine zu zählen und mit diesen Scheinen, die sich so klein zusammenfalten lassen, große Dinge zu kaufen.“ (99)

Gerade der Illusionist Walter, der die Abstraktion des Geldes nutzt, erfreut sich an der Handgreiflichkeit des Geldes.⁶² Aber sein Verhältnis zu Geld ist nicht mit dem Respekt zu vergleichen, den der haptisch-anale Dagobert Duck ihm entgegenbringt. Denn Walter begehrt große Summen, erfreut sich an der Masse, nicht dem mit Bedeutung aufgeladenen, fetischisierten Einzelstück. Er stellt die Bedeutung des Geldes zum Ausverkauf; das Gefühl gegenüber Geld unterstellt er einer Inflation. Kleingeld ist für den Alltagsmenschen dreckig, nichtswürdig. Simmel bescheinigt dem Reichtum die Möglichkeit, Geld – zumindest bis zu einem bestimmten Maß – verachten zu können.⁶³

Schon Aristoteles hat das Geld als mögliches Gefühlsobjekt gesehen und unterscheidet eine stärkere emotionale Bindung zu selbsterworbenem gegenüber arbeitslos erhaltenem Geld,⁶⁴ eine Unterscheidung, die seit dem Niedergang des Marx'schen Arbeitswertes nicht mehr gültig ist. Im Großen und Ganzen aber wird das Gefühl gegenüber Geld ausgeklammert.⁶⁵ Das ist gerade der Grund, warum es wuchern kann. Die Ökonomie ist eine Fundgrube der redundanten Affektverschiebung. Nur im Glücksspiel ist die inbrünstige Anbetung gesellschaftsfähig.⁶⁶

Die Zeichenstarre des Datengeldes lässt das Gefühl zum inhaltsleeren Pathos gefrieren. Die Herzenswärme zum Geld wird noch bezeugt, hat sich aber in „formelle Leidenschaft und transzendente, kalten und oberflächlichen Genuss verwandelt“⁶⁷. Die Bindung an Geld wird aus Alternativlosigkeit, man kann auch sagen, aus religiöser Tradition aufrechterhalten. „Das ist das genaue Gegenteil zur politischen Ökonomie und zum Tausch, wo das Geld mit der ganzen symbolischen Operation des Wertes beladen ist.“

Anthony Sampson sieht im Bankwesen die Realisation einer Religion. Es existiert eine Priesterschaft, die durch exklusive Einweihung zumindest graduell Kontrolle über die Weltwirtschaft erhält, mit ihrem Wissen den Kunden missioniert und die Heiligkeit des Geldes ver-

⁶² cf. Hörisch 1996b, p. 74.

⁶³ cf. Simmel 1900, pp. 279sq. Diese Geringschätzung mag für subjektiv kleine, in den meisten Augen schon relativ große Summen gelten. Wie weit die Perversion der Unwürde gehen kann, beweist Hilmar Koppers Erdnussmetaphorik. (Der damalige Vorstandssprecher der Deutschen Bank bezeichnet am 25. April 1994 unbezahlte Handwerksrechnungen des Schuldners Jürgen Schneider in Höhe von 59 Millionen DM als „Peanuts“.)

⁶⁴ cf. Aristoteles 1972, p. 269 (1168a21).

⁶⁵ cf. Krüger 1998, p. 16.

⁶⁶ cf. Ruster 1999, p. 189.

⁶⁷ Baudrillard 1983, p. 63, wie im Folgenden.

kündet.⁶⁸ Auch Peter Walter hat eine Gabe, die Geldgier der Menschen zu kitzeln und die Verheißung von Reichtum fortzuspinnen.⁶⁹

Die Interessen der Institution bestimmen jedoch im noch größeren Maße als in der Religion ihre Predigten. Das doppelte Wesen des Geldes errichtet auch eine Doppelmoral. Die Liturgie der Anlageformen hat nur zum Inhalt, es selbst zu verdienen – die Werbung für Banken verspricht am meisten, aber kann am wenigsten Glückseligkeit bieten, weil Geld weniger als Nichts bedeutet.⁷⁰ Dieses Nichts versuchen Banken durch prunkvolle Bauten auszugleichen. Ist die Börse noch ein Ort des gelebten Handelns gewesen, kopiert das Bankhaus die Architektur der Macht und der Heiligkeit bis ins Unendliche.⁷¹ Schon die Kirche erlaubt sich, als Institution ihren Reichtum über die Dächer der Stadt hinaus zu verkünden, während dem katholischen Gläubigen die Schweigsamkeit über Geld ans Herz gelegt wird.⁷² So herrscht noch in den Banken wie in Gotteshäusern die gespenstische Ruhe der andächtigen Diskretion; die Bankberatung wird als Beichte inszeniert. Das Siegel der Verschwiegenheit darf nur gebrochen werden, wenn man selbst kein Geld hat – die Narrenfreiheit des Unseligen.⁷³

Die Eröffnung eines Kontos ist die Initiation, das baptistische Erstsakrament, das durch die Gehaltsüberweisung als eucharistische Wiederholung gefeiert wird. Die Kontoführungsgebühren sind das Gelübdeopfer, dass die Annahme Mammons immer wieder bestätigt. Dafür bedient sich der Kontobesitzer der ubiquitären Elevation der Geldautomaten. Der Kontoauszug ist – zumindest für den öffentlichen Teil des Lebens – das detailgetreuste Curriculum Vitae.

Die Bank bekleidet sich mit Werten, die ureigenst der Religion gehören. Sie vermittelt Sicherheit; nur so kann der Neffe in *Gutes Geld* fest stellen, „Onkels Arbeitszimmer sah wie eine Bank aus..., gediegen und sicher, ein sicheres Gefühl.“⁷⁴ Und sie bemüht sich um Vertrauen, das die Grundlage für ihre Rolle als Ratgeber und Verwalter in Gelddingen bis heute so bedeutend macht. Das Vertrauen geht so weit, dass selbst schlechter Kundendienst nicht mit der Konversion geahndet wird – ein Fall, der bei einem Bäcker sicherlich häufiger vorkommt.⁷⁵

Die protestantische Askese hat sich in ihr Gegenteil verkehrt, weil Banken und Wirtschaft an dem emsigen Geld-Zahlen und -Erhalten interessiert sind. Aber auch ein asketisches Leben

⁶⁸ cf. Sampson 1989, p. 2. Zaster 1999, p. 31 nennt Investmentgesellschaften die Priesterkaste des Geldadels.

⁶⁹ cf. Vornweg 1995, p. 192, der für Walter die Rolle des Brokers zuteilt, der das Innerste der Menschen aufspürt, wo meistens die Geldgier verborgen ist.

⁷⁰ Das entrüstet auch Baudrillard 1976, p. 56 (Fußnote 24), der in einer Bankwerbung die Forderung von Glauben an die Bank ohne deren Glaubwürdigkeit wahrnimmt. Marx (1844d), p. 450 hat bereits die Kluft zwischen moralischen Anspruch und Egoismus als Scheinheiligkeit der Banken enttarnt.

⁷¹ Die Reproduktion der Bankentempel erkennt auch schon Friedell 1927-31, p. 1037. Crawford 1994, pp. 220-3 gibt Beispiele für gewaltige Versuche einer architektonischen Verkündigung von Geldinstituten.

⁷² cf. Kunitzky 1993, p. 327.

⁷³ cf. Hörisch 1990a, p. 334.

⁷⁴ Augustin 1996, p. 36.

⁷⁵ cf. die Untersuchung des Spiegel-Verlags 1995, p. 38.

kommt nicht ohne Gaben aus, die als Waren meistens gekauft sind.⁷⁶ Wie auch kein Geld außerhalb des Systems existiert, so kann sich auch kein okzidentaler Mensch dem System entziehen. Man kann nicht nicht konsumieren.⁷⁷

Hegel sieht in der Askese des Diogenes selbst ein Luxusprodukt,⁷⁸ nur eine Überflussgesellschaft kann sich Askese leisten. So verschmilzt Luxus mit der Askese, die andererseits wieder überhaupt die Voraussetzung für Luxus darstellt. „Und diesen Luxuskonsum gibt es in jeder Kultur, auch in sozialen Normen des Verbotes, der Askese steckt er noch, als Schatten.“ (176sq.) Walter sieht die spektakulären Hüte, die die Osterinsulaner trugen, als Luxus, der aus dem Schatten des Tabus heraustritt. Aber auch die Askese selbst wird Teil des Konsumangebots, wenn sie in Büchern und Seminaren vermarktet wird.⁷⁹

Das Pendant zum heiligen Verzicht ist der heilige Luxus, als Verschwendung der systematische und gesteigerte, aber nie enden wollende Verzicht. Auch Walter unterliegt, finanziell wohl gepolstert, dem Exklusivkonsum und kauft sich einen hölzernen Vogelmann, der ihm als Warenfetisch unheimlich viel Geld wert ist (cf. 17). Bataille sieht in einem Luxusgegenstand einen Rachen, in den man Geld als Opfer werfen kann.⁸⁰ Tatsächlich ist es ein Opfer, aber da es zum einen der monetären Berechnung unterliegt, in der mit einem Wertgegenstand fest kalkuliert wird – und sei es einer Orgie als sozialer Wert –, und die Luxusware zum anderen nicht viel mehr als ihre bedeutungsarmen Zeichen bieten kann, die häufig auf ein emphatisches „teuer!“ zu reduzieren sind, kann von einem Opfer im religiösen Sinn keine Rede sein. Die Heiligkeit des Konsums ist ein werbewirksames Konstrukt, das Baudrillard blumig beschreibt:

“Streets with overcrowded and glittering store windows (lighting being the least rare commodity, without which merchandise would merely be what it is), the displays of delicacies, and all the scenes of alimentary and vestimentary festivity, stimulate a magical salvation. Accumulation is more than the sum of its products: the conspicuousness of surplus, the final and magical negation of scarcity, and the maternal and luxurious presumptions of the land of milk and honey. Our markets, our shopping avenues and malls mimic a new-found nature of prodigious fecundity. Those are our Valleys of Canaan where flows, instead of milk and honey, streams of non on ketchup and plastic – but no matter!”⁸¹

So ist der Mantel der Heiligkeit nur ein Phantasma, ein Schrein, der keinen Inhalt hat und dessen Zurückgezogenheit nur gepflegt wird, damit Luxus als Sozialkonstruktion funktio-

⁷⁶ cf. Weber 1921, p. 331. Für Anders bedeutet eine Entfernung vom „Waren- und Produktionskosmos“ (1956, p. 178) den Versuch zu sein, ohne in der Welt zu sein. Der christliche Asket unterliegt schon in seiner Ausrichtung einer Doppelmoral, weil seine Einstellung nicht weniger als die Ausgabe eines ganzen Vermögens kostet (cf. Taeuber 1952, p. 33).

⁷⁷ in Anlehnung an Watzlawick/ Beavin/ Jackson 1967, p. 53, die das Axiom „man kann nicht nicht kommunizieren“ aufgestellt haben.

⁷⁸ cf. Hegel 1821, p. 352 (§ 195).

⁷⁹ cf. Becker 1991b, p. 383. Dies wird vor allem an der Ökologie deutlich, die einst als Ausstieg aus dem Produktionszusammenhang angekündigt wurde, aber bald selbst zur Mode geworden ist (cf. Bolz/ Bosshart 1995, pp. 33sq.). Eine ganze Industrie lebt mittlerweile vom Bedürfnis nach Natürlichkeit und Umweltschutz. Letztendlich ist die Ökologie nur der Katalysator einer unendlichen Produktion, die ihre Ressourcen immer wieder einsetzen kann. Hier hat sich eine Industrie entwickelt, die keine Güter in der Produktion verbraucht, sondern das Recyclingprodukt produziert (cf. Baudrillard 1976, p. 57).

⁸⁰ cf. Bataille 1933, p. 13.

⁸¹ Baudrillard 1970b, p. 34.

niert.⁸² Deshalb fühlt Walter auch „nur“ eine „erotische Überwältigung“ (99) im Kauf, eine Lust an der eigenen Beschenkung, aber keinen ehrfurchtsvollen Schauer. Seine Dekadenz reicht an die römische heran, die religiöse Ekstase mit profaner Orgie getauscht hat.

Das Christentum hat den Luxus häufig an den Pranger gestellt. Aber selbst Jesus hat an Festmahlen teilgenommen: „Siehe, was ist dieser Mensch für ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder!“⁸³, muss sich der Gottessohn gefallen lassen. Als er zulässt, dass eine Frau Unmengen kostbaren Salböls für ihn verwendet, entgegnet er dem Einwand Judas Iskariots, das Öl hätte verkauft und der Erlös Armen zugute kommen können: „Arme wird es immer bei euch geben, aber mich habt ihr nicht mehr lange bei euch“⁸⁴.

Der Anwalt Walters, Dr. Blank, belegt die Doppelmoral des Konsums. Er schaut „auf seine goldene, auch einen halben blauen Saphirmond zeigende Uhr, die er am Leder irgendeiner aussterbenden Echsenart an seinem Handgelenk trug“ (82), und will nur die Zeit bemessen, die bleibt, um eine verteidigende Reue und eine suggerierte Bescheidenheit aufzubauen. Walter dagegen sieht sich im Recht: „Aber wir haben nicht bereut, wir haben das schwer erarbeitete Geld nicht wieder rausgerückt.“ (324) Er versteht Spekulation als Arbeit und seinen Lebensstil als die angemessene Belohnung. Er will nur am Luxuskonsum teilhaben, der nicht jedermann vergönnt ist und gerade deswegen so begehrenswert erscheint.

Luxus ist nicht demokratisch organisiert.⁸⁵ Einzig und allein kann der Masse zugestanden werden, dass sie sich theoretisch den Luxus leisten kann und dass in jeder Einkommensschicht ein Hauch von Luxus erreichbar ist. Dass Luxus jedermann versprochen wird, ist ja gerade die Konstruktion der Verheißung, die den wirtschaftlichen Prozess am Laufen erhält. Mit dem digitalen Geld wird die Illusion gesteigert, dass man ohne zu zahlen durch ein Schlaraffenland wandern kann. Erst beim Beugen zu den immer so diskreten Preisen erkennt der Konsument, dass er sich der Macht des Geldes beugen muss.

Mit dem elektronischen Geld ergibt sich noch ein anderes soziales Phänomen: Während früher die Person, die zahlte, im einfachen Kauf unbedeutend war, zumindest, so weit man keine Fälschung erwarten konnte, wird mit der Kreditkarte der Ruf des Zahlenden entscheidend. Das Vertrauen verlagert sich zum Teil von der gesellschaftlichen Konvention zum Käufer. Nicht mehr das Geld, sondern die Person muss kreditwürdig sein, weil kein Goldstück den Besitzer wechselt, in das man noch hineinbeißen kann.⁸⁶

⁸² cf. Bosshart 1997, pp. 127 und 140.

⁸³ Matthäus 11,19.

⁸⁴ Matthäus 26,11; ebenso Johannes 12,8.

⁸⁵ davon geht Galbraith 1958, p. 92 aus. Auch Bosshart 1997, p. 39 beschreibt Luxus als banal.

⁸⁶ cf. Vief 1991, p. 130.

Die Kreditkarte kann den Zahlenden bei besonderer Kreditwürdigkeit mit neuen Privilegien ausstatten. Eine goldschimmernde Karte verspricht exklusive Behandlung. „Bislang wurde soziale Ungleichheit über Besitz, Zugang zu Produktionsmitteln, Bildung und Erbe erklärt.“ Ungleichheit wurde „über alle mögliche Flussgrößen der Gesellschaft, jedoch nie über die besondere *Form* der Zahlungsmittel“⁸⁷ definiert. Es bilden sich neovenezianische Schichten heraus, nicht mehr über die Kopplung mit anderen Wertesystemen, sondern nur noch über den Geldbesitz, der die Menschen auf ein gesellschaftliches Stufensystem verteilt.

Der Käufer wird zum Zeichen einer Botschaft, die angenommen werden muss, um eine Zahlung tätigen zu können. Er muss sich in ein rechtes Licht rücken und kann nicht mehr anonym bleiben, wie das noch Simmel beschreibt; er muss seine Gesellschaftlichkeit per Signatur beweisen. Antonio hat Kredit nur über einen guten Namen bekommen. Der postmoderne Mensch hat ohne Ruf kein Konto und demzufolge auch kein Geld. Die Kontosperrung reißt das Individuum aus der Gesellschaft und setzt den Kirchenbann fort. Die Barzahlung einer größeren Summe dagegen wirkt nur noch kriminell.

Der Kartenzahler verliert das sinnlich-symbolische Verhältnis zum gesellschaftlichen Geld.⁸⁸ Das argyromische, i.e. geldprüfende Betasten und Zählen des Geldes entfällt. Das wäre nicht weiter tragisch, wenn nicht der Mensch sich nicht mehr darüber bewusst wäre, dass er der Zahlung ein Opfer seines Lebens vorangestellt hat – zumindest im überwiegenden Fall der Arbeit.⁸⁹ Er zahlt ohne ein Erkennungszeichen, ohne Symbolik seiner selbst, ohne Handlung und Erfahrung und läuft damit Gefahr, nur noch als Geld, nicht mehr selbst präsent zu sein.

Die Zahlung sagt an sich wenig aus, aber mithin mehr als gar nichts. Denn sie enthält zu meist eine Person, einen Zeitpunkt, eine Form und eine Höhe, die dem wirtschaftsgewandten Leser der Zahlung einiges verraten kann. Insofern ist Luhmanns Code von Zahlen/Nicht-Zahlen konstruiert, weil er Pragmatik unterschlägt. Auch ein „ich liebe dich“ ist inhaltsleer, wenn nicht Sender, Adressat und Situation bekannt sind.⁹⁰ Zum anderen muss die Dipolarität, die Luhmann aufreißt, grundsätzlich in Frage gestellt werden, weil Nicht-Zahlen, wenn es sich auf einen Ladenhüter bezieht, etwas anderes bedeutet, als Nicht-Zahlen, wenn dem eine Forderung entgegensteht. Das erste Nicht-Zahlen ist schweigsamer als Schweigen.

Die Leere der puren Quantität ist vielmehr eine breite Basis der Kommunikation, auf der viele Bedeutungen übertragen werden können. Geld kann alle Bedeutungen annehmen, weil es

⁸⁷ Haesler 2002, p. 194 (seine Hervorhebung).

⁸⁸ cf. Crawford 1994, p. 225.

⁸⁹ cf. Haesler 2002, p. 191.

⁹⁰ cf. Hörisch 1996b, p. 304, der den Code des Geldes als bedeutungsarm ansieht. Das ist er natürlich, wenn man ihn mit den Ausdrucksformen der Sprache vergleicht. Aber er unterscheidet sich als Binärcode nicht von der Bedeutungsarmut der anderen Luhmannschen Codes. Münch 1994, p. 398 fordert deshalb die Einrichtung eines Programms, dass die individuellen Motive generiert.

selbst keine attribuierten hat.⁹¹ Die Eigenschaftslosigkeit ist gerade die Hülle, die mit Eigenschaften aufgefüllt werden kann. Das Geld ist eine Form, in der jegliche Bedeutung seitens des Zahlers hineingelegt werden kann, eine Textform, wie eine Verhandlung oder ein Gebet. Diese wird durch das Datengeld freilich reduziert. Man kann nicht verächtlich überweisen, aber bezahlen.⁹² Gleichzeitig kann das Geld selbst keine Bedeutungen mehr tragen, die ihm die Vergabestelle zuweist:

„Für tief sinnige Sprüche und Embleme, für ornamentalen Überfluß, für ästhetische, theologische und Fruchtbarkeitsmythologische Versuche, den Wert des Geldes außermonetär zu decken, bieten die Plastikkarte, der Magnetstreifen, der elektronische PIN-Code und die Zahlenkolonnen auf den Monitoren keinen Raum.“⁹³

Bereits Simmel hat nichtssagende „Allgemeingültigkeit und Inhaltslosigkeit“⁹⁴ im Geld befürchtet. Dass Geld aber nicht schlicht Geld ist, belegen die mannigfaltigen Assoziationen, die hier zur Sprache kommen. Gerade seine Armut bedeutet die umfassende Möglichkeit der Fülle: „Das Geld ist Gott, das Geld ist der Teufel, es ist Sein und Nichts, es ist Wert und Dreck, Ausgeschlossenes und Eingeschlossenes, es ist unvermeidbar auf allen Wegen und sperrt den Weg für jede Beziehung. Es ist das allgemeine Substitut.“⁹⁵ Geld kann jede Bedeutung tragen, aber sich selbstverständlich auch jeder Bedeutung entziehen. Da Geld nach Marx nicht der Befriedigung von Bedürfnissen dient, sondern unendlich aufgeschoben werden kann, ist es die ewige Nullstelle, die auf der Welle der Signifikanten voranreitet. Von seiner allumfassenden Position aus stürzt das Geld in die unendlichen Formen der postmodernen Warenwelt. Die Investitionen der Anlageberater im *Kopffäger* „sind wahllos, Silber, Kaffee, lebende Schweine“ (35). Wichtig ist den Anlegern allein, dass sie danach persönliches Geld haben, das sie nach Belieben horten oder mit einer persönlichen Bedeutung füllen können. Diese magische Qualität wird nur durch die Bedeutungsvorgaben in der Ökonomie wieder beschnitten.

Peter Walter erkennt, dass die Anleger eine individuelle Bedeutungszuschreibung wünschen, auch wenn diese nicht eingelöst werden kann und letztendlich wahllos aus einem Pool an Möglichkeiten gezogen ist. So erfindet er Geschichten, Mythen mit individuellem Schein, die den ungewissen Orkan des Globalmarktes kalkulierbar erscheinen lassen, eine Flucht nach vorn, die sich gegen den Rückzug seines Onkels in poetische Geschichten wendet. Er verspricht einen aussichtsreichen Kampf gegen die Unsicherheit, wie der Name der Brokerfirma schon im Schilde führt: Sekuritas. Walter nutzt die Hoffnung, individuellen Sinn zu finden, für seine Bereicherung aus. „Geld gegen Geschichten, gegen ein spannendes Leben, ein Leben mit

⁹¹ cf. Jürgens 1997, p. 329, in Anlehnung an Serres 1980, p. 245 (s. p. 65).

⁹² cf. Kalka 1997, p. 174.

⁹³ Hörisch 1996b, p. 81.

⁹⁴ Simmel 1900, p. 281.

⁹⁵ Serres 1980, pp. 227sq.

Inhalt, einen Sinn, mit Zeit, Geld im Tausch gegen den geheimen Wunsch.⁹⁶ Er verkauft das postmoderne Paradox einer individuierten Religion.

„Brot und Wein konnte nur Jesus Christus vermehren, aber Sie können aus 50.000 Mark 100.000 machen, in einem oder in zwei Monaten, Sie können Wunder vollbringen. Es ist dies, ohne daß man etwas dazutun muß, nur mit Geld, genauer, mit Kapital möglich. Und das Kanaan ist die Börse. Es gibt dafür eine ganz nüchterne ökonomische Erklärung, nämlich die von Angebot und Nachfrage, aber für den Durchschnittsanleger ist es wie ein Märchen, so, als wenn die Goldtaler regnen. Daran muß man anknüpfen. Nicht die Leute überreden, sondern an diesen alle Kulturen verbindenden geheimen Wunsch anknüpfen.“ (318)

Die Krux am Geld liegt darin, dass über Geld nicht gesprochen wird. Wenn man darüber spricht, so fühlt der Besitzende sich gleich zu einer Zahlung genötigt. Das Geld hebt zum künstlichen Wachstum an, reißt sich und mit ihm die Güter in einen Strudel der Desubstantialisierung, so dass es nicht mehr auf Güter bezogen werden kann. „Fraglos ist dies keine Kleinigkeit, geschweige ein bloß semiotisches Problem, artikuliert sich hier wohl die fundamentalste Störung des Denkens.“⁹⁷ Das Geld müsste resymbolisiert, auf Güter und auf Botschaften bezogen werden, um der vereinnahmenden Allegorie einer überaus geplanten Konsumwelt entgegenzutreten. Der Einzelne müsste dazu angehalten werden, sein Verständnis von seinem Geld zu artikulieren und es damit gegenüber (religiösen) Bedeutungen zu öffnen.

Die Zahlung kommt immer mit Bedeutungen einher, die durch den Kontext der Zahlung generiert werden, wie das Wort nur im Kontext verständlich ist.

“From our own experience, we know that a twenty-dollar bill means something very different to us if we have received it as a birthday present from our grandmother or if it is the first money we have ever earned, than if it is simply the change we receive at the supermarket. To an economist, a dollar may be nothing more than a dollar when one puts it into a bill-changing machine. But to a human being, a dollar can mean the reward for hard work, an expression of love by a parent to a child, a chance to do something fun, or all that stands in the way of starvation (‘my last dollar’).”⁹⁸

Das heißt nicht, dass mit der Zahlung Worte einhergehen müssen, eine Vorstellung, von der Simmel ausgeht.⁹⁹ Die Zahlung und ihre Höhe allein reicht meist, um den Kontext verständlich zu machen: Dank unter Fremden, Anerkennung als Lohnzuschuss oder Trinkgeld, Mitleid als Kollekte, Zumutung bei einem Wartenden auf der Straße, dem unterstellt wird, seinen Körper zu verkaufen oder zu betteln. Das Tragische an der Zahlung ist, dass sie immer wieder geschehen kann, nicht einzigartig ist, sondern mehrmals geschieht, von jedem, fast von überall und mehr von mehr zu jeder Zeit vollzogen wird. Der einmalige Erwerb, vor allem auf Auktionen, kann dagegen und darum sehr teuer werden. Geld ist die ständige Wiederholung von Bedeutungen, die sich mit der Zeit abnutzen können.

Luhmann ist Optimist. Neben Worten sieht er auch „Objekte, die als wahrnehmbare Dinge mit sozialem Sinn angereichert werden können, so dass sie eine nicht auf Sprache angewie-

⁹⁶ Horn/ Horn 1995, p. 208.

⁹⁷ Burckhardt 1994, p. 82, der auf das mittelalterliche Verständnis von großen Zahlen als diabolisch hinweist.

⁹⁸ Wuthnow 1994, p. 119.

⁹⁹ cf. Simmel 1900, pp. 556sq.

sene Koordinationsfunktion erfüllen können¹⁰⁰. Er leistet in seinen Beispielen einen Rundumschlag von Sakralobjekten über ekstatische Personen bis hin zu Königen, politischen Priestern, Münzen, die durch ihre Nostalgie noch als religiöses Symbol gelten können, und Fußbällen als Beispiel einer Konsumware als Symbol. Aber er vergisst, den von der religiösen Kompetenz des Individuums abhängigen, steinigen Weg der ständigen Arbeit zur Deutung als Symbol und zu seiner Aufladung mit individuellen Botschaften zu beschreiben, die sinnvolle Koordination doch erst ermöglicht.

Kann das Konstrukt einer auf die Spitze des Moments getriebenen Zahlung als Produktion von Sinn verstanden werden? Wie im Hinblick auf Religion konstatiert, erscheint der Sinn im lebendigen Moment, der in der Zahlung als Entscheidungsoperation im Sinne Luhmanns hergestellt werden könnte.¹⁰¹ Wesentlich ist, dass die Zahlung alle bewertenden Botschaften der Ware im Moment auf den Tauschwert reduziert. Aber auch dieser muss hintergangen werden, um nicht in die Rückenlage der abschätzenden Bewertung zu verfallen, die den Sinn festzuhalten und gerade damit zu zerstören sucht. Die Zahlung ist als substantielles Ereignis zu sehen, ein Geschehen, das um so einfacher etabliert wird, je abstrakter sich das Geld präsentiert. Denn die Kreditkarte lässt das Rechnen und Zählen entfallen. Die bargeldlose Zahlung ist ein reiner Moment der Kommunikation, die nicht von dem Makel der Bewertung gestört wird. Es wird ein Ereignis im Sinne von Deleuze produziert.

Die Zahlung hat keine Geschichte, weder Vergangenheit noch Zukunft – dafür hat die Bank als Nivellierungsinstanz von zeitlichen und räumlichen Abhängigkeiten gesorgt. Aber das Paradox des Ereignisses, das Sinn und Unsinn als Reentry zum Sinn bindet, zwischen dem sich der Sinn entspannt, ist ein Fragliches. Denn erstens befällt den Sinn der Zweck, für Geld etwas zu bekommen. Nur Sinnlosigkeit des Konsums, das Wüten zwischen den Regalen, kann den Überraschungsmoment des Ereignisses hervorbringen. Sinnloser ist aber die Tatsache, dass das Ereignis kein Unikat, sondern als Ware allgemein zugänglich ist. Je bewusster sich der Mensch über die Massenhaftigkeit des Ereignisses im Konsum wird, umso sinnloser muss ihm die Käuflichkeit von Sinn vorkommen. Im Massenkonsum ist das Ereignis kein Katalysator einer unendlich möglichen Signifikantenkette, sondern wird selbst zum Glied von konjunktiven, paradigmatisch organisierten Reihen, die ihm als Zeichen eine feste Bedeutung zuweisen. Die institutionsreligiöse Metaphysik droht dem Ereignis mit Begrenzung. Erst sein akzidenteller Zustand erlaubt die Radikalisierung des Sinnbegriffes, die den Unterscheidungsrahmen der Welt stets wieder zusammenbrechen lässt.¹⁰²

¹⁰⁰ Luhmann 1997, pp. 48sq.

¹⁰¹ cf. op.cit., p. 199.

¹⁰² cf. op.cit., p. 57.

Gleichzeitig muss es eine Instanz der Erfahrung geben, durch die die Kontingenz ihre eigene Ereignishaftigkeit ausrichten kann, und dies kann nur das Geld sein. Es hat die äußerst sinnvolle Eigenschaft, meistens nicht präsent zu sein. Entweder ist es versteckt oder linst nur als klägliche Nummer aus seiner Verborgenheit im Konto hervor. Und kaum wird es für die Zahlung herbei gerufen, ist es schon wieder weg. Seinem aufblitzenden *Sein für etwas* steht „nur“ seine Universalpräsenz als Handlungsvoraussetzung und -bestimmung gegenüber, die das Geld zu eben jenem metaphysischen Wesen Mammons erhebt.

Da aber dieses Hervortreten meistens entweder als Möglichkeit oder als Nichtvorhandenheit geschieht, beruft sich das Geld auf jenen Modus, den Derrida als die *différance* bezeichnet hat und der schon als mammonistischer Hausgeist aufgetaucht ist. Sie ist wahrlich kein theologisch fixierbarer Modus, weil sie sich der festen Bewertung entzieht, „indem sie selbst den Raum eröffnet, in dem die Onto-Theologie – die Philosophie – ihr System und ihre Geschichte produziert, umfaßt sie diese, schreibt sich in sie ein und übersteigt sie unwiederbringlich.“¹⁰³ Die Kalkulation der kapitalistischen Wirtschaft ist der logische Einspruch, der im Gegensatz zu der *différance* um eine Berechenbarkeit ringt und vom Geld nur allzu oft dafür verhöhnt wird. Aber *différance* ist religiös, weil sie offene und unbeantwortbare Fragen im Sinne einer Transzendenz stellt, die stets von ihrer erfahrbaren Wirklichkeit verschieden ist, und nur verfolgt werden kann, wenn man die Weisen des Wertens opfert. Der Sinn des Geldes kann unter religiösen Aspekten nur darin bestehen, es zu leben, es als Unruhefaktor in den zeitlichen Verlauf des Lebens einzubauen und den Wahnsinn der Ökonomie zu vervollständigen.

„*Différer* in diesem Sinne heißt temporisieren, heißt bewußt oder unbewußt auf die zeitliche und verzögernde Vermittlung eines Umweges rekurrieren, welcher die Ausführung oder Erfüllung eines ‚Wunsches‘ oder ‚Willens‘ suspendiert und sie ebenfalls auf eine Art verwirklicht, die ihre Wirkung aufhebt oder temperiert.“¹⁰⁴

Das ist unökonomisch, besonders, weil das unfassbare Kaufen eigentlich nur in der anonymen Gabe funktioniert, der sich Derrida ebenfalls gewidmet hat, die aber praktisch so unmöglich erscheint. Zahlung als *différance* kann nur in der Spaltung des Subjekts erfolgen, dass sich von seinem eigenen Unbewussten trennt und sich selbst überraschen kann, eine „*économie*“, in der der Zahlende und der Erhaltende, der tauschende Betrüger und der Betrogene identisch sind. Das Unbewusste, das in der Wirtschaft zur Entfremdung führt, wird durch das Unbewusste als Ureigenes auf dem Kampfplatz des Bewusstseins geschlagen. Unökonomisch, aber nicht außerhalb der Wirtschaft, weil es die Wirtschaft bezahlt, sie aber mit der Unberechenbarkeit des Kaufens konfrontiert und sie magisch-religiös versteht. Der Sinn der Zahlung entsteht gerade dadurch, dass ihr Sinn nicht begriffen wird, das Geld als Kraft verleugnet und doch eingesetzt wird. Die Struktur des ideellen Geldes, das als Bewertungsmaßstab dient, wird

¹⁰³ Derrida 1972, p. 10.

¹⁰⁴ op.cit., p. 12.

immer wieder aufgehoben.¹⁰⁵ Die Krux daran ist, dass man dazu eine Menge Geld besitzen muss, und dieses zum einen nicht auf einen Ursprung zurückzuführen und zum anderen als schon wieder nicht besessen zu denken.

Zwischen der Skylla des abstrahierenden Geldes, die mit ihren sechs Köpfen die potenzierte Logik der umfassenden Bewertung darstellt, und der Charybdis der Zahlung, die das Individuum in den Tauschstrudel der Wirtschaft reißt, kann allein das Geld als Medium vermitteln, nicht nur als abstraktes Gesellschaftsmedium, noch nur als konkretes Tauschmedium, sondern als ontosemiologisches Medium zwischen ihnen. Dass Geld als thesauriertes Abstraktum unzureichend ist, beweist die Unzulänglichkeit des Geldes als Geld. Die Gefahr der Bedeutungslosigkeit beendet Augustins Roman ganz haptisch, indem durch eine Währungsumstellung wertlose Notenfälschungen als „l'art pour l'art“¹⁰⁶ dahindämmern. Dass die konkrete Nutzung wiederum nur dem Sinnmangel hinterherlaufen kann, beweist die allegorisch diktierte Ware.

Heiner Ganßmann hat in Luhmanns Kommunikationsmedien Macht, Liebe und Wahrheit eine Entwicklung von Abstrakta zu konkreten Medien gesehen, während Geld für ihn den umgekehrten Weg gegangen ist.¹⁰⁷ Aber Geld ist auch ein quasitranszendentes Abstraktum, dass sich immer wieder als Konkretum beweist. Deswegen kann es ja die Hostie beerben, weil es sinnlich und übersinnlich ist. Aber die Verbindung ist brüchig, weil die Simulation individuelle Gewissheit untersagt.¹⁰⁸ Zwischen Himmel und Erde schleichen sich deshalb dirigierende Machtansprüche wie die Walters, die den Phasenübergang zwischen Sinn und Sein besetzen.

Erst die religiös kommunikative Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit, die Begrüßung und Verabschiedung, eröffnet den sinnvollen Austausch zwischen Wertehalt und -verlust.¹⁰⁹ Geld „ist ein Medium der Kommunikation, das sich beliebigen Operationen anpasst, aber doch von keiner eine Spur behält. Ein Medium par excellence der Dissoziation und Rekombination von vorgefundenen Sachverhalten“¹¹⁰, die die theoretische Kaufentscheidung und die praktische *Scheidung* vom Geld evozieren. Das Versteckspiel des Geldes zwischen Gesellschaftsmedium und konkreter Formung lässt Baecker wieder auf die *différance* schließen,¹¹¹ die in der Fraglichkeit des Sinns erst den individuellen Sinn ermöglicht.

¹⁰⁵ Auch Deutschmann 1999a, p. 59 betont, dass das Paradox des Geldes, einerseits gesellschaftliches Symbol, das in seiner Abstraktionsleistung ideell ist, andererseits Ware, die in der Kaufbestimmung zum konkreten religiösen Symbol wird, nur durch den ständigen Tausch von Geld gegen Ware gelöst werden kann.

¹⁰⁶ Augustin 1996, p. 169.

¹⁰⁷ cf. Ganßmann 1996, p. 132.

¹⁰⁸ cf. Hörisch 1989, pp. 39sq., der deshalb von einer Simulation der Korrelation von Sein und Sinn spricht, währenddessen sie eigentlich getrennt sind.

¹⁰⁹ Der Aphorismus von Ganßmann 2002, p. 41, „When money talks, it says good by“, muss auch bedenken, dass Geld erst einmal besessen werden muss, soll es zu einem sprechen.

¹¹⁰ Baecker 1987, p. 528.

¹¹¹ cf. Baecker 1993, pp. 288sq.

Die Unentschlossenheit des Geldes drängt dazu, Geld Eiseskälte zu unterstellen.¹¹² Das korreliert auch mit McLuhans Vorstellung eines kalten Mediums, dass Informationsfülle versagt.¹¹³ Aber gleichzeitig ist es kochend heiß, weil der Besitzer es bis zum Rand mit Bedeutungsmöglichkeiten füllen und diese realisieren kann. Dass das Medium die Botschaft sei, ist bei Geld nur richtig, wenn es religiös mit allen möglichen Botschaften aufgeladen wird.¹¹⁴ Das Medium selbst als Botschaft zu nehmen, ist die ironische Resignation, die die Möglichkeit der Religiosität als Simulation verspottet. Die Austauschbarkeit der Botschaften verengt sich auf ein Medium, das als Leerstelle die Rekurrenz von Werten fast schon untersagt und ihre Konkurrenz unter sich fördert. Geld ist im religiösen Sinn Medium, weil es immer auf die unrealistische, aber in der postmodernen Unsicherheit so nötige Möglichkeit der letztendlichen und ultimativen religiösen Botschaft verweist.

Geld ist eine waghalsige, wenn auch die einzige Möglichkeit, Leben im Sinn und Sinn im Leben zu erhalten. So ist es nur schlüssig, dass Walter zuerst Lebensversicherungen und dann Profit verkauft und den „Sprung vom Lebensverkäufer zum Banker“ (246) geschafft hat. Mit der Lebensversicherung wird das *Leben in Geld* ausgedrückt – eine Bewertung, die den Sinn des Lebens unterschlägt.¹¹⁵ Sie unterliegt den Wechselkursen Shylocks, der Antonios Leben als Geld begreift und diesem sein Leben ausschließlich widmet. Der Anlageberater dagegen drückt *Geld in Leben* aus. Hörisch sieht in der Lebensversicherung das Gerüst für ein wechselseitiges Pars-pro-toto-Verhältnis zwischen Kapital und Leben: Kapital ist das, was die Seele war. Aber als Fundament der spekulativen Geldreligion eben auch: Kapital kann zur Seele werden.

Die Spekulation, die die verheißenden Geschichten Walters beflügelt und die auf eine mögliche Realisation hoffen lässt, ist das Evangelium des Geldes, das den literarischen Börsianer als Apostel Mammons in gutem Licht erscheinen lässt. Er ist sich selbst seines sakralen Hintergrunds bewusst: Er resümiert sein profundes Hintergrundwissen um die Anfänge des Geldes in den griechischen Tempeln als Opferersatz. Entscheidend ist – auch und gerade für ihn –

„der unsichtbar darin steckende Wert, denn er ist das Nicht-Notwendige, er symbolisiert ein Mehr, für das der Mensch, wenn er nicht an das Politbüro oder an den Lieben Gott glaube, lebt... Man opfert und wird sich seiner selbst inne, weil man bekommt, was man sich wünscht.“ (323)

Dass dieses Opfer in den unkalkulierbaren Transaktionen der Geldwirtschaft wieder auf Messers Schneide steht, der Sinn durch das Riskieren aller Werte zwischen den Kursen aufblitzt, weil der Ökonom etwas von seinem Leben aufs Spiel setzt, belegt für ihn ein brasilianisches Glücksspiel:

¹¹² so Simmel 1900, p. 394 und Baudrillard 1976, p. 42.

¹¹³ cf. McLuhan 1964, p. 22.

¹¹⁴ cf. Bolz 1993b, p. 279.

¹¹⁵ cf. Höhn 1998, p. 220 und Hörisch 1996b, pp. 153-5.

„Die Männer falten die Geldscheine zu Leporellos. Die säuberlichen kleinen Kniffe geben den lappigen schmierigen Scheinen wieder einige Stabilität. Dann werden sie aufgefächert und derart ineinander gesteckt, daß eigentümliche, nie gesehene Fabelwesen entstehen, Schnabeldrachen, beflügelte Seeschlange, gefälte Echsen.“ (321)

Gewinn und Niederlage scheinen zunächst mit dem berechnenden Geschick der Konstruktion eines Schein-Ungeheuers ausgehandelt zu werden. Doch schon die Regeln, wann das Gebilde einen neuen Besitzer bekommt, sind Walter schleierhaft, entziehen sich dem Erklärlichen. Manchmal aber findet ein wirkliches Opfer dieses Ungeheuers statt. Es wird nicht zerteilt wie der Stier im abwägenden Tausch, sondern es wird aus den individuellen Opfergaben der Teilnehmer zusammengesetzt, um als Opfer des Feuers den Wert zu vernichten:

„Das Erstaunliche an diesem Spiel ist, daß hin und wieder ein Schein, manchmal auch das ganze Fabelgebilde verbrannt wird. Und es ist ja nicht nur Papier, das verbrannt wird..., sondern der unsichtbare im Schein steckende Wert wird geopfert. Wem? Ich weiß es nicht.“ (322)

Nicht? Mammon.

7. AUSSICHTEN MAMMONS

Die Neuzeit zeichnet eine Geschichte des Motivs des religiösen Geldes, die mit der Entwicklung der Religiosität bis zur Antike Schnittmengen aufweist. Die Sammlung der Betrachtungen von Geld, einerseits in Werken schöner Literatur, andererseits in Auseinandersetzungen unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen, lässt sich unter religiösen Vorzeichen zu einem diskursiven Aufbau einer mammonistischen Religion ordnen. Voraussetzung dafür ist, dass der Begriff der Religion auf eine Gewissheit vermittelnde Werteordnung unter Berufung auf eine transzendente Instanz erweitert wird.

Die herangezogene Literatur kann Fixpunkte setzen; aber die behandelten Motive überschneiden, wiederholen und deformieren sich, was zum einen daran liegt, dass mit der Religiosität des Geldes ein Phänomen beschrieben wird, das bis heute keine offene und nicht durch herkömmliche Religionen unterlegte Auseinandersetzung erfahren hat, zum anderen, dass schöne Literatur in ihrer Mehrdeutigkeit mehr für Übergänge zuständig ist als für die Einkesselung fester, widerspruchsfreier Ordnungen. Resultat kann keine klare Motivabfolge sein, sondern nur die Erzählung eines mammonistischen Schöpfungsmythos, der Paradoxa zusammenhält und nur Richtungen weist. Der Mythos lebt nur in Ansätzen in der Realität, als vielmehr in der Realität der Zeichen: Literatur, auch philosophische und ökonomische, ist voll von Motiven, die Verbindungen von Geld und Gott, Ökonomie und Religion aufstellen oder implizieren. Inwieweit der Mythos wahr ist, betrifft die Frage der persönlichen Einstellung zu Geld.

Am Anfang der Neuzeit, die durch den anonymen Roman *Fortunatus* vertreten ist, herrschen noch magieähnliche Verhältnisse: Die persönliche Einstellung zu Geld findet keine Einschränkung, so dass sich jeder selbst der Nächste ist. In der ökonomischen Monade können persönliche Werte mit dem Bedürfnis nach Gewissheit durch Imitation vorgegebener Werteordnungen entwickelt werden. Dies entspringt einem genuinen Schutzbedürfnis, wie es die Psychoanalyse der oralen Phase zuschreibt. Innerhalb des Handels werden die Zwecke akzidentiell unter dem Bewertungsmaßstab Geld abgewogen und getauscht, dessen Kompetenzen schon erkannt, aber weitgehend noch als Mittel gesehen werden. Opfer finden nur unregelmäßig in der Produktion des individuellen Gutes statt.

Im *Merchant of Venice* findet sich schon eine monetär geordnete Gemeinschaft. Diese fordert auch die Schematisierung des Opfers, zum einen absolut als Sündenbock, der die Gemeinschaft zusammenhält, zum anderen relativ im Geldopfer und Opfer für Geld, die sich an das christlich-symbolische Opferverständnis anschließen. Das Auslaufmodell der Werteordnung Shylocks ist noch magisch, indem es Geld zu einem analen Fetisch überhöht und dem Austausch als die Option auf Sinn entzieht. Erfolgreicher erweist sich das Modell Antonios,

das Geld als allgemeine Sinnform im ontosemiologischen Sinne anbietet und sich in den phallich motivierten Austausch der apollinischen Gemeinschaft stürzt. Shakespeare bedient sich des Simulakrums der Kompensation, weil jegliche Werteordnung verglichen wird und jede zum Schluss erhält, was ihr gebührt.

Sobald der Kapitalismus die Gesellschaft teilt, bildet sich eine Priesterkaste heraus, die sich im faustisch-phallischen Simulakrum der Produktion eigener Wertesysteme versucht. Mit Hilfe des papiernen Investitionskapitals können die kapitalistischen Priester die alte Geldordnung und die damit verbundenen feudalen Strukturen stürzen. Das dionysische Gottesopfer wird im Opfer des Souveräns und des Klerikers fortgesetzt. Übrig bleibt eine finanzielle Ausrichtung, die die religiösen Vorstellungen bindet. Doch unter der Göttlichkeit des Geldes, Mammon, ist die gesellschaftliche Aufgabenteilung längst nicht so eindeutig wie in der Antike: Auch die finanziell Mächtigen sind in ökonomisch institutionalisierte Sozialstrukturen verankert, die eine fromme Ausrichtung fordern und Sinn zwischen einer allgegenwärtigen Berechnung zerreiben. Chamissos *Peter Schlemihl* bietet ein Beispiel für den Versuch der individuellen Ekstase, die unterbunden wird.

In der wirtschaftlichen Kirche bilden sich wie in der institutionalisierten Religion im hochkapitalistischen 19. Jahrhundert Ethik und Dogmatik aus. Die von Freud geprägte Psychoanalyse würde eine Neurose der Gläubigen diagnostizieren, die sich dem allegorischen Opfer der Arbeit ergeben und in dieser nur noch mechanisch produzieren. Reglementierungssystem ist das Medium des Buchgeldes, das Güte und Strenge Mammons notiert, wie sich in Gustav Freytags *Soll und Haben* aufzeigen lässt. Der internationale Handel und die Spekulationswirtschaft, die mit Werken Kellers beschrieben werden, reißen den Gläubigen wieder aus dem Trott und in eine chaotische Unberechenbarkeit Mammons hinein, die zwar Sinn wieder aufflackern lässt, aber gleichzeitig mit dem Opfer des Seelenkonkurses in der Psychose droht.

Die postmoderne Gesellschaft zerteilt die Religion Mammons immer mehr in Versatzstücke, die die Anbetungsformen letztendlich vom eigenen Gewissen abhängig machen und die den Priester wie den Gläubigen im Individuum selbst aufeinander treffen lassen, wie der Protagonist Peter Walter in Uwe Timms *Kopffäger* darlegt. Eine psychotische Schizophrenie ist allgegenwärtig, weil die Globalwirtschaft unter dem digitalem Geld zur Verdopplung neigt, die die Gleichzeitigkeit von Gegenteiligen bis zur Alternation von Sinn und Nichtsinn ausweitet. Die Wertestrukturen gehorchen dem Simulakrum der Simulation, in dessen Strudel Geld als wenn auch unfassbarer, so einziger Notanker herausragt, um in der ständigen Oszillation von Opfern und Geopfert-Werden nicht zu unterliegen.

Die Variation der einzelnen kapitalistischen Mythen hat schon gezeigt, dass das System nur schwer zu stellen ist. Eine Erlösung abseits der Geldreligion ist nicht in Sicht, weil sie sich im-

mer wieder dem aktuellen religiösen Botschaftsbedarf anpasst und damit die grundsätzlichere Frage nach den Produktionsverhältnissen von Botschaften verhindert. Trotzdem sollen Teillösungen innerhalb der Religion Mammons skizziert werden, die als „permanente Reformation“ innerhalb des Individuums zu verstehen sind. Die partielle Eschatologie Mammons kann sich nur mit den Anfängen seiner Religiosität in der fortunatischen Neuzeit treffen, genauso, wie in der klassischen Religion mit Einsetzen der Postmoderne die Mystik, der Aberglauben, vor allem aber die Magie archaischer Zeiten wieder heraufbeschworen wird.

Der Kapitalismus verjüngt sich wie das Geld durch seine stetige Formveränderung, so dass er keines natürlichen Todes sterben kann.¹ Das unendliche Wachstum der Wirtschaft, die sich empor windende Spirale von Produktion und Konsumtion, kann nur durch eine Katastrophe beendet werden. Sarkastisch mutet es an, dass eine Katastrophe, sei sie von der Natur heraufbeschworen oder von der Kultur – besonders durch deren gefährlichste Errungenschaften, Atomkraftwerk und -bombe – wahrscheinlich ein Produkt der Wirtschaft wäre.

Die kulturelle Revolution, die existentiell nur eine Reform wäre, muss religiös sein, um die Bedürfnisse des Wirtschaftenden auffangen zu können. Tatsächlich trägt der Marxismus als Systemalternative auch religiöse Züge: Marx gilt als Prophet, der als Erlösung vom Privatbesitz originären Sinn verspricht, der das Proletariat als Gemeinde einer sozialistischen Kirche etablieren will und den dialektischen Materialismus zu einer Prophezeiung der historischen Offenbarung hin zu einem kommunistischen Paradies genutzt hat.² Schnell gerinnt auch der Marxismus zu einer Ideologie, die objektive Mechanismen und geschichtliche Gesetze konstatiert. Letztendlich bemächtigt sich der Kommunismus den gleichen Mythen wie der Kapitalismus, wenn er e.g. eine zweckmäßige Produktion und eine pragmatische, wirklichkeitsorientierte Produktentwicklung verspricht. Allzu leicht entwickelt sich unter dem Schutz von Pamphleten wieder eine von Machtinteressen geleitete Institution, wie der Sozialismus bewiesen hat. Aber selbst wenn die Nivellierung von Einzelinteressen gelingen sollte: Geld wird überleben, und die Drohung der Konzentration heiliger Kräfte überdauern.

Der Kapitalismus macht es schwer, Schuldige ungleicher Verteilung auszumachen; die Suche nach ihnen und nach Opfern kann zu einer endlosen werden. Die Ergebnisse von Marx, der erst einen Gesellschaftskörper, später gesellschaftliche Körper ausmacht, die als Schuldige benannt oder als Opfer hingerichtet werden können, könnten von der Psychoanalyse als eine Projektion eines unbestimmten schlechten Gewissens gedeutet werden; Lyotard befürchtet sogar, dass sie nur die Verschleierung der Entdeckung seien, dass die Herrschaft des Kapitals darauf beruht, dass es gar keine Körperlichkeit gibt.³ Es erfordert kritische Beharrlichkeit, die

¹ cf. Benjamin (1927-40), p. 819.

² cf. Berger 1986, p. 197 und Eliade 1957, p. 122.

³ cf. Lyotard 1974, p. 152.

Köpfe der Macht abzuschlagen, weil die Hydra der Wirtschaft die Anzahl ihrer Köpfe immer mehr erweitert. Und es fordert einen ständigen Prozess der Bewusstmachung, um nicht wie Lyotard von einer fehlenden festen Instanz auf fehlende Entfremdung zu schließen. Baudrillard hat eine interessante Parallele zwischen Marxismus und der Bedrohung des väterlichen Signifikanten gezogen.⁴ Nur: Kronos hat in seiner Gestalt als Kapital gelernt. Er streckt nicht mehr das Haupt hin, damit Zeus es ihm abschlagen kann, sondern versteckt sich als Kapital hinter vielen Häuptionen, so dass der marxistische Priester ins Leere schlägt.

Die Geldreligion kann sich etablieren, weil sie solange ignoriert worden ist. Mammon ist verheimlicht worden und konnte deshalb ungestört reifen,⁵ weil es für die bestehenden Religionen zu unvorstellbar war, von Seiten der Profanität angegriffen zu werden. Geld ist durch seine funktionale Bedeutung, nicht durch seine Bestimmung anbetungswürdig geworden. Die Unbewusstheit ist Mammons Stärke. Wagner erkennt richtig, dass die Negation eines grundlegend religiösen Geldes nur seine Subversivität innerhalb einer christlichen Theologie erhöhen würde, die ein absolutes Mittel immer wieder ins Absolute katapultiert.⁶

Die Ignoranz monetärer Religiosität legt die Verantwortung für das eigene Leben in fremde Hände. Erst die Bewusstwerdung der eigenen religiösen Hingezogenheit zum Geld und der Ansprechbarkeit durch wirtschaftliche Botschaften schafft Freiraum für die Eigentlichkeit durch jeweilige Andersheit, die als Heiligkeit gleichfalls religiös bedingt ist. Das verringert die Wirkkraft mammonistischer Institutionen, die in ihrer soziokulturellen Bedingtheit auch Wagner in ihre Schranken weisen will. Sinnvoller ist es demnach, Geld an dem ihm gebührenden Standort der Transzendenz zu verankern, um von hier aus eine Theologie Mammons im Sinne der Bewusstwerdung einzuleiten, die die kulturellen, aber auch psychischen Bedingungen der Möglichkeit Mammons untersucht. „Die ‚Seele‘ des Geldes erweist sich schlicht als Projektion unserer eigenen Seele.“⁷

Baudrillard schlägt einen anderen Ausweg vor: Er will Symbolik, in der die „Unmöglichkeit der Antwort und der Vergeltung“⁸ herrscht. Das erinnert zunächst an die fortunatische Manigweisheit, die durch das individuelle Umdeuten der festen ökonomischen Botschaften entstehen kann, weil deren wieder gefundene Symbolik sie zum persönlich-magischen Medium erhöht. Er spricht an anderer Stelle hoffnungsvoll von der Möglichkeit, „auf irgendeinem Wege das Endwort oder die den Text strukturierende Formel zu fassen zu kriegen“⁹, die als persönliche Botschaft verstanden werden kann.

⁴ cf. Baudrillard 1976, p. 7.

⁵ cf. Benjamin (1921), p. 101.

⁶ cf. Wagner 1985, p. 104, nach Liebrucks (1957), p. 301.

⁷ Krieg 1990, p. 96, der gleichwohl mehr ein Programm für gesellschaftliche Akzeptanz formuliert.

⁸ Baudrillard 1976, pp. 64sq.

⁹ op.cit., pp. 318sq.

Aber da eigens erarbeitete Symbolik, sobald sie über mikroskopische Grenzen hinausgeht, von den Mechanismen der ökonomischen Allegorie bedroht wird, radikalisiert er das Derrida-sche Konstrukt der Gabe ohne Gegengabe zu der unheimlichen Gabe, auf die nichts entgegnet werden kann. „Das System herausfordern durch eine Gabe, auf die es nicht antworten kann, es sei denn durch seinen eigenen Tod und Zusammenbruch“¹⁰, damit alle ökonomischen Werte vernichtet werden. Aber auch dieser Gabe obliegen faktische Hindernisse: Auch wenn Baudrillard orgiastische Eskapaden vom konsumptiven Verbrauch ausnimmt, hat die Geschichte der Ökonomie immer wieder bewiesen, dass ein Tabu kein Trademark ist, das vor dem Ausverkauf schützt, und sich mit der Organisation des Exzesses viel Geld verdienen lässt.

Gegenüber den allegorischen Tod setzt Baudrillard den symbolischen: „Man muss den Tod gegen den Tod ausspielen – die radikale Tautologie.“¹¹ Das kapitalistische System hat Bezugspunkte der Befreiung verschwimmen lassen, so dass nur der reale Tod als symbolischer Gegenschlag funktioniert. Baudrillard wendet sich an Bataille, um das Leben mit dem Tod zu erhalten. Doch auch Baudrillard muss zugeben, dass die Eigenheit des Todes im Gottesdienst der Arbeit immer wieder in Frage gestellt und in das System verstrickt wird, „der Tod als Möglichkeit des Lebens, die von der massenhaften Wirklichkeit des wirtschaftlichen Lebens überrannt wird.“¹² Sobald der eigentliche Tod Allgemeingut wird, mutiert er höchstens zum symbolischen Genozid. Massenbewegungen sind zudem schlichtweg untauglich, Erlösung zu bewirken, weil Machtinteressen sie leiten. Solange sie sich am Grab sammeln, wird der Tod immer wieder die Fortführung von Werten bewirken: Der anklagende Freitod wird als Medienereignis doch nur vermarktet werden.

Auch Baudrillard muss selbstkritisch eingestehen, dass die Kritik am Kapitalismus zu einer internen Beschwerde verkümmert, die als dialektischer Anreiz und Feedback das System stets bestärkt hervorgehen lässt.¹³ Bereits Weber hat vom Kapitalismus als „faktisch unabänderliches Gehäuse“¹⁴ gesprochen, das den Kern vor Veränderungen schützt. So werden Konzepte entwickelt, innerhalb des Systems zur Veränderung aufzurufen, ohne es selbst zu verändern.¹⁵ Übrig bleibt der reine Status der stetigen Veränderung, die ewige Wiederkehr, mit der Nietzsche Eschatologie in ihre Grenzen gewiesen hat.¹⁶ Protest wird selbst zu einem ökonomischen

¹⁰ op.cit., pp. 64sq.

¹¹ op.cit., p. 13. Als Beispiel führt er den Tod des terroristischen Geiselnähmers heran, auf den das System nicht antworten kann (cf. p. 66).

¹² Bergfleth 1975, p. 370, der Bataille interpretiert.

¹³ cf. Baudrillard 1976, pp. 54sq. Ebenso Bolz/ Bosshart 1995, pp. 38sq., die von einer marionettenhaften und stereotypen Negationsmaschinerie des Systems sprechen.

¹⁴ Weber 1905a, p. 18.

¹⁵ cf. Habermas 1983, pp. 425-7, der dies Nietzsches Ansatz vom *Willen zur Macht* als auch der kritischen Theorie erster Generation zuschreibt. Sie gehen jedoch nicht so weit wie er, sich mit den ökonomischen Umständen abzufinden.

¹⁶ Das Ende feiert Foucault 1966, pp. 321sq. in Anlehnung an Nietzsche mit dem Niedergang der Kausalität.

Konsumangebot. Die Institutionen Mammons reproduzieren so eine Religion, die sich als „Endlosschleife“¹⁷ nur in ihrer Universalität von anderen Religionen unterscheidet. Das Dionysische, „das Ewig-Schaffende als das ewig-Zerstören-Müssende“¹⁸, hat sich in seiner Regelmäßigkeit mit dem Apollinischen ausgesöhnt.

Dadurch droht auch der Mythos zum Epos versteinert zu werden. Das schlichte *da capo!*, das der Übermensch skandiert, lässt die Zukunft in eine Allgegenwart des Marktes zusammenstürzen. Blumenberg sieht das Sein noch als Geschichte, die sich nur ständig wiederholt.¹⁹ Derrida radikalisiert die Wiederholung zum unendlichen Augenblick, in dem das „Sein das Hauptwort“²⁰ einer Ordnung bildet, die den linearen (und verbalen) Verlauf des Lebens zum Zustand krümmt. Gerade der Wachstumsmythos der Wirtschaft, der stets die vollendete Befriedigung aller Konsumenten verspricht, korrespondiert mit der ewigen Wiederkehr.²¹

Dass die Wiederkehr nicht aufhört, hat Nietzsche mit dem Willen zur Macht erklärt. „Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht!“²² Er ist der ewige Transformator von Logiken in Botschaften, die sich durch die hohle Phrase des Wollens aneinander reiben und sich doch nicht gegenseitig auflösen. Die Werte werden reformiert, ohne dass sich die Struktur verändert, weil der Wille zur Macht die Veränderung nur als Zustand erlaubt. Gerade das festigt die Religion des Geldes, die ihre Mobilität als Dogma, nicht als wirklicher Anspruch an sich selbst gebraucht.

Die Sünde, die sich im Geld manifestiert, wird weder durch die Ökumene noch durch die Ökonomie aufgelöst; der Mensch erlebt keine Umkehr, keine Katharsis, die ihn wieder auf den rechten Weg führt: Das verlorene Schaf bleibt verloren. Der Possenreißer in Nietzsches *Also sprach Zarathustra* spielt die Rolle des Teufels, der den Menschen in der Dialektik gefangen hält und die Entwicklungslosigkeit der unendlichen Innovation konstatiert, aus der der Mensch nur sich selbst befreien kann.²³

Marcuse will den Fluss der Zeit unterbinden, der in seinem Lauf die postparadiesische Entscheidung des Menschen zwischen Gut und Böse fortreibt und verwässert, und stattdessen die Ewigkeit des Hier und Jetzt etablieren, die die Transzendenz besiegt.²⁴ Er hat einen faustischen Ansatz, der den Standpunkt des Ökonomen zur eigenen Transzendenz erhöht. Aber die Wiederkehr steht nicht still; gerade ihr Verlauf nutzt eine prometheische Transzendenz, um eine Immanenz unter der total ökonomisierten Transzendenz zu errichten.

¹⁷ Bolz/ Bosshart 1995, p. 351.

¹⁸ Nietzsche (1885-7), p. 114 (2[106]).

¹⁹ cf. Blumenberg 1979a, pp. 274sq.

²⁰ Derrida 1967, p. 373.

²¹ cf. Benjamin (1927-40), p. 178.

²² Nietzsche 1883-5, p. 149.

²³ cf. Pieper 1990, pp. 47 und 82, zu Nietzsche 1883-5, p. 21.

²⁴ cf. Marcuse 1955, p. 107.

„Das Phantasma des Seins (ewige Wiederkehr) lässt nur Trugbilder (Wille zur Macht als Verstellung) wiederkehren. Als Kohärenz, die meine eigene nicht subsistieren lässt, ist die ewige Wiederkehr Nicht-Sinn, Nicht-Sinn aber, der den Sinn in dem divergenten Serien auf der Umfanglinie des dezentrierten Kreises verteilt.“²⁵

Der Mensch muss erst den Nicht-Sinn seiner Alleingelassenheit in einer ökonomischen Welt begreifen, um von hier aus den „Ent-Wurf“ seines Sinns zu wagen, der über die Einsamkeit als Ökonom hinausreicht. Deleuze spricht in Anlehnung an eine Welt Nietzsches von nomadischen Singularitäten von

„etwas, das von einer Singularität zur anderen springt und stets einen Würfelwurf wagt, der Teil desselben, mit jedem Wurf fragmentierten und erneuerten Werfens ist. Dionysische Maschine zur Sinnproduktion, in der der Nichtsinn und der Sinn nicht länger in einfachem Gegensatz stehen, sondern in einem neuen Diskurs einander kopräsent sind.“²⁶

Der Mensch entwickelt sich im Werfen, das seine Geworfenheit in die Welt bis ins Unendliche wiederholt.²⁷ Das ist ein religiöses Ritual, das die Kontingenz immer wieder in transzender Ansprache erlebt. Aber der Wurf ist auch Münzwurf, der als Ereignis den Sinn als fortlaufende Serie vorantreibt, indem das Geld in die Hand der nächsten Singularität springt. Die Singularität wird zum Treffpunkt von gleicher Andersheit des Individuums und anderer Gleichheit des ökonomischen Subjekts.

So ist die ewige Wiederkehr dialektisch organisiert: Das Individuum erkennt sich in dem Aufblitzen eines Ereignisses als Zahlung, die in der Massenproduktion wieder verschwindet, die doch nur durch den Kunden überleben kann. Es ist eine ewige Geburt, in der das Sterben schon mitgeschieht, das unendliche Weben des Trauerkleids für Odysseus, der nie wieder nach Ithaka zurückkehren wird, und die die Logiken der Freier Penelopes (und Portias) sich untereinander zerfleischen lässt.

Deleuze hat die Simulation als einen Begriff der Täuschung zu einem der Subversion umgedeutet, weil die Täuschung nun vom Konsumenten ausgeht, der sich hinter unendlich vielen Masken verbirgt. „Die so verstandene Simulation ist von der ewigen Wiederkehr nicht zu trennen; denn gerade in ihr wird über die Umkehrung der Ikonen oder die Subversion der repräsentativen Welt entschieden.“²⁸ Die ökonomische Spirale wird zu einem Ort, an dem der Mensch nur sein Abbild als Konsument Preis geben muss und seine Eigentlichkeit den Marktanalysen entgleitet, weil sie immer wieder verrückt wird.

Die Wirklichkeit als Zeichen erlaubt das Paradox der wirklichen, aber doch nur zeichenhaften Opferung, die ständige Identität mit und die ständige Trennung von dem Geld. Die Zeichenmacht ist so universell, dass der Mensch die Simulation annehmen muss, um sich in ihr als Simulant zu verwirklichen. „Den Simulakren dritter Ordnung muß man also zumindest ein

²⁵ Deleuze 1969, pp. 363sq.

²⁶ op.cit., p. 141.

²⁷ cf. Heidegger 1927, p. 179.

²⁸ Deleuze 1969, p. 322.

gleiches Spiel entgegensetzen²⁹. Alles Nachfragen nach dem Wahren und Eigentlichen erhöht nur die Generierung von Signifikanten. Deleuze schlägt vor, zwischen Höhe und Tiefe elegant auf der Oberfläche zu gleiten, auf deren Kante sich Materie und Botschaft treffen.³⁰

Auf der Oberfläche breitet sich das Individuum in seine Teile aus; es spaltet seine Seele in Facetten auf, die ihre ökonomischen Rollen übernehmen. Baudrillard hat das Double in primitiven Gesellschaften, die sich hinter Masken ein anderes Selbst schaffen, als Gegenteil westlicher Entfremdung begriffen.³¹ Dieses Double gilt es zu beschleunigen, um ihm auf der Oberflächlichkeit Genüge zu leisten. Es ist die Introversion und bewusste Vervielfachung der bereits angesprochenen Prostitution. Der Priester wendet das Messer an sich selbst an, Antonio sezziert sein eigenes Herz, das sich umso mehr erhält, je genauer es sich unterteilt. Die ewige Wiederkehr, in der sich Rollen in Schichten organisieren, die sich vielfältig überlagern, ist „die Macht zur Bejahung des Chaos.“³² Deleuze beschreibt sie als Selektionsprozess, der das Selbe und das Ähnliche aussortiert. So erhält der Mensch die Möglichkeit, ökonomisch an sich selbst zu handeln und doch dadurch der ökonomischen Äquivalenz mit den anderen und der Botschaft zu entgehen. Der Tausch ist introjiziert, freilich mit der Gefahr des psychischen Konkurses in der Schizophrenie.

Die Seele wird der okkupierten Organisation in einer religiösen Institution entzogen. Nietzsches Zarathustra begreift den Menschen gebunden in die Strukturen der sozialen Macht. Deshalb lehrt er den Übermenschen. „Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll.“³³ Warum entgegnet aber Deleuze der Möglichkeit der Überwindung? „Der Übermensch ist kein Mensch, der *sich* überwindet und dem es gelingt, sich zu überwinden.“³⁴ Der Übermensch ist kein Ziel, sondern ein Programm, dem sich der Mensch in der Unendlichkeit nähert und es doch nie verwirklicht. Diese Dialektik beschreibt Benjamin als Verzweiflung, die doch nur der gerechtfertigte Zweifel hin zu dem unerreichbaren, zweifellosen Leben ist:

„Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen. Dieser Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Einsamkeit seiner Bahn ist das Ethos das Nietzsche bestimmt. Dieser Mensch ist der Übermensch, der erste der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt.“³⁵

Die ultimative Lösung eines ekstatischen Todes muss durch eine Vielzahl kleiner Tode ersetzt werden. Die Lösung defragmentiert sich zu subversiven Teillösungen und -opferungen. Die postmoderne Religiosität vollzieht die Erlösung im Kleinen, weil ihr die große verwehrt

²⁹ Baudrillard 1976, p. 10. Eigentlich ist es die vierte Ordnung, wenn man die Kompensation als Simulakrum anerkennt (s. p. 104).

³⁰ cf. Deleuze 1969, p. 168.

³¹ cf. Baudrillard 1976, p. 222.

³² Deleuze 1969, pp. 322sq., im Folgenden cf. bis p. 325; cf. dazu auch Deleuze/ Guattari 1972 und 1980.

³³ Nietzsche 1883-5, p. 14.

³⁴ Deleuze 1962, p. 183 (seine Hervorhebung). Nietzsche präzisiert auch in einem Nachlassfragment, dass der Unmensch als Gegenpol zum Übermensch mit ihm wächst (cf. (1885-7), p. 426 (9[154])).

³⁵ Benjamin (1921), p. 101. Die Betonung wird hier auf den stetigen Beginn gelegt.

bleibt. Existentielles Leben wird zum sequentiellen Lesen, das die ökonomische Zeichenwelt im Ganzen nicht mehr in Frage stellt, sondern sich kritisch ihres Repertoires bedient und deshalb immer auch ein Schreiben darstellt.

„Im Lesen des Seienden als Text seines Werdens berühren sich idealistische und materialistische Dialektik. Während jedoch dem Idealismus die innere Geschichte der Unmittelbarkeit diese als Stufe des Begriffs rechtfertigt, wird sie materialistisch zum Maß der Unwahrheit der Begriffe nicht nur sondern mehr noch des seienden Unmittelbaren.“³⁶

Das Programm des Übermenschen ist zugleich die stellvertretende Realisation einer Person, die den ökonomischen Tausch als religiösen vollzieht und vollendet.³⁷ Durch die zu Mythen erhöhten Vorbilder einer Ökonomie scheint die Möglichkeit durch, dass ein universaler Ökonom erscheint, der im Tausch aufgeht und sich erfüllt. Die Religion Mammons, die unter magischen Verhältnissen in Famagusta begann, und deren Telos sich von Fetischen in Venedig über kapitalistische Halbgötter bis hin zu einem abstrakten Gott des Geldes im 19. Jahrhundert verjüngte,³⁸ würde der Entwicklung okzidentaler Religion folgen und die Abstraktion auf eine Christus-Erscheinung herunterreißen.

Gerade aus christlicher Perspektive wird gegenüber der totalitären Religion des Geldes ein Haushalten mit Geld und Leben vorgeschlagen, die strenge Überlegung, was man zu opfern bzw. zu zahlen bereit ist, die vor dem Ausverkauf der Seele schützen soll. Aber damit wird die Seele von der Materie getrennt, das sinnvolle Leben im Leben bleibt verwehrt. Es wäre gerade die totale Ökonomisierung, weil sich der Konsument den rational erscheinenden Logiken des Kaufentscheids unterwirft und sich auf einen Wert reduziert. Im Gegenteil ist das Einfallen der Lust im Konsum die Möglichkeit, sich vor der logischen Abschätzung als Zielgruppe zu schützen und sich selbst ein Ereignis zu schaffen. Geld zu lieben, Summen als verehrte Reliquien einer Gottheit zu betrachten, erhebt das Geld zu einer persönlichen Heiligkeit, die nicht im Turnus der Bewertung unterjocht werden kann.³⁹

„Man muß es nur gut dosieren, man muß es nur richtig genießen können, man muß sich ihm hingeben können – die meisten, die Geld haben, können es nicht –, diesem lustvollen und durch keine moralischen Skrupel verborbenen Mehr.“⁴⁰

Geld erhält die Zuschreibung eines magischen Mittels, das das soziale Umfeld zur monetären Gemeinde zusammenruft. „Eine manichäische, verteufelnde Haltung gegenüber dem Geld wird der Sache nicht gerecht. Das Geldwesen ist eine Kulturleistung, die nicht wegzudenken ist, *die uns leben hilft*.“⁴¹ Geld als Heiligkeit wird nicht für Kopien von Warenbotschaften ge-

³⁶ Adorno 1966, p. 60

³⁷ gegen Heidegger 1951, p. 125, der die ewige Wiederkehr mit dem ständigen Fluss Heraklits verwechselt.

³⁸ cf. Hegel 1832a, pp. 191-3, der die Entwicklung des Geldes mit der der Göttlichkeit parallel setzt.

³⁹ cf. Tegtmeier 1988, p. 134.

⁴⁰ Timm 1991, p. 323.

⁴¹ Reisinger 2000 (meine Hervorhebung).

opfert, sondern für Leben, das in der barmherzigen Zahlung eine Ekklesiologie im Kleinen erfährt.⁴² Gerade die Transzendierung des Geldes an sich befreit das Leben von seiner Funktion als Zahlungsschnittstelle und verhindert den tabulosen Umgang mit Geld.⁴³ Der Umgang mit dem Geld wird zu einer Teilhaftigkeit einer mitgeteilten Seele.

Benjamin entwirft die Rettung innerhalb des Kapitalismus, wenn dieser erfüllt ist.⁴⁴ Die Dialektik des ökonomischen Wesens wird vollendet, wenn der zum Übermensch strebende Konsument zum absoluten Konsum ansetzt.⁴⁵ Das ist keine Ekstase aus der Gesellschaft heraus, sondern innerhalb ihrer, die die Botschaften der Waren nur noch als eine einzige Botschaft imaginiert. So umreißt sie den Sinn der letztendlichen Botschaft, der doch nie erfasst wird, und konstruiert eine transzendente Übersinnlichkeit über die Waren, die als Geld die Instanz des Gebets wird. Nietzsche hat mit dem unvollendbaren Übermenschen Gott gerettet;⁴⁶ zumindest als kulturelle Vorstellung in einer religiösen Ökonomie.

Deshalb verspricht sich auch Adorno die „Erlösung gerade durch eine Vollendung der Entfremdung.“⁴⁷ Seine Gnosis schrumpft zur Ästhetik, die im ökonomischen Universum nur als Konsum gedacht werden kann. Gott wird im Zenit des Konsums vom Übermenschen angesprochen, ist aber tot, da er als unveränderliche Instanz sich nicht dem Werden unterwirft.⁴⁸ Mammon antwortet ebenso wenig, treibt aber das Werden an, in dem der Mensch Fragmente aufstöbern kann. Der Geizige und der Asket versuchen vergeblich, an göttliche Stelle zu treten. Nur der exzessive Konsument kann im Telos des Übermenschen Materie und Geist gleichzeitig erfassen und darin seine Dialektik ausleben. Mit Spannung erwartet Simmel die Vollendung:

„Durch die moderne Zeit, insbesondere, wie es scheint, durch die neueste, geht ein Gefühl von Spannung, Erwartung, ungelöstem Drängen – als sollte die Hauptursache erst kommen, das Definitive, der eigentliche Sinn und Zentralpunkt des Lebens und der Dinge. Dies hängt ersichtlich von dem hier oft hervorgehobenen Übergewicht ab, das mit gewachsener Kultur die Mittel über die Zwecke des Lebens gewinnen.“⁴⁹

⁴² cf. Honecker 1983, p. 164.

⁴³ Im Komplementärkontrast zu Krüger 1998, p. 159. Uwe C. Steiner formuliert das Projekt religiöser, wenn er fordert, das Geld zu taufen, um damit die Feindschaft mit der Kirche zu schlichten als auch eine Auseinandersetzung mit Mammon durch eine Kultivierung des unbändigen Kultus und seine ethisch-dogmatische Verankerung zu ermöglichen (cf. (1998)).

⁴⁴ cf. Steiner 1998, p. 162, der die Aufnahme von Freud und Marx in Benjamins Fragment (cf. (1921), p. 101) mit ihrer mimetischen Abbildung des Kapitalismus innerhalb seines Rahmens begründet.

⁴⁵ Zu allen Schwellenzeiten wurde der Konsum als radikaler Hedonismus gepflegt, der transzendente Sinnlücken diesseitig auszufüllen suchte. Fromm 1976, p. 13 erwähnt als Beispiele Rom, an der Schwelle zu einem neuen Religionsverständnis, die oberitalienische Renaissance, am Beginn der mammonistischen Religion, und den französischen sowie englischen Kapitalismus an. Baudrillard würde die Postmoderne ergänzen.

⁴⁶ cf. Horkheimer/ Adorno 1944, p. 138. Auch Picht 1968, pp. 46sq. beschreibt den Übermensch als Transzendenz, die von der Ewigkeit in die historische Zukunft transformiert ist, indem sie „um ihre im Menschen liegende Achse gedreht“ wurde. Die Achse könnte man als Durchmesser verstehen, der durch das Projekt des Übermenschen den in den Religionen zur Mitte gedrängten Menschen ausstreckt auf diesem „Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch“ (Nietzsche 1883-5, p. 16), um den die Immanenz umfassenden Kreis der Transzendenz zu berühren und als Übermensch ihr Erbe anzutreten.

⁴⁷ Bolz 1997, p. 145, nach Theodor W. Adorno.

⁴⁸ cf. Pieper 1990, pp. 44sq.

⁴⁹ Simmel 1900, pp. 669sq.

Gerhard Gamm interpretiert Simmel dahin gehend, dass er sich bewusst war, dass der eschatologische Moment ins Ungewisse verschoben ist und in der Dialektik unaussprechbar bleibt:

„Die Dramaturgie der Hauptursache läßt uns auf das Versprechen einer besseren Zukunft leben, sie vermittelt gleichsam ein auf Dauer gestelltes Chancenbewußtsein, die Hauptursache überstrahlt die Gegenwart, die uns dazu verführt, nach Wegen, Gesten, Symbolen, Instituten der Überschreitung und des Zerbrechens der Formen zu suchen: Kurz, Leben als dauernde Überschreitung zur Hauptursache, aber – im mehr und oder weniger deutlichen Bewußtsein, daß das Bessere nicht kommt.“⁵⁰

Trotz der ewigen Wiederkehr lässt sich über Entwicklungen der Geldreligion nachdenken, die quasi nur Justierungen des Systems für eine reibungslosere Wiederholung darstellen. Deutschmann erwartet auf Basis der Benjaminischen Unerlöslichkeit, „dass der Gesellschaft die eigentliche religiöse Desillusionierung erst noch bevorsteht“⁵¹, weil sich der Kapitalismus zu einem faustischen, sich selbst vergöttlichenden Projekt ausweitet. Dass Faust an seinem göttlichen Anspruch gescheitert ist, lässt er allerdings außer Acht. Geld entzieht sich als eigenständige Göttlichkeit einer Absetzung. Konsequenter erscheint es, dass Geld und Religion miteinander verschmelzen und Geld zum offenen Anbetungsgott erhoben wird, zu dem die Kommunikation immer wieder durch Institutionen kanalisiert wird. Erst mit der Annahme des Prozesses zur Abstraktion, den das Geld mit der Religion teilt,⁵² kann sich Mammon als Gottheit in ontosemiologischer Verkleidung materialisieren.

⁵⁰ Gamm 2002, p. 123. Auch Honecker 1983, p. 172 versteht Simmels Synthese als „Verständnis von Geschichte als Wechselspiel zwischen materiellen und ideellen Faktoren“. Er vergisst allerdings, dass Simmel das Individuum in seiner Entscheidungsfreiheit voraussetzt, nicht als Lösungsmöglichkeit entwirft.

⁵¹ Deutschmann 2002, p. 105. Bereits Rosa Luxemburg hat über die Absetzung der beiden Kulturprodukte Geld und Religion spekuliert (cf. 1975, p. 729).

⁵² Diesen Vergleich hat bereits Hegel 1832b, pp. 191-3 aufgestellt.

LITERATURVERZEICHNIS

Die Jahreszahlen hinter den Autoren bezeichnen das Jahr der Erstveröffentlichung, in Klammern das Jahr der Niederschrift, falls es sich mit ersterem Zeitpunkt bedeutend unterscheidet, oder wenn es sich um einen unveröffentlichten Vortrag handelt. Bei antiken Autoren wurde darauf verzichtet.

- Achermann, Eric 1997: *Worte und Werte. Geld und Sprache bei Gottfried Wilhelm Leibniz, Johann Georg Hamann und Adam Müller*. Tübingen: Niemeyer
- Adorno, Theodor W. 1966: *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Aglietta, Michael 1993: *Die Ambivalenz des Geldes*. In: Georg Simmels Philosophie des Geldes. Edd. Jeff Kintzelé/ Peter Schneider. Frankfurt a.M.: Hain
- Alighieri, Dante (1307-17): *Die Göttliche Komödie*. Ed. Werner Bahner. Leipzig: Reclam 1965 (*Divina Commedia*. Venedig: Ludovico Dolce 1555)
- Amar, André 1956: *Psychoanalytischer Versuch über das Geld*. In: *Psychoanalyse des Geldes. Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien*. Ed. Ernest Borneman. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973 (*Essai psychoanalytic sur L'argent*. In: *Revue Française de Psychoanalyse*, No. 20, pp. 332-44)
- Amery, Carl 1976: *Die ökologische Chance. Das Ende der Vorsehung. Natur als Politik*. München: Süddt. Verl. 1985 (Reinbek b.H.: Rowohlt)
- Anders, Günther 1956: *Die Antiquiertheit des Menschen, Vol. 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck
- Anonymus 1509: *Fortunatus*. Studienausgabe nach der Editio Princeps von 1509. Ed. Hans-Gert Roloff. Stuttgart: Reclam jun.1996 (Augsburg: Otmar)
- Anonymus 1587: *Historia von D. Johann Fausten*. Text des Drucks von 1587. Kritische Ausgabe. Edd. Stefan Füssel/ Hans J. Kreutzer. Stuttgart: Reclam 1988 (Frankfurt a.M.: Spies)
- Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. München: Dt. Taschenbuch Verl. 1972
- Asmodi, Herbert 1977: *Geld. Komödie*. Nach der Novelle „Die Erbschaft“ von Maupassant. In (id.): *Nachsaison. Komödien*. Hamburg: Hoffmann und Campe
- Assheuer, Thomas 1998: *Der Kult des Banalen*. In: *Die ZEIT*, 7. Mai, pp. 45sq.
- Augustin, Ernst 1996: *Gutes Geld. Roman in drei Anleitungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Augustin, Frank 2000: *Geld verklebt die Welt*. In: *Der Blaue Reiter: Journal für Philosophie*. Thema: Geld, No. 11, Heft 1
- Augustinus, Aurelius 399: *Bekenntnisse*. In: *Augustinus' Werke, Vol. 1*. Zürich: Artemis 1950 (*Confessiones*)
- Bachorski, Hans-Jürgen 1983: *Geld und soziale Identität im ‚Fortunatus‘*. Studien zur literarischen Bewältigung frühbürgerlicher Widersprüche. Göppingen: Kümmerle
- Bacon, Francis 1609: *Proteus, or Matter*. In (id.): *The Essays. The Wisdom of the Ancients*. New Atlantis. London et al.: Cassell 1907 (in (id.): *De sapientia veterum*. London: Barker)
- * 1612: *Of Riches*. In (id.): *The Essays. The Wisdom of the Ancients*. New Atlantis. London et al.: Cassell 1907 (in (id.): *Essays on Counsels, Civil and Moral*. London: Beale)
- Baecker, Dirk 1987: *Das Gedächtnis der Wirtschaft*. In: *Theorie als Passion*. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. Ed. Dirk Baecker et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- * 1991: *Die Beobachtung der Paradoxie des Geldes*. In: *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*. Edd. Hans-Ulrich Gumbrecht/ K. Ludwig Pfeiffer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- * 1993: *Die Schrift des Kapitals*. In: *Schrift*. Edd. Hans-Ulrich Gumbrecht/ K. Ludwig Pfeiffer. München: Fink

- * 1995: Die Unruhe des Geldes, der Einbruch der Frist. In: Rätsel Geld. Annäherungen aus ökonomischer, historischer und soziologischer Sicht. Edd. Waltraud Schelkle/ Manfred Nitsch. Marburg: Metropolis
- * (2002): Volkszählung. Erscheint in: Kapitalismus als Religion. Ed. Dirk Baecker. Berlin: Kadmos
- Balla, Bálint 1978: Soziologie der Knappheit. Zum Verständnis individueller und gesellschaftlicher Mängelzustände. Stuttgart: Enke
- Barthes, Roland 1957: Mythen des Alltags. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1964 (Mythologies. Paris: Éditions du Seuil)
- * 1973: Lust am Text. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974 (Le Plaisir du Texte. Paris: Éditions du Seuil)
- Bataille, Georges 1933: Der Begriff der Verausgabung. In (id.): Das theoretische Werk in Einzelbänden, Vol. 5. Die Aufhebung der Ökonomie. Matthes & Seitz 2001 (La notion de dépense. In: La Critique Sociale. Ed. Boris Souvarine, No. 7, Januar, pp. 7-15)
- * 1949: Der verfemte Teil. In (id.): Das theoretische Werk, Vol. 5. Die Aufhebung der Ökonomie. 2001 (La part maudite. Paris: Éditions de Minuit)
- * 1951: Der Krieg und die Philosophie des Heiligen. In (id.): Das theoretische Werk, Vol. 2. Theorie der Religion. 1997 (La guerre et la philosophie du sacré. In: Critique, No. 45, Februar, pp. 133-43)
- * 1957: Das theoretische Werk, Vol. 1. Erotik. 1994 (L'érotisme. Paris: Éditions de Minuit)
- * 1961: Die Tränen des Eros. Ed. Gerd Bergfleth. München: Matthes & Seitz 1981 (Les Larmes d'Éros. Paris: Société nouvelle des éditions Pauvert)
- * 1974: Das theoretische Werk, Vol. 2. Theorie der Religion. 1997 (Théorie de la religion. Paris: Gallimard)
- Baudrillard, Jean 1968: Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen. Frankfurt a.M./ New York: Campus 1991 (Le système des objets. Paris: Gallimard)
- * 1970a: The Consumer Society. Myths and Structure. London et al.: Sage 1998 (La société de consommation, ses mythes, ses structures. Paris: Denoël)
- * 1970b: Consumer Society. In: Consumer Society in American History: A Reader. Ed. Lawrence B. Glickman. Ithaca/ London: Cornell University Press 1999
- * 1976: Der symbolische Tausch und der Tod. München: Matthes & Seitz 1991 (L'échange symbolique et la mort. Paris: Gallimard)
- * 1983: Die fatalen Strategien. München: Matthes & Seitz 1991 (Les stratégies fatales. Paris: Grasset & Fasquelle)
- * 1999: Der unmögliche Tausch. Berlin: Merve 2000 (L'Échange impossible. Paris: Galilée)
- Becker, Kurt E. 1991: Humanisierter Konsum. In: Konsum. Ed. Kurt E. Becker. Frankfurt a.M. et al.: Lang
- Benjamin, Walter (1921): Kapitalismus als Religion. In: Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, Vol. 6, Fragment 74. Edd. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985
- * (1927-40): Das Passagen-Werk. In: Gesammelte Schriften, Vol. 5. 1982
- Benveniste, Emile 1969: Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen. Frankfurt a.M./ New York: Campus 1993 (Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Paris: Éditions de Minuit)
- Berger, Peter L. 1969: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt a.M.: Fischer 1973 (The sacred canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City: Doubleday)
- * 1986: The Capitalist Revolution. Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty. New York: Basic Books
- Bergfleth, Gerd (ed.) 1975: Theorie der Verschwendung. Von Georges Bataille. München: Rogner & Bernhard

- * (ed.) 1994: Erotik als innere Erfahrung. In: Das theoretische Werk in Einzelbänden, Vol. 1. Erotik. Anhang 2. Von Georges Bataille. München: Matthes & Seitz
- * (ed.) 1997: Die Religion der Weltimmanenz. In: Das theoretische Werk, Vol. 2. Theorie der Religion.
- Bethmann, Johann P. Freiherr von 1994: Zitat. In: Der Rabe. Magazin für jegliche Art von Literatur. Der Geld-und-Gold-Rabe, No. 48, 1997 (in (id.): Unbezahlte Rechnungen. Die Geldmengenpolitik am Ende. Frankfurt a.M.: Institut für Medienentwicklung und Kommunikation)
- Bievert, Bernd/ Martin Held (edd.): Money matters – Überlegungen zum Zusammenhang von Geld, Wachstum und Natur. In: Die Dynamik des Geldes. Über den Zusammenhang von Geld, Wachstum und Natur. Frankfurt a.M./ New York: Campus 1996
- Binswanger, Hans C. 1985: Geld und Magie. Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes Faust. Stuttgart/ Wien: Weitbrecht
- * 1991: Geld und Natur – Das wirtschaftliche Wachstum im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie. Stuttgart/ Wien: Weitbrecht
- * 1992: Goethe als Ökonom. Chancen und Gefahren der modernen Wirtschaft im Spiegel von Goethes Dichtung. In: Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XI. Die Darstellung der Wirtschaft und der Wirtschaftswissenschaften in der Belletristik. Ed. Bertram Schefold. Berlin: Duncker & Humblot
- * 1994: Geld und Wachstumszwang. In: Geld und Wachstum. Zur Philosophie und Praxis des Geldes. Edd. Hans C. Binswanger/ Paschen von Flotow. Stuttgart/ Wien: Weitbrecht
- * 1998: Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen. Essays zur Kultur der Wirtschaft. München: Gerling
- Blaschke, Bernd 2000: Falschgeld und narrative Diskreditierung in modernen Romanen. In: Lügen und Betrügen. Das Falsche in der Geschichte von der Antike bis zur Moderne. Ed. Oliver Hochadel. Köln et al.: Böhlau
- Bloom, Harold 1998: The Merchant of Venice. In (id.): Shakespeare. The Invention of the Human. New York: Riverhead
- Bloy, Léon 1910: Das Blut der Armen. In (id.): Das Heil und die Armut. Heidelberg: Kerle 1953 (Le Sang du Pauvre. Paris: Mercure de France)
- Blumenberg, Hans 1962: Transzendenz und Immanenz. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Vol. 6. Ed. Kurt Gallig et al. Tübingen: Mohr
- * 1971: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos. In: Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Ed. Manfred Fuhrmann. München: Fink
- * 1976: Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels. In: Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel. Edd. Hannes Böhringer/ Karlfried Gründer. Frankfurt a.M.: Klostermann
- * 1979a: Arbeit am Mythos. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- * 1979b: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher: Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bogaert, Raymond 1968: Grundzüge des Bankwesens im alten Griechenland. Konstanz: Universitätsverl. 1986 (Vortrag an der Universität Konstanz 1984, ausführlicher: Banques et banquiers dans les cités grecques. Leiden: Sijthoff)
- Böhme, Hartmut 1988: Natur und Subjekt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bolkestein, Hendrik 1958: Economy Life in Greece's Golden Age. Leiden: Brill
- Bolz, Norbert W. 1993a: Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse. München: Fink
- * 1993b: Geld als Medium. In: Die berechnende Vernunft. Über das Ökonomische in allen Lebenslagen. Ed. Wolfgang Müller-Funk. Wien: Picus
- * 1993c: Kapitalistische Religion - die Antike in Walter Benjamins Moderne. In: Die berechnende Vernunft. Über das Ökonomische in allen Lebenslagen. Ed. Wolfgang Müller-Funk. Wien: Picus

- * 1994: Das kontrollierte Chaos. Vom Humanismus zur Medienwirklichkeit. Düsseldorf et al.: Econ
- * 1997: Die Sinngesellschaft. Düsseldorf: Econ
- * 1999: Die Wirtschaft des Unsichtbaren. Spiritualität – Kommunikation – Design – Wissen. Die Produktivkräfte des 21. Jahrhunderts. München: Econ
- * 2000: Die kultivierende Kraft des Geldes. In: Der Blaue Reiter: Journal für Philosophie. Thema: Geld, No. 11, Heft 1
- * 2002: Das konsumistische Manifest. München: Fink
- */ David Bosshart 1995: KULT-Marketing. Die neuen Götter des Marktes. Düsseldorf: Econ
- Bonaventura, Johannes Fidanza ca. 1262: Das Große Franziskusleben. In (id.): Franziskus. Engel des sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura. Ed. Sophronicus Clasen. Franziskanische Quellenschriften, Vol. 7. Werl: Coelde 1962 (Legenda maior S. Francisci)
- Borges, Jorge Luis 1974: Der Zahir. In (id.): Der Aleph. In: Gesammelte Werke. Der Erzählungen erster Teil. Int. Karl August Horst. Edd. Gisbert Haefs/ Fritz Arnold. München/Wien: Hanser 2000 (The Zahir. In (id.): El Aleph. In: Obras Completas. Buenos Aires: Emece Editores)
- Borneman, Ernest (ed.) 1973a: Einleitung. Zur Psychoanalyse des Geldes. In: Psychoanalyse des Geldes. Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- * (ed.) 1973b: Schlusswort. Der Midaskomplex. In: Psychoanalyse des Geldes. Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bornscheur, Lothar 1998: Zur Geltung des ‚Mythos Geld‘ im religiösen, ökonomischen und poetischen Diskurs. In: Mythos im Text. Zur Literatur des 20. Jahrhunderts. Edd. Rolf Grimminger/ Iris Hermann. Bielefeld: Aisthesis
- Bosshart, David 1997: Die Zukunft des Konsums. Wie leben wir morgen? Düsseldorf/München: Econ
- Boudon, Raymond 1993: Die Erkenntnistheorie in Georg Simmels Philosophie des Geldes. In: Georg Simmels Philosophie des Geldes. Edd. Jeff Kintzelé/ Peter Schneider. Frankfurt a.M.: Hain
- Bourdieu, Pierre 1971: Genese und Struktur des religiösen Feldes. In: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Edd. Stephan Egger/ Andreas Pfeuffer/ Franz Schultheis. Konstanz: UVK 2000 (Gênese et structure du champ religieux. In: Revue française de sociologie, Jahrgang 12, Heft 3, pp. 295-334)
- * 1979: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982 (La Distinction. Critique sociale du jugement de goût. Paris: Éditions de Minuit)
- Brecht, Bertolt 1928: 2. Dreigroschenfinale. In: Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, Vol. 11. Gedichte 1. Sammlungen 1918-1938. Ed. Werner Hecht et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp/ Berlin/ Weimar: Aufbau 1988 (Köln: Kiepenheuer)
- * 1936: Lied von der belebenden Wirkung des Geldes. In: Werke, Vol. 14. 1993 (in: Das Wort, Heft 1, pp. 26sq.)
- Brentano, Lujo 1916: Die Anfänge des modernen Kapitalismus. Festrede, gehalten in der öffentlichen Sitzung der Königlichen Akademie der Wissenschaften am 15. März 1913. München: Verl. der Königlichen Akademie der Wissenschaften
- Brown, Norman O. 1959: Life against Death. The Psychoanalytic Meaning of History. Middletown: Wesleyan University Press 1985 (London: Routledge)
- Brunner, Emil 1981: Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung. Zürich: Theologischer Verl.
- Buchan, James 1997: Unsere gefrorenen Begierden. Was das Geld will. Köln: Dumont 1999 (Frozen Desire. An Inquiry into the Meaning of Money. London: Picador)
- Burckhardt, Martin 1994: Metamorphosen in Raum und Zeit. Eine Geschichte der Wahrnehmung. Frankfurt a.M./New York: Campus

- * 1997: Das Geld und der Tod. Der Dieb als Souverän – von der Macht zur Metapher. In: *Lettre International*, Jahrgang 38, No. 3, Herbst, pp. 24-31
- * 1999: Vom Geist der Maschine. Eine Geschichte kultureller Umbrüche. Frankfurt a.M./ New York: Campus
- Burckhardt, Sigurd 1968: *The Merchant of Venice: The gentle Bond*. In (id.): *Shakespearean Meaning*, cap. 7. Princeton, N.J.: Princeton University Press
- Burke, Kenneth 1945: *A Grammar of Motives*. New York: Prentice-Hall
- * 1961: *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press 1970 (ibid.)
- Burkert, Walter 1972: *Homo Necans*. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin/ New York: de Gruyter
- * 1983: *Anthropologie des religiösen Opfers*. Die Sakralisierung der Gewalt. München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung (Vortrag in München-Nymphenburg am 21. November 1983)
- Busche, Hubertus 2000: Das Geld als Zeichen – Orientierung an einem Medium von undefinierter Bedeutung. In: *Kultur der Zeichen*. Zeichen und Interpretation VI. Ed. Werner Stegmaier. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Butler, Eliza M. 1952: *The Fortunes of Faust*. Cambridge et al.: Cambridge University Press
- Caillois, Roger (1939): *Der Mensch und das Heilige*. München/ Wien: Hanser 1988 (L'homme et le sacré. Paris: Éditions Gallimard 1950)
- Calasso, Robert 1988: *Die Hochzeit von Kadmos und Harmonia*. Frankfurt a.M.: Insel 1993 (Le nozze die Cadmo e Armonia. Milano: Adelphi edizioni s.p.a.)
- Campbell, Joseph 1964: *Mythologie des Westens*. Die Masken Gottes, Vol. 3. München: Dt. Taschenbuch Verl. 1996 (The Masks of God: Occidental Mythology. New York: Viking Press)
- Cassirer, Ernst 1925: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: Das mythische Denken. Berlin: Cassirer
- Chamisso, Adelbert von 1814: *Peter Schlemihls wundersame Geschichte*. In: *Gesammelte Werke*. Ed. Otto Flake. Gütersloh: Mohn 1964 (Nürnberg: Schrag)
- Charbon, Rémy 1989: *Der Homo oeconomicus in der Literatur von 1830 bis zur Reichsgründung*. In: *Der literarische Homo oeconomicus*. Vom Märchenhelden zum Manager. Beiträge zum Ökonomieverständnis in der Literatur. Ed. Werner Wunderlich. Bern/ Stuttgart: Haupt
- Childe, Vere G. 1941: *Stufen der Kultur*. Von der Urzeit zur Antike. Stuttgart: Kohlhammer sine a. (What happened in History. Hamondsworth-Middlesex: Penguin)
- Claßen, Monika 2000: *Geld als Text*. In: *Bild im Text – Text und Bild*. Edd. Ulla Fix/ Hans Wellmann. Heidelberg: Winter
- Cohen, Walter 1982: *The Possibilities of Historical Criticism*. In: *The Merchant of Venice*. Ed. Martin Coyle. London et al.: Macmillan 1998 (in: *English Literary History*, No. 49, pp. 765-89)
- Cohn-Antenorid, W. 1903: *Die Quellen des Faustischen Papiergeldes*. In: *Goethe-Jahrbuch*, Vol. 24. Ed. Ludwig Geiger, pp. 221-4
- Coriat, Isador H. 1921: *Analerotische Charakterzüge bei Shylock*. In: *Psychoanalyse des Geldes*. Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien. Ed. Ernest Borneman. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973 (Anal-erotic traits in Shylock. In: *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 2, pp. 354-60)
- Crawford, Tad 1994: *Das geheime Leben des Geldes*. Mythen, Symbolik, Rituale; was der Umgang mit Geld über uns verrät. Zürich: Conzett bei Oesch 2000 (The Secret Life of Money. Teaching Tales of Spending, Receiving, Saving and Owing. New York: Allworth)
- Curtius, Ernst 1870: *Der religiöse Charakter der griechischen Münzen*. In: *Gesammelte Abhandlungen*, Vol. 2. Berlin: Hertz 1894 (in: *Monatsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1869*. Berlin)

- Dahme, Heinz-Jürgen 1993: Soziologische Elemente in Georg Simmels Philosophie des Geldes. In: Georg Simmels Philosophie des Geldes. Edd. Jeff Kintzelé/ Peter Schneider. Frankfurt a.M.: Hain
- Damlos-Kinzel, Christiane 2003: Von der Ökonomik zur politischen Ökonomie. Ökonomischer Diskurs und dramatische Praxis in England vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Danson, Lawrence 1978: The Harmonies of *The Merchant of Venice*. New Haven/ London: Yale University Press
- Dauphin-Meunier, Achille 1958: Kirche und Kapitalismus. Aschaffenburg: Pattloch (L'église en face du capitalisme. Paris: Brouty, Fayard et Cie. 1955)
- Deleuze, Gilles 1962: Nietzsche und die Philosophie. Frankfurt a.M.: Syndikat 1985 (Nietzsche et la philosophie. Paris: P.U.F.)
- * 1969: Logik des Sinns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993 (Logique du sens. Paris: Éditions de Minuit)
- */ Felix Guattari 1972: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1974 (Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Oedipe. Paris: Éditions de Minuit)
- * 1980: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II. Berlin: Merve 1992 (Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux. Paris: Éditions de Minuit)
- Derrida, Jacques 1967: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972 (L'Écriture et la différence. Paris: Éditions du Seuil)
- * 1972: Die différance. In (id.): Randgänge der Philosophie. Frankfurt et al.: Ullstein 1976 (la différance. In (id.): Marges de la philosophie. Paris: Éditions de Minuit)
- * 1975: Economimesis. In: Diacritics. A Review of Contemporary Criticism, Vol. 11, No. 2, 1981, pp. 3-25 (in: Mimesis des Articulations. Von Sylviane Agacinski/ Jacques Derrida/ Sarah Kofman/ Ph. Lacoue-Labarthe/ Jean-Luc Nandy/ Bernard Pautrat. Paris: Flammarion)
- * 1991: Falschgeld. Zeit geben I. München: Fink 1993 (Donner le temps I. La fausse monnaie. Paris: Éditions Galilée)
- * 1993a: Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Frankfurt a.M.: Fischer 1995 (Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Éditions Galilée)
- * 1993b: Wenn es Gabe gibt – oder: ‚Das falsche Geldstück‘. In: Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Edd. Michael Wetzel/ Jean-Michel Rabaté. Berlin: Akademie
- * 1998: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft“. In: Die Religion. Edd. Jacques Derrida/ Gianni Vattimo. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001 (in: Religion. Cambridge: Polity Press)
- Descartes, René 1637: Von der Methode. Ed. Ludger Gäbe. Hamburg: Meiner 1960 (Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences. Leyden)
- Deschner, Karlheinz 1962: Abermals krähte der Hahn. Eine kritische Kirchengeschichte von den Anfängen bis zu Pius XII. Stuttgart: Günther
- Desmonde, Willam H. 1957: Der Ursprung des Geldes im Tieropfer. In: Psychoanalyse des Geldes. Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien. Ed. Ernest Borneman. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973 (The Origins of Money in the Animal Sacrifice. In: Journal of the Hillside Hospital, No. 6, pp. 7-23)
- * 1962: Magic, Myth, and Money. The Origin of Money in Religious Ritual. New York: Free Press of Glencoe
- Deutschmann, Christoph 1999a: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus. Frankfurt a.M./ New York: Campus
- * 1999b: Lieber Robert Misik, In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft. Thema: Kapitalismus als Religion?, Jahrgang 27, Heft 4, Dezember, pp. 511-7
- * 2002: Kapitalismus, Religion und Unternehmertum: eine unorthodoxe Sicht. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Sonderheft 21. Die gesellschaftliche Macht des Geldes. Ed. Christoph Deutschmann. Wiesbaden: Westdt. Verl. 2002

- Diesler, Peter 1996: CYBERC(R)ASH. Die deutsche Bundesbank hat Angst: Das digitale Geld unterläuft ihr Währungsmonopol. Die Zentralbanker befürchten, dass Chipkarten und Internet-Geld die Finanzmärkte durcheinanderbringen. In: CHIP-Online, Juli
- Dodd, Nigel 1994: *The Sociology of Money. Economics, Reason & Contemporary Society.* Cambridge: Polity Press
- Dupuy, Jean-Pierre/ Jean Robert 1976: Die zerstörerische Logik ökonomischer Vernunft. In: *Technologie und Politik. Das Magazin zur Wachstumskrise.* Ed. Freimut Duve. Heft 12, Nov. 1978 (aus: *La trahison de l'opulence.* Paris: P.U.F.)
- Durkheim, Emile 1912: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981 (*Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris: Alcan)
- Eco, Umberto 1973: *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977 (Segno. Milano: Instituto Editoriale Internazionale)
- * 1976: *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen.* München: Fink 1987 (*A Theory of Semiotics.* Bloomington, Ind.: Indiana University Press)
- * 1987: *Kunst und Schönheit im Mittelalter.* Hanser: München 1993 (*Arte e bellezza nell'estetica medievale.* Mailand: Bompiani)
- Eliade, Mircea 1954: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte.* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1966 (*Traité d'Histoire des Religions.* Salzburg: Müller)
- * 1957: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen.* Reinbek b.H.: Rowohlt 1957 (*Le sacré et le profane.* Paris: Gallimard)
- Emrich, Wilhelm 1943: *Die Symbolik von Faust II. Sinn und Vorformen.* Bonn: Athenäum 1957 (ibid.)
- Engelhardt, Michael von 1992: *Der plutonische Faust. Eine motivgeschichtliche Studie zur Arbeit am Mythos in der Faust-Tradition.* Basel/ Frankfurt a.M.: Stroemfeld/ Roter Stern
- Engels, Friedrich (1873-82): *Dialektik der Natur.* In: MEW, Vol. 20. 1968 (*Dialektik der Natur.* In: *Archiw K. Marksa i F. Engelsa. Kniga wtoraja.* Moskau/ Leningrad: sine r. 1925)
- * 1884: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates.* Im Anschluss an Lewis H. Morgans Forschungen. In: *Werke. Von Karl Marx/ Friedrich Engels (MEW), Vol. 21.* Berlin: Dietz 1981 (Hottingen-Zürich: Verl. der Schweizerischen Volksbuchhandlung)
- Engle, Lars 1986: *Thrift and Blessing. Exchange and Explanation in The Merchant of Venice.* In: *Shakespeare Quarterly, Vol. 37, No. 1-4, pp. 20-37*
- Enzensberger, Christian 1977: *Literatur und Interesse. Eine politische Ästhetik mit 2 Beispielen aus der englischen Literatur.* 2 Vol. München/ Wien: Hanser
- Enzensberger, Hans Magnus 1980: *Das Geld.* In (id.): *Die Furie des Verschwindens. Gedichte.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- * 1999: *Zahlungsmittel.* In (id.): *Leichter als Luft. Moralische Gedichte.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Farnam, Henry Walcott 1931: *Shakespeare's Economics.* New Haven, Conn.: Yale University Press 1978 (ibid.)
- Feuling, Martin 1989: *Das Begehren ist das Begehren des Anderen.* Tübingen: Eigenverl.
- Ferenczi, Sandor 1914: *Zur Ontogenie des Geldinteresses.* In (id.): *Schriften zur Psychoanalyse, Vol. 1.* Frankfurt a.M.: Fischer 1972 (in: *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse, Jahrgang 2, pp. 506-13*)
- Flaubert, Gustave 1856: *Madame Bovary.* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1961 (in: *La revue de Paris.* Ed. Maxime du Camp et al., Oktober 1856 - Februar 1857)
- Fleissner, Peter 1993: *Wie die Menschen voneinander abhängen oder Warum die Arbeitswerttheorie noch gebraucht wird.* In: *Der verlorene Glanz der Ökonomie. Kritik und Orientierung.* Edd. Wilhelm Berger/ Ada Pellert. Wien: Falter
- Flusser, Vilém 1993: *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung.* Bensheim/ Düsseldorf: Bollmann

- Fontane, Theodor 1855: *Soll und Haben*. Ein Roman in drei Bänden. In: *Sämtliche Werke. Aufsätze. Kritiken. Erinnerungen*. Erster Band: Aufsätze und Aufzeichnungen. Ed. Jürgen Kolbe. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1969 (in: *Literaturblatt des deutschen Kunstblattes*, No. 15, 26. Juli)
- Foucault, Michel 1966: *Die Ordnung der Dinge*. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971 (*Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard)
- Franklin, Benjamin 1735: *Poor Richard, 1735*. In: *The Papers of Benjamin Franklin*, Vol. 2. Ed. Leonard W. Labaree et al. New Haven, Conn.: Yale University Press 1960 (als Kalender)
- * 1736: *Poor Richard, 1736*. In: *The Papers of Benjamin Franklin*, Vol. 2. 1960
 - * 1748: *Advice to a Young Tradesman*. In: *The Papers of Benjamin Franklin*, Vol. 3. 1961. (in: *The American Instructor: or Young Man's Best Companion... The Ninth Edition Revised and Corrected*. Ed. George Fisher. Philadelphia: Franklin and Hall)
 - * 1753: *Poor Richard Improved, 1753*. In: *The Papers of Benjamin Franklin*, Vol. 4. 1961
 - * 1757: *Poor Richard Improved, 1757*. In: *The Papers of Benjamin Franklin*, Vol. 7. 1963
- Freud, Sigmund 1907: *Zwangshandlungen und Religionsübungen*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. 7. Ed. Anna Freud et al. Frankfurt a.M.: Fischer 1999 (in: *Zeitschrift für Religionspsychologie*, Jahrgang 1, Heft 1)
- * 1908: *Charakter und Analerotik*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. 7. 1999 (in: *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, Jahrgang 9, No. 52)
 - * 1916: *Über Triebbesetzungen, insbesondere der Analerotik*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. 10. 1999 (in: *Zeitschrift für Psychoanalyse*, Vol. 4)
 - * 1926: *Hemmung, Symptom und Angst*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. 14. 1999 (Leipzig et al.: Internationaler psychoanalytischer Verl.)
 - * 1930: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. 14. 1999 (Leipzig et al.: Internationaler Psychoanalytischer Verl.)
- */ Josef Breuer 1895: *Studien über Hysterie*. In: *Gesammelte Werke*, Vol. 1. 1999 (Leipzig/Wien: Deuticke)
- Freund, Winfried 1980: *Chamisso. Peter Schlemihl. Geld und Geist*. Ein bürgerlicher Bewusstseinsspiegel. Entstehung - Struktur - Rezeption - Didaktik. Paderborn et al.: Schöningh
- Frey, Winfried/ Walter Raitz/ Dieter Seitz et al. 1981: *Einführung in die deutsche Literatur des 12. bis 16. Jahrhunderts*, Vol. 3. *Bürgertum und Fürstenstaat – 15./16. Jahrhundert*. Opladen: Westdt. Verl.
- Freytag, Gustav 1855: *Soll und Haben*. Roman in sechs Büchern. Ed. Meinhard Hasenbein. München: Hanser 1977 (Leipzig: Hirzel)
- Friedell, Egon 1927-31: *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum ersten Weltkrieg*. München: Beck sine a. [1960] (ibid.)
- Fromm, Erich 1976: *Haben oder Sein*. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart: Dt. Verlagsanst. 1976 (*To Have or to Be?* New York et al.: Harper & Row)
- Fuchs, Bruno A. 1914: *Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft*. Eine Untersuchung über seine Grundlagen und Voraussetzungen. Berlin/ München: R. Oldenbourg
- Fuchs, Gotthard 1988: *Geldanschauung*. Aufgabenbeschreibung für eine konkrete Theologie. In: *Diakonia*, Jahrgang 19, Heft 4, pp. 251-7
- Galbraith, John Kenneth 1958: *The Affluent Society*. Boston: Houghton Mifflin
- Gamm, Gerhard 2002: *Die Unbestimmtheit des Geldes*. Georg Simmels Zeitdiagnose im Geist der Hegelschen Dialektik. In: *Aspekte der Geldkultur*. Neue Beiträge zu Georg Simmels „Philosophie des Geldes“. Edd. Wilfried Geßner/ Rüdiger Kramme. Magdeburg: Scriptorum

- Ganßmann, Heiner 1986: Geld – ein symbolisch generalisiertes Medium der Kommunikation? Zur Geldlehre in der neueren Soziologie. In: Prokla. Zeitschrift für politisch Ökonomie und sozialistische Politik, Nr. 63, Juni, pp. 6-22
- * 1995: Geld, Arbeit und Herrschaft. In: Rätsel Geld. Annäherungen aus ökonomischer, soziologischer und historischer Sicht. Edd. Waltraud Schelkle/ Manfred Nitsch. Marburg: Metropolis
- * 1996: Geld und Arbeit. Wirtschaftssoziologische Grundlagen einer Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a.M./ New York: Campus
- * 2002: Das Geldspiel. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Sonderheft 21. Die gesellschaftliche Macht des Geldes. Ed. Christoph Deutschmann. Wiesbaden: Westdt. Verl.
- Gassen, Kurt/ Michael Landmann (edd.) 1958: Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Berlin: Duncker & Humblot
- Geble, Peter 1988: Nachwort. In: Der Mensch und das Heilige. Von Roger Caillois. München/ Wien: Hanser
- Geicke, André 1994 : Geldprägung. Über einige Wirkungen verschiedener Formen des Tausches auf den Geist. Münster/ Hamburg: LIT
- Gerloff, Wilhelm 1952: Geld und Gesellschaft. Versuch einer gesellschaftlichen Theorie des Geldes. Frankfurt a.M.: Klostermann
- Girard, René 1972: Das Heilige und die Gewalt. Frankfurt a.M. 1992 (La violence et le sacré. Paris: Grasset)
- * 1980: To entrap the wisest. A Reading of *The Merchant of Venice*. In: Literature and Society. Selected Papers from the English Institute, 1978. Ed. Edward Said. Baltimore/ London: Hopkins University Press
- Goddard, Harold C. 1951: The Three Caskets. In: Shakespeare: The Merchant of Venice. A Casebook. Ed. John Wilders. London: Macmilan 1969 (in (id.): The Meaning of Shakespeare, 2 Vol. Chicago: University of Chicago Press et al.)
- Godelier, Maurice 1966: Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie. Frankfurt a.M.: Europ. Verlagsanst. 1972 (Raionalité et irrationalité en économie. Paris: Maspero)
- * 1973: Ökonomische Anthropologie. Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften. Ed. Jürgen Manthey. Reinbek b.H.: Rowohlt 1973 (Horizon trajets Marxistes en anthropologie. Paris: Maspero)
- * 1996: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte. München: Beck 1999 (L'énigme du don. Paris: Librairie Arthème Fayard 1996)
- Goethe, Johann W. von 1787: Die Mitschuldigen. (Dritte Fassung.) In: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, Abt. 1, Vol. 5. Dramen 1776-1790. Ed. Dieter Borchmeyer. Frankfurt a.M.: Dt. Klassiker-Verl. 1988 (in: Goethe's Schriften, Vol. 2. Leipzig: Göschensche)
- * 1795sq.: Wilhelm Meisters Lehrjahre. In: Sämtliche Werke, Abt. 1, Vol. 9. Edd. Wilhelm Vosskamp/ Herbert Jaumann. 1992 (in: Goethe's neue Schriften, Vol. 3-6. Berlin: Unger)
- * (1797): Tagebuchaufzeichnung vom 31. August 1797. In: Gesamtausgabe der Werke und Schriften. Zweite Abteilung. Schriften, Vol. 11. Tagebücher, Vol. 1. 1770-1810. Ed. Gerhart Baumann. Stuttgart: Cotta 1956 (in: Goethes Werke. Weimar: Böhlau 1887-1919)
- * 1810: Zur Farbenlehre. Materialien zur Geschichte der Farbenlehre. Des zweiten Bandes erster, historischer Teil. Vierte Abteilung. Sechzehntes Jahrhundert. Alchymisten. In: Sämtliche Werke, Abt. 1, Vol. 23¹. Ed. Manfred Wenzel. 1991 (Tübingen: Cotta'sche Buchhandlung)
- * 1828/33: Faust. In: Sämtliche Werke, Vol. 7¹. Ed. Albrecht Schöne et al. 1994 (erster Teil in: Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. Stuttgart/ Tübingen: Cotta 1828, zweiter Teil in: Goethe's nachgelassene Werke, Vol. 1. Stuttgart/ Tübingen: Cotta 1833)
- * 1829: Wilhelm Meisters Wanderjahre. Zweite Fassung. In: Sämtliche Werke, Abt. 1, Vol. 10. Edd. Gerhard Neumann/ Hans-Georg Dewitz. 1989 (in: Vollständige Ausgabe letzter Hand, Vol. 21-3. Stuttgart/ Tübingen: Cotta)

- * 1833/42: Sprüche in Prosa. Sämtliche Maximen und Reflexionen. In: Sämtliche Werke, Abt. 1, Vol. 13. Ed. Harald Fricke. 1993 (verteilt in: Vollständige Ausgabe letzter Hand. Stuttgart/ Tübingen: Cotta)
- Gotthelf, Jeremias 1843: Geld und Geist. Oder die Versöhnung. In: Gesammelte Werke in neun Bänden, Vol. 3. Zürich: Rentsch 1982 (Solothurn: Jent & Gassmann)
- Goux, Jean-Joseph 1973: Freud, Marx. Ökonomie und Symbolik. Frankfurt a.M. et al.: Ullstein 1975 (Freud. Marx. Économie et symbolique. Paris: Éditions du Seuil)
- Greenblatt, Stephen 1991: Marvelous possessions. The Wonder of the New World. Oxford: Clarendon Press
- Grimm, Jacob/ Wilhelm Grimm 1854-1956: Deutsches Wörterbuch. Leipzig: Hirzel
- Gronemeyer, Marianne 1988: Die Macht der Bedürfnisse. Reflexionen über ein Phantom. Reinbek b.H.: Rowohlt
- Guattari, Felix 1989: Die drei Ökologien. Wien: Passagen 1994 (Les Trois Écologies. Paris: Galilée)
- Gubitzer, Luise 1997: Die zweite „Große Transformation“. Die Transformation der männlichen Religion und Ökonomie als Perspektive für die Frauen? In: Ökonomie M(m)acht Angst. Zum Verhältnis von Ökonomie und Religion. Edd. Ursula M. Ernst/ Helene Mayerhofer/ Gabriela Riedl. Frankfurt a.M. et al.: Lang
- Gubler, Marie-Louise 1995: Jesus und das Geld. In: Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche, Jahrgang 26, Heft 2, Februar, pp. 73-7
- Habermas, Jürgen 1957: Konsumkritik – eigens zum Konsumieren. In: Frankfurter Hefte, Jahrgang 12, Heft 12, pp. 641-5
- * 1981a: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- * 1981b: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- * 1983: Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre. In: Mythos und Moderne. Ed. Karl H. Bohrer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Haesler, Aldo J. 1994: Die Doppeldeutigkeit des Fortschritts in der „Philosophie des Geldes“. In: Geld und Wachstum. Zur Philosophie und Praxis des Geldes. Edd. Hans C. Binswanger/ Paschen von Flotow. Stuttgart/ Wien: Weitbrecht
- * 2002: Irreflexive Moderne. Die Folgen der Dematerialisierung des Geldes aus der Sicht einer tauschtheoretischen Soziologie. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Sonderheft 21. Die gesellschaftliche Macht des Geldes. Ed. Christoph Deutschmann. Wiesbaden: Westdt. Verl.
- Hamacher, Werner 1994: Faust, Geld. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. Edd. Ernst Behler/ Jochen Hörisch/ Günter Oesterle, Jahrgang 4, pp. 131-87
- Hank, Rainer 1998: Geld-Ströme. Ein psycho-ökonomischer Versuch. In: Thema: Geld. Moos, Zaster, Piepen, Penunzen etc. – interdisziplinär! Ed. Karl Riha. Frankfurt a.M. et al.: Lang
- Harlandt, Hans 1989: Die Evolution des Geldes. Heidelberg: Sauer
- Harms, Paul 1892: Die deutschen Fortunatus-Dramen und ein Kasseler Dichter des 17. Jahrhunderts. Hamburg/ Leipzig: Voß
- Harsch, Wolfgang 2002: Psychoanalyse des Geldes. In: Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg: Geld. Vorträge im Sommersemester 2001. Heidelberg: Winter
- Hasebroek. Johannes 1931: Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit. Tübingen: Mohr
- Hauck, Friedrich 1942: mamonas. In: Theologisches Wörterbuch, Vol. 4. Ed. Gerhard Kittel. Stuttgart: Kohlhammer
- Haug, Wolfgang F. 1971: Kritik der Warenästhetik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

- Hauptmann, Gerhard 1942: Der große Traum. Die Fassung von 1942. In: Sämtliche Werke (Centenar-Ausgabe), Vol. 4. Lyrik und Versepiik. Ed. Hans-Egon Hass. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1964 (in: Ausgabe letzter Hand, Vol. 15. Berlin: Fischer)
- Haverkamp, Anselm (2001): Geld oder Geist. Die Metapher des Geldes und die Struktur der Offenbarung – zum Verhältnis von Geld, Wirtschaft und Religion. Vortrag an der Universität Mannheim am 22. November
- Hegel, Georg W. F. 1802: Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. In (id.): Jenaer Schriften. Werke, Vol. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970 (in: Kritisches Journal der Philosophie, Vol. 2, Stück 1, Juli 1802)
- * 1812: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik, Vol. 1. Die Lehre vom Sein. Hamburg: Meiner 1990 (Nürnberg: Schrag)
- * 1821: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke, Vol. 7. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970 (Berlin: Nicolaische Buchhandlung)
- * 1832a: Die Bestimmte Religion nach der Vorlesung von 1827. In (id.): Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Vol. 2. Ed. Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1993 (in: Werke. Ed. Philipp Marheineke. Berlin: Duncker & Humblot)
- * 1832b: Die Vollendete Religion nach der Vorlesung von 1827. In (id.): Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Vol. 3. Ed. Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1993 (in: Werke. Ed. Philipp Marheineke. Berlin: Duncker & Humblot)
- Heidegger, Martin 1927: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer 1993 (in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. 8. Ed. Edmund Husserl. Halle a.d.S.: Niemeyer)
- * 1929: Was ist Metaphysik? Bonn: Cohen 1929 (Öffentliche Antrittsvorlesung am 24. Juli 1929 an der Universität Freiburg i.Br.)
- * 1949: Nachwort. In (id.): Was ist Metaphysik? Frankfurt a.M.: Klostermann
- * 1951: Das Ding. In (id.): Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Neske 1954 (Vortrag in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, München 1950. Veröffentlichung im Jahrbuch der Akademie, Vol. 1. Gestalt und Gedanke)
- Heiler, Friedrich 1959: Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart: Reclam
- * 1961: Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer
- Heine, Heinrich 1833: Französische Zustände. In: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Vol. 12¹. Ed. Manfred Windfuhr. Hamburg: Hoffmann und Campe 1980 (ibid.)
- * 1836: Die romantische Schule. In: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Vol. 8¹. 1979 (Hamburg: Hoffmann und Campe)
- * 1854: Lutezia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben. In: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Vol. 13¹. 1988 (Hamburg: Hoffmann und Campe)
- Heinemann, Klaus 1969: Grundzüge einer Soziologie des Geldes. Stuttgart: Enke
- Heinrich, Rolf 1996: Gott oder Mammon. Ansätze einer politischen Theologie der Gemeinde. In: Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag. Edd. Hermann Deuser/ Gerhard M. Martin/ Konrad Stock/ Michael Welker. München: Kaiser
- * 1998: Geld in Gott – Gott in Geld. Eine Spurensuche. In: Kontrapunkte. Motive zur religionspädagogischen Improvisation. Folkert Rickers zum 60. Geburtstag. Ed. Eckart Gottwald. Duisburg: Universitätsdruck
- Heinsohn, Gunnar 1984: Privateigentum, Patriarchat, Geldwirtschaft. Eine sozialtheoretische Rekonstruktion zur Antike. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- * 1995: Muss die abendländische Zivilisation auf immer unerklärbar bleiben? Patriarchat und Geldwirtschaft. In: Rätsel Geld. Annäherungen aus ökonomischer, historischer und soziologischer Sicht. Edd. Waltraud Schelkle/ Manfred Nitsch. Marburg: Metropolis

- * / Otto Steiger 1993: Liquiditätsprämie, Zins und Geld – oder: Warum es keine universelle Wirtschaftstheorie geben kann. In: Der Stand und die nächste Zukunft der Geldforschung. Festschrift für Hajo Riese zum 60. Geburtstag. Edd. Otto Steiger/ Hans-Joachim Stadermann. Berlin: Duncker & Humblot
- * 1996: Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft. Reinbek b.H.: Rowohlt
- Heintel, Peter 1995: Götterdämmerung. Der Abschied von herkömmlichen Machbarkeitsillusionen. In: Veränderungen in Organisationen. Management und Beratung. Edd. Ralph Grossmann/ Ewald E. Krainz/ Margit Oswald. Wiesbaden: Gabler
- * sine a.: Alternative Modellbildungen in der Ökonomie. Vorschläge für ein Forschungsprojekt. Klagenfurter Beiträge zur Technikdiskussion, Heft 28. Edd. Arno Bammé/ Peter Baumgartner/ Wilhelm Berger/ Ernst Kotzmann. Klagenfurt: sine r.
- Heinz, Rudolf 1986: Mein großes Tischgebet. In: Hermesiade. Philosophische Tagungsbeiträge zum Tauschproblem. Ed. Rudolf Heinz. Essen: Eule
- Helle, Horst Jürgen (ed.) 1989: Einleitung. In: Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. Von Georg Simmel. Berlin: Duncker & Humblot
- Heller, Agnes 1970: Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion. Ed. Hans Joas. Frankfurt a.M. 1978 (A mindennapi élet. Budapest: Akadémiai Kiadó)
- Herodot: Das Geschichtswerk, Vol. 1. Edd. Hans-Joachim Diesner/ Hannelore Barth. Berlin/ Weimar: Aufbau 1985
- Hesiod: Werke und Tage. In: Werke in einem Band. Edd. Luise Hallof/ Klaus Hallof. Berlin: Aufbau 1994
- Hilbebarth, Bernd J./ Theodor Schneider 1991: Opfer. In: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Vol. 3. Ed. Peter Eicher. München: Kösel
- Hirdina, Heinz 1975: Rezension der Warenästhetik in den Weimarer Beiträgen. In: Warenästhetik. Beiträge zur Diskussion, Weiterentwicklung und Vermittlung ihrer Kritik. Ed. Wolfgang F. Haug. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Hodenberg, Christina von 2000: Der Fluch des Geldsacks. Der Aufstieg des Industriellen als Herausforderung bürgerlicher Werte. In: Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts. Edd. Manfred Hettling/ Stefan-Ludwig Hoffmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Hobbes, Thomas 1651: Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civic. Ed. Michael Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell sine a. (London: Crooke)
- Höhn, Hans-Joachim 1998: Geld oder Leben!? Ein ökonomisch-theologischer Essay. In: Religionsunterricht an höheren Schulen, No. 4, pp. 217-23
- Hörisch, Jochen 1978: Identitätszwang und Tauschabstraktion. Alfred Sohn-Rethels soziogenetische Erkenntnistheorie. In: Philosophische Rundschau, Jahrgang 25, Heft 1/2, pp. 42-54
- * 1980: Herrscherwort, Geld und geltende Sätze – Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischen Kritik des Subjekts. In: Materialien zur ästhetischen Theorie. Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne. Edd. Burkhardt Lindner/ W. Martin Lüdke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- * 1989: Das Abendmahl, das Geld und die neuen Medien. Poetische Korrelationen von Sein und Sinn. Bremen: Wassmann
- * 1990a: Poesie des Geldes. In: UNIVERSITAS. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, Jahrgang 45, Heft 4, pp. 334-44
- * 1990b: Die beiden Seiten einer Münze. Sohn-Rethels Theorie von Geld und Geltung. In: Das Geld, die bare Münze des Apriori. Von Alfred Sohn-Rethel. Berlin: Wagenbach
- * 1992a: Die Lesbarkeit von Geld und Welt. In: Manuskripte, Jahrgang 32, No. 115, März, pp. 6-12

- * 1992b: Kritische Theorie des Geldes. Zur Hermeneutik des Mangels. In: Spontaneität und Prozess. Zur gegenwärtigen Theorie Kritischer Theorie. Ed. Sabine Gürtler. Hamburg: Europ. Verlagsanst.
 - * 1992c: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
 - * 1993: Dekonstruktion des Geldes. Die Unvermeidbarkeit des Sekundären. In: Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Edd. Michael Wetzel/ Jean-Michel Rabaté. Berlin: Akademie
 - * 1994: Monetäre Simulation. Die Im/Materialität des Geldes. In: Baudrillard. Simulation und Verführung. Edd. Ralf Bohn/ Dieter Fuder. München: Fink
 - * 1995: Schlemihls Schatten – Schatten Nietzsches. Eine romantische Apologie des Sekundären. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. Edd. Ernst Behler/ Jochen Hörisch/ Günter Oesterle, Jahrgang 5, pp. 11-42
 - * 1996a: Äquivalenzen, Gleichgültigkeiten, Ringe. Das Geld der Literatur. In: Merkur, Jahrgang 50, Heft 1, pp. 127-37
 - * 1996b: Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
 - * 1997: Geld. In: Vom Menschen. Handbuch historischer Anthropologie. Ed. Christian Wulf. Weinheim/ Basel: Beltz
 - * 1999a: Die Orgie der Ökonomie. Pierre Klossowskis raunende Studie über die Geheimnisse des Geldes. In: Die ZEIT, Nr. 11, 11. März, p. 45
 - * 1999b: Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
 - * 2001: Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien. Frankfurt a.M.: Eichborn
 - * 2002: Zählen oder Erzählen. Hinweise auf neuere Geld-Literatur. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Sonderheft 21. Die gesellschaftliche Macht des Geldes. Ed. Christoph Deutschmann. Wiesbaden: Westdt. Verl.
- Hofmannsthal, Hugo von 1911: Jedermann. Das Spiel vom Sterben des reichen Mannes. Frankfurt a.M.: Fischer 1973 (Berlin: Fischer)
- Hohmann, Joachim S. 1979: Zur Mythologie unseres Seins. Frankfurt a.M.: Foerster
- Honecker, Martin 1983: Nicht Kupfer, sondern Glaube. Zum Ethos des Geldes. In: Zeitwende. Wissenschaft Spiritualität Literatur. Ed. Wolfgang Böhme et al., Jahrgang 54
- Horkheimer, Max/ Theodor W. Adorno 1944: Dialektik der Aufklärung. In: Gesammelte Schriften, Band 5. Ed. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a.M.: Fischer 1987 (Amsterdam: Querido 1947)
- Horn, Anette/Peter Horn 1995: „Poesie heißt nämlich nichts anders als Schöpfung durch Verlust“. Die „chaotische“ Zirkulation der Zeichen in Uwe Timms Roman *Kopffäger. Bericht aus dem Inneren des Landes*. In: Die Archäologie der Wünsche. Studien zum Werk von Uwe Timm. Edd. Manfred Durzak/ Harmut Steinecke. Köln: Kiepenheuer & Witsch
- Hülst, Dirk 1999: Symbol und soziologische Symboltheorie. Untersuchungen zum Symbolbegriff in Geschichte, Sprachphilosophie, Psychologie und Soziologie. Opladen: Leske & Budrich
- Israel, Joachim 1968: Der Begriff der Entfremdung. Zur Verdinglichung des Menschen in der bürokratischen Gesellschaft. Ed. Burghard König. Reinbek b.H.: Rowohlt 1985 (Aliénation från Marx till modern sociologi. Stockholm: Rabén & Sjögren)
- Jamme, Christoph 1991a: Einführung in die Philosophie des Mythos. Vol. 2: Neuzeit und Gegenwart. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft
- * 1991b: „Gott hat ein Gewand“. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Jeremias, Alfred 1904: Das Alte Testament im Licht des alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde. Leipzig: Hinrichs 1906 (ibid.)
- Jeremias, Joachim 1980: Unbekannte Jesu-Worte. Gütersloh: Mohn

- Jones, Ernst 1918: Über analerotische Charakterzüge. In (id.): Die Theorie der Symbolik und andere Aufsätze. Frankfurt a.M. et al.: Ullstein 1978 (Anal-erotic character traits. In: Journal of Abnormal Psychology, No. 13, pp. 261-84)
- Jung, Carl G. 1940: Psychologie und Religion. Olten/ Freiburg i.Br.: Walter 1971 (Rascher: Zürich, nach den Terry Lectures an der Yale University 1937)
- * 1944: Psychologie und Alchemie. Düsseldorf: Walter 1995 (Eranos-Jahrbuch 1935sq., aus Vorlesungen an den Eranos-Tagungen, erweitert in: Psychologische Abhandlungen V. Rascher: Zürich)
- Jürgens, Christian 1997: Elektronische Metamorphosen. Überlegungen zum digitalen Geld. In: Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte, Jahrgang 44, Heft 4, April, pp. 329-35
- Just, Oskar 1990: Ursache Geld Wirkung Chaos. Hamburg: Ebenen
- Kästner, Hannes 1989: „Fortunatus“ und „Faustus“. Glücksstreben und Erkenntnisdrang in der Erzählprosa vor und nach der Reformation. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, No. 89. Anfänge des Romans, Jahrgang 23, pp. 87-120
- * 1990: Fortunatus – Peregrinator mundi. Welterfahrung und Selbsterkenntnis im ersten deutschen Prosaroman der Neuzeit. Freiburg i. Br.: Rombach
- Kaiser, Herbert 1977: Studien zum Deutschen Roman nach 1849. Duisburg: Braun
- Kalka, Joachim 1997: Das bespiene Antlitz Christi und der Geldspeicher von Dagobert Duck. In: Das liebe Geld. Edd. Karl M. Michel/ Ingrid Karsunke/ Tilman Spengler, Kursbuch 130, Dezember, pp. 165-75
- Kannenbergr-Rentschler, Manfred 1989: Die Idee der volkswirtschaftlichen Schenkung – Schwierigkeiten ihrer Geburt. In: Wesen und Funktion des Geldes. Zahlen, Leihen und Schenken im volkswirtschaftlichen Prozess. Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 3. Ed. Sozialwissenschaftliche Forschungsgesellschaft Stuttgart durch Stefan Leber. Stuttgart: Freies Geistesleben
- Kartschoke, Dieter 1975: Weisheit oder Reichtum? Zum Volksbuch von Fortunatus und seinen Söhnen. In: Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften, Vol. 5. Literatur im Feudalismus. Ed. Dieter Richter. Stuttgart: Metzler
- Kasch, Wilhelm F. 1979: Geld und Glaube. Problemaufriss einer defizitären Beziehung. In (id.): Geld und Glaube. Paderborn et al.: Schöningh
- Kaube, Jürgen/ Waltraud Schelke 1993: Das Diabolische des Geldes. In: Der Stand und die nächste Zukunft der Geldforschung. Festschrift für Hajo Riese zum 60. Geburtstag. Edd. Otto Steiger/ Hans-Joachim Stadermann. Berlin: Duncker & Humblot
- Keller, Gottfried 1879sq.: Der grüne Heinrich. Zweite Fassung. In: Sämtliche Werke, Vol. 3. Ed. Peter Villwock. Frankfurt a.M.: Dt. Klassiker-Verl. 1996 (Stuttgart: Göschensche)
- * 1886: Martin Salander. In: Sämtliche Werke, Vol. 6. Ed. Dominik Müller. 1991 (in: Deutsche Rundschau, Vol. 46-8. Ed. Julius Rodenberg. Berlin: Gebrüder Paetel)
- Kent, Robert W./ Lothar Schmidt (edd.): Geld – Aphorismen und Zitate aus drei Jahrtausenden. Reinbek b.H.: Rowohlt 1990
- Kerényi, Karl 1942: Hermes der Seelenführer. Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung. Zürich: Rhein 1944 (Vortrag, Veröffentlichung im Eranos-Jahrbuch)
- * 1951: Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten. Zürich: Rhein-Verl.
- * 1968: Strafe und Schuld des Prometheus. In: Schuld und religiöse Erfahrung. Weltgespräch, Vol. 6. Ed. Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch. Wien – Freiburg. Freiburg i.Br. et al.: Herder
- */ Leo M. Lanckoroński 1941: Der Mythos der Hellenen in Meisterwerken der Münzkunst. Amsterdam/ Leipzig: Pantheon Akad. Verlagsanst.
- Kerschagl, Richard 1973: Die Jagd nach dem künstlichen Gold. Der Weg der Alchemie. Berlin: Duncker & Humblot
- Kienzle, Michael 1975: Der Erfolgsroman. Zur Kritik seiner poetischen Ökonomie bei Gustav Freytag und Eugenie Marlitt. Stuttgart: Metzler

- Kienzler, Klaus 1991: Gotteserkenntnis. In: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Vol. 2. Ed. Peter Eicher. München: Kösel
- Kirchgässner, Gebhard 1991: Homo oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Tübingen: Mohr
- Klages, Ludwig 1917: Der Geist als Widersacher der Seele. Bonn: Bouvier und Co./ München: Barth 1960 (ibid.)
- * 1922: Vom kosmogonischen Eros. München: Müller
- Klein, E. 1958: Gott. VII. Philosophisch. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Vol. 2. Ed. Kurt Galling et al. Tübingen: Mohr
- Klossowski, Pierre 1970: Die lebende Münze. Berlin: Kadmos 1998 (La monnaie vivante. Paris: Losfeld)
- Kluge, Friedrich 1995: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin/ New York: de Gruyter
- Knapp, Georg F. 1905: Staatliche Theorie des Geldes. Leipzig: Duncker & Humblot
- Köhler, Michael 1997: Von Walhall zur Wallstreet. Bemerkungen zur Raffgier. In: Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte, Jahrgang 44, Heft 4, April, pp. 335-9
- Köhnke, Klaus C. 1993: Die Verdrängung der Werte durch das Geld. Zu Georg Simmels *Philosophie des Geldes*. In: Georg Simmels Philosophie des Geldes. Edd. Jeff Kintzelé/ Peter Schneider. Frankfurt a.M.: Hain
- Koep, Leo 1952: Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung altchristlicher Bildersprache. Bonn: Hanstein
- Köster, Claudius R. 1997: Fetisch oder Freiheit? Eine philosophisch-soziologische Anthologie zum „schnöden Mammon“. In: Sozialwissenschaftliche Information, Jahrgang 26, Heft 2, pp. 131-43
- Kraemer, Klaus 1994: Schwerelosigkeit der Zeichen= Die Paradoxie des selbstreferentiellen Zeichens bei Baudrillard. In: Baudrillard. Simulation und Verführung. Edd. Ralf Bohn/ Dieter Fuder. München: Fink
- Kramer, Rolf 1996: Ethik des Geldes. Eine theologische und ökonomische Verhältnisbestimmung. Berlin: Duncker & Humblot
- Krass, Stephan 2002: In God We Trust. Der Dollar als Botschaft. In: Merkur, Jahrgang 56, Heft 5, Mai, pp. 444-51
- Kremer, Detlef/ Nikolaus Wegmann 1985: Geld und Ehre. Zum Problem frühneuzeitlicher Verhaltenssemantik im ‚Fortunatus‘. In: Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven. Vorträge des Deutschen Germanistentages 1984 (in Passau). Ed. Georg Stötzel, Vol. 2. Berlin/ New York: de Gruyter
- Kremer, Ulrich M. 1991: Geld und Bibel. In: Diagonal – Zeitschrift der Universitäts-Gesamthochschule-Siegen. Zum Thema: Geld, No. 1, pp. 273-5
- Krieg, Peter: Mythen der Moderne 2. Die Seele des Geldes. Frankfurt a.M.: Zweitausendeins 1990
- Krondorfer, Birge 1996: „Wir alle sind Systeminsassen“? In: Bar-Geld-Los. konkursbuch 31. Edd. Cornelia Saxe/ Gerburg Treutsch-Dieter. Tübingen: Konkursbuchverl.
- Krüger, Wolfgang 1998: Die Faszination des Geldes: Begierde, Sehnsucht, Leidenschaft. München: Kösel
- Kunitzky, Norbert von 1993: Geld und Macht. In: Georg Simmels Philosophie des Geldes. Edd. Jeff Kintzelé/ Peter Schneider. Frankfurt a.M.: Hain
- Kurnitzky, Horst 1974: Triebstruktur des Geldes. Ein Beitrag zur Theorie der Weiblichkeit. Berlin: Wagenbach
- * 1994: Der heilige Markt. Kulturhistorische Anmerkungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Lacan, Jacques (1949): Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. (Bericht für den 16. Internationalen Kongress für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949). In: Schriften I. Ed. Norbert Haas/ Hans-Joachim

- Metzger. Olten/ Freiburg i.Br.: Walter 1973b (Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. In: Ouvrage de Jacques Lacan. Écrits 1. Paris: Éditions du Seuil 1966)
- * (1955): Das Seminar über E. A. Poes „Der entwendete Brief“. In: Schriften I. 1973a (Le séminaire sur „La lettre volée“. In: Ouvrage de Jacques Lacan. Écrits 1. Paris: Éditions du Seuil 1966)
- * 1957: Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud. In: Schriften II. 1975 (L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In: La Psychanalyse, Vol. 3. Paris: P.U.F.)
- * 1966: Die Stellung des Unbewussten. auf dem Kongress von Bonneval 1960, wieder aufgenommen 1964. In: Schriften II. 1975b (Position de l'inconscient, Congrès de Bonneval. In: Ouvrage de Jacques Lacan. Écrits 2. Paris: Seuil)
- * 1975: Das Seminar XX. Encore. Edd. Norbert Haas/ Hans-Joachim Metzger. Weinheim/ Berlin: Quadriga 1991 (Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XX. Encore 1972-1973. Ed. Jacques A. Miller. Paris: Éditions du Seuil)
- Laforgue, René 1931: Gold und Kapital. Psychoanalytische Bemerkungen. In: Psychoanalytische Bewegung, Jahrgang 3, Heft 6, November, pp. 481-92 (Bad Feinbach: Schmidt Reprint 1998)
- Landmann, Michael 1976: Georg Simmel: Konturen seines Denkens. In: Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel. Edd. Hannes Böhringer/ Karlfried Gründer. Frankfurt a.M.: Klostermann
- Lauer, Enrik 1994: Literarischer Monetarismus. Studien zur Homologie von Sinn und Geld bei Goethe, Goux, Sohn-Rethel, Simmel und Luhmann. Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft, Vol. 2. Edd. Jochen Hörisch/ Reiner Wild. St. Ingbert: Röhrig
- Laum, Bernhard 1924a. Über das Wesen des Münzgeldes. Halle a.d.S.: Rieckmann 1930 (ibid.)
- * 1924b: Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes. Tübingen: Mohr
- Law, John 1715: Denkschrift über die Banken. In (id.): Handel, Geld und Banken. Ed. Achim Toepel. Berlin: Akademie 1992 (Mémoire sur les banques. sine l.: sine r.)
- Le Goff, Jacques 1981: Die Geburt des Fegefeuers. Stuttgart: Klett-Cotta 1984 (La Naissance du Purgatoire. Paris: Gallimard)
- * 1986: Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter. Stuttgart: Klett-Cotta 1988 (La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Age. Paris: Hachette)
- Lefebvre, Henri 1947: Kritik des Alltagslebens, Vol. 1. Einleitung. Kronberg i.Ts.: Athenäum 1977 (Critique de la vie quotidienne, Vol. 1. Introduction. Paris: Grasset & Fasquelle)
- Lehmann, Paul 1922: Die Parodie im Mittelalter. München: Hiersemann 1963 (erweiterte Neuaufl.)
- Lessing, Gotthold E. 1779: Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. In: Werke und Briefe, Vol. 9. Werke 1778-1780. Edd. Klaus Bohnen/ Arno Schilson. Frankfurt a.M.: Dt. Klassiker-Verl. 1991 (Berlin: Voß)
- Lévi-Strauss, Claude 1949: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993 (Les structures élémentaires de la parenté. Sine l.: Mouton)
- * 1950: Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In: Soziologie und Anthropologie, Vol. 2. Von Marcel Mauss. Frankfurt a.M.: Fischer 1989 (Sociologie et anthropologie. Paris. P.U.F.)
- Lévinas, Emmanuel 1957: Die Philosophie und die Idee des Unendlichen. In (id.): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Ed. Wolfgang N. Krewani. Freiburg i.Br./ München: Alber 1998 (La philosophie et l'idée d'infini. In: Revue de métaphysique et de morale, Jahrgang 62, pp. 241-53)
- * 1967: Sprache und Nähe. In (id.): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Ed. Wolfgang N. Krewani. Freiburg i.Br./ München: Alber 1998 (Langage et proximité. In (id.): En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin)

- Liebrucks, Bruno (1957): Über den logischen Ort des Geldes. In (id.): Erkenntnis und Dialektik. Zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache her. Aufsätze aus den Jahren 1949 bis 1971. Den Haag: Nijhoff 1972 (Rundfunkvortrag)
- Löwenstimm, August 1897: Aberglaube und Strafrecht. Berlin: Rade/ Stuhr'sche Buchhandlung
- Löwenthal, Leo 1971: Erzählkunst und Gesellschaft. Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts. Neuwied/ Berlin: Luchterhand
- Lohmeyer, Dorothea 1975: Faust und die Welt. Der zweite Teil der Dichtung. Eine Anleitung zum Lesen des Textes. München: Beck
- Lubrich, Oliver 2001: Shakespeares Selbstdekonstruktion. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Luckmann, Thomas 1991: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M. Suhrkamp
- Luhmann, Niklas 1970: Wirtschaft als soziales System. In (id.): Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdt. Verl. 1991 (ibid.)
- * 1972: Religion als System. Thesen. In: Religion – System und Sozialisation. Von Karl-Wilhelm Dahm/ Niklas Luhmann/ Dieter Stoodt. Darmstadt/ Neuwied: Luchterhand
- * 1977: Funktion der Religion. Edd. Jürgen Habermas/ Dieter Henrich/ Niklas Luhmann/ Jacob Taubes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- * 1988: Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- * 1994: Die Unterscheidung Gottes. In (id.): Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen: Westdt. Verl.
- * 1996: Sinn der Kunst und Sinn des Marktes – zwei autonome Systeme. In: Markt und Sinn. Dominiert der Markt unsere Werte? Edd. Florian Müller/ Michael Müller. Frankfurt a.M./ New York: Campus
- * 1997: Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Vol. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- * 2000: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Lukács, Georg 1947: Faust-Studien. In (id.): Werke, Vol. 6. Problem des Realismus III. Der historische Roman. Neuwied/ Berlin: Luchterhand 1965 (in (id.): Goethe und seine Zeit. Bern: Francke)
- Luther, Martin 1524: Von Kaufshandlung und Wucher. In: Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Vol. 15. Graz: Akad. Druck- und Verlagsanst. 1966 (Wittenberg: sine r.)
- * 1529: Deutsch Katechismus (Der Große Katechismus). In: Dr. Martin Luthers Werke, Vol. 30¹. 1964 (Wittenberg: sine r.)
- * : Tischreden. In: Dr. Martin Luthers Werke, Vol. TR 1-6. 1967
- Lüthy, Herbert 1973: Nochmals Calvinismus und Kapitalismus. In: Gesellschaft in der industriellen Revolution. Edd. Rudolf Braun/ Wolfram Fischer/ Helmut Großkreutz/ Heinrich Volkmann. Köln: Kiepenheuer & Witsch (kürzer in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, No. 11, 1961, pp. 129-56)
- Luxemburg, Rosa 1975: Einführung in die Nationalökonomie. In: Gesammelte Werke, Vol. 5. Ökonomische Schriften. Ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz
- Lytard, Jean-François 1974: Ökonomie des Wunsches. Bremen: Impuls 1984 (Économie libidinale. Paris: Éditions de Minuit)
- Mahl, Bernd 1982: Goethes ökonomisches Wissen. Grundlagen zum Verständnis der ökonomischen Passagen im dichterischen Gesamtwerk und in den „Amtlichen Schriften“. Frankfurt a.M./ Bern: Lang
- Mähner-Ehrig, Ursula 1997: Ökonomie M(m)acht Angst. Betrachtungen zum Thema aus der Sicht einer Ärztin und Psychoanalytikerin. In: Ökonomie M(m)acht Angst. Zum Verhältnis von Ökonomie und Religion. Edd. Ursula M. Ernst/ Helene Mayerhofer/ Gabriela Riedl. Frankfurt a.M. et al.: Lang

- Major, René 1993: Die Wahrung der Gabe. In: Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Edd. Michael Wetzels/ Jean-Michel Rabaté. Berlin: Akademie
- Malinowski, Bronislaw 1948: Magic, Science and Religion and Other Essays. London: Souvenir 1974 (Magic, Science and Religion and Other Essays. Boston/ Glencoe: The Free Press)
- Mann, Thomas 1911: Chamisso. Einleitung in Peter Schlemihls wundersame Geschichte, mitgeteilt von Adalbert von Chamisso. In: Gesammelte Werke, Vol. 9. Reden und Aufsätze 1. Frankfurt a.M.: Fischer 1974 (in: Die Neue Rundschau, Jahrgang 22, Heft 10, Oktober)
- * 1924: Der Zauberberg. In: Gesammelte Werke, Vol. 15. 1954 (Berlin: Fischer)
- Marcuse, Herbert 1955: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. In: Schriften, Vol. 5. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979 (Eros and Civilization. Boston: Beacon Press)
- Martin, Gerhard M. 1980: Vorwort. In: Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls. Edd. Manfred Josuttis/ Gerhard M. Martin. Stuttgart/ Berlin: Kreuz
- Marx, Karl 1844a: Zur Judenfrage. In: Werke. Von Karl Marx/ Friedrich Engels (MEW), Vol. 1. Ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz 1981 (in: Deutsch-Französische Jahrbücher, pp. 182-214)
- * 1844b: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW, Vol. 1. 1981 (in: Deutsch-Französische Jahrbücher, pp. 71-85)
- * (1844c): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844. In: MEW, Ergänzungs-Vol., Teil 1. 1981 (in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Vol. 3. Berlin: Dietz 1932)
- * (1844d): Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“. Trad. par J. T. Pariso, Paris 1823. In: MEW, Ergänzungs-Vol., Teil 1. 1981 (Ed. V. Adoratskij. Berlin: Dietz 1932)
- * (1844-7): 1. ad Feuerbach. [Thesen über Feuerbach.] In: MEW, Vol. 3. 1981 (Moskau: Marx-Engels-Lenin-Institut 1932)
- * (1857sq.): Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858. In: MEW, Ergänzungs-Vol., Teil 3. 1974 (Moskau: Verl. für fremdsprachige Literatur 1939-41)
- * 1859: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MEW, Vol. 13. 1978 (Berlin: Duncker)
- * 1867: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals. In: MEW, Vol. 23. 1977 (Hamburg: Meissner)
- * 1885: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch II: Der Cirkulationsprozess des Kapitals. Ed. Friedrich Engels. In: MEW, Vol. 24. 1981 (Hamburg: Meissner)
- * 1894: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch III: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion. Ed. Friedrich Engels. In: MEW, Vol. 25. 1979 (Hamburg: Meissner)
- */ Friedrich Engels (1845sq.): Die deutsche Ideologie. In: MEW, Vol. 3. 1981 (Moskau: Marx-Engels-Lenin-Institut 1932)
- Matthiessen, Christian 1989: Geld und Wert. In: Wesen und Funktion des Geldes. Zahlen, Leihen und Schenken im volkswirtschaftlichen Prozess. Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 3. Ed. Sozialwissenschaftliche Forschungsgesellschaft Stuttgart durch Stefan Leber. Stuttgart: Freies Geistesleben
- Mauss, Marcel 1950: Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990 (Essai sur le Don. Paris: P.U.F.)
- McLuhan, Marshall 1964: Understanding media. The Extension of Man. London: Routledge & Paul
- Mehring, Franz 1948: Beiträge zur Literaturgeschichte. Ed. Walter Heist. Berlin: Weiss
- Menger, Carl 1871: Grundsätze der Volkswirtschaftslehre. In: Gesammelte Werke. Ed. Friedrich von Hayek. Tübingen: Mohr 1968 (Wien: Braumüller)
- Mensching, Gustav 1961: Religion. I. Erscheinungs- und Ideenwelt. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Vol. 5. Ed. Kurt Galling et al. Tübingen: Mohr

- Metscher, Thomas 1976: Faust und die Ökonomie. Ein literarhistorischer Essay. In: Vom Faustus bis Karl Valentin. Der Bürger in Geschichte und Literatur. Argument -Sonderband 3, pp. 28-155
- Misik, Robert 1999: Geldfragen und Glaubenssachen. Variationen zu Christoph Deutschmanns Buch: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt a.M./ New York 1999, Campus-Verlag. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft. Thema: Kapitalismus als Religion?, Jahrgang 27, Heft 4, Dezember, pp. 501-11
- Moody, Anthony D. 1964: Shakespeare: The Merchant of Venice. London: Arnold
- Müller, Adam H. 1816: Versuche einer neuen Theorie des Geldes. In (id.): Nationalökonomische Schriften. Ed. Albert J. Klein. Lörrach: Kern 1983 (Leipzig: Brockhaus)
- * 1819: Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere. In (id.): Nationalökonomische Schriften. 1983 (Leipzig)
- * 1839: Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und fasslich dargestellt. In (id.): Nationalökonomische Schriften. 1983 (Zusammenfassung in: Adam von Müller's gesammelte Schriften. München: Franz)
- Müller, Jan-Dirk 1995: Die Fortuna des Fortunatus. Zur Auflösung mittelalterlicher Sinndeutung des Sinnlosen. In: Fortuna. Edd. Walter Haug/ Burghardt Wachinger. Tübingen: Niemeyer
- Müller, Rudolf W. 1977: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewusstsein und Rationalität seit der Antike. Frankfurt a.M./ New York: Campus
- Münch, Richard 1994: Zahlung und Achtung. In: Zeitschrift für Soziologie, Jahrgang 23, Heft 5, Oktober, pp. 388- 411
- Muschg, Walter 1954: Jeremias Gotthelf. Eine Einführung in seine Werke. Bern/ München: Francke
- Muthesius, Volkmar 1956: Euch, ihr Götter, gehört der Kaufmann... Alte und neue Wirtschafts-Weisheit. Frankfurt a.M.: Knapp
- * 1975: Die Freiheit des Geldes. Frankfurt a.M.: Knapp
- Needleman, Jacob 1991: Geld und der Sinn des Lebens. Frankfurt a.M./ Leipzig: Insel 1993 (Money and the meaning of life. New York: Doubleday)
- Nevins, Allan 1940: The heroic Age of American Enterprise, Vol. 2. John D. Rockefeller. New York: Scribner's Sons
- Nierner, Gotthard 1930: Das Geld. Ein Beitrag zur Volkskunde. Breslau: Marcus
- Nietzsche, Friedrich 1881: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. In: Sämtliche Werke, Vol. 3. Edd. Giorgio Colli/ Mazzino Montinari. München: Dt. Taschenbuch Verl./ Berlin/ New York: de Gruyter 1988 (Chemnitz: Schmeitzner)
- * 1882: Die fröhliche Wissenschaft. In: Sämtliche Werke, Vol. 3. 1988 (Chemnitz: Schmeitzner)
- * 1883-5: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. In: Sämtliche Werke, Vol. 4. 1988 (Chemnitz: Schmeitzner)
- * (1885-7): Nachgelassene Fragmente 1885 - 1887 von Friedrich Nietzsche. In: Sämtliche Werke, Vol. 12. 1988
- * 1887: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Sämtliche Werke, Vol. 5. 1988 (Leipzig: Naumann)
- * 1889: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert. In: Sämtliche Werke, Vol. 6. 1988 (Leipzig: Naumann)
- Otto, Rudolf 1917: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Biederstein 1947 (Breslau: Trewendt & Granier)

Ovidius Naso: Metamorphosen. Ed. Michael von Albrecht. Stuttgart: Reclam jun. 1994
(Metamorphoseon libri quindecim)

Palaver, Wolfgang 2001: Kapitalismus als Religion. In: Quart, Heft 3 und 4, pp. 18–25

Papinius: Statii Thebaidos Libri XII. Ed. D. E. Hill. Sine l.: Brill 1983

Paul, Axel T. 2002: Die Legitimität des Geldes. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Sonderheft 21. Die gesellschaftliche Macht des Geldes. Ed. Christoph Deutschmann. Wiesbaden: Westdt. Verl.

Picht, Georg 1968: Zum Problem der ‚Genealogie der Moral‘. In: Schuld und religiöse Erfahrung. Weltgespräch, Vol. 6. Ed. Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch. Wien – Freiburg. Freiburg i.Br. et al.: Herder

Pieper, Annemarie 1990: Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch. Stuttgart: Klett-Cotta

Platon: De re publica. In: Sämtliche Dialoge, Vol. 5. Ed. Otto Apelt. Meiner: Hamburg 1988a

* : Kratylus. In: Sämtliche Dialoge, Vol. 2. 1988b

* : Phaidon oder über die Unsterblichkeit der Seele. In: Sämtliche Dialoge, Vol. 2. 1988c

Plowman, Max 1931: Money and the Merchant. In: Shakespeare: The Merchant of Venice. A Casebook. Ed. John Wilders. London: Macmilian 1969 (in: Adelphi, Vol. 2, 1931, pp. 508)

Plutarch: Theseus. In: Große Griechen und Römer, Vol. 1. Ed. Konrad Ziegler et al. Zürich: Artemis 1954

Polanyi, Karl 1944: The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. Frankfurt a.M. 1978 (The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time. Boston: Beacon Hill)

Postman, Neil 1985: Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business. New York: Viking Penguin

Praetorius Bühl, Ina (1996): Die Welt ist unser Haushalt. Einstieg in eine feministische Wirtschaftsethik. Vortrag am 8. Februar in Wien

Priddat, Birger P. 1998: Moralischer Konsum. 13 Lektionen über die Käuflichkeit. Stuttgart/Leipzig: Hirzel

Raitz, Walter 1973: Zur Soziogenese des bürgerlichen Romans. Eine literatursoziologische Analyse des ‚Fortunatus‘. Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverl.

* 1984: Fortunatus. München: Fink

Rammstedt, Otthein 1993: Simmels Philosophie des Geldes. In: Georg Simmels Philosophie des Geldes. Edd. Jeff Kintzelé/ Peter Schneider. Frankfurt a.M.: Hain

* 1994: Geld und Gesellschaft in der ‚Philosophie des Geldes‘. In: Geld und Wachstum. Zur Philosophie und Praxis des Geldes. Edd. Hans C. Binswanger/ Paschen von Flotow. Stuttgart/ Wien: Weitbrecht

* 2002: Geld und Philosophie – Überlegungen mit und zu Georg Simmels *Philosophie des Geldes*. In: Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg: Geld. Vorträge im Sommersemester 2001. Heidelberg: Winter

Regling, Kurt 1910: Geld. In: Paulus Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften, Vol. 7¹ (13. Halbband). Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa. Edd. Wilhelm Kroll/ Karl Mittelhaus. Stuttgart: Druckemüller 1958 (ibid.)

Reichert, Klaus 1985: Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

* 1992: Wucher und Wucherklischees am Übergang zur Neuzeit. In: Die Darstellung der Wirtschaft und der Wirtschaftswissenschaften in der Belletristik. Ed. Bertram Schefold. Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XI. Berlin: Duncker & Humblot

Reisinger, Ferdinand 2000: ‚Geld oder Leben‘ – oder: Von der Wirkkraft des Geldes über die Menschen. Vortrag an der Ökumenischen Sommerakademie vom 12.-14. Juli im Stift Kremsmünster.

- Renner, Rolf G. 1991: Schrift der Natur und Zeichen des Selbst. *Peter Schlemihls wundersame Geschichte* im Zusammenhang von Chamissos Texten. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jahrgang 65, Heft 4, Dezember, pp. 653-73
- Ricardo, David 1817: On the Principles of political economy, and taxation. London: Murray
- Richardson, Dennis W. 1970: Electric Money: Evolution of an Electronic Funds-Transfer System. Cambridge, Mass./ London: MIT Press
- Richter, Liselotte 1961: Religion. IV A. Religionsphilosophisch. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Vol. 5. Ed. Kurt Galling et al. Tübingen: Mohr
- Ricœur, Paul 1965: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
1969 (De l'Interprétation. Essai sur Freud. Paris: Éditions du Seuil)
- * 1978: Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik. In: Sprache und Welterfahrung. Ed. Jörg Zimmermann. München: Fink (übersetzter Vortrag an der Universität Freiburg)
- * 1981: A response by Paul Ricœur. In (id.): Hermeneutics and the human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation. Ed. John B. Thompson. Cambridge et.al.: University Press/ Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme
- Rilke, Rainer Maria 1905: Das Stunden-Buch. Zweites Buch: Das Buch von der Pilgerschaft. In: Werke, Vol. 1. Gedichte 1895-1910. Edd. Manfred Engel/ Ulrich Fülleborn et al. Frankfurt a.M./ Leipzig: Insel 1996 (ibid.)
- Ritter, Hugo 1952: Der Mensch und das Geld. Sinn und Unsinn des Geldes im Kampf um den Fortschritt. München: Goldmann
- Róheim, Géza 1923: Heiliges Geld in Melanesien. In: Psychoanalyse des Geldes. Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien. Ed. Ernest Borneman. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973 (in: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, No. 9, pp. 384-401)
- Roloff, Gerd (ed.) 1981: Materialien zum Verständnis des Textes. In: Fortunatus. Studienausgabe nach der Editio Princeps von 1509. Von Anonymus. Stuttgart: Reclam jun. 1996 (ibid.)
- Rüstow, Alexander 1949: Die Religion der Marktwirtschaft. Mit einem Nachwort von Sybille Tönnies. Münster et al.: LIT 2001 (in: ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Edd. Walter Eucken/ Franz Böhm)
- Runkel, Gunter 1974: Trieb und Funktion. Dargestellt an dem Zusammenhang von Sexualität und Ideologien. Hamburg: Eigenverlag
- Ruskin, John 1862sq.: Munera Pulveris. Six Essay on the Elements of Political Economy. Orpington: Allen 1886 (in: Frazer's Magazine)
- Ruster, Thomas 1999: Jenseits aller Ethik: Geld als Religion? In: Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirche. Ed. Hermann Kochanek. Zürich/ Düsseldorf: Benziger
- Sachs, Hans 1539: Die wunderparlich, gut unnd böß eygenschafft des gelts. In: Hans Sachs, Vol. 4. Ed. Adelbert von Keller. Tübingen: Laupp 1870, pp. 228-31 (sine l.: sine r.)
- Sampson, Anthony 1989: The Midas Touch. Money, People and Power from West to East. London et al.: Hodder & Stoughton
- Saner, Hans 1993: Macht und Ohnmacht der Symbole. Essays. Basel: Lenos
- Sauermann, Heinz 1931: Soziologie der Wirtschaft. In: Lehrbuch der Soziologie und Sozialphilosophie. Ed. Karl Dunkmann. Berlin: Junker und Dünnhaupt
- Say, Jean-Baptiste 1803: Abhandlung über die Sozialökonomie oder einfache Darstellung der Art und Weise, wie die Reichthümer entstehen, vertheilt und verzehrt werden. Erstes Buch. Von der Production. Halle/ Leipzig: Ruffsche Verlagshandlung 1807 (Traité d'économie politique, ou Simple exposition de la manière dont se forment se distribuent et se consomment les richesses. Paris: Deterville)
- Schacht, Joachim 1961: Zur Kulturanthropologie des Geldes. In: Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie, Jahrgang 8, Heft 1, pp. 1-46 und Heft 2, pp. 274-333

- * 1967: Die Totenmaske Gottes. Zur Kulturanthropologie des Geldes. Ein Versuch. Salzburg: Müller
- Scheit, Gerhard 1999: Verborgener Staat, lebendiges Geld. Zur Dramaturgie des Antisemitismus. Freiburg i.Br.: Ça-Ira
- Scheler, Max 1913/6: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. In: Gesammelte Werke, Vol. 2. Ed. Maria Scheler. Bern: Francke 1954 (in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Jahrgänge 1sq.)
- * 1921: Vom Ewigen im Menschen. In: Gesammelte Werke, Vol. 5. 1954 (Leipzig: Neue Geist-Verl.)
- Schestag, Thomas 1991: Parerga: Friedrich Hölderlin. Carl Schmitt, Franz Kafka. Platon, Friedrich Schleiermacher, Walter Benjamin. Jacques Derrida. Zur literarischen Hermeneutik. München: Boer
- Schlaffer, Heinz 1981: Faust zweiter Teil – die Allegorie des 19. Jahrhunderts. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung
- Schleiermacher, Friedrich D. E. 1799: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1967 (Berlin: Unger)
- Schmidt, Friedrich W. 1998: Erinnerungen an die Schuldkultur. In: Heilsversprechen. Edd. Norbert W. Bolz/ Willem van Reijen. München: Fink
- Schmölders, Günter 1966: Psychologie des Geldes. Reinbek b.H.: Rowohlt
- * 1968: Gutes und schlechtes Geld. Geld, Geldwert und Geldentwertung. Frankfurt a.M.: Knapp
- Schnabel, Christa 1997: Religiöse Konjunktur in einer erkalteten Moderne? Überlegungen zum Verhältnis von Religion – Geschlecht – Ökonomie in der späten Moderne. In: Ökonomie M(m)acht Angst. Zum Verhältnis von Ökonomie und Religion. Edd. Ursula M. Ernst/ Helene Mayerhofer/ Gabriela Riedl. Frankfurt a.M. et al.: Lang
- Schneider, Gerhard/ Erwin Arndt (edd.) sine a.: Kommentar. In: Fortunatus. Von Anonymus. Hanau: Müller & Kiepenheuer
- Schneider, Rolf 1957: Wirklichkeitsmärchen und Romantik. Bemerkungen zum Werk A. v. Chamisso. In: Aufbau. Kulturpolitische Monatsschrift, Jahrgang 13, Heft 7, pp. 203-10
- Schneider, Wolfgang 1962: Lexikon alchemistisch-pharmazeutischer Symbole. Weinheim a.d.Bergstr.: Verl. Chemie
- Scholz, Rüdiger 1982: Die beschädigte Seele des großen Mannes. Goethes ‚Faust‘ und die bürgerliche Gesellschaft. Rheinfelden: Schöuble
- Schopenhauer, Arthur 1851: Aphorismen zur Lebensweisheit. (Von dem, was einer hat). In: Sämtliche Werke, Vol. 5. Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften, Vol. 1. Ed. Arthur Hübscher. Wiesbaden: Brockhaus 1966 (Berlin: Hayn)
- Schubert, Walter 1941: Religion und Eros. Ed. Friedrich Seifert. München: Beck
- Schultz, Irmgard 1994: Der erregende Mythos vom Geld. Die neue Verbindung von Zeit, Geld und Geschlecht im Ökologiezeitalter. Frankfurt a.M./ New York: Campus
- Schumpeter, Joseph A. 1942: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. Tübingen/ Basel: Francke (UTB) 1993 (Capitalism, Socialism and Democracy. New York: Harper & Brothers)
- * (1929): Das Wesen des Geldes. Ed. Fritz K. Mann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970
- Schurtz, Heinrich 1897: Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Geldes. In: Deutsche geographische Blätter, Vol. 20, Heft 1 und 2, pp. 1sq.
- Schwanitz, Dietrich 1997: Das Shylock-Syndrom oder die Dramaturgie der Barbarei. Frankfurt a.M.: Eichborn
- Schwengel, Hermann 1987: Simmel und Marx. Zwei Philosophien des Geldes, ein Schatten des Heiligen? In: Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Edd. Christoph Wulf/ Dietmar Kamper. Bodenheim: Syndikat 1997 (Frankfurt a.M.: Athenaeum)

- Schweppenhäuser, Hans G. 1982: Das kranke Geld. Vorschläge für eine soziale Geldordnung von morgen. Aus der Reihe: Perspektiven der Anthroposophie. Edd. Johannes M. Mayer/ Wolfgang Niehaus. Frankfurt a.M.: Fischer
- Seaford, Richard 1994: Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State. Oxford et al.: Clarendon/ Oxford University Press
- Sedillot, René 1992: Muscheln, Münzen und Papier: die Geschichte des Geldes. Frankfurt a.M./ New York: Campus
- Segbers, Franz 2002: Geld – der allergewöhnlichste Abgott auf Erden (Martin Luther). Die Zivilreligion des Alltags im Kapitalismus. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Sonderheft 21. Die gesellschaftliche Macht des Geldes. Ed. Christoph Deutschmann. Wiesbaden: Westdt. Verl.
- Serres, Michel 1980: Der Parasit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987 (Le parasite. Paris: Grasset & Fasquelle)
- Sève, Lucien 1969: Marxismus und Theorie der Persönlichkeit. Frankfurt a.M.: Marxistische Blätter 1973 (Marxisme et théorie de la personnalité. Paris: Éditions sociales)
- Shakespeare, William 1600: The Merchant of Venice. In: Arden Shakespeare. Edd. Richard Proudfoot/ Ann Thompson/ David S. Kastan. Surrey: Nelson and Sons 1998 (The Comical History of the Merchant of Venice. London: Roberts)
- * (1607sq.): Timon of Athens. In: Arden Shakespeare. 1998 (sine l.: Heminge/ Condell 1623)
- * 1799: Der Kaufmann von Venedig. In: Sämtliche Dramen. Band I: Komödien. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1967 (Int. Wilhelm Schlegel. Berlin: Unger)
- Shell, Marc 1978: The Economy of Literature. Baltimore/ London: Hopkins University Press
- * 1979: The Wether and the Ewe. Verbal Usury in *The Merchant of Venice*. In: Kenyon Review, No. 1, pp. 65-92
- * 1982: Money, language, and thought. Literary and Philosophic Economies from the Medieval to the Modern Era. Baltimore/ London: Hopkins University Press 1993 (Los Angeles: University of California Press)
- Simmel, Georg 1890: Zur Psychologie des Geldes. In: Gesamtausgabe, Vol. 2. Ed. Otthein Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989 (in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich, Vol. 13. Ed. Gustav Schmoller)
- * 1896: Das Geld in der modernen Cultur. Sociologische Studie. In: Gesamtausgabe, Vol. 5. 1992 (Vortrag in der „Gesellschaft österreichischer Volkswirthe“, Veröffentlichung in: Zeitschrift des Oberschlesischen Berg- und Hüttenmännischen Vereins, No. 35, pp. 319-24)
- * 1898: Zur Soziologie der Religion. In: Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. Ed. Horst J. Helle. Berlin: Duncker & Humblot 1989 (in: Neue deutsche Rundschau/ Freie Bühne, Jahrgang 9, pp. 11-23)
- * 1899: Ueber Geiz, Verschwendung und Armut. In: Gesamtausgabe, Vol. 5. 1992 (in: Ethische Kultur. Wochenschrift für sozial-ethische Reformen. Edd. R. Penzig/ M. Kronenberg, Jahrgang 7, No. 42/43, pp. 332-5, 340-1)
- * 1900: Philosophie des Geldes. In: Gesamtausgabe, Vol. 3. 1989 (Berlin: Duncker & Humblot)
- * 1901: Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion. In: Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. 1989 (in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Vol. 119, Heft 1, pp. 11-22)
- * 1903: Die Großstädte und das Geistesleben. In: Gesamtausgabe, Vol. 7¹. 1995 (in: Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung. Jahrbuch der Gehe-Stiftung Dresden, Vol. 9. Ed. Thomas Petermann)
- * 1904: Die Gegensätze des Lebens und die Religion. In: Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. 1989 (in: Das freie Wort, Jahrgang 4, No. 8, pp. 305-12)
- * 1906: Die Religion. In: Gesamtausgabe, Vol. 10. 1995 (Frankfurt a.M.: Rütten & Loening)
- * 1923: Aus dem nachgelassenen Tagebuche. In: Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre. Ed. Getrud Kantorowicz. München: Drei Masken
- Sloterdijk, Peter 1983: Kritik der zynischen Vernunft, Vol. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

- Smith, Adam 1776: *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. London: Strahan/ Cadell
- Sohn-Rethel, Alfred (1937): *Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus. Eine materialistische Untersuchung*. In (id.): *Geistige und körperliche Arbeit. Erster Teil*. Weinheim: VCH, *Acta Humaniora* 1989 (Frankfurt a.M.: Europ. Verlagsanst. 1971)
- * 1961: *Warenform und Denkform. Versuch über den gesellschaftlichen Ursprung des „reinen Verstandes“*. In (id.): *Warenform und Denkform. Aufsätze*. Edd. Karl H. Haag/ Herbert Marcuse/ Oskar Negt/ Alfred Schmidt. *Kritische Studien zur Philosophie*. Frankfurt a.M.: Europ. Verlagsanst. 1971 (in: *Akademie-Zeitschrift der Humboldt-Universität*)
- * 1970a: *Warenform und Denkform – Kritik der Erkenntnistheorie*. In: (id.) *Geistige und körperliche Arbeit. Erster Teil*. Weinheim: VCH, *Acta Humaniora* 1989 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- * 1970b: *Gesellschaftliche Synthesis und Produktion*. In (id.): *Geistige und körperliche Arbeit. Zweiter Teil*. Weinheim: VCH, *Acta Humaniora* 1989 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- * 1990: *Das Geld, die bare Münze des Apriori*. Berlin: Wagenbach
- Sombart, Werner 1913a: *Liebe, Luxus und Kapitalismus. Über die Entstehung der modernen Welt aus dem Geist der Verschwendung*. München: Dt. Taschenbuch Verl. 1967 (*Luxus und Kapitalismus*. München: Duncker & Humblot)
- * 1913b: *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. München/ Leipzig: Duncker & Humblot
- Spengler, Oswald 1922: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Vol. 2. *Welthistorische Perspektiven*. München: Beck 1963 (ibid.)
- Spennenberg, Lutz 1997: *Schnelles Geld*. In: *Das liebe Geld*. Edd. Karl M. Michel/ Ingrid Karsunke/ Tilman Spengler, *Kursbuch* 130, Dezember, pp. 97-100
- Spiegel-Verl. (ed.) 1995: *Soll und Haben* 4. Hamburg: Spiegel
- Splett, Jörg 1991: *Gott/Trinität. A. Philosophisch*. In: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Vol. 2. Ed. Peter Eicher. München: Kösel
- Stadermann, Hans-Joachim 1994: *Die Fesselung des Midas. Eine Untersuchung über den Aufstieg und Verfall der Zentralbankkunst*. Tübingen: Mohr
- * 1995: *Tabu, Gewalt und Geld als Steuerungsmittel der Güterproduktion*. In: *Rätsel Geld. Annäherungen aus ökonomischer, historischer und soziologischer Sicht*. Edd. Waltraud Schelkle/ Manfred Nitsch. Marburg: Metropolis
- * 1996: *Von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft – Entstehung des Geldes und Folgen für die Dynamik des Wirtschaftens*. In: *Die Dynamik des Geldes. Über den Zusammenhang von Geld, Wachstum und Natur*. Edd. Bernd Bievert/ Martin Held. Frankfurt a.M./ New York: Campus
- Stamm, Volker 1982: *Ursprünge der Wirtschaftsgesellschaft. Geld, Arbeit und Zeit als Mittel von Herrschaft*. Frankfurt a.M.: Europ. Verlagsanst.
- Steiner, Uwe 1998: *Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Jahrgang 72, Heft 1, pp. 147-71
- Steiner, Uwe C. (1998): *Religiöse Diffusion: der Markt zwischen Gott und Geld, Kult und Kultur*. Vortrag am 28. September auf der Jahrestagung der Kirchlich-Theologischen Arbeitsgemeinschaften der Evangelischen Landeskirche in Württemberg
- Steuart, James 1767a: *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy. Being an Essay on the Science of Domestic Policy in Free Nations*, Vol. 1. London: Millar and Cadell
- * 1767b: *Abhandlung von den Grundsätzen der Münzwissenschaft. Mit einer Anwendung derselben auf das deutsche Münzwesen*. Wien: Kurzbock 1770 (ibid.)
- Stockmeier, Peter 1991: *Heilig*. In: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Vol. 2. Ed. Peter Eicher. München: Kösel
- Stromer, Wolfgang von 1992: *Marken und Zeichen des Wirtschaftslebens*. In: *Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*. Edd. Gertrud

- Blaschitz/ Helmut Hundsbichler/ Gerhard Jaritz/ Elisabeth Vavra. Graz: Akad. Druck- und Verlagsanst.
- Suttie, Ian D. 1948: Besitz und Besitzgier: Eine Adlerianische Deutung. In: Psychoanalyse des Geldes. Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien. Ed. Ernest Borneman. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973 (Property and Possessiveness. In: Childhood and After. Some Essays and Clinical Studies. Ed. Susan Isaacs. London: Routledge & Paul)
- Taeuber, Walter 1952: Psychologie des Geldes. In: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, No. 1, Heft 1, pp. 14-36
- Tawney, Richard H. 1926: Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study. London: Murray 1927 (Holland Memorial Lectures)
- Tegtmeier, Ralph 1988: Der Geist in der Münze. Vom magischen Umgang mit Reichtum und Geld. München: Goldmann
- Thiessen, Rudi 1985: Kritik der kapitalistischen Moderne. In: Walter Benjamin. Profane Erleuchtung und rettende Kritik. Edd. Norbert W. Bolz/ Richard Faber. Würzburg: Königshausen und Neumann
- Thompson, Edward P. 1967: Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus. In: Gesellschaft in der industriellen Revolution. Edd. Rudolf Braun/ Wolfram Fischer/ Helmut Großkreutz/ Heinrich Volkmann. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1973 (Time, Work-discipline and Industrial capitalism. In: Past and Present, No. 38, pp. 56-97)
- Timm, Uwe 1991: Kopffäger. Bericht aus dem Inneren des Landes. Köln: Kiepenheuer & Witsch
- Thomson, George 1955: Studies in Ancient Greek Society, Vol. 2. The first Philosophers. London: Lawrence & Wishart
- Troeltsch, Ernst 1912: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen: Mohr 1994
- Turner, Frederick 1999: Shakespeare's twenty-first-century economics. The Morality of Love and Money. New York et al.: Oxford University Press
- Underhill, Ralph 1975: Economic and Political Antecedents of Monotheism. A Cross-cultural Study. In: American Journal of Sociology, Vol. 80, No. 4, Januar, pp. 841-61
- Van Doren, Mark 1939: The Merchant of Venice. In (id.): Shakespeare. Garden City: Doubleday 1953 (New York: Holt)
- Vernon, John M. 1984: Money and Fiction. Literary Realism in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries. Ithaca/ London: Cornell University Press
- Veyne, Paul 1976: Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politischer Herrschaft in der Antike. Frankfurt a.M./ New York: Campus 1992 (Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique. Paris: Éditions du Seuil)
- Vief, Bernhard 1991: Digitales Geld. In: Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien. Ed. Florian Rötzer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Vonessen, Franz 1982: Der Symbolbegriff im griechischen Denken. Zur philosophischen Grundlegung einer Symbolwissenschaft. In: Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung. Ed. Manfred Lurker. Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie. Internationales Referateorgan, Ergänzungs-Vol. 1. Baden-Baden: Koerner
- Vornweg, Heinrich 1995: Ein Laptop als Blechtrommel. Uwe Timms Bericht aus dem Inneren des Landes. In: Die Archäologie der Wünsche. Studien zum Werk von Uwe Timm. Edd. Manfred Durzak/ Hartmut Steinecke. Köln: Kiepenheuer & Witsch
- Wagner, Falk 1985: Geld oder Gott. Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt. Stuttgart: Klett
- * 1986: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh: Mohn

- * 1997: Religion II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch. In: Theologische Realenzyklopädie, Vol. 28. Edd. Gerhard Krause/ Gerhard Müller. Berlin/ New York: de Gruyter
- Waldenfels, Hans 1991: Religionsverständnis. In: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Vol. 4. Ed. Peter Eicher. München: Kösel
- Watzlawick, Paul/ Janet H. Beavin/ Don D. Jackson 1967: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern et al.: Huber 1982 (Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes. New York: Norton & Company)
- Weber, Max 1905a: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. I. Das Problem. Düsseldorf: Wirtschaft und Finanzen 1992 (in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Vol. 20. Edd. Werner Sombart/ Max Weber/ Edgar Jaffé. Tübingen: Mohr)
- * 1905b: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus. 1992 (in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Vol. 21)
- * 1921: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Ed. Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr 1976 (in: Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung. Ed. Marianne Weber. Tübingen: Mohr)
- * 1923: Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Berlin: Duncker & Humblot 1958 (Edd. S. Hellmann/ M. Palyi. München/ Berlin: Duncker & Humblot, Vorlesung 1919sq.)
- Weimar, Wolfram 1992: Geschichte des Geldes. Frankfurt a.M./ Leipzig: Insel
- Weinrich, Harald 1992: Chamissos Gedächtnis. In: Akzente. Zeitschrift für Literatur, Jahrgang 39, Heft 6, pp. 523-39
- Werlhof, Claudia von 1997: „Ökonomie, die praktische Seite der Religion“ – Wirtschaft als Gottesbeweis und die Methode der Alchemie – Zum Zusammenhang von Patriarchat, Kapitalismus und Christentum. In: Ökonomie M(m)acht Angst. Zum Verhältnis von Ökonomie und Religion. Edd. Ursula M. Ernst/ Helene Mayerhofer/ Gabriela Riedl. Frankfurt a.M. et al.: Lang
- Widmer, Peter 1990: Subversion des Begehrens. Jacques Lacan oder Die zweite Revolution der Psychoanalyse. Frankfurt a.M.: Fischer
- Willis, Paul 1990: Common Culture. Symbolic work at play in the everyday cultures of the young. Buckingham: Open University Press
- Worm, Thomas 1996: Virtuelles Geld. In: Bar-Geld-Los. konkursbuch 31. Edd. Cornelia Saxe/ Gerburg Treutsch-Dieter. Tübingen: Konkursbuchverl.
- Woronowicz, Ulrich 1995: Zins und Zinsverbot in der theologischen Diskussion. Unter besonderer Berücksichtigung der DDR-„Kirche im Sozialismus“. In: Rätsel Geld. Annäherungen aus ökonomischer, soziologischer und historischer Sicht. Edd. Waltraud Schelkle/ Manfred Nitsch. Marburg: Metropolis
- Wulf, Christoph/ Dietmar Kamper (edd.) 1987: Einleitung. In: Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Bodenheim: Syndikat 1997 (Frankfurt a.M.: Athenaem)
- Wuthnow, Robert 1994: God and Mammon in America. New York: Free Press
- Zarlenga, Stephen 1999: Der Mythos vom Geld – die Geschichte der Macht. Vom Tauschhandel zum Euro: Eine Geschichte des Geldes und der Währungen. Zürich: Conzett
- Zaster, Zacharias 1999: Kapitale Lust. Das geheime Sexualleben des Geldes. Berlin: Quadriga
- Zauner, Wilhelm 1995: Religion und Geld. In: Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche, Jahrgang 26, Heft 2, Februar, pp. 73-7
- Zollitsch, Ludwig 1974: Der Kapitalist, Gott und andere Wörter. Eine rhetorisch-literarische und etymophthongologische Erklärung sozio- und theologischer Begriffe. Uffing: Zollitsch
- Zweig, Stefan 1929: Joseph Fouché. Bildnis eines politischen Menschen. In: Gesammelte Werke in Einzelbänden, Vol. 4. Ed. Knut Beck. Frankfurt a.M.: Fischer 1982 (Leipzig: Insel)

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

| | | | |
|----------------------------------|------------------------------|------------------------------------|---------------------------------|
| a.Chr., lat. ante Christum | vor Christi Geburt | sine a., lat. sine anno | ohne Jahreszahl |
| ahd. | althochdeutsch | sine l., lat. sine loco | ohne Ort |
| akad. | akademisch | sine r., lat. sine redemptio libri | ohne Verlag |
| Aufl. | Auflage | spätlat. | spätlateinisch |
| bzw. | beziehungsweise | sq./ sqq., lat. sequens/ sequentes | folgende, fortfolgende |
| cap., lat. caput | Kapitel | süddt. | süddeutsch |
| cit., lat. citans oder citantes | zitierend | v./vv., lat. versus/ versi | Vers/ Verse oder Zeile/ Zeilen |
| cf., lat. confer | vergleiche | Verl. | Verlag |
| d.h. | das heißt | Verlagsanst. | Verlagsanstalt |
| dt. | deutsch | vol., lat. volumen | Band, Buch als Teil einer Reihe |
| e.g., lat. exempli gratia | zum Beispiel | westdt. | westdeutsch |
| ed./ edd., lat. editor/ editores | Herausgeber | wiss. | wissenschaftlich |
| engl. | englisch | z.B. | zum Beispiel |
| et al., lat. et alii | und andere | | |
| etc., lat. et cetera | und so weiter | | |
| europ. | europäisch | | |
| franz. | französisch | | |
| germ. | germanisch | | |
| got. | gotisch | | |
| gr. | griechisch | | |
| hebr. | hebräisch | | |
| i.d., lat. id est | das heißt | | |
| ibid., lat. ibidem | ebenda | | |
| id./ead., lat. idem/eadem | derselbe/dieselbe | | |
| indogerm. | indogermanisch | | |
| int., lat. interpres | Übersetzer | | |
| ital. | italienisch | | |
| lat. | lateinisch | | |
| lib., lat. liber | Buch (als Teil eines Werkes) | | |
| mhd. | mittelhochdeutsch | | |
| mittellat. | mittellateinisch | | |
| nhd. | neuhochdeutsch | | |
| no., ital. numero | Nummer | | |
| norddt. | norddeutsch | | |
| op.cit., lat. opus citantum | im zitierten Werk | | |
| p./ pp., lat. pagina/ paginae | Seite/ Seiten | | |
| p.Chr., lat. post Christum | nach Christus | | |
| röm. | römisch | | |
| s. | siehe | | |