

Mücken und Grillen: eine religionsökonomische Landpartie

Wienold, Hanns

Veröffentlichungsversion / Published Version

Rezension / review

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Wienold, H. (2017). Mücken und Grillen: eine religionsökonomische Landpartie. [Rezension des Buches *Kapitalismus - eine Religion in der Krise. Bd. I, Grundprobleme von Risiko, Vertrauen, Schuld; Bd. II, Aspekte von Risiko, Vertrauen, Schuld*, hrsg. von P. Seele, & G. Pfeleiderer]. *PERIPHERIE - Politik, Ökonomie, Kultur*, 37(1), 102-117. <https://doi.org/10.3224/peripherie.v37i1.06>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Rezensionsartikel

Hanns Wienold

Mücken und Grillen Eine religionsökonomische Landpartie

Peter Seele & Georg Pfeleiderer (Hg.): *Kapitalismus – eine Religion in der Krise I. Grundprobleme von Risiko, Vertrauen, Schuld*. Zürich: Pano, & Wiesbaden: Nomos 2013 (= Religion – Wirtschaft – Politik, Bd. 8), 386 Seiten

Peter Seele, Georg Pfeleiderer & Harald Matern (Hg.): *Kapitalismus – eine Religion in der Krise II. Aspekte von Risiko, Vertrauen, Schuld*. Zürich: Pano, & Wiesbaden: Nomos 2015 (= Religion – Wirtschaft – Politik, Bd. 9), 218 Seiten

Die beiden Bände gehen auf ein zweijähriges Forschungskolleg des interuniversitären Zentrums für *Religion, Wirtschaft und Politik/Collegium Helveticum-Basel* zurück. An dem interdisziplinären Projekt beteiligten sich die Wirtschaftswissenschaft und Finanzökonomie, vertreten durch Prof. Dr. Paul Dembinski (Fribourg/Schweiz) und Dr. Mark Chesney (Zürich), die Kulturwissenschaften in Person des Mannheimer Literaturwissenschaftlers Prof. Dr. Jochen Hörisch und des Theologen und Wirtschaftsethikers Prof. Dr. Christoph Weber-Berg von der Fachhochschule für Wirtschaft in Zürich sowie schließlich, beide Seite überspannend, der politische Ökonom Prof. Dr. Birger P. Priddat von der Universität Witten/Herdecke. Die Gruppe wurde durch den Religionsökonom Prof. Dr. Peter Seele (Basel & Lugano) moderiert. Für das Kolleg verantwortlich zeichneten Prof. Dr. Georg Pfeleiderer und PD Dr. Alexander Hait.

Die vorliegenden beiden Bände verstehen sich nach den Herausgebern als Beiträge zu einem „neuen religionsökonomischen Grundlagen- und Grundfragendiskurs“, für den auch AutorInnen wie Joseph Vogl, Giorgio Agamben, David Graeber, Tomas Sedlacek oder Christina von Braun stehen sollen und der vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Krise der weltweiten Finanz- und Wirtschaftssysteme auf „Tiefenprobleme der Ökonomie“

zielen soll (I: 11). Die Herausgeber verweisen in der Einleitung vor allem auf Überschneidungen von „klassischen Kernbegriffen der ökonomischen Semantik“: Kredit – Credo, Schuld und Schulden, Erlös – Erlösung, Schöpfung – Wertschöpfung (I: 12) mit Topoi der christlichen Theologie, die fast umstandslos für „Religion“ oder „das Religiöse“ steht. Aus der Sicht der Herausgeber verweisen diese Überschneidungen, die sich in der Symbolsprache von Banknoten, aber auch in einer in der (christlichen) Theologie wie der „Ökonomik“ erkennbaren „Tendenz zur dogmatischen Immunisierung vermeintlicher Axiome“ (ebd.) fortsetzen, auf hintergründige strukturelle Konvergenzen von Ökonomie und Religion, die aus dem beide Sphären verbindenden „Phänomen bzw. Faktum“ der Unsicherheit erwachsen:

„Sind im Religiösen Antworten auf die großen Fragen und Sorgen im Leben nicht nur auf objektivierbarem Wissbarem begründet, sondern durch einen Glauben, so sind im Ökonomischen Transaktionen im Risiko per se unsicher, da neben einem Gewinn der Verlust droht“.

„Risiko“, „Vertrauen“ und „Schuld“ sind Begriffe, die „den Umgang mit der Unsicherheit zu regeln bemüht sind“ (I: 13). Die semantischen Überschneidungen regen jedoch in beiden Bänden einen häufig wenig kontrollierten Verkehr auf einem metaphorischen Verschiebehnhof an, besonders in Bezug auf „Schuld“ und „Schulden“, auf dem die angesichts der „theologischen Mücken“ der Ware und ihrer Geldform (Marx) notwendigen analytischen Unterscheidungen (z.B. zwischen „Gabe“, „Tausch“, „Warentausch“) beiseite geschoben werden. Das macht die Lektüre und das Geschäft des Rezensenten streckenweise wenig erfreulich.

Die wenigen Problembestimmungen in der Einleitung zum ersten Band mögen schon genügen, um auf Schwierigkeiten und Begrenzungen des Vorhabens hinzuweisen. Systemtheoretisch gesprochen handelt es sich bei der Ökonomik wie bei der Theologie um „Funktionswissenschaften“ ausdifferenzierter Funktionssysteme, deren Verhältnis zueinander als problematisch („dogmatische Immunisierung“) charakterisiert wird.¹ Die Aussagen von Ökonomik und Theologie haben auch performativen Charakter, d.h. sie konstituieren und formen die Gegenstände oder Praktiken, über die sie sprechen. Dies ist schlagend sichtbar geworden in der berühmt-berüchtigten Meyer-Scholes-Merton-Formel zur Preisbestimmung von Finanzmarktderivaten. Die gegenwärtige Weltwirtschaftskrise, speziell auch als Krise des Finanzsystems, muss daher nicht nur in ihren Auswirkungen auf die

1 Wie weit allerdings in Bezug auf „Religion“ von einem gesellschaftlichen Teilsystem gesprochen werden kann – Luhmann (2000) meldet hier gewisse Zweifel an – muss hier offen bleiben.

zugehörige Wissenschaft untersucht werden, sondern diese gehört mit in die Reihe der Krisenursachen. (Dies ließe sich auch für Strömungen der christlichen Theologie seit dem 17. Jahrhundert zeigen.)

Obwohl sie eine Krisenwissenschaft *par excellence* sein müsste und ihr im Kolleg die moderierende Rolle zugesprochen wurde, bleiben Gegenstand und Erkenntnisweise der „Religionsökonomik“ unbelichtet. Auch gibt es von den Herausgebern wie von den BeiträgerInnen in beiden Bänden kaum einen begrifflich-theoretischen Versuch einer Bestimmung des Kapitalismus’ als Gesellschaftsform oder Produktionsweise. Ferner fehlt jede begriffliche Bemühung um „Religion“, die weitgehend als gleichbedeutend mit christlicher (protestantischer) Theologie verhandelt wird. Die Herausgeber wecken die Erwartung, dass „Religion“ im Gewand der Theologie als Reflexionswissenschaft, als Spezialistin für „Unsicherheit“ und die damit verbundenen Vertrauens- und Glaubensfragen, helfen könnte, die Krisenproblematik der heutigen globalen Wirtschaft, die ja vielfach als eine Vertrauenskrise beschworen wird, in größerer Tiefe auszuleuchten. Beide „Systeme“ erscheinen im Problemaufriss der Einleitung als „Sinnproduzentinnen“, die über eine gemeinsame oder zumindest sich überschneidende Semantik verfügen. Allerdings müsste bei einem solchem Versuch zur Kenntnis genommen werden, dass sich der globale, die Weltmärkte durchdringende Kapitalismus in Form eines universellen Unternehmens- oder Betriebskapitalismus (mit beschränkter Haftung) aus dem von Max Weber postulierten genetischen Zusammenhang der „Wahlverwandtschaft“ zwischen einer bestimmten religiösen (christlichen) Lebensführung (bestimmt durch Prädestinationslehre und Gnadenwahl) und (kapitalistischem) Erwerbsstreben gelöst hat und heute auf eigenen Füßen daherkommt. Zu thematisieren wären dabei etwa die Kräfte der aufstrebenden transnationalen Konzerne des globalen Südens, die u.a. – wenn auch unzureichend – als „konfuzianisch“ diagnostiziert worden sind. In den Fragestellungen des Kollegs blieb jedoch „Religion“ wesentlich auf „christliche Religion“ beschränkt. Dabei stand auch nicht die globale Vielfalt christlicher Kirchen, Denominationen und Kulte zur Diskussion, sondern der Fokus lag auf einer bestimmten christlichen Theologie und ihrer Semantik als „Glaubensreligion“ (vgl. Schluchter 1988: 204ff), in deren Zentrum, explizit etwa im Beitrag von Hörisch, die Paradoxien des „Glaubens an den Glauben“ und Fragen nach Wirkungen und Wirksamkeit des „Glaubens“ stehen. Ausgeklammert blieben die Alltagspraktiken im „religiösen metropolitanen Mainstream“ (Lanz 2016) des globalen Südens oder in MigrantInnengemeinschaften, die sich auf ihre Weise (z.B. als *prosperity gospel*) mit dem Kapitalismus verbinden.

Dem zweiten Band stellt der erweiterte Herausgeberkreis den Versuch einer systematischen Einleitung voran, der allerdings wiederum keinen näheren Aufschluss über Gebiet und Gegenstand der „Religionsökonomie“ gibt. Diese zweite Einleitung verfolgt die Rollen von Risiko, Vertrauen und Schuld vom a-historischen Konstrukt des „einfachen Warentausches“ über die Entwicklung von Geldverhältnissen bis zur kapitalistischen Geldwirtschaft in der Moderne und der globalisierten, deregulierten Finanzwirtschaft. Speziell geht es dabei um die Anforderungen an ein „Vertrauen“ zwischen den KontrahentInnen, das insofern eine „religiöse Dimension“ besaß, als Gott oder Götter als notwendige, Vertrauen stiftende Bürgen angerufen wurden. Genauer hätte jedoch an dieser Stelle herausgearbeitet werden können, dass der von Marcel Mauss (1978) in den archaischen Gesellschaften der Südsee, im Nordwesten Amerikas wie auch in Europa untersuchte „Gabentausch“ nur bedingt ökonomisch, sondern vor allem politisch zu interpretieren ist und in seinen agonischen wie nicht-agonischen Formen nicht „Vertrauen“ voraussetzt, sondern Vertrauen, sprich Bündnisse, produziert (Caillé 2007; Hénaff 2009).

Mit dem Auftreten von Geld (im Warentausch) schwindet, so die Herausgeber, die Bedeutung moralischer Bürgschaften in den ökonomischen (bzw. ökonomisch werdenden) Beziehungen. In der modernen Geldwirtschaft ist Vertrauen nicht mehr vornehmlich personal verbürgt, sondern erhält „systemischen“ Charakter. Die globale, deregulierte Finanzwirtschaft wird als der „opake und wilde Überraschungsraum, in den sich unsere Gesellschaften hineinflanzieren haben“ (Vogl, zit. n. Pfeleiderer u.a. 2015, II: 29) bezeichnet, in denen „personale Beziehungen, aufgebaut auf Vertrauen, das Schulden – und damit Risikobereitschaft – ermöglicht [...] nicht mehr stattfinden; sie werden atavistisch“ (ebd.). Der notwendige „Sprung in den Glauben“ – „Glauben will geglaubt... sein“² – scheint mit der modernen Marktwirtschaft nicht mehr vermittelbar zu sein. Aus dieser weitreichenden Einsicht in den *nicht-moralischen* Charakter der *verallgemeinerten Ware-Geld-Beziehungen*, die Deutungen des *Kapitalismus als Religion* den Boden entzieht, wird jedoch für den Fortgang der weiteren Beiträge in beiden Bänden keine rechte Konsequenz gezogen. Ist der kapitalistische Geschäftsbetrieb nicht moralisch konstituiert, dann kann auch seine Krise keine moralische sein und nicht auf moralischen Wege gelöst werden, wie in den Beiträgen, die den religiösen Implikationen der Krise, insbesondere der der Finanzmärkte nachgehen, angenommen wird.

2 Die Theologen produzieren hier auf schöne Weise jene Verdoppelungen, von denen Bourdieu nur andeutungsweise spricht (Vgl. auch Wienold & Schäfer 2012).

Im Folgenden sollen die Beiträge nur insoweit besprochen werden, als sie das Verhältnis von Religion und Kapitalismus explizit zum Gegenstand haben. Die Beiträge (Paul H. Dembinski, Marc Chesnay im ersten, Elena Esposito, Christine Hirszowicz, Alexander Dill und Tamar Frankel im zweiten Band), die allein die ökonomische Krise und die damit verbundene Krise der ökonomischen Theorie, auch als „Glaubensgemeinschaft“ (Binswanger), zum Gegenstand haben, werden nicht näher berührt. Weitgehend unberücksichtigt bleiben auch die rein theologischen Überlegungen von Christoph Weber-Berg im ersten und zweiten und von Jochen Hörisch im zweiten Band. Vor allen die Beiträge von *Birger P. Priddat* in beiden Bänden versuchen einen „Brückenschlag“, der hier gewürdigt werden soll.

Unter dem Titel „*Benign order und heaven on earth – Kapitalismus als Religion? Über theologische Ressourcen in der Entwicklung der modernen Ökonomie*“ untersucht Priddat in Band I anhand von Aussagen von John Locke, Francois Quesnay und Adam Smith den Übergang von einer *oeconomia divina*, in der die Welt in der Hand Gottes lag, zur von Menschen bestimmten *oeconomia humana*, durch die im 18. Jahrhundert – weitgehend bruchlos – eine neue politische Ökonomie konstruiert wird. Auch noch bei Adam Smith verdanke sich die Geltung der neuen Ordnung weiterhin dem providenziellen Muster der göttlichen Vorsehung. Im Inneren tritt jedoch an die Stelle der christlichen Norm der Barmherzigkeit (*caritas*) und einer „Gabenökonomie“³ eine naturrechtliche Konzeption der Selbsterhaltung des modernen Subjekts als Eigentümer der Früchte seiner Arbeit. „Nur wer der Selbsterhaltung fähig ist, könne überhaupt geben“, so eine Paraphrase von Locke (I: 26). Während in der älteren Ordnungsvorstellung bei Thomas von Aquin die erwirtschafteten „Überschüsse“ (*superfluum*) über das Nötige hinaus an die Armen zu geben waren, kann der *Surplus* in der neuen Ordnung nun legitimerweise auf den Markt gebracht werden und damit denen zukommen, die ein (zahlungskräftiges) Bedürfnis nach dem haben, was die ProduzentInnen selbst nicht brauchen. Bei zunehmender Produktivität können so im Prinzip die Bedürfnisse in der Gesellschaft der WareneigentümerInnen wechselseitig ausgeglichen werden.⁴ Priddat nennt diesen Zustand einen *extended mode of reciprocity* (I: 27), ohne dass dabei

3 Diese sollte nicht mit einem Marcel Mauss unterstellten (evolutionären) Modell einer „Gabenökonomie“ gleichgesetzt werden; vgl. etwa Hahn 2015; auch Hénaff (2009) verwirft den Begriff einer „Gabenökonomie“.

4 Festgehalten zu werden verdient, dass in der naturrechtlichen Konzeption, wie sie Priddat skizziert, die Überschüsse Ergebnis der individuellen Arbeit sind und nicht ein gesellschaftlich hervorgebrachtes Mehrprodukt, wie es für den Kapitalismus systemnotwendig ist. Die Wirtschaft bei John Locke hatte die illusorische Gestalt einer „einfachen Warenproduktion“, aus der es keinen historischen Übergang in den Kapitalismus gibt.

allerdings eine erkennbare gesellschaftliche Verpflichtung zur Reziprozität – zur Erwidern von Gaben – sichtbar wäre. Eher handelt es sich um einen „Modus der Äquivalenz“, sofern die Tauschgeschäfte zustande kommen.⁵

Die moderne Ökonomie, bestimmt als (allseitige) Vermittlung der Güter der Bedürfnisbefriedigung über den Markt (Warenökonomie), enthält – quasi in sich – ein Versprechen: „irdische Erlösung durch ansteigende Prosperität“ (I: 27). Dabei werden die religiösen Erwartungen an das individuelle Seelenheil zur privaten Glaubenssache. Mit der von Ökonomen seit Smith bis in der Gegenwart unterstellten Fähigkeit des Markt(produktions)systems, sich selbst „in Ordnung“ zu bringen, „hat sich in der modernen Ökonomik ein Theologem gehalten, das der providenziellen Theodizee des 17./18. Jahrhunderts entstammt“ (I: 28). Dieses Credo des sich selbst optimierenden Marktes, der die „Beste aller Welten“ hervorbringen soll, heißt bei Joseph Vogl „Oikodizee“ (Vogl 2010).

Der Kapitalismus schien so nach Priddat zumindest in seine Anfängen „ein großes Versprechen der Religion funktional zu übernehmen: die Erlösung aus Leid und Armut“ (I: 28) und damit einen „eigenen Heilsplan“ zu verfolgen. Das „metaphysische Ideologem der Markteffizienz“ (ebd.) enthält für Priddat, der sich hier auch auf Agamben (2010) beruft, ein Prosperitätsversprechen, das „geschichtliche Erlösungserwartungen“ generiert hat (I: 29):

„Das ist das Entscheidende: dass die moderne Ökonomie (in der Form der Political Economy Adam Smiths und seiner Nachfolger) eine transzendente Heils- und Erlösungserwartung in einen weltlichen Prozess der Einkommen und des *wealth of nations* übersetzt.“ (I: 29-30, Hervorh. i.O.)

Gestützt auf Agamben zeigt Priddat im Folgenden, dass die „oikonomia“ in der christlichen Theologie bis Thomas von Aquin als „göttlicher Heilsplan“ nunmehr innerweltlich als „Natur der Dinge“ der Ökonomie einen Status der „Selbstorganisation“ (I: 36) verleiht. Das „moderne Denken“ konzipiert eine Ordnung, „die aus einem kontingenten Spiel immanenter Wirkungen hervorgeht. Der Ordnung der Welt liegt kein Plan zugrunde...“ (Agamben nach Priddat I: 37). Fällt (in der theologischen Spekulation) die göttliche Regierung mit der Natur der von ihr gelenkten Dinge zusammen (Agamben), dann kann die moderne Vorstellung einer sich selbstregulierenden Natur durchaus als Tochter der (christlichen) Theologie erkannt

5 Marcel Mauss legt den „Gabentausch“ in drei Verpflichtungen auseinander: Die Pflicht zu geben, die Pflicht zu nehmen und die Pflicht zu erwidern (Mauss 1978). Die wechselseitigen, großzügigen Gaben unterscheiden sich daher grundlegend von einem ökonomischen Tauschmodell. Das Modell des „Warentausches“ (Ware – Geld – Ware) basiert dagegen auf dem Interesse an äquivalenten Tauschwerten für die jeweils eigene Ware.

werden. Theologisch handelt es sich nach Agamben bei der von Gott zu seiner Verherrlichung in der Zeit geschaffenen *oikonomia divina* zugleich um den Schöpfungsauftrag an die Menschen „sich zu mehren und die Erde sich untertan zu machen“, wie es auch John Locke versteht (I: 41). Insofern enthält die Ökonomie in einer (bestimmten) christlichen Sicht das „Grundmodell“ einer „kommenden Zeit“, eines noch zu verwirklichenden Reiches Gottes auf Erden, das auch in der Form einer „Wiederkehr“ gedacht und sich mit Schuld und Erlösungsgedanken verbinden kann (I: 42).⁶

Prästabilisierte Harmonie und stetige Vermehrung des Wohlstands (aller) können so als Momente christlicher Theologie (und Religion) ausgemacht werden, die auch – zumindest für ihre ApologetInnen – die Signatur der modernen Marktwirtschaft (Kapitalismus) bilden. Die Frage bleibt, was die Menschen antreibt: Leidenschaft, Interessen oder (Profit-)Gier? (Hirschman 1977). In der naturrechtlichen Version bei Locke ist es nicht mehr die Barmherzigkeit, sondern das „Mehr-haben-Wollen (*avaritia*)“ (I: 50) der regsamen EigentümerInnen. Erst bei Adam Smith wird das Profitmotiv (*self-interest*) formuliert, dessen Exzesse jedoch durch die Konkurrenz auf dem Markt reguliert werden sollen. Im Durchschnittsprofit werden die Produktionssphären (scheinbar) ins Gleichgewicht gebracht. Die „unsichtbare Hand“ leitet den Einzelnen, „einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat“ (Smith, zit. nach Priddat I: 61). Die „unsichtbare Hand“ ist bei Smith dabei Teil des Paradigmas der (göttlichen) Vorsehung (64).⁷ Die unsichtbare Lenkung gleicht mangelnde Voraussicht und Einsicht in die Präferenzen der anderen AkteurInnen aus.

Konnten in der *oikonomia divina* die Übel dieser Welt mit dem Hinweis auf die ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits noch als erträglich erscheinen, so muss heute angesichts der Rolle des Zufalls und des Nicht-Wissens in den Turbulenzen des globalen Kapitalismus und seines Finanzsystems der Glaube an eine innerweltliche Erlösung durch die sich selbstheilenden Kräfte des Marktes schwinden. „Der kapitalistische Glaube erodiert“ (I: 75).

Das Fortschrittsaxiom ersetzt für den modernen Menschen das Gottvertrauen (ebd.). Aus der Ewigkeit wird ein „innerweltliches Projekt“, „als

6 Auch bei den Physiokraten hat die Ökonomie entsprechend der Ordnung der Natur einen Verpflichtungscharakter und ist „Gottesdienst“ (I: 51), der die „natürlichen Gesetze“ zu beachten hat.

7 In seinem Beitrag zum zweiten Band verweist Hans Christoph Binswanger darauf, dass Adam Smith gerade nicht an den christlichen Pessimismus bei Augustinus oder Thomas von Aquin anschließt, sondern sich auf die Stoa, etwa Epiktet, als der „eigentliche(n) Alternative zum Christentum“, beruft (Binswanger II: 175). Nach Binswanger teilt Smith den Optimismus der Stoa und mit ihm die Ökonomen, die „eine stoische Glaubensgemeinschaft und eine [...] Werturteilsgemeinschaft per excellence“ (II: 176) bilden.

unendlich offene Geschichte“ (ebd.). In dieser kann nun ein (scheinbar) nicht in sich begrenzter Akkumulationsprozess als „Investition in die Zukunft“ einsetzen. Dieser beruht im Kern auf dem Geld, genauer auf dem Kapitalvorschuss, der wesentlich durch den Kredit finanziert wird.⁸ An die Stelle der Zahlungen treten Zahlungsverprechen, die erst in Zukunft einzulösen sind. „Das System entgeht seinem Bankrott nur dadurch, dass es sich auf eine stets offene Zukunft und seine eigene Unaufhörlichkeit programmiert.“ (I: 81) „Im Zentrum dieser Ökonomie steht also das Prinzip eines uneingelösten Versprechens; die Zirkulation wird durch die Wucherung einer uneinholbaren Schuld in Gang gehalten“ (Vogl, nach Priddat I: 81). Bei Priddat (wie auch bei Vogl) bleibt allerdings offen, warum der Kredit (die „Schuld“) nicht getilgt werden kann (bzw. wo die Schulden abgeladen werden), da die Autoren Kapitalismus (wie auch Luhmann) nur als ein System von Zahlungen und nicht zugleich oder vorgängig als ein System der Produktion von Überschüssen, d.h. Aneignung von Arbeit analysieren.⁹

Der Abschied oder Bruch mit einer providenziellen Ordnung vollzieht sich für Priddat durch das Immanentwerden der Transzendenz in der Zeit, der „Verwandlung von Zukunft in Gegenwart“ (I: 83). An die Stelle der in die Ewigkeit Gottes eingebetteten endlichen Zeit erstreckt sich die Zeit, wenn auch für den einzelnen befristet, so doch für die Gesellschaft oder die Ökonomie, in eine offene, unabgeschlossene Zukunft. „Das Endzeitmodell wandelt sich zum geschichtsoffenen Modell“ (I: 87). Im Unterschied zu Agamben ist für Priddat der Verlust von Transzendenz ein Verlust an Herrschaft, mit der auch „Gott seine Funktion [verliert]“ (I: 93).

Der Abschied von der providenziellen Ordnung führt die Ungleichgewichtsdynamik des Kapitalismus herauf und mit ihr die Ungewissheit, mit der die Finanzmärkte handeln. Die Ungewissheiten der Märkte lassen sich dem Anschein für Priddat nach nur durch *Wetten* bearbeiten, wo klug zu sein heißt, „dass der Verlust je die anderen trifft“ (I: 107). Gott entzieht sich der Welt und Tyche, die „mythische Göttin des Schicksals“ kann die Bühne betreten (ebd.).

„Der alte Glaube, dass Gott die Welt ordne, ist ebenso dahin, wie der ökonomische Ersatz, dass der Markt, gleich der göttlichen oikonomia, sich selbst ordne. Das große Versprechen des Kapitalismus scheint überlebt, an seine Stelle treten die kurzfristigen Erwartungen an (Wett)Gewinne. [V]or allem erwarten wir vom Kapitalismus keine unendliche Steigerung mehr. Das große Fortschrittsversprechen ist ausgelaufen und wohlfahrtsstaatlich saturiert.“ (I: 112)

8 Priddats Theorie des Kreditgeldes (der Banken) als „Schöpfung aus nichts“ (I: 81) unterschlägt, dass der Kapitalvorschuss immer auch die Form von Arbeitskräften und Produktionsmitteln annehmen muss.

9 Die eigentlich bedrohliche Frage „Wohin mit den Überschüssen?“ bleibt ungestellt.

(Dies dürfte allerdings in erster Linie für Satierte gelten.) In diesem Sinne erklärt Priddat den Kapitalismus als Religion, die ein „säkulares Heilsversprechen in die Welt setzte“, für beendet (ebd.). Es gilt im Zeichen der Tyche den „tipping point“ nicht zu verpassen und den anderen zuvorzukommen. Im Zeichen des „Schicksalskult“ der Tyche zieht für Priddat ein neu-heidnisches Zeitalter herauf, in der alle möglichen Religiösitäten am Markt zu blühen beginnen. „Wir befinden uns in einer *rotierenden* Zeit, in der hochwertige Optionen mit hochwertigen Verlusten korrespondieren... Wer Vermögen hat, geht in den nächsten Zyklus, selbst nach Verlust; wer kein Vermögen hat, schert aus“ (I: 116).

Priddat schweigt darüber, wohin die Opfer seines Kasino-Kapitalismus „ausscheren“ können. In den Suizid, ins Obdachlosenheim? In dem er uns LeserInnen mit „wir“ anspricht, macht er uns alle zu Günstlingen seines Rentiers-Kapitalismus, in dem anscheinend niemand zu arbeiten braucht. So sieht er im *welfare-state* des 20. Jahrhunderts die Erlösungsversprechen, die Armut aufzuheben, auch als „einigermaßen“ eingelöst an (I: 115). Es ist der Verlust der „großen historischen Entwicklungsziele“ in der Endlosigkeit des Kommenden mit ihren „Sicherungs- und Versicherungsoperationen“, die die „kapitalistische Erlösungssemantik“ leer laufen lässt.

Während Priddat uns einen in Stufen erfolgenden Prozess der Säkularisierung der *oeconomia divina* zum modernen Finanzkapitalismus vor Augen führt, erkennt Jochen Hörisch in seinem Beitrag „Man muss dran glauben. Ein ökonomisch-theologischer Traktat“ vor allem sogenannte Strukturhomologien zwischen Religion und Kapitalismus. Dabei hält er es für wichtig, eine „sachlich funktionale Verwandtschaft bzw. Äquivalenz von Religion und Ökonomie“ zu erkennen. Er übernimmt hier die Formulierung von Hans Christoph Binswanger, nach der Ökonomen (gemeint sind die Theoretiker der Ökonomie) „Glaubensgemeinschaften“ angehören. Im Grund muss diese Glaubensgemeinschaft jedoch auf alle AkteurInnen des Kapitalismus ausgedehnt werden, denn „[o]hne Bereitschaft, es zu akzeptieren und es zu beglaubigen, hätte Geld keine Geltung. Gott- und Geldvertrauen, Gott- und Geldillusion, Gott- und Geldglaube sind *strukturhomolog*.“ (I: 142) „Der Gottes- und der Geldglaube sind struktur- und funktionsverwandt.“ (I: 143) „Glaube ist auf Glaube angewiesen, Geld ist durch Geld und den Glauben an die Geltung von Geld gedeckt“ (I: 146). Deswegen hat sich in der klassischen und neo-klassischen Wirtschaftswissenschaft (nach den Darlegungen von Josef Vogl) das „Theodizee-Problem in ein Oikodizee-Konzept verwandelt“ (I: 143). Hörisch setzt hier den „Glauben an das Geld“ mit dem Glauben an die Selbstregulierungsfähigkeit des ökonomischen Systems gleich, mit dem sich auch Priddat befasst hatte. Er unterlässt es jedoch, die Bedeutung

von „Glauben“ einer Analyse zu unterziehen und unterstellt dabei, es läge im Falle des Gottesglaubens wie des Geldglaubens etwas Gemeinsames, eine Art „Operation genannt Glauben“ (Wienold & Schäfer 2012) vor. So entgeht ihm die Differenz zwischen einem individuellen und einem kollektiven „Glauben“, der das Geld, den Geldgebrauch für die Einzelnen zur sozialen Tatsache macht.

Derartiger „Strukturhomologien“ gibt es viele. „Geld ist die reine, transzendente Sphäre der Wirtschaft [...]. Geld ist rein und zumindest als electronic money körperlos wie der Heilige Geist“ (I: 153).

Über den Geldverkehr „als die Veralltäglichen der sonntäglichen Transsubstantiation“ (I: 160) gelangt der Verfasser nicht zuletzt zur „monetären Trinität“, die in der Entsprechung der drei von Hörisch erkannten Geldfunktionen mit der göttlichen Dreifaltigkeit besteht: Recheneinheit = Heiliger Geist, Wertaufbewahrung = Sohn, Tauschmedium = Vater. Der Rezensent fühlt sich allerdings überfordert, dieser Theologie des Geldes Sinn abzugewinnen.

Erstaunt nimmt der Leser weiter unten zur Kenntnis, dass Hörisch schließlich in den Chor der Marktapologeten einzustimmen scheint: Kurzum „freie Marktwirtschaft ist ein bewährtes Konzept – gerade weil und wenn sie Gestaltungsspielräume für viele, möglichst alle gewährt“ (I: 205). Was ihr nach Hörisch zu fehlen scheint, ist eine „genuine, ihr korrespondierende Metatheorie“, die ihr – wie u.a. der Religion durch die Theologie – „systematisierte second-order-observation“ ermöglichen würde (I: 140/141). Angesagt sei deshalb „eine heitere ökonomische Aufklärung“ (I: 215).

Anders als der Kulturwissenschaftler Hörisch hält der Theologe *Christoph Weber-Berg*, Präsident der *Reformierten Landeskirche Aargau*, die Lage für ernster. In seinem Beitrag „Die Entfaltung des homo oeconomicus – Eine neue Sicht auf den wirtschaftlich tätigen Menschen“ sieht er die ausdifferenzierte Wirtschaft zum dominanten Paradigma erhoben. Das Diktat der ökonomischen Effizienzlogik führe so zur Ökonomisierung der Gesellschaft. Im Glauben an eine Wertschöpfung jenseits der Realwirtschaft finde letztlich gesellschaftlich eine Verkehrung von Zwecken und Mitteln statt.

Das in der Finanzkrise erkennbare Systemversagen ist für Weber-Berg scharfer Ausdruck der „Tragödie der Kultur“ (Simmel).

„Anstatt Rationalität herrscht irrationaler Glaube an die allmächtige, ‘unsichtbare Hand des Marktes’, anstatt Ausdifferenzierung geschieht Nivellierung nach Maßgabe ökonomischen Effizienzdenkens, anstatt Individualisierung herrscht Vermassung von Menschen zu Standard-Konsumenten globaler Brands.“ (I: 226)

Aus theologischer Sicht ist diese Entwicklung eine Fortsetzung der paradoxen Bedingungen des Menschseins, der „Konstitution menschlichen Selbstbewusstseins als Auseinandersetzung mit sich selbst“, des „gekrümmten Menschen“ (*homo incurvatus in se ipsum*, Martin Luther), der in Selbstbezogenheit sich selbst verliert. Dem entspricht der Zustand der „Sünde als vormoralischer ‘Ur-Schuld’, welche durch kein verfehltes Tun verursacht wird“ (I: 226f).

Weber-Berg sieht einen unüberbrückbar scheinenden Gegensatz zwischen einer von den Finanzmärkten getriebenen Wirtschaft und einem „Leben in Gott“ und menschlicher Gemeinschaft.

„Ein des Sinnstrebens amputierter, aus den sozialen Beziehungen gelöster, amoralischer Systemoperator, der streng dem Eigeninteresse dienende Transaktionen abwickelt, ist das Gegenbild des beziehungs offenen Menschen, der Lebenssinn aus dem Glauben an Gott empfängt und dessen Leben sich in der Gemeinschaft der Menschen erfüllt.“ (I: 235)

Der „krypto-religiöse Marktglauben“ verfällt daher kategorischer Kritik. In diesem Sinne fragt Weber-Berg nach einem anderen, neuen Begriff des Wirtschaftens, nach einem in theologischer Sicht „entfalteten homo oeconomicus“ mit den Ausgangspunkten der Schöpfungstheologie und der Christologie. Er setzt dabei an bei dem von Dirk Baecker als „Kern des Wirtschaftens“ und des „Rechnens der Wirtschaft“ bezeichneten Begriff der „Vorsorge“, dem Verzicht auf Bedürfnisbefriedigung heute zugunsten einer Befriedigung morgen (I: 247). Dem Rezensenten wäre jedoch wohlher, Weber-Berg hätte den Begriff der „Sorge“ (*care*) zum Ausgangspunkt seiner weiteren Überlegungen genommen, da der Begriff der „Vorsorge“ unmittelbar ein Knappheitsmoment in das Wirtschaften einführt, bei dem es sich eben nicht um eine „anthropologische Konstante“ handelt, wie Weber-Berg und Baecker behaupten, sondern ein Moment, aus dem bereits in der frühen Agrargesellschaft Herrschaftsansprüche (z.B. Verwaltung der Kornkammern durch die Priester des Pharaos) abgeleitet wurde.

Die Vorsorge, wenn sie nicht von der Sorge (*care*) bestimmt ist, ist nur ein anderer Name für den Handel mit Zeiten und Fristen, in dem Unternehmen als juristische Personen außerhalb der Zeit sich der Lebenszeit von natürlichen Personen bemächtigen können. Nach Arnaud Berthoud, den *Paul H. Dembinski* in seinem Beitrag heranzieht, stammt die „Ablehnung des Zinses durch Aristoteles und Thomas v. Aquin und die ganze sich auf sie berufende Tradition von der Tatsache her, dass Zeit unmöglich in Geld aufgerechnet werden kann“ (I: 289). Dembinski macht daher den Vorschlag, das im Buch Leviticus (25,10-17) erwähnte *Jubeljahr* einzuführen, in dem alle fünfzig

Jahre alle Schulden, die bis dahin nicht abgetragen sind, gestrichen werden. Dem Durchdenken des Jubeljahres ist ein großer Teil des interessanten Beitrags gewidmet.

Die Beiträge beider Bände durchzieht das Thema der Verschuldung, in dem religiöse Fragen der „abrahamitischen“ Religionen (Barmherzigkeit/Gnade/Erlösung) und Fragen der Geldverwendung und des Kredits in der kapitalistischen Ökonomie verknüpft und parallelisiert werden. Insbesondere dem Geld wird die Macht, zu verschulden, zugeschrieben. Auch Dembinski spielt auf dieser Klaviatur: „Geld ist eine gesellschaftliche Institution, es ist also die Gesellschaft, die gegenüber der Gesamtheit seiner Besitzer verschuldet ist“ (I: 289). Auch spielt hier das Diktum von Walter Benjamin eine Rolle, nach dem der Kapitalismus als Religion ein „verschuldender Kultus“ sei (s.u.).

Die verschuldende Wirkung des Gelds sieht Dembinski vor allem darin, dass das Geld „immanent“ keinen Wert besitze, sondern eine „Schöpfung aus dem Nichts“ darstelle. Die Rede von der „Schuldenökonomie“ übergeht, dass der Kapitalismus notwendigerweise eine Wirtschaftsweise ist, die arbeitsteilig einen gesellschaftlichen Überschuss produziert, genauer: gewaltige Überschüsse, die sich in Plünderung der Naturschätze, in Hochrüstung und anderer gigantischer unproduktiver Verschwendung materialisieren. Das Spezifische des Kapitalismus (im Vergleich mit anderen Produktionsweisen) ist jedoch die Art und Weise, wie diese Überschüsse über den Markt angeeignet und verteilt werden. Während das Mehrprodukt nur gesellschaftlich arbeitsteilig produziert werden kann, muss es anteilig im produzierten Warenwert der einzelnen Unternehmen als Profit erscheinen. Diese Aneignungsform des Mehrprodukts ist nur in Form des Tausches der Waren als Werte möglich, der durch das Geld vermittelt ist. Aus dem Tausch der isoliert produzierten Waren resultiert die spezifische Form des Geldes im Kapitalismus, die nicht aus archaischen oder vor-kapitalistischen Verwendungen von Geld abgeleitet werden kann. Erst auf dieser Basis erhebt sich das Kreditgeld im Kapitalismus. *Kredit* setzt voraus, dass ein *Mehrprodukt* produziert bzw. erwartet wird, d.h. dass die Eigenkapitalverzinsung der Unternehmen höher ist als der Kreditzins (der sog. „Hebel“).¹⁰ Die kapitalistische Wirtschaft funktioniert nur auf dieser Basis der Einzelkapitale in Form von juristischen Personen, die universell nur begrenzt für ihre Schulden haftbar sind. Ihre Schulden

¹⁰ Deshalb erscheint es dem einzelnen Unternehmen günstig, Eigenkapital durch Kredite zu ersetzen. Gegen diesen „Mechanismus“ scheint es keine innere Bremse zu geben, es sei denn die periodische, krisenhafte Kapitalvernichtung.

werden eingelöst oder verfallen. „Perennierende Schuld“ wäre allenfalls eine –vererbare – KonsumentInnen- oder Staatsschuld.

Die Metapher der „ewigen Verschuldung“ durch das Geld funktioniert, weil nicht zwischen Geld und Wert unterschieden wird. Während das Geld greifbar zu sein scheint, entzieht sich der im Tausch sich umtreibende Wert beständig. Dies führt dazu, vom „fehlenden“ *inneren* Wert des Geldes zu sprechen, der ihm als solchem *außerhalb* des Austausches zukommen müsste. „Wert“ ist jedoch weder etwas materielles noch etwas immaterielles, sondern eine Relation: der „Wert“ eines Gutes oder eine Ware kann sich nur in einer anderen Ware darstellen bzw. im Geld als dem „allgemeinen Äquivalent“, in dem sich die Werte aller Waren darstellen. Ebenso wenig kann sich der „Wert des Geldes“ an ihm selbst darstellen, sondern nur in den Waren, gegen die es getauscht werden kann, in seiner „Kaufkraft“. In diesem Sinne kann man des „Werts“ nie unmittelbar habhaft werden, Geld nicht, wie *Christina von Braun* möchte, in „materielle Werte“ verwandeln. (von Braun, in II: 133) Der „Wert des Geldes“, wenn dieser Ausdruck für einen Moment erlaubt ist, liegt also ständig und immer in seiner Austauschbarkeit, die nur kollektiv, gesellschaftlich hergestellt werden kann, sei es durch die TempelpriesterInnen oder durch die Staatsbank. Dann kann der „Wert des Geldes“ in verschiedensten Formen ausgedrückt werden, etwa in Gold oder Silber, in Öl, Getreide oder einem Warenkorb. Wert hat das Geld aber nur in dem Maße, in dem es gegen diese Realien austauschbar bleibt. „Der Wert des Geldes wird von Regierungen festgelegt – ähnlich wie Gott die Welt durch das Wort erschafft.“ (ebd.) Der durch von Braun beschworene „Glauben an das Geld“ ist allerdings ein Irrglaube, wenn er dem Geld als Geld Wert außerhalb seiner Austauschbarkeit zuschreibt. Gerade aber das scheint von Braun zu verlangen, wenn sie einem „materiellen“ kritisch einen „bloß“ symbolischen Wert von Geld (gleich dem von „archaischen Opferspießen“) gegenüberstellt.¹¹

Der Mangel des Geldbegriffs liegt bei Priddat wie bei von Braun in dem nicht analysierten Begriff des „Werts“, der nur als dinglicher („substanzieller“) gedacht zu werden scheint.¹²

„Da man Geld nicht mehr gegen einen substanziellen Wert austauschen kann, bleibt es als Xeno-Geld, eine ewige offene Forderung. Jeder, der Geld bekommt, erhält eine Forderung, die er nirgends endgültig einlösen kann,

11 Letztlich sitzt sie dem von Marx kritisierten Zirkel auf, nach dem der Wert der Waren sich aus dem Geld ableitet.

12 Der Frage der Notwendigkeit der Vermessung des gesellschaftlichen Reichtums im „Wert“, etwa zur Verteilung der Überschüsse auf die Einzelkapitale, braucht an dieser Stelle nicht nachgegangen zu werden.

sondern nur durch fortlaufende Transaktionen und Anlagen. [...] Wir stehen in einer unaufhebbaren Schuld des Geldes. In dem Moment, in dem man zu zweifeln beginnt, ob das Geld das wert ist, was es verspricht, wird sichtbar, dass es nichts wert ist. Es ist nur so viel wert, wie ihm fortlaufend, also ewig, Kredit gegeben wird. Das heißt, notwendig an seinen Wert glauben.“ (Priddat, in II: 166)

In der zitierten Passage schiebt Priddat dem Geld, als Zirkulations- und Wertaufbewahrungsmittel, das Kreditgeld unter, das aus dem Bankkredit entsteht und dem Schulden gegenüberstehen. Dass diese Schuld als „große Summe“ (166), perennierend sei, ist ein Mythos. Richtig ist, dass die Schulden heute in vielen Gesellschaften ein Vielfaches des jährlichen Produktionspotenzials ausmachen, an die KreditgeberInnen verpfändet sind und damit zwar ein sehr gravierendes, aber doch gesellschaftlich zu lösendes Problem darstellen, etwa durch Schuldenstreichung, nachdem die Zinszahlungen ein Mehrfaches der Hauptsumme erreicht haben. Dem Geld als Geld dagegen eine „unaufhebbare“ Schuld aufzuladen, ist eine „Theologie“ des Geldes. Was zu entschlüsseln ist, ist also der Begriff des „Werts“, der sich nur erhalten und vermehren kann, in dem er kontinuierlich seine Gestalt wechselt.

Priddat glaubt sich „in gewissem Sinne“ an der Seite von Walter Benjamin mit der Diagnose, dass der Kapitalismus eine nurmehr *diesseitige* Religion sei. „[...] die Geltung des Geldes [...] beruht auf ewigem Geltungsversprechen. Insofern ist die Ewigkeit des Himmels in eine mundane Ewigkeit – genauer: in eine weltliche Unendlichkeit – transmutiert [...]“ (ebd., 167). So muss denn der Kapitalismus als eine Art schon im Diesseits realisierter ewiger Verdammnis erscheinen und das „gute Leben“ des Aristoteles (ebd.), das wir im Konsumtaumel vergessen haben, als ein verlorenes Paradies.

Wäre der globale Kapitalismus noch ein religiöses, sprich christliches Unternehmen, dann könnte ihm von seinen Gläubigen vielleicht noch Rettung winken. Das Christentum hat sich jedoch angesichts der ökonomischen und politischen Kräfte, die der heranreifende Kapitalismus freisetzte, selbst zerlegt. Und jene Theologie, die mit dem Verschwinden „personaler Beziehungen“ in den unwirtlichen wirtschaftlichen Verhältnissen der Gegenwart ihre Felle davon schwimmen sieht, hat selbst ein Großteil zur Entzauberung der Welt beigetragen. So hat das hochkarätig besetzte Kolleg in zwei Jahren des Forschens und Diskutierens jene Versuche der (Wieder)Aneignung der entleerten Funktionsräume, ihre Wiederverzauberung durch einen neuen „religiösen metropolitanen Mainstream“ (Lanz 2016) durch migrantische Gruppen und die BewohnerInnen unwirtlicher marginalisierter Räume nicht zur Kenntnis genommen, die etwa mit „Prosperitätsreligion“ und pfingst-

lichen Endzeitvorstellungen ihre Antwort auf die schlechte Unendlichkeit der Kapitalströme formulieren.

Wie kann man glauben, der Krise des globalen Kapitalismus, die eben keine moralische, sondern eine ökonomisch-politische, „systemische“ Krise ist, mit den Kategorien von Vertrauen/Schuld/Gnade/Glauben gerecht zu werden? Immerhin fällt bei Weber-Berg das Wort vom „guten Leben“, wenn auch ohne alle Bezüge. Und das von Dembinski empfohlene Jubeljahr weist in die Richtung alternativer und solidarischer Ökonomie. Dass die antikapitalistischen Ansätze und Bewegungen auch über kollektive religiöse Kräfte verfügen, ist unübersehbar.

Mauss hatte erkannt, dass die von den Gabengesellschaften geschaffenen moralischen Bindungen und Verpflichtungen sowie die in ihnen fundierte religiöse Mildtätigkeit oder stoische Selbstlosigkeit mit der modernen, sich durch den Tausch von in Lohnarbeit hergestellten Waren gegen Geld reproduzierenden Vertragsgesellschaften obsolet werden. Angesichts dieser Erkenntnis hatte er am Schluss seines Essays „Die Gabe“ im Jahr 1924 eine Rückkehr zum archaischen und elementaren Leben und zu seinem Recht ins Auge gefasst:

„[M]an wird dann Handlungsmotive entdecken, die zahlreiche Gesellschaften und Klassen noch kennen: die Freude am öffentlichen Geben; das Gefallen an großzügiger künstlerischer Verausgabung; das Vergnügen der Gastfreundschaft und des privaten oder öffentlichen Festes.“ (Mauss 1978: 127)

„Man braucht nicht weit zu suchen, um das Gute und das Glück zu finden. Es liegt im erzwungenen Frieden, im Rhythmus gemeinsamer und privater Arbeit, im angehäuften und wieder verteilten Reichtum, in gegenseitiger Achtung und Großzügigkeit, die durch Erziehung lernbar sind.“ (ebd. 142)

Statt an einer untilgbaren Schuld zu verzweifeln oder auf eine Erlösung von ihr zu hoffen, gilt es daher diese zu streichen und den gesellschaftlichen Reichtum neu gemeinsam zu definieren.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2010): *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*. Frankfurt a.M.
- Caillé, Alain (2007): *Anthropologie der Gabe*. Frankfurt a.M. & New York, NY.
- Hénaff, Marcel (2009): *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Frankfurt a.M.
- Hirschman, Albert O. (1987): *Leidenschaft und Interessen*. Frankfurt a.M.
- Lanz, Stephan (2016): „Religiöser metropolitaner Mainstream. Zum gegenwärtigen Verhältnis zwischen Stadt, Religion und Neoliberalismus“. In: *PROKLA*, Nr. 182, S. 15-33.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.

- Mauss, Marcel (1978): „Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften“. In: Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. II. München, S. 9-173.
- Schluchter, Wolfgang (1988): *Religion und Lebensführung*. Bd. 2. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Frankfurt a.M.
- Vogl, Joseph (2010): *Das Gespenst des Kapitals*. Zürich.
- Wienold, Hanns, & Franka Schäfer (2012): „Glauben-Machen. Elemente und Perspektiven einer soziologischen Analyse ‘religiöser’ Praxis nach Pierre Bourdieu“. In: Daniel, Anna; Frank Hillebrandt; Franka Schäfer & Hanns Wienold (Hg.): *Doing Modernity – Doing Religion*. Wiesbaden, S. 61-112, https://doi.org/10.1007/978-3-531-94329-9_4.

Anschrift des Autors:

Hanns Wienold

wienold@uni-muenster.de