

Money Matters

Wirtschaftspraktiken als kulturelle Identitätsstiftung

Abstract: Money Matters. Economic practices as cultural identity formation.

This article examines dealing with money as a social and cultural form of dealing with the self and with others. Based on empirical case studies from the discipline of European Ethnology, money and consumption are contextualized as a means of self-positioning between frugality and generosity, biographical self-emancipation, and social inclusion and exclusion. The examples have one aim: by deconstructing economic practices, the economy as such can be ‚anthropologized‘ (Paul Rabinow), i.e. stripped off its allegedly self-evident universal claim and revealed in all its culturally and historically specific functions.

Key Words: Money Theory, Identity, Technologies of the Self, Consumption and Social Exclusion

Der *homo oeconomicus* hat ausgedient. Nach knapp einem Jahrhundert transdisziplinärer Verbreitung und Akzeptanz hat die Kritik aus unterschiedlichen Wissenschaften, darunter auch die Wirtschaftswissenschaften, das beliebte Fantasiewesen der europäischen Ideengeschichte, das durch seine logische Klarheit im Handeln und Denken bestach, sich keine Torheiten oder Eskapaden erlaubte, sondern verlässlich und beständig den eigenen Nutzen optimierte, in den Schatten seiner Geschwister, den *homo reciprocans* (Armin Falk) und den *rational fool* (Amartya Sen) gestellt.¹ „An die Stelle des mit stabilen, glasklaren Präferenzen und vollständigen Informationen ausgestatteten, eigennützig und gewinnmaximierend handelnden *homo oeconomicus* trat ein differenziert und zuweilen unberechenbar agierender Mensch, in dessen Kosten-Nutzen-Abwägung Emotionen, subjektive Wahrnehmungen, kulturelle Konstrukte wie das Geschlecht und alle möglichen Fehler, Wissenslücken und

Silke Meyer, Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie, Universität Innsbruck, Innrain 52d, 6020 Innsbruck; silke.meyer@uibk.ac.at

Täuschungen eingehen.⁴² In der Handlungstheorie wurde damit aus dem *rational-choice*-Paradigma das Konzept der *bounded rationality* (Herbert A. Simon).

Anders gesagt: das Verständnis von Ökonomie wird erweitert um soziale, kulturelle und symbolische Aspekte des Handelns. Die Aufzählung dieser Praxismodalitäten führt zu einem Modell, welches das Kalkül von Nutzen- und Opportunitätskosten ebenfalls ersetzt, und zwar durch einen weiten Kapitalbegriff als „grundlegendes Prinzip der inneren Regelmäßigkeiten der *sozialen Welt*“.⁴³ Mit seinem Konzept des ökonomischen, kulturellen, sozialen und symbolischen Kapitals, zuerst entwickelt aus seinen ethnografischen Arbeiten über das Wirtschaften der Kabylen im nordöstlichen Algerien, ermöglicht Pierre Bourdieu eine „Ökonomie der Praxis“, welche zwar inhärent das Kalkül der Maximierung beibehält, diese aber auf sämtliche Bereiche der sozialen Interaktion erweitert:

„Dies bedeutet, daß die Theorie der eigentlich ökonomischen Handlungen nur einen besonderen Fall innerhalb einer allgemeinen Theorie der Ökonomie der Handlungen darstellt. Den ethnozentristischen Naivitäten des Ökonomismus läßt sich, ohne in die volkstümelnde Begeisterung über die edle Einfalt der Ursprünge zu verfallen, nur entgehen, wenn bis zum bitteren Ende vollzogen wird, was jener nur halbherzig tut: das ökonomische Kalkül unterschiedslos auf alle, sowohl materielle wie symbolische Güter auszu dehnen, die rar scheinen und wert, innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Formation untersucht zu werden – handle es sich um ‚schöne Worte‘ oder ein Lächeln, um einen Händedruck oder ein Achselzucken, um Komplimente oder Aufmerksamkeiten, Herausforderungen oder Beleidigungen, um die Ehre oder um Ehrenämter, um Vollmachten oder Vergnügen, um ‚Klatsch‘ oder um wissenschaftliche Informationen, um Distinktion oder um Auszeichnungen.“⁴⁴

Die Ethnologien als empirisch arbeitende Kulturwissenschaften interessierten an dieser Prämisse vor allem die performative Umsetzung (Handeln), die narrative Rahmung (Reden über Handlung) und die materielle Artikulation (Dingkonsum), mit der Akteurinnen und Akteure ihrem ökonomischen Handeln Bedeutung geben, subjektiv Sinn und Identität stiften und dabei intersubjektiv Strukturen ausbilden, festschreiben oder auch auflösen.

Die Verschränkung von „Praxeologie“, „Wahlakten“ und ökonomischer Logik ist kein neuer Gedanke. So bildet sie beispielsweise auch die zentrale Forderung des österreichischen Nationalökonom Ludwlg von Mises in seiner *Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens*:

„Alles Menschliche steht zur Wahl, jedes Ziel und jedes Mittel, Materielles und Ideelles, Hohes und Gemeines, Edles und Unedles stehen in einer Reihe

und werden durch das Handeln gewählt oder zurückgestellt. Nichts, was Menschen begehren oder meiden wollen, bleibt der Ordnung und Reihung durch die Wertskala und durch das Handeln entzogen. [...] Keine Behandlung nationalökonomischer Probleme kann darauf verzichten, von den Wahlakten auszugehen. Die Nationalökonomie wird zu einem Teil, wenn auch zum wichtigsten Teil, einer allgemeineren Wissenschaft, der Praxeologie.“⁵

Unter Einbezug eines Knappheitsparadigmas ist also jedes Handeln ökonomisches Handeln.⁶ Um Missverständnissen vorzubeugen: Gemeint ist mit dieser Generalisierung des Ökonomischen nicht die epistemologische Verschiebung, die Foucault in der Ausweitung des ökonomischen Gegenstandsbereiches auf den sozialen sieht, in ihrem neoliberal-programmatischen Sinn. Ich will damit keinesfalls „eine Art permanentes ökonomisches Tribunal“⁷ legitimieren. Vielmehr ist ein solcher Perspektivenwechsel als Analyseprinzip gedacht, welches dazu dient, eigene Vorannahmen, Deutungsmuster und Selbstverständlichkeiten zu „anthropologisieren“, d.h. „deutlich [zu] machen, wie exotisch [ihre] Konstitution der Wirklichkeit gewesen ist“. Paul Rabinow nennt die Ökonomie als einen der Bereiche, „deren Universalität am meisten als selbstverständlich erachtet wurde“ und fordert dazu auf, „sie so weit wie möglich als historische Besonderheit erscheinen [zu] lassen; dar[zu]legen, wie ihre Wahrheitsansprüche mit sozialen Praktiken verknüpft und dadurch zu wirksamen Kräften in der sozialen Welt geworden sind.“⁸

Hinführend auf mein Thema des Umgangs mit Geld als kulturell gerahmte Identitätsarbeit frage ich nach der Universalität der Ökonomie als „historischer Besonderheit“. Hieraus leite ich die Frage nach der sozialen Dimension des Geldes ab, welche ich anhand einer knappen Auswahl an Geldtheorien und jüngeren empirischen Forschungen aus der Europäischen Ethnologie, insbesondere aus einem Innsbrucker Studienprojekt „Money Matters. Umgang mit Geld als soziale und kulturelle Praxis“ beleuchten möchte.⁹

Wie also begründet sich die Vorrangstellung der Ökonomie? Ihr Ausgangspunkt – in aller Kürze – sind die Auswirkungen von Reformation, Rationalismus und Merkantilismus; alle drei Entwicklungen kulminieren in der „religiös motivierten Emanzipation des individuellen Interesses, deren Profanisierung ökonomisch mit der Geschichte des Kapitalismus und moraltheoretisch mit der Geschichte des bürgerlichen Subjekts Hand in Hand geht.“¹⁰ Diese Verweltlichung, d.h. die religiös motivierte Verpflichtung zur Leistung, zum Fleiß und zur inneren Askese, macht ökonomische Interessen zur bevorzugten Handlungsorientierung: „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“. Der „Erwerb von Geld und immer mehr Geld unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Genießens [...], so rein als Selbstzweck gedacht“¹¹ wurde

in dieser Entwicklung zum Ziel des bürgerlichen Daseins mit dem Kapitalismus quasi als Nebenprodukt. In der Genese und Profilierung einer modernen (protestantischen) Ethik gelten also die Abgrenzung von adeligen Lebenswelten und dem Prinzip der Herkunft und damit die Beförderung von wirtschaftlichen Beziehungen und dem Prinzip Leistung als primäre Verhaltensorientierungen für Bürgerlichkeit.¹² Anders herum gesagt: Die Selbstbehauptung des Bürgertums ist eng mit dem Primat der Ökonomie verknüpft. Die Entkopplung von wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen wird in der Folge zum bürgerlichen Distinktionsmerkmal, bei Bourdieu ist die Rede von der „doppelten Buchführung des ‚Bourgeois‘“, der Historiker Norbert Schindler spricht von der „bürgerlichen Zwei-Reiche-Lehre“.¹³

Die Auswirkungen dieser Differenzierung führt Bourdieu in seinen Überlegungen zur Gabenökonomie und den daraus resultierenden Beziehungen in der westlich-bürgerlichen Moderne aus. Der Gabe wohnt nämlich eine „doppelte Wahrheit“ inne.¹⁴ Ihre Ambivalenz liegt darin begründet, dass sie einerseits als freiwillig und ohne Eigeninteresse erlebt wird, andererseits das Wissen um die Verpflichtung der Reziprozität nicht verdrängt werden kann. Auflösen lässt sich die Doppeldeutigkeit von Dankbarkeitspflicht und Verneinung von Eigennützigkeit nur durch ein Zeitintervall, welches zwischen Gabe und Gegengabe eingezogen wird, um beide Handlungen als „unverbundene Einzelhandlungen erscheinen zu lassen.“¹⁵ Die Trennung der Gabe von der Gegengabe verneint jedoch die eine Wahrheit des Tausches, nämlich die utilitaristische Ökonomie des *do ut des*. Diese wird aus der Tauschbeziehung in eine ökonomistische Logik der Profitmaximierung ausgelagert. Vordergründig wird die doppelte Wahrheit der Gabe also ebenfalls durch die Trennung von Ökonomie und Sozialität aufgelöst. Die Gabe wird dabei der Sphäre des Sozialen zugeschlagen, die Dankbarkeitspflicht aus ihrem ökonomischen Kontext herausgelöst und der Moraltheorie zugeschrieben.¹⁶ Für die bürgerliche „Zwei-Reiche-Lehre“ gilt, dass moralische Werte nicht mit ökonomischen Wertmaßstäben gemessen werden dürfen und umgekehrt. Freundschaft, Zuwendung oder Liebe kann man nicht kaufen bzw. gekaufte Freundschaft, Freundlichkeit und Liebe sind unecht und verpönt. Solche Gaben haben eben keinen Preis, nota bene: beim Geschenk wird das Preisschild entfernt.¹⁷

Die soziale Dimension des Geldes

Mit dem Preisschild aber wird auch das Geld aus der Gabenbeziehung entfernt und damit seiner sozialen Dimension beraubt. Dass Geld – auch wissenschaftsgeschichtlich – so selbstverständlich der Sphäre der Wirtschaft und ihren Disziplinen zugeschlagen wird,¹⁸ gilt es im Sinne Rabinows zu ‚anthropologisieren‘ und Geld als Mit-

tel der Sozialität zu analysieren. Blickt man beispielsweise auf die Rolle des Mediums in Paarbeziehungen, Wohngemeinschaften, Erziehung und Kinderbetreuung, Freundschafts-, Care-Arbeits- oder Generationenbeziehungen, wird schnell deutlich, dass der Umgang mit Geld gerade dort, wo es ein kommunikatives Tabu darstellt, zum sozialen und kulturellen Seismographen wird.

Dennoch: Erklärungen der getrennten Sphären von Ökonomie und Sozialität greifen auf traditionsreiche Argumentationen prominenter Gesellschaftskritiker zurück, die Geld eine Katalysatorfunktion in der Geschichte der Modernisierung zuschreiben. Geld wird darin als Sinnbild und primäres Ausdrucksmittel des utilitaristischen Rationalismus gedeutet, welcher in der kapitalistischen Logik der Gewinnmaximierung zuvorderst dem Wohl des Einzelnen dient. Geld wird in diesem utilitaristischen Ansatz auf seinen Marktgebrauch reduziert, perspektiviert als homogen, austauschbar und abstrakt wird es zum Motor für Prozesse der Kommodifizierung, Fragmentierung und Individualisierung von Gesellschaft. Nicht selten schleicht sich in diese Erzählungen ein bedauernder Unterton ein, der aus der Entstehung und Verbreitung von Münz-, Papier- und Buchgeld eine romantisch-evolutionistische Erzählung über Nivellierungs- und Homogenisierungsprozesse macht, „a morality tale about the world that ‚we‘ have lost“¹⁹. Und wenn geldtheoretische Studien klingen wie eine nostalgische Erzählung über eine verlorene heile Welt, dann lautet ihre Moral: Geld erodiert soziale Beziehungen und die Idee von Gemeinschaftlichkeit per se.

Wie viele große Erzählungen ist diese Beobachtung alles andere als falsch. Geld hatte und hat eine objektivierende und rationalisierende Wirkung auf Menschen und ihre sozialen Beziehungen, und seine frühen Kritiker leuchteten diesen Aspekt besonders aus. Als Kronzeugen für die Prozesse der Entfremdung, Nivellierung und Zersetzung von Gemeinschaft werden in der Geldforschung gemeinhin Karl Marx, Max Weber und Georg Simmel angeführt. Geld ist ein „radikaler Leveller“²⁰ und steht für die „absolute Versachlichung und widerstrebt allen urwüchsigen Strukturformen menschlicher Beziehungen.“ Es wird zum Motor des Rationalisierungsprozesses in der bürgerlichen Moderne: Nicht mehr wohlthätige Werke, sondern „rastlose Berufsarbeit“ und „beständige Selbstkontrolle“ gelten darin als Mittel der Bewährung, um Gottes unerforschlicher Gnadenwahl teilhaftig zu werden.²¹

Der wohl am meisten zitierte Geldtheoretiker des vergangenen Jahrhunderts, Georg Simmel, differenziert in seiner 1900 erschienenen *Philosophie des Geldes* die Dialektik des Geldes. Zwar sieht auch er Entpersönlichung als Folge des Geldgebrauchs, allerdings bei gleichzeitig steigender Unabhängigkeit des Einzelnen, Geld ist also zugleich „der große Befreier und unbarmherzige Gleichmacher“²². Es ermöglicht soziale Mobilität und selbstbestimmtes Handeln und es befreit das Individuum aus strukturellen Zwängen. Monetarisierung als „Great Transformation“ (Karl Pola-

nyi) wird auch hier zum Inbegriff der Modernisierung, und zwar mit voller kulturpessimistischer Wucht.²³

Man täte den frühen Geldkritikern jedoch Unrecht, würde man sie auf diese Lesart beschränken und ihnen unterstellen, dass sie die Ambivalenz des Geldes gering schätzten. Gerade Simmel, dessen Geldtheorie stärker kulturanalytische Züge aufweist als die von Marx und Weber, weist ausführlich auf den Geldgebrauch als die Ermöglichung von individueller Freiheit und damit von selbstreferentieller Identitätsbildung hin. Und auch Weber erkennt die vergemeinschaftende Wirkung des Geldes in der Tatsache, dass Geld ohne Sozialität nicht funktionieren könnte:

„Jeder Tausch mit Geldgebrauch (Kauf) ist überdies Gemeinschaftshandeln kraft der Verwendung des Geldes, welches seine Funktion lediglich kraft der Bezogenheit auf das potentielle Handeln anderer versieht. Denn daß es angenommen wird, beruht ausschließlich auf den Erwartungen, daß es seine spezifische Begehrtheit und Verwendbarkeit als Zahlungsmittel bewahren werde. Die Vergemeinschaftung kraft Geldgebrauchs ist der charakteristische Gegenpol jeder Vergesellschaftung durch rational paktierte oder oktroyierte Ordnung.“²⁴

Damit ist nichts anderes gemeint als die Beobachtung, dass der „Geldgebrauch“ eben auch eine soziale Praxis ist. Und genau dieser sozialen Dimension und mit ihr der Gemeinschaft bedarf Geld grundlegend, um überhaupt funktionieren zu können. Vergleichbar einer Sprache werden die Zeichenhaftigkeit, Funktionsweise und Symbolik nur dann wirkmächtig, wenn sie auf ein Kollektiv zurückgreifen können: „Jeder von uns kann ein Objekt nur dann als Geld benutzen, wenn wir alle es als Geld benutzen. In dieser Weise beruhen soziale Tatsachen auf kollektiver Intentionalität.“²⁵ Geld ist Verabredung und braucht Konsens, denn es wird durch kollektive Praxis erst wirksam. Soziale Bedeutung und Nominalwert schließen sich dabei keineswegs aus. Maurice Godeliers Untersuchungen zum Salzgeld zeigen, wie vielschichtig gleichzeitige Bedeutungszuschreibungen stattfinden. Die Kapitalkonvertierungen erfolgen hier nach einem sozialen und kulturellen Regelwerk, so kann im Salzhandel erworbener Reichtum nicht in politische Macht verwandelt werden, sondern diese wird vorwiegend durch verwandtschaftliche Verhältnisse bestimmt. Salz kann zur Bezahlung außerhalb der eigenen sozialen Gruppe dienen, darf aber innerhalb der Gruppe nicht als Ware zirkulieren.²⁶ Festzuhalten ist: Warenbeziehungen und Gabenbeziehungen existieren Seite an Seite, und auch in marktwirtschaftlichen Gesellschaften hat der Gabentausch seinen festen Platz.²⁷

Godeliers Thesen lösen damit eine irreführende Dichotomie auf, welche zwischen einem vormodernen Geldverständnis in nicht-industrialisierten Gesellschaften und einer modernen Bedeutungszuschreibung von Industriegesellschaften fundamental unterscheidet. Die von Raymond Firth 1966 etablierten und von Robert

Paine 1974 weiter entwickelten Transaktionsordnungen, das Modell eines *transactional mode of transaction* und das eines *incorporative mode of exchange*, erscheinen mir hierfür hilfreich. Auf dieser Grundlage führen Maurice Bloch und Jonathan Parry zwei Ordnungstypen ein, nämlich kurzfristige und langfristige Transaktionsordnungen. Erstere sind anonym und nicht auf dauerhafte soziale Beziehungen angelegt, letztere reproduzieren eine übergeordnete moralische, in manchen Fällen auch kosmologische Ordnung und betten das Individuum darin ein. Entscheidend ist aber, dass diese beiden Ordnungen in keiner historischen Entwicklung stehen, sondern historische wie gegenwärtige Gesellschaften synchron kennzeichnen, die Konstruktion einer monetären und vor-monetären Welt wäre also täuschend: „what is actually an extremely general contrast *within* cultures [...] becomes a contrast *between* cultures“.²⁸ Passender ist das Bild der funktionalen Gleichzeitigkeit:

„Es ist bemerkenswert, wie jeder von uns in zwei Welten funktioniert: Wir leben zum einen in einer Welt des persönlichen Austauschs, der durch Sanktionen und Reziprozität gesteuert wird und der durch ein hohes Niveau an bewusster Kooperation geprägt ist; zum anderen agieren wir in einer zweiten Welt des unpersönlichen Austauschs über Märkte, die durch sich immer weiter entwickelnde kulturelle Regeln geformt werden.“²⁹

Der Wert-Konsens von Geld wird also sozial, d.h. kollektiv hergestellt und alltäglich performativ bekräftigt und aktualisiert. Denn: „Das Ökonomische‘ ist zu keiner Zeit bloß volkswirtschaftliche Theorie oder eine Verhaltenspräferenz von Hedgefondsmanagern. Es umfängt und formiert als höchst gegenwärtiges Dispositiv alltägliche Praktiken.“³⁰ Entsprechend ist eine Geldtheorie erforderlich, die über die drei Geldfunktionen der Recheneinheit, des Wertspeichers und des Zahlungsmittels hinaus darüber Auskunft gibt,

„wie Einheit und Differenz von Tauschen, Rechnen und Sparen das Wirtschaften ebenso wie das Herrschen und Protestieren, Erkennen und Widerlegen, Anklagen, Verteidigen und Richten, Lieben und Abkühlen, Erziehen und Erwachsenwerden, Glauben und Bezweifeln sowie das Machen und Beurteilen von Kunst erleichtern und erschweren.“³¹

Der Umgang mit Geld in dieser Perspektive ist soziale und kulturelle Praxis. Diese bringt eine kultur- und epochenspezifische Verhaltensweise und Bedeutungszuschreibungen hervor, indem sie diskursiv Handlungsweisen und Deutungen zugleich lenkt, einschränkt und reguliert.³² Menschen laden Geld dadurch mit Bedeutung auf, indem sie es verdienen, ausgeben, zur Seite legen, sparen, spenden, verschenken und vererben. Die Soziologin Vivana Zelizer spricht vom „earmarking“: der gefaltete und verschenkte Geldschein wird zum Erinnerungsstück, zur Objektivierung einer

sozialen Beziehung, der Dollar zum Urlaubsandenken, die Münze zum Liebespfand oder zum Talisman. Erbe, Spende, Taschen- und Trinkgeld, Alimente, Buß- und Schmerzensgelder sowie Werteinheiten in Tauschringen und Regionalwährungen bilden soziale Interaktionen der Kontrolle und Beeinflussung des Umfeldes wie des Selbstbildes ab.³³ Erzählungen über Geld geben nicht nur Auskunft über die subjektive Sicht auf Wirtschaftslagen, Innovationsphasen und Kulturfixierungsprozesse, sondern auch über den Stellenwert von Geld und Konsum im Lebenslauf: die Höhe des ersten Gehalts, der Preis des ersten Autos sind nicht selten Ausgangspunkt für biografische Erfolgsgeschichten, in denen gesellschaftliche Akzeptanz und Umgang mit Geld eng miteinander verknüpft sind.³⁴ Geld-Geschichten sind damit narrative Selbst-Entwürfe. Aber auch Geld-Praktiken, z.B. der Kontingentierung und der Aufbewahrung wie das Lohnkonto oder das Sparschwein, bestimmen Bedeutung und Verwendung von Geld entscheidend mit. Manche Kellner/innen geben ihren Lohn für die monatlichen Rechnungen, das Trinkgeld aber für außergewöhnliche, nicht immer notwendige Anschaffungen aus.³⁵ Haushaltsgeld, Ausgehgeld oder Zigarettengeld wird in gesonderten Töpfen aufbewahrt. Und auch Buchgeld erfährt eine Sozialisierung: die so genannten *affinity cards* – eine Übersetzung könnte Zugehörigkeitskarte lauten – verbinden Bank- und Kreditkarten mit der Biografie ihrer Nutzer/innen, z.B. mit Universitäten, Sportvereinen oder ethnischen und professionellen Zugehörigkeiten. Der Einsatz dieser *affinity cards* bietet zugleich die Möglichkeit eines karitativen Zwecks, wenn ein (geringer) Prozentsatz des ausgegebenen Geldes der Einrichtung zugutekommt – die Kosten hierfür trägt die Bank oder Kreditinstitution.³⁶

Geld ist nicht gleich Geld, und Geld tritt in so unterschiedlichen Erscheinungsformen und Funktionen auf, dass es aus ökonomisch-anthropologischer Perspektive sinnvoller ist, nicht mehr von Geld an sich, sondern von Geldern im Plural, genauer noch „special purpose monies“ (Karl Polanyi) zu sprechen.

„Multiple monies matter as powerful, visible symbols of particular types of social relations and meanings. But they are more than that; they directly affect social practices. People not only think or feel differently about various monies, but they spend them, save them, or give them for different purposes and to different people. What’s more, some groups [...] erect entire programs of reform intended to spread a particular system of earmarking monies.“³⁷

Die Existenz der vielen Gelder und ihrer vielfältigen Bedeutungen zeigt jedoch: neben der Homogenisierung von Geld, etwa durch den Euro, erleben wir gleichzeitig eine Differenzierung des Mediums. Der Umgang mit ihnen lädt diese Spezialwährungen mit Bedeutung auf: Sie werden zum Ausdruck sozialer Beziehungen, von Identitätsarbeit, Selbstvergewisserung und Zugehörigkeit.³⁸

Umgang mit Geld als Arbeit am Selbst

„Mein Umgang mit dem Geld ist ein spannender, elektrisierender, berechnen- [sic] und doch unberechenbarer, liebevoller, resignierender, Kräfte zehrender, sportlicher, nonchalanter, verbissener, nicht zuletzt kampflustiger und noch vieles mehr [...]

Fast erinnert er mich an eine schlechte Beziehung: Wir haben schon gute und schlechte Zeiten hinter uns. Doch oft habe ich das Gefühl, ich bemühe mich, investiere, nehme mich selbst zurück, arbeite an unserem Zusammenhalt, erhalte ein paar schöne belohnende Stunden als Gegenleistung, nur dass mir das undankbare Luder immer wieder aufs Neue durchbrennt.

Und zwar mit meiner eigenen Gier, der konsumgeilen.

Der Umgang ist somit natürlich ein Kampf mit mir selbst. Und das ist einer der schwersten, denn ich muss Verantwortung tragen. Mit Geld ist eben nicht zu spaßen.³⁹

Der Wandel in der Materialität von Zahlungsmitteln ist zugleich die Geschichte des Geldes von Naturalien über Wechselscheine und Notengeld bis zum elektronischen Geld. Auch hierfür gilt, dass sich die Prozesse der Monetarisierung als Dynamik der Modernisierung lesen lassen. Aldo Haesler interpretiert – ganz in der kulturpessimistischen Tradition – die Dematerialisierung des Geldes als Verschleierung oder gar als Auflösung von Reziprozität in einer desorientierten, irreflexiven Moderne – „eine Moderne, die irre geworden ist, irre an ihren eigenen Vorstellungen, irre und blind zugleich“.⁴⁰

In ihren alltäglichen Geld-Routinen nutzen Menschen Münzen, Scheine, Karten und online-Überweisungen gleichermaßen. Sicherlich lässt sich gegenwärtig eine Tendenz zum vermehrten Einsatz von elektronischem Geld beobachten, die Münzen und Scheine sind jedoch keineswegs aus unseren alltäglichen Konsumroutinen verschwunden. Georgios Papadopoulos konstatiert nach einer Phase der anfänglichen Begeisterung für das elektronische Geld sogar eine auffällige Zurückhaltung in seiner Nutzung.⁴¹ Wann Bargeld und wann Buchgeld zum Einsatz kommt, für welche Zahlungsart man sich beim Einkaufen von Lebensmitteln, bei der Bezahlung des Mittagessens oder am Parkautomaten entscheidet, unterliegt Regeln, welche darauf hindeuten, dass das dematerialisierte Geld vor allem eines verschleiert: die Knappheit der Ressource.

Im Innsbrucker Studienprojekt fragten wir in einem Schreibaufruf nach Bezahlpraktiken und ihren Differenzierungen. Die 38 studentischen Einsendungen zu Bezahlungen per Karte oder in Bar verweisen in erster Linie auf die Wahrnehmung von Knappheit und ihre Verdrängungen durch die Abstraktion des Kartengeldes. So zahlt eine Einsenderin regelmäßig mit der Kreditkarte, „weil mir das das Gefühl ver-

mittelt, das Geld eh erst im nächsten Monat abgebucht zu bekommen⁴². Hohe Ausgaben schmerzen mit der Karte weniger: „Wenn ich mir etwas leiste, z.B. Jacke für 200 Euro, dann bezahle ich mit der Bankomatkarte, [...] tut weniger weh :D“⁴³, denn:

„Mein Freund und ich scherzen immer, dass wir gewisse Sachen lieber mit Kreditkarte bezahlen, ‚weil dann kostet’s nix‘. So zum Beispiel wenn das Auto wieder getankt werden muss und die Benzinpreise horrend sind [...] dann fällt der Satz ‚Ach, zahl ma mit Kreditkarte, dann kostet’s eh nix‘. Natürlich wissen wir, dass das nicht der Wahrheit entspricht und dann halt am Monatsende das böse Erwachen kommt, bzw. haben wir eigentlich immer den Überblick über unser Konto und die Kreditkarten-Zwischenabrechnung. Und trotzdem, so seltsam das auch klingen mag, tut es ‚weniger weh‘ mit der Karte zu zahlen als einen ganzen frischen 100er anzubrauchen. Denn ist er erst einmal angebraucht, dann ist er auch schon wieder verschwunden [...]“⁴⁴

Barzahlung erscheint als solide, weil überall akzeptiert, und verbessert den Überblick:⁴⁵

„Mein Zugang: Ich bin 33 Jahre jung und habe keine Bancomatkarte, da ich sonst B(l)ancomat wäre. Na, Spaß! Ich hebe immer alles, was ich brauche, für einen Monat ab. Und lass das, was ich nicht brauche, in einem Kuvert im Nachtkästchen. So habe ich immer einen so genannten Notgroschen und muss nicht immer abheben.“⁴⁶

Andere unterlaufen ihr Wochen- oder Monatsbudget, indem sie am Ende der Periode vermehrt die Kreditkarten zum Einsatz bringen. In diesem Sinne lassen die Einsendungen in der Tat auf die abstrahierte Wahrnehmung von Kartengeld schließen, ein Geld, das sich mit weniger Wertverlust ausgeben lässt als Bargeld. Aber: Dass es sich bei diesen Strategien um Selbstdisziplinierungen und -täuschungen handelt, erkennen und thematisieren die Einsender/innen – nicht blind und schon gar nicht irre – selbst. Sie interpretieren – im Einklang mit ihrem bürgerlich-akademischen Wertesystem⁴⁷ – die Bezahlpraktiken als mehr oder weniger erfolgreiche Selbstkontrolle und schreiben diesem kontrollierten Umgang mit Geld ökonomische Kompetenz zu, wenn es ihnen gelingt, dem Geld Herr zu werden und ihm dadurch Macht zu entziehen. Die eigene Souveränität im Umgang mit Geld stellen sie in ihren Geld-Erzählungen besonders durch einen (selbst-)ironischen Ton her: „weil dann kostet’s nix“ oder „Mein Zugang: Ich bin 33 Jahre jung und habe keine Bancomatkarte, da ich sonst B(l)ancomat wäre. Na, Spaß!“ Die spaßhafte Feststellung, dass mit „dem Luder“ Geld „eben nicht zu spaßen“ sei, fasst diese Strategie der Selbst-Positionierung durch ironische Distanzierung zusammen.

Weitere Geld-Strategien zielen auf bürgerliche Ideale wie Sparsamkeit. Einsender/innen brechen große Scheine ungern an in der Hoffnung, damit weniger aus-

zugeben: „Große Scheine ‚reiße‘ ich nur ungern an, dann wären sie ja ‚weg‘, sind sie aber einmal ‚angerissen‘ geht mir das Geld interessanterweise meist leichter von der Hand.“⁴⁸ Andere kontrollieren ihre Ausgaben durch die Größe der Scheine:

„Mittlerweile hebe ich bei jeder Behebung ca. 90 bis 150 € ab. Und zwar nur 10-er Scheine. 50-er nerven, weil, wenn man sie ausgibt, vermittelt einem das ständig das Gefühl, viel Geld ausgegeben zu haben und anschließend nur ein paar läppische 10-er in der Börse zu haben. Noch unlieber sind mir die 20-er. Die sind nicht Fisch und nicht Fleisch. Da lobe ich mir die schönen, kleinen 5-er Scheine – das macht was her, wenn man irgendwo ein schönes Trinkgeld geben möchte, aber dennoch ist es nicht allzu viel. Leider sind die 5-er Scheine sehr selten, finde ich. Ideal fände ich ja eine 2-er Note!“⁴⁹

Manche versuchen ihren Konsum einzudämmen, indem sie nur geringe Mengen Bargeld, z.B. 20 Euro, bei sich tragen. Dabei nehmen sie durchaus Zeitverlust durch das häufigere Aufsuchen des Bankautomaten in Kauf. Die Terminierung von fixen Kosten wie Miete wird als weiterer Trick genannt, um weniger Geld auszugeben:

„Viele Menschen tappen in die Falle des ‚Monatsanfangs‘. Es kommt einem doch immer mehr vor als es in Wahrheit ist, wenn am Monatsersten das neue Gehalt kommt/Unterstützung, was auch immer. Ein Trick von mir ist es deshalb, dass ich mir so manche große Zahlungen (z.B.: Miete) für die Monatsmitte aufhebe. So passe ich mehr auf, wieviel Geld ich ausgabe, weil ich weiß, ich hab noch einen großen Brocken zu zahlen. Dadurch gebe ich de facto weniger aus als wenn ich alles am Monatsanfang gleich vom Konto abbuchen lasse.“⁵⁰

Schließlich ist das Führen von Haushaltsbüchern, Listen und Tabellen eine in den Einsendungen oft genannte Form, die Ausgaben übersichtlich zu halten:

„Auch eine gute Hilfe zur Selbstkontrolle ist das Eintragen aller Ausgaben in ein Haushaltsbuch, auch eine Exceltabelle ist gut genug und man spart sich die meiste Rechnerie. Zudem bewahre ich fast alle Kassenzettel auf. Man sieht so erstmal, wie viel Papier man beim Einkaufen bekommt, ohne es direkt zu merken. Zusammenfassend kann ich als sparsamer Schwabe (ich komme aus der Nähe von Ulm) nur sagen, dass Geldsparen nicht nur Geld-, sondern auch vor allem Kopfsache ist. Hat man seinen Kopf auf Sparkurs gebracht, so verschwindet auch das Geld nicht so schnell.“⁵¹

Zugleich werden die Aufstellungen von Einnahmen und Ausgaben als Medien der Erinnerung und der Selbstreflexion genutzt. Diese Kulturtechnik des „schreibenden Bilanzierens“⁵² und damit des identitätsstiftenden Erinnerns und Evaluierens greift auf Vorbilder zurück, deren historischer Kontext die Entstehung und den Wandel des Zusammenhangs von ökonomisch-administrativen Selbstzeugnissen, Selbstverständnis und Selbstführung illustriert. Anschreibebücher des 18. und 19. Jahrhun-

derts beispielsweise verbinden Wirtschaftsführung, Lohnzahlungen, Familienereignisse, soziale und politische Ereignisse, Wetterberichte und Selbstbeobachtungen in mehr oder weniger normierter Form von Listen- und Kalendereinträgen.⁵³ Historisch wie gegenwärtig gilt, dass die Praxis des Auflistens als eine Form der „Selbstausweisung“⁵⁴ gelten kann, anhand derer sich das schreibende Individuum in kollektive, mit Wert- und Normvorstellungen aufgeladene Kontexte einordnet: „Auf der einen Seite gibt es einen ‚Bezug zu sich‘, der sich aus der Beziehung zu den anderen herleiten lässt; auf der anderen Seite gibt es zudem ein ‚Sich-Konstituieren‘, das sich aus dem moralischen Code als Regel des Wissens ableiten lässt. Diese Ableitung, diese Abkopplung gilt es in einem Sinne zu verstehen, in dem der *Bezug zu sich* Unabhängigkeit gewinnt.“⁵⁵

Diese „Verinnerlichung des Außen“⁵⁶ in der Buchführung als ökonomische Kompetenz wirkt für die Subjektkonstitution fundamental. So häufen sich in den Einsendungen und Interviews Formulierungen wie „ich als sparsamer Schwabe“, „ich bin einfach nicht so“, „Ich bin keine, die“ oder „so etwas gibt es bei mir nicht“, vor allem wenn es um Praktiken der Budgetierung oder des Kontrollierens geht. Als Hintergrund dieser Selbstpositionierung wird vielfach der Umgang mit Geld in der Herkunftsfamilie und in der Erziehung angeführt.⁵⁷ Der Umgang mit Geld gibt demnach Aufschluss über Identitätsformationen in der alltäglichen Auseinandersetzung mit Knappheit; er ist, wie das Eingangszitat konstatiert, „ein Kampf mit mir selbst“, der Kontrolle über das Selbst beinhaltet, Erschöpfungszuständen entgegenwirkt und mit dem Gefühl der Eigenwirksamkeit und Stärke einhergeht.⁵⁸

Hinter diesem „Kampf mit mir selbst“ stehen Überlegungen zum Kosten-Nutzen-Kalkül und Abwägungen verschiedener Kapitalsorten gleichermaßen. Aus der Frage „kann ich mir das leisten?“ wird der Gedanke „was sagt das über mich?“. Konsumfragen werden zu Identitätsfragen: „Doch lieber die Vollkorn-Bio-Spaghetti oder doch die im größten Pack für das wenigste Geld? Bio soll ja auch nicht die Lösung aller kulinarischen Probleme mehr sein und nicht mal fair Trade soll man mehr glauben können [...] oder wäre es vlt doch manchmal einfacher, keine Wahl zu haben? Porree als Ausdruck meiner Lebensweise, spanische Gurken meine eigene kleine Rebellion.“⁵⁹ Werte wie Genussfreude oder Genügsamkeit, Sparsamkeit und ökologisches Bewusstsein sind Teil dieser Arbeit am Selbst durch ökonomische Kompetenz. Gisela Unterweger bezeichnet diesen Umgang mit Geld in der gesellschaftlichen Mitte⁶⁰ als Strategie der Entdramatisierung. Das normative Ideal der Mittelschicht im Umgang mit Geld ist geprägt durch Ausgewogenheit, d.h. Konsumgenuss in Maßen, nicht als Selbstzweck betriebenes Sparen, geringes Risiko bei der Geldanlage und keine Verschuldung außerhalb von Hypothekarkosten oder Ausbildungskrediten.⁶¹ Unter diesen Rahmenbedingungen ist das Ziel des bürgerlichen Konsums die Selbstbestimmung: das Ideal der Sparsamkeit, bei allen Befrag-

ten präsent, wird durch Bequemlichkeit oder Feierlaune („sich auch mal was gönnen“) ebenso bewusst unterlaufen wie das Ideal des Konsumgenusses durch „lustvoll erlebte Selbstbescheidung“⁶² oder durch die Freude, bei Aktionen zufällig ein Schnäppchen geschlagen zu haben. Wichtig ist bei letzterem Verhalten, dass die Akteurinnen und Akteure angeben, nicht bewusst nach günstigen Angeboten zu suchen, sondern zufällig über Mengenrabatte oder ähnliches stolpern. Sparendes Einkaufen ist kein Selbstzweck, in anderen Worten: Rechnen zu können wird anders bewertet als rechnen zu müssen.

Diese Verknüpfung von ökonomischer Kompetenz und Selbsttechnik wird auch in einer anderen Studie des Innsbrucker Studienprojektes deutlich, die sich mit dem Umgang mit Geld auf Langzeitreisen befasst. Bei studentischen Rucksackreisenden, welche den Erfolg oder Misserfolg ihrer Unternehmung und ihr symbolisches Kapital daran bemessen, wie unabhängig sie vom ökonomischen Kapital sind, spielt der Umgang mit Geld eine zentrale Rolle. So wird sparsames Verhalten mit Lernprozessen der Ortskundigkeit und lokaler Expertise gleichgesetzt. Die 26-jährige Interviewpartnerin Anna beschreibt ihre anfängliche Unbeholfenheit im Haushalten auf einer Südostasienreise:

„[...] Also man hat schon geschaut. Man wird ja dann auch [...] irgendwann fangt man dann schon sparen an und denkt in der anderen Währung und ja [...] und schaut halt einfach [...] am ersten Tag gibst du halt noch wahnsinnig viel Trinkgeld, weil du einfach keinen Bezug hast zum Geld, und irgendwann bekommst halt einen Bezug und dann geht es auch leicht. [...] Sicher wird man oft übert den Tisch zogen. Gerade am Anfang, da zahlt man halt mehr für ein Tuk Tuk und so, das ist normal. Irgendwann kannst dich schon wehren (lacht). Nein, aber schlimm nie. Man trifft halt viele, denen genau das Gleiche passiert, wenn nicht schlimmer. In Thailand zum Beispiel, da hat uns einer erzählt, wie viel er gezahlt hat für so eine Rundfahrt mit dem Tuk Tuk. Da hätten wir nie so viel gezahlt! Aber irgendwann weiß man es halt!“⁶³

Für den Bezug zur lokalen Währung und ihrem angemessenen Einsatz bezahlt sie – in ihren Worten – „Lehrgeld“, sprich: der lokal-adäquate Umgang mit Geld ist Teil eines Sozialisationsprozesses. Die Bezahlung von niedrigen Preisen, die richtige Höhe Trinkgeld am richtigen Ort und das Denken und Rechnen in der fremden Währung symbolisieren die Abgrenzung zum Massentourismus und sind in den Augen der befragten Langzeitreisenden Indikatoren für eine gelungene Adaption an den neuen Ort und an die Herausforderung der Mobilität. Im „Lehrgeld“ konvertiert sie das Weniger an ökonomischem Kapital in ein Mehr an kulturellem Kapital: Denn natürlich könnten es sich auch Budget-Reisende leisten, mehr Trinkgeld zu geben und höhere Preise für eine Übernachtung oder ein Abendessen zu bezahlen. Es geht beim Geldausgeben aber nicht ums Geld, sondern um Kapitalkonvertierung.

Der Erfolg der Reise schließlich wird in einer ganz anderen Währung bemessen, der Zeit. Geld wird in Zeit konvertiert, eine längere Reise bedeutet größere Kompetenz im Wirtschaften, mehr Selbstkontrolle und Selbstständigkeit:

„Also ich kenn auch andere, die rufen dann zu Hause an ‚Ach, mein Geld ist alle‘ und dann kriegen die nochmal was. Ich muss sagen, ich hab zu meinen Eltern das Verhältnis, was Geld betrifft, dass ich das ungern mache. Also das hätte ich nicht gern gemacht und hätte mich auch dementsprechend nie so gehen lassen.“⁶⁴

Aussagekräftig ist vor allem die letzte Formulierung: Interviewpartnerin Amira hätte sich „nie so gehen lassen“. Ihre Eltern um Geld zu bitten wäre für sie eine Schwäche, anders gesagt: Die ökonomische Kompetenz des Maßhaltens ist eine wichtige Form der bürgerlichen Selbstpositionierung. Interpretiert man das Erzählmuster ihrer Äußerungen, dann wird die Geld-Geschichte zur Erfolgsgeschichte, anders gesagt: der Umgang mit Geld wird zum identitätspolitischen Index für Eigenverantwortlichkeit und Emanzipation.

In allen Studien wird deutlich, dass die Akteurinnen und Akteure Wert darauf legen, in ihren Selbstdarstellungen den eingeschlagenen Mittelweg als ökonomisch sicheres und kompetentes wie selbstbestimmtes Handlungsmuster darzustellen. Der Luxus der Langzeitreise wird kombiniert mit Idealen der Sparsamkeit und des Haushaltens, extravagante Konsumwünsche werden konterkariert mit Sparangeboten. In den Augen der Befragten ist mit der Vorstellung, „das Biest [Geld] zu zähmen“⁶⁵ zunächst eine Absage an den demonstrativen Konsum und damit ein Zuwachs an subjektiver Freiheit und Autonomie verbunden. Damit werden auch die Umstände, ökonomisches Kapital durch Arbeit zu generieren, zu einem selbstbestimmten Ziel, sprich: aus Arbeit und Leistung wird Selbstverwirklichung. Der Rückschluss zu Webers Konzept der protestantischen Ethik als Kennzeichen einer bürgerlichen Gesellschaft liegt auf der Hand. In Foucaults Konzept der Selbsttechnologie verbirgt sich hinter diesem Mittelweg jedoch nicht die Entdeckung des autonomen Selbst, sondern die verselbstständigte Integration in eine Normalisierungsgesellschaft, welche Angemessenheit zum Ideal erhoben hat. Damit wird das Maßhalten zur – wenig selbstbestimmten – Selbstdisziplinierung.

Beziehungsarbeit: Umgang mit Geld als Praxis der sozialen Verortung

Geld ist auch dann zentrale und aussagekräftige Ressource, wenn es – mehr als allgemein gültig – dem Prinzip der Knappheit unterliegt, sprich: wenn dem symbolischen Gehalt im Umgang mit Geld pragmatische Gründe entgegenstehen. Beobach-

tungen zum Geldhabitus bei prekär ver- und überschuldeten Menschen sowie bei solchen ohne Wohnung zeigen zunächst die Zwänge der Alltagsbewältigung unter den Bedingungen der Armut. Preisvergleiche oder das Wissen um die günstigsten Angebote sind hier existentiell notwendig. Im Reden über Geld, hier im Interview mit Irene Mölk, einer 35-jährigen Frau ohne Wohnung und Erwerbstätigkeit, wird jedoch auch eine andere Seite des Handelns deutlich:

„also, ich muss ja sparen, is ja klar. Wenn du nichts hast, dann kannst du auch nichts ausgeben. Aber ich schau immer auch nach dem nächstteueren, das ist schon komisch, auch wenn ich mir das gar nicht leisten will. Aber ich kann dir nicht nur sagen, wo es das und das am billigsten gibt, sondern auch, wo es das teurer gibt und was es dann kostet.“ SM: „Und warum machst Du das?“ IM: „Das ist eine gute Frage. Weil, bringt ja nichts. [...] Aber schon. Ja, das macht man halt auch.“⁶⁶

Die Antwort auf meine Nachfrage ließe sich zunächst ebenfalls als Mittel der Selbstdisziplinierung interpretieren. Preise zu vergleichen ist eine Strategie des Maßhaltens, durch die sich die Handelnden als ökonomisch kompetent ausweisen. Im Nachsatz steckt jedoch noch ein anderer Interpretationsgehalt: „Das macht man halt so“ ist mehr als der Ausweis einer kompetenten Haushalts- und Buchführung. Mit dieser Aussage ordnet die Akteurin ihr Handeln in das eines angenommenen Kollektivs ein, eine fiktive Norm, welche den Umgang mit Geld als richtig, weil sozial ratifiziert kennzeichnet.

Diese Interpretation des Umgangs mit Geld als soziale Verortung lässt sich noch verstärken, betrachtet man weitere Handlungsformen. Die Befragten schilderten regelmäßige Gänge zur Bank als einen Teil ihrer Alltagsorganisation. Sie verfügten alle über ein Konto mit einer zugehörigen Bankkarte, mit der sie am Automaten Geld abheben konnten. Ein Dispokredit stand ihnen nicht zur Verfügung, aber das Geld, das auf dem Konto lag, ließ sich am Automaten abheben, und von dieser Möglichkeit machten sie auffällig oft Gebrauch:

SM: „Und wo holst du dein Geld?“

IM: „Vom Automaten. Ganz normal. Ich habe ja ein Konto, das braucht man ja auch, für die Sozialhilfe und Unterstützung und so. Und von dort hebe ich ab, jeden Tag 5 Euro. Oder ich schaue, was so drauf ist, welches Geld angekommen ist. Das mache ich oft. Man muss ja immer wieder zur Bank.“

Sicherlich sind ein häufiger Gang zum Automaten und die damit verbundenen kleinen Beträge auch eine Form der Sicherung gegen Diebstahl. Irene lebte im Frauenhaus und teilte sich ein Zimmer mit drei weiteren Frauen. Diesen Umstand erwähnte sie allerdings im Kontext meiner etwas unbeholfenen Frage⁶⁷ nicht. Dafür hob sie

die Normalität der Bankgänge hervor, nicht zuletzt in der wiederholten Formulierung des unpersönlichen „man“. Dahinter verbirgt sich ein Kollektiv, welches normativ gültiges Verhalten anzeigt. Der Mechanismus der Exklusion, der mit einem Mangel an Geld einhergeht,⁶⁸ wird also von den Akteur/innen im Handeln konterkariert. Anders gesagt: in einem Umgang mit Geld, den sie an einem angenommenen Kollektiv ausrichten, machen sie die Erfahrung der Inklusion, denn „das macht man halt auch.“

Aufschlussreich ist wiederum die Frage nach der Milieuspezifik ihres Handelns: Wer macht das eigentlich so? An welchem Kollektiv richtet sich die Normvorstellung aus? Preisvergleiche und regelmäßige Gänge zum Automaten sind Teil von Mittelschichtspraktiken, die hier zur Orientierung dienen. Wie gesagt: Rechnen zu können ist Teil einer Konsumpraktik, bei dem das Individuum aktiv und handlungsmächtig bleibt, während Rechnen zu müssen den Konsument/inn/en diese Handlungsmacht entzieht. Es geht also im mittelschichtspezifischen Umgang mit Geld – und in dessen Nachahmung – um die Aktualisierung bürgerlicher Handlungsmuster und Leitbilder als aktive und selbstbestimmte Individuen. Und diese mittelschichtspezifische Form der Selbstbestimmung äußert sich vor allem darin, dass die ökonomischen Akteurinnen und Akteure es sich leisten können, ihr kulturelles und soziales Kapital demonstrativ über das ökonomische zu stellen.⁶⁹

Geldgaben schätzt die Befragte nicht nur aus dem offensichtlichen Grund ihrer Geldknappheit:

„Wenn mir jemand Geld gibt, dann find ich das halt viel besser als wenn mir jemand was zum Essen oder zum Anziehen gibt. Das ist so, so, ich weiß auch nicht, ein bisschen arrogant finde ich das dann. Also, natürlich freue ich mich auch und bin dankbar, aber bei Geld, da steckt dann so was drin, dass der nicht denkt, ich versaufe es gleich oder sonst was.“

Geld zur Verfügung zu haben bedeutet für sie einen Akt der Ermächtigung über die konkrete Notwendigkeit hinaus. Hier wird die monetäre Gabe mit einer Form der Wertschätzung und der ökonomischen Mündigkeit gleichgesetzt.⁷⁰ Geldgaben sind damit Inklusionsversprechen über Konsummöglichkeiten hinaus: „Man fühlt sich geschätzt, dass einem jemand überhaupt Geld gibt.“ Der konkrete Geldschein in der Hand wirkt aktivierend und lässt die Empfänger/innen aus ihrem sonstigen Erfahrungsbereich heraustreten: „Ich hatte mehr Energie, versuchte aktiver zu sein. Ich wusste, da ist jemand, der verlässt sich auf mich. Wenn ich mir bei meiner Familie Geld borge, habe ich dieses Gefühl nicht so stark. Da spüre ich das nicht so, dass ich das Geld zurückgeben soll. Das ist schon ein gutes Gefühl.“⁷¹ Geldgaben wirken inkludierend: aus Sicht der Empfänger/innen bedeutet Geld nicht nur die Freiheit

zur eigenen Entscheidung, wie dieses Geld ausgegeben werden kann, sondern auch die Anerkennung als ökonomisch kompetentes Individuum.

Geld als Geschenk, ob als Almosen oder nicht, ist überhaupt eine aussagekräftige soziale Interaktion, denn nach den Regeln des Schenkens ist Geld – zumindest für westeuropäische Mittelschichtsgesellschaften – ein überaus ungeeignetes Präsent: es ist austauschbar, ein Massenprodukt, welches auf den ersten Blick dem Schenkenden keinen Platz bietet, sich persönlich einzuschreiben. Um auf die doppelte Wahrheit der Gabe zurückzukommen: Beim geschenkten Geld lässt sich das Preisschild eben nicht entfernen. Aber auch wenn es als unpassend empfunden wird: Geld wird geschenkt, und zwar auch in Westeuropa zu vielen Gelegenheiten. Welche kulturellen Rahmungen ermöglichen also den Tabubruch? Die für ein Geschenk notwendige persönliche Aneignung geschieht in der Regel ganz wörtlich in der Rahmung und Verpackung der überreichten Scheine: gefaltet, gebunden, zu Bildern und Tableaus zusammengestellt. Die Kunst des „Eurogami“⁷² und die damit einhergehende Fülle an Ratgeberliteratur zeigen deutlich, dass die Praxis des Geld-Schenkens existiert, aber sie zugleich bestimmter Anverwandlungen bedarf, um sie sozial ratifizierbar und situativ angemessen zu machen, in anderen Worten: um Geld in die Schenkökonomie einzupassen. Interessanterweise bleibt die Rahmung in einem Fall regelmäßig aus, nämlich in dem Geldgeschenk von Eltern und Großeltern an ihre Kinder und Enkel. Geld wird hier seltener hübsch verpackt und öfter einfach aufs Konto überwiesen, sprich: hier wird durch die Gabe keine soziale Beziehung oder Nähe hergestellt, einfach weil sie nicht hergestellt werden muss. Diese beruht vielmehr auf dem Status der Verwandtschaftlichkeit und bedarf daher keiner Etablierung oder Bestätigung durch einen besonders persönlichen Gabentausch. Die kulturelle Rahmung des Geldgeschenks bzw. ihr Fehlen zeigen damit feinfühlig den Status der Beziehung und das Maß an Intimität zwischen Schenkendem und Beschenktem auf. Somit sind Geldgeschenke keineswegs unpersönliche Notlösungen, sondern können als subtile Gradmesser von sozialer Nähe und Distanz gelesen werden.⁷³

Ein besonderes Geldgeschenk, Trinkgeld nämlich, zeigt diese Qualität besonders in seinem historischen Wandel. Die distinktive Funktion des Trinkgelds und die damit verbundene hierarchische Ungleichheit von Geber/innen und Nehmer/innen waren der Grund für seine Ablehnung und Verbote in denjenigen Gesellschaften, deren politische Führung auf Klassenlosigkeit und Gleichheit ihrer Bürger/innen pochte. Dies weist der Historiker Winfried Speitkamp sowohl für die Weimarer Republik als auch für faschistische und sozialistische Staaten nach.⁷⁴ Trinkgeld trägt aber einen weiteren Tabubruch der bürgerlichen „Zwei-Reiche-Lehre“ in sich, denn hier werden soziale Werte wie Freundlichkeit, Aufmerksamkeit und Hilfsbereitschaft monetär vergolten. In historischen Diskursen geriet Trinkgeld daher immer wieder in den Ruf der Käuflichkeit und der Prostitution.⁷⁵ Und in der Tat stellen

befragte Kellner/innen im Interview ihre Professionalität und die darin verankerte Service-Haltung in den Mittelpunkt ihrer Antworten auf die Frage, was denn die Höhe des Trinkgelds ausmacht. Sie betonen, dass sie eher auf ein Trinkgeld verzichten als anbiedernd oder geldgierig zu erscheinen. Der Gast wiederum gibt sich großzügig, ohne jedoch dem Personal seine Rolle als bezahlte Dienende vorzuführen. Praktiken des Trinkgeldgebens wie Münzen auf dem Tisch liegen zu lassen oder Scheine in einer dafür vorbereiteten Mappe zu übergeben lassen sich als Versuche interpretieren, das Trinkgeld aus der persönlichen Interaktion herauszuhalten.⁷⁶ So gilt auch in diesem Kontext: Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft sind eben unbezahlbar und finden als Teil einer Gabe-Gegengabe-Transaktion keine gesellschaftliche Anerkennung.

Fazit

Die (europäisch-)ethnologische Perspektive auf den Umgang mit Geld als soziale und kulturelle Praxis zeigt dessen Vielfalt und Gleichzeitigkeit von Funktionen und Bedeutungszuschreibungen auf. Das Ausgeben, Sparen, Budgetieren und Schenken von Geld fungieren als milieuspezifische Praktiken der Subjektivierung und Identitätsstiftung. Die kommunikative Funktion des Geldes bildet damit Selbst- wie Beziehungsarbeit ab. Besonders deutlich werden diese Funktionen im Geld-Habitus der Beziehungsarbeit, wo die Bedeutung des Geldes tabuisiert und damit die Logik des Gabentausches verschleiert wird, so beim Trinkgeld oder beim Geldgeschenk. In diesen kollektiven Uneingestandenheiten des Alltagsverhaltens, im „*common misconception* (gemeinsame[n] Verkennen)“⁷⁷ zeichnet sich die Disposition der ökonomischen als einer sozialen und kulturellen Ordnung ab.

Der hier anhand von einzelnen Schlaglichtern nachvollzogene bürgerliche Geld-Habitus in der Arbeit am Selbst zielt darauf ab, Geld zu entdramatisieren und stattdessen die Selbstbestimmung des Individuums im Geld-Handeln zu betonen. Bezahl-Praktiken und Geld-Geschichten dienen der Selbstpositionierung als kritisch gegenüber dessen Macht und – weitgehend – unabhängig von dessen Diktat. Wer über Geld verfügt, der kann es sich leisten, seine distinktive Funktion zu hinterfragen, indem er mit Bezahlweisen trickst und hier spart und da verschwendet. Die Entmachtung des Geldes geschieht performativ durch Strategien der Kapitalkonvertierungen, die dem ökonomischen Kapital etwa auf Langzeitreisen demonstrativ seinen Platz auf den unteren Rängen zuweisen, und narrativ in den ironischen Tönen der Selbstdarstellungen. Auch wenn Geld nach wie vor Zugehörigkeit zu einer Konsumgesellschaft bedeutet – das ist unbestritten –, so lässt sich diese Mitgliedschaft zumindest im bürgerlichen Geld-Habitus nicht erkaufen, sondern sie wird vielmehr

durch die narrative Distanzierung von der Macht des Geldes erworben. Nur wer nicht genügend Geld hat, darf diesen spielerischen Umgang nicht an den Tag legen, sondern ist bemüht, ökonomische Kompetenz durch eine demonstrativ ‚normale‘ Geld-Routine zur Schau zu stellen und damit Anschluss an eine bürgerliche Lebensform zu erreichen.

Dieser Umgang mit Geld gibt Form und wahrt zugleich Form, er ist soziale Disposition und als solche „Huldigung an die soziale Ordnung und an die von dieser Ordnung hochgehaltenen Werte, die in dem Bewusstsein erwiesen wird, dass diese so ganz ernst nicht zu nehmen sind“.⁷⁸ Das nicht-so-ganz-ernst-Nehmen, z.B. in den ironischen Selbst-Erzählungen, wird hier zu einem unverzichtbaren Bestandteil des bürgerlichen Geld-Habitus.

„Ob ich nun für meine Haarpflege 80 Cent oder 4 Euro ausgabe ist somit so relevant wie das Fußballfeld und das Sandkorn und trotzdem freu ich mich über derlei Ersparnisse. ‚Ich bin Verbaucher [sic!]; sage ich mir stolz ‚Gestalter meiner eigenen Nachfrage‘. Ist das denn nicht auch Teil meiner Selbst? Meiner Selbstdarstellung? Ach Geld, was wäre ich nur ohne deine lifestyle-formende glitzerknisternde Herrlichkeit?“⁷⁹

Anmerkungen

- 1 Den Begriff des *homo oeconomicus* prägte Vilfredo Pareto 1906 in seinem Werk *Manuale d'economia politica*. Zur Biografie und Rezeptionsgeschichte siehe Werner Plumpe, Die Geburt des „Homo oeconomicus“. Historische Überlegungen zur Entstehung und Bedeutung des Handlungsmodells der modernen Wirtschaft, in: Wolfgang Reinhard/Justin Stagl, Hg., Menschen und Märkte. Studien zur historischen Wirtschaftsanthropologie, Wien u. a. 2007, 319–352 und Wolfgang Brückner, Bilddenken. Mensch und Magie oder Missverständnisse der Moderne, Münster 2013, 87–106. In der Auseinandersetzung mit dem formalistischen Modell des *homo oeconomicus* entstand in der ökonomischen Anthropologie die substantivistische Schule, welche die Einbettung von Markt- in Gesellschaftsinteressen betont. Siehe Chris Hann/Keith Hart, *Economic Anthropology*, Cambridge 2011, darin besonders 55–71 zur Entstehung der Schulen des Formalismus und des Substantivismus und 83–88 zur kulturalistischen Wende in der Wirtschaftsethnologie. Aus letzterer entwickelt Stephen Gudeman seine Thesen von der lokalen Konstruktion von Wirtschaft („people's own economic construction“), ders., *Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood*, London 1986, 1; ders., *The Anthropology of Economy. Community, Market, and Culture*, Malden u. a. 2001 und ders., *Economy's Tension. The Dialectics of Market and Community*, Malden u. a. 2008; siehe auch Mark Granovetter, *Economic Action and Social Structure: the Problem of Embeddedness*, in: *American Journal of Sociology*, 91 (1985), 481–510 und Michel Callon, Introduction: the Embeddedness of Economic Markets in Economics, in: ders., Hg., *The Laws of the Markets*, Oxford/Malden 1998. Reziprozität als soziales Prinzip beleuchten Frank Adloff/Steffen Mau, *Zur Theorie der Gabe und Reziprozität*, in: dies., Hg., *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt am Main 2005, 9–57, sie versammeln in diesem Band zudem zentrale Aufsätze zum Thema von Marcel Mauss, Marshall D. Sahlins, Georg Simmel, Alvin W. Gouldner, Peter M. Blau, Pierre Bourdieu und Alain Caillé. Für historische Studien siehe Hartmut Berghoff/Jakob Vogel, Hg., *Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels*, Frankfurt am Main/New York 2004, darin besonders die Einleitung der Herausgeber (9–42) sowie Christoph Conrad, „How

- much, schatzi?“ Vom Ort des Wirtschaftens in der new cultural history (43–68) und Jakob Tanner, Die ökonomische Handlungstheorie vor der „kulturalistischen“ Wende. Perspektiven und Probleme einer interdisziplinären Diskussion (69–98) und den Sammelband von Reinhard/Stagl, Menschen und Märkte. Für die Wirtschaftswissenschaften seien genannt Ernst Fehr/Simon Gächter, Fairness and Retaliation: The Economics of Reciprocity, in: *Journal of Economic Perspectives* 14/3 (2000), 159–181; Armin Falk, Homo oeconomicus versus homo reciprocans. Ansätze für ein neues wirtschaftspolitisches Leitbild? Working Papers of the Institute for Empirical Research in Economics No. 79 (2001), 1–32; Robert M. Axelrod, Die Evolution der Kooperation (1984), 7. Aufl., München 2009.
- 2 Berghoff/Vogel, Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte, 20.
 - 3 Pierre Bourdieu, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Reinhard Kreckel, Hg., *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen 1983, 183–198, Hervorhebung S.M.
 - 4 Pierre Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1976, 345.
 - 5 Ludwig von Mises, *Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens*, Genf 1940, 3. Zu Ludwig von Mises aus kulturwissenschaftlicher Perspektive siehe auch Anna Echterhölter, wissen, bezahlen, in: *ilinx – Berliner Beiträge zur Kulturwissenschaft* 3 (2013), iv–viii.
 - 6 Vgl. Maren Möhring/Erhard Schüttelpelz/Martin Zillinger, Hg., *Knappheit. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2011, darin zu Ludwig von Mises Monika Dommann, Reden wir über Geld! Aber wie? Und wozu?, 113–121. Der US-amerikanische Wirtschaftswissenschaftler und Nobelpreisträger Gary S. Becker weitet diese Prämisse in neoklassischer Tradition beispielsweise auf Politik und Umweltschutz, auf Gesetzgebung und Strafverfolgung, Heiratsüberlegungen, Liebesentscheidungen und Familienplanung aus: „Alles menschliche Verhalten kann vielmehr so betrachtet werden, als habe man es mit Akteuren zu tun, die ihren Nutzen, bezogen auf ein stabiles Präferenzsystem, maximieren und sich in verschiedenen Märkten eine optimale Ausstattung an Informationen und anderen Faktoren schaffen.“ Gary S. Becker, *Ökonomische Erklärung menschlichen Verhaltens*, 2. Aufl., Tübingen 1993, 15.
 - 7 Vorlesung vom 21.3.1979, zitiert nach Thomas Lemke/Susanne Krasmann/Ulrich Bröckling, *Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung*, in: dies., Hg., *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt am Main 2000, 7–40, hier 16–17.
 - 8 Paul Rabinow: Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie, in: Eberhard Berg/Martin Fuchs, Hg., *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main 1993, 158–199, hier 168.
 - 9 Die Projektergebnisse werden ergänzt durch meine eigenen Forschungen. Das mit dem Innsbrucker Universitätspreis „Lehreplus 2012!“ und dem österreichischen Staatspreis für exzellente Lehre „ars docendi 2013“ ausgezeichnete Projekt lief vom Sommersemester 2011 bis zum Wintersemester 2012/13 unter meiner Leitung. Ich danke den Teilnehmenden herzlich für ihr Engagement wie für ihre Bereitschaft, mir ihre Daten für diesen Aufsatz zur Verfügung zu stellen. Dem didaktischen Konzept des Forschenden Lernens sind die unterschiedlichen methodischen Zugänge geschuldet. Interviews waren leitfadengestützte themenorientierte Interviews, die narrationsanalytisch ausgewertet wurden. Zusätzlich haben die Studierenden Schreibaufträge über einen E-Mail-Verteiler der Universität Innsbruck verschickt mit dem Ziel, Geschichten über Geld zu bekommen, und so die Interviewergebnisse zu ergänzen. Alle Ergebnisse sind publiziert in Silke Meyer, Hg., *Money Matters. Umgang mit Geld als soziale und kulturelle Praxis, bricolage*, 7 (2014), darin befindet sich auch eine abgeänderte Version dieses Textes als Einleitung.
 - 10 Helmut Berking, *Schenken. Zur Anthropologie des Gebens*, Frankfurt am Main/New York 1996, 210.
 - 11 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1920), 3. Auflage, München 2010, 78.
 - 12 Der Begriff der Bürgerlichkeit im Gegensatz zum Bürgertum bezeichnet die Klammerfunktion der Vorstellung bürgerlicher Wertesysteme und Praktiken, siehe auch Jürgen Kocka, Bürgertum und Bürgerlichkeit als Problem der deutschen Geschichte vom späten 18. zum frühen 20. Jahrhundert, in: ders., Hg., *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1987, 21–63 (ich danke Niels Grüne für diesen Hinweis). Zum praxeologischen Verständnis von Bürgerlichkeit siehe auch Wolfgang Kaschuba, *Deutsche Bürgerlichkeit nach 1800 – Kultur als symbolische Praxis*, in:

- gen Kocka, Hg., Bürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 3, München 1988, 9–44 und Hermann Bausinger: Bürgerlichkeit und Kultur, in: Jürgen Kocka, Hg., Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Göttingen 1987, 121–142. Zur Perspektivierung von Bürgerlichkeit und Moderne – unter ausführlicher Berücksichtigung historischer Forschung – siehe Andreas Reckwitz, Wie bürgerlich ist die Moderne? Bürgerlichkeit als hybride Subjektivierungsform, in: Heinz Bude/Joachim Fischer/Bernd Kauffmann, Hg., Bürgerlichkeit ohne Bürgertum. In welchem Land leben wir? München 2010, 169–187. Zur geschichtswissenschaftlichen Bürgertumsforschung und ihren unterschiedlichen Positionen siehe Michael Schäfer, Geschichte des Bürgertums, Köln/Weimar/Wien 2009 und Thomas Mergel, Die Bürgertumsforschung nach fünfzehn Jahren, in: Archiv für Sozialgeschichte 41 (2001), 515–538, zu den Bielefelder Beiträgen vgl. Peter Lundgren, Hg., Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums. Eine Bilanz des Bielefelder Sonderforschungsbereichs 1986–1997, Göttingen 2000, für die Frankfurter Position siehe stellvertretend Lothar Gall, Bürgertum in Deutschland, Berlin 1989.
- 13 Pierre Bourdieu, Ökonomisches Kapital, 184, Norbert Schindler, Jenseits des Zwangs? Zeitschrift für Volkskunde 81 (1985), 192–219. Siehe ausführlicher hierzu auch Elisabeth Timm, Kritik der „ethnischen Ökonomie“, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, 120 (2000), 363–376.
 - 14 Pierre Bourdieu, Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt am Main 2001, 246–259.
 - 15 Pierre Bourdieu, Die Ökonomie der symbolischen Güter, in: Frank Adloff/Steffen Mau, Hg., Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt am Main 2005, 139–155, hier 139.
 - 16 Berking, Schenken, 208–229.
 - 17 Bourdieu, Ökonomie der symbolischen Güter, 141.
 - 18 Diese Zuordnung hält der Soziologe Ganßmann für einen „Fluch“, genauer gesagt: für „Oppenheimers Fluch“. Der Soziologe Franz Oppenheimer ordnete seiner Disziplin die Mensch-Mensch-Beziehungen und den Wirtschaftswissenschaften die Mensch-Ding-Beziehungen zu. Die soziale Dimension des Geldes wird damit zum blinden Fleck beider Richtungen. Vgl. Heiner Ganßmann: Geld und Arbeit. Wirtschaftssoziologische Grundlagen einer Theorie der modernen Gesellschaft, Frankfurt am Main/New York 1996, 130.
 - 19 Bill Maurer, Anthropology of Money, in: Annual Review of Anthropology, 35 (2006), 15–36, hier 17, ebenso Emily Gilbert, Common Cents: Situating Money in Time and Place, in: Economy and Society, 34:3 (2005), 357–388.
 - 20 Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie (1867–1894), in: Marx-Engels-Werke, Bd. 23, Berlin 1962, 146.
 - 21 Weber, Die protestantische Ethik, 151, 156.
 - 22 Christian Thiel, Das „bessere“ Geld. Eine ethnographische Studie über Regionalwährungen, Wiesbaden 2011, 54.
 - 23 Christoph Deutschmann, Einleitung, in: ders., Hg., Die gesellschaftliche Macht des Geldes (= Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 21), Wiesbaden 2002, 7–18 hier 14, .
 - 24 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriß der verstehenden Soziologie (1921–1922), unveränderter Nachdruck der 5. Auflage, Tübingen 1976, 382.
 - 25 John Searle, Die Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit, Reinbek 1997, 34.
 - 26 Vgl. Maurice Godelier, Salzgeld und Warenzirkulation bei den Baruya von Neuguinea, in: ders., Ökonomische Anthropologie. Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften, Reinbek bei Hamburg 1973, 207–240, siehe auch ders., Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München 1999, 235.
 - 27 Siehe zusammenfassend Frank Adloff/Steffen Sigmund, Die gift economy moderner Gesellschaften. Zur Soziologie der Philanthropie, in: Frank Adloff/Steffen Mau, Hg., Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt am Main 2005, 211–235.
 - 28 Maurice Bloch/Jonathan Parry, Hg., Money and the Morality of Exchange, Cambridge 1989, 1–32, hier 29. Zu Transaktionsordnungen siehe Fredrik Barth, Models of Social Organization (= Royal Anthropological Institute Occasional Paper No. 23), London 1966; Robert Paine, Second Thoughts about Barth's Models (= Royal Anthropological Institute Occasional Paper No. 32), London 1974.
 - 29 Vernon L. Smith, Handeln in zwei Welten. Interaktion auf Märkten und im persönlichen Austausch, in: Ernst Fehr/Gerhard Schwarz, Hg., Psychologische Grundlagen der Ökonomie, Zürich 2002, 67–71, hier 70–71.
 - 30 Echterhölter, wissen, viii.

- 31 Dirk Baecker, *Viele Gelder*, Berlin 2003, 16.
- 32 Heiner Ganßmann, *Das Geldspiel*, in: Christoph Deutschmann, Hg., *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*, Wiesbaden 2002 (= *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 21), 21-46, hier 24.
- 33 Viviana Zelizer, *The Social Meaning of Money. Pin Money, Paychecks, Poor Relief and Other Currencies*, New York 1994, 25–30.
- 34 Albrecht Lehmann, *Geld, Einkommen und Preise. Überlegungen zum Erzählen über ein heikles Thema*, in: Andreas Hartmann u. a., Hg., *Die Macht der Dinge. Symbolische Kommunikation und kulturelles Handeln*, Münster 2011, 195–207.
- 35 Silke Meyer, *Stimmt so. Zur sozialen und kulturellen Bedeutung von Trinkgeld*, in: Konrad Köstlin/Andrea Leonardi/Paul Rösch, Hg., *Kellner und Kellnerin. Eine Kulturgeschichte. Cameriere e Cameriera. Una Storia Culturale*. Meran 2011, 259–275.
- 36 Vgl. <http://www.affinitycards.co.uk/index.htm> (25.1.2014).
- 37 Zelizer, *Social Meaning*, 211. Regionalwährungen als das „bessere Geld“ gehören ebenfalls in diesen Kontext, siehe Thiel, *Das „bessere“ Geld*.
- 38 Zelizer, *Social Meaning*, 25–30.
- 39 Schreibaufwurf zum Umgang mit Geld, Einsendung 26 vom 11. März 2012.
- 40 So vor allem Aldo J. Haesler, *Irreflexive Moderne: die Folgen der Dematerialisierung des Geldes aus der Sicht einer tauschtheoretischen Soziologie*, in: Christoph Deutschmann, Hg., *Die gesellschaftliche Macht des Geldes* (= *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 21), Wiesbaden 2002, 177–200, hier 197.
- 41 Vgl. Georgios Papadopoulos, *Electronic Money and the Possibility of a Cashless Society*. Working Paper, 18.2.2007, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=982781 (19.9.2013).
- 42 Schreibaufwurf zum Umgang mit Geld, Einsendung 30 vom 8. März 2012. Vgl. ausführlich Tjark Müller, *Geld als Selbsttechnologie*, in: Silke Meyer, Hg., *Money Matters. Umgang mit Geld als soziale und kulturelle Praxis, bricolage*, (2014), 107–112.
- 43 Schreibaufwurf zum Umgang mit Geld, Einsendung 2 vom 8. März 2012.
- 44 Schreibaufwurf zum Umgang mit Geld, Einsendung 10 vom 8. März 2012.
- 45 Vgl. auch Elfriede Penz/Katja Meier-Pesti/Erich Kirchler, „It’s practical but no more controllable“: Social representations of the Electronic Purse in Austria, in: *Journal of Economic Psychology* 25 (2004), 771–787.
- 46 Schreibaufwurf zum Umgang mit Geld, Einsendung 3 vom 8. März 2012.
- 47 Der Schreibaufwurf ging über einen Verteiler der Universität Innsbruck und erreichte genau dieses Milieu.
- 48 Schreibaufwurf zum Umgang mit Geld, Einsendung 14 vom 8. März 2012.
- 49 Schreibaufwurf zum Umgang mit Geld, Einsendung 29 vom 8. März 2012.
- 50 Schreibaufwurf zum Umgang mit Geld, Einsendung 11 vom 8. März 2012.
- 51 Schreibaufwurf zum Umgang mit Geld, Einsendung 12 vom 11. März 2012.
- 52 Ulrich Schwarz, „Über diesen Koffer könnte man einen Roman schreiben ...“ Quellenkritische und diskursanalytische Lesarten eines Anschreibebuches aus dem Weinviertel (1945–1950), unveröff. Diplomarbeit, Universität Wien, 2008, http://othes.univie.ac.at/2861/1/2008-11-19_9871376.pdf (Stand: 2.2.2014); zur Schrift als Kulturtechnik siehe Sybille Krämer, „Schriftbildlichkeit“ oder: Über eine (fast) vergessene Dimension der Schrift, in: dies./Horst Bredekamp, Hg., *Bild – Schrift – Zahl*, München 2003, 157–176, hier 169–171.
- 53 Für detaillierte Analysen und theoretische Einordnungen des Anschreibebuchs siehe Schwarz, „Über diesen Koffer“, speziell zu Gattungsfragen 99–105, siehe auch Marie-Luise Hopf-Droste: *Vorbilder, Formen und Funktionen ländlicher Anschreibebücher*, in: Helmut Ottenjann/Günter Wiegelmann, Hg., *Alte Tagebücher und Anschreibebücher. Quellen zum Alltag der ländlichen Bevölkerung in Nordwesteuropa*, Münster 1982, 61–84; Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt/Björn Poulsen, *Bäuerliche (An-)Schreibebücher als Quellen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, in: dies., Hg., *Bäuerliche Anschreibebücher als Quellen zur Wirtschaftsgeschichte*, Neumünster 1992, 9–28; Jan Peters, *Zur Auskunftsfähigkeit von Selbstzeugnissen schreibender Bauern*, in: Winfried Schulze, Hg., *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996, 175–190.
- 54 Schwarz, „Über diesen Koffer“, 213.
- 55 Gilles Deleuze, *Foucault*, Frankfurt am Main 1992, 139, Hervorhebung im Original.
- 56 Ebd., 136.

- 57 Vgl. Gisela Unterweger, „Dass es ein Ding gibt dazwischen“. Die Balance zwischen Geld sparen und Geld ausgeben als kulturelle Strategie, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 105 (2009), 127–151, hier 134, für derartige biografisch-familiäre Verweise siehe auch Pia Krisch, Alltag, Geld und Medien. Die kommunikative Konstruktion monetärer Identität, Wiesbaden 2010, 180–183.
- 58 Vgl. Helen C. Boucher/Monthe N. Kofos, The idea of Money Counteracts Ego Depletion Effects, in: Journal of Experimental Social Psychology 48 (2012), 804–810.
- 59 Schreibaufwurf zum Umgang mit Geld, Einsendung 26 vom 11. März 2012.
- 60 Für Unterwegers Schweizer Studie heißt Mitte: die Befragten haben einen Studienabschluss an einer Fachhochschule oder Hochschule, sie sind erwerbstätig und verfügen über ein persönliches monatliches Nettoeinkommen zwischen ca. 2.500 und 20.500 Euro. Vgl. Unterweger, Der Umgang mit Geld als kulturelle Praxis. Eine qualitative Untersuchung in der gesellschaftlichen Mitte, Zürich 2013, 89.
- 61 Ebd., 91–120.
- 62 Ebd., 103.
- 63 Interview mit Anna am 3. März 2012. Vgl. ausführlich Buket Borihan/Antonia Franckenstein/Sandra Hilzinger/Lisa Reinthaler, Reden über Geld. Der Umgang mit ökonomischen Ressourcen bei Langzeitreisenden, in: Silke Meyer, Hg., Money Matters. Umgang mit Geld als soziale und kulturelle Praxis, bricolage, 7 (2014), 127–146.
- 64 Interview mit Amira am 18. Januar 2012.
- 65 Unterweger, Umgang, 146.
- 66 Das Interview entstammt einer Feldforschung, die ich zum Umgang mit Geld bei Menschen ohne Wohnung im Jahr 2005 durchgeführt habe. Stattgefunden hat das ebenfalls leitfadengestützte Interview im Aufenthaltsraum des Frauenhauses Münster, es dauerte 87 Minuten. Das gesamte Sample umfasst 15 Interviews.
- 67 Meine Formulierung insinuiert bereits einen besonderen Zugang zu Geldquellen bei Menschen ohne Wohnung, eine Nachbarin oder Kollegin beispielsweise hätte ich anders gefragt.
- 68 Christoph Deutschmann, Geld als universales Inklusionsmedium in modernen Gesellschaften, in: Rudolf Stichweh/Paul Windolf, Hg., Inklusion und Exklusion. Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit, Wiesbaden 2009, 223–239.
- 69 Unterweger, Umgang, 310–311.
- 70 Ebenso argumentiert Zelizer, Social Meaning, 148–150. Andere Forschungen betonen, dass Geldalmosen als herablassend und entmenschlichend erfahren würden, siehe Johannes Lenhard, Can You Spare some Time? Dyadic Inclusion of Beggars through Gifts, unveröffentlichte Masterarbeit, University of Cambridge 2013.
- 71 Auszüge aus zwei Interviews zu Geldgeschenken und informellen Krediten durch die karitative Einrichtung der Vinzenzgesellschaft. Vgl. Alexandra Hangl, „Geschenkt will niemand etwas.“ Empirische Erkundungen zur Sozialität von Geld als Gabe in einer karitativen Einrichtung, in: Silke Meyer, Hg., Money Matters. Umgang mit Geld als soziale und kulturelle Praxis, bricolage 7 (2014), 163–176.
- 72 Z.B. Andreas Bauer, Eurogami. Geldgeschenke, Freiburg 2010 oder Rene Lucio, Eurogami. Geldgeschenke selbst gefaltet, Freiburg 2003.
- 73 Vgl. Silke Meyer, Geld als Gabe. Wert und Wertigkeit von Geldgeschenken, in: Andreas Hartmann u. a., Hg., Die Macht der Dinge. Symbolische Kommunikation und kulturelles Handeln, Münster 2011, 87–98.
- 74 Winfried Speitkamp, Der Rest ist für Sie! Kleine Geschichte des Trinkgelds, Stuttgart 2008, 93–130.
- 75 Speitkamp, Rest, 74–83.
- 76 Vgl. Meyer, Stimmt so, 269 und 273, vgl. auch Zelizer, Social Meaning, 94–99. Philipp Sarasin weist ebenfalls auf die Übergabepraktiken des Trinkgelds hin, beim Basler Großbürgertum wurde das Trinkgeld für die Angestellten in einem eigens dafür produzierten winzigen Umschlag unter den letzten Teller in der Menüfolge gelegt, um den Eindruck des Gönnerhaften zu vermeiden; vgl. Philipp Sarasin, Stadt der Bürger. Bürgerliche Macht und städtische Gesellschaft, Basel 1864–1914. 2., überarbeitete und erweiterte Aufl., Göttingen 1997, 122–125.
- 77 Bourdieu, Meditationen, 247 (Kursivsetzung im Original).
- 78 Bourdieu, Ökonomie der symbolischen Güter, 143.
- 79 Einsendung 26 auf den Schreibaufwurf „Umgang mit Geld“ vom 11. März 2012.