

Burkhard Gladigow

Religionsökonomie: Zwischen Gütertausch und Gratifikation

Ökonomische Perspektiven 2 Grenzüberschreitende Fälle 3 Tauschbeziehungen und Gegenseitigkeitsverhältnisse 4 Gegenleistungen im Jenseits 5 Religiöse Güter im Geschäftsverkehr 6 Ausweitung der Perspektiven 7 Güterakkumulation und Güterdistribution: *thesaurus ecclesiae* 8 Das religiöse Kapital und der ‚Heilsunternehmer‘ 9 Grenzen ökonomischer Interpretation von ‚Religion‘

1 Ökonomische Perspektiven

Eine Anwendung einfacher ökonomischer Beschreibungsmuster auf religiöses Handeln ist solange plausibel und kohärent, wie zwischen menschlicher (Vor-) Leistung und göttlicher Gegenleistung eine Äquivalenz-Beziehung besteht. Zu dem Preis, der gezahlt wird, und für den bei Gebet, Opfer und Investitur auch der gewünschte Gegenwert genannt wird (Gnade, Heilung von der Krankheit, Erlösung), gehört die konkrete, gewünschte und erkennbare Gegenleistung. In das einfache do-ut-des-Prinzip sind natürlich sehr schnell Kontingenzen eingebaut worden („do ut possis dare“), die das Problem des ‚Leistungsverzugs‘ zu lösen in der Lage waren und trotzdem die Erwartung auf eine Gegenleistung aufrecht erhielten.

Es ist deutlich erkennbar, daß sich unter dem Stichwort ‚Religionsökonomie‘ unterschiedliche Analyse-Perspektiven verbergen können: Eine betriebswirtschaftliche, die etwa den wirtschaftlichen Selbsterhalt von religiösen Institutionen thematisiert, und eine andere, die den Aufwand von Gesellschaft für ‚Religion‘ insgesamt betrachtet, und aus dem Verhältnis von allgemeinen gesellschaftlichen Erträgen zu den konkreten Kosten für ‚Religion‘ erschließt, wieviel Religion einer Gesellschaft wert ist, oder jene andere, eingangs skizzierte, die einen individuellen Aufwand für Religion thematisiert¹. Über einen Geld- und Warenverkehr sind Religion und Gesellschaft auf das engste verknüpft² – auch

¹ Weitere, unterschiedliche Analyseperspektiven sind aufgelistet bei Koch, Anne, Zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft – Religionsökonomische Perspektiven, in: Held, Martin; Kubon-Gilke, Gisela; Sturn, Richard (Hg.), Ökonomie und Religion, Jahrbuch Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik Band 6, Metropolis Verlag: Marburg 2007, 37–62 und Schmidtchen, Dieter, Ökonomik der Religion, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 8, 2000, 11–43.

² In einem sehr weiten religionshistorischen Rahmen angesprochen von A. Brelich, *Appunti su Economia e Religione*. Anno Accademico 1965/6, Edizioni dell’Ateneo; an einem kon-

wenn diese Prozesse (seit der Reformation, wenn ich recht sehe) eher kaschiert werden. Die Art der Beziehung Religion – Gesellschaft, die über das Medium Geld hergestellt wird, zu bestimmen, wird in dem Maße notwendig und plausibel, in dem die Regionalisierung von Religion³ in den Blick tritt. Dann ist beispielsweise die Frage: „Wieviel Tempel kann eine bestimmte Region finanzieren oder tragen?“ gegen einen Bedarf an religiösen Diensten aufzurechnen. Die Art der Frage impliziert freilich bereits, daß der einzelne Tempel, die Kultstätte, nicht ‚kostendeckend‘ arbeitet, Zuschüsse von außen notwendig sind. Die unterschiedlichen Perspektiven haben ihre Probleme und Grenzen an dem Punkt, an dem eine Definition von Religion und die Zugehörigkeit von Institutionen zum Teilsystem ‚Religion‘ abgrenzungsbedürftig werden. In einem systematischen Zwischenbereich sind Restriktionen wirtschaftlicher Operationen anzusiedeln, die aus religiösen und nicht aus wirtschaftlichen Gründen erfolgen, wie etwa das Verbot des Zinswuchers oder das Zinsannahmeverbot⁵.

2 Grenzüberschreitende Fälle

Besondere Fälle unserer allgemeinen Fragestellung sind in der Forschung schon länger angesprochen worden, ohne daß freilich die Perspektive ökonomischer Strategien dabei konsequent mitbedacht worden ist. Unter dem Stichwort einer ‚Wertvernichtung im Totenkult‘⁶ ist die Frage diskutiert worden, welche Konsequenzen es für eine ‚Volkswirtschaft‘ hat, wenn bestimmte Güter als Grabbeigaben in erheblichem Umfang aus dem Warenkreislauf genommen werden. Eine wirkliche ‚volkswirtschaftliche‘ Beantwortung dieser Frage, die sich beispielsweise für die ägyptische Kultur aufdrängt, ist außerordentlich schwierig, und müßte gesamtgesellschaftliche Produktivverhältnisse und ein Ausbleiben möglicher Investitionen thematisieren können. Schon hier wird deutlich, daß die moderne Idee eines allgemeinen Wohlstandes und Investitionen in die Weiterexistenz

kreten Beispiel vorgestellt von J. Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984, und ders., *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, Stuttgart 1988.

³ Ansätze zu einer solchen Analyse bei M.P. Leone, „The Economic Basis for the Evolution of Mormon Religion“, in: I.I. Zaretzky; M.P. Leone (Hgg), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton 1974, 722–766, freilich mehr an Robert Bellah’s Typologie religiöser Evolution orientiert, als an regionalen Bedingungen.

⁴ Die Finanzierungsbedingungen latinischer Tempel, deren Randlage gegenüber Rom spezifische Probleme aufwirft, hat mustergültig aufgearbeitet G. Bodei Giglioni, „Pecunia fanatica. L’incidenza economica dei templi laziali“, in: *Rivista storica Italiana* 99, 1977, 33–76

⁵ Klassiker ist hier J. LeGoff, *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, Stuttgart 1988. Vgl. ferner H. Pirenne, *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter*, UT 1994.

⁶ H. Schurtz, *Wertvernichtung durch den Opferkult*, *Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 1, 1898; vgl. ferner V. Turner, *Sacrifice as Quintessential Process. Prophylaxis or Abandonment*, *History of Religion* 16, 1976/7, 189–215

eines Gottkönigs nur schwer gegeneinander aufgerechnet werden können. Für eine formale Betrachtung der ökonomischen Prozesse ist immerhin beachtlich, daß die Grabräuber als feste Größe der antiken Kulturen die wertvollen Güter im allgemeinen innerhalb einer Generation wieder in den Warenkreislauf⁷ eingebracht haben. Ähnliches gilt schließlich auch für den Raub von Tempelschätzen, freilich mit dem Unterschied, daß Tempel im allgemeinen ‚von Staats wegen‘, im Rahmen von Kriegszügen und zur Finanzierung von Kriegszügen, ausgeraubt wurden. Ein ‚Waren‘- oder ‚Geldkreislauf‘ vollzieht sich also hier auf einem höheren Niveau. Im Blick auf unterschiedliche Kulturen und ihre Bestattungsriten fällt auf, daß als Grabbeigaben durchaus Substitute mit geringerem materiellem Wert, bis hin zur bloßen ‚wertlosen‘ Nachbildung, üblich sind.

3 Tauschbeziehungen und Gegenseitigkeitsverhältnisse

Unter den typischen religiösen Instituten ist das Opfer am engsten mit dem allgemeinen ökonomischen Kreislauf der jeweiligen Kulturen verbunden: Genauer gesagt, das klassische Opfer zirkuliert in zwei Waren-Kreisläufen, jenem, durch den aus einem profanen Gut oder Wert ein Opfer oder ein Opferanteil gemacht wird, und jenem, durch den das Opfer in einem sakralen Kreislauf verbleibt. Für viele antike Tempel galt die Regel, daß einmal eingebrachte Waren im Tempelbezirk verbleiben mußten, ein Transfer nach außen war praktisch nur über ihren Geldwert möglich.

Da das einzelne Opfer selbst üblicherweise in einer Reihe von Opfern steht, unterliegen Wiederholung und Wert der Opfer mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit bestimmten Erwägungen oder Strategien. Die traditionelle religionshistorische Forschung hat sich eher für den idealtypischen Einzelfall interessiert, so bleiben Sequenzen, Komplexe und Strategien ritueller Komponenten weithin außerhalb des analytischen Horizonts. Am ehesten sind derartige Abfolgen noch bei Bitt-Opfern und Opfern ex voto beachtet worden: Hier gibt es zwischen erbetenem und erstrebtem Ziel, beziehungsweise zwischen eingetretenem Erfolg und Opfer eine kalkulierbare Proportion. Opfer ex voto und das vorausgehende Votum stehen im Verhältnis einer rationalen ‚Tauschbeziehung‘. Dem Gott wird eine ‚Gegengabe‘ versprochen, die ein ritualisiertes Äquivalent⁸ zur erbetenen Leistung darstellt. Je höherwertig das Ziel des Opfers ist, um so höherwertig muß auch das angebotene Votum sein. Bei eingetretenem Erfolg nicht zu ‚zahlen‘, galt natürlich als besonders ‚unfromm‘ – die Priesterschaften der antiken

⁷ Für Ägypten K.Jansen-Winkeln, Die Plünderung der Königsgräber des neuen Reichs, ZÄS 122, 1995, 62–78.

⁸ Zu Gegenseitigkeitsverhältnissen in außer-europäischen Kulturen G.Trompf, Payback. The Logic of Retribution in Melanesian Religions, Cambridge UP 1994 und S.J. Tambiah, The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in an Thai Village, in: E.R. Leach (Hg), Dialectic in Practical Religion, Cambridge 1968, 41–121.

Tempel, vor allem die der Heilkulte, kannten für solche Fälle⁹ regelrechte ‚Strafwunder‘ bei ‚Zahlungsverzug‘.

Opfertarife und Opfer ex voto sind Beispiele für ökonomisch abbildbare Institute¹⁰, die sich von anderen rituellen Handlungen – von den durch bloße regelhafte Wiederholung charakterisierbaren – durch eine Art ‚Erfolgskontrolle‘ unterscheiden: Das ex voto für eine Heilung setzt die Heilung von der Krankheit voraus. Von daher ist es auch nicht verwunderlich, daß derartige ‚Gegenseitigkeitsverhältnisse‘, oder ‚Leistungsverhältnisse‘ leicht in einen ‚nicht-religiösen‘ Bereich wechseln können. Medizin, Versicherungswesen und Prognostik sind Beispiele, an denen derartige ‚Säkularisierungsprozesse‘ sich typischerweise aufzeigen lassen. Religion gehört im weitesten Sinne zu einem ‚Riskmanagement‘¹¹, wenn man dabei mit berücksichtigt, daß die religiösen Routinen Kontingenzen zugleich markieren und ‚aufheben‘. Wenn andere Institutionen einer Sekurisierung zur Verfügung stehen, verschwinden die traditionellen religiösen Versicherungsstrategien häufig: Kasko-Versicherungen ersetzen eine ex voto-Beteiligung des Gottes Mercurius, die Feuerversicherung das Gebet an den heiligen Florian.

4 Gegenleistungen im Jenseits

Mit einer Verlagerung der in religiösen Kontexten erstrebten Güter in einen nicht-empirischen Bereich hinein wachsen die Bewertungsprobleme noch einmal an und die Frage nach dem Wert eines ‚economic approach‘¹² stellt sich von neuem. Wenn in einem erheblichen Maße Güter investiert werden, um für einzelne, herausgehobene Personen eine bessere und dauernde postmortale Existenz zu garantieren, vollzieht sich eine wesentliche Verlagerung auch der ökonomischen Strategien von Kulturen. Schon Bachofen hatte darauf hingewiesen, daß ‚die Alten‘ für das Jenseits in Stein gebaut hätten, für das Diesseits aber in (billigem) Holz. ‚Investiert‘ wurde schon in der Antike in das Jenseits: Welche Folgen hatte das eigentlich für die ‚Volkswirtschaften‘?

Von besonderer Relevanz sind die mit dem 5. Jahrhundert vor Christus in Griechenland einsetzenden Erwägungen, daß das Leben nach dem Tode letztlich länger dauere als das irdische Leben. Aus diesem Kalkül zieht Antigone in der

⁹ S.R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und Religion. Philologus Suppl.-Bd. 22,3, Leipzig 1931.

¹⁰ Vgl. etwa F. Sokolowski, Fees and Taxes in Greek Cults, Harvard Theological Review 46/7, 1953/4, 153ff.

¹¹ Dazu jetzt P.L. Bernstein, Wider die Götter. Die Geschichte von Risiko und Riskmanagement von der Antike bis heute, (Gerling Akademie Verlag) 1998.

¹² Robertson, Richard, The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the economic Approach. Social Compass 39, 1992, 147–157.

Sophokleischen Antigone die Konsequenz¹³, daß sie den Ansprüchen der Götter des Totenreichs länger genügen muß, als denen im Diesseits. In einem bilanzierenden Kalkül entscheidet sie sich gegen ihre aktuellen Interessen (nämlich ihr Leben zu behalten) und für ihre langfristigen (im Jenseits ‚gerecht‘ zu sein). Es geht hier nicht darum, daß die Götter der Unterwelt ‚mehr Macht‘ hätten, oder daß sie im Pantheon eine wichtigere Stellung einnehmen, sondern darum, daß der Mensch ‚es mit ihnen länger zu tun habe‘. Wenn eine konsequente Soteriologie konsequent ökonomisch bezogen wird, werden Investitionen größter Reichweite und höchst möglichen Umfangs möglich: Bilanzierungen des Lebens und Methodik der Lebensführung können dann über pragmatische Erwägungen hinaus, gegen pragmatische Erwägungen ‚Warenströme beeinflussen‘ und Investitionen lenken.

Mit der Ablösung religiöser Investitions-Strategien von dem unmittelbaren ‚innerweltlichen‘ Erfolg komplizieren sich die religiösen und kulturellen Muster: Was ist nun Gegenwert und Belohnung? Die monotheistischen Religionen und die Mysterienkulte, die in dieser Hinsicht vergleichbar sind, haben die Muster hier dramatisiert: Erlösung oder Verdammnis, Platz an der Tafel der Seligen oder modriger Hades! Mit den Investitionen größter Reichweite sind die des größten Umfangs verknüpft: Nicht ein Körnchen Salz, jene sprichwörtliche mica salis, die den Laren geopfert wird, ist das investierte Gut, sondern ‚das ganze Leben‘.

In ‚religionsökonomischer‘ Hinsicht regelmäßig unbeachtet, spielt die Seelenkonzeption der entwickelten Religionen hier eine besondere Rolle: Schon ‚während‘ dieses Lebens bilden sich alle Verfehlungen, aber auch positiven Leistungen an der Seele ab: Die Seele läuft als Kontokorrent ‚neben dem Leben‘ des Menschen her, in ihr und an ihr notieren sich alle positiven und negativen ‚Einträge‘. Der Vergleich der Seele mit einer Tafel, in die regelmäßig Einträge vorgenommen werden, ist im übrigen schon antik. Zum Zeitpunkt des Todes wird das ‚Konto geschlossen‘ und der Status des Menschen in einer Gesamtbilanz für die postmortale Existenz bestimmt. Der Seelenbegriff mit der *einen* Seele, die dem Menschen zugehört, liefert nun die Verbindungsgröße zwischen den kurzfristigen und falsifizierbaren Handlungsstrategien und den lange range Perspektiven, die die soteriologischen Schemata der großen Religionen ausmachen (Heilsreligionen). Diese Art von Rechnungslegung und Rechnungsführung hat ihre Erweiterung und systematische Komplettierung in Seelenwanderungs-Vorstellungen gefunden, bei denen die Sequenz der Existenzformen und ihrer Existenzhöhe über jeweilige ‚Bilanzierungen‘ definiert wird. Die Seelenwanderungsvorstellung ist auch im indischen Bereich – trotz wesentlich differierender Grundannahmen – in einem solchen Maße durch Gewinn- und Verlust-Rechnungen bestimmt, daß hier wohl mehr als nur metaphorische Anwendungen von ‚Buchführung‘ vorliegen.

¹³ Dazu B. Gladigow, Pleion chronos tois kato. Von Antigones Kalkül zu Pascals Wette, in: Chr. Auffarth, J. Rüpke (Hg), Epitome tes oikoumenes. Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit. FS Hubert Cancik, Potsdam 2002, 15–27

5 Religiöse Güter im Geschäftsverkehr

Mit der Bestimmung ‚religiöser Güter‘ als Elemente eines religiösen Handlungszusammenhangs überlagern sich die nicht geringen Probleme der ‚ökonomischen Wertlehre‘¹⁴ und der Rationalität religiösen Handelns. Der *Wert eines Gutes* (Handelsgutes) wird in den ökonomischen Theorien über drei Randbedingungen bestimmt. Als Werte im allgemeinsten Sinne gelten emotional besetzte Überzeugungen, was zu erstreben oder abzulehnen, richtig oder falsch, angemessen oder unangemessen sei. Innerhalb der kulturellen Vielfalt variieren persönliche Wertvorstellungen natürlich erheblich. Für die meisten Kulturen lassen sich zentrale Wertvorstellungen finden, die systematisch aufeinander bezogen sind. Zentrale Wertvorstellungen garantieren den Grundbestand sozialen Verhaltens und die Zielvorstellungen, die von den Mitgliedern einer Gesellschaft verfolgt werden. Eine Anwendung dieses Wertbegriffs auf ökonomische Verhältnisse bereitet zunächst Schwierigkeiten. Der Wertbegriff in den Wirtschaftswissenschaften ist im allgemeinen durch folgende drei Charakteristika bestimmt, zugleich in der Reihenfolge der Häufigkeit: den Tausch-Wert oder -Preis, eine deskriptive Bestimmung, die keine utilitarische oder normative Implikation mittransportieren soll; den Gebrauchswert oder Nutz-Wert, der auf die eine oder andere Weise die Unterordnung unter eine allgemeinere Nützlichkeits-Erwägung bedeutet; den gerechten Preis, der sich utilitaristisch oder nicht-utilitaristisch begründet läßt. Nach Parsons Modell der Sozialordnung¹⁵ basiert *social order* auf der Existenz allgemeiner Werte, die als geltend und verbindlich angesehen werden, die als Matrix und Kriterium für die Bestimmung von Zielen angesehen werden. Zwischen Sozialsystem und Persönlichkeitssystem wird auf dem Wege über die Sozialisation eine Verbindung geschaffen, die eine Verinnerlichung der Werte herstellt.

Im religiösen Bereich gibt es zunächst einmal durchaus Güter und Dienstleistungen, die im Schema wirtschaftlichen Erwerbs und einfacher Kaufverträge erworben oder geordert werden können. Devotionalien etwa und Hochzeitszeremonien lassen sich als Güter und Dienstleistungen verkaufen. ‚Religious consumption‘¹⁶ ist ein Phänomen, das über die Grenzen von Religionstypen und Wirtschaftsformen ein festes Element in der Verbindung von Religion und Gesellschaft abgibt. Als ‚primäre‘ Geschäftspartner erscheinen hier, um bei den angeführten Beispielen zu bleiben, Handwerker und Priester, die etwas Konkretes ‚anbieten‘. Diese Abbildungsebene eines unmittelbaren, intendierten Erfolgs

¹⁴ Zur Interferenz von ökonomischen und kulturellen Werten P.Koslowski, *Wirtschaft als Kultur. Wirtschaftskultur und Wirtschaftsethik in der Postmoderne*, Wien 1989.

¹⁵ Vgl. S. Brandt, *Religiöses Handeln in der modernen Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*, Frankfurt 1993.

¹⁶ Für die USA, mit konkretem statistischem Material, Park, Jerry Z.; Baker, Joseph, *What Would Jesus Buy: American Consumption of Religious and Spiritual Material Goods*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 46, 2007, 501–517.

gilt auch noch, wenn bestimmbare Leistungen erbeten oder abgefragt werden. Das ‚richtige‘ Orakel und die dauerhafte Heilung sind Erfolge, in die man investieren kann: Mit der Höhe der ausgelobten Gabe steigert sich die Wahrscheinlichkeit, das gewünschte Ergebnis zu erreichen. In dem wohl sehr verbreiteten System von Bittgabe und Dankesgabe (oder Opfer *ex voto*) konkretisiert sich so etwas wie ein Sequenz von Investition und Reinvestition: Mit der ständigen Beteiligung der Götter an Erfolgen bleiben sie theologisch wie ökonomisch Teil des Handlungssystems.

Eine Übertragung auf ‚religiöse Güter‘ wird in dem Maße schwieriger, in dem sich eine ‚Erfolgskontrolle‘ von einer Investitionsstrategie ablöst. Noch schwieriger wird es, wenn Götter unmittelbar zu Kontrahenten derartig ökonomisch konstruierter Beziehungen gemacht werden, sie also nicht nur die Erfolge vermitteln oder sicherstellen, sondern selber ‚Geschäfts-Partner‘ sind. Die Geschichte des Opfers und der Gabe ist unter dieser Perspektive schon sehr früh von einer grundsätzlichen Opferkritik begleitet: Bestechlichkeit der Götter – oder ein unangemessenes Preis-Leistungsverhältnis – werden kritisiert, besonders gern natürlich im Blick auf die jeweils ‚anderen‘ Götter: *di venales sunt*, spottet Tertullian¹⁷, man kann sich den Zugang zu den heidnischen Göttern erkaufen.

6 Ausweitung der Perspektiven

‚Religion‘ läßt sich in Ausweitung der kulturwissenschaftlichen Perspektiven als ein Belohnungssystem (*system of rewards*) beschreiben, das im Bereich kurzfristiger Belohnungen mit anderen kulturellen Veranstaltungen konkurriert. Fruchtbarkeit, Reichtum und Gesundheit – oder militärische Siege – sind die klassischen primären Gratifikationen (auch) für richtiges kultisches Handeln. Diese primären Gratifikationen sind nicht allein dem ‚religiösen Bereich‘ zuzuordnen, – sie können aber als Indikatoren dafür dienen, ‚von den Göttern geliebt zu sein‘: der Tun-Ergehen-Zusammenhang der mediterranen Kulturen. Eine negativer Status auf diesen Gebieten wirft unweigerlich die Theodizee-Frage auf, und ist traditionellerweise vor allem durch die Kontingenzen zwischen ‚Investition‘ auf religiösem Gebiet und ihrem Erfolg charakterisiert. Ein wesentlicher Teil der Professionalisierung von Religion ist diesen Kontingenzen gewidmet: Der ‚leidende Gerechte‘ und der ‚erfolgreiche Ungerechte‘ werden über komplexere Zuordnungen relativiert und tauschen ihre Positionen im Blick auf eine höhere Gerechtigkeit. Im Blick auf die hier verfolgte Fragestellung ergibt sich eine neue Situation, wenn praktisch alle komplexeren religiösen Investitionen auf einen langfristigen Leistungsbereich hinzielen, der kein *feed-back* zuläßt, der einen

¹⁷ Tertullian ad nat. 1,10 und apolog. 13, wozu in weiterem Kontext B. Gladigow, Religionsökonomie – Zur Einführung in eine Subdisziplin der Religionswissenschaft, in: H.G. Kippenberg, B. Luchesi (Hg), Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995, 253–258.

anderen Bilanzierungshorizont erzwingt („Jenseitsreligionen“¹⁸). Ob ich in einem Jenseits an dionysischen Gastmählern teilnehmen werde – wie in den Dionysischen Mysterien versprochen – oder beim jüngsten Gericht auf die Seite der Gerechten gestellt werde, kann ich erst überprüfen, wenn ich mich in dieser Situation befinde. Bis dahin sind alle Investitionen an Mitteln und an methodischer Lebensführung auf ‚guten Glauben hin‘¹⁹ getätigt.

Die Religionen, die grundsätzlich auf ‚langfristige Investitionen‘ angelegt sind („Erlösungsreligionen“²⁰), lassen sich zumeist auch als sekundäre Belohnungssysteme (*secondary reward systems*) klassifizieren, die sich von den üblichen materiellen und sozialen *reward systems* dadurch unterscheiden, daß, was Belohnungen in den verschiedenen Existenzphasen eigentlich sind, erst ‚gelernt‘ werden muß. Der Wert der Belohnung wird im Rahmen des Sozialisationsprozesses erfahren und im Schema konditionierter Verstärkung (*secondary reinforcement*) mit anderen Stimuli verbunden. Das bedeutet, daß dann auch Erscheinungen und Konzepte als *rewards* gewertet werden können die vorher nicht als ‚Belohnung‘ gesehen werden konnten: Der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird so kontingent und die Theodizeeproblematik durch eine Verzeitlichung entschärft.

Als ein wesentlicher und wirksamer Teil der kulturellen Belohnungssysteme, zu denen auch ‚Religion‘ gehört, läßt sich die ‚Belohnungsverzögerung‘ (*delayed reward*) als klassische Konditionierungstechnik bezeichnen. Belohnungserwartung (*reward expectancy*) und Belohnungsverzögerung entsprechen sich ebenso wie Gewinnerwartung und verzögertes Eintreten des Gewinns, – letztlich wie Heilserwartung und Parusie-Verzögerung. Ökonomischen Strategien und kulturellen Mustern lassen sich in dieser Weise unter bestimmbareren Bedingungen vergleichbare Lern- und Konditionierungs- Prozesse unterstellen. Daß der ‚Bilanzierungsrahmen‘ über dieses Leben hinausreicht, transponiert die einfache ‚Belohnungserwartung‘ in einen neuen Bereich, der so allein von der ‚Religion‘ konzipiert und garantiert wird. Der *homo oeconomicus*²¹ und der *homo religiosus* sind nur auf den ersten Blick unvereinbare Aspekte menschlicher Lebensgestaltung. Die ältere ökonomische Theorie war von einem einfachen, auf Selbstsorge und rationale Marktübersicht beruhendem Modell des *homo oeconomicus* ausgegangen, die modernere setzt hier eine Strategie im Verhältnis von knappen Gütern (*scarce resources*) und akzeptierten Handlungszielen an, die auch wirt-

¹⁸ Zur Problematik ‚asymmetrischer Angebote‘ Stolz, Fritz: Rechnungen in der Endzeitökonomie, Zeitschrift für Religionswissenschaft 8, 2000, 71–72.

¹⁹ Plakative Dramatisierung in Pascals Wette, wozu allgemein Bernstein, Peter L., Wider die Götter. Die Geschichte von Risiko und Riskmanagement von der Antike bis heute, Berlin 1997 und Schmidtchen, Dieter: Ökonomik der Religion, Zeitschrift für Religionswissenschaft 8, 2000, 11–43 („Das Pascalsche Problem: Glaube als Versicherung“, a.O. S. 22–24).

²⁰ Zur Problemstellung Kalberg, Stephen: Ideen und Interessen: Max Weber über den Ursprung außerweltlicher Erlösungsreligionen, Zeitschrift für Religionswissenschaft 8, 2000, 45–70.

²¹ G.S. Becker, Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens. Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 32, Tübingen 1993.

schaftliches Handeln nicht allein auf eine *selfish consideration* beschränkt. Aus der Sicht beider Traditionen ließe sich festhalten: In dem Bereich langfristiger Gratifikationen, dauerndes Glück, Erlösung, Seelenheil, Heil im Jenseits, einer *beatitudo perfecta*, scheint das ‚Belohnungssystem Religion‘ ein ‚Alleinstellungsmerkmal‘ zu besitzen.

7 Güterakkumulation und Güterdistribution: *thesaurus ecclesiae*

Als besonderer Fall einer *Akkumulation* religiöser Güter kann der *thesaurus ecclesiae* der katholischen Kirche gelten, der aus der Sicht der Religionsökonomie kaum behandelt wurde und eine ganze Reihe von Singularitäten in sich vereinigt. Das Grundkonzept wurde im 13. Jahrhundert vor allem von Dominikanern, Hugo de Saint Cher und Thomas von Aquin, ausgestaltet, und ist noch heute im *Corpus Juris Canonici* verankert: Die Autorität der Kirche kann aus ihrem ‚Gnädenschatz‘ Nachlässe von den Sündenstrafen gewähren *vivis per modum absolutionis, pro defunctis per modum suffragii*²². Grundlage dieser Konstruktion nun ist, daß Christus, Maria, die Märtyrer und die Heiligen ‚mehr‘ Verdienste erworben haben, als sie selbst – wenn überhaupt – zu ihrem eigenen Heil ‚verbrauchen‘ können oder konnten. Dieser Überschuß an Verdiensten geht unmittelbar in den *thesaurus ecclesiae* ein und wird von der universalen Kirche in Rom verwaltet.

Daß nun auch auf dem Felde einer Soteriologie Wege aus einer einfachen Subsistenzwirtschaft gesucht werden, ist nicht dramatisch. Das dramatisch Neue gegenüber dem traditionellen Bußwesen der mittelalterlichen Kirche ist, daß Beichte und Buße nicht mehr (notwendige) Voraussetzungen von Sündenvergebung und eines Strafnachlasses sind. Damit sind die Weichen für eine Transformation der traditionellen Bußtarife zu einem kapitalintensiven Ablaßwesen gestellt. In einer Arbeit aus den 20er Jahren zu Kapital und Kapitalform hatte Arthur Salz diese Differenzen plakativ herausgestellt, und die dem Ablaßwesen zugrundeliegende Kapitalidee folgendermaßen charakterisiert: „Durch den Ablaß wird arbeitsloses (bußloses) Einkommen (und zwar Realeinkommen, Gnade, Seligkeit) geschaffen, es ist kapitalistisch verwertetes, fremdes Verdienst.“²³ In Le Goffs Buch von 1986 ‚La bourse et la vie‘²⁴ ist diese Position zwar relativiert worden, Le Goff hat aber zugleich an einem Punkt, den man mit einem aktuellen, deutschen Anachronismus als ‚kapitalgedeckte Jenseitsversicherung‘ bezeichnen

²² CJC can. 911, wozu Christoph Auffarth, *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144, Göttingen 2002, 193ff. („Die Kirche als Kreditgenossenschaft des Heils“).

²³ Arthur Salz, *Kapital, Kapitalformen, Kapitalbildung, Kapitaldynamik. Grundriß der Sozialökonomik*, Tübingen 1925, 231.

²⁴ Le Goff, Jacques, *La bourse et la vie. Economie et religion au moyen âge*, Paris 1986.

könnte, den beschleunigten Wandel von religiös-ökonomischen Vorstellungen als notwendige Bedingung herausgestellt.

Als Transfer-Valuta, ohne die die ökonomischen Strategien zwischen Leben und Tod, Hinterbliebenen und Toten, nicht funktionieren würden, dient der unerschöpfliche Gnadenschatz der Kirche. Es wird hier – wenn man soll will – ein ‚Sozialkapital zweiter Ordnung‘ geschaffen, von Menschen für Menschen ‚erwirtschaftet‘, aber außerhalb des Bereichs menschlicher Ökonomie verwertet. Den theologischen Prämissen – aber auch der Praxis der Kirche – entsprechend scheint dieser *thesaurus* begrenzt, aber unerschöpflich zu sein; neue Heilige müssen jeweils zu seiner Auffüllung beitragen. Daß diese Güterakkumulation begrenzt gedacht werden müßte, zumindest der Zugang zu ihr, liegt in der Konsequenz einer von Vilfredo Pareto herausgestellten systematischen Prämisse, die den *homo oeconomicus* erst unter den Bedingungen von Knappheit²⁵ rational agieren läßt.

Ein potentiell ‚Knappheit‘ erzeugender ‚Mittelabfluß‘ aus dem *thesaurus* war in der Tat mit zunehmender Inflation der Indulgenzen aus dieser Perspektive ‚besorgniserregend‘: Ernst Tresp hat in einem quellendichten Aufsatz ‚Buchhaltung im Jenseits‘ für die Innerschweiz des späten Mittelalters²⁶ die inflationäre Entwicklung nachvollziehbar belegt. Die Grenze von 40 Tagen, bis zu der ein Bischof Ablass für schwere Sündenstrafen (ein Jahr für läßliche) erteilen konnte, wurde gleichsam mühelos durch eine Kumulation von Ablässen mehrerer Aussteller überwunden: 1361 erkaufen sich die Kirchgenossen von Baar einen Ablassbrief von 28 Erzbischöfen und Bischöfen²⁷. Multipliziert mit der Zahl der Tage, an denen der Ablass gewährt wurde, ergibt das pro Jahr einen Ablass von einigen 10 000 Tagen. Am Ende dieser Entwicklung steht – nun außerhalb der Schweiz – eine Zusage vom Ende des 15. Jahrhunderts, man könne in Wittenberg, unterstützt durch die große Reliquiensammlung Friedrichs des Weisen, 1 885 500 Tage Ablass gewinnen.²⁸ – Wenn das Jüngste Gericht bereits nach 1 Million Jahren käme, eine Art Fehlinvestition für 885 000 Jahre. Überhaupt scheint es keine Erwägungen gegeben zu haben, daß man für sich selbst ein ‚Zuviel‘ an Ablass erworben habe, das unter Umständen anderen, noch Bedürftigeren fehlen könnte.

²⁵ Reiner Manstetten, Das Menschenbild der Ökonomie. Der homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith, Freiburg 2000, vgl. ferner Franz Noichl, Der homo oeconomicus und das Glück, SaThZ 7, 2003, 209ff.

²⁶ Ernst Tresp, Buchhaltung des Jenseits. Das Buss- und Ablasswesen in der Innerschweiz im späten Mittelalter, Der Geschichtsfreund 143, 1990, 131–142.

²⁷ Tresp a.a.O. S. 138.

²⁸ Tresp S. 142.

8 Das religiöse Kapital und der ‚Heilsunternehmer‘

Die Diskussionen um das Vorhandensein und die Formen eines sozialen oder religiösen Kapitals, die im Anschluß an Pierre Bourdieus Arbeiten der 70er Jahre geführt wurden, übernehmen seinen Kapitalbegriff, dem freilich die Perspektive der Akkumulierbarkeit (in dem hier verfolgten Sinne) fehlt. Bourdieu spricht zwar selbst auch von einer ‚Akkumulation religiösen Kapitals‘, meint damit aber lediglich ein Bereithalten religiöser Dienstleistungen im Blick auf einen möglichen höheren Bedarf: „Sie (sc. Prophet und Sekte) müssen die ursprüngliche Akkumulation des religiösen Kapitals verwirklichen, indem sie ständig eine den Fluktuationen und Unregelmäßigkeiten des konjunkturellen Verhältnisses zwischen dem Angebot an religiösen Dienstleistungen und der religiösen Nachfrage einer besonderen Kategorie von Laien unterworfenen Autorität wiedererlangen.“ Im Unterschied zu einem „Kapital an sakramentaler oder Anstaltsgnade“, das ein Objekt des Tausches mit dem Laien sowie ein Machtinstrument über den Laien darstelle²⁹, weist er an der zitierten Stelle dem Propheten (oder ‚Häresiarchen‘) und seiner Sekte einen Rückgriff auf ursprüngliche Bedingungen des ‚religiösen Feldes‘ zu. Im gleichen Sinne spricht Bourdieu etwas später von dem Propheten „als unabhängigen Heilsunternehmer ohne jegliches Ausgangskapital und ohne eine andere Bürgschaft oder Garantie als seiner „Person“.“³⁰

9 Grenzen ökonomischer Interpretation von ‚Religion‘

Mit den ersten Versuchen eines *economic approach* zur Interpretation von Religion mußten notwendigerweise auch die Grenzen dieses Zugangs diskutiert werden³¹. Als Problem stellt sich dann vor allem die Frage, inwieweit hier lediglich eine metaphorische Verwendung von Begriffen aus dem Wirtschaftsleben vorliegt, oder ob es für wirtschaftliche Strategien und religiöses Verhalten eine gemeinsame kulturelle Ausgangsbasis gibt. Parsons hat diese Basis unter dem Titel *Religious and Economic Symbolism in the Western World*³² diskutiert, Müller-Armack unter dem Begriff der *Wirtschaftsstile*³³ in Korrespondenz zu Kulturstilen zu fassen gesucht. Nach ganz anders gearteten, auf Maximierungsstrategien ausgerichteten Vorläufern im 19. Jahrhundert, hat Peter L. Bergers Markt-

²⁹ Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000, 78.

³⁰ A.a.O. S. 81.

³¹ Robertson, Richard, *The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach*, *Social Compass* 39, 1992, 147–157.

³² *Sociological Inquiry* 49, 1979, 1–48.

³³ A. Müller-Armack, *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, Stuttgart 1959, 46–244 (‚Genealogie der Wirtschaftsstile‘).

Modell für religiöse Alternativen³⁴ eine Forschungsrichtung vorgegeben, die das Schema von Produkt-Wahl und rationaler Kalkulation in die Diskussion einbrachte. In der Erweiterung des nur ‚ökumenischen‘ Kontextes wird dann die rationale Kalkulation, die Notwendigkeit der Wahl, zu einem *Zwang zur Häresie*: Die Pluralisierung der religiösen Möglichkeiten und die Entscheidung zwischen ihnen sind für Berger, Luckmann und Wilson die Kehrseite (oder ein Aspekt) von Säkularisierung. Etwa in der gleichen Zeit, in der Bergers Ansatz zu einer gewissen Resonanz kam, hat Pierre Bourdieu³⁵ eine religiöse ‚Feldtheorie‘ entwickelt, die sich ihrerseits strukturell und systematisch von dem Handlungsgefüge der auf dem Feld Handelnden absetzt. Das führt dann für Bourdieu auch zu einer grundsätzlichen Distinktion in der Wirksamkeit des ökonomischen Ansatzes: „... most actions are objectively economic without being subjectively economic, without being the product of a rational economic calculation.“³⁶ Mit dieser Trennung zwischen ‚objektiver Ökonomie‘ und Handlungsstrukturen bei Bourdieu (dem man übrigens ein romantisches Vorurteil vorgeworfen hat: „... his essentially Latin view of priests tending to enjoy a monopoly ... in the religious field.“³⁷) ist das Modell einer Wahl unter den Bedingungen eines Pluralismus ohne zwingende Gründe ausgehebelt. Robertson hat dem entgegen gehalten, daß vor allem der religiöse Pluralismus der Neuzeit dadurch charakterisierbar sei, that „one can now choose from, as well as combine items within, religions which satisfy individual, as well as communal, societal, or indeed global, needs.“³⁸ Als Hintergrund für diese neugefaßte Synthese aus den gegensätzlichen Positionen von Berger und Bourdieu dient eine „metacultural basis of the economic point of view“, die – Baudrillard folgend – sowohl zu einer Ökonomie der Zeichen (economy of signs) führen kann wie zu einer ‚Ökonomie der Wirtschaft‘.

³⁴ P.L. Berger, A Market Model for the Analysis of Ecomenicity, *Social Research* 30, 1963, 77–93; parallel dazu B.R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982.

³⁵ P. Bourdieu, *Distinction*. Cambridge 1984; ders., *Legitimation and Structural Interests in Weber's Sociology of Religion*, in: S. Whimster, S. Lash (Hgg), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London 1987.

³⁶ P. Bourdieu, *In Other Words*, Oxford 1990, 91.

³⁷ R. Robertson a.a.O. 154.

³⁸ R. Robertson a.a.O. 155.