

Zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft – Religionsökonomische Perspektiven

*Anne Koch**

1. Einleitung

„Alle diese Institutionen bringen nur *eine* Tatsache, *ein* soziales System und *eine* bestimmte Mentalität zum Ausdruck: daß nämlich alles – Nahrung, Frauen, Kinder, Güter, Talismane, Grund und Boden, Arbeit, Dienstleistungen, Priesterämter und Ränge – Gegenstand der Übergabe und der Rückgabe ist.“ (Mauss 1989 [1923/24], S. 29)

Eine Darstellung der Interdependenz von Religion und Wirtschaft impliziert, dass die beiden Bereiche eigenständige Größen sind, die in ein Verhältnis treten können. Für dieses Wechselverhältnis von Religion und Wirtschaft sind mittlerweile mannigfaltige Muster entworfen worden.

Mauss zum Beispiel versteht Religion und Wirtschaft, rechtliche, familiäre und ästhetische Sphären nicht als einfach abgrenzbare Bereiche. Gesellschaft ist ein „totales System“, wie er es auch nennt. In Mauss' Muster von Interdependenz ist es die ethische Verantwortung, die für den sozialen und politischen Frieden konstitutiv ist und das Bindeglied zwischen den Sektoren von Religion und Wirtschaft bildet. In seinem berühmten Aufsatz über den Gabentausch leitet Mauss für die europäische Nachkriegszeit des ersten Weltkriegs eine Utopie an sozialer Bindekraft aus den Tauschhandlungen „archaischer“ Gesellschaften her.

* Dr. Anne Koch, Interfakultärer Studiengang Religionswissenschaft, Universität München, Ludwigstr. 31/II, D-80539 München • anne.koch@evtheol.uni-muenchen.de

Die Interdependenz von Religion und Wirtschaft sei deshalb nicht dahingehend missverstanden, dass es sich um klar definierte Bereiche handle, die sekundär in Interaktion stünden, so wie noch Karl Marx und Max Weber in der älteren religionsökonomischen Diskussion die Fragestellung konzipierten (Alles 2005, S. 37) oder wie McCleary und Barro von Religion in Bezug auf die Ökonomie als einer abhängigen oder unabhängigen Variablen sprechen (2006). Als abhängige Variable wird Religion von ökonomischen und politischen Vorgaben geformt, als unabhängige beeinflusst Religion die Wirtschaft, indem sie individuelle Merkmale wie Arbeitsethik und -eifer und Ehrlichkeit mitprägt. In diesem individualpsychologischen Ansatz wird die Wirkkraft von Religion über deren Vorstellungswelt erläutert, die Anreize zum Handeln mitgibt. Soziologische Ansätze hingegen, die wie der strukturalistische und netzwerktheoretische von den Vorteilen der religiösen Gemeinschaften und sozialer Kapitalbildung ausgehen und den wirtschaftlichen Einfluss von Religion daraus ableiten, werden kritisiert (a.a.O., S. 51). Es überrascht daher nicht, wenn sich die Autoren in diesem Punkt in die Tradition Webers einordnen. Und noch weniger erstaunlich ist, wenn sie zu der statistischen Korrelation kommen: "Thus, as suggested by parts of our theoretical analysis, beliefs related to an afterlife appear to be crucial as economic influences" (S. 66).

Um das Wechselverhältnis von Religion und Wirtschaft zu fassen, wird im Folgenden zuerst in das Selbstverständnis zeitgenössischer Religionswissenschaft und ihren Religionsbegriff eingeführt, um dann vier religionsökonomische Themenfelder zu entwerfen, da systematische Einführungen bislang fehlen, einseitig oder unsystematisch sind (Schulz 2006). Ziel ist es, bisherige Arbeiten zu Religion und Wirtschaft zusammenzutragen, zu sortieren und zukünftige Forschungsperspektiven zu bestimmen. Besonders das dritte und vierte Themenfeld verdanken sich einem originär religionswissenschaftlichen Zugriff auf wirtschaftliche Theorien. Die dritte Perspektive zeichnet sich durch ihren ideologiekritischen und selbstreflexiven Zugang aus. Die vierte Perspektive lässt sich auf derzeitige ökonomische Theoriebildungen ein und befragt auf dieser Grundlage Religion im kulturellen Gewebe.

2. Moderne Religionswissenschaft in ihrem Selbstverständnis

2.1. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft

Religion ist Gegenstand und Namensgeberin der Religionswissenschaft. Religion ist aus kulturwissenschaftlicher Perspektive als kulturspezifisches Deutungs- oder Symbolsystem (B. Gladigow, C. Geertz) mit Weltbild legitimierenden Leistungen (H. Seiwert) beschrieben worden. Die ältere Definition von Religion bzw. auch von anderen kulturellen Subsystemen als Sinn- oder Deutungssystem steht Ökonomen nahe, da sie in der Terminologie von gemeinsamen mentalen Modellen (*mental model sharing*) aufgegriffen wird.¹

Dabei ist der Sinnbegriff nicht unbelastet. Von Max Weber in der Unterscheidung von subjektivem und objektivem Sinn der Handelnden in die Soziologie eingeführt, wird er von vielen bis hin zu Luhmanns Negation von Sinnlosigkeit aufgegriffen (Kippenberg 2002). O. Marquard unterscheidet aufschlussreich zwischen drei Arten von Sinn: dem sinnlichen, dem kognitiven und dem emphatischen Sinn. Der emphatische Sinn ist mit einer Glücks- und Heilserwartung zusammenzudenken und ist die Verwendung, die auch bei Weber mitschwingt. Dieser Sinn wird über rationale Weltdeutungen geschaffen, an denen wesentlich auch Wissenschaft mitwirkt. Es ist dieser Sinn, der auch verloren gehen kann, da er ein Konzept ist, das auf der Metaebene diskutiert wird. Die Sinnfrage taucht seit dem 19. Jahrhundert auf. Sie wird dann virulent, wenn kohärente Deutungsmuster ihre Alleinstellung verlieren oder alltägliche Abläufe nicht mehr tragen. In Europa hat mit der Säkularisierung ein Prozess eingesetzt, der Sinn vor allem als Aufgabe des Teilsystems Religion bestimmt hat und in Zeiten der Rhetorik eines allgemeinen Sinnverlustes neue Sinngenerierungsstrategien verhandelt (Gladigow 2000, S. 316).

In komplexen Gesellschaften wird die Funktion des Religiösen nicht mehr nur von einer Religion oder einem Sinnsystem übernommen (religiöser Pluralismus). Im Zuge der funktionellen Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilbereiche entwickelten diese jeweils eigene Sinnsysteme, die mit der traditionellen institutionalisierten Religion konkur-

¹ Terminologie von A. Denzau, D. North, aufgegriffen für das Framing in Religionen von M. Erlei in diesem Band.

rieren können. Nach P. Bourdieu haben sich die Grenzen des religiösen Feldes in diesen Prozessen verschoben (1992). Neue Ressorts sind entstanden und verteilt worden. Eine markante Verwischung findet sich etwa zwischen den Feldern der Heilung und Religion. Der soziale Status und das symbolische Kapital von Ärzten und geistigen Heilern wird unter gewandelten ordnungspolitischen und ökonomischen Verhältnissen neu ausgehandelt. Die Laien wählen in einer durch Mediengebrauch, Bildung, Geschmack, Weltanschauung und Art der Erkrankung vielschichtig vorgeprägten Präferenz ein oder mehrere Heilsangebote. Aufgrund dieser nur kurz angedeuteten Geschichte des Sinnkonzeptes bietet es sich für eine Beschreibung von Religion nur bedingt an. Die Beschreibung von Religion ist zu ergänzen durch Praktiken, Körpertechniken, kognitive Vorgaben und gesellschaftliche Dispositionen.

Auch die Privatisierung von Religion hat veränderte Sozialformen hervorgebracht. Öffentliche und private Sphäre polarisieren sich. Religion bildet in beiden Bereichen Institutionen aus. Im Privaten rückt sie in die Freizeitrolle und konkurriert mit anderen Formen der Freizeitgestaltung in der zunehmenden Marktorientierung der privaten Lebensgestaltung. Subjektivierte Religion kann gleichermaßen ent-institutionalisiert (Entkirchlichung) und neo-institutionalisiert in Erscheinung treten. Encounter, Coaching und ähnliche Netzwerke entwickeln eine breite Produktpalette der Lebensbegleitung. Dies geschieht über neue institutionelle Formen wie Retreats, Seminare, Workshops etc. und über verschiedene Medien mit zum Teil gewandelten literarischen Gattungen wie etlichen Meditationsarten, Counseling, Schriften, täglich zu ziehenden Schicksalskarten etc. Diese Alltagsdurchdringung neuer Spiritualität ist wiederum als Sakralisierung des Privaten beschrieben worden.

Die Wissenssoziologie versuchte noch die Spezifik des religiösen Feldes über ein Transzendenzkonzept zu sichern. Diese schillernde Rede von bestimmten Erfahrungen, die gradualisiert werden in große, mittlere und kleine Transendenzen, ist jedoch verzichtbar. Die Schrumpfung von Transzendenz z.B. ist auch als eine Zunahme von privaten Anliegen im religiösen Feld terminologisch fassbar, und so sind ähnliche deskriptive Fassungen auch in anderen Fällen vorzuziehen.

Doch wie entkommen wir den Schwierigkeiten, Religion als Gegenstand zu definieren? Diese Frage stellt sich insbesondere angesichts von Religion unter Bedingungen der Moderne (pluralisiert, privatisiert, Feld-

verschiebungen usw.). Dazu sei die besondere Perspektive der Religionswissenschaft auf bestimmte Stellen unseres kulturellen Gewebes vorgestellt.

2.2. Die multifokale Perspektive der Religionswissenschaft

Diese Perspektive ist wesentlich multifokal. Was Religion ist, kann nicht universal definiert werden. Jede Kultur bringt regional und epochal bestimmte Verknüpfungen von Institutionen und spezialisierten Kommunikationen und Stilen hervor. Dieses Gewebe sozialer Einheiten (Familie, religiöse Experten, Fürsten, Handwerker, Asketen, Firmen, Schulen, Mechanismen der Innovation und Wandlung etc.) gewährleistet die Versorgung des Sozialverbandes nach innen und außen und in Bezug auf unterschiedliche Bedürfnisse und lebenserhaltende Notwendigkeiten. Es ist schwer, dieses Kulturschaffen ohne Wertung zu fassen. Die vorhergehende Formulierung von Bedürfnissen und Notwendigkeiten impliziert schon wieder überlebensnotwendige Produktionen einerseits und „Luxus“-Produktionen andererseits. Das ist jedoch nicht gemeint, wenn auch viele evolutionäre oder ästhetische Theorien unter den Kulturtheorien solche Bewertungen vornehmen.

Ackerbau und Leierspiel z.B. sind gewiss unterschiedliche Produktionsvorgänge und mit verschiedenartigen Rezeptionsweisen verbunden. Doch Leierspiel als Gottesdienst oder Musik höherwertiger anzusehen denn Töne als Warnsignale, spiegelte nur wieder normative Prämissen einer bestimmten Gesellschaft und wahrscheinlich sogar noch spezieller einer Klasse in ihr. Das bedeutet für die Definition von Religion, dass Handlungszusammenhänge nicht eindeutig sind. Leierspiel kann eine Lobeshymne an Götter sein, eine Sportveranstaltung eröffnen, den Herrscher zerstreuen oder eine Dame verführen. Eine Handlung wird erst in der Zuschreibung spezifisch und das heißt: zu einer religiösen Handlung.

Solche Zuschreibungen von Religion gibt es in Hülle und Fülle. Wir im Westen sind gewohnt, kulturelle Zusammenhänge, die auf eine bestimmte Ontologie meist unsichtbarer oder nur vorübergehend epiphaner Wesen bauen, als Religion zu bezeichnen oder eben als „sinnstiftende“ Institutionen. Die Religionswissenschaft hat mittlerweile eine ganze Geschichte von Verwendungen des Terminus sowohl in der Innenperspek-

tive von Religionen als auch an wissenschaftlichen Definitionsvorschlägen rekonstruiert. Das Besondere dieser Geschichtsschreibung von Religionstheorien ist, dass sie nur relativ zur kulturellen Textur nachvollziehbar sind. Der gängige Bezug auf einen Transzendenzbegriff zur Abgrenzung von Religion ist daher nicht typisch für Religion, sondern für die Organisation einer Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt.

Gerade durch ethnologische Arbeiten sind Funktionsbestimmungen oder Definitionen von Religion z.B. als Chaos- oder Todesbewältigung als nicht mehr denn Faustregeln zu ihrer Abgrenzung in einem bestimmten historischen Gebilde erkannt. Denn auch medizinische Systeme oder der Stellenwert der Arbeitswelt können eine Strategie sein, Endlichkeit zu bewältigen. Religionswissenschaft definiert daher nicht Religion, sondern beschreibt zu einer gegebenen Region und Epoche die kulturelle Textur. Dabei spezialisiert sie sich auf Stellen in dieser Textur, an denen Institutionen sich religiöse nennen bzw. erwähnte Ontologie ins Spiel bringen. Daneben wählt die Religionswissenschaft aber auch eine Perspektive im interdisziplinären Austausch, in der sie mit gerade gängigem theoretischem Werkzeug ihr Material revidiert und zeitgenössische kulturelle Texturen deutet. Diese Perspektiven waren z.B. der erwähnte Sinnbegriff, der Gedächtnis- und Kommunikationsbegriff, funktionale und strukturalistische Theorien, der Kulturbegriff.

Multifokalität bedeutet auch: Für das religionswissenschaftliche Verstehen müssen soziale Rollen herangezogen werden – Umweltbedingungen, Herrschaftsinteressen, körperliche Vorgegebenheiten, verdeckte psychische Motive und das jeweils kulturhistorisch verfügbare Vokabular. Dazu gibt es spezialisierte Teildisziplinen von der Religionsgeografie, -soziologie, -psychologie bis hin zur Religionsästhetik und -ethnologie. Die Analyse eines Gegenstandes in seinem Diskurs gehört zu den Zugängen der meisten heutigen Wissenschaften. Für die Religionswissenschaft ist diese Diskursivierung des Gegenstandes Religion folgenreich: Zum einen wird sie erst dadurch eine interessante Gesprächspartnerin der Ökonomie, da auch deren Gegenstände nun einflussreiche Faktoren sind, zum anderen entdeckt sich die Religionswissenschaft in ihrer eigenen Verortung.

2.3. Der eigene Standpunkt in der „Europäischen Religionsgeschichte“

Der erste wichtige Kontext ergibt sich aus der Selbstverortung der Religionswissenschaft in der *Europäischen Religionsgeschichte* (B. Gladigow); nicht nur als Wissenschaft, sondern häufig als Teil dieser *Religionsgeschichte*, z.B. wenn die frühe Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert außereuropäische Religionen in Übersetzungen zugänglich macht und so zu deren Medium der Verbreitung wird.

Eine Errungenschaft dieser Selbstverortung ist die dadurch gewonnene ideologiekritische Sensibilität gegenüber eigener Terminologie und Prämissen. Disziplinengeschichte wird als Geschichte der Konstruktionen von außereuropäischen Fremdheiten erkannt. Dazu gehört z.B. die Invention disparater Hindu-Religionen zu einem „Hinduismus“ im 19. Jahrhundert² oder die Kategorie „Weltreligion“, die eher koloniale Expansion und Superioritätsgefühle spiegelt als einen deskriptiven Nutzen zu haben, so wie auch die Begriffe „Weltpolitik“ und „Weltparlament (der Religionen)“, die in der gleichen Epoche gebräuchlich wurden. Ebenso anzuführen ist das Erklärungsmuster, das auf das Heilige oder eine numinose Macht Bezug nimmt, um Vorgänge im religiösen Feld zu bezeichnen. Das Heilige im Werk Mircea Eliades und das Numinose Rudolf Ottos beeinflussen das allgemeine Verständnis von Religion bis heute. Dabei sind diese Ersetzungen des christlichen Gottesbegriffes gleichermaßen wissenschaftlich nicht ausweisbar noch wirklich erklärend. Selbst die Singularisierung von Religion als Gegenstand einer spezialisierten Wissenschaft wird auf besondere Gegebenheiten der europäischen Religionsgeschichte rückgeführt (McCutcheon 1997; Gladigow 2006). Ein Fortschritt ist, dass vernachlässigte oder sogar abgewertete Traditionen in den Gegenstandsbereich kamen, so etwa die Alchemie, Hermetik, Theosophien und Esoterik, und die neuzeitliche Formung des Konzeptes Religion berücksichtigt wird.

² Zu heutigen Hinduismusinventionen in der Innenperspektive migrierender Hindi unter globalen Bedingungen s. Beitrag P. Seele in diesem Band!

2.4. Religionswissenschaft als Monitoring weichenstellender Diskurse

Mit Hilfe dieser religionswissenschaftlichen Perspektive werden Debatten sichtbar, die über eines der vielen Konzepte von Religion geführt wurden. Sie waren von grundlegender gesellschaftlicher Auswirkung in Europa. Es sind:

- Debatten über die Menschlichkeit von neu entdeckten „Eingeborenen“ (daran, ob die Ureinwohner Kult haben, wurde ihre Menschlichkeit festgemacht);
- Debatten über die Rückversicherung jeder Moral (ist nur eine theonome Ethik verpflichtend?);
- Debatten über Entfremdung und gesellschaftliche Betäubung (Religion als Opium oder Gehilfin sich reproduzierender sozialer oder weiblicher Unterdrückung);
- Debatten um Grenzziehungen, z.B. darüber, wo das Außerwissenschaftliche beginnt;
- Debatten über Spiritualisierung oder Entkirchlichung der Gesellschaft. Das ist eine wieder aktuelle Debatte. Die ältere Säkularisierungsthese war dahingehend korrigiert worden, dass eher von einer Verschiebung im gesellschaftlichen Symbolsystem gesprochen wird. Zur Zeit erleben wir einen weichenstellenden Diskurs um den Begriff des Kampfes der Kulturen oder Religionen – meist in dem Muster einer Wiederkehr von Religion. Dank der religionswissenschaftlichen Perspektive können solche Prozesse analysiert und unterschieden werden, wo rhetorische Strategien am Werke sind, wo politische oder soziale Konflikte mit religiöser Symbolik versehen oder medial inszeniert werden.

Nachdem die Religionswissenschaft darlegen konnte, wie zentrale Weichenstellungen in der Moderne über den Religionsbegriff diskutiert und ausgehandelt wurden, waren Religionswissenschaftler(innen) zu Experten historischer Transformationsprozesse und ideologischer Grabenkämpfe geworden – zu Experten um Vorgänge in der Ordnung von Wissen – oder wie auch immer die jeweils aktuellen Wirklichkeitssondierungen genannt werden. Zeitgenössische Religionswissenschaft besitzt daher

weniger einen Gegenstand als vielmehr eine Perspektive, durch die aus dem Geschehen eine bestimmte Schicht ausgeschnitten und befragt werden kann.

Dabei sind auch Wissenschaftler nicht nur Akteure, sondern ebenso Gegenstand der ideologischen Prüfung und Beschreibung durch die Religionswissenschaft. Ihr Monitoring, gemeint ist das Schildern der Prämissen und gesellschaftlichen Kontexte der Disziplinen und ihrer Institutionen, ist eine unerlässliche Aufgabe in den Kulturwissenschaften. Diese diskursive Position nenne ich Theorienschmiede. Sie wird von unterschiedlichen Disziplinen eingenommen, je nachdem, welche gerade am meisten erklärt (Koch 2006). Der Erklärungswert bemisst sich nicht allein an kognitiven Kriterien, sondern auch an Legitimationsvorgängen.

3. Perspektiven der Religionsökonomie

Die Erstreckung von Religion in die vielen Segmente kultureller Vorgänge ist nicht mit einer Auflösung des Religionsbegriffs zu verwechseln. Vier mögliche religionsökonomische Perspektiven seien daher vorgeschlagen auf

1. Religion als Wirtschaftsfaktor,
2. das Verhältnis von Religion und Wirtschaft in einem kulturtheoretischen Kontext,
3. ökonomische Theorien als Gegenstand der Religionswissenschaft,
4. ökonomische Theorien als Modelle der Religionswissenschaft.

3.1. Religion als Wirtschaftsfaktor

Hierbei geht es um Weisen der Finanzierung von Religion/en und den ökonomischen Nutzen religiöser Institutionen sowohl in historischer Betrachtung als auch für gegenwärtige Märkte.³ Woher nehmen Kirchen,

³ In diesem Sinne definierte der Tübinger Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow (1995) in dem programmatischen Aufsatz *Religionsökonomie – Zur Einfüh-*

Tempel und religiöse Vereine ihr Geld? Wie legen sie es an, wie bezahlen sie ihre Mitarbeiter? Wie reagieren sie auf ökonomische Veränderungen? Hierzu sind mannigfache religionsgeschichtliche Einzeluntersuchungen erschienen.⁴ Ein Teil der Literatur geht auch auf Wirtschaftsethiken und ihre religiösen Hintergründe und Werte ein (z.B. Fritsch-Oppermann 1999). Zu unterscheiden ist die Religionsökonomie von religiöser Ökonomie, d.h. von Arbeiten, die in der Innenperspektive einer bestimmten Religion Vorschläge zum ökonomischen Handeln ihrer Mitglieder bzw. der für die Organisation der Religion tätigen Akteure unterbreitet.

Je nach Ansatz und Interesse wird Religion von der Angebots- oder Nachfrageseite her untersucht (Brinitzer 2003, S. 2 f.; McCleary/Barro 2006). Die Angebotsseite fasst Religionen als religiöse Unternehmen und sucht Gründe für oder gegen ihre Leistungsfähigkeit und Dauer am Markt. Unter diesen Prämissen erscheint der religiöse Wettbewerb in den Vereinigten Staaten als Zaubermittel für religiöse Pluralität und Gedeihen (s. die klassischen Aufsätze von Stark, Finke und Iannaccone). Erklärungsgrößen der Nachfrageseite hingegen wie soziale Präferenzen, sozialpsychologische Dynamiken und die von der neueren Forschung entdeckten internalisierten Verhaltens- und Wertsysteme („Institutionen“) gelten im neoklassischen Ansatz als unzugänglich. Neben Finanzierung, Religion als Markt mit Angebot und Nachfrage werden auch unintendierte wirtschaftliche Folgen der Religion behandelt.

Eilinghoff untersucht die Marktbearbeitung durch religiöse Anbieter (2005) und thematisiert dabei Marktstrategien und Marktverhalten. Sie sind von Markenbildung, spezifischen Produktarten (kollektive Güter, Vertrauensgüter) und Strategien der Legitimierung geprägt. Auch wettbewerbsökonomisch unterliegt der religiöse Markt ähnlichen Regulatoren und Bedingungen wie andere nicht-religiöse Märkte. Rechtliche Rahmenbedingungen des religiösen Feldes in einzelnen Regionen haben

rung in eine Subdisziplin der Religionswissenschaft die Aufgabe der Religionsökonomie. In dem Reader finden sich auch weitere Einzeluntersuchungen von C. Auffarth, J. Rüpkke, T. Hoffmann und G. Kehrer zur Finanzierung in römischer und griechischer Religion sowie für die ehemalige DDR.

⁴ Hierzu und im Folgenden s. die regelmäßig aktualisierte Forschungsbibliografie Religionsökonomie unter meiner Personseite: www.religionswissenschaft.lmu.de.

gewaltige Auswirkungen auf die ökonomische Situation und die Interaktionsmöglichkeiten der Religion und religiöser Gruppen mit anderen gesellschaftlichen Institutionen. Zu diesen Untersuchungen gehört die Bestimmung der Produktart der religiösen Anbieter. Diskutiert werden Vertrauensgüter (Eilinghoff 2005) und betont wird die Informationsasymmetrie beim Kauf von Glaubensgütern (Brinitzer 2003).

3.2. *Das Verhältnis von Religion und Wirtschaft in einem kulturtheoretischen Kontext*

Zunächst ein Beispiel von der letzten Jahrtausendwende: In Henning Mankells Krimi „Die Brandmauer“ (2001) wird der Zusammenbruch der weltweiten Wirtschaft als apokalyptische Katastrophe erzählt. Aus diesem Schreckensszenario soll eine neue und gerechtere Welt hervorgehen. Der Hauptverschwörer des Krimis ist ein enttäuschter, ehemaliger Angestellter der Weltbank. Im Medium Literatur spiegelt sich die Weltwirtschaft als das wirklichkeitsmächtigste System. Das ist eine Feldposition, die vordem häufig Religionen innehatten.⁵ Der Stellenwert und der Umgang mit Geld stehen in diesem Krimi stärker für die Mentalität unserer Gesellschaft als Religionsausübung oder Moral.

Die zweite Perspektive untersucht, wie religiöse Überzeugungen und Wirtschaftsverhalten Mentalitäten in einer Kultur ausbilden. Fragt man Ökonomen nach der Bedeutung von Religion für ein wirtschaftliches Gefüge, so wird meist angeführt, dass Religion eine Art von Hintergrundmentalität sei. Religionen stellen die Gruppenmoral und erhöhen das Vertrauen. Dies halte die Transaktionskosten niedrig.

Fragen unter dieser Perspektive lauten also: Wie prägt Religion als ein Kulturfaktor unter anderen sogenannte *soft skills* von Menschen? Wie beeinflussen religiöse Überzeugungen, Lebensweisen, Verhaltendispositionen die Mentalität und auf diesem Wege das Wirtschaftsverhalten in einem bestimmten Kulturkontext?

⁵ Daher wäre die neo-institutionalistische *world polity*-Forschung über internationale organisationale Netze für die Religionsökonomie auszuwerten. Zu erwarten sind Vergleiche mit formalen und informellen Organisationsformen von Religionen.

Diese Fragestellung hat Max Weber in seinen religionssoziologischen Schriften zu Lebensführung und religiösen Akteuren und Überzeugungssystemen inauguriert (s. Beitrag A. Maurer in diesem Band). Für ihn wird die Handlungspraxis über Weltbild und Ethik vermittelt. Rationalisierungsprozesse greifen erst auf der Ebene des Gemeinschaftshandelns. Religiöse Gemeinschaften sind neben Familie, Sippe, Betrieb usw. die prägende Gemeinschaftsform. Aus dem Gemeinschaftshandeln greifen kulturelle Veränderungen auf das wirtschaftliche Verhalten aus. Daher sucht Weber den Ursprung kapitalistischen Wirtschaftsverhaltens auch in der spezifischen Weise von reglementierter Lebensführung, die in religiösen Gemeinschaften propagiert und sozialisiert wird. Gegen Marx ist für Weber zumindest die Wirtschaftsgesinnung abhängig von weltbildproduzierenden sozialen Gruppen. Das war zumindest in der frühen Neuzeit in Europa der Protestantismus.

Die frühe Religionsökonomie diskutierte, inwiefern das Verhältnis von Religion und Wirtschaft rein metaphorisch bzw. symbolisch sei (Parsons 1979). In metaphorischem Sinne etwa ist folgende Äußerung, in der der seelische Haushalt gemeint ist, zu verstehen: „ganz im Sinne einer Ökonomie der Religionen [...] [stehen] religiöse Vorstellungen, Praktiken und Zugehörigkeiten in einem Kosten-Nutzen-Verhältnis für die Psyche und für die Beziehungen der Individuen [...]. Der religiösen Konfliktreduzierung und dem psychischen Gewinn auf der einen Seite stehen in der Regel Kosten oder Konflikte auf der anderen Seite gegenüber“ (Murken 2004, S. 112). Hier wird an die frühen Arbeiten von Azzi/Ehrenberg u.a. über Haushaltsproduktion in der *Rational-Choice*-Tradition angeknüpft, die aus heutiger Perspektive verengt und korrekturbedürftig ist (s.u.).

Auf einer breiteren kulturellen Basis werden Religion und Wirtschaft erst durch die Ausweitung des Marktbegriffes interdependent. Religionssoziologisch wurde sie von P.L. Berger und T. Luckmann mit der wissenssoziologischen Beschreibung kulturellen Produktschaffens in einer Dynamik von Nachfrage und Angebot vollzogen.

Durch P. Bourdieu, der alles soziale Geschehen mit einer Ökonomie der Praktiken rekonstruiert, wird eine ökonomische Theorie zur allgemeinen Beschreibungstheorie und nicht bloß metaphorischen Fassung auch religiöser Phänomene. Bourdieu hat die Webersche Herangehensweise, die Interdependenz von Religion und Wirtschaft zu beschreiben,

aufgegriffen (2000) und auf viele andere soziale Felder angewendet und ausgeweitet.

Bourdieu's Strukturtheorie wurde von verschiedener Seite vorgeworfen, durch ihren ökonomischen Ansatz auch des sozialen Lebens alle Praktiken zu einem verdeckten Spiel um Macht und Ressourcen erklärt zu haben (zu weiterer Kritik Verter 2003; Urban 2003). Andere Motive wie z.B. faires Verhalten fallen damit entweder unter den Tisch oder sind uneigentliches Verhalten, das von Bourdieu als Verneinung oder Euphemisierung abqualifiziert wird, da eigentlich der Kampf um symbolisches und materiales Kapital regiere.

Daher wurden im Anschluss an Bourdieu die Begriffe eines spirituellen bzw. sakralen Kapitals eingeführt und operationalisiert, damit sie für die Verwobenheit des religiösen Feldes mit anderen Feldern und der Institutionen untereinander beschreibungskräftig sind. Dafür sind ökonomische Aspekte dieser Sonderform des symbolischen Kapitals zu entfalten. Vorgänge der sozialen Aufwertung oder des Distinktionsgewinns durch sakrales Kapital im Feld der Medien und der Kunst sind zu bedenken. Beispiele eines Distinktionsgewinns sind Madonnas *Faible* für Kabbalah, Richard Gere und der tibetische Buddhismus, Tom Cruise und Scientology. Zur religionsökonomischen Beschreibung spirituellen Kapitals gehört schließlich auch der Einfluss ästhetischen Geschmacks auf die Wahl sowie die Akkumulation spirituellen Kapitals und sein Tauschwert in anderen Feldern.

Wenn Religion als Mentalität und Wirtschaftverhalten zusammenkommen, könnten wir von einer kulturwissenschaftlichen Wende in der Ökonomie sprechen. Wirtschaftliche Prozesse werden unter dem Oberbegriff von Kultur untersucht (z.B. Schlicht 1997; Nutzinger 2002). Eine Korrelation kann etwa über das Konzept Sozialkapital einer Gesellschaft hergestellt werden. Vielfach erweisen sich informelle, religiös-ethische Netzwerke als bedeutsam.⁶ Aus der Fülle an Forschungen zu bestimmten Religionen, länderspezifischen Mentalitäten und den Ausprägungen einer Religion in der lokalen Gemengelage mit anderen Religionen seien nur beispielhaft Arbeiten über den Islam von T. Kuran erwähnt (2004). Er hat makrosoziologisch *den* Islam zu seiner Rolle in allgemeinen wirtschaftlichen Prozessen befragt.

⁶ Für China Panther (2002); für Indien Bieber (2002).

Einen weiteren kulturtheoretisch-ökonomischen Ansatz hat B. Gladigow für die mediterrane und europäische Religions- und Kulturgeschichte erprobt (1998). Er geht von Kultur als einem Aggregat aus primären und sekundären Belohnungssystemen aus. *Reward* wird dabei sowohl ökonomisch als auch lerntheoretisch bzw. sozialisationssoziologisch konzipiert in Anlehnung an das vom Behaviorismus beeinflusste *Rational-Choice*-Modell. Seit dem 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung sei Religion im östlichen Mittelmeerraum mit jener Stelle des kulturellen Systems verbunden worden, an dem Bilanzierungen über ein jenseitiges Leben angestellt und entsprechende Investitionen getätigt werden, die das diesseitige Kosten-Nutzen-Kalkül bzw. ethische Kalkül hinter sich lassen.

Wenn Götter „Geschäftspartner“ (Gladigow 1998, S. 60) werden, sind damit Folgeprobleme verknüpft, etwa ihre Bestechlichkeit über die Opferinstitution, die zeitgenössische Quellen thematisieren, oder Theodizeefragen, also Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts des Leidens in der Welt und angesichts des leidenden Gerechten. Nun können diese Probleme zum Teil auch im ökonomischen Modell gelöst werden: Durch eine spätere Auszahlung des Gewinns z.B. im Paradies kann erklärt werden, weshalb der Lohn im diesseitigen Leben aussteht. Auch Unsicherheiten über den eigenen Status (z.B. ob auserwählt oder nicht auserwählt) können in der spezifischen Interpretationsfigur, dass Wohlstand Auserwähltheit anzeige, ausgeräumt werden.

Dabei wird das Problem von Zeitpräferenzraten beim Investieren durch die Erfindung eines Begriffs von Seele gelöst. Diese garantiert über den Investitions- und Gewinnzeitpunkt hinweg Identität und ist zugleich als Konto beschreibbar. D.h., es wird von einer Seele ausgegangen, in der Taten eingepreßt werden, so dass sie z.B. gewogen werden kann. Davon abweichend kann eine andere Vorstellung von Seele wirksam sein, bei der die Rechnungsführung bei der göttlichen Instanz, z.B. in einem Buch des Lebens oder dem Pergament liegt, das die vier Engel dem Muslim nach seiner Befragung im Grab bereits für das Jüngste Gericht an die Seite legen.

3.3. Ökonomische Theorien als Gegenstand der Religionswissenschaft

Auch ökonomische Theorien zeugen vom Geist ihrer Zeit. Sie haben weltanschauliche Prämissen und nehmen Einfluss auf das Selbstverständnis der Handelnden und volkswirtschaftliche Vorstellungen. Dies sind alles Perspektiven, die für die Religionswissenschaft im oben ausgeführten Sinne des Monitorings interessant sind. Mit einem Beispiel soll die Aufgabenstellung vor Augen geführt werden. „Managerdämmerung“ heißt ein Buch in Anlehnung an Nietzsches Götzendämmerung (Damolin 1990). Ob die Zeit des Managers allerdings dämmernd ist, ist fragwürdig, hat er doch alle moderne-tauglichen Kompetenzen – zumindest in der kollektiven Imagination seines Typus.

Gemäß diesem Typus ist der Manager ein Weltenordner mit starker Hand und ein Unternehmensretter durch Ratschluss, der fortwährend gezielt gefördert wird und wichtige Steuerungs- und Ordnungsfunktionen erfüllt. Hier geht es um das gute Leben, um wahre Macht und Reichtum. In der jüngsten kollektiven Imagination wurden die Gehälter dieses Typus vorgestellt, jener sagenhafte Reichtum, von dem oft nur geschwiegen wird. Für Religionsökonomien ist aufschlussreich, wie diese Steuerung im Medium wirtschaftlicher Fach- und Trainingsliteratur vermittelt wird.

Die Steuerungskategorie Manager steht in einem religionsökonomisch zu entschlüsselnden Hintergrund. In ökonomischem Wissen sind industrielle Rationalisierung, Produktions- und Organisationsstrukturen sozial konstruiert. Wie verändert sich Wissen im ökonomischen Feld? Wie wandeln sich die Geltungsbedingungen ökonomischer Rationalität? Schließlich ist die ökonomische Rationalität weder rein von den Maschinen beeinflusst noch rein von der sozialen Umwelt, sondern auch von Erfordernissen einer ökonomischen Umwelt, dem Markt. Die Grundoperation des Marktes ist der Zahlungsverkehr. Hier gibt es nun die interessante These, dass Geld nicht einfach ein Tauschmittel und daher Kommunikationsmedium ist wie in der Diagnose Luhmanns. Vielmehr ist Geld Kapital mit dem Verweis auf Reichtum und auf unbestimmte Güter zu einer unbestimmten Zeit. Dies sei der „Urmythos“ (Deutschmann 1997, 2003), der zur Zeit Leitidee und Kriterium für Wissen liefere. Geld als Kapital stelle die Weichen im derzeitigen ökonomischen Feld. Der

Managertypus entpuppte sich von hierher als Inkarnation des kollektiven monetären Urmythos, eine Vermittlergestalt in diese Transzendenz.

Für Deutschmann ist der religionswissenschaftliche Diskurs aufgrund seiner Reflexivität der Ort, an dem die Paradoxien in der Definition von Geld oder Wert aufgelöst werden können. Das liegt daran, dass dieser Diskurs die Arbeitsteilung, die die Soziologie und Ökonomie Anfang des 20. Jahrhunderts zwischen den nicht rationalen sozialen Normen und Institutionen und den rationalen Wahlscheidungen getroffen haben, wieder zu einer Aufgabe zusammenbringen kann. Er führt dies mit seiner wissenssoziologischen These vor, die in ökonomisch-gesellschaftlichen Institutionen wie z.B. dem Kapitalismus übergreifende Deutungsmuster analysiert und als Mythenbildungen bewertet.

ReligionswissenschaftlerInnen klären Implikationen des Transzendenzbegriffs, analysieren Ideologien und legen dar, wie die gesellschaftlichen Systeme Geltungskriterien, Wissen und Mythen, also leitende Kollektiv-Imaginationen, aushandeln. Aufgrund dieses Blickes sollten neo-institutionalistische Forschungen sehr viel stärker als bisher einbezogen werden. In einem Klassiker zu Unternehmensberatern wird etwa gezeigt, wie diese weniger Effizienz als eher den Mythos der Innovativität und Rationalität verkörpern (Meyer/Rowan 1977).

Religionsgeschichtlich gehören zum Gegenstand der Religionsökonomie nicht nur ökonomische Theorien, sondern mittlerweile auch religionsökonomische Theorien. In diesen Kontext sind die Arbeiten von L. Iannaccone zu stellen (z.B. Iannaccone 1995; Stark/Iannaccone/Finke 1996). Ich bin mir sicher, dass es sein Selbstverständnis nicht trifft, wenn er dem Gegenstandsbereich von Religionsökonomie zugeschlagen wird. Zu würdigen ist, wie stringent Iannaccone den neo-klassischen Ansatz auf Religionen, ihre Organisation sowie Entwicklungen (z.B. Fundamentalisierungen) angewendet hat und dabei nicht wie etwa die Religionsphänomenologen „verstehend“ vorgeht, indem auf irgendwelche religiösen Vorstellungen rekurriert wird, sondern mit *Rational Choice* einen erklärenden Ansatz verfolgt (vgl. die Aufnahme bei D. Schmidtchen in diesem Band). Allerdings vertritt er den *Rational-Choice*-Ansatz einseitig als eine bestimmte Variante ökonomischer Rationalität und Theoriebildung:

“the economic [of religion] approach rests upon the fundamental assumptions of economic analysis: maximizing behavior, stable preferences, and market equilibrium”.⁷

Neuere Theoriebildungen (s.u.) finden keinen Eingang in seine in der US-amerikanischen Situation gewonnenen Daten und Erklärungen. Seine Prämissen zu Religion sind substantialistisch und theistisch, so dass sie verallgemeinerten Folgerungen auf andere Religionen nicht standhalten, insbesondere nicht vor anderskulturellen Anwendungen. In vielen Aufsätzen wird die Komplexität von Religion auf wenige Akteure reduziert, oft mit dem Ziel, die gesellschaftliche Tauglichkeit vorzuführen, wodurch die Theorie eine apologetische Pragmatik bekommt. Religion wird nicht einfach gewählt wie ein Produkt. Diese Sicht vernachlässigt komplexe Sozialisierungsvorgänge. Andere Rationalitäten wie Dispositionen und ritualisierte Handlungspraktiken kommen nicht vor.

Verter kritisiert Iannaccones Begriff des religiösen Kapitals, dessen Wert durch die religiöse Tradition festgelegt sei und einfach nur weitergegeben werde und damit für unscharfe und fluktuierende religiöse Felder genauso wenig verwendbar ist wie für Konflikte im religiösen Feld (2003, S. 158). Darin spiegelt sich Iannaccones Religionsbegriff, dass Religion gegeben ist – z.B. als Glaube an übernatürliche Kräfte – und weniger, dass Religion auch fortwährend ein Medium ist, in dem gesellschaftliche Auseinandersetzungen um symbolisches Kapital und um den Zugang zu Ressourcen ausgetragen werden. Zudem wird der Mythos einer rationalen Wahl in die amerikanische Religionsgeschichte eingeordnet: Wahlfreiheit aus der demokratischen Ordnung verbindet sich Anfang des 19. Jahrhunderts mit der Doktrin freier Märkte und beeinflusst von dort das religiöse Feld (a.a.O., S. 164 f.). Auch Religionen seien wählbar. Dies ist ein historisch widerlegtes idealistisches Selbstverständnis religiöser Menschen, die im Denominationen- und Religionenpluralismus der Vereinigten Staaten ihre Religion als Sache einer Wahl verstehen, jedoch höchstens innerhalb protestantischer Denominationen wechselten oder selbst nach dem Übertritt zu frühen buddhistischen Ver-

⁷ Religionomics, <http://www.religionomics.com>: Portal der Association for the Study of Religion, Economics, and Culture (ASREC), der Vereinigung The economics of religion (Erel) und des Center for the Economic Study of Religion (CESR), die allesamt in der Tradition des Rational Choice und unter Mitwirkung von Iannaccone stehen.

einen ihr Leben nach dem herkömmlichen religiösen Typus gestalteten. In diesen Vorgängen zeigt sich, wie realökonomische Verhältnisse ein religiöses Deutungsmuster für die Innenperspektive liefern und fälschlicherweise für die religionswissenschaftliche Außenperspektive übernommen wurden.

3.4. Ökonomische Theorien als Modelle der Religionswissenschaft

Zuletzt sei ein höchst fruchtbarer Zweig religionsökonomischer Forschung skizziert, der erst im Entstehen ist. Hier gehören ökonomische Theorien nicht zur Objektebene, sondern zur Metaebene der Religionswissenschaft. Sie werden für die religionswissenschaftliche Theoriebildung modellhaft eingesetzt und erprobt. Zu unterscheiden ist dabei zwischen

- verhaltensökonomischen Forschungen (hier sind besonders spieltheoretische Ansätze relevant) und
- institutionenökonomischen Ansätzen.

(1) *Verhaltensökonomische Forschung*: Von verhaltensökonomischer Seite liegen erste Arbeiten vor. Für das deutsche religiöse Feld hat M. Erlei über Identitätskonzepte und Selbstbilder ökonomisches und religiöses Verhalten modelliert (in diesem Band). So steigt mit hoher Religiosität ehrliches und selbstloses Verhalten. In die gleiche Richtung und für das gleiche religiöse Feld gehen Ergebnisse des *trust game/investment game*, das J. Tan und C. Vogel in Bezug auf Vertrauen und Religiosität gespielt haben (Tan/Vogel 2005). Zu den Ergebnissen gehört, dass der Spieler relativ zur höheren Religiosität des Empfängers mehr investiert bzw. auf faire Rückgabe vertraut. Je weniger religiös der Geber ist, desto weniger relevant ist die Religiosität des Empfängers (zu Vertrauen s.a. Held/Kubon-Gilke/Sturm 2005). Keinen signifikanten Einfluss der Religiosität auf soziale Präferenzen ergaben empirische Befragungen, ein Effekt, der allerdings damit erklärt wird, dass unabhängige Variablen diesen Einfluss verwischen (Tan 2006). Vereinzelt werden Spiele der Spieltheorie auch in ethnologischen Kontexten durchgeführt. Dabei ergaben sich zum Teil gewaltige Abweichungen zu Probanden aus dem west-

lichen Kulturkreis (Henrich et al. 2004). Zum Beispiel sind Mitglieder in nicht-geldwirtschaftlichen Sozialverbänden sehr viel weniger freigebig als entsprechende westliche Nutzenmaximierer.

G. Alles (2004) hat Ergebnisse der *Prospect Theory* und des Ansatzes der Quasi-Rationalität (Thaler 1992) über Risikoverhalten herangezogen, um eine apokalyptische Gruppe zu deuten, die sich von einem religiösen Hauptstrom abgespalten hat. Auf diese Weise gelingt es G. Alles, einsichtig zu machen, wie z.B. Endzeiterwartung aufgrund des Framings hoher Gewinnerwartung attraktiv wird oder wie sie sich aufgrund des Fehlschlusses verlorener Kosten verlängert (je mehr ich investiert habe, desto hartnäckiger halte ich an der Gewinnerwartung fest, Thaler).

Diese Theorien eröffnen ein Verständnis des Verhaltens von Einzelnen und Gruppen unter der Bedingung von Unsicherheit, Verlust- und Gewinnerwartungen, Wahrscheinlichkeitserwägungen, Fehlinvestitionen usw. (Tversky/Kahnemann 1974). Allerdings wird Unsicherheit zu häufig von Ökonomen auf die beschränkte Rationalität zurückgeführt, d.h. konkret auf begrenzte Informationsbeschaffungs- und Verarbeitungs-kompetenzen.⁸ Dabei werden Wissen und Traditionsgut sowie deren Weitergabe für kulturelle Prozesse zu sehr mit einem kybernetischen Informationsbegriff beschrieben, der für messbare technische Datenmengen gedacht war.

Seit einigen Jahren beschäftigen sich einzelne Wirtschaftswissenschaftler mit Religion unter der Prämisse der Rationalität. Religiöse Verhaltensnormen wie z.B. die Freigebigkeit stellen für solche ökonomischen Rationalitätstheorien ein Problem dar: Der Freigiebige scheint nicht rational zu sein. Zum Teil kann diese Problematik wieder entschärft werden, indem das Verhalten auf Nutzeninterdependenzen zurückgeführt wird. Spieltheoretisch kann die Freigebigkeit auch als beschränkt rational bezeichnet werden (Fehr/Schmidt 2005).

Beschränkt ist die Rationalität durch andere Formen von Rationalität: durch soziale und interdependente Präferenzen und mentale Vorgaben (s.o.). Da Akteure soziale Präferenzen verfolgen, sind Nützlichkeits-erwägungen nicht absolut, sondern bemessen den eigenen Gewinn relativ zum Gewinn anderer in der Referenzgruppe. Akteure beachten genau, welche Güter anderen in der Referenzgruppe zukommen und welche Verhal-

⁸ Z.B. Brinitzer (2001, S. 148) für die neoinstitutionalistische Religionsökonomie.

tensweisen diese an den Tag legen. Gewinn heißt für unser religionsökonomisches Feld z.B. auch Glück, Lebensqualität, Teilhabe an idealer Gemeinschaft, ethisches Verdienst etc.

Zudem sind die Präferenzen der Akteure interdependent. Sie sind das Ergebnis einer Deutung der Mitspieler als freundlich/feindlich, fair/unfair usw. Das Verhalten ist wechselseitig abhängig von der Einschätzung der Mitspieler. Ist der Mitspieler vom Typ ungleichheitsvermeidend, dann ist er fair bzw. altruistisch. Hier findet sich eine spieltheoretische Verwendung und Definition der Freigebigkeit. Für *Quasi-Rationalität* zeigt das Ultimatum-Spiel, dass Verbraucher als unfair eingestuftes Verhalten bestrafen, indem sie sogar auf teurere Alternativprodukte ausweichen (Thaler 1992).

Ist Ungleichheit für einen Spieler hingegen positiv besetzt, so ist er neidisch/egoistisch. Dann bewertet er den Gewinn eines anderen grundsätzlich negativ und versucht, selbst unter Mehrkosten, den Gewinn des anderen zu minimieren, und berücksichtigt auch nicht den Verhaltenstyp des anderen (fair/unfair). Somit verhält er sich nicht reziprok wie die Mehrheit der Normalspieler, die auf die angenommene Handlungsintention des Mitspielers reagieren.

(2) *Institutionenökonomische Ansätze*: Mit solchen Ansätzen ist von religionswissenschaftlicher Seite bislang kaum gearbeitet worden. Das liegt an einer Dominanz der systemtheoretischen und wissenssoziologischen Ansätze. Auch Bourdieus Strukturtheorie wird in Deutschland häufig diskutiert (im Unterschied zu den USA, s. Urban 2003, S. 355). Dieser blinde Fleck der Rezeption der Institutionenökonomik ist umso bedauerlicher, als gerade für die zeitgenössischen Auflösungen im religiösen Feld hier ein wichtiges Instrumentarium für die Beschreibung zur Verfügung gestellt wird. Der Neo-Institutionalismus als Wissenschaftstradition sowohl in Soziologie als auch in der Wirtschafts- oder Politikwissenschaft beschäftigt sich mit institutionellem Wandel und setzt damit an der ganzen Bandbreite zwischen Mikro- und Makroebene der Handlungsstrukturen an (Schmid/Maurer 2003). Besonderes Augenmerk liegt einerseits auf den Legitimationsstrategien der Institutionen und andererseits auf Angleichungs- bzw. Abgrenzungsprozessen, die sich aus der Interaktion oder Wettbewerbssituation der Organisationen, Staaten, Unternehmen, Parteien usw. ergeben. Institutionen sind sowohl das Pro-

dukt der Interessen einzelner Akteure als auch deren Ausdruck bzw. ge-
ronnene komplexe kollektive Erwartungsstrukturen. Dieses Verhältnis
wird in stärkeren oder schwächeren Formen bestimmt. Nach der stärkeren
Variante führen Institutionen auch ein Eigenleben z.B. als Träger
kulturellen Wissens, in der schwächeren sind Institutionen das Ergebnis
interessensgeleiteter Akteure.

Religionswissenschaftlich untersuchte Koch (2005) Akteure im fluk-
tuierenden religiös-(alternativ)medizinischen Feld mit einem institutio-
nalistischen Ansatz. So zeigte sich z.B. im Blick auf das alte indische
Heilsystem Ayurveda in Deutschland ein hybrides Organisationsfeld, zu
dem als Akteure sowohl medizinische, religiöse, wirtschaftliche als auch
rechtliche Institutionen gehören. Anhand der Internetauftritte großer
Ayurveda-Institute, von Versandhandel und Reiseveranstaltern, im Me-
dium ayurvedischer Kochbücher, Produkte etc. lassen sich diese neuen
Größen dingfest machen. Dieses religiöse organisationale Feld ist vom
klassischen Religionsbegriff sehr weit entfernt, und doch wirkt es mit
seinen Orientierungsvorgaben in den gesellschaftlichen Raum hinein und
hält dabei Werte und weltanschauliche Muster bereit, die wir besonders
aus religiösen Traditionen kennen wie Ganzheitlichkeit, Harmonie,
kosmische Bezüge usw. (Koch 2005). Es zeigten sich in diesem
religiösen Feld sehr gut die Angleichungsprozesse, die seit der frühen
Institutionenökonomik beschrieben werden:

- institutionelle Mimesis (*mimetic isomorphism*, DiMaggio/Powell):
alle Anbieter stellen den Ayurveda über ein ähnliches semantisches
Muster vor;
- normativer Isomorphismus: zwei große Berufsvereinigungen der
Ayurvedatherapeuten haben sich herausgebildet und sogar die euro-
päische Ebene besetzt;
- gezwungene Angleichung (*coercive isomorphism*) durch rechtlich-
staatliche Vorgaben: die Ayurveda-Einrichtungen zeigen ähnliche
Haftungsausschlüsse und Abgrenzungen von medizinischen Behand-
lungen bzw. Allgemeine Geschäftsbedingungen in den Versandhan-
delshäusern mit ayurvedischen Produkten und Medikamenten.

Brinitzer wendet als Ökonom den institutionalistischen Ansatz auf Reli-
gion an (2001, 2003). Indem er Religion im Northschen Sinne als Ideo-

logie, d.h. als orientierungstiftendes Muster in Sinn- und Daseinsfragen bestimmt hat, kann er diese Ideologien als primäre Institutionen ansehen und mit seinem Ansatz untersuchen. Dazu zieht er Denzau/North's gestaltpsychologischen Ausgangspunkt heran. Religion habe einige einfache Muster, die über die gestaltpsychologischen Gesetze organisiert seien, z.B. dienen Festtage der Akzentuierung (*sharpening*) des religiösen Modells; Gottheiten und die Beobachtung jenseitiger Welten sind sogenannte gute Fortsetzungen; die Sonne in transkulturellen Sonnenkulten und Sonnengottheiten seien eine prägnante Form usw. Kulturwissenschaftlich betrachtet sind solche Übertragungen mit Vorsicht zu genießen, stellt sich doch die Frage nach einem Kategorienfehler. Die Anwendung von Wahrnehmungsgesetzen auf kulturelle Vorgänge ist schließlich eine Interpretation. Ist diese Interpretation wiederum dadurch plausibilisiert, dass sie gestaltpsychologischen Gesetzen gehorcht, so sind *explanandum* und *explanans* identisch, was die Aussagekraft untergräbt.

4. Fazit

Religionsökonomische Perspektiven sind für die Religionswissenschaft relativ neu. Ökonomische Muster als Grundstruktur kultureller Bewältigung von Endlichkeit haben einen festen Platz in religiöser Metaphorik und Verhaltensweisen (Jenseitsbilanzierung, Opferinvestition usw.). Daher versteht sich diese Gliederung von Fragestellungen als Vorschlag verbunden mit der Hoffnung, zukunftssträchtige Perspektiven aufgedeckt zu haben und fruchtbare Anknüpfungspunkte für die Zusammenarbeit von ökonomischen und religionswissenschaftlichen Experten und Expertinnen zu liefern.

So können Ökonomen von einem reflektierten Religionsverständnis profitieren. Häufig sind die Arbeitsdefinitionen von Religion in ökonomischer Literatur eurozentrisch und christlich⁹ oder kognitivistisch, wenn

⁹ Z.B. bei Brintzer (2001, S. 144): „denn Glaube ist der Kern jeder Religion“ und Eilinghoff 2005, S. 23: „Information als Kern der Religion“ oder in der Neoklassik, die Religion auf ein Entscheidungskalkül im Stile der pascalschen Wette unter

sie Religion von der anthropologischen These des Verstehenwollens her fassen (Schlicht 1995).

Ein großes Potenzial für die Entwicklung der Religionsökonomie sehe ich zur Zeit im soziologischen und ökonomischen Neoinstitutionalismus. Hier werden kulturelle Vorgänge methodisch ähnlich beschrieben. Internalisierung von (religiösen) Überzeugungen und die dispositionelle Anlage sozialer Deutungsmuster drücken sich auch im Grad der Institutionalisierung aus. Dank der berühmten Lichtpunkt-Experimente von Lynne Zucker ist deutlich, wie sehr das Ausmaß der Institutionalisierung die Deutung und die Reaktion der Akteure gegenüber (neuen) Ereignissen mitbestimmt. Daher ist die Speicherart kulturell spezifischer Semantiken auf dem Level der Institutionalisierung ein unbedingt einzubeziehender Faktor für die Erklärung kulturellen Wandels oder Verharrens. Die Nebenbedingung Institutionalisierungsgrad gibt die Möglichkeit, theoretisch aufzuweisen, wie religiöses und ökonomisches Verhalten sich wechselseitig bedingen.

Literatur

- Alles, Gregory (2004): Speculating on the Infinite: An Economic Re-Reading of Harvey Whitehouse's *Inside the Cult. Method and Theory in the Study of Religion* 16 (1), S. 266-291.
- Alles, Gregory (2005): Economy. *Revista de Estudos da religiao* 4, S. 35-42.
- Bieber, Hans-Joachim (2002): Zum Verhältnis religiöser und kultureller Traditionen und Wirtschaft in Indien. In: Nutzinger, Hans G. (Hg.): *Religion, Werte und Wirtschaft. China und der Transformationsprozess in Asien*. Marburg: Metropolis, S. 243-266.
- Bourdieu, Pierre (1992): Die Auflösung des Religiösen. In: Ders.: *Rede und Antwort*. Frankfurt: Suhrkamp, S. 231-237 [Orig. frz. 1982].
- Bourdieu, Pierre (2000): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz: UVK [Orig. frz. 1971: «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives européennes de sociologie* XII (1), S. 3-21, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie* XII (3), S. 295-334].

Bedingungen des 18. Jahrhunderts reduziert und den pluralistischen Optionen nicht gerecht wird (Azzi/Ehrenberg, Durkin/Greeley).

- Brinitzer, Ron (2001): Mentale Modelle und Ideologien in der Institutionenökonomik – das Beispiel Religion. In: Prinz, Aloys, Steenge, Albert und Vogel, Alexander (Hg.): *Neue Institutionenökonomik: Anwendung auf Religion, Banken und Fußball*. Münster u.a.: Lit, S. 135-191.
- Brinitzer, Ron (2003): *Religion – eine institutionenökonomische Analyse*. Würzburg: Ergon.
- Damolin, Mario (1990): *ManagerDämmerung oder Die Spiritualisierung der Ökonomie*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch.
- Deutschmann, Christoph (1997): Die Mythenspirale. Eine wissenssoziologische Untersuchung industrieller Rationalisierung. *Soziale Welt* 47 (1), S. 53-70.
- Deutschmann, Christoph (2003): Die Verheißung absoluten Reichtums: Kapitalismus als Religion? In: Baecker, Dirk (Hg.): *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos, S. 145-174.
- Eilinghoff, Christian (2005): *Ökonomische Analyse der Religion. Theoretische Konzepte und rechtspolitische Empfehlungen*. Frankfurt u.a.: Peter Lang.
- Fehr, Ernst und Schmidt, Klaus M. (2005): The Economics of Fairness, Reciprocity and Altruism – Experimental Evidence and New Theories. *Handbook of Reciprocity, Gift-Giving and Altruism* ([http://epub.ub.uni-muenchen.de/archive/00000726/01/Fehr-Schmidt_Handbook\(2005-Munichcon.pdf\)](http://epub.ub.uni-muenchen.de/archive/00000726/01/Fehr-Schmidt_Handbook(2005-Munichcon.pdf))).
- Fritsch-Oppermann, Sybille (Hg.) (1999): Religionen und Wirtschaftsethik – Wirtschaftsethik in den Religionen. Der Einfluß von Christentum, Judentum und Islam auf die Konzeption moderner wirtschaftsethischer Entwürfe: Ein länderübergreifender Vergleich. *Loccumer Protokoll* Nr. 15/98. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum.
- Gladigow, Burkhard (1995): Religionsökonomie – Zur Einführung in eine Subdisziplin der Religionswissenschaft. In: Kippenberg, Hans G. und Luchesi, Brigitte (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal, S. 253-258.
- Gladigow, Burkhard (1998): Kulturen in der Kultur. In: Blanke, Horst W. et al. (Hg.): *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Köln: Böhlau, S. 53-66.
- Gladigow, Burkhard (2000): Sinn. In: Auffarth, Christoph, Bernard, Jutta und Mohr, Hubert (Hg.): *Metzler Lexikon Religion*. Band 3. Stuttgart: Metzler, S. 311-317.
- Gladigow, Burkhard (2007): Von der Vernunft der Götter zu den Göttern der Vernunft. In: Koch, Anne (Hg.): *Religionswissenschaft: Themen, Aspekte und Kontroversen zwischen Kulturwissenschaft und Philosophie*. Marburg: Diagonal.

- Held, Martin, Kubon-Gilke, Gisela und Sturn, Richard (Hg.) (2005): *Reputation und Vertrauen*. Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik, Jahrbuch 4. Marburg: Metropolis.
- Henrich, Joseph Patrick, Boyd, Robert, Bowles, Samuel, Camerer, Colin, Fehr, Ernst und Gintis, Herbert (Hg.) (2004): *Foundations of Human Sociality. Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*. Oxford: Oxford University Press.
- Iannaccone, Laurence R. (1995): Risk, Rationality, and Religious Portfolios. *Economic Inquiry* 33, S. 285-295.
- Kippenberg, Hans G. (2002): Handlungsrationalität im Lichte von Webers Religiösen Gemeinschaften. Inspektion eines Paradigmas. In: Nutzinger, Hans G. (Hg.): *Religion, Werte und Wirtschaft – China und der Transformationsprozess in Asien*. Marburg: Metropolis, S. 23-45.
- Koch, Anne (2005): Spiritualisierung eines Heilwissens im lokalen religiösen Feld? Zur Formierung deutscher Ayurveden. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (1), S. 21-44.
- Koch, Anne (2006): The Study of Religion as THEORIENSCHMIEDE for Cultural Studies: A Test of Cognitive Science and Religious-Economic Modes of Access. *Method and Theory in the Study of Religion* 18 (3), S. 254-272.
- Kuran, Timur (2004): *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*. Princeton: Princeton University Press.
- Mankell, Henning (2001): *Die Brandmauer*. München: dtv.
- Mauss, Marcel (1989): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt: Fischer [Orig. 1923/24 Essai sur le don].
- Meyer, John W. und Rowan, Brian (1977): Institutionalized Organizations: Formal Structures as Myth and Ceremony. *American Journal of Sociology* 83 (1), S. 340-363.
- McCutcheon, Russell (1997): *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- McCleary, Rachel M. und Barro, Robert J. (2006): Religion and Economy. *Journal of Economic Perspectives* 20 (2), S. 49-72.
- Murken, Sebastian (2004): Einführung: Psychosoziale Konflikte und Religion. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 12 (2), S. 109-112.
- Nutzinger, Hans G. (Hg.) (2002): *Religion, Werte und Wirtschaft. China und der Transformationsprozess in Asien*. Marburg: Metropolis.
- Panther, Stephan (2002): Sozialkapital und Religion. Das Beispiel China. In: Nutzinger, Hans G. (Hg.): *Religion, Werte und Wirtschaft – China und der Transformationsprozess in Asien*. Marburg: Metropolis, S. 243-266.

- Parsons, Talcott (1979): Religious and Economic Symbolism in the Western World. *Sociological Inquiry* 49 (1), S. 1-48.
- Schmid, Michael und Maurer, Andrea (Hg.) (2003): *Ökonomischer und soziologischer Institutionalismus. Interdisziplinäre Beiträge und Perspektiven der Institutionentheorie und -analyse*. Marburg: Metropolis.
- Schlicht, Ekkehart (Hg.) (1995): Economic Analysis and Organized Religion. In: Jones, Eric L. und Vernon, Reynolds (Hg.): *Survival and Religion: Biological Evolution and Cultural Change*. Chichester: Wiley, S. 111-162.
- Schlicht, Ekkehart (Hg.) (1997): The New Institutional Economics. Religion and Economics. *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 153 (1), S. 1-286.
- Schulz, Hermann (2006): Religionsökonomie. In: Auffarth, Christoph, Kippenberg, Hans G. und Michaels, Axel (Hg.): *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart: Kröner, S. 438-439.
- Stark, Rodney, Iannaccone, Lawrence und Finke, Robert (1996): Religion, Science, and Rationality. *American Economic Review* 86, S. 433-437.
- Tan, Jonathan H.W. (2006): Religion and Social Preferences: An Experimental Study. *Economics Letters* 90, S. 60-67.
- Tan, Jonathan H.W. und Vogel, Claudia (Version June, 2005): Religion and trust: an experimental study (Europa-Universität Viadrina Frankfurt Oder, http://opus.zbw-kiel.de/volltexte/2005/3798/pdf/240_Tan_Vogel.pdf).
- Thaler, Richard H. (1992): *Quasi-Rational Economics*. New York: Russell Sage Foundation.
- Tversky, Amos und Kahneman, Daniel (1974): Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases. *Science* 185 (27. Sept.), S. 1124-1131.
- Urban, Hugh B. (2003): Sacred Capital: Pierre Bourdieu and the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 15 (3), S. 354-389.
- Verter, Bradford (2003): Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu. *Sociological Theory* 21 (2), S. 150-174.