

in : Hochgeschwender, Michael ; Löffler, Bernhard (Hrsg.):
Religion, Moral und liberaler Markt.
Politische Ökonomie und Ethikdebatten vom
18. Jahrhundert bis zur Gegenwart (HISTOIRE Bd. 28).
Bielefeld: Transkript Verlag 2011.
S. 27 - 54.

Kapitalismen, Modernen und religiöses Ethos

Methodisches zur Erforschung von Religion und Ökonomie

ANNE KOCH

I. EINFÜHRUNG

Kapitalismus, religiöses Ethos, auch „Moderne“ sind verfestigte Muster der Wirklichkeitskonstruktion. Mit Blick auf die Geschichte und ihre zum Teil globale Ausdehnung sind sie zu vielfältigen: Kapitalismen, Sozialismen (so lange ist 1989 noch nicht vorbei), Marxismen, Modernen und religiöse Diskurse sind strukturierte Normensysteme, die auf den Ebenen der Gesellschaft, der Kultur und des Wissens wiederkehren. Wie diese Muster Machtverhältnisse festigen, subversiv wiederholen und sich in Institutionen, Tauschmedien und Redeweisen materialisieren und in ihrer Bedeutung und ihren Vorgaben verschieben, gilt es zu beschreiben.

Die weltweite Rahmenordnung ist der so genannte Finanzmarktkapitalismus, der sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts in einer gewaltigen Krise befindet. Klaus Dörre und Ulrich Brinkmann kommen zu dem Schluss, „dass sich die Spielregeln in den sozialen Arenen des ökonomischen Feldes grundlegend verändert haben: Leitbilder, Managementprinzipien, Rationalisierungsstrategien und betriebliche Regulationsformen sind von einem ständigen Wandel erfasst, das flexibel marktgetriebene Produktionsmodell zeichnet sich durch hochgradige Instabilität und Krisenanfälligkeit aus“.¹

In dieser neuen Gesellschaftsformation ist die Finanzsphäre von realwirtschaftlicher Aktivität entkoppelt. Die Staatenebene verliert an Einfluss in der Gestaltung des Ökonomischen. Pierre Bourdieu konstatiert einen starken

1 Klaus Dörre/Ulrich Brinkmann, Finanzmarkt-Kapitalismus: Triebkraft eines flexiblen Produktionsmodells?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 45, 2005 (Sonderheft Finanzmarkt-Kapitalismus. Analysen zum Wandel von Produktionsregimen, hrsg. V. Paul Windolf), 85-116, hier: 85.

Zwang des Finanzmarktkapitalismus, der über das internationale Feld des Finanzkapitals selbst gegenüber Regierungen eine Politik durchsetzen könne, ohne bei diesen zu intervenieren.² Diese Krise ist nicht nur eine ökonomische. Sie betrifft alle Beziehungsgeflechte, von der Familie und Kommune bis zu Nationen, Länderbündnissen, virtuellen und imaginierten Gemeinschaften. Eine solche historische Begebenheit erfordert daher nicht lediglich ökonomische Lösungen und Erklärungen, sondern verweist auf die Umwelt, auf der ökonomische Tauschbeziehungen im engeren Sinne (d. h. in einem Markt mit preisdotierten Waren) aufrufen. Deshalb ist in der Folge auch von den Transferbeziehungen ökonomischer und kultureller Deutungsmuster unserer Gesellschaften die Rede. Sofern sozial-, religions- und kulturgeschichtliche Wechselwirkungen eingefangen werden, kann auch ein methodischer Beitrag zu einer ausstehenden komparativen Theorie der Ökonomie geleistet werden.

In jüngster Zeit mehren sich ethisch-religiöse Diskussionen in der Finanzwelt. Auch in öffentlichen Arenen sind zuletzt politische Aushandlungen teilweise religiös codiert. Davor war bereits seit den 1970er Jahren mit der Pluralisierung religiöser Organisationen im Kontext der neuen sozialen Gruppierungen ein Schub an religiösen Bewegungen zu bemerken. Diese mobilisieren sich um ökologische Nachhaltigkeit³, Grenzen des ökonomischen Wachstums, Schuldenerlass, Angemessenheit von Managergehältern, „Exit“-Wege aus dem Kapitalismus und Gewalt als Mittel einer Machtergreifung.⁴ Vor diesem Befund stellt sich die Frage, welche (religions-)ökonomischen Theoriebildungen und Praxisformen zu diesen Formen des globalen Wirtschaftssystems führten.

Mit Blick auf das 20. Jahrhundert fanden zunächst einschlägige Auseinandersetzungen mit Religion und Wirtschaft in der Soziologie von Max Weber, Georg Simmel und Werner Sombart statt. Während es den einen um Rationalisierung ging und Wirtschaftsmentalität als protestantischer „Geist“ auftauchte, der sich in einem gewissen Lebensstil niedergeschlagen habe, gehen sowohl Sombart wie Alfred Spiethoff, später Alfred Müller-Armack⁵

2 Pierre Bourdieu, *Le champ économique* (Themenheft ‚Économie et économistes‘), in: Actes RSS, Nr. 119, 1997, 48-66; dt.: Das ökonomische Feld, in: ders., *Der Einzige und sein Eigenheim*. Hamburg 1998, 162-204, hier: 195.

3 So finden sich Gruppierungen um ökologische Ziele, die zum Teil Gewalt anwenden: *Kocku von Stuckrad*, *Communitas: Environmentalist Activity and Ritual Theory*, in: Vasilios N. Makrides/Jörg Rüpke (Hrsg.), *Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Öko-Gewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual*. Münster 2005, 226-235.

4 Religiöse Radikalisierung als Gegnerschaft zur Moderne und zu ihren Eliten vor allem im eigenen Land herausgearbeitet zum Beispiel von: *Atran Scott*, *Genesis of Suicide Terrorism*, in: *Science* 299, 2003, 1534-1539, und *David Cook*, *Understanding Jihad*. Berkeley 2005.

5 *Alfred Müller-Armack*, *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*. Stuttgart 1959.

und heute zum Beispiel Rainer Klump, Clemens Wischermann oder Hartmut Berghoff der Wirtschaftskultur bzw. dem Wirtschaftsstil nach. Getrennt dazu – vielleicht durch die regionale Differenz des Untersuchungsfeldes und die Geringschätzung „primitiver Religionen“ im Kulturprotestantismus – entstand etwa zeitgleich die Wirtschaftsethnologie mit dem Klassiker *Argonauts of the Western Pacific* (1922) des Briten Bronislaw Malinowski, in dem ein Ringhandel von bearbeiteten Muscheln als soziale Institution erschlossen wurde, und mit Marcel Mauss' *Le Don*-Aufsätzen (1934/35), die den Verpflichtungscharakter des Tauschens herausstellten und dem vom ersten Weltkrieg zerrütteten Mitteleuropa zur Erneuerung sozialer Bindung anempfahlen. Es ist auffällig, wie selten sich die Diskurse von Wirtschaftssoziologie und -ethnologie überlappten; eines der wenigen Beispiele ist das kaum rezipierte Opus von Mary Douglas aus den 1970er Jahren, die Konsumtheorie *The World of Goods*. Durch den *cultural turn* ist allerdings eine Annäherung der ethnologischen und wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Forschungen zu erwarten, und sie zeigt sich bereits in Arbeiten zur Historizität von Ökonomie oder zu religiösen Ökonomien.⁶ Neben diesen beiden Theoriesträngen verläuft ein dritter, der seit der jüngeren Historischen Schule in der Ökonomie mit der kulturellen Einbettung von wirtschaftlichen Institutionen beschäftigt ist. Als Neue Institutionenökonomik, angereichert von neoinstitutionalistischen Arbeiten in der *world polity*-Theorie, wurde diese Richtung in Überarbeitung neoklassischer Ökonomik seit den 1990er Jahren sehr wirkungsvoll. In der Religionswissenschaft hat sich erst jüngst eine Spezialisierung auf Religionsökonomie herausgebildet, die nun damit beschäftigt ist, ältere Positionen wie diejenige Max Webers oder die Rationalwahltheorie in das Narrativ ihrer Vorgeschichte einzuordnen.

Dieser erste Blick auf Rezeptionsverläufe zeigt Schuldifferenzen zum Verhältnis von Religion und Wirtschaft analog zu allgemeinen sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Positionierungen. Auch deren Unversöhnlichkeiten und Stereotypenbildungen werden übernommen: Die wissenssoziologische *economic culture* Peter L. Bergers steht seit Ende der 1960er Jahre unverbunden neben der Rationalwahltheorie (in Verbindung mit den psychologischen Prämissen der Austauschtheorie) von Rodney Stark, William S. Bainbridge, Roger Finke und Laurence Iannaccone. Pierre Bourdieu entwickelt in Rezeption von Webers Berufen (Zauberer, Magier, Priester) ein religiöses Interaktionsfeld und von diesem aus seine Feldtheorie u. a. mit dem ökonomischen Feld, wettet gegen den ökonomischen Imperialismus eines Gary Becker (des Doktorvaters Iannaccones) und wird von der *new economic sociology* (Mark Granovetter u. a.) lange nicht zur Kenntnis genommen.⁷

6 Zum Beispiel *Andrew Chestnut*, *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford 2007.

7 *Michael Florian*, *Ökonomie als soziale Praxis. Zur wirtschaftssoziologischen Anschlussfähigkeit von Pierre Bourdieu*, in: ders./Frank Hillebrandt (Hrsg.), *Neue Perspektiven für die Soziologie der Wirtschaft*. Wiesbaden 2006, 73-108.

Dieser Beitrag führt in methodische Probleme im Schnittfeld von kulturwissenschaftlicher Religionswissenschaft und Ökonomie ein. Um Religion sinnvoll mit ökonomischen und politischen Rahmenordnungen, Modernetheorien und der Ideengeschichte von Wirtschaftstheorien ins Verhältnis setzen zu können, bedarf es zunächst eines zeitgenössischen wissenschaftlichen Religionsverständnisses. Dieses wird diskurstheoretisch an einem Beispiel entwickelt (Punkt II). Zwei wichtige Debatten, in deren Rahmen das Verhältnis von Religion und Wirtschaftsform relevant wurde und in denen sich die genannten Ansätze zu verordnen hatten, sind die Diskurse um Moderne, Säkularisierung und Globalisierung seit den 1970er Jahren (Punkt III). Beide werden über die Grenzen von Disziplinen und Paradigmen hinweg geführt und haben methodische Probleme aufgeworfen sowie Fragen erzeugt, um die es in der Folge gehen soll. Ziel dieses Aufsatzes ist es, zumindest ein paar ideengeschichtliche Verwobenheiten von Theorien über Religion und Wirtschaft ebenso wie die politischen Interdependenzen von Gesellschaft, Religion und Wirtschaft unter systematischen Kategorien darzustellen. Daher werden methodische Probleme zunächst aus den Optionen ideengeschichtlicher Debatten rekonstruiert (Punkt IV), um am Schluss einige Aufmerksamkeiten, Fallstricke und Zukunftsperspektiven für die kulturwissenschaftliche Beschreibung des höchst vielschichtigen Diskurses Religion und Wirtschaft angeben zu können (Punkt V).

II. ZU EINEM ZEITGENÖSSISCHEN DISKURSIVEN RELIGIONSVERSTÄNDNIS

Religionswissenschaft hat Religion, Religionstheorien und andere zentrale Kategorien religiöser Diskurse begriffs- und kulturgeschichtlich aufgearbeitet.⁸ Das Ergebnis unterscheidet sich von alltagssprachlichen Religionsbegriffen in Europa und den USA, wo vor allem christliche Kirchen oder theistische Systeme und gefühlsbetonte Einstellungen als Religion bezeichnet werden und alles andere als Sekten oder Spiritualität. Die Machtverhältnisse dieser Abwertungen, Ausschlüsse und Allianzen sind ein äußerst interessantes Forschungsfeld. Das religionswissenschaftliche Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte trägt dem zutage gekommenen Euro- und Christozentrismus Rechnung. Europäische Religionsgeschichte umfasst u. a. sowohl den immer schon mitlaufenden Pluralismus alternativer Orientierungen in

8 Zum Beispiel im kolonialen Interferenzkontext seit der europäischen Entdeckung Amerikas bei *Jonathan Z. Smith*, Religion, Religions, Religious, in: Mark C. Taylor (Hrsg.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago/London 1998, 269-284. Ansätze einer Globalen Religionsgeschichte für das Christentum bei *David Chidester*, *Christianity. A Global History*. London 2001, oder für den religionswissenschaftlichen Zugriff bei *Gregory Alles* (Ed.), *Religious Studies. A global view*. London 2008.

Europa als auch die Rückwirkung von Wissenschaften und technologischen Innovationen auf das religiöse Feld wie z. B. die Elektrizität im Mesmerismus, das Morsen in den Jenseitsklopfezeichen des Spiritismus oder die Quantentheorie im New Age.⁹

Der religionswissenschaftliche Diskussionsstand sei an einem Beispiel aus dem Präsidentschaftswahlkampf der USA im Jahre 2008 entfaltet. Als Material dient ein Videofilm aus dem Wahlkampf im US-Bundesstaat Florida, der von einer Internetseite jüdischer Obama-Unterstützer stammt.¹⁰ Florida als bevölkerungsreicher Bundesstaat hat durch das Wahlmännersystem großen Einfluss auf den Ausgang der Wahl. Zwei Prozent der Amerikaner sind Juden. Davon lebt ein großer Anteil in Florida. Diese wählen traditionell demokratisch, doch es gab auch Ausnahmen, wenn dem Kandidaten nicht zugehört wurde, Israel angemessen zu schützen (1972 Nixon, 1980 Reagan). Gerade die älteren jüdischen Bürgerinnen und Bürger sollen durch den Film für Obama aktiviert werden, zumal vor allem die älteren jüdischen Amerikanerinnen enttäuscht waren, dass nicht die Frau, Hilary Clinton, nominiert wurde. In dieser Situation engagiert die jüdische Wählervereinigung *JewsVote* die jüdische Komikerin Sarah Silverman. Silverman startet einen Aufruf, der unter seinem englisch-jiddischen Namen „the great schlep“ (frei übersetzt „das große Sich-Schleppen nach Florida“) bekannt wurde: Enkel sollen ihren jüdischen Großeltern in Florida, wenn diese Obama wählen, einen Extrabesuch versprechen.

Silverman beginnt ihren Clip mit der Frage: „If you knew that visiting your grandparents could change the world, would you do it?“. To „change the world“ ist eine universalistische Vision, die als kulturelles Muster Religionen und Politik gleichermaßen durchzieht und auch in Werbungen global agierender Wirtschaftsunternehmen zum guten Ton gehört.

- 9 Zum religionswissenschaftlichen Konzept und Programm Europäische Religionsgeschichte siehe *Burkhard Gladigow*, Europäische Religionsgeschichte, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hrsg.), *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg 1995, 71-92; *ders.*, Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance, in: *Zeitenblicke* 5, 2006, Nr. 1, URL: <http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Gladigow/dipp/Article.pdf> [04.04.2006]; *ders.*, Von der Vernunft der Götter zur Religion der Vernunft. Wandlungen eines Gegenstandes in der Europäischen Religionsgeschichte, in: Anne Koch (Hrsg.), *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*. Marburg 2007, 53-72; und *Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad* (Hrsg.), *Europäische Religionsgeschichte*. Ein mehrfacher Pluralismus. Stuttgart 2008.
- 10 *Mik Moore/Ari Wallach*, *JewsVote.org/JCER*, Aktion: The Great Schlep, URL: <http://www.thegreatschlep.com/site/index.html> [21.03.2009] oder über YouTube broadcast yourself TM, URL: <http://www.youtube.com/watch?v=AgHHX9R4Qtk> [21.03.2009].

Abb. 1: Dieses Bild zeigt einen Ausschnitt aus dem Anfang von Silvermans Video, in dem sie auf einem Sofa sitzt und nacheinander ein Wahlplakat Obamas, das Weiße Haus und eine Nase eingeblendet werden (00:31).



Die Nase (s. Abb. 1) dient als Ikon für Juden: kulturelles Symbol eines Stereotyps, das hier im Genre der kabarettistischen Komik zur Selbstbezeichnung auftritt. Talcott Parsons spricht von affektiven Symbolen, die wie auch Nationalflaggen Stimmungen beeinflussen. Silverman sagt zu den ersten Bildern: „If Barak Obama [einblenden: Obama] doesn't become the next President of the United States [Weißes Haus] I gonna blame the Jews [Nase]. I am. And I know your are saying like: Oh, my god, Sarah, I can't believe you're saying this. Jews are the most liberal, scrappy, civil rights pc people there are“.

Wenn Obama nicht gewinne, dann werde sie den Juden die Schuld daran geben. Silverman spielt mit einem antisemitischen Muster der Schuldzuweisung an Juden, einem Muster das von den „Brunnenvergiftungen“ bis in moderne Verschwörungstheorien zum 11. September Variationen erfährt. In der folgenden Selbstbezeichnung als Jüdin („I am“) wird der Tabubruch der antisemitischen Äußerung verschoben: Was passiert, wenn eine Jüdin ein antisemitisches Stereotyp verwendet? Verschafft sie sich Aufmerksamkeit, distanziert sie sich, provoziert sie? Silverman nimmt eine mögliche Entgegnung vorweg und inszeniert einen Dialog mit verschiedenen jüdischen Gruppen. Juden werden unterteilt in Liberale und „ältere Leute“. Diesen letzteren müsse der Kandidat der Demokraten vermittelt werden, und ihnen wird nun Obama über drei Merkmale vorgestellt: Obama treibe gute Außenpolitik in Bezug auf Israel, er sichere sozial ab, und zudem könne Obama *brisket* machen, einen bestimmten Braten, der auch in jüdischen Kreisen sehr beliebt ist. Kollektive Identität über Diätetik spielt in diese Vorstellung genauso herein wie die diskursive Strategie der Personalisierung des Kandidaten über seine Kochkünste; als kenne man ihn ganz persönlich, wird Nähe hergestellt. Und

Obama ist beschnitten (engl. circumcised): „circum – circum – supersized“, sagt Silverman. Diese Anspielung auf die Genitalgröße Obamas gehört sowohl zum Genre der Komik, wo sehr häufig aus dem Erfahrungs- und Imaginationsraum Sexualität aufgerufen wird, als auch zum Stereotyp des jungen Schwarzen mit großem Genital. Dieses lässt sich als Tradition tief in die koloniale Ambivalenz der Schauderattraktivität vor dem unbeherrschbaren Wilden und dem erotisch Zügellosen zurückverfolgen, wie Edward Said und Ethnopschoanalytiker es tun.

Diese Assoziationen und Hypothesen zu der Wahlwerbung wären über eine Rezeptionsästhetik dieser Filmquelle weiter zu verfolgen. Im April 2009 ist das Video von Silverman allein auf der Seite von You Tube, dieser transnationalen Inszenierungsform, über eine Million Mal aufgerufen worden. Auch Sekundärdiskurse haben sich an die Ausstrahlung des Films angelagert; ein Kommentar eines Wissenschaftlers vom *David S. Wymann Institute for Holocaust Studies* wurde über die *Süddeutsche Zeitung* verbreitet. Sie alle nahmen teil am diskursiven Ereignis und vernetzten es in weitere gesellschaftliche Bereiche. Bezeichnenderweise wird der Aufruf zum „great schlep“ als Aufruf zu einer „Pilgerreise“ tituiert wie zu einem der großen jüdischen Pilgerfeste.¹¹

Die Analyse des Materials zeigt die Diskursivität des zeitgenössischen religionswissenschaftlichen Religionsverständnisses. Religion ist aus dem Diskursfeld Rassismus, Komik, Kommentierungen erster, zweiter und dritter Ordnung, verfassungsrechtlichen Regelungen, Generationenverhältnissen, Parteien, Einzelpersonen und anderen Institutionen als Akteuren nicht herauszulösen. Einkommen, Religionszugehörigkeit und Ethnizität sind verwoben. Von dem Soziologen Milton Himmelfarb ist der Ausspruch überliefert: „Amerikanische Juden verdienen wie Episkopaler, wählen aber wie Puertorikaner“.¹² Anstelle substanzialistischer oder funktional-reduktionistischer Definitionen von Religion über einen Transzendenzbegriff oder „das Heilige“ sei daher der Gegenstand diskursiv gefasst. Es geht darum, für lokale Kontexte kulturelle Muster aufzuweisen wie in dem vorgeführten Falle. Religionswissenschaftler sind nicht nur deshalb involviert, weil auch Juden vorkommen, sondern z. B. schon wegen des Musters „to change the world“, wegen des als Pilgerreise qualifizierten Ereignisses des Reiseaufrufs. Religionswissenschaft interessiert sich für alle Quellen von Normativität und Ideologie, sei es Normativität aus Macht, Argumenten oder aus emotionalen Ambivalenzen (wie im Beispiel des Schwarzen). Ein zweiter Tabubruch, diesmal in hintergründiger Kombination von Rasse und Religion, ist in der nächsten Abbildung erkennbar:

11 *Rafael Medoff*, Pilgerreise nach Florida. Jüdische Stimmen im US-Wahlkampf, übersetzt von E. C. Koppold, in: SZ Nr. 247, 23.10.2008, 11.

12 Zit. n. ebd.

Abb. 2: Die mit politischer Inkorrektheit kokettierende Wahlaufforderung einer jüdischen Gemeinde in Florida entpuppte sich als Fotomontage, doch sie löste 2008 eine virtuelle Debatte aus, über Rassismus und wer zu wählen sei (weitere Informationen: <http://blog.rabbijason.com/2008/10/fake-synagogue-sign.html>).



(Quelle: Blog von Rabbi Jason Miller vom 12.10.2008; Zugriff 25.07.2011).

III. MODERNE- UND POSTMODERNE-/ GLOBALISIERUNGSDEBATTEN ÜBER DAS VERHÄLTNISS VON RELIGION UND WIRTSCHAFT

Die Florida-Wählerversammlung *JewsVote* würde in revidierten Säkularisierungstheorien trotz unserer Analyse nicht als religiöse Organisation auftauchen, da sie politische Ziele verfolgt. Evelyn Bush kritisiert, dass in sozialwissenschaftlichen Quellen und Surveys Religion verschwinde, weil Religion nicht als diskursives Konzept begriffen wird, sondern im Sinne Luhmanns als ausdifferenziertes Teilsystem moderner Gesellschaften erachtet wird.¹³ Bush kann aufweisen, wie dadurch der Eindruck einer sinkenden Präsenz von Religion in öffentlichen Arenen angeblich empirisch belegt wird: In den auch von den UN verwendeten Handbüchern über internationale Organisationen¹⁴ sinkt die Zahl der als Religion klassifizierten internationalen Nicht-Regierungsorganisationen (INRO) von 1905 bis 1990 von elf auf zwei Organisationen.

13 Evelyn Bush, *Measuring Religion in Global Civil Society*, in: *Social Forces* 85 (4 June), 2007, 1645-1665.

14 *Dem Yearbook of International Organizations* und dem *Human Rights Directory*.

Bush zeigt, dass jedoch das Gegenteil der Fall ist: Wenn die Weltsicht und die Motivation aus den Programmen von Organisationen hinzugezogen wurden, dann zeigte sich, dass zum Beispiel im Menschenrechtsbereich im gleichen Zeitraum, insbesondere seit 1955 infolge der Gründung der Vereinten Nationen, religiöse Gruppen von null Organisationen auf 15-17 religiöse INROs anwuchsen, mit einem Höhepunkt von fast 30 religiösen INROs zu Mitte der 1970er Jahre.

Eine zweite Voreingenommenheit von Säkularisierungs- und Globalisierungstheorien kommt dadurch zustande, dass sowohl Datenerheber/innen als auch globale Aktivistinnen einer neuen globalen Elite entstammen, die in der Mehrheit säkular gesinnt ist und die bevölkerungsnahen, affektiven Bedeutung von Religion genauso systematisch unterschätzt wie die Macht religiöser Eliten und daher völlig überrascht sein kann von Ereignissen wie der Iranischen Revolution. Rational Choice-Theorien und revidierte Säkularisierungstheorien wie die von Ronald Inglehardt/Pipa Norris und Robert Barro/Rachel McCleary erkennen Religion im Paradigma der Modernetheorien nur in institutioneller Ausdifferenzierung über Mitgliedschaft, Aktivitäten wie Gottesdienstbesuch, Spenden und Zeiteinsatz. Informelle, anders organisierte Formen von Religion und im Bereich von Motivation formulierte oder als kulturelle Muster wirkende Religion fallen unter den Tisch.

Die Diskussion der Sozialtheorien des späten Kapitalismus aus den 1970er Jahren um die zweite, multiple oder reflexive Moderne geht in den Postmoderne- bzw. Globalisierungsdiskurs über und in den 1990er Jahren in Debatten über alternative oder kritische Moderne.¹⁵ Moderne wurde zunächst als europäischer Exportschlager gesehen, bis sich diese Sicht relativierte und indigene Modernen in politischer Korrektheit durch den postkolonialen Diskurs eingebracht wurden. Nach dem Abhandenkommen außerweltlicher Ordnung als Bezugssystem einer Gesamtgesellschaft ist nach der Diagnose von Gewährsleuten wie Foucault, Habermas und Butler die Selbstreflexion sozialer Subjekte die Form, in der sich Wissen begründet. In diesem Bemühen um Selbstreflexion und Selbstbeschreibung ist die Rede von zweiter Globalisierung und Postmoderne. Sie sind Weisen, das Weltsystem nach der Moderne zu repräsentieren.

Einige Teilnehmer in diesen Debatten arbeiten ein besonderes Verhältnis von Religion und Wirtschaft als typisch für diese Moderne heraus. Drei Optionen seien angeführt: eine institutionensoziologische, eine kulturhistorische und eine ethnologische. Folgt man John W. Meyer, dem Institutionensoziologen, so sind Spezifika der „westlichen“ Wirklichkeitskonstruktion auf

15 Aus der Flut an Literatur siehe *Richard H. Roberts* (Ed.), *Religion and the Transformations of Capitalism. Comparative Approaches*. New York 1995; *Bruce Knauff*, *Critically Modern. An Introduction*, in: ders. (Ed.), *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington 2002, 1-56.

christliches Ethos zurückzuführen.¹⁶ Allerdings hält er Webers *Protestantische Ethik*, die an dieser systematischen Stelle ansonsten mit großer Regelmäßigkeit angeführt wird, für überholt. Denn die *Protestantische Ethik* setze auf die Wirksamkeit von Ideologie. Für Meyer sind es jedoch organisatorische religiöse Strukturen, die Einfluss auf Wirtschaftsformen nehmen. Im „Westen“ sei vor allem die hohe soziale Durchdringungskraft kennzeichnend, die vom Zentrum der Macht bis in die Peripherie reiche. Nationen, Staatenbündnisse und kulturelle Interaktionen der europäischen Einheiten griffen trotz ihres Pluralismus in einem einzigartig dichten und frequentierten Austausch ineinander. Das werde durch die transnationale christliche *policy* gewährleistet. Christentum habe Moderne auch ermöglicht, indem es durch das Seelenkonzept ‚Einzelne‘ geschaffen habe, die in ein Verhältnis zu einer größeren sozialen Einheit treten könnten. Das heiße, dem Christentum verdanken wir Individuen, die lokal universale moralische Prinzipien verwirklichten.¹⁷ Zudem trete Gesellschaft (unter christlichem Einfluss verstanden als zu tätiges Projekt) mit der kosmischen Ordnung, der die moralischen Vorgaben entstammten, und mit der Natur auseinander.

Gerade jedoch diese Kennzeichnung von Sozialität als Gestaltungsobjekt wird (in der kulturhistorischen Sicht) von Michael Hochgeschwender aus ihrer überhistorischen Universalität herausgenommen und in eine bestimmte Epoche eingeordnet.¹⁸ Demnach seien es erst die protestantischen Prediger der zweiten großen Erweckungsbewegung, die Mitte des 19. Jahrhunderts in den USA im Fortschrittsoptimismus ihrer Zeit die soziale Gestaltungskraft der Religion hervorheben und gesellschaftlich einbringen würden.

Donald Donham (als Paradebeispiel für die ethnologische Sichtweise) hingegen schreibt dieses Element nicht dem Christentum per se oder einer spezifischen christlichen Bewegung, sondern der ‚Moderne‘ zu: Gestaltungskraft tauche in der Moderne als das spezielle geschichtliche Selbstverständnis dieser Epoche auf, da sie sich vor einer für rationale Gestaltung geöffneten Zukunft sehe.¹⁹

Ist nun dem Institutionensoziologen, dem Kulturhistoriker oder dem ethnologischen Modernetheoretiker zu folgen? Für welches Land, welche Epoche, welches Konstrukt eines Selbstverständnisses ist Sozialität zu etwas

16 John W. Meyer, Conceptions of Christendom. Notes on the Distinctiveness of the West, in: Melvin L. Kohn (Ed.), Cross-national Research in Sociology. Newburg Park u. a. 1989.

17 Burkhard Gladigow führt die Seelenkonzeption als Kontrollmedium in der Europäischen Religionsgeschichte aus: Burkhard Gladigow, ‚Tiefe der Seele‘ und ‚inner space‘. Zur Geschichte eines Topos von Heraklit bis zur Science Fiction, in: Jan Assmann (Hrsg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Gütersloh 1993, 114-132.

18 Michael Hochgeschwender, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus. Frankfurt am Main 2007.

19 Donald L. Donham, On Being Modern in a Capitalist World, in: Knauff (Ed.), Critically Modern (wie Anm. 15), 241-257.

Gestaltbarem geworden? Und was verbirgt sich überhaupt hinter solchen und ähnlichen Schlagworten? Inwieweit werden hier erst seit der Aufklärung und mit ihrem Programm hoch im Kurs stehende Merkmale universalisiert, rückprojiziert und eine *longue durée* erschaffen, die von Individualismus, Universalismus und Rationalität ausgemacht wird?

Auch in der Rezeption Webers finden sich zwei wissenschaftstheoretische Optionen, die oft Grund von Methodenstreitigkeiten sind: eine idealistische, die Abstraktionen vornimmt und historische Erscheinungen zu „Ethiken“ von Kulturkreisen und „Weltreligionen“ zusammenfasst, und eine gegenläufige empirische Richtung, die Webers Diktum stark macht, dass die Definition von Religion, wenn überhaupt, erst am Ende der Untersuchung zu stehen habe. Vor diesem Hintergrund sind auch Kategorien historisch zu bilden, damit etwa folgende Besonderheiten der Europäischen Religionsgeschichte nicht wegfallen: der Polytheismus Europas, die im Habitus selbst säkularer Menschen verankerten Erwartungen an religiöse Institutionen, die religiösen Nativismen als philologisch erfundene ehemalige Religionen, die mitlaufenden religiösen Traditionen der *magia naturalis* und Esoterik (z. B. ein Denken in Konkordanz, Mikro-Makroentsprechung, Analogie, ein beseeltes, lebendiges All und Praxen des Geheimen oder auch der experimentellen Naturbefragung auf der These einer stofflichen Kontinuität usw.).

Die neue Institutionentheorie hat zwar, wie auch die Theorie multipler Modernen von Shmuel N. Eisenstadt²⁰, nach Modellen gesucht, die das Spezifische Europas bzw. des Westens über Rasse, Bevölkerungswachstum, natürliche Ressourcen und Technologiegeschichte erklären und damit den kulturell-systemischen Faktor für „Zivilisation“ wieder einbringen. Für diesen spielt „religiöses Ethos“ eine entscheidende Rolle. Denn der Religion kommt eine bedeutsame Rolle im kulturellen und politischen Programm der Moderne dadurch zu, dass sie verlorene „Gewissheitszeichen“ (Eisenstadt) wieder aufrichte. Bei Eisenstadt wie bei dem oben erwähnten Meyer wird das Erstarken von als religiös angesehenen Phänomenen jedoch als ein Anknüpfen an einen alten Glanz angesehen – mit allen methodischen Problemen, die mit dieser Religionstheorie und der Geschichtsphilosophie einer religiösen Re-vitalisierung verbunden sind.

In den 1960er Jahren war der Institutionenbegriff hilfreich, Makrosoziologie und empirische Mikroforshungen wieder zusammenzuschließen, indem institutionelle oder auch organisationale Felder in ihrem Verhältnis beschrieben wurden. Dabei war eine wichtige Fragestellung, wie Institutionen ihre je besondere Rationalität konstituieren und wie institutioneller Wandel sich vollzieht, auch jenseits der entdeckten Isomorphiebildungen und der Stabilität von Institutionen. John W. Mohr und H. C. White definieren Institutionen als „linkage mechanisms that bridge across three kinds of social divides – they

20 Shmuel N. Eisenstadt, Die institutionellen Ordnungen der Moderne. Die Vielfalt der Moderne aus einer weberianischen Perspektive, in: Gert Albert u. a. (Hrsg.), Das Weber-Paradigma. Tübingen 2003, 328-351.

link micro systems of social interaction to meso (and macro) levels of organization, they connect the symbolic with the material, and the agentic with the structural.“²¹

Religion bzw. Christentum im „Westen“ gewährleistet nach Meyer dann die soziale Kohäsion und Dichte der Kommunikation, die sich die Rationalisierung im Sinne Webers zunutze machen könne. Erst geteilte Institutionen kreieren eine bestimmte Rationalität und Ineffizienz oder Effizienz. Über individuelles Handeln – oder wie bei Weber über subjektiven Handlungssinn – ist die Gesellschaft somit nicht zu rekonstruieren, sofern der subjektive Handlungssinn nicht (wie dann bei Bourdieu) als einverlebte Gesellschaft aufgefasst wird.

Wird Postmoderne diskursanalytisch betrieben, dann sind die drei Größen des Titels – Kapitalismen, Modernen und religiöses Ethos – noch weniger voneinander abgrenzbar als im institutionentheoretischen Ansatz. Sie zerfallen noch stärker in heterogene Wirtschaftsformen, zerstreute Lenkungsstellen, politische und wissenschaftliche Reflexionsorte, instabile Nachfragen. Auch Religion ist diskurstheoretisch nicht einfach als kulturelles Sinnsystem fassbar. Sinnsysteme sind begrifflich infrage gestellt, sofern sie Handelnde und intentional Handelnde voraussetzen. Einzelne oder Handelnde sind jedoch Effekt vorhergehender Gesellschaftsordnungen (oft entgegen der gefühlten Souveränität in der Innenperspektive des Handelnden) und stehen in Wechselwirkung mit diesen, die sie in Grenzen verschieben. Dies ist möglich in den Wiederholungen der konkreten Aktualisierungen der Bedeutungssysteme, die nicht nur auf Reproduktion festgelegt sind. So finden Fundamentalierungen von Religionen statt, die Frühzeiten nachstellen, z. B. die kriegerisch-expansive Zeit der Gefährten des Mohammed, und eigentlich einen neuen Code mit dem radikalen Islamismus hervorbringen. Das gleiche gilt von Traditionsbildungen mittels der Autorität von Schriften, die auf eine bestimmte Auslegungsart eingeschränkt wird, z. B. die wörtliche („buchstabengetreue“) oder eine genealogische Lesart zugunsten einer Akteursgruppe (der „apostolisch Sukzessierten“, einer Herrschaftsfamilie oder „Rasse“). Auch Wohlstand als erstrebenswertes Ideal musste sich im Christentum im Zuge von Moderne als Marktkonformität erst herausbilden. In den USA geschieht dies während der zweiten Erweckungsbewegung in der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Diskurstheoretisch wird in solchen Prozessen immer die Macht gesucht. Macht ist das Analyseraster und ist jenseits von normativer Bewertung als gute oder schlechte Macht treffender als Kräfteverhältnis definiert. In diesem Sinne kritisiert Donham Globalisierungstheorien, vor allem die *world system theory* der 1970er Jahre, dass sie die Ungleichgewichte der Kapitalismen bei dem Bemühen um politische Korrektheit zu wenig berücksichtigt, die den „anderen“, den ex-kolonialen Ländern oder auch nicht-kolonialisierten Län-

21 John W. Mohr/Harrison C. White, „How to model an institution“, in: *Theory and Society* 37, 2008, 485-512, hier: 485.

dern (z. B. Japan, Thailand, Äthiopien) „eigene“ Wirtschaftsformen zugestehen will. Wie Donham an Äthiopien zeigt (und was Meyers These von der Verdichtungsrolle des Christentums stützen würde), waren es dort christlich-fundamentalistische Missionare, die „Moderne“ nach der äthiopischen 1974er-Revolution vorbereiteten, indem sie eine Distanz von der indigenen „Tradition“ schufen (z. B. durch Literalisierung) und so Tradition als das „Andere“ der Moderne zuallererst erschufen. In Äthiopien brachte der 1974er-Umsturz gerade marxistische Parteien zum Entstehen und an die Herrschaft. In diesem Übergang und angesichts der Mächte-Allianz eines christlichen Fundamentalismus hin zum Marxismus ist diskurstheoretisch zu erwägen, ob es zu einem Bruch in den Machtverhältnissen kam, ob sich also diskursive Praktiken verändert haben oder ob sich nur die semantischen Felder der Aussagenzusammenhänge verschoben haben. Diskurstheorie historisiert die Wissensstrukturen und ihre materialen Effekte. Daher lässt sich eine jüngere Generation von Modernetheorien gut an die Diskurstheorie anschließen.²²

IV. SYSTEMATIK RELIGIONSÖKONOMISCHER POSITIONEN

Was heißt das für das Verhältnis von Religion und Ökonomie? Schon jetzt sind die theoretischen Ansätze wie auch die historischen Einzeluntersuchungen in Religionsökonomie, *religious economies*, Wirtschaftsethiken, Wirtschaftskulturforschung, Wirtschaftsethnologie und -soziologie unüberschaubar.²³

Entlang der folgenden drei systematischen Interessen der Religionsökonomie sollen nun einige Zugänge zur Verhältnisbestimmung von Religion und Wirtschaft geordnet werden: zunächst Kulturtheorien zur Wechselwirkung von Religion und Ökonomie (IV.1); sodann ökonomische Theorien als Gegenstand der Religionswissenschaft (IV.2); schließlich ökonomische Theorien als Modelle in der Religionswissenschaft (IV.3).

22 Z. B. Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis/London 1996.

23 Anne Koch, *Partly annotated Bibliography of Economics of Religion*, Homepage Studiengang Religionswissenschaft der Uni München, URL: http://www.religionswissenschaft.uni-muenchen.de/forschung/forsch_projekte/re_l_oe/index.html.

1. Kulturtheorien zur Wechselwirkung von Religion und Ökonomie

Unter dieser ersten systematischen Perspektive drängt sich das methodische Problem auf, auf welchen Ebenen der Einfluss von Wirtschaft und Religion festzumachen ist. Werden *soft skills* durch religiöse Überzeugungen und die Vertrautheit mit religiösen Handlungsformen geprägt und prägen sie auf diese Weise auch wirtschaftliches Verhalten? Wirkt sich die ökonomische Mentalität eines bestimmten Sparverhaltens, einer Erwartung auf einen Gewinn in Höhe von X nach einer Investitionszeit Y auf die religiöse Mentalität aus? (Zum Beispiel auf die jenseitige Auszahlung der diesseitigen Investition in gute Taten?) Könnten diese Ebenen auch statt als Mentalität als erlerntes Verhalten gefasst werden? Oder geht es um religiöse und ökonomische Einstellungen, die in Wechselwirkung stehen? Verschiedene Größen sind in Kulturtheorien als Medium kultureller Wirklichkeitsproduktion angegeben worden.

a. Mentalität, Habitus und Wertsphären als Interaktionsräume

Es leuchtet ein, dass in einer Gesellschaft Vorstellungen einer gerechten Verteilung im religiösen wie im ökonomischen Bereich aufeinander bezogen werden, sei es als idealiter angestrebtes Deckungsverhältnis oder als subversive oder dominierende Vorstellung des einen Handlungszusammenhangs gegenüber dem anderen. Ohne davon auszugehen, dass diese Vorstellungskomplexe und Handlungsgewohnheiten harmonisch, widerspruch- und bruchlos in Religion und Ökonomie interagieren, stellt sich die Frage, ob es methodisch sinnvoll ist, eine grundlegende Gemeinsamkeit von Religion und Ökonomie auf einer Verhaltens-, Vorstellungs-, Handlungsebene anzunehmen. In diesem Abschnitt geht es um die methodische Herausforderung, eine Vergleichsebene zu bestimmen, auf der die ökonomischen und religiösen Einstellungen zusammenwirken. Es gibt dazu mehrere Vorschläge.

Der erste theoretisiert die Beeinflussung mit dem Konzept Mentalität. Die wohl berühmteste These zur Wechselwirkung ist die Max-Webersche von der Prägung des frühneuzeitlichen Kapitalismus durch den „protestantisch-puritanischen Geist“. „Was jene religiös lebendige Epoche des 17. Jahrhunderts ihrer utilitaristischen Erbin vermachte, war aber eben vor allem ein ungeheuer gutes [...] Gewissen beim Gelderwerb.“²⁴ Dieses gute Gewissen drücke sich in der Kapitalakkumulation und Re-Investition aus – Handlungsweisen, die den Kapitalismus grundlegten. Eine religiös-moralische Einstellung und calvinistische Motivationslage werden mit Tauschhandlungen verknüpft. Arbeiten zu südamerikanischen Pfingstkirchen belegen Weber, wenn sie zeigen, wie dort die protestantische Arbeitsethik insbesondere brasiliani-

sche Männer zur geregelten Lebensführung anregt.²⁵ Andere beobachten eine Revitalisierung religiöser Handlungsneigung und eine erhöhte Dichte religiöser Symbole, die mit einer Spiritualisierung des Kapitalismus einhergehe: „Der Begriff Karma-Kapitalismus bezeichnet eine tiefgreifende Spiritualisierung der Wirtschaft. [...] Das erfolgreiche Produkt ist nicht nur technisch-sachlich von hervorragender Qualität, sondern vermittelt auch einen spirituellen Mehrwert.“²⁶ Karma-Kapitalismus löse in der heutigen Phase der Globalisierung den Raubtier-Kapitalismus des freien Marktes ab.

Die Topik dieser Alternativen ist in vielen Diskursen über das Wechselverhältnis von Religion und Wirtschaft wiederzufinden: auf der einen Seite der „Krampf des Suchens nach dem Gottesreich“ (Weber) und „spirituellem Mehrwert“, auf der anderen Seite nüchterne Berufstugend, Uniformierung, Rationalisierung und Raubtiermentalität. Nicht nur als historische Beschreibung, sondern auch methodologisch finden wir diese Dualismen. Ökonomische und religiöse Motivation, Zielverfolgung und Zielsetzung werden in den Oppositionen von rational/irrational, formal-ökonomische Nachbildung/historische Vielfalt, selbstinteressiert/selbstlos, Zweck in sich/zweckrational dargestellt.

Dem Vorwurf des Substanzialismus von Mentalität möchte der zweite Vorschlag mit dem Konzept des Habitus und des Feldnomos entgehen. Zum Habitus zählen nach Pierre Bourdieu und vielen heutigen kulturwissenschaftlichen Arbeiten sozialisierte und verkörperte Denk-, Wahrnehmungs-, Empfindungsweisen und Praktiken. Die Praktiken unterscheiden sich nach Feldern, die durch spezifische objektive Relationen zwischen Akteurspositionen aufgespannt sind. Jedes Feld hat einen *nomos* (von Bourdieu auch „symbolische Alchemie“ genannt). Im ökonomischen Feld, das sich ja erst allmählich aus den Formen sozialen Tauschs herauslöste, ist der *nomos*: „Geschäft ist Geschäft.“ Damit wird die familiäre Ökonomie, die den Verwandten bevorzugt, ausgehebelt. Das ökonomische Feld unterscheidet sich durch besonders brutale Sanktionen (Konkurs, Nichtmitgliedschaft, mangelhafte Krankenversorgung etc.) und durch das Ziel einer materiellen Profitmaximierung. Trotzdem ist eine Reduktion des Tauschhandelns nur auf das Ökonomische selbst im ökonomischen Feld nicht möglich. Mehrere Logiken existieren hier parallel. So sind z. B. ehrenamtliche, also nicht-wirtschaftsökonomische Blutspenden effizienter als bezahlte. Zur Feldstruktur des ökonomischen Feldes heißt es: „Die Agenten schaffen den Raum, d. h. das ökonomische Feld; vorhanden ist er nur durch die Agenten, die sich in ihm befinden und den Raum in ihrer Nachbarschaft verformen, indem sie ihm eine bestimmte Struktur verleihen. Mit anderen Worten: Die Beziehungen zwischen den verschiedenen ‚Feld-

24 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904/05), in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. Tübingen 1920, 8. Aufl. 1988, 1-206, hier: 198.

25 José C. Schmidt, Wohlstand, Gesundheit und Glück im Reich Gottes. Eine Studie zur Deutung der brasilianischen neupfingstlerischen Kirche Igreja Universal do Reino de Deus. Berlin 2007.

26 Der Berliner Kommunikationswissenschaftler und „Trendforscher“ Norbert Bolz in: Lufthansa Exclusive 2007, 70.

quellen', d. h. zwischen den verschiedenen Produktionsunternehmen, erzeugen das Feld und die Kräfteverhältnisse, die es kennzeichnen. Konkreter gesagt: Die Agenten, d. h. die durch Umfang und Struktur ihres spezifischen Kapitalbesitzes definierten Unternehmen, bestimmen die Struktur des Feldes und damit den Stand des Verhältnisses der Kräfte, die auf die [...] Gesamtheit der in der Produktion ähnlicher Güter tätigen Unternehmen einwirken."²⁷

Das ökonomische Feld hat Bourdieu am französischen Eigenheimmarkt erarbeitet, das religiöse Feld über seine Weber-Lektüre und ein wenig empirischer an der französischen katholischen Kirche. Um eine Vergleichsebene zwischen religiösen und wirtschaftlichen Aktivitäten zu bestimmen, müsste freilich zunächst die Wechselwirkung des ökonomischen und religiösen Feldes ausgearbeitet werden, was bislang nicht geschehen ist. Nach Bourdieu ist für seine Kritik an der katholischen Kirche Frankreichs entscheidend, dass das religiöse Feld eine Plausibilisierung des sozialen Rangs der Feldpositionen leistet und als vorkapitalistische Ökonomie das kapitalistisch Ökonomische ihrer Institutionen ständig verklären, überbieten und verneinen muss: „Die Wahrheit des religiösen Unternehmens ist, daß es zwei Wahrheiten besitzt: die ökonomische Wahrheit und die religiöse Wahrheit, die jene verneint.“²⁸ Die Wechselwirkung wird von Bourdieu daher vorrangig über diskursive Strategien der Abwehr erfasst. Welche weiteren Handlungsformen hier am Werke sind, wäre eine Forschungsperspektive.

Der dritte Vorschlag wird von der Wirtschaftsethnologie unterbreitet, die auf der Grundlage einer jeweiligen Kulturtheorie erwägt, wie sich die kulturellen Dimensionen austauschen. Hier sei lediglich wegen ihrer Formalisierung, ihrer Beispielhaftigkeit für die Befruchtung von Theorie und Feldforschung und ihrer Kritik an der Rationalwahl die Position von Stephen Gudeman angeführt. Gudeman geht von zwei Transaktionsräumen aus, der Gemeinschaft und dem Markt.²⁹ Mit Gemeinschaft sind konkrete Gruppen und imaginäre Gruppen aufgrund eines Zugehörigkeitsgefühls gemeint, mit Markt kurzfristiger, anonymer Tausch. Gudemans Emphase liegt auf dem gemeinschaftlichen Aspekt des Tauschs, und von diesem her sei auch die Verteilung von Wohlstand zu überdenken. Seine eigene Mentalität als Ethnologe, der in den 1960er Jahren im ländlichen Panama zu forschen begann, sei ein „commercial and Deweyan pragmatism“. Gudemann scheiterte mit seinem ersten Versuch, im Rahmen von *rational choice* die Wirtschaftsverhältnisse in Panama in Entscheidungsbäumen spieltheoretisch darzustellen. Daraufhin ersetzte er den universalen Formalismus der Rationalwahltheorie durch die Fokussierung sozialer Bedingungen (in Panama etwa der sozialen Institution der Patenschaft). Dieser marxistischen Einsicht, dass Klassen

Ressourcen unterschiedlich kontrollieren, folgte in der weiteren Forschung die Beachtung der „actor's voices and meanings“ wie bei Karl Polanyi. Unübersehbar ist der Einfluss der *Writing Culture*-Debatte mit ihren Forderungen nach Polyphonie und danach, die Informanten selbst zu Wort kommen zu lassen. Alltagsmodelle, Metaphern und die Erfahrungen etwa in Landwirtschaften bilden die ökonomische Vorstellungswelt aus und stehen daher im Zentrum der Forschung und nicht die Deduktion aus ökonomischen oder rationalen Prinzipien. Die Neoklassik, die nur den Markt betrachtet, verfehlt nach Gudeman die soziale Bedingtheit des Wirtschaftens. Auch wird Wert nicht lediglich über individuelle Präferenzen der Nachfrage festgesetzt, sondern im lokalen Kontext. Diese regional-historischen Wertsphären sind zudem häufig inkommensurabel, also nicht ineinander zu verrechnen. Man denke an Freundschaft, Ästhetik, Patenschaft, den Arbeit-Ruhen-Rhythmus, den Körper und andere kontingente Kategorien, in denen Soziales und Wirtschaft sich durchdringen. Diese lokal definierten, nicht preisdotierten Werte drücken auch die Identität einer Gemeinschaft aus. Die vier Wertsphären nach Gudeman sind dabei:

- Die Basis, d. h. gemeinsame kommunale Interessen. Dazu gehören gemeinsame Ressourcen an Natur, Material und Wissen und kulturelle Übereinkünfte sowie Gewohnheiten, die eine Struktur der Beziehungen abgeben. Diese lokalen Werte sind heterogen, verkörpert und nicht verrechenbar.
- Soziale Beziehungen und Vereine: Sie sind Zwecke in sich. Über diese Beziehungsnetzwerke wird die Basis hergestellt und umgelegt.
- Güter und Leistungen, d. h. unpersönliche Werte, die zur Produktion, zur Anlage oder zum Verbrauch gehandelt werden. Der Tausch geschieht zum Teil mit Hilfe einer Währung.
- Bereitstellung und Anhäufung von Besitz und Wohlstand, d. h. die Akkumulation von Werten, die dann zu verschiedensten Zwecken eingesetzt werden können, auch in nicht-ökonomischen Bereichen.

Einige dieser Kategorien hätte Gudeman auch in der deutschsprachigen Vorkriegsökonomie gefunden. Denn im Methodenstreit zwischen der jüngeren Historischen Schule um von Schmoller in Berlin und dem Begründer der österreichischen Grenznutzenschule Carl Menger ging es bereits darum, ob die Ökonomie eine abstrakte oder realistische (Gudeman würde sagen: „lokale“) Theorie entwickeln solle, ob sie induktiv (z. B. teilnehmende Beobachtung) oder deduktiv (z. B. rationale Entscheidungstheorie) vorgehe, ob sie eine rein theoretische oder auch historische Wissenschaft sei. Bei allem Verständnis für das Ockham'sche Rasiermesser, das Nebenbedingungen ausschließt, indem es sie für das zu betrachtende Merkmal isoliert und als konstant setzt, ist der axiomatische Konstruktivismus des Gegenstandes der „reinen Ökonomie“ nicht zu übersehen. Schon Alfred Spiethoff, der in dem Schulstreit vermitteln wollte, forderte eine Art von sozialwissenschaftlichem

27 Bourdieu, *Le champ* (wie Anm. 2), 191 f.

28 Pierre Bourdieu, *Die Ökonomie der symbolischen Güter*, in: ders., *Praktische Vernunft*. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main 1998, 186-200, hier: 188.

29 Stephen Gudeman, *The Anthropology of Economy. Community, Market, and Culture*. Malden 2001.

Konstruktivismus ein, indem er Merkmale des „Wirtschaftstils“ für jeweils eine Epoche sehr ähnlich zu Gudeman bestimmte:³⁰

- Wirtschaftsgeist: Wie bei Weber sind zunächst ethische Haltung, Motivationen und Einstellung als kulturell geformte Größen zu erheben.
- Natürliche und technische Bedingungen: Bevölkerungsdichte, Arbeitsorganisation, Technik, also materielle Faktoren.
- Gesellschaftsverfassung wie Verwandtschaft, Vertrags- oder Zwangsverhältnis.
- Wirtschaftssystem: Welche Arten von Eigentum (frei, Staat, Gesellschaft), Institutionen (Unternehmen, Staat, Preisbildung) und Distribution gibt es?
- Wirtschaftsverlauf: Spiethoff interessiert sich vor allem für den Wechsel von Aufschwung und Stockung.

Was Gudeman und die Wirtschaftsethnologie allerdings sehr viel mehr im Blick haben, ist die lokale Vielfalt. Geld zum Beispiel kann im kurzfristigen Eigeninteresse eingesetzt werden und mittel- und langfristig für gemeinschaftliche Zwecke. Auf diese Weise ist ein gleicher nominaler Wert in jeweils andersartigen Wertsphären verankert und entsprechend zu bemessen. Wichtig ist jedoch, nicht isoliert auf die intentionalen Motive von Akteuren zu blicken, sondern ihre allgemeinen Überzeugungen, Praxen, materialisierten Redezusammenhänge, Metaphern und institutionellen Verwobenheiten zu analysieren. Dabei sind sowohl Tradierung und Stabilität wie revolutionärer oder allmählicher Wandel zu beschreiben als auch darauf zu achten, wie Ausbeutungs- und Freigebigkeitsbeziehungen möglich sind.

In ähnlicher Weise beschäftigt sich die Wirtschaftskulturforschung mit der kulturellen Prägung wirtschaftlicher Transaktionen, mit der *economic culture*.³¹ Oft kreist diese Forschung um die Frage nach der Genese von Vertrauen als Phänomen auf der Schnittstelle von Einstellung und Wirtschaftssystem. Auch Wirtschaftsethiken diskutieren die Handlungsziele und -folgen wirtschaftlicher Transaktionen angesichts der Wertsysteme eines gesellschaft-

30 Alfred Spiethoff, Die allgemeine Volkswirtschaftslehre als geschichtliche Theorie. Die Wirtschaftsstile, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche 56, 1932 (II. Halbband), 891-924.

31 Siehe Rainer Klump (Hrsg.), Wirtschaftskultur, Wirtschaftsstil und Wirtschaftsordnung. Methoden und Ergebnisse der Wirtschaftskulturforschung. Marburg 1996; Thomas Eger (Hrsg.), Kulturelle Prägungen wirtschaftlicher Institutionen und wirtschaftspolitischer Reformen. Berlin 2002; Karl-Peter Ellerbrock/Clemens Wischermann (Hrsg.), Die Wirtschaftsgeschichte vor der Herausforderung durch die New Institutional Economics. Dortmund 2004; Hartmut Berghoff/Jakob Vogel (Hrsg.), Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels. Frankfurt am Main/New York 2004. Den Begriff selbst hat Peter L. Berger bereits in „The Capitalist Revolution“ (1986) geprägt.

lichen Symbolsystems. Zum Teil wird allerdings von einer normativen Position aus diskutiert, wenn zum Beispiel islamische Mentalität für die wirtschaftliche Unterentwicklung arabischer Länder verantwortlich gemacht wird.

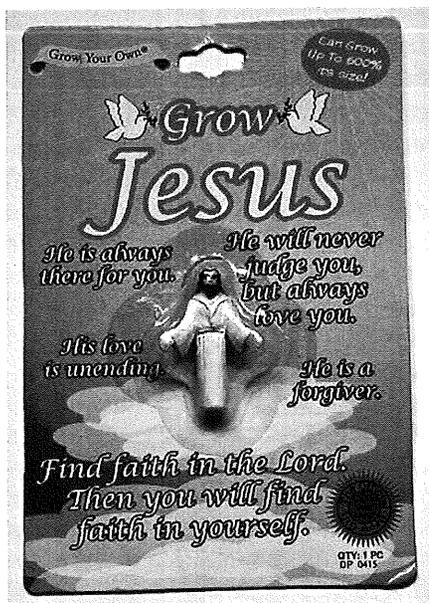
b. Religiöse Identität über Konsum und die Ökonomisierung der Religion

Zum Abschluss der Verdeutlichung dieser ersten Perspektive sei die Ideengeschichte verlassen und ein kurzer Blick auf das Verhältnis von Religion und Wirtschaft in der Gegenwart geworfen. Herausgegriffen werden Fragen zur Identitätsbildung über religiösen Konsum und die Rolle eines religiösen Unternehmens darin; danach wird darauf eingegangen, was mit den Schlagworten einer Ökonomisierung der Religion oder der Lebenswelt allgemein gemeint ist.

In der neuen mitteleuropäischen, urbanen Kultur entsteht unter islamischen Migranten/innen mit Mittelschichtferfahrungen eine spezifische islamische Identität nicht nur politisch oder ideologisch, sondern auch aus dem Warenangebot an bestimmten Gütern. „Mecca-cola“ zum Beispiel, 2002 gegründet von Fafwik Mathlouthi (St. Denis/Frankreich), ist ein Produkt, das mit dem Slogan wirbt: „Trink nicht wie ein Idiot, trink engagiert!“ Der Islamforscher Patrick Haenni spricht in diesem Zusammenhang von „Konsum-Islam“ und die Integrationsforscherin Amel Boubekeur weist darauf hin, wie diese Produkte den Islam in den Markt der globalen westlichen Kultur einbinden. Allerdings ist Mecca-Cola sehr umstritten, da hier als Firmenphilosophie eine militante Unterstützung Palästinas angegeben wird. Ein Teil der Gewinne der französischen Firma wird nach Palästina an die Hamas überwiesen. Der Internetauftritt ist seit Ende 2007 blockiert.

Massenproduktion und Konsum in Industriegesellschaften sind Bedingungen der Moderne, die als Ökonomisierung der Lebenswelt vielfach bedauert werden und unter denen sich auch religiöse Diskurse ändern. Mancherorts ist eine Popkultur des Religiösen zu beobachten. Die in der folgenden Abbildung zu sehende, kleine, in Wasser aufschwellende Figur *Grow Jesus* ist ein Beispiel für die Veralltäglichung, Personalisierung („Grow your own“), Erfahrungsorientierung und Ästhetisierung in diesem Bereich.

Abb. 3: „Grow Jesus“, Produkt der Popkultur



Wie neu sind diese Veränderungen? Ob nun ein Gemälde des Romantikers Caspar David Friedrich zum persönlichen Andachtsraum fernab der Kirchen im Museum wird oder ein in Wasser getauchter Jesus im Einmachglas: Jedes Mal ist die persönliche Erfahrung Medium von Religion. Religiöse Produkte sind höchstens als Massenware neu und über ihre ästhetischen Relationen zu anderen Produkten in die Popkultur einzuordnen, in der Kristalle, Jericho-Wüstenpflanzen und Dinos sich in Wasser aufblähen lassen. Wie in der Popkultur ist das Produkt nicht mehr mit Attributen der Kostbarkeit (wie der Goldapplikation) oder der Einzigartigkeit und Beständigkeit versehen. Die einmal zerrissene Packung gehört auf den Müll.

Im Unterschied zum erwähnten Gemälde fordert *Grow Jesus* jedoch zu einer Handlung auf und schafft darin einen diachronen Erfahrungsraum: Auspacken, Wassern, Beobachten. In einer teilnehmenden Beobachtung kommt es zu einer gewissen Langeweile gegenüber der langsamen Transformation der Figur, die über keine religiöse Belehrung auf der Packung, z. B. über die erforderliche Geduld im Glauben, aufgefangen wird. Auch empfindet man Skrupel angesichts Jesu in einem ordinären Pfandglas. Die Skrupel sind ein Symptom für einen Bruch oder auch nur eine Überlappung mehrerer synchroner religiöser Symbolsysteme: eines, in dem Kostbarkeit mit dem Heiligen verbunden ist, ein anderes, in dem es in einer konstruierten Komplementarität eher um „echte“ und „authentische“ Erfahrung als um sakrales Raunen geht, wiederum ein anderes System, in dem affektive Besetzung sich

über außeralltägliche Überhöhung auszudrücken sucht. Moderne Konsumenten des Produktes *Grow Jesus* leisten eine Überbrückung der symbolischen Pluralität und sind bestenfalls innovativ in ihren Deutungen des Geschehens. Auch auf YouTube wird die Benutzung von *Grow Jesus* vorgeführt.³² Dort findet sich vom Macher des Videos eine Ritualinnovation. Auf den Hinweis, dass Jesus wieder schrumpfte, wenn man ihn aus dem Wasser nehme, äußert er: „Yea, he's back to being tiny now. When I need his powers, I'll grow him again“ (ohne Smiley oder andere Ironie-Marker). Das ist Bewirtschaftung eines „Talismans“. In dieser Hinsicht kann von einer Kommodifizierung statt Ökonomisierung von Religion die Rede sein. Ökonomisierung von Religion ist viel zu oft ein normatives Klagen über eine angeblich konsumistische, unechte, oberflächliche Spiritualität. Kommodifizierung wäre demgegenüber eine deskriptive Kategorie, die Veränderungen in religiösen Praxen im wirtschafts- und kulturgeschichtlichen Kontext fasst. Dazu gehört z. B. der Boom an alltäglichen (Konsum-)Gütern mit einer Verbilligung und massenhaften sowie seriellen Produktion von Waren und einem Anschlussdiskurs über Wegwerfhaltung versus Nachhaltigkeit, die ab den 1960er Jahren in vielen Industrieländern vonstatten geht. Dann ist die Ökonomisierung oder besser: Kommodifizierung, Serviceorientierung usw. in religiösen Organisationen oder Tauschhandlungen allgemein nicht zwingend und schwarz-weiß als Verlustgeschichte zu erzählen.

2. Ökonomische Theorien als Gegenstand der Religionswissenschaft

Viele wissenschaftsgeschichtliche Positionen und Debatten ereilt das Schicksal, aus geschichtlichem Abstand in ihren weltanschaulichen Prämissen und normativen blinden Flecken gesehen zu werden. Es muss demnach nicht ehrenrührig sein, wenn auch religionsökonomische Positionen mit der Zeit als Ideologien in den Gegenstandsbereich der Religionsökonomie eingeordnet werden. Die Bedeutsamkeit dieser zweiten ideologiekritischen Perspektive der Religionsökonomie wird deutlicher vor der Genese der Disziplin. Die Religionswissenschaft ist im kreativen 19. Jahrhundert entstanden und zählt mit ihrem außer- und früheuropäischen Quellengut zu den neuen Repräsentationsformen von Wirklichkeit dieser Epoche wie auch die Fotografie, die Sozialstatistik, die Nationalbibliothek und die Staatsarchive. Dieser Reflexionsschub der ersten Moderne, die sich selbst in neuen Medien abbildet, hat manche Positionen der Religionswissenschaft wie F. M. Müllers evolutionistische *science of religion*, in der sich das Christentum hegelianisch zur Selbstwahrheit bringt, zu normativen Orten gemacht. Noch für die Religionsphänomenologie, die von Anfang an anachronistisch neben der frühen Religionssoziologie, Religionsethnologie und Kulturwissenschaft steht, fallen Kurt

32 YouTube, Video „Grow Jesus (because he is awesome!)“, URL: <http://www.youtube.com/watch?v=dd9PuoPpOK8>, [6.4.2009].

Flasche und Burkhard Gladigow das Urteil des Prophetensyndroms anstelle der Wissenschaftlichkeit.³³ Die Herauslösung aus Religionsphilosophie und Theologie (wenn auch von letzterer als Freiheitsakt des institutionenkritischen Remonstranten Petrus Cornelius Tiele begonnen) macht die Ideologie-Sensibilität der Religionswissenschaft bei einigen heutigen kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaftler/innen zu einem identitätsstiftenden Merkmal. In den Gegenstandsbereich von Religionsökonomie fallen somit alle ökonomischen Theorien, Praxen und von Wirtschaftsformen ausgehenden kulturellen Muster, die zur Weltanschauung geworden sind. Als Beispiele seien erwähnt: Kapitalismus, Sozialismus und Marxismus als Religion, wirtschaftliche Praxen wie Schneeballspiele mit traumhaften Gewinnerwartungen, Organisationen wie die ursprünglich nord-amerikanische *Amway* und andere ideologische Tausch- und Distributionssysteme, die soziale Geborgenheit oder Integration auseinanderfallender Lebensbereiche versprechen. Ausgeführt sei dieser Punkt lediglich an der ökonomischen Rationalwahltheorie und ihrem US-amerikanischen Mythos vom autonomen Subjekt sowie an der Stilisierung und charismatischen Aufladung ökonomischer Eliten.³⁴

a. Der Mythos vom autonomen Subjekt

Seit den 1970er Jahren und verstärkt im US-amerikanischen Reaganismus wird in der amerikanischen Religionssoziologie und Religionsökonomie der „freie“ Wettbewerbsmarkt auch für Religion favorisiert. Diese Regulationsform bedient sich eines utilitaristischen Handelns und gibt entweder die Angebots- oder Nachfrageseite als entscheidende Erklärungsgröße für religiöse Dynamiken an, die durch Konkurrenz ihre Aktivität steigern und sich organisational vervielfältigen.³⁵ Alternative Theorietraditionen, die Markt auch als Wettbewerb sozialer Interessen um Macht und Prestige verstehen und so um andere Motive als das Gewinnstreben ergänzen, fallen weg. Der Chicagoer Ökonom Gary Becker führt das Konzept Humankapital ein, das es erlaubt,

33 Burkhard Gladigow, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Mathias Laubscher (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1. Stuttgart 1988, 26-40.

34 Zu Amway vgl. David G. Bromley, Quasi-Religious Corporations. A new Integration of Religion and Capitalism?, in: Richard H. Roberts (Ed.), Religion and the Transformations of Capitalism. Comparative Approaches. New York 1995, 135-159.

35 In Deutschland hat der Ökonom Dieter Schmidtchen die Rational Choice-Theorie auf religiöse Organisationen angewendet: Dieter Schmidtchen, Ökonomik der Religion, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 8, 2002, 11-43; ders./Achim Mayer, Established Clergy, Friars and the Pope. Some Institutional Economics of the Medieval Church, in: Journal of Institutional and Theoretical Economics 153, 1997, 122-149; ders./Achim Mayer, Ökonomische Analyse der Religion, in: Bernd-Thomas Ramb/Martin Tietzel (Hrsg.), Ökonomische Verhaltenstheorie. München 1993, 310-341.

auch kleine soziale Einheiten wie Ehe, Familie oder Fruchtbarkeit einer ökonomischen Analyse zu unterziehen. Dies führt Iannaccone für religiöses Humankapital fort. Im neoklassischen Marktmodell mit seinem *homo oeconomicus* sind kulturelle Besonderheiten und Normen (z. B. spezifische Auffassungen von Fairness) als Restriktion theoretisiert. Ungeachtet historischer Kritik an den Ergebnissen der neoklassischen Religionsökonomie wird hier wohl der amerikanische Mythos des autonomen, produzierenden Subjektes (unbelegt von postmodernen Subjektivitätstheorien) und das amerikanische Ideal vom religiösen freien Pluralismus im Wettbewerb fortgeführt. Die Instrumentalität von Religion in den USA, die Spezifik der Restriktionen in religiösen Partialmärkten bleiben ununtersucht.³⁶

Vielfach finden wir auch das kulturelle Muster einer Wirkmacht Markt: Markt wird als sich selbst heilender Organismus angesehen oder als lebendiger Organismus mit einer Metapher des 19. Jahrhunderts, die den „Kreislauf des Geldes“ analog zur Entdeckung des Herz-Kreislaufsystems fasst.³⁷ Kybernetische Mythen zum Markt sprechen lieber von der Selbstregulation und Autopoiesis (Systemtheorie), die Adam Smith-Rezeption von der „unsichtbaren Hand“ des Marktes. Mittlerweile ist es in der erneuten weltweiten Finanzmarktcrise wieder plausibel, wenn Ökonomen wie der Amerikaner James K. Galbraith das Modell des „freien Marktes“ infrage stellen und die stärkere Nutzung der staatlichen Regulationsmöglichkeiten fordern: Denn Regulierung schaffe Vertrauen, was Galbraith mit den Beispielen der Flugüberwachung und Trinkwasserkontrolle belegt und vom chinesischen Kapitalismus als dem Schreckbild abgrenzt.³⁸

b. Der Manager-Mythos

Christoph Deutschmann analysiert Mythen um die Managergestalt.³⁹ Die Grundoperation des Marktes ist der Zahlungsverkehr. Geld ist in seinem wissenssoziologischen Ansatz nicht einfach ein Tauschmittel und daher Kommunikationsmedium wie in der Diagnose Luhmanns. Vielmehr ist Geld Kapital mit dem Verweis auf Reichtum und auf unbestimmte Güter zu einer unbestimmten Zeit. Der Managertypus entpuppt sich von hierher als Inkarnation des kollektiven monetären Urmythos, als eine Vermittlergestalt in diese

36 Roland Robertson, The Economization of Religion? Reflection on the Promise and Limitations of the Economic Approach, in: *Social Compass* 39, 1992, 147-157.

37 Michael Hutter, Die Wirtschaftswissenschaft auf dem Weg von der Moralphilosophie zur Gesellschaftstheorie, in: Dieter Rustemeyer (Hrsg.), Symbolische Welten. Philosophie und Kulturwissenschaften. Würzburg 2002.

38 James K. Galbraith, The Predator State. How Conservatives Abandoned the Free Market and Why Liberals should too. New York 2008.

39 Christoph Deutschmann, Die Verheißung absoluten Reichtums. Kapitalismus als Religion?, in: Dirk Baecker (Hrsg.), Kapitalismus als Religion. Berlin 2003, 145-174; ders., Die Mythen spirale. Eine wissenssoziologische Untersuchung industrieller Rationalisierung, in: *Soziale Welt* 47, 1997, 53-70.

Transzendenz des Kapitals. Verweis auf Reichtum verkörpert die neoklassische Maximierungsvision. Dieser Managertypus insbesondere in der Unterform des Unternehmensberaters fungiert als kleines Narrativ, über das die Gesellschaft sich besonders in Firmenkrisen Orientierung verschafft. In dieser Zuständigkeit für Firmenkrisen dient der Manager in seiner Stilisierung und Idealisierung zugleich als Verkörperung des Abgespaltenen, der Schattenseite des Wachstums. Hierin hat er eine sozialpsychologische Funktion. Eine religiöse Kommunikationsform ist in den Bereich des wirtschaftlichen Handelns gewandert. Vielleicht können vor diesem Hintergrund Unternehmensberatungen als Symptom des als fragil bewusst gewordenen Marktes seit den 1970er Jahren gedeutet werden. Denn da hier mit Kompensationsmythen gearbeitet wird, müssten anscheinend Unternehmensberatungen die symbolische Legitimation (zumindest im öffentlichen Diskurs, der von der konkreten betriebswirtschaftlichen Arbeit dieser Firmen zu unterscheiden wäre) für den Markt leisten, wo dieser mehr oder weniger auf sich gestellt nicht mehr auf gute Weise Ressourcen verteilt, Sicherheiten schafft, Generationen verbindet.

3. Ökonomische Theorien als Modelle in der Religionswissenschaft

Von einigen mikro- wie makroökonomischen Ansätzen her sind religionshistorische Themen bearbeitet worden. Am ausführlichsten geschah dies in der Neoklassik, die auf einem Marktmodell der *Rational Choice* basiert (zu unterscheiden von P. L. Bergers „Markt“). Weitere Arbeiten sind im Theoriekontext von beschränkter (Quasi-)Rationalität und als Spieltheorien vorgelegt worden. Religiosität wird hier als Variable definiert und in spieltheoretischen Versuchen mit ökonomischen Größen wie Spendenfreudigkeit, Fairness, Vertrauen, Altruismus korreliert.⁴⁰ Dazu gibt es auch interkulturell komparative Arbeiten.⁴¹ In der *new economic sociology* wird der mikroökonomische Ansatz sozialkonstruktivistisch weiterentwickelt. Institutionen entstehen, indem sich die interpersonalen Netzwerke verfestigen.

40 Z. B. von spieltheoretisch-ökonomischer Seite mit Religionsbezug: Jonathan H. W. Tan, Religion and social preferences. An experimental study, in: *Economics Letters* 90, 2006, 60-67; und Mathias Erlei, Sinnbildung, Religion und Präferenzen. Vom homogenen Homo oeconomicus zu heterogenen Homines culturales, in: Martin Held/Gisela Kubon-Gilke/Richard Sturn (Hrsg.), *Ökonomie und Religion (Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik Jahrbuch 6)*. Marburg 2007, 319-346. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive: Gregory Alles, Speculating on the Infinite. An Economic Re-Reading of Harvey Whitehouse's Inside the Cult, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 16, 2004, 266-291.

41 Am ausführlichsten bisher: Joseph Henrich/Robert Boyd/Samuel Bowles/Colin Camerer/Ernst Fehr/Herbert Gintis (Eds.), *Foundations of Human Sociality. Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*. Oxford 2004.

An dieser Stelle sei nur auf die Chancen der Neuen Institutionenökonomie (NIÖ)⁴² eingegangen, welche an einigen Punkten Weiterführungen der Neoklassik vornimmt, die nach wie vor gute Vorhersagen ökonomischer Prozesse gestatte. Die NIÖ beachtet allerdings auch andere gesellschaftliche Teilsysteme und bringt kulturelle wie historische Konkretionen in zumindest eingeschränktem Maße in die Theorie ein. Die Verknüpfung mit anderen gesellschaftlichen Bereichen drückt sich in der Differenzierung der NIÖ in politische Ökonomik, ökologische Ökonomik und Ökonomik des Rechts aus.⁴³ Die Institutionentheorie fasst dabei Kultur über materialisierte und innere Institutionen als Vielzahl informeller Verhaltensregeln der Sprache, Religion und Geschichte. Kultur gilt allerdings wegen ihrer langfristigen Wandlung als eine dem Modell exogene Konstante. Dem neoklassisch völlig unproblematisierten Subjekt wird nur noch eine „eingeschränkte Rationalität“ unterstellt; außerdem modifiziert man seine Ziele, weg von der reinen Nutzen-Maximierung hin zur umfassenderen Zufriedenstellung (*satisfying*). Eine gewaltige Veränderung in der NIÖ ist überdies ihre handlungstheoretische Ausarbeitung. Sie geschieht über die allgemeine Theorie der Transaktionskosten. Infolge dieses Konzepts wird auch Opportunismus operationalisiert und eine große Variationsbreite von Auftraggeber-Auftragnehmer-Verhältnissen darstellbar. Über diese Variationsbreite können durchaus historische Strategien der Kontrolle, Macht- oder Kontrolldelegation und organisatorischen Bewältigung von Aufgaben thematisiert und abstrahiert werden. Diese sind nur einigermaßen vollständig, wenn die relevanten Bezüge einer politischen und rechtlichen Umwelt aufgenommen werden, weswegen es Sinn macht, dass eine NIÖ auch eine politische Ökonomik verfolgt. Bislang hat nur Ron Brinitzer (allerdings auf der Grundlage eines gestaltpsychologischen Verständnisses von mentalen Modellen) Angebot und Nachfrage nach Religion neo-institutionalistisch erhellend verfolgt.⁴⁴ Auf der Grundlage eines diskursiven statt substanzialistischen Religionsbegriffs könnte diese Arbeit gewiss vertieft werden.⁴⁵

42 Mathias Erlei/Martin Leschke/Dirk Sauerland, *Neue Institutionenökonomik*. 2. Aufl. Stuttgart 2007, besonders 43-49.

43 Von weiteren Spezialisierungen wie z. B. auf eine Ökonomie der Bildung, also auf die Steuerung von Produktion und zeitgenauer Bereitstellung von Humankapital, ist auszugehen.

44 Ron Brinitzer, *Mentale Modelle und Ideologien in der Institutionenökonomik – das Beispiel Religion*, in: Aloys Prinz/Albert Steenge, Alexander Vogel (Hrsg.), *Neue Institutionenökonomik. Anwendung auf Religion, Banken und Fußball*. Würzburg 2001; *ders.*, *Religion – eine institutionenökonomische Analyse*. Würzburg 2003.

45 Vgl. dazu auch Hubert Knoblauch, *Religiöse Märkte und die populäre Religion*, in: Gerd Nollmann/Hermann Strasser (Hrsg.): *Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche*. Essen 2007; *ders.*, *Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung von Religion*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8, 2002, 143-161.

Weiterer religionsökonomischer Forschungsbedarf besteht in Bezug auf religiöse Institutionen im Finanzmarktkapitalismus; hier kann man an die Governanceforschung zum Wandel von Ordnungssystemen in der Globalisierung anknüpfen. Von global agierenden Firmen und anderen neuen Akteuren werden Regulierungsfunktionen übernommen, die staatliche Handlungsspielräume zum Teil ablösen. Einerseits sind dabei die Regelungsebenen als orientierungsgenerierende Stellen der Kultur aus der religionswissenschaftlichen Erfahrung mit Deutungssystemen zu analysieren. Zudem suchen die neuen Akteure nach Leitsätzen ihres Handelns, die sich mit den verschiedenen Kulturen und *policys* der Mutter- und Tochterfirmen vertragen. Hier kann die Religionsökonomie auch zu einer kritischen Reflexion von Unternehmensethiken der Globalisierung beitragen, da Religion häufig eine zentrale Rolle im normativen Diskurs mit Wirtschaft und Politik einnimmt. Formelle Institutionen, wie sie sich im Bereich des Islamic Banking, etwa den Scharia Boards islamischer Banken, finden, wären zu verfolgen. Durch das Engagement der Deutschen Bank mit scharia-konformen Produkten z. B. gewinnen solche Institutionen zunehmend an Bedeutung. Auch religiöse Gruppen wie der Lutherische Weltbund, die Quäker usw. als Lobbyisten bei internationalen Organisationen wären unter Governance-Perspektive neue Untersuchungsgegenstände. Exemplarisch für informelle Religion und die Rezeption von neuen Weltanschauungen könnte beispielsweise eine Yogamarktanalyse Kategorien für diesen Sektor unterschwelliger Globalisierung durch transnationale Yoganetzwerke liefern.

V. FAZIT: METHODISCHE AUFMERKSAMKEITEN

Ökonomische Systeme sind nur eine unter mehreren Materialisierungen gesellschaftlicher Wertsysteme. Aus dem Vorhergehenden lassen sich nun folgende Schlüsse für die Beschreibung von Religion und Wirtschaft in einer Gesellschaft und im Austausch mit globalen Mitspielern ziehen:

- Auf der Grundlage eines diskursiven Religionsverständnisses ist der Gegenstand der Religionsökonomie nicht ein abgegrenzter Sektor Religion; es sind vielmehr normative kulturelle Muster, die in ihrer Machtausübung im Regeln menschlicher Wahrnehmung und Praxis und in ihrem Wandern zwischen Diskursfeldern zu beschreiben sind.
- Der soziale Sinn von Tauschverhältnissen entfaltet mehr Optionen als nur die ökonomische. Soziale Bedingungen sind daher wieder in die ökonomische Theorie einzutragen, nicht im Sinne von Klasse und Klassenkampf, sondern z. B. (wie in der Wirtschaftsethnologie) über die Vielzahl von lokalen Wertsphären, die inkommensurabel bleiben und gerade darin eine diversifizierte kulturelle Ressource darstellen.
- Aus Mangel einer einfachen Kausalität zwischen religiösen Einstellungen, Praxen und ökonomischen Handlungen und des weiteren durch externe

unintendierte Effekte findet sich eine lokale Vielfalt an Verknüpfungen.⁴⁶ Wenn an neoklassischer Theorie in einer NIÖ-Variante festgehalten wird, dann sind kulturelle Faktoren im „Handlungsraum“ (Erlei/Leschke/Sauerland) als Restriktionen je nach Problemlage einzubringen. Zu den Problemlagen gehört z. B., dass symbolische Medien wie Geld abstrakter und virtueller werden, was neuartige Institutionen des Vertrauens und auch Prekarität der Gier zur Folge hat.

- Religionsökonomie ist herausgefordert, komparative Wirtschaftstheorien zu entwickeln. Denn ökonomische Theorien sind nicht nur ein historischer Reflex auf gesellschaftliche Kommunikations- und Wertsysteme ihres Entstehungskontextes (somit scheitern Universalisierungen, seien sie noch so formalisiert). Sie müssen auch fähig sein, die überregionale Interaktion regionaler Spezifität zu bewältigen. Religionsökonomie steht vor der Aufgabe, mehrere interferierende Regelsysteme zu beschreiben. Im Paradigma alternativer Modernen heißt das, hybride Formen zu erkennen, die nicht nur westliche und nicht-westliche Moderne exemplifizieren, sondern z. B. auch okkulte Ökonomien deuten können.⁴⁷
- Diverse Ebenen der so erfassten Wechselwirkung sind deskriptiv und explanativ zu verbinden, indem Praxen und Regeln des Zusammenwirkens und Übersetzens zwischen diesen Ebenen angegeben werden. Handlungsstile individueller Akteure sind mit organisationalen Feldern in Verbindung zu bringen, abstrakte Wertsetzungen mit konkreten Handlungsskripten und der Dichte emotionaler Besetzung, verkörperte Bedeutungen mit dem gemeinsamen symbolischen Apparat einer Gesellschaft.
- Ökonomische Kategorien sind in ihrer vor-ökonomischen Bedeutungsbreite zu fundieren. Zu denken ist etwa an Transaktionen im sozialen Tausch, an Akkumulation von Versorgungsverhältnissen und Prestige, an die Skalierung von Werten in der Lebenswelt von Tageslängen, Pferdestärken und männlicher und weiblicher Arbeitskraft, an Belohnung auch in religiösen Umrechnungen in ein Jenseits.

Mit dieser Aufmerksamkeit bringt die Religionsökonomie viele Herangehensweisen ins Gespräch. Ihr Gegenstand ist sowohl die wissenschaftliche

46 Henrich u. a., *Foundations* (Anm. 42), führt das Ultimatumspiel in zwölf unterschiedlichen kulturellen Kontexten durch und erhält für die Freigebigkeit Mittelwerte zwischen 26 % und 58 %, also in großer Abweichung unter den Populationen. Dadurch, dass abweichende Verhaltensregeln angenommen werden, wird auch die interne Validität der Untersuchungen der experimentellen Ökonomie sichergestellt.

47 Anne Koch, *Verhexte Kreditkarten, arbeitende Zombies, sabotierende Geister. Gründe einer ‚Magie der Verzweiflung‘ in der umstrittenen Moderne*, in: Michael Reder/Matthias Rugel (Hrsg.), *Religion und die umstrittene Moderne*. Stuttgart 2010.

Reflexion des Verhältnisses von Religion und Wirtschaft im Wandel der gesellschaftlichen Debatten als auch das Feld der Tauschhandlungen.