

Burkhard Gladigow

## Religionsökonomie – Zur Einführung in eine Subdisziplin der Religionswissenschaft

Auf die einfachen und eigentlich auch naheliegenden Fragen: Was kostet ›Religion‹, wie wird sie finanziert, wer finanziert sie? findet man in den klassischen Gesamtdarstellungen der Religionswissenschaft – ich nehme hier einmal die Phänomenologien von van der Leeuw, Heiler und Widengren als Beispiel<sup>1</sup> – keine Antwort. Den Schlagwort-Indices fehlen die Begriffe Geld, Finanzierung, Wirtschaft ganz einfach. Dem rein phänomenologischen Ansatz entsprechend, die Begegnung des Menschen mit Gott oder dem Heiligen ins Zentrum zu stellen, gibt es nicht einmal eine Kategorie, unter der diese Standardwerke die Finanzierung von Religionen ansprechen könnten.

Erstaunlicherweise berühren aber auch die Einführungen in die Religionssoziologie dieses Thema nicht systematisch, sondern höchstens unter einer spezifischen Fragestellung. In der allgemeinen Literatur und gar in der Öffentlichkeit erscheint das Thema ›Finanzierung von Religionen‹ praktisch nur in kritischer oder polemischer Absicht: Das *fundraising* einiger Neuer Religionen erregte in den 70er Jahren viel Anstoß,<sup>2</sup> in Deutschland stößt die Beauftragung der Finanzämter zum Einzug der Kirchensteuer immer wieder auf Befremden, schließlich wird gegenwärtig eine sehr grundsätzliche Auseinandersetzung über die Scientology-Gruppe geführt: Wenn diese Organisation auf Gewinnerzielung hin angelegt ist, gehen ihr die steuerlichen Vorteile einer Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft verloren.

An diesen – weit auseinanderliegenden – Beispielen, der Art der Resonanz, die sie haben, ließe sich gut zeigen, daß sich weder Wissenschaften noch Öff-

- 1) Bei G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen<sup>3</sup>1970, gibt es zwar den Registereintrag ›Geld‹, er führt aber lediglich auf § 50,1 ›Opfer‹; dort wird in der Folge von B. Laum der ›sakrale Ursprung‹ des Geldes erwähnt (wozu unten Anm. 3). Finanzierungsbedingungen werden nicht angesprochen, auch die der christlichen Kirche nicht (§ 36), die zudem »ihrem Wesen nach aus der Phänomenologie ... herausfällt« (300).
- 2) Zu den Finanzierungsbedingungen der Neuen Religionen und ihrer öffentlichen Bewertung D. G. Bromley; A. D. Shupe Jr., »Financing the New Religions«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 19, 1980, 227-239 und dies., *Strange Gods. The American Cult Scare*, Boston 1981, 164-176 (»Fund-Raising by New Religions«).

fentlichkeit grundsätzlich mit den Problemen einer »Religionsökonomie« auseinandergesetzt haben. Unter Religionsökonomie wird dabei die wissenschaftliche Analyse der Finanzierungsbedingungen von religiösen Institutionen verstanden, so wie Staatsökonomie oder Betriebswirtschaft die ökonomischen Prozesse innerhalb von Staat und Betrieb aufarbeiten. Die Wirtschaftsethnologie ist mutatis mutandis dazu eine Parallele.

Es geht also bei »Religionsökonomie« primär nicht um die Beeinflussung allgemeiner wirtschaftlicher Prozesse durch Religionen, sondern um »religionsinterne« ökonomische Vorgänge, – über die freilich die Verbindung von Religion und Gesellschaft sehr nachdrücklich gesteuert wird. Die vielverhandelte Protestantismus-Kapitalismus-These ist zwar im Sinne unserer Definition nur sekundär ein Thema der Religionsökonomie, bei genauerer Betrachtung zeigt sich dabei freilich auch, daß es nur sehr begrenzt eine ausschließlich religionsinterne Ökonomie<sup>3</sup> gibt: Über einen Geld- und Warenverkehr ist Religion und Gesellschaft auf das engste verknüpft<sup>4</sup> – auch wenn diese Prozesse (seit der Reformation, wenn ich recht sehe) eher kaschiert werden. Neben die gepflegte Semantik tritt gewissermaßen eine gepflegte Ökonomie.

Die Art der Beziehung Religion – Gesellschaft, die über das Medium Geld hergestellt wird, zu bestimmen, wird in dem Maße notwendig und plausibel, in dem die Regionalisierung von Religion<sup>5</sup> in den Blick tritt. Dann ist beispielsweise die Frage: »Wieviel Tempel kann eine bestimmte Region finanzieren oder tragen?« gegen einen Bedarf an religiösen Diensten aufzurechnen. Die Art der Frage impliziert freilich bereits, daß der einzelne Tempel, die Kultstätte, nicht »kostendeckend« arbeitet<sup>6</sup>, Zuschüsse von außen not-

- 3) Das wäre u. a. am Typ des reinen Tempelgeldes zu diskutieren; über diesen Sonderfall B. Laum, *Heiliges Geld*, Tübingen 1924 und die daran anschließenden kritischen Aufarbeitungen, vor allem M. Godelier, *Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie*, Frankfurt 1972, 311 ff.
- 4) In einem sehr weiten religionshistorischen Rahmen angesprochen von A. Brelich, *Appunti su Economia e Religione*. Anno Accademico 1965/6, Edizioni dell' Ateneo; an einem konkreten Beispiel vorgestellt von J. Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984, und ders., *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, Stuttgart 1988.
- 5) Ansätze zu einer solchen Analyse bei M. P. Leone, »The Economic Basis for the Evolution of Mormon Religion«, in: I. I. Zaretsky; M. P. Leone (Hgg), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton 1974, 722-766, freilich mehr an Robert Bellahs Typologie religiöser Evolution orientiert als an regionalen Bedingungen.
- 6) Die Finanzierungsbedingungen latinischer Tempel, deren Randlage gegenüber Rom spezifische Probleme aufwirft, hat mustergültig aufgearbeitet G. Bodei Giglioni, »Pecunia fanatica. L'incidenza economica dei templi laziali«, in: *Rivista storica Italiana* 99, 1977, 33-76.

wendig sind. Für eine religionshistorische Analyse ist das natürlich nur zu beantworten, wenn auch Bilanzierungen für den einzelnen Tempel unternommen werden können.

In Tübingen hat sich nun seit etwa 5 Jahren eine kleine Arbeitsgruppe gebildet, die das Thema in der geschilderten Weise aufgegriffen und mit dem Neologismus Religionsökonomie – wenn ich recht sehe – der Religionswissenschaft eine weitere Sub- und Bindestrich-Disziplin hinzugefügt hat. Als zentrale Probleme wurden in diesem Kontext nicht nur die kurz skizzierten Basis-Fragen angesprochen: »Was kostet Religion und woher kommen die Mittel?«, sondern vor allem auch die Folgefragen: »Wieviel ›Religion‹ können und wollen sich unterschiedliche Gesellschaften leisten?«, »Welcher Anteil am Bruttosozialprodukt stellt sich längerfristig ein?«, »Ändert sich dieser Anteil, wenn die Finanzierungsverfahren umgestellt werden, wenn beispielsweise zwischen Sozialleistungen und Zuwendungen an die Kirche gewählt werden kann (das italienische Modell)?«

Seit wenigen Jahre gibt es auch in der amerikanischen Forschung einen Vorstoß unter der Bezeichnung *economics of religion*, der mit den drei im folgenden vorgestellten Beiträgen zur ›Religionsökonomie‹ nicht nur den Namen gemeinsam hat. Die Ausgangspunkte der amerikanischen Ansätze sind freilich etwas anders, sie kommen letztlich von dem ›Marktmodell<sup>7</sup> in ökumenischen Prozessen her, und setzen dann einen Akzent auf die Bedingungen der ›Produktwahl‹. Das heißt, die Hauptfragerichtung ist daran orientiert, in welcher Weise Spenden oder Zahlungen an religiöse Gruppierungen das *commitment* beeinflussen (*cost induced commitment*), unter Einschluß der Frage, wie die Gruppen mit *free-riders* (Schwarzfahrern) umgehen. Von daher ergeben sich dann grundsätzlich wichtige Beobachtungen, die im Konvergenzbereich beider Ansätze liegen: Etwa, in welcher Weise hohe Beitragsleistungen in ›*high-cost religions*‹ nicht nur das Problem der *free-riders* lösen, sondern auch eine Konzentration auf die Restriktionen der Gruppe erzwingen, die letztlich als ›*good deal*‹ empfunden wird<sup>8</sup>.

Wenn man einmal die beiden großen religionsökonomischen Gründungslegenden beiseite läßt, Entstehung des Staates über die Tempelwirtschaft und Entstehung des Kapitalismus durch die protestantische Ethik, so ist

7) L. C. Iannaccone, »The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion«, in: *Rationality and Society* 3, 1991, 156-177; ders., »Religious Market and the Economics of Religion«, in: *Social Compass* 39, 1992, 123-131. Kritik an der Prämisse rationaler Wahlentscheidungen in diesem Rahmen bei R. Robertson, »The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach«, in: *Social Compass* 39, 1992, 147-157.

8) L. R. Iannaccone, *Religious Markets* (wie Anm. 5), 127 f.

für die einzelnen religionshistorischen Bereiche das Erbringen religiöser Dienstleistungen gegen Entlohnung nie übersehen worden: Opfertarife und Hautgelderrechnungen<sup>9</sup> etwa, der Verkauf von Orakeln und Orakel-Vorrechten (*promanteia*) und das Zur-Verfügung-Stellen von sakraler Sicherheit für Deposita (gegen eine Art Schließfach-Gebühr)<sup>10</sup>, sind von den Religionshistorikern immer gebührend notiert worden. Was dagegen weitgehend fehlt, ist der Versuch, die Art der Integration von Religion in Gesellschaft über das Medium ›Geld‹ zu analysieren<sup>11</sup>, und die Rückwirkungen, die eine auch ökonomisch konzipierte Beziehung auf das Religionssystem in seiner Gesamtheit<sup>12</sup> hat.

Im Rahmen der antiken römischen Religion, aus der ich im folgenden einige Beispiele für unsere grundsätzlichen Fragestellungen heranziehen werde, sind Festlegungen über die Finanzierung gewissermaßen Teile der Einsetzungslegende: Wenn Livius 1,20,5 von der ersten Einsetzung eines Pontifex berichtet, dem die Aufsicht über das gesamte Kultwesen übertragen wird, führt er höchst konkret auf, was das bedeutet: Der Pontifex muß wissen, welche Opfertiere an welchen Tagen in welchen Tempeln zu opfern seien – und wer das zu bezahlen habe: *quibus hostiis, quibus deibus, ad quae templa sacra fierent, atque unde in eas sumptus pecunia erogaretur*. Zuvor wird an der gleichen für die römische Religionsgeschichte zentralen Liviusstelle – Einsetzung des römischen Kultus durch Numa – die öffentliche Honorierung der vestalischen Jungfrauen ausdrücklich erwähnt und mit dem Interesse an einer beständigen Kultausübung begründet: *ut adsiduae templi antistites essent stipendium de publico statuit*.

Die römische Kultgeschichte ist voll von Angaben über Finanzierungsmodalitäten: Neben der fast selbstverständlichen Finanzierung von Tempel-

- 9) Vgl. etwa F. Sokolowski, »Fees and Taxes in the Greek Cults«, in: *Harvard Theological Review* 47, 1954, 153-164. T. Linders; B. H. Alroth, »Economics of Cult in the Ancient World«, in: *Boreas* 21, Uppsala 1992.
- 10) Überblick bei R. Bogaert, *Grundzüge des Bankwesens im alten Griechenland*, Konstanz 1986; zu den Unterschieden in Rom B. Bromberg, »Temple Banking in Rome«, in: *The Economic History Review* 10, 1940, 128-131.
- 11) Ein Teil der Beiträge in *Social Compass* 39, 1992, insbesondere die unter den Perspektiven »Religion et développement« und »Les pratiques économiques des groupes religieux« zusammengefaßten, gehören dem gleichen mittleren Bereich an.
- 12) Diese *middle range*-Perspektive ist noch einmal von der weitergefaßten zu unterscheiden, die auf die »Geldbestimmtheit moderner Religionstheorien« abhebt, F. Wagner, *Geld oder Gott. Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart 1985, bes. 95 ff., oder die die Struktur rationaler Beziehungen über ökonomische Symbolisierungen bestimmt, T. Parsons, »Religious and Economic Symbolism in the Western World«, in: *Sociological Inquiry* 49, 1979, 1-48.

bauten *ex voto* und aus der Kriegsbeute<sup>13</sup> stehen, ebenso akribisch notiert, Weihungen von Tempeln aus Strafgeldern: 295 v. Christus wird der älteste uns bekannte Tempel der Venus aus den Geldstrafen wegen Ehebruchs verurteilter Matronen finanziert: *ex multaticio aere Veneris aedem quae prope Circum est faciendam curavit* (Liv. 10, 31,9). Aus den Strafgeldern von verurteilten Viehhaltern werden Spiele veranstaltet und der Ceres goldene Opferschalen aufgestellt: *ex multaticia item pecunia, quam exegerunt pecuariis damnatis, ludi facti pateraque aureae ad Cereris positae* (Liv. 10,23,12 f.). Daneben gibt es natürlich auch die für uns so naheliegende Weihung aus gesammelten und gespendeten Geldern: *matronae ... pecunia conlata quantum conferre cuique commodum esset, donum Iunoni Reginae in Aventinum ferrent*. Hier ist es zwar offensichtlich freigestellt worden, wie hoch die Spende sein sollte, *quantum commodum esset* deutet aber zugleich eine zulässige Grenze der Belastbarkeit an. Solche öffentliche Kollekten (*stipem cogere*<sup>14</sup>) waren wohl eine normale Zusatzfinanzierung der Kulte. Daß man sie bei der Cybele auf wenige Tage beschränkte, *praeter Ideae matris famulos eosque iustis diebus ne quis stipem cogito* (Cic. de leg. 2,22), ist ein Teil der ökonomischen Restriktionen gegenüber diesem Kult. Ebenso effektiv als Unterdrückungsmaßnahme war, daß die *galli* nicht erberechtigt waren.

Das Finanzierungsspektrum der römischen Tempel scheint außerordentlich vielfältig gewesen zu sein<sup>15</sup>. Umgekehrt konnten private Tempelanlagen in ihrer Gesamtheit auch, zumindest in der Kaiserzeit, als gewinnbringende Betriebe verpachtet werden. Am Ende des 2. nachchristlichen Jahrhunderts geißelt Tertullian<sup>16</sup>, daß die staatlichen Götter öffentlich versteigert werden: *publicos deos ... in hastario vectigales habetis*, »ihr versteigert die Götter des Staates als Einnahmequelle in einem Auktionsverfahren«, *adnotatione quaestoris divinitas addicta conducitur*, »durch das Wort des Quaestors wird die Gottheit zugesprochen und verpachtet.« Bei allen Einschränkungen, die man einer solchen Polemik gegenüber machen muß, scheint doch dahinter zu stehen, daß Tempel wie einträgliche Betriebe über eine Versteigerung durch den Quaestor verpachtet werden konnten. Da sich eine solche Investition natürlich rentieren sollte, scheinen die Pächter alle Möglichkeiten, alle Dienstleistungen des Tempels, dazu genutzt zu haben, Erträge zu erzielen: *exigitis mercedem pro solo templi, pro aditu sacri*, ihr nehmt schon Geld für den Fußboden des Tem-

13) L. Pietlä-Castrén, *Magnificentia publica. The Victory Monuments of the Roman Generals in the Era of the Punic Wars*, Helsinki 1987.

14) J.-L. Desnier, »Stips«, in: *Revue d'Histoire des Religions* 204, 1987, 219-230.

15) Dazu jetzt der Beitrag von Jörg Rüpke, »Was kostet Religion? Quantifizierungsversuche für die Stadt Rom«, in diesem Band S. 273-287.

16) Tertullian *ad nat.* 1,10 und *apolog.* 13.

pels, für den Zugang zum Heiligtum – ich komme nicht daran vorbei, daß Tertullian hier von »Eintrittsgebühren« spricht, zumindest diesen Eindruck erwecken will. Die abschließende Formulierung dieser Passage ist einigermaßen plakativ: *non licet deos gratis nosse*, man kann die römischen Götter nicht kostenlos sehen, *venales sunt*: Sie stehen nur gegen Geld zur Verfügung!

Die ökonomische Substruktion der antiken Tempelkultur ist hier aus der Sicht eines Christen des 2. Jahrhunderts angegriffen: In welchen Nuancierungen auch immer, die antiken Tempel waren auch Wirtschaftsunternehmen, man konnte sie, wenn man wollte, bilanzieren. Waren mit ihnen Erträge zu erzielen, konnte sie ein einkommensschwacher Staat auch dann und wann, wie bestimmte Steuereinnahmen, verpachten. Genüßlich mißt Tertullian den Niedergang der römischen Religion an den schwindenden Einnahmen der Tempel, – und legt dies auch noch einem Heiden in den Mund: *Certe, iniquitis, templorum vectigalia decoquant*, »die Einnahmen der Tempel nehmen ständig ab«, *stipes quotusquisque iam iaciat*, »wer wirft denn noch eine Gabe in den Opferkasten«.

Tertullian bietet uns nicht nur einige sonst nicht belegte Fakten der antiken Religionsökonomie, sondern ist zugleich ein früher Beleg für die Übergangsprobleme zwischen antiker Wirtschaft und Christentum. Am schönsten zu greifen in seinen Erwägungen, in welchen Berufen Christen ihr Geld verdienen könnten, und in der Zurückweisung des Vorwurfs, die Christen seien für die antike Wirtschaft unnütz: *Infructuosi negotiis dicimur*. Das aber, so Tertullian, stimme gar nicht, »wir sind weder Brahmanen noch indische Gymnosophisten«. Aber auch Tertullian kommt nicht darum herum, die Finanzierungsbedingungen der christlichen Gemeinden anzusprechen: in Apologeticum 39,5 berichtet er höchst gewunden von den monatlichen Geldsammlungen bei den Zusammenkünften der Christen, sie seien maßvoll, freiwillig und hätten absolut nichts mit den Gegenleistungen Gottes zu tun, sie seien gleichsam *deposita pietatis*, Darlehen der Frömmigkeit. Mit diesem spezifischen Begriff antiker Wirtschaftspraxis<sup>17</sup> beginnt das ökonomische Spiel von *commitment* und Institution, Kult und Gesellschaft, Religion und Staat, von neuem.

17) H. Montgomery, »Old Wine in New Bottles? Some Views of the Economy of the Early Church« in: *Symbolae Osloenses* 66, 1991, 187-201.