

Ökonomie des Glaubens?*

BIRGER P. PRIDDAT**

Economics of Religion?

Religious faith is based on a different economic logic. It is a double space-economy: the worldly space of human life and God's space of heaven, the last one as a space for a second-life of the soul. Religious men have to reflect their lives in behalf of their placement in heaven. But it is no decision of man to enter heaven after death; it belongs to God's grace. So we cannot easily transform this economy of religion into modern economics. It is a different gift-economy, but without any mode of reciprocity.

Keywords: Ökonomie der Gabe, Gnade, Schuld, Glaube, Mitleid.

1. Religiöse Institutionen

Kirchen sind organisierte Institutionen. Die meisten Mitglieder sind nur lose gekoppelt. Je strenger die Regeln, desto stabiler die Organisation. Strenge Regeln signalisieren Opfer der Mitglieder und damit Verbindlichkeit und Ausschluss von *free riding* (vgl. Schnabel 2009).

Die Normen arbeiten hier nicht über Sanktionen, sondern ihre Befolgung signalisiert Opfer, d. h. Gemeinschaftlichkeit, auf die man sich verlassen kann. Opfer sind ‚schwer zu fälschende Signale‘. Das macht Kirchen bzw. religiöse Gemeinschaften zu besonderen Institutionen. „We argue that the religious system accomplishes this by: (1) employing highly flexible cognitive mechanisms, (2) evoking emotional responses that provide reliable information concerning individual physical and psychological states, (3) supporting specialists who introduce religious ideas that endorse and sustain the social order, and (4) encouraging collective acceptance of these ideas with public displays, typically in the form of rituals, badges, and taboos. These interacting components of the religious system ultimately promote prosocial behavior under diverse conditions” (Purzycki/Sosis 2009: 243).

Die Mitglieder investieren in die organisierte Institution. Sie stabilisieren das Erwartungsgleichgewicht dadurch, dass sie zeigen, dass sie sich unterwerfen. Wir haben es mit demonstrativem Regel-Einhalten zu tun, welches opportunistisches Verhalten ausschließt. So wird es für alle weniger riskant, sich auf andere zu verlassen. Die Ausbeutung des *social capital* sinkt und *free riding* wird vermieden.

* Diese Arbeit ist im ZRWP (Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik) der Universität Basel, in Zusammenarbeit mit dem Collegium Helveticum, im Rahmen eines Fellowship-Programms entstanden.

** Prof. Dr. Birger P. Priddat, Universität Witten/Herdecke, Alfred-Herrhausen-Str. 50, 58448 Witten, Tel.: +49-(0)2302-926530, E-Mail: birger.priddat@uni-wh.de, Forschungsschwerpunkte: Institutionenökonomik, Wirtschaftsethik, Theoriesgeschichte der Ökonomie, Politische Ökonomie, Kultur und Wirtschaft.

Solche Institutionen ziehen klare Grenzen zu ihrer Umgebung. Die Investition in das Opfer macht Wechsel oder Austritt teuer. D.C. North's Konzeption der Institution als *shared mental model* ist auch hier zu veranschlagen, aber es kommt eine Komponente hinzu: *Die Regelbefolgung ist zugleich das Medium der Institution*. Man kommuniziert offen seine Folgsamkeit. Alle Mitglieder werden auf eine gewisse Weise tugendhaft: Sie leben die Tugend der Regelerfüllung öffentlich. Deshalb sind Zeremonien und Rituale wichtig. Sie sind die mediale Arena, der *showroom* der Pflichterfüllung und damit die öffentliche Opferkommunikation.

Es geht nicht mehr nur um Erwartungen und Erfahrungen, sondern um Investition. Denn Engagement allein reicht nicht (obwohl es demonstrativ und sichtbar ist und zugleich auch Zeit kostet). Engagement ist emotional und freiwillig, aber kein Opfer, sondern eher ein Moment demonstrativer Freiheit, entschieden zu handeln. Es beruht auf Erfolgs- und Anerkennungserwartungen (eine Art soziales Elitenhandeln).

Opfer hingegen ist eine Art von Investition, die einen gewissen Abbruch von Alltagskulturen erfordert wie z. B. von Gewohnheiten und Konventionen sowie den Abbruch von Erwartungen, als Investition in demonstrierte Sanktionseinfügung: Fügsamkeit (= Selbstbindung).

Religionen, definiert R. Sosis (Schnabel 2009), sind umso stabiler, je stärker sie ihre eigene organisierte Institutionalität ausprägen (als Gesellschaft in der Gesellschaft). Je stärker, könnte man umgekehrt schließen, die Gesellschaft de-institutionalisiert, desto weniger Religiosität existiert – jedenfalls in organisierter Form. So erleben moderne Gesellschaften einerseits die Auflösung der großen alten Kirchen. Andererseits aber erleben dieselben Gesellschaften eine Zunahme an kleinen, streng institutionalisierten Kirchen, die die De-Institutionalisierung in ihren Arenen aufheben.

R. Sosis' institutionentheoretische Analyse liefert einen anderen Blick auf die Ökonomie der Religion. Sie fungiert als *social order* -, d. h., nicht nur als Restriktion individueller Handlungsrationalität, sondern als Konstitution institutioneller Erwartungsgleichgewichte, die eine gemeinsame selbstbindende Ausrichtung des individuellen Handelns besorgen: ein *modus collectivus* des Handelns, der ein spezifisches Verhältnis von Entscheidung, Fügung und Fügsamkeit herstellt.

Diese Analyse konzentriert sich allerdings auf die kirchliche Institution, d. h. auf soziale Effekte der Religion. In der Dimension des Opfers zeigt sich ein Moment, das auf den Glauben rekurriert. Religion hat aber eine weitere Dimension, deren Ökonomie wir im Folgenden untersuchen.

2. Double Space Economy

Das Verhältnis von Entscheidung, Fügsamkeit und Fügung ist nicht allein durch ein *preference/metapreference*-Konzept zu erschließen. Wir haben es, zumindest für den abendländisch-christlichen Raum, mit *extended rationalities* zu tun, die eine strategische Komponente haben, welche über den Allokationsraum der Ökonomie hinausgeht (vgl. Gutknecht 2009). Ich nenne es eine *double space economy*.

Wir wissen, dass Religion das Weltliche eher im Hinblick auf das Himmlische bewertet (bei aller Vorsicht gegenüber der jeweiligen, historisch vorkommenden Gewichtung, und auch nur begrenzt auf christliche wie jüdische Traditionen). Ökonomisch ist

eine Relation zwischen Welt und Himmel nicht vorgesehen; Ökonomie beschreibt einen säkularen bzw. mundanen Allokationsraum. Wenn wir aber für gläubige Christen annehmen dürfen, dass sie das, was sie in der Welt entscheiden, spätestens im Jüngsten Gericht rechtfertigen müssen, haben wir es mit einem Referenzsystem zu tun, das das weltliche Tun neu bewertet. Die weltlichen Handlungen sind dann zwiefältig: a) welchen Wert sie in der Welt realisieren (das ausschließliche Terrain der Ökonomie) und b), welchen Wert sie im Himmel realisieren, d. h. wo sie im Himmel plaziert werden (bzw. ob überhaupt: Theorie der Hölle).

Das ist ein sehr strenges Bild des Religiösen: Viele evangelische Glaubenskonzepte haben fast keine Hölle im Repertoire (die Katholiken noch, und die Evangelikalen neu-amerikanischer Provenienz ebenfalls). Dennoch gilt allgemeiner, dass das, was auf Erden, also im Leben getan wird, der Gnade Gottes anheimfällt. Ob es Gott gefällig ist, kennzeichnet eine Metareflection des bloßen Tuns auf Folgewirkungen (1) auf andere und (2) inwieweit das Handeln in Hinblick auf andere für einen selbst rechtfertigbar im Glauben vor Gott ist. Wir haben eine zweite Instanz, die das weltliche Tun bewertet (ob über das Gewissen vor Gott oder direkt am Tag des Jüngsten Gerichtes, bleibt offen, ohne ihm im Grundsatz etwas zu nehmen).

Die etwas säkularisiertere Version lautet, dass Gott beobachtet und im Leben bereits strafend bzw. fördernd eingreift. Das ist aber ein weltlich präsenter Gott, gleichsam eine moralische Instanz. Die solchermaßen moralische Religion ist eine reflexive, auf Folgewirkungen des individuellen Handelns abgestellte, Instanz: "People regularly engage in religious behaviors that entail short-term costs, but doing so enhances long-term relationships built on a foundation of trust. This trust, perpetuated by ritual signaling sustains communities and promotes social coordination and cooperative behavior" (Purzycki/Sosis 2009: 253).

Das Religiöse lässt sich nicht auf Moral reduzieren, da es eine Dimension bedient, die der Frage nach dem Sinn des Lebens nicht nur innerweltlich nachspürt, sondern auch und vor allem in der Frage, was geschieht, wenn das Leben endet. Die Religion ist – fast ausschließlich – der Trost derer, die am Leben zweifeln und verzweifeln, aber zudem aller, die fragen, ob das Leben mit dem Tode endet, oder in eine andere Welt übergeht. Religion operiert mit einem *second life*.

Diese Frage ist nicht belanglos, da sie niemand beantworten kann und die Religion sich gerade um diese Schwelle bemüht und Hoffnung sowie Trost gibt. Das Leben ist in ihrer Diktion keines zum Tode, sondern nur ein Übergang. Man mag die Frage für müßig erklären, nicht aber die Angst, die Menschen erfasst, wenn sie begreifen, dass ihr Leben ihr Einziges ist – eine existentielle Angst, die zu beruhigen das Leben wieder lebenswert macht. An dieser Stelle sind weder theologische noch psychologische Erörterungen angebracht, sondern die Tatsache, dass die Religion etwas anbietet, das keine mundane Instanz lösen kann. Der Trost des Himmels ist funktional eine *second life dimension*.

Für denjenigen, der glaubt, tritt Gott 1) als *supervisor* und *monitor* ins Leben und 2) als Buchhalter des Lebens, der nach dem Tode bzw. beim Jüngsten Gericht bilanziert. Die Dimension (1) kann eher moralisch (1a) oder beobachtend (1b) für die Dimension (2) aufgefasst werden. Der moralische Gott kann in der schwachen Variante als Kommunikationsinstanz des eigenen Gewissens fungieren (1a1) oder stärker als inter-

venierender Gott (1a2), der strafend bzw. helfend ins Leben eingreift. Ihn bittet man betend um etwas.¹

Die Dimension (2) folgt der *double space*-Logik: dass das irdische Leben die kürzere Periode gegenüber der längeren (des ewigen Lebens) im Himmel darstellt. Das Leben (*space 1*) ist gleichsam ein Vorspiel für die nachhaltigere Existenzform der Seele im Himmel (*second life in space 2*), in dem die Platzierungen für die Himmelsgesellschaft festgeschrieben werden. Wer das glaubt, hat notwendigerweise ein Interesse, im Leben die Bedingungen zu klären, bzw. durch gottgefälliges Leben zu erwerben, die ihn im Himmel optimal platzieren (und natürlich jedwede Hölle vermeiden).

So formuliert, kommt das Missverständnis auf, dass es durch den Gläubigen selber entschieden werden kann, wie er sich platziert. Der spätmittelalterliche Bußhandel – Le Goff (1988) analysiert ihn als eine Marktoption des Vatikans, um den Petersdom zu finanzieren, gleichsam als einen kirchlichen Kapitalmarkt – verkaufte mit dem Ablass bei vorliegenden Sünden die Minimierung der Aufenthaltsdauer im Fegefeuer. Das Fegefeuer wurde im Mittelalter konstruiert, um auch Sündern den Himmel zu öffnen, nach vorheriger Reinigungszeit in einer Zwischenhölle (Le Goff 1988). Die Kirche verkaufte Purgationen, Sündenreinigungen, um die *entry-option* für den Himmel nicht verfallen zu lassen.

Dieser religiös motivierte Markt handelt „*space 2*-Zugänge“. Es bleibt unklar, ob er in die Gnadenkompetenz Gottes eingreift, denn dazu müsste dieser vermeiden, die Plätze im Himmel zu verkaufen. Denn nicht der Gläubige entscheidet, sondern Gott in seiner Gnade. Da reicht es nicht, gute Taten und Werke vollbracht zu haben, es muss auch in reinem Glauben geschehen sein (so Luther und Calvin).

Das macht den Unterschied: Der Himmel ist nicht zu erwerben, der Eingang nicht zu kaufen, es sei denn, man ist reinen Glaubens. Dann würde man aber die Gnade Gottes nicht versuchen. Der *space 2*-Zugang ist nicht über Entscheidungen zu erreichen, sondern durch reuiges Leben in gläubiger Demut. Ökonomisch ist das ein Opfer. Letztlich ist die entscheidende Frage (ohne sie durch Entscheidungen lösen zu können), ob Gott *einem* gnädig ist. Sie enthält zwei Themen, die die Ökonomie nicht beherrscht: (a) die Frage des guten Lebens, die, anders als die Antike, nicht nur über Tugendhaftigkeit zu bewerkstelligen ist. Und (b) die Frage nach dem Sinn des Lebens, die nicht durch Werkgerechtigkeit (wie Luther es nannte) allein beantwortbar ist. Beides bedarf des rechten Glaubens, d. h. der Überantwortung an eine transmundane Instanz. Ob Gott eher schicksalhaft auftritt (im Kontext einer *oeconomia divina*, einem Heilsplan, in dem alles Weltliche vorherbestimmt ist), oder als Spiegel (der das menschliche Tun respondiert) – das Heil, das Ziel aller Hoffnung auf Erlösung, lässt

¹ Kittsteiner zeigt den Übergang von einem an die "Gnade" gebundenen "nachfolgenden Gewissen" (Kittsteiner 1990: 175 f.) zur "Tugend mit Hilfe eines vorgängigen Gewissens zu üben und auf die Gnade zu verzichten" (Kittsteiner 1990: 175) als Prozess der Individualisierung im 18. Jahrhundert. Ohne Gnade wird der Tugend eine Perfektion zugeschrieben, die niemand tatsächlich aushalten kann. Das aus der Gnade Gottes, seiner Willkür, entlassene Ich muss sich selber erlösen, d. h. alle Schuld (von Verfehlung) lastet es sich selbst auf (vgl. Kittsteiner 1990). Die einzige Chance, der Schuld zu entgehen, ist von vorneherein vernünftig zu handeln, also ein Übergang vom Glauben zur Vernunft (dessen Last dann Ende des 19. Jahrhunderts die Psychoanalyse behandelt).

sich nicht erwarten, sondern nur erhoffen. Glaube ist kein Strategem, sondern ein Zustand der Demut vor dem Schöpfer.

Für unsere Analyse benennen wir es etwas nüchterner: Alle *social relations* (die ökonomischen eingeschlossen) sind nicht mehr binär codiert, sondern tertiär: Gott ist der kopräsente Dritte im Bunde aller Sozialitäten. Wir haben es mit einer *governance structure* zu tun, die jede Vereinbarung, jeden Vertrag, jede Gemeinschaftlichkeit daraufhin zu prüfen verpflichtet, ob sie nach den jeweiligen Kriterienkatalogen gottgefällig sind. Im Glauben kann diese dritte Instanz nur reflexiv, als offene oder interne Evaluation, aber entscheidungs-entscheidend, auftreten.

Solange Gott als moralische Instanz auftritt, ist der Konsequenzenraum auf die Welt beschränkt (*space 1*). Gott ist gleichsam nur ein Argument für die *moral order*. Die Religion beschränkt sich auf zeremonielle Instanzen, die in bestimmten Frequenzen inszeniert werden, um das Glaubensbewusstsein wach zu halten – so lässt sich das Institutionengefüge des Kirchlichen (s. Teil I) einordnen. Erst die Reflektion auf *space 2* organisiert eine machtvollere Reflektion, denn die Bewertung der irdischen Handlungen in *space 1* in Hinblick auf die spätere Platzierung des Protagonisten in *space 2* bringt die darüber hinausgehende Interessen ins Spiel: *claims* in *space 2* abzustecken.

Space 2 ist eher kommunistisch strukturiert; Eigentum spielt keine Rolle, sondern die Nähe zu Gott (*placement = ranking*). Der Himmel (*space 2*) wird vague als Gesellschaft aber ohne Ökonomie (ohne ein Allokationsproblem knapper Güter) figuriert. Das Wichtigste ist natürlich der *entry*, die Anerkennung als reine Seele. Das Leben in *space 1* gläubig zu verbringen, schafft Dispositionen für die Gnade, nicht sie selbst. Insofern ist die entscheidende Frage im Grunde Pascals Wette: Was habe ich als Gläubiger getan, wenn es den Himmel geben sollte, um in ihn zu gelangen?

Double space-Religionen arbeiten mit einem *future/present*-Reflektionsmodell: weil die Zukunft offen ist, bedenke jetzt, was du im Hinblick auf das, was dir später widerfahren soll, tun kannst. John Rawls *veil of ignorance* ist nach dem gleichen Muster, nur gänzlich intramundan, gestrickt (auch Harsanyis und Buchanans Modelle); er aber meint, über die Reflektion entscheiden zu können, wie man später platziert wird. Ricoeur kritisiert an Rawls, dass er das jesuanische Prinzip der unbedingten Liebe in ein reziprozitäres Prinzip des römisch rechtlichen *do ut des* verwandelt habe. Man verhalte sich als Christ in *space 1* altruistisch, um in *space 2* Optionen zu erwerben. Die Frage der Heilsgewissheit wird zum Investitionsthema.

Die religiöse Logik ist komplexer: natürlich lohnt es sich, für positive Bewertungen vor dem Jüngsten Gericht altruistisch zu sein. Das ist eine notwendige Bedingung, wenn auch keine hinreichende. Gnadenfördernd ist die rechte Gesinnung, deren Intention gerade die Intentionslosigkeit beim Altruismus ist – kein strategisches Kalkül, sondern hingebungsvolle demütige (Menschen-)Liebe (jesuanische *agape*). Das macht die Differenz zu jeder ökonomischen Reinterpretation aus: es geht nicht um Entscheidungen, sondern um Hingebung im Glauben. Das *future/present*-Reflektionsmodell ist invers als Reflektion der Gegenwart auf den Glauben zu lesen. Das schließt strategische Formen aus: wer sich einbildet, mehr/intensiver zu glauben, und deshalb belohnt zu werden, frevelt bereits, weil er sich anmaßt, Gottes Gnade beeinflussen zu können. Es gibt hier keine individuelle Rationalität, sondern nur den Verzicht auf subjektive Geltung. Das eigene Handeln ist der *governance* Gottes anheimgestellt. Die

Verträge, die im Protestantismus im Gebet mit Gott geschlossen werden, sind Verträge der Reue (ähnlich der katholischen Beichte, die allerdings agentenvermittelt, d. h. nicht unmittelbar zu ‚seinem Gott‘ ist). Das sind keine bürgerlichen Verträge, sondern Danksagungen dafür, dass einem immer schon von Gott gegeben wurde (eine Ökonomie der Gaben).

Die Vertragsmetapher ist insofern zulässig, als sie eine Verbindlichkeit des Betenden signalisiert. Sie ist insofern falsch, als sie Gott nicht zwingen kann, etwas einzuhalten (wegen der Kontingenz der Gnade). Die Verträge sind relationale Verträge, mit einer Offenheit der Erfüllung durch Gott (d. h. der Kontingenz der Gnade anheimfallend). Genauer gesagt sind es Obligationen des Betenden, die im Zwiegespräch mit Gott die eigene Sündhaftigkeit therapeutisch offen legen. Es geht gar nicht um aktuelle Entscheidungen, sondern um die Rekonstruktion der eigenen Verfehlungen, um aus ihnen ein neues Bild von sich selbst zu gewinnen, das dann die aktuellen Entscheidungen modulieren kann (eine Theorie der Präferenzänderungen). Wir befinden uns im Raum der Identitätsbildung, der Glaubensfestigung als mühsamem Prozess der Tilgung von Anmaßung und Hybris. Reue und Demut sind die Resultate und sie bilden den *frame* künftiger weltlicher Handlungen. Der Glaube ist die funktionale Transformation des sündigen Ichs.

Wir haben es mit einer Transformationsökonomie zu tun, die den Gläubigen von einem passiven Rezipienten (Konsumenten) der Religion in einen aktiven reuigen Sünder verwandelt. Insofern ist die Reflektion auf *space 2* eine transzendente Ressource für ein gottgefälliges Leben in *space 1*. Dass das gottgefällige Leben, das die Religion an ihren Gläubigen erreichen will, sekundär eine *moral order* generiert, mag dem Leben in *space 1* einen menschlichen Sinn geben. Aus der Perspektive von *space 2* aber ist jede Seele sich selber vor Gott verantwortlich. Moral ist ein Nebenzweck des Religiösen, eine Konsequenz der Glaubenstransformation.

Diese individuelle Verantwortlichkeit für das eigene Seelenheil kann nicht als religiöse Selbsterhaltung interpretiert werden, da die Demut vor Gott die Demut vor seinen Geschöpfen, den Mitmenschen, einschließt. Insofern stiftet *space 2* in *space 1* Ordnung oder ethisches Verhalten. Aber die Ethik hat keine humane Begründung, sondern die der Anmaßungslosigkeit vor Gottes Schöpfung. Vor Gott sind alle Menschen gleich, ist das religiöse Telos. Diese Gleichheit ist aber kein Recht (wie das Naturrecht argumentierte), sondern eine ständige Anforderung, den anderen als Nächsten anzusehen – bis in die Dimension der jesuanischen Fernstenliebe. Hier geht es moralisch nicht um Berücksichtigung und Anerkennung der anderen, sondern um die Demut, Geschöpf unter Geschöpfen zu sein.²

Space 2 ist nicht als Allokationsraum ausgestattet, aber die Reflektion des Tuns in *space 1* sortiert die Handlungen als *space 2*-zutraglich (oder nicht). Wir können von einer *inter-space*-Allokation reden: Jede Entscheidung in *space 1* steht bei den Gläubigen unter

² Die theologische Sprache lässt sich nicht ohne weiteres in *economic terms* übersetzen, weil sie ein anderes Verhältnis zur Welt zum Ausdruck bringt. Das herauszustellen ist Aufgabe der Analyse der Ökonomie des Glaubens.

Vorbehalt der Angemessenheit in *space 2*. Erst ihre Transformation als reuige Sünder in *space 1* entfaltet ein Moment von *space 2 in 1*. Das ist die Welt des Glaubens.

3. Im Schatten des Versagens

Glaube ich an *space 2*, muss ich mein Leben ändern. Pascals Wette ist nur die intellektuelle Variante. Weitaus bedeutsamer ist die existenziale Ergriffenheit von meiner Irrelevanz angesichts des unausweichlichen Todes. Hier spielen noch gänzlich andere Themen hinein, die für die Ökonomie bisher irrelevant waren: die Interpretation des eigenen Lebens im Schatten des Versagens (der Sünde) und die daraus resultierende Konstruktion der Schuld (die, in der Erbsünde, unaufhebbar ist).

Die Ökonomie ist, als Wissenschaft, grundsätzlich euphemistisch angelegt. Sie analysiert die Bedingungen von Wachstum, Fortschritt, Glück, Wohlfahrt etc. Marktversagen und politische Deregulation sind Gründe, Lösungen für z. B. Wachstum zu ersinnen. Aus Fehlern wird gelernt, Insolvenzen sind Systemereignisse einer ‚produktiven Destruktion‘. Versagen Märkte, entstehen neue, etc.

Leiden, Versagen, Unglück, Sünde etc. sind keine in der Ökonomie verhandelten Kategorien. Für die Akteure, die davon betroffen sind, wird ökonomisch-politisch der Sozialstaat als Auffangstation konstruiert. Oder Leid ist nur ein Anreiz, sich ihm kraft produktiver Anstrengung zu entheben (vgl. die älteren Beschreibungen der Ökonomie durch die Balance von Arbeitsleid/Arbeitsfreude bei Gossen (1854)). Aber für alle in der Gesellschaft, die Leid, Unglück und Versagen als Unverfügbarkeit erleben, also als Zustände, die sie nicht produktiv beseitigen können, bleibt die Ökonomie begriffslos. Ebenso für alle, die die hohe Produktivität und materielle Wohlfahrt als sinnleer erleben.

Man mag einwenden, dass in einer alten vormodernen Welt, in der Produktivität als Motor gesellschaftlichen Fortschritts nicht existierte, Leid, Armut und Versagen systemisch waren, so dass die Beschwerne des Lebens in der Welt (*space 1*) durch Hoffnung auf Erlösung im ewigen Leben (*space 2*) verständlich gewesen sei. Die moderne kapitaldynamische Marktökonomie klappt die Hoffnung auf *space 2* in die Welt (*space 1*) zurück, mundanisiert die himmlischen Hoffnungen auf irdische Erwartungen des Wohlfahrtsanstiegs durch produktive Anstrengung. Wir haben es mit einer großen Transformation von Hoffnung in Erwartung zu tun (eine zweite Dimension der *great transformation* Polanyis). Die Erlösung kann so in der Welt durch die Menschen selbst geschehen. Der Sinn des Lebens geht in der Welt auf: *To better the comfort of life*, wie Adam Smith das neue Programm definierte.

Doch bleibt das kapitalistische Programm ambivalent; viele schaffen es nicht, an der gesellschaftlichen Wohlfahrt teilzuhaben oder empfinden ihre Teilhabe als zu geringwertig. Sie fallen aus den produktiven Anforderungen heraus, erleben ihr Leben weiterhin als schicksalhaft und nicht durch sie selber formbar. Sie leben im Schatten der Prosperität. Hinzu kommen die vielen, die den Wohlfahrtserwerb nicht als sinnhaft erfahren. Sie zweifeln, ob die intensive produktive Beteiligung tatsächlich schon der Sinn des Lebens sei. Beide Befindlichkeiten müssen nicht durch Religiosität begründet sein; Gläubige interpretieren ihr Leben aber durchaus in diesen Kategorien. Durch wirtschaftliche und soziale Anerkennung sind sie nicht erfüllt. Nun ist die Sinnfrage des Lebens heute nicht mehr automatisch religiös codiert. Aber Religionen bieten

Antworten, die als Entlastung von Sinnfragen (und ihren lebensweltlichen Irritationspotentialen) fungieren.

Funktional sind Religionen transitorische Institutionen, die latent alle Zwecke gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens (*space 1*) auf einen Hyperzweck ausrichten, der nicht ‚von dieser Welt‘ ist (*space 2*), ohne über ihn verfügen zu können (der Himmel verfügt über keine *property-rights*, trotz aller Versuche, sie zu erlangen). Das ist eine eschatologische Logik. Wenn wir den Himmel als Spiegel der Welt ansehen, der den Menschen ihre Geschöpflichkeit reflektiert, reduzieren wir bereits die *religiositas* auf eine *moral order* und damit auf gegenseitige Humanität, die das Heil durch gute Taten erlangen zu können glaubt. Aber die menschlichen Werte, die zusätzlich zu den menschlichen Zwecken gelten sollen, lassen sich auch ohne Glauben verwirklichen. In der Dualität von Zweck- und Wertrationalität verschwindet das *tertium*: die Gnade, die keine mundane Rationalität repräsentiert, sondern deren Negation. Rational auf das Heil zuzusteuern, wäre eine anmaßende Intention. Die Dimension der *religiositas* heißt Demut: d.h. Unverfügbarkeit des eigenen Lebens und seiner Zwecke, selbst der moralischen.

Die Demut ist, wenn man es so ausdrücken will, die Anerkennung der Unvollkommenheit des Menschen, die durch eigenes, soziales sowie wirtschaftliches Tun nicht kompensiert werden kann. Diese Unvollkommenheit ist, religiös betrachtet, das Wesen menschlicher Geschöpflichkeit. Sie lässt sich durch die Verträge der Gesellschaft und Wirtschaft nicht aufheben. Alle bilateralen oder dyadischen Verträge sind triadisch codiert: nur Gott kann sie schließen (oder auflösen).

Der Glaube ist keine Erwartung des Heils, sondern die Hoffnung, von Gott in seiner Gnade erwählt zu sein. Die (christlichen) Religionen differieren in den Anteilen, in denen Menschen am Heil mitarbeiten können: der Kooperationsmodus geht von heilsökonomischer Determination bis zum Kauf von Himmelseintrittsberechtigungen (Ablass). Dazwischen gibt es differenzierte Formen der Buße. Es sind Opferformen.

4. Ökonomie des Glaubens

Opfer bedeutet ökonomisch *zu geben, ohne zu bekommen*. Das ist ein der mundanen Ökonomie fremder Modus, in einer Ökonomie des Glaubens aber eine zentrale Maxime. Mundan haben wir es mit einem *Geben, um zu bekommen* zu tun: der Modus des *space 1*, der in Hinblick auf den *space 2* im Kontrast durch das *Geben, ohne zu bekommen* komplementiert wird. Beide Modi sind aber konträr. Was heißt das für eine Definition der *double space economy*?

Paul Ricoeur, der das jesuanische Liebesgebot gegen die mundane Gerechtigkeit abwägt, hebt mundan das römischrechtliche *do ut des* heraus: *ich gebe, damit du gibst*. Das ‚damit‘ mache den Gerechtigkeitssatz zu einer utilitaristischen Maxime, die nur durch das Liebesgebot der Goldenen Regel korrigiert werde: *gib, weil dir ja gegeben wurde* (Ricoeur 1990: 59, mit Bezug auf Lukas 6, 27-30; aber auch Lukas 6, 31; 6, 32-43; 6, 35). Es geht in der Ökonomie des Glaubens nicht um Recht, sondern um Mitleid und Güte (Ricoeur 1990: 67). Als Geschöpf Gottes hat man bereits alles empfangen und die Gläubigen stehen in Gottes Schuld. Ihr Handeln ist demnach ein Zurückgeben dessen, was sie längst schon empfangen haben. *Es geht hier nicht um Güter, sondern um Güte*: um eine Haltung im Glauben.

Paul Ricoeur nennt, an anderer Stelle, das „Gebot der Fernstenliebe“ (vgl. Lukas 6, 27) einen „supraethischen Ausdruck“ einer zugrundeliegenden „Ökonomie der Gabe“ (Ricoeur 1990: 43 f.). Eine Ökonomie der Gabe lässt sich in vormodernen Welten als Grundlage jedes Wirtschaftens ausmachen (Hénaff 2009: Teil II). Sie beruht auf einer Logik der Schuld (Hénaff 2009: II.6). Theologisch ist die Ökonomie der Gabe kein vormodernes Projekt, sondern die Quintessenz der Ökonomie des Glaubens. Die Ökonomie der Gabe transzendiert die Ethik. „Da dir ja gegeben wurde, gib deinerseits. Gemäß dieser Formulierung und kraft des ‚da ja‘ zeigt sich die Gabe als Ursache der Verpflichtung. (...) In dem Moment, indem die Ökonomie der Gabe auf die Praxis trifft, entwickelt sie eine *Logik der Überfülle*, die zumindest zunächst der Entsprechungslogik der Alltagsethik völlig entgegengesetzt ist“ (Ricoeur 1990: 49). Und auch der mundanen Ökonomie, muss man ergänzen.

Die Ökonomie des Glaubens beruht auf einer Logik der Überfülle der Schöpfung. „Auf der entgegengesetzten Skala einer Ökonomie der Gabe finden wir symmetrisch zur Symbolwelt der Schöpfung, doch nicht weniger komplex als sie, die Symbolwelt der letzten Dinge, in der Gott als Quelle der *unbekannten* Möglichkeiten erscheint“ (Ricoeur 1990: 47). Die Welt der letzten Dinge ist die Welt der Eschatologie, der Hoffnung im Glauben (auf den Himmel (*space 2.a*) oder auf Gottes Reich auf Erden (*space 2.b*)).

In der Supraethik der Mitgeschöpflichkeit verhalten sich die Gläubigen, die in der Schuld ihres Schöpfers stehen, nicht nur den Menschen gegenüber in der Pflicht ihre Schuldigkeit, sondern der ganzen Welt und der Schöpfung gegenüber mitleidig, weil mitleidend. In der Hoffnung, in Gottes Reich aufgenommen zu werden (in welcher theologischen Variante auch immer), bleibt Gott die Quelle der unbekanntenen Möglichkeiten, der Erlösung und Vervollkommnung des Menschen. Der Mensch wird erst im Himmel vollkommen, weshalb er im irdischen Leben büßender Sünder bleibt, d. h. unvollkommen. In dieser Unvollkommenheit kann es kein Anrecht, keine finale ökonomische Effizienz geben, nur Güte und Mitleid, was praktisch fordert, nicht zu verlangen oder zu begehren oder zu bedürfen, sondern zu geben. Für die Verträge, die Kernoperatoren der Ökonomie, gilt, dass man kooperiert, statt zu konkurrieren (vgl. Priddat 2009), „so weit, dass man sich wechselseitig zum Schuldner bekennt“ (Ricoeur 1990: 61). Hier entfaltet die Ökonomie des Glaubens ihre eigene Diktion.

Es geht nicht darum, normativ zu argumentieren, sondern nur die Logik der Ökonomie des Glaubens herauszuarbeiten. Richard Rorty hält diese Logik für überholte Metaphysik, die versuche, der „eigenen Endlichkeit zu entfliehen, indem man sich an etwas Allmächtiges anschließt“ (Rorty 2006: 66). Unabhängig davon, ob der Glaube angemessen als Flucht vor der eigenen Endlichkeit interpretiert wird, hat der Glaube dann, wenn er wirksam wird, eine eigene Ökonomie, die das Handeln der Gläubigen transformiert. Die Hoffnung, in *space 2* erlöst werden zu können, kompensiert das unglückliche Bewusstsein, in *space 1* ein unvollkommenes Geschöpf zu sein, dass sich selbst nicht erlösen kann.

Diese Ökonomie des Glaubens zeigt aber auch eine Tendenz der Religion, anstelle der Anbetung des (all-)mächtigen Gottes auf einen Gott der Liebe zu setzen, der unseren demokratischen Anschauungen angemessener scheint. Wenn wir zudem glauben, unser Glück in die eigene Hand nehmen zu können, beginnt eine Extension des *space*

1, und der transzendente *space* 2 diminuiert, mit der Folge, dass wir lernen, mit der Endlichkeit selber umzugehen. Erlösung wird ein Terminus der sozialen und wirtschaftlichen Ordnung *hic et nunc*. Das aber wird das Schwierigste: Mitleid und Güte nicht als Gebot der Geschöpflichkeit, sondern aus Menschenrechten auszuüben. Die Menschen werden, noch in der Logik der Ökonomie des Glaubens, wenn auch an ihrer Grenze, ihre eigene Hoffnung. So entsteht ein Modell einer Zivilreligion (vgl. Seitter 2003). Doch das ist eine andere Analyse.

Literatur

- Deiminger, R.* (2009): Das pünktliche Ende der Zeit, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 245, 24./25.10.2009, 13.
- Gossen, H. H.* (1854): Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus fließenden Regeln für menschliches Handeln, Braunschweig: Vieweg.
- Gutknecht, T.* (2009): Die andere Gerechtigkeit. Logik der Ökonomie und messianische Logik, in: *agora*42, 1(1), 42-47.
- Hénaff, M.* (2009): Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kittsteiner, H. D.* (1990): Von der Gnade zur Tugend, in: derselbe (Hrsg.): Gewissen und Geschichte, Heidelberg: Manutius Verlag, 171-201.
- Le Goff, J.* (1988): Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Priddat, B. P.* (2009): Gerechte Ökonomie? Verträge. Unveröffentlichtes Manuskript, Tagung ‚Gerechtigkeit‘ des Walter-Eucken-Institutes, Freiburg.
- Purzycki, B. G./ Sosis, R.* (2009): The Religious System as Adaptive: Cognitive Flexibility, Public Displays and Acceptance, in: Voland, E./ Schiefenhövel, W. (Eds.): The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior, New York: Springer Publishers, 243-256.
- Ricoeur, P.* (1990): Liebe und Gerechtigkeit, Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Rorty, R./ Vattimo, G./ Zabala, S.* (2006): Die Zukunft der Religion nach der Metaphysik, in: Rorty, R./ Vattimo, G. (Hrsg.): Die Zukunft der Religion, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 65-96.
- Schnabel, U.* (2009): Der angepasste Glauben (R. Sosis), in: Die ZEIT Nr. 8, 12.2.2009, 34.
- Seitter, W.* (2003): Brauchen wir eine Zivilreligion?, in: Ley, M./ Neisser, H. / Weiss, G. (Hrsg.): Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin, München: Fink, 115-136.
- Voland, E./ Schiefenhövel, W.* (2009) (Eds.): The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior, Berlin/Heidelberg: Springer.