

# Einleitung: Das Heilige und die Ware. Überlegungen zum Nexus von Religion und Ökonomie

MARTIN FITZENREITER

Für Erika Endesfelder

*“... Therefore, a study of the economy without taking into account other aspects, particularly religion, cannot be any more than a transitional stage in scientific research, useful in that it enables us to pose special problems and to apply special methods; ultimately the results have to be incorporated into the study of the Egyptian history as a whole. In other words: the final aim is to draw a picture of the structure of the economy as an aspect of the entire civilisation.”* Jac. J. Janssen<sup>1</sup>

Die hier publizierten Tagungsakten wollen an die von Jac. J. Janssen in seinen *Prolegomena to the Study of Egypt's Economic History* geforderte Herangehensweise zum Studium ökonomischer Zusammenhänge in antiken Gesellschaften anknüpfen. Ökonomische Phänomene sollen in ihrem Kontext analysiert werden, wobei es in diesem Fall sogar der Kontext ist, der als Ausgangspunkt der Analyse gewählt wurde. Dass es genau der religiöse Kontext ist, hat zumindest in Ägypten einen ganz pragmatischen Grund: Religion ist hier in außerordentlicher Weise „monumentalisiert“ und so als Quelle überproportional präsent. Es ist aber auch so, dass gerade in diese Monumentalisierung ein nicht unbedeutender Teil der wirtschaftlichen Potenz des Landes geflossen ist – was der Betrachtung aus ökonomischer Sicht gewiss wert ist. Über diese und andere Formen der Einbindung in die religiöse Praxis werden ökonomische Phänomene in besonderer Weise kulturell geprägt. Durch die Untersuchung solcher Vergesellschaftungen wird Ökonomie nicht nur als ein separates, autonomes Phänomen untersuchbar, sondern als Teil eines größeren kulturellen Systems.

Um der Gefahr zu entgehen, aus bestimmten Besonderheiten Ägyptens vorschnell eine „pharaonische Produktionsweise“ zu konstruieren, sind in diesem Workshop hinreichend Beispiele aus anderen kulturellen Zusammenhängen hinzugetreten.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Prolegomena to the Study of Egypt's Economic History During the New Kingdom*, SAK 3, 1975, 183.

<sup>2</sup> Da der Band von einem Ägyptologen herausgegeben wird, beschränkt sich das Beispielmateriale in den Fußnoten dieser Einleitung weitgehend auf ägyptologische Arbeiten. Der

Es war das übergeordnete Ziel, nicht nur einzelne Aspekte des Zusammenspiels von Religion und Ökonomie zu behandeln, sondern auch auf einer verallgemeinernden Ebene das faszinierende Phänomen zu beleuchten, dass einerseits keine Gesellschaft ohne ein funktionierendes ökonomisches System bestehen kann, welches scheinbar unwillkürlich das Leben der Menschen ermöglicht, reguliert, ja bestimmt (auch wenn das Wort von der „invisible hand“ von Adam Smith so grob missgedeutet wurde<sup>3</sup>), andererseits aber kein ökonomisches System ohne seine kulturelle Verankerung, ja Erschaffung funktioniert. Diese Interdependenzen von Ökonomie und Kultur, von allgemeinen ökonomischen Gesetzmäßigkeiten und ihren kulturellen Bedingungen darzustellen, ist das Ziel des vorliegenden Bandes.

Die Einleitung setzt sich aus drei Teilen zusammen. Teil I stellt in überarbeiteter Form einige Thesen zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie vor, die den Teilnehmern am Workshop vorab zugänglich. In Teil II werden die publizierten Beiträge unter dem Aspekt resümiert, Grundthemen des Work-

Anmerkungsapparat der Einzelstudien sorgt für die nötige Verbreiterung der Literaturliste.

<sup>3</sup> Dazu, dass der Begriff der „invisible hand“ sich bei Smith auf Gott und damit, wenn man so will, auf eine sakrale Determinante von Wirtschaft, und eben nicht auf die scheinbar autonom agierenden, nur ökonomischen Gesetzen von Angebot und Nachfrage gehorchenden Märkte („die unsichtbare Hand des Marktes“) bezieht, siehe Bendixen, P., *Die unsichtbare Hand hat schon viel Unheil angerichtet. Über Adam Smith*, Merkur 691, Nov. 2006, 1089-1094.

shops herauszuarbeiten. Teil III ist der Versuch, einige eher abstrakte Zusammenhänge von Ökonomie und Religion zu skizzieren und in diesem Zusammenhang auch dem Religiösen seinen notwendigen Rang einzuräumen.

## **Teil I – Interferenzen von Handlungsräumen. Thesen zum Spannungsfeld von Ökonomie und Religion.**

### **1. Religion und Ökonomie – die kulturelle Bewertung**

Es scheint in der westlichen Kultur durchaus üblich, Religion und Ökonomie als grundverschiedene Dinge zu sehen, die nichts miteinander zu tun haben. Die erste Aussage ist sicher richtig: die Begriffe Religion und Ökonomie beschreiben zwei grundsätzlich verschiedene kognitive Systeme und ebenso verschiedene Räume des Handelns. Die zweite Aussage ist sicher falsch: beide haben sehr viel miteinander zu tun, sowohl auf der Ebene kognitiver Systematik als auch – und ganz besonders – auf der Ebene des Handelns, der gesellschaftlichen Praxis.

Jesus' Vertreibung der Wechsler aus dem Tempel steht in der „Großen Tradition“ des Abendlandes für den Mythos, dass „wahre“ Religion anti-ökonomisch sei, eine Sphäre, in der ökonomische Aktivitäten jeglicher Art zumindest idealiter keinen Raum haben (wie immer man diese Attacke in ihrem historischen Kontext wertet; siehe dazu in diesem Band: Stowasser, *Jesu Konfrontation*). Vielleicht war es die Bewertung des Reichtumserwerbs in der „Wandercharismatiker“-Tradition des frühen Christentums als negativ,<sup>4</sup> die zu dieser Bewertung ökonomischer Interaktion geführt hat; dass nur der wirklich Arme – sprich: ökonomisch Erfolgreiche – den wahren Zugang zum Heil hat, ist aber generell ein verbreitetes Motiv in Zeiten politischer Umwälzungen. In weiterer historischer Perspektive führte diese Tradition im Abendland zu einer sehr spezifischen Deutung des Ökonomischen als etwas Negativem schlechthin – im Bild des „raffenden“ Juden oder Kapitalisten ebenso wie in der moralischen Abwertung jeglichen „Materialismus“. Dieses Schema bot sich auch an, die Verbindung von ökonomischen Aktivitäten und religiö-

4 Theißen, G., *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh, 2000, 133-146.

ser Praxis in anderen Religionen und Kulturen als Beweis zu bewerten, dass diese nicht die „richtigen“ Religionen sind; der Gott „Mammon“ als Anti-Gott steht hierfür paradigmatisch. Das Schema wird auch in innerkirchlichen Auseinandersetzungen gern aktiviert; von Luthers Kampf gegen den Ablasshandel bis zur auch antiprotestantischen Kapitalismuskritik der katholischen Kirche (denn folgt man Max Weber in seiner Analyse der protestantischen Ethik, so hat diese Religion und Ökonomie wieder versöhnen können).<sup>5</sup>

Auf der anderen Seite steht die scheinbar nicht-religiöse Bewertung der Ökonomie als eigentlicher Urgrund aller Dinge. Für Marxisten löst sich gelegentlich alles in Ökonomie auf und für die Verfechter eines reinen Kapitalismus ist nur dieser der Weg zum Glück des Einzelnen. Religion oder andere Formen moralisierender Konzepte können das wahre Wesen der Ökonomie nur verschleiern oder behindern. Erst in gemäßigeren Ansätzen ist man auf Seite der Ökonomen bereit, religiösen oder moralischen Vorstellungen den Wert von sinnvollen Reglementierungen zuzuerkennen, die im Feld des ökonomischen Handelns gutmütiger Weise beachtet werden können. Verdächtig erscheint aber doch, dass unter denen, die der Ökonomie das absolute Primat zuerkennen, gerade diese in merkwürdig religiöser Weise verklärt wird. Es ist wieder Max Weber zu nennen, der dieser Spur zu einer Sakralisierung der Wirtschaft erstmals nachging (siehe dazu ausführlich Ahrens, *Überwachen und Arbeiten*, in diesem Band). Wenn in der Folge Walter Benjamin den Kapitalismus als Religion charakterisiert, scheinen beide Sphären zusammengefunden zu haben – allerdings in der Bewertung, das beide negativ sind. Immerhin haben sie zusammengefunden, und es werden sich genug Beispiele finden, in denen das Zusammentreffen auch positiv eingeschätzt wird: Reichtum ist (der Lohn für) vorbildliches religiöses Verhalten.

Dass Religion und Ökonomie eher als Gegensatzpaar denn als kommunizierende Systeme angesehen werden, ist so gesehen eine besondere, sozusagen inverse Ausprägung ihrer engen Verbindung. Denn die Bewertung ökonomischer Aktivitäten als

5 Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 18, Tübingen: Mohr (Siebeck), in Vorb.).

„gut“ und „schlecht“, als „falsch“ und „richtig“ wird auffällig intensiv im Rahmen religiöser Praxis betrieben. Die kulturell, d.h. religiös oder moralisch eingesetzten Kategorien „gut“ und „schlecht“, „wahr“ und „falsch“ sind nichts anderes als Kriterien der Konzeptualisierung ökonomischen Handelns, durch die eine Übereinstimmung dieser Praxis mit dem Habitus der Gesellschaft insgesamt oder dem einer bestimmten Gruppe (Arme vs. Reiche, Männer vs. Frauen, Kolonialisten vs. Indigene etc.) geprüft wird. Kritik und gegebenenfalls auch Apologetik des Ökonomischen ist ein wesentlicher Aspekt des Nexus von Religion und Ökonomie.

## 2. Religion, Ökonomie und Gesellschaft – zwei Modelle

In enger Verbindung zur Bewertung der Beziehung von Religion und Ökonomie steht die Frage, wie Religion und Ökonomie den Charakter einer Gesellschaft bestimmen. Dabei stehen sich – vereinfacht gesehen – zwei Interpretationen gegenüber. Die eine, allgemein als marxistisch bezeichnete Interpretation sieht im Ökonomischen das Primat, das bestimmende System bei der Bewegung menschlicher Gesellschaften. Die andere Interpretation, die u.a. durch Max Weber formuliert wurde, sieht in der kulturellen Wesensart der Gesellschaft den bestimmenden Faktor für die Formierung ökonomischer und gesellschaftlicher Strukturen. Anders formuliert: in marxistischer Perspektive ist es eine bestimmte ökonomische Basis (der Stand der Produktivkräfteentwicklung, die zur Verfügung stehenden natürlichen und geschaffenen Produktionsmittel), die den kulturellen Überbau und damit auch seine religiösen Erscheinungsformen tragen und determinieren; in weberianischer Perspektive prägen kulturelle Traditionen und damit auch die religiös normierten Verhaltensweisen die menschliche Interaktion und damit auch das ökonomische Handeln. Während vom marxistischen Standpunkt bestimmte religiöse Erscheinungsformen evolutionistisch mit Stufen der Produktivkraftentwicklung und damit bestimmten Produktionsverhältnissen korreliert werden können (vereinfacht: Animismus mit der Urgesellschaft, Polytheismus mit der Sklavereigesellschaft, Mono-

6 Marx, K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort (Januar 1859)* (Marx Engels Werke, Bd. 13, Berlin: Dietz, 1956ff, 8f).

theismus mit dem Feudalismus, Protestantismus mit dem Kapitalismus, Atheismus mit dem Kommunismus usw.),<sup>6</sup> sind vom weberianischen Standpunkt Produktionsweisen mit kulturellen und damit auch religiösen Wesensarten größerer Volksgruppen zu korrelieren (vereinfacht: es gibt eine christlich-kapitalistische Produktionsweise in Europa, eine konfuzianistisch-taoistische Produktionsweise in Ostasien, eine hinduistisch-buddhistische Produktionsweise in Südasien, eine islamische Produktionsweise im vorderen Orient, eine antike jüdische Produktionsweise usw.).<sup>7</sup>

Im marxistischen Ansatz werden Religion und Ökonomie strikt voneinander getrennt. Ökonomie ist ein Phänomen der Basis und existiert weitgehend unabhängig vom kulturellen Überbau, der die ökonomischen Verhältnisse vor allem abbildet, auch in religiös formulierter Weise. Ändert sich die Basis – also die Bedingungen der Produktion – so ändert sich zwangsläufig auch der kulturelle Überbau, mithin auch die Religion. Religiöse Umbrüche spiegeln somit Umbrüche der Produktionsverhältnisse.<sup>8</sup> Allerdings wird der Religion als ein Überbauphänomen auch explizit zuerkannt, dass sie Veränderungen, zu denen die Produktivkraftentwicklung den Überbau zwingt, nicht einfach reflektiert, sondern in einem dialektischen Prozess auch stimuliert und begleitet.<sup>9</sup>

Max Weber stellt die Frage nach dem Zusammenhang von Religion, Ökonomie und Gesellschaft anders. Ihn interessiert es, wie bestimmte ökonomische Entwicklungen stimuliert werden, und warum diese Stimulanz in einigen Kulturen auftritt, in anderen aber nicht. Die in verschiedenen Gesellschaften meist religiös formulierten Verhaltensweisen und

7 Weber, M., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Einleitung* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 19, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1989, 83-127); weiterhin: *Konfuzianismus und Taoismus* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 19, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1989), *Hinduismus und Buddhismus* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 20, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1996), *Das antike Judentum* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 21, Tübingen: Mohr (Siebeck), in Vorb.).

8 Engels, F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Marx Engels Werke, Bd. 21, Berlin: Dietz, 1956ff, 302-305).

9 Engels, F., *Zur Geschichte des Urchristentums* (Marx Engels Werke, Bd. 22, Berlin: Dietz, 1956ff, 447-474); Friedrich Engels, *Brief an Joseph Bloch in Königsberg*, 1890 (Marx Engels Werke, Bd. 37, Berlin: Dietz, 1956ff, 463f).

Normen übernehmen in diesem Zusammenhang die Funktion eines Regulativs, das bestimmtes ökonomisches Handeln ermöglicht oder verhindert.<sup>10</sup> Gelingt es, z.B. durch religiöse Erneuerungsbewegungen, neue Verhaltensnormen zu implementieren, können auch neue Formen des ökonomischen Handelns stimuliert werden. Exemplarisch wird dieses Phänomen anhand der „protestantischen Ethik“ ausgeführt, die durch ihre spezifische Form der Akzeptanz wirtschaftlichen Erfolges als göttlicher Gnade bei gleichzeitigem Verbot, die Früchte dieses Erfolges zu genießen, die Agenten gezwungen habe, das Erworbene immer wieder in neue Unternehmungen zu investieren und so eine Spirale von Kapitalisierung und Investition anregte.<sup>11</sup>

Im 20. Jahrhundert war der marxistische Ansatz, dass Veränderungen der ökonomischen Basis auch die erhofften kulturellen Veränderungen und schließlich den „neuen Menschen“ erbringen, ein verbreitetes Handlungsmuster. Heute scheint die Frage nach dem Primat einer bestimmten kulturellen Ordnung bei der Konstitution ökonomischer Systeme von hoher Leistungsfähigkeit von großer Aktualität zu sein – sie ist auch das Kernstück der sogenannten „Globalisierung“. Dabei werden kulturelle Verfassung und ökonomisches Handeln als untrennbare Einheit gesehen, wobei der kulturellen Verfassung in gewissem Sinne ein Primat zukommt, da ohne gewisse Rahmenbedingungen spezifische Formen des ökonomischen (in der modernen Diskussion vor allem des kapitalisierenden) Handelns nicht möglich seien (z.B. unbedingte Eigentumsrechte auch an Boden, Wasser etc., Handelsfreiheit, parlamentarische Regierungsformen – der ganze Katalog der Forderungen von IWF, GATT, WTO etc.).<sup>12</sup>

<sup>10</sup> „Nicht die ethische Theorie theologischer Kompendien, die nur als ein (unter Umständen wichtiges) Erkenntnismittel dient, sondern die in den psychologischen und pragmatischen Zusammenhängen der Religionen gegründeten *praktischen Antriebe zum Handeln* sind es, was in Betracht kommt.“ (Weber, M., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Einleitung* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 19, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1989, 85).

<sup>11</sup> Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 18, Tübingen: Mohr (Siebeck), in Vorb.).

<sup>12</sup> Einen Abriss dieser Position bietet Kohlhammer, S., *Kulturelle Grundlagen wirtschaftlichen Erfolgs*, Merkur 691, Nov.

Eine Lösungsmöglichkeit des scheinbaren Antagonismus der beiden hier nur oberflächlich skizzierten Ansätze kann darin liegen, das Verhältnis von Ökonomischem und Kulturellem/Religiösem in einer gegebenen Gesellschaft als ein Praxisphänomen zu beschreiben. Dabei ist in marxistischem Sinne durchaus davon auszugehen, dass die Produktivkraftentwicklung die Basis jeder Form ökonomischen Handelns bildet und damit auch grundsätzliche soziale Parameter einer Gesellschaft bestimmt. Da aber der Mensch als soziales Wesen selbst die wichtigste Produktivkraft darstellt, ist keine Produktivkraftentwicklung ohne Implementierung in einen bewussten kulturellen Aneignungsprozess denkbar. Kein Produktionsmittel existiert als solches außerhalb der Sphäre menschlicher Praxis sondern wird erst durch diese Praxis, durch die kulturell (gegebenfalls religiös) formulierte Aneignung zu einem solchen gemacht. Damit unterliegt jedes Produktionsmittel aber bereits im Prozess seiner Erschaffung den Prämissen des kulturellen Habitus. Wird der Prozess der Produktivkraftentwicklung – der Kern der Konstitution und Bewegung des *Ökonomischen* in einer Gesellschaft – so als ein Element der gemeinschaftlichen Auseinandersetzung mit Natur und Gesellschaft gesehen, hebt sich die Dichotomie von Ökonomischem und Kulturellem/Religiösem auf. Da in der Mikroebene die konkreten kulturellen Bedingungen also von großer Bedeutung sind, wird der weberianische Ansatz der regionalen Verschiedenheit und historischen Divergenz sozialökonomischer Bewegungen oft besser gerecht als der sehr generell angelegte marxistische Ansatz. Dennoch wäre es im Umkehrschluss zu kurz gegriffen, bestimmte Formen des kulturellen Habitus zwangsläufig mit bestimmten Formen ökonomischen Handelns zu verbinden, also eine Unzahl „pharaonischer“, „altjüdischer“, „römischer“, „christlicher“, „indischer“ Produktionsweisen zu definieren. Vielmehr erweist sich das Primat der ökonomischen Voraussetzungen darin, dass durchaus sehr heterogene, mitunter individuelle Formen kultureller Interaktion (einschließlich religiöser Konzeptualisierung) dennoch zu strukturell vergleichbaren Formen öko-

2006, 1025-1037. Den islamisch geprägten Ländern wird in diesem Zusammenhang gern eine gewisse kulturelle Unfähigkeit bei der Entwicklung moderner Wirtschaftsformen unterstellt.

nomischer und damit sozialökonomischer Organisation führen. Ähnliche oder vergleichbare Produktionsweisen (z.B. in Viehzucht, Ackerbau, Fischerei, Bergbau, Handwerk, Handel) und vergleichbare – aber nicht identische! – kulturelle Formulierungen von Produktionsbedingungen (z.B. juristische Formulierungen für Ansprüche/ Eigentum, Wertäquivalente, Handelssysteme, Banken etc.) treten in vielen Kulturen unabhängig voneinander auf und sind mit oft sehr individuellen kulturellen Erscheinungsformen verbunden.<sup>13</sup> Der kulturelle Habitus determiniert die Feinjustierung, die konkrete Ausformung ökonomischer Interaktion im allgemeinen Rahmen möglicher Entwicklungen, der aber durch den Stand der Produktivkräfte definiert ist. Da der Prozess aber ein dialektischer ist, setzen die kulturellen Voraussetzungen auch den Rahmen, in dem die Entwicklung der Produktivkräfte in ihren Potenzen genutzt und vorangetrieben werden kann; sie stimulieren die Produktivkraftentwicklung.

### **3. Religion, Ökonomie, Gesellschaft und die gesamtgesellschaftliche Arbeit – Volkswirtschaftslehre versus Soziologie?**

Bei dem Versuch, religiöses und ökonomisches Handeln in seinen Wechselwirkungen gerade in antiken Gesellschaften zu untersuchen, stößt man an Grenzen, die mit den gängigen Vorstellungen von

---

13 Trigger, B., C., *Early Civilizations. Ancient Egypt in Context*, Kairo, 1993 bietet einen sehr nützlichen Vergleich auch der ökonomischen Grundlagen mehrerer antiker Gesellschaften. Wie unterschiedliche kulturelle/religiöse Voraussetzungen zu vergleichbaren Ergebnissen führen, wenn die ökonomischen Bedingungen es erzwingen, lässt sich z.B. im Bankenwesen studieren, in dem sich eine christlich-kapitalistische und eine islamische Richtung gegenüberstehen, die beide demselben Zweck dienen: Kapitalgenerator in einer modernen Gesellschaft zu sein (zur islamischen Wirtschaftsethik: Nienhaus, V., *Islam und moderne Wirtschaft*, Graz, 1982). Vergleichbar ist das mit der Existenz verschiedener Rechtssysteme – auch zwischen den westlichen Industrieländern und selbst innerhalb der USA (Louisiana hält aus traditionellen Gründen in der Rechtsfindung am römischen Recht fest, während sonst eine Variante des englischen common law üblich ist) – , die letztendlich gleichartige Rechtsrealitäten schaffen (Zweigert, K. u. H. Kötz, *Einführung in die Rechtsvergleichung auf dem Gebiet des Privatrechts, Band I: Grundlagen*, 2. überarb. Aufl., Tübingen, 1984, 135-139).

„Ökonomie“ nicht mehr zu beschreiben sind und dennoch in das Feld ökonomischer Praxis zu fallen scheinen. Dazu zählen die unendlich vielen Tätigkeiten auf der Ebene kleinster Haushaltsorganisationen ebenso, wie etwa der extensive Verbrauch von Ressourcen in Kult- und Prestigeaktionen, der durch nichts anderes als soziale oder religiöse Autorität legitimiert zu sein scheint und dessen Sinn in streng ökonomisch ausgerichteten Effizienzdiagrammen kaum zu fassen ist. Das Dilemma findet seine Begründung darin, dass es sich bei dem Bereich der Ökonomie, der gemeinhin im Zentrum wirtschaftswissenschaftlicher und oft auch wirtschaftshistorischer Forschungen steht, um einen spezifischen Ausschnitt ökonomischer Interaktion einer Gesellschaft handelt: um die Warenproduktion und Kapitalzirkulation. *Waren*produktion, d.h. Güterherstellung unter dem Aspekt ihrer Tauschmöglichkeit und bewegt durch die Faktoren *Angebot* und *Nachfrage*, sowie die Zirkulation von Kapital in Geldform als „Motor“ dieser Bewegung sind die Charakteristika der kapitalistischen Produktionsweise – und an deren Mechanismen waren z.B. Karl Marx, Max Weber oder John Maynard Keynes interessiert. Leider wird bei der Anwendung der klassischen oder auch modernerer wirtschaftstheoretischer Ansätze auf antike Kulturen zu schnell übersehen, dass die Warenproduktion und mit ihr verbundene Kapitalzirkulation keineswegs der Kern einer gesamtgesellschaftlichen Aneignung von Natur und Gesellschaft – von *Arbeit* – sind, sondern nur ein Teilsegment, dass *möglicherweise* in modernen Gesellschaften eine besondere Rolle spielt, nicht zwingend aber in allen Gesellschaften.<sup>14</sup> Entsprechend unbefriedigend sind daher Modelle, die aus der Analyse von Wertbildungsprozessen in modernen kapitalistischen Wirtschaften entstanden, bei der Interpretation z.B. der pharaonischen Wirtschaft aber oft eher begriffliche Verwirrung stiften.<sup>15</sup> Warenproduktion

---

14 Janssen, J.J., *Die Struktur der pharaonischen Wirtschaft*, GM 48, 1981, 59-77; Gutgesell, M., *Die Struktur der pharaonischen Wirtschaft – eine Erwiderung*, GM 56, 1982, 95-109; Müller-Wollermann, R., *Warenaustausch im Ägypten des Alten Reiches*, JESHO 28, 1985, 121-168. Es ist hier nicht der Ort der Frage nachzugehen, ob Warenproduktion und Kapitalzirkulation in den zeitgenössischen kapitalistischen Wirtschaften tatsächlich die ökonomische Bedeutung bei der gesellschaftlichen Reproduktion haben, wie ihnen zugeschrieben wird.

15 Siehe die Warburton / Eichler-Kontroverse, die sich vor allem

und -austausch für antike Gesellschaften auszuschließen ist genauso unsinnig, wie ausschließlich vor allem an der Effizienz von Warenproduktion und -zirkulation ausgerichtete Modelle bei der Interpretation von antiken ökonomischen Systemen anzuwenden.<sup>16</sup> Gesamtgesellschaftliche Arbeit findet – immer – in hohem Maße jenseits von Ware und Markt statt. Zu erinnern sei hier nur an die oft auf Frauen beschränkten Segmente von häuslicher Arbeit, die auch in modernen volkswirtschaftlichen Analysen nur selten eine Rolle spielen, deren Bedeutung für die gesellschaftliche Wertschöpfung aber grundlegend ist.<sup>17</sup> Die Analyse der Warenproduktion mag die betriebswirtschaftliche Bilanz einer Gesellschaft darstellen, die sich auf bestimmte, „identitätsstiftende“ Parameter beschränkt (z.B. Bruttoinlandsprodukt bestimmt allein durch die Warenerzeugung für den Markt); für eine volkswirtschaftliche Analyse ist aber

---

um Begrifflichkeiten zu drehen schien: Eichler, E., *Polanyi – Keynes – Warburton: Zur Rekonstruktion des altägyptischen Wirtschaftssystems*, GM 131, 1992, 25-31; Warburton, D., *The Economy of Ancient Egypt Revisited Yet Again or Die wirtschaftliche Bedeutung der Erweiterung des Bestehenden*, GM 146, 1995, 103-111; Warburton, D., *Economic Thinking in Egyptology*, SAK 26, 1998, 143-170. Der eher polemische Charakter solcher Auseinandersetzungen zeigt sich in der Beliebtheit von Vokabeln wie „modern“ vs. „orthodox“ etc., mit denen sich die Protagonisten bestimmter Wirtschaftstheorien belegen, siehe z.B. auch Silver, M., *Besprechung von: Scheidel, W. u. S. von Reden (Hgg.), The Ancient Economy, Economic History Services*, URL: <http://www.eh.net/bookreviews/library/0570.shtml>.

16 Kemp, B. J., *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, London: Routledge, 1989, 260; Römer, M., *Gold / Silber / Kupfer – Geld oder nicht? Die Bedeutung der drei Metalle als allgemeine Äquivalente im Neuen Reich mit einem Anhang zu den Geldtheorien der Volkswirtschaftslehre*, SAK 26, 1998, 119-142. Siehe die entspannte Diskussion einiger ökonomischer Kerntermini in Römer, M., *Einige Anmerkungen zur Diskussion über die Ökonomie im Alten Ägypten*, GM 108, 1989, 7-20. Eine neuere Evaluierung der bisherigen Ansätze die antiken Wirtschaftssystem des Mittelmeerraumes zu beschreiben bietet Manning G. u. I. Morris, *The Ancient Economy. Evidence and Models*, Stanford: Stanford Univ. Press, 2005.

17 Der Aspekt dieser *care economy* (und vergleichbarer volkswirtschaftlicher Segmente) wird – wenn überhaupt – in der zeitgenössischen ökonomischen Forschung vor allem im Zusammenhang mit Fragen der Geschlechtergleichstellung diskutiert, siehe z.B. Bajohr, S., *Gender Responsive Budget oder Wie bilanziert sich Geschlecht?*, Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 12, Jahrgang 2004, 1484-1493.

die Reproduktion der Gemeinschaft, des sozialen Systems insgesamt zugrunde zu legen.

Der Bezug zu den „identitätsstiftenden“ Formen der Produktion kann aber durchaus hilfreich sein, wenn man antike bzw. nicht-westliche Gesellschaften untersucht. „Identitätsstiftende“ Formen der Produktion werden gern plakativ hervorgehoben<sup>18</sup> und sind dadurch im Befund gut zu analysieren. Allerdings sind die Formen der Produktion oft merkwürdig, z.B. scheinbar sinnlose Kreisläufe der Geschenkvergabe oder die Deponierung von pompösen, aber unbenutzbarem Gerät. Auch die entstehenden Produkte sind kaum als solche erkennbar – wie quantifiziert sich ein „Heilsgut“, das ein gelungenes Ritual spendet? Es ist dies der Moment, in dem eine Bedeutung von *Arbeit*, *Kapital* und *Profit* hervortritt, die diese Kategorien jenseits einer auf die Definition von Marktwerten von Produkten beschränkten Wirtschaftsbetrachtung besitzen. Pierre Bourdieu hat die Bedeutung des *symbolischen Kapitals* eindrücklich beschrieben, einer an keine dingliche Existenzform gebundene Macht, die im Rahmen gesellschaftlicher Arbeit aufgebaut wird und sich in sozialer Interaktion in geradezu mythischer Weise entlädt.<sup>19</sup> Aus seiner Analyse ergibt sich, dass das, was in einer auf die Warenproduktion gerichteten Analyse als Kapital und Profit in der klassischen Wirtschaftswissenschaft beschrieben wurde, nur ein Sonderfall ist, in dem die Speicherung von Arbeitsleistung und die Umwandlung dieses Vorrates in andere, dem Individuum gewinnbringende Gegenleistungen auf das Objekt Ware beschränkt wird. Das Resultat gesellschaftlicher Arbeit kann aber auch ganz andere Formen annehmen; Warenproduktion war sogar bis zur Etablierung kapitalistischer Produktionsverhältnisse eher selten ein sozial „identitätsstiftender“ Berufszweig. Viel effektiver kann soziales Kapital z.B. bei der Gestal-

---

18 Absurder Weise wird z.B. heute noch der Titel „Hoflieferant“ werbewirksam bei bestimmten Produkten hervorgehoben; die eigentliche Belieferung des Hofes spielt in der Bilanz aber kaum eine Rolle und hatte es wohl auch nie gespielt.

19 Bourdieu, P., *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt /M.: Suhrkamp, 1979, 335-377. In der Ägyptologie hat sich bereits Morenz, S., *Prestige-Wirtschaft im alten Ägypten*, Bayerische Akademie der Wiss., Phil.-Histor. Klasse, Sitzungsberichte, Jahrgang 1969, Heft 4, München, 1969 auf der Basis von Thorstein Veblens Modell der „conspicuous consumption“ mit diesem Phänomen auseinandergesetzt.

tung sozialer Beziehungen und individueller Karrieren (z.B. auch durch Berufswissen bzw. genormte Berufsabschlüsse) aufgebaut werden, wird dann in sozialer Praxis investiert und schließlich werden Prestige, Legitimation oder sogar Herrschaft als Profit eingefahren.<sup>20</sup> Sogar der gegen den Reichtumserwerb gerichtete religiöse Vorwurf kann so übrigens ein ökonomisches Unterfangen werden, das dem Agenten (Bettelmönch u.ä.) etlichen Gewinn beschert. All das vollzieht sich im Rahmen von habituell gesetzten Handlungsspielräumen, die ausgeprägt ökonomischen, auf die Maximierung von (symbolischem) Profit gerichteten Charakter haben und dennoch modernen Vorstellungen von waren- und marktorientierter Ökonomie geradezu widersprechen. So können die kulturell-religiös determinierten Handlungsbedingungen die Güterakkumulation verbieten oder behindern, dafür aber Prestigeakkumulation – z. B. durch Gütervernichtung! – fördern.<sup>21</sup>

#### 4. Ausblick – Religion als Zugang zu einer kulturwissenschaftlichen Ökonomie

Die Perspektive, religiöse Praxis in ihrer Bedeutung für die Ökonomie einer Gesellschaft zu untersuchen, kann helfen, den Begriff des „Ökonomischen“ erheblich zu erweitern und zugleich spezifisch zu gestalten. Der Ansatz, das Ökonomische als die Summe

20 Die ägyptischen „Weisheitslehren“ sind gewissermaßen Handbücher für den Erwerb symbolischen Kapitals und seiner gezielten Investition; äußerst sinnfällig nutzt Dieter Kurth in seiner Ausgabe der „Lehre des Ptahhotep“ den griffigen Terminus der „Maximen für Manager“ (Kurth, D. *Maximen für Manager – Die Lehre des Ptahhotep*, Darmstadt: Wiss. Buchgesell., 1999). Joachim F. Quack wies mich darauf hin, dass im Rahmen der vor allem auf die Akkumulation von symbolischen Kapital gerichteten Unterweisungen durchaus Passagen enthalten sind, die sich dem Wirtschaften mit Kapital im engeren Sinne zuwenden, z.B. in den Lehren des Ani zum Umgang mit dem Hausvermögen, der Zinsfrage u.ä. (Ani B 18, 9-10); siehe J. F. Quack, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, OBO 141, Freiburg/Göttingen, 1994, 98f, 164-166. Aus derartigen Belegen den Grundriss einer „pharaonischen Wirtschaftsethik“ zu erstellen, wäre eine lohnende Aufgabe.

21 Als klassische Studie dieses Phänomens kann Mauss, M., *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 743, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999 gelten.

gesamtgesellschaftlicher Arbeit aufzufassen, ist dabei natürlich weder neu noch besonders originell.<sup>22</sup> Interessant ist es vor allem, sich bei der Beschäftigung mit der engen Verflechtung von auf den ersten Blick so verschiedenen Segmenten wie Religion und Ökonomie gewissermaßen dem Kern der Bewegung einer gegebenen Kultur zu nähern. Indem das enge Wechselverhältnis von *kultureller Reflektion* und *praktisch-dinglicher Tätigkeit* bei der Aneignung von Natur und Gesellschaft beobachtet wird, können sowohl allgemeine Prinzipien der Entwicklung menschlicher Gesellschaften beschrieben, als auch die spezifischen Charakteristika einer bestimmten Kultur, Epoche, einer Menschengruppe oder eines Befundes gedeutet werden. Im Nexus von kultureller und dinglicher Aneignung findet sich sowohl das Allgemeine als auch das Spezifische jeder menschlichen Praxis.

## Teil II – Beiträge und Schwerpunkte

Die in den Thesen um- bzw. angerissene Problematik wurde von den Teilnehmern am Workshop aufgegriffen und individuell bearbeitet. Im folgenden soll ein Überblick über die in der Textfassung vorliegenden Beiträge versucht sein. Natürlich stellt jeder Beitrag eine eigenständige Untersuchung dar, in der das Problem nach den individuellen thematischen und methodischen Präferenzen des Autors behandelt wird. Wenn hier die Beiträge in einer bestimmten Reihenfolge angeordnet und abgehandelt werden, so liegt dem einerseits der praktische Gesichtspunkt zugrunde, dass es irgendeine Form der Anordnung geben muss, aber auch der thematische Gesichtspunkt, eine gewissermaßen geschlossene Lektüre aller Beiträge vorzuschlagen. Diese Lektüre ist natürlich subjektiv. Das wird allein darin deutlich, dass diverse Beiträge unter verschiedenen der folgenden Rubriken erwähnt werden müssen. Ziel ist es, einige Aspekte des Spannungsverhältnisses von Religion und Ökonomie herauszuarbeiten, die im Rahmen des Workshops zur Sprache kamen.

22 Siehe z.B. Bourdieu, P., *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt /M.: Suhrkamp, 1979, 345.

## I. Perspektiven

### 1. Religion und Ökonomie

Am Anfang des Bandes stehen drei Beiträge, die nach dem Religiösen im ökonomischen Handeln fragen: in der Heiligung der (Lohn)arbeit durch den modernen Kapitalismus; in der Vertreibung der Wechsler aus dem Tempel durch Jesus; in der Sakralisierung der Reichtumsakkumulation und des Reichtumsverbrauchs bei den Bakossi in Kamerun.

Jörn Ahrens beginnt seinen Beitrag *Überwachen und Arbeiten. Probleme der Arbeitsreligion in Alien*<sup>3</sup> mit einem Abriss wesentlicher Studien zur quasi-religiösen Konzeptualisierung von Ökonomie in der westlichen Kultur der Moderne. Beginnend mit Max Weber, der die Arbeit als sinnstiftende Daseinsform im Kapitalismus beschrieben hat (womit immer *Lohnarbeit*, nicht jede Arbeit, gemeint ist), über Bernhard Laums Theorie der Geldentstehung im Kult und Walter Benjamins These vom Kapitalismus als Schuldreligion spannt sich der Bogen bis zu Michel Foucaults negativer Charakterisierung der industriellen Arbeit als Teil des zivilisatorischen Disziplinierungsprozesses der Moderne und der Feier der Arbeit als Medium der Selbsterschaffung des Menschen bei Friedrich Engels. Vor dem so skizzierten Hintergrund eines Arbeitsbegriffes, der die Erwerbstätigkeit als Ursache, Sinn, Rechtfertigung und Fluch menschlichen Daseins gleichermaßen hypostasiert, analysiert Ahrens am Beispiel des dritten Teils des „Alien“-Zyklus die Verarbeitung dieses kulturellen Musters in der Filmindustrie. Das dabei zu verfolgende spannende Spiel mit dem Konzept von unproduktiver, aber sinn- und sühnestiftender Arbeit als Religion deutet an, wie tief diese Vorstellung in das kulturelle Bewusstsein der westlichen Moderne gedrungen ist – und damit nicht nur zur ästhetischen Entspannung „der Massen“ aktiviert werden kann, sondern natürlich auch die hochspezialisierte Forschung der Historiker (mit)regiert.

Gewissermaßen als Gegenentwurf zur Hypostasierung der Arbeit kann wenigstens im abendländischen Diskurs die „Reinigung“ des Jerusalemer Tempels von Wechslern und Händlern durch Jesus gelten. Ob hier allerdings tatsächlich der auf die strikte Trennung von Sakralem und Erwerbstätigkeit gerichtete Impetus vorliegt, den die neuzeitliche Interpretation dieser Episode gelegentlich beimisst,

wird von Martin Stowasser in seinem Beitrag *Jesu Konfrontation mit dem Tempelbetrieb von Jerusalem – ein Konflikt zwischen Religion und Ökonomie?* hinterfragt. Stowasser verfolgt bei der Analyse des historischen Kontextes zwei Interpretationslinien: ein ökonomisch-politisches Deutmuster, nach dem sich der Konflikt darum dreht, in welcher Weise ökonomisches Interesse und religiöse Autorität zu vereinbaren sind; bzw. eine theologisch-kultische Interpretation, nach der es Jesus um die Frage geht, wie die ökonomischen Bereiche des Tempels im Sinne eines richtigen, „reinen“ und zugleich allen wirklich Gläubigen offenstehenden Kultvollzuges zu ordnen seien. Ein wesentliches Ergebnis der Analyse ist, dass es in der Tempelepisode nicht im Sinne einer Fundamentalkritik um eine von allem Ökonomischen bereinigten Religion geht. Auch der Tempelbetrieb des Evangeliums hat selbstverständlich ökonomische Bereiche; allerdings bedürfen diese einer „reinigenden“ Neuordnung, die letztendlich dem übergeordneten Ziel des Evangeliums dient: der Teilhabe Aller (Juden) an einem erneuerten Gottesdienst; in weiteren Sinne: der Erlösung.

Heinrich Balz behandelt in *Ahon, der Reichtumsbund. Oder wie bei den Bakossi in Kamerun die archaische Langeweile abgeschafft wurde* eine religiös institutionalisierte Form der Konsumtion. Der nach den Regeln eines Geheimbundes agierende *Ahon* verfügt über alle Abzeichen der Sakralität (Initiation, Fetische, Tänze) und scheint doch vor allem einem Zweck zu dienen: der Akquirierung und dem Verbrauch von „Reichtum“ (in der Sprache der Bakossi: *Ahon*). Geradezu in Opposition zu anderen Formen der sakralen Selbstverwirklichung der Gesellschaft, die auf eine Egalisierung und Transparenz sozialer Verhältnisse hinwirken – an erster Stelle steht hier die kollektive Ahnenverehrung – wird im *Ahon* die Erzeugung von ökonomischer und sozialer Ungleichheit zum Gegenstand einer Kultorganisation. Diese Organisation ist mit den anderen Formen religiöser Praxis zwar verwandt, aber auch in diesem Rahmen ein Spezialfall, der sich mit rein theologischen Begriffen offenbar schwer fassen lässt – was eine Integration von *Ahon*-Mitgliedern in die christliche Kirche zumindest heute erleichtert, da man den Bund auch als rein profanen Verein interpretieren kann.

Alle drei Beiträge ist gemein, dass sie neben der Behandlung ihres spezifischen Gegenstandes das

Ergebnis der Analyse in den größeren Zusammenhang einer Bewertung des Verhältnisses von Religion und Ökonomie setzen. Einmal aus der Perspektive des – ex officio kulturkritischen, und damit auch immer moralisierenden – Kulturwissenschaftlers, der die Symbiose von Religion und Ökonomie im modernen Kapitalismus beschreibt. Das andere Mal aus der Perspektive des Theologen, der eine für die religiös fundierte Bewertung des Ökonomischen wesentliche Passage des Evangeliums in ihrem historischen Kontext analysiert; dies aber vor dem Hintergrund der theologischen Lesung des Evangeliums als eine Botschaft. Das dritte mal aus der Perspektive des Religionsethologen und Missionars, der die Verbindung von ökonomischer Aktivität und religiöser Bewertung bei den Bakossi in Kamerun analysiert, verbunden mit der Frage, ob und wie dieses Phänomen in die Lebensgestaltung der heute zumindest mehrheitlich christianisierten Bakossi einbezogen werden kann. Allen drei Beiträgen ist gemeinsam, dass sie sich damit beschäftigen, wie das Verhältnis von Religion und Ökonomie aus ethischer bzw. moralisierender Sicht bestimmt wird. In jedem der drei Beiträge wird aus dieser Wertung heraus auch eine Perspektive formuliert: In der Ordnung der ökonomischen Komponenten zugunsten der Armen (damit diese an den entsühnenden Handlungen des Tempelkultes partizipieren können) spiegelt sich der dem Evangelium eigene Gedanke der Erlösung. In der Neubewertung der ökonomischen Handlungen, insbesondere des Reichtumserwerbs und der exkludierenden Konsumtion durch den Ahon und – konkurrierend – der an die jesuanische Vorstellung anschließende Bewertung durch das afrikanische Christentum werden ökonomische Veränderungen nicht nur stimuliert (dazu noch unten) sondern auch der gesellschaftlichen Bewertung unterworfen. In der Sakralisierung der Arbeit findet schließlich die kapitalistische Gesellschaft ein sinnstiftendes, nicht mehr hinterfragbares Zentrum.

Dieses religiöse Phänomen der „Nicht hinterfragbarkeit“ der Bedeutung von Arbeit ist in doppeltem Sinne von Interesse: als ein Aspekt der Interferenz von Religion und Ökonomie, aber auch als ein Aspekt der Einbettung von Forschung über Religion und Ökonomie in ein habituell vorgegebenes System von Konzepten und in einen normativ unterlegten Diskurs. Denn spätestens an diesem Beispiel muss dem (westlichen) Historiker klar werden, dass es genau

die von Jörn Ahrens beschriebene Hypostasierung des Arbeitsbegriffes in der modernen westlichen Welt ist, die hier vergesellschaftete Forscher dazu treibt, die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Ökonomie auch in antiken bzw. nicht-westlichen Gesellschaften zu stellen. Wenn im folgenden über das Verhältnis von Religion und Ökonomie nachgedacht wird, sollte nicht übersehen werden, dass dies vor dem Hintergrund eines sehr spezifischen, in manchen Punkten durchaus absurden Auffassung von Arbeit geschieht.

## 2. Ökonomie und Religion

Es folgen drei Artikel, die eine Gesellschaft unter dem Blickwinkel beschreiben, wie deren ökonomische Struktur von religiösen Faktoren abhängt bzw. durch diese bestimmt wird: das Hethiterreich, die traditionelle indische Gesellschaft und die antiken Reiche Vorderasiens, insbesondere Ägypten. Dabei exemplifizieren die drei Beiträge bereits in ihrer Themen- und Quellenauswahl einen Umstand, der jeder historischen Forschung zugrunde liegt (und nicht nur der): Die Untersuchung wird zwar von der zur Verfügung stehenden Materialbasis, in nicht zu unterschätzender Weise aber auch von den im jeweiligen Wissenschaftszweig üblichen methodischen Präferenzen und Fragestellungen regiert. So setzt sich jeder Autor nicht nur mit dem spezifischen Problem der Einbettung ökonomischer Verhältnisse in ein kulturelles Gefüge auseinander, sondern exemplifiziert zugleich wesentliche methodische Zugänge.

Amir Gilan, *„Ist denn der Sinn von Menschen und Göttern irgendwie verschieden?“ – Zur Ökonomie, Religion (und Herrschaft) im hethitischen Anatolien*, beschäftigt sich mit der ökonomischen und sozialen Struktur der hethitischen Gesellschaft und wie diese im religiösen Rahmen reflektiert und abgebildet wird. Demnach wird der hethitische Staat nach dem Bild einer traditionellen Hauswirtschaft als „Haus der Götter“ angesehen. Diesem ist der König als ein Verwalter vorgesetzt, der sich sowohl in Richtung der Götter durch die entsprechenden Riten, in Richtung der Menschen durch die Aufrechterhaltung geordneter Verhältnisse bewähren muss. Dieses ideologische Konzept wird in einer differenzierten Fest- und Tempelökonomie real, in der die gegenseitigen Verbindlichkeiten geregelt und dabei Besitz-

verhältnisse und soziale Strukturen verwirklicht und verhandelt werden. In diesem Zusammenhang resümiert Gilan in der Orientalistik diskutierte Modelle der Beschreibung der sozialökonomischen Struktur. Das sind zum einen das marxistische Modell der asiatischen Produktionsweise, das mit dem von Max Weber entwickelten Modell der Patrimonialwirtschaft konkurriert. Damit verbunden ist der Disput zwischen den sogenannten Formalisten, nach denen antike und moderne Ökonomien von denselben Wirkungsfaktoren bestimmt sind, und den Substantivisten, nach denen jedes ökonomische System kulturell eingebettet ist und nur aus dem kulturellen Zusammenhang verstanden werden kann.

Katja Eichner, *Indien: Viehzucht, Landwirtschaft und Handwerk - Bedeutung und Einfluss des Religiösen. Religion und Kaste?*, stellt die (rhetorische) Frage, ob sich das Primat von Religion oder Ökonomie nach dem Prinzip von Henne und Ei klären lässt. Grundlage ihrer Überlegungen ist ein historischer Abriss des für die indische Gesellschaft so typischen Kastensystems, in dem scheinbar unveränderlich bestimmte Menschenklassen mit bestimmten Tätigkeiten und daraus folgendem sozialem Prestige, politischer Macht und Zugang zu ökonomischen Ressourcen assoziiert werden. In den Kasten wird ein soziokulturelles Ordnungssystem religiös hypostasiert und zumindest in den heiligen Schriften als etabliert vorausgesetzt. Der historische Abriss macht aber deutlich, wie stark einerseits tatsächlich der Druck ist, den die so formulierten Konzepte auf die Lebenswirklichkeit ausüben, andererseits aber auch, wie sich genau diese Konzepte unter dem Druck der Bewegung ökonomischer Faktoren verändern müssen. Denn wie z.B. die Parallelität konkurrierender Klassifikationen (*varna* vs. *jati*) und die in historischer Perspektive beständig notwendige Neujustierung von Sozialklasse, Prestige und zugeschriebener Tätigkeit zeigt, sind derartige Systeme weit weniger stabil, als in den Quellen suggeriert.

Aus der Perspektive des Wirtschaftshistorikers beschäftigt sich David Warburton, *Ancient Egypt. A Monolithic State in a Polytheistic Market Economy*, mit der Frage, welche religiösen Aspekte ein antikes ökonomisches System beeinflussen. Während die ökonomischen Beziehungen, insbesondere auf internationaler Ebene, prinzipiell von Angebot und Nachfrage und damit den Gesetzen des Marktes regiert werden, wird die tatsächliche Nachfrage an

bestimmten Gütern natürlich durch deren Knappheit am Ort des Bedarfes, aber insbesondere auch bzw. überhaupt erst durch deren besondere Wertschätzung ebenda stimuliert. Auf der Ebene großer, in ihrer Subsistenz autarker Imperien können es daher nur symbolisch aufgeladene Güter sein, die über den Markt erstrebt werden. Zentrum der Untersuchung ist das Verhältnis von „Wert“ eines kulturellen Produktes (Machtsymbol, Waffe usw.), das im Umfeld von Machtausübung, religiöser Praxis und der symbolischen Realisierung eines politischen Systems seinen Zweck erfüllt und seinem Bezug zum „Preis“ der dinglich verhandelbaren Ware (Lapislazuli, Gold, Silber, Kupfer), aus dem es geschaffen wird. So ergibt sich eine Wechselwirkung von Marktmechanismen auf der einen Seite, die die Preisbildung beeinflussen, und ideologischen Komponente auf anderen Seite, die für die Wertbildung entscheidend sind. Was auch zur Folge hat, dass ein Großteil der Subsistenzgüter, insbesondere auch der Bodenbesitz, in Ägypten nur eine geringe Rolle im marktwirtschaftlichen Segment der Ökonomie spielten. Für kleinere „Handelsstaaten“ ohne ausreichende Subsistenzbedingungen wie Ugarit steht diese Frage natürlich anders und wieder anders ist das Verhältnis von Wert, Preis und überhaupt der marktmäßigen Verhandelbarkeit von Gütern im Rahmen der Binnenmärkte zu bewerten.

Die Beiträge skizzieren – grob vereinfacht – drei Blickwinkel auf die Frage, wie die kulturelle Einbettung von Ökonomie in (antike) Gesellschaften beschrieben werden kann. Die kulturgeschichtliche Sicht, wie sie von Amir Gilan dargelegt wird, bemüht sich, die Dimensionen Wirtschaftsweise und politische Struktur einer Gesellschaft zu korrelieren, z.B. in den Modellen der asiatischen Produktionsweise bzw. der Patrimonialwirtschaft. Dabei erfahren kulturelle Eigenarten der jeweiligen Gesellschaft eine unterschiedliche Gewichtung bei der Interpretation der ökonomischen Prozesse, je nach dem formalistischen bzw. dem substantivistischen Ansatz. In der Regel unterstreicht die kulturgeschichtliche Herangehensweise die Bedeutung kultureller Faktoren, u.a. auch der Religion, in der sich auf konzeptueller Ebene die realen ökonomischen Verhältnisse abbilden, während in der religiösen Praxis derartige Verhältnisse aufgebaut, erhalten, modifiziert – kurz: verwirklicht – werden. Eine vergleichbare Herangehensweise liegt mehreren der noch im folgenden zu

besprechenden Beiträge zugrunde, z.B. bei Panagiotopoulos, *Abgaben an den Kult*.

Das sozialgeschichtlich-ethnographische Modell arbeitet hingegen primär mit den Dimensionen soziale Nomenklatur und ökonomische Aktivität, zu denen die Individuen in Beziehung gesetzt werden. Ethnographische Beschreibungen bzw. (im Fall historischer Gesellschaften) Rekonstruktionen neigen dabei dazu, recht starre Systeme zu entwerfen. Die diachrone Untersuchung von Klassifikationssystemen, wie sie Katja Eichner vorlegt, exemplifiziert den interessanten Aspekt der theoretischen Unentzerrbarkeit aus einem solchen System einerseits, die sich andererseits in der Realität unter bestimmten Bedingungen aber als Handlungsoption doch ergibt und zu Korrekturen am normativen System der Nomenklatur zwingt. Eine verwandte Fragestellung verfolgt Katrin Adler, *Markt und der Papst*, mit den Überlegungen zur Rolle von aus dem klassifikatorischen Nomenklatur herausfallenden Personen, den *grands hommes* oder *stars*. Anschließend an diesen Blickwinkel wäre noch der hier leider nicht publizierte Workshop-Beitrag von Katrin Bromber, *Religiöse Autorität als Geschäftshindernis*, zu erwähnen, der genau den umgekehrten Aspekt behandelt: wie das System sozialer Normen bestimmte ökonomische Handlungsweisen bei religiösen Autoritäten nicht „ermöglicht“, sondern verhindert.

Das im engeren Sinne wirtschaftsgeschichtliche Modell konzentriert sich auf das Phänomen der in der ökonomischen Zirkulation bewegten Waren, die unter dem Blickwinkel der beiden Dimensionen kultureller Wert einerseits und Markt-Preis andererseits positioniert werden. David Warburtons Analyse der vielfältigen Einflüsse auf die Etablierung marktartiger Austauschbeziehungen in der antiken Welt zeigt, was für ein komplexes System aus ideologisch-kulturellen Faktoren und ökonomischen Voraussetzungen die Wirtschaftsbeziehungen geprägt haben. Ähnliche Fragestellungen werden im folgenden u.a auch von Ruffing, *Kult, Wirtschaft und Gesellschaft* und Cooney, *Functional Materialism* behandelt.

Alle drei Herangehensweisen stellen charakteristische Merkmale der Einbettung ökonomischer Faktoren in eine Kultur heraus. Im Vergleich mit den drei ersten Beiträgen fällt auf, dass in diesem Fall Religion eine eher akzidentielle Rolle spielt. Religion ist aus kulturhistorischer, soziologischer und wirtschaftshistorischer Perspektive ein kultureller Faktor und ein

Handlungsraum, der die ökonomische Zirkulation durch die Setzung von Voraussetzungen strukturiert, reguliert, möglich macht. Das spezifisch Religiöse dieser Faktoren und Handlungen spielt eher die Rolle einer gegebenen Größe und ist selten Fokus der Fragestellung.

## II. Sakrale Orte als Kristallisationspunkte ökonomischer Praxis

### 1. Sakrale Orte als Standortfaktor

Es gehört zu den faszinierendsten Erscheinungen bei der Beschäftigung mit antiken (und modernen) Tempeln, Kultstätten und sonstigen sakralen Orten, dass diese neben ihrer großen spirituellen Bedeutung auch immer eine besondere Rolle im Wirtschaftsleben der sie unterhaltenden Gesellschaften spielen. Dementsprechend spielt die ökonomische Bedeutung von sakralen Orten eine große Rolle in fast allen Beiträgen; einige werden in diesem Abschnitt zusammengefasst.

Im Mittelpunkt der Untersuchung von Kai Ruffing, *Kult, Wirtschaft und Gesellschaft im römischen Ägypten - das Beispiel Soknopaiu Nesos*, steht die mikroökonomische Betrachtung der Interdependenzen von Religion, Wirtschaft, Gesellschaft und auch Geomorphologie in dem kleinen Ort Soknopaiu Nesos im Fajum. Eine Evaluierung der Belege zur ökonomischen Leistungsfähigkeit des Ortes ergibt, dass dieser einerseits selbst nur über sehr begrenzte Ressourcen der Lebensmittelproduktion verfügte, andererseits durch die verkehrsgünstige Lage eine nicht unerhebliche Rolle im überregionalen Güteraustausch spielte. Dabei kam dem hier befindlichen Heiligtum offenbar eine besondere Rolle zu. Den Quellen nach waren alle im Ort beheimateten Gewerke vom Tempel abhängig bzw. mit diesem assoziiert, während der Tempel durch die enge staatliche Kontrolle die Schnittstelle zum überregionalen Austausch darstellte. Soknopaiu Nesos steht so als Beispiel für ein komplexes Beziehungsgeflecht im Wirtschaftssystem des römischen Ägypten. Dabei erscheint der Tempel der Ortschaft in einer Periode zunehmender Austrocknung des Fajumsees und der entsprechenden geringer werdenden ökonomischen Potenz des Hinterlandes von Soknopaiu Nesos sogar als eigentliche *raison d'être* des Ortes, der

noch blühte, als die zu berechnende 'carrying capacity' der vorhandenen ökonomischen Basis dafür bereits viel zu gering war. Ruffings Beitrag entwirft eine streng wirtschaftsgeschichtliche Sicht auf die Interpendenz von Religion und Ökonomie. Der Tempel wird als ein Standortfaktor charakterisiert, dessen ökonomische Bedeutung sich aus der Inbezugsetzung zu anderen ökonomischen der Region erschließt.

Gewissermaßen eine Variation auf das Thema der Bestimmung religiöser Zentren als Standortfaktoren stellt der Beitrag von Katrin Adler, *Markt und der Papst. Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Starkult, Wirtschaften und Religion*, dar. Am Beispiel des Geburtsorts von Papst Benedikt XVI. geht sie der Frage nach, welche Parameter eine Ortschaft sowohl aus sakraler als auch aus ökonomischer Perspektive relevant machen. Zwei Aspekte treten im Fall der plötzlichen Aufwertung der Ortschaft Markt besonders hervor: die enge Verbindung von Wallfahrt und Tourismus und die von Heiligenverehrung und Starkult. Diese Elemente stehen im konkreten Fall durchaus nicht konfliktlos gegeneinander und werden von den Akteuren jeweils nach individuellen Beweggründen ausgebeutet und bewertet. Der Beitrag ist auch die Mikrostudie einer plötzlichen Sakralisierung und ihrer ökonomischen Folgen, sowohl als Potenz, aber auch als Belastung für die Bewohner.

## 2. Sakrale Orte als Zirkulationszentren

Den bereits bei Gilan, *Ist denn der Sinn*, und Ruffing, *Soknopaiu Nesos*, angesprochenen Aspekt der Bedeutung sakraler Zentren als Kristallisationspunkte von Austauschbeziehungen vertiefen zwei weitere Beiträge. Diamantis Panagiotopoulos, *Abgaben an den Kult und 'symbolisches Kapital' in der mykenischen Palastkultur*, untersucht Befunde zur mykenischen Palastwirtschaft. Hier zeigt sich in archäologischen wie auch in textlichen Hinterlassenschaften eine auffällige Verbindung von Installationen der politischen Administration und des Kultes mit solchen der Produktion bzw. Lagerung ganz spezifischer Produkte. Diesen Befund korreliert Panagiotopoulos mit der rituellen Rolle des Palastes als Zentrum der Abgabenvermittlung an die Götter und seiner politischen Rolle als Instanz der Aufrechterhaltung einer

bestimmten Struktur der Macht- und Herrschaftsverteilung in der Gesellschaft. Dabei ausgetauschte Prestigeobjekte (*keimelia*) werden nach Pierre Bourdieu als 'symbolisches Kapital' charakterisiert, das nur in einem begrenzten, rituell bestimmten Kreislauf zirkuliert, wobei die Zirkulation den symbolischen Mehrwert schöpft: die Etablierung von Abhängigkeits- und Machtverhältnissen.

Petra Andrassy, *Zur Organisation und Finanzierung von Tempelbauten im Alten Ägypten*, beschreibt ein ganz ähnliches Geflecht der symbolischen Verwirklichung von Abhängigkeitsverhältnissen im Rahmen der Errichtung von Sakralbauten. Ging man traditionell davon aus, dass im pharaonischen Ägypten große Sakralbauten durch eine zentralisierte Behörde in königlichem Auftrag errichtet wurden, so belegen die hier zusammengestellten Dokumente eine sehr viel differenzierte Organisation, insbesondere bei der Belieferung mit Baumaterialien. Die Baugraffiti und weitere Texte belegen, dass hohe Würdenträger in unterschiedlichster Weise an den großen Bauvorhaben partizipierten. Andrassy kann so nachweisen, dass es sich bei diesen Prestigeunternehmungen um eine Sonderform der integrierenden Palastwirtschaft handelt, die neben dem realen Güterfluss hochgradig mit symbolischen Elementen aufgeladen ist und der Festigung politisch-sozialer Beziehungen der Elite zueinander dient. Anhand der Beteiligung an Bauvorhaben wird ein Netz von Abhängigkeiten demonstriert und etabliert, das sich gewissermaßen parallel zum Flussdiagramm der einlangenden Baumaterialien als ein symbolisches Geflecht sozialer Hierarchien und Abhängigkeiten kartieren lässt. Die symbolisch, durch Titel definierten Verbindungen der Elite werden durch den ökonomisch-realen Mittelfluss materialisiert. Wobei die Einspeisung von Kapital in das System der Sakralzentren durchaus auch eine reziproke ökonomische Seite haben kann: Durch sie werden von den Agenten Ansprüche am Güterumsatz in der neu geschaffenen Sakralinstitution erworben, indem sie dort nach Fertigstellung im Kultbetrieb hohe Priesterstellen einnehmen. Vergleichbare Phänomene des Aufbaus bzw. der Affirmation von Beziehungsnetzen lassen sich auch bei der Errichtung von Grabbauten der höchsten Eliteangehörigen beobachten.

Beide Beiträge zeigen die ungemainen ökonomischen Potenzen auf, die in der gewissermaßen zir-

kulierenden Distribution symbolisch aufgeladener Güter liegen. Diese entfalten sich einerseits auf einer symbolischen Ebene, auf der die immaterielle Wert-schöpfung von Prestige, sozialem Status und Macht vor sich geht, andererseits natürlich aber auch auf einer ganz handfesten materiellen Ebene, in der hochwertige Güter und Dienstleistungen bereitgestellt werden (Preziosen, Baumaterialien, Arbeitskräfte) – bis hin zur Errichtung von Großbauten, die jenseits eines symbolischen Wertes eigene ökonomische Potenzen als Kultinstitutionen entfalten (und noch viel später als Reservoirs für Baumaterialien, Museumsobjekte und, *last but not least*, schließlich im Feld der Wissensökonomie verwertbare Forschungsobjekte).

### 3. Sakrale Orte als ökonomische Institutionen

Als ein Aspekt dieser sich entfaltenden ökonomischen Potenzen wurde von Andrassy, *Tempelbauten*, erwähnt, dass im Rahmen des rituellen Güter-austausches aufgebaute Institutionen sich in gewissem Maße ökonomisch verselbständigen. Ben Haring, *Ramesside Temples and the Economic Interests of the State: Crossroads of the Sacred and the Profane*, widmet sich diesem Phänomen. Ägyptische Tempel scheinen generell über eine sehr viel größere Wirtschaftskapazität verfügt zu haben, als der tatsächliche Verbrauch im Opfer ausmachte. Auch lassen die Quellen erkennen, dass es eine sehr enge Verflechtung von sakralem und sonstigem Landbesitz gab. Ägyptische Tempel können daher nicht als separierte ökonomische Einheiten gesehen werden, weder gegenüber dem „Staat“ noch gegenüber den Bewohnern. Wie die konkrete Einbindung der Tempelinstitutionen in die Gesamtökonomie des Landes aussah, demonstriert Haring am Beispiel der Millionenjahrhäuser als einer spezifische Tempelform im Neuen Reich, die besonders eng mit dem bewussten, strategisch motivierten Handeln der um den König konzentrierten Elite verbunden ist. Dabei zeigt sich auch hier, dass die durch die Tempelinstitution fließenden Güter Teil eines die gesamte Gesellschaft strukturierenden und stabilisierenden Güterflusses sind. Eine besondere Bedeutung besaßen die Tempelinstitutionen zudem im Rahmen der expansiven Politik dieser Periode. Da die großen Tempel institutionelle Strukturen für den Erwerb, die Speiche-

rung und Distribution wertvoller Güter bereitstellen konnten, spielten sie eine große Rolle bei der Exploration und Distribution von in den im Neuen Reich eroberten Gebieten erworbenen Rohstoffe (Gold, Galena).

Den Kern der so umrissenen ökonomischen Funktion von Tempeln stellten deren Schatzhäuser dar, mit denen sich Renate Müller-Wollermann, *Die ökonomische Bedeutung von Tempelschatzhäusern*, beschäftigt. Ähnlich wie Haring stellt sie die Frage, ob deren Bedeutung nur für den Tempel bestand oder darüber hinausreichte. Sichere Belege für derartige Schatzhäuser gibt es erst seit dem Neuen Reich, einer Periode, in der sich die Funktion der Schatzhäuser durch archäologische Belege, Bilder und Texte recht gut rekonstruieren lässt. Demnach dienten die Schatzhäuser der Speicherung von Produkten verschiedenster Art, insbesondere aber von wertvollen Rohstoffen. Außerdem wurden diese Produkte in angeschlossenen Werkstätten verarbeitet und zwar charakteristischer Weise nicht nur zu Objekten des Tempelbedarfs, sondern auch zu solchen allgemeinerer Zweckbestimmung, wie Waffen oder funererer Ausrüstung. In der Spätzeit spielten die Schatzhäuser bestimmter Tempel offenbar eine besondere Rolle bei der Geldwertgarantie (Silber). Schatzhäuser waren also in die allgemeine ökonomische Interaktion eingeschlossen und spielten als Speicher staatlicher Ressourcen eine besondere Rolle.

Auch wenn eine Beurteilung aufgrund der Quellenlage schwierig ist, so scheinen in Ägypten die Tempel als eigenständige Wirtschaftszentren seit dem Neuen Reich eine besondere, in gewissem Sinne innovative Rolle zu spielen. Im Zusammenhang mit dem Ausbau großer sakraler Zentren, die sich immer um den König als einen wichtigen Kultfokus drehen, werden die ökonomischen Einrichtungen der Tempel, namentlich die Schatzhäuser, entsprechend entwickelt. Durch eine extensive Landvergabe bzw. der Betreuung mit der Landverwaltung werden sie einerseits in den Dienst der ökonomischen Durchdringung Ägyptens gestellt, andererseits durch die Akkumulation von Rohstoffen und Abgaben auch der neu besetzten Gebiete. Wie sich diese Rolle neben anderen Institutionen des Ressourceneinzuges (z.B. dem königlichen Schatzhaus) begründete, steht noch zu untersuchen, aber die „Erfahrung“ mit der Allokation von symbolischen

Gütern und der Verhandlung von Abhängigkeitsverhältnissen durch Gabenzirkulation können Gründe für die besondere ökonomische Bedeutung von Tempeln im Neuen Reich sein.

### III. Gaben – Opfer, Stiftung, Eigentum

#### 1. Opfer und Votiv

Das im vorangegangenen Abschnitt bereits angesprochene Phänomen, dass bestimmte Güter nur bzw. vor allem innerhalb der religiös motivierten Zirkulation eine besondere Bedeutung haben, ist auch Gegenstand eine Reihe weiterer Beiträge. Der besondere Charakter solcher Güter als Opfer bzw. Votive wird von Panagiotis Kousoulis und Ludwig D. Morenz in ihrem Beitrag *Ecumene and economy in the horizon of religion: Egyptian donations to Rhodian sanctuaries* untersucht. Opfer sollen einerseits die Kommunikation mit dem Sakralen herstellen und als Gaben an die sakralen Mächte wirken, die eine Gegengabe bewirken oder sogar erzwingen. Andererseits bildet sich durch die (Re-)Distribution der Gaben ein Beziehungsgeflecht unter den Opfernden selbst aus. Dabei beschränkt sich diese kommunizierende Redistribution nicht allein auf den materiellen Wert oder die dingliche Verwertbarkeit der Objekte, sondern schließt genauso die Distribution von symbolischen Potenzen ein, hier konkret: die Vermittlung symbolischer Botschaften, die den Objekten implizit eingeschrieben sind. Die im Rahmen einer demonstrativen Präsentation besonderer Opfergaben – Votive – in Heiligtümern vermittelten Informationen können bei deren Herstellung bereits intendiert sein, können sich aber auch erst im Zuge einer diskursiven Kommunikation ergeben. Am Beispiel der *Aegyptiaka* aus den Athenaheiligtümern auf Rhodos diskutieren die Autoren das Umfeld und die Art der Deponierung solcher Gaben, die offensichtlich mit Botschaften an die am Kult Teilnehmenden aufgeladen waren. Dabei sind Votive, die offiziell von ägyptischer (königlicher) Seite gestiftet wurden von eher privaten zu unterscheiden und ebenso tatsächlich in Ägypten hergestellte Objekte von nachgeahmten. Gerade bei letzteren ergeben sich Fragen, die die Umdeutung und besondere Wertschätzung einzelner Objekte im Kult betreffen.

Eine besondere Potenzierung erfährt die Wertschätzung und damit der Wert eines Opfers bei der gewissermaßen höchsten Gabe, die verhandelt werden kann: dem Menschen. Michael Zach, *Ware Mensch: „Heiliger Akt“ oder profaner Tod? Menschenopfer im religiösen Leben Meroes?*, umreißt den Kontext, in dem im archäologischen Befund Belege für Menschenopfer in der altsudanesischen Kultur auftreten, mit Ausblicken nach Ägypten und Äthiopien. Dabei muss sich die Gabe von Menschen nicht auf deren Tötung beschränken, sondern kann auch die Weihung unter dem Aspekt der Arbeitskraft, also als Sklave, einschließen. Während die Gabe von Sklaven als eine Stiftung zur Kapitalakkumulation anzusehen ist, etwa der Gabe von Boden oder Lebewild vergleichbar, besitzt der Mensch an sich, als „Opfer“, einen weit über die individuelle Arbeitskraft hinausgehenden symbolischen Wert, der in der rituellen Konsumtion verwirklicht wird; im glücklichen Fall durch die Gabe von möglichst vielen Sklaven (was den Mensch-Wert symbolisch über den der Arbeitskraft erhöht), im unglücklichen Fall durch die Tötung, was auch hier in potlach-artigem Umfang geschehen kann. In der Gabe von Menschen lassen sich so, wie in vielen anderen Belegen für Opfergaben, eine materiell-ökonomischer und ein symbolischer Aspekt zugleich feststellen, einmal als dinglich bewertete Arbeitskraft (= realisierbarer Wert / Preis), das andere mal als symbolisch überhöhtes Zeichen (= symbolischer Wert). Wie auch bei Kousoulis / Morenz, *Ecumene and economy*, herausgearbeitet, ist der symbolische Wert des getöteten Menschen zugleich als Zeichen mit einer Botschaft indiziert, die sich im konkreten Kontext des Opfers realisiert: Triumph, Abschreckung, Sühne usw. Dieser Zusammenhang wird auch von Balz, *Ahon*, gestreift, wenn bei den Bakossi der Erwerb der Reichthumsbundes und offenbar auch sein Betrieb die Tötung von Sklaven als eine semiotische Verbindung von symbolischen Kaufpreis, Verschuldung in einem weit moralisch gefassten Sinne und eventuell auch Sühne einschloss.

Weniger dramatisch, weil scheinbar von mehr Zweckrationalität erfüllt und damit unserem Bild vom „Ökonomischen“ näher, ist die Bewertung von Materialien, mit denen sich Marc Loth, *Werte von Materialien: Bau- und Denkmalsteine*, auseinandersetzt. Der Analyse von Andrassy, *Tempelbauten*, folgend können aber auch diese Materialien als Gaben aufgefasst werden und nach Warburton, *Ancient*

*Egypt* bezieht sich ihre Wertschätzung neben der Knappheit am Ort der Nachfrage auf kulturelle Maßstäbe. Letzterer Aspekt wird von Loth vertieft, der sich ausführlich mit der Frage von Bewertungsmaßstäben auseinandersetzt. Dabei wird von einem philosophisch-ästhetischen Wertekatalog der Moderne ausgegangen und nach entsprechenden Belegen für die Bewertung von Materialien im altägyptischen Kontext gesucht. Loth kann zeigen, dass die vorliegenden Bewertungen stark Situations- bzw. Kontextgebunden sind, also neben dem Material selbst immer dessen konkrete Verwendung, den Moment der Verarbeitung, historische bedingte Situationen der Zugänglichkeit und Vorliebe etc. einbeziehen. Solche, die Bewertung beeinflussenden bzw. widerspiegelnden Kontexte, wie die Materiallimitation und -umwandlung, die Wiederverwendung /Transformation, Raub u.ä. werden analysiert.

Alle drei Beiträge gehen aus verschiedenen Perspektiven die Frage an, wie sich der besondere Wert bestimmter Gaben in einem sakralen Kontext realisiert. Dabei ergibt es sich, dass bestimmte Objekte oder auch Materialien impliziert mit konkreten Werten oder Bedeutungen aufgeladen sind (im Objekt inhärenten Botschaft, Arbeitskraft, Seltenheit, Farbe etc.). Realisiert wird dieser Wert aber stets erst im praktischen Kontext der Gabe als Opfer bzw. der Verwendung in sakralen Zusammenhängen. Diese Beobachtung lässt sich mit weiteren Untersuchungen zur Wert- und Preisbildung verbinden, wie sie von Warburton, *Ancient Egypt*, und Cooney, *Functional Materialism*, entwickelt werden.

## 2. Stiftungen

Im Zusammenhang mit dem Güterumsatz in sakralen Zentren wurden bereits Bezüge zu einem hier als „religiöses Stiftungswesen“ bezeichneten Phänomen hergestellt. Darunter soll die Bereitstellung solcher, in ihrem (ökonomisch realisierbaren) Wert meist über eine normale Opfergabe hinausgehenden Gaben verstanden werden, deren Investition in einem sakralen Zusammenhang auf längerfristige Wertschöpfung angelegt ist und daher in institutioneller Form erfolgt.

Souad Slim, *Christian Waqf in the frame of Muslim Shari'a: A polemic on destination and beneficiaries of waqf*, beschreibt den besonderen Fall von

christlichen religiösen Stiftungen im Rahmen und Wirkungsbereich der islamischen Rechtsprechung. Im Libanon unter muslimischer Herrschaft konnten vom christlichen Teil der Bevölkerung Stiftungen eingerichtet werden. Da solche Stiftungen zugunsten bestimmter Kirchen nicht gestattet waren, wurden sie nominell immer zugunsten der Armen eingerichtet, aber von sakralen Institutionen verwaltet. Als den habituellen Hintergrund dieses Stiftungswesens stellt die Autorin drei Traditionsstränge vor: die byzantinisch-christliche Tradition der Reichtumshingabe um des Seelenheiles willen, die im *waqf*-Wesen institutionalisierte islamische Tradition der Armenfürsorge und ein noch in Resten erhaltenes Substrat traditioneller kollektiver Besitzformen. Der Beitrag legt das Feld der ökonomischen Potenz der im *waqf* eingelagerten Kapitalien für die lokale Entwicklung dar (Gesundheitsfürsorge, Bildung, Infrastruktur usw.). Dabei ist die normative Bindung an einen religiösen Kontext besonders interessant, der in einem religiösen Spannungsfeld von Christentum und Islam etabliert ist, zu dem die Autorin als ein drittes Element gewissermaßen prä-religiöse, sozial etablierten Moralvorstellungen und kollektive Besitzverhältnisse als eine weitere Grundlage herausarbeiten kann. Die auf theologisierenden Konzepten beruhenden juristischen Fassungen des Stiftungsvorganges erweisen sich so als sekundäre, auf Monopolisierung gerichtete Strategien, die viel ältere Muster der Besitzverteilung interpretieren.

Ein ähnliches Phänomen der Widmung kapitalisierender Güter in einen sakralen Kontext behandle ich in *Statuenstiftung und religiöses Stiftungswesen im pharaonischen Ägypten*. Der Beitrag setzt einen Stiftungstext aus dem späten Neuen Reich in Beziehung zu ähnlichen Belegen aus der pharaonischen Kultur des 3. und 2. Jahrtausends v.u.Z. und zur konkreten Situation seiner Entstehung. U.a. geht es darum, Stiftungen zum Erhalt einzelner Kulte sowohl in ihrer ökonomischen Potenz als auch in ihrem religiösen Kontext zu analysieren. Dabei werden die Stiftungen sowohl unter dem Aspekt der Generierung von Besitzansprüchen (siehe dazu auch Kropp, *Familienbesitz und Altersvorsorge*, und Grunert, *Per-Dschet*), als auch dem des Erwerbs von symbolischen Kapital (siehe Panagiotopoulos, *Abgaben an den Kult*) diskutiert. In diesem Zusammenhang wird religiöse Praxis ganz allgemein als eine (auch) ökonomisch beschreibbare Handlung

charakterisiert, die über die Bereitstellung von Opfergaben „Heilsgüter“ verschiedenster Art generiert.

### 3. Eigentum

Die Beiträge zum Stiftungswesen machten bereits deutlich, dass die konkrete Zweckbestimmung von in Stiftungen institutionalisierten Gaben sehr verschieden sein kann. In Ägypten dienen Stiftungen primär dem dauernden Unterhalt eines Kultes. Im christlich-muslimischen Bereich werden vor allem karitative bzw. die Gemeinschaft (der jeweiligen Gläubigen) insgesamt betreffende Leistungen aus dem Stiftungsvermögen erwirtschaftet, was sich auch im Stiftungsbegriff niederschlägt, wie er in der (scheinbar) säkularen Rechtsordnung moderner westlicher Staaten festgeschrieben ist. Allerdings kann auch im modernen Rechtsleben der Nutzerkreis und die Art der Nutzung des Stiftungsvermögens deutlich reglementiert werden. Was bedeutet, dass durch die Sanktion der Nutzung durch eine Partei und zugleich die Abwehr der Nutzung durch eine andere Partei im Stiftungsakt auch ein Rechtstitel konstruiert wird, der einen Besitzanspruch formuliert. In den hier diskutierten Fällen stellt stets der sakrale Hintergrund die habituelle Sanktion dieses juristischen Vorgangs und auch die äußere Form der Institution, die den Rechtstitel materialisiert. Wie die konkrete Erscheinungsform eines so durch sakrale Stiftung etablierten Besitzanspruches aussieht, damit befassen sich die zwei folgenden Beiträge.

Manfred Kropp,<sup>23</sup> *Familienbesitz und Altersversorgung mit steuerlicher Begünstigung: die traditionelle Struktur einer äthiopischen Klosterökonomie*, stellt einleitend den prinzipiell klerikalen Hintergrund fast aller uns zugänglichen Quellen zur mittelalterlichen Rechts- und Wirtschaftsgeschichte dar. Ein besonderes ökonomisches Problem stellt in Äthiopien die Abgabenverpflichtung der Produzenten an verschiedene adelige und klerikale Kreise dar. In der besonderen Konstruktion einer Totengedenk-Stiftung (*täzkar*) gab es zumindest eine häufiger genutzte Möglichkeit, Kapitalien (Grundbesitz) aus der eigenen Verfügung nominell zu entfernen und damit

auch die darauf liegende Abgabenverpflichtung aufzuheben. Indem der Nießbrauch der gestifteten Kapitalien aber durch den Stifter bestimmt wurde, konnten die Erträge wieder in die Gruppe der Stiftenden zurückfließen, ohne durch die Abgabenlast geschmälert zu sein. Das war besonders unter dem Aspekt der Altersvorsorge interessant, da sich so Individuen festgelegte Anteile aus ihrem ehemaligen Besitz zur weiteren Alimentierung im Versorgungsfall sichern konnten.

Ein ähnlich gelagertes Phänomen beschreibt Stefan Grunert, *PER-DSCHET - religiöser Egoismus oder egoistische Ökonomie?*, für das pharaonische Ägypten. Grunert legt dar, dass der Anspruchstitel an Einkünften, die aus dem Vermögen der sakralen Institution erwirtschaftet werden, in Form von Priesterstellen an der jeweiligen Institution niedergelegt ist. Im Alten Reich gab es die *Per-Dschet* genannte Institution einer funeren Kultorganisation, die vermögende Personen für den eigenen Totenkult einrichteten. In diese wurden andere Personen als Priester aufgenommen, denen dann entsprechende Einkünfte aus dem Stiftungsvermögen zustanden. Dabei konnten Verwandte des Stifters, denen Anteile des Vermögens im Erbfall zugesprochen worden wären, explizit vom Genuss der Erträge der Stiftung ausgeschlossen werden. In ptolemäischer Zeit ist schließlich hinreichend belegt, dass die von Priestern gehaltenen Ansprüche an den Erträgen des Tempelvermögens als echte Eigentumstitel behandelt und verkauft, verpachtet, hinterlegt usw. werden konnten. Die Ansprüche wurden dabei als Anteile am idealen täglichen Güterumsatz des Tempels („Tempeltag“, *leiturgia*) gerechnet. Eine als kultischer Dienst apostrophierte Leistung wird so zu einem Besitztitel an den in der kultischen Einrichtung umgesetzten Gütern. Zu den aus dem Kultdienst erwachsenden Ansprüchen an Gütern und Leistungen siehe auch Andrassy, *Zur Organisation*, und Fitzenreiter, *Statuenstiftung*.

Zu diesen auf sakraler Basis formulierten Eigentumsansprüchen, die vor allem Leistungen verschiedenster Art umfassen (Belieferung mit Lebensmitteln, Anteile am Opferumlauf usw.) sind schließlich auch Ansprüche an verschiedensten Formen von Produktionsmitteln zu rechnen, die über eine sakrale Bindung zu einem Eigentumstitel werden, insbesondere Boden, aber auch finanzielle Mittel, Arbeitskräfte und Arbeitsmittel (Haring, *Ramesside Temples*;

23 Der Beitrag konnte aus Termingründen leider nicht in die Druckfassung des Bandes aufgenommen werden. Seine nachträgliche Veröffentlichung auf der homepage des Projektes ist vorgesehen.

Slim, *Christian waqf*; Fitzenreiter, *Statuenstiftung*). Dadurch, dass die betreffenden Produktionsmittel durch die Bindung an eine sakrale Institution oder Entität (Tempel, Kloster, Statue, Gott), „auf ewig“ aus der habituellen Güterzirkulation in der sozialen Gemeinschaft herausgelöst werden und nur einem Nutzer (bzw. reglementierten Nutzerkreis) überschrieben werden, nähert sich diese Art der Verfügung unseren streng individualisierten Eigentumsvorstellungen an.<sup>24</sup>

## IV. Stimulanz

### 1. Religion als Stimulanz des Ökonomischen

Das im vorangegangenen Abschnitt behandelte Phänomen der Begründung von Eigentumsansprüchen mittels sakraler Stiftungen berührt bereits einen Problembereich, der eng mit der Betrachtung von religiöser Praxis als Handlungsrahmen ökonomischen Handelns verbunden ist. Die Überführung von Besitztümern in eine Stiftung stellt aus der Perspektive der Entwicklung ökonomischer Strukturen die Herauslösung dieser Besitztümer aus traditionellen Besitzverhältnissen und die Etablierung eines neuen, an bestimmte sozialökonomische Bedingungen angepassten Eigentumsanspruches dar. Dabei tritt der religiöse Hintergrund als Muster und Modell auf, wird aber in kaum noch als religiös zu bezeichnender Weise manipuliert. Dieses Phänomen deutete sich u.a. auch bei Eichner, *Indien*, an, in deren Bei-

24 Den Hinweis auf diesen Problembereich verdanke ich Ben Haring. Zur ägyptologischen Diskussion von Eigentumsvorstellungen siehe u.a. Mersich, T, s.v.: Besitz und Eigentum, in: Wolfgang Helck und Eberhard Otto (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. I, Wiesbaden: Harrassowitz, 1975, 732-743; Römer, M., *Einige Anmerkungen zur Diskussion über die Ökonomie im Alten Ägypten*, GM 108, 1989, 7-20; Römer, M., *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen*, ÄAT 21, Wiesbaden: Harrassowitz, 1994, 285-451, 458-461; Allam, Sh., *Grund und Boden in Ägypten*, Untersuchungen zum Rechtsleben im Alten Ägypten II, Tübingen, 1994; Haring, B., *Access to Land by Institutions and Individuals in Ramesside Egypt*, in: B. Haring u. R. de Maajer (Hgg.), *Landless and Hungry? Access to Land in Early and Traditional Societies*, Leiden: School of Asian, African, and Amerindian Studies, 1998, 74-89; Fitzenreiter, M., *Zum Toteneigentum im Alten Reich*, Achet A 4, Berlin: Achet, 2004.

trag die beständige Neujustierung der sozialreligiösen Klassifikationssysteme beschrieben wird. Auch Balz, *Ahon*, beschreibt Prozesse, bei denen es nicht nur um das Ausleben von Ungleichheit in sakralen Strukturen geht, sondern auch darum, Reichtum vor dem Hintergrund einer weitgehend egalitären Gesellschaft überhaupt akkumulieren und individuell konsumieren zu können. Derartige Phänomene können unter einem Aspekt zusammengefasst werden, der als die Stimulierung oder auch „Ermöglichung“ ökonomischen Handelns durch die Nutzung des Feldes religiöser Praxis bezeichnet sei.<sup>25</sup>

Einen umfassenden Versuch, die Interpendenz von religiöser Praxis und ökonomischen Handeln zu bestimmen, unternimmt Kathlyn M. Cooney, *The Functional Materialism of Death in Ancient Egypt: A Case Study of Funerary Materials from the Ramesside Period*. Cooney definiert den Terminus *functional materialism* als „a cultural mechanism at work in a hierarchical society, encouraging expenditure of economic surplus for socioeconomically and religiously charged material objects in which multiple, interacting ritual/prestige purposes are embodied concurrently“. Über das Modell des *functional materialism* wird die Dynamik beschreibbar, die religiöse Praxis im ökonomischen Bereich entfaltet. Im sakralen Zusammenhang genutzte und für diesen Zusammenhang gestaltete Objekte vermitteln Botschaften (siehe auch Kousoulis / Morenz, *Ecumene and economy*) und demonstrieren Reichtum und Macht (siehe auch Balz, *Ahon*), etablieren soziale Strukturen (siehe auch Panagiotopoulos, *Abgaben*, und Andrassy, *Zur Organisation*), verkörpern intellektuelle und ästhetische Werte (siehe auch Loth, *Werte von Materialien*) usw. Die zielgerichtete Nutzung entsprechender Objekte im Kult stimuliert einerseits deren Produktion, andererseits drücken die Bedingungen und Möglichkeiten der Produktion dem Kultvollzug ihren Stempel auf. Diese theoretischen

25 An dieser Stelle kann als ein verwandtes Phänomen die Rolle der religiösen Praxis bei der Rechtssprechung erwähnt werden, siehe am Beispiel der Orakelbefragung in Ägypten: Römer, M., *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen*, ÄAT 21, Wiesbaden: Harrassowitz, 1994, 133-283. Römer beschreibt, wie im späten Neuen Reich forciert religiöse Praxis genutzt wird, um die dringend benötigte Überparteilichkeit bei juristischen Verfahren wiederherzustellen. Religiöse Praxis „ermöglicht“ so juristische Praxis.

sche Prämisse wird durch eine Fallstudie des fun-  
erären Aufwandes im späten Neuen Reich exempli-  
fiziert. Dabei werden die je nach sozialem oder intel-  
lektuellen Kontext ganz unterschiedlichen Resultate  
herausgestellt, die aus der Dynamik der den *func-*  
*tional materialism* regierenden Faktoren resultieren.  
Auf diese Weise lassen sich einige simplifizierende  
Ansätze bei der Erklärung der Veränderungen von  
Bestattungsinventaren im späten Neuen Reich über-  
winden, u.a. auch, indem auf die Bedeutung der Per-  
formanz, der Präsentation von rituellen Objekten im  
praktischen Kontext gegenüber der anschließenden  
Deponierung hingewiesen wird. Indem schließlich  
auch altägyptische Literaturzeugnisse als Reflexionen  
in einem gesellschaftlichen Diskurs über den „richti-  
gen“ *functional materialism* gelesen werden, bietet  
der Ansatz ein Modell, die verwendeten Objekte in den  
Mittelpunkt einer Analyse religiöser Praxis zu setzen  
und so Religion aus dem materiellen Befund  
beschreibbar zu machen.

Sowohl an Cooneys Untersuchung der Interpen-  
denz von religiöser Praxis und ökonomischer Akti-  
vität als auch an die Beiträge von Haring, *Ramesside*  
*Temples*, und Müller-Wollermann, *Tempelschatz-*  
*häuser*, zur ökonomischen Bedeutung von Tempeln  
anknüpfend behandelt Zeinab Sayed in ihrem Bei-  
trag *Ökonomie der Altägyptischen Feste* die ökonomi-  
schen Aspekte, die religiöse Praxis im Kultvollzug,  
aber auch jenseits des eigentlichen Kultbetriebes  
entfaltet. Die Ausstattung der im sakralen Zusam-  
menhang durchgeführten Rituale umfasst ein weites  
Spektrum von ökonomischen Handlungen, von der  
Bereitstellung kostbarer Kultgeräte (und der Bauten  
selbst, siehe Andrassy, *Zur Organisation*) bis zur Ver-  
sorgung mit Nahrungsmitteln. Neben der Finanzie-  
rung dieser Aufwendungen durch offizielle Zuwen-  
dungen und private Gaben etablierten sich in diesem  
Zusammenhang Märkte, auf denen die Festteilneh-  
mer entsprechende Güter erwerben konnten (siehe  
auch Stowasser, *Jesu Konfrontation*). Insbesondere  
im Zusammenhang mit größeren Festlichkeiten  
wurden diverse Güter – vor allem Lebensmittel – von  
den Teilnehmern selbst exzessiv konsumiert, was  
eine erhöhte Nachfrage erzeugte und die Bildung  
von speziellen Märkten stimulierte. Die so um die  
gesteigerte Nachfrage in rituellen Zusammenhän-  
gen etablierten ökonomischen Verbindungen konn-  
ten schließlich auch zu nicht religiös motivierter öko-  
nomischer Interaktion genutzt werden. Siehe hierzu

auch die Untersuchungen von Haring, *Ramesside*  
*Temples*, zur ökonomischen Rolle der Tempel und  
von Adler, *Markt und der Papst*, zur ökonomischen  
Ausbeutung von sakralen Ereignissen.

Dem Phänomen, dass sakrale Zusammenhänge  
Raum für eine besondere Form der ökonomischen  
Interaktion – für den Fernhandel – bieten, widmet  
sich Beat Schweizer, *Zwischen Naukratis und Gra-*  
*visca: Händler im Mittelmeerraum des 7. und 8. Jhs.*  
*v. Chr. emporion – port of trade – extraurbanes Hei-*  
*ligtum: von der xenia zur emporia*. Schweizer unter-  
sucht Weihgaben von griechischen Fernhändlern in  
Kultstellen im nichtgriechischen Ausland und in Hei-  
ligtümern vor den Toren der Stadt. Die im nichtgrie-  
chischen Ausland angelegten Stützpunkte (emporion)  
werden unter dem von Karl Polanyi entwickelten  
Konzept des „port of trade“ diskutiert: neutrale Stütz-  
punkte, die als Öffnungen weitgehend subsistenter  
Ökonomien zum Welthandel dienten. In solchen  
Stützpunkten, die in gewisser Weise als sakrale  
Räume galten, war Handel möglich, aber auch  
bestimmten Regeln unterworfen. Ein vergleichbares  
Handlungsfeld boten extraurbane Heiligtümer, die  
vor den Toren einer Stadt sakrale, geschützte Räume  
schufen, in denen Fremde die Möglichkeit des recht-  
lich gesicherten Handelns mit Gütern hatten. Als eine  
weitere Möglichkeit für internationalen Handel dis-  
kuttiert Schweizer schließlich das im archäologischen  
Befund kaum festzustellende und nur durch Texte  
rekonstruierbare Konzept der *xenia*, der Gast-  
freundschaft. Im Schutz des als heilig geltenden  
Gastrechtes konnten Fremde Handel treiben und  
waren durch die Autorität des Gastgeberes geschützt.  
Alle drei Konzepte unterstreichen die eminente  
Bedeutung, die die Sanktion des Handels (der Händ-  
ler darf sich des Besitzes seiner Ware sicher sein bzw.  
seinen Kaufpreis unangefochten ausführen) für die  
Möglichkeit der Etablierung von Handelsbeziehun-  
gen hat. Der die Unantastbarkeit des Anderen einsch-  
ließende sakrale Charakter sowohl der Gastfreund-  
schaft als auch des Heiligtums bot so Voraussetzun-  
gen, die für die Entwicklung des Fernhandels  
unabdingbar waren.

## 2. Ökonomie als Stimulanz des Religiösen

Im Konzept der *xenia*, der Gastfreundschaft, klingt  
der Aspekt an, dass unter den sakralen Vorausset-

zungen ökonomischer Aktivitäten nicht nur der rituelle Betrieb, die rituelle Praxis im engeren Sinne verstanden werden kann, sondern dass auch eine konzeptuelle, Phänomene in Natur und Gesellschaft deutende Ebene für die Beurteilung der Beziehung von Religion und Ökonomie bedeutsam ist. Religion als ein Phänomen der Konzeptualisierung kommt auch ohne Götter und Kultstellen aus und dient, nach Robin Horton, der *explanation, prediction* und *control*:<sup>26</sup> Religion ermöglicht es, Erscheinungen in Natur und Gesellschaft befriedigend zu deuten, zu planen und in ihrer Wirksamkeit zu manipulieren. Auf die Gesellschaft bezogen schafft dieser Vorgang der magisch überhöhten Reflexion von Bedingungen der menschlichen Gesellschaft Konzepte, die, wie Emile Durkheim gezeigt hat,<sup>27</sup> quasi-religiös als Normen inkorporiert werden (siehe auch Slim, *Christian waqf* zu prä-religiösen Normen der Gütervergabe). Im Konzept der Gastfreundschaft finden sich z.B. unbedingte Notwendigkeiten normativ festgeschrieben, die für den gedeihlichen Austausch unter einander fremden Gruppen von Bedeutung sind. Diese Notwendigkeiten können als moralische Prämisse, als nichthinterfragbare Tradition verinnerlicht sein, sie können aber auch als unter dem Schutz von Hausgöttern, Ahnen o.ä. Mächten stehend konzeptualisiert und so mit der Androhung von magischen Sanktionen von Fehlverhalten bewehrt sein.

Gehört der gesicherte Zugang von Fremden zu einer gegebenen Gesellschaft zu den unbedingten Notwendigkeiten für die Etablierung von halbwegs friedlichen Handelsbeziehungen, so widmet sich der Beitrag von Joachim F. Quack, *Saatprobe und Kornosiris*, einer ganz anderen unbedingten Notwendigkeit der menschlichen Daseins: der Produktion von Lebensmitteln. Durch den Vergleich von antiken und mittelalterlichen Angaben über die Auswahl des Saatgetreides in Ägypten und der in den Choiak-Feierlichkeiten üblichen Anfertigung einer Osirisfigur aus Nilschlamm und Saatkörnern, kann Quack diese Zeremonie als die sakrale Hypostasierung einer alten Technik der Saatprobe identifizieren. Damit wird Osiris in der ägyptologischen Religionsgeschichte wieder als der Vegetationsgott rehabili-

tiert, als den ihn bereits James G. Frazer angesprochen hat. Bei der von Quack vorgelegten Lesart der Inkorporation einer Saatprobe in die Osirisfeierlichkeiten fällt auf, dass hier ein unbedingt notwendiger landwirtschaftlicher Vorgang in religiöser Form konzeptualisiert wird und gewissermaßen zur Erschaffung einer Vegetationsgottheit führt. Es ist also der ökonomische Prozess, der dem Gott Gestalt (bzw. Materie) gibt und auch einen realen Hintergrund für das in seinem Mythos ausgelebte Drama der Regeneration.

Mit diesem Beispiel schließt sich gewissermaßen der Kreis zu den einleitenden Beiträgen. Unbedingte Notwendigkeiten wie die Schaffung von Schutzräumen für den Handel oder die Saatprobe können in religiösen Konzepten oder Strukturen einen fass- und manipulierbaren Ausdruck finden. So werden religiöse Phänomene durch ökonomische Prozesse stimuliert, Konzepte und Rituale geschaffen. In vergleichbarer Weise führt die Notwendigkeit, ökonomisches Handeln als regelkonform und sinnvoll zu erklären dazu, dass das Ökonomische in religiöser Form gedeutet wird: in der Erschaffung ökonomisch fundierter Klassifikationssystem (Eichner, *Indien*), der Transponierung realer sozialökonomischer Strukturen in die Götterwelt (Gilan, *Ist denn der Sinn*), der Etablierung von Kultformen der Reichtumsakkumulation (Balz, *Ahon*) und schließlich in der Transzendenzierung der Arbeit selbst (Ahrens, *Überwachen und Arbeiten*).

### Teil III – Zum Nexus von Religion und Ökonomie

Lässt die im vorangegangenen Teil vorgeschlagene Reihung der Beiträge eine gewissermaßen geschlossene Lektüre zu und suggeriert auf diese Weise zumindest, dass alle Beiträge mit demselben Thema zu tun haben (was ja während des Workshops nicht immer ganz offensichtlich war), so sollen hier am Schluss die beiden Bereiche Ökonomie und Religion noch einmal auf eher abstrakter Ebene in ihrer Wechselwirkung betrachtet werden. Der Impetus zu diesem Nachsatz liegt weniger auf ökonomischem Gebiet als auf religiösem. Es gibt in der Archäologie die Tendenz, Religion bei der Betrachtung von sozial- und kulturgeschichtlichen Phänomenen als einen zwar essentiellen, aber letztendlich nur hinzuneh-

26 Horton, R., *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge: Univ. Press, 1993.

27 Durkheim, E., *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

menden Faktor zu sehen. Die in religiösen Zeichen, Normen und Praktiken ausgelebten oder abgebildeten Erscheinungen werden zwar als solche untersucht, aber warum sie sich gerade der Religion als Medium bedienen – ja eher noch: warum sie eigentlich Religion *sind* –, wird kaum hinterfragt. Dabei ist symbolischer und realer Gütertausch beim Opfer vor allem: *Opfer*; ist ein Markt an einem religiösen Fest vor allem: *Fest*; ist ein mit ökonomischen Dependancen ausgerüsteter Tempel oder ein extraurbanes Heiligtum vor allem: *ein Heiligtum*, usw. Ein Zugang zum Phänomen, dass unter bestimmten Bedingungen ökonomisches Handeln (auch) religiöse Praxis ist, lässt sich jedoch aus etlichen der hier versammelten Fallbeispiele herauslesen, insbesondere aus denen, die ganz am Beginn des Bandes gereiht sind (Ahrens, *Überwachen und Arbeiten*; Stowasser, *Jesu Konfrontation*; Balz, *Ahon*). Der Versuch, Ökonomie und Religion auf einer eher abstrakten Ebene zusammen und wieder auseinander zu bringen, soll daher diese Einleitung abschließen, womit auch ein weiterer Aspekt der den Teilnehmern zugegangenen Thesen aufgenommen wird.

## I. Ökonomie und Religion

### 1.

Sieht man unter Ökonomie in einer ersten Ansprache die Produktion, Zirkulation und Konsumtion von dinglichen Waren an – also besser eigentlich: Wirtschaft –, dann sind es vor allem zwei Phänomene, bei denen Ökonomie und Religion zusammenkommen. Da ist zum einen die Wertbildung im sakralen Kontext und deren Einfluss auf Preisbildung (Warburton, *Ancient Egypt*) und Produktion (Cooney, *Functional Materialism*). Dabei ist festzuhalten, dass im Fall der Wertbildung die betroffenen Objekte im Feld sakralen Handelns konsumiert werden und aus dieser Nutzung den spezifischen Wertindex erhalten (Loth, *Werte von Materialien*; Zach, *Ware Mensch*). Die besondere Wertschätzung bestimmter Objekte / Waren im sakralen Kontext ist also ein Faktor, der die wirtschaftliche Nachfrage über den Konsum anregt.

Daneben steht als ein zweites wirtschaftliches Phänomen die Eigenschaft von sakralen Einrichtungen, den ökonomischen Kreislauf zu strukturieren und zu stimulieren, als Standortfaktor oder institu-

tioneller Rahmen (Ruffing, *Soknopaiu Nesos*; Stowasser, *Jesu Konfrontation*; Adler, *Markt und der Papst*; Haring, *Ramesside Temples*; Müller-Wollermann, *Die ökonomische Bedeutung*; Sayed, *Feste*; Schweizer, *Zwischen Naukratis und Gravisca*). Auch hier ist die Erzeugung einer besonderen Nachfrage die Grundlage der die Zirkulation anregenden Wirkung von Sakralorten, da über die Nachfrage nach bestimmten Waren Strukturen ausgebildet werden (Schatzhäuser, Märkte usw.), die den wirtschaftlichen Kreislauf auch außerhalb religiöser Zusammenhänge stimulieren. Dazu zählen auch religiöse Institutionen mit weitgehend ökonomischen Charakter wie Stiftungen (Slim, *Christian waqf*; Kropp, *Familienbesitz und Altersversorgung*; Fitzenreiter, *Statuenstiftung*) oder die Strukturierung von Ansprüchen an bestimmten Leistungen über Rollentitel in der sakralen Hierarchie (Grunert, *Per-Dschesf*).

Versucht man diese erste Ebene der Interdependenz von Religion und Ökonomie zu charakterisieren, dann kann Religion als ein Faktor im Feld des ökonomischen Handelns angesehen werden, der den Konsum und die Zirkulation von Gütern stimuliert. Im großen Feld der dinglichen Ökonomie / Wirtschaft stellt Religion so einen wichtigen, aber nur einen von vielen Faktoren.

### 2.

In einem zweiten Modell kann das Feld religiöser Praxis selbst unter ökonomischen Gesichtspunkten gesehen werden. Allerdings können im sakralen Handlungsraum erzeugte Objekte *per definitionem* keine materiellen Güter oder dingliche Leistungen sein, wie etwa Opfergaben oder Versorgungsleistungen. Zu deren Erzeugung sind Strukturen nötig (Werkstätten, Marktstände, Schiffe und Arbeitsmannschaften etc.), die gemeinhin dem eigentlichen Handlungsfeld der Wirtschaft zugeschlagen werden und damit besser durch das erste Modell beschrieben werden können. Es gibt aber eine ganze Reihe immaterieller Produkte, die nur im Feld religiösen Handelns produziert werden können. Der oben bereits als ein Stimulus dinglicher Ökonomie genannte „Wert“ gehört dazu (Loth, *Werte von Materialien*; Zach, *Ware Mensch*; Cooney, *Functional Materialism*), aber auch die „Botschaften“, die durch Votive ausgesandt werden (Kousoulis / Morenz, *Ecumene and economy*), die Strukturen von Abhängigkeit, Macht und Fürsorge, die durch den Kult und

seine Institutionen etabliert werden (Panagiotopoulos, *Abgaben an den Kult*; Andrassy, *Tempelbauten*; Slim, *Christian waqf*; Kropp, *Familienbesitz und Altersversorgung*), bis hin zu den innersten Zwecken von Religion: die Produktion von Sinn, Erklärung, Hoffnung und Erlösung (Ahrens, *Überwachen und Arbeiten*; Stowasser, *Jesu Konfrontation*). Es sind solche symbolischen Kapitalien oder „Heilsgüter“, deren Produktion der eigentliche Zweck religiöser Praxis ist (Fitzenreiter, *Statuenstiftung*). So gesehen lässt sich ein zweites Feld entwerfen, in dem die Produktion, Zirkulation und Konsumption ganz spezifischer Heilsgüter und die Kapitalbildung durch die Anhäufung oder Monopolisierung dieser Heilsgüter eine Rolle spielt: das eigentliche Feld einer religiösen Ökonomie, die wieder ein Teil des weiten Feldes religiöser Praxis ist.<sup>28</sup>

### 3.

Beide Felder verschmelzen in wunderlicher Weise, wenn man Phänomene wie die Gottwerdung der Saatprobe heranzieht (Quack, *Saatprobe*). Hier ist der Nexus von Religion und dinglicher Ökonomie offenbar. Aber es wird keine Nachfrage erzeugt und auch kein Heilsgut im engeren Sinne. Es wird ein Gott geschaffen, in dem ein Konzept magisch verwirklicht ist und der, als Objekt, zugleich das Medium ist, die gewünschte Wirkung zu erzielen. Die Verbindung der menschlichen Aktivität der Produktion (hier: Ausbringen der Saat und deren Kultivierung) mit den unkontrollierbaren Potenzen der Natur (hier: die Keimfähigkeit des Getreides und die Nährstoffversorgung durch den Boden) ist durch einen magischen Akt der *explanation*, *prediction* und *control* hergestellt. Es wird nicht nur ein Begriff von einem Phänomen geschaffen, sondern in dem so geschaffenen Begriff – oder besser: Konzept – liegt die magische Neuschöpfung des Phänomens vor, das mittels dieser magischen Neuschöpfung manipuliert werden kann.

Ein ähnliches, magisch wirkendes Konzept formuliert die kapitalistische Arbeitsreligion: (Lohn)Arbeit ist Menschwerdung/Zivilisation/Schuld und Sühne (Ahrens, *Überwachen und Arbeiten*). In etwas übersichtlicherer Form begegnet uns dieses Phänomen,

28 Bourdieu, P., *Das religiöse Feld, Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, hg. von Stefan Egger, Andreas Pfeuffer u. Franz Schultheis, Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz, 2000.

wenn der Reichtumserwerb oder überhaupt die gesteigerte Konsumption als ein religiöser Akt oder ein Fest hypostasiert werden (Balz, *Ahon*; Sayed, *Feste*). Hier schafft religiöse Praxis nicht nur Ideen und Erklärungen für ökonomisches Handeln, sondern gibt dem ökonomischen Handeln überhaupt erst Sinn und Möglichkeit. Diese magische Beziehung zur wirtschaftlichen Sphäre setzt sich fort, wenn über religiöses Handeln die abstrakten Beziehungen der Individuen zu den Objekten der dinglichen Ökonomie aufgebaut werden: erst Versorgungsanspruch, dann Besitz, schließlich Eigentum, (Slim, *Christian waqf*; Kropp, *Familienbesitz und Altersversorgung*; Grunert, *Per-Dschet*). Und sie endet an dem Punkt, an dem das gesamte wirtschaftliche Handeln als ein System permanenten Kultes, permanenter Umsetzung sakraler Normen und Beziehungen hypostasiert wird (Gilan, *Ist denn der Sinn*; Eichner, *Indien*).

Legt man dieses dritte Modell zugrunde, dann ist Wirtschaften nicht ohne Religion denkbar, weil erst über einen religiösen (oder quasi-religiösen, „moralisch“ oder habituell gesteuerten), abstrakten Prozess die Beziehung der Menschen zu den Objekten der Wirtschaft aufgebaut wird. Nur über den magischen Akt der Konzeptualisierung, der begrifflichen Inbesitznahme und Manipulation, kann der Mensch in die Sphäre der Wirtschaft vordringen: Produktion ist Gottesdienst, Zirkulation ist Opfer, Konsumtion ist Fest und Wirtschaften insgesamt ist nichts anderes als die Verwirklichung der sakralen Ordnung.

## II. Religion und Ökonomie

### 1.

Was das Ökonomische im Umfeld von Religion ist, war tatsächlich die Frage, die den workshop am intensivsten beschäftigt hat. Man kann aber auch umgekehrt fragen: Was ist das Religiöse in der Ökonomie? In den den workshop vorbereitenden Thesen war ich von einer konzeptuellen Komponente ausgegangen, die den unbedingten Nexus von Religion und Ökonomie bildet: die Sakralisierung. Damit soll *die begriffliche Überhöhung einer Erscheinung gemeint sein, durch die diese Erscheinung als ein Konzept formuliert und in die gesellschaftliche Kommunikation über diese Erscheinung, aber auch im Sinne einer Metapher über andere Erscheinungen*

*eingeführt wird.* Da alle in unserem Zusammenhang interessierenden Überhöhungen nicht-rationalen, gewissermaßen „magischen“ Charakter haben und immer Elemente des habituellen religiösen Zeichensystems einbeziehen (Priester, sakrale Instanzen, Kultzusammenhänge), kann diese Art der Konzeptualisierung als ein Aspekt religiöser Praxis angesprochen werden. Um die Unterscheidbarkeit zu anderen Formen der Konzeptualisierung zu erhalten, soll *Sakralisierung* speziell als *Konzeptualisierung im Rahmen religiöser Praxis* definiert sein.

Welche für die Ökonomie bedeutenden Erscheinungen werden auf sakrale Weise, also via Religion, konzeptualisiert? Es sind vor allem Regeln und Voraussetzungen, von denen die ökonomische Kommunikation einer Gesellschaft durchwoben ist. Diese Regeln und Voraussetzungen stehen nicht neben der Sphäre der Produktion oder sind dieser erst sekundär auferlegt worden, sondern beschreiben Bedingungen, unter denen Produktion, Aneignung und Austausch überhaupt erst möglich werden. Sie definieren Verhältnisse – Produktionsverhältnisse. Viele dieser Bedingungen sind scheinbar natürlich und werden nicht hinterfragt. Sie haben oft auch gar nicht primär mit ökonomischen Fragen zu tun, sondern gelten als allgemeine Bedingungen des Zusammenlebens. Selbstverständlich, altehrwürdig oder durch höheren Ratschluss gesetzt sind sie legitimierende und zugleich den Status beschwörende Rahmensetzungen – und bilden damit eine quasi-religiöse Komponente der Produktionsverhältnisse.

Eine derartige, eng mit dem Religiösen verbundene Voraussetzung ist die Sakralisierung von Produktionsmitteln: Der Boden, die Bodenschätze, das Wasser, Pflanzen und Tiere, bestimmte Werkzeuge, bestimmte Menschen/gruppen (Erdherren, Schmiede, Sklaven) werden im Rahmen religiöser Praxis „angesprochen“, definiert und so in ihrer besonderen Funktion überhaupt erst „real“ gemacht. Im Rahmen dieser sakralisierenden „Verbegrifflichung“ wird die Behandelbarkeit der jeweils für die Produktion notwendigen Objekte erlangt. An erster Stelle stehen dabei die grundlegenden, natürlichen Produktionsmittel: Magische Behandlung des Bodens und mechanische Urbarmachung stehen in engstem Zusammenhang (Quack, *Saatprobe*). Ebenso ist es bei Jagd und Jagdzauber, Ernte und Erntedank, Wasserversorgung und Wasserkult, bis hin zur Besetzung und Ausbeutung fremder Gebiete (Haring,

*Ramesside Temples*). Im Rahmen einer solchen sakralisierenden Verbegrifflichung werden die Objekte nicht nur dinglich beschrieben, sondern explikatorisch mit nicht-stofflichen Eigenschaften verbunden: der Boden wird einer bestimmten Macht zugeordnet, die wiederum eine bestimmte Gruppe von Menschen kontrollieren kann, woraus sich deren Recht auf Nutzung ableitet; Werkzeuge werden als Erfindungen übernatürlicher Wesen klassifiziert, bestimmten sozialen Gruppen zugeordnet (Frauen, Männer, Alte, Schmiede), durch magische Pflege in ihrer Wirksamkeit erhalten usw. Aus dieser noch sehr allgemeinen Ansprache der Bedingungen für ökonomische Interaktion kann eine erste konkrete Beziehung erwachsen, die die Herrschaft über so angesprochene Objekte beschreibt: das Eigentum, d.h. die unbedingte, „geglaubte“, magisch legitimierte und bewehrte Verfügungsgewalt über Produktionsmittel, Erträge usw. (Balz, *Ahon*; Grunert, *Per-Dschef*). *Die Sakralisierung des Dinges ist Inbesitznahme.*

Eine zweite derartige Voraussetzung ist die Sakralisierung des Austausches von Sachen und Ansprüchen. Was durch eine sakralisierte Ansprache als ein bestimmtes ökonomisches Objekt definiert ist, das zudem unter einen sakral bewehrten Eigentumsvorbehalt steht, kann nur unter sakralisierten Bedingungen transformiert, d.h. vergeben, vererbt, verkauft, ausgetauscht werden. Sakrale Ausnahmesituationen – Hochzeiten und Todesfälle – regulieren den Austausch von Gütern und Ansprüchen innerhalb und zwischen sozialen Gruppen. Nur in der geweihten Umgebung des Marktes und an einem festgesetzten Markttag, in liminalen Randbereichen der Siedlung oder am Flussufer, in *emporia* oder extraurbanen Heiligtümern darf, eventuell nur durch bestimmte Personen, unter dem Schutz der *xenia*, Handel betrieben werden, oder nur bestimmte Personen einer Gruppe dürfen bestimmte Objekte weitergeben (Adler, *Markt und der Papst*; Sayed, *Feste*; Schweizer, *Zwischen Naukratis und Gravisca*). *Die Sakralisierung von Zeit und Raum schafft die Sphäre der Zirkulation.*

Im Prozess dieser Weiter- oder Weggabe von Objekten erfährt die sakralisierende „Verbegrifflichung“ eine neue Qualität. Zu der Klassifizierung eines Objektes als *Gegenstand an sich* kommt die Beschreibung eines Wertes; als Tauschwert, als Rente, die das Objekt erbringen soll, letztendlich als Kapitalwert. Die Reduzierung der stofflichen Kom-

plexität auf den Wert eines Äquivalentes ist ein Prozess, durch den die Voraussetzung für komplexe ökonomische Interaktion geschaffen wird. In der Schaffung des „Wertes“ liegt eine immaterielle Neuschöpfung des Objektes vor, die sich transzendent über das eigentliche Objekt legt und sozusagen dessen sakrale Erscheinungsform bildet (Warburton, *Ancient Egypt*; Loth, *Werte von Materialien*; Zach, *Ware Mensch*; Cooney, *Functional Materialism*). Die religiöse Komponente dieses Phänomens ist vielfach aufgefallen, insbesondere, wie sich der Wert zu einer übernatürlichen, selbstreferentiellen, gottartigen Erscheinung verdichtet – zum Mammon. *Die Sakralisierung des Wertes erschafft das Kapital*.

## 2.

Im Zuge der Beschäftigung im Rahmen des workshops scheint mir nun, dass der Vorgang der sakralen Konzeptualisierung zwar eine wichtige Komponente ist, aber nicht spezifisch ökonomisch. Konzeptualisierung, begriffliche Inbesitznahme und magische Neuschöpfung sind Elemente der religiösen Praxis schlechthin, die in verschiedensten Lebenslagen als *explanation, prediction, control* auftritt. Mit der Ökonomie wird sich Religion in dieser Funktion je nach Bedarf verbinden, aber Konzeptualisierung selbst ist kein ökonomischer Vorgang (außer im Feld religiöser Ökonomie).

Es gibt aber einen ganz ursprünglichen religiösen Akt in jeder ökonomischen Handlung: *die Gabe*. Marcel Mauss hat dieses Phänomen behandelt.<sup>29</sup> Die Gabe, der Vorgang des Weggebens, selbst des (sinnlosen) Weggebens der eigenen Arbeitskraft oder des Lebens (anderer) – diese Handlung generiert eine metaphysische Substanz, die der Mensch nur als magisch konzeptualisieren kann: Schuld oder Gunst, Kompensation oder Zuwendung .... In der praktischen Handlung der Gabe liegt letztendlich etwas vor, das dem Individuum eine Entäußerung abverlangt und ihn in Beziehung zu etwas anderem setzt, dem dadurch eine vergleichbare Form der Entäußerung abverlangt ist. Sei das Andere der schlichte Gegenüber, sei es eine ganze Gruppe, sei es die Welt an sich oder die die Welt ordnende Entität/Gott. Im Prozess der Hin- oder Weggabe generiert das Ding – so bereits zur Ware entäußert – einen Mehrwert, der

<sup>29</sup> Mauss, M., *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 743, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.

sich in den verschiedensten Begriffen fassen lässt, aber letztendlich immer auf eine metaphysische, über den Ding schwebende und nur durch den Akt der Gabe realisierbare Größe reduziert. *Im Akt der Gabe erfährt die Ware etwas Heiliges*.

Auch jenseits dieser metaphysischen Ebene ist die Gabe als Kern einer Ökonomie der Religion auszumachen. Das distributive Netz der Palast- und Tempelwirtschaft wird durch Gaben aufrechterhalten; politische Macht wird durch entsprechend monströse Opfer und Gaben symbolisch wie praktisch realisiert; Tempel als Finanz- und Marktzentren funktionieren über den Gabenaustausch; interne und externe Märkte realisieren den realen Preise über den symbolischen Wert der zu gebenden Objekte; die Umsetzung von Gaben generiert symbolische und reale Kapitalien im Stiftungswesen; der funktionale Materialismus setzt an der Produktion notwendiger Objekte/Gaben an usw. So verschieden die Antworten auf die Frage ausfallen werden, warum Religion (nötig, unvermeidlich) ist, zumindest für die Verknüpfung von Gabe und der dabei generierten Kapitalien lässt sich das Religiöse als die (nötige, unvermeidliche) Konzeptualisierung der durch diesen Prozess ausgelösten Mehrwerterzeugung erfassen.<sup>30</sup> In den meisten der hier behandelten Beispiele finden sich diverse Muster, nach denen die generierten Kapitalien als Wert, Preis, symbolisches Kapital, Affirmation sozialer Bindungen, Ausdruck politischer Macht usw. konkretisieren lassen, aber eben auch als göttliche Macht/Gott, Heilserfahrung, Sühne und Erlösung (oder auch Sünde). Spätestens

<sup>30</sup> In reichlich unreligiöser Weise ist dieses Phänomen von Karl Marx beschrieben worden: „Dagegen hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.“ („Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ in: Marx, K., *Das Kapital*, Marx Engels Werke, Bd. 23, Berlin: Dietz, 1956ff, 86f.).

wenn wir zu den drei einleitenden Beiträgen zurückkehren wird klar, dass in diesen Mechanismen des Austausches etwas verborgen liegt, das tief mit der Frage nach dem Sinn, oder besser: nach der Art des menschlichen Daseins verbunden ist. Denn dieses ist nur über gegenseitiges Geben aufrechtzuerhalten.

### III. Religion als Ökonomie; Ökonomie als Religion?

Der Feststellung, dass aus Ökonomie Religion wird, indem ein Gott oder ein Kult oder ein heiliges Konzept aus der Produktion entstehen, und aus Religion Ökonomie, indem der Gott, der Kult und das Konzept den ökonomische Prozess erst möglich machen, haftet natürlich der Geruch eines pseudotheologischen Selbstzweckes an. Wenn Ökonomie ohne eine religiös konzeptualisierte Verbindung zwischen Mensch und Objekt / Ware gar nicht möglich ist – was bleibt von diesen beiden Phänomenen, die sich empirisch doch eigentlich so deutlich unterschieden? Auch am Ende der Überlegungen zum Religiösen in der Ökonomie sind wir an einen Punkt gekommen, an dem sich die Ökonomie – der der Zirkulation zuzuordnende Akt der Gabe – in Religion aufzulösen scheint. Schafft also die Ökonomie Religion oder schafft Religion Ökonomie?

Letztendlich steckt die Gesellschaftswissenschaft (die Ökonomen im engeren Sinne werden solche Spekulationen kaum interessieren) bei der Diskussion dieses Punktes in einem Dilemma, das von Katja Eichner, *Indien* als das von Henne und Ei beschrieben wurde. Aber es lässt sich vielleicht so auflösen: es ist das menschliche Handeln, präziser: die gesellschaftliche Praxis, die jedes Handlungsfeld der menschlichen Spezies erschafft, sei es die Ökonomie, die Religion und was auch immer. Gesellschaftliche Praxis ist damit der Kern jedes dieser empirisch durch seine Erscheinungsformen fassbaren Feldes und damit auch der Nexus, der zwischen jeden dieser Felder besteht. Sowohl Religion als auch Ökonomie sind nichts anderes, als Elemente im großen praktischen Feld. Man kann in der letzten Abstraktion daher jedes Phänomen der menschlichen Handlungssphäre mit einem anderen verbinden. Ob das jeweils sinnvoll ist, entscheidet dann der Kontext der Fragestellung. Religion und Ökonomie

bis auf die Ebene der Handlung verbunden zu haben, mag an einigen Punkten sinnvoll und sogar notwendig sein, an anderen ist es gewiss nicht. Bei der Bestimmung eines religiösen Zentrums in seiner Potenz als Standortfaktor ist die Definition von Religion und Ökonomie auf klar abgegrenzte Handlungsfelder absolut sinnvoll; bei der Beschäftigung mit der religiösen Konzeptualisierung einer menschlichen Manipulation des Vegetationszyklus ist die Betrachtung von religiöser und ökonomischer Handlung als einheitlicher Zusammenhang unbedingt notwendig.