

Der Religiöse Markt – theoretische Innovation oder Irrlehre?

Masterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades eines
Masters of philosophy

eingereicht von
Agnes Frank

bei
Univ.-Prof. Mag. Dr.theol. Leopold Neuhold
Institut für Ethik und Gesellschaftslehre an der Kath.-Theol. Fakultät
der Karl-Franzens-Universität Graz

Graz 2012

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| 1. Einführung..... | 4 |
| 2. Religionsökonomie..... | 7 |
| 2.1. Untersuchungsbereiche der Religionsökonomie | 11 |
| 3. Theorie der rationalen Entscheidung..... | 13 |
| 3.1. Definition der Rational Choice | 13 |
| 3.2. Homo Oeconomicus | 13 |
| 3.3. Anwendung der Theorie rationaler Entscheidung auf die Religion | 14 |
| 3.4. Abgrenzung der RCTR vs. die Säkularisierungsthese..... | 18 |
| 4. Die RCTR als Modell ökonomischer Analysen der Religion..... | 22 |
| 4.1. Das Haushaltsproduktionsmodell | 22 |
| 4.2. Das Modell religiösen Humankapitals..... | 26 |
| 4.3. Das Modell religiöser Gruppen und Institutionen | 28 |
| 5. Das Modell religiöser Märkte | 33 |
| 5.1. Die religiöse Nachfrage (demand-side) | 33 |
| 5.2. Das religiöse Angebot (supply-side)..... | 35 |
| 5.3. Validität grundlegender ökonomischer Sätze..... | 36 |
| 5.4. Der Charakter des Marktes | 37 |
| 5.5. Regulierte vs. freie Märkte | 42 |
| 5.6. Länderbeispiele | 48 |
| 6. Der ungarische religiöse Markt..... | 53 |
| 6.1. Geschichtliche Entwicklung | 53 |
| 6.2. Religiöses Angebot im 21. Jahrhundert..... | 60 |
| 6.3. Religiöse Nachfrage im 21. Jahrhundert..... | 61 |
| 6.4. Anwendung der RCTR auf Ungarn | 63 |
| 7. Weitere Theorien innerhalb der RCTR..... | 66 |

| | | |
|------|---|----|
| 7.1. | Die Stark-Bainbidge-Theorie..... | 66 |
| 7.2. | Pluralisierungsthese | 70 |
| 7.3. | Die Theorie religiöser Entscheidungen..... | 72 |
| 7.4. | Die „Small is beautiful“-These | 77 |
| 7.5. | Der Märtyrermarkt..... | 78 |
| 8. | Kritische Auseinandersetzung mit der RCTR..... | 81 |
| 8.1. | Steve Bruce | 81 |
| 8.2. | Mark Chaves / Philip S. Gorski | 83 |
| 8.3. | Daniel M. Hungerman | 84 |
| 8.4. | Daniel V. A. Olson | 85 |
| 8.5. | James V. Spickard..... | 87 |
| 8.6. | R. Stephen Warner | 89 |
| 8.7. | Stimmen aus den eigenen Reihen | 90 |
| 9. | Ausblick und Zukunftspotentiale | 92 |
| 9.1. | Forschungslücken laut Finke | 92 |
| 9.2. | Zusätzliche Fragestellungen laut Iannaccone | 93 |
| 9.3. | Zukünftige Forschungspotentiale laut Chaves und Gorski..... | 94 |
| 10. | Zusammenfassung | 96 |
| | Literaturverzeichnis..... | 98 |

1. Einführung

Ich habe in Ungarn „Internationale Beziehungen“ studiert – ein viel zu wirtschaftlastiges Studium, wie ich damals fand, aber eine solide Basis für meine Zukunft, wie das Urteil meiner Eltern lautete. Und sie behielten recht: Ich fand gleich nach meinem Abschluss einen Job – in Österreich. Und mir gefiel sogar das Studium, besonders wegen seiner Vielschichtigkeit. Es ging dabei nicht nur um pure Ökonomie, sondern auch um Konzepte wie die „Clash of civilisation“-Theorie von Huntington, die mein Interesse für Kulturen und Religionen weckten. So ist es nur ein logischer Schritt gewesen, mich für das Religionswissenschaftsstudium zu inskribieren. Besonders viel erwartet habe ich mir vom Vertiefungsmodul „Religion als Kulturfaktor“, und ich wurde auch nicht enttäuscht.

Diesem Modul verdanke ich auch mein Masterarbeitsthema. Ich wusste schon von Anfang an, dass ich am liebsten über etwas schreiben möchte, das Religion und Wirtschaft miteinander verbindet. In der Lernveranstaltung „Zur Rolle der Religion bzw. des Religiösen in [spät]modernen Gesellschaften“ wurde ich einer Arbeitsgruppe zugeteilt, die sich mit dem Thema „Pluralisierung von Religion und religiöser Wettbewerb“ beschäftigt hatte. Und je mehr ich dann über das Thema recherchierte, desto sicherer war ich, dass ich das Passende für meine Masterarbeit gefunden habe.

Zuerst war ich von den vielen Begriffen: Sprechen wir über die economics of religion, über die Rational-Choice-Theorie, Supply-side-Theorie oder gar über ein Marktmodell oder eine Markttheorie der Religion? Und mit den deutschen und ungarischen Übersetzungen war das Chaos komplett. Deshalb widme ich die ersten beiden Kapitel der Einschränkung der Themenauswahl, der kurzen Aufklärung der Terminologie und ihrer grundlegenden Aussagen.

Andererseits konnte ich mich auch sehr gut mit der Abweisung der Säkularisierungsthese identifizieren: Mindestens in meinem persönlichen Umfeld nimmt Religiosität nicht ab, höchstens die Kirchlichkeit. Also konnte ich eine Alternativerklärung nur willkommen heißen. Zudem klang alles so logisch, was ich las. Besonders Laurence R. Iannaccones Publikationen haben es mir angetan. Es schien für mich absolut plausibel, dass man Religion auch als Markt auffassen kann, Nachfrage und Angebot sind ja offensichtlich vorhanden. Und Iannaccones Analysen der Religion mit Hilfe von ökonomischen Modellen waren auch

nachvollziehbar. Die Modelle werden im Kapitel 4 und 5, zusätzliche Thesen in Kapitel 7 vorgestellt.

Je mehr ich über religiöse Märkte gelesen habe, desto mehr interessierte mich die Frage, wie denn der religiöse Markt in Ungarn aussieht. Ungarn wurde ja bis vor kurzem das Land der hundertköpfigen Kirchen („száz fős egyházak országa“¹) genannt, wo die Religion auf einzigartige Weise die kommunistischen Zeiten überlebt hat². Und einem „Unicum“ kann kein Ungar widerstehen – so widmet sich Kapitel 6 dem ungarischen religiösen Markt.

Eine Weile war ich also ganz überzeugt, kleinere aufkeimende Fragen und Zweifel konnte ich mir immer irgendwie erklären. Und die ganze Forschung ist ja auch noch lang nicht abgeschlossen, wie auch Kapitel 9 zeigt. Jelen spricht mir aus dem Herzen, wenn er sagt:

„While it is tempting to regard the rigorous, consistent, and elegant theory offered by Stark and Finke as a nearly completed intellectual project, it seems clear that several of the assumptions and consequences of that theory require further examination.“³

Auf meiner Recherche stieß ich aber dann immer öfters auf den Namen Steve Bruce, und er führte mich zu einer ganzen Reihe von Kritikern (siehe auch Kapitel 8), die mich fragen ließen: *Der Religiöse Markt – theoretische Innovation oder Irrlehre?*

¹Százfős egyházak országa, 2009.

²Vgl. Iannaccone 2003a, p. 8-9 und Tomka 1999, p. 41.

³Jelen 2002, p. 200.

Wichtiger Hinweis bzgl. Gendering

„[R]ational choice theory presents a world that is [...] ungendered”⁴. Diese Herangehensweise wird auch in dieser Arbeit übernommen und auf Gendering verzichtet.

⁴Neitz / Mueser 1997, p. 107.

2. Religionsökonomie

„Die Berührungspunkte zwischen Ökonomie und Religion sind vielfältig, steht doch am Anfang der Ökonomie ein von den Religionen überliefertes Ereignis: Die Vertreibung aus dem Paradies. Mit ihr begann die Knappheit und Ökonomie ist nichts anderes als die Lehre vom Umgang mit Knappheit.“⁵ (Ron Brinitzer)

Religionsökonomie ist eine Teildisziplin der Religionswissenschaft, die die Zusammenhänge wirtschaftlicher und religiöser Strukturen einer Gesellschaft untersucht.

„Religionsökonomie ist folglich – und dem grammatikalischen Charakter nach – die wirtschaftswissenschaftlich begründete Fokussierung auf das religiöse Leben des Individuums und dessen institutionellen und pfadabhängigen Bedingungen. Ihrem Interesse nach untersucht die Religionsökonomie den Zusammenhang menschlicher Bedürfnisse im materiellen wie im ideellen Sinn sowie deren Befriedigung unter Wettbewerbsbedingungen.“⁶

Religionsökonomie ist ein junger Wissenschaftszweig, da man traditionell keine Verbindung zwischen Religion und Wirtschaft als gegeben hinnahm. Verschiedene Wissenschaftler der letzten Jahrhunderte haben in der Religion eine primitive, vorwissenschaftliche Attitüde gesehen, die sie jeglicher Rationalität entbanden: Man nahm an, dass man das wählt, wozu man erzogen worden ist (Sozialisierungstheorie). Religion galt als vernunftlos und vernunftwidrig (*irrational andnonrational*⁷), auch wenn sich die mögliche Irrationalität eher auf die religiösen Inhalte, aber nicht auf das religiöse Verhalten bezieht.⁸ Einige Wissenschaftler gingen in freudianischer Tradition sogar soweit, religiöses Engagement als Neurose, Illusion oder Kindlichkeit zu interpretieren.⁹ Die Voraussetzung einer ökonomischen Analyse der Religion (die Betrachtung religiösen Verhaltens als Resultat einer Kosten-Nutzen Kalkulation) war dementsprechend einfach nicht gegeben.

Dieser Tendenz wirken die Vertreter der ökonomischen Schule (vor allem Laurence R. Iannaccone, Rodney Stark, Roger Finke) entgegen, indem sie (1) die Evidenz der Rationalität beweisen, (2) sich mit der Verbindung zwischen Religion und Wissenschaft auseinandersetzen sowie (3) indem sie in ihren theoretischen Überlegungen die Rationalität religiösen Verhaltens postulieren.

⁵Viehmann 2005.

⁶Seele 2008.

⁷Vgl. Stark / Iannaccone / Finke 1997, p. 3-4.

⁸Vgl. Hank 2007.

⁹Vgl. Stark / Iannaccone / Finke 1997, p. 3 und 6.

Ad (1) Evidenz der Rationalität

Stark, Iannaccone und Finke weisen darauf hin, dass seit dem Anfang der 1960er Jahre zahlreiche empirische Studien durchgeführt wurden, aber keine konnte eine Verbindung zwischen Religiosität und defizitärem Denken herstellen.¹⁰ Aus diesem Ausgangspunkt beschreiben sie die Evidenz der Rationalität, indem sie mit Hilfe empirischer Studien nachweisen, dass sowohl die Persönlichkeiten der religiösen Menschen, als auch ihre Präferenzen und ihre Wahrnehmung „normal“¹¹ sind.

A. Normale Persönlichkeiten

- Eine Analyse von Stark zeigt, dass psychisch kranke Menschen viel weniger gewillt sind, in die Kirche zu gehen als normale Menschen. Er hat auch dafür keinen Beweis gefunden, dass religiöse Menschen anfällig für Autoritarismus wären.¹²
- Allen E. Bergin berichtet über eine eher positive Verbindung zwischen Religiosität und mentaler Gesundheit.¹³
- Christopher Ellison fand sogar „strong and consistent evidence“¹⁴, dass religiöse Aktivitäten die Selbstachtung und Lebenszufriedenheit steigern und die psychische Gesundheit verbessern.¹⁵

B. Normale Präferenzen

Um die Normalität der Präferenzen nachzuweisen, folgen die Autoren 2 Argumentationsschienen:

- Einerseits argumentieren sie, dass die Sozialisationsthese falsch ist. Zwar sind Familienhintergrund, Kindheitserziehung und soziale Bindungen beeinflussende Faktoren, wenn es um religiöse Zugehörigkeit und Engagement geht. Aber das bedeutet nur, dass vergangene Erfahrungen die Entscheidungsmechanismen beeinflussen, nicht dass sie sie ersetzen.

¹⁰ Vgl. ebd., p. 9.

¹¹ „Normal“ ist die Wortwahl der Autoren; vgl. Stark / Iannaccone / Finke 1997, p. 9-14.

¹² Stark, Rodney: Psychopathology and Religious Commitment, in: Review of Religious Research 12 (1971), p. 165-176; zitiert nach Stark / Iannaccone / Finke 1997, p. 9.

¹³ Bergin, Allen E.: Religiosity and Mental health: A Critical Reevaluation and Meta-Analysis, in: Professional Psychology: Research and Practice. 14 (1983), p. 170-184; zitiert nach Stark / Iannaccone / Finke 1997, p. 10.

¹⁴ Stark / Iannaccone / Finke 1997, p. 10.

¹⁵ Ellison, Christopher G.: Religion, the Life Stress Paradigm, and the Study of Depression, in: Jeffrey S. Levin (Hg.): Religion in Aging and Mental Health. Thousand Oaks: Sage 1993, p. 78-121; zitiert nach Stark / Iannaccone / Finke 1997, p. 10.

- Andererseits setzen sie sich mit folgender Annahme auseinander: „When [religious devotees] sacrifice large sums of time and money, it is with little sense of loss, because their values are not like ours.“¹⁶ Sie setzen entgegen, dass man nur die Betroffenen fragen muss (und das haben empirische Studien bereits getan) um zu erfahren, dass grundlegende Werte – wie z.B. Freiheit, Gesundheit, Wahrheit, Gemeindewohl, Frieden, Ehre, Selbstbestimmung usw. - kaum in den unterschiedlichen religiösen Subkulturen variieren.¹⁷

C. Normale Wahrnehmung

Stark hatte zu diesem Thema Studien durchgeführt, in denen er Moonies (Mitglieder der Vereinigungskirche) sowie Zeugen Jehovas interviewte. Während dieser Gespräche wurde es eindeutig, dass die Anhänger sich der hohen Kosten ihrer Mitgliedschaft durchaus bewusst waren, sie haben untereinander darüber auch offen und oft diskutiert. Aber die Vorteile, die sie aus dieser Religion(sangehörigkeit) zogen, waren für sie größer oder auf jeden Fall die Kosten wert. (Sie waren also keineswegs einer Gehirnwäsche unterzogen.)¹⁸

Ad (2) Religion und Wissenschaft

Historisch gesehen wird eine Inkompatibilität von Religion und Wissenschaft angenommen, da Religion als „pre-scientific, un-scientific and anti-scientific“¹⁹ erachtet wurde. Diese Annahme führt zu folgenden Propositionen:

- Wenn sich Wissenschaft (weiter)entwickelt und verbreitet, gibt es einen Rückgang in Religion.
- Je höher das Ausbildungsniveau einer Person ist, desto niedriger ist der Grad ihrer Religiosität.
- Besonders niedrig ist der Grad unter denjenigen, die sich mit wissenschaftlicher Arbeit beschäftigen.
- Innerhalb der akademischen Gemeinschaft ist das Religiositätsniveau bei den Naturwissenschaften niedriger als bei Sozial- und Geisteswissenschaften.²⁰

¹⁶ Stark / Iannaccone / Finke 1997, p. 11.

¹⁷ Vgl. ebd., p. 10-12.

¹⁸ Vgl. ebd., p. 12-14.

¹⁹ Ebd., p. 14.

Interessanterweise kann keine dieser Aussagen bewiesen werden. Iannaccone entkräftet sie, indem er durch die Auswertung empirischer Studien und statistischer Daten auf die fortdauernde Wichtigkeit der Religion in den Vereinigten Staaten hinweist. Dabei sind folgende Tatsachen zu beachten (Stand 1998):

- Die Kirchenmitgliedschaft hat sich im Vergleich zum Jahr 1776 (17%) enorm gesteigert (auf 60%), obwohl sich das Ausbildungsniveau gewaltig erhöht hat, die Technologieentwicklung revolutionär war, das wissenschaftliche Allgemeinwissen exponentiell gewachsen ist und noch nie so viele Menschen in der Forschung beschäftigt waren.²¹
- Der Anteil der Bevölkerung, der im Klerus beschäftigt ist, beträgt seit 150 Jahren 1,2 je tausend Einwohner.²²
- Seit Ende der 1930er Jahre werden nationale Umfragen durchgeführt. Seit dieser Zeit gehen 40% der Bevölkerung wöchentlich in die Kirche; die Prozentzahl ist stabil.²³
- Auch religiöse Glaubenssätze sind ähnlich konstant. Seit Jahrzehnten sagen 95% der Amerikaner, dass sie an der Existenz Gottes oder eines universalen Geistes glauben; und ein Großteil der Bevölkerung glaubt an Himmel, Hölle, Jenseits und an die Göttlichkeit Jesu.²⁴ Das geht auch mit den Berichten konform, die behaupten, ein immer größerer Anteil der amerikanischen Bevölkerung beschreibt sich selber als „spiritual but not religious“²⁵. Das bedeutet, dass sie zwar keiner Religion angehören, aber an Gott, Himmel oder an andere übernatürliche Phänomene glauben. Diese „unchurched believers“²⁶ findet man in jeder Altersgruppe, besonders bei jungen Erwachsenen, vor allem bei denen, die ohne Religion aufgewachsen sind.²⁷
- Der Gesamtanteil der Kirchenbeiträge beträgt auch stets 1% des BSP (Bruttosozialprodukt) seit 1955. Religiöse Spenden machen ungefähr die Hälfte aller wohltätigen Spenden aus. Religiöse Freiwilligenarbeit kommt öfters vor als jede andere Form ehrenamtlicher Tätigkeiten. Und der Großteil der Non-profit Organisationen sind von religiöser Natur.²⁸

²⁰ Vgl. ebd., p. 14.

²¹ Vgl. ebd., p. 14-15.

²² Vgl. Iannaccone 1998, p. 1468.

²³ Vgl. ebd., p. 1469.

²⁴ Vgl. ebd., p. 1469.

²⁵ Iannaccone 2003a, p. 29.

²⁶ Ebd., p. 30.

²⁷ Vgl. ebd., p. 30.

²⁸ Vgl. Iannaccone 1998, p. 1469.

- Religiosität nimmt mit zunehmendem Einkommen nicht ab; die meisten Quoten (z.B. Kirchenmitgliedschaft) steigen sogar bei erhöhtem Ausbildungsniveau. Andererseits variieren die Religionstypen nach Einkommen und Ausbildung: theologisch konservative Konfessionen sind überproportional beliebt bei ärmeren Menschen mit wenig Ausbildung und bei Minderheiten.²⁹
- Man findet zwar niedrigeres ein Religiositätsniveau bei Professoren und Wissenschaftlern, aber die Größenordnungen sind nicht überproportional, sondern mit demographischen Charakteristika wie Geschlecht, Rasse oder Alter vergleichbar. Es ist zudem eine sehr interessante Tatsache, dass laut Befragungen Naturwissenschaftler religiöser sind als ihre Kollegen im Bereich der Sozial- und Geisteswissenschaften.³⁰
- Nicht nur in den Vereinigten Staaten, sondern weltweit sind schnellwachsende Religionen strikt, konservativ und sektiererisch. Diese positive Korrelation mit Strenge, Konservatismus und Sektierertum zeigt sich auch in Bezug auf die Kirchenbeiträge: Während die Mitglieder liberaler kalvinistischer Konfessionen 1,5% ihres Einkommens spenden, beträgt dieser Anteil z.B. bei Mormonen 6%.³¹

Ad (3) Postulierung der Rationalität religiösen Verhaltens wird in den nächsten Kapiteln ausführlich behandelt.

2.1. Untersuchungsbereiche der Religionsökonomie

Es sind unterschiedliche Untersuchungsbereiche im Rahmen der Religionsökonomie möglich. Koch definiert die religionsökonomischen Perspektiven wie folgt:

- Religion als Wirtschaftsfaktor: Finanzierung von Religionen und ökonomischer Nutzen religiöser Institutionen in der Vergangenheit und heute;
- Das Verhältnis von Religion und Wirtschaft im kulturtheoretischen Kontext: Einfluss von religiösen Überzeugungen und Lebensweisen auf das Wirtschaftsverhalten der Individuen;

²⁹Vgl. ebd., p. 1470.

³⁰Vgl. Stark / Iannaccone / Finke 1997, p. 14-15.

³¹Vgl. Iannaccone 1998, p. 1471-1472.

- Ökonomische Theorien als Gegenstand der Religionswissenschaft: weltanschauliche Prämissen ökonomischer Theorie und derer Einfluss auf das Selbstverständnis der Handelnden;
- Ökonomische Theorien als Modelle der Religionswissenschaft: Nutzung ökonomischer Theorien für religionswissenschaftliche Theoriebildung.³²

Iannaccone spricht über die „studies of religion and economics“³³, die die folgenden 3 Untersuchungsbereiche bilden:

- Analyse religiösen Verhaltens und seine Interpretation aus ökonomischer Perspektive, mit Hilfe von mikroökonomischen Theorien und Techniken;
- Ökonomische Konsequenzen der Religion;
- Religiöse Ökonomie (religieuseconomics) zur Analyse und Evaluierung von Wirtschaftspolitiken aus religiöser Perspektive.³⁴

Iannaccones Vorschläge für die Untersuchungsbereiche der Religionsökonomie (Economics of Religion) sind nicht ganz deckungsgleich mit den Vorschlägen von Koch. Eventuell kann man die ersten beiden Bereiche von Koch mit dem Zweiten von Iannaccone gleichsetzen, aber schon dies zeigt, wie viel Potential in der Verbindung von Religion und Ökonomie für zukünftige Forschung steckt und wie breitgefächert diese Studien sein können.

Diese Arbeit beschäftigt sich nur mit einem Teilbereich der Religionsökonomie: mit der Analyse religiösen Verhaltens von Individuen, Gruppen und Kulturen. Dabei wird auf die ökonomische Theorie der Rationalen Entscheidung als Erklärungsmodell Bezug genommen.

³² Vgl. Koch 2006, p. 47-60.

³³ Iannaccone 1998, p. 1466.

³⁴ Ebd., p. 1466.

3. Theorie der rationalen Entscheidung

3.1. Definition der Rational Choice

Der Rational Choice Ansatz geht davon aus, dass jedes Individuum rational handelt. Dabei bedeutet Rationalität, dass die Menschen logisch nachdenken und vernünftig urteilen (*they reason*), bevor sie handeln. Sie untersuchen mögliche Kosten, Nutzen, Konsequenzen und Nebenwirkungen und entscheiden sich dann aufgrund bestehender Präferenzen für die Alternative, die bei einem Minimum von Kosten den größten Nutzen verspricht.

Gary Becker beschreibt die Merkmale des Ansatzes wie folgt: „maximizing behavior, market equilibrium, and stable preferences, used relentlessly and unflinchingly“³⁵. Diese drei Grundsätze sind fundamental: sind sie gewährleistet, funktioniert die rationale Entscheidung.

Grundannahmen der Rational Choice Theorie

- Jedes Individuum ist auf der Suche nach Belohnung und vermeidet Kosten. Es versucht dabei immer den Nettovorteil (Nutzen vs. Kosten) zu maximieren.
- Die Kriterien, nach denen Kosten und Nutzen der einzelnen Individuen bewertet werden, variieren nicht grundlegend und sind im Zeitablauf stabil.
- Als Ergebnis sozialer Interaktionen haben die Individuen keinen Anreiz, ihr Verhalten im Vergleich zu den anderen zu ändern.³⁶

3.2. Homo Oeconomicus

Die Theorie der rationalen Entscheidung basiert auf dem Menschenbild des *Homo Oeconomicus*. „Grob gesagt handelt es sich dabei um einen perfekt informierten, nur von seinen Präferenzen geleiteten, rational entscheidenden Akteur.“³⁷

³⁵Iannaccone 1995, p. 77 oder Iannaccone 1997a, p. 26; vgl. auch mit Iannaccone / Finke / Stark 1997, p. 350.

³⁶Vgl. Schmidtchen 2000, p.4.

Axiomatische Prinzipien des „Homo Oeconomicus“ Modells

- **Individualprinzip:** Jedes Individuum handelt nach seinen eigenen Präferenzen und egoistisch.
- **Prinzip der Problemorientierung:** Bei der Entscheidung werden nur die Knappheitsprobleme und die strikt damit verbundenen Präferenzen und Restriktionen betrachtet.
- **Prinzip der Trennung zwischen Präferenzen und Restriktionen:** Die Bedürfnisse der Menschen und die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel stehen in Spannung zueinander. Zudem wird angenommen, dass die Bedürfnisse unendlich, die Mittel aber begrenzt sind, was eine permanente Knappheit verursacht. Die Menschen können ihre Bedürfnisse priorisieren, wobei die Präferenzen konstant sind. Eine Verhaltensänderung ist das Resultat der Kosten- und Restriktionsänderungen.
- **Rationalitätsprinzip:** Der Mensch entscheidet aufgrund einer Kosten-Nutzen-Berechnung und sucht sich die kostengünstigste Variante mit dem größten Nettovorteil aus.
- **Prinzip der Nicht-Einzelfall-Betrachtung:** Die Aussagen der Ökonomik präsentieren weder das Verhalten eines Individuums noch das Verhalten aller Akteure, sondern stellen lediglich die allgemeinen, dominanten Verhaltensmuster dar.
- **Prinzip der methodologischen Individualismus:** Die Gesellschaft kann unter Rückgriff auf theoretische Aussagen über individuelles Verhalten bzw. Handeln erklärt werden.³⁸

3.3. Anwendung der Theorie rationaler Entscheidung auf die Religion

Adam Smith, der Begründer der Wirtschaftswissenschaften, hat auch die Grundlagen der Religionsökonomie gelegt. „In a largely ignored chapter of *The Wealth of Nations*“³⁹, wie Iannaccone befindet, schrieb Smith, dass es keine großen Unterschiede zwischen Religion und Wirtschaftssektoren gibt:

³⁷Holtbrügger 2008, p. 9.

³⁸Vgl. ebd., p. 9-11.

³⁹Iannaccone / Finke / Stark 1997, p. 351 oder Iannaccone 1991, p. 156. Hervorhebung aus dem Originaltext wurde beibehalten. Iannaccone bezieht sich vermutlich auf Kapitel 1 vom Buch 5 des genannten Werkes.

- Es ist der Eigennutz, der sowohl den Klerus als auch die säkularen Hersteller motiviert.
- Marktkräfte schränken sowohl Kirchen als auch säkulare Firmen ein.
- Die Vorteile des Wettbewerbs, die Bürden des Monopols sowie die Risiken von Regierungsverordnungen beeinflussen auch die Religion ähnlich wie jeden anderen Wirtschaftssektor. Dementsprechend kurbeln nicht-regulierte Märkte den Wettbewerb, und damit die Entstehung vielfältiger Angebote, also eine Pluralismus religiöser Glaubenssätze an.⁴⁰

Smith hat aber die Markttheorie nicht nur auf Religion angewandt und religiösen Wettbewerb sowie das Kirche-Staat-Verhältnis als Marktphänomene analysiert, sondern betrachtete religiöse Aktivitäten und Glauben als rationale Entscheidungen. Er behauptete, dass die Menschen auf religiöse Kosten und religiösen Nutzen auf vorhersehbare und überprüfbare Art und Weise antworten, indem sie sich (k)eine Religion aussuchen und über das Ausmaß ihrer Beteiligung in der gewählten Religion entscheiden.⁴¹

Und wie es sich herausstellte, behielt Smith Recht, behaupten zumindest die Vertreter der Theorie rationaler Entscheidung der Religion (v.a. Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Laurence R. Iannaccone, Roger Finke). In den letzten Jahrzehnten gab es einen regelrechten Boom in den Bemühungen, Religion mit Hilfe von ökonomischen Theorien zu erfassen und zu verstehen, und nicht nur von Religionswissenschaftlern, sondern auch von Soziologen und Ökonomen, Anthropologen etc. Dieser interdisziplinäre Zugang brachte sogar ein willkommenes Nebenprodukt mit sich: es wurden alle mögliche Daten gesammelt und diese aus allen möglichen Blickwinkeln untersucht.⁴²

All diesen Analysen liegt die Annahme zum Grunde, dass man die Entwicklung und den Erfolg religiöser Organisationen mit Hilfe ökonomischer Modelle von Angebot und Nachfrage erklären kann. Dabei werden folgende Prämissen vorausgesetzt:

- Die Menschen sind von Natur aus religiös und suchen religiöse Anbieter.
- Die Gläubigen besitzen die Entscheidungsfreiheit, um zwischen den Anbietern zu wählen.
- Die Gläubigen handeln nach rationalen Entscheidungen.

⁴⁰ Vgl. ebd., p. 351 oder Vgl. Iannaccone 1991, p. 156.

⁴¹ Vgl. McCleary 2011, p. 3.

⁴² Vgl. Finke 2011, p. 343-344.

- Religiöse Anbieter versuchen die Gläubigen für sich zu gewinnen.⁴³

Im Ausgangspunkt der religiösen Theorie rationaler Entscheidung stehen die religiösen Anbieter (deshalb auch die Benennung Supply-side Theory), und das ist laut Stark das wirklich Innovative an der Theorie⁴⁴, weil es ganz neue Fragestellungen ermöglicht. Er kommt zum Schluss, dass es die sog. „supply-side transformation“⁴⁵ (wobei die Anbieter ihr bestehendes Angebot der Nachfrage folgend ändern und/oder neue religiöse Anbieter auf dem Markt auftreten) ist, die die Religiosität in einer Gesellschaft aktiviert.

Empirische Studien unterstützen diese These. Die Bedingungsfaktoren der religiösen Nachfrage variieren viel weniger und üben viel weniger Einfluss aus als die des Angebotes. Dementsprechend schätzen z.B. Iannaccone, Finke und Stark die Erklärungen, die von der Nachfrage ausgehen, als „little more than ad hoc postulations of altered tastes“⁴⁶ ein.

Im Idealfall wird den Gläubigen eine breite Palette eines religiösen Angebots zur Verfügung stehen. Die Nachfrage sucht dann das aus, was ihren individuellen Präferenzstrukturen am besten entspricht. Dabei wird die Stabilität der Präferenzen angenommen, und die Änderungen in der Nachfrage werden als optimierte Antworten auf veränderbare Umstände (unterschiedliche Preise, Einkommen, Fähigkeiten, Kompetenzen, Erfahrungen etc.) zurückgeführt.⁴⁷ Zusätzlich gilt, dass zwar die Ziele, Bedürfnisse und Wünsche unter den Menschen variieren, aber das Grundbedürfnis aller ist die Steigerung des eigenen Wohlbefindens (bei Verringerung des Handlungsrisikos), die „ein konsumtiver Akt [ist], d.h. es werden Güter (im weiteren Sinne) ge- und verbraucht“⁴⁸.

Natürlich versuchen die religiösen Anbieter auch ihren eigenen Nutzen zu optimieren. Der Gewinn, den sie erzielen, umfasst gesellschaftlichen Einfluss und Macht, finanzielle Vorteile (Kirchensteuer, Beiträge, Spenden), Maximierung der Mitgliedschaft sowie die Möglichkeit Regierungsunterstützung zu erhalten, den eigenen Glauben durchzusetzen und den eigenen religiösen Auftrag zu vollenden.⁴⁹

Dabei versuchen die religiösen Anbieter beim „Verkauf“ ihrer „Produkte“ (Glauben und Ideen) die Nachfrage zu beeinflussen. Dazu dienen einerseits Normen und Sitten, die

⁴³ Vgl. Pickel 2010, p. 200.

⁴⁴ Vgl. Stark 1997, p. 17.

⁴⁵ Majewska 2008, p. 6.

⁴⁶ Iannaccone / Finke / Stark 1997, p. 351.

⁴⁷ Vgl. Iannaccone 1995, p. 77.

⁴⁸ Nagel 2005, p. 7.

⁴⁹ Vgl. Zapf 2008, p. 16.

Vorstellungen der Gesellschaft über Gut und Böse. Da die religiösen Märkte auch soziale Kreationen sind, haben soziale Interaktionen einen starken Einfluss auf die Entscheidungen Einzelner. Andererseits spielt die Angst eine große Rolle: Die Menschen haben Angst, die angestrebte Belohnung nicht zu erhalten oder bestraft zu werden, deshalb nehmen sie die Unterstützung religiöser Anbieter als Spezialisten in Anspruch.⁵⁰

Auch die Anbieterseite ist allerdings Einschränkungen ausgesetzt: die Wahlfreiheit der Nachfrage bedeutet, dass die Anbieter ihre Produkte und auch ihre Organisationsstrukturen an die Kundenpräferenzen anpassen müssen. Dadurch entsteht ein Gleichgewicht, das besonders auf nicht regulierten Märkten durch das Zwischenspiel von Angebot und Nachfrage aufrechterhalten wird.

Die Theorie ist unter vielen Namen bekannt: das Marktmodell des Religiösen⁵¹, Theory of Religious Economy⁵², Rational Choice Modell of Religion⁵³, Supply Side Theory und Market Place Theory⁵⁴; Rational Choice Theory (to/of Religion)⁵⁵. Für diese Arbeit wird der letzte Begriff übernommen und im Weiteren die übliche Abkürzung RCTR verwendet.

Es sind auch unterschiedliche Ausrichtungen zu finden, die zwar alle den Grundgedanken der Rational-Choice-Theorie verwenden, aber ihre Schwerpunkte auf unterschiedliche Kernelemente lenken. Stark und Bainbridge fokussieren z.B. die Bedeutung individueller Entscheidungsprozesse; Iannaccone und Finke stellen den Aspekt der Konkurrenz in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen.⁵⁶ Diese unterschiedliche Gewichtung und ein differenziertes Verständnis mündete in eine Pluralität von Ansätzen und zeigt auch den größten Vorteil der Anwendung ökonomischer Theorien und Modelle auf die Religion: Es ermöglicht den Wissenschaftlern, die verschiedensten Ebenen und empirischen Beobachtungen in einem einzigen, umfassenden Konzept zu erklären, aber natürlich unter wissenschaftlichen Prämissen.⁵⁷

⁵⁰Vgl. Surhone, Tennoe, Henssonow 2010, p. 2.

⁵¹Pickel 2011, p. 198

⁵²Surhone / Tennoe / Henssonow 2010, p. 1.

⁵³Iannaccone 1997a, p. 26.

⁵⁴Vgl. Ellway 2005.

⁵⁵Zapf 2008, Ellway 2005.

⁵⁶Vgl. Pickel 2011, p. 202 und 207.

⁵⁷Vgl. Zapf 2008, p. 8.

3.4. Abgrenzung der RCTR vs. die Säkularisierungsthese

RCTR betrachtet die Säkularisierungsthese (ST) als ein Mythos⁵⁸, gar eine Häresie⁵⁹. Beide Seiten werfen sich gegenseitig falsche Auslegung der vorhandenen Daten und beobachteten Marktphänomene sowie eingegrenzte (historische und geographische) Gültigkeit der Untersuchungsergebnisse vor. Iannaccone sagt:

„It is, in fact, only in Britain, Germany and France that the paths follow the predictions. Nearly all the major proponents of secularization theory grew up in one of these nations (or one of the two small nations that they surround), whereas the theory’s best-known detractors grew up in the United States.”⁶⁰

Die Autorin dieser Arbeit ist der gleichen Meinung wie Hamberg und Pettersson: die zwei Thesen sind trotz unterschiedlicher Auslegungen nicht *inhärent inkompatibel*⁶¹, wie wir auf den folgenden Seiten auch sehen werden.

Auffassungs- und Erklärungsunterschiede

Die wichtigste Aussage der ST ist, dass die religiöse Vitalität ihren Höhepunkt in der westlichen Welt im Mittelalter erreicht hat und seither kontinuierlich zurückgeht. Die ST führt diese Entwicklung auf das Spannungsverhältnis zwischen Modernisierung und Religiosität zurück. Im Gegensatz dazu erklärt die RCTR, „modernity is not the causal engine driving religious change“⁶² und dass die religiöse Nachfrage annähernd konstant ist. Wie Stark in einem Interview formuliert:

„It isn’t as though religion is going out of style; it’s just that people are going to different churches.”⁶³

Zudem zeigen Iannaccone und Stark, dass auch die Annahme eines goldenen religiösen Zeitalters („Age of Faith“⁶⁴) mit hoher religiöser Vitalität im Mittelalter falsch ist –

⁵⁸Vgl. Hamberg / Petterson 2002, p. 92.

⁵⁹Vgl. Stark / Iannaccone 1994, p. 231.

⁶⁰Vgl. Iannaccone 2003a, p. 27.

⁶¹Vgl. Hamberg / Petterson 2002, p. 92.

⁶²Finke, Roger / Stark, Rodney: The Dynamics of Religious Economies, in: Dillon, Michele (Hg.): Handbook of the Sociology of Religion, Cambridge 2003, p. 99. Zitiert nach Pickel 2010, p. 199.

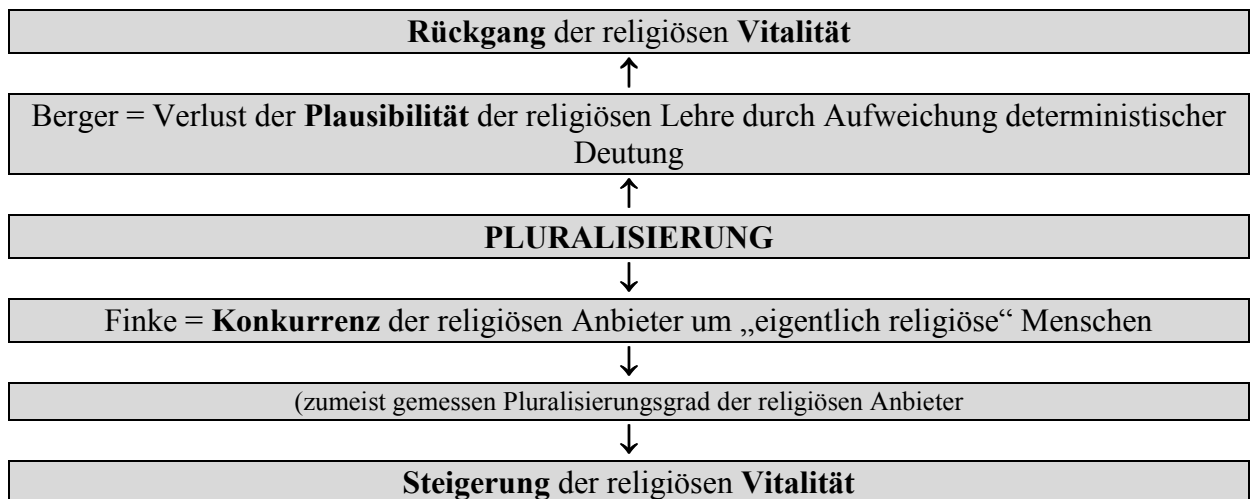
⁶³Dalrymple 2010.

⁶⁴Stark / Iannaccone 1994, p. 241.

Iannaccone nennt dies „the illusion of a universal church“⁶⁵. Dabei beziehen sich Iannaccone und Stark auf neueste Erkenntnisse der Geschichtswissenschaft: zahlreiche Religionshistoriker (Iannaccone und Stark nennen Keith Thomas, Paul Johnson, Jean Delumeau, Jane Schneider, David Gentilcore und Andrew Greeley als Referenz⁶⁶) haben Beweise zusammengestellt, dass die mittelalterliche Bevölkerung in Wirklichkeit eher glaubenslos war. Sie unterstützen ihre Argumente auch mit einschlägigen statistischen Daten – hier nur zwei Beispiele, die beweisen, dass Europa heute nicht säkularer ist als vor 200 Jahren und dass es früher überhaupt nicht so große Unterschiede zwischen Europa und Amerika gab:

1. In Großbritannien waren im Jahr 1800 11,5% der Bevölkerung Kirchenmitglieder.⁶⁷
2. New England wird oft – fälschlicherweise – als „bastion of faith“⁶⁸ genannt, aber weniger als 20% der Bevölkerung von Massachusetts gehörten der Kirche an.⁶⁹

Stark und Iannaccone sind der Säkularisierungsthese (ST) besonders kritisch gesinnt und behaupten, dass Vertreter der ST ganz einfach Säkularisierung mit Entsakralisierung (*desacralization*), d.h. die Verminderung des Einflusses einer früheren religiösen Monopolorganisation mit dem Rückgang in Religion, verwechseln.⁷⁰ Ein weiterer Streitpunkt der genannten Theorien bezieht sich auf die Verbindung von religiöser Diversifikation und Pluralisierung, die wie folgt veranschaulicht werden kann:



Quelle: Pickel 2008, p. 16.

⁶⁵Iannaccone 1995, p. 84.

⁶⁶Vgl. Stark / Iannaccone 1994, p. 241.

⁶⁷Ebd., p. 243.

⁶⁸Ebd., p. 243.

⁶⁹Ebd., p. 244.

⁷⁰Vgl. ebd., p. 234.

ST sieht im religiösen Pluralismus die wichtigste Ursache der Säkularisierung.⁷¹ Die Begründung dafür ist, dass die Menschen, die im Falle der Existenz einer monopolistischen Kirche an die Richtigkeit und Wahrheit ihrer Religion glauben, anfangen genau daran zu zweifeln, wenn mehrere Kirchen miteinander konkurrieren. Und wenn sie zweifeln, sinkt ihr religiöses Engagement und ihre Religiosität.⁷² Anders die RCTR, die religiösen Pluralismus für förderlich, sogar essentiell für die religiöse Vitalität hält, da ein breiteres Angebot eine größere Nachfrage, und dabei auch Nischenspezifika, abdecken kann.

Säkularisierung in der RCTR

Es ist allerdings wichtig anzumerken, dass RCTR zwar die ST ablehnt indem sie einen generellen und unaufhaltbaren Rückgang der gesamten Religionen abstreitet, aber die Säkularisierung selber als unvermeidlichen Prozess ansieht, der jede einzelne spezifische Kirche und Konfession betrifft: Säkularisierung erreicht jede Kirche, und wenn dies eintritt, brechen die Kirchen in Konfessionen und Sekten auseinander und neue Kulte entstehen. Dies ist allerdings als ein ewiger Kreis von Geburt, Rückgang und Neugeburt des religiösen Lebens zu betrachten.⁷³

Wie ist das genau zu verstehen? Eine Kirche strebt – bedingt durch ihre Bemühungen um Nutzenmaximierung - immer nach einem religiösen Monopol. Falls sie das erreicht, ist aber das religiöse Angebot sehr generell um eine breitestmögliche Nachfragegruppe anzusprechen. Dies führt allerdings dazu, dass die religiöse Vitalität zurückgeht, weil die generellen Antworten die Nachfrage eher weniger zufriedenstellen (besonders Nischenbedürfnisse können nicht abgedeckt werden). Die Kirchenmitglieder wenden sich von der Kirche ab; Säkularisierung ist die Folge. Dies zwingt das religiöse Angebot zur Transformation, wobei neue Organisationen entstehen sowie das Angebot bestehender Anbieter spezifiziert und/oder angepasst wird. Dadurch nimmt die religiöse Vitalität wieder zu, weil ein größeres Spektrum der Nachfrage angesprochen wird. Aus dem Konkurrenzkampf gehen einige als Sieger hervor, es entstehen dominante Anbieter, die das Monopol anstreben, und das Ganze fängt wieder von vorne an.

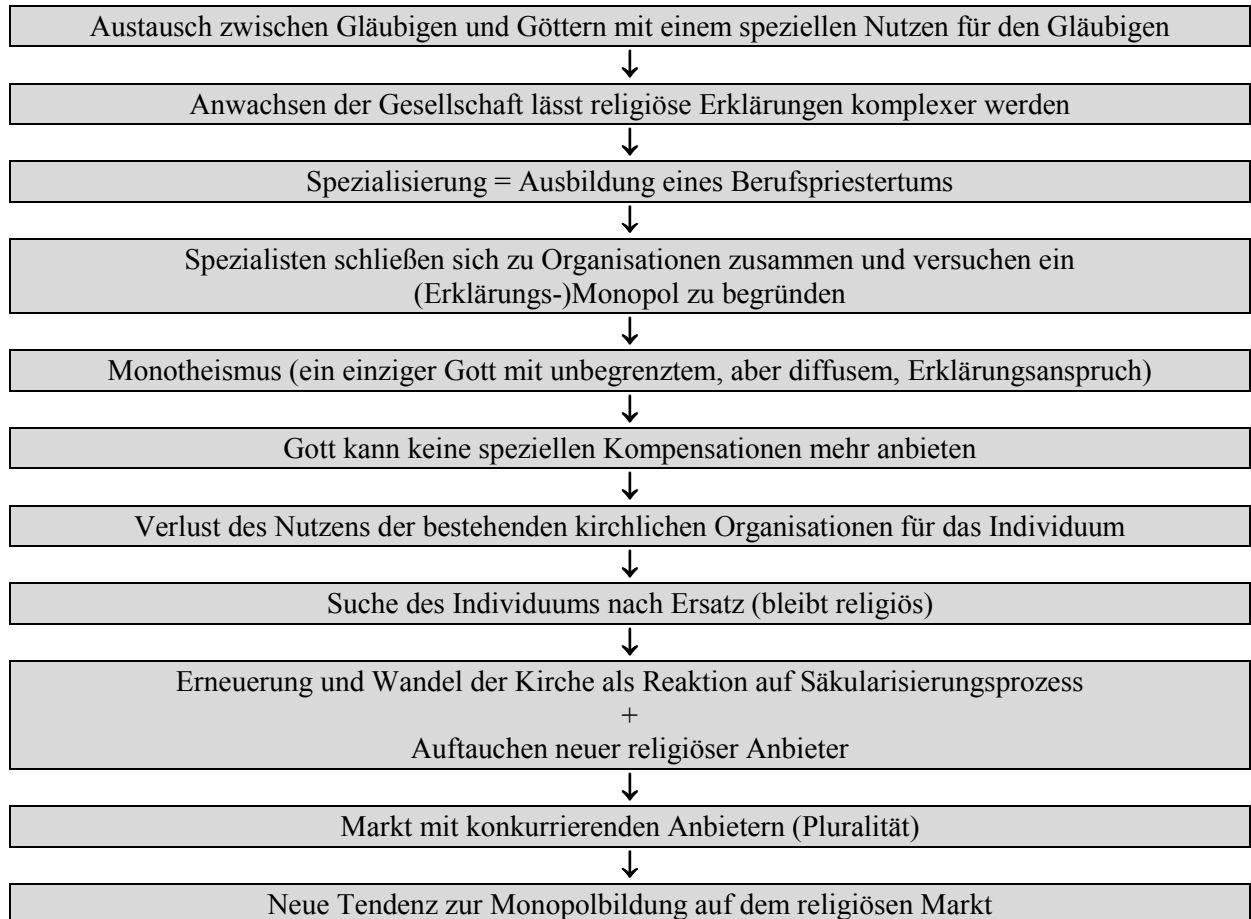
⁷¹ Vgl. Ellway 2005.

⁷² Vgl. Opfinger 2011, p. 23.

⁷³ Vgl. Ellway 2005.

Pickel veranschaulicht diesen Kreislauf sehr gut in dem zirkulären Entwicklungsmodell der Religion.

Das zirkuläre Entwicklungsmodell der Religion



Quelle: Pickel 2011, p. 207.

4. Die RCTR als Modell ökonomischer Analysen der Religion

Das rationale Entscheidungsmodell hat den entscheidenden Vorteil, zahlreiche Vorhersagen in einen einzigen begrifflichen Rahmen zu integrieren und so konzipiert die theoretischen Erklärungen für die beobachteten empirischen Gesetzmäßigkeiten zu liefern. Damit ist es auch ein gutes Modell um eine Analyse der Religion durchzuführen. Es werden dabei 3 Ebenen der Untersuchung unterschieden:

- (1) Ebene der Individuen und Haushalte;
- (2) Ebene der Kirchen, Konfessionen und anderer Gruppen;
- (3) Ebene der gesamten Gesellschaften und Gemeinschaften.⁷⁴

Dementsprechend gibt es 3 (+1) Modelle zur ökonomischen Analyse der Religion⁷⁵:

- Ad (1) **Das Haushaltsproduktionsmodell** und seine erweiterte Form, **das Modell religiösen Humankapitals**, untersuchen die Perspektive des Individuums, des Käufers, und liefern Einblicke und Erklärungen über konfessionelle Mobilität, religiöse Mischehen, Einflüsse der Erziehung und Mischehen auf religiöse Beteiligung, Verhältnis zwischen Kirchenbesuch und Kirchenbeitrag etc.
- Ad (2) **Das Modell religiöser Gruppen und Institutionen** untersucht die kollektive Sicht, die des Verkäufers, und erklärt die Dynamik des Konfessionswechsels, die Korrelate des Sektierertums und zeichnet neue Modelle von Kirchen und Sekten.
- Ad (3) **Das Modell religiöser Märkte** beschäftigt sich mit Angebot und Nachfrage. Dieses Modell wird im Kapitel 4 ausführlicher vorgestellt.

4.1. Das Haushaltsproduktionsmodell

Die gegenwärtige Forschung der Religionsökonomie fängt mit dem Haushaltsproduktionsmodell von Azzi und Ehrenberg an. Das Modell besagt, dass Individuen ihre Zeit und andere Ressourcen zwischen religiösen und säkularen Gütern aufteilen, um ihren

⁷⁴Vgl. Iannaccone 1995, p. 78.

⁷⁵Vgl. ebd., p. 78.

Nutzen sowohl im Diesseits als auch in Jenseits zu gewährleisten, sogar zu maximieren.⁷⁶ In diesem Zusammenhang ist Religion auch ein Haushaltsartikel, allerdings ist sie nicht materiell wie ein Auto, das hergestellt und in Geschäften verkauft werden kann. Sie ist auch keine Dienstleistung wie ein Haarschnitt, den jemand anderer für uns erledigen kann. Religion gehört zu einer dritten Kategorie der Haushaltsartikel, zu „valued goods and services that families and individuals produce for their own consumption“⁷⁷.

Und was braucht man, um diese spezielle Haushaltsware zu produzieren? Geld und Zeit, wie zur Beschaffung jeglicher Haushaltsartikel auch. Der Zeiteintrag beinhaltet die Zeit, die man in der Kirche verbringt, inkl. die Hin- und Rückfahrt; die Gebetszeiten, Meditationen, Zeit für das Lesen der heiligen Schriften sowie für Wohltätigkeit und andere religiöse Aktivitäten. Finanzielle Inputs umfassen nicht nur die Kirchenbeiträge, eventuell Kirchensteuer und freiwillige Spenden, sondern auch die Fahrkosten, wenn man religiöse Aktivitäten ausführt sowie die Kaufpreise religiöser Artikel (Bibel, Kerzen, Gebetsteppiche etc.). Iannaccone fasst es wie folgt zusammen:

„Individuals and households produce religious »commodities« by combining money inputs (that pay for physical goods and services) with inputs of their own time.“⁷⁸

Der Ansatz der Nutzenmaximierung lässt vermuten, dass diese Kosten einen größeren Nutzen für die beteiligten Individuen generieren, d.h. ihre Bedürfnisse werden gestillt. Azzi und Ehrenberg unterscheiden 3 Grundmotive für religiöse Aktivitäten:

- Heilmotiv: Man nimmt an, dass religiöse Beteiligung, Kirchenbesuch, Spende etc. eine positive Auswirkung auf das Leben nach dem Tod ausüben. Laut Iannaccone ist dies der wichtigste Grund für religiöse Aktivitäten.⁷⁹
- Konsummotiv: Religiöse Veranstaltungen haben auch durchaus einen Unterhaltungswert. Man trifft Freunde, nimmt an kulturellen und spirituellen Erfahrungen teil, ist unter Gleichgesinnten, ähnlich wie auch bei säkularen Veranstaltungen dies der Fall ist.
- Sozialer Druck: Dieses Motiv tritt auf, wenn religiöse Beteiligung ein Garant für geschäftliche Erfolge ist oder eine Voraussetzung für die Akzeptanz in einer Gemeinde bedeutet.⁸⁰

⁷⁶ Vgl. Iannaccone 1998, p. 1479.

⁷⁷ Iannaccone 1997a, p. 29.

⁷⁸ Ebd., p. 30.

⁷⁹ Vgl. Iannaccone 1998, p. 1479.

Azzi und Ehrenberg ziehen folgende Schlussfolgerungen als Outputs ihrer Analysen mit Hilfe des Haushaltsmodells:

- Frauen nehmen tendenziell mehr an Kirchenaktivitäten teil als Männer.
- Der Kirchenbesuch steigt mit wachsendem Alter, mit einem partiellen Rückgang bei der Altersgruppe 30-35 sowie bei sehr alten Menschen.
- Zwischen Einkommen und Kirchenbesuch gibt es nur schwache Zusammenhänge.
- Schwarze gehen öfters in die Kirche als Weiße.
- Der Kirchenbesuch ist auf dem Lande höher als in der Stadt.⁸¹

Zudem behauptet das Modell, dass Menschen, deren Zeit für sie einen hohen monetären Wert hat (weil sie z.B. sehr viel für ihren Job reisen müssen und wenig Zeit mit der Familie verbringen können), dazu neigen werden, an geldintensiven religiösen Aktivitäten teilzunehmen. Und Menschen, deren Zeit einen niedrigen monetären Wert hat (weil sie z.B. arbeitslos sind und dementsprechend viel Freizeit haben), weniger Geld beitragen werden.

Empirische Studien haben diese Annahmen nicht bestätigt. Es gibt keinen eindeutigen Beweis dafür, dass religiöse Beteiligung mit dem Alter steigt, oder dass die höhere Religiosität der Frauen auf ihre niedrigeren Einkommen zurückgeführt werden kann. Auch die Studien in Bezug auf den Zusammenhang zwischen Kirchenbeitrag und Kirchenbesuch finden wenig Unterstützung in dem Azzi-Ehrenberg-Modell.⁸² Stark und Finke finden sogar in einer ihrer Studien, dass religiöse Beteiligung in den Städten höher als auf dem Lande ist und belegen damit genau das Gegenteil von Azzi und Ehrenberg. Stark und Finke argumentieren, dass die Auswahl an unterschiedlichen Kirchen in den Städten eine Rekrutierung auf hohem Qualitätsniveau verlangt, während in ländlichen Gemeinden meistens eine Kirche zu finden ist, deshalb müssen sie nicht die Konkurrenz fürchten.⁸³ Zu ähnlichen Ergebnissen kommen auch Hamberg und Pettersson bei ihren Untersuchungen in Schweden.⁸⁴

Andererseits gibt es auch Bestätigungen: So erkennen Religionswissenschaftler die Tatsache an, dass Opportunitätskosten das religiöse Verhalten beeinflussen.⁸⁵ Und Beobachtungen beweisen, dass reichere Gemeinden zeitschonende, geldintensivere Praktiken (kürzere

⁸⁰ Vgl. Azzi / Ehrenberg, p. 32.

⁸¹ Vgl. ebd., p. 32.

⁸² Vgl. Iannaccone 1998, p. 1480.

⁸³ Vgl. Albaugh. (Bearbeitungsjahr sowie Seitenanzahl sind in der Arbeit nicht angegeben. Laut eigener Zählung befindet sich der zitierte Text auf der Seite 6.)

⁸⁴ Vgl. Iannaccone 1997a, p. 40.

⁸⁵ Vgl. Iannaccone 1998, p. 1480.

Messen, Beauftragung professioneller Angestellter wie Chorleiter oder Solisten) bevorzugen. Sie sind weniger bereit, bestimmte Veranstaltungen in ihren eigenen Häusern zu organisieren, leisten weniger ehrenamtliche Tätigkeiten und zahlen lieber für zusätzliche Dienstleistungen (für eine Veranstaltung wird z.B. ein Caterer geholt, nicht selbst gekocht).⁸⁶

Im Weiteren gibt es auch Zusammenhänge zwischen Einkommen und Kirchenbesuch/Kirchenbeitrag:

- Die absolute Summe der Kirchenbeiträge korreliert sehr stark mit dem Haushaltseinkommen, nicht aber ihr prozentueller Anteil daran.
- Einkommen hat im Vergleich weniger Einfluss auf Kirchenbesuch und auf die Zeit, die man der Religion widmet.
- Es gibt noch zahlreiche zufällige Faktoren, die Kirchenbesuch und Kirchenbeitrag mitbestimmen.⁸⁷

Das bedeutet, dass die absoluten Beitragssummen von 2 eindeutig zufälligen Faktoren (Religiositätsgrad und Haushaltseinkommen) abhängen, wobei diese 2 Faktoren dazu tendieren sich gegenseitig und vielfach zu beeinflussen. Andererseits hängt Kirchenbesuch weitgehend vom Religiositätsgrad ab.⁸⁸

Iannaccone betont auch die Wichtigkeit des Modells: Einerseits ist es das erste wissenschaftliche Modell (in jeder Disziplin), das religiöse Beteiligung modelliert, und damit ist es die Grundlage fast aller anderen Modelle. Andererseits senkt das Modell die Wichtigkeit der Jenseitserwartungen, indem es andere Motive und Belohnungen für religiöse Aktivitäten (z.B. moralische Führung, Gruppenidentität, Status und soziale Unterstützung etc.) einführt.⁸⁹

⁸⁶ Vgl. Iannaccone 1997a, p. 31.

⁸⁷ Vgl. ebd., p. 31-32.

⁸⁸ Vgl. ebd., p. 32.

⁸⁹ Vgl. Iannaccone 1998, p. 1480-1481.

4.2. Das Modell religiösen Humankapitals

Iannaccone vermisst in dem Haushaltsproduktionsmodell die Einflüsse religiöser Erziehung, sozialer Netzwerke und konfessioneller Verbindungen; diese spielen in der Produktion der Religion als „Haushaltsware“ auch eine ganz wichtige Rolle. Deshalb hat er das Modell erweitert, indem er eine 3. Inputressource eingefügt hat: das Humankapital.

Iannaccone versteht unter Humankapital folgendes:

„Religious capital denotes a person’s accumulated stock of religious knowledge, skills and sensitivities, [including familiarity with] church ritual, doctrinal knowledge, friendships with fellow worshippers, and even faith (insofar as it is the product of experience)”.⁹⁰

Stark und Finke adaptierten diese Definition, indem sie den Freundschaftsaspekt rausnahmen und sie mit der Notwendigkeit des Festhaltens am Humankapital ergänzten. So kamen Stark und Finke zur folgenden Begriffserklärung:

„Religious capital consists of the degree of mastery of and attachment to a particular religious culture. In making religious choices, people will attempt to conserve their religious capital.”⁹¹

Unabhängig von der Terminologie ist das wichtigste Merkmal des Modells, dass religiöse Erfahrung den (realen oder angenommenen) Wert der religiösen Aktivitäten und damit die religiöse Beteiligung erhöht. Dazu kommt, dass religiöse Erfahrung sehr kontextspezifisch ist, also an eine Konfession und/oder Gemeinde gebunden ist, da religiöse Riten und Lehren unter den verschiedenen Religionen (teilweise stark) variieren. Deshalb ermöglicht das Modell Prädiktionen in Bezug auf konfessionelle Mobilität, religiöse Mischehen, den Zeitpunkt religiösen Übertritts, Einflüsse religiöser Erziehung und auf das Altersprofil der Religiosität.⁹² Einige Beispiele sind folgende:

- Primär werden die Individuen versuchen, ihr religiöses Humankapital zu behalten, wie wir in der Definition von Stark und Finke sehen konnten. Albaugh analysiert auch die GALLUP-Umfrage von Frank Newport aus dem Jahr 2006, um dies statistisch nachzuweisen. In dieser Studie wurden 972 Amerikaner befragt, unter anderem auch

⁹⁰Iannaccone 1997a, p. 32. Hervorhebung im Originaltext wurde nicht übernommen.

⁹¹ Stark, Rodney / Finke, Roger: Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkely: University of California Press 2000, zitiert nach Albaugh, p. 8 (eigene Zählung).

⁹² Vgl. Iannaccone 1997a, p. 32-33.

über „religious switching“⁹³. 76% der Befragten haben ihre Religion in ihrem ganzen Leben behalten, nur 15% haben gewechselt und 10% haben Religion überhaupt aufgegeben.⁹⁴

- Wenn Kinder erwachsen werden und ihre eigenen religiösen Entscheidungen treffen, tendieren sie zum Glauben und zur Konfession ihrer Eltern. Und auch diejenigen, die konvertieren, werden eher eine ähnliche Religion aussuchen, wie die, in der sie aufgewachsen sind. Damit ist nicht das ganze religiöse Humankapital verloren.⁹⁵
- Ein Religionswechsel – ähnlich wie ein Jobwechsel – passiert eher in jüngeren Jahren, wenn die Menschen noch aktiv versuchen ihre Erwartungen mit dem Kontext, in dem sie die religiösen Aktivitäten ausführen werden, unter einen Hut zu bringen. Mit der Zeit reduziert sich das Nettonutzen aus einem Wechsel, da die möglichen Verbesserungen geringer, die Kosten des Verlusts des religiösen Humankapitals allerdings höher werden. Religionsübertritte unter älteren Menschen kommen daher eher selten vor.⁹⁶
- Menschen neigen auch dazu, Partner auszuwählen, die ihre eigene Religion teilen. Bei Mischehen ist eine Tendenz zu beobachten, dass der Partner, der weniger an seiner eigenen Religion hängt, zur Religion des Partners übertritt.⁹⁷

Das Modell liefert auch einen Beleg für eine der Annahmen von Azzi und Ehrenberg: dass mit dem Alter die religiöse Beteiligung wächst. Iannaccone argumentiert, dass Kirchengänger mit der Zeit immer mehr religiöses Humankapital akkumulieren, was mit zunehmendem Alter zur erhöhten religiösen Beteiligung führt.⁹⁸

McCleary betont zudem die Wichtigkeit des Humankapitalansatzes, wobei sie genau das Gegenpol der Untersuchungen hervorhebt: es sind nicht nur die sozialen Einflüsse und Interaktionen, die unsere religiösen Entscheidungen prägen, sondern auch unser religiöses Humankapital hat Auswirkungen auf unsere persönliche Entscheidungen (z.B. wen wir als Partner aussuchen, ob wir ihn heiraten oder mit ihm nur zusammenleben, ob wir Kinder haben wollen und wie viele etc.).⁹⁹

⁹³Iannaccone 1998, p. 1481.

⁹⁴Vgl. Albaugh, p. 17 (eigene Zählung).

⁹⁵Vgl. Iannaccone 1998, p. 1481.

⁹⁶Vgl. ebd., p. 1481.

⁹⁷Vgl. ebd., p. 1481-1482.

⁹⁸Vgl. Iannaccone 1997a, p. 33.

⁹⁹Vgl. McCleary 2011, p. 13.

4.3. Das Modell religiöser Gruppen und Institutionen

Es gibt noch einen Aspekt der religiösen Güter, der allerdings von den beiden vorherigen Modellen nicht berücksichtigt worden ist: sie sind sehr risikoreich und unsicher. Man muss in ihrer Herstellung auf das Übernatürliche vertrauen, man muss daran glauben, dass die hergestellten/erworbenen Güter tatsächlich halten, was sie versprechen. Das Modell religiöser Gruppen und Institutionen erklärt, wie religiöse Anbieter auf dieses Dilemma reagieren.¹⁰⁰

Da das Modell und seine Aussagen sehr komplex sind, und die Ausführungen nicht mal in den Referenzpublikationen von Iannaccone (Iannaccone1997a, Iannaccone1998 sowie Iannaccone / Bose 2011) kohärent sind, wird für eine leichtere Verständlichkeit folgende Unterteilung vorgeschlagen:

- (1) Methoden des Risikomanagements (Collective Production vs. Diversification);
- (2) das Problem der Trittbrettfahrer;
- (3) Vergleich privater vs. kollektiver Produktion oder sind Kirchen Clubs oder Firmen?

Ad (1) Methoden des Risikomanagements

Iannaccone sieht zwei Möglichkeiten, wie man mit den Risiken religiöser Güter umgehen kann:

- A. „Collective production tends to reduce the risk and raise the value associated with religious activities.“¹⁰¹
- B. “Diversification can reduce the perceived risk associated with religious commodities.”¹⁰²

(1) Kollektive Herstellung religiöser Güter

In Iannaccones erster These verbergen sich gleich zwei ganz wichtige Eigenarten: kollektive Herstellung reduziert nicht nur die Risiken, sondern erhöht den Wert religiöser Aktivitäten.

¹⁰⁰Vgl. Iannaccone 1997a, p. 33-34.

¹⁰¹Ebd., p. 35.

¹⁰²Ebd., p. 37.

Risiken werden reduziert, weil man in einer Gemeinde – wo die kollektive Herstellung religiöser Güter möglich ist – mehr Informationsquellen hat. Ausführliche Informationen erhöhen das Vertrauen der Menschen in ein Produkt und reduzieren dadurch das empfundene Risiko, besonders wenn es sich dabei um Kundenrezensionen von Mitgliedern und/oder respektierten Persönlichkeiten handelt. Die Zeugnisausagen sind umso wertvoller, wenn die Zeugen von ihren positiven Aussagen nicht profitieren. Dementsprechend sind folgende Merkmale religiöser Institutionen aus dem Modell herauszulesen:

- Ein kleiner Anzahl professioneller Mitarbeiter, deren finanzielle Entlohnung wenig oder gar nicht von Mitgliederbeiträgen abhängig ist;
- Starkes Vertrauen in Freiwilligenhelfer;
- Gemeindestruktur, die den Bedarf nach Vollzeitfachkräften einschränkt und eine Quelle verlässlicher Kundenrezensionen ist;
- Kollektive Aktivitäten, die fortdauernde Versicherung durch Enthusiasmus, Zuwendung und Überzeugung der Mitglieder ermöglichen.¹⁰³

Letzteres führt uns schon zur 2. Eigenart der Gemeindestrukturen: Da die Herstellung der Güter nicht nur durch den eigenen Input, sondern auch durch den der anderen Mitglieder, also durch Zusammenarbeit vieler/mehrerer geschieht, entstehen sog. positive Externalitäten.

„Darunter versteht man den positiven Einfluss, den die Aktivität einer Person auf das Wohlergehen einer anderen Person hat. Je mehr sich eine Person religiös engagiert, desto größer wird der Nutzen anderer Mitglieder.“¹⁰⁴

(2) Diversifikation oder Zusammenstellung religiöser Portfolios

Diversifikation ist die zweite Methode beim Risikomanagement. Man reduziert die Risiken der religiösen Güter, indem man in unterschiedliche Produkte (in unterschiedliche religiöse Inhalte) investiert. Das Phänomen ist sowohl in Europa, als auch in Amerika bekannt; Daniele Hervieu-Leger nennt es „bricolage“ [sic!]¹⁰⁵, Robert Wuthnow Patchwork-Religion¹⁰⁶. Peter L. Berger weist aber auch darauf hin, dass es dabei durchaus Unterschiede gibt: Während die meisten Europäer ihre Religion eher unstrukturiert zusammenbauen (also sie schließen sich

¹⁰³ Vgl. ebd., 34-35.

¹⁰⁴ Schmidtchen 2000, p. 16.

¹⁰⁵ Berger 2006. Korrekte Schriftweise ist „bricolage“, Bedeutung auf Ungarisch laut Text ist „tákolmány“, deutsche Übersetzung wäre „Heimwerken“.

¹⁰⁶ Vgl. ebd. Im Originaltext steht „patchworkvallás“, also die ungarische Übersetzung des Begriffes.

weder einer Organisation an noch gründen sie selber eine, die ihren Vorstellungen am meisten entspricht), ist es bei den Amerikanern eher vorstellbar, dass sie eine Neugründung oder Umstrukturierung vornehmen. Dieser Unterschied kann nicht zufällig auf die sehr verschiedenen Gründungsbedingungen zurückgeführt werden: Während in den Vereinigten Staaten die Gründung einer neuen religiösen Gruppe sehr einfach ist, muss man in den meisten europäischen Ländern dagegen ein kompliziertes Rechtsprozedere durchlaufen.¹⁰⁷

Auf jedem Fall ist eine Diversifikation nur auf dem Hintergrund möglich, dass die meisten Menschen Zugang zu unterschiedlichen Religionen haben und damit eine Kombination aus mehreren Traditionen zusammenstellen können. Man ist zwar Christ, aber man meditiert nach anderen Riten auch, nur um sicher zu gehen. Allerdings muss man dazu sagen, dass kollektive Gemeindestrukturen Diversifikation nur schwer erlauben.

Ad (2) Das Problem der Trittbrettfahrer

Wie wir sehen konnten, haben Gemeindestrukturen mehrere Vorteile. Allerdings sind sie durch das Problem der Trittbrettfahrer gefährdet. Trittbrettfahren tritt auf, wenn Individuen eine Möglichkeit finden, die Belohnung für die Arbeit anderer zu ernten, ohne dafür selber etwas (oder genug) zu tun. Damit untergraben sie also das religiöse Engagement und die Beiträge der Gemeinde, die allerdings notwendig wären, um die Religion zu erhalten. Was man dagegen tun kann, ist die Erhöhung der Anforderungen an die Mitglieder, wie es Sekten und Kulte oft tun. Aufwändige Ansprüche wie eigenartige Kleidung, Diätvorschriften, sexuelle Verbote etc. bauen eine soziale Barriere, die Trittbrettfahrer abschreckt. Andererseits steigern sie auch den relativen Wert der religiösen Aktivitäten der Gruppe, was wiederum Beteiligung und Engagement derjenigen, die sich voll und ganz der Religion verschreiben wollen, erhöht.¹⁰⁸

Ad (3) Private vs. kollektive Produktion religiöser Güter

Religiöse Güter können kollektiv oder privat sein: kollektiv, wenn eine ganze Gruppe profitiert, und privat, wenn nur einzelne individuelle Verbraucher profitieren.

¹⁰⁷Vgl. ebd.

¹⁰⁸Vgl. Iannaccone 1997a, p. 35-36.

Die abrahamischen Religionen Judentum, Christentum und Islam sowie die meisten westlichen Religionen sind kollektive Religionen, die ähnlich wie ökonomische Clubs funktionieren. Sie erlauben keine oder nur geringe Diversifikation, sie verlangen von den Anhängern Exklusivität und hohes Engagement, definieren sich durch unverkennbare Lebensweise und strikte Moralvorstellungen¹⁰⁹, gewährleisten aber durch die kollektive Herstellung ihrer Produkte und durch die positiven Externalitäten die Risikoreduktion höherer Erträge aus religiösen Aktivitäten. Wie wir schon sehen könnten, besteht allerdings auch bei diesen Religionen Trittbrettfahrergerfahr.

Im Gegensatz dazu handeln private Religionen wie kommerzielle Firmen. Sie ziehen viele Kunden, aber wenige Mitglieder an; generieren kaum echtes Engagement und Zugehörigkeit, Firmentreue ist selten, sie bieten die meisten religiösen Aktivitäten gebührenpflichtig an, sind nicht exklusiv, weniger moralistisch und stellen auch weniger Anforderungen an ihre Anhänger. Sie erlauben Diversifikation und sind nicht vom Trittbrettfahrerproblem betroffen. Beispiele sind die New Age Bewegung, das japanische Shinto, der Buddhismus und Chinesische Volksreligionen.¹¹⁰

Kollektive Religionen können aber auch unter den Druck geraten, als Firmen (statt als Clubs) zu agieren. Klassisches Beispiel ist laut Iannaccone die mittelalterliche katholische Kirche: In diesem Zusammenhang wird die Kirche als eine monopolartige multinationale Firma betrachtet, deren Zentrale – Papst, Kardinalsgremium – alle Finanzangelegenheiten kontrolliert und die langfristige strategische Planung vornimmt. Gleichzeitig wird den lokalen Einheiten Flexibilität bei den täglichen operativen Entscheidungen eingeräumt. Durch Franchiseverträge werden die Anreize des mittleren und unteren Managements so gesetzt, dass deren Interesse mit denen der Zentrale in Einklang stehen. Die mittelalterliche katholische Kirche kann damit als erstes multinationales Franchiseunternehmen in der Geschichte aufgefasst werden.¹¹¹

¹⁰⁹Vgl. Iannaccone / Bose 2011, p. 326.

¹¹⁰Vgl. ebd., p. 326 oder Iannaccone 1997a, p. 39.

¹¹¹ Vgl. Schmidtchen 2000, p. 19.

Zusammenfassung

Iannaccone fasst die wichtigsten Aussagen des Modells wie folgt zusammen:

„**Proposition 1:** Wherever religious firms exist to provide **private** commodities, competitive forces and risk aversion will lead consumers to patronize multiple firms, thereby diversifying their religious portfolios.

Proposition 2: Wherever religious firms exist to facilitate the production of **collective** commodities, the firm and its patrons will demand exclusivity to mitigate the free-rider problems.“¹¹²

¹¹²Iannaccone 1997a, p. 38. Hervorhebungen des Originaltextes wurden beibehalten, nur anders formatiert. Es ist darauf hinzuweisen, dass Iannaccone erst in dem 2. Referenzwerk (Iannaccone 1998) über religiöse Firmen und Clubs redet, ein Zusammenhang zwischen private Religion & religiöse Firmen sowie kollektive Religion & religiöse Clubs wird sogar erst im 3. Referenzwerk (Iannaccone / Bose 2011) hergestellt. Dementsprechend wird auch in dem hier zitierten Text aus dem Jahr 1997 nur über religiöse Firmen gesprochen.

5. Das Modell religiöser Märkte

Im vorherigen Kapitel wurden Schemen zur Untersuchung der religiösen Nachfrage (Individuen, Haushalte) und des religiösen Angebots (religiöse Gruppen und Institutionen) vorgestellt. Das Modell, das beide Seiten integriert, ist das Modell religiöser Märkte.

Die RCTR geht davon aus, dass der religiöse Markt genauso wie jeder andere Markt ist. Das bedeutet, dass Marktgesetze auch auf den religiösen Sektor angewandt werden können (und sollen) und sich der religiöse Markt durch das Zusammenwirken von Angebot und Nachfrage erklären lässt. Die Individuen, die auf dem Markt tätig sind, seien es die Kunden oder Verkäufer, unterscheiden sich in ihrer Motivation und in ihrem Verhalten nicht von Menschen auf nicht-religiösen Märkten: Die Nachfrage agiert wie alle nutzenmaximierende Verbraucher und Kirchen wie profitmaximierende Anbieter, und die dadurch entstandenen Marktkräfte schränken beide Seiten ein, wie sie es auch auf säkularen Märkten tun. Die Vorteile des Wettbewerbs (breite Angebotspalette marktfähiger Produkte), die Grenzen des Monopols (unzureichende Kundenbefriedigung) und die Risiken staatlicher Regulierung sind genauso real wie auch in jedem anderen Wirtschaftssektor.

5.1. Die religiöse Nachfrage (demand-side)

Jeder Mensch ist in irgendeiner Form auf der Suche nach Antworten auf existenzielle Fragen (Was ist der Sinn des Lebens im allgemein und meines Lebens im speziellen? Wo kommen wir her und wo gehen wir hin? Was passiert nach dem Tod? etc.), und diese Antworten können vor allem die Religionen liefern. Dementsprechend sind Religionen „rooted in fundamental human needs“¹¹³. So nimmt man an, dass die Menschen ein relativ unveränderliches Bedürfnis nach Religion verspüren. Die Nachfrage ist also konstant, da sie durch die menschliche Natur determiniert ist.

Dieser Annahme scheinen statistische Daten zu widersprechen. Was die Nachfrageseite des religiösen Marktes angeht, können unterschiedliche Tendenzen beobachtet werden. Es gibt

¹¹³ Finke, Roger / Iannaccone, Laurence R.: Supply-Side Explanations for Religious Change, in: The Annals of the American Academy of Political and Social Science 527 (1993), p. 28, zitiert nach Roßteutscher 2009, p. 93.

Staaten, in denen die Anzahl der Kirchengänger stabil ist, aber auch welche, in denen sie zurückgeht.

Folgende 3 Länder sind für stabile, aber sehr unterschiedliche Kirchenbesucherzahlen bekannt:

1. In den USA sind seit Anbeginn der GALLUP-Umfragen in den 1940er Jahren die Besucherquoten beständig rund 40% pro Woche.
2. Irland ist Europas tiefgläubigstes katholisches Land, ca. 90% der Bevölkerung geht wöchentlich in die Kirche.
3. Norwegens Besucherquoten bewegen sich um rund 10%, und diese Rate war auch am Anfang des 20. Jahrhunderts kaum höher.

Und folgende Länder sind Beispiele für zurückgehende Kirchenmitgliedschaft:

1. Großbritannien: ständiger, beträchtlicher Rückgang im 20. Jahrhundert;
2. Niederlande: plötzliche und schnell voranschreitende Abnahme.¹¹⁴

Die RCTR-Vertreter räumen zwar ein, dass Kirchenbeteiligung und Kirchenbesuche vielleicht unterschiedlich hoch oder niedrig in den verschiedenen Staaten sind und viele bekennen sich sogar als konfessionslos. Allerdings wenn man die Menschen fragt, ob sie sich selber als religiös betrachten oder ob sie an Gott/Schicksal/übernatürliche Wesen glauben, kommt man zu einem ganz anderen Ergebnis: die Mehrheit der Menschen ist gläubig oder spirituell, wie Berger es nennt¹¹⁵. Grace Davie nennt diese Attitüde (*Ich bin religiös, kann mich aber mit keiner der bestehenden Konfessionen oder religiöser Traditionen identifizieren.*) „Glauben ohne Zugehörigkeit“¹¹⁶. Stark und Iannaccone haben dafür auch statistische Beispiele parat: In Island, wo nur 2% der Bevölkerung wöchentlich in die Kirche geht, betrachten sich 66% als religiös.¹¹⁷

Die Nachfrage ist also potentiell da, und zwar auf jedem lokalen religiösen Markt in jeder Nation auf jedem Kontinent, sie muss nur durch entsprechende Angebotsstrukturen mobilisiert werden.

¹¹⁴Vgl. Iannaccone 2003a, p. 6.

¹¹⁵Vgl. Berger 2006.

¹¹⁶ Vgl. ebd. Begriff steht im Originaltext auf Ungarisch (hovatartozás nélküli hit) und wurde von der Autorin dieser Arbeit übersetzt.

¹¹⁷ Vgl. Stark / Iannaccone 1994, p. 244-245.

5.2. Das religiöse Angebot (supply-side)

Das religiöse Angebot ist ein sehr umfassender Begriff. Vor allem verstehen wir darunter die religiösen Anbieter, also die religiösen Organisationen, Institutionen und Gruppierungen wie Kirchen, Konfessionen, Sekten und Kulte. Diese Anbieter stellen religiöse Produkte her, wobei sie selber auch Konsumenten ihrer eigenen Produkte sind. Religiöse Produkte sind einerseits Antworten auf die von der Nachfrage gestellten Fragen, also Glaubensinhalte, Dogmen, Riten, Zeremonien, Lebensweisheiten, moralische Richtlinien, Normen und Sitten; andererseits gehören auch zusätzliche Dienstleistungen (Kinderbetreuung, Ehevorbereitung, Krankenpflege, Altersbetreuung etc.) dazu, die die Kundenbindung steigern sollen.

Ziel der religiösen Anbieter ist es, ihre Produkte so zu definieren und präsentieren, dass sie eine weite Schicht der Nachfrage abdecken können und dadurch ihre Marktposition stärken und ihre Gewinne maximieren können. Das führt auch zur Spezialisierung, um Nischenbedürfnisse abzudecken. Kollektive Religionen (also Anbieter, die ihre religiösen Güter durch kollektive Herstellung gewinnen) versuchen zudem stabile Mitglieder zu rekrutieren, die dann selber bei der Herstellung der Produkte mitwirken.

Um das eigene Produkt zu vermarkten, wird sogar richtiges Marketing betrieben. Religiöse Organisationen entwickeln und implementieren Produkt- und zielgruppenspezifische Kommunikationspolitik, ganz ähnlich wie Firmen auf dem Gütermarkt.¹¹⁸ Dies führt zur enormen Beeinflussung der Nachfrage, die dann eine Art religiösen Konsumentenschutz benötigt. Dass diese neue Entwicklung des Marktes nicht nur eine Theorie, sondern eine Tatsache ist, beweist die Webseite www.relinfo.ch¹¹⁹, wo man Informationen zu Kirchen, Sekten und Religionen von religiösen Konsumentenschützern bekommen kann. Und es besteht tatsächlich Bedarf: Laut eigenen Angaben suchen ca. 1200 Leute pro Tag die Seite auf und fragen nach Informationen und weiterführendem Rat.¹²⁰

¹¹⁸ Vgl. Vegh 2002, p. 16.

¹¹⁹ Die Evangelische Informationsstelle ist in ihrer Tätigkeit unabhängig und arbeitet mit einem Leistungsauftrag der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich.

¹²⁰ Vgl. Schmid 2001.

5.3. Validität grundlegender ökonomischer Sätze

Folgen wir der Annahme, dass religiöse Märkte wie andere Märkte sind, gelten auch bestimmte grundlegende ökonomische Lehrsätze. Diese sind laut Iannaccone, der sich auf die Arbeit von Gary Becker bezieht¹²¹, wie folgt:

- (1) Gesetz der Nachfrage;
- (2) Gesetz des Angebotes;
- (3) Lehrsatz der unsichtbaren Hand;
- (4) Besteuerungsgrundsatz.

Ad (1) Gesetz der Nachfrage

Das Gesetz der Nachfrage besagt, dass die Nachfrage bei steigenden Preisen sinkt und bei sinkenden Preisen steigt. Iannaccone erklärt die Gültigkeit dieses Gesetzes in Bezug auf Religion wie folgt: Nehmen wir ein beliebiges Kirchenmitglied als Beispiel, das zwei- bis dreimal im Monat in die Kirche geht. Und nehmen wir jetzt an, es passiert etwas (z.B. ein Schneesturm verhindert die Fahrt zur Kirche oder nach 2 Wochen Regen scheint wieder die Sonne), was die Kosten der Teilnahme an der Liturgie erhöht; alles andere bleibt gleich. Ohne Zweifel wird die Motivation des genannten Kirchenmitglieds für den Kirchenbesuch sinken. Und nicht nur das: man kann sogar annehmen, dass überhaupt weniger Menschen an der Messe teilnehmen werden als sonst.¹²²

Ad (2) Gesetz des Angebotes

Das Gesetz des Angebotes besagt, dass die angebotene Menge eines Gutes bei steigendem Preis steigt und bei sinkendem Preis sinkt. Im religiösen Kontext impliziert es u.a. folgende Phänomene:

- Die freiwilligen Beiträge steigen, wenn die Belohnung dafür steigt (z.B. durch öffentliche Anerkennung).

¹²¹ Vgl. Iannaccone 1995, p. 83.

¹²² Vgl. ebd., p. 83.

- Die Zahl der Priesteranwärter sinkt, wenn die Belohnung, Macht, Prestige der Position sinken.
- Wenn die Einschränkungen des Markteintritts wegfallen, führt dies zum Wachstum neuer Religionen.¹²³

Ad (3) Lehrsatz der unsichtbaren Hand

Der Lehrsatz der unsichtbaren Hand behauptet die erhöhte Effektivität wettbewerbsfähiger Märkte. Religionsfreiheit gehört nicht nur zu den Menschenrechten und ist in jedem demokratischen Land zu gewährleisten. Sollten Neugründungen religiöser Institutionen keine Hindernisse gestellt werden, werden auch die Angebote vielfältiger. Öffentliche Bereitstellung von Religion ist wiederum ineffizient und der eventuelle erhöhte politische Einfluss kann zur Mitgliederunzufriedenheit führen. Demnach weist die RCTR darauf hin, dass religiöse Monopole schädlich für die religiöse Vitalität sind und propagiert den freien Markt.¹²⁴

Ad (4) Besteuerungsgrundsatz

Der Besteuerungsgrundsatz besagt, wenn eine Ware oder eine Aktivität besteuert wird, sinkt die produzierte Menge, (finanzielle) Förderung erhöht jedoch die Menge. In Bezug auf den religiösen Markt bedeutet dies z.B., dass Zuschüsse zu religiösem Privatschulwesen mit Sicherheit die Inskriptionsanzahl in kirchlichen Schulen erhöhen wird. Wenn religiöse Organisationen steuerfrei sind, veranlasst das viele Gruppen, sich als religiöse Institutionen zu gründen und zu promoten.¹²⁵

5.4. Der Charakter des Marktes

Es gibt drei zentrale Aspekte, die den Charakter des religiösen Marktes bestimmen. Diese sind wie folgt:

¹²³ Vgl. ebd., p. 83.

¹²⁴ Vgl. ebd., p. 83.

¹²⁵ Vgl. ebd., p. 83-84.

- (1) Wie finanzieren sich die Kirchen und wie abhängig sind sie von staatlichen Subventionen?
- (2) Welche Privilegien können sie behalten?
- (3) Welcher Grad der Autonomie wird ihnen zugewiesen bzw. wie sehr werden sie und ihre inneren Belange vom Staat reguliert?¹²⁶

Ad (1) Subventionierung umfasst unterschiedliche unterstützende Maßnahmen, mit denen der Staat einer oder wenigen Kirchen die Erfüllung ihrer Aufgaben ermöglicht. Dabei ist es zu beachten, dass es neben der direkten Finanzierung viele andere Möglichkeiten gibt, mit denen ein Staat bestimmte kirchliche Aktivitäten belohnen und zur öffentlichen Sichtbarkeit und Akzeptanz der Kirche beitragen kann. Für diese indirekte Subventionierung sind vor allem im Schulwesen und Wohlfahrtsbereich Beispiele zu finden.¹²⁷

Ad (2) Privilegierung beinhaltet Maßnahmen wie die Konstruktion einer Staatskirche, die verfassungsrechtlich festgeschriebene Bevorzugung einer oder weniger Kirchen, das Ritenmonopol (zivilrechtliche Gültigkeit kirchlicher Sakramente – z.B. Eheschließung), die kirchliche Durchdringung zentraler staatlicher Institutionen (z.B. Armee, Gefängnis, staatliche Kranken-, Pflege und Altersheime), die staatlich unterstützte Präsenz im öffentlichen Bereich (z.B. durch garantierte Sendezeiten) und die Gewährung bevorzugter und attraktiver Arbeitsverhältnisse.¹²⁸

Subventionierung und Privilegierung können auch dem Zweck folgen das Überleben schwächerer Konfessionen zu sichern. In diesem Fall trägt allerdings der Staat dazu bei die Vielfalt religiöser Angebote zu gewährleisten.¹²⁹

Ad (3) Regulierung ist die Kehrseite staatlicher Privilegierung. Die Regulierungsmaßnahmen haben den Zweck, den staatlichen Zugriff auf die Kirche(n) zu sichern. Dazu gehören

¹²⁶ Vgl. Roßteutscher 2009, p. 225.

¹²⁷ Vgl. ebd., p. 226.

¹²⁸ Vgl. ebd., p. 225.

¹²⁹ Vgl. ebd., p. 258.

Maßnahmen wie z.B. die Schaffung staatlicher Verwaltungsbehörden für Kirchenangelegenheiten mit Aufsichts- und Kontrollfunktion, die Einsetzung eines säkularen Kirchenoberhauptes, die Bestimmung bestimmter innerkirchlicher Organisationsstrukturen etc.¹³⁰

Die drei Maßnahmenkataloge können wie folgt zusammengefasst werden¹³¹:

| | Was bezweckt die Maßnahme? | Was wird damit operationalisiert? |
|-------------------------|---|--|
| Subventionierung | Finanzierung einer oder weniger Kirche(n) | Das Ausmaß staatlicher Abhängigkeit in materieller Hinsicht |
| Privilegierung | Übergabe von Rechten ausschließlich an Kirchen in staatlichen Aufgabenbereichen | Das Ausmaß staatlicher Bevorzugung der Kirche gegenüber anderen Akteuren |
| Regulierung | Möglichkeit zum Eingreifen in innerkirchliche Angelegenheiten | Die relative innere Autonomie der Kirchen |

Die Einmischung des Staates auf den religiösen Markt schränkt laut RCTR den Wettbewerb ein, indem sie die Antriebe und Möglichkeiten der religiösen Hersteller (Kirchen, Prediger etc.) sowie die Auswahlmöglichkeiten religiöser Konsumenten verändert. In den unterschiedlichen Nationen gibt es Unterschiede in der Verflechtung zwischen Staat und Kirche. Im Folgenden werden Versuche zur Messung dieser Regulierungstiefe vorgestellt.

Messung der Regulierungstiefe laut Chaves und Cann

Zur Messung der Regulierungstiefe schlagen die Autoren folgende Kriterien vor:

- Die Existenz einer einzigen offiziell anerkannten Staatskirche;
- Offizielle Anerkennung einiger, aber nicht aller Konfessionen;
- Die Berufung oder Bestätigung von Kirchenführungen durch den Staat;
- Direkte staatliche Bezahlung des Kirchenpersonals;
- Die Existenz eines Kirchensteuersystems;
- Direkte Staatssubventionen für diverse Ausgaben der Kirchen.¹³²

¹³⁰ Vgl. ebd., p. 225.

¹³¹ Eigene Zusammenfassung, Inhalte vgl. Roßteutscher 2009, p. 220.

¹³² Vgl. Roßteutscher 2009, p. 218-219.

Chaves und Cann arbeiten mit einem Punktesystem, indem sie jeder positiven Antwort 1 Punkt, im Falle eines „Neins“ 0 Punkt geben. So entsteht eine potentiell siebenstufige Skala (0=keiner trifft zu; 6=alle treffen zu), die die Autoren auf 18 Nationen angewandt haben.

Das Ergebnis ist wie folgt:

- Keinerlei Regulierung findet in den Niederlanden, in Irland, USA, Kanada, Australien und Neuseeland statt.
- Spanien, Österreich, der Schweiz, Westdeutschland und Großbritannien wird ein mittleres Regulierungsniveau zugeschrieben (2-3 Punkte).
- Die skandinavischen Länder gelten als hochregulierte religiöse Märkte (5-6 Punkte).¹³³

Kritik und Alternativvorschläge

Die Messung von Chaves und Cann wurde mehrmals kritisiert. Roßteutscher bemängelt, dass die Indikatoren nicht gleichmäßig unter den Maßnahmen verteilt sind. Staatskirche und offizielle Anerkennung können der Privilegierung zugeordnet werden, staatliches Bestätigungsrecht zur Regulierung, staatliche Bezahlung des Klerus, Kirchensteuersystem und direkte Staatsfinanzierung der Subventionierung.¹³⁴ Somit ist die Aufteilung 2:1:3.

Minkenberg ergänzt den Kriterienkatalog mit 2 weiteren Kriterien:

- Religionsunterricht als Pflichtfach;
- Staatliche Förderung kirchlicher Schulen.

Auch Detlef Pollack verwendet teilweise andere Kriterien und gewichtet innerhalb des Index. So vergibt er für die Existenz einer Staatskirche, den staatlich finanzierten Religionsunterricht sowie der finanziellen Unterstützung jeweils 2 Punkte, während der Existenz theologischer Fakultäten an staatlichen Hochschulen sowie der Militär- bzw. Gefängnisseelsorge nur ein Punkt zugeschrieben wird. Dies ist zwar eine Verbesserung gegenüber dem Originalindex, andererseits erklärt Pollack nicht, wie er auf seine Kriterien und auf derer Gewichtung kommt.¹³⁵

¹³³ Vgl. ebd., p. 218-219.

¹³⁴ Vgl. ebd., p. 220.

¹³⁵ Vgl. ebd., p. 219.

Die fast vergessene Form staatlicher Intervention – Die Unterdrückung

Unterdrückung ist die offensichtlichste staatliche Maßnahme zur Beeinflussung des religiösen Marktes. In den modernen Demokratien soll Religionsfreiheit garantiert werden, die nicht nur keine Unterdrückung, sondern auch keine Diskriminierung duldet. Aber historische Beweise zeigen, dass Unterdrückung durchaus eine geeignete Waffe ist, um den Markt zu manipulieren; und man muss dazu nicht mal allzu viel in der Zeit zurückgehen: Es gibt kaum eine effizientere Form der Unterdrückung als die des Kommunismus, der *alle* Religionen auslöschen will, indem es eine Alternativerklärung (den wissenschaftlichen Atheismus) anbietet und diese wenigstens zum Teil offiziell vorschreibt.

Durch die Unterdrückung steigen nicht nur die Kosten der Anhänger, sie verursacht weitgehendere Konsequenzen, weil sie zusätzlich auch die Antriebe aller Religionen und damit den langfristigen Wachstum des religiösen Marktes verändert. Denken wir nur daran, wie Unterdrückung von Sekten und Kulturen den dominanten Religionen die Möglichkeit gibt, die Konkurrenz einzuengen, wodurch ihre Vorteile gesteigert werden. Die neuen Religionen, die in den meisten Fällen unter Unterdrückung leiden müssen, könnten zudem Quellen der Innovation sein und dadurch enormes Wachstumspotential für den religiösen Markt, besonders langfristig gesehen, besitzen.¹³⁶

Auswirkungen der Subventionierung – Finanzierung der Religionen

Folgende Faktoren wirken sich auf die Finanzierung religiöser Organisationen aus:

- (1) Regierung;
- (2) Produktion;
- (3) Glauben;
- (4) Wettbewerb.¹³⁷

Ad (1) Regierung: Die Rolle des Staates in diesem Zusammenhang ist ganz eindeutig. Das Ausmaß des Tätigwerdens einer Religion als Institution des Staates bestimmt den Teil ihrer Finanzierung aus öffentlichen Mitteln n. Öffentliche Finanzierung wird umso

¹³⁶ Vgl. Finke 1997, p. 50-52.

¹³⁷ Vgl. Iannaccone / Bose 2011, p. 324.

wahrscheinlicher zur einzigen Finanzierungsquelle, je näher und verstrickter das Staat-Kirchen-Verhältnis ist.

Ad (2) Produktion: Es wurde schon über religiösen Firmen und religiöse Clubs gesprochen, dadurch ist auch erklärt, wieso die Art der Herstellung (privat oder kollektiv) religiöser Produkte eine Auswirkung auf die Finanzierung der Religion ausübt. Privatreligionen hängen gravierend von den Gebühren ihrer Leistungen ab, während kollektive Religionen auf Mitgliederbeiträge und Mitwirkung setzen werden.

Ad (3) Glauben: Es gibt einen großen Unterschied unter den Religionen, was ihre Mission betrifft. Einige haben das Mandat, Menschen zu bekehren. Klassisches Beispiel dafür ist das Christentum. Falls eine Religion den größten Gewinn in der Erhöhung/Maximierung der Mitgliederschaft sieht, wird eher auf Kundenbildung als auf Beiträge der Fokus gelegt. Bestimmte Zielgruppen (meistens Jugend und neue Mitglieder) werden sogar favorisiert und erhalten zusätzliche Sonderkonditionen. Dies hat eine Auswirkung auf die Finanzmittel der Kirche.

Ad (4) Wettbewerb: Einerseits verursacht der Wettbewerb den Drang zur ständigen Innovation und Erweiterung der Produktpalette. Andererseits gehört zum religiösen Wettbewerb auch der „Preiskrieg“ dazu. Man versucht die Kosten der (potentiellen) Kunden zu reduzieren und das Preis-Leistungs-Verhältnis zu optimieren, damit eine breitere Nachfragegruppe erreicht werden kann.¹³⁸

5.5. Regulierte vs. freie Märkte

Ähnlich wie die meisten Wirtschaftsexperten den freien Markt bevorzugen, vertreten auch Religionsökonomien die Meinung, dass „laissez-faire approach to religion“¹³⁹ am besten für

¹³⁸ Vgl. ebd., p. 324-328 und 336.

¹³⁹ Weber, Coy 2004.

den religiösen Markt funktioniert. Iannaccone und Stark sagen sogar, dass es in dem natürlichen Zustand religiöser Märkte mehrere Anbieter geben muss, da die Nachfrage nicht homogen ist.¹⁴⁰ Weiters behaupten sie, dass es keinen vollständig monopolisierten Markt geben kann, höchstens werden die Alternativenanbieter gezwungen im Untergrund zu funktionieren (wie im Mittelalter der Kampf der Kirche gegen Häresie).¹⁴¹

Die RCTR weist darauf hin, dass eine zunehmende Anbieterzahl besser in der Lage ist, die unterschiedlichen Wünsche der Nachfrage zu befriedigen. Die Marktstrukturen sollten durch Konkurrenz und Wettbewerb geprägt sein, da diese die zentralen Triebkräfte für die religiöse Vitalität sind. Staatliche Regulierung soll dementsprechend vermieden werden, da ein religiöses Monopol der Nachfrage nicht ausreichend bedienen kann.¹⁴²

Religiöses Monopol

Klassische Beispiele religiösen Monopols sind die Staatskirchen. Die Staatskirche ist die offizielle Religion in dem gegebenen Land, wird vom Staat rechtlich geschützt, die Mitarbeiter werden direkt oder indirekt vom Staat finanziert. Das Staatsoberhaupt ist häufig auch Oberhaupt der Staatskirche.

Iannaccone stellt folgende Hypothesen in Bezug auf Staatskirchen auf:

- Staatskirchen sind ineffizient, da religiöse Monopole den religiösen Konsum hemmen, anstatt ihn zu fördern. Wenn die Kirchenangestellten vom Staat bezahlt werden, fehlt der Anreiz, die Kirche attraktiv(er) zu gestalten, eine größere, aktivere Gemeinde zu werben oder sich gegen staatliche Autoritäten zu erheben und politischen Protest zu organisieren.¹⁴³
- Auch wenn die Staatsreligion kostenlos ist, kann der religiöse Konsum niedriger ausfallen als beim vergleichbaren Wettbewerbsmarkt. Eben weil die Güter öffentlich zugänglich und ohne große Investitionen zu haben sind, sinkt ihr Wert und damit ihre Konsumation. Iannaccone führt diese Eigenart religiöser Monopole darauf zurück,

¹⁴⁰ Vgl. Stark / Iannaccone 1994, p. 233.

¹⁴¹ Vgl. ebd., p. 233.

¹⁴² Vgl. Pickel 2010, p. 201-202.

¹⁴³ Vgl. Iannaccone 1991, p. 161.

dass die Gemeindemitglieder im Falle einer Staatsreligion nur geringe Kontrolle über die Qualität oder Quantität der religiösen Aktivitäten haben.¹⁴⁴

Diese Annahme bezieht sich allerdings laut Roßteutscher Meinung nur auf die Jetztzeit. Früher waren Staatskirchen Teil der Verwaltungsstruktur und in der Regel allein für alle Belange der Lokalverwaltung, einschließlich Bildungs-, Wohlfahrts- und Gerichtswesen, zuständig. Die Kirchenmitglieder, die sich in der Gemeinde engagierten, hatten somit Einfluss auf lebensrelevante Bereiche außerhalb der engeren spirituellen kirchlichen Angelegenheiten.¹⁴⁵

Das Argument wird auch von Putnam und Offe und Fuchs angefochten, die im Gegensatz zu Iannaccone davon ausgehen, dass Engagement genau dort am geringsten verbreitet ist, wo Mitgliedsbeiträge gezahlt werden müssen. Sie behaupten, wenn Menschen eine bestimmte Geldsumme an eine Organisation überwiesen haben, sind sie weniger bereit, weitere Ressourcen (Zeit und Engagement) zu investieren.¹⁴⁶

- Auch die stärkere politische Einflussnahme, die sozusagen eine Begleiterscheinung der politischen Unterstützung/Bevorzugung ist, schränkt die Effektivität ein. Regierungsbeamte werden versuchen, die Inhalte der Staatskirche so zu beeinflussen, dass sie am meisten profitieren können und ihre Amtszeit so lang wie möglich dauert. Diese Beeinflussung kann allerdings die öffentliche Zufriedenheit mit der Kirche reduzieren und damit auch die religiöse Beteiligung.¹⁴⁷
- Staatskirche engt die religiöse Auswahl der Bürger ein, da sie nicht alle religiösen Optionen inkludieren kann (sie kann z.B. nicht zur selben Zeit die Auferstehung und Wiedergeburt als zusammenpassend interpretieren). Somit können sicher nicht alle Marktsegmente abgedeckt werden.¹⁴⁸
- Auch wenn die Regulierung des religiösen Marktes und damit das religiöse Monopol aufgehoben wird, dauert es noch eine längere Zeit, bis sich ein freier Markt entwickelt.¹⁴⁹ Das kann laut Iannaccone und Stark auf unterschiedliche Gründe zurückgeführt werden: Einerseits sind Deregulierungen oft nur scheinbar, nicht aber real. Die Regierung proklamiert zwar die Freiheit der Märkte, unterstützt aber weiterhin eine Kirche oder Konfession. Andererseits dauert es auch eine Zeit, bis die Gesellschaft die neuen Ideologien und Glaubenssätze akzeptiert und in ihre kulturelle

¹⁴⁴Vgl. Iannaccone 1991, p. 161-162.

¹⁴⁵ Vgl. Roßteutscher 2009, p. 107.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., p. 107-108.

¹⁴⁷Vgl. Iannaccone 1991, p. 162.

¹⁴⁸Vgl. ebd., p. 162-163.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., p. 161-163.

Tradition integriert. Dazu gehört auch, dass eine Vertrauensbasis geschaffen wird sowie dass soziale Netzwerke entstehen und/oder erweitert werden, um Kirchenmitglieder rekrutieren zu können. Das alles braucht allerdings Zeit.¹⁵⁰ Zudem kann die mit der Aufhebung des Monopols verbundene Desakralisierung sogar vorübergehend sinkende religiöse Partizipation zur Folge haben, da die ehemalige Monopolreligion ihre überragende gesellschaftlich-politische Bedeutung verloren hat. Dabei wird aber von RCTR betont, dass dieser scheinbare Niedergang religiöser Beteiligung nur temporär ist.¹⁵¹

Theoretiker in Smiths Fußstapfen argumentieren, dass ein religiöses Monopol nur dann entsteht, wenn der Staat in den Markt eingreift und die religiöse Landschaft und das Verhalten der Akteure zwangsreguliert. McCleary behauptet allerdings (und greift dabei auf empirische Untersuchungen sowie auf die Ergebnisse ihrer früheren Zusammenarbeiten mit Barro und van der Kuyj zurück), dass auch wenn keine zentralisierte Staatsbehörde vorhanden ist, die eine Regulierung des religiösen Marktes anordnen und durchführen könnte, eine natürliche Tendenz zur Ausbildung religiöser Monopole besteht.¹⁵² Dafür führt sie 2 Argumente an:

- Soziale Komponente: Wenn eine bestimmte Religion eine große Konzentration an Anhängern an, werden mehr Menschen dazu tendieren, dieselbe Religion zu wählen. Das kann auf den kollektiven Charakter religiöser Glaubenssätze und religiöser Beteiligung zurückgeführt werden. Die Menschen wollen die Erfahrung religiöser Liturgien, die moralischen Lebensnormen sowie ihr Weltbild und Glaubenssätze mit anderen teilen können, und das führt tendenziell zu religiösen Monopolen.
- Wirtschaftliche Komponente: Wenn es keine zentrale Staatsbehörde gibt, werden die Religionen so lange miteinander konkurrieren, bis die stärkste zum Monopol wird.¹⁵³

Religiöser Wettbewerb

In einem nicht-regulierten religiösen Markt sind Gründungskosten niedrig und die Innovationsbereitschaft hoch, deshalb kann eine vielschichtige Angebotspalette entstehen. Je

¹⁵⁰ Vgl. Stark / Iannaccone 1994, p. 235.

¹⁵¹ Vgl. Roßteutscher 2009, p. 22.

¹⁵² Vgl. McCleary 2011, p. 18.

¹⁵³ Vgl. ebd., p. 18-19.

mehr Angebote zur Verfügung stehen, desto wahrscheinlicher ist es, dass der religiöse Markt in seiner Vielzahl für jeden potentiellen Kunden etwas zu bieten hat.

Zudem wird angenommen, dass religiöser Wettbewerb und pluralistische Marktstrukturen auch die Effizienz religiöser Organisationen steigern, da nur effiziente Anbieter auf dem Markt bestehen können. Die Organisationen haben 2 Möglichkeiten, wie sie ihre Effizienz steigern können: Sie können ihre Angebotspalette erweitern oder die Kosten der Mitgliedschaft reduzieren.¹⁵⁴

Dabei ist es wichtig zu sehen, dass sich religiöse Organisationen, die auf einem freien Markt agieren, auch im größeren Maße um die Finanzierung kümmern müssen: Da keine öffentliche Finanzierung vorhanden ist, müssen sich die Religionen aus Mitgliederbeiträgen finanzieren.

Iannaccone behauptet, religiöse Spenden sind durch „Skewness“¹⁵⁵ (Schiefe, Verzerrtheit) charakterisiert. Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen führt er Dean Hoge's Thesen bzgl. religiöser Spenden an:

„(1) Religious giving is rational behavior and can be modeled using existing sociological and economic methods. ... (2) People strongly committed to God and God's promises will give more money to church. ... (3) Church members who have more discretionary income will, on average, give more to the church. ... (4) The distribution of the amount of money given by members of any church is greatly skewed. ... (5) The amount of money potentially available to churches from members is a variable sum, not a fixed sum.“¹⁵⁶

Was Iannaccone am meisten interessiert, ist das *Skewness*. Konkret bedeutet es, dass 80% der Spenden von 20% der Konfessionsmitglieder gespendet werden.¹⁵⁷ Es kann mit Hilfe von 3 erkennbaren Tatsachen erklärt werden:

- (1) Die Prozentraten der Spenden variieren bedeutend von einem Haushalt zum nächsten. Sie hängen von der Religiosität des Spenders ab, aber Spender neigen eher dazu, eine Prozentzahl ihres Einkommens als eine absolute Summe zu spenden. Diese Tendenz wird von den Kirchen auch willkommen geheißen. Und obwohl der Einkommensanteil, der gespendet wird, unter den individuellen Spendern erheblich

¹⁵⁴ Vgl. Finke 1997, p. 52-55.

¹⁵⁵ Iannaccone 1997b, p. 141.

¹⁵⁶ Hoge, Dean R. / Yang, Fenggang: Determinantes of religious giving in American denominations: Data from two nationwide surveys, in: Review of Religious Research 36 (1994), p. 102-103; zitiert nach Iannaccone 1997b, p. 141-142.

¹⁵⁷ Vgl. Iannaccone 1997b, p. 142.

variiert, durchschnittlich spenden die unterschiedlichen Einkommensgruppen ähnliche Prozente (0-4%), im Schnitt 2%.¹⁵⁸

- (2) Die Einnahmen variieren auch. Wenn das Einkommen des Haushalts wächst, wird auch die absolute Summe der Spenden proportional zunehmen, während die Prozenzrate gleich bleibt.
- (3) Es gibt nur eine winzige Korrelation zwischen der Einkommenssumme des Haushalts und dem Einkommensanteil, der gespendet wird.¹⁵⁹

Mit Hilfe des Haushaltsproduktionsmodells kommt Iannaccone auch zu Erkenntnissen bzgl. Kirchenbesuch: Kirchenbesuch wird weniger *skewed* sein, wie bei Spenden beobachtet werden konnte. Zudem steht er in keinem Zusammenhang mit dem Einkommen, und die individuellen Raten der Kirchenbesuche korreliert stärker mit dem Einkommensanteil als mit der absoluten Spendensumme. Das Modell zeigt auch, dass neben dem Einkommen auch andere Attribute (der Religiosität) einen ähnlichen Einfluss sowohl auf die Kirchenbeiträge als auch auf die Kirchenbesuche ausüben.¹⁶⁰

Weiters wirken sich freie Märkte auch auf die Organisationsstrukturen aus: Wenn Finanzierung und Aktivitäten religiöser Organisationen nicht mehr staatlich gelenkt, sondern zur (freiwilligen) Aufgabe des Mitglieds werden, erhöht sich nicht nur das Kontrollgefühl der Mitglieder, auch Entscheidungsbefugnisse gehen auf diese über und dezentrale, demokratische Strukturen entstehen. Dann können unzufriedene Mitglieder wirklich effektiv auf (befürchteten) Qualitätsverlust reagieren. Dafür gibt es zwei Mechanismen:

- **Exit** bedeutet das Verlassen der Gemeinde oder die Drohung damit. Es ist besonders dann wirksam, wenn das Mitglied in einer anderen Gemeinde/Konfession beitreten will, also zu einem konkurrierenden Anbieter wechselt.
- **Voice** steht für lauten, eventuell kollektiven Protest. Gegen Monopolreligionen ist es aber wenig effizient.¹⁶¹

Freie Märkte können allerdings auch ineffizient sein, behauptet Roßteutscher. Die freie Gestaltung des religiösen Angebotes kann nämlich durch unnötige Duplizierung zur Überversorgung führen. Die Verstärkung sozialer Schichtung ist eine aus demokratischer Perspektive womöglich noch bedenklichere Folge dieser Entwicklung. Allein die ethnische

¹⁵⁸Vgl. ebd., p.144-146.

¹⁵⁹Vgl. ebd., p. 144.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., p. 151.

¹⁶¹ Vgl. Roßteutscher 2009, p. 99.

Konfliktlinie führt schon zu einer mehrfachen Ausbildung der gleichen Organisation, oft nochmals segmentiert nach Schicht- oder Geschlechtskriterien, was eher zur Festigung sozialer Unterschiede und zur Verstärkung sozialer Ungleichheit führt.¹⁶²

Das etwas andere Marktverhältnis

Iannaccone, in Zusammenarbeit mit Haight und Rubin, hat 2011 ein drittes Marktverhältnis (neben dem – amerikanischen – religiösen Wettbewerb und – europäischen – religiösen Monopol) identifiziert, das am besten durch das Beispiel des Delphi-Heiligtums des antiken Griechenlands illustriert wird. Sie nennen es „neutral nexus“¹⁶³. Dieses Äquilibrium entsteht in einer Situation, die von einer Gruppe autonomen Staaten (*polities*) beherrscht wird. Diese Staaten sind ungefähr gleich groß und ähnlich stark, haben eine gemeinsame Kultur (gemeinsame Sprache, Bräuche, Traditionen und Glauben), ähnliche soziale und politische Strukturen, enge Wirtschaftsverbindungen. Sie profitieren gegenseitig vom Waren- und Informationsaustausch und schließen gelegentlich Bündnisse zur wechselseitigen Verteidigung ab. In so einem Umfeld können heilige Zentren, die sich in Grenzgebieten oder außerhalb der Kontrolle eines Staates befinden, zu neutralen und unabhängigen Netzknoten der Koordination und Integration werden, wo sich die Staaten treffen und ihre Rivalitäten ohne Intervention ausleben können.¹⁶⁴ In diesem Sinne konkurrieren diese heiligen Plätze nicht mit anderen religiösen Anbietern, verfügen aber auch nicht über ein Monopol.

5.6. Länderbeispiele

Wie wir sehen konnten, besagt die RCTR, dass - ähnlich zu säkularen Märkten - staatliche Regulierung die religiösen Angebote und Aktivitäten kritisch beeinflussen kann und dass die Vitalität religiöser Märkte wettbewerbsabhängig ist. In der Literatur werden immer wieder drei Länderbeispiele als Stützung dieser Marktthesen herangezogen: Schweden, die USA und Japan. Im Folgenden werden die wichtigsten Aussagen der RCTR in Bezug auf diese drei nationalen religiösen Märkte vorgestellt.

¹⁶² Vgl. ebd., p. 106, 109-110.

¹⁶³ Iannaccone 2011, p. 327.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., p. 330-331.

Schweden

Schweden, so wie alle skandinavischen Staaten, repräsentiert den Gegenpol zum pluralisierten und vitalen amerikanischen religiösen Markt. Hier wird der Markt durch die evangelische Staatskirche dominiert, die seit ihrer Gründung vom Staat geschützt wird. Sie wird aus Steuern finanziert, die sogar diejenigen zahlen müssen, die nicht zur Kirche gehören. Diese Steuereinnahmen (da freiwillige Kirchenbeiträge praktisch null sind) finanzieren Kirchenbauten und deren Instandhaltung, die (verhältnismäßig hohen) Gehälter der Geistlichen, die Staatsbeamte sind und daraus folgend z.B. auch das Recht zum Streiken haben. Andererseits muss die Kirche die Einmischung des Staates dulden. Dafür sorgen zahlreiche Gesetze und der König, der das Oberhaupt der Kirche ist.

Schwedische Staatsbürger erhalten bei ihrer Geburt automatisch die Mitgliedschaft in der Kirche; vor 1860 war es sogar verboten, die Kirche zu verlassen, und bis 1951 (als das Gesetz der Religionsfreiheit verabschiedet wurde) musste man dabei zu einer anderen Konfession übertreten. Auch Eheschließung außerhalb der Kirche war fast unmöglich. Auch heute noch, wo nur 2% der schwedischen Mitbürger zur wöchentlichen Sonntagsmesse gehen, ist der soziale Druck, zur Kirche zu gehören, so hoch, dass 95% der Bevölkerung ihre offizielle Kirchenmitgliedschaft behalten und 70% sogar ihre Kinder taufen lassen.¹⁶⁵

Dafür gibt es allerdings auch eine andere mögliche Erklärung, die Grace Davie Konzept der Ersatzreligion nennt. Dieses beschreibt, dass die Menschen zwar nicht persönlich in ihrem Alltag in der Kirche aktiv sein wollen, aber sie wollen, dass die gegebene Religion für andere oder für die gesamte Gesellschaft, gegebenenfalls auch für sich selber in der Zukunft, zur Verfügung steht.¹⁶⁶ Dieser Zugang entspricht auch dem Verständnis des Stockholmer Bischofs¹⁶⁷:

„The Established Church is like a post office... people don't rush to it when it opens... They are just happy it's there.“¹⁶⁸

Zudem zeigen statistische Daten, dass Schweden durchaus religiös sind. Die wöchentliche Kirchenbeteiligungsrates liegt nur bei der Staatskirche so niedrig; 20% der Katholiken und

¹⁶⁵ Vgl. Iannaccone / Finke / Stark 1997, p. 352-354.

¹⁶⁶ Vgl. Berger 2006. Im Originaltext steht der Begriff auf Ungarisch („helyettesítövallás“).

¹⁶⁷ Kein Name in der verwendeten Literatur angegeben.

¹⁶⁸ Iannaccone / Finke / Stark 1997, p. 353.

70% der Mitglieder (kleinerer) Sekten, vor allem Mormonen oder Zeugen Jehovas, gehen aber regelmäßig in die Kirche.¹⁶⁹

Um das Bild zu vervollständigen muss gesagt werden, dass diese ökonomischen Analyse sowie die zur Grundlage dienenden anderen Studien vor mindestens 15-20 Jahren durchgeführt wurden. Nichtsdestotrotz werden diese Analysen weiterhin für Argumentationen verwendet – so finden wir ähnliche Daten u.a. auch im Roßteuschers 2009 erschienenem Buch. Seither hat sich aber etwas gravierend geändert: Svenska Kyrkan, wie die evangelisch-lutherische Kirche in Schweden genannt wird, ist dank einer Gesetzesänderung seit 2000 keine Staatskirche mehr.¹⁷⁰ Nichtsdestotrotz zeigen statistische Daten aus dem Jahr 2006, dass fast 80 Prozent (7 Mio.) der Schweden Angehörige der schwedischen Kirche sind. Allerdings halten nur 10 Prozent der Schweden Religion im Alltagsleben für wichtig. Dem widerspricht aber, dass ungefähr 70 Prozent der Kinder von der schwedischen Kirche getauft werden, etwas mehr als 50 Prozent aller Trauungen in der Kirche stattfinden und fast 90 Prozent der Schweden christlich beerdigt werden.¹⁷¹

USA

Die folgende Analyse basiert auf der gemeinsamen Publikation von Iannaccone, Finke und Stark aus dem Jahr 1997.¹⁷²

Es wurde schon angesprochen, dass die amerikanischen Kolonien keineswegs Bastionen der Religion waren. Genau der Gegenteil war der Fall: Wenn Religion überhaupt eine Rolle gespielt hat, und für viele tat sie es nicht, dann nur so viel, dass die Einwanderer versuchten, sich in Siedlungen niederzulassen, wo ihre Religion ausgeübt wurde. Politiker und auch Prediger betrachteten Religionsfreiheit als gefährlich, da sie eine Bedrohung der staatlichen Autorität und der kirchlichen Beständigkeit vermuteten. Dementsprechend hatten die meisten Kolonien ihre eigenenLandeskirchen. Religionstoleranz entsprang eher der Notwendigkeit als der ideologischen Überzeugung - Religionsfreiheit war der Preis, den die Kolonien auf dem Altar friedlichen inter- und intraterritorialen Zusammenlebens zahlen mussten.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., p. 354.

¹⁷⁰ Vgl. Religion in Schweden.

¹⁷¹ Vgl. Celsing.

¹⁷² Vgl. Iannaccone / Finke / Stark 1997, p. 355-356.

Es war die amerikanische Revolution, der ein großer Vorsprung auf dem Weg zum freien religiösen Markt zu verdanken ist. Die neue Verfassung sagte aus, „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof“¹⁷³. Allerdings verlangte dieser Artikel nur, dass keine *nationale* Staatskirche entstehen soll, von Landeskirchen war nicht die Rede, also viele Länder unterstützten weiter ihre etablierten Kirchen. Es dauerte noch Jahrzehnte, bis eine tatsächliche Entstaatlichung stattgefunden hat, aber die Auswirkungen waren erstaunlich. Zum Ersten haben die Konfessionen, die früher unter staatlichem Schutz standen, einen Großteil ihres Marktes an neue Sekten (Methodisten, Baptisten) verloren – zwischen 1776-1850 haben sich die Marktanteile genau umgedreht. Zu den alten Konfessionen gehörten 1776 55%, 1850 nur 19% der Anhänger, während die Methodisten und Baptisten von 19% im Jahr 1776 auf 55% im Jahr 1850 aufgeholt hatten. Zum Zweiten stieg auch die allgemeine Religionsanhänglichkeit von anfänglichen 17% (1776) auf 34% im Jahr 1850 bis 51% im Jahr 1906 und 62% im Jahr 1992.¹⁷⁴

Japan

Vor dem 2. Weltkrieg hat die japanische Regierung die religiösen Aktivitäten im Land strengstens kontrolliert. Zwar beinhaltete die Meiji Verfassung aus dem Jahr 1889 die Religionsfreiheit, aber in Wirklichkeit existierte so eine Freiheit nicht. Shinto Heiligtümer waren subventioniert, Shinto Priester waren Regierungsbeamte, die Teilnahme an Shinto Zeremonien war obligatorisch, und der Kaiser war als Gott proklamiert. Religiöse Organisationen mussten vom Staat anerkannt werden, was ein langwieriges Prozedere bedeutete (die Anerkennung der größten Shinto-Sekte Tenrikyo dauerte z.B. 40 Jahre!) und die Sekten dann immer noch nicht vor Unterdrückung, Übergriffen und Verfolgung schützte. Die Niederlage und die Besetzung durch die Alliierten im Jahr 1945 führten zur umgehenden Widerrufung der Gesetze über Religion. Der Kaiser musste seine Göttlichkeit aufgeben, Shinto wurde entstaatlicht und die Religionsfreiheit eingeführt.¹⁷⁵

Die Reaktion war so überwältigend, dass die Zeit nach 1945 „*kamigami no rasshu awa*, the »rushhour of the gods«¹⁷⁶ genannt wird. Bis 1949 wurden 403 religiöse Gruppen gegründet

¹⁷³ Ebd., p. 355.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., p. 355.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., p. 357.

¹⁷⁶ Finke 1997, p. 49. Hervorhebung aus dem Originaltext wurde beibehalten.

und 1546 andere Gruppierungen entstanden durch Abspaltung von Kirchen, Tempeln und Heiligtümern. Zum Vergleich: in den Jahrzehnten vor 1945 wurden 31 religiöse Organisationen gegründet.¹⁷⁷

Einige Experten argumentieren, dass dieses Phänomen auf eine religiöse Nachfrage und nicht auf das Angebot zurückzuführen ist. Die sog. „cargo cult theory“¹⁷⁸ besagt, dass die Niederlage eine soziale Instabilität und einen Vertrauensverlust in traditionelle Institutionen verursacht hat, und solche Umstände bringen die Menschen im allgemeinen näher an Religionen. Finke widerspricht aber dieser These und führt dafür folgende Argumente auf:

- Die Niederlage löste keine allgemeine spirituelle Wirklichkeitsflucht aus, da traditionelle Religionen keinen Zuwachs in ihrer Mitgliedschaft verbuchen konnten.
- Die Zunahme neuer Religionen endete nicht mit der Stabilisierung der Umstände, sondern dauert immer noch an.
- Deutschland als großer Verlierer des 2. Weltkriegs war in einer ähnlichen Lage wie Japan, allerdings blieb der deutsche religiöse Markt weiterhin reguliert, und es war kein Aufschwung der Religiosität zu beobachten.
- Südkorea, das von japanischer Herrschaft befreit wurde, erlebte einen ähnlichen Aufschwung, nachdem die vorherigen religiösen Kontrollen und Einschränkungen auch verschwunden waren.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Vgl. ebd., p. 49.

¹⁷⁸ Ebd., p. 49.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., p. 49.

6. Der ungarische religiöse Markt

6.1. Geschichtliche Entwicklung

Um den ungarischen religiösen Markt zu verstehen, ist es unbedingt notwendig, sich zuerst mit seiner Geschichte auseinanderzusetzen. Im Folgenden wird die historische Entwicklung in 3 Epochen eingeteilt:

- (1) 895-1945: Von der ungarischen Landnahme bis zum Ende des 2. Weltkrieges
- (2) 1945-1990: Die kommunistischen Zeiten
- (3) Ab 1989/1990: Während und nach der Wende

Ad (1) 895-1945: Von der ungarischen Landnahme bis zum Ende des 2. Weltkrieges

Zu den Zeiten der Landnahme am Ende des 9. Jahrhunderts gehörten die Ungarn einer alten Schamanenreligion an. Die Sesshaftwerdung verstärkte die Berührungen mit dem christlichen Glauben, die im 10. Jahrhundert zu einer immer stärker werdenden Christianisierung führte. Es war der Staatsgründer und spätere erste König Stephan, der sich schlussendlich gegen die byzantinische und für die römische Kirche entschieden hatte. Er verstand sich nicht nur als Staatsoberhaupt, sondern auch als Kirchenorganisator: Er gründete Diözesen, Abteien, Klöster, schenkte ihnen Ländereien, ließ Kirchen und Kathedralen bauen und regelte gesetzlich auch das innerkirchliche Leben. Das römische Christentum wurde zur Staatsreligion, die Bevölkerung wurde zwangschristianisiert. Papst Silvester II. erkannte seine Bemühungen an und sandte ihm im Jahr 1000 seinen apostolischen Segen und die Krone. Damit entstand das unabhängige Königreich Ungarn.¹⁸⁰

In den folgenden Jahrhunderten wurden andere Glaubensgemeinschaften (nachweislich gab es auch Juden, Muslime – Sarazenen und Ismaeliten genannt – und Anhänger der byzantinischen Kirche) zeitweise toleriert, aber von einer Gleichberechtigung kann nicht die Rede sein. Die Bekämpfung von schismatischen und häretischen Bewegungen wurde sogar vom Staat aktiv unterstützt. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eroberte das Osmanische Reich Mittel-

¹⁸⁰ Vgl. Wildman 2012.

Ungarn, was zu einer 150-jährigen Dreiteilung des Landes führte. Dieser Zustand begünstigte die Verbreitung der Reformation: Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts wurde die Mehrheit der Ungaren calvinistisch. Der Landtag von Torda erklärte 1568 die Religionsfreiheit im Fürstentum Siebenbürgen als erstem Land der Welt, womit den bereits ansässigen Konfessionen (katholisch, lutherisch, calvinistisch und unitarisch) die freie Ausübung ihrer Religion zugesichert war.¹⁸¹

Der Siegeszug der Reformation wurde in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von der katholischen Kirche gestoppt und zum Teil sogar rückgängig gemacht. Nach der Vertreibung der osmanischen Truppen wurden der katholischen Kirche ihre Güter zurückgegeben und die Religionsfreiheit eingeschränkt. Es dauerte über ein Jahrhundert, bis zur Herrschaft von Joseph II., bis die freie Ausübung der Religionen wieder gesetzlich in den Toleranzpatenten verankert wurde, allerdings blieb die Vorrangstellung des Katholizismus weiterhin bestehen. Die Staatskirchenstellung der katholischen Kirche war z.B. durch die Anschauung sichtbar, die nach dem Modell des alten Vasallensystems den Kaiser und König als den obersten Patron betrachtete und damit die Zuständigkeit des Staates in religiös-kirchlichen Belangen legitimierte. In dieser Hinsicht muss man auch die Tätigkeit des ungarischen Parlaments am Ende des 19. Jahrhunderts betrachten: als Teil eines antihabsburgischen Ressentiments oder als eine Art Kulturkampf, bei dem sehr liberale, die kirchliche Sphäre einschränkende Gesetze verabschiedet wurden (z.B. schon 1894 wurden die obligatorische zivile Eheschließung und das Scheidungsrecht eingeführt).¹⁸²

Das Religionsgesetz von 1895 stellte drei Kategorien auf:

- Die etablierten Religionen (katholisch, lutherisch, calvinistisch, unitarisch, griechisch-orthodox und jüdisch);
- Freikirchen (z.B. Baptisten, Islam);
- Sekten (Nazarener, Adventisten, Methodisten etc.).¹⁸³

Am Anfang des 20. Jahrhunderts gab es einen spirituell-religiösen Aufschwung, der durch ein wachsendes soziales und gesellschaftliches Engagement der (katholischen) Kirche angetrieben wurde. Es entstanden neue Orden, neue Verbände und Organisationen; eine allgemeine Volksfrömmigkeit war zu beobachten.

¹⁸¹ Vgl. ebd.

¹⁸² Vgl. ebd.

¹⁸³ Vgl. ebd.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die religiöse Situation der vorkommunistischen Zeit durch folgende 4 Faktoren geprägt war:

- Konfessionelle Vielfalt;
- Überbleibsel der josephinischen Verflechtung von Staat und (katholischer) Kirche;
- Ungarischer Kulturkampf;
- Milieukatholizismus und allgemeine Volksfrömmigkeit.¹⁸⁴

Ad (2) 1945-1990: Die kommunistischen Zeiten

Die kommunistischen Regierungen haben alles versucht, um die Gesellschaft zu säkularisieren. Religion sollte durch wissenschaftlichen Atheismus ersetzt werden, der einen elementaren Bestandteil der kommunistischen Ideologie bildete. Marx selber betrachtete Religion als Opium des Volkes und in diesem Sinne sahen auch die kommunistischen Intellektuellen in der Religion eine „mystifying and demobilizing delusion that undermines the capacity of subaltern peoples to throw off the yoke of oppression and achieve a truly progressive class consciousness“¹⁸⁵. Sie nahmen an, dass Säkularisierung und der fortschreitende Zerfall der Religion unausweichliche Merkmale modernen Fortschritts sind. Und die Religion musste wegen ihrer unglaublichen Beharrungskraft mit aktiver Unterdrückung bekämpft werden.

Die ursprüngliche Zielsetzung war eindeutig die totale Vernichtung der Religionen. Die Maßnahmen gegen die Kirche als Organisation begannen mit der Verstaatlichung des Kirchenvermögens und aller profanen Zwecken dienenden Einrichtungen der Kirche. Dann wurden alle konfessionellen Organisationen und religiösen Orden aufgelöst und verboten – lediglich 8 katholische Oberschulen und 4 zu deren Versorgung notwendige religiöse Orden mit eingeschränkter Mitgliederanzahl durften laut dem Vertrag zwischen Kirche und Staat aus dem Jahr 1950 existieren. Im Weiteren wurde die religiös-kirchliche Tätigkeit auf das Kirchengebäude eingeschränkt, und dementsprechend wurde jede Art der Gemeinschafts-, Familien- oder Jugendarbeit verboten und geahndet.¹⁸⁶ Die Religionen und die Gläubigen wurden fortlaufend aus der Öffentlichkeit ausgesperrt, der Lebensraum der Religionen wurde

¹⁸⁴Vgl. Tomka 1999, p. 29-33.

¹⁸⁵ Pfaff 2011, p. 237.

¹⁸⁶Vgl. Tomka 1999, p. 34-35.

temporär eingengt, die Kirche isoliert und die öffentliche Bezeugung des Christseins verhindert.¹⁸⁷

Die erlassenen Gesetze und Regelungen sollten nicht nur die Herstellung und Verteilung religiöser Güter unterbinden sondern auch die Verbraucherkosten enorm erhöhen. Religion sollte als unwissenschaftlicher Aberglaube und als reaktionäre Weltanschauung wahrgenommen werden. Dafür sorgten säkulare Bildung, antiklerikale und antireligiöse Agitation, Stigmatisierung sowie wirtschaftliche Nachteile.¹⁸⁸ Die Bevölkerung wurde in zwei Gruppen geteilt: Materialisten und Idealisten und diese Einstufung stand in der Personalakte der Menschen, und zwar verbindlich, unveränderlich und lebenslänglich.¹⁸⁹ Die sog. Idealisten durften nur selten studieren und in höhere Positionen vorrücken. Sie besaßen eine niedrigere Bildung und weniger Leitungserfahrung als Nichtchristen. Sie waren ärmer, nur schlecht mit technischen Gütern versorgt, kaum mobil und selten Benutzer moderner Technologien wie Fernseher.¹⁹⁰

Zudem wurde mit der Verbreitung der Ideologie des wissenschaftlichen Atheismus eine klare Alternative zur Religion geboten: Die Diktatoren der Regime mussten als Anführer der kommunistischen Revolution in einem Personalkult gottgleich verehrt werden, atheistische Feiertage wurden statt den religiösen eingeführt und religiöse Zeremonien wie Taufe, Eheschließung oder Beerdigung wurden durch atheistische Alternativen ersetzt. Damit sind die Regime nicht nur zum Regulierer des religiösen Marktes geworden, sondern beteiligten sich aktiv an dem Wettbewerb.¹⁹¹

Die ursprüngliche Zielsetzung der kompletten Auslöschung der Religionen konnte nichtsdestotrotz nicht erreicht werden. Die innerungarische Ablehnung (absolut sichtbar in der Revolution von 1956) und die internationale Isolierung des revolutionsgegnerschen Kadar-Regimes hatten den Staat sogar zur wachsenden Gesprächsbereitschaft gezwungen.¹⁹²

Aber die wichtigsten Absichten konnten erreicht werden. Der Parteistaat wusste die Existenz einer integralen Einheit und einer funktionierenden Kirchenleitung zu verhindern. Zudem hat sich auch die Bevölkerung immer mehr an das System angepasst und immer mehr die atheistischen Ersatzangebote in Anspruch genommen. Im Laufe der Jahrzehnte hat schon ein

¹⁸⁷Vgl. Tomka 2010b, p. 93.

¹⁸⁸Vgl. Pfaff 2011, p. 235-239.

¹⁸⁹Vgl. Tomka 2010b, p. 104.

¹⁹⁰ Vgl. Tomka 1999, p. 41-42.

¹⁹¹Vgl. Pfaff 2011, p. 245-247.

¹⁹²Vgl. Tomka 1999, p. 39.

Drittel der Gesellschaft überhaupt keine Beziehung zu Religion und Kirche und die Zahl der religionslosen Menschen nahm kontinuierlich zu.¹⁹³

So konnte die Härte der Kirchenverfolgung mit der Zeit auch nachlassen, brauchte doch die Regierung immer weniger hart durchzugreifen. Zudem funktionierten bestimmte Strafmaßnahmen (wie die berufliche Diskriminierung von Christen) auch ohne direkte staatliche Intervention weiter.

Zusammenfassend kann man die Entwicklung des religiösen Marktes in den kommunistischen Zeiten wie folgt darstellen¹⁹⁴:

Entwicklung des religiösen Marktes im Kommunismus

| Regime-entwicklung | Regulierungspolitik | Reaktion der Angebotsseite | Reaktion der Nachfrageseite |
|--------------------------------------|---|--|--|
| Besetzung und Revolution (1945-1948) | Massive Unterdrückung | Die traditionelle Kirchenordnung wird bewahrt; die Gläubigen stehen hinter der Kirche. | Das Niveau der Religiosität bleibt ungefähr gleich wie vor dem Weltkrieg. |
| Systemaufbau (1953-1956) | Strenge Regulierung des religiösen Angebots und Substituierung der religiösen Nachfrage | | |
| Systemstabilisierung (1956-1986) | Zwiespältiges Kirche-Staat-Verhältnis, fortlaufendes Eingreifen in die Nachfrage | Parallele Entwicklung der dialogischen Kirchenpolitik zwischen Staat und Kirche auf päpstlicher Intervention und der Praxis der Verfolgung und des Widerstandes. Die organisierte Einheit der Kirche schwindet, Einzelinitiativen entstehen. | Zuerst rascher Zusammenbruch der religiösen Tradition, in den 1980er Jahren langsame Zunahme |
| Systemzerfall (1986-1989) | Liberalisierung, Toleranz und Annäherung | Die Einzelinitiativen schließen sich zusammen, eine Struktur von unten beginnt zu entstehen. | kontinuierliche Zunahme der sichtbar ausgeübten Religion |

¹⁹³Vgl. ebd., p. 40-41.

¹⁹⁴Eigene Zusammenstellung basierend auf Pfaff 2011, p. 240 für die Phasen der Regimeentwicklung sowie für die Religionspolitik; Tomka 1999, p. 39-40 für religiöses Angebot und Tomka 1999, p. 36-27 für religiöse Nachfrage.

Ad (3) Ab 1989/1990: Während und nach der Wende

Es war noch das kommunistische Parlament, das die Änderungen der Religionspolitik vorbereitet hat. Mit der Gesetzesverordnung 17/1989 wurde die Tätigkeit der Orden erneut ermöglicht, und mit dem Artikel 60 der Verfassung sowie mit dem Gesetz 1990/IV wurde die Gewissens- und Religionsfreiheit garantiert. Gleichfalls hat noch der Parteistaat das Staatliche Kirchenamt ohne Rechtsnachfolger 1989 aufgelöst. Die Vereinbarungen aus den 1950er Jahren mit den unterschiedlichen Konfessionen wurden vom Staat und den Kirchenvertretern gemeinsam für nichtig erklärt. Die diplomatischen Beziehungen mit dem Vatikan wurden wieder aufgenommen.¹⁹⁵

Damit war der religiöse Markt wieder von der staatlichen Unterdrückung befreit. Das Gesetz 1990/IV erweiterte die möglichen Aktivitätsprofile der Kirchen und berechtigte sie, sämtliche Aufgaben in Erziehung, Kultur, im sozialen Bereich und Gesundheitswesen wahrzunehmen, die nicht ausdrücklich dem Staat vorbehalten sind. Die Kirchen und ihre sich selbst verwaltende Einheiten wie konfessionelle Organisationen und Kirchengemeinden werden durch die Registrierung der Kirchen zu selbstständigen Rechtskörperschaften. Die Voraussetzungen für die Registrierung wurden wie folgt festgelegt: Mindestens hundert natürliche Personen haben die Kirche gegründet, ein Statut angenommen, einen Sprecher und vertretende Organe gewählt sowie sie deklarieren, dass die von ihnen konstituierte Organisation eine selbstverwaltende religiöse Gemeinschaft von Menschen mit gleichen Glaubensüberzeugungen mit dem Zweck der Ausübung der Religion ist. Die Registrierung durfte nur dann verweigert werden, wenn diese Voraussetzung(en) nicht erfüllt wurden oder wenn die Statuten Menschenrechte oder Gesetze verletzen. Die Inhalte der Religion sowie die Tätigkeiten der Gemeinschaft durften nicht in Frage gestellt werden.¹⁹⁶ Die Namen und Unterschriften der Gründer durften nicht angezweifelt werden, Personaldaten dazu musste man nicht angeben, und eine Person durfte durchaus bei mehreren Kirchen Gründer sein. Demnach ist die Zahl der registrierten Kirchen von 35 im Juni 1990¹⁹⁷ auf über 350 bis 2011¹⁹⁸ gestiegen.

Die Kirchen waren zudem nach Artikel 15.(3) gleichgestellt, unabhängig von ihrer Größe, d.h. jede Sekte von 100 Personen hatte die gleichen Mitspracherechte und öffentliche Präsenz wie

¹⁹⁵Vgl. Tomka 2010b, p. 95-96.

¹⁹⁶Vgl. Tomka 1999, p. 43.

¹⁹⁷Vgl. Tomka 2010b, p. 97.

¹⁹⁸Vgl. Ocsai 2011.

die großen Kirchen und konnte freiwillige Spenden, staatliche Finanzierung und 1% der frei verfügbaren Einkommensteuer der Bürger fordern.¹⁹⁹ Somit entstanden viele „Pseudo-Kirchen“²⁰⁰ und „Business-Kirchen“²⁰¹, wie der Budapester Weihbischof János Székely sie nannte. Der Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn, Tamás Fabiny, hat die Situation wie folgt zusammengefasst:

„[D]ie Regelung [war] zu liberal und führte zu erheblichem Missbrauch. Wenn man 100 Leute zusammenbekam, konnte man schon eine Kirche gründen. Die finanzielle Unterstützung [...], die den Kirchen zuteil wurde, war attraktiv. So lief beispielsweise ein Tierheim offiziell unter dem Begriff »Kirche«.“²⁰²

Dementsprechend war das Gesetz auch fortlaufend heftigen Kritiken ausgesetzt, was im Jahr 2011 zur Verabschiedung eines neuen Religionsgesetzes führte. Das neue Gesetz 2011/C. wurde vom ungarischen Parlament am 11. Juli 2011 verabschiedet, ist aber in ein anderes Extrem verfallen, da nun das Parlament über den Eintrag von Kirchen entscheiden sollte. Damit wäre die Trennung zwischen Staat und Kirche grundsätzlich nicht gegeben, was gegen die Religionsfreiheit verstößt. Und das war nur einer der Kritikpunkte, die von ungarischen und internationalen Rechtsexperten angeführt wurden. Zudem wurde bemängelt, dass das Gesetz 2011/C. inkohärent und diskriminierend sei, die Zensur der Glaubenssätze institutionalisiere und den Rechtsstatus der Kirchen, das Registrierungsverfahren und die Rechtsmittel willkürlich regele.²⁰³ Schlussendlich hat das Ungarische Verfassungsgericht am 19. Dezember 2011 das Gesetz 2011/C. auf formalen Gründen (wegen Verfahrensmängel im Gesetzgebungsprozess) für nicht anwendbar erklärt.²⁰⁴

Am 30. Dezember 2011 verabschiedete das ungarische Parlament aufgrund des Verfassungsgerichtsurteils eine leicht überarbeitete Version des Kirchengesetzes (Gesetz 2011/CCVI.), das am 1. Januar 2012 in Kraft getreten ist. Wie Zoltan Kovacs, der ungarische Regierungssprecher in einem Gastkommentar des Wall Street Journals betont, mit dem Gesetz „verbiete die Regierung niemandem seine Art zu glauben. Da mit der offiziellen Anerkennung aber finanzielle Zuwendungen des Staates verbunden seien, habe dieser das Recht, die Kriterien für die Anerkennung festzulegen.“²⁰⁵

¹⁹⁹Vgl. Tomka 2010b, p. 97.

²⁰⁰ Ungarn: Reaktionen auf das neue ungarische Religionsgesetz, 2012.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Vgl. Összefoglaló az új egyházi törvényről, 2011.

²⁰⁴ Vgl. Ocsai 2011.

²⁰⁵ 82 Kirchen hoffen in Ungarn auf Anerkennung durch neues Religionsgesetz, 2012.

6.2. Religiöses Angebot im 21. Jahrhundert

Die religiösen Anbieter in den postkommunistischen Ländern wie Ungarn sind in einer einzigartigen Lage. Jahrzehntelange wurden die Menschen in diesen Ländern durch die Gegebenheiten des kommunistischen Systems dressiert, Entscheidungen dem Staat zu überlassen – und dazu gehörte auch, was sie zu glauben hatten. Demnach wurde die Religion höchstens zu einer privaten Angelegenheit – die Kirchen wurden nicht als öffentliche Körperschaften, sondern als Institutionen einer kleinen und abnehmenden Gruppe angesehen. Als sie dann nach 1989 als öffentliche Institutionen aufgetreten sind, standen sie (sowie auch die jeweiligen Staaten) vor der Entscheidung, welche Rolle sie im Leben der Gesellschaft, innerhalb der Staatsordnung und im Netzwerk der Institutionen spielen sollen und dürfen. Da das Vertrauen in die Kirchen stärker als das durchschnittliche Vertrauen in andere öffentliche Institutionen war (und ist), sollten sich die Kirchen durchaus nicht nur im sakralen Bereich, sondern auch verstärkt im sozialen Bereich engagieren.²⁰⁶

Nach dem Gesetz 2011/CCVI werden 14 Kirchen gesetzlich anerkannt.²⁰⁷ Diese Zahl wurde mit der Gesetzesänderung von 27. Februar 2012 (Gesetz 2012/VII.) auf 29 erhöht.²⁰⁸ Weitere der früher eingetragenen Kleinkirchen können nur dann anerkannt werden, wenn sie bestimmte Voraussetzungen erfüllen. Sie müssen z. B. mindestens 100 Jahre international und/oder 20 Jahre in Ungarn tätig sein. Die Religionsgemeinschaften, die sich nicht um eine Neuregistrierung bemühen, können weiterhin als religiöse Vereine tätig sein. Zur Anerkennung als Verein ist u. a. die Unterschrift von mindestens 1000 Personen nötig. Über den Status entscheidet der zuständige Parlamentsausschuss aufgrund eines Gutachtens des Präsidenten der Ungarischen Akademie der Wissenschaften.²⁰⁹ Zu den Privilegien der staatlich anerkannten Kirchen gehören, dass die Steuerzahler ein Prozent ihrer Steuern für eine dieser Glaubensgemeinschaften und ein weiteres Prozent für die sozial-diakonische Arbeit anerkannter Kirchen bestimmen könnten.²¹⁰ Laut Erfahrung der letzten Jahre wird um diese Prozente auch stark geworben, dabei richtiges Marketing betrieben, was die Kirchen und Gemeinden mit aktiven Wirtschaftsträgern vergleichen lässt.

²⁰⁶Vgl. Tomka 2010a, p. 291-296.

²⁰⁷Vgl. 2011. évi CCVI. törvény, 2011.

²⁰⁸Vgl. 2012. évi VII. törvény, 2012.

²⁰⁹Vgl. Ungarn: Neues Religionsgesetz in Kraft, 2012.

²¹⁰Vgl. 82 Kirchen hoffen in Ungarn auf Anerkennung durch neues Religionsgesetz, 2012.

6.3. Religiöse Nachfrage im 21. Jahrhundert

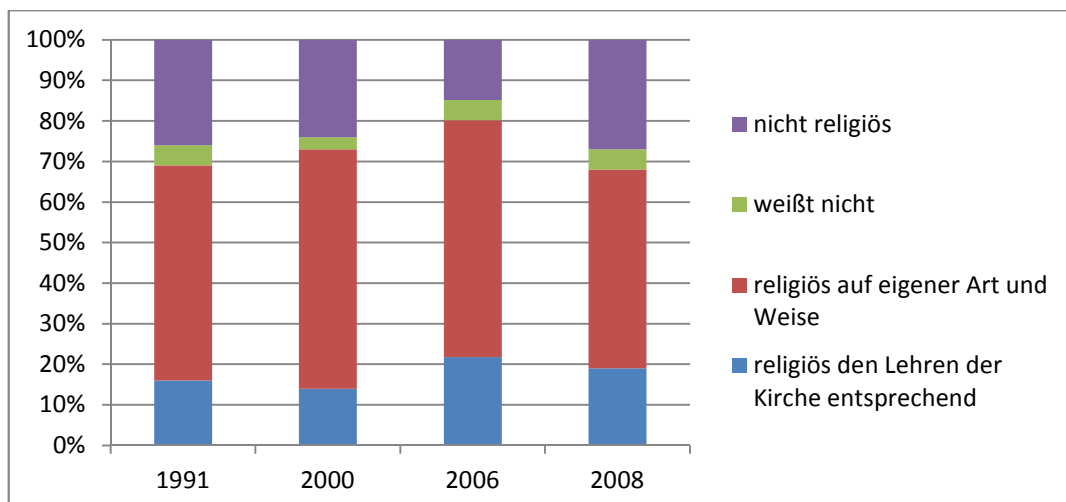
Geht man von der Grundannahme der RCTR aus, dass jeder Mensch (latent) religiös ist, sollte man die gesamte ungarische Bevölkerung (9.999.000 Personen) zur religiösen Nachfrage zählen. Um die Religiosität dieser fast 10 Millionen Menschen darzustellen, werden folgende Dimensionen untersucht:

- (1) Religiöse Selbstidentifikation;
- (2) Konfessionelle Zugehörigkeit;
- (3) Häufigkeit des Kirchenbesuchs.

Ad (1) Religiöse Selbstidentifikation

Der Anteil der Bevölkerung, der sich als religiös sieht, ist in dem Untersuchungszeitraum verhältnismäßig konstant geblieben. 1991 betrachteten sich fast 70% der Bevölkerung als religiös, entweder im Sinne der Lehren der Kirche oder auf eigene Art und Weise. Dieser Gesamtanteil hat sich besonders 2006 erhöht (auf 81%), ist aber auf ähnliches Niveau im Jahr 2008 zurückgefallen.

Religiöse Selbstidentifikation



Quelle: Rosta, p. 2.²¹¹

²¹¹ Die Kategorien „nicht religiös“ und „entschieden nicht religiös“ wurden zusammengerechnet, weil die separaten Daten aus den Jahren 2000 und 2008 nicht vorliegen.

Ad (2) Konfessionelle Zugehörigkeit

Bezüglich konfessioneller Zugehörigkeit sind 2 interessante und wichtige Tendenzen zu beobachten:

- Einerseits gibt es einen Rückgang in der Mitgliedschaft bei allen größeren Konfessionen; besonders auffallend ist es bei der römisch-katholischen Kirche, die zwischen 1930 und 2001 fast ein Viertel ihrer Anhängerschaft verloren hat.
- Andererseits wächst der Anteil der Konfessionslosen, was bedeutet, dass die meisten, die die großen Kirchen verlassen, nicht zu einer anderen Religion wechseln.

Konfessionelle Zugehörigkeit²¹²

| Religion | 1930 | 1949 | 1992 | 1998 | 2001 |
|---------------------|-------|-------|-------|-------|-------|
| Römisch-katholisch | 67,1% | 70,5% | 67,8% | 57,8% | 51,9% |
| Kalvinistisch | 20,9% | 21,9% | 20,9% | 17,7% | 15,9% |
| Evangelisch | 6,1% | 5,2% | 4,2% | 3,9% | 3,0% |
| Jüdisch | 5,1% | 1,5% | | 0,2% | 0,13% |
| Konfessionslos | | 0,1% | 4,8% | 18,5% | 14,5% |
| Anderer / unbekannt | 0,7% | 0,7% | 2,2% | 1,9% | 4,47% |
| Keine Antwort | | | | | 10,1% |

Quelle: *A vallás szerepe a mai társadalomban, 2009*

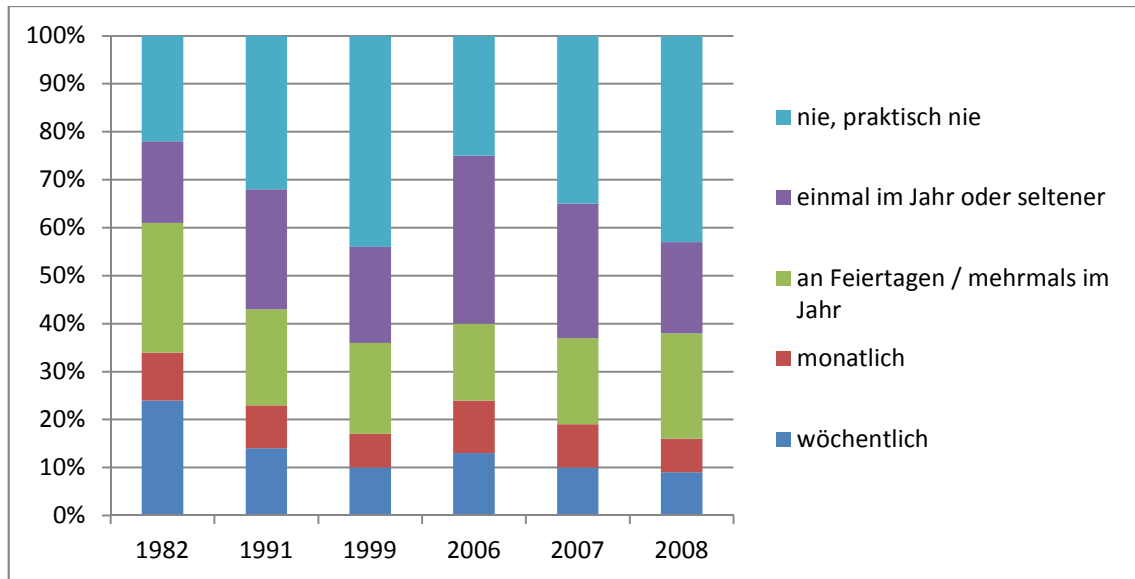
Interessant wäre ein Vergleich mit aktuelleren Daten, allerdings fand die letzte Volkszählung im Herbst 2011 statt, und die Auswertung der Ergebnisse liegt noch nicht vor.

Ad (3) Häufigkeit des Kirchenbesuchs

Die vorliegenden Daten aus den letzten drei Jahrzehnten zeigen einen signifikanten Rückgang des Anteils der regelmäßigen Kirchenbesucher und ein Wachstum im Anteil derjenigen, die nie oder selten in die Kirche gehen. Das ist deswegen sehr interessant, weil das erste Referenzjahr des Vergleichs (1982) zur kommunistischen Ära gehört.

²¹² Nur Konfessionen wurden übernommen, zu denen in mindestens 4 Stichjahren Daten vorliegen.

Häufigkeit des Kirchenbesuchs



Quelle: Rosta, p. 3.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass der sich als religiös betrachtende Anteil der ungarischen Bevölkerung quasi konstant geblieben ist, allerdings erhöhte sich der Anteil der Konfessionslosen besonders in den 1990er Jahren und der Anteil derjenigen, die wöchentlich in die Kirche gehen, ist in den letzten 30 Jahren drastisch gefallen.

6.4. Anwendung der RCTR auf Ungarn

Paul Froese hat den ungarischen religiösen Markt einer „Supply-Side Interpretation“²¹³ unterzogen. Als Untersuchungsgrundlage vergleicht er Daten aus dem Jahr 1981 mit Ähnlichen aus dem Jahr 1990.²¹⁴ Seine Argumentation ist, dass die Daten aus dem Jahr 1981 noch die Resultate der aktiven Kirchenverfolgung und Unterdrückung zeigen, während im Jahr 1990 schon die Ergebnisse der Auflockerung der 1970-1980er Jahre zu sehen sind. 1979 betrachtet er als einen Meilenstein auf diesem Weg: In diesem Jahr hat der Staatssekretär Imre

²¹³Froese 2001, p. 251.

²¹⁴Interessanterweise nimmt auch Tomka in seiner letzten Analyse (vgl. Tomka 2011, p. 218-227) die Daten aus den 1980er Jahren her und vergleicht sie mit den Daten aus dem Jahr 1992, was die Auswahl des Untersuchungszeitraums von Froese unterstreicht und die Gültigkeit des Referenzzeitrahmens 10 Jahre später auch noch bestätigt.

Miklós verkündet, dass die Kirchen nicht länger eine Bedrohung der sozialistischen Ideale darstellen, sondern als Förderer der sozialistischen Nationaleinheit eine wichtige und positive Rolle in der Gesellschaft übernehmen können.²¹⁵

In seiner Analyse hat Froese die folgenden Thesen überprüft:

(1) Wenn Pluralismus und Wettbewerb unterdrückt werden, ist die allgemeine religiöse Partizipation niedrig.

Beweis: Im Jahr 1981 betrachteten sich 43% der Ungarn als religiös, bis 1990 erhöhte sich dieser Anteil auf 57%. 1981 behaupteten 45% der Befragten, dass sie einige Augenblicke für Beten, Meditation oder Kontemplation verwenden; 1990 waren es schon 57%. Dementsprechend brachte die Auflockerung der Regulierung eine erhöhte Beteiligung mit sich.

(2) Kirchen ziehen ihre Mitglieder durch offene und aktive Rekrutierung an.

Beweis: Neben den oben genannten statistischen Daten spricht auch die Tatsache für diese Proposition, dass bis 1996 die größeren ungarischen Kirchen die ungefähr gleichen Mitgliederanteile wie im Jahr 1949 erreicht haben.

(3) Wenn viele Menschen wenig oder gar nicht religiös sozialisiert werden, tendiert die subjektive Religiosität dazu heterodoxer und breitgefächerter als organisierte religiöse Partizipation zu sein.

Beweis: Im Jahr 1993 gehörten fast 36.000 Ungarn fremden religiösen Kulturen (z.B. Jehovas Zeugen, Mormonen, Moonies etc.) an.

(4) Laut dem Humankapitalmodell fördern religiöse Kenntnisse die Wertschätzung religiöser Dienstleistungen.

Beweis: Ältere Kohorten tendieren mehr dazu, zu ihren religiösen Wurzeln zurückzukehren.²¹⁶

Froese hat sich auch mit der Möglichkeit auseinandergesetzt, dass RCTR nicht der einzige Erklärungsrahmen sein könnte. Deshalb hat er auch die Säkularisierungsthese angewandt, ist aber zu dem Schluss gekommen, dass die ST nicht haltbar ist, da sie nur den Rückgang der Religionen vorhersagt, nicht aber ihre Zunahme, was in Ungarn zwischen 1981-1990 der Fall war.²¹⁷

²¹⁵Vgl. Froese 2001, p. 255.

²¹⁶Vgl. ebd., p. 256-261.

²¹⁷Vgl. ebd., p. 261.

Betrachtet man allerdings die Untersuchungen von Froese im Detail, gewinnt man den Eindruck, dass er nur die Aspekte des ungarischen religiösen Marktes untersuchte, die die Grundsätze der RCTR bewiesen; Tendenzen und Tatsachen, die der RCTR widersprechen würden, hat er nicht beachtet. Zudem sind seine Beweise nur in dem genannten zeitlichen Rahmen gültig. Wenn man z.B. den Beweis für Proposition 2 auch in dem 21. Jahrhundert anschaut, muss man feststellen, dass die Mitgliedschaft aller großen ungarischen Kirchen drastisch zurückgegangen ist.

Im Weiteren muss man in Bezug auf die Gesamtentwicklung des ungarischen religiösen Marktes mindestens die folgenden zwei Tatsachen noch festhalten:

- Die kommunistische Führung hat es zwar nicht geschafft, die Religionen komplett auszurotten, hat aber die Nachfrage für die Religion durch Substitution nachweislich mindern können. 1978 haben sich nur noch 45% der Bevölkerung als religiös gesehen²¹⁸. Also nicht nur die Kirchenzugehörigkeit, sondern auch die allgemeine Religiosität der Ungarn nahm signifikant ab. Obwohl sich die Nachfrage wieder erholt hat, widerspricht diese Tatsache der Grundannahme der RCTR, dass die Nachfrage immer konstant vorhanden ist.
- Zwar führte die Deregulierung des ungarischen religiösen Marktes am Anfang der 1990er Jahre zu einer erhöhten Anzahl religiöser Anbieter (über 350 im Jahr 2011). Aber nicht einmal diese große Anbieterschaft hat es geschafft, die Bevölkerung zur religiösen Praxis zu mobilisieren: Der Anteil der wöchentlichen Kirchengänger ging vom 24% im Jahr 1982 auf 9% im Jahr 2008 zurück.

²¹⁸Vgl. Tomka 1999, p. 41.

7. Weitere Theorien innerhalb der RCTR

7.1. Die Stark-Bainbridge-Theorie

Der Ausgangspunkt dervon Stark und Bainbridge entwickelten Theorie ist das universelle Bedürfnis der Menschen, Antworten auf existenzielle Fragen (z.B. Sinn des Lebens, Sinn der eigenen Existenz, Leben nach dem Tod) zu suchen. Diese Suche bringt die Menschen unweigerlich zur Religion, da keine vergleichbaren Anbieter Erklärungen auf diese Fragen liefern können. Dementsprechend ist eine subjektive Religiosität latent immer vorhanden, sie muss nur durch die religiösen Anbieter auf die Oberfläche gefördert werden.²¹⁹

Stark und Bainbridge definieren Religion ganz in diesem Sinne: „Religion refers to systems of general compensators based on supernatural assumptions.“²²⁰ Nur ein übernatürlicher Kompensator kann Tod und Lebenssinn erklären, und dabei steht die Religion unter dem Schirm der Zweckmäßigkeit: „Humans seek what they perceive to be rewards and avoid what they perceive to be costs“²²¹, so werden sie auch ihre Religion rational auswählen.

Stark und Bainbridge identifizieren folgende Belohnungen und Kompensatoren anhand von einigen Beispielen amerikanischer Kirchen:

Belohnungen

- Kirchenmitgliedschaft, die eine verbesserte soziale Stellung in der Gemeinschaft ermöglicht und andere religiöse Belohnungen ermöglicht;
- Teilnahme an religiösen Kultureistungen;
- Soziale und gesellschaftliche Integration durch Teilnahme an kirchlichen Organisationen und Treffen;
- Sozialisation der Kinder und kulturelle Internalisierung.

²¹⁹ Vgl. Pickel 2011, 202-203.

²²⁰ Stark / Bainbridge 1996, p. 39.

²²¹ Ebd., p. 27.

Kompensationen

- Religiöse Doktrinen, die einen Leitfaden für das eigene Leben darstellen und damit das Leben erträglicher machen;
- Religiöse Erfahrungen, die nicht nur aufgestaute Emotionen lösen können, sondern auch die Authentizität der Kompensatoren bestätigen;
- Gebet um göttliche Hilfe und Führung zu erfahren;
- Moralische Überlegenheit und Identität.²²²

Man ist also auf der ständigen Suche nach Belohnungen – im Zusammenhang mit Religion geht es dabei um authentische Erklärungen über den Sinn des Lebens und darüber, wie man Leid und Schmerz und letztendlich den Tod überwinden kann. Allerdings sind die angestrebten Belohnungen teilweise limitiert oder gar nicht verfügbar. Wenn aber das Bedürfnis der Gläubigen nach der genannten Belohnung stark ist, akzeptieren sie stattdessen auch Kompensatoren in Form von religiösen Gütern wie religiöse Versprechen (Erlösung, Seelenheil, Unsterblichkeit der Seele, Zugang zum Paradies), religiöse Organisationen (Kirchen, Konfessionen, Sekte und Kulte) und religiöse Spezialisten (Priester).

Die religiösen Organisationen können wie folgt typologisiert werden²²³:

| | Forderung des Monopols religiöser Wahrheit | Keine Forderung des Monopols religiöser Wahrheit |
|-------------------------------|--|--|
| Konventionelle Organisationen | Kirchen | Konfessionen |
| Abweichende Organisationen | Sekte | Kulte |

RCTR führt zusätzlich eine neuartige Betrachtungsweise ein und spricht in Bezug auf die religiösen Organisationen von Spannung (*tension*), die vereinfacht der Abweichung (*deviation*) entspricht, also sich aus den Normen- und Wertunterschieden konstruiert und zeigt, wie groß die Unverwechselbarkeit sowie die Trennung zwischen der Organisation und ihrem Umfeld ist.²²⁴ Dementsprechend erzeugen konventionelle Organisationen *low-tension*, abweichende Organisationen *high tension*.²²⁵ Dieses Spannungskonzept von Stark und Bainbridge basiert auf der Arbeit von Benton Johnson. Johnson erkennt, dass religiöse

²²² Vgl. ebd., p. 46.

²²³ Eigene Zusammenstellung, basierend auf den Ausführungen von Ellway 2005.

²²⁴ Vgl. Stark / Finke 2002, p. 35.

²²⁵ Vgl. Ellway 2005.

Gruppierungen in Spannung zu ihrem soziokulturellen Umfeld stehen. Wie groß diese Spannung ist, typologisiert die religiösen Organisationen:

„A church is a religious group that accepts the social environment in which it exists. A sect is a religious group that rejects the social environment in which it exists.“²²⁶

Stark und Bainbridge entwickeln dieses Konzept weiter und weisen darauf hin, dass es 2 unterschiedliche Organisationstypen gibt, die in großer Spannung zu ihrer Umgebung stehen: man muss Sekten und Kulte voneinander klar unterscheiden. Sekten entwickeln sich durch Schismen aus bestehenden religiösen Gruppierungen, dementsprechend präsentieren sie sich als Bewegungen mit Tradition und langer Geschichte, sowie als einzig Authentisches und (Ge)Rein(igt)es indem sie auf die wahren (vergessenen) Werte der ursprünglichen Religion zurückgreifen. Kulte sind dagegen immer neue Bewegungen und haben dementsprechend keine Verbindung zu bestehenden religiösen Traditionen der Gesellschaft.²²⁷ Sie entstehen entweder durch Innovation oder durch Import:

- Innovation tritt auf, wenn jemand einen neuen Kult in der Gesellschaft erschafft, meistens aufgrund einer persönlichen Offenbarung.
- Import bedeutet, dass eine in einer bestimmten Gesellschaft gut etablierte religiöse Gruppe in eine andere Gesellschaft gebracht und damit dort etwas Neues erschaffen wird.²²⁸

Stark und Bainbridge weisen aber auch darauf hin, dass jede Religion ursprünglich als Sekte oder Kult entstanden ist. Die bestehenden Religionen und Konfessionen haben es aber geschafft, sich mit der Zeit zu etablieren, während andere ausstarben. Die große Herausforderung besteht ja nicht in der Geburt einer neuen Ideologie, sondern in dem Gewinnen der Anhänger und Etablierung der Organisation. Dafür müssen sie die Spannung zu ihrem Umfeld vermindern, sich den sozio-kulturellen Gegebenheiten mehr anpassen. Die Gruppe braucht echte Führungsqualitäten. Um eine größere Gruppe potentieller Kunden anzusprechen, müssen sie ihr Angebot erweitern. Da lauert aber die Gefahr des Verlusts der ursprünglichen Nischenidentität: je mehr Bedürfnisse der religiöse Anbieter abdecken will, desto genereller, komplexer (und eventuell konfuser) werden die angebotenen Erklärungen (Kompensatoren). Diesen Weg wählen auch nicht alle Sekten und Kulte, wie Stark und Fiske bestätigen:

²²⁶ Johnson / Benton: On Church and Sect, in: American Sociological Review 28 (1963), zitiert nach Stark, Bainbridge 1985, p. 23.

²²⁷ Vgl. Stark / Bainbridge 1985, p. 23-26.

²²⁸ Vgl. Bader / Demaris 1996.

„Most sects do not reduce their initial level of tension and do not grow and, therefore, the high-tension end of the church-sect spectrum will abound in small, unsuccessful religious organizations.“²²⁹

Wenn die Organisation die Produkterweiterung geschafft hat, hat dies 2 Konsequenzen: Einerseits brauchen die Gläubigen religiöse Spezialisten (Priester), was eine weitere Spezialisierung der Religion zur Folge haben kann. Andererseits kann es im Falle eines durchschlagenden Erfolgs zur Ausbildung von Erklärungsmonopolen kommen, sollten keine konkurrierenden Erklärungen vorliegen. Allerdings hat dies den Nachteil, dass die generellen Erklärungen keine speziellen Kompensationen anbieten können, was das Bedürfnis nach speziellen Antworten steigert und das Entstehen neuer Sekte und Kulte unterstützt.²³⁰

Kritik an die Stark-Bainbridge-Theorie

Der zentrale Kritikpunkt an der Theorie bezieht sich auf ihren Ausgangspunkt: Die Theorie nimmt an, dass alle Menschen auf der Suche nach Antworten auf existenzielle Fragen seien, was das Bedürfnis nach Religion in jedem von uns impliziert. Pickel stellt aber die Frage, ob tatsächlich alle Menschen von diesen Fragen geplagt sind. Und besteht nicht auch die Möglichkeit, dass einige Menschen eventuell innerhalb der Welt die Antworten finden (z.B. mit Hilfe der Wissenschaft) und gar keine Transzendenz brauchen? (Man bedenke nur das erfolgreiche Eingreifen der kommunistischen Regierung in die religiösen Nachfragestrukturen in Ungarn.) Damit würde die Grundannahme der Theorie problematisch werden. Im Weiteren gibt es noch einen Teil in der Argumentation von Stark und Bainbridge, der für Pickel nicht nachvollziehbar ist: Stark und Bainbridge behaupten, dass sich die Menschen rational für eine Religion entscheiden – ist es aber nicht vorstellbar, dass jemand religiös ist, ohne über Kosten und Nutzen nachzudenken?²³¹

Diese theoretischen Überlegungen zeigen auch, dass die RCTR in der Zukunft noch viele Fragen beantworten muss – die Forschung ist definitiv nicht abgeschlossen.

²²⁹ Stark / Finke 2002, p. 49.

²³⁰ Vgl. Pickel 2011, p. 204-206.

²³¹ Vgl. ebd., p. 213.

7.2. Pluralisierungsthese

Die Pluralisierungsthese fokussiert auf die Beziehung zwischen religiösem Pluralismus und religiöser Vitalität, wobei der Aspekt der Konkurrenz im Mittelpunkt steht. Dieser Wettbewerb zwischen religiösen Anbietern führt zum fortlaufenden Innovationsdruck sowie zur Spezialisierung und ständigen Erweiterung religiöser Angebote, was gewährleistet, dass ein größerer Anteil der Nachfrage (dabei auch spezielle Nischenbedürfnisse) bedient werden kann und Marktlücken geschlossen werden.

Ein Zusammenhang zwischen Pluralismus der Angebote und religiöser Vitalität ist dementsprechend eine Folge religiösen Wettbewerbs. Die verschiedenen Anbieter können den (potentiellen) Kunden genau das bieten, was sie suchen -sie bieten also spezielle Kompensationen und Belohnungen an. Die Großkirchen allerdings, die eventuell durch historische Subventionen an besondere Marktverhältnisse gewöhnt und von denen verwöhnt sind, bieten durch ihre Breite eher generelle Güter an, die auf keine Nische, geschweige denn auf einzelne Individuen zugeschnitten sind. Dieser Zusammenhang bringt schon zum Vorschein, dass religiöser Pluralismus eindeutig die Folge eines nicht-regulierten religiösen Marktes ist.

Da die breite Angebotspalette einen größeren Anteil der Nachfrage erreichen kann, führen Pluralismus und Wettbewerb unvermeidlich zur höheren religiösen Partizipation. Es gibt 2 Grundprinzipien, die zur Erhöhung religiöser Engagement und Beteiligung führen:

- Die attraktive, bedürfnisorientierte Ausgestaltung des organisatorischen Angebots mit dem Ziel, Konkurrenten die Kunden abzuwerben;
- Ein gezieltes Marketing von Segmenten, die bisher nicht mobilisiert waren, mit dem Ziel, sich in Nischen der Gesellschaft zu etablieren. (Wenn es aber immer noch Nischen gibt, für die spezielle Produkte entwickelt werden sollen, bedeutet es, dass ein Anteil der Bevölkerung noch nicht am Markt aktiv ist.)²³²

²³² Vgl. Roßteutscher 2009, p. 101.

Hypothesen der Pluralisierungsthese

Auf durch Wettbewerb geprägten pluralistischen religiösen Märkten gibt es mehr religiöse Organisationen, höhere Partizipationsraten innerhalb der Organisationen und eine höhere religiöse Mobilisierungsrate. Im konkreten bedeutet dies:

- Je weniger der Staat in den religiösen Sektor eingreift, desto höher ist der Pluralismusgrad im religiösen Sektor, d.h. desto mehr unterschiedliche konfessionelle Angebote stehen zur Verfügung. Das kann darauf zurückgeführt werden, dass Neugründungen nicht vom Staat eingeschränkt werden und deshalb relativ geringe Kosten verursachen. Zudem können so auch vermehrt Nischenprodukte hergestellt und angeboten werden.
- Je mehr religiöse Angebote zur Verfügung stehen, desto höher ist die religiöse Partizipation sowohl von Individuen als auch von zivilgesellschaftlichen Organisationen. Auch in den einzelnen religiösen Organisationen wird engagierter partizipiert, weil die angebotenen Produkte kundenorientiert und attraktiv gestaltet sind, die Kunde die Organisation finanzieren und dadurch eine gewisse Qualitätskontrolle über sie ausüben.²³³

Kritik an die Pluralisierungsthese

Die größte Schwäche der Pluralisierungsthese ist, dass die empirischen Beobachtungen keine eindeutige Evidenz einer Vitalisierung aufgrund von religiöser Pluralisierung zeigen. Wie erklärt sich z.B. die hohe religiöse Vitalität in Ländern mit einer geringen Pluralität (wie Irland oder Polen)? Iannaccone erklärt dieses abweichende Phänomen, indem er eine zusätzliche Komponente einführt: Stehen die religiösen Anbieter in einer Konfliktposition zum Staat, wird die Loyalität der Gruppe, in Abgrenzung gegen den gemeinsamen „Feind“, gestärkt und bedingt eine hohe religiöse Vitalität.²³⁴

Ammerman betont zudem, dass man die religiöse Vielfalt der Bevölkerung überhaupt nicht verstehen kann, wenn man den Fokus nur auf die Angebotsseite legt. Als mögliche Verbesserung der Pluralisierungsthese schlägt sie vor, dass man ein Modell entwickeln sollte, das über die einfache Korrelation zwischen Angebotsvielfalt und Partizipation hinausgeht,

²³³ Vgl. ebd., p. 104-105.

²³⁴ Vgl. Pickel 2011, p. 209.

indem es das kulturelle Umfeld sowie die Interaktionen der Bevölkerung und der religiösen Organisationen integriert.²³⁵

Bruce argumentiert zusätzlich, dass die These historisch falsch ist: Pluralisierung ist nicht das Resultat freier Märkte, sondern umgekehrt: Der freie Markt, die staatliche Deregulation sind Reaktionen auf die faktische Vielfalt der Konfessionen.²³⁶

Zuletzt muss man auch die Auseinandersetzung mit der ST nochmals ansprechen: Es ist genau die Pluralisierungsthese, die einen Streitpunkt zwischen ST und RCTR darstellt. Sozusagen ist die ST mit ihrer Annahme, dass Pluralismus die Glaubwürdigkeit der Konfessionen untergräbt und damit zur sinkenden Partizipation führt, die Gegenthese zu RCTR. Interessant ist dabei, dass sich beide Seiten einig sind, dass es einen Zusammenhang zwischen freien Märkten und religiösem Pluralismus gibt, nur über die kausale Richtung und über die Wirkung des Phänomens ist man uneinig.²³⁷

7.3. Die Theorie religiöser Entscheidungen

Wie alle Märkte sind auch religiöse Märkte soziale Konstruktionen, und die Transaktionen, die auf dem Markt stattfinden, werden von sozialen Kräften beeinflusst. Diese Märkte bestehen nicht aus frei entscheidenden unabhängigen Individuen und konkurrierenden Firmen, sondern sind durch eine duale Struktur charakterisiert: Die Menschen beeinflussen die religiösen Organisationen genauso wie die Organisationen sie beeinflussen, da sie alle miteinander in sozialen Verbindungen stehen. Diese Beziehungen wirken sich auf die Entscheidungen aus, die die Individuen treffen können, auf ihre Präferenzen, auf die angebotenen religiösen Güter und ihre zeitbedingte Veränderung. Das verlangt nach einem neuen integrativen Modell religiöser Märkte, das nicht nur die Präferenzen der Individuen berücksichtigt (wie die klassische ökonomische Schule es tut), sondern auch normative Einschränkungen und soziale Einflüsse.

²³⁵ Vgl. Ammerman 1997, p. 128-129.

²³⁶ Vgl. Roßteutscher 2009, p. 115.

²³⁷ Vgl. ebd., p. 121.

Sherkat vs. Iannaccone: Das Modell religiöser Entscheidungen vs. Humankapitalmodell

Das von Sherkat entworfene Modell ist dem des religiösen Humankapitals sehr ähnlich, allerdings gibt es einen speziellen Auseinandersetzungspunkt: Das Modell religiösen Humankapitals setzt die Stabilität der individuellen Präferenzen voraus und besagt, diese werden mit zunehmendem Konsum zwar stärker und stärker, also sie sind anpassungsfähig, aber sie bleiben beständig. Sherkat weist aber darauf hin, sollte nur die Anpassungsfähigkeit der Präferenzen religiöses Verhalten erklären, wäre nur wenig religiöse Veränderung möglich. Deshalb argumentiert er, dass Präferenzen durchaus veränderlich sind, und zwar durch endogene Verschiebungen der Präferenzen wie durch

- (1) Kontra-Adaptivität;
- (2) Lernen;
- (3) Verführung.

Ad (1) Kontra-Adaptionsfähigkeit: Einige Menschen bevorzugen das Neue vor dem Bekannten, Altbewährten. Sie entscheiden sich also nicht für die Religion, in der sie ihr religiöses Humankapital aufgebaut haben, sondern gehen auf die Suche nach neuen Ansätzen.

Ad (2) Lernen: Menschen lernen neue religiöse Präferenzen dazu, indem sie mit anderen Menschen in Kontakt sind oder etwas Neues erfahren oder darüber informiert werden. In den Zeiten der Informationsgesellschaft und mit zunehmender geographischer Mobilität ist man permanent unterschiedlichsten Impulsen ausgesetzt, und der Bereich Glaube und Religion bildet dabei keine Ausnahme.

Ad (3) Verführung: Der Unterschied zwischen Lernen und Verführung besteht darin, dass Verführung wenigstens teilweise aus Nötigung entsteht.²³⁸

Nimmt man die emotionale Verbundenheit der Individuen zu anderen Menschen und/oder Gruppen dazu, kommt man zu folgenden Einsichten:

²³⁸ Vgl. Sherkat 1997, p. 70-71.

- Wenn Gruppenmitglieder nahe soziale Beziehungen miteinander pflegen, wird der Einfluss der Gruppe auf die Einzelnen größer. Wenn man selber aktiv in einer Gemeinde beteiligt ist, hat es eine stärkere Wirkung auf die religiösen Entscheidungen, als wenn nur der Gemeindeleiter einem was erzählt.
- Jeder Mensch ist eher gewillt, von jemandem zu lernen, dem man sich nahe fühlt. Wenn man seinen Eltern nahe ist, ist man eher gewillt, ihre Religion zu akzeptieren.
- Beziehungen zu gleichgesinnten Anderen werden mehr Wirkung auf die Präferenzen haben als Verknüpfungen zu uneinigen Bezugspersonen. Wenn die Eltern den Glauben teilen, haben sie im Durchschnitt bessere Chancen, diese Religion auch an ihr Kind weiterzugeben.²³⁹

Soziale Einflüsse auf religiöse Entscheidungen

Soziale Einflüsse üben eine starke Auswirkung auf die religiösen Entscheidungen der Menschen aus; teilweise sind sie sogar entscheidender als die eigentlichen Präferenzen der Betroffenen. Dabei sind folgende Einflüsse zu unterscheiden:

- (1) Sympathie und Antipathie;
- (2) Beispielstatuierung;
- (3) Soziale Sanktionen.

Ad (1) Sympathie und Antipathie: Eine Entscheidung ist durch Sympathie beeinflusst, wenn jemand eine Wahl trifft, um eine oder mehrere für den Betroffenen wichtige Person(en) glücklich zu machen. Antipathie als Einfluss tritt auf, wenn jemand sich für etwas entscheidet, nur um jemand anderen zu verletzen, z.B. wenn Kinder einen Glauben aussuchen, der möglichst konträr zu der Religion der Eltern ist.

Ad (2) Beispielstatuierung: In bestimmten Fällen machen die Menschen nicht das, was sie wollen, sondern das, von dem sie denken, dass sie es tun sollten um anderen mit gutem Beispiel voranzugehen. Es ist z.B. empirisch bewiesen, dass (sogar atheistische) Ehepaare mit Kindern regelmäßig in die Kirche gehen.²⁴⁰

²³⁹Vgl. ebd., p. 72.

²⁴⁰Vgl. ebd., p. 73-76.

Ad (3) Soziale Sanktionen: Die Menschen entscheiden sich auch für bestimmte Dinge, die gar nicht ihren individuellen Präferenzen entsprechen, um soziale Sanktionen und Strafen zu entkommen oder Belohnungen zu erhalten. Wenn jemand z.B. überhaupt nicht gläubig ist, aber wegen Freunden, Zugehörigkeit, sozialer Unterstützung regelmäßig in die Kirche geht, oder wenn man Gefahr läuft, den Job zu verlieren, sollte man eine bestimmte Religion nicht ausüben, handelt man nicht den eigenen Präferenzen nach, sondern wird von befürchteten sozialen Sanktionen beeinflusst.

Es gibt auch eine andere Art Sanktionen: Der interne Richter – das Gewissen – bestraft einen auch, wenn man z.B. schläft statt sonntags in die Kirche zu gehen, vorausgesetzt der wöchentliche Kirchengang ist ein wichtiger Bestandteil der Religionsvorstellung. Die Folge sind Scham- und Schuldgefühle.²⁴¹

Der soziale Prozess religiöser Entscheidung

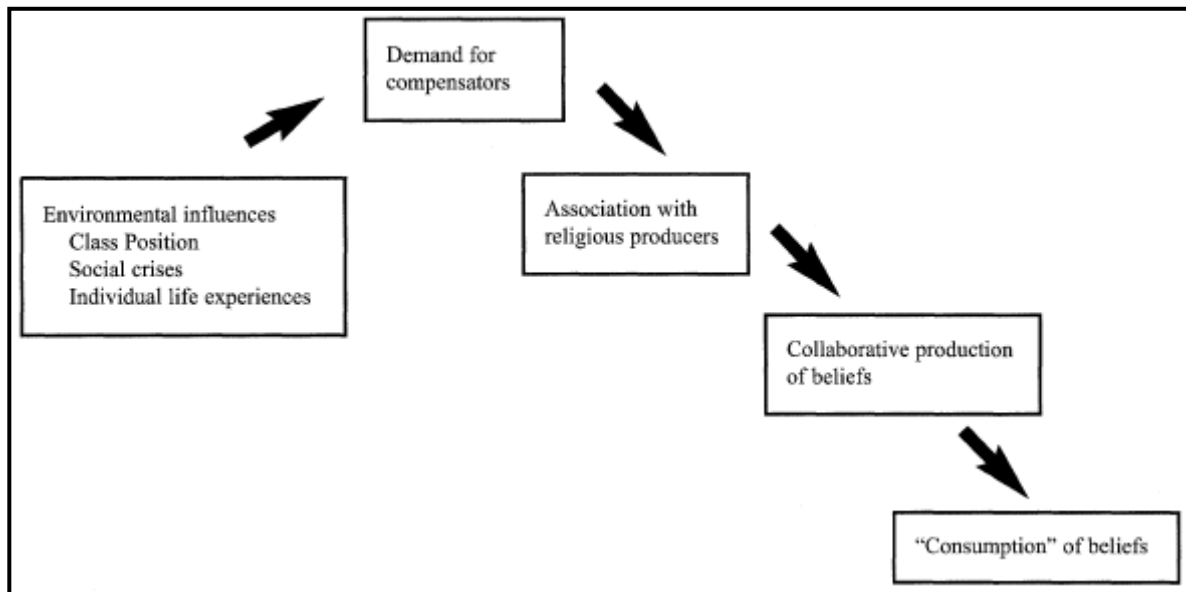
Menschen leben in einem Umfeld, das ihre Wünsche und emotionalen, existenziellen und psychologischen Bedürfnisse beeinflusst. Das Umfeld ist für jedes Individuum unterschiedlich, und auch die Stellung der Einzelnen innerhalb dieser Umgebung variiert, beeinflusst durch sozialen Status, soziale Mobilität, Rasse und ethnische Herkunft, Familiensozialisation sowie individuelle Lebenserfahrungen und Ereignisse.²⁴² Das führt zwangsläufig dazu, dass die religiösen Bedürfnisse von Person zu Person, von Gesellschaft zu Gesellschaft sowie von historischer Epoche zur historischen Epoche auch variieren. Die Grundannahme der RCTR besagt, dass ein freier religiöser Markt durch seine vielschichte Angebotspalette für jeden, der auf der Suche nach einem religiösen Produkt ist, auf einen Anbieter treffen wird, der genau dieses Produkt herstellt. Da Religionen und Glaubenssätze kognitive Produkte (also Gedanken, keine Objekte) sind, werden sie in Interaktion zwischen Kunden und Anbietern hergestellt. Deshalb wird der Kunde selber zum Hersteller und der Hersteller zum Kunden.²⁴³

²⁴¹Vgl. ebd., p. 73-76.

²⁴²Vgl. Bankston 2002, p. 312.

²⁴³Vgl. ebd., p. 321-322.

Der soziale Prozess der religiösen Entscheidung



Quelle: Bankston 2002, p. 321

Schlussfolgerungen

- Menschen mit starken emotionalen Verbindungen zu anderen werden sehr vorsichtig mit ihren religiösen Entscheidungen sein.
- Vorwiegend Menschen in Machtpositionen sind motiviert, beispielstatuierende Entscheidungen zu treffen.
- Sanktionen sind wirkungsmächtiger, wenn soziale Verknüpfungen konsolidiert sind.
- Wenn andere Güter an Kirchenpartizipation gebunden sind, können Monopole hohe religiöse Beteiligung hervorrufen.
- Je stärker die Präferenzen für religiöse Güter sind, desto stärker funktioniert die innere Bestrafung, wenn man an bestimmten Ritualen und Veranstaltungen nicht teilnimmt.
- Sanktionen, die von für uns wichtigen Personen bemessen werden, sind wirkungsvoller.
- Wenn religiöse Gruppen Produkte anbieten, die in der säkularen Gesellschaft nicht zu finden sind, ist die Kontrollwirksamkeit der Gruppen auf die Entscheidungen einzelner groß.²⁴⁴

²⁴⁴Vgl. Sherkat 1997, p. 76-77.

7.4. Die „Small is beautiful“-These

Die „Small is beautiful“-These basiert auf der Erkenntnis, dass Massenproduktion, die von Monopolorganisationen und Großkirchen betrieben wird, durchaus auch problematisch sein kann. Es gibt Produktionsaktivitäten, die in kleineren Gruppen besser realisiert werden können, was auf den Einfluss, den das zielorientierte Benehmen von Individuen auf andere Personen hat, zurückgeführt werden kann. Andererseits müssen religiöse Organisationen auch innovativ sein, um auf dem Markt zu bestehen. Innovation ist allerdings komplizierter für große, rigide, formalitätsbetonende, hierarchische Anbieter als für eher informell gestaltete und dementsprechend flexiblere und kleinere Gruppierungen, die persönliche Interaktion unter den Mitarbeitern sowie mit den Zielgruppen ermöglichen; was die Wettbewerbsfähigkeit kleinerer Gruppen bestärkt.²⁴⁵

Dementsprechend basiert die These auf der Annahme, dass nicht alle religiösen Gruppierungen eine breite Mitgliedschaft anstreben (müssen) und dass das »Optimieren der Mitgliederanzahl« als Zielsetzung religiöser Organisationen durchaus mal eine kleinere Zahl bedeuten kann. Das ist besonders gültig für abweichende religiöse Organisationen (Sekten und Kulte), die ausgefallene Anforderungen an ihre Anhänger stellen. Dementsprechend sind die konkreten Gründen, eine religiöse Gruppe klein zu halten, laut der ökonomischen Theorie wie folgt:

- Soziale Kontrolle;
- Gruppeninterne Homogenität;
- Lösung der Trittbrettfahrerproblematik.

Wo liegt aber der Vorteil der Anhänger? Oder anders formuliert: Wie können solche streng religiösen Organisationen Mitglieder rekrutieren? Iannaccone argumentiert, dass Menschen, die die Anhängerschaft in einer solchen Organisation wählen und die damit verbundenen Stigmen und Opfer auf sich nehmen, durchaus rationale Entscheidungen treffen. Sie suchen nach starker Verpflichtung und Verbundenheit, nach spezieller Art von Religionsausübung, nach Fürsorge, Zusammengehörigkeit und gegenseitiger Unterstützung der Mitglieder, etc. Und das alles hat für sie so einen hohen Stellenwert, bringt für sie persönlich so viel Nutzen,

²⁴⁵Vgl. Bankston 2003, p.167.

dass die Kosten, also die an sie gestellten Anforderungen, die Außenseitern vielleicht komisch und übertrieben vorkommen, mehr als ausgewogen sind.

Kritik an diesem Modell kommt diesmal aus der „eigenen“ Reihe: es sind Stark und Bainbridge, die dem widersprechen, wenn sie darauf hinweisen, dass religiöse Güter private Waren sind. Erlösung lernt man vielleicht durch kollektive Aktivitäten, nichtsdestotrotz bleibt es ein privates Gut. Dementsprechend schließen sich Individuen strengen Religionen nicht wegen kollektiver sozialer Vorteile an, sondern wegen der spezifischen Glaubensinhalte, die von der bestimmten Religion angeboten werden, und die ihre eigenen privaten Güter stärken.²⁴⁶

7.5. Der Märtyrermarkt

Iannaccones Theorie über den Märtyrermarkt zeigt sehr gut, wie weit ökonomische Modelle für soziologische und religionswissenschaftliche Fragestellungen verwendet werden können. Konkret versucht Iannaccone in dem Artikel zu zeigen, „how lessons learned from the small high-tension cults and sects are instructive for understanding the hot topic issue of terrorism“²⁴⁷.

Nach den Anschlägen am 11. September 2001 versuchte man verzweifelt, die Bedeutung von Selbstmordterrorismus zu verstehen. Die meisten Erklärungen behaupten, typische Selbstmordattentäter wären arme, ignorante, mental instabile, suizidgefährdete, aggressive, verzweifelte Menschen, die ihre Opfer aus einem bestimmten Grund hassen.²⁴⁸ Iannaccone zeigt aber auf, dass diese Charakterisierung weit verfehlt ist. Ähnlich wie beim Militär sind die effektivsten Krieger/Märtyrer nicht Menschen, die nichts zu verlieren haben, sondern genau die, die etwas so hoch schätzen, dass es sich für sie lohnt, dafür zu sterben. Die besten Rekruten sind dementsprechend junge, alleinstehende, gesunde, fähige und intelligente Männer.²⁴⁹

In seiner Argumentation betont er, dass der allgemeine religiöse Extremismus nur in Ausnahmefällen mit Gewaltbereitschaft gekoppelt ist. Die Mehrheit der religiösen

²⁴⁶Vgl. McCleary 2011, p. 9.

²⁴⁷ Finke 2011, p. 356.

²⁴⁸Vgl. Iannaccone 2003b, p. 1.

²⁴⁹Vgl. ebd., p. 11.

Traditionen verfügt über extremistische Flügel, aber ihr Extremismus manifestiert sich meistens im Tragen ausgefallener Kleider und in eigenartiger Körperpflege, besonderer Diät, ewiger Armut, ständigem Gebet, Zusammenleben in Kommunen, rigoroser Keuschheit, liberaler Wohltätigkeit und aggressiver Missionierung. Diese Gruppierungen haben einiges gemeinsam, weisen ähnliche Attribute auf, erfahren ähnliche Probleme und verwenden ähnliche Strategien, greifen aber sehr selten zu Gewalt.²⁵⁰ Als Beweis führt er folgendes Beispiel an: In den Vereinigten Staaten existieren mehrere Tausende religiöse Organisationen, aber im Lauf der letzten zwei Generationen forderten nur zwei religiöse Anführer zum Morden auf: Jim Jones (People's Temple) und David Koresh (Branch Davidians); und nur 2 Gruppierungen griffen zum Selbstmord: People's Temple und Heaven's Gate.²⁵¹

Er untersucht die extremistischen Gruppierungen mit Hilfe des Modells „market for martyrs“ und behauptet auch, dieser Markt funktioniere in Einklang mit ökonomischen Prinzipien²⁵², und zwar insofern, als er aus rationalen Entscheidungen (in Bezug auf Produktion, Konsum, Austausch, Kooperation und Konkurrenz) entsteht. Nichtsdestotrotz ist dieser Markt nicht mit dem Handelsmarkt von Gütern und Dienstleistungen zu vergleichen, aber auch nicht mit den Marktmodellen, die Kriminalität, Kriege, Hass und Selbstmord erklären sollen. Das Modell ermöglicht es ihm und uns, die Angebots- und Nachfrageseite näher anzuschauen. Iannaccone betrachtet dabei militant religiöse Gruppen als religiöse Firmen, die Gewaltakte im Austausch mit materiellen und sozialen Vorteilen produzieren. Der Gruppenleiter ist der Manager und Arbeitsgeber, der die Arbeitskräfte rekrutiert, trainiert und beaufsichtigt. Die Klienten, Investoren oder Besitzer schätzen soweit den Wert des hergestellten Produktes, dass sie die notwendigen Finanzmittel zur Verfügung stellen.²⁵³

Man könnte meinen, dass die größte Herausforderung die Rekrutierung der geeigneten Arbeitskräfte ist, und Iannaccone geht mit dieser Annahme konform, allerdings weist er auch auf Folgendes hin: Man braucht nicht viele Selbstmordattentäter, schon sehr wenige können (weltweiten) Terror verbreiten, wie man es im Falle von 9/11 gesehen hat. Dazu kommt noch, dass ein „supply of killers“²⁵⁴ in jeder Gesellschaft vorhanden ist; tatsächlich investieren Gesellschaften erhebliche Bemühungen um das freiwillige Angebot einzuschränken. Man sollte nur an Kriminelle und an Soldaten, die freiwillig zur Gewalt bereit sind, denken. Und es

²⁵⁰Vgl. ebd., p. 1.

²⁵¹Vgl. ebd., p. 17.

²⁵²Vgl. ebd., p. 1.

²⁵³Vgl. ebd., p. 10.

²⁵⁴Ebd., p. 10.

muss offensichtlich auch ein „supply of self-sacrifice“²⁵⁵ geben, da es regelmäßig vorkommt, dass rationale Individuen ihre Gesundheit, ihren Wohlstand oder ihr Leben für ihre Familie oder Freunde, ja sogar teilweise für Fremde riskieren. Die meisten Menschen würden bestätigen, dass sie freiwillig Leid oder gar den Tod auf sich nehmen würden, um hochgeschätzte Werte zu schützen. Dieses Potential wird dann ausgenutzt und für die Zwecke der Gruppe verwendet, wobei man die Betroffenen weniger mit Geld oder materiellen Vorteilen als mit Ruhm, Ehre, Anerkennung, Status, Erfolg, vorteilhaften Belohnungen für wichtige Menschen und/oder für sich selbst etc. motiviert wird. Diese Vorteile wiegt dann der rationale Akteur gegen die Kosten (Leid, Schmerz, Folter, Exekution, Gefangenschaft, Demütigung etc.) ab und entscheidet sich für die militante Gruppe / für die Ausführung des Gewaltakts. Was ganz wichtig ist, betont Iannaccone, dass die Mitglieder durch sehr starke gegenseitige emotionale Bindungen und ein unerschütterliches Vertrauen aneinander gebunden sind, um Verrat entgegenzuwirken. Solche Organisationen können Free-riders überhaupt nicht tolerieren.²⁵⁶

Im Weiteren argumentiert Iannaccone, dass immer das Angebot entscheidend ist, womit wir wieder bei der Supply-Side Theory angelangt sind. Als Beweisführung erinnert er daran, dass es zwar Millionen von orthodoxen Katholiken und Evangelikalen gibt, die Abtreibung als Mord ansehen. Viele von ihnen mobilisieren sogar gegen Abtreibung(sfreiheit, -sgesetz), wobei sie nicht unermessliche Zeit und Geld in diese Sache investieren. Damit ist ein *potentielles* Angebot von abtreibungsgegnerschen Märtyrern schon vorhanden, aber das *aktuelle* Angebot bleibt gleich null, da keine christliche Organisation zu militärischen Mitteln greift.²⁵⁷

²⁵⁵ Ebd., p. 11.

²⁵⁶ Vgl. ebd., p. 11.

²⁵⁷ Vgl. ebd., p. 18., Hervorhebung folgt der vom Originaltext.

8. Kritische Auseinandersetzung mit der RCTR

In diesem Kapitel wenden wir uns den Kritikern und Kritiken. Es wurde schon vorher angesprochen, dass die RCTR in heftigen theoretischen Auseinandersetzungen steht – pro und kontra Diskussionen laufen schon seit über zwei Jahrzehnten. Es gibt mindestens genauso viele Befürworter wie Gegner. Die Argumente einiger Vertreter der Gegenseite werden auf den folgenden Seiten vorgestellt. Die Autoren sind in alphabetischer Reihenfolge angeführt.

8.1. Steve Bruce

Bruce kritisiert die RCTR in den folgenden 3 Bereichen:

- (1) Nutzenmaximierungsansatz;
- (2) Die Auswirkungen des Wettbewerbs;
- (3) Humankapitalmodell: Gibt es überhaupt so was wie religiöses Humankapital?

Ad (1) Nutzenmaximierungsansatz

Bruce meint, Nutzenmaximierung ist nicht möglich, solange man nicht weiß, was man bekommt und wie viel das einem kosten wird. Und bekanntlich ist Religion ein unsicheres Gut, man kann überhaupt nicht genau wissen, was man kauft und ob man das Richtige kauft, da man keine richtigen Vergleiche machen kann. Wie könnte man auch den Wert, ein Jude zu sein, mit dem, ein Zeuge Jehovas zu sein, vergleichen? Und wie kann man die Kosten beurteilen? Woher kann man wissen, wie viel eine Religion kostet, wenn die eine und selbe Sache (z.B. täglich 1 Stunde beten) für die einen ein wahres Vergnügen, für die anderen aber eine enorme Zeitinvestition bedeutet? Auch 10 Euro bedeuten nicht für alle Menschen gleich viel, von anderen eventuellen Kosten, also Anforderungen (Diät, Kleidung, Verhalten etc.) mal ganz zu schweigen.

Dementsprechend fehlt in dem Begriff rationaler Entscheidung die Erklärung, was Rationalität ist. Zudem ist in dem Begriff auch das zweite Wort falsch gewählt, da Menschen

nicht immer ihre Religion aussuchen können (wenn eine Religion Teil der nationalen/kulturellen Identität ist wie z.B. in Bosnien oder im Kosovo, hat man eigentlich kaum eine Wahl), also es gibt keine Entscheidung, weder eine rationale noch eine andere.²⁵⁸

Ad (2) Auswirkungen des Wettbewerbs

Bruce bestreitet die Verbindung zwischen religiösem Wettbewerb, Pluralismus und religiöser Partizipation. Als Unterstützung seiner Argumentation bezieht er sich auf bestehende Studien (wie z.B. die Analyse von Chaves und Gorski; siehe Punkt 8.3) sowie eigene Untersuchungen. Er hat in den 3 baltischen und in den 4 nordischen Staaten diesbezügliche Analysen durchgeführt und Folgendes beobachten können: Unter den baltischen Staaten hat das religiös homogene Litauen viel höhere Kirchenmitgliederzahlen als die heterogeneren Länder Estland und Lettland. Unter den nordischen Staaten ist Finnland am meisten religiös. In beiden Fällen ist das religiöseste Land dasjenige, in dem die nationale Identität am meisten bedroht war (durch die Sowjetunion) und das landesintern am homogensten ist. Also war und ist die Stärke der Religion ganz eng an ihre Stellung in der nationalen Identität gebunden.²⁵⁹

Als zweites Beispiel nennt er den Ausnahmefall der katholischen Kirche: wenn der Wettbewerb so vorteilhaft für den Markt ist, was erklärt denn den Erfolg der katholischen Kirche in Europa? In West-Europa ist Irland das kirchlichste Land, wo die katholische Kirche bis vor kurzem einen de facto Staatskirchenstatus genossen hat. In Ost-Europa finden wir ein ähnliches Beispiel: Polen. Die RCTR kann in Bruce's Augen keine richtige Erklärung auf dieses Phänomen geben.²⁶⁰

Den dritten Beweis findet er in Großbritannien: Der britische religiöse Markt ist im Jahr 2000 viel freier, offener und diverser als er es im Jahr 1800 war, aber der Anteil der religiösen Bevölkerungsbeteiligung ist vom 60% auf 8% gefallen.²⁶¹

Bruce argumentiert zusätzlich, dass Pluralisierung sowieso nicht das Resultat freier Märkte ist, sondern umgekehrt: Der freie Markt, die staatliche Deregulation sind Reaktionen auf die faktische Vielfalt der Konfessionen.²⁶²

²⁵⁸Vgl. Bruce 2011, p. 294- 297.

²⁵⁹Vgl. Bruce 2002, p. 169.

²⁶⁰Vgl. ebd., p. 169.

²⁶¹Vgl. Bruce 2011, p. 291.

²⁶² Vgl. Roßteutscher 2009, p. 115.

Ad (3) Humankapitalmodell

Iannaccones Humankapitalmodell ist auch Dorn in Bruces Augen: Er meint, all die Aussagen des Modells seien zwar plausibel, könnten aber auch anders erklärt werden; die ökonomische Sprache und Vergleiche sind zwanghaft und überflüssig. Zudem sind 2 Fehler in den Aussagen zu finden:

- Im Gegensatz zu Iannaccones Ergebnissen hat das Teilen einer Religion unter Ehepaaren eine große Wirkung auf ihre Glaubensstärke, was erklärt, wieso gleichgläubige Paare in den Kirchen aktiver sind als Paare mit unterschiedlichem religiösem Hintergrund.
- Iannaccone nimmt an, dass religiöse Praktiken, Liturgien und Rituale nur schwer zu erlernen sind, dementsprechend ist religiöses Lernen gleich Selbstkosten. Bruce widerspricht dieser Annahme mit zwei Argumenten: Einerseits weist er darauf hin, dass die Liturgien sehr leicht zu lernen sind, indem man z.B. kopiert, was die anderen Menschen tun. Andererseits sagt er, Lernen ist nicht gleich Aufwand, es kann durchaus auch Vergnügen sein.²⁶³ Wie er sehr pointiert formuliert:
„Knowing that [the elderly and retired] do not have enough life left to become another Picasso or Constable does not prevent thousands of old people taking up painting.“²⁶⁴

8.2. Mark Chaves / Philip S. Gorski

Mark Chaves und Philip S. Gorski haben sich mit der Pluralisierungsthese auseinandergesetzt und diese mit Hilfe einer large-N Studie²⁶⁵ und einer komparativ-historischen Studie untersucht.

Im Rahmen der large-N Studie haben sie sich mit 26 wissenschaftlichen Artikeln, die die Beziehung zwischen religiösem Pluralismus und religiöser Partizipation untersuchten, beschäftigt. 10 davon (7 von Iannaccone, Finke und/oder Stark geschrieben) bestätigen ein positives Verhältnis, 11 eine negative und bei 5 gab es keine Verbindung. In den 26 Artikeln

²⁶³ Vgl. Bruce 2002, p. 175-177.

²⁶⁴ Bruce 2002, p. 176.

²⁶⁵ Large-N Studie ist eine statistisch auswertbare repräsentative Analyse mit vielen Befragten.

wurden insgesamt 193 separate Analysen gezählt, und nur 12% (23 Analysen) unterstützen die Annahme der Pluralisierungsthese.²⁶⁶

Die historisch-komparative Studie kam auch zu dem Ergebnis, dass es nur in Ausnahmefällen (wie im Amerika des 19. Jahrhunderts oder in Japan nach dem 2. Weltkrieg) vorkommt, dass die religiöse Deregulierung oder der erhöhte religiöse Pluralismus zur erhöhten religiösen Partizipation führte.²⁶⁷

Zusammenfassend stellen die Autoren fest:

„The claim that religious pluralism and religious participation are generally and positively associated with one another – the core empirical hypothesis of the market approach to the study of religion – is not supported, and attempts to discredit countervailing evidence on methodological grounds must be rejected. A positive relationship between religious pluralism and religious participation can be found only in a limited number of context, while the concepts themselves translate poorly to nonmodern settings.“²⁶⁸

8.3. Daniel M. Hungerman

Hungerman kritisiert den Zugang der RCTR zum Thema Wettbewerb. Er erkennt es zwar an, dass extensive Forschung in diesem Bereich betrieben wurde, allerdings fokussierten alle Arbeiten auf den interreligiösen Wettbewerb, also auf den Konkurrenzkampf zwischen Gemeinden und/oder Konfessionen. Hungerman argumentiert aber, dass man zur Vervollständigung des Bildes das Konzept oder Definition des Marktes erweitern sollte: Religionen stehen nämlich nicht nur mit anderen Religionen im Wettbewerb, sondern auch mit säkularen Anbietern.

Hungerman hat zum Beweis eine Studie durchgeführt, in der er die Gemeinden von Ft. Wayne, Indiana befragt hat (aktiv teilgenommen haben 120 von 340). Als Ergebnis kam die Bestätigung, dass sich die Gemeinden durchaus Gedanken über säkulare Konkurrenz gemacht haben, nicht aber über interreligiösen Wettbewerb.²⁶⁹

Im weiteren erwähnt Hungerman säkulare Phänomene, die einen Einfluss auf religiöse Anbieter haben:

²⁶⁶Vgl. Chaves / Gorski 2001, p. 261-265.

²⁶⁷Vgl. ebd., p. 270-274.

²⁶⁸Ebd., p. 274.

²⁶⁹Vgl. Hungerman 2011, p. 263-265.

- Änderung in der Regulierung (z.B. Einführung oder Abschaffung von bluelaws, Gesetze, die bestimmte säkulare Aktivitäten an kirchlichen Feiertagen und Gottesdiensttagen verbieten);
- Änderungen im Steuersystem;
- Änderung im Angebot öffentlicher Dienstleistungen wie Schulwesen oder Sozialhilfe.²⁷⁰

Die Autorin dieser Arbeit vermisst allerdings die Verfolgung der ursprünglich aufgeworfenen Frage: Was ist mit dem Wettbewerb zwischen säkularen und religiösen Anbietern?

8.4. Daniel V. A. Olson

Olson kritisiert in der Referenzliteratur²⁷¹ 2 unterschiedliche Aspekte der RCTR:

- (1) Schwache Grenzziehung zwischen *supply-side* und *demand-side*;
- (2) Fehlende Definition religiösen Wettbewerbs.

Ad (1) Supply-side vs.demand-side

In seiner Argumentation weist er zu allererst darauf hin, dass *demand-side*-Theorien ein Comeback geschafft haben:Thesen, die z.B. seit den 1960er Jahren allgemein sinkenden Kirchenmitgliedschaftszahlen durch zurückgehendes Interesse an organisierter Religion und am Übernatürlichen oder durch die negative Korrelation zwischen Religiosität und wirtschaftlichem Wohlstand erklären, behaupten, dass die Änderungen in der Nachfrage die Änderungen im Angebot determinieren.

Was Olson dabei bemängelt, ist die wissenschaftliche Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen den von Nachfrage und von Angebot generierten Einflüssen auf den religiösen Markt. Dementsprechend ist es praktisch unmöglich zu sagen, welche Herangehensweise

²⁷⁰ Vgl. ebd., p. 265-267.

²⁷¹ Olson 2002 und Olson 2011.

korrekt(er) ist. Ein Beispiel: Werden neue Kirchen gebaut, weil die Nachfrage größer geworden ist, oder um die Nachfrage größer zu machen?²⁷²

Ad (2) Definition religiösen Wettbewerbs

Olson weist darauf hin, dass keiner der Vertreter der RCTR eine Definition religiösen Wettbewerbs erarbeitet hat. Dementsprechend wird der Begriff in den unterschiedlichen Kontexten locker und zweideutig verwendet, und die Messung des Wettbewerbs erweist sich ohne klare Definition als unmöglich.

Olson meint zusätzlich, dass die These von Stark und Co., dass religiöser Konflikt nur eine andere Form des Wettbewerbs ist, falsch ist. Religiöser Konflikt und religiöser Wettbewerb sind zwei Formen religiöser Opposition, die aus verschiedenen Gründen unterschiedlich sind:

- Religiöser Konflikt ist bewusste Opposition, religiöser Wettbewerb ist meistens unbewusst.
- Beim religiösen Konflikt tragen auch die Anhänger sehr aktiv zum verstärkten religiösen Engagement bei, also ist er mehr ein *demand-side* als ein *supply-side* Phänomen, während religiöser Wettbewerb den Handlungsbedarf der Anbieter voraussetzt.
- Religiöser Wettbewerb ist geographisch eingegrenzt, meistens nur auf dem lokalen religiösen Markt vorhanden, während religiöser Konflikt größere Territorien überspannt und nationsweite Auswirkungen haben kann.
- Die Messungsmethoden und Erklärungsmodelle sind auch unterschiedlich:
 - o Religiöser Wettbewerb wird am besten durch die Anzahl, Typologie und Größe konkurrierender religiöser Gruppierungen gemessen und mit Hilfe des ökonomischen Marktmodells erklärt.
 - o Religiösen Konflikt kann man am besten durch die (angenommenen) Gefahren und Ängste messen und sozialpsychologisch erklären.²⁷³

²⁷²Vgl. Olson 2011, p. 136-139.

²⁷³Vgl. ebd., p. 139-147.

8.5. James V. Spickard

Spickard geht mit der RCTR sehr hart ins Gericht. Zwar erkennt er die Vorteile der Theorie als „active-voices ociology“²⁷⁴, da sie die Menschen als Individuen darstellt, die für sich selber Entscheidungen treffen, die aktive Teilnehmer in ihrem eigenen Leben sind. Aber er bezweifelt die Grundannahme der Rationalität menschlicher Entscheidungen (ähnlich wie Bruce). Die Postulate laut Iannaccone sind dabei wie folgt:

„Assumption 1: Individuals act rationally, weighing the costs and benefits of potential actions, and choosing those actions that maximize their net benefits.

Assumption 2: The ultimate preferences (or ‘needs’) that individuals use to assess costs and benefits tend not to vary much from person to person or time to time.

Assumption 3: Social outcomes constitute the equilibria that emerge from the aggregation and interaction of individual actions.“²⁷⁵

Spickard behauptet, 2 von Iannacones Annahmen (1) Maximierung und (2) Stabile Präferenzen sind falsch, und (3) Äquilibrium ist nutzlos.

Ad (1) Maximierung

Spickard weist darauf hin, dass es mindestens 3 idealtypische Modelle der Rationalität gibt:

- Teleologische oder Zweckrationalität (Weber). Iannaccone verwendet in seinen theoretischen Überlegungen nur diese Rationalität.
- Deontologische oder Wertrationalität (Weber). Iannaccone argumentiert, Wert- und Zweckrationalität wären das Gleiche, was allerdings nicht stimmt: Einerseits ist Wertrationalität konsistent (*ich mach’s, koste es, was es wolle*), Zweckrationalität lediglich kalkulierend (*ich mach’s, wenn ich daraus profitiere*). Andererseits können Werte selber rational sein, Ziele nicht; dementsprechend wäre Zweckrationalität laut Kant’s Verständnis irrational, weil der rationale Zweck der Aktion fehlt.
- „cathekontic action“²⁷⁶ betont die Wichtigkeit sozialer Beziehungen in rationalen Überlegungen.²⁷⁷

²⁷⁴Spickard 1998, p. 102.

²⁷⁵Iannaccone 1997a, p. 26.

²⁷⁶Spickard 1998, p. 103, keine Übersetzung gefunden.

RCTR-Theoretiker können argumentieren, dass sich das 1. Postulat nicht auf die subjektive, sondern auf die objektive Motivationen bezieht. Dann sollte es aber so formuliert sein:

„Individuals act as if they were rationally weighing the costs and benefits of potential actions, and as if they were choosing those actions that maximize their net benefits.“²⁷⁸

Ad (2) Stabile Präferenzen

Spickard argumentiert, dass Bedürfnisse in Zeit und Ort durchaus variieren und nicht alle Menschen zur bestimmten Zeit am bestimmten Ort dieselben Präferenzen haben.

Mit Sherkat's Modell religiöser Entscheidung ist schon viel getan, aber die korrekte Formulierung des Postulats wäre laut Spickard wie folgt:

„We should assume that the ultimate religious preferences (or 'needs') of a population do not vary much from time to time or society to society.“²⁷⁹

Ad (3) Äquilibrium

In Spickards Evaluierung ist dieses Postulat ganz einfach eine so generelle Aussage, dass es fast schon ganz nutzlos ist.²⁸⁰

Konsequenzen

Wenn die Postulate falsch sind, hat es natürlich verheerende Auswirkungen auf die ganze Theorie. Da allerdings die Untersuchungen durchaus korrekte Ergebnisse erbringen, schlägt Spickard vor, dass man das religiöse Marktmodell nicht als Theorie, sondern als Modell verwendet. Damit ist die von Spickard gestellte Frage beantwortet:

„»What is 'rational' about rational-choice theory?« It is a rational *model* of the operation of religious markets. It is rational [...] because it provides a clear and rational picture of aggregate market processes.“²⁸¹

²⁷⁷ Vgl. ebd., p. 103-104.

²⁷⁸ Ebd., p. 105, Hervorhebung des Originaltextes wurde beibehalten.

²⁷⁹ Ebd., p. 107, Hervorhebung des Originaltextes wurde beibehalten.

²⁸⁰ Vgl. ebd., p. 108.

²⁸¹ Ebd., p. 111, Hervorhebung des Originaltextes wurde beibehalten.

Nichtsdestotrotz haben die Postulate auch eine einschränkende Wirkung bezüglich dessen, was untersucht werden kann:

- Durch die Annahme, dass Individuen rational agieren, kann man die empirischen Gedankengänge der Menschen nur eingeschränkt untersuchen, da man immer von Entscheidungen auf Basis einer Kosten-Nutzen-Kalkulation ausgehen muss.
- Mit der Annahme stabiler Präferenzen bekommt man keine Antwort auf Fragen wie z.B. Denken moderne Menschen anders als traditionelle? Konfuzianer als Calvinisten? Und was hat das für eine Auswirkung auf ihr soziales Leben? Was ist die Rolle der Religion in der spätmodernen Zeit?²⁸²

8.6. R. Stephen Warner

Warner war derjenige, der zuerst die Terminologie *supply-side* in Bezug auf die Arbeit *Churching of America* von Rodney Stark und Roger Finke benutzt hat.²⁸³ Und es war auch Warner, der 1993 in einem Artikel den Begriff *New Paradigm* zu den neuen ökonomischen Theorien verwendete.

In seinen späteren Arbeiten hat er versucht, genau diese letztere Begriffswahl zu erklären. Erstens wies er darauf hin, dass er keine neue Theorie, sondern ein neues Paradigma angekündigt hat. Paradigma übersetzt er selber auf Deutsch mit dem Wort »Gestalt« (in der Tradition von Thomas Kuhn) und erklärt, dass Paradigma eine Betrachtungsweise ist, eine Repräsentation, ein Bild, ein Narrativ, wie man die Welt sieht.²⁸⁴ Eine Theorie wäre allerdings „an intellectual structure that bridges empirical observations“²⁸⁵.

Zweitens erklärte er, der Begriff *new paradigm* und die ökonomische Theorie der Religion wären nicht deckungsgleich. Zwar bedienen sich die Vertreter des *new paradigm* auch einer ökonomischen Sprache und ökonomischer Bilder, aber es ist nicht durch sie definiert und noch weniger ist es identisch mit der RCTR. Und auch die Vertreter des *old paradigm* (gemeint sind vor allem Peter Berger mit seiner *The Sacred Canopy*-Theorie und seine Nachfolger) benutzen ökonomische Daten und Untersuchungsmethoden und Argumente der

²⁸²Vgl. ebd., p. 111.

²⁸³Vgl. Olson 2011, p. 135.

²⁸⁴Vgl. Warner 2002, p. 1-2.

²⁸⁵Vgl. Warner 1997, p. 89.

rational choice. Dementsprechend stellt nicht die Benutzung ökonomischer Theorien das neue Paradigma dem Alten gegenüber dar, sondern das Konzept der Entstaatlichung, das Ende europäischer und der Anfang amerikanischer Religion.²⁸⁶

Was die Kritik an RCTR angeht, ist Warner teilweise durchaus einer Meinung mit den Vertretern der ökonomischen Schule. Er nimmt auch an, dass die Menschen gute Gründe für ihre Religiosität haben. Die Betrachtung religiöser Menschen als „benighted“²⁸⁷ lehnt er dementsprechend kategorisch ab. Seine Forschungsergebnisse zeigen Ähnlichkeiten mit den Arbeiten von Finke und Stark (z.B. dass religiöse Vielfalt und Vitalität in den Vereinigten Staaten Hand in Hand zu gehen scheinen), allerdings hatte er immer betont, dass diese Thesen ausschließlich in den USA eine Gültigkeit haben, er meint allerhöchstens, dass „the American pattern might be useful as a general model“²⁸⁸.

Er stimmt auch dem Kirchen-Sekten-Kreislauf und dem Modell Kirchen vs. Sekten nicht zu, sondern führt die lebhaft und vielfältige religiöse Anbieterschaft in den USA auf kulturelles Unternehmertum zurück, das in Amerika auf eine lange Tradition zurückblickt. Er ist auch mit dem Argument, dass strenge Verhaltensweisen die Vitalität religiöser Organisation aufrechterhalten können, nicht einverstanden, und weist darauf hin, dass Strenge nur bei einem ganz kleinen Teil der Bevölkerung (meistens bei den Eliten) populär ist.²⁸⁹

8.7. Stimmen aus den eigenen Reihen

Und wie schätzen Stark und Iannaccone, unangefochten zwei wichtige Vertreter der RCTR, ihre eigene Arbeit ein? Lassen wir sie selber zum Wort kommen:

„My goal is to bring real theories into sociology, not to found a new theoretical sect. So, rather than suggest that rational choice theories are the future of sociology, I would suggest instead that for the future of sociology, theory is the only rational choice!“²⁹⁰
(Rodney Stark)

“I do not claim to know that people truly are rational. I simply know that rational choice assumptions have borne considerable fruit in the social sciences, particularly economics; that rational choice theory is well suited to the task of building and testing

²⁸⁶ Vgl. Warner 2002, p. 4-5.

²⁸⁷ Ebd., p. 6.

²⁸⁸ Warner 1997, p. 88-89.

²⁸⁹ Vgl. Ebd., 92-93.

²⁹⁰ Stark 1997, p. 21.

formal models of human behavior; and that the rational choice approach to religion has until recently gone largely untried.”²⁹¹ (Laurence Iannaccone)

„[T]he economics of religion will eventually bury two myths – that of homo economicus as a cold creature with neither need nor capacity for piety, and that of homo religious as a benighted throwback to pre-rational times.“²⁹² (Laurence Iannaccone)

²⁹¹Iannaccone 1997a, p. 27.

²⁹²Iannaccone 1998, p. 1492.

9. Ausblick und Zukunftspotentiale

Sollten auch die Kritiker recht behalten oder sollte sich sogar herausstellen, dass die Theorien, alle Thesen der RCTR falsch sind, haben Stark, Finke, Bainbridge, Iannaccone und Co. doch etwas Herausragendes geschafft: sie haben sich Fragestellungen zugewandt, die in der Forschung lange nicht beachtet wurden oder derer Antworten schon seit länger ganz einfach vorausgesetzt waren. Sie haben neue Methoden und Modelle entwickelt und eingeführt, die noch nicht zur Gänze ausprobiert und untersucht wurden, derer Validität empirisch noch nicht überprüft wurde. Ihre Thesen – wie auch die rege Auseinandersetzung und Kritik zeigen – implizieren noch weitgehendere Untersuchungsbereiche und schreien nach zukünftiger Forschung. Und in diesem Punkt sind die Vertreter der ökonomischen Schule und ihre Kritiker mal auch einer Meinung.

9.1. Forschungslücken laut Finke

Finke weist auf verschiedene Schwächen im Zusammenhang mit der Datensammlung hin: Die Theorie und die Messungsergebnisse passen nicht immer zusammen, und es fehlen auch geeignete Maßrichtlinien, die für mehrere Weltreligionen gleich gut verwendet werden können. Dabei müsste man nicht nur die Methodologie, sondern auch die Definitionen vereinheitlichen (was versteht man z.B. unter Opfer, Nachfrage, Regulierung und wie sollte man sie messen?).

Andererseits sollte man bei der Festsetzung der zu sammelnden Daten und der zu untersuchenden Bereiche mehr Kreativität und auch mehr Strukturiertheit an den Tag legen. Zwischenstaatliche Daten sind immer noch nicht zum Genüge vorhanden, und auch über die an Religionen gebundenen sozialen Bewegungen gibt es weltweit nicht genug Information. Studien neigen auch dazu, bestimmte Gruppen oder Individuen nicht zu berücksichtigen – diese Lücke muss auch geschlossen werden. Minderheitsreligionen können auch durchaus wichtige Informationsquellen sein (wie z.B. bei der Märtyrermarkttheorie von Iannaccone).²⁹³

²⁹³ Vgl. Finke 2011, p. 356-357.

Er vermisst auch bestimmte Fragen in Bezug auf religiöse Präferenzen: Was erklärt die Vielfalt der Präferenzen, wie ändern sie sich oder wie werden sie geändert, und wieso können einige Präferenzen nicht geändert werden?²⁹⁴

9.2. Zusätzliche Fragestellungen laut Iannaccone

Iannaccone betrachtet die Arbeit der RCTR-Theoretiker als den ersten Schritt auf einem langen Weg – dafür spricht, dass er einige Fragestellungen vorschlagen kann, denen sich Wissenschaftler in der Zukunft widmen können:

- Die bisherige Forschung hat die religiöse Nachfrage als gegeben, vorhanden angenommen und die religiösen Güter eher vage beschrieben. Dementsprechend ermöglicht RCTR wenig Einblick, was der Unterschied zwischen einer Konfession und einem sozialen Club, oder zwischen Kirchenbesuch und Freizeitsport.
- Man definiert zwar die Religionen als religiöse Güter, aber die Unsicherheit ist bei keiner anderen Ware so groß. Die versprochenen Belohnungen erhält man vielleicht nie, die Glaubenssätze sind vielleicht falsch, die Opfer überflüssig. Allerdings hat die Problematik dieser Unsicherheit in der bisherigen Forschung wenig Aufmerksamkeit bekommen.
- Ökonomen können sehr wenig über die Entstehung des Glaubens sagen. Genauso wenig können sie darüber berichten, wie die Religionen versuchen die Glaubenssätze und Werte der Menschen zu ändern, obwohl dabei eine wahre Arsenal an Waffen verwendet wird: Religionsunterricht, selektive Mitgliedschaft, besondere Riten, Gruppenmonitoring, öffentliche Verpflichtungserklärungen, Sanktionen, Versprechungen von übernatürlichen Belohnung und Strafe etc.²⁹⁵
- Traditionelle Forschung vernachlässigte auch die Frage nach der Zeit, die die Menschen der Religion widmen. Zahlreiche Studien stellten ähnliche Fragen wie „Waren Sie letzte Woche in der Kirche?“ in der Annahme, dass man nur durch diese eine Dimension religiösen Verhaltens die religiösen Aktivitäten messen kann. Allerdings fragte kaum eine dieser Studien nach der Stundenanzahl, die die Menschen mit / in der Religion verbrachten oder stellt die Frage, wie sie diese Zeit denn genau

²⁹⁴ Vgl. Finke 1997, p. 59.

²⁹⁵ Vgl. Iannaccone 1998, p. 1490-1491.

verbracht haben (auch durch Beten, Meditieren, Lektüre religiöser Texte, ehrenamtliche Tätigkeiten etc.).

- Die unterschiedlichen Untersuchungsparameter wie Mitgliedschaft, Beteiligung, wöchentlicher Kirchenbesuch, finanzielle Beiträge ergeben immer unterschiedliche Einschätzungen über die relative Größe, Stärke und den Marktanteil der Konfessionen, was in zukünftigen Analysen beachtet werden sollte.
- Nur ganz wenige Studien haben versucht nach den wahrgenommenen Kosten und gefühlten Belohnungen zu fragen. Allerdings sind die Ergebnisse jedes Kosten-Nutzen-Modells schwer auszuwerten, solange man nicht weiß, was die Menschen tatsächlich für ihr Glauben geopfert haben.²⁹⁶

Iannaccone bemängelt auch den fehlenden Fokus auf die Mikroebene bei den Fragestellungen. Man sollte mehr Aufmerksamkeit widmen an Fragen wie *Denken die Menschen tatsächlich, dass bestimmte Religionen kostspieliger oder riskanter sind als andere und spiegeln sich diese Vermutungen in den Kosten-Nutzen-Analysen zurück?* oder *Stellen Kunden privater Religionen tatsächlich religiöse Portfolios zusammen?*²⁹⁷

9.3. Zukünftige Forschungspotentiale laut Chaves und Gorski

Chaves und Gorski führen aufgrund ihrer vernichtenden Analyse der Pluralisierungstheorie weitere Untersuchungen für zukünftige Forschung an:

- Ihre Analyse ergab, dass das Verhältnis zwischen religiösem Pluralismus und religiöser Vitalität weder nur negativ, noch nur positiv ist – es variiert in den unterschiedlichen Nationen. Das wirft aber die Frage auf, wieso das so ist. Welche Umstände führen dazu, dass die These funktioniert und wann hat sie keine Wirkung? In diesem Zusammenhang sollte man auch die Konsequenzen religiösen Pluralismus im allgemeinen auch konkreter unter die Lupe nehmen.
- Es ist auch viel zu lernen, was das Staat-Kirchen-Verhältnis angeht. Hier gibt es auch positive und negative Ergebnisse: in Russland oder in den Vereinigten Staaten führte

²⁹⁶Vgl. Iannaccone 1995, p. 80.

²⁹⁷Vgl. Iannaccone 1997a, 41.

die Deregulierung zur erhöhten religiösen Beteiligung und Vitalität, in Europa und Kanada aber nicht. Was erklärt diese Unterschiede?

- Chaves und Gorski erinnern auch daran, dass es keine verlässliche Methode gibt, den religiösen Wettbewerb zu messen. Marktanteil, Regulierung und Pluralismus sind zwar brauchbare Indexes, aber keine vertrauenswürdigen Messungsmethoden. Die richtige Methode zu finden stellt die zukünftige Forschung vor eine große Herausforderung.²⁹⁸

²⁹⁸Vgl. Chaves / Gorski 2001, p. 274-279.

10. Zusammenfassung

In der Arbeit habe ich versucht, ein umfassendes Bild bezüglich der Theorie rationaler Entscheidung der Religion zu zeichnen und sie durch die Analyse der ungarischen religiösen Situation einer Probe zu unterziehen.

Die Vorteile lassen sich nicht leugnen: Die RCTR ermöglicht einen innovativen Blick auf die Religion(en). Sie führt zur Entdeckung neuer Hypothesen und Erkenntnisse. Sie hilft Geschehnisse und Zusammenhänge im Religionsbereich zu verstehen, formuliert neue Fragestellungen und liefert Antworten auch auf von der traditionellen Forschung vernachlässigte Fragen. Sie gibt dem Homo Oeconomicus ein Gehirn und räumt ihm die Möglichkeit zur freien Entscheidung ein, auch in Bezug darauf, ob - und wenn ja, woran - er glaubt. Sie erlaubt den religiösen Organisationen ein wirtschaftliches Denken. Kurz: Sie befreit die Religion vom Schleier der Irrationalität.

Allerdings lassen sich einige der Grundannahmen der RCTR in der Praxis nicht verifizieren. Es scheint, dass die Thesen eine eingeschränkte geographische/zeitliche Validität haben. Aber kann man überhaupt Länder von so unterschiedlicher Größe wie Luxemburg und Russland, von so unterschiedlicher Kultur wie China und USA, so unterschiedlicher Geschichte wie Deutschland und Uganda etc. vergleichen? Und kann man überhaupt die unterschiedlichen Religionen, Kirchen oder Konfessionen vergleichen? Dafür fehlen mir vereinheitlichte Richtlinien und ein allgemeiner Kriterienkatalog.

Es stellt sich auch die Frage, wie weit statistische Daten aus den 1980-90er Jahren heute noch Gültigkeit haben und ob sie überhaupt vergleichbar sind, wenn sie mit unterschiedlichen Zwecken von unterschiedlichen Personen/Institutionen erhoben wurden. Um tatsächlich allgemeine Aussagen tätigen zu können, brauchte man eine umfassende weltweite Studie oder man sollte die Konzepte, Definitionen und Indikatoren vereinheitlichen.

Wenn man die Theorie in dem Fall eines Landes anzuwenden versucht, das mit geringerem Interesse seitens der primären Theoretiker der RCTR behandelt wurde (so wie Ungarn), kann man sehen, dass das Modell religiöser Märkte durchaus eine gelungene Methode ist, um die religiöse Situation zu beschreiben. Man kann auch historische Entwicklungen gut erfassen und bestimmte Grundannahmen der RCTR durchaus wiedererkennen und sie somit empirisch nachweisen. Betrachtet man allerdings die Ausführungen von Froese in Details, gewinnt man

den Eindruck, dass er bewusst Untersuchungsaspekte verwendet hat, die eine „Supply-Side Interpretation“ gestützt haben, andere aber außer Acht gelassen hat. So gibt es durchaus Grundsätze der RCTR, denen die ungarische religiöse Entwicklung widerspricht (z.B. dass die Nachfrage konstant vorhanden ist oder dass ein erweitertes Angebot die Nachfrage mobilisiert). Das scheint zu unterstreichen, dass die Thesen der RCTR eher begrenzte (zeitliche) Gültigkeit haben.

Was meine ursprüngliche Fragestellung angeht, bin ich zu dem Schluss gekommen, dass die Theorie rationaler Entscheidung der Religion definitiv ein innovativer Ansatz ist. Im Großen und Ganzen kann man kaum über eine „Irrlehre“ sprechen, auch wenn sich bestimmte Annahmen der RCTR empirisch nicht beweisen lassen. Ohne Frage gibt es noch sehr viel zu tun. Die beobachteten „Kinderkrankheiten“ stellen die Theoretiker und Wissenschaftler vor große Herausforderungen und lassen noch einen langen Weg bis zum „Erwachsenwerden“ vermuten.

Zudem bin ich gewillt, die Meinung von Spickard zu teilen. Womit wir hier zu tun haben, ist keine Theorie, sondern ein Modell: perfekt um Untersuchungen durchzuführen, aber weniger perfekt, was die Bewahrheitung der angenommenen Thesen angeht.

Literaturverzeichnis

A vallás szerepe a mai társadalomban, 2009, in:

http://irodalommuveszet.blog.hu/2009/01/31/a_vallas_szerepe_a_mai_tarsadalomban

[abgerufen am 01.04.2012].

Albaugh, Ryan: Analyzing the “Religious Capital” Approach to Religious Participation, in:

http://nazarene.org/files/docs/albaugh_ryan_paper.pdf [abgerufen am 01.04.2012].

Ammerman, Nancy T.: Religious Choice and Religious Vitality: The Market and Beyond, in: Young, Lawrence A.: Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment, New York: Routledge 1997, p. 119-132.

Azzi, Corry / Ehrenberg, Ronald: Household Allocation of Time and Church Attendance, in: Journal of Political Economy 83/1 (1975), p. 27-56; auch in:

<http://www.iei.liu.se/nek/730A17/artiklar/1.283066/Churchattendance.pdf> [abgerufen am 01.04.2012].

Bader, Chris / Demaris, Alfred: A test of the Stark-Bainbridge theory of affiliation with cults and sects, in: Journal for the Scientific Study of Religion 35/3 (1996); auch in:

<http://www.holysmoke.org/sdhok/joining.htm> [abgerufen am 01.04.2012].

Bankston, Carl L. III: Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief, in: Review of Religious Research 43/4 (2002), p. 311-325; auch in: <http://tulane.edu/liberal-arts/sociology/upload/Rationality-Choice-Religious-Economy-2.pdf> [abgerufen am 01.04.2012].

Bankston, Carl L. III: Rationality, Choice and the Religious Economy: Individual and Collective Rationality in Supply and Demand, in: Review of Religious Research 45/2 (2003), p. 155-171; auch in: <http://tulane.edu/liberal-arts/sociology/upload/Rationality-Choice-Religious-Economy-1.pdf> [abgerufen am 01.04.2012].

Berger, Peter L.: A vallás és a Nyugat, 2006, in: <http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-vallas-es-a-nyugat> [abgerufen am 01.04.2012].

Bruce, Steve: The Poverty of Economism or the Social Limits on Maximizing, in: Jelen, Ted G. (Hg.): Sacred Markets, Sacred Canopies. Essays on Religious Markets and Religious Pluralism, Oxford: Rowan & Littlefield Publishers 2002, p. 167-185.

Bruce, Steve: Secularization and Economic Models of Religious Behavior, in: McCleary, Rachel M. (Hg.): The Oxford Handbook of the Economics of Religion, New York: Oxford University Press 2011, p. 289-302.

Celsing, Charlotte: Die Schweden – ein Volk ohne Religion? 2006, in: <http://www.sweden.se/de/Startseite/Arbeiten-leben/Lesen/Die-Schweden--ein-Volk-ohne-Religion/> [abgerufen am 01.04.2012].

Chaves, Mark / Gorski, Philip S.: Religious Pluralism and Religious Participation, in: Annual Review of Sociology 27 (2001), p. 261-281; auch in: http://www.unil.ch/webdav/site/issrc/shared/Chaves_Gorski.pdf [abgerufen am 01.04.2012].

Dalrymple, Timothy: Not a Time of Slumping Religion: An interview with Rodney Stark, 2010, in: <http://www.patheos.com/Resources/Additional-Resources/Not-a-Time-of-Slumping-Religion-An-Interview-with-Rodney-Stark.html> [abgerufen am 01.04.2012].

Ellway, Peter: Shopping for Faith or Dropping Your Faith, 2005, in: <http://www.csa.com/discoveryguides/religion/overview.php#acc> [abgerufen am 01.04.2012].

Finke, Roger: The Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change, in: Young, Lawrence A.: Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment, New York: Routledge 1997, p. 45-64.

Finke, Roger / Bader, Christopher D.: Data and Directions for Research in the Economics of Religion, in: McCleary, Rachel M. (Hg.): The Oxford Handbook of the Economics of Religion, New York: Oxford University Press 2011, p. 343-363.

Froese, Paul: Hungary for Religion: A Supply-Side Interpretation of the Hungarian Religious Revival, in: Journal for the Scientific Study of Religion 40/2 (2001), p. 251-268.

Hamberg, Eva M. / Pettersson, Thorleif: Religious Markets: Supply, Demand, and Rational Choices, in: Jelen, Ted G. (Hg.): Sacred Markets, Sacred Canopies. Essays on Religious Markets and Religious Pluralism, Oxford: Rowan & Littlefield Publishers 2002, p. 91-114.

Hank, Rainer: Die säkulare Täuschung: Anmerkungen zur Theorie religiöser Märkte, 2007, in: <http://wirtschaftlichefreiheit.de/wordpress/?p=58> [abgerufen am 01.04.2012].

Holtbrügger, Christian.: Shared Mental Models – Ein institutionenökonomischer Ansatz zur Beschreibung des Einflusses von Religion. In ökonomischen Entscheidungssituationen aus religionswissenschaftlicher Perspektive, Norderstedt: Grin Verlag 2008 (=Diplomarbeit Universität Bremen).

Hungerman, Daniel M.: Rethinking the Study of Religious Markets, in: McCleary, Rachel M. (Hg.): The Oxford Handbook of the Economics of Religion, New York: Oxford University Press 2011, p. 257-274.

Jelen, Ted G: Refelction on the “New Paradigm”: Unfinished Business and an Agenda for Research, in: Jelen, Ted G. (Hg.): Sacred Markets, Sacred Canopies. Essays on Religious Markets and Religious Pluralism, Oxford: Rowan & Littlefield Publishers 2002, p. 187-203.

Iannaccone, Laurance R.: The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion, in: Rationality and Society 156/3 (1991), p. 156-176; auch in: http://www.unil.ch/webdav/site/issrc/shared/8_Telechargement/Cours_BA_LA-GE/Market_Structure.pdf [abgerufen am 01.04.2012].

Iannaccone, Laurence R.: Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion, in: Journal for the Scientific Study of Religion 34/1 (1995), p. 76-88; auch in: <http://www.religionomics.com/iannaccone/papers.html> [abgerufen am 13.10.2010²⁹⁹].

Iannaccone, Laurence R.: Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion, in: Young, Lawrence A.: Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment, New York: Routledge 1997a, p. 25-44.

Iannaccone, Laurance R.: Skewness Explained: A Rational Choice Model of Religious Giving, in: Journal for the Scientific Study of Religion 36/2 (1997b), p. 141-157; auch in: <http://www.religionomics.com/archives/archive/42/skewness-explained-a-rational-choice-model-of-religious-giving> [abgerufen am 01.04.2012].

Iannaccone, Laurance R.: Introduction to the Economics of Religion, in: Journal of Economic Literature 36 (1998), p. 1465-1496; auch in:

²⁹⁹ Der Link funktioniert leider nicht mehr.

<http://www.religionomics.com/archives/archive/37/introduction-to-the-economics-of-religion>

[abgerufen am 01.04.2012].

Iannaccone, Laurance R.: Looking Backward: A Cross-National Study of Religious Trends, 2003a, in: <http://www.religionomics.com/archives/archive/34/looking-backward-a-cross-national-study-of-religious-trends> [abgerufen am 01.04.2012].

Iannaccone, Laurance R.: The Market for Martyrs, 2003b, in: <http://www.religionomics.com/archives/archive/31/the-market-for-martyrs> [abgerufen am 01.04.2012].

Iannaccone, Laurence R. / Bose, Feler: Funding the Faiths. Toward a Theory of Religious Finance, in: McCleary, Rachel M. (Hg.): *The Oxford Handbook of the Economics of Religion*, New York: Oxford University Press 2011, p. 323-339.

Iannaccone, Laurence R. / Finke, Roger / Stark, Rodney: Deregulating Religion: The Economics of Church and State, in: *Economic Inquiry* 35 (1997), p. 350-364; auch in: <http://www.religionomics.com/archives/archive/40/deregulating-religion-the-economics-of-church-and-state> [abgerufen am 01.04.2012].

Iannaccone, Laurence R. / Haight, Colleen E. / Rubin, Jared: Lessons from Delphi: Religious markets and spiritual capitals, in: *Journal of Economic Behavior & Organization* 77 (2011), p. 326-338; auch in: <http://www.cgu.edu/PDFFiles/SPE/Behavior%20Econ%20Seminars/Iannaccone%20-%20Delphi%20-%20JEBO%202011.pdf> [abgerufen am 01.04.2012].

Koch, Anna: Zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft- Religionsökonomische Perspektiven, München 2006, in: http://www.religionswissenschaft.uni-muenchen.de/download_sammlung/downloads_koch/a.pdf [abgerufen am 01.04.2012].

Majewska, Katarzyna: *Das Marktmodell von Rodney Stark – Ein Schlüssel zum Verstehen der Religionsökonomie*, Norderstedt: Grin Verlag 2008 (=Studienarbeit).

McCleary, Rachel M.: The Economics of Religion as a Field of Inquiry, in: McCleary, Rachel M. (Hg.): *The Oxford Handbook of the Economics of Religion*, New York: Oxford University Press 2011, p. 3-36.

Nagel, Alexander-Kenneth: “Homo rationaliter religiosus?” Das Paradigma der Rationalen Wahl und seine Anwendung in der Religionswissenschaft, Norderstedt: Grin Verlag 2005 (=Studienskript Universität Bremen).

Neitz, Mary Jo / Mueser, Peter R.: Economic Man and the Sociology of Religion: A Critique of the Rational Choice Approach, in: Young, Lawrence A.: Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment, New York: Routledge 1997, p. 105-118.

Olson, Daniel V. A.: Competing Notions of Religious Competition and Conflict in Theories of Religious Economies, in: Jelen, Ted G. (Hg.): Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 2002, p. 133-165.

Olson, Daniel V.A.: Toward Better Measures of Supply and Demand for Testing Theories of Religious Participation, in: McCleary, Rachel M. (Hg.): The Oxford Handbook of the Economics of Religion, New York: Oxford University Press 2011, p. 135-149.

Opfinger, Matthias: Religious Market Theory vs. Secularization: The Role of Religious Diversity Revisited, Leibniz 2011, in: <http://www.wiwi.uni-hannover.de/Forschung/Diskussionspapiere/dp-475.pdf> [abgerufen am 01.04.2012].

Ocsai, Tamás: Ungarn: Verfassungsgericht lehnt neues Religionsgesetz ab, 2011, in: <http://www.eann.de/ungarn-verfassungsgericht-lehnt-neues-religionsgesetz-ab/11366/> [abgerufen am 01.04.2012].

Összefoglaló az új egyházi törvényről, 2011, in: <http://nepszava.com/2011/12/uncategorized/osszefoglalo-az-uj-egyhazi-torvenyrol.html> [abgerufen am 01.04.2012].

Pfaff, Steven: Religion under Communism. State Regulation, Atheist Competition, and the Dynamics of Supply and Demand, in: McCleary, Rachel M. (Hg.): The Oxford Handbook of the Economics of Religion, New York: Oxford University Press 2011, p. 235-255.

Pickel, Gert: Das religiöse Marktmodell. Religiöser Wettbewerb und Pluralisierung. Der Markt regelt die Nachfrage? Leipzig 2008 (=Vorlesungspräsentation Universität Leipzig), in: http://www.uni-leipzig.de/~prtheol/vl_rel_ne_4.ppt [abgerufen am 13.11.2010³⁰⁰].

³⁰⁰ Der Link funktioniert leider nicht mehr.

Pickel, Gert: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden: VS Verlag 2011.

Religion in Schweden, in: <http://www.info-schweden.de/fakten-uber-schweden/religion/> [abgerufen am 01.04.2012].

Religiöser Konsumentenschutz. nötig, subjektiv, schwierig, effizient, in: <http://www.relinfo.ch/index/konsumentenschutz.html> [abgerufen am 01.04.2012].

Rosta, Gergely: Változó vallásosság Magyarországon, in: http://forsense.hu/content/RostaGergely_ValtozovallasossagMagyarorszagon.pdf [abgerufen am 01.04.2012].

Roßteutscher, Sigrid: Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften, Baden-Baden: Nomos 2009.

Scherkat, Darren E.: Embedding Religious Choices: Integrating Preferences and Social Constraints into Rational Choice Theories of Religious Behaviour, in: Young, Lawrence A.: Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment, New York: Routledge 1997, p. 65-86.

Schmid, Georg: Religiöser Konsumentenschutz. nötig, subjektiv, schwierig, effizient, 2001, in: <http://www.relinfo.ch/index/konsumentenschutz.html> [abgerufen am 01.04.2012].

Schmidtchen, Dieter: Ökonomik der Religion, in: Economic Series 0003 (2000) unter <http://www.wiwi.uni-saarland.de/economics-wp/pdf/wp0003.pdf> [abgerufen am 01.04.2012].

Seele, Peter: Was ist Religionsökonomie? Basel 2008, in: http://religionswissenschaft.unibas.ch/index.php?eID=tx_nawsecuredl&u=0&file=fileadmin/religionswissenschaften/redaktion/Dokumente/Infoblaetter/Religionsoekonomie_RW_Uni_Basel_Peter_Seele_v1.pdf&t=1329149536&hash=439d36f73b3da4c957e6f71cf5ac7c6b [abgerufen am 01.04.2012].

Spickard, James V.: Rethinking religious social action: what is „rational“ about rational-choice theory?, in: Sociology of Religion 59/2 (1998), p. 99-115; auch in: http://findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_n2_v59/ai_20913873/ [abgerufen am 01.04.2012].

Stark, Rodney: Bringing Theory Back in, in: Young, Lawrence A.: Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment, New York: Routledge 1997, p. 3-24.

Stark, Rodney / Bainbridge, William Sims: The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation, Berkeley: University of California Press 1985.

Stark, Rodney / Bainbridge, William Sims: A Theory of Religion, New Brunswick: Rutgers University Press 1996.

Stark, Rodney / Finke, Roger: Beyond Church and Sect: Dynamics and Stability in Religious Economics, in: Jelen, Ted G. (Hg.): Sacred Markets, Sacred Canopies. Essays on Religious Markets and Religious Pluralism, Oxford: Rowan & Littlefield Publishers 2002, p. 31-62.

Stark, Rodney / Iannaccone, Laurence R.: A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization“ of Europe, in: Journal for the Scientific Study of Religion 33/3 (1994), p. 230-249; auch in: http://www.unil.ch/webdav/site/issrc/shared/Iannaccone_Stark.pdf [abgerufen am 01.04.2012].

Stark, Rodney / Iannaccone, Laurence R. / Finke, Roger: Rationality and the „Religious Mind“, 1997, in: <http://www.religionomics.com/archives/archive/38/rationality-and-the-religious-mind> [abgerufen am 01.04.2012].

Surhone, Lambert M. / Tennoe, Mariam T. / Henssonow, Susan F. (Hg.): Theory of Religious Economy. Rational Choice Theory, Theories of Religion, Religious Pluralism, Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Laurence Iannaccone, H. Richard Niebuhr, Beau Bassin: Betascript publishing 2010.

Százfős egyházak országa, 2009, in: http://www.evangelikus.hu/lapszemle_2009-2011/szazfos-egyhaziak-orszaga/?searchterm=None [abgerufen am 01.04.2012].

Tomka, Miklós: Religion und Kirche in Ungarn nach dem Ende des Kommunismus, in: Zulehner, Paul M. / Tomka, Miklós / Toš, Niko: Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Ungarn, Litauen, Slowenien, Ostfildern: Schwabenverlag 1999, p. 29-133.

Tomka, Miklós: Modelle und Optionen der Präsenz der Kirche in Ost- und Mitteleuropa in den Jahrzehnten nach der Wende, in: Renöckl, Helmut / Baloban, Stjepan (Hg.): Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven, Wien-Würzburg: Echter Verlag 2010a, p. 291-306.

Tomka, Miklós: Religiöser Wandel in Ungarn. Religion, Kirche und Sekten nach dem Kommunismus, Ostfildern: Grünewalt 2010b.

Tomka, Miklós: Expanding Religion. Religious Reival in Post-Communist Central & Eastern Europe, Berlin: De Gruyter 2011 (Religion & Society 47).

Ungarn: Neues Religionsgesetz in Kraft, 2012, in:

http://www.kirchen.ch/g2w/index.php?option=com_content&view=article&id=687%3Aungar-n-neues-religionsgesetz-in-kraft&catid=1%3Anews&Itemid=100 [abgerufen am 01.04.2012].

Ungarn: Reaktionen auf das neue ungarische Religionsgesetz, 2012, in:

http://www.kirchen.ch/g2w/index.php?option=com_content&view=article&id=686%3Aungar-n-reaktionen-auf-das-neue-ungarische-religionsgesetz&catid=1%3Anews&Itemid=99

[abgerufen am 01.04.2012].

Végh, Zoltán Gyula: Vallások piaca, Budapest 2002 (=TDK-Előadás Budapesti Műszaki- és

Gazdaságtudományi Egyetem), in: <http://www.rezler-foundation.hu/docs/veghzoltan.doc>

[abgerufen am 01.04.2012].

Viehmann, Cristina: Der Rationalansatz in den Sozialwissenschaften. Heute: Religion, Zürich 2005 (=Präsentation Universität Zürich), in:

<http://www.iew.uzh.ch/study/courses/downloads/VortragReligion.pdf> [abgerufen am

01.04.2012].

Warner, R. Stephen: Convergence toward the New Paradigm: A Case of Induction, in:

Young, Lawrence A.: Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment, New York and London: Routledge 1997, p. 87-101.

Warner, R. Stephen: More Progress on the New Paradigm, in: Jelen, Ted G. (Hg.): Sacred

Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism, Oxford: Rowman& Littlefield Publishers 2002, p. 1-29.

Weber, Joseph / Coy, Peter: Economists Are Getting Religion. Can organized faith be

explained by supply and demand? They think so, Chicago/New York: Bloomberg

Businessweek 2004,

in: http://www.businessweek.com/magazine/content/04_49/b3911107_mz057.htm [abgerufen

am 01.04.2012].

Wildman, János: Religion in Ungarn, in: Porsche-Ludwig, Markus / Bellers, Jürgen
:Handbuch der Religionen der Welt, 2012,
in: http://www.bautz.de/bautzbautz/index.php?option=com_content&view=article&id=200:religion-in-ungarn&catid=70:handbuch-religion&Itemid=62 [abgerufen am 01.04.2012].

Zapf, C. Lukas: Wie sich Religion mit wirtschaftswissenschaftlichen Modellen erklären lässt: Die Rational Choice Theory of Religion als lange gesuchte Brücke zwischen den Disziplinen? Starnberg 2008 (=Seminararbeit Universität Luzern), in:
http://www.izapf.de/Rational_Choice.pdf [abgerufen am 01.04.2012].

2011. évi CCVI. Törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról, in: Magyar Közlöny 166 (2011) ; auch in: <http://jogszabalykereso.mhk.hu/MK11166.pdf> [abgerufen am 01.04.2012].

A 2012. évi VII. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. Törvény módosításáról, in: Magyar Közlöny 24 (2012); auch in:
<http://kozlony.magyarorszag.hu/pdf/12126> [abgerufen am 01.04.2012].

82 Kirchen hoffen in Ungarn auf Anerkennung durch neues Religionsgesetz, 2012, in:
<http://www.vef.de/aktuelles/meldung/82-kirchen-hoffen-in-ungarn-auf-erkennung-durch-neues-religionsgesetz/> [abgerufen am 01.04.2012].