

Das Kapital religiöser Gemeinschaften - Ideen zur Adaption neuerer Kapitaltheorien in der Religionswissenschaft

Frederik Elwert

Einleitung

Gegenstand dieser Arbeit ist das Kapital religiöser Gemeinschaften. Im Blickpunkt sollen aber nicht die Kirchen als multinationale Konzerne oder das Fundraising muslimischer Moscheegemeinden stehen. In den Sozialwissenschaften ist die Erkenntnis gereift, dass Kapital weitaus mehr ist als das Verfügen über finanzielle Mittel. Auch in der Religionswissenschaft wird diese Idee zunehmend aufgegriffen. Obwohl viele der Versuche, auch Religion als Kapital aufzufassen, aus den USA kommen, wächst auch innerhalb der deutschen Religionswissenschaft das Interesse. So veranstaltete Hans Kippenberg im Februar 2004 eine Tagung mit dem Titel »Das soziale und kulturelle Kapital religiöser Gemeinschaften«.

Sowohl in den Wirtschaftswissenschaften als auch in der Soziologie und Politologie hat sich ein neues Verständnis von Kapital entwickelt. Es gibt mittlerweile viele Autoren, die einem erweiterten Kapitalbegriff einen zentralen Stellenwert in ihrer Theorie einräumen. Diese Konzepte können, bei allen Unterschieden im Detail, unter dem Stichwort »Neokapitaltheorien«¹ zusammengefasst werden. Besondere Impulse für diese Theorien gehen dabei von der Handlungstheorie aus, die das Handeln der Menschen auf einem eher niedrigen Aggregationsniveau erklären will. Der Soziologe und prominente Vertreter der »Rational-Choice-Theorie« Hartmut Esser gibt eine bündige Definition des Kapitalbegriffs aus der Perspektive der Handlungstheorie: »Nur solche Ressourcen, die die Akteure unter Kontrolle haben, können sie als Mittel für die Erreichung ihrer Ziele einsetzen. [...] Der allgemeine Ausdruck für die Menge der kontrollierten Ressourcen eines Akteurs ist der des *Kapitals*«.²

Auf der Grundlage dieser allgemeinen Definition können verschiedene Formen von Kapital unterschieden werden. Neben dem ökonomischen Kapital, das aus Sachwerten besteht, sind vor allem Humankapital, kulturelles Kapital und soziales Kapital in der Diskussion. In jüngerer Zeit haben aber auch Überlegungen an Aufmerksamkeit gewonnen, die den Kapitalformen ein religiöses Kapital hinzufügen.





Für die Religionswissenschaft stellen die neuen Kapitaltheorien eine höchst interessante Entwicklung dar. Die sozialwissenschaftlichen Disziplinen haben mit diesen Theorien einen Grundstein erarbeitet, auf dem die religionswissenschaftliche Forschung und Theoriebildung nun aufbauen kann. Lange Zeit hatte die Sphäre des Religiösen den Anschein des Irrationalen. In dem die Neokapitaltheorien aber die Idee immaterieller Güter in den Vordergrund stellen, sind sie für die Religionswissenschaft anschlussfähig. Auch religiöse Gemeinschaften stellen Ressourcen zur Verfügung. Zudem stellt die Pflege religiösen Wissens eine Form der Investition dar. Für die Religionswissenschaft bieten diese Ansätze einen neuen Blick auf ihren Gegenstand – gerade die Bereiche religiösen Wissens und religiöser Vergemeinschaftung lassen sich mit diesem Instrumentarium betrachten.

Die Konzepte, die von verschiedenen Neokapitaltheoretikern vertreten werden, unterscheiden sich teilweise jedoch grundlegend. Bevor also Überlegungen zu den religionsbezogenen Kapitalmodellen angestellt werden, soll zunächst eine kurze Einführung in die zentralen Spielarten der sozialwissenschaftlichen Kapitaltheorien gegeben werden. Nach dem Überblick über die verschiedenen Konzepte sollen im Abschnitt »Adaption der Neokapitaltheorien in der Religionswissenschaft« Ansätze vorgestellt werden, die diese auf religionsbezogene Fragestellungen anwenden. Dabei wird zu fragen sein, welche Ressourcen Religion(en) den Akteuren zur Verfügung stellen und welche Auswirkungen dies auf das Handeln des Einzelnen sowie auf die Gesellschaft als Ganze hat.

Im Fazit soll dann zusammenfassend erörtert werden, ob sich gewinnbringend von einem religiösen Kapital sprechen lässt und welche Möglichkeiten die Neokapitaltheorien für die Religionswissenschaft bieten.

Neokapitaltheorien in den Sozialwissenschaften

In den Sozialwissenschaften haben die so genannten Neokapitaltheorien heute einen festen Platz. Gerade in das von der Idee der rationalen Wahl (rational choice) geprägte Denken passt der Begriff des Kapitals zur Beschreibung vielfältiger sozialer Phänomene. Aber auch eine ganz andere Theorierichtung



macht sich für den Kapitalbegriff zur Beschreibung der gesellschaftlichen Verhältnisse stark: Pierre Bourdieu baut seine Kapitaltheorie auf der Grundlage des Marx'schen Klassendenkens (siehe Abschnitt »Die Unterscheidung der Kapitalformen nach Pierre Bourdieu«).

Im Folgenden sollen die in den Sozialwissenschaften entwickelten Ansätze kurz vorgestellt werden, um im nächsten Schritt ihre Adaption in der Religionswissenschaft besser einordnen zu können.

Der Begriff des Humankapitals von Gary S. Becker

Einer der bekanntesten Vertreter der Neokapitaltheorien ist nicht zufällig ein Wirtschaftswissenschaftler: Gary S. Becker hat den Begriff des Humankapitals eingeführt, der sich stark am ökonomischen Kapitalverständnis orientiert. Diese Übertragung eines wirtschaftswissenschaftlichen Begriffes auf soziale Phänomene war aber dennoch so grundlegend, dass Becker im Jahre 1992 für seine Arbeit den Nobelpreis verliehen bekam.

Beckers Grundgedanke ist, dass auch Investitionen in Gesundheit, Bildung oder Ausbildung Investitionen in Kapital sind:

»Schooling, a computer training course, expenditures on medical care, and lectures on the virtues of punctuality and honesty are capital too in the sense that they improve health, raise earnings, or add to a person's appreciation of literature over much of his or her lifetime.«³

Als Unterschied zu klassischen Vorstellungen von Kapital führt Becker die Körpergebundenheit an: Das Humankapital kann – im Gegensatz zu materiellen Gütern – nicht von der Person getrennt werden, die es besitzt.

Der Ansatz Beckers baut in seinen Schlussfolgerungen deutlich auf der Rational-Choice-Theorie auf. Die Investitionen in Humankapital, die die Akteure tätigen, »usually are rational responses to a calculus of expected costs and benefits«⁴ Dabei müssen Kosten und Nutzen nicht in Geld gemessen werden, wie Becker betont:

»[N]othing in the concept of human capital implies that monetary incentives need to be more important than cultural and nonmonetary ones.«⁵



Dennoch ist die Konzentration auf die finanziellen Folgen der Investitionen in Humankapital deutlich, wenn beispielsweise die Kosten eines Universitätsstudiums gegen die zu erwartenden Einkommenssteigerungen abgewogen werden.

Die Unterscheidung der Kapitalformen nach Pierre Bourdieu

Der zweite große Theoretiker, dessen Ideen eine breite Wirkung entfaltet haben, ist der französische Ethnologe und Soziologe Pierre Bourdieu. In seinen Schriften merkt man den marxistischen Ursprung deutlich am Sprachgebrauch. So lautet der erste Satz eines seiner grundlegenden Artikel: »Die gesellschaftliche Welt ist akkumulierte Geschichte.«⁶ Der historische Materialismus blickt hier merkbar durch.

Einen deutlichen Unterschied zu Marx markiert aber der Kapitalbegriff von Bourdieu. Nicht der Besitz von Produktionsmitteln ist hier allein entscheidend, Bourdieu kommt es auf die subtileren Formen des Kapitals an: »Es ist nur möglich, der Struktur und dem Funktionieren der gesellschaftlichen Welt gerecht zu werden, wenn man den Begriff des *Kapitals in allen seinen Erscheinungsformen* einführt.«⁷ Im Gegensatz zum klassischen wirtschaftswissenschaftlichen Verständnis versteht Bourdieu »den Warenaustausch lediglich als speziellen Fall unter mehreren möglichen Formen von sozialem Austausch«⁸

Mit dieser Erweiterung des Kapitalbegriffs möchte Bourdieu die verborgenen Mechanismen in der Auseinandersetzung der Klassen aufdecken, »die zwar objektiv ökonomischen Charakter tragen, aber als solche im gesellschaftlichen Leben nicht erkannt werden und auch nicht erkennbar sind.«⁹ Mit diesen Mechanismen meint Bourdieu »gesellschaftliche Felder« wie die Kunst, die zwar zur Festigung der sozialen Position der höheren Klassen dienen, die aber ihre Funktion unter dem Vorwand der Zwecklosigkeit verschleiern.



Kulturelles Kapital

Im Gegensatz zu Becker unterscheidet Bourdieu neben dem ökonomischen Kapital zwei weitere Kapitalformen: das kulturelle Kapital und das soziale Kapital.¹⁰ Dabei entspricht das kulturelle Kapital Pierre Bourdieus annähernd dem Konzept des Humankapitals bei Becker. Auch kulturelles Kapital lässt sich durch Bildung erwerben und es ist an ein Individuum gebunden:

»Die Akkumulation von Kultur in inkorporiertem Zustand [...] setzt einen *Verinnerlichungsprozeß* voraus, der in dem Maße, wie er Unterrichts- und Lernzeit erfordert, *Zeit kostet*. Die Zeit muß vom Investor *persönlich* investiert werden.«¹¹

Bourdieu setzt sich dabei aber bewusst von den Humankapitaltheoretikern wie Becker ab. Während er selbst ja gerade die nicht-ökonomischen Mechanismen zum Erhalt der Klassenstruktur mit dem erweiterten Kapitalverständnis aufzeigen will, wirft er den Vertretern der Humankapitaltheorie vor, wichtige Aspekte zu übersehen:

»[D]as von ihnen benutzte Maß für den Ertrag schulischer Investition [bezieht] nur solche Investitionen und Profite ein, die sich in Geld ausdrücken oder direkt konvertieren lassen, wie die Studienkosten oder das finanzielle Äquivalent für die zum Studium verwendete Zeit. [...] Daraus ergibt sich das unausweichliche Paradoxon, daß die Humankapital-Theoretiker sich selbst dazu verdammen, die am besten verborgene und sozial wirksame Erziehungsinvestition unberücksichtigt zu lassen, nämlich die *Transmission kulturellen Kapitals in der Familie*.«¹²

Soziales Kapital

Neben das kulturelle Kapital setzt Bourdieu noch eine zweite Form nicht-ökonomischen Kapitals: das soziale Kapital. Diese Kapitalform gewinnt ein Individuum durch den Umstand, dass es in einen sozialen Kontext eingebunden ist, der ihm gewisse Möglichkeiten bietet:

»Das Sozialkapital ist die Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr



oder weniger institutionalisierten *Beziehungen* gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind; oder, anders ausgedrückt, es handelt sich dabei um Ressourcen, die auf der *Zugehörigkeit zu einer [sic] Gruppe* beruhen.¹³

Eine Person besitzt also dadurch eine Form von Kapital, dass sie andere, ihr verbundene Personen kennt, die ihrerseits über Kapital verfügen. Über dieses Kapital kann eine Person indirekt verfügen, z.B. durch Leihgaben oder Kredite, die innerhalb einer Gruppe gewährt werden.

»Der Umfang des Sozialkapitals, das der einzelne besitzt, hängt demnach sowohl von der Ausdehnung des Netzes von Beziehungen ab, die er tatsächlich mobilisieren kann, als auch von dem Umfang des (ökonomischen, kulturellen oder symbolischen) Kapitals, das diejenigen besitzen, mit denen er in Beziehung steht.«¹⁴

Wichtig ist es, an dieser Stelle festzuhalten, dass bei Bourdieu der Besitz sozialen Kapitals eine Eigenschaft des Individuums, nicht der Gruppe, ist. Das Sozialkapital ist also ein Maß dafür, wie viele Ressourcen eine Person über seine Beziehungen mobilisieren kann.

Eher am Rande erwähnt Bourdieu aber auch die Auswirkungen des sozialen Kapitals für die Gruppe:

»Das Gesamtkapital, das die einzelnen Gruppenmitglieder besitzen, dient ihnen allen gemeinsam als Sicherheit und verleiht ihnen – im weitesten Sinne des Wortes – *Kreditwürdigkeit*.«¹⁵

Soziales Kapital in der Theorie von James Coleman

Der zweite bedeutsame Soziologe, der das Konzept des sozialen Kapitals fruchtbar gemacht hat, ist James Coleman. Er ist Vertreter der Rational-Choice-Theorie, die ohnehin eine Nähe zu ökonomischen Ansätzen besitzt. Diese Theorierichtung zeichnet sich gleichzeitig aber auch durch eine starke Konzentration auf das handelnde Individuum – den Akteur – aus. Während Bourdieu immer wieder den Blick auf die Bedeutung des sozialen Kapitals für die Struktur und seine Funktion für bestimmte Klassen lenkt, ist das Konzept von Coleman stärker auf die Akteure und ihre unmittelbaren Beziehungen ausgerichtet.



Coleman macht – ebenso wie Bourdieu – den *Kapitalcharakter* des sozialen Kapitals stark: »Wie andere Kapitalformen ist soziales Kapital produktiv, denn es ermöglicht die Verwirklichung von Zielen, die ohne es nicht zu verwirklichen wären.«⁶ Diese Charakterisierung des sozialen Kapitals als Kapital kann als Grundlage der verschiedenen Neokapitaltheorien gesehen werden.

In einer anderen Hinsicht lässt sich jedoch ein wichtiger Unterschied zu Bourdieu festhalten: Für Bourdieu sind letztlich alle drei Kapitalformen – das ökonomische, das kulturelle und das soziale – Besitz des Individuums, es ist gerade die Übertragung von Kapital, die der Untersuchung bedarf. Coleman sieht das soziale Kapital dagegen in einer Sonderrolle:

»Anders als andere Kapitalformen wohnt soziales Kapital den Beziehungsstrukturen zwischen zwei oder mehr Personen inne. Es ist weder Individuen noch materiellen Produktionsgeräten eigen«¹⁷

Hieran unterscheidet Coleman sein Konzept des sozialen Kapitals auch von Beckers Humankapital:

»Humankapital [wird] geschaffen, indem Personen so verändert werden, daß sie Fertigkeiten und Fähigkeiten erlangen, die ihnen erlauben, auf neue Art und Weise zu handeln. Soziales Kapital dagegen entsteht, wenn sich die Beziehungen zwischen Personen so verändern, daß bestimmte Handlungen erleichtert werden«¹⁸

Diese Charakterisierung des sozialen Kapitals macht noch einmal den handlungstheoretischen Ansatz Colemans deutlich. Für Bourdieu ermöglicht soziales Kapital den *Zugriff auf Ressourcen*, Coleman sieht seine Leistung dagegen im *Ermöglichen von Handlungen*. Demnach ist auch das Vorhandensein von sozialem Kapital nicht in jeder Hinsicht positiv für das Handeln der Akteure:

»Eine bestimmte Form von sozialem Kapital, die bestimmte Handlungen begünstigt, kann für andere Handlungen nutzlos oder sogar schädlich sein«¹⁹

Ähnlich ambivalent kann auch die Generierung des sozialen Kapitals sein. Nicht – wie bei Bourdieu – die reine Gruppenzugehörigkeit stellt das soziale Kapital bereit, sondern Eigenschaften der Gruppe, wie beispielsweise das Vorhandensein bestimmter Normen. Gerade für die Frage nach der Relevanz dieser Theorie für



die Religionswissenschaft ist die Beschreibung der Wirkung von Normen von Interesse. Solche verbindlichen Normen, wie sie z. B. durch religiöse Ideologien bereitgestellt werden, sind in ihrer Wirkung auf die Handlungsspielräume der Akteure zwiespältig, da sie »nicht nur abweichende Handlungen einschränken, die anderen Schaden zufügen, sondern auch abweichende Handlungen, die für jeden gewinnbringend sind.«²⁰ Bestimmte Gruppennormen können also einerseits spezifische Handlungen ermöglichen, hemmen aber andererseits das Innovationspotenzial einer Gruppe.

Robert Putnams Konzept von Sozialkapital

Eine andere Fragestellung verfolgt Robert D. Putnam mit seiner Verwendung des Sozialkapitalbegriffes. In seiner groß angelegten Studie »Making democracy work«²¹ untersucht er die Effizienz demokratischer Institutionen am Beispiel der Regionalregierungen in Italien. Seine Untersuchung ist weniger auf die Handlungsmöglichkeiten einzelner Akteure als auf große Institutionen ausgerichtet.

Der Ausgangspunkt der Überlegungen Putnams liegt dabei trotzdem auf der Ebene der Individuen. Putnam setzt bei einem Dilemma aus der Spieltheorie an: Die Spieltheorie, die sich mit der Kooperation von Akteuren in spezifischen Situationen befasst, kommt letztlich zu dem Ergebnis, dass Kooperation in vielen Fällen für den einzelnen Akteur nicht die rationale Wahl ist, weil er keine verlässlichen Informationen über das Verhalten seiner potenziellen Kooperationspartner hat. Betrachtet man dagegen die insgesamt möglichen Erträge, so wäre Kooperation häufig die lohnendere Alternative.²²

Entgegen dieser pessimistischen Einschätzung, so Putnams Beobachtung, lässt sich Kooperation in der sozialen Wirklichkeit relativ häufig beobachten. Dass dies möglich ist, ist für Putnam eine Folge des sozialen Kapitals einer Gemeinschaft: »Voluntary cooperation is easier in a community that has inherited a substantial stock of social capital, in the form of norms of reciprocity and networks of civic engagement.«²³ Schon die Formulierung macht auf einen grundlegenden Unterschied zu den bisher genannten Konzepten von sozialem Kapital aufmerksam: Weder das Individuum noch die Beziehungen zwischen einzelnen



Akteuren, sondern die Gemeinschaft als Ganze ist Trägerin des sozialen Kapitals; »Social capital here refers to features of social organisations, such as trust, norms, and networks, that can improve the efficiency of society by facilitating coordinated actions.«²⁴

Trotz dieser Ausrichtung auf größere Organisationsformen setzt Putnams Modell letztlich bei den einzelnen Akteuren an. Entscheidend ist das *Vertrauen*, das Kooperation ermöglicht, indem es das eingangs beschriebene Dilemma der Kooperation überwindet: »Trust entails a prediction about the behavior of an independent actor.«²⁵ Während dieses Vertrauen zwischen zwei Akteuren – vergleichbar mit Colemans Verständnis von sozialem Kapital – in dieser Konstellation Kooperation ermöglichen kann, ist es doch in seiner Tragweite sehr begrenzt. »In larger, more complex settings, however, a more impersonal or indirect form of trust is required.«²⁶

Letztlich ist es erst diese generalisierte Form von Vertrauen, die Putnam als soziales Kapital bezeichnet. Und auf der Grundlage des kollektiven sozialen Kapitals von Gemeinschaften lassen sich Unterschiede in verschiedenen Gemeinschaften und ihren Institutionen erklären: »For political stability, for government effectiveness, and even for economic progress social capital may be even more important than physical or human capital.«²⁷

Die Adaption der Neokapitaltheorien in der Religionswissenschaft

Der Ansatz, nicht-materielle Güter als Kapital aufzufassen, lässt sich auch in der Religionswissenschaft anwenden. Religiöse Gemeinschaften zeichnen sich häufig durch eine starke Gruppenidentität aus. Auch Normen – in Form von Ethik und religiösem Recht – als Quelle sozialen Kapitals sind fester Bestandteil nahezu aller religiösen Lehren.

Dennoch sind bei der Übertragung einige Überlegungen notwendig. Stellen Religionen Human-, kulturelles oder soziales Kapital bereit? Welches Konzept von sozialem Kapital kann geeignet sein, die Leistung von Religionen zu beschreiben? Kann man gar von einem eigenen »religiösen Kapital« sprechen?

Bourdieu entwickelte bereits 1971 in seinem Aufsatz »Genese und Struktur des religiösen Feldes« (dt. 2000) einen Begriff von »religiösem Kapital«. Unter



Bezugnahme auf die Klassiker der soziologischen Religionstheorie – Marx, Weber und Durkheim – nimmt er eine Bestimmung des »religiösen Feldes« vor, in dem »Gruppen von Spezialisten [...] in Konkurrenz um das Monopol auf die Verwaltung der Heilsgüter und um die Klientel der unterschiedlichen, an ihren Dienstleistungen interessierten Klassen stehen.«²⁸ Hier entwirft er das Bild einer religiösen Ökonomie, die analog zur materiellen Ökonomie funktioniert. Auch für diese immaterielle Ökonomie betont Bourdieu den Aspekt der Macht, die sich in dem Gefälle zwischen den religiösen Monopolisten und jenen, die »als Laien bzw. Profane ihres religiösen Kapitals (als akkumulierter symbolischer Arbeit) beraubt sind.«²⁹

Trotz dieser theoretischen Vorarbeiten, die Bourdieu für den Bereich einer religionswissenschaftlichen Kapitaltheorie geleistet hat, ist eine solche für fast zwanzig Jahre nicht expliziert worden. Die neueren Impulse, Kapitalmodelle auf das Gebiet der Religion(en) anzuwenden, kommen auch aus einer anderen Richtung: Im englischsprachigen Raum sind seit den 1990er Jahren Versuche unternommen worden, eine Kapitaltheorie des Religiösen zu entwickeln. Die Grundlage bilden bei diesen Ansätzen dementsprechend auch nicht die Überlegungen Bourdieus, sondern die amerikanischen Neokapitaltheoretiker. Im Folgenden sollen die neueren Anwendungen des Kapitalkonzeptes auf Religionen betreffende Themen vorgestellt werden, die sich auf dieser Grundlage entwickelt haben.

Religious Human Capital

Eine der frühesten Anwendungen des Kapitalkonzeptes für religionsbezogene Fragestellungen findet sich bei Lauren Iannaccone (1990). Dabei bezieht er sich dezidiert auf Beckers Humankapitalkonzept (siehe Abschnitt »Der Begriff des Humankapitals von Gary S. Becker«). Dieses eignet sich wegen seines offenen Güterbegriffes – für Becker sind auch Gesundheit oder Erholung Güter – für eine Anwendung auf die religiöse Produktion:

»Religious practice can also be viewed as a productive process. Purchased goods, household time, and human capital affect a family's capacity to ›produce‹ religious satisfaction.«³⁰



Für diese spezifisch religiösen Formen des Humankapitals, wie »religious knowledge, familiarity with church ritual and doctrine, and friendships with fellow worshippers« führt Iannaccone den Begriff »religious human capital« ein. Dabei ist es eine Eigenart religiösen Kapitals, dass es nicht abnimmt, wenn es in Anspruch genommen wird, sondern vielmehr wächst: »Religious capital is both a prerequisite for and a consequence of most religious activity«³¹

Ähnlich wie Becker Entscheidungen bezüglich der Ausbildung, des Berufes, etc. mit dem Humankapital der Akteure erklärt, bietet Iannaccone ein Modell für Konversion, interkonfessionelle bzw. interreligiöse Heiraten und Ähnliches an. Gerade durch den zirkulären Charakter seiner Argumentation bleibt der Erklärungsgehalt aber etwas vage. Da nicht entschieden werden kann, ob letztlich religiöses Kapital ein starkes religiöses Engagement zur Folge hat, oder ob nicht religiöse Hingabe die Bedingung für ein hohes religiöses Kapital ist, bleibt der Unterschied zwischen religiösem Kapital als handlungsermöglichende Ressource und Religiosität an sich undeutlich.

Spiritual Capital

Im Oktober 2003 organisierte das Metanexus Institute, unterstützt von der Templeton Foundation, ein Treffen, um mit namhaften Wissenschaftlern das Konzept des »spiritual capital« zu diskutieren.³² Dieses Treffen war der Auftakt zu einem Forschungsprogramm zu »spiritual capital«, das für empirische Forschungen zu diesem Thema insgesamt 650.000 US-Dollar Preisgeld auslobte. Zu diesem Planungstreffen wurden einige Arbeitspapiere auf der Homepage des Programms veröffentlicht (Berger & Hefner 2003, Finke 2003, Malloch 2003, Woodberry o.J.). Diese stellen zum Teil sehr unterschiedliche Konzeptionen dessen dar, was man als »spiritual capital« beschreiben kann. Die Unterschiede sollen hier kurz dargestellt werden.

Religiöses Kapital als Grundstock religiöser Produktion

Finke (2003) lehnt sich in seiner Behandlung des Themas stark an die Arbeit von Iannaccone an (siehe Abschnitt »Religious Human Capital«). Dabei betont er die Eigenständigkeit geistigen Kapitals gegenüber anderen Kapitalformen. Dazu streicht er die Freundschaften aus der Definition Iannaccones, da sie seiner



Meinung nach Teil des sozialen Kapitals sind, das in Religionsgemeinschaften besteht. Dafür ergänzt er die Definition um einen emotionalen Aspekt, der ihm zufolge einen wesentlichen Bestandteil der Religion ausmacht. Finkes Definition von religiösem Kapital lautet dementsprechend:

»Religious capital consists of the degree of mastery of and attachment to a particular religious culture«³³

Der Begriff »religious culture« zeigt eine gewisse Nähe zum kulturellen Kapital. In seinen folgenden Ausführungen bezieht sich Finke auch explizit auf Bourdieus Konzept (siehe Abschnitt »Kulturelles Kapital« bei Pierre Bourdieu). So wie nach Bourdieu die Akteure bestrebt seien, ihr kulturelles Kapital zu erhalten, so wären die Entscheidungen ebenfalls auf den Erhalt religiösen Kapitals ausgerichtet. Damit erklärt Finke, weshalb gerade Personen mit einem hohen religiösen Kapital seltener konvertieren, oder warum bevorzugt innerhalb einer Religion geheiratet werde.

Bei seiner Betrachtung beschränkt sich Finke dabei ganz auf die religiöse Sphäre:

»I will *not* explore the effects of religious capital on secular behaviours or beliefs [...]. Instead, I will confine my attention to how religious capital is related to the production of religion by individuals and organisations«³⁴

Dabei spezifiziert Finke religiöse Produktion nicht weiter. So bleibt offen, in wie weit das religiöse Kapital tatsächlich Kapitalcharakter hat, oder ob nicht ein allgemeinerer Begriff wie Religiosität zur Erklärung der »Produktion von Religion« ausreicht.

Geistiges Kapital als soziales Kapital und seine Auswirkungen auf Politik und Wirtschaft

Berger & Hefner (2003) stellen die Frage nach der Rolle von »religion and values in the creation of modern capitalism and democracy«³⁵ in den Vordergrund und betrachten damit gerade die außerreligiöse Wirkung von Religion. Schon lange vor dem Aufkommen der Neokapitaltheorien habe Max Weber Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts in »Die Protestantische Ethik und der Geist des



Kapitalismus« die Bedeutung der Religion herausgearbeitet. Darauf aufbauend, so Berger, »sociologists have begun to use the phrase ›social capital‹ to describe religion's role in these developments.«³⁶

Berger und Hefner definieren soziales Kapital, aufbauend auf den sozialwissenschaftlichen Konzepten von Bourdieu, Coleman und Becker, als »the power, influence, knowledge, and dispositions an individual acquires by virtue of membership in a network or group.«³⁷ Geistiges Kapital stellt dann nur eine besondere Form sozialen Kapitals dar, die sich durch den religiösen Charakter der Gruppe auszeichnet: »Spiritual capital might be thought of as a sub-species of social capital, referring to the power, influence, knowledge, and dispositions created by participation in a particular religious tradition.«³⁸

In dieser Definition ist der Begriff von geistigem Kapital auf das Individuum bezogen: Das einzelne Mitglied einer religiösen Gemeinschaft kann aus dieser Mitgliedschaft bestimmte Ressourcen schöpfen. Die eingangs geschilderte Frage ist dagegen auf die Wirkung der Religion für die Gesellschaft als Ganze gerichtet. Als Beispiel für gesamtgesellschaftlich wirksame Änderungen im geistigen Kapital führen die Autoren die islamischen Erweckungsbewegungen an. Das Erstarken des Islam in der arabischen Welt seit den 1970er Jahren zeige die Ambivalenz religiösen Kapitals. Einerseits geht die zunehmende Religiosität mit einem drastischen Anstieg des geistigen Kapitals einher, das zunächst apolitisch ist. Die plötzliche Macht, die mit dem geistigen Kapital einhergeht, ist andererseits aber auch eine potenzielle Gefahr: »it was perhaps inevitable that at some point certain individuals and groups would attempt to exploit it for political ends.«³⁹

Daraus ziehen die Autoren den Schluss, dass nicht nur die Auswirkungen geistigen Kapitals auf die politische und wirtschaftliche Entwicklung unterschiedlich sein können, sondern dass auch innerhalb einer religiösen Tradition konkurrierende Formen – etwa politische und apolitische – geistigen Kapitals anzutreffen sind. Berger und Hefner unterstreichen die Bedeutung dieser »most urgent question at the heart of the concept of spiritual capital: the varieties of spiritual capital, and their implications for market dynamism and democratic freedom.«⁴⁰



Damit grenzen sie sich von Putnams Sozialkapitalbegriff ab, der ja gerade das Vorhandensein sozialen Kapitals, nicht spezifische Formen, als Garant für das Funktionieren demokratischer und ökonomischer Institutionen begreift, indem es generalisiertes Vertrauen schafft (siehe Abschnitt »Robert Putnams Konzept von Sozialkapital«). In Bezug auf das geistige Kapital halten Berger und Hefner fest, dass »the simple structural fact of participating in a religious or other ›civic‹ associations does not guarantee that the spiritual capital generated by that association is democracy- or market-friendly«⁴¹

Diese Feststellung scheint gegen Sozialkapital-Enthusiasten wie Putnam gerichtet zu sein, die soziales Kapital immer als positiv für die Gemeinschaft bewerten. Dabei vernachlässigen Berger und Hefner jedoch die konzeptionellen Unterschiede in den Sozialkapitalmodellen. Sie selbst beziehen sich auf Autoren wie Coleman, die die Funktionalität auf der Akteursebene betrachten: Das spezifische Sozialkapital im Sinne eines Beziehungskapitals ermöglicht den Akteuren bestimmte Handlungen. Diese sind allerdings inhaltlich keineswegs festgelegt, so dass auch das Erreichen politischer Ziele auf der Grundlage religiös generierten Sozialkapitals hierunter fällt (siehe Abschnitt »Soziales Kapital in der Theorie von James Coleman«). Putnam dagegen sieht ja erst die Leistungen von (religiösen) Gemeinschaften als soziales Kapital an, die sich wie generalisiertes Vertrauen und Reziprozitätsnormen positiv für gemeinschaftliches Handeln auswirken. Geistiges Kapital im Sinne Bergers und Hefners lässt sich schwer mit Putnams Ansatz in Verbindung bringen, da in diesem auch die das soziale Kapital zerstörende Wirkung von Religionsgemeinschaften (wie z. B. der katholischen Kirche) vorgesehen ist.⁴²

Auf einer theoretischen Ebene erscheint es mir nicht sinnvoll, Arten geistigen Kapitals nach ihrer Wirkung auf Demokratie und Kapitalismus zu unterscheiden. Vielmehr beinhalten die verschiedenen Kapitalmodelle verschiedene Optionen, um die Wirkung religiöser Vergemeinschaftung zu beschreiben: Im Sinne Colemans kann man Subgruppen einer Religion nach den Zielen, für die sie ihr geistiges Kapital einsetzen, unterscheiden. Putnams Ansatz zufolge unterscheiden sich religiöse Gemeinschaften dagegen in Hinblick auf das Sozialkapital, das zu erzeugen sie in der Lage sind.



Geistiges Kapital als Ressource eigener Art

Religion, so die zentrale Beobachtung Woodberrys (o.J), wirke sich positiv auf individuelle Ressourcen wie Gesundheit oder Lebensdauer, aber auch auf kollektive Ressourcen wie Rechtsstaatlichkeit, aus. Demnach lasse sich geistiges Kapital als eine weitere Kapitalform beschreiben.

Woodberry ist dabei wichtig, dass die Leistungen dieser Kapitalform nicht auf andere Form, wie z. B. soziales Kapital, reduziert werden können. Es gibt zwei Charakteristika geistigen Kapitals, die ihm zufolge seine Besonderheit ausmachen. Dies ist zum Einen der Bezug auf eine transzendente Größe, etwa Gott. Zum Anderen lässt sich der Nutzen geistigen Kapitals auch verwirklichen, wenn anderes Kapital nicht verfügbar ist – also beispielsweise bei Abwesenheit einer Bezugsgruppe. Geistiges Kapital lässt sich demnach definieren »as resources that are created or people have access to when people invest in religion as religion«⁴³

Demnach ließe sich geistiges Kapital, das aus der Zugehörigkeit zu einer religiösen Tradition erwächst, von anderen Kapitalformen, auf die Mitglieder von Religionsgemeinschaften Zugriff haben, unterscheiden. Dafür sieht Woodberry starke Hinweise:

»Research consistently shows that those who attend religious services for social or other non-religious reasons (the extrinsically religious) are significantly different from those who attend for religious reasons (the intrinsically religious)«⁴⁴

Geistiges Kapital stattet die Akteure mit Ressourcen aus, die ihnen die Verwirklichung ihrer Ziele erleichtert, »[it] may motivate, channel, and strengthen people to reach particular ends.«⁴⁵ Gleichzeitig hat das Vorkommen von geistigem Kapital aber auch Auswirkungen auf die umgebende Gesellschaft und auf die Wirtschaft: verbesserte Gesundheit, ehrenamtliche Tätigkeiten, Bildung, aber auch religiöse Konflikte oder wirtschaftsfeindliche religiöse Normen können die ökonomische Entwicklung von Gesellschaften beeinflussen.⁴⁶

Woodberry nennt aber auch Grenzen der Metapher vom geistigen Kapital: »[I]t may overemphasize religion as a means to reach particular ends, whereas religion is also concerned about shaping which ends people seek.«⁴⁷ Damit unterscheidet sich geistiges Kapital von anderen Kapitalformen, die vornehmlich die Mittel, aber nicht die Zwecke bereitstellen.



Religionsgemeinschaften als Produzenten sozialen Kapitals

Einen anderen Begriff für die Verbindung von Sozialkapitaltheorie und religionsbezogenen Fragestellungen wählt die Britische Sozialwissenschaftlerin Priya Lukka (2003): In Anlehnung an Putnams Sozialkapitalkonzept spricht sie von »faith social capital«. ⁴⁸ Damit wird deutlich, dass sie die von Religionsgemeinschaften bereitgestellten Ressourcen nicht als Kapital eigener Art versteht, sondern Glauben und Glaubensgemeinschaften als Produzenten sozialen Kapitals auffasst.

Lukka baut dabei direkt auf dem Ansatz von Putnam auf, und sieht »networks of civic engagement« als primäre Erscheinungsform von sozialem Kapital (siehe Abschnitt »Robert Putnams Konzept von Sozialkapital«). Zunächst einmal stellt sie fest: »[S]ocial capital does exist in faith communities.« ⁴⁹ Daran schließt sich die Frage an, welche spezifischen Charakteristika religiöser Gemeinschaften sie zu einem herausragenden Produzenten sozialen Kapitals machen.

Neben Faktoren wie der Gesamtmenge der in der Gemeinschaft verfügbaren Ressourcen oder räumliche Dichte, die allgemein einen Einfluss auf soziales Kapital haben, stechen zwei Faktoren besonders hervor. Dies ist zum Einen ein besonderes Gefühl der Verbundenheit mit der Gemeinschaft, die zu einer erhöhten Aufmerksamkeit für die Belange anderer führt. Einer der Befragten in einer Studie, an der Lukka 2001 mitwirkte, drückt dies so aus:

»We sometimes have a better ›feel‹ for some of the issues that affect the community. The sense of relatedness comes from sharing worship and having local concerns.« ⁵⁰

Neben diesem Zugehörigkeitsgefühl – und dieses in Teilen bedingend – sind es die religiös vermittelten Werte, die Kooperation in der Gemeinschaft und die Bereitschaft zu helfen steigern: »Our research confirms that faith is a motivator [...] We noticed that whilst individual communities may operate in their own unique ways there are undoubtedly similarities in the values base that inspire activity.« ⁵¹

Damit ist eine besondere Leistung religiöser Gemeinschaften die Motivation ihrer Mitglieder, kooperativ zu handeln. Darüber hinaus gibt es jedoch noch weitere



Faktoren, die Lukka mit dem Konzept des kulturellen Kapitals in Verbindung bringt: »[V]alues, tradition, roots and cultural norms and practices which influence the way in which communities exist.«⁵² Aus diesem Grundstock an kulturell vermittelten Verhaltensregeln ergeben sich nach Lukka für Religionsgemeinschaften bezeichnende »four main areas of social action: routine patterns of involvement; mutual-aid; festival-based volunteering and disaster/cause-response action«⁵³

Mit dem Aufgreifen dieser handlungsrahmenden kulturellen Strukturen bietet Lukka, ohne es explizit zu machen, einen Anknüpfungspunkt für die Institutionentheorie. Religionen können als Vermittler institutionalisierter Handlungsmuster verstanden werden, die darüber bestimmte Formen kollektiven Handelns ermöglichen.

All diese Formen sozialen Kapitals, die innerhalb religiöser Gemeinschaften bereitgestellt werden können, sind dabei nicht genuin religiös. Sie bedürfen daher keiner eigenen Theorie, sondern bieten ein Testfeld für bestehende Theorien sozialen Kapitals: »The settings of faith-based communities are important to understand as they give us examples of environments out of which social capital flows«⁵⁴

Fazit

Die Sozialwissenschaften haben mit den Neokapitaltheorien ein interessantes Instrumentarium bereit gestellt, das den Blick für die Wirksamkeit immaterieller Ressourcen schärft. Gerade Fragen religiöser Vergemeinschaftung und ihrer Auswirkung auf ihre gesellschaftliche Umwelt lassen sich gut in den Blick bekommen, wenn man die Güter einbezieht, die in religiösen Gemeinschaften produziert werden, und den Austausch von Gütern, der zwischen religiöser Gemeinschaft und ihrer Umwelt vollzogen wird. Aber auch Fragen der Konversionsforschung beispielsweise lassen sich in Modellen von Investition und Gewinn darstellen.

Es sollte deutlich geworden sein, dass eine Beschäftigung mit den neuen Kapitaltheorien für die Religionswissenschaft ein interessantes Feld ist. Letztlich wird vor allem die vermehrte empirische Anwendung zeigen, welchen Gewinn sie



in der Praxis bringen. Bei der Übertragung der sozialwissenschaftlichen Ansätze auf religionswissenschaftliche Themenbereiche sind aber auch einige Fragen zu beantworten, bevor das Kapitalkonzept auch für diese Disziplin fruchtbar gemacht werden kann.

Bei näherem Hinsehen wird deutlich, dass die Landschaft der Kapitaltheorien auch in den Sozialwissenschaften sehr heterogen ist. Gerade der Begriff des sozialen Kapitals wird mit völlig unterschiedlichen Implikationen verwendet. Hartmut Esser spricht von zwei Dimensionen, die eine Unterscheidung der Kapitalkonzepte erleichtern können:

»[D]ie *Autonomie* des Akteurs bei der Produktion und Verwendung und die *Generalisierbarkeit* der Nutzung des Kapitals«⁵⁵

Eine bestimmte Kapitalform kann autonom produziert werden, wenn hierzu keine Mitwirkung Dritter erforderlich ist. Dem gegenüber steht *Heteronomie* als Abhängigkeit von anderen. Das erzeugte Kapital ist generalisierbar, wenn es außerhalb des Kontextes seiner Entstehung verwendet werden kann. Kapitalformen, für die dies nicht zutrifft, nennt Esser *spezifisch*.

Greift man auf Essers Dimensionen »Autonomie vs. Heteronomie« und »Generalisierbarkeit vs. Spezifität« zurück, lassen sich die Unterschiede der Konzepte etwas leichter in den Blick bekommen. Für soziales Kapital ist die Heteronomie der Produktion grundlegend, denn allein kann niemand soziales Kapital generieren. Während aber Bourdieu und Coleman mit einem spezifischen Sozialkapitalmodell arbeiten, in dem direkte Bindungen und Gruppenmitgliedschaften eine entscheidende Rolle spielen, ist es für Putnam gerade die Generalisierung, die den Schritt vom Vertrauen zum sozialen Kapital ausmacht. Daraus ergibt sich, dass das spezifische Sozialkapital als individuelle Ressource der Akteure verstanden werden kann, die diese für die Verwirklichung ihrer Interessen einsetzen. Das generalisierte Sozialkapital hat dagegen vielmehr den Charakter eines Kollektivguts, das auf der Ebene der Gemeinschaft angesiedelt ist.

Dagegen stellt das kulturelle Kapital eine Ressource dar, die auch autonom, z. B. durch Bildung, erworben werden kann. Verschiedene Formen kulturellen Kapitals zeichnen sich auch durch einen unterschiedlichen Grad an Generalisierbarkeit aus.



So können sich sprachliche und musische Fähigkeiten in vielen Kontexten als wertvoll erweisen, während liturgische Kenntnisse eines speziellen Ritus nur im Kontext der entsprechenden Religion nützlich sind.

Die verschiedenen Ansätze, kapitaltheoretische Modelle für religionsbezogene Themen fruchtbar zu machen, setzen hier unterschiedliche Schwerpunkte. Auf der theoretischen Ebene kann folgende Frage die Unterschiede verdeutlichen:

Stellt religiöses respektive geistiges Kapital eine Kapitalform eigener Art dar?

Während Autoren wie Finke und Woodberry den eigenständigen Charakter religiöser Ressourcen unterstreichen, sehen andere religiöses Kapital eher als spezielle Unterform anderer Kapitalarten. Lukka versteht Religionsgemeinschaften gar einfach als produktive Erzeuger sozialen Kapitals, welches aber auch in anderen Kontexten generiert wird.

Sofern religiöses Kapital nicht als eigenständig verstanden wird, stellt sich die Frage, auf welcher Konzeption die jeweiligen Überlegungen aufbauen. Während hier die Unterscheidung zwischen Ansätzen, die eher Humankapital, soziales Kapital oder kulturelle Faktoren in den Vordergrund stellen, noch leichter fällt, herrscht oft wenig Gespür für die Unterschiede in den Sozialkapitalkonzepten. Gerade bei Berger und Hefner wird hier die Grenze nicht so scharf gezogen, wie es der Theorie förderlich wäre.

Im Hinblick auf die Generalisierbarkeit religiösen Kapitals ist noch eine zweite Frage von Bedeutung:

Dient das Konzept religiösen Kapitals der Erklärung religiöser Produktion oder außerreligiöser Effekte?

Vor allem Iannaccone und Finke beschäftigen sich mit wenig generalisierbaren Formen religiösen Kapitals, deren Wirkung sie im Kontext der Religion selbst betrachten. Für andere Autoren bietet das Kapitalmodell gerade die Möglichkeit, externe Effekte von Religion auf gesamtgesellschaftliche Felder wie die Wirtschaftsleistung zu erfassen.

Letztlich ist eine endgültige Beantwortung dieser Fragen nicht notwendig. Für viele Fragestellungen ist es sicherlich ausreichend, die klassischen Theorien



sozialen und kulturellen Kapitals auf religiöse Gemeinschaften anzuwenden. Dennoch kann es in einigen Fällen notwendig sein, auch die spezifischen Leistungen von Religion als Religion sichtbar zu machen. Ob sich eine kapitaltheoretische Analyse auf das Feld der Religion an sich beschränkt, oder ob gerade externe Effekte in den Blick genommen werden, hängt ebenfalls von der bearbeiteten Fragestellung ab. Ihre eigentliche Stärke, so denke ich, können die Kapitaltheorien jedoch gerade bei der Erklärung des Transfers von Ressourcen aus einem Feld in das andere ausspielen.

Für eine gewinnbringende Anwendung der Neokapitaltheorien in der Religionswissenschaft ist es jedoch unabdingbar, die Unterschiede der verschiedenen Konzeptionen zu berücksichtigen und die jeweiligen Voraussetzungen und Konsequenzen des gewählten Modells explizit zu machen. Dann erst stellen die Neokapitaltheorien einen kohärenten und hilfreichen theoretischen Rahmen bereit, der neue und anregende Impulse für die religionswissenschaftliche Forschung gibt.

Der Autor:

Frederik Elwert studiert Religionswissenschaft und Soziologie an der Universität Bremen und zwischenzeitlich an der Universität Leipzig.

Kontakt: felwert@uni-bremen.de



Quellen:

- BECKER, Gary S. (1993): *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. Chicago / London: University of Chicago Press.
- BERGER, Peter L., Hefner, Robert W. (2003): *Spiritual Capital in Comparative Perspective*. http://www.metanexus.net/spiritual_capital/pdf/Bergerpdf, [7. 8. 2006].
- BOURDIEU, Pierre (1997): *Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital*. In: BOURDIEU, Pierre (Hg.), *Die verborgenen Mechanismen der Macht* (S. 49–79). Hamburg: VSA.
- BOURDIEU, Pierre (2000): *Genese und Struktur des religiösen Feldes*. In: DERS.: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens* (S. 39–110). Konstanz: UVK. (Frz. 1971 unter dem Titel *Genèse et structure du champ religieux*.)
- COLEMAN, James Samuel (1991): *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 1. München: Oldenbourg.
- ESSER, Hartmut (2000): *Soziologie: Spezielle Grundlagen*, Bd. 4: *Opportunitäten und Restriktionen*. Frankfurt, New York: Campus.
- FINKE, Roger (2003): *Spiritual Capital: Definitions, Applications, and New Frontiers*. http://www.metanexus.net/spiritual_capital/pdf/finkepdf, [7.8.2006].
- IANNACCONE, Laurence R. (1990): *Religious Practice: A Human Capital Approach*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(1), S. 297–314.
- IANNACONE, Laurence R., Klick, Jonathan (2003): *Spiritual Capital: An Introduction and Literature Review*. http://www.metanexus.net/spiritual_capital/pdf/reviewpdf, [7. 8. 2006].



LUKKA, Priya (2003): *Energy for Change?: How Faith-based Volunteering is Developing Social Capital and Community Life in the UK*.
http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/events/2003spring_research_conference/lukka.pdf, [7. 8. 2006].

MALLOCH, Theodore Roosevelt (2003): *Social, Human and Spiritual Capital in Economic Development*.
http://www.metanexus.net/spiritual_capital/pdf/mallochpdf, [7. 8. 2006].

METANEXUS INSTITUTE (o.J.): *October 2003 planning meeting*.
http://www.metanexus.net/spiritual_capital/research_2003meeting.asp, [7. 8. 2006].

PUTNAM, Robert D., LEONARDI, Robert, NANETTI, Raffaella Y. (1994⁵): *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

WOODBERRY, Robert D. (o.J.): *Researching Spiritual Capital: Promises and Pitfalls*.
http://www.metanexus.net/spiritual_capital/pdf/woodberrypdf, [7. 8. 2006].



Anmerkungen:

- 1 Diesen Begriff führte Julia Storberg ein: STORBERG, Julia (2002): *The Evolution of Capital Theory: A Critique of a Theory of Social Capital and Implications for HRD*. In: *Human Resource Development Review*, 1(4), S. 468–499.
- 2 Esser 2000, S. 209, Herv. i. Orig.
- 3 Becker 1993, S. 15f.
- 4 Ebenda, S. 17.
- 5 Ebenda, S. 21.
- 6 Bourdieu 1997, S. 183.
- 7 Ebenda, S. 184, Herv. i. Orig.
- 8 Ebenda, S. 184.
- 9 Ebenda, S. 184.
- 10 Die feinere Unterscheidung des kulturellen Kapitals nach inkorporiertem, objektiviertem und institutionalisiertem kulturellem Kapital soll hier vernachlässigt werden. Die folgenden Ausführungen beziehen sich nur auf die inkorporierte Form kulturellen Kapitals.
- 11 Bourdieu 1997, S. 186, Herv. i. Orig.
- 12 Ebenda, S. 185f., Herv. i. Orig.
- 13 Ebenda, S. 190f., Herv. i. Orig.
- 14 Ebenda, S. 191.
- 15 Ebenda, S. 191, Herv. i. Orig.
- 16 Coleman 1991, S. 392.
- 17 Ebenda, S. 392.
- 18 Ebenda, S. 394.
- 19 Ebenda, S. 392.
- 20 Ebenda, S. 404.
- 21 Putnam, Leonardi & Nanetti 1994.
- 22 Auf die spieltheoretischen Modelle kann hier im Einzelnen nicht eingegangen werden. Putnam selbst setzt bei einem Beispiel von David Hume an: Für zwei Bauern wird es insgesamt lohnend sein, sich gegenseitig bei der Ernte zu helfen. Da aber keiner damit rechnen kann, dass seine Hilfe erwidert wird, wird keiner von beiden zuerst seine Hilfe anbieten (Vgl. Putnam et al. 1994, S. 163).
- 23 Putnam et al. 1994, S. 167.
- 24 Ebenda, S. 167.
- 25 Ebenda, S. 171.
- 26 Ebenda, S. 171.
- 27 Ebenda, S. 183.
- 28 Bourdieu 2000, S. 47.
- 29 Ebenda, S. 57.
- 30 Iannaccone 1990, S. 299.
- 31 Ebenda.
- 32 Siehe Metanexus Institute o.J.; Der Begriff »spiritual capital« wird im Folgenden von mir mit »geistiges Kapital« übersetzt. Dies soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich »spiritual capital« in vielen Fällen auf Religion bezieht. Dennoch ist der Begriff bewusst weiter gefasst: »[S]piritual capital« [...] blurs traditional distinctions between that which is religious and that which is secular« (Iannaccone & Klick 2003, S. 2).



Anmerkungen:

- 33 Finke übernimmt die Definition aus: Stark, Rodney und Roger Finke, 2000: Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley, CA: University of California Press. (Zitiert nach Finke 2003, S. 3).
- 34 Finke 2003, S. 2, Herv. i. Orig.
- 35 Berger & Hefner 2003, S. 1.
- 36 Ebenda; Diese Formulierung legt nahe, dass soziales Kapital spezifisch auf religiöse Phänomene ausgelegt sei, was offensichtlich nicht der Fall ist.
- 37 Berger & Hefner 2003, S. 3.
- 38 Ebenda.
- 39 Ebenda, S. 4.
- 40 Ebenda, S. 6.
- 41 Ebenda, S. 4.
- 42 Vgl. Putnam et al. 1994, S. 175.
- 43 Vgl. Woodberry o.J., S. 1.
- 44 Ebenda, S. 1.
- 45 Ebenda, S. 2.
- 46 Vgl. Ebenda, S. 4–6.
- 47 Ebenda, S. 3.
- 48 Lukka 2003, S. 4.
- 49 Ebenda, S. 4.
- 50 Ebenda, S. 7.
- 51 Ebenda, S. 5.
- 52 Ebenda, S. 6.
- 53 Ebenda.
- 54 Ebenda, S. 5.
- 55 Esser 2000, S. 211, Herv. FE.