

Jens Jetzkowitz und Gritt Maria Klinkhammer

Kann man aus seiner Kultur austreten?

Ein Essay über die Relevanz eines Dialoges mit der Theologie

Ein Essay, der in einer Festschrift zu Ehren eines Hochschullehrers erscheint, wird sich - so kann man vermuten - in irgendeiner Form auf das Werk der zu ehrenden Person beziehen. Wir haben Herrn Daiber während unserer Zusammenarbeit als einen Menschen kennengelernt, der mit unablässiger Neugier kulturellen Phänomenen nachspürt und dabei für seine praktisch-theologische Arbeit immer wieder die Relevanz der Soziologie, der Religionswissenschaft und anderer »Kulturwissenschaften« betont. Es erscheint uns daher in diesem Rahmen nur angemessen, seine Impulse aufzunehmen und aus unseren eigenen disziplinären Perspektiven der möglichen Relevanz eines Dialoges mit der Theologie nachzuspüren. Dazu wollen wir zunächst auf den Begriff »Kultur« eingehen, da dieses Konzept erst den von uns anvisierten Dialog mit der Theologie begründet (1.). Sodann werden wir für die Soziologie (2.) und für die Religionswissenschaft (3.) darstellen, inwiefern sie durch kulturelle Bindungen geprägt sind. Abschließend wird erörtert, inwiefern diese Bindungen zu Problemen führen, die auf die Relevanz eines Dialoges mit der Theologie hinweisen (4.).

1.

»Man kann aus seiner Kultur ja nicht austreten.« Dieser Satz, den Herr Daiber im Sommer 1994 als eine Beobachtung aus einem ganz unakademischen Gespräch in seine Seminare und Vorlesungen trug und dort diskutierte, erfüllt hier zwei Funktionen. Zunächst einmal ist er die Antwort auf die im Titel dieses Essays gestellte Frage und bringt - wenn auch ein wenig salopp formuliert - unsere zentrale These zum Ausdruck. Eine zentrale These sollte aber begründet werden, und eben dazu möchten wir das in diesem Satz präformierte Verständnis von »Kultur« explizieren.

Es ist deutlich, daß sich die Vorstellung von Kultur, die sich in diesem Satz äußert, nicht allein auf durch Menschen geformte Gegenstände bezieht, weil in diesem Fall die Verwendung des Wortes »austreten« unsinnig wäre. Eine andere Annahme bestünde darin, daß mit dem Begriff »Kultur« in diesem Fall allein die Handlungsbereiche gemeint sind, die sich deutlich von alltagspraktischen Tätig- und Fähigkeiten unterscheiden, also etwa Kunst, Religion, Wissenschaft. Gegen eine solche Annahme spricht aber, daß es unproblematisch ist, sich von solchen Handlungsbereichen fernzuhalten bzw. aus ihren Organisationsformen auszutreten. Es liegt nahe zu vermuten, daß dem Kulturbegriff eine anthropologische Dimension zueigen ist, denn die Aussage, daß Menschen aus ihrer Kultur nicht austreten können, kann auch bedeuten, daß Kultur ein Grundbestandteil ihrer Existenz ist. Das Possessivpronomen »seiner« macht weiterhin deutlich, daß der Begriff darüber hinaus auch eine historische Dimension enthält und raumzeitlich spezifiziert werden kann. So kann man nicht nur

von »Kultur«, sondern auch von »Kulturen« sprechen als den jeweiligen Konkrektionen der anthropologischen Konstante. »Kultur« scheint demnach in diesem Satz ein abstraktes Konzept zu meinen, das viele verschiedene Phänomene allein aufgrund der Tatsache zusammenfaßt, daß menschliche Denk- und Verhaltensgewohnheiten in sie involviert sind. Weitergehende und vertiefende Überlegungen ermöglicht der semiotische Kulturbegriff, den C. Geertz im Anschluß an M. Weber und T. Parsons skizziert. Dieser Kulturbegriff geht von der Annahme aus, daß Menschen sich in der Welt orientieren, indem sie jeden Aspekt, den sie von ihr wahrnehmen, als Verweis erfahren. Diese Erfahrungen gerinnen in Regeln, die das Deuten der Wirklichkeit leiten und es auf diese Weise Menschen ermöglichen, sich Welt in ihren Zusammenhängen zu erschließen. Anders ausgedrückt: die Orientierung des Menschen in der Welt wird erst dadurch möglich, daß er die Welt als Zeichen wahrnimmt und als Zeichen gebraucht, um sich zu ihr in eine Beziehung zu setzen. »Kultur« wird demnach als das »selbstgesponnene Bedeutungsgewebe«¹ betrachtet, in das (je)der Mensch verstrickt ist. In diesem Sinne bringt Kultur sich in ganz verschiedenartigen Gebrauchszusammenhängen zur Darstellung, sowohl in den psychischen und in den körperlichen Aktivitäten von Individuen als auch in Gesellschaften oder anderen sozialen Zusammenhängen. In diesen Gebrauchszusammenhängen bildet sie sich vielgestaltig aus. Spricht man von »Kulturen«, dann sind Regelkomplexe gemeint, die Menschen unter den jeweiligen Bedingungen von Raum und Zeit in Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit aufbauen. Der Begriff dient folglich auch dazu, über die Markierung einer anthropologischen Dimension hinaus bestimmte Gebrauchskontexte zusammenzuordnen und von anderen abzugrenzen, um Unterschiede im Zeichengebrauch von Menschen bzw. in deren Auseinandersetzung mit Wirklichkeit hervorzuheben.

Wie lassen sich aber Unterschiede im Zeichengebrauch von Menschen plausibel unterscheiden und als Kulturen voneinander abgrenzen? Welche Kriterien rechtfertigen die Behauptung, daß bestimmte Unterschiede im Verhalten von Menschen kulturell bedingt sind und andere nicht? Erfahrungen mit einfachen Gesellschaftsformationen haben zu der Annahme geführt, daß Religion ihre kollektive Identität darstellt und auf diese Weise die Gesellschaftsmitglieder aneinander bindet. Solche und andere Überlegungen haben sich zu der Anschauung verdichtet, daß die religiöse Tradition als zentrales Element für die Abgrenzung von Kulturen berücksichtigt werden muß, weil in ihr jeweils die Vorstellung begründet liegt, was und wie Wirklichkeit ist und wie sich Menschen zu ihr verhalten sollen.² Vorstellungen über dieses Transzendente ermöglichen es dem Menschen, sich als Mensch in der Welt dadurch zu verorten, daß sie gewissermaßen ein »Packende« anbieten in der »sausenden brausenden« Wirklichkeit.³ Auf diese Weise beeinflussen Religionen die Lebensführung von Menschen grundlegend.

- 1 Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 21991,9.
- 2 Th. Luckmann spricht in diesem Zusammenhang von einem »Heiligen Kosmos«, was nichts anderes bedeutet als eine symbolische Ordnung, die eine andere Wirklichkeit entwirft und dadurch die Erfahrungen der Grenzen des Lebens mit ihren Verweisen auf Transzendentes bewältigbar macht. Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991.
- 3 So William James, zitiert nach Charles Ackermann; Talcott Parsons, Der Begriff »Sozialsystem« als theoretisches Instrument, in: Talcott Parsons, *Zur Theorie sozialer Systeme*, Studierbücher zur Sozialwissenschaft Bd. 14, hg. von Stefan Jensen, Opladen 1976, 71.

Da bisher nicht eindeutig ist, welchem Ziel es dienen soll, Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Zeichengebrauch von Menschen festzustellen und dabei lange Traditionsstränge herauszuarbeiten, kann man berechtigterweise fragen, ob ein solcher Kulturbegriff eine erkenntnisfördernde sozialwissenschaftliche Kategorie ist. In jüngster Zeit ist diese Frage insbesondere von N. Luhmann vorgetragen worden.⁴ Er weist auf die historischen Bedingungen für die Konzipierung von »Kultur« hin und stellt heraus, daß dieser Begriff im 18. Jahrhundert insbesondere zu dem Zweck geformt wurde, um auf ein gesellschaftliches »Bedürfnis« nach Vergleichen zu reagieren, das aus der sich durchsetzenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft entsprungen war. »Kultur« ist demzufolge ein Begriff der Beobachtung 2. Ordnung, d. h., ein Begriff, mit dem beobachtet wird, was und wie andere beobachten. Er ist daraufhin angelegt, Unterscheidungen zu reflektieren. Nun ist nicht leicherdings einsichtig, warum von der Tatsache, daß ein Begriff eine Geschichte hat, darauf geschlossen wird, daß er für die Beschreibung und Analyse von Phänomenen nicht angemessen ist. Luhmann selbst formuliert in der Tat nicht so pointiert, aber er stellt heraus, daß Kultur nicht als eine eigenständige Größe zu verstehen ist, die sich von Gesellschaft unterscheidet.⁵ Begründet liegt diese Ansicht in der Bedeutsamkeit, die die Denkfigur der Selbstreferenz in Luhmanns Theorie sozialer Systeme erhält. Nicht zuletzt weil die Auseinandersetzung mit der systemtheoretischen Perspektive den Stellenwert und die Problematik unseres Kulturbegriffs verdeutlicht, lohnt es sich an dieser Stelle, sich auf die abstrakten Begriffe der Luhmannschen Theoriekonzeption einzulassen und sie vertiefend zu betrachten, freilich ohne im Rahmen dieses Essays in eine intensive Diskussion mit ihr eintreten zu können.

Das Wort »Selbstreferenz« entstammt offensichtlich - diese Vermutung legt sich im Anschluß an eine Äußerung Adornos nahe - der Liste von Wörtern, bei denen sich die Menschen, die es gewohnt sind, mit den Ohren zu denken, ärgern müssen. Es bedeutet zunächst einmal nichts anderes als »Bezug auf sich selbst«. Im Rahmen von Luhmanns systemtheoretischem Ansatz wird »Selbstreferenz« zum zentralen Begriff. Der Bezug auf sich selbst gilt als das Kriterium, das etwas zu einem System und damit zum Gegenstand von Beobachtung werden läßt. Ein System konstituiert eben nur dadurch seine Ereignisse, daß sie sich mit dem Bezug auf anderes gleichzeitig auf sich selbst beziehen. So begreift Luhmann die Gegenstände, mit denen es die Soziologie zu tun hat - also: soziale Systeme - als selbstreferentielle Objekte, die aus Kommunikation bestehen. Kommunikationen als die System- bzw. Sozialitätskonstituenten werden dabei v. a. ihrem Ereignischarakter entsprechend konzipiert. Da Ereignisse nicht lange dauern, sind soziale Systeme v. a. mit dem Problem befaßt, ihren Fortbestand zu sichern, d. h. im Jargon der Theorie: den Anschluß von Kommunikation an Kommunikation herzustellen. Ein Mittel, das dazu von Gesellschaften bereitgestellt wird, ist »Semantik«. Mit »Semantik« sind Typisierungen von Sinn gemeint, also Themen

4 Vgl. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1995, darin insbes. der Aufsatz »Kultur als historischer Begriff« (S. 31-54), aber auch ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bde. 1-3, Frankfurt a. M. 1980, 1981, 1989 und ders., *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M. 1984.

5 »Wir verzichten im folgenden auf die These, die Kultur bzw. der semantisch-symbolische Komplex sei ein eigenes, ausdifferenziertes Handlungssystem, und verzichten deshalb auch auf die theoretisch anspruchsvollen Begriffe Interpenetration und Austausch (interchange) für die Erfassung des Verhältnisses von Gesellschaftsstruktur und semantischer Tradition.« Luhmann, *Gesellschaftsstruktur*, Bd. 1, 17. Vgl. dazu auch die Kritik von Thomas Luckmann, Rezension: Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, in: *Soziologische Revue* 5 (1982), 1-5.

oder Begriffe, die den Anschluß von Kommunikation an Kommunikation erleichtern, weil sie erkennbar machen, worüber kommuniziert wird. Sie lösen das Anschlußproblem dadurch, daß sie im Rückgriff auf bereits erfolgte Kommunikation den Bezugspunkt der Kommunikation bestimmen. Semantiken sind daher das Wissenspotential von Gesellschaft, ihr »Gedächtnis«. Wenn Luhmann nun von »Kultur« spricht, meint er nichts anderes als Semantiken im oben dargelegten Sinne. Er zieht indes den Begriff »Semantik« als Theoriebegriff vor. Zwei Gründe lassen sich dafür angeben. Zum einen kann auf diese Weise der Begriff »Kultur« selbst als eine Semantik verstanden werden, die nun in ihrer historischen Bedingtheit analysierbar und deren Funktion sichtbar wird. Zum anderen ist im Kulturbegriff immer auch etwas angedeutet, das Handeln orientiert und daher normativ wirkt; d. h., daß sinnhafte Orientierungsmuster als ein eigenständiges System zu betrachten sind, die unabhängig von ihrer kommunikativen Vergegenwärtigung bestehen. Gerade dies ist für Luhmann nicht akzeptabel. Ihm geht es darum, Sozialität als normfrei begründet zu beschreiben. Dafür nimmt er ein temporalisiertes Konzept sozialer Systeme in Kauf, ja er geht noch darüber hinaus und macht aus der Not eine Tugend, wenn er das Problem, wie soziale Ordnung möglich ist bzw. wie trotz sozialen Wandels gesellschaftliche Integration aufrechterhalten werden kann, nur noch als Frage nach Zeit und Geschichte bearbeitet. Daß Kulturen als latente Ordnungsmuster wirksam sind, in sozialen Wandlungsprozessen Kontrollfunktion übernehmen und Ressourcen für die Abstimmung und Regelung von gesellschaftlichen Prozessen bereitstellen, also präformieren, was und wie es kommuniziert werden kann, ist u. E. innerhalb dieses theoretischen Rahmens nur defizitär thematisierbar.⁶ Die Frage, ob man aus seiner Kultur austreten kann, verliert vor dem Hintergrund der Luhmannschen Systemtheorie ihre Spannung. Sowie Kultur nicht als eigenständiges System verstanden wird, das in einem Wechselverhältnis zur Sozialität steht, ist sie auch für die Betrachtung von psychischen Systemen und deren Verhältnis zur Gesellschaft irrelevant. Von daher wäre es z. B. unsinnig, einem Menschen zu unterstellen, okzidentale Kultur internalisiert zu haben, wenn er sich von ihr distanziert und sich als Anhänger des Buddhismus beschreibt. Es wird ja einfach eine andere Semantik gewählt, die die (Welt-)Gesellschaft bereithält. Ob eine Spannung zwischen dem Bekenntnis zum Buddhismus und dem Leben in einer durch die okzidentale Kultur geprägten Gesellschaft entsteht, ist allenfalls für soziale Systeme ein Problem; wie sich das Verhältnis von psychischen und sozialen Systemen gestaltet, ist ohne Belang, denn Sozialintegration wird nur als »strukturelle Kopplung« von psychischen und sozialen Systemen erfaßt, und die Frage nach Inklusionsgraden von Gesellschaften dem Universalitätsanspruch des Differenzierungskonzepts geopfert.

Die Vernachlässigung von Fragen nach Integration und Inklusion innerhalb der Luhmannschen Systemtheorie weist auf die Defizite des Verständnisses von Kultur als Semantiken hin, die die Anschlußfähigkeit an Kommunikationen erhöhen. Wir halten daher an dem Kulturbegriff fest, der die Frage nach Stabilität und Wandel im Zeichengebrauch eröffnet und zugleich einen Horizont für Erklärungen dieser Phänomene bietet. Es ist nun aber nicht zu leugnen, daß bei der aktiven Nutzung von Zeichen immer impliziert ist, daß der Benutzer mit dem Verweis auf anderes immer zugleich auch auf sich selbst verweist; anderes kann

6 Vgl. zu diesen Defiziten der Luhmannschen Systemtheorie Carsten Stark, *Autopoiesis und Integration*, Hamburg 1994, 90-135.

immer nur im Unterschied zu etwas Nicht-Anderem, zu Identischem bezeichnet werden. Das bedeutet nichts anderes, als daß die Selbstreferentialität des Zeichengebrauchs ein Problem ist, das es zu bearbeiten gilt. Die Lösung liegt u. E. im Dialog bzw. in einem Konzept von Dialektik, das den Austausch zwischen zwei Größen als Möglichkeit erfaßt, unterschiedliche Grade im Verhältnis von Selbst- und Fremdreferenz auszubilden. Wir kommen darauf später zurück.

2.

»Man kann aus seiner Kultur ja nicht austreten.« Wenn uns unsere Erinnerung nicht trügt, erwähnte Herr Daiber im Sommer 1994, daß dieser Satz in den Zusammenhang eines Gespräches über Kirchenmitgliedschaft gehörte und von der Frau, die ihn äußerte, als ein Argument gegen den Austritt aus der Kirche vorgebracht wurde. Die Stichhaltigkeit dieses Arguments wollen wir hier nicht überprüfen und beurteilen, sondern seine Erwähnung dient hier nur als rhetorischer Kniff, um wieder zum Thema Religion überzuleiten.

Religionen sind von uns oben als ein elementarer Bestandteil von Kulturen bestimmt worden. Diese Bestimmung läßt sich noch präzisieren, wenn man sie in der Funktion betrachtet, alle anderen Orientierungsmöglichkeiten zu begründen, indem sie Vorstellungen von der allgemeinen Ordnung des Seins darstellen. Religionen gehen in dieser Funktion nicht auf, sondern sie beinhalten noch eine Vielzahl anderer Aspekte. Ein Zeichensystem wird aber erst dadurch zu einer Religion, daß es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung expliziert und diese Vorstellungen als real setzt. In kultureller Hinsicht sind Religionen also insofern interessant, als sie die für eine jeweilige Kultur konstitutive Symbolik formulieren und tradieren. Dabei ist diese Symbolik nicht als ein monolithischer Block vorzustellen, sondern sie ist historisch gewachsen. Wenn also im folgenden z. B. von der christlichen Religion die Rede ist, dann ist ein komplexes Geflecht von jüdischen, griechischen, römischen und genuin christlichen Elementen gemeint, die zu bestimmten Zwecken als eine Einheit zusammengefaßt und von anderen Religionen abgegrenzt werden können. Regional spezifische Ausformungen der christlichen Religion oder konfessionelle Unterschiede bleiben dabei außer acht, da sie für unsere Fragestellung keine zentrale Bedeutung haben.

Die konstitutive Symbolik einer Kultur enthält das legitimierende Muster für die Verarbeitung von Erfahrungen mit denkunabhängiger Wirklichkeit und für den aktiven Umgang mit Zeichen. Dies gilt selbstverständlich auch für das Wissenschafts- und spezieller natürlich auch für das Soziologie-Treiben. Ein Blick auf die Ursprünge der modernen Wissenschaft verdeutlicht den Einfluß dieser kulturellen Elemente.

Als eine in der Gesellschaft institutionalisierte empirische Forschungstätigkeit ist die moderne Wissenschaft in Europa zur Zeit der Renaissance entstanden.⁷ Ihre Entwicklung war im Spätmittelalter dadurch vorbereitet, daß die Trennung der intellektuellen Fertigkeiten, die für die experimentelle Wissenschaft elementar sind, überwunden wurde und praktische

⁷ Dies wird auch von Wissenschaftlerinnen, die die eurozentristische Verengung der Wissenschaftsgeschichte überwinden wollen und die Bedeutung wissenschaftlicher Leistungen in anderen Kulturen herausarbeiten, kaum bestritten. Vgl. z. B. Joseph Needham, *Wissenschaftlicher Universalismus*, Frankfurt a. M. 1977.

Tätigkeiten und rationale Schulung zusammenfinden konnten.⁸ Damit war gesellschaftlich die Möglichkeit gegeben, daß sich »ein heftiges und leidenschaftliches Interesse an der Relation zwischen allgemeinen Prinzipien und widerspenstigen, eigenwilligen Tatsachen«⁹ entfalten konnte. Diese Möglichkeit konnte sich realisieren, weil man eine grundlegende Denkvorsetzung teilte: den Glauben an die Ordnung der Dinge, den das okzidentale Mittelalter aus der Antike geerbt und durch Theologie, Philosophie und Rechtsvorstellungen ausgebildet hat. Dieses Ordnungsdenken bildete vermutlich aber erst in Verbindung mit der jüdisch-christlichen Idee von einem persönlichen Gott, der die Welt geschaffen hat und in den man Vertrauen haben konnte, die Motivationsgrundlage, die langfristig für die Institutionalisierung von wissenschaftlicher Forschung als der Suche nach dem Ordnungsschema in der Gesellschaft sorgte.¹⁰

So plausibel auf der einen Seite die Annahme sein mag, daß die christliche Religion ein unverzichtbares Element für die Entstehung der modernen Wissenschaft war, so stellt sich auf der anderen Seite die Frage, wie es mit ihrem Einfluß auf die Soziologie aussieht. Hat die konstitutive Symbolik der okzidentalen Kultur auch diese Wissenschaftsdisziplin geprägt?

Die Soziologie ist ein Kind der Aufklärung, obwohl ihr Objektbereich zweifellos schon lange vorher bekannt war. Er wurde entdeckt, als die Geltung von Institutionen und Werten ihre Selbstverständlichkeit verlor und Menschen darauf aufmerksam wurden, daß ihr Zusammenleben durch relativ eigenständige Regelungsmechanismen geordnet ist. So sind in vielen Kulturen Staatslehren oder Staatsphilosophien entstanden, die diese Regelungsmechanismen thematisieren. Zur Etablierung einer eigenständigen Wissenschaft, die sich auf kein vorgängiges Ordnungsmuster mehr bezieht, sondern soziale Ordnung erstmals als Konstitutionsproblem begreift, kommt es allerdings erst, als im Zuge der Amerikanischen und der Französischen Revolution sich die Emanzipation vom Konzept einer göttlich legitimierten Ordnung mit den Fragen verbindet, nach welchen Regeln sich Gesellschaft verändert und wie sie sich entwickeln läßt.¹¹ Mit dem Anspruch, diese Fragen rational beantworten zu können und daher unverzichtbar für die Steuerung von Gesellschaft zu sein, ist die Soziologie von A. Comte als »Zukunftswissenschaft« konzipiert worden, die sich dafür allein durch die wissenschaftliche Erklärung des Geschichtsverlaufes und nicht durch religiös oder metaphysisch begründete Deutungen ausweist.¹² Die Entstehung der Soziologie

8 Vgl. Edgar Zilsel, *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1976.

9 Alfred N. Whitehead, *Wissenschaft und moderne Welt*, Frankfurt a. M. 1984, 13.

10 Whitehead schreibt dazu: »Gemeint ist der unbeirrbar Glaube, daß jedes einzelne Vorkommnis in einer völlig bestimmten Weise auf seine Vorgänger bezogen werden kann, als Exemplifikation allgemeiner Prinzipien. Ohne diesen Glauben wäre der unglaubliche Arbeitsaufwand der Wissenschaftler hoffnungslos. Genau diese instinktive Überzeugung, die der Phantasie immer lebhaft vorschwebt, ist die Triebkraft der Forschung: daß es ein Geheimnis gibt, ein Geheimnis, das sich entschleiern läßt.« Whitehead, *Wissenschaft*, 24.

11 Vgl. Philip Abrams, *Das Bild der Vergangenheit und die Ursprünge der Soziologie*, in: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1981, 75-95; Hans Peter Müller; Michael Schmid, *Paradigm Lost? Von der Theorie sozialen Wandels zur Theorie dynamischer Systeme*, in: dies. (Hg.), *Sozialer Wandel. Modellbildung und theoretische Ansätze*, Frankfurt a. M. 1995, 16 f.

12 Das kommt auch deutlich in Comtes Formulierung des Dreistadiengesetzes der gesellschaftlichen Entwicklung zum Ausdruck. Diesem Gesetz nach folgt auf das theologische Stadium das metaphysische, welches schließlich wiederum durch das positive Stadium überboten wird. In diesem dritten Stadium, in das die zeitgenössischen Gesellschaften eingetreten sind, tritt nun - so Comte - an die Stelle von irrationalen gesellschaftlichen Handeln die wissenschaftliche Steuerung der Gesellschaft. Vgl. dazu Auguste

als wissenschaftliche Disziplin ist also einerseits eng mit dem öffentlichen Vollzug der Religionskritik verbunden. Auf der anderen Seite kann man zeigen, daß mit ihren theoretischen Präsuppositionen »Handeln« und »Ordnung« eine Problemlage markiert ist, die auch die christliche Theologie beschäftigt. T. Parsons hat diese Problemlage als »the apparent dilemma of freedom and determinism«¹³ bezeichnet. Dieses Dilemma ist angelegt in dem Konzept von der Ordnung des Seins und der Stellung des Menschen in ihr, das die christliche Religion entwirft. Der Mensch ist darin einerseits Geschöpf Gottes und damit geworden, gemacht oder, anders ausgedrückt, das Produkt einer ordnenden Kraft; andererseits ist er das Ebenbild Gottes und als solcher frei, nach seinem eigenen Willen zu handeln. Dieses Dilemma ist in der Reflexion des christlichen Glaubens in den unterschiedlichsten Variationen theologisch bearbeitet worden und man kann vermuten, daß es das zentrale Problem ist, an dem sich die christliche Theologie abarbeitet. Als kulturelles Erbe der christlichen Religion reproduziert es sich auch in der Soziologie. Daraus folgt nun freilich nicht, daß man es der Theologie überlassen muß festzustellen, die Soziologie sei latent religiös,¹⁴ denn mit der expliziten Distanz zu den religiösen Traditionen geht einher, daß Ordnungsmuster nicht mehr vorgängig als legitim anerkannt sind.

Mit dieser Entwicklung ist in der Soziologie die Frage nach dem Wertbezug und seiner Legitimität verbunden. In der deutschen Soziologie ist es ein alter Brauch, sich über diese Frage auseinanderzusetzen. Er wurde bereits in der sog. Werturteilsdiskussion gepflegt, die zu Beginn des Jahrhunderts im »Verein für Socialpolitik« ausbrach und die Gründung der »Deutschen Gesellschaft für Soziologie« auslöste, und hat sich bis in Theorie- und Methodendiskussionen der Gegenwart erhalten. Im Kern bestimmt diese Problematik die gesamte Disziplin, denn in der Soziologie ist nach wie vor ungeklärt, inwieweit sich die Tatsache, daß Werturteile¹⁵ in erfahrungswissenschaftliche Aussagen hineinragen, auf den wissenschaftlichen Prozeß auswirkt. Illustrierend wirken in diesem Punkt z. B. die Argumente, die im Laufe eines besonderen Kulminationspunktes in dieser Auseinandersetzung, dem sog. Positivismusstreit in den 60er Jahren, zwischen Kritischen Rationalisten und Kritischen Theoretikern ausgetauscht wurden. Auf der einen Seite vertraten K. R. Popper und H. Albert als Vertreter des Kritischen Rationalismus die Auffassung, daß der leitende Wert jeder Wissenschaft die Idee der objektiven Wahrheit ist, an die man sich über die methodisch geleitete, erfahrungswissenschaftliche und die eigenen Wertungen weitestmöglich suspendierende Überprüfung von Hypothesen bzw. deren Falsifikation annähern kann. Auf der anderen Seite sprach T. W. Adorno im Blick auf die Kritische Theorie von einem »emphatischen Begriff der Wahrheit«, in dem »die richtige Einrichtung der Gesellschaft mitgedacht [ist], so wenig sie auch als Zukunftsbild auszupinseln ist.«¹⁶ Dem Kritischen Rationalismus hielt

Comte, *Entwurf der wissenschaftlichen Arbeiten, welche für eine Reorganisation der Gesellschaft erforderlich sind* (1822), Leipzig 1914; ders., *Abhandlung über den Geist des Positivismus*, Leipzig 1915.

13 Talcott Parsons, *Social Science and Theology*, in: William A. Beardslee (Hg.), *America and the Future of Theology*, Philadelphia 1967, 150.

14 Wir übernehmen die Formulierung dieses Problems von Niklas Luhmann, *Grundwerte als Zivilreligion*, in: Heinz Kleger; Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers*, RWK Bd. 3, München 1986, 186.

15 Der Begriff »Werturteil« meint die Ansichten der Forschenden über das Wünschenswerte, ihren »Glauben«. Zum Begriff vgl. auch Ian T. Ramsey, *Art. Werturteil*, in: *RGG*, Bd. 6, STA, Tübingen 31986, 1652-1653.

16 Theodor W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in: ders. u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, SA, Neuwied; Berlin 1972, 143.

man entgegen, daß eine sich des Werturteils enthaltende Soziologie kritikwürdige gesellschaftliche Zustände zementiere, in der Werte wie Gerechtigkeit, Humanität und Vernünftigkeit, die seit der Aufklärung immer wieder beansprucht werden, nur zur Hälfte realisiert seien.¹⁷ Man dürfe deshalb nicht aufhören, »das Ganze« zu denken. Gegenüber solchen Äußerungen ließ es sich H. Albert nicht nehmen festzustellen, daß die Kritische Theorie »die Tendenz zum Irrationalismus«¹⁸ unterstütze. Blickt man auf den Positivismusstreit insgesamt, dann kann es Erstaunen hervorrufen, daß bei aller rhetorisch vorgetragenen Metaphysikkritik, die auf beiden Seiten hervorgebracht wurde, beide Positionen doch auf metaphysischen Annahmen aufbauen.¹⁹ Löst man sich vor dem Hintergrund unserer Fragestellung davon, diese Kontroverse als »Methodenstreit« zu rezipieren,²⁰ dann wird man diese metaphysischen Elemente als Hinweise darauf ansehen, daß es SozialwissenschaftlerInnen prinzipiell unmöglich ist, Werte aus ihren Aussagen herauszuhalten. Erfahrungswissenschaftliche Aussagen sind immer und überall theoriebezogen, in sie gehen damit auch immer Annahmen über die Ordnung des Seins ein. So gesehen hat diese disziplininterne Problematik der Soziologie einen erkenntnistheoretischen Kern. Daher mag vielleicht die Art und Weise, wie sie innerhalb der deutschen Soziologie bearbeitet wird, »typisch deutsch« sein, aber das Problem selbst läßt sich nicht mit Andeutungen über die deutsche Wissenschaftskultur abtun,²¹ denn es bestimmt z. B. ebenso die amerikanische Soziologie, auch wenn es dort in anderer Form zum Tragen kommt. Um diesen Sachverhalt zu erkennen, ist in den Blick zu nehmen, daß die Entstehung der amerikanischen Soziologie eng an den »social gospel« gebunden ist²² und sich an der Vorstellung von einer »guten Gesellschaft« orientiert. Demgemäß tritt die Problematik dort weniger in akademischen Diskussionen auf - vermutlich weil der pragmatischen Tradition entsprechend die Aufgabe der Soziologie kaum diskutiert wird²³ und auf einen Beitrag zur Verbesserung der Lebensverhältnisse festgelegt ist. Sie beschäftigt die Disziplin aber gerade dann, wenn ihr Engagement für die Gesellschaft, das ihre Existenz rechtfertigt, angefragt wird. So geben denn auch die Diskussion um die Zivilreligion, die R. N. Bellah in den sechziger Jahren - durchaus mit

17 Vgl. dazu Jürgen Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: Theodor W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, SA, Neuwied; Berlin 1972, 235-266.

18 Hans Albert, Kleines, verwundertes Nachwort zu einer großen Einleitung, in: Theodor W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, SA, Neuwied; Berlin 1972, 339.

19 Knapp und deutlich bringt F. Jonas diesen Umstand zum Ausdruck: »Dort wird versichert, daß allein empirisch belegte Aussagen gültige Aussagen seien - eine Versicherung, die das Problem überspringt, was denn in einem widerlegbaren Sinne unter wissenschaftlicher Erfahrung verstanden werden solle -, hier heißt es, daß keine Tatsache unabhängig von dem Ganzen, in dem sie steht, fixiert werden könne - wobei dieses Ganze als eine überpositive Wahrheit erscheint, von der hier nur emphatisch oder metaphorisch geredet werden könne.« Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie IV: Deutsche und amerikanische Soziologie*, Reinbek 1969, 93.

20 Der Positivismusstreit ist in eine Reihe mit der Auseinandersetzung zwischen G. v. Schmoller und C. Menger in der deutschen Nationalökonomie im ausgehenden 19. Jahrhundert und dem Werturteilsstreit gestellt und als »Methodenstreit« rezipiert worden. Dies ist zwar insofern zutreffend, als im Positivismusstreit die Frage diskutiert wurde, inwieweit im Prozeß wissenschaftlichen Arbeitens Erfahrung reglementiert werden soll, wird aber der Tatsache nicht gerecht, daß sich die verschiedenen Antworten aus grundlegenden Vorstellungen über die Welt, aus Wirklichkeitskonzeptionen ableiten. Vgl. dazu z. B. Theodor W. Adorno, Einleitung, in: ders. u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, SA, Neuwied; Berlin 1972, 69 ff.

21 So z. B. Jonas, *Geschichte*, 92.

22 Vgl. Cecil E. Greek, *The religious roots of American sociology*, New York 1992.

23 Zur Ausnahme in der Geschichte der amerikanischen Soziologie vgl. Jonas, *Geschichte*, 137.

gesellschaftspolitischer Absicht - auslöste, und die gegenwärtig noch andauernde Kommunitarismus-Debatte davon Zeugnis, daß auch hier das Bezogen-Sein auf Werte problematisiert wird. Man wird also nicht fehlgehen, wenn man zumindest auch für die amerikanische Soziologie herausstellt, daß die Frage nach dem Wertbezug erfahrungswissenschaftlicher Aussagen eine disziplininterne Problematik kennzeichnet.

Der Abschied von der religiösen Tradition, der die Entstehung der Soziologie als Wissenschaft bedingte, hat nicht dazu geführt, daß vorgängige Ordnungsmuster oder Werte aus der soziologischen Analyse verabschiedet werden, aber die Soziologie ist als Wissenschaft nicht auf einen Kanon von Werten festgelegt, so daß ganz verschiedene Entwürfe von der Ordnung des Seins in sie eingehen können.

3.

Den Satz »Man kann aus seiner Kultur ja nicht austreten« im religionswissenschaftlichen Diskurs zu äußern, scheint den Anspruch dieser Wissenschaft einzuschränken, einen grundlegenden Baustein von unterschiedlichen Kulturen >objektiv<²⁴ zu untersuchen, Religionen zu beschreiben. Insbesondere die ReligionswissenschaftlerInnen, die sich um eine >neutrale< und in ihrer Fragestellung von der Theologie unabhängige Wissenschaft bemühen, können dadurch Aufgabe und Relevanz der Religionswissenschaft in Frage gestellt sehen. Wir teilen diese Ansicht nicht, was an dieser Stelle ebenfalls durch einige Hinweise auf die Entstehungsbedingungen der Religionswissenschaft begründet werden kann.

Auch die Religionswissenschaft ist - wenn man die Vorgeschichte der Beschäftigung mit Religion in der Antike einmal zurückstellt - ein Kind der Aufklärung.²⁵ Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion hat also dort begonnen, wo Religion und ihr Anspruch auf Welterklärung nicht mehr selbstverständlich anerkannt wurde. Ja man muß wohl stärker noch als für die Soziologie den Beginn der Religionswissenschaft mit der Kritik an Konzepten göttlicher Ordnung in Verbindung bringen, v. a. weil sie sich explizit auf das Phänomen Religion als den Gegenstand ihrer Untersuchung bezieht. Sicherlich wurde schon vor der Aufklärung innerhalb religiöser Systeme Kritik an der eigenen Tradition geübt oder auch innerhalb einer Gesellschaft, in der sich konkurrierende religiöse Systeme gegenüberstehen, Kritik formuliert.²⁶ »Religion wird mithin zum Gegenstand des Denkens, sobald man sich aufgrund bestimmter interner und externer Entwicklungen der Partikularität und damit auch der Relativität der eigenen religiösen Weltansicht bewußt zu werden beginnt.«²⁷ Die spezifische Situation, die eine empirische Wissenschaft über Religion hervorgerufen hat, besteht

24 Rudolph definiert die Aufgabe der Religionswissenschaft folgendermaßen: Sie ist »eine objektiv arbeitende philologisch-historisch und systematisch-vergleichende Disziplin, die an kein religiöses Weltbild gebunden ist«. Kurt Rudolph, Die »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft, in: *Numen* 25 (1978) 26.

25 Vgl. z. B. Jaques Waardenburg, *Religionen und Religion*, Berlin; New York 1986, 41 f. und Kurt Rudolph, Die religionskritischen Traditionen in der Religionswissenschaft, in: Hans G. Kippenberg; Brigitte Luchesi, *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg 1991, 150.

26 So z. B. schon in der Antike, siehe Karl-Heinz Kohl, Geschichte der Religionswissenschaft, in: Hubert Cancik u. a. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1988, 219-223.

27 Kohl, Geschichte, 218.

aber insbesondere darin, daß sich das wissenschaftliche Fragen von der religiösen Tradition emanzipiert und verselbständigt hat. Die besondere Dynamik der Verselbständigung von Wissenschaft scheint auch von der Tradition eines monotheistischen Ausschließlichkeitsanspruches mitgetragen zu sein. In einer multireligiösen, weniger monotheistisch ausgerichteten Gesellschaft muß eine Konkurrenzsituation nicht zu einem Objektivierungs- und Reflexionsprozeß führen, sondern kann auch eine stärkere Bereitschaft zu synkretistischen Religionsformen mit sich bringen.²⁸ Nach einer Interpretation von J. Matthes scheint darüber hinaus die Herausbildung einer eigenständigen empirischen Wissenschaft gegenüber Religion mit der innerchristlichen Erfahrung einer Differenz von sakralem und profanem Bereich zu korrespondieren.²⁹

Wenn man nun feststellt, daß die Entstehung von Wissenschaft mit der christlich-abendländischen Kultur verbunden ist, soll damit nicht behauptet werden, daß Religionswissenschaft ein religiöses Geschäft ist. Wichtig sind aber die Implikationen und Konsequenzen, die sich aus dieser historischen Bindung für die Konstituierung der Religionswissenschaft ergeben: Die Religionswissenschaft verkörpert - ebenso wie die Soziologie - in ihrer gesellschaftlichen Existenz die Distanz zwischen Wissenschaft und Religion als Moment westlicher Christentumsgeschichte.³⁰ Diese Entwicklung führte dazu, daß Religion als ein isoliertes Phänomen betrachtet und ihre Erforschung der Wissenschaft anvertraut werden konnte. Die übernahm es nun, den Begriff »Religion«, den sie aus ihrem eigenen Kontext extrahiert hatte, zur Analyse von anderen, fremden kulturellen Kontexten zu verwenden.³¹ Da aber eine solche Differenzierung der Religion von anderen »profanen« kulturellen Manifestationen nicht ohne weiteres in anderen Kulturen zu entdecken ist und sich daraus Pro-

28 Daß zu den Entstehungsbedingungen der Religionswissenschaft als ein kulturelles Element auch der Monotheismus gehört, hat sich auch auf die Betrachtung von Religionen niedergeschlagen. Die europäische religionsgeschichtliche Forschung ist z. B. fast selbstverständlich von der Prämisse ausgegangen, daß in komplexen Gesellschaften die Funktionen von Religion von *einer* Religion zu erfüllen seien, »bei genauerer Betrachtung zeigt sich freilich, daß dies weit eher das Postulat einer monotheistisch geprägten Tradition als historische Realität ist«. Burkhard Gladigow, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: Cancik u. a. (Hg.), *Handbuch* Bd. 1, 38.

29 Siehe Joachim Matthes, Religion und Weltkultur, in: M. Halber u. a. (Hg.), *Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentages*, Frankfurt a. M. 1988, 321-328. Vgl. auch zum asketischen Protestantismus als Ermöglichungsbedingung von Wissenschaft Max Weber, Die Berufsethik des asketischen Protestantismus, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1988, 84-163 und vgl. Manfred Sommer, Neuzeitliche Wissenschaft als ernste Arbeit, in: W. Oelmüller (Hg.), *Philosophie und Wissenschaft*, Paderborn; München; Wien; Zürich 1988, 138-143. Zwar hat sich die Religionswissenschaft längst in nichtchristlichen und multireligiös geprägten Ländern institutionalisiert, jedoch kam es dazu erst unter dem Einfluß der wesüichen Wissenschaftsauffassung. Siehe dazu Kohl, *Geschichte* 259f. Damit soll nicht darüber hinweggesehen werden, welche (religions)philosophischen und naturwissenschaftlichen Leistungen in nichteuropäischen Kontexten wie z. B. Indien, China, Japan und dem arabischen Sprachraum erbracht wurden. Zu einem dauerhaften und institutionalisierten Rationalisierungsprozeß unter Anwendung empirischer Methoden in der Wissenschaft hat dies jedoch nicht geführt.

30 Siehe Matthes, Religion, 321.

31 Auch an dieser Stelle kann es interessant sein, dem Problem der Kulturgebundenheit der hermeneutischen Figur des Fremdverstehens - des »sich selbst erkennens im Anderssein« (H. G. Gadamer) - nachzugehen. Instrukтив ist dazu u. a. der Aufsatz von Ursula Mihciyazgan, Die Fremden als »die zu entdeckenden« und die Fremden als »die Anderen«. Fremdheit im Christentum und im Islam aus religionssoziologischer Sicht, in: *gemeinsam*, Heft 27, Nov./Dez. 1993 24-34: »Vergleichend können wir festhalten, daß Christen eher versuchen, die Fremdheit zu Gott zu überwinden, während Muslime die Distanz zu Allah, der über alles erhaben ist, immer schon in Rechnung stellen. Hier zeigt sich das Problem der Fremdheit als Problem der Distanz: Während im Christentum [...] die Überwindung der Distanz eine zentrale Bedeutung hat, ist im Islam die Distanz konstitutiv« (26).

bleme der Identifizierung und Erhebung ergeben, entstand nun erst die universal ausgerichtete Frage, was denn überhaupt Religion und Religionen seien.³²

Man kann die methodischen Entwicklungen innerhalb der Religionswissenschaft, wenn man sie als Reaktionen auf dieses Problem beschreiben will, in zwei grundsätzliche Richtungen unterteilen: in den einen Forschungszweig, der systematisch nach der Allgemeinheit des Phänomens Religion sucht, und den anderen, der sich ganz der Beschreibung des historisch-kulturellen Einzelfalls verschreibt.

Für den ersten Fall steht v. a. die frühe Religionsphänomenologie, die versuchte, das übergeschichtliche Wesen der Religion - und damit zunächst folgerichtig die durch die Wissenschaft aufgeworfene Frage nach der Allgemeinheit der Phänomene - zu ergründen.³³ Die Kritik, die gegen diese Wesenssuche formuliert wurde, bezog sich nicht nur auf die fragwürdigen Erkenntnisse, die diese Forschung durch ihren fraglosen Umgang mit religiösen und v. a. christlichen Begriffen zeitigte. Bei allen Wissenschaftlern dieser Richtung wurde die Frage nach dem Wesen damit verbunden, daß die Forschungen dazu in Anspruch genommen wurden, die Wahrheit »des Religiösen« in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen zu beweisen. D. h., es wurde versucht, wahre religiöse Strukturen mittels empirischer Betrachtung sukzessive zu entdecken. So besehen, kann die frühe religionsphänomenologische Forschung, die sich eher der romantischen Kritik der Aufklärung als der Aufklärung selbst verpflichtet fühlte³⁴ und »Weltanschauungskritik im Sinne einer europäischen Kulturkritik«³⁵ übte, als eine Richtung verstanden werden, die sich implizit der Forderung der Werturteilsfreiheit von Wissenschaft entgegenstellte. Ihre verstehende Methode gerierte zur religiösen Anschauung: Religionswissenschaft kann nur treiben, wer selbst religiöser Erfahrung teilhaftig wurde.³⁶ Der durchaus berechtigte Versuch, die Wertgebundenheit der (Religions-)Wissenschaft konstruktiv in der analytischen Arbeit zu berücksichtigen und den existentiellen Wahrheitsanspruch der Religionen gegenüber der Wissenschaft ernst zu nehmen, mißglückte dieser Form von Religionsphänomenologie durch ihre methodische Hinwendung zu religiösen Werturteilen, die die Religionswissenschaft zu einem Konkurrenzunternehmen religiöser Weltanschauung werden ließ.

Der andere Forschungszweig, die Religionsgeschichte, entwickelte sich auch über die Kritik an der religionsphänomenologischen Schule weiter. Idealtypisch betrachtet kann man sagen, daß die Religionsgeschichte im Gegensatz zur Phänomenologie die Individualität der religiösen Phänomene hervorhebt.³⁷ Mit der Erkenntnis der Kulturgebundenheit des Phänomens Religion sah man immer mehr ab von dem Versuch, übergreifende Begrifflichkeiten und Fragestellungen für den Gegenstand der Religionswissenschaft zu finden. Die Unterschiede wurden betont und bis heute ist hier auch Bedarf an Differenzierung der Fragestel-

32 Vgl. Dario Sabbatucci, *Kultur und Religion*, in: Cancik u. a. (Hg.), *Handbuch* Bd. 1, 46 ff.

33 Hierfür stehen Forscher wie N. Söderblom, R. Otto, F. Heiler und andere. Vgl. z. B. Gladigow, *Gegenstände*, 26-32.

34 Hans G. Kippenberg, *Religionspragmatik*, in: ders., *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt a. M. 1991, 28.

35 Rudolph, *Die religionskritische Tradition*, 153. Siehe auch Hans G. Kippenberg, *Die Relativierung der eigenen Kultur in der vergleichenden Religionswissenschaft*, in: J. Matthes (Hg.), *Zwischen den Kulturen, Soziale Welt*, SB 8 (1992), 103-114.

36 Siehe Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 16.

37 Vgl. auch Sabbatucci, *Kultur*, 43 f.

lung, um fremde Kulturen und ihre Religionen verstehen zu können. Gleichwohl werden immer mehr Stimmen laut, daß die Religionswissenschaft die systematische Arbeit vernachlässigt hat. Die berechtigte Methodenkritik an der klassischen Religionsphänomenologie stand auch im Dienste der Behauptung der Eigenständigkeit der religionswissenschaftlichen Disziplin v. a. gegenüber theologischen Forschungsinteressen. Der Zustand eines immer breiter gefächerten Einzelwissens über Religionen erzeugt aber heute Unzufriedenheit im Umgang mit der Fülle des Materials, und es drängt die Frage, »wozu man eigentlich solches Wissen sammelt, und damit ist die integrative Funktion der systematischen Religionswissenschaft als dringliches Desiderat der Stunde genannt«. ³⁸ Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Ansätze für eine solche systematische Religionswissenschaft zu diskutieren. ³⁹

Wichtig ist festzuhalten, daß sich die Religionswissenschaft immer auch mit dem u. E. letztlich grundlegenden Problem auseinandersetzen muß, daß sowohl ihre Fragestellung insgesamt als auch alle Unternehmungen, Fremdes zu verstehen, an kulturelle Deutungsmuster gebunden sind. P. Antes formuliert dies einfach und pointiert folgendermaßen: Es ist höchst problematisch, »einen Begriff aus einem Kontext herauszunehmen und ihn auf Phänomene ganz anderer Kontexte zu übertragen. Genau dies aber geschieht in vielerlei Hinsicht heute in manch einem Bereich und muß auch geschehen, wenn in verständlicher Sprache in einem Kulturkreis über einen anderen gesprochen werden soll, doch es setzt voraus, daß man sich der Problematik solcher Übertragungen bewußt ist und sich immer wieder kritisch fragt, wieweit man hier gehen kann«. ⁴⁰ Zugleich ist K. Rudolph darin zuzustimmen, daß »die Aufgabe des Zeichens >Religion< als idealtypischen oder besser metasprachlichen Ausdruck [...] gleichzeitig den Verlust von Identität und Universalität der Religionswissenschaft bedeuten« würde, ⁴¹ denn die Religionswissenschaft hat keine andere Möglichkeit als sich ihrer eigenen kulturellen Bedingtheit bewußt zu werden und für eine reflektierte und selbstkritische Offenheit zur Wahrnehmung von Fremdem und Eigenem zu nutzen. Dafür ist u. E. eine systematische Auseinandersetzung mit der Selbstreferentialität des Zeichengebrauchs notwendig.

4.

Wenn man aus seiner Kultur nicht austreten kann, welche Konsequenzen ergeben sich daraus für Wissenschaft im Allgemeinen und für die Soziologie und die Religionswissenschaft im Besonderen? Angesichts dieser Frage lassen sich zunächst einmal zwei Aspekte unterscheiden. Historisch betrachtet ist die moderne Wissenschaft durch die okzidentale Kultur

38 Peter Antes, Systematische Religionswissenschaft - Eine Neuorientierung, in: *ZMR* 75 (1986) 215 und siehe ders., Struktur oder Strukturierung von Religion?, in: Holger Preißler; Hubert Seiwert (Hg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte*. FS Rudolph, Marburg 1994, 357-365 oder auch Hubert Seiwert, Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug, in: *ZMR* 61 (1977) 1-18.

39 Einen guten Überblick zu den verschiedenen Ansätzen in der Religionsforschung gibt Frank Whaling (Ed.), *Theory and Method in the Study of Religion. Contemporary Approaches in the Study of Religion*, Berlin; New York 1995.

40 Antes, Systematische Religionswissenschaft, 215.

41 Kurt Rudolph, Inwieweit ist der Begriff »Religion« eurozentrisch?, in: U. Bianchi (Hg.), *The notion of 'Religion' in comparative research*. IAHHR September 1990, Rom 1994, 138.

geboren und auch wenn sie heute abgelöst von diesem Entstehungskontext wirksam ist, so arbeiten einzelne Disziplinen wie die Soziologie oder die Religionswissenschaft mit Präsuppositionen, die - semiotisch gesehen - in einem kausalen Verhältnis zur christlichen Religion stehen. Während dieser erste Aspekt sich darauf bezieht, daß die modernen wissenschaftlichen Institutionen durch den kulturellen Kontext ihrer Entstehung geprägt sind, nimmt der zweite Aspekt auf den wissenschaftlichen Alltag Bezug. Jeder Wissenschaftler und jede Wissenschaftlerin ist selbst Kind einer Kultur, aus der es seine Vorstellungen gewinnt und die es beim Urteilen über Daten gewissermaßen alltäglich begleitet. So bringen z. B. ein koreanischer Wissenschaftler und eine afrikanische Wissenschaftlerin jeweils die Werte und Orientierungsmuster in den wissenschaftlichen Prozeß mit ein, die sie im Laufe der Sozialisation in ihren kulturellen Kontexten aufgenommen haben.

Diese beiden Aspekte gründen in demselben erkenntnistheoretischen Problem, denn sie entstehen daraus, daß sich Menschen in allen ihren gegenstands- und interaktionsbezogenen Handlungen immer zugleich auf anderes und auf sich selbst beziehen. Jedes Handeln, auch wissenschaftliches, hängt davon ab, in welchem Verhältnis der Bezug auf sich selbst zu dem Bezug auf anderes steht, und umgekehrt. Daß jedes Handeln neben dem Bezug auf anderes immer auch durch Selbstbezug entsteht, führt dazu, daß sich das Denken und Tun von Menschen immer wieder auf grundlegende sinnkonstitutive Elemente bezieht und diese in immer neuen Variationen auslegt. Nun impliziert die Feststellung, daß eine wissenschaftliche Aussage über etwas anderes, über ein Objekt sich immer auch auf sich selbst bezieht und folglich kulturelle Bedingungen mit einbezieht, noch nicht, daß sie ungültig ist. Es ist damit nämlich noch kein Kriterium benannt, an dem sich entscheidet, ob ein Sachverhalt angemessen erfaßt wird. Wenn man also die Gegenstände wissenschaftlicher Untersuchungen nicht in einem Relativismus der Perspektiven auflösen möchte, dann wird man nach einem Weg suchen, der eine kritische Bezugnahme auf sich selbst mit einer kritischen Bezugnahme auf das andere, den Objektbereich verbindet. Folglich ist bei jeder Untersuchung die kritische Distanz zu einem Objekt, die durch die Verwendung der eigenen Begrifflichkeiten erzeugt wird, immer auch dadurch begleitet, daß die eigenen Begriffe durch das Objekt in Frage gestellt werden. Ein solcher Prozeß kann freilich nur in Gang gesetzt und in Gang gehalten werden, wenn Dialoge, sowohl intra- als auch interdisziplinär, geführt werden, in denen Argumente für die jeweilige Sichtweise ausgetauscht werden. Unter Dialog wird dabei eine Art von Beziehung verstanden, in der sich unterschiedliche Positionen selbst entwickeln können, ohne daß ihre Eigenständigkeit zur Disposition steht. Erst dadurch ist gewährleistet, daß der Austausch auch zur selbstkritischen Reflexion führen kann und sich auf diese Weise immer angemessenere Konzepte der Wirklichkeit ausbilden. Für die Soziologie und für die Religionswissenschaft ist nicht zuletzt auch die Theologie als Dialogpartnerin relevant.⁴² Dabei gibt es u. E. zumindest zwei Bezugspunkte für einen Dialog.

So ist zum einen aufgewiesen worden, daß beide Wissenschaften mit der christlichen Kultur verwoben sind. Daß sie freilich auf sinnkonstitutive Elemente Bezug nehmen, auch

⁴² An dieser Stelle wollen wir darauf hinweisen, daß ein Dialog - überspitzt formuliert - nicht allein aus dem wechselseitigen Austausch von Lautäußerungen besteht, sondern eine sensible Angelegenheit ist. In der Praxis wird ein Dialog nicht immer nur durch bedeutende Ereignisse erschwert, sondern gerade auch durch kleine Feinheiten, beispielsweise wenn Theologen ihre disziplininternen Standards, etwa die Verwendung des TRE-Abkürzungsverzeichnisses, durchsetzen müssen.

wenn oder gerade weil sie als Wissenschaften keinen Sinn begründen können, ist ebenfalls deutlich gemacht worden. Dem Zugang zum Objektbereich kann es nur förderlich sein, wenn eben diese Elemente als die eigenen Denkvoraussetzungen expliziert und diskutiert werden.⁴³

Zum zweiten hat die Tatsache, daß Werte und Ordnungskonzeptionen in den wissenschaftlichen Prozeß einbezogen sind, aber bisher nicht ausreichend reflektiert werden, auch dort Konsequenzen, wo Religion Gegenstand der Untersuchung ist. So schreibt M. Weber: »Wo immer [...] rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einem kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulates: daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sei, endgültig hervor. Denn die empirische und vollends die mathematisch orientierte Weltbetrachtung entwickelt prinzipiell die Ablehnung jener Betrachtungsweise, welche überhaupt nach einem >Sinn< des innerweltlichen Geschehens fragt.«⁴⁴ Die Bedeutsamkeit von Religion wird nur zu leicht im wissenschaftlichen Untersuchungsprozeß ausgeblendet, wenn die Soziologie und die Religionswissenschaft, die eigenen Voraussetzungen vergessend, ihre disziplinaren Verfahren zum ausschließlichen Sinn der Wirklichkeitsbeschreibung erheben und sich auf diese Weise eine Dynamik entwickelt, die sich gegen das Fortbestehen religiöser, sinnhafter Welterklärungen richtet. Dies hat auch zu der bis heute Verwirrung stiftenden Annahme geführt, daß sich Religion und Modernität ausschließen. Daß dem nicht so ist, darauf können z. B. disziplinäre Grenzen überschreitende Arbeiten wie die von Karl-Fritz Daiber hinweisen.

43 In diesem Zusammenhang kann man an eine Äußerung von C. S. Peirce erinnern: »Alle Menschen philosophieren, und wie Aristoteles sagt, müssen wir es tun, und sei es nur, um die Vergeblichkeit der Philosophie zu beweisen. Wer sich um Philosophie nicht kümmert, besitzt genauso metaphysische Theorien wie alle anderen - nur sind es ungeschlachte, falsche und weitschweifige Theorien.« Charles Sanders Peirce, *Semiotische Schriften*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1986, 128.

44 Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Welterklärung*, in: ders., Bd. 1 *Gesammelte Aufsätze*, 564.