

Rainer Neu

Religiös vermittelter Sinn und religiös vermitteltes Handeln

– Religionssoziologie als Gesellschaftstheorie in praktischer Absicht¹ –

Um die Religionskritik ist es still geworden. Ihre großen Entwürfe des 18. und 19. Jahrhunderts wurden entschärft: aus der Kritik objektivierter Bewußtseinsformen wurde die objektivierende Betrachtung eines neutralisierten Religionsbegriffs, aus Religionskritik wurde Religionssoziologie. Gewiß verfügen wir heute über ein präziseres Methodenarsenal zur Erfassung religiöser Phänomene und über umfangreichere Kenntnisse historischer Religionen, aber mehr denn je ist die Einheit erkenntniskritischer und gesellschaftstheoretischer Fragestellungen auseinandergebrochen.

Die stärksten Anstöße der Religionskritik gehen heute, von der Öffentlichkeit nur zu Anlässen kirchlicher Haupt- und Staatsaktionen gegen Kritiker in den eigenen Reihen bemerkt, von der Theologie selber aus. Aber diese Kritik beschränkt sich weitgehend auf exegetische und hermeneutische Problemstellungen, die zu religionssoziologischen Forschungsansätzen in einem nur losen Beziehungsverhältnis stehen. Dabei verfolgten die philosophisch-soziologische und die theologisch-exegetische Religionskritik des 18. und 19. Jahrhunderts ein durchaus verwandtes Interesse: In ihrer *philosophisch-soziologischen* Form ist sie die Kritik eines falschen Bewußtseins, der kategorische Imperativ, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Sie ist der erste große Versuch der Aufklärung des Individuums über seine subjektiven Möglichkeiten des Vernunftgebrauchs, nachdem die Einheit der kollektiven Weltbilder zerbrochen ist. In ihrer *theologisch-exegetischen* Form ist die Religionskritik die Absage an ein dogmatisiertes Religionsverständnis, an eine zur Legitimationstheorie kirchlicher und staatlicher Institutionen festgeschriebenen Theologie. Auch sie klagt im Namen der Vernunft die Selbständigkeit des Individuums gegenüber den Glaubensformeln der Orthodoxie ein. Und sie verweist das Individuum darüber hinaus auf seine eigene (religiöse) Erfahrung, die als kritisches Korrektiv einer von oben verordneten Rechtgläubigkeit interpretiert wird.

Beide Richtungen der Kritik verfolgen ein emanzipatorisches Interesse: die Aufdeckung der verstellten Möglichkeiten des Menschen als Aktivierung des spontanen Bewußtseins wie subjektiv interpretierter Erfahrungen. In dieser Kritik ist die Religion sowohl Gegenstand als auch Medium der Kritik. *An* ihr wird »eine affirmative Deutung des Seienden im ganzen« kritisiert, *mit* ihr wird die Hoffnung auf eine gerechte, friedvolle und getröstete Welt aufrecht erhalten.

Wäre es nun denkbar, diese beiden Impulse der Religionskritik so zu reaktivieren, daß aus ihren philosophisch-soziologischen und theologisch-exegetischen Ansätzen Anstöße zu

¹ Die ersten Überlegungen zu diesem Ansatz gehen auf die Beschäftigung mit Gert Ottos Entwurf einer »Praktischen Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft« zurück. Otto überschreibt mit dieser Formel seinen Beitrag in: *Praktisch-Theologisches Handbuch*, hg. v. G. Otto, Hamburg 1975.

einer neuen kritischen Religionstheorie gewonnen werden können, die dem Stand der gegenwärtigen ideologiekritischen Diskussion entsprechen?

Von einer kritischen Religionstheorie, in der die Religion sowohl Gegenstand als auch Medium der Kritik ist, könnte dann die Rede sein, wenn diese an ihrem eigenen Theoriestatus reflektiert, was sie an der Religion als einem ebenfalls »theoretischen« Gebilde der Welterklärung aufdeckt: »Kritisch gegen Ursprungsphilosophie, verzichtet sie auf Letztbegründung und auf eine affirmative Deutung des Seienden im ganzen. Kritisch gegen die traditionelle Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, begreift sie sich als das reflexive Element gesellschaftlicher Tätigkeit. Kritisch gegen den Totalitätsanspruch von metaphysischer Erkenntnis und religiöser Weltauslegung gleichermaßen, ist sie mit ihrer radikalen Kritik der Religion die Grundlage für die Aufnahme der utopischen Gehalte auch der religiösen Überlieferung und des erkenntnisleitenden Interesses an Emanzipation. Kritisch schließlich gegen das elitäre Selbstverständnis der philosophischen Tradition, besteht sie auf universeller Aufklärung – auch über sich selber.«²

Die Religionssoziologie, die mir vorschwebt, ist Teil einer »Gesellschaftstheorie in praktischer Absicht«. Sie teilt das Moment der praktischen Absicht mit der Religion, nämlich Erklärung der ›Welt‹ und Orientierung in einem sinnvoll interpretierten Lebensprozeß zu sein. Insofern kann die Religionssoziologie ihrem Gegenstand nicht äußerlich bleiben: sie gehört selber dem Reflexionszusammenhang an, den sie ihrerseits analysiert. Denn Religionssoziologie holt die Entäußerungen religiösen Denkens als soziale Objektivationen ins reflektierende Bewußtsein zurück. D. h.: Theorie muß sich zum einen mit der Religion auf die gleiche Ebene begeben, sie muß zum anderen Religion als Objektivation aufbrechen und in die Elemente ihrer Entstehungsbedingungen rückübersetzen. In dieser Rückübersetzung der religiösen Objektivationen in ihre allgemeinen Entstehungsbedingungen deckt das Erkenntnissubjekt die Strukturen seines eigenen Denkens auf, oder umgekehrt: Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt der Religionssoziologie sind zwar verschieden, aber das Erkenntnisobjekt teilt die Strukturen der Subjektivität.

Es wird deswegen zunächst zu klären sein, welches der Inhalt der Objektivationen des Bewußtseins im religiösen Denken ist, was das »Wesen« der Religion ausmacht.

2. Religion

In kaum einer Wissenschaft herrscht über die Definition ihres Gegenstandes solche Unklarheit wie in der Religionssoziologie. Zur besseren Orientierung sollen deswegen die in der gegenwärtigen Diskussion relevanten Definitionen abrißhaft zusammengestellt und gemäß den kritischen Intentionen dieser Abhandlung eingeschätzt werden, um einem eigenen Definitionsversuch den Weg zu bahnen.

Nach *Max Weber* kann eine Definition von Religion bestenfalls am Ende religionssoziologischer Untersuchungen stehen, obwohl er selbst zu einer solchen Definition nie vorgedrungen ist und es wohl auch kaum gewollt hat, da er seine Untersuchungen auf

² *Habermas*, Politisch-philosophische Profile, Frankfurt 1971, S. 29 f.

die Erscheinungsform der Religion als soziales Handeln beschränkt. Aber auch Weber ist gezwungen, seine Forschungen an einer impliziten Arbeitshypothese über die Definition des Forschungsgegenstandes zu orientieren, sollen seine Untersuchungen systematisch relevant sein. Tatsächlich übernimmt Weber einen vorsoziologischen Religionsbegriff, der Religion als ein eigenständiges, substanzhaftes Phänomen auffaßt. Damit vertritt er in Übereinstimmung mit dem vorwissenschaftlichen Denken *und* dem vorherrschenden religionswissenschaftlichen Verständnis seiner Zeit einen (im Sinne der erkenntniskritischen Problemstellung) unkritischen Religionsbegriff.

Emile Durkheim definiert Religion unter dem Aspekt ihrer gesellschaftlichen Funktionalität. Damit setzt er einem substanzhaften Religionsverständnis einen soziologisierten Religionsbegriff gegenüber. Er vereinseitigt das »soziale Faktum« Religion jedoch zum Integrationsfaktor, der seinen sinnvollen Platz erst im logisch-deduktiven Rahmen einer Systemtheorie erhält. Ein derart soziologisierter Religionsbegriff sperrt sich gegen die Erfassung möglicher entwicklungsgeschichtlicher Bedeutungswandlungen, der für religiöse Phänomene charakteristisch ist.

Ein neuerer Versuch in der Tradition Durkheims ist die Definition der Religion von *Thomas Luckmann*, obwohl diese durch ihre anthropologischen Prämissen den strikt funktionalistischen Rahmen überschreitet. Die funktionale Bedeutung der Religion beruht für Luckmann nicht auf institutionellen Erfordernissen, sondern auf universalen anthropologischen Bedingungen, die er der historischen Relativierung soziologischer Theoriebildung enthebt. Religion ist nach Luckmann die Fähigkeit des Menschen, seine »animalische« Natur durch die Konstruktion objektiver, umfassender, normativer Sinnwelten zu überschreiten. Religion ist *das* menschliche Charakteristikum gegenüber allen anderen Existenzweisen, eben die Fähigkeit des Menschen im Unterschied zur übrigen Natur, sich selbst zu überschreiten. Damit sind für Luckmann alle Sinnkonstruktionen per se religiös. So wichtig die Einsicht ist, daß die Religionen im wesentlichen vom Sinnproblem her zu verstehen sind, so zweifelhaft scheint es mir, alle symbolischen Sinnwelten und Formen der Selbst-Transzendierung als Religion zu klassifizieren. Eine solche Definition ist weder in soziologischer noch erkenntnistheoretischer Hinsicht hilfreich, da sie wesentliche Modifikationen des Sinnproblems unberücksichtigt läßt.

Obwohl *Peter Berger* mit den grundsätzlichen anthropologischen Überlegungen Luckmanns übereinstimmt, versucht er diese durch eine substanzhafte Definition des Religiösen einzuschränken, indem er die religiösen Sinnkonstruktionen in Abhängigkeit vom »heiligen Kosmos« versteht, der von anderen »Kosmoi« möglicher Sinnwelten verschieden ist. Dazu greift Berger auf den Begriff des »Heiligen« der phänomenologischen Religionswissenschaft (bes. R. Otto) zurück, der den Religionsbegriff wissenschaftlicher Analyse entzieht und ins irrationale Erleben verweist. Damit kommt das Religionsverständnis über eine vorwissenschaftliche, unkritische Begriffsbildung nicht hinaus.

Mir erscheint sowohl eine formal-funktionale wie eine substanzhaft-irrationale Definition des Religionsbegriffs unzureichend für religionssoziologische Untersuchungen unter erkenntniskritischen und gesellschaftstheoretischen Aspekten. Eine Definition der Religion muß m. E. berücksichtigen,

- a) daß es sich hierbei um eine bestimmte Form gesellschaftlichen Bewußtseins handelt;
- b) daß die Religion das gesellschaftliche Wissen unter dem Aspekt des Sinns ordnet;
- c) daß Sinnkonstruktionen auf die Begründung gesellschaftlicher Normen zielen;
- d) daß religiöse Normen unter dem Gesichtspunkt religiös vermittelten Handelns analysiert werden müssen;
- e) daß religiös vermitteltes Handeln (wie alles Handeln) nach rationalen Handlungsmustern gesellschaftlicher Formbestimmungen geschieht.

Unter Berücksichtigung dieser verschiedenen Punkte schlage ich folgende Definition vor: *Religion ist narratives Wissen, in dem mythologische und rationale Kenntnisse historischer Gesellschaften ungeschieden nebeneinander stehen.*

Daß die Form der religiösen Überlieferung grundsätzlich narrativ ist, besagt nicht, daß poetische oder logisch-deduzierende Formen ausgeschlossen sind, aber diese Kunstformen empfangen ihren Sinn nur durch den erzählenden Rahmen, dem sie zugeordnet sind.

Der Mythos ist seiner Form nach grundsätzlich narrativ, da er über eine Abfolge von Ereignissen berichtet. Um dem inflationären Gebrauch des Begriffs »mythologisch« entgegenzutreten, muß hier jedoch stärker auf die inhaltliche Bestimmung des Gemeinten eingegangen werden.³ Die Geschehnisse, von denen der Mythos berichtet, liegen außerhalb der den Hörern bekannten Zeit. Gewöhnlich spielen sie sich in einer imaginären Vorzeit ab, mitunter in der Endzeit. Die Vorzeit wird im Mythos als die Jetztzeit bestimmend verstanden. Gegenwärtige Zustände sind das Resultat von Ereignissen in der mythologischen Vorzeit. Das Interesse des Mythos zielt auf die Ursprünge der Natur, des menschlichen Lebens und der gesellschaftlich-kulturellen Verhältnisse. Mythen berichten von dem Zustandekommen gegenwärtig erfahrbarer Zustände und wollen sie begründend verständlich machen. Sie vermitteln eine Anschauung über das Wesen und die Funktion der betreffenden Sache. So involviert der Mythos ein bestimmtes Weltbild, das die Gegenwart aus bestimmten Konstellationen einer vergangenen Zeit interpretiert. Die Gegenwart wird im Mythos unter einem übergreifenden Sinnzusammenhang gesehen, der einzelne Elemente der Realität aus einer überzeitlichen Perspektive betrachten läßt. Die mythischen Interpretationen legitimieren die erfahrbare Wirklichkeit und das Verhalten der Menschen zu dieser Wirklichkeit als sinnvoll. Die mythologische Vergangenheit wird zur Gegenwart in lebendiger Beziehung gedacht, wenn die mythologischen Ereignisse im Kultus nachvollziehbar sind. Jeder Mythos – der nicht als historische Kunstform entstanden ist – kann als religiös betrachtet werden, während andererseits die religiösen Gehalte sich nicht in Mythen erschöpfen.

³ Vgl. J. Sløk: Mythos und Mythologie (I. Mythos, begrifflich und religionspsychologisch) und J. Haekel: (II. Religionsgeschichtlich), RGG IV, Sp. 1263–1274; E. Buess: Die Geschichte des mythischen Erkennens. 1953; J. L. Seifert: Sinndeutung des Mythos. 1954; R. Bultmann: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, 1941; H. P. Müller: Mythos – Tradition – Revolution. Neukirchen 1973.

Denn während der Mythos von vorzeitlichen Ereignissen erzählend berichtet, gehört zum religiösen Wissen auch eine empirisch, ethisch und logisch *rationale* Erkenntnis der Wirklichkeit, die ihrem Selbstverständnis gemäß zum mythologischen Denken nicht in Widerspruch steht. Rationale Erkenntnis der Wirklichkeit bedeutet, daß die Wirklichkeit nach einer dem Erkennenden vertrauten Logik strukturiert wird und als nach einer dem Handelnden verfügbaren Technik beeinflussbar gilt. Diese »wissenschaftliche« Sicht der Wirklichkeit richtet sich auf die empirische Funktionsweise der Phänomene, während das mythologische Wissen den Sinn der Phänomene betrifft. Sinnwissen und Gesetzeserkenntnis werden in den Religionen ursprünglich nicht als unterschiedliche Erkenntnisarten betrachtet. So bestand z. B. das religiöse Wissen der Sumerer weitgehend aus listenförmigen Aufzählungen mit deutlich utilitaristischen Zügen, und die ägyptischen und alttestamentlichen Schöpfungspsalmen können als Kompendien der naturwissenschaftlichen Kenntnisse der betreffenden Epochen betrachtet werden. Das religiöse Denken ist eine Vorstufe des wissenschaftlichen Denkens, auf der die Intentionen wissenschaftlichen Erkennens bereits angelegt sind.

Erst mit dem Fortschritt der technischen Entwicklung trennen sich mythologisches und wissenschaftliches Denken, da das mythologische Wissen mit den Begründungsansprüchen wissenschaftlicher Diskurse nicht vereinbar ist. Narrativ bleibt allein das mythologische Wissen, das wissenschaftliche Denken hingegen verfährt empirisch-analytisch. Die Einheit des religiösen Denkens zerbricht, indem sich die Wissenschaft von ihrem Ausgangspunkt emanzipiert. Es entsteht die für die Neuzeit charakteristische Aufteilung: mythologisch-narrativ ist das religiöse, rational-empirisch das wissenschaftliche Denken.

Während das mythologisch-narrative Denken zu einem Stillstand kommt und auf einen kanonisierten Bestand schrumpft, entwickelt sich das rationale Denken in ständig neuen evolutionären Schüben. Diese Entwicklung des rationalen Denkens durchdringt auch das religiöse Wissen, so daß nach der Trennung von religiösem und wissenschaftlichem Denken für die Religion die Verbindung von Mythos und Ratio keineswegs aufgehoben ist.⁴ Will man diese Trennung von mythologisch-narrativem und rational-empirischem Denken als »Säkularisierung« bezeichnen, so muß dabei berücksichtigt werden, daß durch die »Säkularisierung« das religiöse Denken weder verschwindet noch für das religiöse Bewußtsein die Einheit von mythologischem und rationalem Denken zerbricht.

»Säkularisierung« bedeutet allerdings, daß die Sinnfrage aus dem Bereich rational-empirischen Denkens ausgeklammert wird und als mit wissenschaftlichen Mitteln nicht mehr beantwortbar gilt. Die Reflexion auf den übergreifenden Sinnzusammenhang wird in den empirisch-analytischen Wissenschaften durch die Beschränkung auf ein formalisiertes Sprach- und Zeichensystem und durch die Forderung nach empirischer Überprüfbarkeit bzw. logischer Widerspruchsfreiheit abgeschnitten, ohne daß das Sinnproblem dadurch erledigt wäre. Denn auch formale Sprach- und Zeichensysteme bleiben bei der

⁴ Dies wird am deutlichsten in der Entmythologisierungsdebatte ersichtlich: vgl. z. B. Kerygma und Mythos. Bd. 1+2, hg. v. H. W. Bartsch; E. Fuchs: Gesammelte Aufsätze I: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie; J. Moltmann: Theologie der Hoffnung. Kap. I § 5; D. Sölle: Politische Theologie. Auseinandersetzung mit R. Bultmann.

Interpretation ihrer Bedeutung auf die Alltagssprache angewiesen, die einen Sinnzusammenhang immer schon voraussetzt. Dasselbe gilt für Gesetzesaussagen, die stets von kontingenten Anfangs- und Randbedingungen abhängig sind, die durch alltagssprachliche »Basissätze« vermittelt werden.

Dieses Problem des implizierten Sinns soll im nächsten Abschnitt in seiner religionssoziologischen Bedeutung behandelt werden. Hier kann zunächst folgendes festgehalten werden: Das religiöse Denken, das als historischer Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Denkens betrachtet werden muß, thematisiert das mythologisch-sinnhafte und das rational-empirische Wissen einer Epoche als Einheit. Die Wissenschaft löst sich von der Religion durch eine Partikularisierung des rational-empirischen Denkens, ohne daß diese Spezifikation auf Teilbereiche des Denkens der Umklammerung des übergreifenden Sinnzusammenhangs enthoben wäre. Von einer sinnbezogenen Analyse des religiösen Denkens wird man folglich Auskunft darüber erwarten, welche praktischen Erfahrungen sich in den sinnhaften Objektivierungen des religiösen Denkens einer Gesellschaft niederschlagen, und welche sinnhaften, erkenntnisleitenden Interessen die Ursprünge des wissenschaftlichen Denkens begleiten.

3. *Religiös vermittelter Sinn*

Die spezifische Art und Weise der Religionen, die Sinnfrage zu lösen, entfaltet sich an dem Problem der Theodizee: »Si non est deus, unde bonum? si est deus, unde malum?« (Leibniz). Es geht um die Frage nach dem Sinn von und der Vereinbarkeit einer göttlichen Macht mit Leiden, Tod, Ungerechtigkeit und Kampf in der Welt. Ich verstehe unter »Theodizee« im weitesten Sinne die (nachträgliche und rationalisierende) Reflexion des Menschen auf die existentielle Erfahrung des »Bösen« angesichts eines vorgestellten »Guten«. Auch mythologisierende Reflexionen, die das »Gute« und das »Böse« als widersprechende ansichseiende Mächte interpretieren, die das »Böse« vom realen Leid und das »Gute« in Absehung von der realen Überwindung des Leids definieren, haben ihre konkrete Reflexionsbasis im Ungenügen der Lebenserfahrungen. Denn »gut« und »böse« können jeweils nur als historisch zu füllende Relationsbegriffe verstanden werden, mit denen die historischen Individuen das »Böse« als negativ und das »Gute« als positiv bewerten. Ich bin nicht – wie Weber – der Ansicht, daß die »Unvollkommenheit der Welt« erst mit der »Konzeption eines universellen überweltlichen Einheitsgottes« zum Problem wird. Zwar kann in polydämonistischen und polytheistischen Religionen nicht von einem »Theodizee«-Problem im strengen Sinne gesprochen werden, aber auch hier wird an Hand der Konstruktion widerstreitender »guter« und »böser« Gottheiten (»Gott« und »Teufel«) vehement nach der Herkunft des »Bösen« angesichts eines als bekannt vorausgesetzten »Guten« geforscht. Das Sinnproblem (und das Theodizeeproblem ist ein Spezialfall des Sinnproblems) stellt sich nicht nur für den, der trotz der Erfahrung der Unvollkommenheit der Welt an einen Gott als einem Subjekt der Rechtfertigung des Leidens glaubt, sondern für jeden, der angesichts der Erfahrung realer Sinnlosigkeit mit der Möglichkeit von Sinn rechnet.

Die Frage nach dem Sinn ist historisch konstant, wenn unter Sinngebung verstanden wird, daß einem Teil eine Bedeutung im Hinblick auf einen größeren Zusammenhang und diesem größeren Zusammenhang selbst Bedeutung für die umfaßten Teile zugesprochen wird. Historisch variabel ist hingegen das, was als Sinn vorgestellt wird, und das Subjekt, dem die Beseitigung des Sinnlosen zugetraut wird. Es ist das Charakteristikum der religiösen Antworten auf das Sinnproblem, daß sie nicht bzw. nicht allein den Menschen für das Subjekt der Überwindung des Sinnlosen halten, sondern ihm eine eigenständige und kraftbegabte Macht zur Erfüllung dieser Aufgabe zuordnen. Diese wirkende Macht ist zugleich Garant einer möglichen Sinnfülle, einer Sinn Ganzheit, die den Kosmos wie das Individuum umfaßt. Sinnlosigkeit ist im religiösen Verständnis allein die vorläufige Erfahrung des Einzelwesens, das die mögliche Sinnfülle (die diesseitig oder jenseitig erreichbar bzw. verheißen ist) noch nicht erfahren hat.

Religiöser Sinn ist ein externer, kosmischer Faktor. Die Externalisierung und Kosmisierung des Sinns begründet die das Einzelbewußtsein übersteigende Sinnfülle, sie provoziert jedoch auch die Theodizeefrage, da jede Erfahrung des Sinnlosen die Idee eines alles erfüllenden Sinns problematisiert. Deshalb muß die Welt entweder trotz aller erfahrenen Sinnlosigkeit als faktisch sinnvoll behauptet werden, oder das Sinnlose muß als das Sinnwidrige und damit Widergöttliche aus dem Bereich des Sinnerfüllten gesondert werden.

Daß die erfahrbare Welt faktisch sinnvoll ist, behauptet z. B. die sumerische und babylonische Religion, deren Lehre gemäß der Wille des Recht schaffenden Gottes in allem die Oberhand behält, und die altägyptische Religion mit ihrer mechanistischen Vorstellung von Lohn und Vergeltung, des diesseitigen Ausgleichs von »gut« und »böse«. Ebenso lehrt der Islam ein diesseitiges (wie jenseitiges) moralisches und rechtliches Gleichgewicht. Schließlich lehren alle Schicksalsreligionen die Fügung in erfahrene Sinnlosigkeit bis zur Aufgabe der Sinnfrage, wie die griechischen Lehren über die *μοῖρα* bzw. *εἰμαρμένη* zeigen.

In anderen Religionen hingegen gilt das Sinnlose als das Sinnwidrige, das im strikten Gegensatz zur Sinnerfüllung steht, und das keine Verbrämung der Unvollkommenheit der Welt duldet. Angesichts der Erfahrung des Sinnlosen als des Sinnwidrigen kann von der Sinnfülle nur als Möglichkeit gesprochen werden. Dies gilt für alle dualistischen Religionen. So steht in den iranischen, manichäischen und gnostischen Religionen der Schöpfergott, der Demiurg, im antagonistischen Gegensatz zum Erlösergott, der seine endgültige Herrschaft erst noch durchsetzen muß. Ebenfalls gilt im alttestamentlichen Judentum das Sinnlose als das Sinnwidrige, das Böse als göttliche Strafe für die Sünden der Menschheit (nicht unbedingt des einzelnen), die erst in der eschatologischen Überwindung des Bestehenden (nicht des Diesseits!) getilgt werden können. Im Neuen Testament wird sowohl eine mythologische Reflexion über die Herkunft des Bösen wie die Verantwortlichkeit des einzelnen für erfahrenes Leid verworfen. Die Erwartung hat sich ganz auf den Einbruch einer neuen, leidlosen und sinnerfüllten Welt zugespitzt, in der das Sinnlose und Böse als das Gottwidrige beseitigt sind.

Insofern die erfahrene Wirklichkeit in den Religionen entweder als sinnvoll oder als sinnwidrig interpretiert wird, implizieren die religiösen Weltbilder immer schon Aus-

sagen über das *Sinnziel*. Dieses besteht entweder in der Anpassung oder in dem Transzendieren der erfahrenen Wirklichkeit. Die Verortung des Sinns in dem Wirklichen oder in dem Möglichen bewirkt entweder eine Parteinahme für das Faktische oder eine Parteinahme für das Ausstehende. Je nach der Ausrichtung des Sinnziels kann von einem ideologischen, herrschaftslegitimierenden oder utopischen, transzendierenden Charakter der Religion gesprochen werden. Da beide Intentionen nebeneinander in der Religion bestehen können, kann *eine* Religion sowohl ideologische als auch utopische Züge tragen. So finden sich in der christlichen Theologie sowohl Strömungen der Weltanpassung (z. B. Scholastik, kontemplative Mystik, Quietismus) wie der Weltüberwindung (z. B. revolutionäre Mystik, protestantisch-reformatorische und pietistische Richtungen).

Jedes religiöse Weltbild bzw. Sinngefüge trägt damit einen normativen Grundzug. Religiös vermittelter Sinn bedeutet zugleich religiös vermittelte Normen. Sinn meint immer *Sinnziel*, und der religiös intentional handelnde Mensch ist der *sinngemäß* handelnde Mensch. Das vorgegebene Sinnziel wird vom religiös orientierten Menschen als Kriterium seines eigenen Handelns wie als Kriterium der Beurteilung des faktisch Sinnlosen verstanden. Jedes religiöse Weltbild schließt die Vision einer sinnvollen Welt ein, die erfahrene Sinnlosigkeit entweder »rechtfertigt«, d. h. legitimiert, oder als sinnwidrig verwirft, d. h. das Vorfindliche kritisch transzendiert. Im ersten Fall handelt es sich um herrschaftslegitimierende Ideologien, im zweiten Fall um Utopien, die die Idee des »Guten« in emanzipatorischer Absicht gegen die vorgegebene Wirklichkeit richten. Da auch die Ideologie nicht umhin kann, den erfahrenen Leiden eine Vorstellung des »Guten«, die Idee einer vollkommenen Welt, entgegenzusetzen, darf die Behauptung aufgestellt werden, daß die Idee des »guten Lebens« (Habermas) immer schon in irgend einer Form in den Sinnvorstellungen einer Gesellschaft angelegt ist. Selbst in ihrer ideologischen Form kann sie nicht umhin, das als sinnlos Erfahrene als die unvollkommene Realisierung des Sinnzieles verständlich zu machen, indem sie angesichts des als »böse« Erlebten interpretierend auf die übergeordnete Sinnfülle verweist.

Hier liegt für die Religionssoziologie als kritische Theorie die Möglichkeit begründet, in der Kritik der Religion die Übernahme ihrer utopischen Sinngehalte zu vollziehen, indem sie die Vision des »guten Lebens« als erkenntnis- und handlungsleitende Idee historischer Individuen verständlich macht. Will die Religionssoziologie derart die in den Objektivationen des religiösen Denkens enthaltenen Sinnerfahrungen als Elemente des Sinnziels einer Gesellschaft interpretieren, muß der religionssoziologische Sinnbegriff die religiösen Bedeutungsgehalte aufzuschlüsseln vermögen, was von den vorherrschenden Auffassungen des Sinnbegriffs kaum erwartet werden kann.

So vertritt der logische Positivismus einen objektbezogenen Sinnbegriff unter bewußter Ausklammerung der Vorstellung eines Sinnziels bzw. -ganzen. Nach L. Wittgenstein besteht der Sinn eines Satzes darin, »daß er zeigt, wie es sich verhält, wenn er wahr ist.«⁵ Sinn wird also abhängig von angebbaren Verifikationskriterien und damit dem Selbstverständnis der empirisch-analytischen Wissenschaften angepaßt.

Das positivistische Sinnkriterium steht und fällt jedoch mit der Behauptung, daß sich

5 Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. 4.022. Frankfurt 1973.

wissenschaftliche Gesetzesaussagen verifizieren lassen. Wird diese Prämisse, wie im Kritischen Rationalismus, bezweifelt, erweist sich der positivistische Sinnbegriff als »just as destructive of science as it was of metaphysics«. ⁶ So lassen Popper und Albert den Verdacht der Sinnlosigkeit nicht-wissenschaftlicher Sätze wieder fallen und lösen die Bindung des Sinnbegriffs an die Gegenstandsbezogenheit einer Aussage, ohne allerdings sinnhaft-metaphysischen Sätzen mehr als eine heuristische Funktion für den Forschungsprozeß zuzuschreiben. ⁷

Gegenüber dem positivistisch-naturwissenschaftlichen Sinnbegriff hat sich im Anschluß an E. Husserl ein geisteswissenschaftlicher Sinnbegriff entwickelt, der Sinn als intentionalen Gegenstand des Erlebens deutet. So behauptet K.-O. Apel in ›Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik‹ mit Berufung auf Habermas, daß sich menschliche Handlungen aufgrund ihrer intentionalen Voraussetzungen gegen naturwissenschaftliche Erklärungen sperren, da sie sich nicht auf äußerlich beobachtbares und stimulierbares Verhalten reduzieren lassen. Statt dessen betonen die Theoretiker der Intentionalität die teleologische Struktur des Handelns, das seinen Sinn aus den es leitenden Wertvorstellungen und Interessen gewinnt. Diese auf Verstehen eingegrenzte Analyse intentionalen Handelns scheint mir sinnvoll unter dem Aspekt der Singularität historischer Ereignisse. Sie verfällt jedoch, sofern sie verallgemeinert wird, dem Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften, der den Bruch von erkenntnistheoretischen und empirischen Methoden geisteswissenschaftlich zementiert. Hier weist bereits Weber, der seinerseits Husserls Intentionalitätsbegriff in die sozialwissenschaftliche Handlungstheorie überführt hat, aus der geisteswissenschaftlichen Vereinseitigkeit des Sinnbegriffs hinaus: für Weber ist Sinn »als mit gesellschaftlicher Obligationsqualität besetzter und solcher *wirkender* Sinn von Interesse« ⁸, also in seiner *kausalen* Bedeutung, die den Bruch von Verstehen und Erklären gerade vermeiden will.

Weder ein ausschließlich gegenstandsbezogener noch ein ausschließlich intentionaler Sinnbegriff vermögen der religiösen Sinnggebung gerecht zu werden, die einem Teil eine Bedeutung für ein übergeordnetes Ganzes und diesem Ganzen selbst Bedeutung für die umfaßten Teile zumißt. Diese Definition des Sinns ist keineswegs spezifisch religionsbezogen, sondern muß jeder sinnvollen Aussage unterstellt werden. Denn keine Aussage ist sinnvoll allein in ihrem Gegenstandsbezug, allein in der Intentionalität des Handelnden oder allein in ihrer Bedeutung für einen anderen, vielmehr kann der Sinn einer Aussage nur das Bedeutungsganze dieser drei Ebenen sein. Dieses »Ganze«, das als Einheit der Subjekt- und Objektwelt gilt, heißt Gesellschaft. Das gesellschaftlich Einsichtige stellt den Bezugspunkt jeder für »sinnvoll« geltenden Aussage dar, die Bedeutungstotalität, an der jede intersubjektiv verständliche Aussage partizipieren muß. Für sich allein kann keine Aussage sinnvoll sein. Sie besitzt einen Sinn nur im Kontext ihres Geltungsanspruchs. Und der größte denkbare Kontext ist die jeweilige Gesellschaftsformation. Jeder Sinn legitimiert sich durch ein Sinn Ganzes, dessen Horizont sich allerdings mit den Erlebens-, Handlungs- und Verstehensmöglichkeiten einer historischen Ge-

6 Popper: *Conjectures and Refutations*. New York 1968. S. 264.

7 Popper: *The Logic of Scientific Discovery*. London 1972. S. 222.

8 Johannes Weiß: *Max Webers Grundlegung der Soziologie*. München 1975. S. 87.

sellschaft nicht deckt, sondern ebenfalls vergangene und utopische Elemente enthält. In keiner Aussage ist die Sinntotalität in toto präsent, vielmehr versteht sich jede sinnhafte Aussage als Spezifizierung einer im Alltagsbewußtsein vorausgesetzten Sinnfülle. Diese Fülle wird in den Religionen entweder als gegenwärtig-existent oder als ausstehend-möglich interpretiert, aber in jedem Fall ist sie eine *Interpretationsleistung*, die religionssoziologisch mit adäquaten Mitteln *verstehend* nachvollzogen werden muß. Und da sich der sinnhafte Interpretationshorizont mit der Bedeutungstotalität einer Gesellschaftsform nicht deckt, kann eine solche Verstehenstheorie ihren Rahmen allein in einer entwicklungsgeschichtlichen Gesellschaftstheorie haben.

Bevor auf das methodologische Problem der Verbindung einer Verstehenstheorie mit Gesellschaftstheorie eingegangen werden kann, muß das Verhältnis von Sinn und sozialem Handeln geklärt werden, um die Bedeutung von Sinnkonstruktionen für soziale Prozesse überhaupt beurteilen zu können.

4. Religiös vermitteltes Handeln

Mit dem Begriff »religiös vermitteltes Handeln« werden nicht allein spezifisch religiöse Handlungen wie Kultus, Ritus, Gebet usw. bezeichnet, sondern alle Handlungen, die in irgendeiner (bewußten oder unbewußten) Beziehung zu einem religiösen Sinn stehen. Das menschliche Handeln, das hier in Betracht kommt, ist ein durch einen religiös vermittelten Sinn motiviertes und/oder auf die Erfüllung eines religiös vermittelten Wertes ausgerichtete Handeln, das sowohl auf den Gegenstandsbereich der Umwelt, auf andere Subjekte wie auf den Handelnden selbst zielen kann. Deshalb muß der religionssoziologische Aspekt des Handelns in eine allgemeine Theorie sozialen Handelns eingebettet werden, die ihrerseits einer grundsätzlichen Klärung der sozialwissenschaftlichen Kontroverse über die Zuordnung von Sinn und Handeln bedarf, die bisher – in neuerer Zeit besonders als Streit zwischen Handlungstheoretikern und Systemtheoretikern – weitgehend die Geschichte der Soziologie bestimmte.

M. Weber definiert Handeln als »ein verständliches, und das heißt ein durch irgendeinen, sei es auch mehr oder minder unbemerkt, ›gehabten‹ oder ›gemeinten‹ (*subjektiven*) Sinn spezifiziertes Sichverhalten zu ›Objekten‹«⁹. Weber begründet damit das Konzept einer verstehenden Soziologie, die sich auf das Verstehen der Sinnhaftigkeit sozialen Handelns richtet, d. h. auf ein menschliches Verhalten, das sich auf »Werte« bezieht. Die Verlagerung der Wertbeziehung in die intentionale Subjektivität richtet sich gegen den Wertobjektivismus des Neukantianismus, der allgemeingültige Werte transzendentallogisch abzuleiten können glaubte. Der transzendentalphilosophischen Spekulation setzt Weber eine subjektiv-intentionale Wertorientierung der handelnden Individuen entgegen, mit der er die Ablösung der Erkenntnistheorie durch eine empirisch-methodologische Handlungstheorie begründet. Bei vorausgesetzter subjektiv-intentionaler Wertorientierung könnte eine Verstehenstheorie nun entweder den Sinn der einzelnen Handlung eines bestimmten Individuums zu ergünden versuchen oder den durchschnittlich

⁹ Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1922. S. 429.

in einer gegebenen Menge von Fällen von den Handelnden gemeinten Sinn, sie kann aber auch – und das ist Webers Vorgehensweise – einen »in einem begrifflich konstruierten reinen Typus von dem oder den als Typus *gedachten* Handelnden subjektiv *gemeinte(n)* Sinn«¹⁰ zu erfassen versuchen. Bei diesem idealtypischen Vorgehen wird der Verlauf der Handlung rein zweckrational, mit einem Höchstmaß an »rationaler Evidenz« durchkonstruiert, d. h. es wird festgestellt, wie eine Handlung bei Kenntnis aller Umstände und bei zweckrationaler Wahl der Mittel verlaufen wäre. Alle Nichteinhaltungen dieses Handlungsablaufs im konkreten Fall werden als »irrationale, affektiv bedingte, Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens, die das Handeln beeinflussen«¹¹ dargestellt und als »Störungen«, »Abweichungen« gewertet. Die Wertrationalität droht deshalb bei Weber den Charakter des subjektiv Willkürlichen, Irrationalen zu erhalten, der die Vorgegebenheit und intersubjektive Verbindlichkeit von Werten in historischen Gesellschaften nur ungenügend berücksichtigt.

Dieser Gefahr versucht T. Parsons durch eine Umkehrung des Verhältnisses von Handlungstheorie und Werttheorie zu begegnen. Auch Parsons versteht unter »action« ein intentionales, d. h. auf Werte bezogenes = sinnhaftes Handeln. Nur betrachtet Parsons dieses Handeln nicht unter dem Aspekt eines »subjektiv vermeinten Sinnes«, sondern als »kulturbestimmt«: »Im allgemeinen werde ich die Ziele, die für soziale Interaktion bedeutsam sind, als »kulturbestimmt« betrachten und werde annehmen, daß sie durch Interaktionsprozesse erlernt werden müssen.«¹² Wenn Werte durch Interaktionsprozesse erst erworben werden, dann müssen die (wertanalysierenden) Kulturwissenschaften ein Teil der Handlungstheorie sein. Denn das Individuum, das sich in seinen Handlungen auf andere Individuen bezieht, trifft auf bestimmte Verhaltenserwartungen, sogenannte »Wertmuster«, die es in seiner Sozialisation internalisiert haben muß, um mit seiner Umwelt in eine sinnvolle Beziehung treten zu können. Diese »Wertmuster« wirken verhaltenssteuernd: »das internalisierte Wertsystem wirkt als Kontrollmechanismus auf differenzierte Verhaltensprozesse – als Mechanismus, der relativ unabhängig von Veränderungen der Handlungssituation funktioniert, wenn er erst einmal fest verankert ist.«¹³ Ein wesentliches Element der Wertinternalisierung sind die »Konventionen« der »Sprache«¹⁴, d. h. ein erlernter Assoziationszusammenhang (z. B. in Form einer religiösen Sinnkonstruktion), der den Kommunikationszeichen einen bestimmten Sinn beilegt, der für die kommunizierenden Interaktionspartner handlungsrelevant ist.

Diese Überlegungen sind zwar für eine Theorie religiös vermittelten Handelns von Interesse, da Parsons einen wesentlichen Beitrag zur Analyse der »Kulturbestimmtheit« von Werten und ihrer Vermittlung an handelnde Individuen leistet, sie lassen jedoch das Problem der Herkunft und des Geltungsanspruchs der Werte ebenso ungeklärt, wie es Weber vorgeworfen werden muß.

10 Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1972. S. 1.

11 eb., S. 2.

12 Parsons: *Einige Grundzüge der allgemeinen Theorie des Handelns*. In: *Moderne amerikanische Soziologie*. Hg. v. H. Hartmann. Stuttgart 1973. S. 223.

13 eb., S. 227.

14 eb., S. 223.

Die Frage nach der Genesis und Geltung von Werten steht im Mittelpunkt der Untersuchungen von Habermas und seiner Kritik der handlungstheoretischen Entwürfe Webers und Parsons', obgleich er deren Ansatz einer sinnbezogenen Interpretation intentionaler Handlungen prinzipiell folgt. In seinen frühen Veröffentlichungen glaubte Habermas im Begriff des »Interesses« die transzendente Basis des Sinnverstehens gefunden zu haben. Interessen sind Grundorientierungen des Denkens, »Antriebsenergien«, die das menschliche Handeln leiten. Indem sie als lebenspraktische Motive in der wissenschaftlichen Diskussion reflektiert werden, wird die »Wert«- (oder treffender: Interessen- bzw. Bedürfnis-) Orientierung unseres Denkens *und* Handelns handlungstheoretisch durchleuchtet. Da die Interessen allem Handeln und aller Erkenntnis vorausliegen, d. h. deren »transzendente Basis« bilden, also handlungs- und erkenntniskonstitutiv sind, sind sie in ihrer Funktion vergleichbar mit Rickerts »Kulturwerten« als gleichfalls »transzendenter Basis« geisteswissenschaftlichen Erkennens.

Natürlich reizt diese Position dazu, Parsons' Argument der Intersubjektivität der Wertbildung gegen den wertphilosophischen Transzendentalismus in eine Kritik an Habermas zu münzen, was N. Luhmann faktisch vollzogen hat. Habermas hat diese Kritik am »Monologismus des transzendentalen Ich« angenommen und »die Idee einer Menschengattung, die sich als Subjekt der Weltgeschichte konstituiert«, aufgegeben.¹⁵ An die Stelle der »Interessen« tritt in Habermas' Theorie nun der intersubjektive Sinnzusammenhang der das kommunikative Handeln leitenden kulturellen Werte. Auch den kulturellen Werten liegen Bedürfnisse zugrunde, aber diese Bedürfnisse sind ihrerseits wieder durch kulturelle Werte interpretiert.¹⁶

Allerdings leitet Habermas daraus nicht wie Luhmann eine Bevorzugung der Systemtheorie gegenüber der Handlungstheorie ab. Denn Luhmanns systemtheoretischer Ansatz nimmt das Vorhandensein sinnvermittelnder Selektionsmechanismen, die er aufgrund anthropologischer Konstanten für die eigentlichen Leistungen eines Systems hält, als *Voraussetzung* für die Analyse sozialer Prozesse an, wogegen sich derselbe Einwand wie gegen Parsons erheben läßt.

Dagegen versucht Habermas die Entstehung und Geltung von Werten aus der »kommunikativen Kompetenz« von Interaktionspartnern abzuleiten, die strittige Ansprüche in handlungsentlasteten Diskursen klären können: »Der Diskurs dient der Begründung problematisierter Geltungsansprüche von Meinungen und Normen«. ¹⁷ Er führt zur Vermittlung von grundlegenden Bedürfnissen mit intersubjektiven Handlungszielen, die durch kulturelle Werte institutionalisiert werden. Nur wenn diese Vermittlung nicht zustande kommt, richten sich die Individuen nach ihren aus den gemeinsamen Werten herausgelösten Bedürfnissen, ihren »wieder monologisch gewordene(n) Wünsche(n)« (= Interessen).¹⁸ Im »Normalfall« jedoch beruht die Geltung von Werten auf der »inter-

15 *Habermas/Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt 1971. S. 179 (im folgenden zitiert: TdG).

16 vgl. eb., S. 251.

17 eb., S. 117.

18 eb., S. S. 252.

subjektive(n) Anerkennung von Regeln«,¹⁹ mit denen Werte gerechtfertigt werden können.

Luhmann wendet hier gegen Habermas ein: »Der Rekurs auf sprachliche Regeln intersubjektiver Kommunikation, an denen Habermas die Identität von Sinn festmachen will, greift zu kurz, weil das Sinnproblem tiefer liegt als das Regelproblem, weil Regeln selbst sinnhaft schon sein müssen, um begründen zu können, weil auch die Frage nach Begründungen, die Widerlegung von Begründungen Sinn hat, usw. . . . Sinn ist zwar intersubjektiv, aber nicht allein sprachlich konstituiert; vielmehr bezieht er Wahrnehmungsprozesse . . . ein, die sich nicht in sprachliche Prozesse auflösen lassen. Sinnhaftes Erleben und Handeln beruht auf Fähigkeiten des Negierens und Virtualisierens, die vorsprachliche Wurzeln haben und in aller Zeichenbildung bereits vorausgesetzt sind«. ²⁰

Luhmanns Kritik an Habermas erscheint mir einleuchtend, obwohl Luhmanns Begründung in seinem eigenen Argumentationszusammenhang inkonsequent ist. Er verweist zur Begründung der nicht ausschließlich sprachlichen Entstehung von Sinn auf die *subjektiven* »Fähigkeiten des Negierens und Virtualisierens«, obwohl er gerade beabsichtigt, »nicht Sinn durch Subjekt zu definieren, sondern umgekehrt Subjekt durch Sinn«. ²¹ Trefender wäre seine Kritik an Habermas, wenn es gelingen würde, einen nicht-subjektiven außersprachlichen sinnkonstituierenden Zusammenhang zu ermitteln.

Einen Hinweis in diese Richtung scheint mir Weber zu geben (trotz der beobachteten Gefahr einer Beschränkung auf subjektive Intentionalität). Zu einem idealtypisch nachzukonstruierenden »Bedeutungszusammenhang« zählt Weber nämlich auch »Züge des . . . materiellen und geistigen Kulturlebens in ihrer Eigenart«. Daß Weber den materiellen Voraussetzungen »Kulturbedeutung« zugesteht, wird niemand bezweifeln, nur wird die Spitze dieser Überlegung abgebrochen, wenn die »Bedeutung« materieller Faktoren vor schnell subjektiv-handlungsleitenden Sinnzusammenhängen zugeordnet wird. Zwar scheint auch Weber in seinen methodologischen Schriften mitunter auf diese Interpretation hinauszuwollen, doch lassen sich bereits seine Beispiele für materielle Faktoren eines »Bedeutungszusammenhangs« auf einer anderen Ebene verstehen: »begrenzter Boden, steigende Volkszahl, Edelmetallzufluß«²² sind Faktoren, die als *objektive* Tatbestände jeder Bedeutungskonstitution schon vorausliegen und jedes diesbezügliche Sinnverstehen in den Rahmen einer historischen und gesellschaftlichen Entwicklungsanalyse stellen.

Die »Züge des geistigen Kulturlebens« stehen nicht beziehungslos neben den materiellen Voraussetzungen dieser Kultur, vielmehr können sie ihre Wirksamkeit als handlungsorientierende Werte nur auf der Grundlage dieser außersubjektiven und nicht-sprachlichen Voraussetzungen entfalten. Wertbezogenes, sinnhaftes Handeln muß an die materiellen Voraussetzungen und ihre historischen Verwertungsmöglichkeiten anknüpfen, um überhaupt erst intersubjektiv kommunikativ werden zu können. Werte sind Relations-

19 Habermas/Luhmann: TdG. S. 189.

20 eb., TdG. S. 303, S. 12.

21 Weber: Wissenschaftslehre, a.a.O., S. 192.

22 Weber: Wissenschaftslehre, a.a.O., S. 203.

begriffe (worauf bereits bei der Unterscheidung von »gut« und »böse« beim Theodizeeproblem verwiesen wurde), die als Handlungsziele die menschlichen Bedürfnisse mit dem historisch Machbaren vermitteln. In ihnen verbinden sich subjektive mit objektiven Konstituentien: subjektive Konstituentien sind menschliche Bedürfnisse und Interessen, objektive Konstituentien sind die qualitativen Merkmale der historischen Gegenstandswelt. Werte sind die Form, in der die subjektiven Konstituentien ihre historische und gesellschaftliche Interpretation erfahren. Sinnhaftes Handeln als wertbezogenes Handeln ist die praktische Beziehung der objektiven Konstituentien auf die Handlungsziele. Folglich muß auch das religiös vermittelte Handeln unter den Aspekten Interessen – historisch-materielle Voraussetzungen – Handlungsziele betrachtet werden.

Desweiteren zeigen uns die religiösen Sinnkonstruktionen, daß Werte bzw. Handlungsziele nicht als Einzelphänomene existieren, sondern Bestandteile integrierender und legitimierender Weltbilder sind. Auch Weltbilder lassen sich nicht auf intersubjektive Kommunikationsprodukte reduzieren, vielmehr werden intersubjektiv-kommunikativ nur einzelne Aspekte herrschender Weltbilder problematisiert. Weltbilder im ganzen repräsentieren einen Sinnzusammenhang von Legitimationen, Normen, Hoffnungen, Ängsten, Wünschen usw., in denen bewußte wie unbewußte, gegenwärtig geltende, vergangene oder utopische Aspekte miteinander verbunden sind. Die Chance, in intersubjektiven Kommunikationsprozessen problematisiert zu werden, dürfte sich im alltagssprachlichen Bereich auf bewußt gewordene gegenwärtig geltende Aspekte mehr oder weniger beschränken.

D. h.: Sinnhaftes Handeln kann durch Rückführung auf Kommunikationsprozesse und Intersubjektivität nicht hinreichend erklärt werden. Die Analyse wertkonstituierender Kommunikationsprozesse muß in den Zusammenhang der Analyse der objektiv wertbildenden Konstituentien gestellt werden, und die intersubjektive Vermittlung von Sinn muß erweitert werden durch einen entwicklungsgeschichtlichen Bezugsrahmen, der als Einheit vergangener, gegenwärtiger und utopischer Elemente eine überintersubjektive Sinntotalität beschreibt. Damit gelangen wir hier zu der gleichen Forderung wie im vorhergehenden Abschnitt: eine Theorie des Sinnverstehens muß mit einem gesellschaftstheoretischen Konzept verbunden werden.

Als einen Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe versteht sich der folgende letzte Abschnitt.

5. Sinnverstehen und Gesellschaftstheorie: zur Methode und Theoriebildung einer kritischen Religionssoziologie

Zunächst stellt sich das methodische Problem, wie religiöse, sinnbezogene Äußerungen in meßbare Daten transformiert werden können. Die Religionssoziologie findet ihren Objektbereich bereits als konstituierte Gegenstandswelt vor: die Basis der Datengewinnung sind bei vergangenen Religionen schriftliche und außersprachliche Überlieferungen, bei praktizierten Religionen treten religiös motivierte soziale Handlungen, religiöse Interpretationen der alltäglichen Lebenswelt und abstrahierende Theoriegebilde hinzu. Die religionssoziologische Begriffsbildung knüpft an das religiöse Ausdrucksvermögen an,

um zu begrifflichen Abstraktionen fortzuschreiten. Die wissenschaftlichen Interpretationen müssen sich dem Selbstverständnis einer Religion fügen, ohne ihm zu verfallen. Die Aufgabe besteht darin, vorthoretisches Wissen systematisch nachzukonstruieren. Es handelt sich um eine auf Verstehen gründende Bedeutungsexplikation symbolischer Gebilde, die Sinnverstehen und systematische Rekonstruktionen vereint.

Verstehen richtet sich auf den Sinn einer schriftlichen Überlieferung, eines Kunstwerks, einer Handlung, einer Theorie usw. mit der Intention, die Bedeutung des Erkenntnisobjekts in dem Kontext zu erfassen, in dem es stand, als es geschrieben, angefertigt, ausgeführt usw. wurde. Sinnverstehen dringt – unter *vorläufiger* Absehung vom Handeln als Reaktionsmechanismus auf bestimmte sozioökonomische Verhältnisse und von der Entwicklungsgeschichte der handlungsleitenden Interessen und Ideen – durch zu dem *Situationsbewußtsein* der in spezifischen Situationen handelnden Subjekte. Es richtet sich auf den *intendierten Sinn* sozialen Handelns. Sinnverstehen dieser Art – auch fremder Kulturgebilde – ist möglich, indem wir die Form einer uns unvertrauten Erscheinung der Form einer vergleichbaren uns bekannten Erscheinung gegenüberstellen.

Systematische Rekonstruktionen wollen nicht wie das Sinnverstehen eine spezifische soziale Erscheinung in ihrer besonderen kontextuellen Bedeutung erfassen, sondern umgekehrt den *Kontext als Produzenten von Sinn* erklären.²³ Während Sinnverstehen im Idealfall durch Befragen der Betroffenen auf seine Richtigkeit als Übereinstimmung mit dem vorgängigen Selbstverständnis der Betroffenen überprüft werden kann, könnten systematische Rekonstruktionen nur dann durch Befragen auf ihre Richtigkeit überprüft werden, wenn damit bei den Betroffenen ein Reflexionsprozess über die Voraussetzungen ihres Verhaltens und Denkens verbunden wäre. Systematische Rekonstruktionen zielen auf ein reflexives, *ideologiekritisches* Verstehen eines kontextuellen Sinnzusammenhangs.

Für ein geeignetes Modell systematischer Rekonstruktionen in ideologiekritischer Absicht halte ich Habermas' »Konsensustheorie«, die ich hier mit einigen Modifikationen unter dem Aspekt der religiösen Kommunikation nachzeichnen werde. Danach will ich die Frage aufwerfen, ob sich Habermas' »Konsensustheorie« in den Rahmen einer Gesellschaftstheorie einbeziehen läßt. Eine positive Antwort auf diese Frage würde es uns ermöglichen, Erkenntniskritik und Gesellschaftstheorie auf dem Stand der gegenwärtigen Diskussion erneut miteinander zu verbinden.

Zur Abgrenzung des Objektbereichs der »Konsensustheorie« muß festgestellt werden, daß sich religiöse Kommunikation nicht allein im semantischen Gehalt der Rede vollzieht, sondern ebenso in schriftlich fixierten oder nicht-sprachlichen Symbolsystemen. Diese sind jedoch *als* Symbole darauf angelegt, kommunikativ virtualisiert zu werden, und können damit auch unter kommunikativen Aspekten analysiert werden.

Explizite religiöse Kommunikation ereignet sich als »kommunikatives Handeln« wie im »Diskurs«. Kommunikatives religiöses Handeln sind insbesondere Kult, Ritus, Seelsorge, religiöse Dienstleistungen u. ä. Diskurse über religiöse Themen werden außer in

23 Unter Bedeutung verstehe ich die spezifische, sinnbezogene Stellung einer sozialen Erscheinung in ihrem Kontext, unter Sinn einen in sich geschlossenen Bedeutungszusammenhang.

alltäglichen Gesprächen auf der wissenschaftlichen Metaebene von Religion geführt, in der Theologie, aber auch in monologisch-stilisierter Form in der Verkündigung.

Insgesamt strebt religiöse Kommunikation nach lebenspraktischer Verständigung, die Habermas »praktischer Diskurs« nennt. Mit diesem Begriff kann allerdings nicht allein die Verständigung über Normen und Werte gemeint sein, da zum Gehalt lebenspraktischer bzw. religiöser Verständigung auch Ängste, Hoffnungen, Abhängigkeits- und Ohnmachtserfahrungen, Erfahrung von Hilfe und Befreiung usw. gehören. Diese Art der Erfahrungen wird in der Form vorinterpretierter Sachverhalte erlebt bzw. überliefert. Die allgemeine Symbolstruktur religiöser Sprachen überformt den geschichtlichen Gehalt religiöser Kommunikation durch die Interpretationsstruktur religiöser Weltbilder.

Die Interpretationsstruktur bzw. der Sinngehalt religiöser Weltbilder, der sinnbezogene Verhaltensnormen impliziert, kann einer ideologiekritischen Überprüfung unterzogen werden. Die systematischen Nachkonstruktionen religiös-normativer Interpretationsstrukturen überprüfen den Sinngehalt religiöser Aussagen dahingehend, ob sie die religiös gedeuteten Erfahrungen überhaupt erst kommunikativ werden lassen, also sie aus einer monologisch-subjektiven Gefühlswelt in einen intersubjektiv vermittelbaren Erfahrungsaustausch stellen, oder ob sie im Gegenteil die Erfahrungen in ihrer kontextuellen Bedeutung chiffrieren und damit aus ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang herausnehmen und zu monologischen Bewußtseinsinhalten werden lassen. Die »Richtigkeit« religiöser Normen bemißt sich an ihrer generellen Konsensfähigkeit aufgrund unverzerrter Kommunikationsmöglichkeiten, während sich ihre Ideologieträchtigkeit an einer monologisch gewordenen Innerlichkeit ursprünglich kontextueller, intersubjektiver Erfahrungen erweist.

Die religiösen Interpretationsmuster entspringen im wesentlichen Abhängigkeitserfahrungen von der Natur (einschließlich der eigenen menschlichen) und von menschlicher Herrschaft und deren Bewältigung. Sie haben ihre Basis in dem kulturellen Aufstieg aus der Abhängigkeit von Natur, der Abhängigkeit von menschlicher Herrschaft produziert. Die Entwicklung umfassender Interpretationsmuster ist eine notwendige Voraussetzung des kulturellen Bruchs mit Natur. Weltbilder legen die spezifischen Gesichtspunkte fest, unter denen wir uns zur Realität verhalten. Unter diesem Aspekt hat Religion zweifellos eine entwicklungsgeschichtlich emanzipatorische Funktion. Sie liefert jene Weltbilder, die die Legitimationsbasis für Handlungsnormen bilden, die stabile Interaktion erst ermöglichen.

Seitdem die Selbstverständlichkeit religiöser Kommunikation zerbrochen ist und sich auf Partialbereiche der Gesellschaft beschränkt, wurde auch die unreflektierte Bindung religiöser Symbole an traditionelle, der Kommunikation entzogene Sinngehalte offensichtlich. Religion wurde als Teil jener verzerrten Kommunikation erkannt, in deren Symbolgehalt Herrschaftsbeziehungen eingeflossen sind. Dieser ideologische Zug läßt sich insbesondere dann nachweisen, wenn eine Religion trotz aller erfahrenen Sinnlosigkeit die Welt in ihrer vorfindlichen Konstitution als faktisch sinnvoll interpretiert. Stärker emanzipatorischen Charakter haben solche Religionen, die erfahrbare Sinnlosigkeit als das Sinnwidrige und damit dem Sinngehalt widersprechend behaupten (vgl. Abschnitt 3).

Nachdem jetzt in Anlehnung an Habermas' »Konsensustheorie« die Konturen einer Verstehenstheorie des Religiösen sichtbar geworden sind, will ich die bereits angekündigte Frage untersuchen, ob sich eine solche kritische Verstehenstheorie in den Rahmen einer Gesellschaftstheorie integrieren läßt, ob also die ursprüngliche Verbundenheit von Erkenntnistheorie und Soziologie reparabel ist. Die Lösung dieser Frage würde nicht nur zur Koordination philosophischer und soziologischer Aufgabenstellungen beitragen, sondern ebenso den Anschluß theologischer Exegese und Hermeneutik an interdisziplinäre Forschungsprojekte begünstigen.

Den weitestreichenden Beitrag zur Lösung dieses Problems sehe ich in den methodologischen Prämissen des Marx'schen »Kapitals« begründet. Da Marx sein erkenntniskritisches Modell nirgends selbst expliziert, möchte ich hier seine grundlegenden Gedanken zum Verhältnis von Erkennen und gesellschaftlicher Wirklichkeit rekonstruktiv skizzieren, wie sie im »Kapital« den Analysen der gesellschaftlichen Reproduktionsprozesse zugrunde liegen.

Reproduziert werden nämlich nicht allein die Produktivkräfte, sondern auch die Produktionsverhältnisse. Zur Reproduktion gehören nicht allein die materiellen Bedingungen, um die Arbeitskraft als solche zu reproduzieren. Vielmehr ist eine bestimmte Qualifikation der Arbeitskraft erforderlich, sowohl in kognitiver wie in moralisch-normativer Hinsicht. Die Reproduktion dient also neben der materiellen Bestandserhaltung der Produktivkräfte der gesellschaftlichen und ideellen Bestandserhaltung des Produktionsverhältnisses.²⁴ Neben den spezifischen Produktionsformen werden die gesellschaftlichen Formen dieses Verhältnisses erneuert. Es geht hier um solche Formen, die nicht unmittelbar ökonomischer Natur sind, sondern dem *gesellschaftlichen* Rahmen bestimmter Produktionsweisen angehören, also sich nur mittelbar auf die Produktion beziehen. Solche Formen können nicht unmittelbar auf Arbeitsprozesse reduziert werden, sondern sie müssen auf die gesellschaftliche Seite der Produktionsweise bezogen werden: auf ein bestimmtes *Herrschaftsverhältnis*.

Die Bewußtseinsformen, die sich auf die Gesamtheit der ideellen Reproduktion des menschlichen Lebens beziehen, nennt Marx Ideologien. Sofern die Reproduktion der Arbeitskraft die Reproduktion eines bestimmten Herrschaftsverhältnisses ist, müssen Ideologien als ideelle Erscheinungsformen (= Interpretationen) von Herrschaft verstanden werden. Während bei ökonomischen Kategorien direkt von der Produktionsform auf die Bewußtseinsform geschlossen werden kann, vermittelt sich die Bewußtseinsform von Ideologien auf der Grundlage von Produktionsformen über herrschaftsorientierte Gesellschaftsformationen. Wie Arbeit die grundlegende Kategorie der Produktion ist, so ist Klassenherrschaft der Schlüsselbegriff aller historischen Gesellschaftsformationen. Ideologien sind demnach Interpretationen der Formen der Klassenherrschaft als Erscheinungsformen der grundlegenden Produktionsweise. Sie interpretieren die Formen der Klassenherrschaft jedoch unter Absehung von ihrer »inneren Bewegung«, der bestimmten Produktionsweise. Stattdessen erscheinen Herrschaftsverhältnisse im Selbstverständnis der

24 Vgl. L. Althusser: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. In: *Sozialstruktur und politische Systeme*. Hg. v. U. Jaeggi. Köln 1976.

Ideologien als eigenständige gesellschaftliche Formen, die unabhängige Elemente einer eigengesetzlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit zu sein scheinen. Diesen Schein nutzen die Ideologien, das Herrschaftsverhältnis bzw. bestimmte Seiten dieses Herrschaftsverhältnisses ideell zu legitimieren: ontologisch, anthropologisch, religiös usw. Die Ideologien brauchen nur zu interpretieren, was dem Bewußtsein in den Formen der gesellschaftlichen Wirklichkeit begegnet. Je adäquater sie die »äußere Bewegung« (= die Erscheinungsformen) widerspiegeln, desto plausibler erscheinen sie dem unreflektierten Bewußtsein. Die »Gedanken der herrschenden Klasse« sind deswegen »die herrschenden Gedanken«, weil sie »weiter nichts (sind) als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse«. ²⁵ Die Überzeugungskraft der Ideologien gründet nicht in der Macht der herrschenden Klasse, sondern in der scheinhaften Plausibilität wirklichkeitsinterpretierender Bewußtseinsformen. Nur so ist es zu erklären, daß die herrschende Klasse selbst von den Inhalten der Ideologien überzeugt sein kann.

An diesen ideologiekritischen Grundgedanken der Marx'schen Kapitalismusanalyse können noch einmal die beiden Ebenen des Sinnverstehens veranschaulicht werden: *Verstehen* richtet sich auf die ideologischen Erscheinungsformen als dem *Situationsbewußtsein* der in spezifischen Situationen handelnden Subjekte. *Systematische Rekonstruktionen* hingegen analysieren den sozioökonomischen *Kontext* der Ideologien als *Produzenten von Sinn*. Sie erklären die normative Wirklichkeit dessen, was gesellschaftlich und kulturell anerkannt und handlungsleitend ist und als »wahr« gilt, aus dem Zusammenhang des gesellschaftlichen Reproduktionskreislaufes. Die Kenntnis eines solchen Kreislaufmodells ist damit natürlich die Voraussetzung systematischer Rekonstruktionen, wenn es mir auch im Rahmen dieser kurzen Abhandlung nicht möglich ist, ein solches Modell des gesellschaftlichen Reproduktionskreislaufes zur Diskussion zu stellen.

Soviel ist hier jedoch deutlich geworden: erkenntniskritisch – hermeneutische und soziologisch – historische Religionstheorien brauchen nicht beziehungslos nebeneinander zu stehen, sondern können in gegenseitiger Erhellung aufeinander bezogen werden. Ja sie müssen es sogar, wenn die Inhalte der gesellschaftlichen Reproduktionsmechanismen nicht nur widerspiegelt, sondern analytisch aufgeschlüsselt werden sollen. Die Verbindung von Sinnverstehen und Gesellschaftstheorie ermöglicht es, herrschaftsinterpretierende Weltbilder und Normen zurückzuführen auf menschliche Erfahrungen, und diese Erfahrungen in ihrem gesellschaftlichen Entstehungszusammenhang zu erklären. Die Analyse herrschaftslegitimierender Weltbilder ist der Schlüssel dafür, die relativ stabile Kontinuität der Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse unter den Bedingungen unzulänglich befriedigter Bedürfnisse zu erklären. Die Institutionalisierung ideologischer Herrschaftssysteme und die Internationalisierung herrschaftslegitimierender Ideologien und Normen sind der Motor der Reproduktion der gesellschaftlichen Seite der Produktionsverhältnisse, so wie die Arbeit der Motor der Reproduktion der materiellen Seite der Produktion ist. Sie gehen hervor aus einer gesellschaftlichen Verhältnisbestimmung, deren beide Pole der Besitz der Produktionsmittel und die Abhängigkeit von den

25 Marx-Engels-Werke Bd. 3. S. 46.

Produktionsmittelbesitzern ist. Sie reproduzieren dieses Verhältnis, indem sie die Form der Weltkonstitution als sinnvoll interpretieren, die Ursprünge der Erfahrungen realer Sinnlosigkeit hingegen chiffrieren.

Sofern erfahrene Sinnlosigkeit jedoch thematisiert werden kann, z. B. indem monologisch gehaltene Erfahrungen von Angst, Hoffnung usw. durch massenhafte Wiederholungen oder hermeneutische Aufklärungsprozesse intersubjektiv kommunizierbar werden, enthalten Weltbilder ein herrschaftsgefährdendes Potential. Die relative Autonomie ideologischer Systeme bleibt auf die unmittelbar repressiven Elemente der Herrschaftssicherung bezogen, aber nicht verrechenbar. Erfahrene Sinnlosigkeit kann unter den Bedingungen der Bedürfnisseinschränkung nämlich nur ins Vorbewußte verdrängt oder legitimiert, aber nicht vermieden werden. Sie bleibt als gefährliches Erinnerungsvermögen in der narrativ-mythologischen Substanz religiöser Überlieferungen: ein Gedächtnis an nicht wiedergutzumachendes Unrecht und ein kulturell nicht einholbarer Überschuß an Hoffnung über alle Herrschaft hinaus.

Verfasser: Dr., Pfarrvikar

Anschrift: Yorckstr. 12, 5000 Köln 60