

Burkhard Gladigow

Kulturen in der Kultur

1. Ausdifferenzierung und komplexe Gesellschaften

Ausdifferenzierungsprozesse sind als konstitutives Element kultureller Entwicklung¹ nach Ansicht der Kulturtheoretiker vor allem für ein Entstehen relativ autonomer Bereiche 'in' einer Kultur von entscheidender Bedeutung. Arbeitsteiligkeit und die auf sie folgende Differenzierung der Kulturbereiche geben mit der Etablierung von geschichteten Gesellschaften und Staaten Lebensbereiche und Lebensformen vor, die sich erheblich voneinander unterscheiden können, eine relative Autonomie haben können. Mit zunehmender kultureller Entwicklung gewinnen diese Teilbereiche von Kultur eine immer größere Autonomie, so daß Menschen den allergrößten Teil ihres Lebens 'in ihnen' leben können, sozial, ökonomisch, juristisch, für ihre Lebensplanung. Ein römischer Soldat der Kaiserzeit etwa lebte in einem besonderen Rechts- und Sozialraum (Heiratsregeln!), hatte eine eigene Religion (*religio castrensis*), mit den *castra* und Kolonien einen besonderen Wohnraum, als *veteranus* eine eigene Altersversorgung, - für den mittelalterlichen Klerus, aber auch ein ständisch organisiertes Handwerkertum ließe sich Ähnliches zeigen: Kulturen in der Kultur.

Mit dem Aufkommen der modernen Gesellschaften gewinnt die funktionale Differenzierung gegenüber der stratifikatorischen in einem solchen Maße die Oberhand, daß sich auch der gesamte 'semantische Apparat' (N. LUHMANN²) der Kulturen verändert. Die kulturellen Subsysteme (Wirtschaft, Recht, Kunst und Religion) entwickeln unter diesen Bedingungen einer zunehmenden Professionalisierung je eigene Deutungs- und Sinn-Systeme, die sich voneinander nach Struktur und Reichweite unterscheiden und die nicht mehr notwendig miteinander verrechenbar sind. Dieser Situation entspricht, daß mit der weitgehenden Etablierung moderner Gesellschaften die Differenzen 'subsystemspezifischer Strukturen'³ von Personen überbrückt, nicht aber primär durch ein Kommunikationsmedium oder gar durch ein übergreifendes 'System' zusammengehalten werden.

In dem Prozeß der Ausdifferenzierung der Teilbereiche, Subsysteme, 'Lebenssphären', spielt nun dem Anschein nach das Teilsystem 'Religion' eine besondere Rolle. Seine Ansprüche auf Verbindlichkeit und Reichweite unterscheiden sich von denen anderer kultureller Teilbereiche: Mit der Konsequenz, daß über 'Religion' Adaptationsleistungen der anderen Bereiche gefordert werden, die die Differenzierungsfolgen gewissermaßen zurücknehmen. Auf diesen gewissermaßen anachronistischen Anspruch des Teilbereichs Religion auf Systemintegration, einer 'Kultur' in der Kultur neben anderen 'Kulturen', läßt sich das Spannungsverhältnis von Religion und 'Modernisierung', von

¹ Dazu Friedrich H. Tenbruck: Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne, Opladen 1989; Talcott Parsons: Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliffs 1966. Zu Max WEBER als Hintergrund des Differenzierungsmodells Friedrich H. Tenbruck: Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27 (1975), 663-702.

² Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. I, Frankfurt (M.) 1980, 19 eine Definition von semantischem Apparat als "Vorrat an bereitgehaltenen Verarbeitungsregeln"; 83 eine Bestimmung von 'Übergangsemantik'; „Sie sucht und ermöglicht Traditionsanschlüsse, die eine Weile vorhalten, sich dann aber als entbehrlich erweisen.“

³ Ebd., 45.

Monotheismus und komplexen Kulturen, zurückführen. Schon Max WEBER hatte betont, daß eine „die Rationalisierung und bewußte Sublimierung der Beziehungen des Menschen zu den verschiedenen Sphären“⁴ zunächst die Differenzen zu anderen Teilbereichen erhöht, und dann - in einer Reaktion auf die Differenz - die Rationalisierung der jeweils anderen Bereiche erzwingt. „Damit wird erklärbar“, notiert Alois HAHN im Blick darauf, „daß Ausdifferenzierungsprozessen Phasen der Intensitätssteigerung des religiösen Bereichs vorausgehen, die zunächst mit dem Versuch gekoppelt sind, die Gesamtgesellschaft nach den Vorstellungen der zu ihrer eigenen rationalen Form gelangten Virtuosenreligion zu modeln“⁵.

Das ist der Punkt, an dem nun in einer neuen Weise ‘Religion’ und Gesamtgesellschaft gegeneinander ausdifferenziert werden. Die Ansprüche des Bereichs ‘Religion’, andere Bereiche etwa das Recht oder die Wirtschaft in seine Regelungskompetenz mit einzubeziehen, führen zu Spannungen im System, aber auch zu Komplexitätssteigerungen. Erst wenn jene Ansprüche über eine Erhöhung der Komplexität von Organisation und Deutungsmustern nicht mehr aufgefangen werden kann, fallen Gesellschaft und Religion, ‘Welt’ und ‘Religion’ auseinander. Diese Bruchstelle, diese Annonce eines gescheiterten Transfers zwischen religiösem Teil-System und Gesellschaft, markiert einen grundsätzlichen internen Konfliktbereich. Wenn Teilbereiche von Gesellschaft unterschiedliche Rationalisierungs-Niveaus haben und schließlich zwischen ihnen kein verbindliches Transfermedium existiert, ist weiterhin eine Entscheidung, in welchen Teilbereich hinein Sozialisation erfolgen soll, Ausgangspunkt unterschiedlichster Orientierungskonflikte⁶. Die Trennschärfe, die erst die Konflikte erzeugt, ist das Ergebnis einer Professionalisierung bestimmter kultureller Bereiche: Trennung, Inkompatibilität, Inkohärenz sind zunächst einmal das Ergebnis professioneller Differenzierungen.

2. Puralismus und Kohärenz

Für den wissenschaftsgeschichtlichen Kontext der Diskussion - nun im Horizont unseres Jahrhunderts gesehen - ist von grundsätzlicher Bedeutung, daß für Max WEBER - wie für John Stuart MILL und die Vertreter des Neuen Polytheismus - Polytheismus die Form der religiösen Deutung von Welt ist⁷, die am unmittelbarsten mit konkreter Erfahrung korrespondiert. In einer Rede von 1916 hatte Max WEBER festgehalten: „Der alte nüchterne Empiriker John Stuart MILL hat gesagt: rein vom Boden der Erfahrung aus gelange man nicht zu *einem* Gott - mir scheint: am wenigstens zu einem Gott der Güte -, sondern zum Polytheismus. In der Tat: wer in der ‘Welt’ (im christlichen Sinne) steht, kann an sich nichts anderes erfahren als den Kampf zwischen einer Mehrheit von Wertreihen [...] Er hat zu *wählen*, welchem dieser Götter, oder wann er dem einen und wann

⁴ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zu Religionssoziologie, Bd.1 (1920), Tübingen 1988, 541.

⁵ A. Hahn: Differenzierung, Zivilisationsprozeß, Religion. Aspekte einer Theorie der Moderne. in: F. Neidhardt u.a. (Hg.): Kultur und Gesellschaft. R. König zum 80. Geb., Opladen 1986, 221.

⁶ Das Problem von Orientierungskonflikten ist mit einem breiten Spektrum an Gegenständen in der Festschrift für C. COLPE behandelt Christoph Elsas/Hans G.Kippenberg (Hg.): Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte, Würzburg 1990.

⁷ Julien Freund: Le polythéisme chez Max Weber, in: Archives de Science Sociales des Religions 61 (1986), 51-61.

er dem anderen dienen will und soll [...]“⁸. WEBER orientiert sich für sein Bild der Lebensführung in einer entzauberten Moderne⁹ immer wieder an der Situation des vor-modernen Griechen unter den Bedingungen eines gelebten Polytheismus: „Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in einem anderen Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute [...] Und über diesen Göttern und ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine ‘Wissenschaft’“¹⁰. Bei aller Ähnlichkeit zwischen antiker und moderner Situation wird zugleich deutlich, daß das Subjektivistische der WEBERSchen Wertewahl¹¹ für ihn die Signatur der Neuzeit ist: Im Schema des Kampfes der Götter ermöglicht sie zugleich die „axiologische Wende“ (W. SCHLUCHTER) und einen rationalen Rahmen für den Kampf der Götter. „Man kann sogar weitergehen und sagen,“ faßt M. HENNEN die Option plakativ zusammen, „daß der Freiheitsbegriff bei WEBER primär auf Polytheismus abziele“¹².

Protagonist einer neuen Diskussion über den Polytheismus war in Deutschland vor allem Odo MARQUARD mit seinem *Lob des Polytheismus*¹³, einem aus dem Systemprogramm abgeleiteten Versuch, eine „Polymythie“ zu entwerfen, „die spezifisch der modernen Welt zugehört“. NIETZSCHE folgend bestimmt MARQUARD den Beginn der Moderne durch das „Ende des Monotheismus“¹⁴ und leitet aus dieser These die Forderung nach einem „aufgeklärten Polytheismus“ ab, der das wiederherstellt, was mit der Freiheit der Mythologie verbunden war: „die Pluralität der Geschichten, die Gewaltenteilung im Absoluten, das große humane Prinzip des Polytheismus“¹⁵. Die an MARQUARD anschließende Kontroverse bekommt durch einen weiteren Bezugspunkt ihre besondere Schärfe: Über ein Aufgreifen von PETERSONS These *Monotheismus als politisches Problem*¹⁶ wird der Polytheismus der Neuzeit zugleich als mögliche politische Theologie in die Diskussion gebracht, - nachdem PETERSON dem christlichen, trinitarischen Monotheismus diese Möglichkeit abgesprochen hatte. O. MARQUARDS provozierendes *Lob des Polytheismus* ist so auch der Versuch, in einer „entzauberten Wiederkehr des Polytheismus“ eine politische Theologie zu entwerfen, die sich in politi-

⁸ Max Weber: Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1988, 145. Die Rede trägt den Titel: *Zwischen zwei Gesetzen*.

⁹ Wolfgang Schluchter: Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie, 2 Bde., Frankfurt (M.) 1988. Wichtig der Hinweis SCHLUCHTERS a.a.O., Bd.1, 347 Anm.21, daß bei WEBER die ‘Entzauberung’ gerade nicht zu einer ‘Entgötterung’ führt.

¹⁰ Max Weber: Wissenschaft als Beruf, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1973, 604.

¹¹ Dazu Wolfgang Schluchter: Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an M. Weber, in: ders.: Unversöhnte Moderne, Frankfurt (M.) 1996, 223-55.

¹² M. Hennen, Krise der Rationalität - Dilemma der Soziologie, 1976, 56.

¹³ Odo Marquard: Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: Hans Poser (Hg.): Philosophie und Mythos, Berlin (W.) 1979, 40-58; wiederabgedruckt in: Odo Marquard: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 91-116.

¹⁴ Ebd., 53.

¹⁵ Ebd., 50.

¹⁶ Erik Peterson: Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935, wiederabgedruckt in: ders.: Theologische Traktate, München 1950, 45-147.

scher Gewaltenteilung zeigt¹⁷, aber auch in „spezifisch neuzeitlichen Formen der Mythologie“¹⁸, zu denen dann auch die Geschichten der Geschichtswissenschaft gehören.

In einer weiterreichenden Anamnese der Ausgangssituation - zugleich der Situation der beginnenden Moderne - lassen sich höchst unterschiedliche Faktoren und Komponenten anführen: Von besonderer Bedeutung scheint mir Wolf LEPENIES' im Kern richtige Beobachtung zu sein, „daß die im 18. Jahrhundert sich formierenden Human- und Sozialwissenschaften jene Kombination von Erklärungsanspruch und Orientierungsverzicht, die die Naturwissenschaften auszeichnete, auf eigentümlich Weise umgedeutet und sich zunutze gemacht haben“¹⁹. Die „Moral-Wissenschaften“ (sciences morales) in Frankreich erweckten zunächst den Anschein, ihren Orientierungsanspruch ebenso szientistisch legitimieren zu können, wie die Naturwissenschaften ihre Erkenntnisleistung. Eine der Strategien dafür lag darin, daß bestimmte Lebensbereiche selbst (nach dem Modell von Naturwissenschaften) verwissenschaftlicht werden sollten, die diesem Gegenstandsbereich gar nicht angehörten. COMTES Entwurf der Soziologie als 'Naturwissenschaft des Sozialen' ist dafür ein Beispiel, auch im Hinblick darauf, daß 'Wissenschaft' dezidiert an die Stelle von 'Religion' treten soll. Primäre Orientierungsdisziplinen im Sinne von LEPENIES sind Soziologie und Psychologie: „Sie verbinden mit Erkenntnisleistungen explizit auch Orientierungsansprüche, während dies beispielsweise bei den Naturwissenschaften nur implizit der Fall ist.“²⁰ Sekundäre Orientierungsdisziplinen sind in diesem Modell Wissenschaftstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssoziologie: „diese Disziplinen stellen einen Orientierungsanspruch höheren Grades, indem sie nicht über Erkenntnisse, sondern über Prinzipien der Erkenntnisgewinnung und -Anwendung aufklären“²¹.

3. Popularisierung und Orientierungsanspruch

Nach unterschiedlichen Vorläufen im 18. Jahrhundert kulminiert im 19. Jahrhundert zugleich das Bereithalten fremder und ferner Kulturen im Medium von Wissenschaften. Das Programm der Klassischen Altertumswissenschaft mit ihren Ansprüchen zu 'bewahren, wiederherzustellen, zu verlebendigen und wiederzubeleben', galt schließlich auch für die anderen Philologien und Regionalwissenschaften: Religiöse Texte treten so aus einer kultischen Textpflege und Sinnpflege in das Medium ihnen fremder Wissenschaften (Philologien und Philosophie) ein, ohne dort grundsätzlich 'musealisiert' zu werden. Das *Corpus Hermeticum*, die *Veden*, *Pali-Kanon* und *Eddas* können zum Ausgangspunkt religiöser Rezeptionen und wissenschaftlich transportierter Enkulturationen werden. Hier gibt es auf der Ebene der Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts so etwas wie ein Vorlauf einer 'Post-Moderne'²². Die interkulturellen Differenzen, die man üblicherweise räumlich abbildet oder erlebt (wenn man in die Ferne reist), zeigen sich

¹⁷ Odo Marquard: Aufgeklärter Polytheismus - auch eine politische Theologie?, in: Jacob Taubes (Hg.): Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Religionstheorie und Politische Theologie, Bd.1, München 1983, 77-84.

¹⁸ Marquard 1983, 84.

¹⁹ Wolf Lepenies: Wissenschaftskritik und Orientierungskrise, in: Hermann Lübke u.a.: Der Mensch als Orientierungsweise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang..., Freiburg 1982, 67-106, 99f.

²⁰ Ebd., 75.

²¹ Ebd., 76.

²² Dazu Hans G. Kippenberg: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

plötzlich als *intrakulturelle*: Man hatte sie vor der Tür, vielleicht gar als *tableaux vivantes*, mindest aber auf dem Schreibtisch, die Komparatistik²³ lieferte gar noch die Verwandtschaftstafeln dazu!

Es ist weithin übersehen worden, daß das 19. Jahrhundert der Zeithorizont ist, in dem viele Wissenschaften ihre „Orientierungsansprüche über Popularisierungen durchzusetzen versuchen“²⁴. Hintergrund dieser neuen Entwicklung ist einerseits die Etablierung wissenschaftlicher Fachsprachen, andererseits die zunehmende Professionalisierung der Wissenschaften, die nun auch auf diesem Gebiet den ‘Laien’ erzeugte. Daß Popularisierungen von Wissenschaften in religiöse Muster einmünden können, läßt sich am besten an der Popularisierung des Darwinismus in Deutschland zeigen, die über Ernst HAECKEL in den Monismus als Religion mündete. In diesem Muster und dem inhärenten, fachwissenschaftlich nicht abzuarbeitenden „Orientierungsüberschuß“ (LEPENIES) steckt das Grundmodell, das gegenwärtig auch das Verhältnis des „New Age“ zu den Naturwissenschaften charakterisiert: Aus der Sicht der New Age-Jünger produzieren die Naturwissenschaften, gerade die ‘harten’ Wissenschaften, ständig Orientierungsmuster, - heißen sie nun morphogenetische Felder, seltsame Attraktoren oder Äonen -, die weit über den primären fachwissenschaftlichen Zusammenhang hinausgehen.

Seit Max WEBER in dramatischem Stil von einem ‘Polytheismus der Werte’ gesprochen hat, von *den alten vielen Göttern*, die entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, ihren Gräber entsteigen und nach Gewalt über unser Leben streben, ist das Problem der Orientierungsfunktion von Wissenschaften in der Diskussion geblieben. WEBERS Position ist bekanntlich kritisch und skeptisch; die Passage endet mit: „[...] die Götter [...] beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen Alltag gewachsen zu sein“²⁵. Vor dem Hintergrund von Wert-Pluralismus, Subjektivismus und Säkularismus werden letztlich falsche Ansprüche an die Wissenschaften zurückgewiesen. Weber tritt, wie Wolfgang SCHLUCHTER in *Religion und Lebensführung* gezeigt hat, für „eine werturteilsfreie und zugleich wertbeziehende Kulturwissenschaft ein“²⁶, sofern sie zwei Heterogenitäten beachtet: die Heterogenität von Erkenntnisosphäre und Wertungssphäre, von Erkenntnisurteil und Wertbeurteilung. Das bedeutet, bei aller Schwierigkeit, daß zwischen Wertordnungen unterschieden und für das individuelle Leben entschieden werden muß: Was bei WEBER in pathetische Dualisierungen und Alternativen einmündet, ist zunehmend als Signatur der Moderne eingesetzt worden. „In allen kultivierten Köpfen“, notiert Paul VALÉRIE, „existieren die verschiedensten Ideen und die gegensätzlichsten Lebens- und Erkenntnisprinzipien frei nebeneinander“, dies ist „die Essenz der Moderne“²⁷.

²³ Burkhard Gladigow: Vergleich und Interesse, in: Hans-Joachim Klimkeit (Hg.): *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden 1997, 113-30.

²⁴ Lepenies 1982, 105.

²⁵ Weber: WL (wie Anm.10), 605.

²⁶ Schluchter 1988, 350.

²⁷ Paul Valérie: *La politique de l' esprit. Oeuvres*, Bd.1, Paris 1957, 1018.

4. Kulturen in der Kultur

Seit den 70er Jahren unseres Jahrhunderts mehren sich Publikationen, die sich der Pluralisierung der Lebenswelten und Pluralität der Lebensstile widmen²⁸. Die Akzentverschiebung ist deutlich: Im Vordergrund steht nicht mehr die kulturelle Makro-Ebene mit ihren unterschiedlichen Teilsystemen 'Kulturen', gar die 'Kohärenzfiktion' von der Einheit und dem historischen Zusammenhalt einer Kultur²⁹, sondern die individuelle Situation eines 'shifting' zwischen 'verschiedenen Welten'. Da es kein „verbindliches Metasystem“ (W. WELSCH³⁰) gibt, sind Orientierungsunsicherheit, Unbehagen, Sinnverzicht die Folge, - so die in verschiedenen Variationen gestellten Diagnosen.

Am Ende dieser Entwicklung hoher Komplexität von Gesellschaften steht die von HEGEL inspirierte Frage, ob komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden können³¹. Niklas LUHMANN hatte sie im Blick auf eine Weltgesellschaft³² verneint: Die Kapazität symbolischer Deutungs- und Wertsysteme sei zu gering, um den Steuerungsbedarf ausdifferenzierter Teilsystem noch harmonisieren zu können. HABERMAS sieht zwar ebenfalls die Vereinbarkeit von religiösen Sinngehalten mit der „Erhaltungsimperative des Staates“ durch ein Unwirksam-Werden der Vermittlungsmechanismen verloren, entwirft aber eine 'neue Identität', die mehr leisten soll als lediglich eine formale Systemintegration herzustellen: Bewußtsein der Teilnahme an allgemeinen Kommunikationsprozessen soll ein erster Gesichtspunkt sein. Die neue Identität könne sich nicht mehr auf gemeinsame Weltbilder berufen, wohl aber auf eine universalistische Moral „in vernünftiger Rede“, zu der gegebenenfalls auch „popularisationsfähige wissenschaftliche Grundideen“ gehören könnten. Schließlich könne sich eine Identität in projektierten Lebensformen ausbilden, die an wert- und normbildende Lernprozesse anschließen.

Diese Fragestellungen, HEGELS Vorlesungen zur Philosophie der Religion entnommen, im philosophisch anspruchsvollen, aber letztlich 'einfachen' Spannungsfeld zwischen der 'Erhaltungsimperative des Staates', und der 'vor Gott unsterblichen Seele' angesiedelt, haben in der Gegenwart ein systematisches Pendant auf 'unterster' und höchst konkreter Ebene. Ein Pendant, dessen kulturtheoretische Einordnung von zunehmender Bedeutung ist: Verschiedene Autoren haben darauf hingewiesen³³, daß in dem hochkomplexen, postindustriellen Gesellschaften *der* Anteil an der Lebenszeit, den die Menschen als Erwerbsarbeit, zur Stillung elementarer Bedürfnisse, aufbringen müssen, dramatisch gesunken ist³⁴. Das bedeutet, der Bereich des Lebens, in dem traditioneller-

²⁸ Daniel Bell: *The Winding Passage*, Cambridge 1980, 329f; Peter L. Berger u.a.: *Das Unbehagen in der Moderne*, Frankfurt (M.)/New York 1975, 59; W. Zapf: *Die Pluralisierung der Lebensstile*, in: ders. u.a.: *Individualisierung und Sicherheit. Untersuchungen zur Lebensqualität in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1987, 16-30.

²⁹ Vgl. Jan Assmann: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Wien 1996, 16ff.

³⁰ Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

³¹ Jürgen Habermas: *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? Rede* aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart, Frankfurt (M.) 1974.

³² Niklas Luhmann: *Die Weltgesellschaft*, ARSP 1971, 33.

³³ Etwa Ronald Hitzler: *Sinnwelten. Ein Beitrag zum Verstehen von Kultur*, in: *Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung* 110 (1988), 158ff.

³⁴ Zahlen bei Hermann Lübke: *Erfahrungen von Orientierungskrisen in modernen Gesellschaften*, in: Werner Weidenfeld/D. Rumberg (Hg.): *Orientierungsverlust - Zur Bindungskrise der modernen Gesellschaft*, Gütersloh 1994, 24f.

weise Sinn, 'Lebenssinn' angesiedelt wurde wird immer kleiner, ist viel kleiner als der Bereich von 'Freizeit', - unter den Bedingungen von Arbeitslosigkeit verschieben sich die Relationen in einen dramatischen Bereich. Die Antworten der Analytiker schwanken hier zwischen zurückhaltender Empfehlung einer 'proteischen Praxis', des engagierten Spiels mit unterschiedlichen Existenz-Möglichkeiten³⁵, und der grimmigen Diagnose der 'Gegenwartsschrumpfung' (Hermann LÜBBE³⁶): es hat „noch nie eine Zivilisation gegeben, die ihre Lebensvoraussetzungen kraft eigener Lebenserfahrung so wenig verstanden hat wie unsere eigene.“

5. Bilanzierungen des Lebens - Bilanz der Kultur

Wie auch immer man das Verhältnis von Fortschritt und Moderne, von wachsender kultureller Komplexität und allgemeiner Sekurisierung sieht, die Bilanzierungsproblematik des Lebens hat sich verändert: Haben die Teile, Anteile meines Lebens ihren je eigenen Sinn; kann ich die 'Lebenssinne' gegeneinander aufrechnen, oder sie hierarchisieren? Wie steht es überhaupt mit der Frage nach dem 'Sinn des Lebens'? Odo MARQUARD, dessen systematisches Interesse für Pluralität und Komplexität sich mit dem hier Vorgestellten vielfach überkreuzt, hat ein einschlägige Notiz FREUDS und eine Replik Viktor FRANKLS mehrfach herangezogen: Im Jahre 1937 schrieb FREUD in einem Brief an Marie BONAPARTE: „Wer nach dem Sinn des Lebens fragt, ist krank“, - die spätere Replik FRANKLS lautet „Wer nicht nach dem Sinn des Lebens fragt, wird krank“³⁷. Hinter diesen hübschen Akzentuierungen steht - neben anderem - die Frage, ab wann - aus historischer Perspektive die Frage nach dem Sinn des Lebens gestellt wurde - oder gestellt werden konnte. Es scheinen in ihr zwei notwendige Prämissen zusammenzulaufen: Die eine ist die zunehmender Säkularisierung, die andere eine Entwicklung, in welcher sich „das erfahrene Leben in das Produkt der eigenen Handlungen und der selbstbestimmten Entscheidungen verwandelt“³⁸. Beide Prämissen führen auf das 19. Jahrhundert, und in der Tat läßt sich die Formel vom Sinn des Lebens nicht vor dem 19. Jahrhundert nachweisen, NIETZSCHE und DILTHEY sind ihre ersten Vertreter.

Mit der Bilanzierungsproblematik des Lebens ist die Frage nach Werten und Wertorientierung unlösbar verknüpft. ‚Werte‘ sind freilich nicht nur Bezugspunkte einer philosophischen Wertlehre, sondern, in pragmatischer Transformation, zugleich Elemente jeder Ökonomie. Als Werte im allgemeinsten Sinne gelten emotional besetzte Überzeugungen, was zu erstreben oder abzulehnen, richtig oder falsch, angemessen oder unangemessen sei. Für die meisten Kulturen lassen sich zentrale Wertvorstellungen finden, die systematisch aufeinander bezogen sind. Innerhalb der kulturellen Vielfalt variieren persönliche Wertvorstellungen natürlich erheblich. Zentrale Wertvorstellungen garantieren den Grundbestand sozialen Verhaltens und die Zielvorstellungen, die von den Mitgliedern einer Gesellschaft verfolgt werden. Nach PARSONS Modell der Sozialordnung³⁹ basiert *social order* auf der Existenz allgemeiner Werte, die als geltend und verbindlich angesehen werden, die als Matrix und Kriterium für die Bestimmung von Zielen angesehen werden. Zwischen Sozialsystem und Persönlichkeitssystem wird

³⁵ Hitzler 1988, 168f.

³⁶ Lübbe 1994, 13ff.

³⁷ Zitiert ebd., 23f.

³⁸ Ebd., 24.

³⁹ Vgl. Sigrid Brandt: Religiöses Handeln in der modernen Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie, Frankfurt (M.) 1993.

auf dem Wege über die Sozialisation eine Verbindung geschaffen, die eine Verinnerlichung der Werte herstellt.

Eine Anwendung dieses Wertbegriffs auf konkrete ökonomische Verhältnisse bereitet zunächst Schwierigkeiten. Der Wertbegriff ist in den Wirtschaftswissenschaften im allgemeinen - zugleich in der Reihenfolge der Häufigkeit - durch folgende drei Charakteristika bestimmt, 1. den Tausch-Wert oder -Preis, eine deskriptive Bestimmung, die keine utilitarische oder normative Implikation mittransportieren soll, 2. den Gebrauchswert oder Nutz-Wert, der auf die eine oder andere Weise die Unterordnung unter eine allgemeinere Nützlichkeits-Erwägung bedeutet, und 3. den gerechten Preis, der sich utilitaristisch oder nicht-utilitaristisch begründet läßt. Im kulturellen (und religiösen) Bereich gibt es zunächst einmal durchaus an den genannten Wertvorstellungen orientierte Güter und Dienstleistungen, die im Schema wirtschaftlichen Erwerbs und einfacher Kaufverträge erworben oder geordert werden können. Devotionalien etwa und Hochzeitszeremonien lassen sich als Güter und Dienstleistungen verkaufen. Als primärer Geschäftspartner erscheinen hier freilich, um bei den angeführten Beispielen zu bleiben, Handwerker und Priester, die etwas Konkretes 'anbieten'. Diese Abbildungsebene eines unmittelbaren, intendierten Erfolgs gibt auch noch, wenn bestimmbar Leistungen erbeten oder abgefragt werden. Das 'richtige' Orakel und die dauerhafte Heilung sind Erfolge, in die man investieren kann: Mit der Höhe der ausgelobten Gabe steigert sich die Wahrscheinlichkeit, das gewünschte Ergebnis zu erreichen. In dem wohl sehr verbreiteten System von Bittgabe und Dankesgabe (oder Opfer *ex voto*) konkretisiert sich so etwas wie ein Sequenz von Investition und Reinvestition: Mit der ständigen Beteiligung der Götter an Erfolgen bleiben sie theologisch wie ökonomisch Teil des Handlungssystems.

Eine Übertragung ökonomischer Grundprinzipien auf 'religiöse Güter' wird in den Maße schwieriger, wie sich eine 'Erfolgskontrolle' von einer Investitionsstrategie ablöst. Noch schwieriger wird es, wenn Götter unmittelbar zu Kontrahenten derartig ökonomisch konstruierter Beziehungen gemacht werden, sie also nicht nur die Erfolge vermitteln oder sicherstellen, sondern selber 'Geschäfts-Partner' sind. Die Geschichte des Opfers und der Gabe ist unter dieser Perspektive schon sehr früh von einer grundsätzlichen Opferkritik begleitet: Bestechlichkeit der Götter - oder ein unangemessenes Preis-Leistungsverhältnis - werden kritisiert, besonders gern natürlich im Blick auf die jeweils 'anderen' Götter: *di venales sunt*, spottet TERTULLIAN⁴⁰, „man kann sich die (sc. heidnischen) Götter kaufen“.

Mit einer Verlagerung der in religiösen Kontexten erstrebten Güter in einen nicht-empirischen Bereich hinein wachsen die Bewertungsprobleme noch einmal an und die Frage nach dem Wert eines 'economic approach'⁴¹ stellt sich von neuem. Wenn in einem erheblichen Maße Güter investiert werden, um für einzelne, herausgehobene Personen eine bessere und dauernde postmortale Existenz zu garantieren, vollzieht sich eine wesentliche Verlagerung auch der ökonomischen Strategien von Kulturen. BACHOFEN hatte schon darauf hingewiesen, daß 'die Alten' für das Jenseits in Stein gebaut hätten, für das Diesseits aber in (billigem) Holz. 'Investiert' wurde schon in der Antike in das

⁴⁰ Dazu Burkhard Gladigow: Religionsökonomie - Zur Einführung in eine Subdisziplin der Religionswissenschaft, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.): Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995, 253-58.

⁴¹ Richard Robertson: The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach, in: Social Compass 39 (1992), 147-57.

Jenseits: Welche Folgen hatte das eigentlich für die 'Volkswirtschaften'? Von besonderer Relevanz sind die mit dem 5. Jahrhundert vor Christus in Griechenland einsetzenden Erwägungen, daß das Leben nach dem Tode letztlich länger dauere als das irdische Leben. Aus diesem Kalkül zieht Antigone in der SOPHOKLEISCHEN *Antigone* die Konsequenz⁴², daß sie den Ansprüchen der Götter des Totenreichs länger genügen müsse, als denen im Diesseits. In einem bilanzierenden Kalkül entscheidet sie sich gegen ihre aktuellen Interessen (nämlich ihr Leben zu behalten) und für ihre langfristigen (im Jenseits 'gerecht' zu sein). Es geht hier nicht darum, daß die Götter der Unterwelt 'mehr Macht' hätten, oder daß sie im Pantheon eine wichtigere Stellung einnähmen, sondern darum, daß der Mensch 'es mit ihnen länger zu tun habe'. Wenn eine klar konzipierte Soteriologie konsequent ökonomisch bezogen wird, werden Investitionen größter Reichweite und höchsten möglichen Umfangs möglich: Bilanzierungen des Lebens und Methodik der Lebensführung können dann über pragmatische Erwägungen hinaus, gegen pragmatische Erwägungen, 'Warenströme beeinflussen' und Investitionen lenken: *oeconomia salutis*.

6. Kultur als *reward system*

In dem zuvor entworfenen und skizzierten Rahmen ließe sich Kultur unschwer als ein Belohnungssystem (*system of rewards*) im weitesten Sinne beschreiben, ein System, das im Bereich kurzfristiger Belohnungen mit anderen kulturellen Veranstaltungen konkurriert, im Bereich von long term investments aber singulär ist. Fruchtbarkeit, Reichtum und Gesundheit - oder militärische Siege - sind die klassischen primären Gratifikationen (auch) für richtiges religiöses Handeln. Diese primären Gratifikationen sind nicht allein dem 'kultischen Bereich' im engeren Sinne zuzuordnen, - sie können ganz allgemein auch als Indikatoren dafür dienen, 'von den Göttern geliebt zu sein': der Tun-Ergehen-Zusammenhang der mediterranen Kulturen. Eine negativer Status auf diesen Gebieten wirft unweigerlich die Theodizee-Frage auf und ist traditionellerweise vor allem durch die Kontingenzen zwischen 'Investitionen' auf religiösem Gebiet und ihrem Erfolg charakterisiert. Ein wesentlicher Teil der Professionalisierung von Religionen ist diesen Kontingenzen gewidmet: der 'leidende Gerechte' und der 'erfolgreiche Ungerechte' werden über komplexere Zuordnungen relativiert und tauschen ihre Positionen im Blick auf eine höhere Gerechtigkeit.

Ein Anwendung einfacher ökonomischer Strategien auf religiöses Handeln ist solange plausibel und kohärent, wie zwischen menschlicher (Vor-)Leistung und göttlicher Gegenleistung eine Äquivalenz-Beziehung besteht. Zu dem Preis, der gezahlt wird, und zu dem bei Gebet, Opfer und Investitur auch der gewünschte Gegenwert genannt wird (Gnade, Heilung von der Krankheit, Erlösung), gehört die konkrete, gewünschte und erkennbare Gegenleistung. In das einfache do-ut-des-Prinzip sind natürlich sehr schnell Kontingenzen eingebaut worden („*do ut possis dare*“), die das Problem des 'Leistungsverzugs' zu lösen in der Lage waren und trotzdem eine Erwartung auf eine Gegenleistung aufrecht erhielten.

Im Blick auf die hier verfolgte Fragestellung ergibt sich eine neue Situation, wenn praktisch alle religiösen Investitionen auf einen Bereich hinzielen, der so keine Kontrolle, kein *feed-back* zuläßt. Ob ich wirklich in einem Jenseits an dionysischen Gastmäh-

⁴² In einem weiteren Rahmen vorgestellt bei Burkhard Gladigow: Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik, in: ders.: Religion und Moral, Düsseldorf 1976, 111ff.

lern teilnehmen werde - wie in den Dionysischen Mysterien versprochen - oder beim jüngsten Gericht auf die Seite der Gerechten gestellt werde, kann ich erst feststellen, wenn ich mich in dieser Situation befinde. Bis dahin sind alle Investitionen an Mitteln und methodischer Lebensführung auf guten Glauben hin (auch ein Begriff der Rechts-sphäre) getätigt. Der Charme der WEBERSchen Protestantismus-Kapitalismus-These liegt auf diesem Felde gerade darin, daß sogar (und gerade) unter den Bedingungen von Prädestination die Erwählung am (wirtschaftlichen) Erfolg ablesbar ist.

Wenn man einmal den WEBERSchen Sonderfall des 'Kapitalismus' herausläßt, läßt sich Religion vor allem als ein sekundäres Belohnungssystem (*secondary reward system*) bezeichnen, das sich von den üblichen materiellen und sozialen *reward systems* dadurch unterscheidet, daß, was Belohnungen im wohlverstandenen Sinne eigentlich sind, erst 'gelernt' werden muß. Der Wert der Belohnung wird im Rahmen des Sozialisationsprozesses erfahren und im Schema konditionierter Verstärkung (*secondary reinforcement*) mit anderen Stimuli verbunden. Das bedeutet, daß dann auch Erscheinungen und Konzepte als rewards gewertet werden können die vorher nicht als 'Belohnung' gesehen wurden. Als ein wesentlicher und wirksamer Teil der kulturellen Belohnungssysteme, zu denen auch 'Religion' gehören soll, läßt sich die 'Belohnungsverzögerung' (*delayed reward*) als klassische Konditionierungstechnik bezeichnen. - Belohnungserwartung (*reward expectancy*, Edward C. TOLMAN) und Belohnungsverzögerung entsprechen sich ebenso wie Gewinnerwartung und verzögertes Eintreten des Gewinns, - letztlich wie Heilserwartung und Parusie-Verzögerung.

Ökonomischen Strategien und kulturellen Mustern lassen sich in dieser Weise unter bestimmbareren Bedingungen vergleichbare Lern- und Konditionierungs-Prozesse unterstellen. Der *homo oeconomicus*⁴³ und der *homo religiosus* sind so nur auf den ersten Blick unvereinbare Aspekte menschlicher Lebensgestaltung. Die ältere ökonomische Theorie war von einem einfachen, auf Selbstsorge und rationale Marktübersicht beruhendem Modell des *homo oeconomicus* ausgegangen, die modernere setzt hier eine Strategie im Verhältnis von knappen Gütern (*scarce resources*) und akzeptierten Handlungszielen an, die auch wirtschaftliches Handeln nicht allein auf eine *selfish consideration* beschränkt. Mit der Ablösung religiöser Investitions-Strategien von dem unmittelbaren 'innerweltlichen' Erfolg komplizieren sich freilich die religiösen und kulturellen Muster: Was ist nun Gegenwert und Belohnung? Die monotheistischen Religionen und die Mysterienkulte, die in dieser Hinsicht vergleichbar sind, haben die Muster dramatisiert: Erlösung oder Verdammnis, Platz an der Tafel der Seligen oder modriger Hades! Mit den Investitionen größter Reichweite sind die des größten Umfangs verknüpft: Nicht ein Körnchen Salz, jene sprichwörtliche *mica salis*, die den Laren geopfert wird, ist das investierte Gut, sondern 'das ganze Leben', die Belohnung, der Gegenwert, dann die 'ewige Seligkeit'.

In 'religionsökonomischer' Hinsicht regelmäßig unbeachtet, spielt die Seelenkonzeption der entwickelten Religionen hier eine besondere Rolle: Schon 'während' dieses Lebens bilden sich alle Verfehlungen, aber auch positiven Leistungen an der Seele ab: Die Seele läuft als Kontokorrent 'neben dem Leben' des Menschen her, in ihr und an ihr notieren sich alle positiven und negativen 'Einträge'. Zum Zeitpunkt des Todes wird das 'Konto geschlossen' und der Status des Menschen in ciner Gesamtbilanz für die post-

⁴³ Gary S. Becker: Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens. Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 32, Tübingen 1993; Gerhard Kirchgässer: Homo Oeconomicus, 1991.

mortale Existenz bestimmt. Die Seelenbegriff mit der *einen* Seele, die dem Menschen unlösbar zugehört, liefert nun die Verbindungsgröße zwischen den kurzfristigen und falsifizierbaren Handlungsstrategien und den *longe range*-Perspektiven, die die soteriologischen Schemata der großen Religionen ausmachen. Diese Art von Rechnungslegung und Rechnungsführung hat ihre Erweiterung und systematische Komplettierung in Seelenwanderungs-Vorstellungen gefunden. Die Sequenz der Existenzformen und ihrer Existenzhöhe - im europäischen Kontext am deutlichsten bei EMPEDOKLES zu erkennen - ist über jeweilige 'Bilanzierungen' definiert. Die Seelenwanderungsvorstellung - auch im indischen Bereich, trotz wesentlich differierender Grundannahmen - ist in einem solchen Maße durch Gewinn-und-Verlust-Rechnungen bestimmt, daß hier wohl mehr als nur metaphorischen Anwendungen von 'Buchführung' vorliegen.

Schon mit den ersten, zunächst sehr viel enger konzipierten Versuchen eines *economic approach* zur Interpretation von Religion und Kultur wurden notwendigerweise auch die Grenzen dieses Zugangs diskutiert⁴⁴. Als Problem stellte sich vor allem die Frage, inwieweit hier lediglich eine metaphorische Verwendung von Begriffen aus dem Wirtschaftsleben vorliege, oder ob es für wirtschaftliche Strategien und religiöses Verhalten eine gemeinsame kulturelle Ausgangsbasis gebe. Talcott PARSONS hat diese Zugangs- und Sichtweise unter dem Titel *Religious and Economic Symbolism in the Western World* diskutiert⁴⁵, MÜLLER-ARMACK unter dem Begriff der 'Wirtschaftsstile' in Korrespondenz zu Kulturstilen zu fassen gesucht⁴⁶. Nach ganz anders gearteten, auf Maximierungsstrategien ausgerichteten Vorläufern im 19. Jahrhundert, hat Peter L. BERGERS Markt-Modell für religiöse Orientierung eine Forschungsrichtung vorgegeben, die das Schema von Produkt-Wahl und rationaler Kalkulation in die Diskussion einbrachte⁴⁷. In der Erweiterung des ursprünglich nur 'ökumenischen' Kontextes wurde dann die rationale Kalkulation, die Notwendigkeit der Wahl, zu einem Zwang zur Häresie: Die Pluralisierung der religiösen Möglichkeiten und die Entscheidung zwischen ihnen sind für BERGER, LUCKMANN und WILSON die Kehrseite (oder ein Aspekt) von Säkularisierung. Etwa in der gleichen Zeit, in der BERGERS Ansatz zu einer gewissen Resonanz kam, hat Pierre BOURDIEU eine religiöse 'Feldtheorie' entwickelt, die sich ihrerseits strukturell und systematisch von dem Handlungsgefüge der auf dem Feld Handelnden absetzt⁴⁸. Das führt dann für BOURDIEU auch zu einer grundsätzlichen Distinktion in der Wirksamkeit des ökonomischen Ansatzes: „[...] most actions are objectively economic without being subjectively economic, without being the product of a rational economic calculation“⁴⁹. Mit dieser Trennung zwischen 'objektiver Ökonomie' und Handlungsstrukturen bei BOURDIEU ist das Modell einer Wahl unter den Bedingungen eines Pluralismus auf zwei unterschiedliche Entscheidungsebenen verlagert worden.

⁴⁴ Robertson 1992, 147-57.

⁴⁵ In: *Sociological Inquiry* 49 (1979), 1-48.

⁴⁶ Alfred Müller-Armack: *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, Stuttgart 1959, 46-244 (*Genealogie der Wirtschaftsstile*).

⁴⁷ Peter L. Berger: *A Market Model for the Analysis of Ecomenicity*, in: *Social Research* 30 (1963), 77 bis 93; ders.: *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmations*, Garden City, N.Y. 1980 (deutsch: *Der Zwang zu Häresie*); parallel dazu Bryan R. Wilson: *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982.

⁴⁸ Pierre Bourdieu: *Distinction*. Cambridge 1984; ders.: *Legitimation and Structural Interests in Weber's Sociology of Religion*, in: S. Whimster/S. Lash (Hg.): *Max Weber, Rationality and Modernity*, London 1987.

⁴⁹ Pierre Bourdieu: *In Other Words*, Oxford 1990, 91.

Vor allem ROBERTSON hat dem entgegengehalten, daß der religiöse Pluralismus der Neuzeit dadurch charakterisierbar sei, that „one can now choose from, as well as combine items within religions, which satisfy individual, as well as communal, societal, or indeed global needs“⁵⁰. Hintergrund dieser neugefaßten Synthese aus den gegensätzlichen Positionen von BERGER und BOURDIEU ist eine „metacultural basis of the economic point of view“, die - BAUDRILLARD folgend - sowohl zu einer Ökonomie der Zeichen (*economy of signs*) führen kann, wie zu einer 'Ökonomie der Wirtschaft'. Als eine Rahmenbedingung von Wissenschafts- und Kulturgeschichte hatte T. PARSONS schon zuvor⁵¹ das bloß ökonomische Deutungsmuster (*'economics-is-all'*) kritisch eingeordnet und dessen Absolutheitsanspruch („things economic', that latter-day demon“) in den Kontext anderer Optionen, insbesondere „the erotic and the intellectual position“, gestellt. PARSONS' Kritik von 1979 lief darauf hinaus, daß ein Analyse von Kultur in *economic terms* selbst Teil eines europäischen Prozesses war, der, mit dem 18. Jahrhundert beginnend, zu einem *'establishment economism'* führte⁵².

7. Bilanz und Kompensation: Zum protektiven Charakter von Kultur

Die bisherigen skizzenhaften - aber zugleich programmatischen gemeinten - Bemerkung über die Binnenstruktur von Kulturen, das Verhältnis von Kulturen in der Kultur, kulturellen Subsystemen als Umwelten anderer Sybsystem - um unterschiedliche Sprachspiele anzuwenden - und das mitlaufende Grundthema „Bilanzen in Kulturen“ lassen sich nicht zusammenfassen, ohne ein Wort zu den RITTER-MARQUARDSchen Kompensationsthese zu sagen. Diese These ist in der Tat einschlägig, weil hier - in der von MARQUARD ausgestalteten Zuspitzung - durch Wissenschaften repräsentierte Teile von Kultur in eine rechenhafte Beziehung zueinander gebracht werden. Was in WEBERS ‚Polytheismus der Werte‘ eher exklusiv gegeneinander gestaltet ist: Der „Kampf der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte“⁵³ führt zu Entscheidungen („Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit“), nicht aber zu Kompensationen und Kompromissen.

Die aktuelle Diskussion um die 'Kompensationsthese' - die These also, die Geisteswissenschaften hätten gegenüber den Nachteilen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts eine kompensierende Funktion - spiegelt diese Schwierigkeiten eines Pluralismus auf einer vergleichbaren Ebene: den unterschiedlichen 'Kulturen in der Kultur'. Die Diskussion um die Kompensationsthese, die Kritik an einer 'Konjunktur des Polytheismus' und Klagen über eine 'neue Unübersichtlichkeit' sind auf einer vergleichbaren Ebene Indikatoren für die Schwierigkeit, im internen und externen Kontext von Wissenschaften mit Vieldeutigkeit, Sinnvielfalt und Komplexität umzugehen. Der Umgang mit konkurrierenden 'Sinndeutungssystemen' erfordert von ihren Benutzern oder Anwendern andere Qualitäten und Qualifikationen, als es eine Orientierung an traditionellen Religionen oder konservativen Bildungstraditionen verlangt hat oder verlangen würde. Da diese Sinnentwürfe jeweils den kulturellen Ausdifferenzierungsprozessen folgen, ist es für eine pragmatische Orientierung notwendig, sie kulturell 'einordnen' zu

⁵⁰ Robertson 1992, 155.

⁵¹ T. Parsons: Religious and Economic Symbolism in the Western World, in: Sociological Inquiry 49 (1979), 1-48.

⁵² Vgl. Louis Dumont: From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology (Homo aequalis: Genèse et épanouissement de l' idéologie économique), Chicago 1977.

⁵³ Weber: WL (wie Anm.10), 588.

können, kulturell kompetent zu sein. Ausgangspunkt der Konzeption RITTERS - und später MARQUARDS - ist die Figur des *homo compensator*, in der MARQUARD ein zentrales Motiv der philosophischen Anthropologie sieht⁵⁴, ein Motiv, das Anthropologie letztlich seit der Antike begleitet habe. Daß die moderne Variante des Kompensationsbegriffs aus der LEIBNIZschen Theodizee abgeleitet wird⁵⁵, ist für die hier verfolgte Fragestellung von zentraler Bedeutung: Weber leitet den Passus über die Typologie der Gottesvorstellungen in der Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen mit einem - völlig berechtigten - Hinweis auf die Theodizee des Glückes ein („Das Glück will 'legitim' sein“); erst dann folgt in der Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen eine längere Erörterung über die „rationale Theodizee des Unglücks.“

Aus PLESSNERS Bild vom Menschen in seiner 'exzentrischen Positionalität' (nackt, gleichgewichtslos, halb), der in Kultur die Kompensation seiner Halbheit findet⁵⁶, wird bei MARQUARD eine Aussage über das Verhältnis von Wissenschaftsgruppierungen im Rahmen von Kultur: Die „Geisteswissenschaften“ kompensieren die „lebensweltlichen Verluste“ der harten Naturwissenschaften; sie ermöglichen solchermaßen die Ausbildung von „Handlungs- und Lebenssinn“. Die These von der Unvermeidlichkeit und „unüberbietbaren Modernität“ der Geisteswissenschaften ist als neo-konservatives Palliativum heftig angegriffen worden: MARQUARDS Geschichtsphilosophie biete hier „mentale Teddybären“ für „geisteswissenschaftliche Bejahungshelfer“⁵⁷. Wenn man die Diskussion aus ihrer politischen Frontstellung herauslöst, bleibt ein Unbehagen an MARQUARDS Wissenschaftssystematik bestehen, die es ihm so einfach erlaubt, „eine quasi-gnostische Verlagerung der Theodizee“ in einen Zwischenraum zwischen den Wissenschaften zu vollziehen. PLESSNER hatte hier, wohl plausibler, Kultur in ihrer Gesamtheit zu Korrektiv erhoben, RITTER, der unmittelbare Vorläufer, die Geschichtslosigkeit der bürgerlichen Gesellschaft als zu kompensierendes Defizit⁵⁸ angesehen.

Ernst CASSIRER hat in verschiedenen Orten seines Werkes, zusammenfassend in seinem Alterswerk *Essay on Man* den Menschen als *animal symbolicum* charakterisiert - oder definiert, das Wesen also, daß Symbole herstellt und anwendet und in einer Art 'symbolischem Netz' sich in einem 'symbolischen Universum' ansiedelt⁵⁹. Diese schon vielfach und in anderen Formulierungen getroffenen Feststellung - die Stoa sprach bereits von der Kultur als zweiter Natur (*secunda natura*) des Menschen - hat Hans LENK durch ein weiteres Spezifikum aufgegriffen und erweitert: Der Mensch habe - anders als die Tiere - die Fähigkeit, immer abstraktere Symbolisierungen zu erzeugen, die Symbole

⁵⁴ Odo Marquard: *Homo compensator*. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs, in: G. Frey/J. Zelger (Hg.): *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*. Anthropologie der Gegenwart, Bd. 1, Innsbruck 1983, 55-66.

⁵⁵ Ebd., 57f.

⁵⁶ Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Gesammelte Schriften, Bd. 4), 385 u. 395.

⁵⁷ Norbert Boiz: *Politik des Geistes*. Von mentalen Teddybären und geisteswissenschaftlichen Bejahungshelfern. Eine Kritik des Marquardschen Kompensationstheorems, in: *Loccumer Protokolle* 18 (1988), 20 bis 25; J. Dierken: „Kompensation“ - Bemerkungen zu einer wissenschaftsfunktionalen These von Odo Marquard, in: ebd., 177-89. Herbert Schnädelbach: *Kritik der Kompensation*, in: *Kursbuch* 91, Berlin (W.) 1988, 35-45.

⁵⁸ Joachim Ritter: *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft*, in: ders.: *Subjektivität*, Frankfurt (M.) 1974, 105-40.

⁵⁹ Hans Lenk, *Schemaspiele*. Über Schemainterpretationen und Interpretationskonstrukte, Frankfurt 1995, 10f.

selbst metasprachlich und metatheoretisch zu untersuchen und anzuwenden: der Mensch sei das metasymbolisierende Wesen⁶⁰. Der Mensch ist „[...] dasjenige Wesen, das seine Interpretationen auch wiederum interpretieren kann und auch stets von neuem interpretieren muß - und diese auch nur so verstehen kann.“⁶¹ Von diesem Hintergrund, in einer Erweiterung des Ansatzes von LENK, ließe sich dann Kultur auch als Interpretationsgemeinschaft⁶² verstehen, als ein Kulturspiel, das die verschiedenen Sprach-, Bild-, Symbol-, Handlungs- und Schema-Spiele auf einer Metaebene fortsetzt.

Die Innen- und Außenverhältnisse von Wissenschaften (Stichwort: Wandel der Disziplinkonstellationen) im Ensemble kultureller Entwicklungsprozesse anzusprechen, geht über den traditionellen Rahmen von Wissenschaftsgeschichte hinaus. Sekurisierungsprozesse als elementare Komponenten kultureller Entwicklungen, Bilanzierungen von Leben und Lebensinn in komplexen Kulturen (die dies erst eigentlich fordern) und Ausdifferenzierungen von Wissenschaften samt den (von ihnen nolens volens mit transportierten) Orientierungsmustern, sind Weiterführungen eines bilanzierenden Pluralismus. Die „alten vielen Götter“ zeigen sich, so scheint es, weniger in einem „ewigen Kampf“, als vielmehr in einem schwer durchschaubaren, komplexen Szenario, in dem man sich arrangieren kann: Gegenüber der resignativen Forderung WEBERS, den Dämon zu finden und ihm zu gehorchen, der seines Lebens Fäden hält, und FREUDs umfassendem Unbehagen in der Kultur wird der protektive Charakter von Kultur notorisch zu gering geschätzt. Die „Netze der Spinnen“ in Ignaz von BORNs Parabel⁶³ und CASSIRERS „symbolisches Netz“ binden nicht nur, sie tragen vor allem.

⁶⁰ Ebd., 14.

⁶¹ Ebd., 15.

⁶² Zu diesem Begriff Hans LENK, ebd., 252.

⁶³ Assmann 1996 (wie Anm.29), 16f.