

WERNER SIMON

RELIGIÖSE ERFAHRUNG - IHRE GENESE UND ERFASSBARKEIT

Der Begriff der "Erfahrungsorientierung" hat im Verlauf der religionspädagogischen Diskussionen der letzten Jahre einen hohen Stellenwert erlangt. Er wurde zum Schibboleth, das über die Lebensberechtigung der verschiedenen Konzepte religiöser Erziehung entscheidet. Soll "Erfahrung" nicht zum bloßen Schlagwort oder unechten Klischee verkümmern, so ist eine Klärung des mit diesem Wort gemeinten Sachverhaltes unerlässlich. Was ist gemeint - oder könnte gemeint sein -, wenn von "Erfahrung" bzw. "religiöser Erfahrung" gesprochen wird? Läßt sich und, wenn ja, wie läßt sich diese religiöse Erfahrung erfassen und "erfahrbar" machen? Der folgende Aufsatz möchte zur Beantwortung dieser Fragen seinen Beitrag leisten. Er fragt zunächst nach dem Umfeld der Bedeutungen und Aspekte, die sich mit dem "Grundwort"¹ Erfahrung verbinden (I). Danach beschreibt er die sozialen Bedingungen der Erfahrungskonstitution in der Alltagswelt (II). Es wird versucht, in diesem Kontext zu einem angemessenen Begriff "religiöser Erfahrung" zu gelangen (III). Schließlich wird nach der "Erfahrbarkeit" dieser religiösen Erfahrung gefragt, nach den Möglichkeiten ihrer wissenschaftlichen Erfassung (IV).

1 Der Begriff der "Erfahrung"

1.1 Das Wort "Erfahrung" begegnet als ein Reflexionsbegriff, der sich auf einen bestimmten Modus menschlicher Wirklichkeitsbegegnung und -erfassung bezieht. Zu seinen konstitutiven Merkmalen zählt die Evidenz unmittelbarer Gewißheit, die das Erfahrene im menschlichen Bewußtsein erlangt. Ein erfahrener Mensch weiß um das, was wirklich ist, weil er es als gewiß erfahren hat. Wirklichkeit existiert für ihn nicht als etwas "bloß" Gedachtes oder Behauptetes, sondern in der "sich selbst gebenden Präsenz des Erfahrenen"², wobei auch

1 D. Mieth, Nach einer Bestimmung des Begriffs 'Erfahrung': Was ist Erfahrung?, in: Concilium 14 (1978) 159-167, hier 160.

2 K. Lehmann, Erfahrung, in: SM I, 1117-1123, hier 1117.

der Wirklichkeitsbezug des Möglichen mitzubedenken wäre. Reflexion stellt gegenüber Erfahrung einen sekundären Modus der Begegnung mit der Wirklichkeit dar, der sich auf Erfahrung bezieht und beziehen muß, soll Reflexion nicht zur leeren Spekulation verkommen.

Wie aber läßt sich dieser allgemeine Begriff der Erfahrung inhaltlich näher bestimmen? Ein etymologischer Weg wäre möglich, empfiehlt sich jedoch nicht, da die Wortgestalt in ihrer historischen Genese nur einen geringen Teil der mit dieser Form verbundenen Bedeutungen einfangen kann.³ Sinnvoller scheint mir der Weg eines Rückblicks auf die Bedeutungen zu sein, die der Erfahrungsbegriff in der Geschichte der philosophischen Reflexion gewonnen hat,⁴ weil so in der Kontinuität und Diskontinuität Möglichkeiten der Integration und Differenzierung sichtbar werden.

1.2 Für Aristoteles erwächst die Erfahrung (empeiria) im Verlauf einer Lebensgeschichte aus dem Umgang mit dem konkreten Einzelnen und bewirkt so eine Kompetenz für ein der Wirklichkeit angemessenes Handeln. "Aus der Wahrnehmung bildet sich, wie gesagt, die Erinnerung, aus der Erinnerung, wenn sich derselbe Vorgang öfter wiederholt, die Erfahrung Wenn nämlich erst eine von den Einzelercheinungen Bestand gewinnt, dann hat die Seele ihr erstes Allgemeines."⁵ Noch vor der Reflexion der erklärenden Gründe und allgemeiner Regeln besitzt sie als ein "Wissen des Besonderen" orientierende und regulierende Relevanz für die Praxis des Alltagslebens. Wissenschaft (episteme) und Kunst (techne) entwickeln sich erst nachträglich zu dieser durch Erfahrung geleiteten vorgängigen Praxis.⁶

3 Vgl. J. de Vries, Erfahrung, in: W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1976, 88.

4 Vgl. u.a. F. Kambartel, Erfahrung, in: HWP II, 609-624; A. S. Kessler/ A. Schöpfung/ Chr. Wild, Erfahrung, in: HPhG I, 373-386.

5 Aristoteles, Zweite Analytik 100 a, hg. von P. Gohlke, Paderborn 1953, 129 f.

6 Vgl. Aristoteles, Metaphysik 981 a, hg. von P. Gohlke, Paderborn 1951, 35 f.: "Wir beobachten, daß die Erfahrenen noch eher das Rechte treffen als unerfahrene Theoretiker. Schuld daran ist, daß die Erfahrung die Kenntnis des allgemeinen Falles birgt, während die Kunst auf das Allgemeine geht, und daß alle Handlungen und Entwicklungen den einzelnen Fall betreffen."

Dieser auch im Mittelalter rezipierte Erfahrungsbegriff⁷ wandelte sich mit dem neuzeitlichen Übergang von einer ordnend-verarbeitenden zu einer geordnet-forschenden Wissenschaft. Francis Bacon fordert eine "experientia ordinata"⁸, eine methodisch strukturierte Erfahrung, die die Wirklichkeit - zunächst vor allem die Natur - experimentell auf ihre Gesetzmäßigkeiten hin befragt oder besser: sie ihr abverlangt. Für ein solches konstruktives "Sammeln" von Erfahrungen ist Erfahrung "machbar" geworden. Sie bedarf der Methode und wird so von der Theorie abhängig, wird "wissenschaftliche Erfahrung", deren Praxisbezug nicht die Alltagswelt, sondern das Laboratorium, deren Interesse nicht soziale, sondern technische Kompetenz ist.

Der englische Empirismus (Locke, Hume) übersah gerade diesen experimentellen Charakter und bereitete eine positivistische Verengung des Erfahrungsbegriffes vor, indem er Erfahrung (experience) durch Induktion unmittelbar aus der Wahrnehmung (perception) ableitete oder sie mit ihr gleichsetzte. "Empirische" Unmittelbarkeit wird geschichtslos, sie löst sich von biographischen und methodisch-experimentellen Voraussetzungen. Erfahrung soll "einen frei von menschlicher Arbeit vorgestellten Anfang jeder Erkenntnis-konstruktion bezeichnen."⁹

Dem widersprach Kant, indem er nachwies, daß Erfahrung als eine auf sinnliche Wahrnehmung bezogene Erkenntnis eines Gegenstandes nie empirisch unmittelbar gegeben ist, sondern "immer nur kritisch zuzulassen ist, d.h. nach Form und Struktur begründet und kontrolliert durch eine in der Disziplin a priori zugrunde zu legende Theorie des Gegenstandsfeldes."¹⁰ Erfahrung, die Kant im theoretischen Sinne von

7 Vgl. z.B. Thomas von Aquin, S.th. I 54,5,2

8 Vgl. F. Bacon, Das Neue Organon I 82, Berlin 1962, 11: "Die wahre Ordnung der Erfahrung zündet zuerst ein Licht an, zeigt dann bei Licht den Weg, indem sie mit einer wohlgeordneten und gegliederten Erfahrung beginnt, keineswegs aber mit einer voreiligen und irrenden. Daraus entwickelt sie die Lehrsätze und aus diesen folgert sie wiederum neue Experimente."

9 Kambartel (s.o. Anm. 4), 613.

10 H. Rombach, Erfahrung, Erfahrungswissenschaft, in: Wörterbuch der Pädagogik I, 234-237, hier 236.

Erfahrungsurteilen versteht, kommt zustande, indem Sinneswahrnehmungen nach den allgemeinen, apriorischen Regeln der Verstandeskategorien synthetisiert werden. Anschauung und Begriff konstituieren Erfahrung als Modus empirischer Erkenntnis. "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d.i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als, seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d.i. sie unter Begriffe zu bringen)." ¹¹ Kant entwickelte seinen Erfahrungsbegriff im Bereich der Naturerkenntnis und deckte so die Möglichkeitsbedingungen naturwissenschaftlicher Erkenntnis bzw. Erfahrung auf. Erst der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus (Windelband, Rickert) gelang es, diese Einseitigkeit zu überwinden, als sie die Frage nach der verstehenden Erfahrung stellte, die den Aufgabenbereich der sich den werthaltigen Sinngebilden zuwendenden Kulturwissenschaften umreißt. Aber auch hier blieb Erfahrung auf den Bereich der wissenschaftlichen Praxis beschränkt als ein Begriff der Theorie wissenschaftlichen Handelns.

Diese Kluft von Lebenswelt und Philosophie, wie sie in der theoretischen Fixierung des Erfahrungsbegriffes zum Ausdruck kommt, versuchte Hegel zu überwinden. Er unterscheidet zwischen dem "Erfahrung - sammeln" im alltäglichen Sinne, das durch vorreflexive Unmittelbarkeit gekennzeichnet werden kann, und dem "Erfahrung - machen" im wissenschaftlichen Sinne, die er dialektisch zu vermitteln sucht. Das Erfahrungsmachen der philosophischen Reflexion prüft in einem offenen Prozeß des Zweifels als einer bestimmten Negation die Differenz, die sich zwischen dem konkret erfahrenen Gegenstand und seinem Begriff auftut, und gelangt so in einem Prozeß dialektischen Fortschrittes immer mehr in die Richtung einer von Hegel prinzipiell für möglich gehaltenen Versöhnung des Widerspruchs in einer letzten Identität des Wissens. "Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung ge-

¹¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 75, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1968, 98.

nannt wird."¹²

Hier erhob die hermeneutische Philosophie (Dilthey, Heidegger, Gadamer) ihren Einspruch, indem sie auf die Geschichtlichkeit menschlicher Existenz und somit auf die notwendige Endlichkeit und Unabhängigkeit jeder menschlichen Erfahrung verwies. Dem Verstehen muß es so stets um das konkrete Einmalige gehen, in dem Sinn erfahrbar wird als das Gültige. Erfahrung ist jedoch nur solange gültig, als sie nicht durch andere Erfahrungen widerlegt wird. Verstehen als grundlegende Form der Sinn-erfahrung ist an Sprache gebunden und geschieht so immer aus einem sprachlichen Vorverständnis heraus, das, geschichtlich bedingt, sich nicht zu einem endgültigen "Vorurteil" verfestigen darf. "Dann erst, wenn diejenige Allgemeinheit erreicht ist, um die es sich in der Erfahrung handelt, kann die Frage nach dem Grunde und damit die Fragestellung, die zur Wissenschaft einsetzt, folgen."¹³ Aber es bleibt festzuhalten: "Erfahrung kann nie selbst Wissenschaft sein."¹⁴ Diese fragt ungeschichtlich nach dem durch Wiederholung kontrollierbaren Allgemeingültigen, das Erfahrung, soweit sie als hermeneutische Erfahrung verstanden wird, so nicht bereithalten kann.

1.3. Am Ende dieses notwendig etwas plakativen Rückblicks stellt sich die Frage, welcher Ertrag sich für einen inhaltlich gefüllteren Erfahrungsbegriff festhalten läßt, der den nachfolgenden Überlegungen zugrundegelegt werden kann.

a) "Erfahrungen sind strukturell verschieden, je nach dem Erfahrungsgebiet."¹⁵ Sie gewinnen ihre spezifische Gestalt aus der Begegnung mit dem, was erfahren wird. Empirische Erfahrung begegnet objektiv-allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, hermeneutische Erfahrung entdeckt Sinnzusammenhänge und -verweise in menschlichen Zeugnissen, lebensgeschichtliche Erfahrung erlebt Gelingen und Mißlingen im eigenen und im mitmenschlichen Zusammenleben. In allen diesen Formen sieht sich der

12 G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 73.

13 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, 333.

14 Ebd. 338.

15 Rombach, (s.o. Anm. 10), 376.

Mensch Eindrücken ausgesetzt, die ihm unmittelbare Wirklichkeit erschließen.

b) Erfahrung erwächst im direkten Umgang mit Wirklichkeit, sie geht der Reflexion voraus, die sich als abkünftig und nachträglich auf Erfahrungen bezieht, sie ordnet und in dieser Ordnung neue Erfahrungen vorstrukturiert. Vernehmend werden Erfahrungen gesammelt, experimentell werden neue Erfahrungen vorbereitet, wobei das "Machen" erneute Unmittelbarkeit voraussetzt. Erfahrung und Reflexion lassen sich unterscheiden, aber nicht trennen.

c) Erfahrung verleiht Kompetenz. Experimentelle Erfahrung erschließt nicht nur im Bereich der Naturwissenschaften neue Möglichkeiten; lebensgeschichtliche Erfahrungen sind häufig ebensolche Ergebnisse von Versuch und Irrtum, in denen Gelingen oder Mißlingen, Sinn oder Widersinn aufleuchten.¹⁶ Hermeneutische Erfahrungen eröffnen Zugang zu tradiertem Sinn, den sie aus den Zeugnissen der Überlieferung erheben, und ermöglichen so eine die Biographie des einzelnen übergreifende Kontinuität, während lebensgeschichtliche Erfahrungen einen orientierenden Zusammenhang innerhalb der Erlebnisse der eigenen Biographie herstellen.

d) Erfahrung ist zwar unmittelbar, doch nicht un-bedingt. Die methodische Bedingtheit experimenteller Erfahrungen bestimmt deren begrenzte Gültigkeit. Die kategorialen Bedingungen des menschlichen Verstandes ziehen möglichen Erfahrungsurteilen Grenzen.¹⁷ Verstanden wird im Rahmen des in den Prozeß des Sinnverstehens eingebrachten Vorverständnisses, das freilich einer Korrektur durch Erfahrung auszusetzen ist. Auf die Bedeutung fundamentaler lebensgeschichtlicher Erfahrung nicht nur in der frühen Kindheit sei nur kurz hingewiesen.

Auf die sozialen Bedingungen der Erfahrungskonstitution soll

16 Vgl. D. Mieth, Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung, in: Concilium 12 (1976), 623-633 (jetzt auch in: Ders., Moral und Erfahrung, Freiburg 1977, 111-134), hier 626 ff. Mieth charakterisiert die Kontrasterfahrung als die Differenz von "es geht" und "es geht nicht", die Sinnerfahrung als die Möglichkeitserfahrung des "es geht mir auf ..., es leuchtet mir ein ... es überzeugt mich".

17 Zur geschichtlichen Bedingtheit und strukturellen Variabilität dieses kategorialen Apriori: Rombach, (s.o. Anm. 10), 376.

nun im folgenden Abschnitt ausführlicher eingegangen werden, da diese grundlegend sind auch für die Gewinnung religiöser Erfahrung und damit auch für deren wissenschaftliche Erfassbarkeit.

2 Die Konstitution von Erfahrung in der Lebenswelt

2.1. "Der Rückgang auf die Welt der Erfahrung ist Rückgang auf die Lebenswelt, d.i. die Welt, in der wir immer schon leben, und die den Boden für alle Erkenntnisleistung abgibt und für alle wissenschaftliche Bestimmung."¹⁸ Mit dieser Aussage weist Edmund Husserl auf den Ort, an dem Erfahrung greifbar wird. Es ist die Welt und Wirklichkeit, wie sie in der alltäglichen Lebenspraxis in intersubjektiver Gewißheit und Bewährung begegnet. Wissenschaftliche Reflexion ist selbst ein Phänomen dieser Lebenswelt, in der sie als "theoretische Praxis" beheimatet ist. Phänomenologische Deskription und Reflexion "jene(r) elementaren Strukturen des Alltagslebens..., die sozialer Erfahrung, Sprache, sozialem Handeln und somit auch der komplexen historischen Welt menschlichen Lebens zugrundeliegen"¹⁹, das ist die Aufgabe einer verstehenden Soziologie, wie sie von Alfred Schütz im Anschluß an Husserl entwickelt und von Thomas Luckmann und Peter Ludwig Berger als Wissenssoziologie weitergeführt wurde.²⁰

2.2 In der alltäglichen Erfahrung findet sich jeder Mensch in einer Welt vor, die für ihn zunächst selbstverständlich und fraglos gewiß - und so "wirklich" ist. Dieses "Wissen" um die Wirklichkeit bewährt sich in der pragmatischen Bewältigung lebensweltlicher Situationen und Probleme. Es ist plausibel, solange und weil es intersubjektiv in sozialer Interaktion und Kommunikation geteilt wird. "Die Lebenswelt ist

¹⁸ E. Husserl, Erfahrung und Urteil, hg. von L. Landgrebe, 1954, 38. Hier nach: Kambartel (s.o. Anm. 4), 613/614.

¹⁹ Th. Luckmann im Vorwort zu: A. Schütz/Th. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, Neuwied 1975, 14.

²⁰ Vgl. A. Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Wien 1932; A. Schütz/Th. Luckmann (s.o. Anm. 19); P.L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969 (orig.: The social construction of reality, Garden City/New York 1966); zur religionspädagogischen Relevanz: G. Vassalli, Religion - glaubwürdig. Das Problem der Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Oberstufenschülern, Zürich 1976, 117 ff.

nicht meine private Welt, noch deine private Welt, auch nicht die meine und die deine addiert, sondern die Welt unserer gemeinsamen Erfahrung."²¹ Verliert das sozial garantierte Wissen seine Selbstverständlichkeit, muß es in neuen Prozessen der Verständigung über das, was als "wirklich" gelten kann und soll, ausgehandelt werden.

Dennoch darf von einer "grundsätzlichen Priorität des subjektiven Wissenserwerbs gegenüber dem gesellschaftlichen Wissensvorrat"²² gesprochen werden. Die soziale Erfahrung ist zurückgebunden an aktuelle Erfahrungen, die über Externalisierung und Objektivation überindividuelle Bedeutsamkeit erlangen und durch Institutionalisierung dauerhafte soziale Gültigkeit gewinnen. Medium dieser Typisierung individueller Erfahrungen ist vor allem das Zeichensystem der Sprache, das selbst eine gesellschaftliche Objektivation darstellt. Nur ein geringer Teil der Totalität menschlicher Erfahrung wird in "idealisierter und anonymer"²³ Form beibehalten und so kommunizierbar, indem es in das "objektive" Wissen um die Strukturen der Lebenswelt eingeht.

"Wissenserwerb ist die Sedimentierung aktueller Erfahrungen nach Relevanz und Typik in Sinnstrukturen, die ihrerseits in die Bestimmung aktueller Situationen und die Auslegung aktueller Erfahrungen eingehen."²⁴ Das Selbst als die bewußte Einheit subjektiver, aktueller und integrierter Erfahrungen und Handlungen ist bei der Sinndeutung dieser seiner Erfahrungen auf die typisierten Modelle verwiesen, die ihm im sozialen Wissen bereitgestellt werden und die es im Verlauf der Sozialisierung internalisiert. Ja, das Selbst ist als Selbst eine im Welt- und Wirklichkeitsverständnis der jeweiligen Gesellschaft bereitgestellte Möglichkeit, die durch Identifizierung und Selbstidentifikation Wirklichkeit und als Identität soziale Erfahrung wird. Soziale Identität und personale Identität, die sich durch subjektive Erfahrungen auf dem Hintergrund der

21 Schütz/Luckmann (s.o. Anm. 19), 81.

22 Ebd. 263.

23 Ebd. 233.

24 Ebd. 129/30.

sich mehr oder weniger bewährenden sozialen Erfahrung ausbildet, werden sich in der Regel jedoch nicht vollständig decken.²⁵ Hier liegen Wurzeln sowohl für die Erfahrung von Entfremdung als auch für die Erfahrung der Möglichkeiten konstruktiver Kritik: Entfremdung, wenn die soziale Erfahrung als unveränderliches Naturgesetz erlitten wird, konstruktive Kritik, wenn versucht wird, die sich nicht bewährende soziale Erfahrung aufgrund authentischer Eigenerfahrung in konstruktiver Veränderung für die neue wahre Wirklichkeit zu öffnen.

Der Prozeß der Konstitution von sozialer und individueller Erfahrung ist somit nur in einer fundamentalen Dialektik beschreibbar, seine wissenschaftliche Analyse wird dieser Dialektik Rechnung tragen müssen. Berger und Luckmann fassen sie in den drei aufeinander zu beziehenden Aussagen zusammen: "Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt."²⁶ Externalisierung, Objektivation und Internalisierung konstituieren als grundlegende Komponenten den Prozeß der Erfahrungsbildung.

Die bisherigen Überlegungen gingen davon aus, daß menschliche Erfahrung als personale Erfahrung eine Einheit bildet, die Erfahrungen integriert, welche je nach den Erfahrungsgebieten verschieden strukturiert sind. Während die soziale Alltagswelt im Regelfall von der Selbstverständlichkeit ihres Sinns lebt, lassen Probleme und Konflikte die ausdrückliche Frage nach dem Sinn als der Bedeutsamkeit von Handlungen stellen. Die Wirklichkeit wird in geschlossenen Sinngebieten strukturiert und geordnet, denen gegenüber die Lebenswelt des Alltags jedoch die "Vorzugsrealität" bleibt. "Ein geschlossenes Sinngebiet besteht ... aus sinnverträglichen Erfahrungen. Anders gesagt, alle Erfahrungen, die zu einem geschlossenen Sinngebiet gehören, weisen einen besonderen Erlebnis- und Erkenntnisstil auf; mit Bezug auf diesen Stil sind sie untereinander

25 Vgl. zum Verhältnis von sozialer (me) und personaler (I) Identität: G.H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt 1968 (orig.: Mind, self and society. From the standpoint of a social behaviorist, Chicago 1934); Egenter, Erfahrung ist Leben, München 1974, 29 ff.

26 Berger/Luckmann (s.o. Anm. 20), 65.

einstimmig und miteinander verträglich."²⁷ So kann man z.B. ästhetische, moralische, religiöse und andere Erfahrungen unterscheiden. In symbolischen Objektivationen wird dieser Sinn realisiert, wobei die Symbole in Handlungen, Mythen, Wortsymbolen und anderen Repräsentationen bestehen können. Komplexe und hochdifferenzierte Gesellschaften bilden auf diese Weise eine plurale Vielfalt von Subsinnwelten aus. Durch Symbolisierung als sekundärer Objektivation von Sinn geschieht Legitimation alltäglicher Selbstverständlichkeit hinsichtlich ihrer kognitiven Gültigkeit und ihrer normativen Verbindlichkeit, indem Bedeutungs- und Relevanzstrukturen aufgedeckt und konstruiert werden. Alltagswelt und Sinnwelt dürfen so bei aller Unterscheidung nicht getrennt werden. Sie sind beide aufeinander bezogen und Dimensionen der einen gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit.

2.3. Aufgrund dieser wissenssoziologischen Analysen lassen sich somit als weitere Ergebnisse für eine inhaltliche Füllung des Erfahrungsbegriffes festhalten:

a) Erfahrung ist sozial bedingt. Wirklichkeit wird gewiß durch die intersubjektive Plausibilität und Bewährung in der Alltagspraxis. Ihre Objektivation wird im Prozeß der Sozialisierung vor allem über die Sprache internalisiert und bildet so "das jeweilige konkrete Modell, Zugang zur Wirklichkeit zu gewinnen".²⁸

b) Erfahrung konstituiert Wirklichkeit. Soziale Wirklichkeit entsteht durch Objektivation und Symbolisierung individueller Erfahrungen, die durch diese intersubjektive Verständigung allgemeine Gültigkeit erlangen. Diese Gültigkeit bewährt sich in den Problemen des Alltagslebens, solange diese sinnvoll gelöst oder integriert werden können.

c) Erfahrung muß sich objektivieren, um kommunizierbar und vermittelt werden zu können. Sinnerfahrung bedarf des Symbols, um verstanden zu werden. Nicht-objektivierte Erfahrung kann

²⁷ Schütz/Luckmann (s.o. Anm. 19), 43.

²⁸ D. Zilleßen, Glaube und Erfahrung, in: Ders. (Hg.), Religionspädagogisches Werkbuch, Frankfurt 1972, 179-183, hier 181. Zilleßen fährt fort: "Sie ist zugleich Widerspiegelung und Entwurf ... Rückgriff auf Bestehendes, auf Überlieferung und Tradition, Vorgriff auf Ungesichertes, Zukünftiges, Utopisches."

keine über das Individuum hinausgehende Gewißheit erlangen, wenn sie sich nicht veranschaulicht oder vergegenständlicht. Dabei bedeutet jedoch jede Objektivierung notwendig einen Erfahrungsverlust, da sie nie die ganze Fülle der primären Erfahrung erfassen kann. Fremderfahrung kann es nur als Teilhabe in "vermittelter Unmittelbarkeit" geben: Letztlich gilt: "Erfahrung erfährt sich nur durch sich selbst."²⁹

Es soll nun im folgenden Abschnitt versucht werden, auf der Grundlage der bisherigen Überlegungen, die den allgemeinen Begriff der Erfahrung zum Gegenstand hatten, zu einem sinnvollen Begriff und Verständnis von "religiöser Erfahrung" zu gelangen.

3 Der Begriff der religiösen Erfahrung

3.1. Religiöse Erfahrung ist Sinnerfahrung. Sie ist als solche eine nicht-alltägliche Erfahrung, die sich erst dann ereignen wird, wenn die Begrenztheit der selbstverständlichen und so stets in der Gefahr der Banalität stehenden Alltagswelt bewußt wird.³⁰ Es geht nicht um den Sinn der einzelnen Subsinnwelten, sondern um den Grundsinn, der diese und mit diesen die sinnoffene Alltagswelt zu integrieren vermag. So entsteht eine "Hierarchie menschlicher Erfahrungen", die "jedes Ding an seinen Platz rückt".³¹ Religiöse Erfahrung ist insofern Transzendenz Erfahrung, die der "Grenzsituationen" bedarf, die auf ein "Jenseits der Wirklichkeit des Alltagslebens"³² aufmerksam machen. Man kann dies positiv als Erfüllung oder negativ als Erlösung formulieren.

Als Sinnerfahrung ist religiöse Erfahrung notwendig auf Symbole angewiesen, um kommunizierbar zu werden. Nur in Symbolen ist sie "wirklich". Symbolische Sprache ist "transzendierende Sprache"³³, die Verweischarakter hat und Wissen von Sinnbereichen vermittelt, die der unmittelbaren Erfahrung der Alltagswelt zunächst unzugänglich sind. In ihrer Typik droht allerdings die

29 Egenter (s.o. Anm. 25), 36.

30 Vgl. D. Sölle, Der Aufstand gegen die Banalität, in: ThPr 13 (1978) 119-123.

31 Berger/Luckmann (s.o. Anm. 20), 105.

32 Ebd. 103.

33 Ebd. 42.

Einzigkeit und Unwiederholbarkeit gerade der religiösen Erfahrung unterzugehen, sie wird dann zur "Erfahrung nach Maß".³⁴ Das Symbol kann zur Ideologie erstarren, die die lebendige Erfahrung verhindert; es kann zum unechten Klischee werden, das nicht durch Erfahrung gedeckt ist.³⁵ Weitere Schwierigkeiten ergeben sich daraus, daß die Objektivation der religiösen Erfahrung notwendig auf die Möglichkeiten verwiesen ist, die die Alltagswelt bereithält, deren Erfahrungen sie Sinn verleiht. "Meistens 'verzerre' ich deren eigene Wirklichkeit, sobald ich sie in der gewöhnlichen Sprache ausdrücke, das heißt, ich 'versetze' nicht-alltägliche Erfahrungen 'zurück' in die oberste Wirklichkeit: die der Alltagswelt."³⁶ Metaphorische Sprache und Analogiebildungen können den "Sprung" deutlich machen, aber nicht aufheben.

Th.F. O'Dea spricht vom "symbolischen Dilemma"³⁷ der institutionalisierten religiösen Erfahrung, das die Entfremdung der im Symbol objektivierten Erfahrung meint. Es wird verkannt, daß auch Symbole und symbolische Sinnwelten Produkte von Menschen sind und sich so notwendig wandeln müssen, wenn sie nicht mehr als Objektivation ursprünglicher Erfahrung lebendig sind. "Die Grundlage ihres Daseins ist das Leben lebendiger Menschen. Abgetrennt von dieser ihrer Grundlage besitzen sie keinen empirischen Status."³⁸

Damit ist ein weiteres Merkmal religiöser Erfahrung angesprochen, ihr pragmatischer Bezug zu Situationen und Problemen des Alltagslebens, in denen sie Sinn und so neue Möglichkeiten und Zukunft eröffnet. "Die Lebenswelt ist vornehmlich der Bereich der Praxis und des Handelns."³⁹ Hier wirkt religiöse Erfahrung

34 Egenter (s.o. Anm. 25), 14. Dort zu "Ideologie und Tabu" 14 ff.

35 Vgl. E. Feifel, Symbolerfassung als Weg zur Glaubenserfahrung, in: Ders. (Hg.), Weiterfahrung und christliche Hoffnung, Donauwörth 1977, 11-43.

36 Berger/Luckmann (s.o. Anm. 20), 28/29.

37 Th.F. O'Dea, Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion (1960), in: Friedrich Fürstenberg (Hg.), Religionssoziologie, Neuwied 1970, 231-237, hier 233.

38 Berger/Luckmann (s.o. Anm. 20), 138.

39 Schütz/Luckmann (s.o. Anm. 19), 36.

als Motivationserfahrung,⁴⁰ die durch den entdeckten Sinn Betroffenheit und Engagement auslöst. Religiöse Erfahrung ist in diesem Handlungszusammenhang zu interpretieren, wobei Handeln mit Max Weber als sinnvolles, intentionales Tun verstanden wird, also die Differenz von *vita activa* und *vita contemplativa* übergreift.

3.2. Transzendenzbezug, symbolische Objektivierung und Handlungsorientierung sind drei grundlegende Merkmale religiöser Erfahrung. Doch sie reichen nicht aus, um die religiöse Erfahrung von anderen Sinnerfahrungen abzugrenzen. Denn, wie bereits gesagt, nicht jede Sinnerfahrung ist eine religiöse. "Quando tutto è religioso, nulla è religioso."⁴¹ Giancarlo Milanese fordert deshalb eine "trascendenza in senso radicale".⁴² Herrmann Schrödter spricht von einem "Bewußtsein der radikalen Endlichkeit ... (menschlicher) Existenz und deren reale(r) Überwindung".⁴³ Es ist daher zu prüfen, ob die in der Religionssoziologie als einer verstehenden und empirisch orientierten Sozialwissenschaft gebräuchliche Terminologie ausreicht, um die für die religiöse Erfahrung postulierte Radikalität zu gewährleisten.⁴⁴

Thomas Luckmann versteht unter Religion jedes die Individuum sozial und die Gesellschaft historisch transzendierende Sinngefüge, das umweltstabilisierende und integrierende Funktionen innerhalb einer Gesellschaft wahrnimmt. "Menschwerdung ist Sozialisierung: Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge. Wenn man von einer religiösen Konstante sprechen will, so ist sie mit dieser Funktion gegeben. Sozialisierung als religiösen Prozeß verstehen, heißt,

40 Mieth, Die Bedeutung (s.o. Anm. 16), 628 spricht von dem "Es geht mich unausweichlich an".

41 G. Milanese, Ipotesi sulla religiosità dei giovani: Orientamenti pedagogici 145 (Januar-Februar 1978), 82-98, hier 83.

42 Ebd. 84.

43 H. Schrödter, Die Religion der Religionspädagogik. Untersuchung zu einem vielgebrauchten Begriff und seiner Rolle für die Praxis, Zürich 1975, 83.

44 Vgl. außer den im Folgenden genannten Primärquellen: F. Mennekes, Grundtypen soziologischer Religionsbegriffsbildungen, in: StZ 102 (1977) 526-540; W. Fischer, Von der Kirchensoziologie zur Soziologie der Wissens- und Deutungssysteme, in: ThPr 13 (1978) 124-139.

den Menschen als religiöses Wesen verstehen."⁴⁵ Die Sinngefüge oder "Weltanschauungen" besitzen freilich unterschiedliche Transzendenzspannweiten und stehen in verschieden großer Distanz zur sozialen Wirklichkeit. "Radikale" Transzendentalität wird von Luckmann nicht gefordert.

Peter L. Berger definiert dagegen im Anschluß an religionswissenschaftliche Bestimmungen (Rudolf Otto, Mircea Eliade) Religion als eine "durch menschliches Handeln errichtete, allumfassende heilige Ordnung, d.h. ein heiliger Kosmos, der in der Lage ist, sich angesichts des allgegenwärtigen Chaos zu erhalten".⁴⁶ Auch hier wird sie von einer stabilisierend-integrierenden, einer "nomisierenden" Funktion her bestimmt, die aber in einer substantiellen Definition ergänzt wird durch die Bejahung einer "anderen Wirklichkeit ... von absoluter Bedeutung"⁴⁷, die sich vom Menschen durch "Zeichen der Transzendenz" im Alltagsleben und seinen Grenzsituationen erschließen und entdecken und in ursprünglichen Erfahrungen der Offenbarung finden läßt. Mit diesen Aussagen verläßt Berger jedoch den empirischen Bezugsrahmen, dem Transzendenz als Transzendenz verschlossen bleibt und der sich auf die Symbolwelt objektivierter Transzendenz Erfahrungen beschränken muß. Doch wird "absolute" Transzendenz zum Kriterium genommen, an dem religiöse Transzendenz Erfahrungen von ihrem Selbstverständnis her zu messen sind.

Niklas Luhmann schließlich beschreibt von einem systemtheoretischen Bezugsrahmen her als gesamtgesellschaftliche Funktion der Religion, "die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und

45 Th. Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: J. Wössner (Hg.), Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 3-15, hier 5. Vgl. auch: Th. Luckmann, The invisible religion. The problem of religion in modern society, New York 1967.

46 P.L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973 (orig.: The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion, New York 1967), 30.

47 P.L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970 (orig.: A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural, New York 1969), 14.

nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimm-
bare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehung
stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Verän-
derung ausschließen"⁴⁸ und so die Welt sinnvoll machen. Reli-
gion kann dabei gegenüber dem Gesellschaftssystem sowohl in-
tegrierende wie systemsprengende oder desintegrierende Funk-
tionen ausüben. Sie besitzt gegenüber der Gesellschaft eine
transzendente und dennoch funktional beschreibbare Position.

Sowohl Bergers wie Luhmanns Begriffsbildung versuchen die Ra-
dikalität der Transzendenz religiöser Erfahrung in den Begriff
zu integrieren, ohne das auch von Luckmann geteilte Grund-
muster der funktionalen Definition aufzugeben. Die Funktion
von Religion wird als Sinnstiftung verstanden, die im Hin-
blick auf das gesellschaftliche System jedoch nicht nur inte-
grierend wirkt⁴⁹ und nicht von ihm abgeleitet werden kann.
Die funktionale Definition erlaubt unter Wahrung des mit ihr
verknüpften substantiellen Gehaltes, funktionale Äquivalente
zu entdecken, die Religiosität auch außerhalb institutionali-
sierter Religionen bzw. Kirchen anzeigen. Religiosität darf
nicht mit Kirchlichkeit gleichgesetzt werden.⁵⁰ Kirchliche Re-

48 N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 26. Vgl.
auch die pastoraltheologische Arbeit: H. Kaefer, Religion und
Kirche als soziale Systeme. Ein Beitrag zur Grundlegung der
Pastoraltheologie aus der Auseinandersetzung mit den soziolo-
gischen Theorien Niklas Luhmanns, Freiburg 1977!

49 Zur sozialen Bedeutsamkeit von Vertrauen und Sicherheit:
N. Luhmann, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer
Komplexität, Stuttgart 1973; F.X. Kaufmann, Sicherheit als
soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen
zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften, Stutt-
gart 1973.

50 Vgl. Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der moder-
nen Gesellschaft, Freiburg 1963, 14 ff.; Ders., Verfall, Fort-
bestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesell-
schaft, in: O. Schatz (Hg.), Hat die Religion Zukunft?, Graz
1971, 69-82; P.L. Berger, Soziologische Betrachtungen über die
Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisie-
rungsdebatte, in: Ebd. 49-68, hier 51 ff. Zum Problem der au-
ßerkirchlichen Religiosität: F.X. Kaufmann, Kirchliche und
außerkirchliche Religiosität, in: Ders., Theologie in soziolo-
gischer Sicht, Freiburg 1973, 93-126; K. Forster (Hg.), Reli-
giös ohne Kirche?, Mainz 1977; L. Bertsch/F. Schlösser, Kirch-
liche und nichtkirchliche Religiosität, Freiburg 1978. Zum
Fortbestand des Religiösen in der säkularisierten Gesellschaft:
z.B. das Themenheft von Concilium 9 (1973) H. 1.

ligiosität steht neben und in Konkurrenz zu anderen Sinnsystemen, deren Transzendenzspannweite diese als ebenfalls religiös auszuweisen vermag. Als symbolisierte Sinngefüge sind sie objektivierter Ausdruck religiöser Erfahrung, die zu der tradierten Symbolwelt kirchlicher Religiosität in einem näher zu untersuchenden Verhältnis stehen kann, aber nicht muß. Religiöse Erfahrung ist, um den Gedankengang zusammenzufassen, nicht an bestimmte Organisationen oder Institutionen gebunden, wohl aber, soll sie intersubjektive Bedeutung gewinnen, an eine kulturell oder subkulturell objektivierter Symbolwelt, die, um zu überdauern, mehr oder weniger einer flankierenden institutionellen Absicherung bedarf.⁵¹

4 Die empirische Erfassbarkeit von religiöser Erfahrung

4.1 Abschließend soll nun die Frage gestellt werden, inwiefern religiöse Erfahrung "empirisch" erfaßt werden kann. Es geht um die "Erfassbarkeit" religiöser Erfahrung innerhalb der wissenschaftlichen Erforschung der Wirklichkeit. Wissenschaften wenden sich in methodisch kontrollierter Weise einem bestimmten Gegenstandsbereich zu. Die Strukturen der "Wirklichkeit" religiöser Erfahrung wurden bereits beschrieben. Es handelt sich um die symbolischen Objektivationen der auf radikale Transzendenz bezogenen Sinnerfahrungen, die in einem bestimmten durch Situationen und Probleme beschreibbaren Handlungszusammenhang der Alltagswelt sinnrepräsentierende und sinndeutende Funktionen haben. Nun muß nach Wegen gesucht werden, wie diese "Wirklichkeit" intersubjektiv verstehbar und kontrollierbar erfaßt werden kann, als Prozeß der Objektivierung und als Produkt der daraus hervorgehenden Objektivationen. Wissenschaftliche Erfahrung als "experientia ordinata" wird angestrebt, eine experimentelle Erfahrung im Sinne Bacons, die den verstehend konstruierten und in seiner Gültigkeit hoffentlich plausiblen Begriff der religiösen Erfahrung auf seinen Empiriebezug hin überprüft.

4.2. Empirische Forschung beschränkt sich auf eine Begriff-

⁵¹ Vgl. G. Milanesi, Religionssoziologie. Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten, Zürich 1976. (orig.: Sociologia della religione, Turin 1973); vor allem: 2. Die Institutionalisierungsprozesse der religiösen Erfahrung (13-41) und 3. Prozesse der Bildung und Vermittlung der Kultur (42-66).

lichkeit, die einen "empirischen Bezug" hat, d.h. sie verwendet Begriffe, die "sich - und sei es indirekt auf dem Wege über Indikatoren - auf etwas Erfahrbares, Beobachtbares beziehen"⁵² müssen. Der Begriff "religiöse Erfahrung" wurde bisher in einer Nominaldefinition abgegrenzt, die sich auf bestimmte "Sinnerfahrungen" bezieht. Dieses Konstrukt muß als Realdefinition eines nur indirekt wahrnehmbaren Phänomens in Indikatoren übersetzt werden, die als prinzipiell wahrnehmbare Merkmale auf die Realität des Phänomens hinweisen. Die Gültigkeit der Auswahl der Indikatoren ist zu kontrollieren, wobei Repräsentativität und Umfang der dabei gewählten Verhaltensstichprobe aus den insgesamt möglichen Verhaltensweisen ins Auge gefaßt werden müssen. Indikatoren sind dann operational zu definieren. Eine operationale Definition muß zwei miteinander verbundenen Forderungen Rechnung tragen. Zum ersten: "Die beobachtbaren Ereignisse müssen genau angegeben werden, so daß auch jeder andere Forscher einem bestimmten Begriff die durch die operationale Definition festgelegten Merkmale eindeutig zuordnen oder nicht zuordnen kann."⁵³ Zum zweiten besteht eine operationale Definition "in der Angabe von Forschungsoperationen, mit deren Hilfe man entscheiden kann, ob und wieweit jene Sachverhalte vorliegen, die einen Rückschluß auf das Vorhandensein des begrifflich bezeichneten Phänomens erlauben".⁵⁴ Durch diese zwei Perspektiven wird die wechselseitige Bedingung von Forschungsmethode und Forschungsobjekt in dem Subjekt und Objekt übergreifenden Forschungsprozeß akzentuiert. Logisch gültig sind operationale Definitionen, wenn sie als Ausdruck der Begriffe des zu Überprüfenden theoretischen Sachverhaltes gelten dürfen, empirisch gültig, wenn die gewählten Verfahrensweisen die zu Überprüfenden Eigenschaften, die gemessen werden sollen, tatsächlich erfassen.⁵⁵ Eine Operationalisierung begegnet so vielen Schwierig-

52 R. Mavntz/K. Holm/P. Hübner, Einführung in die Methoden der empirischen Soziologie, Opladen 1972, 11.

53 P. Atteslander, Methoden der empirischen Sozialforschung, Berlin 1975, 35.

54 Mayntz/Holm/Hübner (s.o. Anm. 52) 20.

55 E.K. Scheuch, Methoden, in: R. König (Hg.), Soziologie, Frankfurt 1971, 194-224, hier 204.

keiten. Der Umfang der operationalen Definition wird oft enger sein als der Umfang des Begriffes, der zumal bei nur indirektem empirischen Bezug durch selektive Auswahl der Indikatoren und durch ihre selektive Operationalisierung notwendig eingengt wird. Außerdem werden sich meistens Begriffsumfang des ursprünglichen Begriffes und Begriffsumfang der operationalen Definition überschneiden, so daß die operationale Definition den Begriff nur teilweise deckt, aber zugleich teilweise über ihn hinausgeht.⁵⁶

Operationalisierung dient so der Konkretisierung allgemeiner Theorien. Sie entfaltet deren Empiriebezug, wobei Empirie im engeren Sinn von beobachtbaren Merkmalen und beobachtbarem Verhalten verstanden wird.

4.3 Nun handelt es sich in den Objektivationen religiöser Erfahrung um objektivierten Sinn, sie dienen der sinnvollen Handlungsorientierung. "Nach M(ax) Weber erfolgt Handeln stets nach subjektiv vermeintem Sinn. Der Zweck, den das handelnde Individuum seinem Handeln voranstellt, kann nicht außer Acht gelassen werden, wenn Handlungsabläufe analysiert werden sollen. Der Beobachter kann ihn sich nur über den Umweg aneignen, die Perspektive der Handelnden zu berücksichtigen."⁵⁷ Diese grundlegende Einsicht hat methodische Konsequenzen für eine Operationalisierung, die sich nicht auf "natürliche", sondern auf "sinnvolle" in Interaktion konstruierte Symbolwelten bezieht. Während Max Webers handlungstheoretisch orientierte "verstehende Soziologie" im deutschsprachigen Raum keine ausgeprägte soziologische Tradition begründen konnte⁵⁸, entwickelte sich in

56 Mayntz/Holm/Hübner (s.o. Anm. 52), 21.

57 V. Rittner, Handlung - Interaktion - Symbolischer Interaktionismus, in: Christoph Wulf (Hg.), Wörterbuch der Erziehung, München 1976, 254-267, hier 261.

58 Ein Traditionszusammenhang läßt sich herstellen von Max Weber (1864-1920) über den später in die USA emigrierten Alfred Schütz (1899-1959), der vor allem den phänomenologischen Ansatz Edmund Husserls (1859-1938) aufgriff, zu Thomas Luckmann und Peter L. Berger, die dessen Schüler waren. Luckmann und Berger stehen wiederum in einem zweiten Traditionszusammenhang, der über George H. Mead (1863-1931) und John Dewey (1859-1952) bis auf William James (1842-1910) und Charles S. Peirce (1839 bis 1914) zurückreicht. Herbert Blumer setzte in Chicago die Tradition Meads fort.

Amerika die pragmatistische Handlungstheorie des "Symbolischen Interaktionismus", die sich über George H. Mead und John Dewey bis auf die Pragmatismuskonzeption von Charles S. Peirce zurückführen läßt, den Begründer dieser philosophischen Tradition.⁵⁹

Charles S. Peirce⁶⁰ begründet den Pragmatismus in der für den Menschen grundlegenden Einheit von Theorie und Praxis, von Denken und Handeln in der geschichtlich-sprachlich vorgegebenen Kommunikationsgemeinschaft, die zugleich eine Gemeinschaft Handelnder ist. Für ihn ist "Erkenntnis ... immer durch vorhergehende Erfahrung vermittelt und wird durch nachfolgende Erfahrung bestätigt".⁶¹ So gibt es gegen Descartes Vorstellung der rein durch Denken gefundenen "idea clara et distincta" nur einen Weg "to make our ideas clear", den er in der pragmatischen Maxime formuliert: "Überlege, welche Wirkungen, die denkbarerweise praktische Bezüge haben könnten, wir dem Gegenstand unseres Begriffes in Gedanken zukommen lassen. Dann ist dieser Begriff unserer Wirkungen das Ganze unseres Begriffes des Gegenstandes."⁶² Man kann von einem "pragmatischen Relativismus"⁶³ sprechen, der sich in der - unabhängig von Peirce entwickelten - Formel Walter Kaspers ausdrücken läßt: "Wahr ist ... was sich bewährt",⁶⁴ nämlich das, was sich auf Handeln und Erfahrung bezogen als gültig erweist.

59 Vgl. K.-H. Schäfer, Interaktionstheorie, in: Wörterbuch der Pädagogik II, 102-105. Grundlegend: H. Blumer, Symbolic Interactionism, Englewood Cliffs 1969. Zur religionssoziologischen Bedeutsamkeit einer Symboltheorie: H.-J. Helle, Symboltheorie und religiöse Praxis, in: J. Wössner (s.o. Anm. 45), 200-214. Ferner: Ders., Soziologie und Symbol. Ein Beitrag zur Handlungstheorie und zur Theorie des sozialen Wandels, Köln/Opladen 1969.

60 Die Hinweise auf Peirce und später Kasper verdanke ich: G. Stachel, Operation - Operationalisierung - Praxisbezug. Bemerkungen zu einem didaktischen und theologischen Problem, in: O. Knoch/F. Messerschmidt/Alois Zenner (Hg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. Heinrich Kahlefeld zum 70. Geburtstag, Frankfurt 1973, 255-271.

61 F. Wiedmann, Philosophische Strömungen der Gegenwart, Zürich 1972, 55/56.

62 Ch.S. Peirce, Über die Klarheit unserer Gedanken. How to make our ideas clear, hg. von K. Oehler, Frankfurt 1968, 63.

63 K. Oehler im Vorwort zu: Peirce, ebd. 19.

64 W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik, München 1967, 70/71.

Percy W. Bridgman, der diesen Ansatz auf die Physik bezog⁶⁵ und auch für sie ein "operatives Denken" forderte, formuliert: "Der Begriff ist mit der Reihe der ihm entsprechenden Operationen gleichbedeutend." Er betont zwar zugleich den "unaufhebbaren Unterschied zwischen physikalischen und geistigen Begriffen"⁶⁶. Doch müssen alle Begriffe "operative Anschaulichkeit"⁶⁷ besitzen.⁶⁸

Operationalisierung im pragmatistischen Sinn bedeutet so eine zusätzliche Handlungs- und Erfahrungsorientierung der wissenschaftlichen Erfahrung. Empirie ist hier die Empirie der Kommunikationsgemeinschaft handelnder Menschen, die verstehend auf Sinn hin erschlossen werden muß, freilich auf wissenschaftliche Weise, die sich selbst der intersubjektiven Kontrolle der Gemeinschaft der Forschenden aussetzt. Wissenschaftliche Erfahrung wird zurückgebunden an die Lebenswelt des Alltags. Sie erhebt die in ihr auffindbaren Sinnobjektivationen der religiösen Symbole, die sie in ihrem pragmatischen Kontext des Entstehungs- und Verwendungszusammenhanges interpretiert und zu verstehen sucht.

4.4 Überlegungen zur empirischen Erfassbarkeit religiöser Erfahrung blieben unvollständig, wenn sie nicht auf die bisherigen Versuche eingingen, dieses Problem forschungspraktisch zu lösen.⁶⁹

Erste Untersuchungen reichen bis ins 19. Jahrhundert zurück. Zu erwähnen ist die von Alexander von Oettingen in die "Moral-

65 W. Krampf im Anhang zu: P.W. Bridgman, Die Logik der heutigen Physik, München 1932 (orig.: The logic of modern physics, Cambridge 1927), 158: "Wir können genauer sagen, daß er dem amerikanischen Pragmatismus nahesteht, ohne in einem Abhängigkeitsverhältnis zu dieser philosophischen Richtung zu stehen."

66 Ebd. 5.

67 Ebd. 7.

68 Ebd. 22: "Mag jemand eine beliebige Alltagsdiskussion über religiöse und ethische Fragen mit Hilfe der operativen Begriffe prüfen so wird er sich die Bedeutung der bevorstehenden Reform vorstellen können. Wo immer wir die Anwendung unserer Theorien auf das Alltagsleben zögernd oder nicht konsequent genug durchführen, müssen wir mit einem Versagen des operativen Denkens rechnen."

69 Vgl. als zusammenfassenden Überblick: F. Fürstenberg, Religionssoziologie, in: R. König (Hg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung II, Stuttgart 1969, 1102-1122.

statistik" einbezogene Religionsstatistik.⁷⁰ Um 1900 folgten qualitative Auswertungen von Arbeiterbefragungen zu deren Kirchlichkeit.⁷¹ Seit 1931 führten Gabriel Le Bras und seine Schule in Frankreich kirchensoziologische Forschungen zur "Vitalität" des französischen Katholizismus durch.⁷² "Religiosität" wird reduziert auf "Kirchlichkeit", die über die Indikatoren der empirisch meßbaren religiösen Praxis erfaßt wird. In deskriptiver Statistik werden die Häufigkeit des Kirchenbesuchs, des Sakramentenempfangs, das Erfüllen der kirchlichen Gebote beschrieben. Die statistische Datensammlung dient als Basis für eine Dateninterpretation innerhalb des jeweiligen Kontextes.

Allmählich treten neben diese Häufigkeitszählungen mehr oder weniger geschlossene Fragebogen und mehr oder weniger strukturierte Interviews. Dabei zeigt sich, daß es schwer ist, subjektive Einstellungen als Handlungen zu messen, die objektiven Kriterien unterliegen. Projektive Methoden und indirekte Fragen, die den Effekt der Verfälschung der Antwort durch den Befragten vermindern wollen, finden nur wenig Verwendung S.Z. Klausner untersuchte die im Zeitraum zwischen 1950 und 1960 durchgeführten Forschungen zur Religiositätsmessung und fand dabei die folgenden methodischen Ansätze: in 44 % der Untersuchungen wurden Fragebogen, in 36 % Interviews, in 26 % Analysen statistischer Daten durchgeführt. Nur 10% der Untersuchungen bedienten sich der Inhaltsanalyse von persönlichen Dokumenten und von Massenmedien, 9 % der Beobachtung und 2 %

70 Vgl. A. von Oettingen, Die empirische Erforschung der protestantischen Kirchlichkeit (1868), in: F. Fürstenberg (Hg.), Religionssoziologie, Neuwied 1970, 181-201.

71 R.-W. Becker, Religion in Zahlen. Ursprung und Wege der quantifizierenden Erforschung religiöser Orientierungs- und Verhaltensweisen, Heidelberg 1968, 7-36; W. Marhold, Fragen der Kirche. Über Methode und Funktion kirchlicher Meinungsumfragen, München/Mainz 1971 (2. Kapitel: Die Kontinuität und Diskontinuität der Probleme).

72 Vgl. G. Le Bras, Statistique et histoire religieuse, in: Revue d'Histoire de l'Eglise de France 17 (1931) 425-449; Ders., Maßstäbe für die soziale Vitalität des Katholizismus in Frankreich (1956), in: Fürstenberg (Hg.) (s.o. Anm. 37), 203-227. Auch: Milanesi, Religionssoziologie (s.o. Anm. 51), 130-133.

des Experiments.⁷³ Als objektive Kirchlichkeitsindikatoren dienen die Kirchenzugehörigkeit, die finanzielle Unterstützung der Kirche, die Inanspruchnahme von Amtshandlungen, der Gottesdienstbesuch, der Empfang der Sakramente, die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen, das kirchlich-religiöse Verhalten in der Privatsphäre sowie das religiös-kirchliche Wissen.⁷⁴ "Viele Untersuchungen werden lediglich mit dem Ziel der Bestandsaufnahme und Zustandsschilderung unternommen. Erklärungsversuche der festgestellten Verhaltensweisen halten sich oft noch in den Grenzen rein sozialstatistischer Korrelation, wobei die korrelierten Faktoren oft ohne Bezug auf theoretische Überlegungen ausgewählt werden:"⁷⁵ Kirchliches Verhalten als Indikator religiöser Erfahrung bedeutete eine Beschränkung auf neutrale und objektive Daten, deren Sinn erst in einem zweiten Gang der Untersuchung interpretiert werden konnte.

Da die Wahl unterschiedlicher Indikatoren in ihrer Konsequenz zu verschiedenen Aussagen über die Intensität der jeweiligen "Religiosität" führte, suchte Charles Y. Glock eine begrifflich klarere Fassung des "Phänomens der Religiosität", das er mehrdimensional nach zunächst vier, dann fünf "Kerndimensionen der Religiosität"⁷⁶ differenzierte. Sie sollten als kategorialer Be-

73 S.Z. Klausner, Methods of data collection in studies of religion, in: Journal for the Scientific Study of Religion III/2 (1963/64) 193-203 (hier nach P.G. Swanborn, Religious research: Objects and methods, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 4 (1968) 7-30, hier 9ff.

74 Vgl. Becker (s.o. Anm. 71), 44 ff.

75 Fürstenberg (s.o. Anm. 69), 1116.

76 Ch.Y. Glock, Über die Dimensionen der Religiosität (1962), in: J. Matthes (Hg.), Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek 1969, 150-168, hier 150 f.- Vgl. Ch.Y. Glock, The religious revival in America?, in: I.C. Zahn (Hg.), Religion and the face of America, Berkeley 1958, 24-42. Unter Bezug auf Yoshiy Fukuyama führt Glock später zusätzlich die intellektuelle Dimension ein. Vgl. Y. Fukuyama, The four dimensions of church membership, Diss. Chicago 1960; ders., The mayor dimensions of church membership, in: Review of Religious Research 1961/2, 154-161; Ch.Y. Glock, On the study of religious commitment, in: Religious education 1962, 98-110; auch: Ders./R. Stark (Hg.), Religion and society in tension, Chicago 1965, 18-38. Zum Ganzen: Milanesi (s.o. Anm. 51), 134-137; Becker (s.o. Anm. 71), 60-75.

zugsrahmen für die Erforschung der Religion und für die Abschätzung von Religiosität"⁷⁷ eine verfeinerte und angemessenere Wahl von Indikatoren ermöglichen, die mehr Repräsentativität und so auch mehr Gültigkeit beanspruchen kann. Glock unterscheidet

- a) die "experiential dimension" des religiösen Erlebens, die die "subjektive religiöse Erfahrung" meint, "daß der religiöse Mensch irgendwann einen direkten Zugang zur letzten Wirklichkeit gewinnen oder eine religiöse Gemütsbewegung erfahren wird";⁷⁸
- b) die "ideological dimension" des religiösen Glaubens, die davon ausgeht, "daß jeder religiöse Mensch sich zu bestimmten Glaubensaussagen bekennt";⁷⁹
- c) die "ritualistic dimension" der religiösen Praxis, die sich auf die "spezifisch" religiöse Praxis bezieht;
- d) die "intellectual dimension" des religiösen Wissens, die voraussetzt, daß ein religiöser Mensch "mit den grundlegenden Lehrsätzen seines Glaubens und den heiligen Schriften bekannt und vertraut ist";⁸⁰
- e) die "consequential dimension" der Auswirkungen religiöser Überzeugungen im religiös motivierten Handeln der nicht "spezifisch religiösen" Praxis des Alltags, wobei Glock von den "säkulare(n) Effekten religiösen Glaubens, religiöser Praxis, religiöser Erfahrung und religiösen Wissens auf den einzelnen Menschen"⁸¹ spricht.⁸²

77 Ebd. 152.

78 Glock, Über die Dimensionen der Religiosität (s.o. Anm. 76), 151 f. Auch diese "subjektiven Erfahrungen" können natürlich nur objektiviert über die Äußerungen derer erfaßt werden, die sie gesammelt haben. Glock steht in seiner Interpretation des "religious feeling" in einer religionspsychologischen Tradition, die vor allem auf William James zurückgeht. Vgl. W. James, The varieties of religious experience, New York 1902.

79 Ebd. 152.

80 Ebd.

81 Ebd.

82 Fukuvama unterscheidet zwischen einer kultischen (cultic), einer Bekenntnis- (creedal), einer Frömmigkeits- (devotional) und einer kognitiven (cognitive) Dimension der Religiosität. Er sieht von der "consequential dimension" ab.

Glock verläßt methodisch nicht den oben skizzierten Gesamtrahmen eines empirischen Vorgehens im engeren Sinn, er erweitert jedoch durch den mehrdimensionalen Ansatz die Zahl und die qualitative Vielfalt der Indikatoren. Diese breite Skala⁸³ kann hier nur stichwortartig vorgestellt werden:

- a) zur "experiential dimension": Rodney Stark⁸⁴ unterscheidet die vier Unterdimensionen der "confirming experiences", die die Existenz eines "Heiligen" bestätigen, "responsive experiences", in denen eine Antwort des Heiligen erlebt wird, "ecstatic experiences", die eine affektive Beziehung der Verbundenheit mit dem Heiligen beschreiben, und "revelational experiences", in denen sich der Mensch als "Mitarbeiter" des Heiligen erlebt.
- b) zur "ideological dimension": Hier ist im Anschluß an Gerhard Lenski⁸⁵ vor allem zwischen Indikatoren einer mehr institutionsbezogenen "doctrinal orthodoxy" und solchen eines mehr persönlichen "devotionalism" zu unterscheiden.
- c) zur "ritualistic dimension": Neben die objektiven Indikatoren religiöser Praxis, die bereits genannt wurden, also vor allem die der "public religious practice", müssen solche der "private religious practice" treten, die bisher noch nicht sehr differenziert vorliegen.
- d) zur "intellectual dimension": Becker schlägt vor, "Wissens"- und "Verstehens"leistungen in Indikatoren gesondert zu messen.

83 Vgl. Swanborn (s.o. Anm. 73), 13 ff.; Becker (s.o. Anm. 71), 63 ff.; U. Boos-Nünning führt als zusätzliche Dimension mit eigenen Indikatoren die der "Zugehörigkeit zur organisierten Religion" ein. U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität, Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, München/Mainz 1972, hier vor allem 45 ff., zur Operationalisierung 77 ff.

84 Vgl. R. Stark, A taxonomy of religious experiences, in: Journal for the Scientific Study of Religion V (1965), hier nach Becker (s.o. Anm. 71), 74.

85 Vgl. G. Lenski, Religion und Realität. Eine Untersuchung über den Stellenwert der Religion in einer Industriestadt, Saarbrücken 1967 (orig.: The religious factor. A sociological study of religion's impact on politics, economies and family life, New York 1961).

e) zur "consequential dimension": Es wird gefragt, wie sich über Einstellungsmessung die religiösen Motivationen des Alltagshandelns in den verschiedenen sozialen Bereichen (z.B. Familie, Politik, Wirtschaft, Bildung) erheben lassen und in welchem Verhältnis religiöse Wertsetzungen zu denen der anderen kulturellen Bereiche stehen.

Es erhebt sich allerdings die Frage, ob die von Glock vorgelegten Dimensionen "empirische Dimensionen"⁸⁶ sind. Dimensionen oder Faktoren sind in der empirischen Sozialforschung "Größen, die durch Anwendung bestimmter Routinetechniken aus der Matrix von Korrelationen zwischen Variablen⁸⁷ ... errechnet werden können" und die Eigenschaft besitzen, in ihrem unter Beachtung bestimmter Regeln zu bildenden Produkt den Wert der Korrelationsmatrix zu erklären. "Dies soll nicht dazu verführen, Faktoren als grundlegende Ursachenkomplexe des in der Korrelationsmatrix beschriebenen Zusammenhangs aufzufassen. Es handelt sich immer nur um das Ergebnis einer mathematisch-statistisch definierten Prozedur, die davon ausgeht, ... daß eine Vielzahl von Korrelationen durch eine geringere Anzahl von Faktoren beschrieben werden kann."⁸⁸ Ursula Boos-Nünning konnte nachweisen, daß die von Glock erstellten Dimensionen für die von ihr erhobene Sozialform der Religiosität keine "empirische Gültigkeit" beanspruchen können. Sie sind "nur taxonomische Einteilungen"⁸⁹. Die durch Faktorenanalyse ermittelten empirischen Dimensionen decken sich nicht mit ihnen. Sie sind nicht durch "induktive Operationalisierung" und Interkorrelation größerer Itemkomplexe gewonnen und in Interpretation ausfor-

86 Die von Cornelius Tilanus vorgelegten "empirischen Dimensionen" (körperliche, psychische, soziale Dimension) sind m.E. keine empirischen Dimensionen im Sinne der Sozialwissenschaften. Vgl. C. Tilanus, Empirische Dimensionen der Religiosität. Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Meßmethoden der Religiosität, Augsburg-Steppach 1972.

87 Eine Variable meint hier "jedes begrifflich erfaßte Element möglicherweise variabler Größe ..., sofern es beobachtbar ist oder gemacht werden kann ... und sofern das Ergebnis der Beobachtung im Sinne einer Messung ... ausfällt". J.Drever/W.D. Fröhlich, dtv-Wörterbuch zur Psychologie, München 1969, 244.

88 Ebd. 78.

89 Boos-Nünning (s.o. Anm. 83), 148.

multierte "empirische Sinnkomplexe"⁹⁰, sondern theoretisch-phänomenologisch erarbeitete Kategorien der Beschreibung. Erste empirisch dimensionierte Typologien von Religiosität liegen vor. Sie sind freilich nur "typisch" für die jeweils in einem bestimmten geographisch und sozio-kulturell begrenzten Rahmen erfaßte Religiosität und die durch die Untersuchung erfaßten Gruppen.⁹¹

4.5 Möglichkeiten, aber auch Grenzen empirischer Forschung im engeren Sinn werden deutlich. Eine Operationalisierung im engeren Sinn bedarf der Ergänzung durch eine Operationalisierung im weiteren Sinn, wie sie bereits beschrieben wurde. Religiöse Symbole in ihrer ganzen Vielfalt (Handlungstypen, Riten, Bilder, narrative Symbole, Begriffssymbole) sind in ihrem Handlungskontext als sinndeutende und sinnstiftende Zeichen zu beschreiben und zu interpretieren. "Die mathematisch-statistischen Umfragemethoden konstruieren die zu untersuchende soziale Wirklichkeit vorweg und gehen an den originären Deutungsstrukturen der Gesellschaftsmitglieder möglicherweise vorbei."⁹² Empirische Erforschung der Religiosität bedarf der Konkurrenz eines "interpretativen Paradigmas" (Th.P. Wilson)⁹³, wenn sie ihren Gegenstand "sinn-voll" erfassen will. Sie muß nach den "Konstitutionsbedingungen einer religiösen Deutungsfähigkeit"⁹⁴ fragen, nach

90 Vgl. F.-X. Kaufmann, Zur Bestimmung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 4 (1968) 63, 99, 71 ff.

91 Vgl. die folgenden korrelations- und faktorenanalytisch arbeitenden Untersuchungen: Kaufmann (s.o. Anm. 90); P.M. Zulehner, Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern, Wien 1969; Boos-Nünning (s.o. Anm. 83); G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1972. Zum letzteren: F.-X. Kaufmann, Zwischen Kirche und Meinungsforschung, in: HerKorr 26 (1972) 505-509; G. Schmidtchen, Kirche ohne Gesellschaft?, in: Ebd. 596-599; F.-X. Kaufmann, Meinungsforschung ohne Begriffe?, in: Ebd. 599 f.; K. Forster (Hg.), Die Zukunft von Glaube und Kirche. Anmerkungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1973 (dort Kaufmanns Beitrag "Empirische Sozialforschung zwischen Soziologie und Theologie", 185-197).

92 W. Fischer (s.o. Anm. 44), 138.

93 V. Rittner (s.o. Anm. 57), 255 f..

94 M. Arndt im Vorwort von: Ders. (Hg.), Religiöse Sozialisation, Stuttgart 1975, 9.

den Aushandlungsprozessen im alltäglichen Leben, nach den Wirkungen religiöser Symbole auf das Handeln der Menschen.

Methodisch sind neue sinnverstehende Verfahren gesucht. Es kann dabei auf die bereits genannten, bisher in der empirischen Forschung vernachlässigten Verfahren der Beobachtung, vor allem auch einer methodisch kontrollierten teilnehmenden Beobachtung⁹⁵, wie auch des inhalts-⁹⁶ und symbolanalytischen Vorgehens zurückgegriffen werden. In den Missionswissenschaften wurden schon frühzeitig Methoden ethnologischer Feldforschung angewendet.⁹⁷ Amerikanische Studien zur Soziologie der Religionsgemeinschaften kennen in Anlehnung an die Methodik der Gemeindestudien vor allem Methoden der teilnehmenden Beobachtung, der unstrukturierten Interviews und der Auswertung schriftlicher Quellen.⁹⁸ Ethnographische und biographische Methoden, sprachverstehende Diskurs- und Konversationsanalysen wurden entwickelt bzw. aus der amerikanischen Forschung rezipiert und weiterentwickelt.⁹⁹ Daneben entwarf eine erste Feldforschung eine Kombination von Umfrageforschung, lebensgeschichtlichen Einzelinterviews und sprachverstehend ausgewerteten Gruppendiskussionen.¹⁰⁰

Erste religionssoziologische Arbeiten in der Bundesrepublik, die sich der vorgestellten Methoden bedienen, erforschen den Zusammenhang zwischen Identitätsausbildung und religiöser Kultur¹⁰¹ bzw. Subkultur¹⁰² und ihren Symbolen. Sie konzentrieren sich damit auf den Bereich der religiösen Sozialisation, wobei die un-

95 Vgl. Swanborn, (s.o. Anm. 73), 11 f.; Fürstenberg (s.o. Anm. 69), 1109-1112.

96 Zur Analyse von Massenmedien: Becker (s.o. Anm. 71), 88 f.

97 Fürstenberg (s.o. Anm. 65), 1103.

98 Ebd. 1112.

99 Vgl. Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.), Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Band 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, Band 2: Ethnotheorie und Ethnographie des Sprechens, Reinbek 1973.

100 Fischer (s.o. Anm. 44), 138 f.

101 Vgl. M. Arndt (Hg.), (s.o. Anm. 94 - mit Beiträgen von D. Stoodt, G. Czell, W.-D. Bukow, M. Arndt und P. Alheit).

102 Vgl. M. Schibilsky, Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen, Stuttgart 1976.

tersuchten Sozialisationsfelder von der Familie¹⁰³ bis zum -
kirchlichen - Beruf¹⁰⁴ reichen.

So wird eine konsequent empirisch arbeitende Religionssoziologie, die sich um eine angemessene Erfassung ihres Gegenstandes bemüht, zu einer Soziologie von Deutungs- und Wissenssystemen in ihrem Handlungskontext.¹⁰⁵ "Hier lassen sich in der Analyse alltäglicher Kommunikations- und Interaktionsprozesse empirisch gehaltvolle Aussagen über Religion gewinnen, die von der Frage nach den Konstitutionsbedingungen von Religion und Gesellschaft über die Frage nach der Konstituierung sozialer Einheiten bis hin zur Frage nach der Steuerungs- und Legitimationskraft gegenwärtiger kirchlich manifester Religion reichen. So gesehen fände sich Religion nicht nur in ihren festtäglichen Sonntagskleidern, sondern im selbstverständlichen unthematisierten Alltag."¹⁰⁶

103 Vgl. W.-D. Bukow, Religiöse Sozialisation in der Familie. Zu den Konstitutionsbedingungen des religiösen Bewußtseins in der Familie, Diss. Heidelberg 1974.

104 Vgl. W. Fischer, Legitimationsprobleme und Identitätsprozesse bei evangelischen Theologen, Diss. Münster 1976; Ders., Pfarrer auf Probe. Identität und Legitimation von Vikaren, Stuttgart 1977; W. Marhold u.a., Religion als Beruf, Stuttgart 1977.

105 Vgl. W. Fischer/W. Marhold (Hg.), Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart 1978.

106 Fischer, Von der Kirchensoziologie (s.o. Anm. 44), 139.