

Online-Archiv der Publikationen

Nr./ number	A-68
Titel/ title	Alltagsweltliche Sinnstiftung und Lebensführung von Jugendlichen
Untertitel/ subtitle	Theoretische Notizen und einige empirische Hinweise anhand der Situation in Österreich
title & subtitle English	The creation of meaning in the everyday life of young people: theoretical comments and empirical hints based on the situation in Austria.
Koautor/ co-author(s)	-
Art/ category	Buchbeitrag/ contribution to a collective volume
Jahr/ year	1991
Publikation/ published	in: Hans-Rolf Vetter (Hg.), <i>Muster moderner und Lebensführung</i> , München 1991: Verlag Deutsches Jugendinstitut, ISBN 3-87966-320-3, S. 335-377;
weiteres/ further link	-

© Ingo Mörth/ Deutsches Jugendinstitut

Dieser Text ist urheberrechtlich geschützt. Er kann jedoch für persönliche, nicht-kommerzielle Zwecke, insbesondere für Zwecke von Forschung, Lehre und Unterricht ("fair use"-copy), gespeichert, kopiert und ausgedruckt und zitiert werden, solange eindeutig die Urheberschaft und die Erstveröffentlichung durch die folgende Zitation kenntlich gemacht wird.

Zitation/ citation:

Mörth, Ingo: *Alltagsweltliche Sinnstiftung und Lebensführung von Jugendlichen. Theoretische Notizen und einige empirische Hinweise anhand der Situation in Österreich*, in: Hans-Rolf Vetter (Hg.), *Muster moderner und Lebensführung*, München 1991: Verlag Deutsches Jugendinstitut, S. 335-377; online verfügbar über: <http://soziologie.soz.uni-linz.ac.at/sozthe/staff/moerthpub/Jugendinstitut.pdf>

Externe Links auf diesen Text sind ausdrücklich erwünscht und bedürfen keiner gesonderten Erlaubnis. Eine Übernahme des ganzen Beitrages oder von Beitragsteilen auf einem nicht-kommerziellen web-server bedürfen der Zustimmung des Autors. Jede Vervielfältigung oder Wiedergabe, vollständig oder auszugsweise, in welcher Form auch immer, zu kommerziellen Zwecken ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung durch den Autor und den Verlag verboten.

copyright notice

Permission to make digital or hard copies of part or all of this work for scholarly, research, educational, personal, non-commercial use is granted without fee provided that these copies are not made or distributed for profit or direct commercial advantage ("fair use"-restriction), and that copies show this notice on the first page or initial screen of a display along with the full bibliographic citation as shown above. External links to this source are welcome and need no specific consent. Any online display of part or all of this work is subject to the prior consent of the author. Any commercial use or distribution is forbidden, unless consented in writing by the author and the publisher.

ALLTAGSWELTLICHE SINNSTIFTUNG UND LEBENSFÜHRUNG VON JUGENDLICHEN

Theoretische Notizen und einige empirische Hinweise anhand der Situation in Österreich

Ingo Mörth, Linz/D.

Inhaltsübersicht:

1. Industrialisierung, Lebensführung, Sinnstiftung: Allgemeine Problemstellung und Problemkonvergenz im Jugendalter
2. Lebensführung im Alltag: Begriffsklärungen
3. Lebenswelt und transzendierende Sinnstiftung - einige theoretische Grundlagen der Analyse "religiöser" Phänomene
4. Pfade der Sinnstiftung im Lebenszusammenhang Jugend
 - 4.1. Wertorientierungen als sinnstiftende Bezugspunkte
 - 4.2. Der "Lebenszusammenhang Jugend": Strukturelle Vorgaben und subjektive Probleme der Lebensführung
 - 4.3. Die Relevanz kirchlich-institutioneller Religion
 - 4.4. "Außerkirchliche" Pfade der Sinnstiftung: Typologie und empirische Hinweise
 - 4.4.1. Pfade der neoreligiös-spirituellen Lebensorientierung
 - 4.4.1.1. Der Pfad der kollektiv-autoritären Weltflucht
 - 4.4.1.2. Der Pfad der religiös-spirituellen Verinnerlichung
 - 4.4.1.3. Der Pfad der individuellen Transformation
 - 4.4.2. Pfade der immanent-rituellen Weltorientierung
 - 4.4.2.1. Der Pfad der berufsorientierten Lebensdeutung
 - 4.4.2.2. Der Pfad des privaten "Glücks im Winkel"
 - 4.4.2.3. Der Pfad des Prinzips "action"
5. Schlußbemerkung

Literatur

1 Industrialisierung, Lebensführung, Sinnstiftung: Allgemeine Problemstellung und Problemkonvergenz im Jugendalter

Der individuell-biografisch erfahrene und sozialstrukturell definierte Übergang in die Zeitstrukturen, Werthaltungen und Lebensformen moderner Industriearbeit (und damit einer darauf bezogenen "Arbeitsgesellschaft") bedarf einer sinnstiftenden Bewältigung durch die betroffenen Individuen. Dies gilt sowohl diachron, als Teil einer sinnvoll erlebbaren und perspektivisch antizipierbaren Biografie (zur biograf. Perspektivität s. Luckmann 1986), als auch synchron, nämlich als Teil eines sinnintegrierten, die Arbeit und den Beruf in Beziehung zu den anderen Lebensbereichen setzenden Alltagslebens.

Eine sinnhaft, d.h. wesentlich als konsistent und handelnd bewältigbar erfahrene Lebensführung betrifft stets den gesamten Lebenszusammenhang von Individuen, in dem die Erfahrungen aus der Arbeitswelt einen bestimmten, stets von allen anderen Lebenserfahrungen mit definierten Stellenwert haben. Dieser Stellenwert ist verknüpft mit kulturell definierten und tradierten sowie individuell übernommenen und mehr oder weniger modifizierten Deutungsmustern, und von den Lebensbedingungen "vor Ort" einschließlich der dort gegebenen Stützung oder Abschwächung solcher Deutungsmustern. Insgesamt werden Lebenserfahrungen aus allen Lebensbereichen mit und durch damit verknüpfte Deutungsmuster in einem längeren Prozeß zu stabiler Identität und biografischer Kontinuität entfaltet (Sozialisationsprozeß) und dann verfestigt (Adoleszenz und Postadoleszenz). Tiefgreifende Änderungen in einem Lebensbereich können die sinnhaft definierte Einheit von Lebensführung, Deutung und Identität wieder in Frage stellen und erneut Prozesse des Aufbaues sinnstiftender Lebensdeutung in Gang setzen. Veränderungen in der individuellen Arbeitswelt, z.B. starke Technisierung und Automatisierung der Arbeitsabläufe und -inhalte, z.T. verbunden mit der Übernahme ganz neuer Berufsrollen und/oder -inhalte, sind sicherlich eine solche tiefgreifende Änderung. Je nach Ausmaß der damit in Zusammenhang stehenden Änderungen der Lebensführung überhaupt (Aspekte sozialer und regionaler Mobilität) erfolgt die neue Sinnintegration entweder auf der Basis der neuen Arbeitserfahrungen (mit totaler Modernisierung der Lebensführung, z.B. Auswirkungen der Urbanisierung, der kulturellen Entwurzelung, der Teilnahme an neuen Öffentlichkeiten, der Entfaltung neuer Partizipationsformen in neuen Bezugsgruppen etc.) oder aber auf der Basis der bereits gefestigten, "alten" Lebenserfahrungen und -formen in den privaten Lebensbereichen (mehr oder weniger "partielle" Modernisierung).

Während in den sozialhistorisch gegebenen früheren Phasen der Industrialisierung die subjektiven Übergänge in die Industriearbeit mit ihren Auswirkungen (Disziplinierung der Zeit, der Arbeitsinhalte und -formen) eingebettet waren in soziale Veränderungen mit gesamtgesellschaftlicher Reichweite und dementsprechend generell neue Bewußtseins- und Lebensstrukturen nach sich zogen, ist gegenwärtig eine fortschreitende, regional und branchenspezifisch differenzierte Industrialisierung in Verbindung mit bereits gefestigten Strukturen "moderner" Lebensführung auch in ländlichen Regionen (z.B. auch durch die Einflüsse der Massenmedien) zu sehen. Dazu kommen immer mehr auch Werthaltungen und Lebensformen, die auf Konturen einer postindustriellen Gesellschaft bezogen sind, und die die früher für die Lebensführung dominanten Anforderungen der industriellen Leistungsgesellschaft in ihrer subjektiven Relevanz abschwächen. Biografische und soziale Übergänge in die "neue" Industriegesellschaft sind daher vielfältig gebrochen und differenziert (vgl. Brock/Vetter 1982, 1985) und bedürfen nicht nur in Hinblick auf die o.a. Aspekte, sondern auch in Verbindung mit den sozialstrukturellen Übergängen in die "Dienstleistungs-" und "Freizeitgesellschaft" eines differenzierten theoretischen Zugangs. Dieser theoretische Zugang soll in diesem Beitrag insofern mit entfaltet werden, als nicht die äußeren Rahmenbedingungen einer Modernisierung der Lebensführung, sondern deren subjektive Verarbeitung paradigmatisch im Vordergrund stehen. Basis für diese Perspektive sind die Konzepte

der *Lebenswelt* und der *Sinnstiftung* im lebensweltlichen Kontext durch Bezugnahme auf deutungsfähige *Symbole*, die die alltägliche Lebenswelt mit ihren Erfahrungsmodi transzendieren. Diese sinnstiftende Einbettung transzendierender Symbole läßt sich am besten anhand religiöser Sinnstiftung erläutern, sodaß auf Überlegungen und Ergebnisse einer phänomenologisch orientierten Religionssoziologie zurückgegriffen wird (s. Mörth 1986).

In der Phase der Jugendalters und in dem damit gegebenen Lebenszusammenhang Jugend konvergieren nun die realen Probleme und Widersprüche des Übergangs in die moderne Arbeitsgesellschaft in charakteristischer Weise, indem einerseits die Übergangschancen vom Bildungs- ins Beschäftigungssystem qualitativ wie quantitativ reduziert erscheinen, und andererseits sich bestimmte Lebenseinstellungen und Deutungsmuster im Jugendalter - gerade aufgrund der strukturellen Distanz zur Arbeitsgesellschaft - kulturell ausformen, die nicht mehr eine arbeitszentrierte Lebensführung in den Mittelpunkt der Lebensdeutung stellen (vgl. Kohoutek/Mörth 1984). Daher erscheint es interessant, *Pfade der Sinnstiftung im Lebenszusammenhang Jugend* herauszuarbeiten, die die Spannung zwischen gesellschaftlicher Identitätszuweisung und individueller Identitätsentwicklung in der Entfaltung von Orientierungen der Lebensführung ansprechen und unterschiedliche Reaktions- und Verarbeitungsweisen exemplarisch verdeutlichen.

Der damit einleitend angedeutete Zusammenhang von (1) Veränderungen in den Arbeits- und Lebensbedingungen bei regional, sozial und biografisch definierten Übergängen in die Industrialisierung, (2) Problemdimensionen der individuellen Lebensführung und (3) der subjektiven Sinnstiftung soll nun zuerst theoretisch eingehender skizziert werden. Dann sollen die besonderen Aspekte des quasi als "Seismograph" fungierenden Jugendalters angesprochen und anhand von empirischen Hinweisen zu Jugend und religiöser Sinnstiftung in Österreich verdeutlicht werden.

2 Lebensführung im Alltag: Begriffsklärungen

Um den Ansatz einer "transzendierenden Sinnstiftung" im Alltag für die Erörterung von Prozessen einer sinnintegrierten Lebensführung weiterentwickeln zu können, sind einige Begriffsklärungen rund um die zentralen Konzepte "Lebenswelt" und "Alltag" notwendig (vgl. ausf. Mörth 1986, S. 10ff.). In einer allgemeinen Theorie sozialen Handelns ist der "Alltag" einer der wichtigsten Konvergenzpunkte der theoretischen Entwicklung. Die verschiedenen Linien dieser konvergierenden Entwicklung bedingen jedoch eine beträchtliches Maß an begrifflicher Verwirrung und inhaltlicher Unklarheit: Lebenswelt, Alltagswelt, Alltagsleben, alltägliche Lebenswelt, Situation, Milieu und alle denkbaren Kombinationen dieser Begriffe werden verwendet. Dabei gewinnt (zumeist implizit, wie N. Elias (1978) zeigt) der "Alltag" als Konzept seine Bedeutung von allem aus der Unterscheidung zum "Nicht-Alltag" (s.u.). Die Konzepte "Lebenswelt" und "Alltag" werden zwar immer häufiger und umfassender zur Charakterisierung eines bestimmten Zugangs zu Erfassung und Erklärung der sozialen Wirklichkeit verwendet, doch kann die damit sich abzeichnende Soziologie des Alltagslebens noch keineswegs auf ein ebenso klar definiertes Grundprogramm verweisen wie die strukturtheoretische" (Elias) Soziologie, gegen deren Begrifflichkeit und Methodik sie sich paradigmatisch zu wenden versucht.

Der Begriff 'Lebenswelt' ist bekanntlich von E. Husserl in seinem Spätwerk "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie" gegen den Positivismus in die philosophische Diskussion eingeführt worden. Ohne hier auf philosophischen Implikationen der Transzendentalphänomenologie eingehen zu können, seien zwei Merkmale des Lebenswelt-Konzeptes in diesem Zusammenhang hervorgehoben:

- (1) Lebenswelt ist ein "egologisches" Konzept, d.h. es versucht, Wirklichkeit so zu beschreiben, wie sie in *Bewußtseinsleistungen* des erkennenden, erfahrenden und handelnden Subjekts konstituiert wird, und
- (2) Das Lebenswelt-Konzept abstrahiert damit zunächst von allen sozio-historischen Variationen sozialer Phänomene ebenso wie von der Frage nach ihrem Wirklichkeitsstatus.

Wenn auch auf der Basis der Bewußtseinsphilosophie Edmund Husserls von Schütz und Luckmann (1975, 1984) ein klarer phänomenologischer Begriff der Lebenswelt und ihrer Strukturen entwickelt worden ist, doch hat die oft unreflektierte und voreilige Übertragung des phänomenologischen Lebenswelt-Begriffes (als Ontologie historisch invarianter Voraussetzungen aller konkreten "individuellen Lebenswelten") auf die Analyse historisch variablen Alltagslebens vergesellschafteter Individuen zu mancher Konfusion geführt. Diese Unschärfe der zentralen Begriffe geht allerdings, wie u.a. W. Bergmann zeigen konnte (Bergmann 1981) bereits auf die Konstitution der Lebenswelt bei Husserl selbst zurück: Einmal als *Lebenswelt*, als spezifische Einstellung eines erfahrenden, handelnden, lebenden Subjekts, als dessen "natürliche Einstellung" gegenüber einem Welthorizont, der in dieser Perspektive nicht thematisiert wird, und andererseits als *Lebenswelt* im Sinne eines "Universums lebensweltlicher Objekte" (Husserl), das die natürliche, seelische, soziale und kulturelle Welt gleichermaßen einschließt, eben als Erfahrungsobjekte aus dem Universum *erfahrbarer Objekte* eines jeden erlebenden Subjektes.

Strukturen dieser Lebenswelt sind als Matrix allen historisch-konkreten Lebens im Alltag herausarbeitbar. Insoferne hat das philosophische Konzept der Lebenswelt "Bodenfunktion" (Bergmann) für konkrete Analysen von Ausformungen, Inhalten, Verlaufsformen und Wandlungen des Alltagslebens, stellt ontologische Kategorien bereit, die solche ontische Ausprägungen erfassbar macht. Methodisch wurde diese Vorgehensweise etwa als Fundierung soziologischen Wissens im Alltagswissen der Menschen um die Objekte ihrer je spezifischen (alltäglichen) Lebenswelt und ihrer Bedeutung ausformuliert, etwa auch im Konzept der Ethnomethodologie. Die *alltägliche Lebenswelt* ist allerdings nur ein Teil jener umfassenden transzendentalphänomenologisch begründeten Lebenswelt, die alle denkbaren Einstellungs- und Erfahrungsweisen der Verbindung von "Ich" und "Welt" einschließt, die "naive, natürliche Einstellung ebenso wie die praktische oder die theoretische Einstellung. Schütz und Luckmann definieren demgemäß unterschiedliche, durch den jew. Erfahrungsmodus, die "*spezifische Bewußtseinsspannung*" konstituierte Bereiche in der Lebenswelt, sog. "*Sinnprovinzen*" mit dadurch definierten Objekten und Bedeutungen im Horizont der Welt. Auch die alltägliche Lebenswelt ist in diesem Sinne eine Sonderwelt. Allerdings wird diese Differenzierung in einem paradigmatischen Kontext, der vom Alltagswissen um die Welt und deren Auslegung durch das erlebende Ich analytisch zunächst ausgeht, häufig verwischt, u.a. auch von Schütz und Luckmann selbst.

Dazu verleitet stark die Grundthese, daß alle gesellschaftlich konstituierte Wirklichkeit (= Wissen um die Welt, vgl. Berger/Luckmann 1969) aufrucht auf der subjektiven Orientierung in der Welt, sodaß die Alltagswelt der erfahrenden/handelnden/lebenden Subjekte als der "vornehmlichste Wirklichkeitsbereich" der Lebenswelt erscheint, auf den alle anderen Sinnprovinzen (einschließlich der "religiösen") bezogen bleiben.

Das Alltagsleben ist phänomenologisch zunächst durch die Spannung des Erlebens einer *sozialen* Welt, die konstruier- und destruierbar zugleich ist, charakterisiert. Es beinhaltet einige *alltägliche Sachverhalte*, die phänomenologisch als Hintergrund der Erlebniserfahrung der Sozialwelt rekonstruierbar sind: Die Sachverhalte der *sozialen Beziehung* (= Intentionalität), des *sozialen Sinns* (= Reduktion alltäglichen Sinnverstehens) und der *Kommunikation* (= Typik der Lebenswelt) (vgl. Grathof 1978, 69). Der Alltag ist phänomenologisch dann insofern ein ausgezeichnete

ter Sinnbereich, als hier kommunikatives Handeln unter Mitmenschen stattfindet und entlang der o.a. Sachverhalte erfäßbar ist.

Dieser Alltag der phänomenologischen Diskription ist jedoch nicht der *empirische "Alltag"* einer Sozialwelt und ihrer Subjekte. Noch weniger ist die Lebenswelt eine unmittelbare applizierbare empirische Kategorie, sondern nur der Maßstab zum Vergleich von konkreten Formen des Alltagslebens (vgl. Hitzler/Honer 1984, 60). Allerdings erfolgte die Rezeption von Husserl und Schütz insgesamt vor dem Hintergrund eines paradigmatischen Wechsels zum "Alltagsbezug" sozialen Geschehens innerhalb der Soziologie, der unter Rückgriff auf Max Webers und Georg Simmels Grundlegung der Soziologie diese eher als Kultur- und Wirklichkeitswissenschaft denn als "Gesetzeswissenschaft" definiert (vgl. Tenbruck 1979, Neidhardt/Lepsius/Weiß 1986). Im Rahmen dieses Wechsels werden dann einem phänomenologisch klar begründbaren Alltagskonzept weitere Bedeutungsdimensionen zugeordnet, die auf der empirischen Ebene liegen, durch ihre Differenz zu einem empirischen "Nicht-Alltag" bestimmt sind und damit nicht vom "internationalen Apriori" der Lebenswelt-Deskription, sondern vom "sozialen Apriorik" der Situations- oder Milieuanalyse (s. Hitzler/Honer 1984, 62) ausgehen. Diese in sich noch dazu uneinheitlichen und vieldeutigen empirischen Alltagskonzeptionen faßt Elias (Elias 1978, 26) in einer Liste zusammen:

Alltagskonzept	Nicht-Alltag als Gegenpol
1. Alltag	Festtag
2. Alltag = Routine	außergewöhnliche, nicht-routinisierte soziale Bereiche
3. Alltag = Leben der Masse der Völker	Leben der Hochgestellten und Mächtigen
4. Alltag = Arbeitstag	bürgerliche Lebensbereiche (besonders der Arbeiter) Leben im Luxus, ohne zu arbeiten
5. Alltag = Ereignisbereich des täglichen Lebens	große relevante Ereignisse Haupt- und Staatsaktionen
6. Alltag = Privatleben (Familie, Liebe, Kinder)	öffentliches oder berufliches Leben
7. Alltag = Sphären des natürlichen, spontanen, unreflektierten wahren Erlebens und Denkens	Sphären des reflektierten künstlichen, insbesondere wissenschaftlichen Erlebens und Denkens
8. Alltag (Alltagsbewußtsein) = Inbegriff des ideologischen naiven, falschen Erlebens und Denkens	richtiges, echtes, wahres Bewußtsein
Dazu kommen die phänomenologischen Akzente des Alltagsbegriffes, die W. Bergmann (Bergmann 1981, 54 f.) in Fortführung der Liste von Elias so skizziert	
9. Alltag = Sphäre des Handelns und Erlebens, die allen anderen Sphären zugrunde liegt	Sonder- oder Zweckwelten, in der bestimmte Handlungslogiken gelten
10. Alltag = Welt des "Jedermann", in der alle Gesellschaftsmitglieder Handlungskompetenz besitzen	Bereiche mit spezifischer Handlungskompetenz
11. Alltag = Sphäre, die jeweils subjektiv bzw, gruppenspezifisch ausgeprägt ist	Institutionen, Organisationen
12. Alltag = Alltäglichkeit im Sinne einer in allen Sonderwelten anzutreffenden Handlungs- und Wissensform	wissenschaftliches, technisches, wirtschaftliches Handeln und Wissen

Dementsprechend sind unterschiedliche Linien einer "Soziologie des Alltags" (s. Hammerich/Klein, 1978, Einleitung) in diesen paradigmatischen Wechsel zur Kultur- und Wissenssoziologie eingeflossen, je nachdem welche Bedeutungsakzente im Vordergrund standen und stehen.

Eine rein empirische Alltagssoziologie, die den Alltag als einen Bereich neben anderen zum Gegenstand macht, kann dabei im Prinzip völlig unabhängig von phänomenologischen Traditionen vorgehen. Diese Perspektive wird von mir *nicht* geteilt. Vielmehr soll hier eine Soziologie des Alltags als "Basiswissenschaft" für die Analyse von "Verstehensvorgängen überhaupt" (Hammerich/Klein 1978, 8) betrieben werden.

Dabei ist es nützlich, auf den von Habermas (Habermas 1981, Bd. 2, 182 - 228) entwickelten kommunikationstheoretischen Begriff der Lebenswelt einzugehen. Habermas plädiert dafür, die "bewußtseinsphilosophischen Grundbegriffe, in denen Husserl die Lebensweltproblematik behandelt" (S. 189), und an denen Schütz und Luckmann "festhalten" (S. 196), aufzugeben und die Lebenswelt zunächst als kulturell überlieferten und sprachlich organisierten *Vorrat an Deutungsmustern* zu denken:

"Nur die begrenzten Ausschnitte der Lebenswelt, die in einen Situationshorizont hineingezogen werden, bilden einen thematisierungsfähigen Kontext verständigungsorientierten Handelns und treten unter der Kategorie des *Wissens* auf. Aus der situationszugewandten Perspektive erscheint die Lebenswelt als ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten oder unterschütterten Überzeugungen, welche die Kommunikationsteilnehmer für kooperative Deutungsprozesse benutzen. Einzelne Elemente, bestimmte *Selbstverständlichkeiten* werden aber erst in der Form eines konsentierten und zugleich problematisierbaren Wissens mobilisiert, wenn sie für eine Situation relevante werden. (Habermas 1981, Bd.2, 189)

Die Lebenswelt erscheint so, ihres egologischen Kerns beraubt, als "lebensweltlicher Wissensvorrat" (Alltagswissen einschließlich situativ mobilisierbares Sonderwissen), der Verständigungsleistungen von Interaktionsteilnehmern im Sinne eines Ressourcenvolumens ermöglicht. Dieser Rahmen verliert dann seine "präjudizierende Gewalt über die kommunikative Alltagspraxis in dem Maße, wie die Akteure ihre Verständigung *eigenen* Interpretationsleistungen verdanken." (Habermas 1981, Bd. 2, 203) Allerdings bedeutet eine derart einseitige Betonung des lebensweltlichen Wissensvorrates, die Habermas der Phänomenologie vorwirft, (zu Unrecht, vgl. Matthiesen 1982), eine *kulturalistische Verkürzung* des Konzeptes, die vor allem in der Wissenssoziologie immer wieder zu Problemen führt). Kulturalistisch verkürzt geht Lebensweltanalyse als Basis wissenssoziologischer Überlegungen und Forschungen nur allzu leicht in eine "phänomenologisch belehrte Systemtheorie" (Habermas 1981, Bd. 2, 197) über. Gegen diese kulturalistische Verkürzung betont Habermas die "Kompetenzen vergesellschafteter Individuen" (S. 205), die im kommunikativen Handeln nicht nur Verständigung realisieren, sondern auch soziale Zugehörigkeit und soziale Identität. Wird andererseits nur soziale Zugehörigkeit (= Intersubjektivität) oder soziale Identität (=Intentionalität) innerhalb der Lebensweltanalyse betont, so erhält der Lebensweltbegriff eine *institutionalistisch* oder *sozialistionstheoretisch verengte Fassung*. Habermas versucht dagegen, alle drei Akzente (=Kultur, Gesellschaft, Person) in seinem kommunikationstheoretischen Lebensweltkonzept zur Geltung kommen zu lassen. Stellt man allerdings den Prozeß der *Sinnstiftung* dabei in den Mittelpunkt der Analyse, so ist eine Preisgabe der bewußtseinsphilosophischen Wurzel des Lebensweltbegriffes und einer damit verbundenen Alltagskonzeption nicht möglich:

"Sinn ist eine im Bewußtsein gestiftete Bezugsgröße, *nicht* eine besondere Erfahrung oder eine der Erfahrung selbst zukommende Eigenschaft. Es geht vielmehr um eine Beziehung zwischen einer Erfahrung und etwas anderem" (Schütz/Luckmann 1984, 13).

Um den Schritt von der Bewußtseinsphilosophie zur Soziologie ohne Verkürzung tun zu können, sind auch materialistisch orientierte Zugänge zum Alltagsleben einzubeziehen. Solche Zugänge wurden vor allem von Agnes Heller (Heller 1981) und Henri Lefebvre (Lefebvre 1972, 1974, 1975) ausformuliert. A. Heller erfaßt das Alltagsleben, ausgehend von G. Lukacs, zunächst als "die Gesamtheit der Tätigkeiten der einzelnen Menschen zu ihrer Reproduktion, welche jeweils die Möglichkeit für die gesellschaftliche Reproduktion schaffen." (Heller 1981, 24). Sie weist damit vulgärmaterialistische Konzeptionen, die das Alltagsleben als bloßen Teilbereich des ge-

sellschaftlichen Lebens erfassen wollen (etwa als Konsumtion versus Arbeit, Reproduktionsbereich versus Produktionsbereich, Privatheit versus Öffentlichkeit, Konventionalität versus Festlichkeit) zurück. Ausgangspunkt ist aber nicht das bloße subjektive *Erleben*, sondern die Kategorie der Handlung, deren konkrete Inhalte dann nicht nur die individuelle Reproduktion, sondern auch die gesellschaftliche Reproduktion (als Kultur und Gattung) fundieren. Gerade weil Handeln ohne Routinisierungen nicht auskommt, ist es für Heller wesentlich, *welches* Handeln routinisiert wird. Bezugspunkt dieser inhaltlichen und empirisch gehaltvollen Handlungstheorie des Alltagslebens ist dann ein "sinnvolles Leben", das Individuen durch die gesellschaftlichen Objektivationen hindurch (die wie bei Habermas im Sinne von Ressourcen für kompetente Subjekte analysiert werden) im Wege der Verantwortung und Integration verschiedener Erfahrungen, Erkenntnisse und Tätigkeiten (zu einem kohärenten Weltbild) führen können. Nicht-alltäglich sind für Heller im Prinzip alle geschichtlichen und gattungsmäßigen Objektivationen, deren Integration im Schnittpunkt subjektiven Erlebens und Handelns zugleich das Alltagsleben fundiert. Heller bewahrt damit die Spannung zwischen Alltag und Nicht-Alltag als zentrales Moment, eine Spannung, die bei Lefebvre verloren geht, da er das Alltagsleben vor allem als Vermittlung zwischen dem *Naturcharakter* und der Gesellschaftlichkeit des Menschen definiert. Alltäglich sind hier wesentlich die Tätigkeiten, die auf die Natur des Einzelnen unmittelbar bezogen sind (Schlaf, Ernährung, Fortpflanzung), und die deshalb zugleich alltäglich (d.h. regelmäßig) vorkommen. Auf dieser Basis der alltäglichen Reproduktion der Natur des Menschen ruht auch die gesamte Realität von Geschichte, Kultur der Gesamtgesellschaft auf (Lefebvre 1975, Bd. 2, 49ff.). Dieses Alltagskonzept, das das Typische, Wiederholbare im Alltagsleben als Repräsentation eines gesellschaftlichen Überbaues ansieht, und das lediglich die quasi biologische Reproduktion des Subjekts darauf bezieht, verliert konsequenterweise den für uns zentralen Aspekt der lebensweltlichen Sinnkonstruktion eines handelnden Subjekts aus dem Blick, den Aspekt, der bei Agnes Heller (ohne daß sie auf Schütz und Luckmann Bezug nimmt) als das "*Für uns des Alltagslebens*" erhalten bleibt:

"Das 'sinnvolle Leben' ist das Füruns des Alltagslebens in einer "offenen" Welt, für die die unendliche Entwicklungsmöglichkeit, das Auftreten immer neuer Konflikte charakteristisch ist. Wer ein sinnvolles Leben führt, gestaltet seine Welt zu einer Welt für uns, indem er sie - und zugleich sich - ständig verändert." (Heller 1981, 318)

Diese konstitutive Spannung der Innen- und Außenseite von Handlungen versucht auch Bukow (Bukow 1984) in seiner Rekonstruktion des Alltagslebens als Basis für seine "Kritik der Alltagsreligion" beizubehalten. Allerdings fällt seine Analyse des Alltagslebens durch Übernahme der Konzeption Lefebvres einer sowohl institutionalistischen wie kulturalistischen Verkürzung anheim. Ausgehend von der Produktionsform der bürgerlichkapitalistischen Gesellschaft erscheint ihm dann das moderne Alltagsleben sowohl als Ort individueller wie gesamtgesellschaftlicher Reproduktion gleichermaßen zersplittert, in schicht-, gruppen- und klassenspezifisch differenzierte "reine Arrangements" (Bukow 1984, 69) zerstückt, die keine Möglichkeit der aktiven Gestaltung, subjektzentrierten *Inszenierung* mehr geben. Bukow geht also zunächst von einer "idealen" Alltagswelt aus, die Gestaltung, Verständigung und Orientierung für die interaktiv und kommunikativ darin aufeinander bezogenen Individuen ermöglicht. Diese "Lebenswelt" wird dann, ähnlich wie in der Argumentation von Habermas, durch die kapitalistischen Strukturen gesellschaftlicher Produktion und Reproduktion "kolonialisiert", d.h. zerstört, zerstückelt, aufgesplittert. Religiöse Sinnstiftung konstituiert sich erst in der Wiederherstellung einer idealen Alltagswelt in der Privatwelt der individuellen Reproduktion. Ich meine hingegen, daß in das Alltagsleben prinzipiell, nicht nur in gestörten Handlungs- und Verständigungsprozessen, *Verfahren des "In-Ordnung-Haltens"* durch Prozesse der Sinnstiftung eingebettet sind.

3 Lebenswelt und transzendierende Sinnstiftung - einige theoretische Grundlagen der Analyse "religiöser" Phänomene

Ausgangspunkt der Überlegungen ist also zunächst die These, daß "religiöse" Phänomene wie andere Formen menschlichen Wissens, menschlicher Erfahrung und menschlichen Handelns in einer engen Beziehung zur *Lebenswelt gesellschaftlicher Subjekte* stehen, ja diese Lebenswelt, als Teil des gesellschaftlichen wie individuellen Wissensvorrates und als Element von Handlungskompetenz, mit konstituieren.

"Religiöse" Vorstellungen, Handlungen und Erfahrungen sind also Teil jener spezifisch menschlichen Wirklichkeitsbewältigung, die sinnhaftes Handeln in einer sinnvoll definierten Welt von gesellschaftlichen Subjekten verlangt. Dies ist die Grundannahme einer phänomenologischen Religionssoziologie, die die Verklammerung von transzendenten Symbolen und alltagsweltlicher Lebensführung in den Mittelpunkt stellt und dabei "Techniken" der Sinnstiftung erfaß- und erklärbar macht. Denn obwohl die Inhalte (für viele Autoren auch das Definitionskriterium) einer religiösen "Sinnprovinz" (Schütz) durch "Nicht-Alltägliches", "Außer-Alltägliches", "Das Heilige", "Numinose" etc. beschreibbar sind, ergibt erst eine solche - explizite - Thematisierung der *Transzendenz der Lebenswelt* ein als sinnvoll erlebbares Alltagsleben von Menschen. Alltägliches und Außeralltägliches wird im *Prozeß* religiöser Sinnstiftung unlösbar miteinander verklammert.

Eine zentrale Bedeutung haben dabei transzendierende Wissens Elemente (religiöse bzw. religionsäquivalente Symbole). Wissen ist dabei in einem sehr umfassenden Sinn zu verstehen, nämlich als Insgesamt aller historisch-kulturell und individuell-biografisch gegebenen Sedimentierung menschlicher Erfahrung, welche sinnhaftes Erleben und Handeln des Subjektes erst ermöglichen. Wissen hat daher m. E. prinzipiell nicht nur kognitive, sondern auch aktionale und emotional-affektive Aspekte. Wissen in diesem umfassenden Sinn strukturiert und definiert Erfahrungen, kanalisiert Gefühle und Gefühlsäußerungen und gibt den Orientierungsrahmen für soziales Handeln. Auch religiöses Wissen ist im Anschluß an einen solchen Begriff von Wissen sehr umfassend zu verstehen und geht über kognitive Systematisierung von Welterfahrung weit hinaus: Ausdruck und Mitteilbarkeit subjektiver Befindlichkeit (*expressive* und *kommunikative* Dimensionen) sowie die *Kanalisation der Teilnahme* an der Sozialwelt (*partizipative* Dimensionen) gehören unabdingbar dazu.

Schütz und Luckmann entfalten nun im 2. Band der "Strukturen der Lebenswelt" (Schütz/Luckmann 1984) eine durch den subjektiv gemeinten Sinn begründete Handlungstheorie und thematisieren abschließend die in der Lebenswelt angelegten subjektiven Transzendenz Erfahrungen, die sich in der Alltagswelt ergeben. Zeichen und Symbole als alltägliche, selbstverständliche Mittel für das erkennende und handelnde Subjekt, Grenzüberschreitungen zu vollziehen, bilden den Schluß ihrer Analysen. Daß die Transzendenz der Lebenswelt die Grundlage der Erfassung religiöser Phänomene bilden kann, deuten sie nur an, ohne dies auszuformulieren:

"Wissen um die 'Transzendenz' der Welt (wird) nicht im theoretischen Abstand zur 'Welt' gewonnen. Vielmehr gibt dieses aus dem täglichen Leben und aus den Erschütterungen des täglichen Lebens stammende Wissen zu theoretischen Überlegungen erst den ursprünglichen Anlaß. Aufgrund dieses Wissens wird allerdings dann der Versuch gemacht, 'Transzendenz' auf den Begriff zu bringen, faßbar und der gewohnten Erfahrung zugänglich zu machen, zu zähmen. Hier dürften wir es mit einer Wurzel verschiedener religiöser Weltansichten und auch der Philosophie zu tun haben." (Schütz/Luckmann 1984, 140).

Unter Berücksichtigung der grundlegenden Methodik der phänomenologischen Lebenswelt-Analyse (s. Abschn. 2) möchte ich nun kurz transzendente Aspekte der Lebenswelt, die die Grundlage sinnstiftenden religiösen Wissens bilden können, skizzieren. Ausgangspunkt ist die

grundlegende Transzendenzerfahrung menschlichen Bewußtseins, die Erfahrung der Welt als etwas anderes, als Nicht-Ich. Die alltägliche Lebenswelt ist zunächst ein "unbefragter Boden der natürlichen Weltanschauung", in dem die Welt "schlicht gegeben", "fraglos" und "unproblematisch" ist, die grundlegende Transzendenz also nicht unmittelbar ins Bewußtsein tritt, sondern Erfahrungshintergrund bleibt. Immer wieder jedoch wird das bishin Fraglose in Frage gestellt, bricht die grundlegende Transzendenz an die Oberfläche: Bei neuartigen Erfahrungen, die sich nicht einreihen in eine vertraute "Kette von Selbstverständlichkeiten"; angesichts der Fragwürdigkeit oder Undurchführbarkeit von Plänen; angesichts der Transzendenz der subjektiven Zeit durch die Weltzeit, die immer wieder Zwang des Wartens auferlegt. Im Lebenslauf wird eine Folge von aktuellen Situationen erlebt, die jeweils einen begrenzten Ausschnitt aus der zeitlich, räumlich und sozial erfahrbaren Wirklichkeit darstellen. In der Phantasie, in für das Subjekt erlebbarem Traum oder in der "Ekstase" erfahre ich, daß die Selbstverständlichkeiten des Alltages außer Kraft gesetzt sein können. Ich erfahre auch immer wieder, daß das zur Verfügung stehende Wissen Lücken aufweist, daß ich vieles nicht weiß. Ich muß mich mit Mitmenschen verständigen, ohne sicher sein zu können, immer zu verstehen und verstanden zu werden.

Generell bleibt zu sagen, daß im Wissen um die Welt das Wissen um die Grenzen der Lebenswelt mitgehalten ist. Wissen ist in Zeichen und Symbolen organisiert, und dieses Wissen um grundlegende Grenzerfahrungen wird durch "religiöse" Symbole und Symbolsysteme thematisiert. Die transzendenten Elemente der Lebenswelt werden so im dreifachen dialektischen Sinn "aufgehoben":

- 1) *bewahrt*, indem sie auf Formeln gebracht werden,
- 2) *negiert*, indem auf einen Wirklichkeitsbereich verwiesen wird, in dem erfahrbare Grenzen nicht vorhanden sind, und
- 3) auf eine *andere Stufe gebracht*, indem Handlungs- und Erlebnismöglichkeiten zur Verarbeitung aktueller Grenzerfahrungen geschaffen werden.

Umwelterfahrungen und Handlungsprobleme, Selbsterfahrung und Identitätsbalance, die Übernahme gesellschaftlichen Wissens in den individuellen Wissensvorrat, all diese unmittelbar mit Grenzerfahrungen verknüpften, für das Alltagsleben zentralen Prozesse werden so sinnstiftend im Bereich der "alltäglichen Lebenswelt" erst ermöglicht. Religiöses Wissen ist also auch das im gesellschaftlichen Wissen sedimentierte Wissen um prinzipielle Grenzen der Lebenswelt, das in der alltäglichen Lebenswelt \square handelnder Subjekte mit Grenzerfahrungen verknüpfte Situationen und Problemlagen sinnstiftend bewältigt.

Abzuklären bleibt, wie sich solches Wissen als besonderes, eben "religiöses" Wissen in der Lebenswelt konstituiert. Diese Frage ist als Auseinandersetzung mit einer "*Technik religiöser Sinnstiftung*" thematisierbar. "Religiöse" Symbole, also Vorstellungen, Weltansichten, Wissenselemente, Handlungsorientierungen etc., sind sowohl in der "natürlichen" als auch in der "theoretischen" Einstellung einem *subjektiv nicht gestaltbaren*, häufig auch unüberprüfbar und unwiderlegbaren Bereich zugeordnet und damit subjektiv "wahr", auf entsprechende Dauer gültig und verbindlich. Nur so bekommen sie in der alltäglichen Lebenswelt sinnstiftende Qualität, bleibt alltagsrelevant und verwendungsfähig. Diese im konkreten Erfahrungs- und Handlungszusammenhang des Alltagslebens zunächst unwiderlegbare Gültigkeit, die sich aus der Zuordnung zu einem nicht-alltäglich-gestaltbaren Wirklichkeitsbereich ergibt, wird ferner durch spezifische Techniken des Übertritts in diesen Wirklichkeitsbereich bestätigt: Meditationstechniken, ekstatische Rituale etc.. Ich kann dies hier nur andeuten (vgl. ausf. Mörth 1986, S. 132ff.).

4 Pfade der Sinnstiftung im Lebenszusammenhang Jugend

4.1 Wertorientierungen als sinnstiftende Bezugspunkte

Greift man in der Analyse transzendierender Sinnstiftung das pragmatische Grundmotiv des Handelns in der Lebenswelt auf, das Schütz und Luckmann betonen, so gewinnt der Aspekt der *Relevanz*, insbesondere der Motivationsrelevanz, besondere Bedeutung (s. Schütz/Luckmann 1975, 180 ff.). Handeln wird entworfen, nachdem die Handlungssituation thematisiert und interpretiert ist (Interpretations- und thematische Relevanz). Um-Zu- und Weil-Motive verschränken sich dann, da Situationen in biographisch und damit durch den zuhandenen Wissensvorrat bedingten Einstellungen wahrgenommen werden, die aktiviert werden und Handlungen motivieren:

"Der Entwurf und somit der Handlungsverlauf ist vom Handlungsziel motiviert, während das Handlungsziel durch die Einstellung motiviert ist, gilt dies nur, solange wir einen Handlungsablauf in Isolierung erfassen. Jedes spezifische Handlungsziel ist jedoch, genauer besehen, nur ein Teilziel. Jedes Teilziel steht aber in einem Um-Zu-Zusammenhang mit übergeordneten Zielen ... Kurzum, Pläne sind in Planhierarchien eingebettet, die letztlich auf die *Grenzen der menschlichen Situation in der Lebenswelt* verweisen." (Schütz/Luckmann 1975, 222 f.).

Handeln in der Lebenswelt erfolgt also im Rahmen von komplex verflochtenen Relevanzstrukturen, die den Orientierungsrahmen abgeben, wobei letztlich die Gesamtheit der biographisch und gesellschaftlich bedingten Lebenssituationen "relevant" wird. Solche Relevanzstrukturen beinhalten alle erfahrbaren Grenzen der Lebenswelt und sind im gesellschaftlichen Wissensvorrat sedimentiert. Transzendierende Sinnstiftung ist daher auf das engste mit solchen *Relevanzstrukturen lebensweltlichen Handelns* verknüpft, die wir hier mit dem in der empirischen Soziologie und Sozialpsychologie gebräuchlichen Begriff *Wertorientierungen* bezeichnen wollen, ohne dabei die von Schütz und Luckmann explizierte Komplexität des Relevanzproblems außer Acht zu lassen. Damit ist eine wesentliche Brücke zur empirischen Forschung geschaffen, insofern solche Wertorientierungen mit verschiedenen Methoden erfaßt und beschrieben werden können. Der Zusammenhang transzendenter Symbolik und darauf beruhender Sinnstiftung soll nun zunächst als Typisierung bestimmter grundlegender Relevanzstrukturen der Lebenswelt durch Wertorientierungen erörtert werden.

Unter alltagstranszendierender Wertorientierung wollen wir hier *Handlungsdispositionen*, die bei Vorliegen bestimmter *Kriterien der Situationsdefinition* das aktuelle Denken und Verhalten in eine bestimmte Richtung lenken, verstehen. Wertorientierungen beziehen sich so gesehen auf die Art der Definition von Situationen (Motivation im *Weil-Zusammenhang*) und auf den Rahmen möglicher Handlungen darin (Motivation im *Um-Zu-Zusammenhang*). Wertorientierungen sind also sozial vermittelte Schemata der Wirklichkeitsauffassung, an denen die Formulierung religiösen Wissens Anteil hat. Zunächst gilt es, grundlegende Dimensionen der Orientierung festzulegen, die dann in einer religiös definierten Typik ausformuliert werden. Luhmann spricht hier von *Sachdimension*, *Zeitdimension* und *Sozialdimension* (Luhmann 1977, 37), Schütz und Luckmann von räumlicher, zeitlicher und sozialer Strukturierung der Lebenswelt (Schütz/Luckmann 1975, 53 ff.). Wichtig im Rahmen unserer Argumentation ist hier vor allem der Gesichtspunkt, daß Wertorientierung und Handlungsorientierung nicht als unabhängige Variable gesehen werden können, die lediglich im Sinne der Selektion von Handlungsalternativen in einer bestimmten Situation aufeinander durch die Akteure bezogen werden, sondern daß Wertorientierungen als Teil von Relevanzstrukturen bereits in die *intersubjektive Definition von Handlungssituationen* mit einfließen. Wertorientierungen dienen so gesehen dann dazu, die Gesamtheit personaler Lebensäußerungen in ihrem Bezug zur Lebenswelt und zu den darin gegebenen Interaktionsfeldern sinnvoll zu begründen. Sowohl situationsals auch handlungsbezogene Orientierungen sind in *Kongruenz mit Welt und Selbsterfahrung* von Individuen zu bringen ein Problem, das sich erst-

mals in der Jugendphase stellt und dessen subjektiver Aspekt meist mit dem Begriff *Identitätsbildung* (s. Döbert/Nunner-Winkler 1976) bezeichnet wird.

4.2 *Der "Lebenszusammenhang Jugend": Strukturelle Vorgaben und subjektive Probleme der Lebensführung*

Vor diesem Hintergrund ist der Lebenszusammenhang Jugend nur als Totalität zu begreifen. Dabei muß die subjektzentrierte Sichtweise der Lebenswelt insofern relativiert werden, als Handlungskompetenz, Selbstverständnis, biographische Kontinuität und Identitätsbalance jugendlicher Akteure als ein Aspekt der situativen Determinanten zu betrachten sind, der sich auf objektive Rahmenbedingungen der Orientierung bezieht. Statt von der Lebenswelt des Jugendlichen wollen wir daher hier vom *Lebenszusammenhang Jugend* sprechen, bei dem folgende Faktoren der analytischen Aufmerksamkeit bedürfen:

- *strukturelle Grenzen* der Lebenssituation von Jugendlichen (sozialstrukturelle und entwicklungspsychologische Determinanten);
- Geltungsbereich und Gehalt *sozial vorgegebener und tradiertter Wertorientierungen*;
- *Zugänglichkeit und Plausibilität differenter Wertorientierungen*;
- *Intersubjektive Kriterien der Situationsdefinition* durch die Akteure der verschiedenen Interaktionsfelder im Lebenszusammenhang Jugend;
- subjektive *Reflexion und Integration von Situation, Wertorientierungen und Verhalten* durch den jugendlichen Akteur selbst (Motivationsrelevanz).

In diesen Faktoren kommt zum Ausdruck, daß im Gesamtsystem von Wertorientierungen nicht nur äußere, objektive Bezugspunkte verarbeitet sind, sondern auch selbstreflexive und intersubjektive Aspekte konstitutiv zur Geltung kommen. Oder, um es mit Alfred Schütz zu formulieren: Sinnstiftung für lebensweltlich bezogenes Handeln erfolgt durch die Integration der "Zuwendung des Ichs zu seiner eigenen Dauer" (Schütz 1960, 40), also der Selbstreflexion, mit den Voraussetzungen der "sozialen Umwelt" (der Zuwendung auf die unmittelbaren Interaktionspartner) und der "sozialen Mitwelt" (der Zuwendung zu sozialen Situationen unter Zuhilfenahme typisierender Schemata).

Als zentrale objektive Bestimmung der Jugendphase wollen wir mit Ben van Onna (Van Onna 1976, S.3) die Tatsache bezeichnen, daß diese lebensgeschichtliche Phase durch die Notwendigkeit der *erstmaligen Herstellung von Arbeitsvermögen* geprägt ist. Darauf müssen alle Analysen von Lebenskonzepten, Wertvorstellungen und sinnstiftenden Orientierungen der Jugend, welche dann subjektiv den Lebenszusammenhang für die Betroffenen rekonstruieren, zurückbezogen werden, da die Gesamtheit von Lebensbereichen und -dimensionen objektiv gesehen durch diese Bestimmung *sozialstrukturell vermittelt* wird. Die Jugendsituation ist, ohne daß dies hier ausführlich erörtert werden könnte, objektiv stark davon geprägt, daß *Arbeitsvermögen in vom konkreten gesellschaftlichen Arbeitsprozeß abgehobenen Institutionen* und Interaktionsstrukturen hergestellt werden soll. Genau dieses Merkmal, die *strukturelle Distanz* zum Arbeitsprozeß, welche für die Teilnahme an eben diesem Prozeß qualifizieren soll, ist die reale Basis des besonderen Lebenszusammenhanges Jugend.

Arbeitsvermögen wird nicht nur durch die Vermittlung von Qualifikationen hergestellt, sondern auch durch die erfolgreiche Vermittlung von Wertorientierungen, die die Teilnahme am Arbeitsprozeß als Handlungsfeld definieren bzw. rekonstruieren und bestimmte Handlungen bzw. Handlungsketten mit einem positiven Vorzeichen versehen. Wertorientierungen, die die Arbeitssituation als kontinuierliches Handlungsfeld erst intersubjektiv definieren, sind nun die "terminal values" (Globalziele, vgl. Rokeach 1973) Leistung, Berufserfolg, beruflicher und damit sozialer

Aufstieg sowie materielle Sicherheit. Diesen auf die längerfristige individuelle Integration in den Arbeitsprozeß bezogenen Wertorientierungen entsprechen die "instrumental values" (Rokeach), also direkt handlungsbez. Wertorientierungen: Fleiß, Verlässlichkeit, Ordnung, Anerkennung von Autorität etc. Dieses System von Wertorientierungen, dessen Gültigkeit für den Bereich gesellschaftlicher Arbeit vorgegeben ist und auf dessen Vermittlung des Erziehungssystem programmiert ist, entspricht in seinen wesentlichen Elementen der *alten protestantischen Ethik*, auf deren Bedeutung für die Entwicklung des Industriekapitalismus bekanntlich bereits Max Weber hingewiesen hat. Neuere religionssoziologische Forschungen in den USA und Westeuropa zeigen, daß eine "*säkularisierte*" *protestantische Ethik* nach wie vor das dominante Orientierungssystem im Wirtschaftsbereich darstellt (z.B. Bouma 1973, Schmidtchen 1973), dessen Übernahme von Jugendlichen erwartet wird.

Hält man konsequent am Gesichtspunkt der Totalität des Lebenszusammenhanges fest, so wird die theoretische wie empirische Auseinandersetzung mit dem Stellenwert von Wertorientierungen noch zusätzlich dadurch verkompliziert, daß der Aufbau eines konsistenten, reflektierten und umfassenden Wertsystems nicht gleichmäßig auf allen Orientierungsdimensionen (situationsdefinierend vs. handlungsbezogen, Lebensbereiche deutend vs. Partizipation vermittelnd, Moral fundierend vs. Handlungskompetenz definierend) erfolgt, sondern daß unabhängig vom Verlauf der Adoleszenzphase einzelne Wertdimensionen mit unterschiedlicher Intensität und Abfolge betroffen sind. Dies wird sofort klar, wenn wir mit Döbert (1978, S.57f.) die *Problembereiche der Adoleszenzphase* aus entwicklungspsychologischer Sicht skizzieren:

"(1) Das *Körperbild* muß verändert werden, da die biologischen Reifungsprozesse unübersehbar sind. Die Verschiedenartigkeit des männlichen und weiblichen Körpers wird erstmals mit Rücksicht auf ihre möglichen *interpersonellen Konsequenzen* thematisch.

(2) Damit ist unmittelbar die gesamte *Geschlechtsrolle* betroffen. Die Geschlechtsrolle muß so transformiert werden, daß heterosexuelle Beziehungen möglich werden, sie wird also um eine interaktive Dimension bereichert.

(3) Das Kind muß die Basis seiner emotionalen Sicherheit von der Herkunftsfamilie stärker auf die eigene Person verlagern, es muß sich also vom Elternhaus lösen, bzw. seine Beziehungen zu den Eltern weitgehend verändern. Es kann die Eltern von nun an nicht mehr als 'Hilfs-Ich' benutzen, sondern muß lernen, mit seinen eigenen Problemen fertig zu werden... Dieser Prozeß der Lösung vom Elternhaus kann als Krise erfahren werden (Lösungskrise). Sie ist eher in der Frühadoleszenz typisch, in der die Auseinandersetzung mit den Eltern und anderen Autoritäten im Vordergrund steht.

(4) Das Individuum muß sich in der Gesamtgesellschaft integrieren, was in unserer Gesellschaft wesentlich bedeutet, daß eine *Berufsrolle* übernommen werden muß und daß die Staatsbürgerrolle sich konkretisiert ...

(5) Das Individuum muß in irgendeiner Form eine Balance zwischen den unterschiedlichen Lebensbereichen (Freizeit, Familie und persönliche Beziehungen, Beruf politische Sphäre) herstellen (Hierarchisierung, beispielsweise in der für unsere Gesellschaft typischen Form der Berufsrollenidentität oder der Orientierung an rollenübergreifenden moralischen Prinzipien oder Werten).

(6) Es kann zum Problem werden, die gewählte Form der Organisation des eigenen Lebens als sinnvoll und begründungsfähig zu erleben... Der gesamte Lebenszusammenhang muß dann in übergreifende Sinnzusammenhänge eingebettet werden können... dieser gesamte Prozeß der Bindung an übergreifende Lebensziele, der Festlegung der eigenen Identität kann mit einer so weitgehenden Reorganisation der in der Herkunftsfamilie erworbenen Orientierungsmuster verbunden sein, daß das Individuum eine intensive Krise erfährt (Identitätskrise)..."

Im hier angedeuteten idealtypischen Ablauf der Adoleszenz von der Lösungskrise zur restabilisierten Identität ergibt sich klar eine phasenspezifische Relevanzverschiebung der einzelnen Wertdimensionen: strukturell werden erst einmal Orientierungen des Bereiches Freizeit/Konsum relevant, und unter der Dominanz dieser Dimension werden vor allem Orientierungen der *Handlungskompetenz* und der *personalen Aspekte von Handlungssituationen* ausformuliert, andere Dimensionen der Wertmatrix werden ausgeblendet oder in sehr inkonsistenter Form ausgeprägt.

Erst in der *Spätadoleszenz* erfolgt eine ausgewogene Verbindung von strukturellen und *moralischen* Orientierungen mit den inzwischen *stabilisierten Orientierungen der sozialen Teilhabe und kompetenten Handelns*.

Keinesfalls außer Acht gelassen werden darf die durch die Verlängerung und Ausweitung des Bildungsweges in struktureller Distanz zum Arbeitsprozeß gegebene Verlängerung des *psychosozialen Moratoriums*. Denn dies bedingt eine wachsende Relevanz altershomogener Gesellschaftsformen in der Jugend, die bei der Suche nach Identität und Orientierung bedeutende Funktionen erhalten. Hier ist für einen großen Teil der Jugend (allerding in zwischen z.B. der Arbeiterjugend und der Mittelschichtjugend durchaus unterschiedlichen Formen) und Chance gegeben, strukturelle Inkompatibilität von Werten intersubjektiv zu verifizieren, alternative Strukturen der Wertmatrix zu stabilisieren und in alternativ definierten Lebenssituationen anzutesten. Der enge Gruppenkontakt ermöglicht es auch, alternative Formen der Lebensführung kollektiv zu validieren und auch strukturelle Elemente des Lebenszusammenhanges "umzuwerten". Die Jugendphase ist nun geradezu vom Imperativ gekennzeichnet, die eigene Situation und das eigene Handeln zu reflektieren und ein eigenständiges bzw. selbst verantwortetes Orientierungssystem in den angeführten Dimensionen aufzubauen. Dieser Imperativ heißt konkret, daß dem Jugendlichen die Aufgabe gestellt ist, ein konsistentes und dabei dem erfahrbaren Lebenszusammenhang kongruentes Wertsystem zu definieren und sich eine spezifische Lebenswelt unter Einschluß der überschaubaren Zukunft als "Erwachsener" damit zu schaffen, eine sinnvolle Lebensführung zu gestalten.

Der Aufbau eines sinnstiftenden Systems von Wertorientierungen erfolgt natürlich nicht isoliert vom gesellschaftlichen Wissensvorrat, in dem verschiedene mehr oder weniger ausformulierte Sinnsysteme weltund lebensdeutend Orientierungshilfe geben. Am umfassendsten ist dies bei explizit religiösen Sinnsystemen der Fall, die auf der Grundlage absoluter Transzendenz alle Aspekte menschlicher Lebensführung konsistent abdecken. Da jedoch die Akzeptanz und alltagsrelevante Verwendungsfähigkeit dogmatischer Weltdeutung und Moral (kirchlich) organisierter Religion gerade im Zuge der Industrialisierung (--> Säkularisierung) abnimmt, was sich insbesondere auch in der Jugendphase zeigt, ergeben sich verschiedene Pfade der Sinnstiftung im Aufbau und in der Verfestigung von Orientierungsstrukturen. Explizit religiöse Wissenselemente, teils traditionell-kirchlicher Provenienz, teils aus konkurrierenden religiösen Angeboten, mischen sich dabei mit "säkularen", im rituellen Vollzug Transzendenz zum Alltag beinhaltenden Orientierungs- und Lebensformen.

4.3 Die Relevanz kirchlich-institutioneller Religion

Läßt man bloß kirchlich-institutionell bestimmte Elemente, also etwa präzisierte Dogmen, ausformulierte Verhaltensanweisungen, Weltansichten, Riten, Handlungsmuster, etc. als "religiös" gelten, setzt man also Religion mit Kirchlichkeit gleich, so ist die Frage nach der Relevanz religiösen Wissens in der Gegenwartsgesellschaft allzu schnell und problemlos zu erledigen: Religiös ist dann, wer den objektivierten, kirchlich-institutionell vorformulierten Bewußtseinskonstrukten in ihrer tradierten Form subjektiv in Einstellung und Verhalten entspricht. Verbale Akte der Zustimmung und die Teilnahme am festgelegten kirchlichen Leben (Kirchgang etc.) indizieren dann Religiosität, und die Krichentreue bzw. -konformität rückt in den Mittelpunkt der Religionsbetrachtung. Dieser Bestand an traditioneller Religion ist als Teil der abendländischen Gesamtkultur und des institutionellen Gefüges der Gegenwartsgesellschaft im katholischen Österreich fest verankert und konfrontiert durch Taufe und religiöse Sozialisation auch die übergroße Mehrheit der Jugendlichen. Dazu kommt, daß vor allem im ländl. Raum große Teile der organisierten Jugendarbeit kirchlich definiert sind.

Trotz der institutionellen Verankerung schwindet aber die subjektive Verbindlichkeit des kirchlichen Sinngefüges. Religion als kirchlich verwaltetes Sinngefüge war einst ein selbstverständlicher, einheitlicher und umspannender Teil der Gesamtgesellschaft und ihrer Bewußtseinsstrukturen hat jedoch im Laufe der Entwicklung der modernen Gesellschaft ihre Universalkraft verloren, die Gesellschaft ist "säkularisiert". Der Anteil religiös bestimmten Bewußtseins, insbesondere in der Ausprägung der protestantischen Ethik, an dieser Entwicklung zur säkularisierten Gesellschaft ist dabei noch Gegenstand religionssoziologischer Kontroversen, doch der generelle Trend und die gegenwärtige Situation erscheint klar: Religion als wesentliches, verhaltensbestimmendes Element menschlichen Bewußtseins ist, ungeachtet der nominellen Zugehörigkeit zu Kirchen und Denominationen, auf einen zahlenund bedeutungsmäßig immer kleineren Kern verbliebener Krichentreuer zusammengeschrumpft und in eine gesondertes Gesellschaftselement namens Kirche emigriert. Die generelle Relevanz des kirchlich bestimmten Restbestandes an Religion in der Gesellschaft ergibt sich dann □ durch ihre historisch und politisch zu erklärende Herrschafts- und Legitimierungsfunktion sowie durch die für bestimmte Gruppen nach wie vor notwendige Kompensationsfunktion. Das dort definierte religiöse Wissen wird jedoch prinzipiell verzichtbar, eine Gesellschaft und eine individuelle Lebensführung ohne Religion scheint die logische Konsequenz gesellschaftlicher Entwicklung und menschlicher Emanzipation. Religion hat allenfalls komplementär die Funktion des Trostpflasters für Randgruppen der Industriegesellschaft, dazu der Orientierungshilfe an biografischen Knotenpunkten und bei leidvollen Erfahrungen. Jugendliche, strukturell am Rande der zentralen Dimension der "Arbeitsgesellschaft" eben der Berufswelt und mit den Problemen des Aufbaues von Identität und Orientierung in der Adoleszenz konfrontiert, bedürfen so religiöser Sinnstiftung zwar eher als der "moderne" Erwachsene, werden jedoch mit kirchlicher Religion als widersprüchlichem Teil einer Erwachsenenwelt konfrontiert. Skepsis gegenüber den traditionell-dogmatischen Ansprüchen und Affinität zu neuen Formen (z.B. "Jugendreligionen") ist die Folge.

Um für den besonderen Zusammenhang von Jugend und religiöser Sinnstiftung den relevanten Phänomenbereich zu umreißen, sind noch einige allgemeine Bezugspunkte zur Lebensführung in der modernen Gesellschaft herauszuarbeiten. Die Entwicklung der industriellen Gesellschaft läßt sich für Zwecke der Argumentation in diesem Zusammenhang generell als zunehmende Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche und damit Komplexitätssteigerung erfassen. Politik, Verwaltung, Wirtschaft, Wissenschaft, Bildung usw. haben sich als relativ autonome Teilsysteme auf ihrem speziellen Bereich sozialer Realität etabliert, und eine stetig wachsende Fülle von Normen, Rolldendefinitionen etc. hervorgebracht. Säkularisiert sind die gesellschaftlichen Institutionen und Organisation insofern, als sie ihre Legitimierung nicht mehr aus einem sie transzendierenden Kosmos beziehen, sondern aus dem Anspruch einer effizienten und sachgerechten Organisation der ihnen obliegenden funktionellen Bereiche. In Hinblick auf individuelles Bewußtsein verringert nun die komplexe und differenzierte Sozialstruktur das Maß an intersubjektiv gemeinsamer Alltagserfahrung, reduziert es einerseits immer mehr auf die rein personalen Bereiche von Gesundheit, Sexualität, Familienbeziehungen, und andererseits auf die allerdings erst durch einen Akt der Reflexion zugänglichen Erfahrungen der "Unterordnung, der Anonymisierung des Umganges, der Routinisierung der Aufgaben und der Vermassung" (Drehse 1975, 314) sowie die Ohnmacht gegenüber sozialen "Superstrukturen", gerade als Jugendlicher. In der Thematisierung dieser gleichartigen Betroffenheit, quer zu den sachgesetzlichen □ und spzielierten Problemlösungsund Machtstrukturen, hier liegen neben der "traditionellen Zuständigkeit" für moralisches Verhalten die Anknüpfungspunkte für religiöse Sinnstiftung. Doch die institutionell gehandhabte Interpretation der religiösen Symbolik des Christentums konnte bisher die Sachgesetze der modernen Welt kaum in einer Weise deuten, die individuelles Handeln nicht primär als Unterwerfung unter den Anpassungsdruck der übermächtigen Strukturen bestimmt. So liegt die personale Relevanz traditionaler christlicher Religion derzeit vor allem in den Alternativen einer pflichtbewußten Erfüllung soziostruktureller zwänge einerseits, und einer "Emigration

der Kriche aus der Gesellschaft" (Matthes 1966) andererseits, wobei Glaubensakte rituell und ohne Bezug zum Bereich gesellschaftlichen Handelns reproduziert werden und allenfalls eine innerpsychische Kompensation der Folgen der strukturellen Außensteuerung im Ghetto der Privatheit ermöglichen. Die christliche Religion ist noch dazu unter den Konkurrenzdruck einer pluralistischen Differenzierung in zahlreiche Denominationen und partiale religiöse Äquivalente, aber auch anderer Universalreligionen gekommen.

Diese allgemeine Entwicklung spiegelt sich deutlich im Verhältnis der österreichischen Jugendlichen zu den christlichen Kirchen und ihren Sinnstiftungsangeboten. Jugendliche (14bis 24jährige) gehören in Österreich aufgrund der volksskirchlichen Tradition der Kindestaufe (92% der lebendgeborenen Kinder werden getauft, s. Mörth 1980a, 254) zu einem überproportionalen Anteil den beiden Großkirchen (kathol. und evangel. Kirche) an, da der Austritt aus der Kirche eher ab 25 Jahren an Bedeutung zunimmt. Doch der inhaltliche Stellenwert dieser Mitgliedschaft spiegelt eine nach Region, Alter und Berufsgruppen sehr unterschiedliche Bedeutung von Religiosität und Kirchlichkeit wider. Die neuesten Daten dazu sind einer Untersuchung des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien (IKS) zur Religiosität und Kirchlichkeit von Jugendlichen (IKS 1986) zu entnehmen, die die Basis für die im folgenden zusammengefaßten Aspekte bildet.

Die Frage nach der Bedeutung des Glaubens an Gott ist ein guter Indikator für den allgemeinen Stellenwert traditioneller Religion in Relation zu Fragen der generellen Lebensorientierung. Als wichtig für ein sinnvolles und erfülltes Leben sehen diesen allgemeinen Glauben nur 45% der Jugendlichen insgesamt an (IKS 1986, 5). An Gott zu glauben wird eher von *Mädchen*, von *14 bis 19jährigen* sowie von *Schülern und studierenden* Jugendlichen als wichtige Orientierung für den Lebensvollzug angesehen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang insbesondere der Einfluß der *Größe des Wohnortes* und *der Region*. Mit wachsender Ortsgröße nimmt die Wertschätzung dieser Lebensorientierung deutlich ab. Nur noch drei von zehn Wiener Jugendlichen sehen an Gott zu glauben als wichtig, dagegen mehr als die Hälfte als unwichtig für ihr Leben an, während dies in Gemeinden unter 2000 Einwohnern genau umgekehrt ist. Am stärksten hat das Interesse an Fragen des Glaubens bei *jungen Arbeitern* und bei *Lehrlingen* abgenommen. Insgesamt bezeichnet sich heute in Österreich nur jeder dritte Jugendliche als religiös, während sich die große Mehrheit als indifferent bis explizit nicht religiös einschätzt. Diese subjektive Religiosität nimmt darüber hinaus mit dem Alter stark ab (36% der 14bis 19jährigen, aber nur 23% der 20 bis 24jährigen schätzen sich selbst als religiös ein, IKS 1986,74). Hier ist auch interessant, daß die Jugend der kleineren und mittleren Städte sich in dieser Beziehung nicht mehr von den Jugendlichen aus der Bundeshauptstadt unterscheidet (IKS 1986, 21).

Dieser Verlust an religiöser Bindung im Verlauf der Adoleszenz hängt eng mit dem Prozeß der religiösen Sozialisation zusammen (Ringel 1986). Der erste Kontakt zur Sphäre des Religiösen, zu Fragen und sinnstiftenden Antworten, zu Verhaltenserwartungen und Glaubensinhalten erfolgt in Österreich fast ausschließlich durch Familie und Religionsunterricht in der Schule, eingebettet in die religiöse Kultur von Beichte, Firmung, sonntäglichem Gottesdienstbesuch, alltäglichem und festtäglichem religiösem Brauchtum. Gegenüber dem "Kinderglauben" an Gut und Böse, an die Sünde und Gottes Autorität, der je nach Intensität der Verstärkung durch die familiären Bezugspersonen mehr oder weniger stark ausgeprägt und psychisch verwurzelt ist (vgl. Seidl 1983) erfolgt im Jugendalter doch eine deutliche zumindest intellektuelle Distanzierung. Die starke Zustimmung (57%) zum Item "Im Religionsunterricht lernt man den Glauben eines kleinen Kindes, später schaut dann alles ganz anders aus" (IKS 1986, 15) deutet an, welche Schwierigkeiten für Jugendliche existieren, die in der Kindheit vermittelten oder erfahrenen Glaubensinhalte in das beginnende Erwachsenenalter insbesondere angesichts einer zu bewältigenden und zu integrierenden Sexualität zu übernehmen.

Weit mehr als die Hälfte der 1986 befragten Jugendlichen (59%) meint, die Kirche sei vor allem dazu da, Kinder zu taufen, Trauungen durchzuführen und Begräbnisse abzuhalten (IKS 1986, 15). Dieser Aspekt bzw. diese starke subjektive Funktionalisierung kirchlicher Arbeit auf die Verwaltung der "rites de passage" wird überdurchschnittlich häufig von *jungen Arbeitern* (74%) betont, sonst gibt es keine besonders auffällige Differenzierung nach sozialen Merkmalen.

Die Zugehörigkeit zu einer Kirche vermittelt nur einem Viertel der Jugendlichen ein *Geborgenheitsgefühl*, während dies nahezu bei der Hälfte (46%) nicht der Fall ist. Lehrlinge stimmen der entspr. Aussage am ehesten zu (34%), bei dieser Gruppe ist der Prozeß der emotionalen Ablöse aber später am stärksten: die Ablehnung ist bei den Facharbeitern überdurchschnittlich hoch. Die Mehrheit der Jugend (55%) sieht in der Kirche auch keine Hilfe für die Findung des persönlichen Lebenssinnes, lediglich 24% sind anderer Meinung (IKS 1986, 16). Dies korrespondiert mit den Aussagen zur allgemeinen Bedeutung des Glaubens, die oben referiert wurden. Die allgemeinen Glaubenslehren der Kirche werden als persönlich irrelevant, die moralischen Anforderungen als weltfremd und nicht erfüllbar angesehen. Die Mehrheit der österreichischen Jugend (56%) würde es trotzdem zwar bedauern, wenn die Kirche zukünftig in der Gesellschaft weniger Bedeutung hätte, andererseits würde sich aber eine relativ große Gruppe (42%) von einem Rückgang der Bedeutung weniger bzw. gar nicht betroffen fühlen (IKS 1986, 17). Ein Vergleich mit 1980 zeigt dabei eine Verschiebung zuungunsten der Kirche. Dies ist insgesamt als Akzeptanz der Kirche als öffentliche Institution ohne besondere persönliche Relevanz für das persönliche Leben der österr. Jugendlichen zu interpretieren.

Eine sinnvoll erlebbare und integrierte Lebensführung im Alltag wird demgemäß nur mehr von einer Minderheit der Jugendlichen durch die Übernahme kirchlicher Sinnstiftungsangebote vollzogen. Andererseits ist ein sinnvolles Alltagsleben ohne Bezug auf transzendierende Riten und Symbole (s. Abschn. 2 und 3) nicht vollziehbar. Dies gilt im Lebenszusammenhang Jugend umso mehr, als konsistent formulierte und alltagsrelevant verknüpfte Wertorientierungen auf allen Dimensionen der Welterfahrung und des Handelns erst entfaltet und subjektiv umgesetzt werden müssen (s. Abschn. 4.1). Demgemäß existieren für Jugendliche tw. parallel, tw. in expliziter Konkurrenz, zumeist jedoch subsidiär zur vage und distanziert akzeptierten kirchlichen Religion Pfade der Sinnstiftung, die angesichts der strukturellen und personalen Randbedingungen des Lebenszusammenhanges Jugend eine sinnintegrierte Lebensführung ermöglichen.

4.4 Außerkirchliche Pfade der Sinnstiftung: Typologie und empirische Hinweise

Dieser Prozeß der Orientierungsbildung läßt sich sozusagen im Querschnitt durch empirisch bestimmte *Wertstrukturen im Lebenszusammenhang* Jugend abbilden. Im Hinblick auf dessen Voraussetzungen können diese als idealtypische Orientierungsmuster voneinander unterschieden werden, da sie in sich *homogen* sind und damit sinnstiftend wirken. Die generelle Hypothese ist dabei, daß sich diese "Pfade der Sinnstiftung" auch in *empirischen* Unterschieden der Wertmatrix nachweisen und mit jeweils charakteristischen Elementen des Lebenszusammenhanges verknüpfen lassen. Gleichzeitig sedimentieren sich diese Pfade im gesellschaftlichen Wissensvorrat und werden auch als spezifische Sinnsysteme organisiert, die Jugendliche übernehmen und verarbeiten können.

4.4.1 Pfade der neoreligiös-spirituellen Lebensorientierung

Während sich in den oben dargestellten Daten (Absch. 4.3) der generelle Säkularisierungstrend: kontinuierliche Abnahme der Bindungen der Menschen an religiös-kirchliche Orientierungen, zu bestätigen scheint, stellen die seit Mitte der 70er Jahre auch in Europa auftretenden religiös-charismatischen und weltlich-universalistischen Bewegungen Prognosen der generellen

Schrumpfung von expliziter Religion tendenziell in Frage, wenn auch die rein zahlenmäßige Bedeutung relativ gering zu sein scheint. Will man jedoch die generelle Bedeutung solcher Phänomene einschätzen, dürfen deren schwierige empirische Faßbarkeit und quantitativ geringer Umfang nicht zu einer Verengung des Gegenstandsfeldes: Bewältigung der alltäglichen Lebensführung durch transzendierende Sinnstiftung innerhalb des Lebenszusammenhanges Jugend, führen.

Wer etwa nur die bekannten skandalumwitterten sektiererischen Organisationen herausgreift (Berger/Hexel 1981), macht es sich zu leicht. Gegenüber der Hare Krishna-Gesellschaft, der Unification Church, der Family of Love (früher Children of God), der Divine Light Mission, der Transzendentalen Meditation und der Scientology ist Kritik und Abwehr der Kirchen (z.B. Valentin 1978ff., 1981) ebenso berechtigt wie einfach. Sie kann dazu führen, daß die Ursachen für die Anfälligkeit der Jugendlichen verdrängt werden, die in den Zuständen der eigenen Gesellschaft und Kirchen selbst liegen, und die erst die besondere Bedeutung religiöser Sinnstiftung im Jugendalter besser begreifbar machen. Es scheint auch nicht zielführend, von "Religionen am Rande der Gesellschaft" zu sprechen (Zinke 1977). Denn die neue Religiosität äußert sich auch innerhalb der christlichen Großkirchen, wie z.B. die Taize-Frömmigkeit (Stöckl 1978) und die evangelikale Spiritualität mit charismatisch-pfingstlerischen und fundamentalistisch-pietistischen Formen. Dazu kommen bedeutsame Komponenten der gesamten Alternativbewegung (Mildenberger 1979; Hollstein 1979), wobei sich zum Teil neue christliche mit alternativen Lebensformen verbinden. Zu berücksichtigen sind auch die religiösen Momente in den psychoreligiösen Bewegungen ("personal growth" oder "human potential movement"), da zwischen der Bewegung der humanistischen Psychologie und der amerikanischen religiösen Subkultur, Motor der "religiösen Revolte" (Mildenberger), deutliche Interdependenzen bestehen dürften. Die Szene ist vielfältig und diffus, und eindeutige Zuordnungen zum Bereich des Religiösen oft problematisch. Dementsprechend groß ist die Unsicherheit in den Bezeichnungen, da gewohnte Abgrenzungen, die sich an institutionellen Faktoren orientieren, unbrauchbar werden. Sinnvoll ist es, mit Nipkow (1981) grob zwischen den organisierten "großen sektenähnlichen Gruppierungen" ('Jugendreligionen') und einer "freien religiösen Szene" zu unterscheiden. Abschließend sei zur Gegenstandsabgrenzung bemerkt, daß auch die Einordnung unter der Überschrift "Jugendreligionen" oder "Jugendsekten" eigentlich irreführend ist. Mehrere Bewegungen sind nicht primär jugendspezifisch: Hierzu zählen die psychoreligiösen Bewegungen, das Spektrum der alternativen Gruppen sowie die Anhängerschaft von fundamentalistisch-evangelikalen und charismatischen Kirchen bzw. Bewegungen.

Insgesamt wird in diesen neoreligiös-spirituellen Bewegungen eine Betonung Subjektivität des Welterlebens sichtbar, sozusagen der egologische Kern einer nicht kolonialisierten Lebenswelt (s. Abschn. 2), der als Grundlage der Sinnstiftung einem Bündel von Wertorientierungen (mit jew. unterschiedlicher Struktur) zugrundeliegt. Deshalb verwende ich den Begriff der "Lebensorientierung", um diese Variante der Akzentuierung von lebensweltlicher Orientierung (im Gegensatz zur "Weltorientierung") zu kennzeichnen.

In der Forschung wird häufig betont, daß solche religiösen Gruppen und Bewegungen den Menschen in der Bewältigung praktischer Lebensprobleme helfen (vgl. Nipkow 1981, 388f): In der Anonymität, Hektik und Kälte der modernen Zivilisation kommen viele Menschen nicht mehr zurecht, fühlen viele sich nicht mehr wohl. Sie suchen neue Wärme, engen Kontakt mit anderen, klare Wegweisung und finden dies in religiösen Gruppen mit charismatischen Leitern, die aufgrund ihrer persönlichen Ausstrahlungskraft zu hilfreichen Autoritäten werden, die zu neuen, befriedigenden Bindungen einladen. Dazu kommt die These, daß zunehmend grundlegende Plausibilitätsstrukturen der Moderne erschüttert werden. Veränderungen in Wissenschaft und moderner Kunst, Gesellschaftspolitik und Weltpolitik ergeben einen Verlust an Orientierung und

Weltdeutung, der in den neoreligiösen Bewegungen kompensiert wird. Die Entstehung der vielfältigen Formen neuer Religiosität ist aber damit noch nicht ohne weiteres erklärt. Einleuchtend ist zwar die allgemeine Annahme, daß dort, wo die Verunsicherung in emotionale existentielle Tiefen reicht, Religion als Weg gesucht werden kann (nicht muß) und daß dies dann auf neue Weise unternommen wird, wenn die etablierten Kirchen für die neuen Unsicherheiten entweder nur die alten Antworten bereit haben oder wenn sie umgekehrt selbst die hektischen Wandlungen der modernen Welt mitzumachen versuchen. Aber diese allgemeine Hypothese erklärt noch nicht den unterschiedlichen Charakter und die unterschiedliche Anziehungskraft der einzelnen neuen religiösen Bewegungen. Es ist daher anzunehmen, daß die allgemeine Krisenlage unterschiedlich verarbeitet wird, wobei persönlichkeitspezifische Faktoren und soziale, einschließlich religiöser Einflüsse, sich wechselseitig durchdringen und unterstützen, sodaß bestimmte unterscheidbare Typen von "Jugendreligionen" und damit neoreligiös-spirituelle Pfade der Sinnstiftung existieren.

Man kann annehmen, daß Menschen, die im Sinne der Anomiekrise irritiert und von der liberalen Profillosigkeit, mangelnden Eindeutigkeit und ethischen Laxheit der Kirchen (und der Gesellschaft) enttäuscht worden sind, potentielle Anhänger z.B. der Vereinigungskirche des Koreaners Myung Mun sind oder solcher Gruppen, die in ähnlicher Weise auf strenge Moral, klare und einfache Heilslehren und die dualistische Gegenüberstellung von Gut und Böse, Gerettet und Verdammt fixiert sind. Dies wären Jugendreligionen des *Typs 1*, die den *Pfad der kollektiv-autoritären Weltflucht* konsistent ausformuliert und in sinnstiftende Orientierungen umgesetzt haben.

4.4.1.1 Der Pfad der kollektiv-autoritären Weltflucht

Dieser Pfad ist gekennzeichnet durch eine generelle Dominanz von Wertorientierungen der personenzentrierten Situationsdefinition, des moralisch geprägten Umgangs mit Interaktionspartnern und einer extrinsischen Symbolisierung der Orientierung in Handlungssituationen. Strukturelle Determinanten der Orientierung in externen Lebensbereichen (Beruf, Öffentlichkeit, Herkunftsfamilie) werden abgelehnt oder ignoriert. Dieses Syndrom der Orientierung an der moralischen Autorität eines religiösen Führers und der Gemeinschaft einer neuen, exklusiven Bezugsgruppe weist einen hohen Grad der Konsistenz und Homogenität auf und vermag die Gesamtheit der Lebensführung einschließlich des Übergangs in die Verantwortlichkeiten des "Erwachsenenlebens" sinnstiftend und handlungsrelevant zu deuten.

Wenn auch die tatsächliche Zahl von Jugendlichen, die diesen Pfad der Sinnstiftung als Mitglieder einer Jugendsekte des Typs 1 beschreiten, relativ gering ist, so dürfte doch bei ca. 10 bis 15% der Jugendlichen eine deutliche Affinität zu einer solchen kollektiv-autoritären Weltflucht vorhanden sein, wie neuere Umfragedaten aus Österreich zeigen (Tabelle 1):

"Auf einen groben Nenner gebracht, beruht die starke Faszination, die Jugendreligionen auf doch viele junge Menschen haben, auf zwei sehr wesentlichen Grundelementen, auf die in unserer 'normalen' Gesellschaft offensichtlich immer mehr vergessen wird",

charakterisieren Brunmayr/Pölz (1981) die Motive Jugendlicher, in eine Sekte auszusteigen.

"Diese beiden Grundelemente, das Gemeinschaftsgefühl und eine starke ideologisch-religiöse Zielorientierung, aus der heraus die neue Lebenspraxis legitimiert wird, war in verschiedenen Varianten auch in den traditionellen Jugendbewegungen vorhanden."

Tabelle 1 :Einstellungen gegenüber Jugendsekten:

		sehr richtig	eher richtig	eher unrichtig	sehr unrichtig
Jugendsekten verführen die Jugendlichen, deshalb muß man die Jugend davor schützen	1981	40	38	15	3
	1985	52	27	12	3
Jugendsekten sind mirgleichgültig.	1981	51	25	15	8
	1985	43	18	20	16
Jugendsekten sind interessant, weil sie i. d. geistigen Richtungslosigkeit unserer Zeit e. Weg weisen.	1981	3	12	38	45
	1985	2	9	22	59
Jugendsekten sind interessant, weil sie Jugendliche eine verbindliche Gemeinschaft und Aufgabe geben, in denen man aufgehen kann.	1981	4	18	37	38
	1985	3	10	23	55

(Quelle: Brunmayr 1986, S.5)

Gemessen an der öffentlichen Beachtung, die den Jugendsekten in den Medien geschenkt wird und vor allem in den vergangenen Jahren geschenkt wurde, sind die tatsächlichen Mitgliederzahlen der sogenannten Jugendsekten in Österreich erstaunlich gering: Nach Geyer (1983, 71) hat die Vereinigungskirche (Mun-Sekte) in Österreich etwa 200 bis 300 Mitglieder (inklusive aller Sympathisanten sollen es etwa 1000 sein), die allerdings ein Durchschnittsalter von etwa 30 Jahren aufweisen. Die Mitgliederzahl der "Scientology-Church" liegt etwas höher, hat aber einen noch geringeren Anteil von Jugendlichen. Die Gesamtzahl von jugendlichen Sektenmitgliedern in Österreich ist mit derzeit 500 sicherlich hoch angenommen, dazu kommen vielleicht 2000 Sympathisanten. Das IKS hatte 1986 0,5% Jugendsekten-Mitglieder in seinem Sample (S. 36), was hochgerechnet auf die 1,2 Mio. Jugendlichen Österreichs 2500 8000 Personen ergibt.

Brunmayr/Pölz nahmen in ihrer bereits zitierten Studie (Brunmayr/Pölz 1980, 1981) einen Anteil von acht Prozent der Jugendlichen in Österreich als *sektengefährdet* an, fast zwei Drittel davon Mädchen. Diese Gruppe zeichnet sich durch eine hohe Bereitschaft aus, religiöse Orientierung zu finden, ihren Glauben auch in der täglichen Lebenspraxis umzusetzen und die traditionellen Kirchen abzulehnen, weil sie den Glauben der Urkirche verlassen haben. Sie sind in hohem Maße bereit, für ihre Überzeugungen Anstrengungen, Opfer und Verfolgung auf sich zu nehmen, wenn ihnen dafür ein erstrebenswertes religiöses Ziel geboten wird und eine verschworene Gemeinschaft sie bedingungslos aufnimmt. Diese Jugendlichen entsprechen den theoretisch abgrenzbaren, o.a. Mitgliedschaftsmotiven von Bewegungen des Typs 1 und verkörpern damit den Pfad der kollektiv-autoritären Weltflucht.

4.4.1.2 Der Pfad der religiös-spirituellen Verinnerlichung

Dieser Weg ist eine Form neuer Religiosität und Sinnstiftung. Viele Jugendliche und Erwachsene suchen demgegenüber gerade in umgekehrter Richtung neue Gewißheit. Sie interessiert die Vielstimmigkeit der Religion, die synkretistische Verbindung verschiedenster religiöser Elemente, die Erfahrung der Entgrenzung und Befreiung, die Vergewisserung der eigenen Identität durch unmittelbare religiöse Selbsterfahrung, während eine klare Glaubensdoktrin unwichtig wird. Dieser Weg schließt religiöse Toleranz in sich bis hin zu völliger konfessioneller und religiöser Gleichgültigkeit im Blick auf organisatorische Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Menschen dieses Weges folgen nicht dem dualistischen Grundmuster, das Himmel und Erde, Geist und Fleisch, Gut und Böse, Erlöste und Verdammte, Freund und Feind scharf voneinander trennt, sondern sie sind von der Wirklichkeitsauffassung asiatischer Religiosität

fasziniert, die zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Universum letztlich nicht trennt. Dies wären Jugendreligionen des *Typs 2 (Pfad der religiös-spirituellen Verinnerlichung)*.

Dieser Pfad ist gekennzeichnet durch Wertorientierungen, die in Handlungssituationen Aspekte der Selbstreflexion und individuellen Kompetenz in der Vordergrund stellen. Da jedoch Handlungsorientierungen generell gegenüber Orientierungen der interpretativen Selbsterfahrung an Bedeutung verlieren, sind auf Interaktionen und Interaktionspartner gerichtete Werte emotional und nicht pragmatisch bestimmt. Die inhaltliche Orientierung an strukturell definierten Lebensbereichen ist tendenziell ausgeblendet.

Erster und spektakulärster Ausdruck dieses Pfades der Sinnstiftung ist die sog. Drogenwelle. Gerade sie wurde auch vielfach religiös überhöht. Dabei wird Drogenkonsum nicht nur als Technik des Überstiegs in einen anderen Wirklichkeitsbereich thematisiert (vgl. Josuttis 1972), sondern als Ausdruck eines anderen Lebensgefühls und anderer Wertvorstellungen der Jugend (vgl. Leary 1969, Roszak 1972). Neben der diffusen, in den letzten Jahren allmählich verebbenden Drogenwelle gibt es auch explizit als Religionsgemeinschaft organisierte Bewegungen, die diesen Pfad der religiös-spirituellen Verinnerlichung (ohne dogmatische Ansprüche an die Lebensführung und Weltdeutung der Mitglieder) sozial abgestützt zu verwirklichen versuchen. Solche explizit als Religionsgemeinschaft organisierte neo-religiöse Bewegungen des Typs 2 gibt es in Österreich nur wenige, sie traten und treten auch nicht in offener oder versteckter Missionsabsicht in der Öffentlichkeit und der Lebenswelt von Jugendlichen auf wie die Vereinigungskirche oder andere geschlossene Gemeinschaften des Typs 1. Neben den vor allem in Wien vertretenen Buddhisten und anderen östlich inspirierten Gemeinschaften wären noch die *Baha'i* zu nennen, für die auch Zahlenmaterial hinsichtlich der Altersstruktur der Mitglieder vorliegt:

Tabelle 2: Sozialstruktur der Baha'i im Vergleich zur Bevölkerung

	Anteil in Prozent	
	Baha'i	Bevölkerung
10bis 20jährige	16	16
21bis 30jährige	31	14
Schüler/Studenten	31	20

(Quelle: Mörth 1980a, S. 261/262)

Die Baha'i mit ihrer intellektuell betonten, reflektierten synkretistischen Religiosität können als Prototyp einer religiösen Bewegung des Typs 2 gelten. Dementsprechend überproportional sind ältere Jugendliche und Schüler/Studenten vertreten.

4.4.1.3 Der Pfad der individuellen Transformation

Während die beiden ersten Pfade religiös-transzendenter Sinnstiftung Orientierungen betonen, die auf einer Statik präexistenter Ordnungen der Welt, des Göttlichen, der Moral und der Innerlichkeit beruhen und diese jeweils unterschiedlich in konsistente Orientierungsmuster umsetzen, werden in einer "freien religiösen Szene" (s.o.) in der einen oder anderen Weise die Dynamik von Transformationsprozessen, der Fortschritt zu höheren Seinsund Bewußtseinsformen unter Einschluß der Strukturen und Handlungsmöglichkeiten der Sozialwelt betont.

Zu einer solchen freien religiösen Szene zählen die Tausende junger Menschen, die auf oft diffuse Art von religiöser Unruhe ergriffen sind, Verbindlichkeit suchen und auch auf Synoden und Kirchentagen der letzten Jahre zum Kern gehörten. Gemeint sind ferner die zu einem alternati-

ven Lebensstil aufbrechenden Jugendlichen, die in Wohngemeinschaften und ökologisch-sozialen Projekten experimentieren, zugleich aber einen Weg nach innen suchen. Auf dieser Suche wird mit psychologischen Konzepten ebenso experimentiert wie mit esoterischen und okkulten Traditionen der verschiedensten Kulturen.

Während die organisierten "Jugendreligionen" noch einigermaßen empirisch greifbar erscheinen, wenn auch konkretes österreichisches Material spärlich ist, ist die o.a. "freie religiöse Szene der Jugend" des Typs 3 empirisch bisher kaum faßbar. Das Spektrum ist weit, reicht in die Kirchen hinein und schließt okkulte und magische, mystische und astrologische Glaubens- und Verhaltensformen mit sinnstiftender, orientierender Qualität mit ein. Ein Sammelbecken bzw. zumindest ein Sammelbegriff für diese neue Spiritualität ist das "New Age" (Wassermann-Zeitalter, Transformation der Welt und der Menschen im Sinne einer "aquarianischen Utopie"). Quellen sind, neben hinduistischer und buddhistischer Philosophie: Schamanismus, Okkultismus, astrologische Weltdeutung, vorund außerchristliche Esoterik, gnostische Tradition im Christentum, eine moderne, ganzheitlich-humanistische.

Psychologie mit ihren Bewußtseins-Theorien und der "Human-Potential-Bewegung", eine alternative Konzeption von Körper und Gesundheit in der Naturmedizin und alternativ-ökologische Orientierungen der Grün-Bewegung. Wissenschaftlich-theoretisch überbaut wird das Konglomerat der New-Age-Spiritualität von ganzheitlichen, umfassenden Weltbildern jenseits der "alten", mechanistischen Wissenschaftstradition, wie sie etwa von Fritjof Capra verkündet werden. Dazu kommt die These der "sanften Verschwörung", der Transformation der Gesellschaft durch Transformation des einzelnen. Dementsprechend wird das Wachsen eines New-Age-Netzwerkes betont, in dem die neue Spiritualität und die Transformation des Geistes und der Gesellschaft sich zu vollziehen beginnt. Ganz sicher gewinnt diese diffuse Form parareligiöser Sinnstiftung auch in Österreich kräftig an Boden, wenn auch (da z.B. aktive Teilnahme an Seminaren etc. Geld kostet) nicht unbedingt bei Jugendlichen unter 20 Jahren. 700 Adressen umfaßt allein das "alternative Netzwerk Wien", 3000 ist dzt. die Schätzung für ganz Österreich (Mörth/Wagner 1988).

4.4.2 *Pfade der immanent-rituellen Weltorientierung*

Nachdem ausformulierte religiöse Sinnsysteme mit breiter Mitgliedschaft ihre alltägliche Relevanz in bezug auf Kontingenzbewältigung einzubüßen drohen, und die Übernahme eines "geschlossenen Bewußtseins" von kultischen und sektiererischen Minderheiten oder einer "Transformations-orientierung" im "New Age" doch eher ein biographie- und persönlichkeitspezifischer Sonderfall sein dürften so symptomatisch dies auch ist -, erhebt sich die Frage, wie in unserer Gesellschaft "massenhaft" plausible Sinnstiftung Jugendlicher erfolgt, ohne daß auf ein explizit Grenzbereiche thematisierendes und verarbeitendes Sinnsystem rekurriert wird. Hier gibt es nun eine Reihe von Mechanismen, die die Gesellschaftsmitglieder davor bewahren, allzu sehr und weitgespannt über das Leben, sich selbst und den Sinn, der dahinter steht, zu reflektieren. Es sind dies Mechanismen, die auf einer Ebene "bewußtlosen Vollzugs" ansetzen und so die Sinnstiftungsproblematik in ihrer vollen Tragweite vermeiden. Gerade deshalb sind sie jedoch unter dem Stichwort "Pfade der Sinnstiftung" zu diskutieren: In der naiven Selbstverständlichkeit, mit der sie wirken, wird dieselbe Technik sichtbar, die "religiöse" Sinnstiftung auszeichnete. De facto sind diese Mechanismen ebenso unwiderlegbar, kritischem Diskurs und Reflexion entzogen wie "letzte" Wahrheiten traditionsreicher Religionen. Für Menschen, die ein sinnstiftendes, konsistentes Orientierungssystem innerhalb der Welt der industriellen Gesellschaft mit ihren Arbeit- und Öffentlichkeitsstrukturen unter Einbeziehung individuell belangvoller Lebensbereiche aufbauen, sind vor allem zwei Pfade der Sinnstiftung bedeutsam: Eine *berufszentrierte Lebensdeutung* und ein *privates*, in die Sozialstruktur eingepaßtes "*Glück im Winkel*".

4.4.2.1 Der Pfad der berufsorientierten Lebensdeutung

Die in unserer Gesellschaft schon längst ohne Bezug auf eine religiöse Begründung (z.B. in einer protestantischen Ethik) institutionalisierten Lebensziele Berufserfolg, Aufstieg und Leistung sind durchaus in der Lage, die Biographie vieler Menschen sinnvoll zu strukturieren, ohne daß mit diesen Zielen weitere Reflexion und Begründung verbunden wäre. Solange diese Ziele als dominante Konzepte internalisiert und akzeptiert sind, stiften sie unmittelbar Sinn, da sie nur längerfristig realisierbar sind (Ausbildung, Karriereplanung etc.) und viele Teilziele und Einzelhandlungen selbstverständlich diesen Globalzielen zuordenbar sind. Dementsprechend rangiert "Arbeit haben" (95%, IKS 1986, 5) und generell der Lebensbereich Arbeit (Jugend '85, 9) als dominantes Lebensziel (neben der Familie, s.u.) auch bei Jugendlichen weit vorne, und zwar im Altersverlauf umgekehrt proportional zur Nähe zum Berufsleben (14 bis 15jährige 36% 1. Ziel, 19 bis 21jährige 24% 1. Ziel, s. Jugend '85, 10).

Dieser Pfad der berufsorientierten Lebensdeutung bewirkt also bereits und dies bei mehr als einem Viertel aller Jugendlichen in der Antizipation der Lebens- und Berufsbiographie eine sinnvolle Strukturierung der Lebensplanung und situativ-alltäglichen Lebensführung, indem die Berufsausbildung als dominante Wertorientierung fungiert. Dies ist insbesondere bei Jugendlichen aus Selbständigenfamilien auch empirisch klar erkennbar und nachweisbar (vgl. Mörth 1977, S.25ff.).

4.4.2.2 Der Pfad des privaten "Glücks im Winkel"

Berufserfolg als dominantes Lebensziel ist jedoch unter den Bedingungen der Berufswirklichkeit (beschränkte Aufstiegs- und Verdienstmöglichkeiten für die große Mehrheit der Berufstätigen, vor allem auch für Frauen) nur dann ein dauerhafter und ausreichender Mechanismus, der vor reflexiver Verarbeitung von Sinnproblemen schützt, wenn eine totale Identifikation mit der Berufsrolle erfolgt. Andernfalls bleibt die Reduktion und Bewertung der Person allein aufgrund des Leistungsprinzips dem Bewußtsein gegenwärtig und bedarf der Verarbeitung. Hier kommt der Familie große, kompensatorische Bedeutung zu. Denn in diesem Bereich wird die Person unabhängig von Leistung akzeptiert, erfährt emotionale Anteilnahme und Verstärkung. Ein "glückliches Familienleben" erscheint daher in allen Umfragen als Grundwert aller Österreicher, als selbstverständliches Lebensziel. Familie ist auch für Österreichs Jugendliche eine zentrale Orientierung (85% halten es für wichtig, einen "Partner fürs Leben" zu haben, IKS 1986, 9), und für 72% ist es ein wichtiges Ziel, "ein gutes Familienklima zu erleben", s. Jugend '85, 12).

Rainer Döbert hat diese beiden Pfade als "Sinnstiftung ohne Sinnsystem" (Döbert 1978) bezeichnet. Hier wird ein Wertesystem aufgebaut, das vor zuviel Reflexivität schützt und eine "kleine", sinnintegrierte Lebenswelt erhalten hilft. Berufserfolg und Leistung können die gesamte Biographie sinnvoll strukturieren. In Kompensation zu den Belastungen der Berufs-, Leistungs- und Aufstiegsorientierung wird die Familie und ein "glückliches Familienleben" als höchster Wert betrachtet, der das Leben langfristig strukturiert und keiner Begründung bedarf.

Zum Glück im Winkel gehört auch die *Konsumorientierung*, die "Kaufe-und-sei-glücklich"-Ideologie, die stets neue Kaufakte nach sich zieht und so eine unendliche Folge sinnvoller Handlungen ermöglicht. Die bedingungslose Anerkennung solcher Strukturen des Wertesystems und seine vollständige Integration in der Lebenswelt erfüllen zumindest eine grundlegende Technik religiöser Sinnstiftung: sie haben damit *unüberprüfbare und unwiderlegbare Qualität*. Ihr in Frage-Stellen löst zumeist tiefgehende *Identitätskrisen* (midlife-crisis!) aus.

Allerdings werden transzendente Aspekte der Lebenswelt damit nicht dialektisch aufgehoben, sondern schlicht negiert. Religiöse Qualität kommt diesen Formen der Sinnstiftung nicht von

vornherein zu. Sie münden jedoch oft in ein *religiös überhöhtes Weltbild*, exemplarisch etwa die "American civil Religion" des "Amerikan Way of Life". Anzumerken bleibt, daß diese Pfade der Sinnstiftung am wenigsten *jugendspezifisch* sind.

4.4.2.3 Der Pfad des Prinzips "action"

Arbeit, Beruf, Familie und Konsum sind generelle Orientierungsmuster, die in ritualisierter, biografieprägender Weise konsistente Wertorientierungen von der Adoleszenz bis ins Erwachsenenalter in je spezifischer Überhöhung ausformulieren und damit umfassende Sinnstiftung der Lebensführung ermöglichen. "Transzendent" ist dabei die Fraglosigkeit und Selbstverständlichkeit solcher Wertmuster. Sie orientieren insgesamt an der äußeren Gegebenheit biografisch erfahrbarer und planbarer Lebensbereiche, denen die konkrete, situative Handlungsorientierung untergeordnet wird.

Neben dieser diachronen Weltorientierung mit alltagstranszendenter Qualität ist noch eine *synchrone Form* der Orientierung und der Ausprägung von Wertorientierungen zu nennen: Die Konzentration auf Handlungen in Situationen, die ihre Sinnhaftigkeit im Vollzug ihrer selbst und nicht im längerfristigen Zielhorizont tragen. Ich möchte dies mit Döbert (1978) als "Prinzip 'action'" bezeichnen. Die Ausformulierung dieses Prinzips als sinnstiftende Gesamtorientierung ist gerade im Jugendalter häufig zu beobachten. Insgesamt dominieren dabei Orientierungen der □Handlungskompetenz vor allen anderen strukturellen und situativen Wertorientierungen, auch auf der Ebene der moralisch-ethischen Reflexion.

Action kann so durchaus vor dem Gefühl der Sinnlosigkeit schützen. Kaufhausdiebstahl, Mopedraserei, Mutproben aller Art haben Merkmale, die solcher Action pragmatisch gesehene religiöse Aspekte geben (s. Döbert 1978, 69 f.). Es handelt sich nicht um routiniertes Alltagshandeln, sondern um außeralltägliche Handlungssituationen, in die man sich freiwillig begibt. Risiko und Nervenkitzel geben eine hohe affektive Spannung. Der zu beweisende Mut, die Belastbarkeit sind ein sozial anerkannter Beweis von Charakter. Auch Sport, insbesondere *risikoreiche Sportarten* (Ski-Abfahrtslauf, Automobilrennen, Extrembergsteigen), ist vom Prinzip Action her attraktiv, sowohl bei eigener Ausübung als auch noch viel mehr in der stellvertretenden Ausübung und Konsumation durch Berufssportler, vor allem auch via Bildschirm. Auch hier gilt das oben Gesagte: Transzendenz wird unreflektiert negiert, und die Technik der Sinnstiftung liegt in der Außeralltäglichkeit der durch Action möglichen Erfahrung.

5 Schlußbemerkung

Die oben entwickelten Pfade der Sinnstiftung haben keinesfalls den Charakter einer taxative Aufzählung, sondern sollen exemplarisch mit Bezug zu einigen besonderen Aspekten des Lebenszusammenhanges Jugend verdeutlichen, daß unter konstitutiver Einbindung alltagstranszendenter Sinnsysteme, Symbole, Riten und Lebensorientierungen sich unterschiedliche, insgesamt aber durch das Kriterium der Konsistenz und Homogenität gekennzeichnete Wertmuster ausbilden, die die Gesamtheit individueller Lebensäußerungen, Lebensplanungen und Lebensführung subjektiv sinnvoll strukturieren.

Regionale, biografieoder altersgruppenspezifische Übergänge in die industrielle Arbeitsgesellschaft werden entsprechend solchen vorher aufgebauten und definierten Pfaden der Sinnstiftung gedeutet und bewältigt. Die im Argumentationszusammenhang dieses Beitrages bewußt ausgeblendeten sozio-ökonomischen, sozio-strukturellen und sozio-kulturellen Faktoren des Lebenszusammenhanges betroffener Gruppen haben dabei den Charakter *intervenierender Variabler* bei

der subjektiven Verarbeitung alltäglicher Erfahrungssequenzen in unterschiedlichen Lebensbereichen.

Nimmt man also einen am Konzept der gesellschaftlichen und individuellen *Reproduktion* orientierten Ansatz zur Erklärung von Zusammenhängen zwischen Änderungen in der Wirtschafts-, Arbeits- und Technostruktur einerseits und sozialem Wandel andererseits ernst, sind Aspekte der Transzendenz von Lebenswelt und Alltag im und durch den Prozeß der *Deutung* individueller Lebensführung einzubeziehen. Auf diese Weise werden, wie ich zu zeigen versuchte, im Bewußtsein des Einzelnen die "intersubjektiv-soziale Ebene", die jeweiligen "Wertvorstellungen und Präferenzhierarchien" sowie die "biographischen Erfahrungen" (vgl. Brock/Vetter 1982, 1986) sinnstiftend verknüpft.

Die Linien dieser Verknüpfung nachzuzeichnen bedurfte auch beträchtlicher theoretischer Anstrengung, um zu verdeutlichen, wie "Lebenswelt", "Alltag" und "Transzendenz" (als Schlüsselkonzepte eines soziologisch weiterentwickelten (mundan)phänomenologischen Ansatzes) aufeinander bezogen sind. Da diese Sichtweise zuerst innerhalb der Religionssoziologie vertieft und ausformuliert wurde, sind die theoretischen Erörterungen und empirischen Verdeutlichungen primär auf den Kontext religiöser Sinnstiftung ausgerichtet gewesen. Doch steht damit, so glaube ich, eine Sichtweise zur Verfügung, die über den religionssoziologischen Kontext hinaus zur Erklärung von Kontinuitäten und Wandlungen im Alltagsleben der Menschen herangezogen werden kann.

Literaturverzeichnis

- Berger, H./Hexel, P.:* Ursache und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der Jugendreligionen. Eine Grundlagenstudie aus der Sicht der betroffenen jugendlichen Mitglieder, untersucht bei Ananda Marga, Divine Light Mission, Scientology, Vereinigungskirche. Forschungsbericht im Auftrag des dt. Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit, Wien/Bonn 1981
- Beilstein, J.:* Jugendreligionen. Zum Problem der metaphysischen und ethischen Bedürftigkeit Jugendlicher, in: *Jugend in der offenen Gesellschaft*, Colloquium Verlag, Berlin 1982, S. 107-116.
- Berger, P.L., und Luckmann, Th.:* Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit, S. Fischer, Frankfurt/M. 1969
- Bergmann, W.:* Lebenswelt, Lebenswelt des Alltags oder Alltagswelt? Ein grundbegriffliches Problem "alltagstheoretischer Ansätze", in: *Kölner Zschr.f.Sociologie u.Soz.Psych.*, 33.Jg. 1981, S. 50-72
- Bouma, G.:* Beyond Lenski. A Critical Review of Recent 'Protestant Ethic' Research, in: *Journal f. the Scientific Study of Religion*, 12.Jg. 1973, S. 141-156
- Brock, D., und H.R. Vetter:* Alltägliche Arbeiterexistenz. Soziologische Rekonstruktion des Zusammenhangs von Lohnarbeit und Biographie, P.Lang, Frankfurt/New York 1982
- Brock, D., und H.R. Vetter:* Technische Dynamik und soziale Beharrung. Anmerkungen zum Verhältnis von technischem und sozialem Fortschritt anhand einer Fallstudie zum Robotereinsatz im Automobilbau, in: *Soziale Welt*, 37.Jg. 1986, Heft 2/3 (zit. nach der Manuskriptfassung April 1985)
- Brock, D., H.R. Vetter und H. Heid:* Industrialisierung und Lebensführung. Zur Problematik moderner Übergänge in die Industriearbeit, Projektantrag an die Dt. Forschungsgemeinschaft, Manuskript (1985)
- Brunmayr, E.:* Jugendstudie '86. 1. Teil: Sekten und Drogengefährdung, Alternativszene und örtliche Jugend-Infrastruktur 1981 und 1985, Forschungsbericht d. Jugendreferates NÖ, Wien 1986.
- Brunmayr, E./Pölz, W.:* Sekten und Drogengefährdete Jugend in OÖ, Forschungsbericht im Auftrag des Jugendreferates der oö. Landesregierung Linz 1980.
- Brunmayr, E./Pölz, W.:* Jugendreligionen, in: *report Forschung und Information*, Nr. 26, hg. vom Institut für Jugendkunde, Wien 1981, S. 3-37.
- Bukow, W.D.:* Kritik der Alltagsreligion. Ein Beitrag zu den Regulations- und Legitimationsproblemen des Alltags, Haag & Herchen, Frankfurt/M. 1984
- Döbert, R.:* Sinnstiftung ohne Sinnsystem? Die Verschiebung des Reflexionsniveaus im Übergang von der Frühzur Spätadoleszenz und einige Mechanismen, die vor möglichen Folgen schützen, in: *W.Fischer/W.Marhold (Hg.): Religionssoziologie als Wissenssoziologie*, W.Kohlhammer, Stuttgart 1978, S. 52-72
- Döbert, R., und G. Nunner-Winkler:* Zum Zusammenhang von Adoleszenzkriseverlauf, moralischem Bewußtsein und Wertorientierungen, in: *R.M.Lepsius (Hg.): Zwischenbilanz der Soziologie*, F.Enke, Stuttgart 1976, S. 296-315
- Drehse, V.:* Zum Interesse der sozialwissenschaftlichen Kritik an der Religion, in: *K.W. Dahm/V.Drehse/G.Kehrer: Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik*, Ch.Kaiser, München 1975, S. 281-327
- Elias, N.:* Zum Begriff des Alltags, in: *K.Hammerich/M.Klein (Hg.): Materialien zur Soziologie des Alltags*, Sonderheft 20 der *Kölner Zschr.f.Sociologie u.Soz.Psych.*, Westdt. Verlag, Opladen 1978, S. 22-29
- Fischer, W.:* Sinnkonstruktion, in: *Plädoyers in Sachen Religion*, G.Mohn, Gütersloh 1973, S. 192-212
- Fürstenberg, F., und I. Mörth:* Religionssoziologie, in: *R.König (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Bd. 14, 2., völlig neu bearb. Auflage, F.Enke, Stuttgart 1979, S. 1-81

- Geyer, H.: Jugend 1983, Information der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände Österreichs, Nr. 4/1983 (Wien).
- Grathoff, R.: Alltag und Lebenswelt als Gegenstand der phänomenologischen Sozialtheorie, in: K.Hammerich/M.Klein (Hg.), Materialien zur Soziologie des Alltags, Sonderheft 20 der Kölner Zschr. f. Soziologie u.Soz.Psych., Westdt. Vlg., Opladen 1978, S. 67-85
- Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd.2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981
- Habermas, J.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983
- Hammerich, K., und M. Klein: Einleitung, in: Dies. (Hg.): Materialien zur Soziologie des Alltags, Sonderheft 20 der Kölner Zschr. f. Soziologie und Soz.Psych., Westdt. Vlg., Opladen 1978, S. 1-12
- Heller, A.: Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion, hg. u. eingel. v. H.Joas, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981
- Hitzler, R., und A. Honer: Lebenswelt-Milieu-Situation, in: Kölner Zschr. f. Soziologie u.Soz.Psych., 36.Jg. 1984, S. 56-74
- Holl, A./Fischer, G.: Kirche auf Distanz, Herder, Wien 1968.
- Hollstein, W.: Die Gegengesellschaft. Alternative Lebensformen, Bonn 1979.
- Husserl, E.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Nijhoff, Den Haag 1950
- Institut für kirchliche Sozialforschung Wien (IKS): Zur Religiosität und Kirchlichkeit von Jugendlichen in Österreich 1980, IKS-Forschungsbericht Nr. 139, Wien 1981.
- Institut für kirchliche Sozialforschung Wien (IKS): Zur Religiosität und Kirchlichkeit von Jugendlichen in Österreich 1986, IKS-Forschungsbericht Nr. 154, Wien 1986.
- Josuttis, M., und H. Leuner: Religion und die Droge, F.Enke, Stuttgart 1972
- Jugend '85: 1. Steirische Jugendstudie, Graz 1985 (Junge ÖVP Stmk., Hrsg.).
- Kohoutek, R., und I. Mörth: Die 'Jungen Arbeiter' und die 'Alte Arbeiterbewegung'. Theoretische Notizen zu einer mündlichen Geschichte der Arbeiterbewegung und einige empirische Hinweise anhand von Tiefeninterviews mit jugendl. Arbeitern in Wien, in: G.Botz/J.Weidenholzer (Hg.): Mündliche Geschichte und Arbeiterbewegung, H.Böhlaus Nachf., Wien/Köln 1984, S. 111-162
- Künzlen, G.: Das Unbehagen an der Moderne. Der kulturelle und gesellschaftliche Hintergrund der New-Age-Bewegung, in: H. Hemminger (Hg.): Die Rückkehr der Zauberer. New-Age Eine Kritik, Rowohlt, Reinbek b. Hbg. 1987, S. 187-222.
- Leary, T.: Politik der Ekstase, Rowohlt, Reinbek b.Hbg. 1969
- Lefebvre, H.: Das Alltagsleben in der modernen Welt, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972
- Lefebvre, H.: Kritik des Alltagslebens, 3 Bde., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974ff.
- Luckmann, Th.: Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen, F.Schöningh, Paderborn 1980
- Luckmann, Th.: Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen, in: Schweizer Zschr. f. Soziologie, 11.Jg. 1985, S. 535-550
- Luckmann, Th.: Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit, in: F.Fürstenberg/I.Mörth (Hg.): Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft, R.Trauner Vlg., Linz 1986, S. 135-174
- Luhmann, N.: Funktion der Religion, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977
- Matthes, J.: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1966/2
- Mildenberger, M.: Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch, Fischer Vlg., Frankfurt/M. 1979

- Mörth, I.*: Problembereiche und Zielgruppen der Jugendarbeit. Freizeit, Familie und Arbeitsbereich als Spannungsfelder von Jugend und Gesellschaft in Österreich, report Nr.12 d. Öst.Inst.f.Jugendkunde, Wien 1977
- Mörth, I.* (1980a): Jenseits der Klassengesellschaft? Religion und Kirche in Österreich, in: M. Fischer-Kowalski/J. Bucek (Hg.): Lebensverhältnisse in Österreich, Campus, Frankfurt/M. 1980, S. 248-275.
- Mörth, I.* (1980b): Jugend auf der Suche nach Sinn. Bemerkungen zum Stellenwert von Wertorientierungen im Lebenszusammenhang Jugend, in: J. Janig (Hg.): Jugend in Bildung und Erziehung, Beiträge der Klagenfurter Gespräche zur Jugendforschung, VWGÖ, Wien 1980.
- Mörth, I.*: Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens, tuduv Vlg., München 1986.
- Mörth, I./ Wagner, F.*: New-Age-Bewußtsein und New-Age-Szene in Österreich. Forschungsprojekt des Instituts für Soziologie an der Universität Linz, Linz 1988 (in Arbeit).
- Mynarek, H.*: Religion ohne Gott. Neue Religiosität der Gegenwart in Selbstzeugnissen, Düsseldorf 1983.
- Neidhardt, F., M.R. Lepsius und J. Weiß* (Hg.): Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 27 der Kölner Zschr.f. Soziologie u.Soz.Psych., Westdt. Vlg., Opladen 1986
- Nipkow, K.E.*: Neue Religiosität, gesellschaftsreicher Wandel und die Situation der Jugendlichen, in: Zeitschrift für Pädagogik, 27. Jg. 1981, Heft 3, s. 379-402.
- Onna, B.v.*: Jugend und Vergesellschaftung, Athenäum, Frankfurt/M. 1976
- Ringel, E.*: Religionsverlust durch religiöse Erziehung, Wien 1986.
- Rokeach, M.*: The Nature of Human Values, MacMillan, New York 1973
- Roszak, Th.*: Gegenkultur. Gedanken über die technokratische Gesellschaft und die Opposition der Jugend, Econ Vlg., Düsseldorf/Wien 1972
- Schütz, A.*: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Springer, Wien 1960/2
- Schütz, A.*: Das Problem der Relevanz, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971
- Schütz, A., und Th. Luckmann*: Strukturen der Lebenswelt, Bd.1: Luchterhand, Neuwied 1975; Bd.2: Suhrkamp, Frankfurt 1984
- Seidl, P.*: Der liebe Gott ist zäher als man glaubt, in: religiöse erziehung, Sonderheft der Zschr. 'erziehung heute', Nr. 3/4 April 1983, S. 18-21.
- Siegert, M.T.*: Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen. Ein Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbildes?, in: Zeitschrift für Pädagogik, 27. Jg. 1981, Heft 3, S. 403-419.
- Stöckl, A.*: Taizé, Geschichte und Leben der Brüder von Taizé, G. Mohn, Gütersloh 1978.
- Tenbruck, F.*: Die Aufgaben der Kulturosoziologie, in: Kölner Zschr.f. Soziologie u.Soz.Psych., 30.Jg. 1979, S. 399-421
- Valentin, F. (Hg.)*: Umwege zum Heil; Kath. Ausgabe von H.-D.Reimer/O. Eggenberger, "... neben den Kirchen", Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen, Wien 1980.
- Valentin, F. (Hg.)*: Sekten und religiöse Sondergemeinschaften in Österreich: Werkmappe, hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft der Pastoralämter Österreichs, Referat f. Weltanschauungsfragen, Sekten und religiöse Gemeinschaften, 3 Mappen, Wien 1978ff. Darin insbesondere: Alternativen "Jugendreligionen" und apostolische Gruppen (Pastorale Hilfen 1/78); Neue Religiosität (Pastorale Hilfe 4/79); Erfahrungen mit Scientology (Dokumentation 2/81); Dimi Steinböck: Evangelikale Gemeinschaften in Österreich, in: Die Evangelikalen, Dokumentation 3/81, S. 48-80, New Age. Das Zeitalter des Wassermanns, Zus.stllg. H.J. Ruppert, Dokumentation 4/83, S.2-19.
- Zach, J.*: Zur Sinnfrage Jugendlicher mit Selbstzeugnissen, Pädag. Institut des Bundes, Wien 1985.
- Zinke, F.*: Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen, Ch. Beck, München 1977.