

## Online-Archiv der Publikationen

Nr./ number	A-59
Titel/ title	<b>Religiöse Sinnstiftung durch Technik</b>
Untertitel/ subtitle	Zur technologischen Formierung von Transzendenz
title & subtitle English	The creation of religious meaning through technology: towards a technological formation of transcendence.
Koautor/ co-author(s)	-
Art/ category	Buchbeitrag/ contribution to a collective volume
Jahr/ year	1989
Publikation/ published	in: Walter Blumberger/ Karl Hülsmann (Hrsg.), Menschen-Zwänge-Denkmaschinen. Zur technologischen Formierung der Gesellschaft II, München 1989: Profil-Verlag (Technik- und Wissenschaftsforschung, Bd. 7), ISBN 3-89019-216-5, S. 281-314;
weiteres/ further link	-

© Ingo Mörth/ Profil-Verlag

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: *Religiöse Sinnstiftung durch Technik? Zur technologischen Formierung von Transzendenz*, in: Walter Blumberger/ Karl Hülsmann (Hrsg.), Menschen-Zwänge-Denkmaschinen. Zur technologischen Formierung der Gesellschaft II, München 1989: Profil-Verlag, S. 281-314; online verfügbar über: <http://soziologie.soz.uni-linz.ac.at/sozthe/staff/moerthpub/ReligionTechnik.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.

# Religiöse Sinnstiftung durch Technik?

## Zur technologischen Formierung von Transzendenz

*Ingo Mörth, Linz*

"Für mich ist das Streben nach Erkenntnis eines von jenen selbständigen Zielen, ohne die für den denkenden Menschen eine bewußte Bejahung des Daseins nicht möglich erscheint ... Ohne solchen Glauben wäre für mich die Überzeugung vom selbständigen Wert der Erkenntnis nicht kräftig und unerschütterlich. Es ist gewiß, daß eine mit religiösem Gefühl verwandte Überzeugung von der Vernunft bzw. Begreiflichkeit der Welt aller ... wissenschaftlichen Arbeit zugrundeliegt."

Albert Einstein, Mein Weltbild

### 1 Einleitung

Religion und Technik werden in gängiger Perspektive häufig als Gegensatz gesehen. Die Entwicklung der Industriegesellschaft und die Durchsetzung eines wissenschaftlich-technischen Weltbildes hatte, so Max Webers bekanntes Diktum, die "Entzauberung der Welt" zur Folge, und damit eine zunehmende Säkularisierung der gesellschaftlichen Institutionen, die ihre Legitimierung und ihr Fundament nicht mehr aus einem heiligen Kosmos, sondern aus der sachgesetzlichen Verwaltung ihrer Funktionsbereiche beziehen. Die rationale Erkenntnis und damit die technologische Gestaltbarkeit der Natur und der Gesellschaft verleiht religiösem Denken, das an Existenz und Einfluß transzendenter Weltebenen und Mächte festhält, "irrationale" Qualität und verheißt am Ende, wenn alle unbegriffenen Mächte der Welt zu begriffenen geworden sind, auch das Ende der Religion schlechthin (Marx). Diese Formulierung eines Weltbildes nach dem Modell der Maschine vollzog sich bereits, bevor eine entsprechende Formierung der Gesellschaft ihren Anfang nahm.

Die Neuzeit beginnt geistesgeschichtlich mit einem Wechsel im interpretativen Paradigma der Natur: das subjektivisch-teleologische wird durch ein funktional-relationales ersetzt. Vom Blickwinkel eines religiösen Weltverständnisses gesehen wurde damit zunächst die Natur von der Eingriffskausalität Gottes ausgenommen (vgl. ausführlich Dux 1986). Zwar gab es auch im Verständnis der Natur über Jahrhunderte noch Reste, in dem sich frühere Anschauungen hielten, so insbesondere im Kraftbegriff, doch sind diese Reste mittlerweile endgültig ausgemerzt.

Nachdem Religion aus der inneren Techno-Logik der Natur- und Sozialwelt hinausdefiniert war, wurde die Privatwelt menschlicher Individuen zum Ort von Religion erklärt. Trotz des Fortbestandes traditioneller politischer Machtpositionen der Kirchen kommt in dieser Deutung religiösem Denken nur mehr subjektive Qualität zu, wird Religion zur "unsichtbaren Religion" (Luckmann 1967), zur Privatsache. Diese Trennung in eine sachgesetzliche Außenwelt und eine subjektiv-irrationale Sinnwelt des Menschen zeigt sich auch in Deutungen und Befunden, die aus einem individuellen oder kollektiven "Unbehagen an der Moderne" (Berger 1975) neue Formen des Religiösen (Sekten, Kulte, Esoterik etc.) entstehen sehen, die die negativen Erfahrungen der Außenwelt verarbeiten helfen. Auch die Reduktion des Religiösen auf eine rein individuelle Verantwortungsethik, auf die persönliche Moral des Einzelnen, spiegelt diesen Dualismus der Neuzeit.

Dieses Interpretament der Umwandlung von Religion in eine "entschlackte" universalistisch-abstrakte Moral als Endpunkt eines weltweiten Säkularisierungsprozesses, die Verallgemeinerung der protestantischen Entwicklung des Christentums, die auch P.L. Berger als prototypisch für alle anderen Religionssysteme bezeichnet hat (Berger 1973, S.148), läßt dann alle Versuche, auf der Grundlage eines tradierten Religionssystemes die Trennung von Religion, Politik und Gesellschaft rückgängig machen und an der "Überhöhung des Sozialen und Politischen durch das Religiöse" (Freund 1971, 107) kontrafaktisch festzuhalten, als "rückwärts gerichteten Revivalismus" (Freund 1971, 122) erscheinen. Dies entspricht, soviel sein noch angemerkt, dem Konzept eines "Kulturprotestantismus" in der Theologie eines Friedrich Schleiermacher: die religiöse Ethik wird als Set von positiven Werten für Individuum wie Kultur und Gesellschaft begriffen und ein Bündnis zwischen Religion und liberaler bürgerlicher Kultur proklamiert (vgl. dazu Berger 1971, 151). Der appellative Charakter einer solchen "Vernunftreligion" ist damals wie heute allerdings nicht zu übersehen.

Gerade deshalb pochen traditionelle Religionen vehement auf Zuständigkeit in der Formulierung von Verantwortungsethik und moralisch-sittlicher Verpflichtung auch bei der Nutzung technologischer Möglichkeiten, so z.B. im Zusammenhang mit der Gen-Technologie. Solange jedoch die Beziehungsebene für solche religiös fundierte Ethik die religiöse Glaubenswahrheit bleibt, ist soziale Verbindlichkeit für Individuen, die diese Wahrheit subjektiv nicht anerkennen, letztlich nicht herzustellen, bleiben die Sachgesetze der Natur- und Sozialwelt "verantwortungs-los".

Die These vom Gegensatz von Religion einerseits und Wissenschaft/ Technik/ Gesellschaftsformation der Neuzeit andererseits ist deswegen so schwer zu relativieren, weil sie im alltäglichen Denken und Handeln der Menschen ebenso verankert ist wie in der sozialwissenschaftlichen Deutung und in der theologischen Selbstreflexion der Kirchen selbst. Hinweise auf eine dialektische Beziehung gibt es jedoch: die These etwa, daß die Entfaltung von methodisch-rationaler Lebensführung als Element der kapitalistischen Produktionsweise in der protestantischen Ethik und ihres fundierenden Konzept der Prädestination wurzelt, (Weber 1947), aber auch die Stimmen, die das Deutungsmodell "Maschine" als Mythos (Mumford 1975) und Technik und Wissenschaft selbst als Ideologie (Habermas 1968) zu erklären versuchen.

In diesem Beitrag soll jedoch ein anderer Aspekt der Dialektik von "Religion" und "Technik" näher beleuchtet werden: Alltagstranzendierende Bezugspunkte der Sinnstiftung für das soziale Handeln von Menschen erscheinen funktional notwendig. Nachdem das subjektivistische Schema bisherigen religiösen Denkens und damit ein Konzept von Transzendenz, das wirkende und beeinflussbare Subjekte jenseits der Menschenwelt beinhaltet, obsolet geworden ist, beginnen sich neue Formen von Transzendenz auf dem Boden einer technologischen Weltsicht neu zu formieren. Dies gibt es auszuführen, indem zuerst das Moment der alltagstranzendieren Sinnstiftung als Kern von Religion erläutert und dann gezeigt wird, wie auf verschiedenen Ebenen eine technologisch formierte (oder zumindest formulierte) Transzendenz sichtbar wird: (a) Transzendenz durch technische Funktionalität; (b) Transzendenz durch Mediencharisma; (c) Transzendenz durch die Perspektive der "Vernunftreligion".

## 2 Lebenswelt, religiöse Sinnstiftung, Transzendenz: Aspekte einer theoretischen Grundlegung

### 2.1 Lebenswelt und Alltag als Ausgangspunkt

Um den Ansatz einer "transzendierenden Sinnstiftung" im Alltag für die Erörterung von Prozessen religiöser Sinnstiftung durch Technik 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 ein beträchtliches Maß an begrifflicher Verwirrung und inhaltlicher Unklarheit: Lebenswelt, Alltagswelt, Alltagsleben, alltägliche Lebenswelt, Situation, Milieu und alle denkbaren Kombinationen dieser Begriffe werden verwendet. 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 1978) 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. 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.

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 All-

tagswelt 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 ausgezeichneter Sinnbereich, als hier kommunikatives Handeln unter Mitmenschen stattfindet und entlang der o.a. Sachverhalte erfassbar ist. Dieser Alltag der phänomenologischen Deskription 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).

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. 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 aber 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 gesellschaftlichen 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 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.<sup>1</sup>

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 bürgerlich-kapitalistischen 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

## 2.2 Religion und Sinnstiftung in der Lebenswelt

Ausgangspunkt der Überlegungen ist 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.

<sup>1</sup> 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, 49 ff.). 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 aber den für uns zentralen Aspekt der lebensweltlichen Sinnkonstruktion eines handelnden Subjekts aus dem Blick, ein 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)

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 Mittelbarkeit subjektiver Befindlichkeit (*expressive* und *kommunikative* Dimensionen) sowie die Kanalisierung 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 Transzendenzerfahrungen, 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 die 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 themati-

siert. 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 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.).

### 2.3 Kriterien des "Religiösen"

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 Kirchentreue 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, kirchl. Heirat und Begräbnis auch die übergroße Mehrheit der Bevölkerung. Doch Kirchgang und Übereinstimmung mit den Dogmen schwindet dramatisch. Das Segment der Kirchentreuen ist auf 10-30% (je nach Region) geschrumpft. Trotz der institutionellen Verankerung schwindet also 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 zahlen- und bedeu-



tungsmäßig immer kleineren Kern verbliebener Kirchentreuer zusammengeschrumpft und in eine gesondertes Gesellschaftselement namens Kirche emigriert.<sup>2</sup>

Zur Analyse der Prozesse der Sinnstiftung in der Industriegesellschaft reicht es jedoch nicht aus, diesen Rückzug kirchlicher Religion zu dokumentieren und Situationen zu analysieren, in denen das Sinnstiftungsangebot der Verwalter des "heiligen Kosmos" Gottes noch angenommen wird. Vielmehr ist danach Ausschau zu halten, wie die Grenzen der Lebenswelt ohne explizit kirchlich-religiöse Deutungen bewältigt werden, und wie sich die Strukturen der Transzendenz, die nicht-alltäglichen Sinnprovinzen und die Techniken des Übertritts in sie verändert haben. Dabei spielt der in der Einleitung angedeutete strukturlogische Wandel im Weltbild, die technologische Formierung von Natur- und Sozialwelt eine wesentliche Rolle, insofern sie zum Fundament "magischer" Unsicherheitsbewältigung werden kann, selbst neue Formen der Transzendenz im Alltag durch die massenmedialen Techniken hervorbringt und als Postulat der Vernunft die Transzendenz einer Religion ohne Gott zum Ausdruck bringt.

### **3 Transzendenz durch technische Funktionalität: Zur Magie der Technik**

Unter Magie (= griech. 'Zauberei') kann zunächst die Beschwörung übernatürlicher Kräfte verstanden werden, die durch rituelle Handlungen verfügb- und beeinflussbar gemacht werden können. Im magischen Bewußtsein besteht damit ein grundsätzlich technisches Verhältnis zu einem 'übersinnlichen' Bereich, auf den handelnd bezug genommen werden kann. Im christlichen und später aufgeklärten Europa konnte dieses Bewußtsein nur ein mehr oder weniger untergründiges Schattendasein fristen, da einerseits die Unterwerfung unter (und nicht die Einflußnahme auf) den Willen und die Gnade Gottes Glaubenskern darstellt, und andererseits die Natur- wie die Sozialwelt ihrer 'übersinnlichen' Dimension entkleidet wurde. Als volkstümlicher "Aberglaube" und reiche Fülle von volksreligiösen Praktiken einschließlich der sich gerade heute wieder verstärkenden Inanspruchnahme okkultur und esoterischer Traditionen war und ist magisches Denken auch bei uns lebendig.

Wie insbesondere durch eine Fülle ethnologischer und religionswissenschaftlicher Forschungsergebnisse über außereuropäische und vorchristliche Kulturen erwiesen ist, unterscheidet das magisch-religiöse Bewußtsein sehr deutlich zwischen zwei Ebenen: einerseits der Ebene des Alltagshandelns, in der das empirische Wissen und die praktischen Verfahren der Menschen zur Deutung und zum erfolgreichen Handeln ausreichen, andererseits der Ebene eines über den Alltag hinausgehenden Zusammenhanges, die sich symbolisch konstituiert und dem Alltagswissen wie der Alltagspraxis entzieht. Dieses Umgreifende sucht der Magier mit Worten und Zeichen, mit Gegenständen und Riten, mit Musik und Tänzen etc. einzubeziehen, ohne zu vergessen, daß die andere Ebene des empirisch-praktischen Alltagshandelns ebenfalls der vollsten Anstrengung und Aufmerksamkeit bedarf. Diese Kompetenz im symbolischen Bereich der Bezugnahme auf den transzendenten Gesamtzusammenhang menschlicher Weltdeutung hat sich schon sehr früh in der Kulturgeschichte als Spezialistenrolle etwa des Schamanen, des Medizinmannes etc. aus-

---

<sup>2</sup> 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.

differenziert und wird dann durch einen Magier stellvertretend ausagiert.<sup>3</sup> Durch Kenntnis entsprechender Riten und Formeln, durch Aneignung und Anwendung eines meist esoterisch-okkult formulierten magischen Wissens kann jedoch jedes moderne Gesellschaftsmitglied magische Kompetenz gewinnen und anwenden.<sup>4</sup>

Mit Magie werden also die innerweltlichen Gegenstandsbereiche des Religiösen handlungsrelevant angesprochen: Unsicherheitsfelder, in denen Wissen und Erfahrung versagen oder zu versagen drohen, und wo zur Unsicherheit Handlungsdruck hinzutritt, der unmittelbare Handlungsprobleme aufwirft. In der modernen Gesellschaft ist diese Unsicherheitslage des Handelns durch Wissenschaft und Technik nicht dauerhaft und prinzipiell zu beseitigen. Mit wachsendem Wissen wächst die Komplexität des handlungsrelevant zu berücksichtigenden Wirklichkeitsbereiches ebenso wie die Reichweite möglicher Erfolgserwartungen. Hinsichtlich der praktischen Ziele und Erwartungen des Einzelnen bleibt darüber hinaus jedes verfügbare Wissen unzureichend, weil es sich auf allgemeine Zusammenhänge bezieht, Handlungen aber individuelle, konkrete Situationen betreffen, die nicht voll in Wissen übersetzbar sind, und damit 'Schicksal' und 'Zufall' nicht ausschließen können. Zu diesen äußeren Unsicherheitslagen kommen die mit wachsender Individualisierung des modernen Menschen problematischer werdenden Innenlagen dazu, die Interpretation der eigenen Bedürfnisse, Antriebe, Handlungsmöglichkeiten und Gefühle.

Das Bedürfnis nach Magie wächst also eher. Der Akzent verschiebt sich allerdings mit der wissenschaftlichen Deutung der Natur und der arbeitsteiligen Delegation des Umgangs mit ihr an Spezialisten auf den sozio-kulturellen Bereich, auf Fragen des Lebenslaufes, der sozialen Integration und der Identitätsbildung. Unter Beibehaltung der Grundstruktur magischen Denkens: Bezugnahme auf eine überempirische, 'übersinnliche', symbolische Ebene einer als Gesamtzusammenhang gedachten Wirklichkeit durch rituelle Praktiken vollzieht sich nun ein Prozeß, der diese Ebene religiöser Transzendenz zumindest bei der Bewältigung sozio-kultureller Unsicherheitslagen technologisch umformuliert. Dieser Prozeß folgende Komponenten:

### **3.1 Technik als magisches Spezialwissen**

Die Entwicklung der Technik des Umgangs mit der Natur, ihrer Nutzung und Kontrolle entfernt sich immer weiter von der Ebene des jedermann zugänglichen und begreifbaren Alltagswissens. Physikalische Zusammenhänge und ihre Umsetzung in technischen Geräten bedürfen eines immer umfangreicheren Spezialwissens, das den Anwendern der verschiedenen Geräte immer fremder und unzugänglicher wird. Gewiß gab es auch in vorindustriellen Epochen technische

---

<sup>3</sup> Woher kommt dieses Interesse? Für vorindustrielle Kulturen konnte insbesondere B. Malinowski nachweisen, daß magische Praktiken und Inanspruchnahme magischer Fachkompetenz dann vorkommen, wenn (1) Routine-Aktivitäten wie Jagd, Fischfang, Feldbestellung zu scheitern drohen, weil reale empirische Mittel für die erfolgreiche Durchführung nicht ausreichen, wenn (2) individuelle Lebensläufe mit Übergängen, Krisen und Bedrohungen konfrontiert sind, für die entweder keine realen empirischen Mittel existieren (Tod) oder ebenfalls nicht ausreichen (Krankheit, erfolgreiche Sozialbeziehungen etc.), und wenn (3) das Kollektiv (der Stamm) mit außergewöhnlichen Ereignissen und Situationen (Naturkatastrophen, kriegerische Auseinandersetzungen) als Ganzes konfrontiert ist. Dabei existieren sowohl zur Bewältigung der Austauschprozesse mit der Natur wie für Unsicherheits- und Krisensituationen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens "rationales" Wissen und technische Fähigkeiten. Diese alltägliche technische Kompetenz bleibt jedoch begrenzt. Und wo alltägliche Erfahrungen und Kenntnisse versagen, werden im symbolischen Kontext Kräfte, Wesenheiten, Götter, Geister, Dämonen, Heilige angesprochen, die einen gewünschten Erfolg herbeiführen können, weil sie unkontrollierbare Naturkräfte und schicksalshafte Zufälligkeiten lenken und beeinflussen können.

<sup>4</sup> Das wachsende Interesse am magischen Wissen der Menschheit, das u.a. das entsprechende Segment des Buch- und Zeitschriftenmarktes zu ungeahnter Blüte treibt, ist so auch als wachsendes Interesse an individueller magischer Kompetenz zu begreifen.

Spezialisten, doch erst heute sind ihre Produkte Teil des Alltags breiter Bevölkerungsschichten geworden. Diese Produkte werden selbstverständlich genutzt, ohne daß über die Bedientechnik hinausgehende Kenntnisse über Funktionsweise und -grundlagen notwendig wären. Primäre Erfahrung und vorherrschende Erwartung gegenüber der Technik im Alltag ist das Postulat des Funktionierens. Wird eine Maschine dann einmal kaputt, kommt ein (teurer) Servicetechniker, der jedoch zumeist auch nur Fehlerquellen sucht und Bauteile austauscht, ohne in die Komplexität des technisch-funktionalen Gesamtzusammenhanges der Maschine direkt handelnd einzugreifen.

Dazu kommt, daß insbesondere im Bereich der in den Alltag des Industriebürgers stark einbezogenen Elektrotechnik und Elektronik die zentralen technischen Abläufe immer mehr entsinnlicht sind, weder direkt greifbar noch direkt anschaulich ablaufen, der Sinneserfahrung des Einzelnen immer mehr entzogen werden. In der Relation zum Alltagsleben der Menschen gewinnt Technik so eine Qualität, die sie in einem praktisch unzugänglichen Bereich komplexen Spezialwissens ansiedelt, das weder erfahrung- noch nachvollziehbar ist, das aber von Spezialisten beherrschbar erscheint und bei der Bewältigung von Alltagsaufgaben durch Bedienung des richtigen Knopfes funktioniert. Funktionieren bedeutet immer auch Fehlerfreiheit des technischen Ablaufes. Dieser Ablauf kann zwar durch einen Defekt unterbrochen oder durch einen Bedienungsfehler falsch vollzogen sein, beides erscheint jedoch behebbar. Im Alltagsbewußtsein sind damit technische Funktionalität und Fehlerfreiheit untrennbar verknüpft.

### **3.2 Technische Funktionalität als magisches Ritual**

Diese Erfahrung technischer Funktionalität trotz praktischer Wissenslücken im Alltag wird nun auf die Bewältigung von individuellen und sozialen Unsicherheitslagen übertragen. Technik wird zum magischen Ritus, der dort Erfolg bringen soll, wo Krisen, Bedrohungen, Schicksalsschläge, Überraschungen und Hoffnungen der Bewältigung harren. Verstärkt wird diese Magie der Technik durch Strategien der Werbung, die genau diese Problemlösungsqualität eines technischen Produktes auch jenseits rein technischer Funktionalität suggerieren. Dies zeigt sich z.B. schon in Bereichen, die traditionell an der Bewältigung individueller Unsicherheitslagen angesiedelt sind: Jeder Astrologe, der auf sich hält, verweist auf die Leistungsfähigkeit seines Astro-Computers und seiner Horoskop-Programme. Partnerinstitute versprechen mehr Erfolg durch die Anwendung von Computer-Tests bei der Prüfung von Harmonieaussichten. Durch Technik wird Beherrschung von Situationen erwartet: jeder, der im Vertrauen auf die Funktionsfähigkeit der Maschine Auto bei Nebel und Schneetreiben mit Tempo 130 in einen querstehenden Lastzug rast, erliegt der magischen Qualität der Technik ebenso wie jeder, der mit dem Kauf einer tollen Kamera schon glaubt, die Kunst des Fotografierens erlernt zu haben. Magisches Denken in bezug auf die Nutzung von Technik zeigt sich auch, wenn die Qualität der Rüstungstechnik mit Erfolgsaussichten der Friedenssicherung verknüpft wird.

Das Konzept der funktionierenden Maschine als magisches Ritual der Problemlösung zeigt sich auch im übertragenen Sinn: in der Entwicklung einer Psychotechnik, die in 100 Varianten und Schulen Rezepte der Lebenshilfe und Bedienungsanleitungen bei Identitätskrisen, Eheproblemen und Lernschwächen anbietet; in der Propagierung einer Soziotechnik, die Institutionen und Organisationen als Lösungsmechanismen sozialer Probleme entwirft und dabei Kriterien der internen Effizienz in den Vordergrund stellt. Diese blitzlichtartigen Hinweise mögen genügen. Klar werden sollte, daß m.E. die überempirische Ebene als Bezugspunkt magischen Denkens sich im Alltag der Industriegesellschaft auch technologisch formiert, indem das Denkmodell technologischer Funktionalität zum Postulat technokratischer Problemlösungsgarantie verwandelt wird.

## 4 Transzendenz der Massenmedien und mediale Sinnstiftung

Die magische Inanspruchnahme technischer Funktionalität begründet sozusagen eine indirekte Transzendenz, indem die Technik selbst unüberprüfbare und unwiderlegbare Qualität bekommt bzw. bestimmten Handlungsstrategien diese Qualität verleiht. Transzendenz als Überschreitung des Hier und Jetzt des Alltagslebens wird durch die Magie der Technikanwendung nicht begründet. Die Überschreitung des Hier und Jetzt der heutigen Gesellschaft wird wesentlich durch den Konsum der *Massenmedien* vollzogen.

### 4.1 Massenmediale Grenzüberschreitungen

Schütz und Luckmann verdeutlichen die "kleinen" Transendenzen der Alltagswirklichkeit durch das "Außer-Reichweite-Sein" von Erfahrungsgegenständen, die "mittleren" Transendenzen als "Außer-Reichweite-Sein" von Zeitgenossen und Generationen. Beides wird durch die massenmediale Vermittlung virtuell aufgehoben: Welten außerhalb meiner alltäglichen Reichweite werden via Radio, Fernsehen, Buch und Zeitung "frei Haus" geliefert, ich kann in Informationssendungen visuell weltweit dabei sein, Vergangenes vergegenwärtigen in den Fiktionen der Serien und Spielfilmen beliebige Handlungssituationen und -sequenzen miterleben etc. Insgesamt ergibt sich durch die Massenmedien eine spezifische Form der Überschreitung aller Transendenzen der Lebenswelt: Aus die "großen" Transendenzen einschließlich des Todes werden massenmedial "überschritten", indem Aufzeichnungen konserviert und jederzeit abgerufen werden können. Insgesamt wäre eine Theorie der Massenmedien als Theorie der Grenzerfahrung und -überschreitung in der Lebenswelt zu formulieren, wobei Schütz und Luckmann auf diese Dimension massenmedial vermittelten Symbolzusammenhangs nicht eingehen. Andeutungsweise wurde dies von H.J. Benedict (Benedict 1978) versucht, der "Fernsehen als Sinnsystem" thematisiert, ohne jedoch auf die "Strukturen der Lebenswelt" bezug zu nehmen. Insgesamt entsteht in der Rezeption von Massenmedien eine symbolische Sinnwelt, die als spezifische Form von Öffentlichkeit und Wissen die Komplexität gesellschaftlicher Strukturen in für die Rezipienten handhabbarer Weise reduziert. Hier wirken mehrere Faktoren zusammen (vgl. Benedict 1978, S. 125 f.).

- a) Das spezialisierte Subsystem der Produktion bleibt weitgehend im Hintergrund; die Macher treten real kaum in Erscheinung, und die präsentierten Inhalte erhalten einen Anschein unmittelbarer Faktizität und Authentizität;
- b) gleichzeitig wird so verschleiert, daß die komplexe Welt gesellschaftlichen Geschehens in spezifischer Weise selektiert wird, daß nur spezifische Wirklichkeitsausschnitte in spezifischer Weise präsentiert werden;
- c) der Konsum der Massenmedien hat rituelle, den Alltag des Menschen strukturierenden Charakter (jeder erwachsene Österreicher z.B. sieht jahraus, jahrein im Schnitt über 2 Stunden täglich fern), wobei dieser Ritus neben der symbolischen Teilnahme am Weltgeschehen via Informationssendungen die symbolische Repräsentierung von alltäglichen Lebensproblemen beinhaltet: Familienserien, Filme, Quiz- oder Ratespiele mit "Menschen wie du und ich" geben Identifikationsmöglichkeiten und suggerieren eine trotz komplexer Weltstrukturen gleiche "existentielle Handlungswelt", die Autorität, Leistung, Recht, Ordnung oder Gehorsam als Bewältigungsstrategien in den Vordergrund stellt.

Der Medienalltag ordnet also für seine Konsumenten die Welt und hilft, sie zu bewältigen, indem die Grenzen der Alltagswelt virtuell überschritten werden: in den Medien wird Welt gespiegelt als geordnete, sortierte, in Sparten eingeteilte, überschaubare "die Welt der Politik, der Arbeit, der Wirtschaft, des Sports, der Unterhaltung; die Welt der Hausfrauen, der Kinder, der Al-

ten und Einsamen, der Gläubigen." (Benedict 1978, S. 132). Die sinnstiftende Struktur des Fernsehens als dem zentralen Massenmedium beruht damit auf den Elementen:

- Ordnung der komplexen Welt durch "überschaubare Rubrizierung";
- Deutung ihrer Zusammenhänge durch Personalisierung und Schaffen von Symbolfiguren;
- Übertragung auf die individuelle Lebensführung durch Wiederholung stereotyper Handlungsmuster oder Wertorientierungen;
- "virtuelle" Partizipation durch Vermittlung eines Gefühls von Informiert-Sein und Bescheid-Wissen.

## 4.2 Mediencharisma

Aus diesen allgemeinen Bemerkungen zu den Massenmedien im allgemeinen und dem Fernsehen im besonderen als Form und Bewältigung von Transendenzen wird auch verständlich, warum die Handlungsträger massenmedialen Geschehens ebenfalls ein "Charisma der Grenzüberschreitung" tragen, da sie als Person *ausagieren*, was der Konsument der Massenmedien nur virtuell, als Seher oder Hörererleben kann. Dementsprechend werden die Akteure in den Medien zu charismatischen Idolen, die stellvertretend für ihre Verehrer Grenzen des Alltags überwinden: Schauspieler, Musiker, Sänger, Moderatoren, Quizmaster, sie alle erhalten ein Mediencharisma, das dem religiösen Charisma strukturell und inhaltlich sehr ähnlich ist, da auch das Moment der alltäglichen Nicht-Überprüfbarkeit und Nicht-Widerlegbarkeit massenmedialen Geschehens dazu kommt. Sie überschreiten stellvertretend den Alltag und werden damit zu Subjekten eines Jenseits der Medien, das den Himmel und die Hölle christlicher Religion an Plausibilität schon längst übertroffen hat.

## 4.3 Symbolische Integration durch mediale Partizipation

Darüber hinaus stellen in der komplexen Gesellschaft der Moderne die via Massenmedien ablaufenden Kommunikationsprozesse einen zentralen symbolischen Mechanismus dar, der die Systemintegration differenzierter Subsysteme untereinander und zugleich deren Verankerung in der Lebenswelt der Menschen leistet. Die Rezeption der massenmedialen Inhalte in der Alltagswelt der Gesellschaftsmitglieder verklammert die "symbolische Reproduktion" des Sozialsystems mit der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt, indem ein diffuses und "fragmentiertes" (Habermas) Alltagswissen und Alltagsbewußtsein über die Gesamtgesellschaft vermittelt wird. Dies stellt sicherlich einerseits, wie Habermas notiert, auch eine "Kolonialisierung der Lebenswelt" dar::

"An die Stelle des falschen tritt heute das fragmentierte Bewußtsein ... Erst damit sind die Bedingungen einer Kolonialisierung der Lebenswelt erfüllt: die Imperative der verselbständigten Subsysteme dringen, sobald sie ihres ideologischen Schleiers entkleidet sind, von außen in die Lebenswelt ... ein und erzwingen die Assimilation." (Habermas 1981, Bd. 2, S. 522)

Gleichzeitig jedoch sind damit Strukturen einer Öffentlichkeit geschaffen, die kulturelle Identität und Partizipation für die Gesellschaftsmitglieder auf einer allgemeinen Ebene erst ermöglicht. Subsysteme und Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft treten via Massenmedien in eine imaginäre Beziehung zueinander und können auf diese Beziehung hin reflektiert werden. Massenmediale Öffentlichkeit, täglich in den Wohnzimmern der Menschen präsent, ist für sie ein gemeinsamer Bereich, dessen gemeinschaftlicher Charakter gerade aus dieser für alle Rezipienten gleichermaßen imaginären Qualität erwächst. Identität wird außerhalb der realen Kommuni-

kationsprozesse in verschiedenen Subsystemen sekundär konstituiert. Eine neue Form von Alltagswissen entsteht so, das nichts auf lebensweltliches Handeln in unmittelbarer Interaktion, sondern auf einen Horizont gemeinsamer Informationen über die Sozialwelt, auf ein gemeinsames Weltbild in mittelbarer Interpretation bezogen ist. Dieses neue Alltagswissen hat damit drei wesentliche Aspekte (vgl. Guizzardi/Pace 1983, S. 276 f.):

1. Es ist unspezialisiert, indem ein gemeinsames "Schaufenster" auf spezielle Wissens- und Kulturzusammenhänge geboten wird;
2. Es ist mehr als die Summe dieser Teile, indem ein Zusammenhang in der "Zusammenschau" sekundär erzeugt wird, d.h. es bekommt sinnstiftenden Charakter;
3. Es tendiert dazu, diese virtuelle Zusammenhänge zu personalisieren, indem Symbolfiguren als ihr Träger geschaffen und betont werden. Allgemein formuliert: die "subjektivistische Tiefenstruktur" (Dux) lebensweltlichen Handlungswissens wird auf das intermediäre Informations- und Interpretationswissen der Massenmedien übertragen.

Diese Transzendenz der Massenmedien folgt unmittelbar aus ihrer Techno- und Produktionsstruktur. In ihr erfüllt sich auch eine Funktion des Religiösen, die mit Symbolisierung einer kollektiven Identität und damit verknüpfter sozialer Integration umrissen werden kann.

## **5 Von der instrumentellen zur normativen Vernunft: Universalistische Moral als Transzendenz einer gottlosen Welt**

Soziale Integration durch Partizipation an den Massenmedien hat nun keinerlei handlungspraktische, die Gesellschaftsmitglieder verpflichtende, sondern lediglich eine kognitive Komponente. Indem die Idee der praktischen Vernunft als Konvergenzpunkt der Evolution religiöser Sinnsysteme und ihrer subjektivisch formulierten Transzendenz postuliert wird, wird ein transzendenter Bezugspunkt moralisch verpflichtenden Handelns formulierbar, der als Vernunftreligion "historischen Ballast" personaler Gottesvorstellungen etc. preisgeben kann und doch die Entwicklung zur besseren, humaneren Gesellschaft leitet. Diese Idee der Vernunft als entwicklungsleitendes Postulat einer herrschaftsfreien Gesellschaft wurde am konsequentesten von Jürgen Habermas und seinem Schüler Rainer Döbert ausgeführt. In ihrer Theorie wird sichtbar, welche Dimension von Transzendenz in einer technologisch formierten Gesellschaft überhaupt noch denkbar ist, die Gott nicht mehr denken braucht und doch Kriterien der Gesellschaftsgestaltung immanent formulieren muß.

Im Aufsatz "Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus" skizziert Habermas evolutions-theoretische Konsequenzen des historischen Materialismus. Dabei wird das "endogene Wachstum von Wissen" zu einer "notwendigen Bedingung der sozialen Evolution" (S. 162). Hier wird die Bedeutung evolutionären Lernens sichtbar. Habermas meint:

"... die Gattung lernt nicht nur in der für die Produktivkraftentfaltung entscheidenden Dimensionen des technisch verwertbaren Wissens, sondern auch in der für die Interaktionsstrukturen ausschlaggebenden Dimension des moralisch-praktischen Bewußtseins. Die Regeln kommunikativen Handelns entwickeln sich wohl in Reaktion auf Veränderungen im Bereich des instrumentellen und strategischen Handelns, aber sie *folgen dabei einer eigenen Logik.*" (Habermas 1976, 162f.).

Die zentrale Rolle, die das moralisch-praktische Bewußtsein bei der *Ontogenese* von kommunikativer und Handlungskompetenz von Individuen spielt, legt es für Habermas nahe, dies auch für die Entwicklungsniveaus von Gesellschaften herauszuarbeiten. Gesellschaften können lernen, indem sie das in Weltbildern enthaltene kognitive Potential für die Umorganisation von Hand-

lungssystemen nutzen. Welches kognitive Potential steckt nun in den Weltbildern von Religion und damit verknüpfter Moral? Dadurch, daß im Prozeß der Säkularisierung die "ideologischen Fesseln" langsam zerfallen, wird, das evolutionäre Potential von universalistischer Religion wieder sichtbar; die konsequente Ausformulierung universalistischer Gebote im Protestantismus, die Zersplitterung des Christentums in zahlreiche Denominationen, welche das Toleranz- und Freiwilligkeitsprinzip wieder zur Geltung kommen läßt, sowie die neuere Theologie, die die Heilsbotschaft z.T. radikal diesseitig auslegt, all dies bezeichnet eine Entwicklung, "in der von den Universalreligionen, je reiner ihre Strukturen hervortreten, nicht viel mehr als der Kernbestand einer universalistischen Moral übrigbleibt" (Habermas 1976, 100).

Und genau dieses kognitive Potential der Religion ist dann auch die Bedingung für die Herausbildung von Identität in einer erst *im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft*, in der Herrschaft durch kommunikativen Diskurs aufhebbar erscheint:

"Die neue Identität einer erst im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft kann sich nicht in Weltbildern artikulieren; sie muß zwar ... die Geltung einer universalistischen Moral unterstellen. Aber diese läßt sich auf Grundnormen der vernünftigen Rede zurückführen; das kommt ... einer kollektiven Identität entgegen, die ... im Bewußtsein der allgemeinen und gleichen Chancen der Teilnahme an wert- und normbildenden Lernprozessen begründet ist". (Habermas 1976, 17)

Das Problem der Geltung der Grundnormen einer "vernünftigen Rede" als Kernbestand einer auf kommunikativer Rationalität beruhenden Gesellschaft führt Habermas dann in seinem Entwurf einer "Theorie des kommunikativen Handelns" (1981) immer wieder zum Problem der Fundierung einer solchen "Diskursethik" (Habermas 1983). Schon in der ideen- und theoriegeschichtlichen Herleitung der Theorie des kommunikativen Handelns als Theorie der Moderne betont Habermas deshalb wesentlich stärker als in früheren Arbeiten religionssoziologische Überlegungen klassischer Autoren. Breiten Raum (Habermas 1981, Bd. 1, S. 225-366) nimmt dementsprechend seine Auseinandersetzung mit Webers Rationalisierungsthese ein, die er als zu sehr an kapitalistischer Rationalisierung verhaftet begreift. Kern dieser kapitalistisch verkürzten Rationalität ist die rein "instrumentelle Vernunft", die die sinnstiftende Einheit metaphysisch-religiöser Weltbilder zerfallen läßt, ohne ein anderes Integrationsprinzip für soziales Handeln an deren Stelle treten zu lassen. Wissenschaftlich-rationale Weltdeutung kann Welt zwar erklären, aber keine "rationalen" Zieldimensionen, kein "Wozu" vorgeben, sodaß der Prozeß der Entmythologisierung letztlich zu neuer Irrationalität führt. Ausweg aus diesem Dilemma ist für Habermas sein Konzept der *kommunikativen Rationalität*, die das Prinzip der *Verständigungsorientierung* dem Prinzip der Erfolgsorientierung zur Seite stellt:

"Die Strukturen einer Vernunft, auf die Adorno nur *anspielt*, werden in der Analyse erst zugänglich, wenn die Ideen der Versöhnung und der Freiheit als Chiffren für eine wie auch immer utopische Form der Intersubjektivität entziffert werden, die eine zwanglose Verständigung der Individuen ... ebenso ermöglicht wie die Identität jenes sich zwanglos mit sich selbst verständigenden Individuums ... Das bedeutet einerseits einen Paradigmenwechsel in der Handlungstheorie: Vom zielgerichteten zum kommunikativen Handeln; andererseits einen Wechsel der Strategie beim Versuch, den modernen ... Rationalitätsbegriff zu rekonstruieren ... Der Fokus der Untersuchung verschiebt sich von der kognitiv-instrumentellen zur kommunikativen Rationalität." (Habermas 1981, Bd. 1, 524 f.)

Verständigung als auf gültiges Einverständnis abzielende Kommunikation hängt nun zentral von den Kriterien dieser intersubjektiven Gültigkeit ab. Diese Kriterien sind in den Dimensionen der Verständigung über *Tatsachen*, *Normen* und der *Subjektivität der Handelnden* zu entfalten und konstituieren sich für Habermas in der "gemeinsamen Lebenswelt" (Bd. 2, 192). Diese notwendige lebensweltliche Sozialintegration über die Orientierungen der Handelnden steht eine immer weitere Entkoppelung von System und Lebenswelt in der Moderne gegenüber. Gleichzeitig wird auch die Lebenswelt insofern rationalisiert, als das lebensweltliche Hintergrundwissen, auf dem

Handelnde ihre Orientierungen aufbauen, mehr und mehr explizit und damit diskursfähig und kritisierbar wird. Dies führt zum Dilemma, daß Verständigung über die Kriterien gültiger Verständigung erzielt werden muß, daß also kommunikatives Handeln auf einer begrüßbaren Diskursethik beruht:

"...nur die Normen (dürfen) Geltung beanspruchen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)." (Habermas 1983, 103)

Habermas konstruiert seine Diskursethik als letztlich *formale* Rationalität, die die materiale Rationalität von "zu individuellen oder kollektiven Lebensweisen integrierten Wertorientierungen" als "nicht moralisierungsfähigen Bestandteil" (1983, 118) ausklammert und der Lebenswelt selbst und ihren Kriterien eines sittlichen, "guten Lebens" zuweist.

Die Inhalte moralischen Bewußtseins bleiben jedoch in ihrer Gültigkeit rational nicht konstituierbar. Habermas sieht dieses Problem sehr wohl und setzt sich dementsprechend auch ausführlich mit den Klassikern auseinander, die die normative Geltung von Werten besonders betonen: Emile Durkheim und Talcott Parsons. Dabei gewinnt er aus der Betonung des Sakralen als Wurzel moralischer Verpflichtung durch Durkheim eine von drei *vorsprachlichen Wurzeln* kommunikativen Handelns; die *Obligation* einer kollektiven Identität, die religiös symbolisiert (aber sprachlich vermittelbar) ist (neben der Kognition und Expression). Mit Parsons konstatiert er dann, daß mit der Verweltlichung religiöser Werte ihr verpflichtender Charakter nicht verloren geht:

"... indem die religiöse Gesinnungsethik in der Welt wurzeln schlägt, werden die moralisch-praktischen Gehalte nicht *entwurzelt*," (1981, Bd. 2, 429)

sondern teilweise entdogmatisiert und pluralisiert. Parsons' Konsequenz, daß trotz gesellschaftlicher Rationalisierung Sinnverlust und Freiheitsverlust des Individuums durch die Wahlmöglichkeit der moralischen Verpflichtung vermieden werden kann, teilt Habermas nicht. Sein Hauptproblem bleibt damit die Vermittlung von Moralität (Kriterien der Wahl und Anerkennung von Normen) und Sittlichkeit (Inhalt von Normen). Dies ist erst am Ende des langen Evolutionsprozesses einer Entfaltung von *kommunikativer Kompetenz* in Sicht, ein Prozeß, der auf dem "inneren" evolutionären Potential religiöser Vorstellungen beruht.

Am konsequentesten hat Rainer Döbert (Döbert 1973) dieses evolutionäre Potential von Religion herausgearbeitet, das unter den gegenwärtigen Voraussetzungen sich in den Konturen einer *Vernunftreligion* abzeichnet und die Prinzipien von Vernunft auf der Interaktionsebene sichtbar macht. Religion als Dimension evolutionären Lernens beinhaltet damit einerseits das Weber'sche Moment der Rationalisierung von Welterleben und Handeln, aber nicht als lediglich soziale Wirkung einer im Kern irrationalen und charismatisch strukturierten Art von Gemeinschaftshandeln, sondern als innere Logik von religiösen Vorstellungen selbst. Religiöse Deutungssysteme entfalten diese *innere Logik* in Richtung einer universalistischen Moral, die ein kognitives Potential in gesellschaftlichen Wandlungsprozessen darstellt.

Die Entwicklung religiöser Deutungssysteme läßt sich damit als Trend zu zunehmender Autonomie und Selbstverantwortlichkeit erfassen. Dieser Trend zeigt sich in der Dimension des religiösen Handelns ebenso wie in der Dimension der Gottesvorstellungen und der Dimension des religiös symbolisierten Selbstbildes des Menschen. Nachdem Religion letzte Bedingungen menschlicher Existenz im Jenseits thematisiert und symbolisiert, führt sie als Reflexionspotential der sozialen Bestimmungen des Menschen zur Konzeptualisierung utopischer Gegenwelten und schließlich, da so diese Bestimmungen als manipulierbar erkannt werden, zur Forderung nach deren Realisierung im Diesseits. Die Autonomie des Individuums liegt damit nicht innerhalb der



Bestimmungen der Sozialstruktur, sondern stellt diese durch Reflexion in Frage. Religion entfaltet damit die kommunikative Kompetenz des Individuums, indem die Fundamentalnormen einer herrschaftsfreien Kommunikation und damit einer zwanglosen und selbstbestimmenden Strukturierung der sozialen Wirklichkeit als letzte Bedingungen allmählich herausgearbeitet und realisierungsfähig gedeutet werden.

Die zwanglose und selbstbestimmte Strukturierung der Sozialwelt durch kompetente Individuen im vernünftigen Diskurs, dies ist das Ziel gesellschaftlicher Evolution, und in der Sichtbarmachung dieses Zieles haben die Religionen ihre Aufgabe erfüllt. In diesem Ziel ist auch der letzte Bezugspunkt einer universalistischen, d.h. alle Menschen in gleicher Weise betreffenden Moral gegeben. Damit ist wahrlich ein End- und Höhepunkt in einer diesseitig formulierbaren Transzendenz und darauf bezogener Sinnstiftung erreicht.

## 6 Literatur

- Benedict, H. J. (1978): Fernsehen als Sinnsystem? in: Fischer und Marhold (Hrsg.) 1978, S. 17-37
- Berger, P. L. (1973): Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1973
- Berger, P. L., u.a. (1975): Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt/M. 1975
- Berger, P.L., und Luckmann, Th. (1969): Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit (am 1967), Frankfurt/M. 1969
- Bergmann, Werner (1981): Lebenswelt, Lebenswelt des Alltags oder Alltagswelt? Ein grundbegriffliches Problem 'alltagstheoretischer Ansätze', in: Kölner Zeitschr. f. Soziologie und Soz. Psych., 33. Jg., 1981, S. 50-72
- Bukow, Wolf-Dietrich (1984): Kritik der Alltagsreligion. Ein Beitrag zu den Regulations- und Legitimationsproblemen des Alltags, Frankfurt/M. 1984
- Döbert, R. (1973): Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt/M. 1973
- Dux, G. (1982): Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Frankfurt/M. 1982
- Dux, G. (1986): Die Gottverlassenheit der Sozialwelt. Eine strukturlogische Analyse zur Entstehung der Neuzeit, in: Öst. Zeitschr. f. Soziologie, 11. Jg. Heft 3/1986, S. 6-11
- Elias, Norbert (1978): Zum Begriff des Alltags, in: Hammerich/Klein (Hrsg.), S. 22-29
- Fischer, W., und Marhold, W. (Hrsg.), (1978): Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart 1978
- Freund, W. (1971): Religionssoziologie und sprachkulturelle Aspekte des Entwicklungsproblems in der islamischen Welt, in: Int. Jb. f. Relig. Soziologie, Nr. 7(1971), S 105-122
- Freund, W. (1986): Überlegungen zur Dialektik zwischen "Rationalität" und "magischem Denken" in westlichen Industriegesellschaften, in: Öst. Zeitschrift f. Soziologie, 11. Jg. Heft 3/1986; S. 47-61
- Grathoff, Richard (1978): Alltag und Lebenswelt als Gegenstand der phänomenologischen Sozialtheorie, in: Hammerich/Klein (Hrsg.), S. 67-85
- Guizzardi, G., E. Pace (1983): Religion, Charisma and the Mass Media, in CISR (Conf. Int. Soc. Relig., Hg.) Religion and the Public Domain, Paris 1983, S. 272-283
- Habermas, I. (1968): Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/M. 1968
- Habermas, I. (1976): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/M. 1976
- Habermas, I. (1981): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt/M. 1981
- Habermas, I. (1983): Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M. 1983, darin der Aufsatz gleichen Titels (S. 127-205) (1983a) und die Abhandlung Diskursethik -Notizen zu einem Begründungsprogramm (1983b)

- Habermas, I. und Luhmann, N. (1971): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie- Was leistet die Systemtheorie ?, Frankfurt/M. 1971
- Hammerich, Kurt/ Klein, Michael (Hrsg.) (1978): Materialien zur Soziologie des Alltags, Sonderheft 20 der Kölner Zeitschrift f. Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1978
- Heller, A. ( 1981): Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion, hg. und eingel. v. Hans Joas, Frankfurt/M 1981
- Hitzler, R., und Honer, A.: Lebenswelt-Milieu-Situation, in: Kölner Zeitschrift f. Soziologie und Sozialpsychologie, 36. Jg., S. 56-74
- Lefebvre, H. (1972): Das Alltagsleben in der modernen Welt, Frankfurt/M. 1972 (frz. 1968)
- Lefebvre, H., Kritik des Alltagslebens, 3 Bde, Frankfurt 1974[. (frz. 1947; 1962, 1971)
- Malinowski, B. ( 1948 ): Magic, Science and Religion, and other Essays, Boston 1948
- Malinowski, B. ( 1960): A Scientific Theory of Culture, and other Essays (1944), Oxford 1960
- Mörth, I. ( 1986): Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens, München 1986
- Mumford, L.: Mythos der Maschine: Kultur, Technik und Macht, Wien 1974
- Neidhardt, F., M.R. Lepsius und J. Weiß (Hrsg.) (1986): Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift f. Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1986
- Schibilsky, M. (1976): Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen, Stuttgart 1976
- Schütz, A., und Luckmann, Th.: Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1, Neuwied 1975 ( 1979 Frankfurt) Bd. 2. Frankfurt/M. 1984
- Tenbruck, F. (1972): Wissenschaft und Religion, in: Wössner 1972, S. 217- 244
- Tenbruck, F. (1975): Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift f. Soziologie und Sozialpsychologie, 27. Jg., 1987; S. 677 ff.
- Tenbruck, F. (1979): Die Aufgaben der Kulturosoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 1979, S. 399-421
- Tibi, B. (1981): Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, München 1981
- Weber, M. ( 1947): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., 4. Heft, Tübingen 1947
- Wössner, J. (Hrsg.): Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart 1972