

Online-Archiv der Publikationen

Nr./ number	A-64
Titel/ title	Wandlung und Reichweite "religiöser" Wertbindungen im modernen Alltagsleben
Untertitel/ subtitle	Grundsätzliche Überlegungen und empirische Ansatzpunkte
title/subtitle English	Change and scope of "religious" values in modern everyday life: basic considerations and empirical references.
Koautor/ co-author(s)	-
Art/ category	Buchbeitrag/ contribution to a collective volume
Jahr/ year	1990
Publikation/ published	in: Brunhilde Scheuringer (Hg.): Wertorientierung und Zweckrationalität. Soziologische Gegenwartsbestimmungen. Festschrift für Friedrich Fürstenberg, Opladen 1990: Leske & Budrich, ISBN 3-81000837-0, S. 161-176
weiteres/ further link	www.sbg.ac.at/soz/people/scheu/sch_publicationen.htm

© Ingo Mörth/ Leske & Budrich

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: Wandlung und Reichweite "religiöser" Wertbindungen im modernen Alltagsleben. Grundsätzliche Überlegungen und empirische Ansatzpunkte, in: Brunhilde Scheuringer (Hg.): Wertorientierung und Zweckrationalität. Soziologische Gegenwartsbestimmungen. Festschrift für Friedrich Fürstenberg, Opladen 1990: Leske & Budrich, S. 161-176; online verfügbar über: <http://soziologie.soz.uni-linz.ac.at/sozthe/staff/moerthpub/Wertbindungen.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.

Wandlung und Reichweite "religiöser" Wertbindungen im modernen Alltagsleben

Grundsätzliche Überlegungen und empirische Ansatzpunkte

Ingo Mörth

1. Einleitung

Während die Orientierung an Wertvorstellungen mit ausdrücklich religiösem Fundament (im Sinne der Verpflichtung gegenüber einer transzendenten Macht) die alltägliche Lebensführung der Menschen in früheren Epochen des ehemals christlichen Abendlandes (und innerhalb außer-europäischer Kulturkreise tw. bis heute) prägt, scheint das Alltagsleben der Bürger einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation davon losgelöst. Inwieweit religiöse Werte im Sinne einer "protestantischen Ethik" (Weber) der gottgefälligen Berufsarbeit und Askese diese Entwicklung einleiteten, ist dabei immer noch Gegenstand religionssoziologischer Auseinandersetzungen (z.B. Matthes 1969, Seyfarth/Sprondel 1973, Weiß 1981) doch darüber, dass die zentralen Leitbilder des Handelns in den verschiedenen Bereichen des modernen Alltagslebens "immanenten" Charakter tragen, herrscht weitgehend Einigkeit unter damit befaßten Wissenschaftlern (vgl. für den Bereich Arbeit/Beruf Fürstenberg 1970, 1989; für den Bereich Familie/generatives Verhalten Bertram 1978, Linde 1984, für den Bereich Freizeit Tokarski/Schmitz-Scherzer 1985, Opaschowski 1988; allgemein s. Klages 1984, der in allen Bereichen eine Abnahme der sog. Pflicht- und Akzeptanzwerte religiös-moralischer wie weltlich-normativer Provenienz zugunsten "neuer", hedonistisch akzentuierter Werte konstatiert). Zwar wird zugestanden, dass die Wurzeln vieler Werte in religiösen Sinnsystemen liegen (z.B. wird die Arbeitsethik der Industriegesellschaft als säkularisierte protestantische Ethik beschrieben, s. z.B. Bouma 1973), und dass auch in der Gegenwartsgesellschaft verschiedene Individuen und soziale Gruppierungen explizit religiöse Ideen ihrer ganzen Lebensführung zugrundelegen (etwa die schrumpfende Gruppe der "Kirchentreuen" (Köster 1959), alte und neue Sekten, Mitglieder von sog. Jugendreligionen etc.), aber die "herrschende" Wertrationalität wird als im Grunde säkular beschrieben.

Die Frage einer "religiösen" Wertbindung der Menschen wird auf der Grundlage dieser auf der "Säkularisierungsthese" (Fürstenberg 1964) beruhenden Sichtweise vor dem Hintergrund einer dichotomen Gegenüberstellung eines religiös-kirchlichen Wertsystems auf der einen und eines gesellschaftlich-säkularen auf der anderen Seite konzipiert und erforscht (s. hier die Forschungen von G. Schmidtchen (1972, 1973, 1979), der die Kongruenz bzw. Inkongruenz der christl. Kirchen mit den Wertstrukturen der befragten Bevölkerung empirisch zu messen versuchte, oder die theoretischen Überlegungen von Grabner-Haider (1983), der 'humanistische' und 'christliche' Wertsysteme zur Synthese bringen will). Auf die Gefahren einer solchen dichotomen Sichtweise bei der Diskussion um Religion und Ethik/Wertorientierung hat bereits Fürstenberg (1973, 201 ff.) hingewiesen:

"Wegen der ... in der Realität recht differenzierten Struktur der hypothetischen Konstrukte 'kirchliches Wertsystem' und 'gesellschaftliches Wertsystem' muß man auch mit Folgerungen bezüglich ihrer Kongruenz oder Inkongruenz vorsichtig sein. Es wurde festgestellt (bei Schmidtchen, I.M.), daß Menschen in unterschiedlichem Ausmaße ihre Strebungen durch die Zugehörigkeit zur Kirche bestätigt bzw. gefördert finden. Ist nun aber für diese Unterschiede ein 'gesellschaftliches Wertsystem' verantwortlich zu machen, oder sind nicht auch die jeweils situationspezifischen Umstände wirksam, die die verschiedenen Strebungen hervorbringen? ...

Es wäre aus soziologischer Sicht sicherlich voreilig, die moderne Gesellschaft als 'säkulare' Gesellschaft global zu kennzeichnen. Religiöse Phänomene sind durchaus in allen Lebensbereichen nachweisbar. Gerade die Verhaltensmuster hochrationalisierter Zweckgebilde reichen offensichtlich nicht aus, um ein sinnvolles Dasein zu ermöglichen. Immer wieder wird zusätzlich zur Frage nach der Funktionsrichtigkeit die Frage nach dem Sinn gestellt, die zumin-

dest in den Vorhof religiöser Erfahrung führt. Es zeichnet sich durchaus das Verlangen nach einer nachvollziehbaren, realitätsbezogenen Sinngebung individuell unabwendbarer Lebenssituationen und -erfahrungen ab ..."

Dementsprechend soll eine auf der Säkularisierungsthese beruhende Sichtweise, die alltagsrelevante Wertorientierungen einschließlich umfassenderer biografischer Sinngebungen primär auf die funktionale Verschränkung gesellschaftlicher Teilbereiche und individueller Lebenschancen bezieht, in diesem Beitrag etwas relativiert werden. Auch in das moderne Alltagsleben sind "transzendente" Bezugspunkte eingebettet, die sinnstiftend wirken (Mörth 1986) und Wertorientierungen fundieren. Was sich gewandelt hat, ist die Symbolisierung und damit auch die Struktur von Transzendenz: statt einer "subjektivistischen Logik" (Dux 1982), symbolisiert im Absolutum göttlichen Willen und göttlicher Offenbarung und übersetzt in moralische Verpflichtungen der Lebensführung, hat sich so etwas wie eine "strukturelle Logik" entfaltet, die aus dem erfahrbaren Gesamtzusammenhang von Leben, Welt und Gesellschaft plausible und vernünftige Maximen der Handlungsorientierung folgert. Dieser Strukturwandel von Transzendenz als Bezugspunkt für Wertbindungen im Alltag soll anhand von drei Beispielen verdeutlicht werden:

- 1) Strukturen der Kommunikation und die Grundlagen einer "vernünftigen" Diskursethik;
- 2) Strukturen der Beziehung Mensch-Natur und die Grundlagen einer "modernen" Umweltethik;
- 3) Strukturen des Kosmos und die Grundlagen einer individuellen und sozialen Transformation und ethischen Neuorientierung: New Age.

In allen diesen Beispielen - soviel sei vorweg genommen - hat sich aus explizit religiösen Grundlagen mit dem Wandel der Weltbilder eine neue Form von Transzendenz entfaltet, die das Alltagsleben von Menschen sinnstiftend bewältigen hilft und dazu Wertvorstellungen bereitstellt. Ich plädiere dafür, auch für diese Formen der Überschreitung des Hier und Jetzt individuellen und sozialen Alltagslebens und des Rückbezugs auf dieses in Gestalt □ von umfassenden Wertorientierungen am Begriff der "religiösen Wertbindung" festzuhalten. Dabei geht es nicht darum, Reste alter Kirchlichkeit oder allenfalls neuer Religiosität in der Lebensführung von Menschen nachzuweisen. Vielmehr ist die Frage der Wertorientierung im Alltagsleben grundsätzlich mit Grenzüberschreitungen, Sinnfragen und damit mit Transzendenz verknüpft. Dies ist nicht nur ein "Vorhof religiöser Erfahrung", wie Fürstenberg meint, sondern ihre Grundlage. Dies gilt es vor der Skizzierung der Beispiele zum Strukturwandel von Transzendenz und der damit verknüpften Reformulierung von Wertbindungen kurz zu erläutern.

2. Religiöse Sinnstiftung, Transzendenz und Wertorientierung

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 Alltags-

leben von Menschen. Alltägliches und Außeralltägliches wird im *Prozeß religiöser Sinnstiftung* unlösbar miteinander verklammert.

Eine zentrale Bedeutung haben dabei transzendierende, also die unmittelbare Alltagserfahrung überschreitende 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, einschließlich der damit verbundenen Wertorientierungen.

Unter Berücksichtigung der grundlegenden Methodik der phänomenologischen Lebenswelt-Analyse (s. Schütz/Luckmann 1975, 1984) möchte ich nun kurz transzendente Aspekte der Lebenswelt, die die Grundlage sinnstiftenden religiösen Wissens bilden können, skizzieren (vgl. Mörth 1978, S.113ff, Mörth 1986, S.127ff). Ausgangspunkt ist die grundlegende Transzendenz-erfahrung 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 so im Wissen um die Welt das Wissen um die Grenzen der Lebenswelt mitenthalten 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. "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, Wissens-elemente, 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.).

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 angedeutete 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 wird zunächst als Typisierung bestimmter grundlegender Relevanzstrukturen der Lebenswelt durch Wertorientierungen faßbar.

Unter alltagstranszendierender Wertorientierung wollen wir daher allgemein *Handlungsdispositionen* verstehen, die bei Vorliegen bestimmter *Kriterien der Situationsdefinition* das aktuelle Denken und Verhalten in eine bestimmte Richtung lenken. 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 deren Formulierung religiöses Wissen Anteil hat. Denn Wertorientierungen können noch so instrumentell, auf die unmittelbare Handlungssituation bezogen sein, sie fließen notwendigerweise auch in die Definition der Handlungssituation ein und ordnen diese zugleich in den gesamten Horizont von Welt- und Selbsterfahrung, Biographie und Lebenswelt ein. Diese umfassende Orientierungsfunktion von Werten, die so gesehen gleichsam auch symbolische Kürzel für die Grenzen einer Handlungssituation im Alltag sind, ist ohne Thematisierung von Transzendenz nicht erfüllbar. Werte können ihre Gültigkeit nicht aus der Immanenz einer konkreten Situation, sondern nur von dem Horizont, in den diese eingebettet ist, erhalten. Damit ist die Ebene der Letztbegründungen, selbst wenn sie von handelnden Individuen und Gruppen nicht immer mit reflektiert wird, nicht prinzipiell auszuklammern.

"Religiöse" Wertbindung heißt dann, daß "letzte" Grenzen der Welt- und Selbsterfahrung beim Handeln in der Lebenswelt (und der Anwendung von Wertorientierungen dabei) von den beteiligten Akteuren selbst *mitreflektiert* werden, und nicht allein als Geschäft von Spezialisten, etwa Theologen oder Philosophen, erscheinen. Die umfassende Thematisierung von Transzendenz zum Zwecke der Fundierung von Wertorientierungen wurde auch immer wieder als eigentlicher Funktionsbereich von Religion überhaupt erklärt. Wiederum unter dem Primat der *Säkularisierungsthese* (Fürstenberg) wurde etwa in der Entwicklung des Protestantismus die Reduktion von Religion auf ein Teilsystem der Gesellschaft, spezialisiert auf Ethik konstatiert (Berger 1973, 148 ff.) und als prototypisch für alle Religionssysteme begriffen (so etwa auch von Tibi (1981) für den Islam der Zukunft). Religion als Set von Fundamentalnormen bedarf dann auch keiner konkreten Aussagen über den Bereich des "Heiligen". da "alle ... Differenzen zwischen Religionen, Kirchen oder Sekten (letztlich) irrelevant..." (Döbert 1973, 136) werden.

3. Religiöse Wertbindung und kommunikatives Handeln: das Problem der Diskursethik

Indem derart 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 Postulateiner herrschaftsfreien Gesellschaft wurde am konsequentesten von Jürgen Habermas (1976, 1981, 1983) und seinem Schüler Rainer Döbert (1973) ausgeführt. In ihrer Theorie wird sichtbar, welche Dimension von Transzendenz in einer technologisch formierten Gesellschaft der Moderne überhaupt noch denkbar ist, die Gott nicht mehr denken braucht und doch Kriterien der Gesellschaftsgestaltung und der Handlungsorientierung über die technisch-instrumentelle Funktionalität hinaus formulieren muß.

Im Aufsatz "Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus" (1976) skizziert Habermas die evolutionstheoretischen 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 Handlungssystemen 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.

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 begründbaren 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 (1967) konstatiert er dann, daß mit der Verwelt-

lichung 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 auch auf dem "inneren" evolutionären Potential religiöser Vorstellungen beruht.

Dieses Problem einer ethischen Begründung kommunikativen Handelns bleibt auch bei Habermas ohne den letztlich nicht mehr begründbaren Appell an die Vernunft der Akteure unlösbar. Darin zeigt sich zweierlei mit besonderer Deutlichkeit:

- Daß auch aus kommunikationstheoretischer Sicht "letzte" Transendenzen menschlichem Handeln und seinen Orientierungen zugrundeliegen, und daß ohne symbolische Fixierung solcher Transzendenz Handeln nicht möglich erscheint;
- und daß solche Transzendenz nicht mehr als separate Realität neben bzw. über der sozialen Wirklichkeit strukturiert ist (als Reich Gottes, Welt der Götter etc.), sondern als ihr Horizont, der grundlegende funktionale Probleme der Sozialstruktur ("Verständigung", "Gemeinwohl") als Postulat sinnstiftend fixiert.

Dieser Strukturwandel von Transzendenz hat zwar im Bereich der Wertbindungen generell die bereits von Max Weber konstatierte Verschiebung der ethischen Grundlagen (Ethik hier mit Luhmann (1986, S. 262 f.) als Reflexion moralischer Bewertung von Typ Gut-Schlecht verstanden) von der "*Gesinnungs-*" zur "*Verantwortungsethik*" zur Folge:

"... alles ethisch orientierte Handeln (kann) unter zwei voneinander grundverschiedenen Maximen stehen: es kann 'gesinnungsethisch' oder 'verantwortungsethisch' orientiert sein ... Es ist ein ... Gegensatz, ob man unter gesinnungsethischer Maxime handelt - religiös geredet: 'Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim' - . oder unter der verantwortungsethischen: daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat." (Weber 1971, S. 551f.)

Gesinnungsethik setzt den Zweck von Handlungen absolut (er "heiligt die Mittel"), als religiöse Obligation entzieht sie diesen Zweck jeder Reflexion, fixiert damit die Transzendenz. Doch auch die verantwortungsethische Kalkulation der Handlungsfolgen bleibt kontingent: Verantwortung wofür? , und beinhaltet unabweisbare Transzendenz, wie exemplarisch von Habermas am Problem der Diskursethik erarbeitet. Auch diese Transzendenz wird fixiert, indem *Prioritäten der Verantwortung* postuliert und diskursfähig kommuniziert werden. Damit hat sich die Struktur lebensweltlicher Transzendenz entscheidend gewandelt: selbst wenn traditionell-religiöse Bilder zur Symbolisierung von Verantwortungsprioritäten verwendet werden, bedürfen sie der Bestätigung in einem Diskurs über die Richtigkeit der gesetzten Prioritäten. Bezugspunkt eines solchen Diskurses ist dann die Verknüpfung von Welt- und Menschenbildern zu normativen Maximen - philosophisch erstmals von Kant durch den kategorischen Imperativ auf den Punkt gebracht und heute beispielsweise in den Menschenrechten ausformuliert.

Dieser sehr abstrakte Prozeß der Umstrukturierung läßt sich in einem Bereich modernen Lebens verdeutlichen, der einerseits in der zentralen religiösen Tradition des Abendlandes, der jüdisch-christlichen, religiös (in der Struktur der Gottesvorstellungen und der daraufhin konzipierten Bestimmung des Menschen) nicht stringent ausformuliert ist und andererseits zunehmende Bedeutung für das Gemeinwohl erlangt: Naturorientierung und Umweltethik.

4. Religiöse Wertbindungen im Umgang mit der Natur: Grundlagen einer Umweltethik

Das Verhältnis des Menschen zur Natur ist für den handelnden Menschen ein so vordringliches Phänomen, daß die Errichtung von Sinn und damit von kontingenzbewältigender Rationalität ein Grunderfordernis des Lebensvollzuges ist. "ökologische Kommunikation" (um mit Luhmann (1986) zu sprechen) ist für die Gesellschaft insgesamt und für die Verhaltensorientierungen der Gesellschaftsmitglieder eine grundlegende Dimension. Auf der Ebene archaischer Gesellschaften war diese Dimension magisch-mythisch symbolisiert (für eine Strukturanalyse des mythischen Weltbildes siehe Dux 1982, S. 128 ff.) und in Tabus und ritualisierten Umgang mit Umweltressourcen umgesetzt. Auf der Ebene früher Hochkulturen bis in die Neuzeit sind es religiös begründete, abstraktere Bilder des Mensch-Natur-Verhältnisses, die als Orientierungsrahmen dienen. Zwei Pole dieses Verhältnisses lassen sich angeben: Naturbeherrschung auf der einen, Harmonie mit der Natur auf der anderen Seite. Die eine Grundorientierung thematisiert und definiert das Mensch-Natur-Verhältnis von den menschlichen Handlungsmöglichkeiten her, die andere von den Grenzen der Natur; einmal ist sozusagen der Mensch die unabhängige, und die Natur die abhängige, und einmal die Natur die unabhängige, und der Mensch die abhängige Variable. In dieser kurzen Erörterung muß undiskutiert bleiben, daß die "natürliche Realität" selbst auch ein soziales Konstrukt ist.

In beiden Fällen wird eine bestimmte Gesinnungsethik beim Umgang mit den Ressourcen der Natur begründet. Dabei sind die beiden Pole als Idealtypen zu verstehen; konkret wird das Verhältnis Mensch-Natur beide Aspekte mit unterschiedlicher und situational differenzierter Gewichtung enthalten. Der Idealtyp der Naturbeherrschung ist u.E. eher in der jüdisch-christlichen Tradition ausformuliert, während andererseits die (z.B. im Buddhismus oder Hinduismus erkennbare) Grundorientierung der Harmonie mit der Natur angesichts der ökologischen Situation der industriellen Zivilisation eine geradezu überlebensnotwendige Bedeutung gewinnt. Denn das ökologische Problem, das riesengroß die weitere Entwicklung der Industriegesellschaft überschattet, dürfte seinen Ursprung auch im Sieg des Judentums und des nachfolgenden Christentums über "heidnische" Vorstellungen haben.

Während "Heiden", also archaische und animistische Religionssysteme ebenso wie der Buddhismus den Glauben betonen, daß alle Objekte der Natur mit Leben beseelt sind, und daraus eine Grundorientierung des Respekts vor natürlichen Ordnungen ableiten, haben Juden und Christen durch die Betonung des himmlischen Gottes die Natur entseelt und daraus die Möglichkeit der Verfügung und Ausbeutung gefolgert. Die jüdisch-christliche Tradition enthält sicher auch Elemente der Verehrung für die geschaffene Welt, aber sie sind nicht dominant: Die Welt ist geschaffen nicht als selbständige Einheit, sondern für den Menschen, der sie beherrschen kann und soll. Diese Grundorientierung der Naturbeherrschung wurde in säkularisierter Form auch Grundlage der Zweckrationalität industrieller Wirtschaftsstrukturen. Daß in dieser Rationalität die Gefahr der Zerstörung natürlicher Ressourcen und menschlichen Lebensraumes liegt, hat gerade in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften vor allem in den letzten 15 Jahren Eingang ins Alltagsbewußtsein breiter Bevölkerungsschichten gefunden (s. etwa Kmiecik 1976, Oldemeyer 1979, Hillmann 1981; die dort noch konstatierte langsame Diffusion der ökologischen Umwertung des Wertsystems von Bildungsober-schichten und alternativen Subkulturen in das Bewußtsein der Gesamtbevölkerung ist inzwischen weiter fortgeschritten und steht auch in engem Zusammenhang mit der Generationenfolge).

Gerade innerhalb jugendlicher und/oder alternativer Subkulturen erhalten dabei der Buddhismus, der die Verehrung und Anerkennung für alle Lebewesen predigt, und der Taoismus, der die Harmonie und Einheit des Menschen mit der Natur betont, sowie in Amerika auch indianisch-

animistische Traditionen, die die Ehrfurcht für "Mutter Erde" in den Mittelpunkt stellen, erhalten unter diesen Aspekten vermehrte Aufmerksamkeit und immer größere Attraktivität. Auch die Elemente in der jüdisch-christlichen Tradition, die die Ehrfurcht vor allem Leben und die Einheit und Harmonie mit der Natur anklingen lassen, also z.B. die Schöpfungsgeschichte oder bestimmte Psalmen, werden wieder stärker in den Vordergrund gestellt.

Hand in Hand mit diesem neuen, durch die Einbeziehung östlicher Denkmodelle der Deutung von Mensch und Natur sich entwickelnden Bewußtsein der Natur geht ein neues Verständnis der Stellung des Menschen. In der jüdisch-christlichen Tradition wird der Ruhm des Menschen als Ebenbild Gottes betont, und der Mensch an den höchsten Punkt in der Ordnung der Schöpfung gesetzt. Damit verknüpft ist die unhinterfragte Annahme, daß der Mensch weit weg ist von anderen Lebensformen, von Tieren und Pflanzen, und daß diese nur insofern Wert haben, als sie menschliche Bedürfnisse befriedigen. Diese narzistische Sichtweise der Beziehung Mensch - Natur wird heute ebenfalls in ihrer Einseitigkeit und geradezu selbstmörderischen Konsequenz deutlich, und neue Sinnintegrationen und Wertorientierungen sind im Entstehen, die den Menschen wieder als Teil des natürlichen Kosmos, als Lebewesen unter vielen begreifen. Auch hier werden frühere, archaisch-vorchristliche und östliche Denkmodelle, die in anderen Kulturen dieser Erde bewahrt worden sind, wieder bedeutsam und einbezogen.

Eine darauf gegründete Umweltethik, die auch individuelles Verhalten nach dem Prinzip der Harmonie mit der Natur orientiert, wird für immer mehr Bürger der industriellen Gesellschaft bedeutsam: nicht weil sie Buddhisten oder Animisten geworden sind, die die Heiligkeit der Erde und der Lebewesen religiös anerkennen, sondern aus einem neuen Verantwortungsbewußtsein, weil die Zukunft der Erde, der Gesellschaft und der eigenen Kinder gefährdet erscheint, und weil Vernunft und Gemeinwohl pfleglichen Umgang mit der Natur und ihren Ressourcen nahelegen. Daß sich solcher Umgang auch aus religiösen Traditionen begründen läßt, ist dabei einerseits Legitimation, andererseits Ausdruck der Notwendigkeit der symbolischen Fixierung von Transzendenz.

5. Transzendenz des Kosmos und Transformation der Welt: New-Age-Bewußtsein und –wertorientierungen

Transzendenz, symbolisiert in Vorstellungen einer übersinnlichen Realität und der subjektiven Logik von dort wirkenden Göttern, Geistern und Dämonen, wird nun nicht nur in Bezug auf den Bereich Natur, sondern umfassend umformuliert, indem angesichts der vielfältigen Grenzen des modernen Weltbildes ein "neues" Weltbild der kosmischen Universalität betont wird. Dieses als "New Age" bekannte Gedankengut ist mehr als eine "Rückkehr der Zauberer" (Hemminger 1987), also der alten religiösen Strukturen, und mehr als bloße "Wiederverzauberung der Welt" (Weiß 1986). Auch hier wird eine neue Grundstruktur der symbolischen Erfassung von Transzendenz sichtbar, die gerade auch auf den Problemen der individuellen Orientierung in der Welt beruht.

Das Spektrum des hinter "New Age" (NA) stehenden esoterisch-okkulten Komplexes ist breit und kann nicht vorschnell in einen Topf geworfen werden (s. hier ausführlicher Mörth 1989). Es scheint sich aber, z.T. ausformuliert von einigen Autoren, deren Werke zu Kultbüchern mit Millionenauflagen wurden, wie Fritjof Capra (Capra 1982, 1983) oder Marilyn Ferguson (Ferguson 1982), ein einheitlicher ideologischer Überbau zu entwickeln, dessen Elemente in unterschiedlicher Akzentuierung immer wieder auftauchen und der den verschiedenen Teilaspekten eine neue Plausibilitätsgrundlage geben kann. Folgende Dimensionen sind dabei abgrenzbar:

- 1) *Die mystische Vorstellung der All-Einheit* der Welt als eines zusammenhängenden kosmischen Wirkungsfeldes;
- 2) *Die idealistische Vorstellung eines universellen Geistes oder geistigen Universums* (die "Spiritualität" aller Dinge).

Unter der Voraussetzung der All-Einheit hat das dann zur Folge, daß in jedem realen Phänomen, vor allem aber im eigenen Bewußtsein, das spirituelle Universum zu finden ist. Im Zustand der Erleuchtung ist die Abspaltung des eigenen Bewußtseins vom Universalgeist überwunden. Die Erleuchtung zu erlangen, ist möglich mit Hilfe der östlich-buddhistischen Vorstellung der Transformation. Transformation meint in der Sprache des NA sowohl Umwandlung wie Überschreitung. Gemeint ist vor allem die Umwandlung oder, besser, die Erweiterung des Bewußtseins: Das technisch-rationale, naturwissenschaftlich-kausale Denken wächst über sich hinaus und in die spirituelle Dimension hinein. Die vielen Meditations-, Autosuggestions- und Körpertechniken dienen dazu, die Transformation zu ermöglichen.

Transformation hat auch eine *überindividuelle Komponente*. Indem das transformierte Bewußtsein des Einzelnen entfaltet wird, kommt es auch zur Harmonie mit der Gesellschaft und zur Aussöhnung mit der Natur. Der Selbstfindung und Bewußtseinsweiterung werden mit ganzheitlichem Denken und darauf aufbauend einer "tiefen Ökologie" (F. Capra) und einem neuen Paradigma auch in der Naturwissenschaft und Medizin in Verbindung gebracht. Damit geht es auch um eine Veränderung der Welt und der Gesellschaft sowie der Sicht und des Umganges mit der Natur, indem das veränderte Bewußtsein vieler Menschen ein Netzwerk sozialen Handelns, eine "sanfte Verschwörung" (M. Ferguson) im Sinne des neuen Paradigmas in allen Lebens- und Gesellschaftsbereichen entfaltet.

Die hier skizzierten Elemente des NA-Weltbildes, die implizit oder explizit aus den Schriften über NA identifizierbar sind, stellen nun m.E. insgesamt den Versuch dar, eine *subjektivistische Grundstruktur der Wirklichkeitsauffassung*, die Günter Dux (Dux 1973, 1982) zu Recht als konstitutiv für Religion im allgemeinen betrachtet, zu reformulieren. In das Grundkonzept einer nach dem Muster des wirkenden und handelnden Subjektes gedachten Welt werden die Grundelemente des naturwissenschaftlich-technischen Weltbildes (Natur- und Sozialwelt als Kosmos begreif-, analysier- und letztlich nutzbarer Gesetzmäßigkeiten) einbezogen und personifizierende Versionen der subjektivistischen Grundstruktur (Götter, Geister, Dämonen, schließlich der einzig wirkende, allmächtige Gott) zumindest relativiert und entdogmatisiert. Als Interpretationsmöglichkeiten der universalen Totalität von Geist und Materie, Subjekt und Objekt bleiben transzendente Subjekte religiöser Provenienz aber ebenso plausibel wie wissenschaftliche Aussagen. Die gemeinsame Grundlage ist eine subjektivistische Logik des dynamischen Wirkgefüges spiritueller und materieller Kräfte, die alles mit allem verknüpft, und an der jeder einzelne direkt durch transformierendes Erkennen und Handeln Anteil hat bzw. erlangen kann. In diesem Feld ist jeder Gedanke, jedes Handeln, jedes Ereignis im individuell-subjektiven Leben universell bedeutsam, macht jeden Menschen zum wirkenden Teil des Kosmos. Gottesvorstellungen sind nicht mehr notwendige Grundlage eines solchen Weltbildes, aber auch nicht völlig entzaubert: als Bild, als Symbol und Übersetzung des kosmischen Wirkgefüges bleiben sie akzeptabel. Andererseits werden mit den Mitteln der (Natur)wissenschaften abbildbare Relationen auch nicht über Bord geworfen, sondern einbezogen: als Versuch, ebenso bestimmte Linien, Ebenen, Medien der universalen Einheit und Dynamik zu erfassen. Doch sind immer auch andere Linien, Ebenen, Medien postulierbar, und damit auch jedes okkulte, esoterische und religiöse Wissen aus der menschlichen Kultur- und Geistesgeschichte als Hinweis auf mögliche andere Erscheinungsformen des Gesamtzusammenhanges grundsätzlich plausibel. Dies ist der Grund, warum die "esoterische Kultur" und der ganze "okkulte Komplex" nahtlos im NA aufgehen und warum so viele scheinbar gegensätzliche Positionen und Traditionen nebeneinander bestehen bleiben können.

So ist auch erklärbar, warum gerade Wissensformen, die auf früheren, magisch-mythischen Weltbildern beruhen, vom Schamanismus über keltische Mystik, indianische Astrologie bis zu indischen Kosmologien, aber auch bodenständige Traditionen des Pendelns und Wünschelrutengehens besondere Aufmerksamkeit und neuen Aufschwung genießen: sie haben ein neues Fundament der Plausibilität im NA-Weltbild erhalten, eine Plausibilität, die nicht mehr mühsam im Gegensatz zum wissenschaftlichen Weltbild behauptet werden muß, sondern als Ergänzung erscheint.

Das NA-Weltbild erscheint damit dem Alltagsbewußtsein der Menschen in der Moderne besonders attraktiv, da es "rationale" Erkenntnisweisen mit subjektivisch-mythischer Wirklichkeitsauffassung kompatibel macht und individuelle Handlungsmöglichkeiten in der Transformation offenhält, auch gegenüber bisher unbeeinflußbar erscheinenden Superstrukturen der Moderne. Individuelle Formen der Welterfahrung nach dem Muster ursprünglicher Subjektivität spiegeln sich sozusagen im Kosmos wider, an dem nicht mehr nur transzendente Subjekte, sondern jeder einzelne Mensch wirkend Anteil hat. Auch wenn im Gedankengut des NA viele Elemente des "alten" religiösen Denkens synkretistisch eingeflossen sind, sind sie gegeneinander relativiert und dienen als Horizont einer Verantwortungsethik, die dem Erkennen der "objektiven" Struktur der Welt und des Kosmos und der Bestimmung der individuellen Stellung darin Priorität einräumt.

Das mit New Age insgesamt angesprochene neue Paradigma des Welterkennens und der Deutung der individuellen Existenz darin setzt sich nun um in neue Wertorientierungen in allen Lebens- und Gesellschaftsbereichen. Abschließend sei der Bereich der Wertvorstellungen zu Arbeit und Wirtschaft beispielhaft näher angesprochen, um die Reichweite religiöser Wertbindung auf der Grundlage der neuen Strukturen von Transzendenz um New Age aufzuzeigen:

"Wir wollen die Belege für ein neues, auf Werten beruhendes Paradigma betrachten, welches das alte Paradigma der Wirtschaft mit seiner Betonung auf Wachstum, Kontrolle und Manipulation transzendiert. Der Wechsel zum Paradigma der Werte zeigt sich in den sich verändernden Mustern von Arbeit, Berufswahl und Verbrauch,... sich herausbildenden Lebensweisen, die Synergien, Teilen, Tauschhandel und Zusammenarbeit und Kreativität ausnutzen ... Die Transformation des Arbeitsplatzes, der Industrie, in den Berufszweigen ... Erneuerungen im Management und Mitbestimmung der Arbeiter einschließlich der Dezentralisierung von Macht ..." (Ferguson 1982, S.376)

Mit diesen Worten skizziert M. Ferguson Ansatzpunkte des neuen Paradigmas und der Transformation im Bereich des wirtschaftlichen Handelns der Menschen und der Strukturen, in denen dieses Handeln abläuft. Hier zeigen einige empirische Indikatoren, daß das Paradigma neuer Werte für Arbeit und Wirtschaft sich auch in alltagsbezogenen Dimensionen ausprägt (s. Mörth/Wagner 1989), meßbar in signifikanten Unterschieden zwischen Gesamtbevölkerung und NA-Aktivisten:

Arbeits- und Verbraucherverhalten und NA

Indikator	von je 100 der beiden Gruppen zeigen	
	NA-Aktivisten	Bevölkerung
Ablehnung hierarchischer Betriebsstrukturen	80,4	59,2
Nennung "neuer" Arbeitswerte (selbst., abwechslungsreiche Arbeit, Selbstverwirklichung, etc.) als wichtig für den eigenen Arbeitsplatz	82,4	48,6
Nennung "alter" Arbeitswerte (Bezahlung, Aufstiegsmögl., Sicherheit)	19,6	53,1
Umweltbewußtes Verbraucherverhalten (Index ¹)	71,4	36,9
	(N=106)	(N=324)
¹⁾ Besitz eines Katalysator- oder Diesel-KFZ, Mülltrennung und Müllvermeidung, Kauf einschl. Produkte		

Daß die Werte der neuen Paradigmas auch in der Gesamtbevölkerung stark verankert sind, überrascht nur durch das Ausmaß des hier sichtbaren Wertwandels. Der Stellenwert des NA in diesem Prozeß des Wandels zu nicht- bzw. post-materialistischen Werthaltungen kann m.E. aber nicht vorschnell im Sinne einer Induzierung und Beschleunigung des Wertwandels durch die Ideen des NA gedeutet werden (vgl. Schorsch 1988). Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß der Wandlungsprozeß zu postmaterialistischen Werthaltungen durch die Theoretiker des NA vereinnahmt wurde. Die tatsächliche soziale Relevanz des NA in diesem Prozeß wäre nur durch Kenntnisse über den biografischen Verlauf (z.B., ob zuerst Interesse und Aktivität im Bereich des NA entfaltet wurde und dann erst die entsprechenden Werthaltungen oder umgekehrt: infolge postmaterialistischer Werte Interesse für NA) und über die Umsetzung in gesellschaftspolitisches Engagement für Arbeits- und Wirtschaftsstrukturen des neuen Paradigmas abzuklären.

Trotzdem: die signifikante Betonung "neuer" Arbeitswerte gerade durch die Gruppe von Menschen, die durch das Welt- und Menschenbild des NA mit seiner reformulierten und umstrukturierten Transzendenz besonders beeinflusst sind, ist mehr als die bloße Fortsetzung des bekannten Trends zu "privatisierten Arbeitshaltungen" (Fürstenberg 1987, S.17). Hier zeigt sich, daß "religiöse" Wertbindungen auf der Grundlage einer individualisierten Verantwortungsethik zu einer humanen Gesellschaftsentwicklung wesentlich beitragen können, ja vielleicht notwendig bleiben. Die für den Bereich Arbeit von Friedrich Fürstenberg formulierten Perspektiven gelten hier m.E. für alle Gesellschaftsbereiche:

"Die Arbeit als wesentliche Lebensgrundlage und Betätigung des Menschen schafft Aufgaben, die zwar eine möglichst wirtschaftliche Nutzung der Arbeitskraft in sich schließen, aber weit darüber hinaus gehen. Humane Arbeitsordnung ist notwendig, weil Arbeit ihren Sinn erst in einem akzeptierten humanen Zielsystem findet. ... Die Aufgabe der Beteiligten ist es, diesen Weg nicht so sehr durch abstrakte Utopien, sondern durch konkrete Strategien ... zu fördern. Aus soziokultureller Gesamtsicht geht es um den Beitrag der Arbeit zur persönlichen und allgemeinen Lebensqualität auf der Grundlage einer *erneuerten Wertorientierung* (Unterstr. I.M.)... Ihre inhaltlich verbindliche Festlegung erfordert allerdings den Konsens der Beteiligten ebenso wie ihr ständiges Bemühen um Erkenntnis sinnhafter Zusammenhänge." (Fürstenberg 1987, S.18)

Literaturverzeichnis:

- Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1973
- Bertram, Hans: Gesellschaft, Familie und moralisches Urteil, Weinheim und Basel 1979
- Bouma, Gary: Beyond Lenski. A Critical Review of Recent 'Protestant Ethic' Research, in: Journ.f.Scient.Study of Religion, 12, 1973, S. 141-156
- Bukow, Wolf-Dieter: Kritik der Alltagsreligion. Ein Beitrag zu den Regulations- und Legitimationsproblemen des Alltags, Frankfurt/M. 1984
- Capra, Fritjof: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, 3. Auflage Bern 1982
- : Das Tao der Physik, Bern 1979
- Döbert, Rainer: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt/M. 1973
- Dux, Günter: Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion, in: Intern. Jahrb. f. Religionssoziologie, 8, 1973, S.7-67
- : Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Frankfurt/M. 1982
- Ferguson, Marilyn: Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns, 2. Auflage Basel 1982
- Fürstenberg, Friedrich: Problemgeschichtliche Einleitung, in: Ders. (Hg.): Religionssoziologie, Neuwied und Berlin 1964
- : Soziale Werte im Berufsleben, in: Die deutsche Berufs- und Fachschule, 66, 1970, S. 119 ff.

-
- : Die unbewältigte Säkularisierung. Religionssoziologische Überlegungen zum Forschungsbericht "Zwischen Kirche und Gesellschaft", in: Karl Forster (Hg.): Befragte Katholiken - Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg-Wien-Basel 1973, S. 198-208
- : Arbeitswerte im Wandel der Erwerbsgesellschaft, in: Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, 33, 1987, Heft 3, S. 15-18
- Fürstenberg, Friedrich, und Ingo Mörth: Religionssoziologie, in: Rene König (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 14, 2., völlig neu bearb. Auflage, Stuttgart 1979, S.1-81
- Grabner-Haider, Anton: Ethos und Religion. Entstehung neuer Lebenswerte in der modernen Gesellschaft, Mainz 1983
- Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/M. 1976
- : Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd.2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt/M. 1981
- : Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M. 1983
- Haller, Max, und Kurt Holm (Hg.): Werthaltungen und Lebensformen in Österreich. Ergebnisse des sozialen Survey 1986, Wien 1987
- Hillmann, Karl-Heinz: Umweltkrise und Wertwandel. Die Umwertung der Werte als Strategie des Überlebens, Frankfurt/M. und Bern 1981
- Hemminger, Hans-Jörg (Hg.): Die Rückkehr der Zauberer. New-Age - Eine Kritik, Reinbek b. Hbg. 1987
- Klages, Helmut: Wertorientierungen im Wandel. Rückblick, Gegenwartsorientierungen, Prognosen, Frankfurt/M. und New York 1984
- Klages, Helmut, und Peter Kmieciak (Hg.): Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel, Frankfurt/M. und New York 1979
- Kmieciak, Peter: Wertstrukturen und Wertwandel in der Bundesrepublik Deutschland, Göttingen 1976
- Köster, Reinhard: Die Kirchentreuen, Stuttgart 1959
- Linde, Hans: Theorie der säkularen Nachwuchsbekämpfung 1800 bis 2000, Frankfurt/M. 1984
- Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977
- : Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986
- Matthes, Joachim: Einführung in die Religionssoziologie, Bd.2, Reinbek b. Hbg. 1969^{□^}
- Mörth, Ingo: Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religions-
theorie, Stuttgart 1978
- : Jugend auf der Suche nach Sinn. Bemerkungen zum Stellenwert von Wertorientierungen im Lebens-
zusammenhang Jugend, in: Herbert Janig (Hg.): Jugend in Bildung und Erziehung. Beiträge der Klagenfurter Gespräche zur Jugendforschung, Wien 1980, S. 207-222
- : Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens, München 1986
- : New Age - Neue Religion? Theoretische Überlegungen und empirische Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wendezeit-Syndroms, in: Kultur und Gesellschaft. Verhandlungsband 1 des gem. dtSpr. Soziologentages Zürich 1988, Frankfurt/M. und New York 1989, in Druck
- Mörth, Ingo und Franz Wagner: New Age. New-Age-Bewußtsein und New-Age-Szene in Österreich. Forschungsprojekt des Instituts für Soziologie an der Universität Linz, Linz 1989
- Oldemeyer, Ernst: Zum Problem der Umwertung von Werten, in: Helmut Klages und Peter Kmieciak (Hg.): Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel, Frankfurt/M. und New York 1979, S.597-617
- Opaschowski, Horst W.: Psychologie und Soziologie der Freizeit, Opladen 1988
- Parsons, Talcott: Christianity and Modern Industrial Society, in: Ders.: Social Theory and Modern Society, New York 1967

- Schmidtchen, Gerhard: Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, Freiburg-Wien-Basel 1972
- : Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD, Freiburg-Wien-Basel 1973
- : Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der BRD, München 1979
- Schorsch, Christof: Die New Age - Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit, Gütersloh 1988
- Schütz, Alfred, und Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt, Bd.1 Neuwied und Berlin 1975, Bd.2 Frankfurt/M. 1984
- Seyfarth, Constans und Walter Sprondel (Hg): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt/M. 1973
- Tibi, Bassam: Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, München 1981
- Tokarski, Walter, und Reinhard Schmitz-Scherzer: Freizeit, Stuttgart 1985
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., 4.Aufl., Tübingen 1947
- : Politik als Beruf, in: Ders.: Gesammelte Politische Schriften, 3. Aufl., Tübingen 1971, S. 505-560
- Weiß, Johannes: Das Werk Max Webers in der marxistischen Rezeption und Kritik, Opladen 1981
- : Wiederverzauberung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantik in der gegenwärtigen Kulturkritik, in: Friedhelm Neidhardt, M. Rainer Lepsius und Johannes Weiß(Hg.): Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 27 der Kölner Zeitschr. f. Soz. u. Soz.Psych., Opladen 1986, S. 286-301