Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 9 (1983)

Heft: 3

Artikel: Vom Pluralismus zum Integrismus : Aspekte religiosen Alltagsbewusstseins

Autor: Mörth, Ingo

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814203

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweiz. Z. Soziol. / Rev. suisse sociol. 3 (1983) 559–578

VOM PLURALISMUS ZUM INTEGRISMUS

Aspekte religiösen Alltagsbewusstseins

Dr. Ingo Mörth
Johannes-Kepler-Universität Linz
Institut für Soziologie
A–4040 Linz-Auhof

THE MAN WHO SAT ON THE GROUND IN HIS TIPI
MEDITATING ON LIFE AND ITS MEANING,
ACCEPTING THE KINSHIP OF ALL CREATURES AND
ACKNOWLEDGING UNITY WITH THE UNIVERSE OF THINGS
WAS INFUSING INTO HIS BEING THE TRUE ESSENCE
OF CIVILIZATION.
AND WHEN NATIVE MAN LEFT OFF
THIS FORM OF DEVELOPMENT,
HIS HUMANIZATION WAS RETARDED IN GROWTH.

Chief Luther Standing Bear,
Land of the Spotted Eagle, Houghton Mifflin,
Boston and New York, 1933, S. 250

1. EINLEITUNG

Die gegenwärtige religiöse Situation wird weltweit unter den Stichworten Säkularisierung und Pluralismus beschrieben und diskutiert. Die Verselbständigung der rational-sachgesetzlich organisierten Institutionen der modernen Industriegesellschaft gegenüber der Person und ihren individuellen Handlungsentwürfen wie auch gegenüber der Religion und ihren transzendenten Sinndeutungen unter den verschiedensten historischen, kulturellen und religiösen Voraussetzungen, dieser bereits von Weber fixierte Endpunkt in der Entwicklung eines "spezifisch gearteten Rationalismus" (Weber 1947, Bd.I, 4) okzidentaler Prägung bestimmt als Säkularisierungsthese nach wie vor die religionssoziologische Diskussion (vgl. dazu Luckmann 1977, 11ff.).

Nicht nur in der Auseinandersetzung mit der religiösen Situation des christlichen Abendlandes, sondern auch z.B. mit der "Krise des modernen Islams" (Tibi 1981) dominiert das Deutungsmuster "Säkularisierung" und die Perspektive einer analogen Entwicklung:

> " Der Islam benötigt heute noch eine reformatorische Neu-Formulierung, auf die dann eine Säkularisierung folgen würde . . . Die Industrialisierung des islamischen Orients und die damit verbundene Säkularisierung seines organischen Religionssystems als Zukunftsperspektive zu entwerfen, . . . steht nicht im Widerspruch zur Bewahrung der eigenen kulturellen Authentizität. Wie die Europäer eine christlich-abendländische Variante der technisch-wissenschaftlichen Kultur entfalteten, so können Muslime eine eigene morgenländisch-islamische Variante dieser Zivilisationsstufe erreichen, indem sich der Islam auf ein Teilsystem des gesamten Sozialsystems, also auch auf eine religiöse Ethik reduzieren würde." (Tibi 1981, 186)

Diese Reduktion von Religion auf ein Teilsystem der Gesellschaft, das auf religiöse Ethik spezialisiert ist, ist auch das Kernstück einer evolutionstheoretischen Interpretation der religiösen Entwicklung, insoferne eine globale "Tendenz zur Ethisierung der Religionssysteme" (Döbert 1973, 144) gefolgert wird, aufgrund derer sich dann ein Set von "Fundamentalnormen" herauskristallisiert, das "alle tradierten . . . Differenzen zwischen Religionen, Kirchen oder Sekten irrelevant" (Döbert 1973, 136) werden lässt.

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, 148), lässt dann alle Versuche, auf der Grundlage eines tradierten Religionssystemes die Trennung von Religion, Politik und Gesellschaft rückgängig machen und an der

"Ueberhöhung des Sozialen und Politischen durch das Religiöse" (Freund 1971, 107) kontrafaktisch festzuhalten, als "rückwärts gerichteten Revivalismus" (Freund 1971, 122) erscheinen. Religiöser Integrismus ist damit, indem eine von der Geschichte überholte Identität von Religion, Person und Gesellschaft postuliert wird, ab ovo falsches Bewusstsein, Ideologie mit gefährlichen Tendenzen zu Fanatismus, Totalitarismus und reaktionärem Denken. Unter dem Primat der Säkularisierungsthese scheint ein "positiver" religiöser Integrismus nur als "konstruktiver Laizismus" (Freund 1971, 122) denkbar, dessen gesellschaftlich-politisches Handeln von einer innerweltlichen Ethik des Sozialen geprägt ist. Dies entspricht, soviel sei 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 1973, 151). Der appellative Charakter einer solchen "Vernunftreligion" ist damals wie heute allerdings nicht zu übersehen.

Die Diskussion um Phänomene des religiösen Integrismus ist damit auf die Pole "Ideologie mit totalitären Tendenzen" einerseits und "individualistische Verantwortungsethik" andererseits fixiert. Diese Engführung kann m.E. vermieden werden, wenn die Konstitutionsbedingungen und Funktionen religiöser Phänomene auf der Ebene alltäglichen Handelns und Denkens stärker berücksichtigt werden. Bezieht man religiöse Aspekte des Alltagsbewusstseins, den Stellenwert von Religion in der Lebenswelt der Menschen in die Diskussion um einen "religiösen Integrismus" ein, so ist vom "modernen Mythos" (Luckmann 1980, 161 ff.) Säkularisierung Abschied zu nehmen. Die moderne Sozialstruktur mag zwar mit Weber zutreffend als säkularisiert in ihrer Entstehung und Entfaltung beschrieben sein, das Individuum und seine Lebenswelt ist es nicht. Diese Erweiterung der Perspektive ist übrigens bereits bei Weber selbst grundgelegt, der für die Gegenwart den Begriff Säkularisierung aus inhaltlichen und methodischen Gründen vermeidet (s. Seyfarth 1973, 348 ff.) und mit seiner Sichtweise der Kategorie "soziales Handeln" als sinnhaft-routiniertes Alltagshandeln, dem er das Konzept des Charisma, des "Ausseralltäglichen", gegenüberstellt, eine differenzierte Betrachtung der Relation handelnde Person–Lebenswelt–Sozialstruktur–Religion vorbereitet hat (vgl. Seyfarth 1980, 20 ff.).

Religiöser Integrismus auf der Ebene alltäglichen Bewusstseins und alltäglichen Handelns ist daher zunächst weder eine politische Ideologie noch das Postulat einer "vernünftigen" Ethik, sondern existenzielle Sinnintegration zur Stabilisierung von Identität und Sozialität handelnder Menschen (vgl. dazu Mörth 1978). Dazu kommt, dass die säkularen, eigengesetzlich-rationalen Superstrukturen der "grossen" Gesellschaft, insoferne sie Randbedingungen des sozialen Lebens im Alltag darstellen, immer stärker zum "stählernen Gehäuse der Hörigkeit" (Weber), zum "mythischen Bann einer fugenlosen

Wirklichkeit" (Adorno) gerade für das Alltagsbewusstsein werden. Die moderne Sozialordnung als Ganzes wird damit in ihren Konsequenzen irrational, eben weil sie eine nicht mehr gestalt- und beeinflussbare "irrationale Autonomie" (Luckmann 1980, 206) gewonnen hat. Die "Erfahrung der Irrationalität der Welt" (Weber 1947, Bd. 3, 88), der Gesellschaft als neuer, übermächtiger "zweiter Natur" wird so erneut Ausgangspunkt des religiösen Denkens.

Religiöser Integrismus ist dann auch als Versuch zu begreifen, diese Erfahrung der Irrationalität der modernen Gesellschaft durch religiöse Sinnstiftung zu verarbeiten. Die Basis für diesen Integrismus sind dann nicht nur die ausformulierten Sinnsysteme der traditionellen Weltreligionen, sondern neue Sinnintegrationen auf der Ebene des Alltagsbewusstseins, die unter den Bedingungen des Pluralismus und einer weltweiten Akkulturation religiöse Elemente auf allen Ebenen der Sinnstiftung z. T. synkretistisch verbinden.

Im Folgenden ist daher zunächst auf verschiedene, nach historischer, religiöser und kultureller Entwicklung unterschiedliche Formen des Pluralismus als Randbedingung religiösen Alltagsbewusstseins einzugehen. Dann soll gezeigt werden, dass religiöses Alltagsbewusstsein seiner Natur nach eine "integristische Ideologie" von Zeit, Raum und Sozialwelt darstellt, die auch die Basis für gesamtgesellschaftlich wirkende neue Sinnintegrationen darstellen kann. Die Verankerung einer solchen neuen Wertrationalität in religiöser Wirklichkeitskonstitution wird dann am Beispiel von ökologischen Orientierungen kurz aufgezeigt. Ein undogmatischer, an der lebensweltlichen, verschiedene religiöse Traditionen und sinnstiftende Konzepte verbindenden Bedeutung von Religion anknüpfender religiöser Integrismus erscheint dann als Chance, die weitere, in inhumane Aporien führende Entwicklung der Weltgesellschaft zu korrigieren.

2. PLURALISMUS ALS RANDBEDINGUNG RELIGIÖSEN ALLTAGSBEWUSSTSEINS

2. 1. SÄKULARISIERUNG UND "SÄKULARER" PLURALISMUS IN DER WESTLICHEN INDUSTRIEGESELLSCHAFT

Mit Berger und Luckmann (Berger/Luckmann 1966, 73) wollen wir unter Pluralismus in diesem Kontext eine aus einem historischen Prozess der Demonopoilisierung von Religion hervorgegangene Situation bezeichnen, in der verschiedene, das tägliche Leben mit all seinen Problemen und Handlungszusammenhängen umfassende Sinnzusammenhänge ("Sinnprovinzen", um mit Schütz zu sprechen) miteinander konkurrieren. Dies umfasst nicht

nur traditionelle Religion im engeren Sinn, sondern auch verschiedene wissenschaftliche und politische Weltanschauungen, Ideologien und "Rituale des Alltags". Als globale historische Ursache der Entstehung einer solchen pluralistischen Situation der Weltdeutung und Sinnstiftung ist die Entwicklung der modernen Industriegesellschaft zu nennen, die sich durch fortschreitende Ausgliederung sozialer Bereiche, Organisationen und Institutionen aus der Herrschaft religiöser Wertvorstellungen, Glaubensinhalte und Institutionen gebildet hat.

Bei der Analyse der Dimensionen dieser Situation des Pluralismus muss man zwischen seinen Wirkungen auf andere soziale Institutionen in der Gesellschaft (1), der Rückwirkung auf organisierte Formen der Religion selbst (2) und den Konsequenzen für individuelles Bewusstsein (3) unterscheiden.

AD 1:

Im Bereich der Sozialstruktur ist als wesentlichste die Beziehung zwischen Religion und Staat durch eine globale Tendenz der Trennung zwischen beiden bestimmt. Eine solche Situation der Trennung von Religion und Staat ist typisch für Gesellschaften mit mehreren konkurrierenden religiösen Systemen, was oft mit dem Begriff "denominationaler Pluralismus" bezeichnet wird. Hier fungiert der Staat lediglich als Ordnungsinstanz zwischen verschiedenen Gruppierungen und gewährt ihnen Rahmenbedingungen und Unterstützung. Eine solche Situation des "reinen" denominationalen Pluralismus ist vor allem in den USA gegeben. In Europa ist die Situation eher durch den Begriff "Volkskirche" zu kennzeichnen, der die Wandlung ehemaliger sog. "Staatskirchen" zu weitgehend selbständigen Organisationsformen bezeichnet, wenn auch in fast allen europäischen Ländern noch starke Relikte der einstigen Verbindung Kirche(n)–Staat festzustellen sind (zu diesen begrifflichen Unterscheidungen siehe Fürstenberg/Mörth 1979, 25 ff.; zu den Unterscheidungen der europäischen und amerikanischen Situation siehe Mörth 1979, 20 ff.). Allerdings ist gerade unter diesen Voraussetzungen eine starke Tendenz verschiedener religiöser Gruppierungen zu einer Rückgewinnung des staatsgestaltenden Einflusses zu verzeichnen. Dies gilt insbesondere für Bestrebungen des politischen Katholizismus in verschiedenen Ländern Europas.

AD 2:

Auf die innere Struktur religiöser Gruppierungen übt die auch in Europa zumindest tendenziell vorhandene Marktsituation einen tiefgreifenden Einfluss aus (vgl. Berger 1965). Sie müssen um Unterstützung und damit um Plausibilität werben. Sowohl die auf die potentiellen als auch die auf die "alten" Mitglieder gerichtete Selbstdarstellung und Werbung müssen sich den Bedürfnissen dieser Gruppen nach Sinnstiftung anpassen. Eine Fixierung auf die partikulären

Bedürfnisse verschiedener ethnischer oder sozialer Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft als Konsequenz dieser Entwicklung ist vor allem in Amerika zu beobachten (vgl. Lenski 1967, Greeley 1972). Die religiösen Bedürfnisse der einzelnen Gruppierungen und Individuen resultieren vornehmlich aus der Bildung einer privaten Lebenswelt in Kontrast zur öffentlichen Sphäre. In dieser privaten Welt sucht der Einzelne für sich den Sinn des Lebens zu begreifen und sich selbst zu finden. Diese Sphäre der genuin religiösen Sinnstiftung wird religiösen und anderen dazu legitimierten Institutionen der Weltdeutung zugeordnet. Unter den Bedingungen des Pluralismus wandeln sich religiöse Institutionen zu "sekundären Institutionen der Sinnstiftung" (Luckmann) nur noch im privaten Bereich um. Pluralismus bedeutet daher auch religiöse Subjektivation. Ueberlieferte religiöse Inhalte verlieren den Status objektiver Gültigkeit und werden zu bloss individuellen Bewusstseinsinhalten, die sich der Einzelne entsprechend seiner Lebenslage, seinen individuellen Bedürfnissen in vergleichender Auswahl aneignet. Dies hat einerseits als Rückwirkung zur Folge, dass sich religiöse Inhalte mehr und mehr an ausschliesslich subjektive Inhalte und Themen anpassen. Religion zentriert sich auf die "kleine" Lebenswelt, indem sie sich immer ausschliesslicher an den psychischen und intersubjektiven Bedürfnissen des privaten Lebens orientiert, zieht sich in den Bereich von Psychologie zurück. Religiöses Handeln legitimiert sich als eine "Art von Psychotherapie" (Berger 1973, 158), verliert aber eine direkte sozialstrukturelle Relevanz. Durch die Konzentration auf die Situation und Bedürfnisse verschiedener sozialer Gruppierungen bleibt zwar eine u.U. enge Verbindung mit ökonomischen und politischen Interessen aufrecht, diese Elemente werden aber immer mehr zu "akzidentellen" (Mörth 1978, 153f.) Bestandteilen religiöser Systeme, deren Proprium der individuelle Sinn des Lebens wird.

AD 3 :

Die Abkoppelung der privaten Lebenswelt von den grossen, hochkomplexen gesellschaftlichen Institutionen und die daraus sich ergebenden Konsequenzen für Alltagsbewusstsein und Alltagsreligiosität lassen sich anhand dreier Momente beschreiben (nach Drehsen 1982, 173 f.):

1) Das Moment der SOZIALEN DESINTEGRATION:

Gemeint ist ein Vorgang, durch den die Institutionen, die das Alltagsleben durchziehen, wie Bildung, Wirtschaft, Recht etc. zu relativ autonomen Grössen entflochten und nach ihrer je spezifischen Rationalität systematisiert worden sind. Keine der autonomen Institutionen kann die Sinngleichheit des ganzen Lebens quasi monopolistisch repräsentieren, strebt dies auch gar nicht mehr an.

2) Das Moment der DESORGANISATION:

Dies meint einen Prozess, in dessen Verlauf Gesellschaftsbereiche durch eine Art zweckrationaler Organisation gestaltet werden, dass sie gegenüber den in ihrem Einflussbereich lebenden Menschen weitgehend verselbständigt auftreten. Sie funktionieren also relativ unabhängig von der ausdrücklichen Zustimmung oder dem aktiven Beitrag ihrer einzelnen Mitglieder, und sind daher nur noch ein Minimum sozialer Kontrolle und sozialer Einbindung des Einzelnen angewiesen.

3) Das Moment der SOZIALEN DESTRUKTURIERUNG:

Damit ist der Sachverhalt gemeint, dass sich das Leben des Einzelnen nicht mehr primär und nicht mehr unmittelbar auf der Ebene der Institutionen und Organisationen vollzieht. Diese nehmen den Einzelnen nur mehr partiell, als Rollenträger in Anspruch, und sein Alltagsleben vollzieht sich mehr und mehr in Gruppen, die von den grossen Institutionen abgekoppelt sind.

Die Konsequenzen dieser drei Momente des Alltagslebens in der Gegenwartsgesellschaft liegen nach Drehsen darin, dass sich kirchlich fabrizierte und theologisch formulierte Religiosität einreiht in einen Reigen konkurrenzierender Weltauslegungen, deren Ablehnung oder Annahme auf die Ebene der individuellen Präferenz herabgesunken ist (siehe oben). Die Notwendigkeit alltagsintegrierter Sinnerfahrung bleibt bestehen, wird aber nicht mehr durch die Uebernahme eines geschlossenen Gebäudes religiös vordefinierter Sinnstiftung geleistet, sondern durch Auswahl aus verschiedenen Sinnprovinzen und Ebenen der Weltdeutung. Eine wesentliche sinnintegrierende Leistung des Individuums ist die Herausbildung einer konsistenten Identität, die Balancierung zwischen den Verhaltensmustern des Alltagslebens und den standardisierten Verhaltensweisen, die in öffentlichen und halböffentlichen Organisationsbereichen erforderlich sind. Sinnintegrierte Alltagsreligiosität ist daher auch wesentlich am Problem der Identitätsfindung und Identitätserhaltung anzusiedeln. Dieser Prozess der Identitätsfindung im Privat- und Alltagsleben vollzieht sich in den entsprechenden Bezugsgruppen unter Zugrundlegung der Verarbeitung vorgeschriebener "Kulturstile" (Luckmann) solcher Gruppen, sodass sehr viele unterschiedliche Formen von Alltagsreligiosität denkbar sind. Die Sinnintegration auf der Alltagsebene vollzieht sich jedoch stets unmittelbar und ganzheitlich und wird so zur Komplementärform einer gesellschaftlichen Existenz, die nur noch partikuläre Teilnahme an verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen zulässt.

2. 2. INTRA– UND INTERRELIGIÖSER PLURALISMUS IN NICHT–WESTLICHEN GESELLSCHAFTEN

Säkularisierung und "säkularar" Pluralismus, in dem religiös fundierte Sinnstiftungen mit anderen Konzepten auf einem privaten Bewusstseinsmarkt konkurrieren, sind als zentrale Begriffe der Erfassung und Beschreibung der religiösen Situation der Gegenwart allerdings an die für die abendländische Gesellschaft typische Institutionalisierung *einer* dominanten Religion – des Christentums – in *einer* dominanten Form – der Kirche – geknüpft. Nur unter diesen Bedingungen entwickelt sich der oben beschriebene, "typische" Gegensatz zwischen der expliziten Religion religiöser Institutionen und der impliziten, "unsichtbaren" Religion des privaten Bewusstseins, wie ihn Luckmann am klarsten beschrieben hat (Luckmann 1967). Die oben angedeutete Entkoppelung von Person, Religion und Sozialstruktur, die daraus resultierende Subjektivation von Religion, nachdem Gesellschaft und Staat entsakralisiert und das Individuum entfremdet sind, ist an eben diese Grundstruktur abendländischer Religion gebunden.

Die Tatsache, dass sich der Islam nicht als kirchliches, sondern als "organisches Religionssystem" (Tibi 1981) entwickelt hat, hat in seinem Einflussbereich einen *intrareligiösen Pluralismus* entstehen lassen, der sowohl im arabischen wie im nicht-arabischen Raum die Anpassung an eine Reihe von historisch und/oder kulturell unterschiedliche, allerdings durchwegs vorindustrielle Gesellschaften ermöglichte. Ein einheitlicher Islam existiert noch nicht einmal in einem seiner Kernbereiche, der normativen Rechtslehre (s. Tibi 1981, 114), und noch viel weniger in der gesellschatflichen Realität. Wie J.Waardenburg zeigt (Waardenburg 1978), ist so neben der schmalen "normativen Tradition" eine breit gefächerte populäre Tradition entstanden, aus der heraus sich erst de o. a. anpassungsfähige, "amorphe" Charakter des Islam ergibt. Dieser intrareligiöse, weltorientiert-populäre, nicht säkularisierte Pluralismus des Islam kennt den denominationalen Pluralismus innerhalb des Christentums, seine immer neuen kirchlich-organisatorischen Institutionalisierungen anderer Interpretationen der religiösen Grundlagen, ebensowenig wie den säkularen Pluralismus, innerhalb dessen sakrale Religion zu einem "neutralisierten" (Adorno) Bestandteil im Kanon kultureller Deutungsmuster wird, aus dem autonome Individuen auswählen können (vgl. hier das Konzept des "Auswahlchristentums" (Zulehner 1974)). Dieser islamische Pluralismus kennt auch keine "abstrakte" Rationalität westlich-christlicher Prägung, sondern nur konkrete Verhaltensorientierungen, die aus der konkreten Lebenssituation heraus entstehen (vgl. Freund 1971, 121) und in der Gemeinschaft abgestützt sind.

Die Lebenswelt des Islam und das daraus entstehende Alltagsbewusstsein sind daher auch nicht in dem Masse subjektiviert bzw. subjektivierbar, wie oben für die westliche Gesellschaft skizziert wurde. W. S. Freund spricht in diesem Zusammenhang treffend vom "undifferenzierten Profil der arabo-islamischen Persönlichkeit" und davon, dass der Einzelne "als Individuum verwaschen" ist (Freund 1970, 120). Der islamische Pluralismus ist so gesehen ein Pluralismus gemeinschaftlicher Lebenswelten, angepasst an unterschiedliche Traditionen und Lebenssituationen. Die Dominanz der populären, lebensweltlichen Tradition hat auch sprachlichen Ausdruck gefunden: Neben dem Koranarabisch als reiner Sakralsprache bildeten sich eine Vielzahl lokaler arabischer Dialekte aus, die dem sozialen Alltag einzelner Regionen angepasst waren (Freud 1971, 121). Diese lebensweltliche Pluralität des Islam mag zwar, gemessen an der Dominanz "industrieller" Bewusstseinsstrukturen, Stagnation, Anomie, ja "Degeneration" (Freund) bedeuten, bietet aber auch die Chance, die Einheit von Person, Religion und Sozialstruktur angesichts von Veränderungen der traditionellen sozio-kulturellen Voraussetzungen ohne Preisgabe muslimischer Wertorientierungen aufrechtzuerhalten. Dies hat kürzlich J.Haddad am Beispiel der Bevölkerung in den Regionen Karak und Agaba in Jordanien aufgezeigt (Haddad 1982).

Eine weitere Variante eines religiösen Pluralismus mit spezifischen Konsequenzen für religiöses Alltagsbewusstsein lässt sich anhand einer Gesellschaft wie auf Java skizzieren, wo ein *interreligiöser Pluralismus* aus einem jahrhundertelangen Prozess des Einflusses hinduistischer, buddhistischer, islamischer und christlicher Traditionen, die sich vielfältig überlagert und z. Teil synkretistisch verbunden haben (vgl. dazu Geertz 1960, 1968), entstanden ist. S.Siddique zeigt in einer ethnomethodologischen Untersuchung der Sultanate von Cirebon, West-Java (Siddique 1977, 166ff.), wie sich das "Kraton" (eig. der königliche Palast) als religiös fundierte Plausibilitätsstruktur auch in der Gegenwart behauptet, gerade weil hier verschiedene religiöse Traditionen sich in einer mystischen Grundorientierung treffen. Als gemeinsames Element, abgestützt in der Organisationsform des "Kebatinan", erscheint ein spiritualistisches Alltagsbewusstsein und ein Konzept einer allgemeinen Religion ("Ke-Tuhanan Yang Maha Esa", s. Siddique 1977, 180 u. Anm. 18), das so etwas wie eine nicht säkularisierte Form einer "Civil Religion" darzustellen scheint.

Die Konsequenzen eines solchen interreligiösen Pluralismus für Lebenswelt und Alltagsbewusstsein in einer überlieferungs- und geschichtslosen Gesellschaft wie *Singapur,* die noch dazu in einem rasanten Prozess der ökonomischen und sozialstrukturellen Modernisierung begriffen ist, scheinen ebenfalls in einem "Neo-Synkretismus" (Matthes 1983, 19) zu liegen, der subjektives Handeln und strukturelle Gegebenheiten nicht nur in der familialen Lebenswelt, sondern auch in familienaparten Lebenssphären aufeinander zu beziehen vermag (Matthes 1983, 17f.). Auch hier entwickelt sich das

Konzept einer "allgemeinen Religion" im Alltagsbewusstsein, das die Uebernahme von Elementen aus anderen religiösen Traditionen ohne Preisgabe der identitätsbegründenden eigenen religiösen Tradition ermöglicht:

> " Es scheint, als ob *synkretistische* Tendenzen in der . . . kolonialen Phase Singapores stärker waren als heute; die . . . verschärfte lebensweltliche Identitätsproblematik scheint eher *puristische* Tendenzen zu fördern. . . . Andererseits wirkt sich auf der Ebene der lebensweltlichen Erfahrung jene Ausweitung des Toleranzspielraumes im Umgang mit anderen . . . religiösen Gruppen aus, die durch die Mischung der Wohnbevölkerung und . . . der Arbeitsbevölkerung entstanden ist: eigene unmittelbare Erfahrungen . . . führen zu einer Ausweitung des *Erfahrungswissens* von anderen, ohne dass dabei die Identitätsgrenzen . . . überschritten würden. Es scheint, als ob auf diese Weise so etwas wie ein "sekundärer" . . . Synkretismus entstünde: mischen sich im religiösen Selbstverständnis einer älteren Eurasierin ihre katholisch-christliche Grundorientierung mit Elementen chinesischer und malayischer Magie, . . . so subsumieren Jüngere ihr kulturell-religiöses Herkunfts- und Zugehörigkeitsverständnis bei relativ strikter Wahrung von dessen Reinheit . . . in einem quasi-theoretischen Akt einem gedanklichen Konstrukt von "allgemeiner" Religion, in der alle konkreten Religionen vergleichbar scheinen, – und zugleich werden Elemente *anderer* als der eigenen Religion über Akte rationaler Prüfung und Entscheidung in Anspruch genommen, wenn dies im Zusammenhang der Bewältigung bestimmter Lebenserfahrungen als angebracht und angemessen erscheint."
> (Matthes 1983, 19)

Dieser lebensweltliche interreligiöse Pluralismus, der in eine identitätsbegründende religiöse Tradition Elemente anderer Traditionen gerade in ihrer sinnstiftend-problemlösenden Qualität zu integrieren vermag, schliesst auch Elemente einer kosmologisch-astrologischen Orientierung ein, die selbstverständlich auch auf politisches oder wirtschaftliches Handeln angewendet wird (Matthes 1983, 20).

Matthes plädiert dann abschliessend dafür, solche Ergebnisse einer interkulturell vergleichenden Religionsforschung als Korrektiv von Thesen zum globalen Verhältnis von Religion und Gesellschaft auf der begrifflichen Basis der westlich-christlichen Ueberlieferungsgeschichte zu betrachten, und die lebensweltliche Kommunizier- und Rezipierbarkeit von Religion zum Ausgangspunkt ihrer Analyse zu machen. Dem ist uneingeschränkt zuzustimmen. Unter dem Aspekt der lebensweltlichen Relevanz ist in unserem Zusammenhang vor allem die o. a. These der marktanalogen Konkurrenz verschiedener Sinnsysteme zu relativieren:

2.3. KONVERGENZ STATT KONKURRENZ: PLURALISTISCHE ALLTAGSRELIGIOSITÄT UND EBENEN DER SINNSTIFTUNG

Das Marktmodell pluralistischer Konkurrenz von Sinnsystemen geht von der zentralen Frage aus, welche Rückwirkungen die Entwicklung einer "säkulären" Gesellschaft auf organisierte Religionen hat, die am "integristischen Grundprogramm" der ganzheitlichen Sinndeutung von Welt und Person festhalten. Konkurrenz entsteht dann eben dadurch, dass dieser Universalitätsanspruch aufrechterhalten wird, seine Gültigkeit aber weder gesellschaftlich selbstverständlich noch politisch durchsetzbar ist. In dieser Konkurrenzsituation wird einmal die "Aufweichung" der geschlossenen Plausibilitätsstruktur und die Herausbildung von "Randschichten" in Kauf genommen, welche nur mehr einen Teil des umfassenden Sinndeutungsangebotes akzeptieren. Diese Fernstehenden sind jedoch stets Ziel "innerer Mission". Oder es wird totale Mitgliedschaft in einer dementsprechend kleineren, sektiererischen Gruppe verlangt, welche das Festhalten am gesamten integristischen Grundprogramm auch im Ghetto der "kognitiven Minderheit" (Berger 1971, 63) gestattet. Dieser im engen Binnenkontakt aufrechterhaltene Anspruch auf Ausschliesslichkeit und Wahrheit macht auch einen Grossteil der Attraktivität gerade neuer religiöser Bewegungen, vor allem der Jugendreligionen, aus.

Die umfassende sinnvolle Deutung der Welt und der Gesamtheit der eigenen Lebensäusserungen darin ist jedoch eine Ebene der Sinnstiftung, die keinesfalls von allen Gesellschaftsmitgliedern aktualisiert, geschweige denn überhaupt als "sinnvolles" Unterfangen erfahren wird. Vor dieser "letzten" Ebene der Sinnstiftung sind vielmehr darunter liegende Ebenen zu unterscheiden, die auch unterschiedliche Zeithorizonte der Erfahrung und Handlung konstituieren (Döbert 1978, 54). Es ist keineswegs selbstverständlich, dass die Handelnden die Ebene der Letztbegründungen, traditionellerweise von ausformulierten Deutungs- und Symbolsystemen "besetzt", auch alle erreichen. Und nur auf dieser Ebene der Letztbegründungen wird eine Konkurrenz verschiedener Sinnsysteme dem Bewusstsein auch konkret erfahrbar. Wie Forschungen zur Sektenanfälligkeit von Jugendlichen zeigen (Brunmayr 1981), sind es vor allem Jugendliche, die diese Fragen nach dem Sinn des Lebens bereits bewusst stellen und die "Unwahrhaftigkeit" und Inkonsequenz der katholischen Kirche betonen, welche für die Botschaft der Jugendsekten empfänglich sind.

Die o. a. Ebenen der Sinnstiftung können in erster Annäherung als Reflexionsstufen analysiert werden (s. Mörth 1978, 142 ff.): Vom "bewusstlosen", unreflektierten Vollzug alltäglichen Lebens und Handelns (1) über die Reflexion des Handelns in Bezug auf seine Verortung in der Lebenswelt (2), die Reflexion der Strukturen dieser Lebenswelt (3) bis hin zur Reflexion religiöser Deutungsmuster in Bezug auf ihre Interpre-

tations- und Leistungsfähigkeit (4). Religiöse Inhalte werden nun auf den Ebenen 1–3 nicht als konkurrierend, sondern als ergänzend erfahren und verwendet. Die Entwicklung "volkstümlicher" Religionsformen vor allem auch innerhalb der christlichen Tradition, aus der Sicht einer hochreflektierten "Religion der Gelehrten" (Biezais 1981) allzuoft als "Aberglauben" denunziert, der auch im heutigen Westen vorhandene Glauben an Astrologie (so lesen z. B. 72% der erwachsenen Bevölkerung Oesterreichs Horoskope, s. Breid/Mörth 1980) und an Wunderheiler (vgl. Mörth 1983), all dies weist darauf hin, dass lebensweltliche Religion eher durch das Prinzip Konvergenz als das Prinzip Konkurrenz, das ja auch die Dichotomie Annahme/Ablehnung beinhaltet, zu kennzeichnen ist. Hier wird in der Tat ein "in sich geschichteter Synkretismus" (Matthes 1983, 19) sichtbar, entsprechend den jeweils aktualisierten Ebenen der Sinnstiftung und Reflexion.

Das quasi-theoretische Konstrukt einer allgemeinen Religion im Alltagsbewusstsein, das den Konkurrenzkampf der Sinndeutungen gleichsam entschärft und handhabbar macht, dürfte sich auch im europäischen Raum bereits entwickelt haben, wie folgendes Detail aus einer Untersuchung zum religiösen Bewusstsein in Oesterreich zeigt (Breid/Mörth 1980):

BEWUSSTSEIN ALLGEMEINER RELIGION:

Zustimmung/Ablehnung zu folgenden Statements:
(in % der Grundgesamtheit)

Statement	Zustimmung	unentschieden	Ablehnung
Alle Religionen laufen auf dasselbe hinaus	60,3	11,5	18,2
Jede Religion ist nur ein Teil der Wahrheit	39,6	23,6	24,8
Nur eine Religion kann die richtige sein	45,7	12,7	41,6

(N = 238)

Dieses Konzept einer allgemeinen Religion, das die Erfahrung von Pluralität und mangelnder Plausibilität in der Lebenswelt verarbeiten hilft, einerseits, und ein religiöses Alltagsbewusstsein, das Raum und Sozialwelt (zu dieser "Aufschichtung der Lebenswelt" s. Schütz / Luckmann 1975, 53 ff.) auf den Ebenen 2 und 3 sinnstiftend reflektiert, andererseits dürften nun für die Funktionsweise lebensweltlicher Religion unter den Bedingungen des "säkularen" und interreligiösen Pluralismus charkteristisch ein. Auf diese sinnstiftende Verarbeitung von Zeit, Raum und Sozialwelt sei im Folgenden eingegangen.

3. RELIGIOSES ALLTAGSBEWUSSTSEIN ALS "INTEGRISTISCHE IDEOLOGIE" VON ZEIT, RAUM UND SOZIALWELT

Die o. a. verschiedenen Synkretismen religiöser Lebensbewältigung, die entsprechend der jeweiligen Reflexionsstufe eine sinnintegrierte Lebensführung ermöglichen, lassen die These gerechtfertigt erscheinen, dass in diesen vielfältigen Formen von Alltagsreligiosität sich ein zusammenhängendes, auf das Subjekt bezogenes *Alltagsbewusstsein von Zeit, Raum und Sozialwelt* abzeichnet, das die herrschenden Strukturen auf der Makroebene erst bewältigbar und begreifbar macht. Für die Problematik des Zeiterlebens und Zeitbewusstseins, auf die wir uns hier aus Platzgründen konzentrieren wollen, hat diese These bereits O. Rammstedt (Rammstedt 1975) ausformuliert. Er unterscheidet vier Formen von Zeitbewusstsein:

- das *occasionale,*
- das *zyklische,*
- das *lineare mit geschlossener* und
- das *lineare mit offener Zukunft.*

Diese Zeitbewusstseinsformen entwickelten sich mit der gesellschaftlichen Evolution von archaischen zu industriellen Gesellschaften. Die früheren Zeitbewusstseinsformen werden nicht durch die letzte Form des linearen Zeitbewusstseins mit offener Zukunft ausser Kraft gesetzt, sondern existieren, da sie auf die Ebene landesweltlichen Handelns bezogen bleiben, weiter. Die Offenheit der Zukunft im herrschenden linearen Zeitbewusstsein, die Dominanz des Machbaren, die offene Zukunft als Horizont zur Realisierung vieler Möglichkeiten, all dies ist zwar funktional für das Bestehen des Sozialsystems und seiner verselbständigten Organisationen, aber nicht mehr funktional für die Handlungsprobleme des Einzelnen. Dies bedeutet, dass das Alltagsbewusstsein gegenüber dem "herrschenden" Bewusstsein entfremdet ist und vice versa.

Zur Ideologie werden dabei freilich *beide* Aspekte gesellschaftlichen Bewusstseins: Technik und Wissenschaft werden, insoferne ihr Bezug zur

lebensweltlichen Basis gesellschaftlichen Handelns verloren geht, ebenso zum "falschen Bewusstsein", zur Ideologie (vgl. Habermas 1968), wie sinnstiftende Formen des Alltagsbewusstseins, die den reflektierten Bezug zu den linear-zweckrationalen Strukturen nicht mehr beinhalten. Die im Ideologiebegriff steckende Dialektik von Sein und Bewusstsein ist daher in eine "Trialektik" von Lebenswelt, Gesellschaft und Wissen (s. dazu Schütz/Luckmann 1975, 234 ff.) überzuführen. Entfremdet sind Alltagsbewusstsein und herrschendes Bewusstsein dann, wenn sie tatsächlich als "geschlossene Sinngebiete", als "Sinnprovinzen" (Schütz) auftreten.

Diese Entfremdung muss vom Subjekt getragen werden. Mit "Subjekt" ist hier zunächst einmal das Subjekt und sein Bewusstsein im empahatisch-philosophischen Sinne gemeint. Die tatsächliche Verarbeitung verschiedener Bewusstseinsformen von Zeit, Raum und Sozialwelt erfolgt je nach kulturellem und historischem Kontext und gegebenem Reflexionsniveau, wie oben mit Bezug auf Aspekte des Pluralismus angedeutet, unterschiedlich: einmal auf der Basis einer autonomen Individualexistenz und bewusster Auswahl, oder auf der Basis einer "geschlossenen" Gemeinschaftsexistenz, oder auf der Basis partieller Autonomie als Teil verschiedener Gemeinschaften.

Den permanenten Veränderungen setzt also das Subjekt ein Bedürfnis nach Nicht-Veränderung entgegen, um darin personale und soziale Identität zu finden. Das Zeitbewusstsein erscheint in diesem Zusammenhang als ein Mittel, wahrgenommene Veränderungen zu ordnen bzw. als zeitlich geordnet zu betrachten. Die "Garantie" des herrschenden linear-offenen Bewusstseins, dass es morgen anders sein wird als heute, und die damit verbundene Wahrnehmung der Reduzierung eigenen, subjektiven Handlungs- und Beeinflussungsmöglichkeiten schlägt dann um in Angst. Der Rekurs auf andere Bewusstseinsformen ist so nach Rammstedt ein Versuch, Angst zu bewältigen, indem Veränderungsdaten anders geordnet werden. So formuliert sich im Alltagsbewusstsein eine *andere Ideologie sozialen Geschehens* (Rammstedt 1975, 58). Diese anderen Zeitbewusstseinformen verbinden sich mit analogen Formen der Wahrnehmung von sozialem Raum und sozialem Handeln. Ihr Fundament haben diese alltagsweltlichen Bewusstseinsformen wesentlich auch in religiösen Sinnprovinzen (s. dazu Mörth 1982). Realisiert werden sie in der westlichen Gesellschaft zunächst nur in der "kleinen" Lebenswelt, in der gruppenhaften Subkultur, die von den "grossen" Institutionen abgekoppelt erscheint. Diese Abkoppelung macht einerseits das "Leiden an der Gesellschaft" (Dreitzel), die Angst erst erträglich, trägt andererseits aber gerade deshalb zum Weiterbestand des herrschenden Bewusstseins verselbständigter Sozialsysteme, zur Verfestigung des "Prinzips Herrschaft" (Adorno) bei.

Diese in der Tat negative Dialektik von Gesellschaft und Alltagsbewusstsein ist nun, wie ich glaube, unvollständig. Indem hier eine Rekonstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit auf der Grundlage des Bewusstseins des Einzelnen und seiner existenziellen Probleme vollzogen wird, ist dieses Alltags-

bewusstsein auch die Basis für eine Reintegration, Reorganisation und Restrukturierung der zunächst als desintegriert, desorganisiert und destrukturiert erfahrenen modernen Welt (vgl. Drehsen 1982). Dies deshalb, weil das religiös fundierte Alltagsbewusstsein sich immer wieder umsetzt in gesellschaftliches und politisches Bewusstsein und in politische Aktion, also in den Versuch, aus der Partikularität des Alltages wieder auszubrechen und die gesamte Gesellschaft nach denselben Bewusstseinsformen wahrzunehmen und zu ordnen. B. Tibi spricht in diesem Zusammenhang zu Recht vom modernen Islam als politischer Ideologie (Tibi 1981, 47 ff.). Für Europa habe ich an anderer Stelle dies am Beispiel der katholischen Sozialkritik und des politischen Katholizismus im Oesterreich der Zwischenkriegszeit erläutert (Mörth 1983): Das Alltagsbewusstsein von Bauernschaft und Kleinbürgertum angesichts des schnellen Uebergangs von einer traditionalen, landwirtschaftlich orientierten, autokratischen zu einer modernen industriellen, demokratischen Gesellschaft artikulierte sich in der katholischen Sozialkritik. Diese beklagte die Zerstörung der traditionellen Lebenswelt durch die Prozesse der Industralisierung und setzte der kritischen Interpretation der modernen Gesellschaft das Idealbild einer traditionalen Gesellschaft gegenüber, bei der sich die verschiedenen Gruppen und verselbständigten Organisationen wieder in eine höhere ganzheitliche Ordnung einfügen sollten. Dieses Idealbild wurde in Oesterreich 1934 mit der Einführung der ständestaatlichen Verfassung auch gesellschaftstragende Kraft. Dies mag sicher auch "rückwärts gerichteter Revivalismus" (Freund) gewesen sein, entscheidend in diesem Argumentationszusammenhang ist, dass eine Sinnintegration der Gesamtgesellschaft auf der Basis des Alltagsbewusstseins und der Interessen der katholischen Mittelklasse in Stadt und Land versucht und durchgesetzt wurde, und zwar in einer Zeit, als die lineare Zweckrationalität des Kapitalismus zu einer gesamtgesellschaftlichen Krisensituation geführt hatte. Auch für die Gegenwart kann behauptet werden, dass angesichts der Entwicklung gesellschaftlicher Superstrukturen zu irrationaler Bedrohlichkeit Bewusstseinsformen, die eine Sinnintegration auf der Basis einer neuen Wertrationalität anstreben, immer mehr an Gewicht erlangen, und zwar gerade in der Ersten Welt: Friede, Gewaltlosigkeit, Harmonie mit der Natur sind solche "Heiligtümer" des Alltagsbewusstseins, die sich immer stärker auch in politische Aktionen umzusetzen beginnen.

Religiöses Alltagsbewusstsein – um eine allgemeine These zu formulieren – ist also eine *"integristische" Rekonstruktion der gesamten Sozialwelt* auf der Basis von für das *Subjekt "erträglichen", begreif- und verarbeitbaren Bewusstseinsformen* in den Dimensionen *Zeit, Raum und Sozialbeziehungen.* Wenn Lebenswelt und Sozialwelt nicht mehr, wie in vormodernen Gesellschaftsformen, kongruent sind, entsteht so eine "integristische Ideologie" mit gesamtgesellschaftlicher Reichweite. Denn die alltagsintegrierte Sinnerfahrung von Einzelnen und Gruppen stellt ein *kognitives Potential* dar, das evolutionnäres Lernen der Gesamtgesellschaft, also neue Strukturbildungen erst er-

möglicht. Die strukturbildende Kraft solcher lebensweltlich und religiös fundierter Ideen wird besonders deutlich während tiefgreifender Strukturkrisen der herrschenden Sozialstrukturen. War es früher die Beschäftigungskrise der 30er Jahre, so sind es heute die globalen Probleme Oekologie und Frieden, an denen sich ein neuer religiöser Integrismus ansiedelt.

Traditionsreiche religiöse Sinnsysteme christlicher und nichtchristlicher Provenienz erhalten hier insofern eine "neue Chance", als systemkritische Subkulturen durch transzendente Fundierung mehr politisches und gesellschaftsgestaltendes Gewicht erhalten können. Das zunehmende Engagement amerikanischer Kirchen in Friedensfragen sei hier als Beispiel angedeutet. Die Freisetzung des bisher im Ghetto der Privatheit und in Reservaten von Subkulturen gefangenen religiösen Alltagsbewusstseins zu gesellschaftlich-emanzipatorischer Aktion sei nun anschliessend am Beispiel ökologischer Orientierungen ausführlicher diskutiert.

4. DIE BEZIEHUNG ZUR NATUR ALS THEMA EINES RELIGIÖSEN INTEGRISMUS

Das ökologische Problem, das riesengross die weitere Entwicklung der Industriegesellschaft überschattet, dürfte seinen Ursprung auch im Sieg des Judaismus und des nachfolgenden Christentums über "heidnische" Vorstellungen haben. Während "Heiden", also archaische, animistische und andere Religionssysteme, 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 fortgeschrittensten Industriegesellschaften vor allem in den letzten 15 Jahren Eingang ins Alltagsbewusstsein breiter Bevölkeurngsschichten gefunden. Oestliche Religionen, die Verehrung und Anerkennung für alle Lebewesen predigen, 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 Ele-

mente 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 insoferne 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.

Ein solches Bewusstsein des Handelns in der Welt und gegenüber der Natur, das sich abzuzeichnen beginnt, beinhaltet schliesslich auch eine neue ethische Dimension. Diese neue Ethik hinterfragt die traditionelle Betonung individualistischer Aspekte. Denn das Handlungskonzept, das bisher vornehmlich rund um Individualrechte organisiert war, wird durch die Folgen individualistischen Handelns immer stärker in Frage gestellt. Dies wird am deutlichsten an der Frage des Privateigentums an Produktionsmitteln und der daraus ableitbaren Rechte. Verbrechen gegen Natur und Gesellschaft wiegen bisher gegenüber Verbrechen gegen Leib, Leben und Eigentum nicht schwer.

All dies sind Aspekte, die ich bewusst stark idealtypisch überzeichnet habe. Ansätze empirischer Evidenz für das wachsende Bestreben, auf der Basis religiös formulierter Erfahrung und religiös fundierter Wertorientierungen auch die Beziehung zwischen Mensch und Natur wieder zum Thema der Reflexion zu machen, gibt es dennoch genug. Dies ist mehr als "antiinstitutionelle Attitüde", "ökologische Romantik" oder "romantisch regredierender Protest" (Tibi 1981, 182). Ein solcher Integrismus auf religiöser Grundlage unter Einbeziehung nicht- und vorchristlicher Grundzüge der Weltdeutung stellt vielmehr, wenn man das Konzept des evolutionären Lernens in einer Gesellschaft wieder betont, eine Chance dar, die keineswegs mehr in eine offene Zukunft führende Entwicklung der Weltgesellschaft in einer humanen Weise zu beienflussen. Die verselbständigten Strukturen der Weltwirtschaft, die Systemkonkurrenz zwischen Kommunismus und Kapitalismus und die sich daran knüpfende Rüstungsproblematik, die Verselbständigung der Verwertungsrationalität des Kapitals: Herstellung von immer mehr Gütern, unter

Ausbeutung natürlicher Ressourcen und ohne nach menschlichen Zwecken zu fragen, die Beziehungen zwischen industrialisierten und "Entwicklungsländern", die auf eine imperialistische Ausbeutung hinauslaufen, – all diese in der Entwicklung der modernen Gesellschaft sich abzeichnenden Endpunkte, die treffenderweise im Alltagsbewusstsein mit "NO FUTURE" sich widerspiegeln, haben die einst offene in eine immer "geschlossenere" Zukunft verwandelt. Th. Luckmann drückt das treffend so aus:

> "Die moderne Gesellschaft beschert uns eine bemerkenswerte Umkehr der Dinge. Natur erscheint eher beherrschbar und verfügbar als schicksalhaft; Gesellschaftsstruktur entgleitet menschlicher Verfügungsgewalt. Sie wird zur zweiten Natur. Es ist heute schon abzusehen, dass unsere Ansicht über die Beherrschbarkeit der Natur zu revidieren sein wird. Aber werden wir auch bereit und fähig sein, nicht nur unsere *Sicht* der Gesellschaft als zweiter Natur zu revidieren (denn dass sie Menschenwerk ist, wissen wir ohnehin), sondern zu ändern, was bereits harte *Tatsache* geworden sein könnte: das moderne Sozialsystem als tatsächliche zweite Natur?" (Luckmann 1980, 206)

Eine Voraussetzung der Aenderung dieser scheinbar bereits harten Tatsache ist m. E. auch ein "religiöser Integrismus", der weder allein auf der institutionell-staatlichen Ebene als politische Ideologie, noch allein auf der personalen Ebene als ethischer Appell an die moralische Verpflichtung des Einzelnen, sondern auf der Ebene der "Lebenswelt" an Formen des Alltagsbewusstseins und einer lebensweltlichen Sinnintegration ansetzt. Ob die Voraussetzungen für eine solche undogmatische, offene Handhabung religiöser Sinnstiftung zur Reintegration von Person, Lebenswelt, Sozialstruktur *und* Natur unter den Bedingungen eines säkularen, individuell "beliebigen", eines intrareligiösen, gemeinschaftlich verpflichtenden, oder eines interreligiösen, in einer "allgemeinen Religion" konvergierenden Pluralismus am günstigsten sind, muss offen bleiben.

BIBLIOGRAPHIE

ADORNO, Theodor W. (1966), Negative Dialektik (Suhrkamp, Frankfurt/M.)

ADORNO, Theodor W. (1969), Neutralized Religion and Its Functions, *Sociology and Religion: A Book of Readings* (Birnbaum, N., Lenzer, G., Eds.) (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.) 335–343

BERGER, Peter L. (1965), Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse, *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 1 (1965) 235–249

BERGER, Peter L. (1971), Soziologische Betrachtungen zur Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte, *Hat die Religion Zukunft?* (Schatz, O., Ed.) (Verlag Styria, Graz/Wien/Köln) 49–68.

BERGER, Peter L., (1973), Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft (S. Fischer, Frankfurt/M.)

BERGER, Peter L., und LUCKMANN, Thomas (1966), Secularization and Pluralism, *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 2 (1966) 73–86

BIEZAIS, Haralds (1981), Religion des Volkes und Religion der Gelehrten, *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 1 (Duerr, H.-P., Ed.) (S. Fischer, Frankfurt/M.) 565–590

BREID, Franz, und MOERTH, Ingo (1980), Soziale Lage, Einstellungen, Werte und religiöses Verhalten von Zuwanderern aus dem ländlichen Raum in den Raum Linz, unveröff. Forschungsprojekt, Linz 1980 (Institut für Soziologie)

BRUNMAYR, Erich (1981), Sekten- und drogengefährdete Jugend in Oberösterreich, Eine repräsentative Erhebung bei 15–19-Jährigen (Amt der oö. Landesregierung, Linz/D.)

DOEBERT, Rainer (1973), Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungsversuche (Suhrkamp, Frankfurt/M.)

DOEBERT, Rainer (1978), Sinnstiftung ohne Sinnsystem? Die Verschiebung des Reflexionsniveaus im Uebergang von der Früh- zur Spätadoleszenz und einige Mechanismen, die vor möglichen Folgen schützen, *Religionssoziologie als Wissenssoziologie* (Fischer, W., und Marhold, W., Eds.) (Kohlhammer, Stuttgart) 52–72

DREHSEN, Volker (1982), Protestant Piety Movements in The Process of Contemporary Social Differentiation, *Social Compass*, 29 (1982) 167–185

FREUND, Wolfgang S. (1971), Religionssoziologische und sprachkulturelle Aspekte des Entwicklungsproblems in der islamischen Welt, *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 7 (1971) 105–122

FREUND, Wolfgang S. (1970), Die Djerbi in Tunesien. Soziologische Analyse einer nordafrikanischen Minderheit (Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan)

FUERSTENBERG, Friedrich, und MOERTH, Ingo (1979), Religionssoziologie, *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Bd. 14 (König, René, Ed.) (F. Enke, Stuttgart) 1–84

GEERTZ, Clifford (1960), The Religion of Java (Free Press, New York)

GEERTZ, Clifford (1968), Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia (Yale University Press, New Haven, Conn.)

GREELEY, Andrew M. (1972), The Denominational Society. A Sociologiacal Approach to Religion in America (Scott, Foresman & Co., Glenview, Ill.)

HABERMAS, Jürgen (1968), Technik und Wissenschaft als "Ideologie" (Suhrkamp, Frankfurt/M.)

HADDAD, Juliette (1982), Sacré et vie quotidienne: perspective sur une société arabo-musulmane moderne, *Social Compass*, 29 (1982) 311–333

LUCKMANN, Thomas (1967), The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in INdustrial Society (Macmillan & Co., New York)

LUCKMANN, Thomas (1977), Theories of Religion and Social Change, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1 (1977) 1–28

LUCKMANN, Thomas (1980), Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen (Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich)

LENSKI, Gerhard (1967), Religion und Realität. Eine Untersuchung über den Stellenwert der Religion in einer Industriegrossstadt (G. Gröter'sche Verlagsbuchhandlung, Köln)

MATTHES, Joachim (1983), Religion als Thema komparativer Sozialforschung – Erfahrungen mit einem Forschungsprojekt zum religiösen Wandel in einer Entwicklungsgesellschaft, *Soziale Welt*, 34 (1983) 3–21

MOERTH, Ingo (1978), Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie (Kohlhammer, Stuttgart)

MOERTH, Ingo (1979), Religiöse Sinnstiftung und gesellschaftliches Bewusstsein, *Oesterreichische Zeitschrift für Soziologie*, 4 (1979), 16–30

MOERTH, Ingo (1982), Religiöse Grundlagen von Zeit- und Wertorientierungen, Referat auf dem Symposium "Zum Begriff Zeit in den Sozialwissenschaften", Bochum 1982, unveröff. Manuskript.

MOERTH, Ingo (1983), Zwischen Aberglauben und Kulturreligion. Aspekte von Alltagsreligiosität am Beispiel Oesterreich, *Volksfrömmigkeit in Europa* (Ebertz, M., Schultheis, F., Eds.) (Ch. Kaiser, München) (Erscheinungstermin 1984, dzt. Manuskript)

RAMMSTEDT, Otthein (1975), Alltagsbewusstsein von Zeit, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27 (1975) 47–65

SCHUETZ, Alfred, und LUCKMANN, Thomas (1975), Strukturen der Lebenswelt (Luchterhand, Neuwied und Darmstadt)

SEYFARTH, Constans (1973), Prostantismus und gesellschaftliche Entwicklung: Zur Reformulierung eines Problems, *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (Seyfarth, C. und Sprondel, W. M., Eds.) (Suhrkamp, Frankfurt/M.) 338–366

SEYFARTH, Constans (1980), The West German Discussion of Max Weber's Sociology of Religion since the 1960s, *Social Compass*, 27 (1980) 9–25

SIDDIQUE, Sharon (1977), Interactionist Theory and the Study of Religion in non-Western Societies. The Berger-Luckmann Thesis and the Sultantes of Cirebon, West Java, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1 (1977) 167–184

TIBI, Bassam (1981), Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter (Ch. H. Beck, München)

WAARDENBURG, Jacques (1978), Official and Popular Religion in Islam, *Social Compass*, 25 (1978) 315–341

WEBER, Max (1947), Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., 4. Auflage (J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen)

ZULEHNER, Paul M. (1974), Religion nach Wahl (Herder, Wien)