

Michael Opielka

## Der Ort der Werte in der Gesellschaft

### Zu einer anthroposophischen Erweiterung der Soziologie

*in: Jahrbuch für anthroposophische Kritik, 2004, S. 7-31*

Die Frage, ob es sich bei der Anthroposophie um eine wissenschaftliche, kulturelle oder religiöse Bewegung handelt, hat für ihr Selbstverständnis große Bedeutung. Sie ist bis heute nicht recht geklärt. Ein Grund für die Unklarheit liegt in den Bezugsbegriffen. Jene von Goethe mit einem geflügelten Wort<sup>1</sup> versehene Trias von Wissenschaft, Kunst und Religion stellt bis heute eine große Herausforderung für die Sozialwissenschaften dar, denn diese definieren für das allgemeine Publikum die Grenzen gesellschaftlicher Teilsysteme: wo beginnen und enden Wissenschaft, wo Kunst, wo Religion? Ist beispielsweise „Kultur“ ein Obergriff für alle drei Felder - oder stehen sich Religion und Kultur eher gegenüber, als Markierungen eines eher transzendenten und eines eher immanenten Feldes?

Wie wichtig das Nachdenken über solche Grenzen und Übergänge werden kann, macht der so genannte „Kopftuchstreit“ deutlich. In Frankreich und neuerdings auch in Deutschland wird vor Gerichten um die Frage gestritten, ob eine muslimische Lehrerin an einer Staatsschule ein Kopftuch tragen dürfe. Handelt es sich beim Kopftuch um einen religiösen oder um einen kulturellen Ausdruck? Im ersten Fall wäre der Kampf für das Kopftuch im Unterricht ein Kampf um religiöse, geistige Freiheit. Im zweiten Fall wäre dieser Kampf ein Kampf um Modefreiheit, um einen partikularen Ausdruck, der gegenüber „höheren“ Werten wie der geistigen Freiheit der Schüler zurückstehen sollte.

Damit ist schon eine These angeschlagen, die auf das Folgende vorgreift. Aber halten wir ein und betrachten weitere Varianten der Frage: Warum soll Religionsfreiheit ein höheres Gut als kulturelle Freiheit sein? Versteht man nicht unter Religion gerade ein Kollektivphänomen und ist kulturelle Freiheit unter den Bedingungen der „Individualisierung“ nicht gerade die Freiheit des individuellen Handelns? Oder handelt es sich bei der ganzen Kopftuchdebatte nur um eine Rechtsfrage, insoweit eine politische Frage, vor allem um eine Grenzziehung zwischen Privatem und Öffentlichem, die historisch immer umstritten ist und jetzt eben auch? Als letztes (aber gewiss ergänzbares): ist die Kopftuchfrage nicht eigentlich eine pädagogisch-professionelle Frage nach der optimalen geistigen Entfaltung der Schüler und weiß man hier nicht viel zu wenig über die Wirkungsbezüge Lehrer(in)-Schüler, um dazu gehaltvoll Stellung zu nehmen?

Abgesehen also von den komplexen evaluativen, bewertenden Fragen nach den Wirkungszusammenhängen zwischen verschiedenen sozialen Elementen und wiederum mit Merkmalen der Personen

---

*Der Beitrag stellt eine überarbeitete Fassung des Aufsatzes „Postmaterialismus aus soziologischer Sicht. Die Bedeutung des Werte-Systems im Sozialen Organismus“ dar, der im von Roland Benedikter herausgegebenen Band „Postmaterialismus. Band 7: Perspektiven des postmaterialistischen Denkens“ im Sommer 2004 im Passagen Verlag (Wien) erscheint. Eine erste Fassung wurde am 15.7.2003 vor dem „Forum Zeitfragen der Anthroposophischen Gesellschaft in Deutschland“, im Friedrich-Hardenberg-Institut, Heidelberg vorgetragen.*

<sup>1</sup> „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt/Hat auch Religion;/Wer jene beiden nicht besitzt,/Der habe Religion“ (J.W. v. Goethe, Zahme Xenien IX)

stellt sich am Beispiel „Kopftuch bei Lehrerinnen?“ auch die Frage nach dem Ort von Religion und Kultur in der Gesellschaft und damit nach deren Differenz und Einheit.

Die Fragestellung beinhaltet, dass „Werte“ in einem Religions- bzw. Kultursystem fundiert werden. Das ist – abstrakt gesagt – sicher der Fall. Ich werde aber zeigen, dass die Wertefundierung den gesamten gesellschaftlichen Organismus durchzieht bzw. das soziale „System“ der Gesellschaft. Das „Wie“ dieses Durchziehens ist, wie uns die Soziologie vor allem seit Talcott Parsons informiert, allerdings wundersam: mangels eines gesellschaftlichen Wertekonsenses sind es nicht mehr die Teilsysteme oder gar das Gesellschaftssystem als Ganzes, was die Wertproduktion und –weitergabe sichert, sondern ein spezifisches Element der Gesellschaft: die formalisierten Medien<sup>2</sup> bzw., wie sie Parsons bezeichnete, die „symbolisch generalisierten Interaktionsmedien“. Die Werte wanderten sozusagen aus den Institutionen in die Medien – und damit in die Verfügung auch der Individuen, denn die Medien dienen der Kommunikation zwischen Akteuren, individuellen wie kollektiven.<sup>3</sup> Doch während über die Form der – durchaus werthaltigen – formalisierten Medien des Wirtschafts- und Politiksystems – nämlich Geld und Recht – heute sozialwissenschaftlicher Konsens besteht, steht durchaus infrage, ob es vergleichbar formalisierte Medien in den „höheren“ Subsystemen überhaupt gibt oder gar geben kann. Wir landen also mitten im unübersichtlichen Gelände der Sozialtheorie.

Um das Ergebnis vorweg zu nehmen: Es gibt nach wie vor Subsysteme der modernen, das heißt: funktional (nach Funktionen) ausdifferenzierten Gesellschaft, die eine besondere Rolle für die Wertproduktion, -erhaltung und den Wertewandel spielen. Hinsichtlich der „letzten“, fundierenden Werte, übernimmt das Subsystem „Religion“ diese Funktion (hinsichtlich „kleinerer“ Werte können alle anderen Subsysteme jene Rolle auch übernehmen). Die Überlegungen von Parsons helfen uns aber dabei, dass wir nicht statisch auf die Funktionssysteme blicken, sondern dynamisch auf den Entwicklungsaspekt innerhalb dieser Systeme sowie auf ihre so genannte „Interpenetration“, ihre wechselseitige Durchdringung.

Berechtigt freilich ein solch topographischer, vielleicht sogar ontologischer Blick auf das Soziale, von „Postmaterialismus“ zu sprechen, wie dies Roland Benedikter vor einiger Zeit recht provokativ vorgeschlagen hat (vgl. Benedikter 2001)? Wie alle Begriffe, so ist auch dieser ein Differenzbegriff. Er entsteht durch Unterscheidung, hier: von „Materialismus“. In Bezug auf unsere Frage nach dem Ort, gar dem Wesen von gesellschaftlichen „Werten“ ist die Differenz eine zumindest doppelte.

Die erste Differenz bezieht sich auf die *Wertentstehung*. In einer materialistischen Perspektive bleibt die Entstehung von Werten letztlich dunkel. Sie erscheinen als Niederschlag historischer, primär politisch-ökonomischer Prozesse, bisweilen auch als biologisch-psychologisch abgeleitetes Phänomen. Der Materialismus als philosophische wie soziologische Weltdeutung bemisst Werten folglich nur sekundären Status bei. Primär sind für ihn materielle Prozesse und Interessen, die wiederum primär aus Materiebewegungen erklärt werden. Kultur und Religion sind „Überbau“-Phänomene, keineswegs „Basis“ menschlicher wie gesellschaftlicher Dynamik. Gegen die materialistische - marxistische wie utilitaristische - Ableitungsdoktrin hat sich stets soziologischer (und natürlich philosophischer) Widerstand geregt, Durkheim und Weber gelten bis heute als dessen Wortführer, die für eine Eigengesetzlichkeit der Wertentstehung plädieren (vgl. Joas 1997).

Die zweite Differenz resultiert aus der *Wertanalyse*. In einer materialistischen Perspektive kommt Werten nur geringe Bedeutung für die Analyse der modernen Gesellschaft zu. Das ist konsequent angesichts der genannten anthropologisch-soziologischen Geringschätzung von Werten sowohl im marxistischen wie im utilitaristischen Lager. Wie Benedikter zurecht vermerkt, zeichnet sich freilich bereits im Materialismus seine Relativierung ab: Spätestens mit der „Neuen“ Linken (Kritische Theorie, Frankfurter Schule) wurde zumindest nach Begründungen gesucht, warum eine Überwindung

---

<sup>2</sup> Den Begriff der „formalisierten“ Medien habe ich in Opielka 2004 vorgeschlagen.

<sup>3</sup> Vgl. zu einer pointierten und überzeugenden Darstellung des Parsonsschen Beitrags: Wenzel 2002.

des „materialistischen“ Kapitalismus zunehmend durch Gruppen angestrebt wird, die weniger durch materielle als durch psychische und kulturelle Widersprüche motiviert scheinen. In einer eher kultursoziologischen Perspektive, beginnend mit komplexen Surveys der Einstellungsforschung (vor allem der von Ronald Inglehart initiierte „World Values Survey“<sup>4</sup>), konnte ein „Wertewandel“ hin zu „postmateriellen“ Einstellungen in allen Industriegesellschaften beobachtet werden. „Materialismus“ erscheint hier weniger als analytisch-heuristisches Instrument denn als Diagnose einer komplexen Wertkonfiguration - die nun, bedingt von einem sozial-kulturellen Wandel durch einen „Postmaterialismus“ abgelöst zu werden verspricht, in dem individualistische, expressive Selbstentfaltungswerte an die Stelle von Traditionalismus, Konformität und primär materielle Bedürfnisbefriedigung treten.

Beide Dimensionen des „Postmaterialismus“ - die analytische Dimension der Wertentstehung wie die evaluative Dimension der Wertanalyse - beanspruchen aus guten Gründen Plausibilität. Im folgenden werde ich einige soziologische Überlegungen anführen, die sich auf beide Dimensionen beziehen. Ich beginne mit systematischen Deutungen zur „Gliederung“ der Gesellschaft, gehe in einem zweiten Schritt auf die Unterscheidung von Gemeinschafts- und Letztwerten ein und vertiefe die religiöse Wertdimension im dritten Abschnitt. Zum Abschluss erfolgt ein Resümee, in dem ich die „postmaterialistische“ Konstellation der Gegenwart bestätige.

## **1. Viergliederung als analytisches Instrument der Gesellschaftsanalyse – ein soziologischer Blick**

Man spricht meist dann von einer „Gliederung“ der Gesellschaft, wenn ein bestimmter, eher „organischer“ Gesellschaftsbegriff im Hintergrund steht. Vereinfacht gesprochen und nach mehr als einem Jahrhundert soziologischer Theoriearbeit an diesem Gedanken lassen sich zwei Gesellschaftsbegriffe unterscheiden: der ältere von beiden versteht die Gesellschaft als Sinn-Zusammenhang, also als geistiges Phänomen – früher pyramidal von oben (Gott, Gottkaiser usw.) integriert, heute beispielsweise als „autopoietisches“ System (so Niklas Luhmann) -; der andere, vielleicht neuere Begriff sieht in der Gesellschaft die Summe der Individuen, basierend auf deren Handeln und analysierbar durch einen „methodologischen Individualismus“. In der soziologischen Theorie ist die Polarität beider Ansätze als Kontroverse „Individuum vs. Struktur“, „Handlung vs. System“ oder „Handlungstheorie vs. Systemtheorie“ bekannt.<sup>5</sup> Offensichtlich ist, dass ein Gesellschaftsbegriff, der die Gesellschaft als Aggregat individueller Handlungen betrachtet, zunächst nicht als „organisch“ gelten kann. Andererseits sind auch die systemischen Gesellschaftskonzepte nicht unbedingt „organisch“. Zwar hat Thomas Hobbes seinen im Jahr 1660 veröffentlichten „Leviathan“, als den er die staatlich integrierte Gesellschaft sah, auf dem Buchtitel noch als gigantisches Wesen und im Text die Analogie von Gesellschaft und Organismus gezeichnet. Doch schon Hobbes sah den Gesellschafts-„Organismus“ eher als Metapher, die den komplexen Zusammenhang von individuellen Willen und normativer Ordnung markieren sollte.<sup>6</sup>

Ich kann diese hochkomplexe Kontroverse um einen sachgemäßen Gesellschaftsbegriff hier nur andeuten. Die Literatur zu möglichen Synthesen, Vermittlungen und Aufhebungen ist heute unüberschaubar. Dies führt einerseits dazu, dass man sich allzu leicht auf eben die Geistes-Schule zurückzieht, in die man durch Schicksal, Zufall oder Karma einsozialisiert wurde, und den Blick darüber hinaus entweder bleiben lässt oder vorweg mit Vorurteilen durchsetzt. Auf der anderen Seite finden

---

<sup>4</sup> Siehe <http://www.worldvaluessurvey.org/>

<sup>5</sup> Die sich mit dieser Polarität beschäftigende Literatur ist unterdessen kaum überschaubar, vgl. zum Überblick Alexander u.a. 1987.

<sup>6</sup> Hobbes beschreibt am Ende des „Leviathan“ sein Buch als „my discourse of civil and ecclesiastical government“ und damit präzise seine Intention: eine Versöhnung von bürgerlicher und religiöser Herrschaft.

wir einen teils extremen Pragmatismus, faktisch eine Theorie- und Erkenntnisfeindlichkeit als Folge der Unübersichtlichkeit. Beide Fallen sollten nicht vergessen werden, wenn ich im folgenden einen Gesellschaftsbegriff skizziere, der gleichfalls einen synthetischen Anspruch vertritt. Er geht auf zwei Traditionslinien zurück: zum auf den Sozialphilosophen Johannes Heinrichs, der eine „Reflexions-Systemtheorie“ der Gesellschaft entwickelte und sich dabei vor allem auf G.W.F. Hegel bezog, darüber hinaus aber auch Anleihen unter anderem bei Georg H. Mead und Talcott Parsons machte. Die zweite Traditionslinie knüpft unmittelbar an Talcott Parsons an, vor allem an den Schriften seiner letzten Arbeitsphase, und mit Parsons an einen Versuch, die großen Kontroversen der Soziologie einer Synthese zuzuführen (vgl. Opielka 2004). Beide Autoren, Heinrichs und Parsons, vertreten eine Art „Viergliederung“ der Gesellschaft (Parsons spricht vom so genannten „AGIL-Schema“), in der das Wertesystem jeweils einen gesonderten und – systematisch – dominierenden Platz einnimmt. Dabei unterscheiden sich weniger die Ergebnisse als die Konstruktionsprinzipien erheblich. Während Parsons’ „voluntaristische Handlungstheorie“ (bzw. „Systemfunktionalismus“) von Handlungskategorien ausgeht, in die er soziales Handeln auflöst, - der Soziologe Richard Münch sprach deshalb nicht zu Unrecht von einem „Kantianischen Kern“ der Parsonsschen Soziologie -, rekonstruiert Heinrichs’ sozialphilosophischer Zugang das Handeln vom Gedanken der (Hegelschen) „Reflexion“ her. Das Reflexionsprinzip ist für Hegel der vernunftgemäße Nachvollzug von Lebensprozessen. Hinsichtlich dieses Grundgedankens folge ich Heinrichs.

In Kürze lässt sich die Perspektive einer „Viergliederung“ des sozialen Handelns und der reflexionslogischen Konstruktion sozialer Systeme durch Handeln folgendermaßen skizzieren: im sozialen Organismus können wir vier Handlungsmodi bzw. Weltverhältnisse (des Subjekts) unterscheiden, denen jeweils – auf der Systemebene – vier gesellschaftliche Subsysteme entsprechen:

1. Die einfache Reflexionsbeziehung eines Subjekts zu einem Objekt, die „Anpassung“ an die materielle Umwelt. Im Gesellschaftssystem wird dieser Handlungsmodus im Subsystem „Wirtschaft“ systembildend (*Level 1*).
2. Die doppelte Reflexion eines Subjekts (Hegels „Reflexion-in-sich-und-anderes“), Selbstreflexion, im sozialen Handeln als „Strategisches Handeln“. Im Gesellschaftssystem wird dieser Handlungsmodus im Subsystem „Politik“ systembildend (*Level 2*).
3. Die nächste Reflexionsstufe ist die wechselseitige reflexive Beziehung zweier (zu 1 und 2 fähigen und damit) reflexionsfähigen Subjekte als „Kommunikatives Handeln“ (bei Martin Buber: „dialogisches Handeln“). Im Gesellschaftssystem wird dieser Handlungsmodus im Subsystem „Gemeinschaft“ organisiert (*Level 3*).
4. Die abschließende Reflexion bildet (in jedem System) die „Sinn“-Ebene, im sozialen Handeln kann man vom „Metakommunikativen“ oder „Sinn-Handeln“ sprechen. Im Gesellschaftssystem wird dieser Handlungsmodus im Subsystem „Legitimation“ organisiert (*Level 4*).

In Abbildung 1 sind diese elementaren Reflexionsbezüge der vier Elemente des Handelns – Subjekt, Objekt, Anderes Subjekt, Sinn (bzw. Medium) – graphisch dargestellt. Die Rekonstruktion dieses reflexionslogischen Modells ist ein Verdienst von Heinrichs. Es scheint mir, nach langjährigen Anwendungen und Überprüfungen auf verschiedene empirische Felder, ein logisch vollständiges Modell des sozialen Handelns anzubieten.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Die erste und vollständigste Darstellung findet sich bei Heinrichs 1976. Ich selbst lernte Heinrichs’ Theorie erstmals in einem bereits 1988 verfassten Manuskript zur „Öko-Logik“ kennen (veröffentlicht als Heinrichs 1997), in dem die Vierfachheit der Reflexionsbezüge anthropologisch in Auseinandersetzung mit dem indischen Denken, der abendländischen Denktradition, harmonikalen Modellen und der Naturphilosophie rekonstruiert wird. Heinrichs stellt in diesem Werk höchst anregende Beziehungen zur anthroposophischen Dreigliederung sowie weiteren Theorien der „Vier“, „Drei“ und „Sieben“ her. Sein Anspruch, eine „Logik der Ganzheit“ zu formulieren, ist hoch, doch sehr bedenkenswert (vgl. für einen sozialtheoretisch nicht ausgearbeiteten, inhaltlichen Versuch Ganzheit – eher in kantianischer Tradition – zu bestimmen, neuerdings auch Schaerer 2003, der gleichfalls eine Vierheit von Erkenntnisprinzipien annimmt und zurecht fordert: „Für ein vollständiges Erfassen der gewählten Perspektivität müssen die entwickelten Begriffe selbst vollständig die Qualität der befrag-

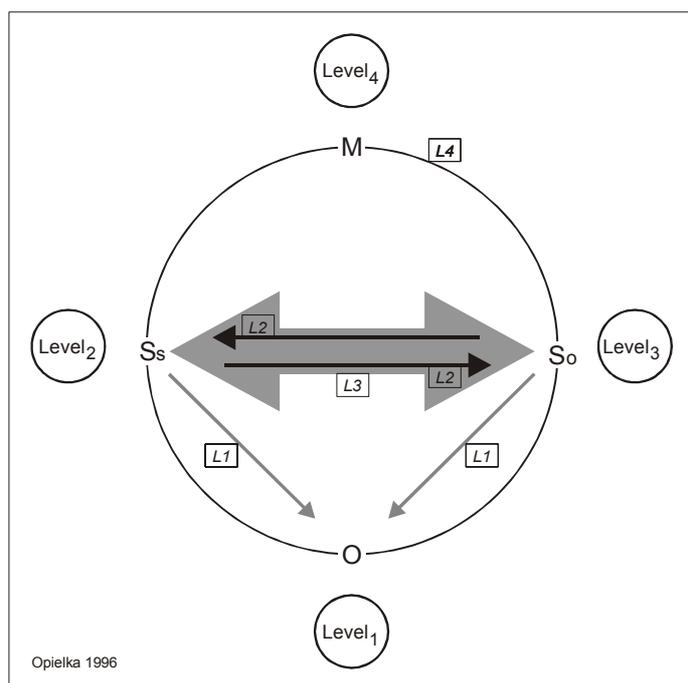


Abbildung 1: Soziales Sinnsystem (nach J. Heinrichs 1976)

In soziologischer Perspektive erscheinen soziales Handeln und soziale Systeme dabei zunächst morphologisch aufeinander bezogen, also gestaltähnlich. Ich neige dazu, von einer dialektischen Stufung von Handeln und System zu sprechen, von einer aufsteigenden Komplexität. Die Homologie-Annahme von Handlung und System behauptet, dass Systeme durch Handeln konstruiert werden (- Homologie meint damit mehr als nur eine metaphorische Analogie). Heinrichs formuliert dies so, dass der reflexive Abschluss einer Handlung (die vierte Ebene, die Sinn-Ebene) jeweils systembildend wirkt. Soziale Systeme werden also *durch* Handeln konstruiert und erhalten – und nicht (wie dies Niklas Luhmann vorschlug) durch „Autopoiesis“, also Selbstschöpfung.<sup>8</sup>

In Abbildung 2 habe ich die vier gesellschaftlichen Subsysteme – Wirtschaft, Politik, Gemeinschaft und Legitimation – weiter untergliedert. Die Gliederung folgt konsequent den skizzierten handlungssystemischen Prinzipien und zeichnet eine Art Landkarte des Systems Gesellschaft, zunächst ihrer „strukturellen“ Subsysteme bzw. Funktionssysteme. Im englischen würde man von einer „map of the societal system“ sprechen. Ein Verständnis dieses soziologischen Blicks auf die Gesellschaft erfordert folglich eine Abstraktionsleistung, insoweit als es hier zunächst nicht um konkrete Institutionen und Organisationen geht, sondern um funktionale Beziehungen und ihre Ordnung. Dennoch werden Kritiker schnell mit Einwänden bei der Hand sein, selbst dann, wenn sie sich auf die geistige Sichtweise des Soziologen einlassen. Warum benenne ich beispielsweise das dritte Subsystem mit dem Begriff „Gemeinschaft“ und nicht – beispielsweise – als „Kultur“? Man könnte das durchaus tun. Ich bezeichne das kommunikative Subsystem der Gesellschaft dennoch als „Gemeinschaftssystem“ – und folge darin Parsons -, weil der Begriff „Kultur“ bzw. „Kultursystem“ selbst zu schillernd ist, darauf komme ich noch zurück. Während die Untergliederung des Subsystems Politik weitgehend den gängigen Begriffen der „Gewaltenteilung“ folgt – das Subsystem „Administrative“, also

ten Perspektive haben“; ebd., S. 38). Zur erkenntnistheoretischen Dimension von Sozialtheorien vgl. auch Opielka 2004.

<sup>8</sup> Die Hegelsche Perspektive von Heinrichs unterscheidet sich insoweit deutlich von der Konstruktionslogik bei Parsons, der die Rekonstruktion eines Systems im Anschluss an Alfred N. Whitehead durch „unit acts“ als „eternal objects“ eher pragmatisch-philosophisch vornimmt (so die Deutung von Wenzel 2002).

das „wirtschaftliche“ Subsystem der Politik, wurde in der politikwissenschaftlichen Debatte der vergangenen Jahre als weitere Ausdifferenzierung der „Exekutive“ interpretiert -, mag die Gliederung des Subsystems „Gemeinschaft“ ganz ungewohnt erscheinen. Auch hierbei versuche ich, den logischen Prinzipien zu folgen: das Hilfesystem (hierzu gehören bspw. Solidaritätsnetze wie Freundschaft, Familie, Nachbarschaft, Sozialarbeit) bildet die „wirtschaftliche“ Basis des Gemeinschaftssystems, im Subsystem „Bildung“ reproduziert sich die Gemeinschaft qua Sozialisation, das Subsystem „Öffentlichkeit“ organisiert die Kommunikation der modernen Gesellschaft und schließlich leistet das Subsystem „Kunst“ den abschließenden Ausdruck der gemeinschaftlichen Kultur einer Gesellschaft – und nähert sich dabei dem legitimativen System an ohne darin schon aufzugehen: die Kunst ist in einer modernen, ausdifferenzierten Gesellschaft – und darauf beziehen sich diese Überlegungen – frei von legitimativen Verpflichtungen, als gesellschaftliches „Kunstsystem“ institutionalisiert sie die höchste Stufe der Kommunikation.<sup>9</sup>

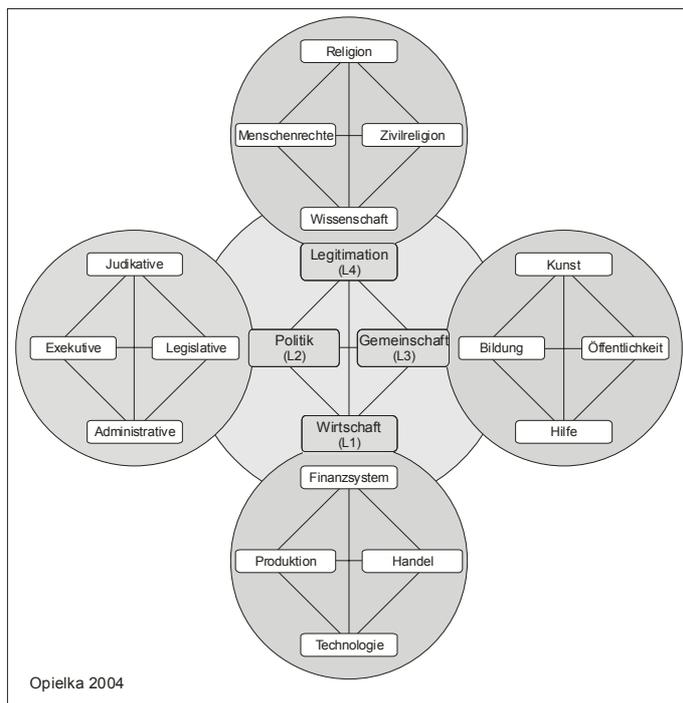


Abbildung 2: Viergliederung der Subsysteme der Gesellschaft

Ähnlich lässt sich auch die Gliederung des Subsystems „Legitimation“ verstehen: während das Wissenschaftssystem sozusagen die „wirtschaftliche“ Seite des Legitimationssystems darstellt – hier organisiert die Gesellschaft ihre geistige Ökonomie, ihre geistige Arbeit an der Welt<sup>10</sup> -, werden im

<sup>9</sup> Die hier vertretenen inhaltlichen Gliederungen und Zuordnungen unterscheiden sich recht wesentlich sowohl von den Zuordnungen von Parsons – auch infolge seiner anderen Systemkonstruktion -, vor allem aber auch von Heinrichs, trotz der Gemeinsamkeit in den Konstruktionsprinzipien. So unterscheidet Heinrichs noch in seinem Buch „Sprung aus dem Teufelskreis“ (o.J., 1997, S. 53) (1) Wirtschaftssystem, (2) Politisches System, (3) Kommunikations- und Bildungssystem und (4) Grundwerte, weltanschauliche Grundlagen als die vier Subsysteme „in einem Staat“ (auch in Heinrichs 1997, S. 172). Kurz darauf übernimmt er teilweise meine Begrifflichkeiten (ohne dies immer kenntlich zu machen) und spricht für die vierte Stufe vom „Legitimationssystem“ (Heinrichs 1998, S. 28; hier übernimmt er auch die von mir vorgeschlagene Viergliederung des politischen Systems). Allerdings unterscheidet sich seine interne Gliederung der dritten und vierten Stufe erheblich von der von mir vertretenen, so ordnet er „Wissenschaft“ der dritten Stufe zu – nun „(kommunikative) Kultur“ genannt -, und rechnet dem vierten System mit (1) Weltanschauung/Metaphysik, (2) Ethos/Ethik, (3) Religionen und (4) mystische Theologie ausschließlich – wie ich es nenne – religiöse Funktionen zu.

<sup>10</sup> Hier bin ich näher bei Parsons, der auf das „university bundle“ aufmerksam macht, die Kombination von Ausbildung, Grundlagen- und angewandter Forschung, wie sie das moderne Universitätssystem (v.a. in den USA) kennzeichnet, und deshalb den wissenschaftlichen- also Forschungsaspekt der Universitäten dem, wie er es nennt „Rationalitätssystem“ – der ersten, „A“-Stufe des Legitimationssystems (bei ihm: „Treuhandsystem“) zu-

komplexesten gesellschaftlichen Teilsystem, dem Religionssystem, die Beziehungen zur „höheren Wirklichkeit“ – außerhalb der Gesellschaft - institutionalisiert. Die beiden hier als „Menschenrechte“ und „Zivilreligion“ (Rousseau, Bellah) bezeichneten Subsysteme wirken sicherlich noch ein wenig bemüht. Man kann in ihrer fehlenden oder zumindest noch bescheidenen Institutionalisierung – das System Menschenrechte konkretisiert sich beispielsweise in Weltorganisationen wie der UNO, die mehr sind als nur zugehörig zum Politiksystem –, aber auch einen Niederschlag sozialer Evolution erkennen: die Ausdifferenzierung von Funktionssystemen ist der entscheidende Prozess der Moderne und vor allem der Individualisierung und diese ist eben noch längst nicht am Ende.

Da wir uns hier nur auf eine Skizze beschränken können, sollen die praktischen Implikationen für die Sozialtheorie – und insbesondere der Unterschied zwischen der hier vorgeschlagenen „Viergliederung“ und der in der anthroposophischen Sozialwissenschaft vertretenen „Dreigliederung“ - nun am Beispiel der gesellschaftlichen Wertebenen verdeutlicht werden.

## 2. Kulturwerte als Gemeinschaftswerte, Religiöse Werte als Letztwerte

Für unsere Frage nach dem Wertesystem im sozialen Organismus kann zunächst ganz allgemein gelten, dass „Werte“ auf der Sinn-Ebene in jedem Teilsystem der Gesellschaft erzeugt und erhalten werden. In der dialektischen, „reflexionslogischen“ Perspektive gilt das Prinzip der Viergliederung – systemisch – auf jeder Ebene. Parsons hat dies in seinem AGIL-Modell nach dem Prinzip der russischen Puppen zu zeigen versucht: in jedem Teil taucht die Logik des Ganzen auf. Insoweit werden in jedem – noch so kleinen – Subsystem der Gesellschaft „Werte“ in Form von Sinn genutzt, um das jeweilige System „abzuschließen“. Das bedeutet, dass es „kleine“ und „große“ Werte gibt und dazwischen ein breites Spektrum „mittlerer“ Werte. Konkret: im Wirtschaftssystem der Gesellschaft (Level 1) werden, wie uns die Ökonomie seit je zeigt, Wirtschafts-Werte erzeugt und erhalten, institutionalisiert im Finanzsystem. Im politischen System ist vor allem das Rechts-System dafür zuständig. Wenn wir aber im üblichen Sprachgebrauch den Begriff „Werte“ verwenden, so beziehen wir uns gemeinhin auf Kulturwerte und auf Letztwerte, also religiöse Werte. Um diese jeweils – und von den Werten des Wirtschafts- und Politiksystems – unterscheiden zu können, ist die Perspektive der Viergliederung außerordentlich nützlich.

In Abbildung 3 werden nun den Systemebenen jeweils exemplarische Medien und Institutionen zugeordnet (ausführlicher dazu Opielka 2004). Das heißt natürlich, dass in diesen Subsysteme noch zahlreiche weitere, mehr oder weniger formalisierte Medien existieren. Während im Subsystem „Wirtschaft“ bekanntlich das „Geld“ als das klassische formalisierte Medium entstand, im Subsystem „Politik“ wiederum „Recht“ als formalisiertes Medium gilt, scheinen für die Subsysteme Gemeinschaft und Legitimation vorderhand keine vergleichbaren Formalisierungen zu existieren. Zumal von Formalisierung bzw. „Symbolischer Generalisierung“ nur gesprochen werden kann, wenn diese Medien sozusagen als „Währung“ des jeweiligen Subsystems allgemein und das heißt vor allem auch in den anderen Subsystemen konvertibel sind. Heinrichs wies schon früh darauf hin, dass im kommunikativen Subsystem die „Sprache“ diese Rolle einnimmt – ein Vorschlag, der leider gerade von den Theoretikern des „kommunikativen Handelns“ wie Jürgen Habermas bislang nicht aufgegriffen wurde. Für das Subsystem Legitimation scheint mir „Ritual“ zwar ein geeigneter übergeordneter Begriff für das entsprechende formalisierte Medium zu sein, doch ist es offensichtlich, dass

---

rechnet, wie ich dies ebenfalls vorschlage (vgl. Parsons 1978, S. 91ff., Parsons 1990, S. 557). Heinrichs' Vorstellung, das Wissenschaftssystem sei sozusagen die „Selbstreflexions“-Ebene des Gemeinschafts- also des „Kommunikations“-Systems der Gesellschaft, halte ich für verkürzt: Wissenschaft im „wahren“ Sinn sucht die „Wahrheit“ in der Welt, also vollste Erkenntnis und nicht nur die stets begrenzte Diskurs-Wahrheit einer Kommunikationsgemeinschaft. Hier scheint Heinrichs an einen knappen Wahrheitsbegriff anzuknüpfen und sich damit – wenngleich wohl unbeabsichtigt – an die Seite des von ihm ansonsten heftig kritisierten Diskurstheoretikers Jürgen Habermas zu stellen.

von allgemein konvertiblen „Ritualen“ in modernen Gesellschaft (noch?) nicht gesprochen werden kann. So müssen wir es bei einer Leerstelle belassen. Dennoch lassen sich auch hier exemplarische Medien beobachten, beispielsweise das „Zitat“ im Wissenschaftssystem (bis hin zu institutionalisierten Zitationsnachweisagenturen) oder – zumindest im Bereich der christlichen Religionen – das „Sakrament“.

Ähnliches gilt für die konkreten Institutionen. Die Plausibilität einer sozialtheoretischen Gesellschaftsanalyse muss sich daran erweisen, dass sie möglichst alle Phänomene begrifflich erfassen kann. In gewisser Weise ist auch (Sozial-)Wissenschaft eine Kunst: sie muss (mit Goethes Ästhetik sprechend) eine Brücke schlagen zwischen der materiellen und der geistigen Welt, zwischen der empirischen Beobachtung und der Welt der Ideen. In Abbildung 3 wird dies exemplarisch auch für Institutionen versucht – man könnte also auch jeweils andere Institutionen einfügen. Ein Beispiel: für das Subsystem „Handel“ – das kommunikative Subsystem des Wirtschaftssystems – habe ich hier die „Börse“ als Institution genannt. Genauso gut könnte man hier auch einen „Wochenmarkt“ oder „e-bay“, den Internet-Marktplatz nennen, nur werden an der Börse Firmen(anteile) gehandelt, deshalb auch das Medium Kurswert. Dass im Wirtschaftssystem keineswegs nur Geld als Währung gilt (auch wenn dies die am höchsten formalisierte, generalisierte Währung bildet), zeigt sich beispielsweise am neuartigen Handel mit Emissionsrechten oder am Zeit-Handel an Zeittauschbörsen.<sup>11</sup>

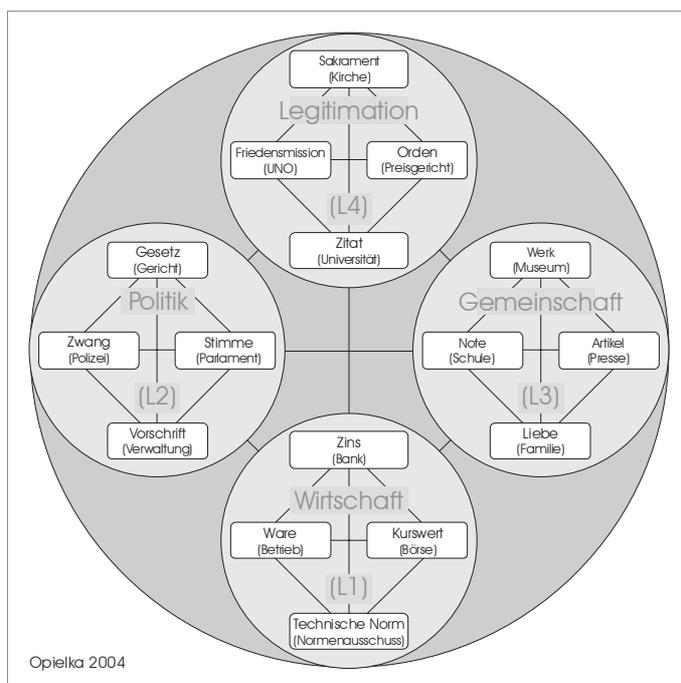


Abbildung 3: Exemplarische Medien und Institutionen der vier Subsysteme der Gesellschaft

Kommen wir nun genauer auf Werte zu sprechen. Aus den bisherigen Überlegungen wird vielleicht schon deutlich geworden sein, dass die „Komplexität“ oder auch die „Sinn-Tiefe“ der in den verschiedenen Subsystemen zirkulierenden Werte recht unterschiedlich ist. Um diese Problematik präziser zu fassen, möchte ich mich auf die Differenz der Wertproduktion zwischen dem Gemeinschafts-

<sup>11</sup> Man könnte auch einwenden, dass „Ware“ eigentlich kein Medium des Subsystems „Produktion“ des Wirtschaftssystems sei, da ein Produkt erst durch den Handel zur Ware wird. Dagegen lässt sich mit einem weiteren Aspekt der hier vertretenen systemischen Perspektive argumentieren, auf die vor allem Parsons aufmerksam gemacht hat: auf die „Interpenetration“, die wechselseitige Durchdringung aller Subsysteme und zwar über ihre Medien: in einer ausdifferenzierten Gesellschaft (zumindest in einer mehr oder weniger kapitalistischen Marktwirtschaft) existieren keine Produkte als solche, sie nehmen zunächst (so jedenfalls Karl Marx) stets die Warenform ein.

und dem Legitimationssystem konzentrieren. Das soll in zwei Schritten geschehen. Zunächst soll problematisiert werden, wie Werte im Gesellschaftssystem auftauchen. Im zweiten Schritt betrachte ich vergleichend die in der anthroposophischen Sozialwissenschaft vertretene Theorie der „Dreigliederung“, in der Gemeinschafts- und Legitimationssystem in einer Sphäre zusammengefasst werden, dem „Geistesleben“.

### *Vom Werte-Konsens zum Werte-Pluralismus*

In seinem Spätwerk stellte sich Talcott Parsons, der vielleicht bedeutendste Soziologe des 20. Jahrhunderts, die Frage, wie soziale Ordnung begründet werden kann, ohne dass Werte als (moralisch) verpflichtend von *allen* Gesellschaftsmitgliedern geteilt werden. An die Stelle einer strukturfunktionalistischen Deutung – einer vor allem durch Internalisierung von Werten und Normen und zugleich durch Konsensus gestützten Klammer von Kultur und Persönlichkeit – trat für ihn – auch in der Folge einer wachen Wahrnehmung der Kulturrevolution der 68er-Bewegung und des in den 70er Jahren beobachteten „Wertewandels“ – eine systemtheoretische Interpretation: als „Weg von einer askriptiv geregelten und auf moralischen Verpflichtungen basierender sozialer Ordnung zu nicht-normativer Integration durch symbolische Kommunikationsmedien“ (Wenzel 2002, S. 437). Das „Erbe des Wertekonsensus“ traten für Parsons die symbolischen Kommunikationsmedien „Wertbindungen“ (*value commitments*) und „Einfluss“ (*influence*) an, die Medien der beiden komplexeren Subsysteme der Gesellschaft: des „Treuhandsystems“ (entspricht hier dem „Legitimationssystem“) und der „gesellschaftlichen Gemeinschaft“ (hier nur: „Gemeinschaft“). Zum entscheidenden Gedanke wird nun, dass die Grundvoraussetzung für dieses symbolische Kommunikationsmedium der Umstand ist, dass in einer Gesellschaft ein einheitliches, für alle ihre Mitglieder verpflichtendes Wertesystem nicht mehr existiert, wobei natürlich weiterhin Werte internalisiert werden. Harald Wenzel, dem das Verdienst zukommt, den späten Parsons und seine Arbeiten zur „Human Condition“ schon seit Anfang der 90er Jahre präzise zu deuten, hat die Folgen so zusammengefasst: „*Wertbindungen* sind das Medium um selektiv die generalisierte Bereitschaft für die Implementierung von Werte zu mobilisieren. Das dafür zuständige Treuhändersystem sorgt für die Integrität der Gesellschaft – analog zum Nutzen in der Wirtschaft. Das bedeutet nun nicht mehr die Erhaltung einer starren kulturellen Identität der Gesellschaft; Integrität ist vielmehr ein Eigenwert, um Revisionen im ‚Selbstverständnis‘ der Gesellschaft bewerten zu können. Das impliziert die Implementierung von neuen Werten; die Werterfahrungsbasis der Gesellschaft ist keine Nullsumme. Analog zum Koordinationsstandard der Zahlungsfähigkeit im Wirtschaftssystem achtet das Treuhändersystem auf Musterkonsistenz in der kontinuierlichen Umarbeitung der gesellschaftlichen Wertebasis. (...) *Einfluss* als symbolisches Kommunikationsmedium zielt auf die Wiederherstellung von Solidarität und damit auf den Kernbereich sozialer Ordnung. Zwar ist der Koordinationsstandard für die Verwendung von Einfluss Konsens, aber Ziel ist nun nicht mehr die Herstellung eines gesamtgesellschaftlichen Wertekonsensus, sondern ein sich dauernd fortschreibendes und erweiterndes Netz von Teilsolidaritäten. Diese Solidaritäten sind nicht mehr durch Werte charakterisiert, sondern durch Interessenkoalitionen.“ (ebd., S. 437f. ; Herv. i.O.)

Sehen wir von den einer anderen Konstruktionslogik geschuldeten Begriffen ab und auch von der Frage, ob „Einfluss“ der beste Begriff für das symbolische Medium des Gemeinschaftssystems ist – gewiss ist er aber ein wesentliches –, so verweist die Analyse von Wenzel auf einen *faszinierenden Perspektivenwechsel*: der Blick fällt jetzt auf die Dynamik *innerhalb* der Subsysteme der Gesellschaft und – entsprechend der „Interpenetration“, der wechselseitigen Durchdringung der Subsysteme – auf die Dynamik *zwischen* den Subsystemen. Das entscheidende Merkmal dieser Dynamik ist *Pluralismus*. Pluralismus heißt nicht Beliebigkeit, zurecht spricht Wenzel für das Legitimationssystem von einer notwendigen „Musterkonsistenz“ bei der kontinuierlichen Revision der Wertebasis der Gesellschaft. In unserer Perspektive sind hierfür vor allem die Subsysteme Wissenschaft und Religion zuständig: im wissenschaftlichen Diskurs müssen sich Werte historisch und synchron begründen lassen,

versprachlichen, vergleichen und verstehen. Zugleich werden widersprüchliche Wertmuster wissenschaftlich reflektiert, permanent kontrovers diskutiert und – wie leider auch –, je nach Freiheitsgrad des wissenschaftlichen Lebens unterdrückt. Im Subsystem Religion werden – so könnte man sagen – die „tiefen“ oder „starken“ Werte „geschöpft“. Ich spreche deshalb hier von der Zuständigkeit des Religionssystems für „Letztwerte“, dazu gleich noch mehr.

Im Unterschied dazu werden im Gemeinschaftssystem weniger Werte kommuniziert, als vielmehr Kommunikationen selbst. Bei Parsons (und Wenzel) wird das Gemeinschaftssystem meines Erachtens nach zu sehr auf „Solidarität“ und Integration verengt.<sup>12</sup> Vielleicht wird dieser komplexe Zusammenhang deutlicher, wenn wir (durchaus mit Parsons) zwischen Moral und Normen – als Elemente des Gemeinschaftssystems – und Ethik und Werten – als Elementen des Legitimationssystems – unterscheiden.<sup>13</sup> Natürlich sind die Grenzen fließend. Betrachten wir Beispiele.

Im Gemeinschaftssystem, in den Familien, in Schulen, der Öffentlichkeit und in der Kunst (Literatur, Filme, Theater usf.) werden Geschlechternormen verhandelt: sollen Frauen und Männer gleich sein oder verschieden? Was heißt „Weiblichkeit“, was „Männlichkeit“ usf.? Dies äußert sich in Umgangsformen, in der Mode, Ivan Illich analysierte die Geschlechtsgebundenheit der gesamten Kultur traditioneller Gesellschaften („Genus“), die in der Moderne durch den „Sexus“, die scheinbare Geschlechtergleichheit abgelöst wurde. Nun wirkt sich die Geschlechtermoral auf alle anderen Subsysteme aus, beispielsweise auf die Arbeitsteilung in der Wirtschaft und auf die Rechtsverhältnisse im politischen System (Frauenrechte usf.) und wirkt von dort auch wieder zurück auf die Moralverhältnisse. Man kann auch beobachten, dass religiöse und wissenschaftliche Vorstellungen des „richtigen“ Geschlechterverhältnisses auf die gemeinschaftliche Praxis Einfluss nehmen, vor allem in solchen Gesellschaften, in denen das Gemeinschaftssystem noch eng mit dem Legitimationssystem verwoben, undifferenziert ist. Dies ist derzeit vor allem ein Problem für islamische Gesellschaften. Zumindest für die modernen Gesellschaften des westlichen (und des sozialistisch geprägten sonstigen) Typs lässt sich gleichwohl eine relative Autonomie gemeinschaftlich ausgehandelter Geschlechternormen beobachten (bis hinein in die Familien). Ein anderes Beispiel für gemeinschaftliche Moral und Normen sind die Forderungen nach kultureller Autonomie für Sprachgruppen. So ist der Kulturkampf der Basken oder der Kurden auch ein nationaler, also politischer Kampf, vor allem aber ein Bemühen um gemeinschaftlich-kulturelle Autonomie des Ausdrucks von Besonderheit – keineswegs ein religiöser Kampf oder ein Kampf um divergierende Letztwerte.

Ein Beispiel für die Auseinandersetzung um Ethik und Werte ist derzeit die Kontroverse um die so genannte „Euthanasie“: soll die Gesellschaft durch ihre Institutionen im Gesundheitswesen das Recht haben, über „lebenswertes“ Leben zu entscheiden? Hier geht es offensichtlich nicht um kommunikative Moral, sondern um „tiefere“, „stärkere“ Werte. Zurecht fühlen sich hier Wissenschaft und vor allem Religion berufen.

---

<sup>12</sup> Richard Münch kritisierte die Parsonssche Vorstellung, nur bzw. vor allem das Gemeinschaftssystem erfülle die gesellschaftliche Funktion „Integration“ (bei Parsons das „I“ im „AGIL-Schema“) und betonte zurecht die „multiple Integration“ der Gesellschaft durch alle Teilsysteme (vgl. Münch 1995, dazu ausführlicher Opielka 2004).

<sup>13</sup> Diese Begriffsverwendung ist in der soziologischen wie in der philosophischen Literatur durchaus umstritten, die Begriffe Moral und Ethik werden keineswegs einheitlich verwendet. In einem aktuellen Lehrbuch zur (analytischen) Ethik heißt es zumindest: „Aber ganz überwiegend wird zwischen ‚Ethik‘ und ‚Moral‘ so unterschieden, dass ‚Ethik‘ als die philosophische *Theorie der Moral* gilt, ‚Moral‘ dagegen als das komplexe und vielschichtige System der Regeln, Normen und Wertmaßstäbe, das den Gegenstand der Ethik ausmacht.“ (Birnbacher 2003, S. 2) Die Perspektive Birnbachers ist nicht soziologisch, insoweit interessieren ihn die gesellschaftlichen Systemreferenzen nur am Rande. Dennoch deutet dieser „common sense“ durchaus in unsere Richtung, insoweit „Moral“ sozusagen die „mores“, die Sitten einer Gesellschaft meint, während „Ethik“ auf die – nun Hegel zitierend – „Sittlichkeit“, also die Wertkonfiguration einer Gesellschaft abhebt (- und damit mehr ist als eine „Theorie“) (vgl. dazu Opielka 2004).

Das eingangs erwähnte Beispiel des „Kopftuch-Streites“ wiederum scheint zwischen beiden Sphären zu schillern: während die einen im Kopftuch eine religiöse Symbolik sehen und dabei auf den Habit katholischer Nonnen verweisen, meinen andere, das Kopftuch sei im Islam allenfalls religiöses Brauchtum, gar ein Mode-Accessoire ohne religiösen Wert. Ohne dies hier beantworten zu wollen, mag die sozialtheoretische Unterscheidung doch zum klareren Denken verhelfen: sie erlaubt die Rekonstruktion sowohl der Selbstdeutung der Verfechter und der Gegner des öffentlichen Kopftuchtragens, wie auch die Bewertung, zu der unterdessen Gerichte und Gesetzgeber genötigt werden. In medientheoretischer Perspektive mag das „Kopftuch“ als religiöses Medium nämlich nur im Konfliktfall nützlich sein – und im Konflikt neigen Personen und Kollektive bekanntlich dazu, Elemente aus einem Subsystem zu radikalieren. Der Vorzug einer freiheitlichen, pluralistischen Gesellschaft liegt darin, solche Radikalisierungen zu mäßigen, indem der Blick von den kollektiven Zwängen auf die Vielfalt der Individuen wechselt.

### *Viergliederung oder Dreigliederung der Gesellschaft?*

Die wohl gewichtigste Herausforderung an die Analyse einer Viergliederung der Gesellschaft könnte die Theorie der „Dreigliederung“ der Gesellschaft darstellen, wie sie von Rudolf Steiner seit dem Jahr 1918 entwickelt wurde. Steiner unterschied zwischen Wirtschafts-, Rechts- und Geistesleben. Eine gesunde Gesellschaft setze die Differenzierung und vor allem die autonome Gestaltung dieser Bereiche voraus. Durch diese Autonomie wirken diese Bereiche im Ergebnis organisch, das heißt positiv aufeinander. Was zunächst abstrakt klingt, hat, wenn es in die Praxis umgesetzt wird, radikale Folgen. So darf das Rechtsleben - das heißt der Staat - nicht mehr in die Autonomie des Geisteslebens eingreifen und beispielsweise das Schulsystem betreiben.

Erst wenn die Bereiche nicht mehr vermischt werden, können sie ihre Eigengesetzmäßigkeiten voll zur Blüte bringen und ihre eigentlichen Idealen erfüllen: Freiheit im Geistesleben, Gleichheit im Rechtsleben und Brüderlichkeit im Wirtschaftsleben. Eine andere Zuordnung der Ideale würde zerstörerisch wirken: Gleichheit im Geistesleben tötet jede Innovation, Freiheit vor dem Gesetz hebt die Gesetze auf. Ein anderes Ideal als die Brüderlichkeit für das Wirtschaftsleben führt zum Sozialismus (Gleichheit) oder zum Liberalismus (Freiheit). Erst die Zuordnung zu unterschiedlichen Lebensbereichen macht die Ideale der Menschheit lebendig: vermischt, so wird Steiner häufig verstanden, heben sie sich gegenseitig auf.

Wie aber begründet Steiner die Dreiheit des „sozialen Organismus“? Auf den ersten Blick fällt die Parallele zum menschlichen Organismus auf. Doch die Verhältnisse der beiden Organismen sind in bestimmter Hinsicht umgekehrt: der soziale Leib sei nicht ein Analogon zum Organismus, sondern ein inverser Organismus. Die Dreigliederung nach Nerven-Sinnes-System, rhythmischem Herz-Lungen-System und Stoffwechselsystem für Bewegung und Metabolismus funktioniere strukturell im Sozialen spiegelbildlich. Denn dort muss das Geistesleben die ideelle Nahrung für sein Fortbestehen und seine Entwicklung bereitstellen, während das gemeinsame materielle Tun (Wirtschaftsleben) das leisten muss, was im Leiblichen das Sinnes-Nerven-System tun sollte: empfindsam sein für die wahren Bedürfnisse. Vergleichbar mit dem menschlichen Organismus wäre dann nur das Rechtsleben, dort Zentrum der Rhythmus- und Willensaspekte, in der Gesellschaft gleichfalls Zentrum des nun gemeinschaftlichen Willens (vgl. Steiner 1982, S. 174f.). Dieses Spiegelungs- (und damit Umstülpungs-)Motiv zwischen geistiger Ordnung und hieraus entstandener Materialität ist konsistent mit allen anderen Darstellungen des Existenziellen, die Steiner angeboten hat.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Insoweit handelt es sich für Steiner bei der Dreigliederung des sozialen Organismus um die Angemessenheit gegenüber geistigen Gesetzmäßigkeiten: „Während wir im irdischen Geistesleben den Nachklang dessen ausleben, was wir geistig durchlebt haben, bevor wir auf die Erde heruntergestiegen sind, während wir im Rechtsleben des politischen Staates nur ausleben, was zwischen Geburt und Tod liegt, lebt sich, während wir im Wirt-

Aus diesen Überlegungen wird bereits sichtbar, das für Steiner die „Dreigliederung des sozialen Organismus“ weniger eine Kategorie der Analyse der bestehenden Gesellschaftsdifferenzierung bildet, als vielmehr ein notwendiges Projekt der Sozialreform. Die soziologische Herausforderung der Dreigliederungs-Theorie läge darin, die komplexen Bedingungen dieser Reform zu untersuchen. Bislang hat sich die anthroposophische Dreigliederungsliteratur allerdings so wenig um einen Anschluss an den soziologischen Forschungsstand bemüht wie umgekehrt eine ernsthafte Analyse des Dreigliederungsgedankens durch die soziologische Forschung zu beobachten ist.

Von daher ist die Kritik von Christoph Strawe, einem führenden Vertreter der anthroposophischen Sozialwissenschaft, an Heinrichs' Theorie der „Viergliederung“ ein notwendiger erster Schritt. Strawe kritisiert vor allem drei Aspekte, die für unsere Frage nach den Werten im sozialen Organismus relevant sind.

Zum einen moniert er eine „Verwischung der Begriffsebenen“ (Strawe 2002, S. 15), indem Heinrichs innerhalb des – bei ihm „Kommunikations- und Bildungssystem“ genannten – Gemeinschaftssystems eine „Gleichordnung“ von „Wissenschaft, Publizistik, Kunst und Pädagogik“ vornehme. Unabhängig davon, dass ich innerhalb des Gemeinschaftssystems die Teilsysteme „Hilfe, Bildung, Öffentlichkeit und Kunst“ verorte, scheint Strawe das dialektisch-systemische Gliederungsprinzip nicht nachzuvollziehen: denn auch innerhalb des Dreigliederungsgedankens kann und muss man sich eine interne Gliederung der Teilsysteme nach denselben Prinzipien vorstellen, die allerdings in dieser Denktradition bislang nicht soziologisch ausformuliert wurde (allenfalls für die interne Gliederung von Organisationen und Institutionen, beispielsweise für die wirtschaftliche, rechtliche und geistige Sphäre einer Waldorfschule). Für die Bestimmung von Werten und Wertkommunikationen sind derartige Differenzierungen von größter Bedeutung, weil die „Vermischung“ von Werten ganz unvermeidlich ist.

Zum zweiten – und hier wird es für unsere Frage zentral - kritisiert er bei Heinrichs das „Auseinanderreißen“ von Wissenschaft und Kunst einerseits, von Religion andererseits. Nun ordnet Heinrichs das Wissenschaftssystem zwar nicht dem Legitimationssystem zu, wie ich dies für plausibler halte, dennoch erscheint mir Strawes Argument mehr voluntativ als analytisch: „Macht nicht gerade der innere Wandel, welches das metakommunikative Handeln durchmacht und der im Übergang von der Unterordnung unter die vorgegebene religiös-moralische Norm zum ‚ethischen Individualismus‘ führt, eine neue Annäherung von Wissenschaft, Kunst und Religion im Sinne eines ganzheitlichen Herangehens möglich?“ (a.a.O.; vgl. dazu auch Opielka 2000). In der Tat, diese „Annäherung“ ist heute vermutlich möglich. Doch die Differenzierung der Ebenen war historisch gerade notwendig, um die soziale Grundlage für den „ethischen Individualismus“, den Steiner in seiner „Philosophie der Freiheit“ auch in Bezug auf Nietzsche formulierte, überhaupt erst zu entwickeln.

Das Hauptproblem für Strawe ist jedoch das Hierarchie-Modell, das Heinrichs anbietet: „Der Versuch, Religion und Weltanschauung Wissenschaft und Kunst überzuordnen, hat seine klerikale Tradition: Wissenschaft und Kunst als Mägde der Theologie.“ (ebd.) Heinrichs „reduziert Weltanschauung auf Konfession“. Das kann man Heinrichs allerdings nicht unbedingt vorwerfen, auch wenn er das „Legitimationssystem“ insgesamt auch als „Religion“ bezeichnet (so in Heinrichs 1998, S. 28), darin aber doch den konkreten „Religionen“, also Konfessionen, nur eines von vier Subsystemen

---

schaftsleben stehen, wo wir nicht untertauchen können mit unserem höheren Menschen, etwas aus, bereitet sich etwas vor, was auch geistig ist, was wir durchtragen durch die Pforte des Todes. So sehr die Menschen möchten, dass das Wirtschaftsleben nur für die Erde da sei, es ist es nicht, sondern gerade deshalb, weil wir untertauchen in das Wirtschaftsleben, bereitet sich für uns als Menschen etwas vor, was wiederum auf die übersinnliche Welt Beziehung hat. Daher sollte niemand darauf verfallen, die Organisation des Wirtschaftslebens für sehr gering zu halten. (...) In all dem, was sich auf dem Grunde des Wirtschaftslebens an Brüderlichkeit entwickelt, liegen (...) Vorbedingungen für das Leben, das wir entwickeln nach dem Tode.“ (Steiner 1980, S. 42f.)

zuweist.<sup>15</sup> Strawe trifft aber doch einen Nerv bei Heinrichs, wenn er ihm eine hierarchische Sozialkonzeption abliest: „(...) die vertikal-hierarchische Anordnung der Subsysteme in übereinanderliegenden horizontalen Schichten ist ein letzter Rest der Plato'schen Dreigliederung mit dem Lehrstand oben und dem Nährstand unten.“ (Strawe 2002, S. 18) Für diese Deutung geben vor allem graphische Darstellungen von Heinrichs in – meiner Auffassung nach höchst dubiosen – „freiwirtschaftlichen“ Organen<sup>16</sup> leider durchaus Anlass, in denen die komplexe dialektische Stufung durch ein schlichtes Schichtungsmodell ersetzt wurde. Ein Grund dafür dürfte darin liegen, dass Heinrichs als normativer Philosoph die soziologischen Voraussetzungen zugunsten von teils abstrakten Prinzipien zurückstellt.

Alles in allem lässt diese erste Auseinandersetzung zwischen Dreigliederungs- und Viergliederungstheorie vieles offen. Auch wenn bei Heinrichs eine Neigung zum Hierarchisieren vorliegen sollte, ist dies keineswegs theorieimmanent. Denn auch der an Parsons gerichtete Vorwurf war stets - und vor allem nach der 68er-Bewegung -, die systemische Viergliederung sei „idealistisch“, denke die Gesellschaft nur als ein „von oben“ durch Werte integriertes System und verhindere damit individuelle Freiheit. Inwieweit die Idee der „Dreigliederung“ eine Entwicklungsperspektive für eine heute – so die analytische These – als vierfach gegliederte, moderne Gesellschaft eröffnet, muss hier zunächst offen bleiben.<sup>17</sup>

Erlaubt sei hier nur eine vorsichtige These: in Steiners Anthropologie und Geisteswissenschaft insgesamt findet sich in der Regel eine Vierfachheit für die Beschreibung von *empirischen* und eine Dreierheit für die Beschreibung *geistiger* Tatsachen, beim Menschen ist das vierte Wesensglied, das „Ich“, der Umschlagpunkt (in die geistige Sphäre).<sup>18</sup> Man könnte in gewisser Weise, Steiner kühn weiter deutend, das *Legitimationssystem* als *das Ich der Gesellschaft* verstehen – in dem ganz anders als in der kollektivistischen und hierarchischen Vergangenheit die persönlichen „Iche“, die Individuen ganz zur Geltung kommen müssen. Der Ort dafür wären Wissenschaft und Religion, aber auch der Kampf um die weltweite Institutionalisierung der Menschenrechte sowie um eine „Zivilreligion“, die radikal vom Individuum her konzipiert ist. Erst wenn diese Durch-Ichung, Durch-Individualisierung der Legitimationsgrundlagen der modernen Gesellschaft ein gewisses, nicht schematisch bestimmbares Niveau erreicht hat, wäre ein „Absterben“ ihrer sozial-institutionellen Seite, also des Legitimi-

---

<sup>15</sup> Allerdings kann der selektive Leser von Heinrichs' Schriften durchaus einen religiös-engagierten Duktus, mit freilich wechselnden Referenzen entdecken. Nachdem er bis in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts als Jesuit an der Jesuitenhochschule St. Georgen in Frankfurt lehrte, veröffentlichte mit Verlassen des Ordens in verschiedenen Organen, unter anderem in Zeitschriften der „International Religious Foundation“ der „Vereinigungskirche“ des Rev. Moon (Heinrichs 1989) und in den 90er Jahren ausgiebig in den durchaus als eher sektiererischen – wenngleich eher „wissenschaftlich-religiösen“ (um einen weiter unten näher ausgeführten Begriff zu nutzen) – Kreisen der an Silvio Gesell anschließenden „Freigeld-Bewegung“ bzw. Bewegung für eine „Natürliche Wirtschaftsordnung“ (Heinrichs o.J./1997; zu einer Erläuterung dieser geistigen Heimatsuche vgl. Heinrichs 2002). In seiner neuesten Buchveröffentlichung (Heinrichs 2004) wird die beißende und zum Teil beleidigende Polemik, derer Heinrichs sich zunehmend befleißigte, explizit gegen führende Vertreter der deutschen, sozialphilosophisch ausgerichteten Soziologie gerichtet (v.a. Jürgen Habermas und Niklas Luhmann) und auch gegen den Verfasser dieses Beitrags (ebd., S. 65). Trotz dieser irrlichternden Form, die die bislang praktisch fehlende Rezeption von Heinrichs in der deutschen Soziologie kaum befördern wird, ist der Gehalt seiner frühen, in den 1970er Jahren entwickelten Reflexions-Typologie beachtlich.

<sup>16</sup> Strawe bezieht sich in seiner Kritik im wesentlichen auf einen entsprechenden Text: Heinrichs 2001.

<sup>17</sup> Hinweise darauf finden wir bspw. bei Strawe, der darauf aufmerksam macht, dass Steiner selbst eine Art institutioneller Viergliederung vorschlägt, wenn die Dreigliederung politisch realisiert wäre, für die er unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg eine Weile kämpfte: neben Selbstverwaltungseinrichtungen von Wirtschafts-, Rechts- und Geistesleben solle ein „Senat“ zur geistigen aber auch praktischen Systemintegration treten (vgl. Strawe 2002, S. 23). Im übrigen finden sich im anthroposophischen Schrifttum zu sozialen Fragen immer wieder Systematiken, die eine erstaunliche Parallele zur hier vorgeschlagenen Viergliederung besitzen (z.B. bei Dietz 2001, S. 20f., der vier seelische Grundhaltungen unterscheidet, die sich unschwer unseren 4 Levels zuordnen lassen: „Gelassenheit“ – L1, „Urteilsfähigkeit“ – L2, „Orientierung“ – L3, „Gestaltung“ – L4).

<sup>18</sup> So analysiert Steiner bei der menschlichen Seele vier Wesensglieder (physischer, ätherischer, astraler und Ich-Leib), die wiederum um drei „geistige“ Wesensglieder „oberhalb“ des „Ich“ ergänzt werden, so dass der Mensch insgesamt siebengliedrig ist.

onssysteme, sein Aufgehen in einem „Geistesleben“, das Gemeinschaft und Legitimation umfasst, denkbar und wünschenswert. Selbstverständlich kann die soziale Dreigliederung dort auch heute schon versucht werden, wo die jeweilige Gemeinschaft die dafür notwendigen Voraussetzungen erfüllt: das heißt wo im Legitimationssystem dieser Gemeinschaft der – von der Wissenschaft bis zur Religion – die radikale Freiheit, der „ethische Individualismus“ (Steiner) bereits verwirklicht wird. So oft ist das leider noch nicht der Fall.

Das analytische Potential der Viergliederung sollte jedenfalls nicht unterschritten werden. Im nächsten Teil wird nun der Blick auf das Legitimationssystem selbst gelenkt und dabei der Blick etwas gedreht: nun geht es um die religiöse Wertbildung und Wertbindung im engeren Sinn – zugleich aber darum, dass das Religiöse viel weiter gefasst werden muss.

### 3. Religion im Kontext

Moral ist eine kommunikativ erzeugte „generalisierte Institution“ (des gesellschaftlichen Subsystems „Gemeinschaft“), ihr Medium sind Normen, Sitten und Gebräuche. Das Legitimationssystem wird als gesellschaftliches Subsystem demgegenüber metakommunikativ rekonstruiert, also durch Sinn-Kommunikation. Ein wesentliches Medium des Legitimationssystems sind Werte. Das Religionssystem ist wiederum das komplexeste, reflexiv höchste Subsystem des Legitimationssystems. Insoweit ist es für die Letztwerte zuständig (bei Parsons: „ultimate values“).<sup>19</sup> Das ist also unsere Grundlage. Sie ist gewiss nicht vollständig. Für unsere Zwecke soll die Funktion von Religion als Letztwertbegründung genügen, denn sie beinhaltet, dass Religion unhintergebar ist, sie ist das Fenster der Gesellschaft in die geistige Welt.

Vor dem Hintergrund einer soziologischen Definition von Religion als Letztwertbegründung wird eine neuartige ‚Religionssystematik‘ möglich.<sup>20</sup> In Abbildung 4 wird „religiöse“ Letztwertbegründung nicht nur innerhalb des üblicherweise als Religion gefassten Kontextes identifiziert, sondern auch in anderen Bereichen des Legitimationssystems.<sup>21</sup> Es fällt sofort ein weiterer Religionsbegriff auf, durchaus in Übereinstimmung mit der aktuellen Diskussion. Er greift die Forderung von Joachim Matthes auf, die „zentristische“ Anlage der europäischen Religionssoziologie zu verlassen.

Vorneweg jedoch eine grundsätzliche Bemerkung zur Funktion dieser Art Idealtypenbildung: „Idealtypen“ (Weber) sind immer eine logische Konstruktion. Die Wirklichkeit ist immer gemischt. Sie dienen als eine Art Landkarte mit großem Maßstab, nicht als Foto. Das ist trivial und muss doch immer wieder betont werden.

---

<sup>19</sup> Wir können hier zunächst außer acht lassen, ob es sich bei den Letztwerten um Medien des Religionssystems handelt oder, wie bei Parsons, um Elemente außerhalb des Systems Gesellschaft, bei ihm also innerhalb des Kultursystems.

<sup>20</sup> Der Begriff der „Religionssystematik“ stammt von Max Weber. Ihm ging es, angeregt durch die Schrift „Vom System der Werte“ seines Freundes Heinrich Rickert, um den Entwurf einer „systematischen Religionssoziologie“, die – alle Weltreligionen berücksichtigend – nicht nur einen universalgeschichtlichen Vergleich, sondern vor allem eine „Analyse der gesamten modernen Kultur, nicht nur ihrer Wirtschaftsethik“ (Kippenberg 2002, S. 2) ermöglichen sollte.

<sup>21</sup> Die Abbildung entstammt (gekürzt) einem laufenden Forschungsvorhaben (vgl. Opielka 2003) und ist insoweit noch unvollständig, z.B. bei den religiösen Medien im sozialen System.

Funktionaler Religionstyp	wissenschaftliche Religion (L1)	subjektive Religion (L2)	kommunitäre Religion (L3)	spirituelle Religion (L4)			
konkrete Religionen	Marxismus, Nationalsozialismus (Materialismus)	„Psychoanalyse“ „Nietzschanismus“	Konfuzianismus	Taoismus (L1)	Islam Judentum (L2)	Christentum (L3)	Buddhismus, Hinduismus, (Anthroposophie) (L4)
	säkularer Humanismus						
Bezugssystem der modernen Gesellschaft ( <i>ethische Werte</i> )	Wissenschaft  ( <i>Wahrheit</i> <i>Freiheit</i> )	Menschenrechte  <i>Gleichheit</i>	Zivilreligion  <i>Solidarität</i>	Religion  <i>Gerechtigkeit</i>			
Gottesbild	Weltlogik	„Übermensch“ „Ich-Gott“ (Moreno)	Heiligung des Weltlichen (Tao)	Tao (Weg)	Monotheismus	Monotheismus	Nirvana (a-theos), Geist
<b>generalisierte Medien (exempl.)</b>	<b>Zitat</b>	<b>Identität</b>	<b>Sitte</b>	...	<b>fatwa (isl.) responsa (jüd.)</b>	<b>Sakrament</b>	...

Abbildung 4: Funktionale Legitimations- bzw. Religionstypen

Ich unterscheide vier Gruppen von Religionen:

- (1) Die „wissenschaftliche“ (oder „philosophische“) Religion, d.h. die religionsähnlichen Heilsphilosophie vor allem des Marxismus, die im materialistischen, erfahrungswissenschaftlichen Welterkennen selbst ihre Letztwerte rekonstruiert; sie bezeichnet sich selbst in der Regel nicht als Religion, weist diese sogar zurück. Zu dieser Gruppe könnte man auch andere materialistische Weltanschauungen zählen, sofern sie in sich selbst Letztwerte begründet sehen, vor allem soziobiologische Rasseideologien (vom Nationalsozialismus bis zu modernen humangenetischen Ordnungspantasien), wohl auch die so genannte „Scientology“ Kirche.
- (2) die „subjektive“ (oder „psychologische“) Religion, die in der Tradition Freuds oder Nietzsches die letzte Quelle von Werten im Subjekt selbst sieht und nur dort. Jakob Moreno, der Begründer des Psychodrama, sprach hier bildlich genau vom „Ich-Gott“. Eine ansonsten atheistische Zuspitzung utilitaristischer Philosophien würde auch in dieser Religionsgruppe ihren Platz finden. Zahlreiche der in der neueren Religionssoziologie unter der Signatur „implizite Religion“ behandelten „Religionen“ dürften zur Gruppe der subjektiven Religion rechnen (vgl. Luckmann 2001). „Subjektive“ Religionen benötigen offensichtlich die geringste Institutionalisierung.

Beide Gruppen, die wissenschaftliche und die subjektive Religion fasst Talcott Parsons unter dem Begriff des „säkularen Humanismus“ zusammen (vgl. Parsons 1978, S. 249ff.). Von ihnen unterscheiden sich die Religionen, die gewöhnlich als solche bezeichnet werden. Für die folgende Unterscheidung beziehe ich mich auf den Vorschlag von Gerhard Wehr, insgesamt sieben „Weltreligionen“ zu differenzieren.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Vgl. Wehr 2002. Strittig ist an dieser Unterscheidung natürlich vielerlei. Manche Religionssoziologen sprechen beispielsweise dem Judentum ab, eine Weltreligion zu sein, weil man angeblich dorthin nicht konvertieren könne (was falsch ist); andere subsumieren den Taoismus unter den Konfuzianismus (was historisch nicht zutrifft); wieder andere, zum Beispiel Samuel Huntington, behaupten, der Buddhismus habe keinen eigenen Kulturkreis hervorgebracht, sondern sei dem Hinduismus zuzuordnen (was in soziologischer, systemischer Hinsicht durchaus zutrifft, dennoch handelt es sich offensichtlich um zwei unterscheidbare Weltreligionen) (vgl. Opielka 2003.).

- (3) Als dritte Gruppe unterscheide ich die „kommunitäre“ Religion. Hier wird das Heilige und das Heilsversprechen in „alltäglichen“ Gemeinschaftsbeziehungen erkannt, so beispielsweise im Konfuzianismus; die von Robert N. Bellah unter dem Phänomen „Zivilreligion“ untersuchten Weltanschauungen – sofern sie als solche ausgebaut vorliegen – lassen sich gleichfalls dieser Gruppe zuordnen.
- (4) Innerhalb der vierten Gruppe der klassischen, „spirituellen“ Religionen lassen sich dieselben dialektisch-logischen Prinzipien nochmals vorfinden. Eine gewisse Richtung dürfte erkennbar sein und wohl auch näherer religionswissenschaftlicher Prüfung standhalten: so lässt sich eine Art spirituelle, mystische Steigerung vom Konfuzianismus über den Taoismus bis hin zur den mit Reinkarnation rechnenden Religionen des (eher a-theistischen) Buddhismus und des Hinduismus beobachten. Auch moderne, westliche Formen der Esoterik, insbesondere die Freimaurerei und v.a. die Anthroposophie dürften dieser Gruppe zuzurechnen sein.

An dieser Stelle ist es unmöglich, deskriptiv und damit inhaltlich auf die Qualitäten dieser Religionen einzugehen. Die hier vorgestellte Typologie soll zumindest drei Aspekte des komplexen Zusammenhanges andeuten:

Jede dieser Religionen repräsentiert, wie dies von Parsons' AGIL-Schema her bekannt ist, eine unreduzierbare Wirklichkeitsstufe und ist insofern „wahr“. Ob die komplexeren, „höheren“ Stufen die niedrigeren (dialektisch) „aufheben“, ist nicht ausgemacht. Ohne spezifische Bemühungen dürfte es nicht der Fall sein (z.B. sind die bürgerrechtlichen Werte, vor allem die Abwehrrechte gegen den Staat, die die subjektive Religion inkorporiert, den klassischen Weltreligionen historisch zumindest unbekannt).

Ein zweiter Aspekt betrifft die Vermischung zwischen den Religionen und ihre interne Pluralität. Zwischen den Religionstypen sind sowohl persönliche wie institutionelle Kombinationen möglich. Marxistische Katholiken in der Befreiungstheologie sind ein Beispiel. Wertkonflikte sind ohnehin, wie uns Max Weber belehrt, in der Moderne normal. Zudem sind alle genannten Religionen in sich teils extrem ausdifferenziert, bekämpfen sich innerhalb ihrer Gruppe erheblich, innerhalb des Christentums ist das bekannt (vom dreißigjährigen Krieg bis Nordirland), die Zusammenfassung von Islam und Judentum als eher altabrahamitische Religionsgruppe fasst zumindest aktuell das Pulverfass des Nahen und Mittleren Ostens in eine Gruppe usw. Hinzu kommt der historische Blick, der alle Typologien mit Querschnittfokus zum Gleiten bringt.

Schließlich soll noch auf eine dritte, Tiefenbedeutung dieser Typologie aufmerksam gemacht werden, die womöglich zukunftssträchtig wirkt. Die beiden vorgenannten Aspekte stellen in gewisser Weise Spezifikationen eines Pluralismus-Modells dar, sie beziehen sich auf die Vielfalt und Ausdifferenzierung des Religionssystems und seiner Letztwertbegründungen. Nun lässt sich allerdings noch eine weitere Ebene beobachten, die sozusagen eine Folge der „Individualisierung“ der Religion aufgrund ihres zunehmend anerkannten Erfahrungscharakters ist: in allen Weltreligionen findet sich eine mystische „Abteilung“, vom Sufismus im Islam, über die Kabbala im Judentum bis zu den Gnostikern im Christentum. Hinzu kommen in der Gegenwart zahlreiche weitere, in der Vergangenheit teils „geheime“, „esoterische“ Religionen und Gemeinschaften, erwähnt seien nur die Freimaurer oder vor allem die Anthroposophie, die gleichfalls eine Kombination von Lehre und spiritueller Selbsterfahrung repräsentieren und, wie die beiden erwähnten Richtungen, ausgebaute Sozialethiken und Gesellschaftsideen beinhalten. Viele Religionswissenschaftler vertreten die These, dass gerade das bewusste Betreten der mystischen (oder spirituellen) Dimension der Religionen eine Begegnung der Religionen untereinander ermöglicht, möglicherweise auch das Fenster in denselben Hof öffnet.

Was bedeuten diese religionssoziologischen Überlegungen für den Ort des Werte-Systems im sozialen Organismus? Nun, sie skizzieren zunächst eine Strukturhermeneutik, einen Deutungsrahmen für Wertentstehung und Werterhaltung. Sie können und sollen zeigen, dass die Rede von einem Unterschied von Religion und Kultur jedenfalls dann berechtigt ist, wenn man einen engeren, auf das Gemeinschafts- und Normenleben, die Alltagsdimension konzentrierten Kulturbegriff vertritt.<sup>23</sup> Sie können aber auch zeigen, dass eine systematische Analyse von Wertsystemen zwingend erforderlich ist, wenn wir den wohl gewünschten Pluralismus aufgrund des notwendigen Individualismus sozial gestalten wollen.

#### 4. Postmaterialismus als soziale Chance?

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts haben die westlichen Sozialwissenschaften einen weit reichenden „cultural turn“ vollzogen, sie haben sich zunehmend zu „Kulturwissenschaften“ entwickelt (vgl. Reckwitz 2000). In diesem Beitrag wurde eine Perspektive vorgeschlagen, die Entstehung wie die Analyse von Werten systematisch im Kontext einer Viergliederung der Gesellschaft zu verorten. Eine solche Perspektive ist insoweit genuin „postmaterialistisch“, als sie die Unreduzierbarkeit jener Subsysteme - nämlich Gemeinschaft und Legitimation - theoretisch begründet, die in einer „materialistischen“ Perspektive nur als Ableitung der auf Tausch- und Interessenhandeln basierenden Subsysteme Wirtschaft und Politik vorkommen.

Gleichwohl mag die hier gewählte Perspektive zunächst noch manche Fragen nicht hinreichend beantworten. Eine dieser Fragen betrifft die Wertdimension von Veränderungen im Wirtschafts- und Politiksystem selbst. Beispielhaft möchte ich abschließend die komplexe Frage herausgreifen, wie künftig das Verhältnis von Arbeit und Einkommen gestaltet werden soll, ob beispielsweise eine Trennung oder zumindest Entkopplung beider Prozesse - die Verteilung gesellschaftlicher Arbeit und die Verteilung von Einkommen - durch bewusste, werthaft gesteuerte Politik erstrebenswert sei. In diese Richtung hat schon Rudolf Steiner in seinem „Sozialen Hauptgesetz“ argumentiert. Seit vielen Jahren wird sie mit der Forderung nach einem „garantierten Grundeinkommen“ aus ganz unterschiedlichen politischen Lagern (vgl. Macarov 2001) und mit zunehmend konkreten Vorschlägen verbunden (z.B. Opielka 2004b). Im Zentrum dieser Forderungen steht die - „postmaterialistische“ - Idee, dass das Verhältnis von Produktion, Distribution und Konsumtion künftig radikal vom Individuum und seinen sozialen Grundrechten her gedacht werden müsse - und nicht mehr, wie im „materialistischen“ Zeitalter, von den funktionalen Imperativen her, seien sie nun kapitalistisch oder staats-sozialistisch bestimmt. Das meint nichts anderes als eine Durchdringung der „unteren“, materie-näheren sozialen Prozesse durch eine ideelle, legitimitative wie gemeinschaftliche Handlungslogik. Dass es sich bei diesen Überlegungen keineswegs nur um „wishful thinking“ handelt, haben unterdessen viele Analysen demonstrieren können, ob nun unter dem Gesichtspunkt einer Veränderung der Arbeit hin zu einer Ausrichtung am Paradigma der Dienstleistung (z.B. Küpers 2001) oder unter dem Gesichtspunkt einer radikalen Kritik der Globalisierung (vgl. Negri/Hardt 2002). Letztere setzen ihre „revolutionäre“ und zugleich „postmaterialistische“ Hoffnung auf eine im wesentlichen kulturell begründete „multitude“, eine vorderhand diffuse Erneuerung von unten, in deren Rahmen die Forderung nach einem Grundeinkommen einen wesentlichen Platz einnimmt. Ob es sich bei all diesen Überlegungen bereits um „thankful wishing“ handelt, mag im einzelnen noch offen sein. Gewiss scheint jedoch, dass der Virus des „Postmaterialismus“ die Welt infiziert hat und seine Ausbrei-

---

<sup>23</sup> Natürlich gibt es auch andere, deutlich weitere Kulturbegriffe, von einer eher symbolistischen Konzeption, so bei Parsons, der das Kultursystem außerhalb des Sozialsystems verortet, über weite, aber gesellschaftliche Kulturbegriffe bspw. in der Tradition der britischen „cultural anthropology“ bis hin zu einem engeren, hier zumindest angedeuteten Kulturbegriff, der gemeinschaftliche Praxis einschließlich der Kunst als Kultur versteht – und dessen Umwelt die Kunst in ihrer Tatsächlichkeit ist, die natürlich im sozialen System nicht aufgeht.

tung gehofft werden darf. Nicht weniger gewiss ist, dass der Anthroposophie und der anthroposophischen Sozialwissenschaft eine große geisteswissenschaftliche Aufgabe dabei zukommt.

## Literatur

- Alexander, Jeffrey/Giesen, Bernhard/Münch, Richard/Smelser, Neil (eds.), 1987, *The Micro-Macro Link*, Berkeley u.a.: University of California Press
- Benedikter, Roland, 2001, *Philosophischer Postmaterialismus. Eine Einführung*, in: ders. (Hrsg.), *Postmaterialismus. Band 1: Einführung in das postmaterialistische Denken*, Wien: Passagen, S. 19-89
- Birnbacher, Dieter, 2003, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin/New York: de Gruyter
- Dietz, Karl-Martin, 2001, *Kollateralschäden. Zu einer Kultur der Ratlosigkeit*, Heidelberg: Menon
- Heinrichs, Johannes, 1976, *Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft*, Bonn: Bouvier
- ders., 1989, *Religion und Kultur: Einbeit durch Unterscheidung*, in: FORUM *Religion und Weltgestaltung*, 2, S. 3-10
- ders., 1997, *Ökologik. Tiefenökologie als strukturelle Naturphilosophie*, Frankfurt: Peter Lang
- ders., o.J. (1997), *Sprung aus dem Teufelskreis. Logik des Sozialen und Natürliche Wirtschaftslehre*, Wien: Vita Nuova
- ders., 1998, *Entwurf systemischer Kulturtheorie*, Krems: Donau-Universität Krems, Kulturwissenschaften
- ders., 2001, *Zur Regulierung der „Deregulierung“ – Systemtheoretisches und –praktisches im Anschluss an Christoph Strawe*, in: *Humannwirtschaft*, Dezember 2001/Januar 2002, S. 18-22
- ders., 2002, *Philosophie am Scheideweg*, Wien: Passagen
- ders., 2004, *Revolution der Demokratie. Eine Realutopie für die schweigende Mehrheit*, Berlin: Maas
- Joas, Hans, 1997, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt: Suhrkamp
- Kippenberg, Hans G., 2002, *Einleitung*, in: ders./Riesenbrodt, Martin (Hrsg.), *Max Webers ‚Religionsystematik‘*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1-12
- Küpers, Wendelin, 2001, *Philosophie der zwischenmenschlichen Qualität. Entwurf einer postmaterialistischen Dienstleistungsökonomie*, in: Benedikter, Roland (Hrsg.), *Postmaterialismus. Band 2: Der Mensch*, Wien: Passagen, S. 95-116
- Luckmann, Thomas, 1991 (1967), *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt: Suhrkamp
- Macarov, David, 2001, *Die Trennung von Arbeit und Einkommen*, in: Benedikter, Roland (Hrsg.), *Postmaterialismus. Band 3: Die Arbeit*, Wien: Passagen, S. 17-28
- Münch, Richard, 1995, *Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften. Eine Bestandsaufnahme*, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 1, S. 5-24
- Negri, Antonio/Hardt, Michael, 2002, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/New York: Campus
- Opielka, Michael, 2000, *Individualität und Institution. Drei Formen der Gemeinschaftsbildung in der heutigen Gesellschaft*, in: *die Drei. Zeitschrift für Anthroposophie in Wissenschaft, Kunst und sozialem Leben*, 3, 70. Jg., S. 45-58
- ders., 2003, *Religiöse Werte im Wohlfahrtsstaat*, in: Allmendinger, Jutta (Hrsg.), *Entstaatlichung und soziale Sicherheit. Verhandlungen des 31. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Leipzig 2002*. 2 Bde., Opladen: Leske+Budrich (CD-ROM)
- ders., 2004, *Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- ders., 2004a, *Glauben und Wissen in der Politik. Zu den Folgen Hegels im modernen Staat*, in: Kodalle, Klaus-Michael/Vieweg, Klaus (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch 2005*, Berlin: Akademie-Verlag (i.V.)
- ders., 2004b, *Grundeinkommensversicherung. Schweizer Erfahrungen, deutsche Perspektiven?*, in: *Sozialer Fortschritt*, 5, S. 114-126
- Parsons, Talcott, 1978, *Action Theory and the Human Condition*, New York/London: The Free Press

- ders., Platt, Gerald M., 1990, *Die amerikanische Universität. Ein Beitrag zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt: Suhrkamp
- Reckwitz, Andreas, 2000, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist: Velbrück
- Schaerer, Alec A., 2003, *Begriffliche Bedingungen für den Umgang mit Ganzheit und Gewissheit*, in: *Marburger Forum*, 4. Jg., 3 ([www.marburger-forum.de](http://www.marburger-forum.de))
- Steiner, Rudolf, 1980 (1919), *Die soziale Frage als Bewusstseinsfrage*. GA 189, Dornach: Rudolf Steiner Verlag
- ders., 1982 (1919), *Der Goetheanismus, ein Ummwandlungsimpuls und Auferstehungsgedanke*. GA 188, Dornach: Rudolf Steiner Verlag
- Strawe, Christoph, 2002, *Dreigliederung und Viergliederung. Eine Antwort auf Johannes Heinrichs*, in: *Rundbrief Dreigliederung*, 1, S. 13-25
- Wehr, Gerhard, 2002, *Die sieben Weltreligionen. Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus*, Kreuzlingen/München: Diederichs
- Wenzel, Harald, 2002, *Jenseits des Wertekonsensus. Die revolutionäre Transformation des Paradigmas sozialer Ordnung im Spätwerk von Talcott Parsons*, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 4, S. 425-443

Prof. Dr. Michael Opielka ist Professor für Sozialpolitik an der Fachhochschule Jena, Fachbereich Sozialwesen, Geschäftsführer des Institut für Sozialökologie in Königswinter und Lehrbeauftragter am Seminar für Soziologie der Universität Bonn.

Anschrift: Institut für Sozialökologie, Pützburger 21, D-53639 Königswinter  
mail: [michael.opielka@isoe.org](mailto:michael.opielka@isoe.org)