

Wissen und Gesellschaft

Grundzüge der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie Thomas Luckmanns

Vorbemerkung

Werden einzelne, über eine geraume Zeitspanne hinweg verfaßte, zudem an unterschiedlichen Orten veröffentlichte Schriften eines Autors zu einem Gesamt zusammengeführt, dann folgt dies in der Regel der Einsicht in die Notwendigkeit und dem Wunsch, das Verstreute und entsprechend schwer Zugängliche für eine breite Leserschaft greifbar zu machen. Dies gilt auch für den vorliegenden Band. Er versammelt eine Auswahl zum Teil nun erstmalig in deutscher Sprache verfügbarer Beiträge Thomas Luckmanns zu internationalen Zeitschriften und Sammelwerken, die ergänzt werden durch die Erstveröffentlichung bislang nicht publizierter Texte.

Mit diesem lange gehegten und gereiften Anliegen zunächst in keinem ursächlichen Zusammenhang stehend, gewann ein zweites Moment zunehmend an Bedeutung, denn es legte der Arbeit ›naturbedingt‹ einen definitiven zeitlichen Abschluß nahe: Thomas Luckmanns 75. Geburtstag. Mancher mag bereits in diesem Anlaß die ausreichende Begründung für eine Kompilation wie dieser finden, weil sie einen würdigenden Rückblick auf ein wissenschaftliches Wirken erlaubt, das seinen Anfang unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs nahm. Der 1927 im slowenischen Jesenice geborene Luckmann studierte zunächst in Wien und in Innsbruck bevor er in die USA wechselte. An der New School for Social Research wurden Alfred Schütz, Karl Löwith, Albert Salomon und Carl Mayer zu seinen einflußreichsten Lehrern und Luckmann erlangte 1953 den Magister in Philosophie sowie drei Jahre später den Ph.D. in Soziologie. Auf Lehrtätigkeiten an der Graduate Faculty der New School sowie am Department of Anthropology and Sociology des Hobart Colleges in Geneva, New York, erfolgte 1965 zunächst ein Ruf an die Universität Frankfurt am Main und fünf Jahre später an die Universität Konstanz, an welcher er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1994 forschte und lehrte. Doch die aus diesen ›Konstanzer Jahren‹ – genauer: von 1981 bis zur Gegenwart – stammenden und hier vereinten Aufsätze und Vorträge entfalten ihre

Wirkung und bewahren ihren Gehalt weniger aus der ›zufälligen‹ Kopplung an ein biographisches Datum ihres Autors als durch ihre übergreifende werkgeschichtliche Einbindung sowie ihren überdauernden Einfluß auf die Soziologie und die Geistes- und Sozialwissenschaften insgesamt. So knüpft der vorliegende Band zeitlich und thematisch nicht nur unmittelbar an eine vorangegangene, von Luckmann selbst herausgegebene Schriftensammlung an (Luckmann 1980a), er ist darüber hinaus das notgedrungen ausschnitthafte Dokument einer umfangreichen theoretischen und empirischen Forschungstätigkeit. Sie erstreckt sich von der an Alfred Schütz anschließenden Weiterführung des Programms einer Proto-soziologie als einer phänomenologischen Grundlegung der Sozialwissenschaft über die Ausarbeitung einer Handlungstheorie und die Etablierung der Theorie der Transendenzen als Grundlage der Religionssoziologie bis hin zur Entwicklung einer genuin soziologischen Sprach- und Kommunikationstheorie sowie den damit verbundenen Konstitutionsanalysen zur Struktur kommunikativer Vorgänge, wie sie in den empirischen Untersuchungen zu mündlichen Gattungen oder moralischen Austauschprozessen ihren exemplarischen Ausdruck fanden.¹

Seine Rahmung und seinen inneren Zusammenschluß erfährt dieses weit gesteckte Forschungsfeld durch die von Thomas Luckmann zusammen mit Peter L. Berger in den 1960er Jahren entwickelte Generalthese der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit (Berger/Luckmann 1969). Ihre Verankerung hat diese These, dargelegt im Buch gleichen Titels, in der an Max Weber anschließenden Perspektivierung von Soziologie als Erfahrungs- und Wirklichkeitswissenschaft, mithin als verstehender und erklärender Soziologie, und sie steckt sich das Ziel, die bis dato an den Rändern der Theoriebildung eine eher untergeordnete Rolle spielende Wissenssoziologie in das Zentrum einer neu ausgerichteten, allgemeinen Handlungs- und Gesellschaftstheorie zu rücken. Die Aufgabe dieser ›neuen‹ Wissenssoziologie – umgesetzt in der phänomenologischen Beschreibung und konstitutionsanalytischen Rekonstruktion sozialen Handelns und Wissens – liegt in der Beantwortung einer mehrgliedrigen Fragestellung: Wie wird Wirklichkeit gesellschaftlich geschaffen? Wie wird die Alltagswahrnehmung und das Alltagshandeln von Individuen durch sozial produzierte Muster und Formen geprägt? Wie

¹ Damit ist auch der Bogen gespannt, unter dem wir die Texte in diesem Band gruppiert haben. Freilich ist damit das Werk Luckmanns keineswegs vollständig umschrieben. Seine Arbeiten zum Verhältnis von Alltagswissen und Wissenschaft (z. B. 1981, 1989), zur Identität (z. B. 1979b, 1979c, 1986, 1988) und zur Moral in der Gegenwartsgesellschaft (z. B. 1996a, 1996b, 1997, 1998a, 1998b, 1999a) konnten in diesem Band nicht berücksichtigt werden, liegen aber an anderen Orten bereits publiziert vor.

erzeugen, vermitteln und reproduzieren Gesellschaften das, was sie zu wissen glauben, worin sie leben und was sie als Wirklichkeit definieren? Wie tritt die so entstehende soziale und geschichtliche Ordnung der Dinge den Handelnden als objektiv erfahrbare, sinn- und identitätsstiftende Ordnung gegenüber? Und schließlich: Wie wirken diese gesellschaftlichen Konstrukte auf ihre Konstrukteure zurück?

Die in diesen Fragen zum Ausdruck kommende Sichtweise von der prinzipiellen Seins- und Standortgebundenheit, von der Relativität und Kontingenz nicht nur jeglichen menschlichen Wissens, sondern auch dessen, was Menschen überhaupt als Wirklichkeit begreifen, wurde zum Grundaxiom jener prominenten Entwicklungslinie innerhalb der Wissenssoziologie, die gemeinhin als Sozialkonstruktivismus bezeichnet wird (vgl. Knorr-Cetina 1989; Knoblauch 1999a). Angesichts der inzwischen oft bis zur verwirrenden Unübersichtlichkeit miteinander verwobenen Vielfalt theoretischer Ansätze – der Soziologie im allgemeinen und der Wissenssoziologie im besonderen – stellt sich heute allerdings die Notwendigkeit einer Überblick und Orientierung vermittelnden Bestandsaufnahme dringender denn je. Auch hierzu will der vorliegende Band einen Beitrag leisten: Indem er die Kontinuitäten und Weiterentwicklungen des Sozialkonstruktivismus anhand eines seiner wegbereitenden Denker exemplarisch aufzeigt, bietet er zugleich eine Chance, die Diskussion um Konvergenzpunkte zu anderen konstruktivistischen und wissenssoziologischen Ansätzen anzuregen. Nicht zuletzt aus diesem Grund eröffnet ›Wissen und Gesellschaft‹ auch die Publikationsreihe ›Erfahrung - Wissen - Imagination. Schriften zur Wissenssoziologie‹, die sich als ein Forum für wissenssoziologische Reflexionen verschiedener Tradition, Thematisierung und Ausführung versteht.

Schließlich ergibt sich aus der editorischen Zusammenstellung und Reihung der Beiträge – gleichwohl zwangsläufig – auch eine spezifische Struktur, Systematik und Programmatik. Unser Anliegen war – wir deuteten es an –, aufbauend auf den theoretischen Grundlagen vor allem die Weiterentwicklungen in den konzeptionellen Gedanken Thomas Luckmanns sowie die mit seinen empirischen Analysen unlöslich verbundenen methodischen und methodologischen Überlegungen hervorzuheben.²

² Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß wir in die ursprüngliche Form und den inneren Argumentationsgang der Texte nicht eingegriffen haben, weshalb sich einige Wiederholungen nicht vermeiden ließen. Diese sind aber für den Nachvollzug und das Verständnis des Argumentationsgangs der einzelnen Beiträge notwendig. Alle Zusätze der Herausgeber sind in eckige Klammern gesetzt. Das Sachregister am Ende dieses Bandes wurde erstellt, um Quervergleiche zu ermöglichen. Wir danken herzlich Jelena Atanackovic, die uns mit ihrem ›archivarischen Spürsinn‹ eine zuverlässige Hilfe war, und ganz besonders Fay Cloesen, die uns bei der Bearbeitung der Manuskripte und der Erstellung der Verzeichnisse tatkräftig unterstützt hat.

Die Gliederung des Bandes – ebenso wie unsere nachfolgenden Ausführungen – ist deshalb zunächst am Prinzip der ›Aufschichtung‹ von den unveränderlichen Strukturen bis hin zu den komplexen, sozial, kulturell und historisch spezifischen Institutionen menschlichen Handelns orientiert. Dies entspricht dem konstitutionslogischen Denken Luckmanns, das in den einzelnen hier abgedruckten Texten immer wieder zum Ausdruck kommt. Die Konstitution nimmt ihren Ausgang bei der streng egologischen Perspektive des Individuums: bei den sinnkonstituierenden Bewußtseinsleistungen und bei der Subjektbezogenheit der menschlichen *Lebenswelt*. Sie schreitet voran zu dem für die Soziologie relevanten Aspekt der Lebenswelt: zu den in sozialen Austauschprozessen ausgehandelten ›kleinen‹ sozialen Institutionen, in denen sich solitäre und subjektive Sinnentwürfe zu intersubjektiv geteiltem Wissen, zu sozial objektiviertem Sinn, verfestigen, damit tradierbar werden und forthin individuelles *Wissen, Handeln und Deuten* ›determinieren‹. Sie führt hin zur *Religion* als jener ›großen‹ sozialen Konstruktion, in der die Letztbegründung jeglicher Sinnggebung ihre Institutionalisierung erfährt. Und sie mündet schließlich in der von Luckmann selbst als Neuausrichtung und Konkretisierung seines wissenssoziologischen Ansatzes bezeichneten ›paradigmatischen‹ Wende zur Konstruktion der Wirklichkeit in der *Kommunikation*. Bevor wir diese Entwicklungslinie nachzeichnen, gilt es jedoch zu klären, worin die Besonderheiten der sozialkonstruktivistischen Tradition liegen und inwiefern sie sich von anderen Theorien unterscheidet, die gleichfalls unter der Bezeichnung ›Konstruktivismus‹ firmieren.

Konstruktivistisches Paradigma und ›Spielarten‹ des Konstruktivismus

In den vergangenen Jahrzehnten hat sich über die Grenzen verschiedenster wissenschaftlicher Disziplinen hinweg eine breite Bewegung formiert. Gemeint ist der Konstruktivismus, der seit den 1960er Jahren international so stark proliferierte, daß ihn Ian Hacking (1999) im Untertitel seiner polemischen Schrift geradewegs zu einer »Kampfvokabel in den Wissenschaften« erhob. Prominente konstruktivistische Theorien entwickelten sich in der Biologie, der Philosophie, der Psychologie – und auch in der Soziologie. Allein die Anzahl und Variationsbreite von Publikationen, die den Terminus der ›sozialen Konstruktion‹ in ihrem Titel tragen, hat ein kaum mehr überschaubares Maß erreicht: die ›soziale Konstruktion der Emotionen‹, des ›Geistes‹ und des ›Geschlechtes‹, die ›soziale Konstruktion der Krankheit‹, der ›Postmoder-

ne«, oder der ›Technik‹ usw.³ Doch auch wenn der Katalog solcher sich – zumindest rhetorisch – dem Sozialkonstruktivismus anschließender Studien stetig an Umfang gewinnt, überschaubar bleiben – auch wenn sie in der Regel nicht unbedingt scharf von einander getrennt werden – die theoretischen Positionen, auf die sich die Arbeiten beziehen.

Weil wir uns hier auf die soziologischen Ausprägungen des Konstruktivismus im deutschsprachigen Raum beschränken wollen, ist an prominenter Stelle zweifelsohne die autopoietische Systemtheorie Niklas Luhmanns zu nennen, die auch nach dessen Tod noch intensiv diskutiert wird. Gemäß ihrem Meisterdenker ist der sogenannte ›radikale Konstruktivismus‹ das basale Erkenntnisprinzip dieser komplexen Theorie (vgl. Luhmann 1997). ›Radikal‹ ist dieser Konstruktivismus deshalb, weil die Wirklichkeit – so der Gedanke – aus nur einem einzigen Prinzip heraus gebildet wird und gewissermaßen keines weiteren Materials als jenem bedarf, aus dem ihr eigener Prozeß besteht. So entbehrt z. B. die Wirklichkeit der Gesellschaft jeglicher vorgängiger Individuen, eines Bewußtseins oder gar der Instinkte, und wird allein erzeugt durch jene »Letzteinheit« aus der soziale Systeme bestehen: Kommunikation! In den zuweilen etwas paradoxen Formulierungen Luhmanns: Nicht der Mensch, auch nicht das Bewußtsein, sondern allein die Kommunikation kommuniziert – und erzeugt dadurch Gesellschaft.

Trotz weniger gegenseitiger Bezugnahmen überschneidet sich diese Position partiell mit einem Ansatz, der insbesondere im angelsächsischen Raum für Furore sorgt, der aber auch hierzulande – häufig im Zusammenhang mit den sogenannten ›Diskurstheorien‹ – rezipiert wird: der ›Social Constructionism‹ (vgl. Burr 1995). Bei allen theoretischen Unterschieden übernimmt in ihm der ›Diskurs‹ jene Rolle, die Luhmann der Kommunikation zuschreibt; wenngleich die im ›Diskurs‹ sich manifestierenden Machtprozesse eine stärkere Betonung erfahren. Gemeinsam ist dem ›Social Constructionism‹ und der Systemtheorie weiterhin die Betonung kommunikativer Prozesse: Die soziale Wirklichkeit wird – vorwiegend oder ausschließlich, darin ist man sich allerdings uneins – kommunikativ erzeugt. Schließlich läßt sich die zentrale Schnittstelle beider Ansätze grob vereinfacht auf die Formel bringen, daß das Subjekt (der oder die Handelnde) im wesentlichen von Diskursen bzw. der Kommunikation hervorgebracht wird.

Gerade letztere Sichtweise aber stellt die Systemtheorie und den ›Social Constructionism‹ in Frontstellung zu der ursprünglichsten Fassung des Sozialkonstruktivismus. Denn schon in den 1960er Jahren brachten Peter L. Berger und Thomas Luckmann die Wissenssoziologie auf jene Formel, die für den gesamten soziologischen Konstruktivismus

³ Eine ausführlichere Liste mit Referenzen findet sich in Hacking (1999: 11f.).

leitend werden sollte: die »gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit«.⁴ Das Buch gleichen Titels rückte zurecht in den Rang eines modernen Klassikers der (Wissens-)Soziologie und zählt noch immer zu den wichtigsten, weil meistgelesenen und meistzitierten Werken vor allem innerhalb der Disziplin, aber auch bei ihren prominenten ›Nachbarn‹: der Philosophie, Theologie und Ethnologie sowie der Literatur- und Geschichtswissenschaft.⁵

In ihrer Theorie gehen Berger und Luckmann davon aus, daß die Wirklichkeit in der wir alle leben, durch und in unseren Handlungen konstruiert wird. Was Wirklichkeit ist, besteht aus den kleinen oder großen Institutionen des Handelns; und was Wirklichkeit bedeutet, wird von dem bestimmt, was diese Institutionen als Wissen anerkennen und über die Sprache vermitteln. Wirklichkeit existiert also nicht ohne den Menschen. Vielmehr erzeugen Menschen die Wirklichkeit erst in ihren Handlungen. Und das soziologisch Bedeutsame daran ist: die Menschen tun dies nicht allein; denn der Wirklichkeit wird der Charakter des Objektiven erst dadurch verliehen, daß sie von mehreren geteilt wird, also intersubjektiv ist. Die Besonderheit dieser Theorie sozialer Konstruktion liegt in zwei sie auszeichnenden Aspekten begründet. Erstens vermeiden Berger und Luckmann den Soziologismus der Systemtheorie und des ›Social Constructionism‹: Wirklichkeit wird zwar im sozialen Handeln konstruiert, doch sie postulieren nicht, wie Hacking (1999: 47) etwas überrascht und anerkennend feststellt, »alles sei ein soziales Konstrukt, einschließlich des Geschmacks von Honig und des Planeten Mars zum Beispiel. (...) Sie behaupten nicht, außer sozialen Konstrukten könne gar nichts existieren.« Zweitens gehen Berger und Luckmann davon aus, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit handelnd konstruiert wird. Handlungen aber wiederum sind ohne ein individuiertes Bewußtsein nicht möglich. Dieser zentrale Gedanke leitet hin zum Ausgangspunkt der Theorielinie: zum Postulat der Analyse des subjektiven Handlungssinns im Sinne von Max Weber und zur phänomenologischen Konstitutionsanalyse des Bewußtseins und der alltäglichen Lebenswelt bei Alfred Schütz.

⁴ Im englischen Original: *The Social Construction of Reality* (1966). Man sollte beachten, daß die Autoren diesen Zugang schon in einem früheren Aufsatz vorbereiteten (vgl. Berger/Luckmann 1963).

⁵ Allein die englische Ausgabe des Buches wurde seit seinem Erscheinen mehr als hunderttausendfach verkauft – eine für soziologische Werke ungewöhnliche Dimension. Es liegen inzwischen, neben der deutschen Version, Übersetzungen auf Französisch, Spanisch, Italienisch, Portugiesisch, Katalan, Polnisch, Schwedisch, Russisch, Slowenisch, Japanisch und Chinesisch vor.

*Die Grundrichtung des Forschungsprogramms:
Das sinnhaft handelnde Subjekt in seiner
alltäglichen Lebenswelt*

Ihren Ausgangspunkt nimmt diese Denktradition im methodologischen Individualismus Max Webers. Bekanntermaßen liegt für Weber das Ziel der soziologischen Analyse in der Rekonstruktion des subjektiv gemeinten Sinns, den die Akteure ihren Handlungen unterlegen. In diesem Zusammenhang ist nicht nur an die handlungstheoretische Fundierung der Soziologie durch Weber zu erinnern, sondern auch an seine deutliche Ablehnung eines wie auch immer gearteten Begriffs ›kollektiver Akteure‹: »Für die verstehende Deutung des Handelns durch die Soziologie sind (...) diese Gebilde lediglich Abläufe und Zusammenhänge spezifischen Handelns einzelner Menschen, da diese allein für uns verständliche Träger von sinnhaft orientiertem Handeln sind« (Weber 1984: 30). Die Soziologie könne zwar jene »kollektiven Gedankengebilde« nicht ignorieren, die sowohl in der juristischen Fachsprache wie in der Alltagsterminologie eine Rolle spielen. Doch einige Zeilen weiter folgert Weber apodiktisch: »Jedenfalls gibt es für sie [die Soziologie] keine ›handelnde‹ Kollektivpersönlichkeit. Wenn sie von ›Staat‹ oder von ›Nation‹ oder von ›Aktiengesellschaft‹ oder von ›Familie‹ oder von ›Armeeekorps‹ oder von ähnlichen Gebilden spricht, so meint sie damit vielmehr *lediglich* einen bestimmt gearteten Ablauf tatsächlichen, oder als möglich konstruierten, sozialen Handelns Einzelner« (ebd.: 31). Das Prinzip des methodologischen Individualismus bewahrt insofern vor der – philosophisch zwar denkbaren, soziologisch jedoch abträglichen – Abstraktion des Handlungsinns von den handelnden Subjekten und beugt dessen Reifizierung vor: Soziales Handeln kann niemals losgelöst von handelnden Subjekten verstanden werden.

Wesentlich ist zudem die Webersche Präzisierung, die Sinnhaftigkeit nicht auf ihren Sonderfall, die Rationalität, verengt. So zeigt Weber, daß sogar modernes ökonomisches Handeln von sinnhaften Orientierungen geleitet wird, deren Gehalte keineswegs einfach ›rational‹ kalkuliert sind, sondern zu großen Teilen vormals religiösen Glaubensüberzeugungen entstammen. Diesen Zusammenhang konnte Weber am Beispiel des Protestantismus sehr anschaulich aufzeigen (vgl. Weber 1988). Offen blieb jedoch, was er unter dem Sinn, der das Handeln leitet, verstand. Diese Meinung vertrat zumindest Alfred Schütz, der zurecht monieren konnte, daß dieser Grundbegriff der ›sinnverstehenden Soziologie‹ bei Weber völlig undefiniert geblieben war (vgl. Schütz 1991: 24ff.; ausführlich hierzu: Eberle 1999). Die intensive Beschäftigung mit der Phänomenologie war der Hintergrund seiner Konzentration auf genau dieses Problem: Was ist sinnhaftes Handeln? Ausgehend

von der Annahme, daß die Phänomenologie begründbare, ja sogar letztbegründbare Aussagen ermöglichte, suchte er den Begriff des Sinns durch phänomenologische Konstitutionsanalysen jener Prozesse zu ergründen, die im Bewußtsein der Handelnden stattfinden. Den spezifischen Sinn von Handlungen versteht Schütz als eine Form der Intentionalität, die sich durch eine besondere Zeitstruktur auszeichnet, nämlich einen Entwurf ›modi futuri exacti‹ (Schütz 1932): mit Handlungen soll etwas erreicht werden, was zuvor entworfen wurde.⁶

Sozial wird sinnhaftes Handeln nun einerseits dadurch, daß es ›sozialisiert‹ wird: Wir erwerben relevante Aspekte unseres Handlungswissens und unserer Handlungskompetenzen von den sozialen anderen. Ein Handeln ist im Sinne Webers – und ebenso für Schütz – aber auch dann sozial, wenn es sich an anderen orientiert. Diese ›anderen‹ müssen dabei keineswegs menschliche Subjekte sein, denn sozial können wir auch auf Süßkartoffeln hin handeln, sofern wir davon ausgehen, daß diese selbst sinnhaft handelnde Subjekte sind. Die ›universale Projektion‹ mag sich, in manchen Kulturen, auch über den Bereich hinaus erstrecken, auf den sie in unserer Kultur eingegrenzt ist. Auch magische Kräfte und Götter werden häufig als Akteure angesehen (vgl. Luckmann 1980b); und mittlerweile gelten sogar manch technische, ›künstlich intelligente‹ Konstrukte als halbsoziale Hybride (Latour 1995). Die häufigsten Formen sozialen Handelns aber richten sich an andere Menschen. Dies hat nicht allein damit zu tun, daß wir jene als uns ähnlich erfahren und deswegen eine entsprechende Reziprozität voraussetzen, sondern resultiert vor allem daraus, daß die anderen die sozialen Handlungen auf eine – aufgrund des Vorentwurfs – halbwegs erwartbare Weise erwidern können. Die Erwartbarkeit der Antwort sozialen Handelns setzt also die Reziprozität von Perspektiven und Relevanzen voraus (Schütz 1932). Nur deshalb kann der Gegenüber beim Händeschütteln auf das Vorstrecken unserer rechten Hand – erwartungsgemäß – uns seine eigene rechte quasi spiegelverkehrt entgegenhalten. Und nur aus diesem Grund sieht er unsere Frage – etwa nach seinem Wohlbefinden – als ausreichend relevantes Motiv dafür, zu antworten.

Das soziale Handeln hat aber sehr viel weitgreifendere Konsequenzen, denn es generiert in gewissem Sinne einen eigenen Erfahrungsraum. Während Süßkartoffeln, Götter und Hybride ja sehr unzuverlässig

⁶ Selbstverständlich werden nicht alle Handlungen immer wieder vorentworfen, denn sie können aufgrund der Fähigkeiten des Bewußtseins zur Sedimentierung und Routinisierung sozusagen ›automatisiert‹ werden. Der Entwurfscharakter wird somit nur bei jenen Handlungen klar bestimmbar, die unabdingbar in weiten Teilen neu – oder stets wieder neu – entworfen werden müssen (vgl. hierzu ausführlicher: Luckmann 1992; Knoblauch 1999a).

sige Handlungspartner sind und uns zuweilen nur im Traum, in der Trance, in fiktionalen oder in theoretischen (Kon-)Texten erscheinen, schaffen wir uns mit sozialen Handlungen das, was Schütz als die *Lebenswelt des Alltags* bezeichnet (vgl. Eberle 1993a; Knoblauch/Kurt/Soeffner, im Erscheinen). Nicht selten wird die Lebenswelt des Alltags mit der ›Lebenswelt‹, der ›Alltagswelt‹ oder schlicht dem ›Alltag‹ gleichgesetzt – hier gilt es jedoch einem gängigen Mißverständnis vorzubeugen. Schütz betrachtet die Lebenswelt des Alltags als lediglich eine – wenngleich dominierende – ›Ordnung‹ der Lebenswelt: die Lebenswelt bildet den umgreifenden Sinnhorizont für die »mannigfachen Wirklichkeiten« (Schütz 1971), weshalb sie auch als das »Insgesamt von Sinnwelten« (Honer 1999: 64) bezeichnet werden kann. Die Lebenswelt des Alltags ragt aus den Lebenswelten bzw. Sinnbereichen des Traums, des Phantasierens sowie des Theoretisierens heraus und umschreibt eine eigene, zwar begrenzte, aber ausgezeichnete Wirklichkeitsregion. Wirklich ist diese Region aber nicht ›an sich‹, sondern zum einen, weil sie mit einem besonderen Bewußtseinszustand erzeugt wird: jener ›relativ natürlichen Weltanschauung‹ (Scheler 1928), die »alle Modifikationen der Einstellung und der Wachheit bzw. der Bewußtseinsspannung des normalen Erwachsenen einschließt« (Schütz/Luckmann 1984: 47). Zum anderen wird sie im praktischen Handeln konstituiert. In der natürlichen Einstellung sind wir pragmatisch orientiert und erst unser sinnhaftes Handeln, unser Handlungsverstehen und wechselseitiges Verständigungshandeln bilden das heraus, was wir subjektiv als alltägliche Lebenswelt erfahren: Eben jenen herausgehobenen Wirklichkeitsbereich, in dem – und vermutlich nur in dem – wir die anderen in leiblicher Kopräsenz sinnlich wahrnehmen, mit ihnen handeln, interagieren und kommunizieren (vgl. auch Grathoff 1978; Soeffner 1989).

Wie aber treten die ›Gegenstände‹, Ereignisse und Erlebnisse der alltäglichen Lebenswelt dem Einzelnen konkret entgegen? Welchen Anteil hat das Bewußtsein an der Erfahrung? Handelt es sich dabei um einen gemeinsamen Erfahrungsstil? Und: Welche Rolle spielen Gesellschaft und Geschichte? Diese Fragen werden von Thomas Luckmann in den ersten beiden hier abgedruckten Aufsätzen in ihren Fundamenten behandelt. Der erste, *Lebenswelt: Modebegriff oder Forschungsprogramm*, beschreibt den Entwurf jenes auf eine Protozoziologie abzielenden Forschungsprogramms zur phänomenologischen Deskription und Analyse der Lebenswelt des Alltags, ihrer invarianten Strukturen, ihrer Aufschichtung und Wissenskonstitution – sie soll den Boden für eine sozialwissenschaftliche Grundlagentheorie bereiten. Der zweite, *Lebensweltliche Zeitkategorien, Zeitstrukturen des Alltags und der Ort des ›historischen Bewußtseins‹*, befaßt sich mit der zeitlichen Strukturierung der Lebenswelt und damit mit einem zentralen Element eben jener

allgemeinen Matrix menschlichen Handelns und menschlicher Wirklichkeitserfahrung, auf die sich das Projekt der Protozoologie richtet: Was ist an der Zeitlichkeit menschlicher Erfahrung allgemein menschlich, was und wieviel ist gesellschaftlich-geschichtlich?

Zweifelsohne sind die hier niedergelegten Überlegungen Luckmanns an den Schützischen Analysen der Lebenswelt, der Typisierungen und der Relevanzsysteme orientiert und damit gleichfalls an der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. In gleicher Weise unverkennbar aber ist eine konsequente – bei Schütz sich allenfalls abzeichnende⁷ – Abkehr von den transzendentalphilosophischen Begründungsfiguren und eine damit einhergehende Akzentverschiebung von der phänomenologischen zu einer anthropologischen Grundlegung der Soziologie. Aus der Perspektive der für das Luckmannsche Theoriegebäude bedeutsamen philosophischen Anthropologie ist die *conditio humana* durch »Hälftenhaftigkeit« und »exzentrische Positionalität« (Plessner 1975) charakterisiert: Einerseits ist der Mensch mit seinem Körper Natur, zugleich aber besitzt er Geist, ein Selbst, und damit ein von der Natur verschiedenes und unabhängiges, ihr sogar entgegenstehendes Prinzip (Scheler 1928). Aufgrund dieser naturgegebenen Existenzform, seiner Instinktreduktion und der daraus sich begründenden »Weltoffenheit«, ist das biologische »Mängelwesen« (Gehlen 1964) zur Ausbildung einer »zweiten Natur« – der Kultur – gezwungen. So ist der Mensch von Natur aus zur Künstlichkeit angehalten und immer auch ein Produkt seiner selbst, denn er muß die Wirklichkeit, jenes »zweite Vaterland, in dem er Heimat und absolute Verwurzelung findet« (Plessner 1975: 316) selbst erschaffen.

Schon diese grob verkürzten Andeutungen lassen die argumentative Rolle der Anthropologie hervortreten. Die Anthropologie begründet nicht die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Konstitution von Sinn. Vielmehr erschließt sich über sie die Notwendigkeit, ja sogar der Zwang zur sozialen Konstruktion einer Wirklichkeit, die sich die Menschen gemeinsam schaffen und hinfort miteinander teilen, die sie gegen konkurrierende Entwürfe verteidigen und regelmäßig – zumindest in Teilen – auch selbst wieder verändern oder gar gänzlich zerstören.

⁷ Srubar weist auf die ›Wende‹ des späten Schütz zur Anthropologie hin. Auf die Einsicht nämlich, "daß eine Theorie der Lebenswelt nicht auf der transzendentalen, sondern auf einer philosophisch-anthropologischen Grundlage aufgebaut werden müsse, deren Aussagen zwar die mundane *conditio humana* klären, nicht aber deren letzten Grund und Sinn betreffen" (Srubar 1988: 275f.).

*Die Strukturen und Institutionen
des Handelns und Wissens*

Zielt die phänomenologische, *protosozio*logische Analyse also auf die Konstitution invarianter Strukturen der Lebenswelt durch Bewußtseinsakte, so bezieht sich die auf ihr ›aufbauende‹ *soziologische* Analyse auf die Konstruktion von individuellen und gesellschaftlichen Wissensbeständen und von sozialen Institutionen durch soziales Handeln.⁸ Die anthropologischen Bedingungen und die Bewußtseinsleistungen bilden also gewissermaßen ›nur‹ den konstitutionslogischen Rahmen, innerhalb dessen die gesellschaftliche Konstruktion erfolgen kann; denn was immer Menschen zusammen tun, sie tun es in den – sozial und kulturell durchaus variablen – Grenzen ihres Leibes und den Strukturen des menschlichen Bewußtseins. Ebenso grundsätzlich aber ist eine weitere Einsicht, die Srubar bereits in Bezug auf Schütz festhält, nämlich, daß die »sinngabenden Akte nicht ausschließlich in der Bewußtseinsphäre des Subjekts zu suchen« sind (Srubar 1991: 172). Das Handeln in der Gesellschaft orientiert sich nicht allein an solitären Entwürfen, sondern verläuft primär in Interaktionsprozessen, aus denen intersubjektiv geteilte Deutungs- und Handlungsmuster hervorgehen. Diese werden sozial ausgehandelt oder durchgesetzt, aufrechterhalten oder verändert – stets aber sind es zunächst individuelle, schwach konturierte und ›flüchtige‹ Formen, die sich in wiederholten Versuchen zusehends verdichten und verfestigen, und die auf diese Weise – ihre ursprüngliche Partikularität und Subjektivität überwindend – zu erwartbaren, objektivierten Bestandteilen der Wirklichkeit gerinnen; zu »Gestalten eigenen Gewichts« (Gehlen 1964: 71) – den sozialen Institutionen.

Soziale Institutionen bilden sich dort aus, wo verschiedene Akteure regelmäßig einem sich wiederholenden sozialen Problem begegnen und dieses routinemäßig lösen müssen; wo es also typischer Lösungen für ebenso typische gesellschaftliche Handlungsprobleme bedarf. In jedem Falle trifft dies für die Art und Weise zu, in der Menschen zusammen leben, arbeiten und kommunizieren, ebenso aber für Fragen der Ausbreitung, der Stabilisierung und der Begrenzung politischer Macht, und selbstverständlich auch für Erfahrungen mit dem Außeralltäglichen. Die regelmäßige Wiederholung von Deutungsmustern und die ebenso regelmäßige Koordination davon abgeleiteter und sich darauf beziehender Handlungen treibt den Institutionalisierungsprozeß voran, entlastet die Akteure von der Aufgabe, stets neue Lösungen und ›Antworten‹ zu ent-

⁸ Zur Unterscheidung von ›Konstitution‹ und ›Konstruktion‹ vgl. Luckmann (1999b), zur Protosozio

wickeln und macht sie füreinander in ihrer Wahrnehmung, in ihrem Fühlen, Denken und Handeln zugänglich und damit einschätzbar.

Zu sozialen Institutionen werden gemeinsame Typisierungen und Habitualisierungen letztendlich jedoch erst durch Tradierung und Legitimation.⁹ Tradierung ist ein wesentliches Moment in der Verfestigung und Auf-Dauer-Stellung von Deutungs- und Handlungsmustern. Denn erst deren Weitergabe an Dritte – ihre soziale ›Vererbung‹ –, löst sie von spezifischen Akteuren ebenso ab, wie von historisch einzigartigen Umständen und überträgt sie – worauf sich ihre Objektivität schließlich begründet – auf *typische* Situationen. Darüber hinaus muß sozialen Institutionen durch Legitimationen ein höherer Sinn verliehen werden, der ihre ›rationale‹, pragmatische Relevanz erklärt oder ihre umfassende symbolische Bedeutung hervorhebt, und der damit ein intersubjektiv geteiltes ›Wissen-Um‹ vermittelt.

Während – wie wir bereits festhielten – *Sinn* auf einer ersten Ebene vom einzelnen Bewußtsein erzeugt wird, bezeichnet *Wissen* die in einer Gesellschaft sozial objektivierten und deshalb legitimen Sinndeutungen. Dieses gesellschaftliche Wissen erstreckt sich von ›einfachen‹ körperlichen Fertigkeiten, wie etwa die ›Art‹ zu essen oder zu gehen, bis hin zu hoch komplexen Formen theoretischen Sonderwissens, wie z. B. den Techniken des Fliegenfischens. Eine Bedingung gilt jedoch stets: Das Wissen muß subjektiv erworben werden – sei es durch eigene Erfahrungen oder über den ›Umweg‹ konkreter Exemplifizierungen der eigentlichen Produzenten von Legitimationen, den Wissensexperten¹⁰ jeglicher Couleur. Was sich dem einzelnen als Lebenswelt darstellt und was er von ihr zu wissen meint, ist das Ergebnis subjektiver Erfahrungen, gesellschaftlicher Handlungen und vor allem von vergesellschafteten Erfahrungen. Im empirischen Regelfall werden letztere aus dem gesellschaftlichen Wissensvorrat abgeleitet: aus jenem Sinnreservoir, das dem Subjekt als etwas historisch Vorgegebenes und sozial Auferlegtes – als »sozio-historisches Apriori« (Luckmann 1980a: 127) – entgegentritt.

Diese Gedanken verbindet Thomas Luckmann nicht nur mit Max Weber und Alfred Schütz. Sie bringen vielmehr einen erfahrungswissenschaftlichen Konsens zum Ausdruck, den Luckmann mit so unterschiedlichen Theoretikern wie Emile Durkheim, Marcel Mauss und Maurice Halbwachs, Max Scheler, Karl Mannheim und Alfred Weber bis hin zu Robert Merton teilt: Die Einsicht in die Gesellschaftlichkeit des Wissens und in seine handlungsorientierende Funktion. Die subjektiven und die gesellschaftlichen Wissensbestände sind sozial produziert

⁹ Zur ›Legitimierung‹ vgl. Berger/Luckmann (1969: Kap. II.2), sowie Luckmann (1987).

¹⁰ Zur Struktur des Expertenwissens vgl. Schütz (1972), Sprondel (1979), sowie Hitzler/Honer/Maeder (1994).

und determiniert, sie sind sozial vermittelt und verteilt – und: sie sind die unhintergehbaren Voraussetzung jeglichen menschlichen Handelns.

In seinem Aufsatz *Individuelles Handeln und gesellschaftliches Wissen* fragt Luckmann nach eben diesem Strukturzusammenhang von subjektivem und gesellschaftlichem Wissensvorrat und er richtet seine Argumentation auf eine analytische Differenzierung verschiedener Ebenen der ›Determination‹ individuellen Handelns. Bereits biologisch bedingte Unterschiede des Geschlechts und des Alters führen zu ungleichen Wissensverteilungen: Frauen wissen etwa besser über die Menstruation, Alte besser über Krankheiten Bescheid. Zu weiteren Differenzierungen kommt es, wenn die Gemeinschaften Bestände an Sonderwissen ausgliedern und auf Experten, wie Priester oder Schamanen, Schmiede oder Ärzte, verteilen. Je komplexer und ausdifferenzierter sich die Sozialwelten darstellen, umso mehr gewinnt auch der gesamtgesellschaftliche Wissensvorrat an Volumen, während sich zugleich das Ausmaß und die Qualität intersubjektiv geteilten Wissens verringert. Die soziologisch bedeutsamste Ebene der gesellschaftlichen Wissensverteilung ist deshalb die Sozialstruktur: über sie wird Allgemeinwissen von Spezialwissen getrennt, wird der Zugang zu Prozessen der Wissensaneignung geregelt und systematisch auf typische Gesellschaftsmitglieder beschränkt. Dergestalt erweist sich die sozialstrukturelle Differenzierung von klassen-, schicht- und milieuspezifischen Wissensvarianten – dessen, was Pierre Bourdieu die soziale Verteilung des ›symbolischen Kapitals‹ nannte – als ein generatives und dabei zugleich stabilisierendes Moment im System sozialer Ungleichheiten.

Befaßt sich *Individuelles Handeln und gesellschaftliches Wissen* mit den wissensabhängigen Voraussetzungen menschlichen Handelns, so zeigt Luckmann in *Wirklichkeit als Arbeit* auf, daß, obschon auch anderes menschliches Handeln Wirklichkeit konstruiert, die Arbeit den wichtigsten Fall von Wirklichkeitsformung darstellt. Arbeit umfaßt mehr als nur die vorherrschende umgangssprachliche Bedeutung; sie umschließt – inbegriffen aller ökonomischen und monetären Implikationen – all jene Formen sozialen Handelns, durch die eine intendierte Veränderung in der Natur oder der Sozialwelt bewirkt wird. Arbeit bildet deshalb die Grundkategorie der sozialen Zurechnung von Verantwortung und der sozialen Konstruktion und Destruktion der Wirklichkeit. Erst auf der Grundlage dieser Überlegungen kann – wie Luckmann anschaulich zeigt – die Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsorganisation und der arbeitsvermittelten Wirklichkeitserfahrung nachgezeichnet werden; und nur so kann es gelingen, offenzulegen, daß Arbeit in verschiedenen Kulturen und Gesellschaften sowie zu unterschiedlichen historischen Zeiten mit je ganz eigenen Konnotationen versehen ist. Allen Verstehensweisen von Arbeit ist deshalb jener

fest ummantelte, daher in der Regel verdeckte, von Luckmann aber herausgeschälte Bedeutungskern inhärent, um den herum sich alle anderen Bedeutungsschichten erst gruppieren.

Im Aufsatz *Zur Ausbildung historischer Institutionen aus sozialem Handeln* skizziert Luckmann den Prozeß, aus dem heraus sich aus zunächst flüchtigen Interaktionen festgefügte gesellschaftliche Einrichtungen bilden können. Dieser Beitrag baut nicht nur eine Brücke über den oft zwischen soziologischer Handlungs- und Institutionentheorie klaffenden Abgrund; er ermöglicht es zudem, den Sozialkonstruktivismus für die organisationssoziologische Forschung fruchtbar zu machen (vgl. Schnettler, im Erscheinen).

Aus den theoretischen Überlegungen leiten sich die methodologischen ab. Ist das Wissen sozial konstruiert, so gilt es, in der sozialwissenschaftlichen Analyse seine Strukturen und Aufschichtungen systematisch zu rekonstruieren. Hierbei bildet jener gegenseitige Verweisungszusammenhang von Wissen und Handeln, das sinnhafte Handeln, den zentralen Gegenstand der Konstitutionsanalysen. Im Artikel *Zum hermeneutischen Problem der Handlungswissenschaften* diskutiert Luckmann, inwieweit hermeneutische Verfahren eine angemessene Methode zur Beschreibung und zum sozialwissenschaftlichen Verstehen des typischen Sinns sozialen Handelns darstellen. Bereits im vorwissenschaftlichen Alltag ist der menschliche Zugriff auf die soziale Welt ein deutender: Wir sind dazu gezwungen, Äußerungen von sozialen anderen auszulegen. Denn Handlungen sind doppelsinnig. Ihr subjektiver Sinn ist – siehe oben – immer auch vom objektivierten Sinn abhängig, der durch gesellschaftliche Institutionen mitgegeben ist. Insbesondere das Verständigungshandeln, die kommunikativen Akte, zeichnen sich durch eine eigene Struktur von Sinnsetzungen und Sinndeutungen aus. Steht aber das alltägliche Verstehen unter dem alleinigen Vorzeichen pragmatischer Interessen, geschieht die systematische, sozialwissenschaftliche Rekonstruktion zu theoretischen Zwecken. In diesem Sinne dient die Hermeneutik den Sozialwissenschaften als Methode der Datenbildung: Rekonstruktive und deskriptive Analyse ermöglichen das methodisch kontrollierte Verstehen des situativen Kontexts und der spezifischen Struktur sozialen Handelns auf der Grundlage eines historisch-theoretischen Zugriffs.

Religion: Konstitutives Element und Grenze der Lebenswelt

Thomas Luckmanns empirische Arbeiten begannen mit religionssoziologischen Forschungen (vgl. Luckmann 1957, 1959, 1960). Sein Bei-

trag zur Religionssoziologie ist allerdings keineswegs auf (kirchensoziologische) Untersuchungen begrenzt geblieben. Vielmehr entwickelte er sich zu einem der schärfsten Kritiker an einer einäugigen, vom Kulturpessimismus vermeintlich unaufhaltsamer Säkularisierung getriebenen Perspektive auf die Religion in der modernen Gesellschaft. Auf Thomas Luckmann geht deshalb ein entscheidender Impuls zur Renaissance der Religionssoziologie zurück (Luckmann 1963, 1967). Gezielt abgehoben von eindimensionaler Religionskritik und ›kirchensoziologisch‹ verengter Forschung entwickelte er eine Soziologie der Religion, die – ganz im Sinne einer verstehenden Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft – menschliche Erfahrungen und gesellschaftlich-historische Entwicklungen innerweltlich-anthropologisch bestimmt. In einer solch anspruchsvollen Perspektivierung wird *Religiosität* zu einem unhintergehbaren Grundzug menschlichen Daseins und *Religion* zu einem zentralen Charakteristikum jeglicher gesellschaftlicher Realität.

Große Aufmerksamkeit erlangte Luckmanns funktionalistische Definition der Religion. Sie gilt, in ihrer Absicht ein möglichst großes Spektrum von Inhalten und sozialen Formen zu erfassen, als eine der breitesten überhaupt: Es ist »die grundlegende Funktion der ›Religion‹ (...), Mitglieder einer natürlichen Gattung in Handelnde innerhalb einer geschichtlich entstandenen gesellschaftlichen Ordnung zu verwandeln« (Luckmann 1991: 165). Gegenüber anderen gesellschaftlichen Wissensformen und Deutungsinstanzen – wie Wissenschaft, Ökonomie, Politik, Recht oder Kunst, denen diese grundlegende soziale Funktion ebenfalls zukommt – erweist sich Religion jedoch als tragendes Element in der Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeiten. Denn durch die Zuordnung zu dem Alltag enthobenen und ihn zudem überhöhenden, deshalb ›geheiligten‹ Bedeutungsebenen, kann der Sinn selbst alltäglicher Gewohnheiten und Handlungen des profanen Lebens legitimiert werden. Als intersubjektiv geteiltes Sinnreservoir, das wie kein anderes Interpretationen und Verhalten sichert und legitimiert, befreit die Religion den einzelnen deshalb nicht nur wie jede soziale Institution von »der so gut wie unlösbaren Aufgabe, aus eigener Kraft ein – wie auch immer rudimentäres – Sinnsystem zu erzeugen« (Luckmann 1991: 89). Vielmehr resultiert aus ihrer Funktion, Sinngebungen in letzter, nicht mehr zu hinterfragender Instanz zu begründen, ihr objektiv verpflichtender Charakter. Anders jedoch als Durkheim, für den Religion nur ein anderer, wenngleich idealisierter Ausdruck für Gesellschaft ist und der sie deshalb über ihre Integrations- und Symbolisierungsleistungen bestimmt, verharrt Luckmann nicht auf einer funktional gefaßten Charakterisierung der Religion, sondern wendet diese wissenssoziologisch. Dies führt ihn zur Ausarbeitung einer Theorie der Transendenzen als Grundlage seiner Religionssoziologie.

Das Transzendenzthema behandelt die Grenzen der menschlichen Lebenswelt. Und auch bei seiner Erschließung und Darlegung argumentiert Luckmann auf einer ersten Ebene sowohl anthropologisch wie phänomenologisch. Der in der »exzentrischen Positionalität« der menschlichen Existenz angelegte, »unaufhebbare Doppelaspekt« (Plesner 1975) bewirkt nicht nur die widersprüchliche Einheit von Körper und Geist (vgl. II.), er manifestiert sich auch in der Erfahrung des Individuums, zugleich Einzel- und Sozialwesen zu sein. Die paradoxe Doppelsexistenz läßt den Menschen die Grenzen seiner selbst, seines Erfahrungs- und Handlungswissens sowie seiner Lebenswelt bewußt werden, weshalb sie die stete Gefahr der Verunsicherung und Vereinzelung der Menschen birgt. Um dieser natürlich gegebenen »Unruhe und Unsicherheit, die zu fühlen unser allgemeines Schicksal ist« (Simmel 1995: 72), zu entinnen, besteht für den einzelnen die – ebenso natürlich auferlegte – Notwendigkeit, die eigene Erfahrung zu transzendieren und sich permanent selbst zu überschreiten: Weil »das Transzendieren (...) dem Leben selbst immanent« ist, erweist sich der Mensch als »der geborene Grenzüberschreiter« (Simmel 2000: 297).

Für Luckmann hat die Transzendenz Erfahrung ihren ursprünglichen Ort deshalb in der Leiblichkeit des Menschen. Darüber hinausgehend ist es ihm aber daran gelegen, die Struktur der Intersubjektivität selbst als Grenzüberschreitung offenzulegen. Unfertig geboren und damit auf die sozialen anderen angewiesen, wird der Mensch erst unter seinesgleichen zum Menschen – und zum Individuum, denn »die Individuation des menschlichen Bewußtseins [wird] allein in gesellschaftlichen Vorgängen realisiert« (Luckmann 1991: 83; vgl. auch Knoblauch 1991). Voraussetzung dieser Entwicklung ist die menschliche Fähigkeit, sich von ablaufenden Ereignissen, den Reizen und Reaktionen des biologischen Organismus, abzulösen. Auch dieses Überschreiten der biologischen Natur wird erst im sozialen Zusammenhang möglich: In der Interaktion mit anderen, in der sich der einzelne gewissermaßen im Verhalten der anderen »spiegelnd« findet, beginnt er, sich selbst mit den Augen der anderen zu sehen, erwirbt so die Fähigkeit zur Rollenübernahme und erhält damit erst die Chance zur Identitätsbildung.¹¹

In der Transzendenz Erfahrung, in der sich dem Menschen natürlich stellenden Aufgabe, Zugang zu dem zu finden, was er selbst nicht ist, liegt der

¹¹ Luckmann bezieht sich hierbei auf die sozialpsychologischen Analysen Meads, der unter Rollenübernahme (»taking the role of the other«) die Fähigkeit des Individuums versteht, in seinen eigenen Handlungsplänen und Handlungen die Perspektiven und Reaktionsweisen von sozialen anderen zu berücksichtigen bzw. zu antizipieren (Mead 1973). Zur spezifischen Verbindung zwischen Sozialpsychologie und Wissenssoziologie vgl. auch Eberle (1993b).

Ursprung der *Religiosität*. Und aus dieser Disposition zur Religiosität als anthropologischem Merkmal der menschlichen Existenz leitet sich die *Religion* als gesellschaftlich institutionalisierte Form des Umgangs mit spezifischen Transzendenzerfahrungen ab (vgl. hierzu auch Soeffner 2000).

Um nun die Spezifika der religiösen Erfahrung näher bestimmen zu können, unterscheidet Luckmann aufbauend auf Alfred Schütz drei Ebenen der Transzendenz. Überschreitet etwas die unmittelbare, gegenwärtige und pragmatische Alltagserfahrung in zeitlicher oder räumlicher Hinsicht, spricht er von den *kleinen* Transendenzen. Von diesen unterscheiden sich die *mittleren* grundsätzlich darin, daß das Erfahrene überhaupt nur mittelbar zugänglich ist: Wo sich andere alltägliche Zeit- und Raumdimensionen noch in möglicher Reichweite befinden, kann die Grenze, an die man bei den mittleren Transendenzen stößt, nicht einmal potentiell überschritten werden. Vielmehr gilt es in interaktiven und kommunikativen Prozessen, in denen die Akteure handelnd und deutend »aus sich heraustreten«, ein unzugängliches »Innen« – die Erfahrungen der Mitmenschen – über ein lesbares »Außen« – durch Zeichen, Symbole oder Rituale – einerseits zu verkörpern und andererseits zu entschlüsseln. Während die Abgrenzungen der kleinen und mittleren Transendenzen im Wirklichkeitsbereich des Alltags gezogen sind, zeichnen sich die *großen* Transendenzen schließlich dadurch aus, daß in ihnen eine andere Wirklichkeit als die des »profanen«, alltäglichen Lebens erfahrbar wird. Etwa in Ekstasen und Träumen, in Fragen des Sinns unseres Daseins oder im vergegenwärtigten Wissen um unseren Tod machen wir »geheimnisvolle« und »andersartige«, eigentümlich beglückende oder beängstigende außeralltägliche Erfahrungen. Werden sie als unmittelbares Gewährwerden eines anderen, »heiligen« Wirklichkeitsbereichs aufgefaßt, so müssen sie doch, aufgrund der prinzipiellen Zeichengebundenheit – der Mittelbarkeit – menschlichen Wahrnehmens und Handelns, mit den Ausdrucksmöglichkeiten der gewöhnlichen Erfahrung artikuliert und vermittelt werden: über Amulette, Ikonen oder Opferriten – allgemein: über Zeichen, Symbole und symbolische Formen als den Indikatoren und Medien des Transendenten (vgl. hierzu Knoblauch 2001).

Den ursprünglichen »Ort« der Transzendenzerfahrung findet Luckmann also nicht im Numinosen oder bei den jenseitigen Wesen, sondern – diesseits jeglicher Metaphysik – bei den Individuen in ihrer Lebenswelt. Auf der primären und grundlegenden Ebene nimmt die Religiosität eine intersubjektiv geteilte Sozialform an, die Luckmann als *Weltansicht* bezeichnet. Sie umfaßt in der Regel sprachlich vermittelte Typisierungen, Deutungs- und Verhaltensschemata, die das Routinewissen und Routinehandeln anleiten: elementare Typisierungen von Dingen (»Wiesen«, »Pferde«, »blau«), rudimentäres Handlungswis-

sen über den Umgang mit Menschen, Dingen und Ereignissen (›Vollmond bringt Wetterumschwung‹) sowie moralische Regelungen des Könnens und Sollens (›man darf freitags kein Fleisch essen‹). Eine solche Weltansicht ist als Ganze religiös, weil sie das Gesamt der weltlichen Erfahrungen sinnhaft auslegt, so daß Menschen deutend und handelnd damit umgehen können. Und erst aufbauend auf diese Weltansicht kann sich wiederum ein gesonderter Sinnbereich herauskristallisieren, der dann als ›heilig‹ erscheint und den Luckmann den *heiligen Kosmos* nennt. Dieser bezieht sich auf die besonderen Erfahrungen und den Wirklichkeitsbereich großer Transendenzen, reicht deshalb über den Alltag hinaus, findet seinen Ausdruck in Formen, die – siehe oben – auf den Verhaltensmustern, den Bildern und der Alltagssprache der Weltansicht aufgelagert sind, und verfestigt sich zu einer spezifischen, historischen und sozial objektivierten Form gesellschaftlichen Wissen und Handelns: der *Religion*.

In archaischen Gesellschaften ist die Differenzierung zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Funktionen noch sehr gering und entsprechend stark überlappen sich persönliche Identität, Sozialstruktur und Religion. Die als mehr oder weniger sakral ausgegrenzte Religion prägt die verhaltenssteuernden Institutionen weitgehend und religiöse Deutungsmuster und Themen geben unmißverständliche Antwort auf große typische Krisen, die in das Leben einzelner und das der Gruppe regelmäßig hereinbrechen, wie etwa den Tod der Mutter oder aufkommende Seuchen im Dorf. Erst in traditionellen Hochkulturen erfährt der heilige Kosmos eine deutliche institutionelle Ausgrenzung aus dem Alltag. Die Ausdehnung der Schriftkultur und die Produktion wirtschaftlicher Überschüsse erlauben die Ausbildung von Experten, welche die ›höheren Wissensformen‹ strukturieren und kodifizieren. Dergestalt erhält die Religion nicht nur eine sozial wahrnehmbare ›Basis‹ als geordnetes und systematisiertes, weil verschriftetes Deutungssystem, auch ist sie nun biographisch als herausgehobene Dimension oder Numinoses erfahrbar. Darüber hinaus können nun auch institutionelle Rollen wie ›Vater‹, ›Mutter‹, ›Freier‹ etc., mit einer besonderen Bedeutung aufgeladen und somit entweder idealisiert oder marginalisiert werden, was die Bedingungen ihrer Ausfüllung und ihrer Wahrnehmung im sozialen Alltag prägt.

Moderne Industriegesellschaften zeichnen sich nun dadurch aus, daß der Geltungsbereich des heiligen Kosmos, der als ›offizielles Modell der Religion‹ einst die gesamte Gesellschaft legitimierte, seinen Einfluß auf andere institutionelle Bereiche verliert. In Wirtschaft und Wissenschaft, Recht und Politik wurden – exemplarisch bei Machiavelli und Galilei, Smith und Kant – eigene Legitimationen formuliert, aus denen sich ein eigenes politisches Handeln, eine je eigene ökonomische

und juristische Rationalität sowie eine spezifische wissenschaftliche Logik ausbildeten, die allesamt keiner Untermauerung durch Religion mehr bedurften. Weil den Anforderungen dieser Legitimationen in ihren Bereichen der Vorzug gegeben werden muß, büßt die institutionalisierte Religion auch für die Lebensführung der Individuen zunehmend an Plausibilität ein: Noch wird sie zwar gelehrt, doch ihr Sinn bleibt oftmals nur Rhetorik und ihre Übernahme als ›offizielles Modell‹ verkommt – wenn überhaupt – zum Lippenbekenntnis.

Den Konnex von Religiosität und Religion sowie die Theorie der Transzendenzen entwickelte Luckmann bereits in *The Invisible Religion*, die 1967 erstmals erschien. Im Nachtrag zur deutschen Ausgabe erfuhren diese grundlegenden Einsichten eine nochmalige Erweiterung und Präzisierung. In den beiden hier vorliegenden Aufsätzen *Die religiöse Situation in Europa* und *Schrumpfende Transzendenzen, expandierende Religion* argumentiert Thomas Luckmann mit unterschiedlicher Pointierung gegen jene vorherrschende Interpretation, die Ausdifferenzierung der Gesellschaftsstruktur und die institutionelle Spezialisierung der Religion führe zu deren gänzlichem Bedeutungsverlust, gar zu ihrem Verschwinden aus der modernen Welt und hinterlasse ein religiöses Vakuum. Wenn die Erfahrungen von Transzendenz universelle Bestandteile menschlichen Lebens sind und Religiosität eine anthropologische Disposition beschreibt, dann nimmt die Religion im Prozeß des sozialen Wandels allenfalls neue gesellschaftliche Formen an, die sich nicht mehr in Gestalt traditionell erkennbarer Institutionen und Vorstellungen ausdrücken müssen. Einerseits können weltliche Ideologien, wie Kommunismus, Faschismus oder Anarchismus, versuchen, die Funktion religiöser Sinnsysteme zu übernehmen; zum Teil, indem sie in ihren Selbstinszenierungen explizite Anleihen bei institutionalisierten Religionen nehmen, von denen sie sich vordergründig und in anderen Kontexten sogar distanzieren. Andererseits ist die Tendenz zur ›Privatisierung‹ von Religion augenfällig, die sich in zweierlei Richtungen bemerkbar macht. Zum einen tritt die Religion aus den kirchlichen Institutionen heraus und expandiert in die Sphäre kurzfristiger und gruppenartiger Organisationsformen wie etwa Selbsthilfegruppen, Cliques und anderer sinnstiftender Gemeinschaften. Zum anderen verlagern sich die religiös relevanten Themen immer stärker auf den subjektiven Bereich, was einer Schrumpfung der Transzendenzen gleichkommt: In das Zentrum des heiligen Kosmos moderner Gesellschaften rücken vermehrt Inhalte, die weniger zu den großen, jenseitsbezogenen als zu den mittleren und kleineren Transzendenzen des Alltags zählen. Aspekte wie körperliche Selbsterfahrung und sexuelles Verhalten, Selbstverwirklichung und Bewußtseinsweiterung, das persönliche Glück und das Wohlergehen der Familie stehen an erster

Stelle religiöser Bemühungen. Diese »Subjektivierung der Religion« (Knoblauch 1997a) bewirkt, daß sich die Individuen selbst als Ursprung und Quelle der Religion begreifen.¹² Jedoch führt diese Tendenz – wie gesagt – keineswegs zu einer isolierten und vereinzelter Ausübung der Religion durch die derart »geheiligten« Individuen. Vielmehr fügen sich zu den durchaus weiterhin bestehenden herkömmlichen Religionen neue Sozialformen des Religiösen, die ihre gesellschaftliche Gestalt in Institutionen wie der Psychoanalyse, therapeutischen Kulturen und dem »New Age« (Knoblauch 1989) finden. Ganz entscheidend aber ist eines: Die Formveränderungen des Religiösen, die grundlegenden Bedingungen der Vergemeinschaftung religiöser Gruppen und die Modi ihrer sozialen Wahrnehmbarkeit verdanken sich primär den neuen medialen und marktkonformen Kommunikationsstrukturen. Wenn Gläubige sich im und am Fernsehen (Keppler 1995; Reichertz 2000) finden und das Internet die Laien zusammenführt, aber auch wenn aus Gemeinden mit Dauermitgliedern »Eventgemeinden« werden, die nur noch episodisch zur Zelebrierung herausgehobener Momente zusammenkommen, dann verweist dies auf die notwendig kommunikative Konstruktion der Religion (vgl. Knoblauch 1997b, 1999b).

*Die Wende zur
kommunikativen Konstruktion*

Berger und Luckmann (1969) beschrieben die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit als einen dialektischen Prozeß, in dem analytisch zwischen Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung zu differenzieren sei. Diese Scheidung folgt dem Grundproblem der Soziologie, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft zu verstehen und zu erklären. Externalisierung bezeichnet demnach jenen Vorgang, in dem subjektiver Sinn im Bewußtsein konstituiert und dann veräußert wird, was die Sozialität des Individuums anthropologisch und phänomenologisch begründet. Objektivierung beschreibt den Ablauf, in dem das so Veräußerte über soziale Prozesse der Institutionalisierung und Legitimation zu einem für mehrere Subjekte Wirklichen wird, was wiederum auf eine gewisse Eigenständigkeit des Sozialen verweist. Schließlich ermöglicht erst die Internalisierung des sozial Objektivierten – von Handlungsmustern und dem mit ihnen verbundenen Sinn – den einzelnen ihre persönliche Identität auszubilden.

¹² Daß die Subjektivierung des Glaubens ihre bereits Wurzeln in dem durch Luther »geschaffenen« modernen Individualitätstypus hat, wurde von Soeffner (1992) eindrucksvoll herausgearbeitet.

den und auf Dauer zu stellen, wodurch letztlich die Integration der Individuen in die Sozialwelt erreicht wird.

So eindrucksvoll diese Dialektik nicht zuletzt auch deshalb erscheinen mag, weil sie Bewußtsein und Gesellschaft derart miteinander verkoppelt, daß keinerlei theoretischer Kunstgriff zu ihrer Isolation in unterschiedliche ›Systeme‹ mehr möglich ist – sie wurde von Luckmann, und auch von Berger, in der Folgezeit nurmehr selten verwendet. Dies mag darin begründet sein, daß sich die komplexe ›Wechselwirkung‹ dieser drei Ebenen als zu abstrakt erwies, um den Prozeß der gesellschaftlichen Konstruktion in seinen konkreten Abläufen zu erfassen. Als praktikabel erschien es ihnen deshalb, die alle Ebenen übergreifende und durchdringende soziale Funktion der Sprache zu erhellen.

Bereits in Vorgängen der Externalisierung, bei denen die Individuen ihre inneren, unmittelbar erfahrenen Lebensregungen nach außen vermitteln und damit ihren subjektiven Sinnentwürfen Ausdruck verleihen, haben sprachliche Ausdrucksformen gegenüber anderen Zeichen- und Symbolsystemen einen deutlichen Vorrang. Ebenso dominierend ist die Sprache bei der Objektivierung von solitären Typisierungen, Deutungs- und Handlungsschemata zu intersubjektiv geteilten und kollektiv verpflichtenden, gesellschaftlichen Weltansichten. Denn erst die Sprache als objektiv zugängliches Zeichensystem »verleiht der abgelagerten Erfahrung den Ausgangsstatus wachsender Anonymität, indem es sie von ihrem ursprünglichen Zusammenhang der konkreten Einzelexistenzen löst und für alle, die Anteil an dem Zeichensystem haben oder in Zukunft haben werden, allgemein zugänglich macht« (Berger/Luckmann 1969: 72). Damit werden sprachliches Vermögen und sprachliche Tätigkeiten zur eigentlichen Voraussetzung der Konstruktion sozialer Ordnung als eines nie zu Ende kommenden Prozesses, in dem Wirklichkeit gesellschaftlich definiert, umdefiniert, verfestigt und verändert wird (vgl. Luckmann 1979a). Deshalb erweist sich die Sprache schließlich auch als wichtigster Träger und Vermittler gesellschaftlicher Wissensbestände, die – von den Individuen internalisiert – zwar nicht determinierende aber weitgehend präfigurierende Bezugspunkte ihrer Orientierungen und ihres Handelns im Alltag darstellen.

Aufgrund dieses herausragenden Status rückte das kommunikative Handeln – zunächst die Verwendung der Sprache, zunehmend aber auch non-verbaler Ausdrucksformen – in den Mittelpunkt von Luckmanns theoretischer und empirischer Arbeit zur Erforschung eben jener zentralen Vorgänge in sozialen Situationen, in denen handlungsorientierendes Wissen gesellschaftliche Verbreitung findet (Luckmann 1971, 1975, 1979a).¹³ Die Öffnung der Wissenssoziologie für die

¹³ Vgl. Auer (1999), der Luckmann in diesem Zusammenhang als »Klassiker« führt.

Kommunikation wurde erstens dem Bedeutungswandel der Kommunikation in der Gesellschaft selbst, ebenso wie auch in der Gesellschaftstheorie gerecht. Sie bewirkte aber zweitens – und vor allen Dingen – eine theoretische Ausweitung und empirisch-methodologische Neuausrichtung der Wissenssoziologie, mit der sie auf die sich neu stellende Aufgabe reagierte: die sozialwissenschaftliche Konstitutionsanalyse des Verständigungshandelns in seinen Einzelheiten.

Schon früh betonte Alfred Schütz die Bedeutung der Kommunikation. Die alltägliche Lebenswelt hat nicht nur eine Vorzugsstellung vor den anderen Realitätsbereichen, weil in ihr das »pragmatische Motiv« vorherrscht und die Menschen Dinge wirkend verändern können, sondern auch, weil hier Kommunikation mit anderen stattfindet (Schütz 1971: 265). Seit Beginn der 80er Jahre aber läßt sich für die gesamte deutschsprachige theoretische Soziologie eine prominente Wende zur Kommunikation konstatieren. Auf der Grundlage der von Schütz und Luckmann erarbeiteten *Strukturen der Lebenswelt* (1979) entwickelt Jürgen Habermas seine *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), und Niklas Luhmann vollzieht in *Soziale Systeme* (1984) eine autopoietische Wende, die den Begriff der Kommunikation zur Basisoperation der gesamten Gesellschaft erklärt (s.o.).¹⁴

Auch im Bereich der empirischen Forschung traten mit der Ethnomethodologie, der Konversationsanalyse, der Ethnographie der Kommunikation sowie einigen hermeneutischen Verfahren eine Reihe neuer Forschungsansätze hervor, die eine methodologische und theoretische Nähe zur sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie aufwiesen, und deren »interpretativer« Zugang durch die nun breitere Verfügbarkeit auditiver und audiovisueller Aufzeichnungstechniken auf neuartige Weise möglich wurde.

Obgleich die Kommunikation im quasi »zeitlosen« Schema der Wissenssoziologie also einen zentralen Stellenwert einnimmt, begründet sich ihre Bedeutung doch nicht allein aus ihrem theoretisch-analytischen Gewicht, sondern leitet sich vor allem aus den konkreten Entwicklungen der gegenwärtigen Gesellschaft her. So weist die Hinwendung zur Kommunikation unübersehbar gesellschaftsdiagnostische Züge auf, indem sie dem Umstand der Bedeutungszunahme kommunikativen Handelns in modernen Gesellschaften Rechnung trägt. Allein die rasante Ausdifferenzierung des Wissens macht es erforderlich, verschiedene Sonderwissensbereiche miteinander zu verknüpfen: diese Prozesse, ebenso wie ihre theoretische Reflexion, wären ohne eine – zunehmend marktförmige – Kommunikation gar nicht möglich. Verstärkt wird dieser Effekt durch die parallele Ausbreitung und Verfeinerung der Kommunikationstechnologien, was zur Vervielfachung sowie

¹⁴ Diese These wird ausführlicher erläutert in Knoblauch (1995).

zur qualitativen ›Bereicherung‹ der Kommunikationsaktivitäten führt, und – damit wiederum verbunden – die Medialisierung der Alltagswahrnehmung und des Alltagshandelns vorantreibt (vgl. Soeffner/Raab 1998). Schließlich bedingt die wachsende Pluralisierung der Lebenswelten einen Rückgang intersubjektiv geteilter Wissensbestände. Wie Habermas zurecht bemerkt hat, zwingt diese Entwicklung, die auch als ›Enttraditionalisierung‹ verstanden werden kann (vgl. Beck 1986; Schulze 1992), die Menschen zur Kommunikation: Da von einer annähernden Gleichverteilung der Elemente des gesellschaftlichen Wissensvorrates immer weniger – stillschweigend – ausgegangen werden kann, ist es für das Verständigungshandeln zwingend notwendig, in sozialen Teilbereichen bereits objektivierbare Wissensinhalte zu artikulieren, erneut auszuhandeln und wiederum zu vermitteln – also: zu kommunizieren. Allerdings teilt die sozialkonstruktivistische Wissenssoziologie keineswegs die Habermassche Hoffnung, diese Kommunikation müsse tendenziell rational verlaufen. Vielmehr ist von einer ›sekundären Traditionalisierung‹ der Kommunikation auszugehen: Im kommunikativen Handeln bilden sich – analog zu den Institutionen – immer mehr feste Formen und Muster aus, die den Menschen einen Orientierungsrahmen im sich rasch verändernden Fluß der Kommunikation bieten.

Solcher in der Regel institutionell eingebetteter Muster und Formen bedienen sich die sozialen Akteure, wenn sie sich orientieren, vergewissern und verständigen, wenn sie interpretieren und handeln. Sie prägen das kommunikative Handeln und bilden, wie Thomas Luckmann in seiner Abhandlung *Der kommunikative Aufbau der sozialen Welt und die Sozialwissenschaften* hervorhebt, »die mehr oder minder selbstverständliche und verbindliche Grundlage für die Einweisung ›natürlicher‹ menschlicher Organismen in eine ›künstliche‹ geschichtlich-gesellschaftliche Welt«. Um diese für den gesellschaftlichen Aufbau der Wirklichkeit konstitutiven, routinisierten Vorgänge, in denen Wissen dargestellt, bearbeitet, gespeichert und tradiert wird und die dem Handeln eine Gestalt verleihen, untersuchen zu können, entwickelt Thomas Luckmann aufbauend auf Vološinov (1975) und Bachtin (1986) eine Soziologie der kommunikativen Deutungs- und Darstellungsformen – eine Theorie und Methodologie ›kommunikativer Gattungen‹.

Entscheidend ist die theoretische Ausgangsprämisse: Jedes symbolische bzw. kommunikative Handeln unterliegt Regeln, die das Verhalten vorzeichnen und die so für eine gewisse Strukturierung des kommunikativen Geschehens sorgen. Zwar sind nicht alle kommunikativen Vorgänge in menschlichen Gesellschaften gattungsartig verfestigte kommunikative Formen des Handelns, ebensowenig wie sich die an der Kommunikation Beteiligten in ihrem Handeln immer an Formvorgaben einer Gattung orientieren. So gibt es kommunikative Akte,

bei denen die Akteure ihre Handlungen immer wieder spontan aufbauen und sie ›in eigener Regie‹ durchführen. Diese ›spontanen‹ kommunikativen Vorgängen stehen solchen gegenüber, in denen das Handeln der Beteiligten in seinem Ablauf über eine gewisse Zeitspanne hinweg durch ein Gesamtmuster bestimmt ist, in dem die Zusammenfügung einzelner kommunikativer Elemente mehr oder minder verbindlich sozial vorgegeben ist und sich dementsprechend ›verfestigte‹ Formen erkennen lassen – als kommunikativen Gattungen. Sie stehen den Handelnden als Bestandteile des gesellschaftlichen Wissensvorrats, dem »kommunikativen Haushalt einer Gesellschaft« (Luckmann 1988), zur Verfügung und sind im konkreten kommunikativen Handeln typisch erkennbar. Die Notwendigkeit der Orientierung an kommunikativen Gattungen gründet sich in erster Linie auf der Tatsache, daß in jeder Gesellschaft wiederkehrende elementare kommunikative Probleme existieren: Wie können Ereignisse oder Erfahrungen, Vorstellungen oder Meinungen, Sachverhalte oder Wissensinhalte unter verschiedenen Sinnkriterien sozial thematisiert, rekapituliert und vermittelt werden? Und: Wie ist dies stilistisch und ›technisch‹ möglich? Auf diese Fragen geben die kommunikativen Gattungen Antwort. Sie sind die mehr oder minder wirksamen und mehr oder minder verbindlichen Lösungen für eben jene spezifisch kommunikativen Probleme, die in einer Gesellschaft typischerweise auftreten: das Rezitieren von Alltagssprüchwörtern, das Erzählen von Witzen oder Fabeln, das Halten einer Laudatio oder die Abfassung einer Kontaktanzeige, eine Beschimpfung, eine Liebesbekundung oder die Überlieferung einer Heiligenlegende – womit das umfangreiche Spektrum typischer kommunikativer Problemlagen und ihrer ›Lösungen‹ nur angedeutet ist – erleichtern die Bewältigung kommunikativer Probleme. Letztlich erweisen sich die kommunikativen Gattungen damit als Mittel und ›Programm‹ zur intersubjektiven Sinnkonstruktion: als kommunikative Leitlinien objektivieren sie Stileinheiten des Sinns und ermöglichen auf diese Weise Traditionen der Sinnsetzung (vgl. Schütz/Luckmann 1984: 13).

Unmittelbar an diese theoretische Konzeption anknüpfend, nehmen die Überlegungen Luckmanns *Zur Methodologie (mündlicher) kommunikativer Gattungen* ihren Ausgang. Hier zeigt Luckmann exemplarisch auf, daß die soziologische Theoriebildung sich immer an der sozialen Wirklichkeit überprüfen lassen muß, bzw. daß im Umkehrschluß die empirische Arbeit notwendigerweise nur dann zu sinnvollen Ergebnissen führen kann, wenn sie theoriegefüttert und theoriegeleitet ist. Methodisch hat die Gattungsanalyse ein Übersetzungsproblem zu lösen, denn es gilt, die für eine Kultur und Gesellschaft typischen Verständigungsformen – die Konstruktionen erster Ordnung (Schütz 1971) – in einen ›universalen‹, kultur- und epochenunabhängigen,

Vergleiche gestattenden Datenkorpus – in Konstruktionen zweiter Ordnung (ebd.) – zu überführen. Dabei richtet sich die empirische Gattungsanalyse aber nicht auf eine Taxonomie von Mustern oder auf die Abbildung ›reiner‹ Typen im Sinne Max Webers. Weil die kommunikativen Gattungen keine statischen Größen sind, sondern sich in Interaktionen ›entwickeln‹ und daher eine zeitliche Struktur aufweisen, gilt es, diese zeitlichen Abläufe systematisch und methodisch kontrolliert zu rekonstruieren. Damit weist die Gattungsanalyse eine gewisse Nähe zur Sequenzanalyse als hermeneutischem Verfahren auf (vgl. Oevermann et al. 1979; Soeffner 1989), ebenso wie zur ethnomethodologischen Konversationsanalyse. Zugleich erhebt sie aber den Anspruch über diese beiden methodischen Instrumentarien hinauszugehen. Denn mit der ihr eigenen, besonderen Betonung des historischen und kulturellen Vergleichs zielt sie letztlich darauf ab, die unterschiedlichen Verfestigungsgrade von Gattungen, ihre substantiell zu differenzierenden Untertypen sowie ihre situativen Handlungskontexte und Rahmenbedingungen, z. B. über die Beschreibung ihrer jeweiligen »Binnen-« und »Außenstruktur«, zu erfassen.

Auf wissenssoziologischer Grundlage und unter Bezug auf die theoretische und empirische Konzeption kommunikativer Gattungen entwickelte sich in der Folge eine regelrechte Welle von Untersuchungen zu den ›verfestigten‹ Kommunikationsformen. Neben Arbeiten aus der Linguistik, insbesondere der Textlinguistik (Knoblauch/Günthner 1994, 2000), finden sich vor allem sprachsoziologisch orientierte Analysen, wie etwa die zu Klatschgesprächen (Bergmann 1987), zu Konversionen (Ulmer 1988) oder Argumentationen (Keppler 1994; Knoblauch 1991). Standen damit anfangs vor allem informelle kommunikative Akte im Mittelpunkt der Gattungsanalyse, rückten mit der Untersuchung sprachlicher Interaktionen in institutionellen Kontexten (vgl. Bergmann 1999; Christmann 1999) und mit der Erforschung medialer Kommunikationsformen (exemplarisch: Keppler 1996, 2001; Knoblauch/Raab 2001) zwei neue Schwerpunkte in das Interesse der Gattungsforschung.¹⁵ Nicht zuletzt die empirischen Arbeiten verweisen in aller Deutlichkeit auf die besondere Neuorientierung des Sozialkonstruktivismus. So stellt Knoblauch (1995) die Kommunikation als für die Sozialordnung konstitutives Element in den Mittelpunkt und auch Bergmann und Luckmann (1999/2000) betrachten ihre Forschungsergebnisse zur Moral nicht mehr als Beiträge zur sozialen, sondern zur »kommunikativen Konstruktion« der Wirklichkeit: Moral wird weniger von Institutionen getragen, als daß sie in der Kommunikation

¹⁵ Ein Überblick über die Bandbreite der Forschungsfelder findet sich in den Beiträgen in Knoblauch (1996).

zwischen den Menschen stattfindet, wo sie natürlich eine gewisse Indirektheit annehmen muß.

Die konstitutive Bedeutung der sprachlichen Tätigkeit für das gesellschaftliche Leben und für die Ausbildung sozialer Ordnungen sowie die damit zu verknüpfende Wende der Gesellschaftstheorie zur Kommunikation bringt Thomas Luckmann in dem letzten hier abgedruckten Aufsatz nochmals pointiert zum Ausdruck. Allerdings weist er darauf hin, daß die Verlagerung des Schwerpunktes hin zu den kommunikativen Aspekten sozialen Handelns weder eine Abkehr von der handlungstheoretischen Orientierung, wie sie von der systemtheoretischen ›Umstellung‹ von Handlung auf Kommunikation gefordert wird, noch einen Paradigmenwechsel im Sinne Kuhns bedeutet (1973). Vielmehr stellt die paradigmatische Öffnung für die Einzelheiten kommunikativer Akte eine empirische Ausweitung der Wissenssoziologie dar: Die Rekonstruktion der sinnkonstituierenden Alltagspraktiken – des sozialen Verhaltens und der es bedingenden sowie der aus ihm hervorgehenden sozialen Gebilde – soll einen Vorstoß zur Aufdeckung grundlegenderer Strukturen des menschlichen Soziallebens ermöglichen. *Das kommunikative Paradigma der ›neuen‹ Wissenssoziologie* – die Öffnung der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie für die menschliche Kommunikation, für ihre Formen und ihre gesellschaftlichen Funktionen beim Aufbau der gesellschaftlichen Wirklichkeit – offeriert für Luckmann damit einen Lösungsvorschlag für das bislang noch immer ungeklärte Grundproblem der ›klassischen‹ Soziologie, das er zusammen mit Berger bereits zum Ausgangspunkt ihrer Theorie der Wissenssoziologie machte: »Wie ist es möglich, daß subjektiv gemeinter Sinn zu objektiver Faktizität wird? Oder, in der Terminologie Webers und Durkheims: Wie ist es möglich, daß menschliches Handeln (Weber) eine Welt von Sachen (*choses*) hervorbringt« (Berger/Luckmann 1969: 20).

Literatur

- Auer, Peter (1999), *Sprachliche Interaktion. Eine Einführung anhand von 22 Klassikern*, Tübingen
- Bachtin, Michail M. (1986), *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin
- Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (1963) *Sociology of Religion and Sociology of Knowledge*, in: *Sociology and Social Research*, 47, 61-73
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (1969), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. (engl. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, 1966)
- Bergmann, Jörg R. (1987), *Klatsch. Zur Sozialform der diskreten Indiskretion*, Berlin

- Bergmann, Jörg R. (1999), Diskrete Exploration. Über die moralische Sinnstruktur eines psychoanalytischen Frageformats, in: J. Bergmann und Th. Luckmann (Hg.), *Kommunikative Konstruktion von Moral, Bd. 2: Von der Moral zu den Moralén*, Opladen, 169-190
- Bergmann, Jörg R. und Thomas Luckmann (1999) (Hg.), *Kommunikative Konstruktion von Moral, Band I: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation, Band II: Von der Moral zu den Moralén*, Opladen
- Burr, Vivien (1995), *An Introduction to Social Constructionism*, London
- Christmann, Gabriele (1999), Moralisierungskese in der Kommunikation von Ökologiegruppen, in: J. Bergmann und Th. Luckmann (Hg.), *Kommunikative Konstruktion von Moral, Bd. 2: Von der Moral zu den Moralén*, Opladen, 191-214
- Eberle, Thomas S. (1993a), Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protosozio-
logie, in: A. Bäumer und M. Benedikt (Hg.), *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt*,
Wien, 293-320
- Eberle, Thomas S. (1993b), Social Psychology and the Sociology of Knowledge, in:
Aprendizaje, Revista de Psicología Social, 8, 5-13
- Eberle, Thomas S. (1999), Sinnadäquanz und Kausaladäquanz bei Max Weber und
Alfred Schütz, in: R. Hitzler, J. Reichertz und N. Schröer (Hg.),
Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation,
Konstanz, 97-119
- Gehlen, Arnold (1978), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*,
Wiesbaden
- Grathoff, Richard (1978), Alltag und Lebenswelt als Gegenstand der phänomeno-
logischen Sozialtheorie, in: K. Hammerich und M. Klein (Hg.), *Materialien
zur Soziologie des Alltags*, (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie
und Sozialpsychologie 20), 67-85
- Günthner, Susanne und Hubert Knoblauch (1994), ›Forms are the food of faith‹.
Gattungen als Muster kommunikativen Handelns, in: *Kölner Zeitschrift für
Soziologie und Sozialpsychologie*, 46, 693-723
- Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.
- Hacking, Ian (1999), *Was heißt ›soziale Konstruktion‹? Zur Konjunktur einer
Kampfvokabel in den Wissenschaften*, Frankfurt a. M.
- Hitzler, Ronald, Anne Honer und Christoph Maeder (Hg.) (1994), *Expertenwissen. Die
institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit*, Opladen
- Honer, Anne (1999), Bausteine zu einer lebensweltorientierten Wissenssoziologie, in:
R. Hitzler, J. Reichertz und N. Schröer (Hg.), *Hermeneutische Wissens-
soziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Konstanz, 51-67
- Keppler, Angela (1994), *Tischgespräche. Über Formen kommunikativer Vergemein-
schaffung am Beispiel der Konversation in Familien*, Frankfurt a. M.
- Keppler, Angela (1995), Die Kommunion des Dabeiseins. Formen des Sakralen in
der Fernsehunterhaltung, in: *Rundfunk und Fernsehen* 43, 4, 301-311.
- Keppler, Angela (1996), Interaktion ohne reales Gegenüber. Zur Wahrnehmung
medialer Akteure im Fernsehen, in: P. Vorderer (Hg.), *Fernsehen als ›Beziehung-
skiste‹. Personale Beziehungen und Interaktionen mit TV-Personen*, Opladen, 11-24
- Keppler, Angela (2001), Media Communications and Social Interaction: Perspectives on
Action-Theory Based Reception Research, in: *Communications*, 26, 169-179
- Knoblauch, Hubert (1989), Das unsichtbare neue Zeitalter. ›New Age‹, privati-
sierte Religion und kultisches Milieu, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und
Spezialpsychologie*, 3, 504-525
- Knoblauch, Hubert (1991), Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse, in:
Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M., 7-41

- Knoblauch, Hubert (1995), *Kommunikationskultur. Zur kommunikativen Konstruktion kultureller Kontexte*, Berlin/New York
- Knoblauch, Hubert (1996), *Kommunikative Lebenswelten. Zur Ethnographie einer geschwätzigen Gesellschaft*, Konstanz
- Knoblauch, Hubert (1997a), Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 5, 179-202
- Knoblauch, Hubert (1997b), Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion, in: H. Tyrell, V. Krech und H. Knoblauch (Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg, 147-186
- Knoblauch, Hubert (1999a), Zwischen System und Sozialkonstruktivismus? Unterschiede und Überschneidungen zwischen Systemtheorie und Sozialkonstruktivismus, in: R. Hitzler, J. Reichertz und N. Schröder (Hg.), *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Konstanz, 213-235
- Knoblauch, Hubert (1999b), Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion, in: A. Honer, R. Kurt und J. Reichertz (Hg.), *Diessetsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*, Konstanz, 201-222
- Knoblauch, Hubert (2001), Gelebte Allegorien. Symbole, Metaphern und die Nahtoderfahrung, in: G. von Graevenitz, S. Rieger und F. Thürlemann (Hg.), *Die Unvermeidlichkeit der Bilder*, Tübingen, 255-270
- Knoblauch, Hubert und Susanne Günthner (2000), Textlinguistik und Sozialwissenschaften, in: K. Brinker, G. Antos, W. Heinemann und S. F. Sager (Hg.), *Text und Gesprächslinguistik. Linguistics of Text and Conversation*, Berlin/New York, 1. Halbb., 811-819
- Knoblauch, Hubert, Ronald Kurt und Hans-Georg Soeffner (im Erscheinen), Zur kommunikativen Ordnung der Lebenswelt. Alfred Schütz' Theorie der Zeichen, Sprache und Kommunikation, in: dies. (Hg.), *Alfred Schütz. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt* (Alfred Schütz Gesamtausgabe), Konstanz
- Knoblauch, Hubert und Jürgen Raab (2001), Genes and the Aesthetics of Advertisement Spots, in: H. Knoblauch und H. Kothhoff (Hg.), *Verbal Art across Cultures. The Aesthetics and Proto-Aesthetics of Communication*, Tübingen, 195-219
- Knorr-Cetina, Karin (1989), Spielarten des Konstruktivismus. Einige Notizen und Anmerkungen, in: *Soziale Welt*, 40, 86-96
- Kuhn, Thomas S. (1973), *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M.
- Latour, Bruno (1995), *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin
- Luckmann, Thomas (1957), The Evangelical Academies: An Experiment in German Protestantism, in: *Christianity and Crisis*, 17, 4, 68-70
- Luckmann, Thomas (1959), Four Protestant Parishes in Germany: A Study in the Sociology of Religion, in: *Social Research*, 26, 423-448
- Luckmann, Thomas (1960), Vier protestantische Kirchengemeinden. Bericht über eine vergleichende Untersuchung, in: D. Goldschmidt, H. Greiner und H. Schelsly (Hg.), *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart, 132-144
- Luckmann, Thomas (1963), *Zum Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg/Br.
- Luckmann, Thomas (1967), *The Invisible Religion*, New York
- Luckmann, Thomas (1971), Vorschläge zur Richtung der soziologischen Erforschung der Sprache, in: R. Kjolseth und F. Sack (Hg.), *Zur Soziologie der Sprache*, (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 15), 36-47
- Luckmann, Thomas (1975), *Sociology of Language*, Indianapolis

- Luckmann, Thomas (1979a), Soziologie der Sprache, in: R. König (Hg.), *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Bd. 13, Stuttgart, 1-116
- Luckmann, Thomas (1979b), Persönliche Identität und Lebenslauf - Gesellschaftliche Voraussetzungen, in: G. Klingenstein, H. Lutz und O. Stourzh (Hg.), *Biographie und Geschichtswissenschaft*, (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit, Bd. 6), Wien, 1979, S. 29-46, auch in: H. G. Brose und B. Hildenbrand (Hg.) (1988), *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*, Opladen, 73-88
- Luckmann, Thomas (1979c), Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz, in: O. Marquard und K. Stierle (Hg.), *Identität* (Poetik und Hermeneutik, Bd. VIII), München, 293-313
- Luckmann, Thomas (1980a), *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlung*, Paderborn
- Luckmann, Thomas (1980b), Über die Grenzen der Sozialwelt, in: ders., *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlung*, Paderborn, 56-92
- Luckmann, Thomas (1981), Vorüberlegungen zum Verhältnis von Alltagswissen und Wissenschaft, in: P. Janich (Hg.), *Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung*, München, 39-51
- Luckmann, Thomas (1985), Über die Funktion der Religion, in: P. Koslowski (Hg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen, 26-41
- Luckmann, Thomas (1986), Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit, in: F. Fürstenberg und I. Mörth (Hg.), *Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft*, Linz, 135-174
- Luckmann, Thomas (1987), Comments on Legitimation, in: *Current Sociology*, 35, 2, 109-117
- Luckmann, Thomas (1988), Kommunikative Gattungen im kommunikativen Haushalt einer Gesellschaft, in: G. Smolka-Kordt, P. M. Spangenberg und D. Tilmann-Bartylla (Hg.), *Der Ursprung der Literatur*, München, 279-288
- Luckmann, Thomas (1989), Zum Verhältnis von Alltagswissen und Wissenschaft, in: K. Rebel (Hg.), *Wissenschaftstransfer in der Weiterbildung: der Beitrag der Wissenssoziologie*, Weinheim/Basel, 28-35
- Luckmann, Thomas (1990), Towards a Science of the Subjective Paradigm: Protosociology, in: *Critique and Humanism* (Special Issue), 9-15
- Luckmann, Thomas (1991), *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. (engl. *Invisible Religion*, New York/London 1967)
- Luckmann, Thomas (1992), *Theorie sozialen Handelns*, Berlin/New York
- Luckmann, Thomas (1996a), Die intersubjektive Konstitution der Moral, in: *Arbeitspapiere Moralprojekt*, Nr. 1, Konstanz/Gießen, Februar (gekürzt in: J. Bergmann und Th. Luckmann (Hg.) (1999), *Kommunikative Konstruktion von Moral. Bd. 1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation*, Opladen, 13-38)
- Luckmann, Thomas (1996b), Über Moral und moralische Kommunikation in der modernen Gesellschaft, in: *Sociologia Internationalis*, 34, I, Berlin, 1-11
- Luckmann, Thomas (1997), The moral order of modern societies, moral communication and indirect moralising, in: *Public Lectures*, 17, Collegium Budapest/Institute for Advanced Study (abgedruckt in: M. Wicke (Hg.), *Konfigurationen lebensweltlicher Strukturphänomene. Soziologische Varianten phänomenologisch-hermeneutischer Welterschließung*, (Festschrift für Hansfried Kellner zum 60. Geburtstag), Opladen, 11-24)
- Luckmann, Thomas (1998a), Moralpredigten in der modernen Gesellschaft?, in: H. Tyrell, V. Krech und H. Knoblauch (Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg, 391-416

- Luckmann, Thomas (Hg.) (1998b), *Moral im Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen*, Gütersloh
- Luckmann, Thomas (1999a), Moralpredigten, in: J. Bergmann und T. Luckmann (Hg.), *Kommunikative Konstruktion von Moral. Bd. 2: Von der Moral zu den Moralien*, Wiesbaden, 80-112
- Luckmann, Thomas (1999b), Wirklichkeiten: individuelle Konstitution und gesellschaftliche Konstruktion, in: R. Hitzler, J. Reichertz und N. Schröer (Hg.), *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Konstanz, 17-28
- Luckmann, Thomas und Peter L. Berger (1995), *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh
- Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Mead, George H. (1973), *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a. M., (zuerst 1934)
- Oevermann, Ulrich, Tillmann Allert, Elisabeth Konau und Jürgen Krambeck (1979), Die Methodologie einer ›objektiven Hermeneutik‹ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften, in: H.-G. Soeffner (Hg.), *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*, Stuttgart, 352-434
- Plessner, Helmuth (1975), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York, (zuerst 1928).
- Reichertz, Jo (2000), *Die Frohe Botschaft des Fernsehens. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen medialer Diesseitsreligion*, Konstanz
- Scheler, Max (1983), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern/München, (zuerst 1928)
- Schnettler, Bernt (im Erscheinen), Sociability. Reconstructing the ethnotheory of cooperation, in: A. Müller und A. Kieser (Hg.), *Communication in Organizations*, Frankfurt a. M.
- Schulze, Gerhard (1992), *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M.
- Schütz, Alfred (1971), Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft, in ders., *Gesammelte Aufsätze I*, Den Haag, 237-411
- Schütz, Alfred (1972), Der gut informierte Bürger, in ders., *Gesammelte Aufsätze II*, Den Haag, 85-101
- Schütz, Alfred (1991), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt a. M., (zuerst 1932)
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (1979), *Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1*, Frankfurt a. M.
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (1984), *Strukturen der Lebenswelt, Bd. 2*, Frankfurt a. M.
- Simmel, Georg (1995), Die Religion, in: ders., *Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche*, Frankfurt a. M., 39-118
- Simmel, Georg (2000), Vorformen der Idee. Aus den Studien zu einer Metaphysik, in: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1908-1918, Band II*, Frankfurt a. M., 252-298
- Soeffner, Hans-Georg (1989), *Alltag der Auslegung – Die Auslegung des Alltags. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*, Frankfurt a. M.
- Soeffner, Hans-Georg (1992), Luther – Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus, in: ders., *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*, Frankfurt a. M., 20-75

- Soeffner, Hans-Georg und Jürgen Raab (1998), Sehtechniken – Die Medialisierung des Sehens, in: W. Rammert (Hg.), *Technik und Sozialtheorie*, Frankfurt a. M., 121-148
- Soeffner, Hans-Georg (2000), Das Ebenbild in der Bilderwelt. Religiosität und die Religionen, in: ders., *Gesellschaft ohne Baldachin*, Weilerswist, 97-123
- Sprondel, Walter M. (1979), ›Experte‹ und ›Laie‹, Zur Entwicklung von Typenbegriffen in der Wissenssoziologie, in: ders. und R. Grathoff (Hg.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 140-154
- Srubar, Ilja (1988), *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*, Frankfurt a. M.
- Srubar, Ilja (1991), ›Phänomenologische Soziologie‹ als Theorie und Forschung, in: M. Herzog und C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg, 169-182
- Ulmer, Bernd (1988), Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 17, 19-33
- Vološinov, Valentin N. (1975), *Marxismus und Sprachphilosophie. Grundlegende Probleme der soziologischen Methode in der Sprachwissenschaft*, Frankfurt a. M. (zuerst 1929)
- Weber, Max (1984), *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen, (zuerst 1921)
- Weber, Max (1988), Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, 1-206, (zuerst 1921)