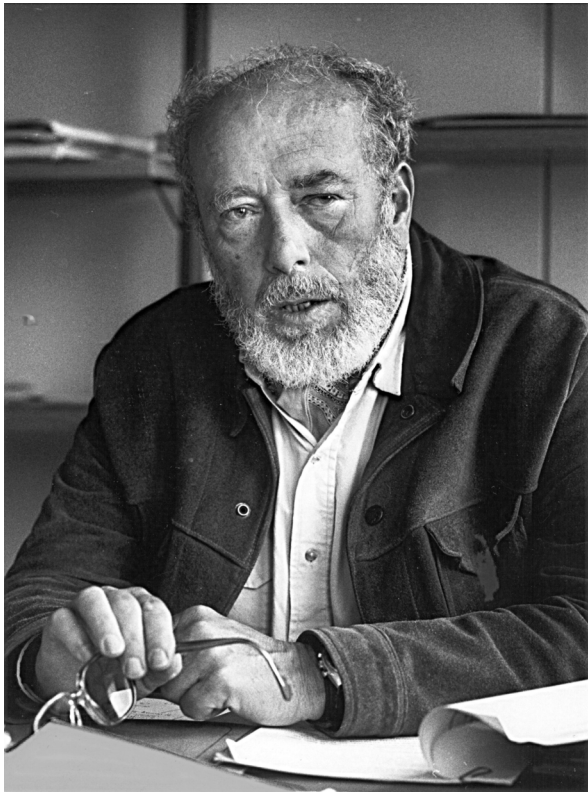


Thomas Luckmann

Wissen und Gesellschaft

Ausgewählte Aufsätze 1981-2002

Herausgegeben, teilweise übersetzt und eingeleitet von
Hubert Knoblauch, Jürgen Raab und Bernt Schnettler



HERBERT VON HALEM VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Thomas Luckmann
Wissen und Gesellschaft
Ausgewählte Aufsätze 1981–2002
Erfahrung – Wissen – Imagination, Band 1
Hrsg., teilw. übers. u. eingel. v. Hubert Knoblauch, Jürgen Raab
u. Bernt Schnettler
Köln: Halem, 2017

ISBN 978-3-7445-1779-9
ISSN 1619-9464

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme (inkl. Online-Netzwerken) gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2017 Herbert von Halem Verlag, Köln

Zuerst erschienen im UVK Verlag, Konstanz, 2002 (978-3-89669-775-2)

Satz: Bernardo Fernández
Einbandentwurf: Annette Maucher

Herbert von Halem Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Schanzenstr. 22, 51063 Köln
Tel.: +49(0)221-92 58 29 0
E-Mail: info@halem-verlag.de
URL: <http://www.halem-verlag.de>

Inhalt

Hubert Knoblauch, Jürgen Raab & Bernt Schnettler

EINLEITUNG

Wissen und Gesellschaft. Grundzüge der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie Thomas Luckmanns.....	9
--	---

Thomas Luckmann

WISSEN UND GESELLSCHAFT

LEBENSWELT

Lebenswelt: Modebegriff oder Forschungsprogramm?	45
Lebensweltliche Zeitkategorien, Zeitstrukturen des Alltags und der Ort des ›historischen Bewußtseins‹	55

WISSEN, HANDELN UND DEUTEN

Individuelles Handeln und gesellschaftliches Wissen	69
Wirklichkeit als Arbeit	91
Zur Ausbildung historischer Institutionen aus sozialem Handeln.....	105
Zum hermeneutischen Problem der Handlungswissenschaften	117

RELIGION

Die religiöse Situation in Europa.....	131
Schrumpfende Transzendenzen, expandierende Religion.....	139

KOMMUNIKATION

Der kommunikative Aufbau der sozialen Welt und die Sozialwissenschaften	157
Zur Methodologie (mündlicher) kommunikativer Gattungen.....	183
Das kommunikative Paradigma der ›neuen‹ Wissenssoziologie.....	201

Literatur.....	211
Nachweise.....	225
Personenregister	227
Sachregister	231

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 würdigen 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 Protozoziologie 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 ›Armeeerkorps‹ 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 Handlungssinns 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 unzuverläss-

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 »sinngibenden 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 alltäglichster 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, verhartet 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 Doppexistenz 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 entrinnen, 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 Transzendenzenerfahrung 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 Transzendenzenerfahrung, 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-