

Stephan Moebius
Dirk Quadflieg (Hrsg.)

Kultur.Theorien der Gegenwart

– Sonderdruck –



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Inhaltsverzeichnis

<i>Stephan Moebius/Dirk Quadflieg</i> Kulturtheorien der Gegenwart – Heterotopien der Theorie	9
--	---

Symbol - Diskurs - Struktur

<i>Dirk Quadflieg</i> Roland Barthes: Mythologie der Massenkultur und Argonaut der Semiologie	17
<i>Marc Rölli</i> Gilles Deleuze: Kultur und Gegenkultur	30
<i>Christian Lavagno</i> Michel Foucault: Ethnologie der eigenen Kultur	42
<i>Stephan Moebius</i> Pierre Bourdieu: Zur Kritik der symbolischen Gewalt	51
<i>Michael T. Schetsche/Christian Vähling</i> Jean Baudrillard: Wider die soziologische Ordnung	67

Dynamiken der Kulturen

<i>Karsten Kumoll</i> Clifford Geertz: Die Ambivalenz kultureller Formen	81
<i>Peter J. Bräunlein</i> Victor W. Turner: Rituelle Prozesse und kulturelle Transformationen	91
<i>Thomas Keller</i> Kulturtransferforschung: Grenzgänge zwischen den Kulturen	101
<i>Berndt Ostendorf</i> Samuel Huntington: From Creed to Culture	115
<i>Miriam Nandi</i> Gayatri Chakravorty Spivak: Übersetzungen aus Anderen Welten	129
<i>Jochen Bonz/Karen Stricve</i> Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: „in the middle of differences“	140

Phänomene des Alltags

Hubert Knoblauch

Erving Goffman: Die Kultur der Kommunikation 157

Bernt Schneller

Thomas Luckmann: Kultur zwischen Konstitution, Konstruktion und Kommunikation 170

Ronald Kurt

Hans-Georg Soeffner: Kultur als Halt und Haltung 185

Jochen Roose

Jürgen Gerhards: Quantifizierende Kulturosoziologie 199

Reiner Keller

Michel Maffesoli: Die Wiederkehr der Stämme in der Postmoderne 209

Amor und Psyche

Christian Kupke

Julia Kristeva: Das Pathos des Denkens oder Die zweifache Genese des Subjekts 223

Andreas und Mechthild Hetzel

Slavoj Žižek: Psychoanalyse, Idealismus und Populärkultur 235

Heike Kämpf

Judith Butler: Die störende Wiederkehr des kulturell Verdrängten 246

Perspektiven auf den Spätkapitalismus

Matthias Junge

George Ritzer: Die McDonaldisierung von Gesellschaft und Kultur 259

Christian Papilloud

MAUSS: Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales 267

Sven Opitz

Richard Sennett: Das Spiel der Gesellschaft - Öffentlichkeit, Urbanität und Flexibilität 282

Johannes Angermüller

Fredric Jameson: Marxistische Kulturtheorie 297

Manfred Laueremann

Michael Hardt & Antonio Negri: Kulturrevolution durch Multitudo 309

Thomas Luckmann: Kultur zwischen Konstitution, Konstruktion und Kommunikation

Bernt Schnettler

Grenzgänger zwischen den Kulturen

Es wäre wohl kaum übertrieben, den 1927 auf dem Gebiet des österreichisch-ungarischen Vielvölkerstaates geborenen Luckmann als ‚multi-kulturellen‘ Sozialtheoretiker zu bezeichnen. Das zeigen schon die äußeren Daten seiner Biographie: mütterlicherseits österreichischer und väterlicherseits slowenischer Abstammung wächst Luckmann zweisprachig auf. Sein akademischer Weg führt ihn über Wien und Innsbruck in die USA, wo er 1951 an die berühmte New School for Social Research gelangt – derjenigen Institution, an die während der Nazidiktatur die intellektuelle Elite Deutschlands floh und die „University in Exile“ gegründet hatte. Sie ist in den 50er Jahren eines der produktivsten Auffangbecken für die vertriebene europäische Intelligenz. Hier lehrt der wegen seiner jüdischen Herkunft aus Wien emigrierte Alfred Schütz. Bei ihm und bei Karl Löwith, Albert Salomon sowie Carl Mayer studiert Luckmann und erlangt 1953 den Magister in Philosophie, drei Jahre später den Ph.D. in Soziologie. Überaus folgenreich sollte die Begegnung mit Peter Berger sein, den Luckmann an der New School kennen lernte. Nach Professuren am Hobart College, Geneva, und an der New School wechselt er Mitte der 60er Jahre auf einen Lehrstuhl nach Frankfurt a. M. – mitten im Brennpunkt geistiger Auseinandersetzungen. Trotz mehrfacher Angebote in die USA zurückzukehren, nimmt Luckmann 1970 einen Ruf an die neu gegründete Universität Konstanz an, wo er bis zu seiner Emeritierung 1994 lehrt und forscht und deren Soziologie er nachhaltig prägt.

Doch obwohl seine akademischen Stationen den halben Globus umspannen, er selbst zwischen den Kulturen groß geworden und mit einer Lettin verheiratet war, dürfte der Ehrentitel eines ‚interkulturellen Soziologen‘ ihm kaum passen. Nicht nur, weil ihm Modisches befremdlich ist, sondern weil er der Renaissance des Kulturbegriffs in den Sozialwissenschaften skeptisch gegenüber steht. So wurde Luckmann international vor allem durch zwei Bücher bekannt: Die *Social Construction of Reality* (Berger/Luckmann 1966) und die *Invisible Religion* (1967) – und in beiden spielt der Kulturbegriff keine zentrale Rolle. Luckmann als ‚Kulturtheoretiker‘ zu betrachten ist also durchaus gewagt. Er selbst sieht sich nicht als solchen; er hat sich sogar kritisch zum Aufschwung dieser Modevokabel in den Sozial- und Geisteswissenschaften geäußert (Luckmann 2001). In der Tat gibt es auch keinen ausformulierten Kulturbegriff bei Luckmann – implizit aber spielt sie in seinem Werk eine fundamentale Rolle. Denn zum Einen nimmt Luckmann seinen Ausgang in der an Schütz anschließenden phänomenologischen Strukturanalyse der Lebenswelt, die als ‚Protozoziologie‘ gewissermaßen ‚diesseits‘ aller Kultur steht. Zum anderen aber steht sowohl in der mit Berger entworfenen These der Gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit, als auch in der Religionssoziologie und in den Arbeiten zur Identität und Moral die

Geschichtlichkeit einer jeden sozialen Ordnung und die Analyse ihrer kulturellen Formen an zentraler Stelle.

Strukturen der Lebenswelt – Universalien diesseits der Kultur

Es zählt zweifellos zu den Verdiensten Luckmanns, das durch seinen frühen Tod unvollendet gebliebene Werk von Schütz auf kongeniale Weise vollendet zu haben. In den zuerst 1979 und 1984 erschienenen *Strukturen der Lebenswelt* (Schütz/Luckmann 2003) entfaltet sich das, was als ‚Konstitutionsanalyse‘ bezeichnet wird. Diese steht in einer klaren Traditionslinie: Ihr Ausgangspunkt war Webers Forderung nach einer im ‚Verstehen‘ gegründeten erklärenden Wissenschaft sozialen Handelns. Wesentliche Präzisierungen erfolgten in der von Schütz (1932) als Gegenentwurf zum Programm des logischen Rationalismus erarbeiteten Fundierung der Sozialtheorie, deren konsequente Weiterentwicklung unter Rückgriff auf Husserls Phänomenologie in eine Ausfaltung der Beschreibung der invarianten ‚Strukturen der Lebenswelt‘ mündet. Die *Strukturen* zeichnen sich durch einen unübersehbaren anthropologischen Akzent aus, weshalb das dort entfaltete Programm sich als universale ‚Protozoziologie‘ (Luckmann 1991c) versteht. Luckmann unterscheidet hier strikt zwischen sozialtheoretischer Grundlegung, für die er auf die Phänomenologie rekurriert einerseits und der empirischen Aufgabe der Soziologie andererseits. Die Phänomenologie dient der Analyse allgemein menschlicher Bewusstseinsstrukturen, die mithilfe der von Husserl entwickelten Methode der Reduktion und eidetischen Variation aufgedeckt werden. Das ist unumgänglich, da dem Verständnis Luckmanns nach jede Sozialtheorie ihren Grund in der Subjektivität der Handelnden hat. Die Strukturen der Wahrnehmung, Erlebnisaufschichtung, der Handlungsplanung und des Vollzugs sind an den Handelnden gebunden und unterliegen allgemeinen Gesetzen der Bewusstseinstätigkeit. Dazu zählen etwa Typisierungen, Deutungsschemata, die Aufschichtung der mannigfachen Wirklichkeiten, die das Bewusstsein erfahren kann usw. und mit denen es die unterschiedlichen Sinnprovinzen der Erfahrung konstituiert.

Im Mittelpunkt dieser Strukturanalyse der Lebenswelt steht also der bewusstseinbefähigte Akteur in der Lebenswelt – in der Fassung des Begriffs, den Schütz von Husserl übernimmt. Dabei ist die Unterscheidung von Lebenswelt und Alltagswelt wichtig. Die *Lebenswelt* umfasst die gesamte Breite aller möglichen Sinnbezirke, die vom Bewusstsein erlebt werden können – von den Welten der Phantasievorstellungen, über Traumwelten, die Welt ästhetischer Erfahrung, die Welt der Wissenschaft usw. Von diesen abgehoben stellt die *Alltagswelt* die ‚paramount reality‘ dar. Sie ist gekennzeichnet durch Pragma, Kommunikation und Sozialität. Der Alltag ist die intersubjektive Welt, in der die Gesellschaftsmitglieder ihre gesellschaftliche Wirklichkeit miteinander aushandeln, aufbauen, und fortlaufend bestätigend aufrechterhalten oder verändern. Die Lebenswelt als Summe unterschiedlicher finiter Sinnprovinzen enthält also die Beschreibung allgemein menschlicher Universalien – und konstituiert sich bei Luckmann jenseits, oder besser: *vor* jeder Kultur. Dieser Konzeption gründet auf der Annahme, dass es eine universal menschliche Grundlage für das Verstehen gibt. Deshalb enthalten die *Strukturen*, wie Soeffner (1999: 35) hervorhebt, nicht nur den Entwurf einer *Protozoziologie*, sondern auch eine *Protohermeneutik* – weil sie durch die Entfaltung einer Wissenschaft vom Verstehen auf die Grundlegung der verstehenden Wissenschaften zielen.

Allerdings ist die Phänomenologie egologisch, nicht kosmologisch, und ihre Methode reflexiv, nicht induktiv. „Sie gibt uns nur indirekt Auskunft über die Welt und nur in dem Maße, als die Welt in alltäglicher, menschlicher Erfahrung gespiegelt ist“ (Luckmann 1979a: 197). Weil es aber Hauptziel der Wissenschaften ist, Merkmale der objektiven Welt zu erklären, erschöpft sich die Soziologie Luckmanns weder in ihrer phänomenologischen Begründung, noch ist sie darauf reduzierbar. Denn in der Tat: während zahlreiche Elemente wie das Erleben der inneren Dauer, die zeitliche und räumliche Aufschichtung der Lebenswelt universal sind, gilt dies etwa für die Grenzen der Sozialwelt nicht (Luckmann 1980b). Die Kulturgeschichte zeigt, wie überaus variabel diese Grenze ist. Gelten in der einen Gesellschaft die Angehörigen des Nachbarstammes schon nicht zu dieser Sozialkategorie, so mögen die Ahnen hingegen als ‚Interaktionspartner‘ hohen Stellwert genießen. Wenngleich die Setzung dieser Grenze auf einer grundlegenden menschlichen Sinnübertragung in Form einer „universalen Projektion“ auflagert, so wird diese später im Verlauf der Interaktion und als Folge kultureller Sinnablagerung modifiziert und eingeschränkt.

Während also die Konstitution eine ‚mathesis universalis‘ für das Verstehen liefert, stellt der Umstand, dass Menschen immer in bestimmte und bereits vorexistierende historische und gesellschaftliche Strukturen hineingeboren werden, das ‚soziohistorische Apriori‘ dar. Die Analyse der Konstitution erfordert also eine Ergänzung durch die der Konstruktion. Dabei ist hervorzuheben, dass „sich eine phänomenologische Konstitutionsanalyse und eine erfahrungswissenschaftliche Rekonstruktion menschlicher Wirklichkeitskonstruktionen gegenseitig ergänzen“ (Luckmann 1999: 21). Stehen also die *Strukturen* vor jeder Kultur, gerät nun mit der *Konstruktion* die Kultur in den Blick.

Die Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit

Über den Konstruktivismus Luckmanns herrschen zahlreiche Missverständnisse, die ihn selbst wiederholt zu Abgrenzungen genötigt haben (1999). Der Soziale Konstruktivismus ist keine Kampfvokabel eines weltanschaulichen Programms und behauptet ebenso wenig, alles sei konstruiert oder konstruierbar. Er ist weder mit dem ‚radikalen‘ Konstruktivismus der Systemtheorie zu verwechseln noch mit dem angelsächsischen ‚Social Constructionism‘. Vielmehr zielt die *Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (Berger/Luckmann 1969, zuerst engl. 1966) auf eine Neuausrichtung der soziologischen Theorie. Sie reformuliert die Wissenssoziologie als eine Aufgabe, die nicht mehr primär der Analyse intellektualistischen Sonderwissens und der Ideengeschichte gewidmet ist, sondern den Strukturen des Wissens in der Welt des *Alltags*. Die Prozesse der Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung von Wirklichkeit markieren die Konturen dieses Theorieprogramms.

Die zentrale Fragestellung der *Konstruktion* lautet zugespißt: Wenn alle menschliche Erfahrung im subjektiven Erleben gründet, wie kann aus subjektiven Wirklichkeiten eine dem Menschen gegenüberstehende objektive Realität entstehen? „Wie ist es möglich, daß subjektiv gemeinter Sinn zu objektiver Faktizität wird? [...] Wie ist es möglich, daß menschliches *Handeln* (Weber) eine Welt von *Sachen* [Durkheim] hervorbringt?“ (Berger/Luckmann 1969: 20). Damit rückt die bis dato an den Rändern der Theoriebildung angesiedelte Wissenssoziologie in das Zentrum einer neu ausgerichteten, allgemeinen Handlungs- und Gesellschaftstheorie. Die Aufgabe dieser ‚neuen‘ Wissenssoziologie liegt in der

Beantwortung einer mehrgliedrigen Fragestellung: Wie wird Wirklichkeit gesellschaftlich geschaffen? 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? Zu Beantwortung dieser Fragen leisten Berger und Luckmann eine Verbindung der handlungstheoretischen Grundlegung der Soziologie durch Weber einerseits und die Bewußtseinsphänomenologie Husserls andererseits mit der philosophischen Anthropologie. Damit ergibt sich eine wesentliche Verschiebung zu einer phänomenologisch *und* anthropologisch fundierten Sozialtheorie.

Die *Konstruktion* knüpft an Grundannahmen der Anthropologie Plessners und Gehlens an: Der Mensch hat keine ihm artspezifische Umwelt, sondern ist von ‚Instinktarmut‘, ‚Weltoffenheit‘ und ‚exzentrischer Positionalität‘ geprägt. Da ihm keine ‚natürliche‘ Umwelt eignet, ist er darauf angewiesen, sich seine ‚Welt‘ erst im Handeln zu erschaffen. Kultur wird so zur ‚zweiten Natur‘: Die Instabilität der biologischen Determination des humanen Organismus nötigt ihn dazu, sich eine ‚künstliche‘ Welt zu errichten. Eine der Urfragen der Gesellschaftstheorie, die nach der Genese gesellschaftlicher Ordnung, wird damit an die Anthropologie zurückgebunden:

„Dem menschlichen Organismus mangelt es an dem nötigen biologischen Instrumentarium für die Stabilisierung menschlicher Lebensweise. Seine Existenz wäre, würde sie zurückgeworfen auf ihre rein organismischen Hilfsmittel, ein Dasein im Chaos. Solches Chaos ist theoretisch vorstellbar, empirisch aber nicht nachweisbar. Empirisch findet menschliches Sein in einem Geflecht aus Ordnung, Gerichtetheit und Stabilität statt. Damit stellt sich die Frage, woher denn die Stabilität humaner Ordnung kommt.“ (Berger/Luckmann 1969: 55).

Die Ordnung, so Berger und Luckmann, wird im doppelten Prozess der Welt- und Identitätserrichtung dabei durch drei dialektisch miteinander verbundene Vorgänge vorangetrieben: durch *Externalisierung*, *Objektivierung* und *Internalisierung*: Gezwungen dazu, sein Mängelwesen zu konterkarieren, wirkt (1.) der Mensch ununterbrochen in die Welt hinein, (2.) die dadurch von ihm abgelösten Produkte seines Handelns gewinnen ihm gegenüber eigenständige Faktizität, die (3.) auf den Einzelnen zurückwirken und kraft des fundamentalen Zwangscharakters der Gesellschaft das subjektive Bewusstsein prägen. In den Worten der Autoren: „Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt“ (Berger/Luckmann 1969: 65).

Theorie sozialen Handelns

Handeln ist also zentral für Luckmann. Allerdings wurde Luckmann oft in einer mikrosoziologischen Verkürzung als reiner Handlungstheoretiker rezipiert. Übersehen wurde dabei, dass die Theorie zwar ihren Ausgang in den Handlungen nimmt, aber auf eine *Gesellschaftstheorie* zielt, und zwar in einer Art und Weise, die den Einfluss Durkheims sehr deutlich werden lässt. Besonders offenkundig wird dies an einer Nahtstelle: Der Frage nämlich, inwiefern Handlungen und Strukturen miteinander verbunden sind.

Luckmann geht davon aus, dass alle Wirklichkeit durch und in unseren *Handlungen* konstruiert wird. Handeln ist an das individuierte Bewusstsein gebunden und wird in drei kategoriale Formen unterschieden, die Luckmann als *Denken*, *Wirken* und *Arbeit* bezeich-

net (vgl. 1992: 40-47): Während *Denken* ein auf das Bewusstsein beschränktes Handeln meint, ist *Wirken* dadurch gekennzeichnet, das diese Art der Tätigkeit in die Umwelt eingreift. *Arbeit* ist schließlich jenes Wirken, das eine ‚beachtliche Umweltveränderung zum Ziel hat‘ und ‚bei dem der Eingriff in die gemeinsame Umwelt der Handelnden schon in den wechselseitig aufeinander ausgerichteten Entwürfen angelegt ist‘. Analytisch bedeutsam sind zwei weitere Unterscheidungen – die zwischen *mittelbarem* und *unmittelbarem*, sowie die zwischen *einseitigem* und *wechselseitigem* Handeln (1992: 110-124) und den daraus möglichen Kombinationen. Luckmann betont, dass dem unmittelbaren wechselseitigen Handeln aufgrund seiner sozialen Ursprünglichkeit eine prominente Stellung gebührt, denn dieser Typus sozialen Handelns *von Angesicht zu Angesicht* bildet das Fundament aller historischen Gesellschaften. (Erst die gesellschaftliche Ausdifferenzierung des Wissensvorrates sowie die Verfügbarkeit medialer Artefakte könne in Zusammenhang mit der Orientierung auf hochgradig anonymisierte Typen zu einer Verlagerung des Gewichtes von unmittelbaren zu mittelbaren Interaktionen in spezifischen Gesellschaften führen, wie dies etwa in der modernen Industriegesellschaft der Fall ist).

Handeln zeichnet sich phänomenologisch durch seine Ausrichtung auf einen Zukunftsentwurf aus, sozial ist es insofern dessen Entwurf auf einen ‚anderen‘ gerichtet ist. Dieses Handeln kann sich dabei auf unterschiedliche Arten von ‚Anderen‘ beziehen – auf Mitmenschen, Vormenschen, Zeitgenossen, hochindividualisierte Einzelne oder gar anonyme soziale Typen (vgl. Schütz 1932: 87ff.; Schütz/ Luckmann 1979). Jenseits des soziologischen Allgemeinplatzes, Institutionen entstünden im Handeln und einmal entstanden, steuerten sie ihrerseits vermittels verinnerlichter ‚Normen‘ und äußerer ‚Zwänge‘ das Handeln ihrer Mitglieder, zeigt Luckmann nun detailliert die Prozesse auf, bei denen aus (zunächst flüchtigen) Handlungen festgefügte Strukturen hervorgehen. In dieser später weitergeführten Theorie der Institutionengese (vgl. Luckmann 2002c) knüpft Luckmann wiederum an den von Schütz im Anschluss an Weber entfaltenen Handlungsbegriff an. Die schon von Gehlen (1964: 22ff.) hervorgehobene Entlastungsfunktionen von Routinen erlaubt, einmal gefundene Lösungen für wiederkehrende Handlungsprobleme zu habitualisieren. *Habitualisierung* entlastet somit von der Notwendigkeit, Handlungen immer wieder neu entwerfen zu müssen, entlastet von angespannter Aufmerksamkeitszuwendung, von Unsicherheit und Improvisation. Das gilt für das Handeln des Einzelnen. Ebenso lassen sich, was soziologisch bedeutsamer ist, wechselseitige soziale Handlungen habitualisieren. In der Wiederholung typischer Interaktionssequenzen entwickeln sich jedoch automatisch auf der Basis der wechselseitigen Typisierungen wechselseitige Erwartungszwänge bei den beteiligten Handlungspartnern, aus denen wiederum Handlungsverpflichtungen erwachsen, die damit die einmal interaktiv gefundenen Problemlösungen für bestimmte Handlungsprobleme verfestigen.

Geschichtlichkeit stellt mithin die wesentliche Antezedenz für die Ausbildung *sozialer Beziehungen* dar. Wechselseitige, typisierte Handlungen verfestigen sich zu Gewohnheiten, die mit Handlungserwartungen verknüpft eine bestimmte interaktive Problemlösung *institutionalisieren*. Grundsätzlich *kann* jegliche Handlung routinisiert werden (beispielsweise bestimmte individuelle Handlungsabfolgen, die unser morgendliches Aufstehen begleiten), für die Institutionalisierung *gesellschaftlichen* Handelns sind aber die rein subjektiven Relevanzen ungenügend. „Institutionalisiert werden nur bestimmte Formen gesellschaftlichen Handelns: regelmäßig wiederkehrendes wechselseitiges Wirken [...] bzw. genauer: regelmäßig wiederkehrende wechselseitige – und selbstverständlich gesellschaftliche – *Arbeit*“.

(Luckmann 2002c: 111). Sollen nun diese einmal gefundenen institutionalisierten Handlungsvollzüge tradiert, das heißt an eine Folgegeneration weitergegeben werden, so reicht der Verweis auf die Gewohnheit oft zu deren Plausibilisierung gegenüber Dritten nicht aus, was die Notwendigkeit von (höherstufiger) *Legitimierung* nach sich zieht. Deshalb ist die vermeintliche Rationalität der Institution nicht zu verwechseln mit ihrer ‚inneren Logik‘: „Die Logik steckt nicht in den Institutionen und ihrer äußeren Funktionalität, sondern in der Art, in der über sie reflektiert wird“ (Berger/Luckmann 1969: 68). Dabei sind vier Ebenen der Legitimierung zu unterscheiden: Auf der ersten, vorthoretischen Ebene handelt es sich dabei um die *Begriffe* selbst, in die als sprachliche Objektivationen die fundamentalen legitimierenden Erklärungen gleichsam eingeschrieben sind (Beispielsweise impliziert die Bezeichnung ‚Vetter‘ bereits im Ansatz das diesem gegenüber angemessene Verhalten). Auf der zweiten Ebene finden sich ‚*theoretische Postulate in rudimentärer Form*‘, bei denen in pragmatischer Weise explizite Verhaltensmaßregeln formuliert werden (etwa in Form von normativen Gattungen wie Sprichwörtern, Lebensweisheiten oder Legenden). Auf der dritten Stufe finden sich *ausformulierte Legitimationstheorien*, die aufgrund ihrer zunehmenden Komplexität die Ausbildung eines Expertenstandes nach sich ziehen. Ist aber die Rolle solch ‚hauptamtlicher Legitimatoren‘ erst einmal etabliert, so tendiert deren Theoretisieren dazu, über die Praxis hinauszugreifen und eine gewisse Autonomie zu erlangen. ‚*Symbolische Sinnwelten*‘ sind schließlich dadurch charakterisiert, dass sie als eine umfassende Weltdeutung alle einzelnen Sinnbereiche integrieren und einen außeralltäglichen, die Alltagserfahrung übersteigenden Verweisungscharakter tragen. Auch sie sind selbstverständlich Produkte gesellschaftlicher Objektivationen. Vermittels ihrer allumfassenden Sinndeutung kommt der symbolischen Sinnwelt jedoch eine besondere Rolle im Ensemble der verschiedenen Legitimierungsstufen zu: „sie setzt Ordnung beziehungsweise Recht“ als ‚höchstmögliche Integrationsebene für alle widersprüchlichen Sinnhaftigkeiten‘ (Berger/Luckmann 1969: 104.)

Sprache und Kommunikation

Ausgehend von der Beobachtung, dass Sprache nicht nur das wohl bedeutsamste Mittel der intersubjektiven Verständigung ist, sondern auch der Motor für die Konstruktion gemeinsamer Wirklichkeiten, wendet sich Luckmann der Sprachsoziologie zu (1973; 1979b). Im Mittelpunkt steht die Beschäftigung mit den Formen der gesprochenen Sprache – ein Anliegen, das von der ebenfalls in dieser Zeit erstarkenden Konversationsanalyse (Garfinkel, Sacks) und der Ethnographie der Kommunikation (Hymes, Gumperz) geteilt wird. Luckmanns Forschungen erschöpfen sich allerdings nicht in der Aufdeckung von Strukturdetails, denn seine Theorie der Sprache verliert den Anschluss an die Gesellschaftstheorie nie. Sie mündet vielmehr in die Formulierung eines eigenständigen Ansatzes: der ‚Theorie kommunikativer Gattungen‘. Die Gattungstheorie geht aus zwei großen empirischen Projekten zu ‚rekonstruktiven‘ bzw. ‚moralischen Gattungen‘ hervor, die Luckmann in den 80-er und 90-er Jahren initiiert (vgl. Bergmann/Luckmann 1999a; Bergmann/Luckmann 1999b). Kommunikative Gattungen sind sprachlich verfestigte und formalisierte Muster, die historisch und kulturell spezifische, sozial fixierte und modellierte Lösungen von Kommunikationsproblemen darstellen. Diese dienen dazu, intersubjektive Erfahrungen der Lebenswelt zu bewältigen und mitzuteilen (vgl. Luckmann 1988b). Unterschieden werden

dabei drei aufeinander aufbauende Strukturebenen, die sowohl die *internen*, sozusagen kommunikations- und medienimmanenten Aspekte, die *situative Realisierungsebene* sowie die *externe* Einbettung kommunikativer Handlungen in den weiteren sozialen Kontext abdecken. Hervorzuheben ist, dass es der Gattungsanalyse nicht lediglich um die Deskription unterschiedlicher sozialstrukturell verankerter, verfestigter Sprachformen geht. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass die kommunikativen Probleme, für die vorgeprägte, gattungsartige Lösungen im gesellschaftlichen Wissensvorrat existieren, für den Bestand einer *Kultur* zentral sind. Gattungen bilden den harten institutionellen Kern im gesellschaftlichen Leben, sie sind Instrumente der Vermittlung zwischen Sozialstruktur und individuellem Wissensvorrat und Medium zur Wirklichkeitskonstruktion. Diese zentrale Rolle der Kommunikation hat Luckmann später dazu veranlasst, die These der gesellschaftlichen Konstruktion zu einer der ‚kommunikativen Konstruktion‘ zu erweitern (vgl. Luckmann 2002a).

Die Unsichtbare Religion

Luckmanns Bedeutung für die Kulturtheorie ergibt sich, ferner, aus seinen Arbeiten zur Religion. Schon früh hatte sich Luckmann mit Religion befasst; seine ersten empirischen Forschungen waren religionssoziologische. Es war Berger, der Luckmann vorschlug, an einem von Carl Mayer geleiteten Forschungsprojekt über die Religion im Nachkriegsdeutschland teilzunehmen (vgl. Luckmann 1957; 1959). Die von Luckmanns später scharf formulierte Kritik an der bestehenden Religionssoziologie (1960) mündet schließlich in einer ersten Schrift über das *Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft* (1963), die er zu seinem berühmten Buch über die *Unsichtbare Religion* (1967) ausarbeitet. Dieses Buch leitet die ‚neoklassische Wende‘ in der Religionssoziologie ein (Knoblauch 1999b: 109ff.), die mit der kirchensoziologischen Verengung der Nachkriegsjahrzehnte bricht. Luckmann gibt damit den wesentlichen Impuls zur Renaissance einer theoretisch anspruchsvollen Religionssoziologie, die sich nicht in der Auszählung von Kirchengangshäufigkeiten, Taufen und Beerdigungen erschöpft. Er wendet sich sowohl gegen eindimensionale Religionskritik als auch gegen eine theologiefixierte Kirchensoziologie, die Religion nur aus dem Blickwinkel des abendländischen Christentums betrachtet. Ganz im Sinne einer verstehenden Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft betrachtet Luckmann Religion als eine besondere Form menschlicher Erfahrung, die innerweltlich-anthropologisch bestimmt ist und deren Funktion für das gesellschaftliche Leben unter dem Blickwinkel historischer Entwicklungen beleuchtet wird. In einer solch anspruchsvollen Perspektivierung wird *Religiosität* zu einem unhintergehbaren Grundzug menschlichen Daseins und *Religion* zu einem zentralen Charakteristikum jeglicher gesellschaftlicher Realität.

Luckmanns funktionalistische Religionsdefinition gilt 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 1991a: 165). Im Zentrum des seines Religionsbegriffs steht also die ursoziologische Frage nach dem Verhältnis von Individuum und gesellschaftlicher Ordnung. Die uns bekannten Formen der Religion sind seiner Auffassung nach spezifische, institutionalisierte Ausformungen symbolischer Universa, d.h. sozial objektivierte Sinnstrukturen, die sich einerseits auf die Welt des Alltags, andererseits auf jene Welt bezie-

hen, die als den Alltag transzendierend erfahren wird (Luckmann 1991a: 80). Religion sichert die Integration der Gesellschaft, weil sie als symbolisches Sinnreservoir das tragende Element der Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeiten darstellt. Durch die Zuordnung zu dem Alltag enthobenen und ihn überhöhenden, ‚geheiligten‘ Bedeutungsebenen wird der Sinn selbst alltäglichster Gewohnheiten und Handlungen des profanen Lebens legitimiert. Aus dieser nomischen Funktion, Sinngebungen in letzter, nicht mehr zu hinterfragender Instanz zu begründen, resultiert auch ihr objektiv verpflichtender Charakter, der sie gegenüber anderen gesellschaftlichen Wissensformen und Deutungsinstanzen (wie Wissenschaft, Ökonomie, Politik, Recht oder Kunst) abhebt. Als intersubjektiv geteiltes Sinnreservoir befreit die Religion den einzelnen deshalb von „der so gut wie unlösbaren Aufgabe, aus eigener Kraft ein – wie auch immer rudimentäres – Sinnsystem zu erzeugen“. Religion erfüllt also für den Einzelnen eine Rationalisierungsfunktion, indem sie als Ausdruck einer universalen Ordnung auftritt, als „Kosmion, das einen Kosmos reflektiert“ (Luckmann 1991a: 89).

Luckmann prägt dafür den Begriff der ‚Weltansicht‘. Weltansicht ist der Sinnzusammenhang, der einer geschichtlichen Ordnung innewohnt und der in verschiedenen Gesellschaften jeweils unterschiedliche Formen annehmen kann, da zwischen Weltansicht und Sozialstruktur ein dialektisches Verhältnis besteht. Weltansichten enthalten Typisierungen, Deutungs- und Handlungsschemata; sie bilden eine einheitliche ‚Sinmatrix‘, deren wichtigste Objektivierungsform in der Sprache auftritt. Es sind jedoch nicht einzelne Deutungsschemata, die eine religiöse Funktion erfüllen. Vielmehr ist es eine spezifische Sinnschicht innerhalb dieser Weltansicht, deren strukturelle Eigenschaft darin besteht, dass sie die gesamte Weltansicht ordnet: ihre innere Bedeutungshierarchie. Mittels symbolischer Repräsentation verweist diese Sinnschicht auf einen Wirklichkeitsbereich, der jenseits der alltäglichen Wirklichkeit angesiedelt ist und in dem die letzten Bedeutungen verankert sind. Diese Sinnschicht bezeichnet Luckmann als ‚Heiligen Kosmos‘.

Luckmann hat wiederholt für eine solche funktionale Betrachtung der Religion plädiert, denn diese „umgeht sowohl die ideologische Befangenheit wie die ‚ethnozentrische‘ Enge der substantialen Religionsdefinitionen“. Zwar urteilt er apodiktisch, substantiale Definitionen seien „für die Soziologie wertlos“ (Luckmann 1991a: 78). Dennoch griffe es zu kurz, seine Religionssoziologie als reinen ‚Funktionalismus‘ zu bezeichnen. Denn alle Religionen sind als historisch entstandene Institutionen rückgebunden an die *Religiosität*, die auf einer universalen, anthropologischen Basis ruht. Religiosität wurzelt in der besonderen Konstitution des menschlichen Bewusstseins und in der Struktur seiner Leiblichkeit. Die Fähigkeit des Menschen zur Transzendenz seiner biologischen Verfassung deckt sich nach Luckmanns Ansicht mit einer ‚elementaren Bedeutungsschicht‘ des Religionsbegriffs. Dies kommt in seiner Theorie der Transzendenzen zum Ausdruck, die an die ‚mannigfachen Wirklichkeiten‘ bei Schütz anknüpft und die deutliche ‚substantiale‘ Einschläge aufweist. Besonders klar wird dies im Nachtrag zur deutschen Ausgabe der *Unsichtbaren Religion* (1991b), in der Luckmann der Transzendenzerfahrung für seine Religionssoziologie einen größeren Stellenwert beimisst.

Transzendenz behandelt die Grenzen der menschlichen Lebenswelt. Sie hat ihren ursprünglichen Ort in der Leiblichkeit des Menschen und der besonderen Struktur seiner Erfahrungen. Luckmann stützt sich hier aber nicht nur auf die phänomenologischen Analysen von Husserl und Schütz, sondern ebenso auf den Gedanken der exzentrischen Positionalität bei Plessner wie die sozialpsychologischen Analysen Meads zur Rollenübernahme.

Luckmann zielt darauf, die Struktur der Intersubjektivität selbst als Grenzüberschreitung offen zu legen. Unfertig geboren und damit auf die anderen angewiesen, wird der Mensch erst unter seinesgleichen zum Individuum, denn „die Individuation des menschlichen Bewusstseins [wird] allein in gesellschaftlichen Vorgängen realisiert“ (Luckmann 1991: 83). Voraussetzung dieser Entwicklung ist die menschliche Fähigkeit, sich von ablaufenden Ereignissen, den Reizen und Reaktionen des biologischen Organismus, abzulösen. Diese Überschreiten der biologischen Natur wird jedoch erst im sozialen Zusammenhang möglich: In der Interaktion mit anderen, in der sich der einzelne gewissermaßen im Verhalten des Gegenüber ‚gespiegelt‘ 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.

Transzendenz wird bei Luckmann also *doppelt* bestimmt: anthropologisch *und* phänomenologisch (vgl. Knoblauch 1998). Zur näheren Bestimmung spricht Luckmann von drei Ebenen der Transzendenz und nimmt dabei eine bereits von Schütz (1971) verwendete Typologie auf. Dieser unterschied auf der Basis der phänomenologischen Analysen des Bewusstseins von Husserl zwischen ‚kleinen‘, ‚mittleren‘ und ‚großen‘ Transendenzen. Nach Husserl wurzelt die Transzendenz der eigenen Erfahrung in der Fähigkeit des Bewusstseins zur ‚Appräsentation‘ (also darin, dass unser Bewusstsein den in der Sinneswahrnehmung nicht enthaltenen Elementen sinnvolle Ergänzungen gleichsam automatisch hinzufügt, etwa den wahrgenommenen Vorderseiten von Gegenständen ihre Rückseiten etc.). Die ‚kleinen‘ Transendenzen treten schon in der Wirklichkeit des Alltags auf, wenn die gegenwärtige Erfahrung in zeitlicher oder räumlicher Hinsicht überschritten wird. So verweist etwa aufsteigender Rauch als ‚Anzeichen‘ auf ein hinter dem Horizont verborgenes Feuer oder ein ‚Merkzeichen‘ wie der Knoten im Taschentuch auf eine Aufgabe, die morgen zu erledigen ist. Die ‚mittleren‘ Transendenzen beziehen sich ebenso auf die Alltagswelt – genauer gesagt: auf die intersubjektive Sozialwelt. Jedoch ist das Erfahrene überhaupt *nur* mittelbar zugänglich: 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. Die Gedanken meiner Mitmenschen sind in ein fremdes Bewusstsein eingeschlossen, das immer nur mittelbar über bestimmte ‚Zeichen‘ – also gestische, mimische, vor allem aber: sprachliche Äußerungen – mitteilbar gemacht werden können. In interaktiven und kommunikativen Prozessen, in denen die Akteure handelnd und deutend ‚aus sich heraustreten‘, wird ein unzugängliches ‚Innen‘ – die Erfahrungen der Mitmenschen – in ein lesbares ‚Außen‘ übersetzt. Die ‚großen‘ Transendenzen schließlich sind dem Alltag vollkommen entzogen. In den Sinnprovinzen nichtalltäglichen Erlebens, etwa in Träumen, Visionen und Ekstasen, der ästhetischen Erfahrung oder in der Vergegenwärtigung des Todes, wird die ‚profane‘ Wirklichkeit des alltäglichen Lebens überstiegen. Solche außeralltäglichen Erfahrungen bilden das Reservoir, aus dem sich religiöse Sinnwelten speisen können. Sie sind aufgrund der prinzipiellen Zeichengebundenheit menschlichen Wahrnehmens und Handelns mit den Ausdrucksmöglichkeiten der gewöhnlichen Sprache nicht mehr zu artikulieren und werden durch ‚Symbole‘ und ‚Rituale‘ vermittelt. Große Transendenzen stellen jedoch nicht für sich allein schon Religion her, denn die Deutung solchen Erlebens muss erst in den Rahmen einer bestimmten ‚Wirklichkeitstheorie‘ eingefügt werden, um es als unmittelbares Gewahrwerden eines anderen, ‚heiligen‘, transzendenten Wirklichkeitsbereichs auffassen zu können. So mögen etwa Visionen zwar mancherorts der charismatischen Stiftung neuer

Religionen dienen – oder aber als kluge und brillante ‚Managementideen‘ in einen sehr mundanen Deutungsrahmen eingefügt werden (vgl. Schnettler 2004). Es ist also letztlich die Kultur, die darüber entscheidet, welche Wirkung große Transzendenzenerfahrungen entfalten – und ob sie für denjenigen, der solche außeralltäglichen und häufig beglückenden, manchmal jedoch auch durchaus beängstigenden existentiellen Erfahrungen macht, in einen sinnvollen Zusammenhang eingepasst werden können.

Neben seiner funktionalen Religionsbestimmung als gesellschaftliche Institution der Sinnstiftung und der Transzendenztheorie enthält die Luckmannsche Religionssoziologie noch ein drittes, für die Kulturtheorie äußerst bedeutsames Merkmal. Er betrachtet nämlich verschiedene idealtypische Gesellschaftsformationen daraufhin, in welchen spezifischen *Sozialformen* sich Religion jeweils in ihnen institutionalisiert: Weil in *archaischen Gesellschaften* die Arbeitsteilung und entsprechend die Differenzierung zwischen gesellschaftlichen Teilbereichen noch sehr gering ist, besteht eine hohe Überlappung zwischen individuellen und gesellschaftlichem Wissensvorrat. Als mehr oder weniger ausgegrenzter sakraler Bereich prägt Religion hier die verhaltenssteuernden Institutionen weitgehend. Religiöse Deutungsmuster geben unmissverständliche Antwort auf die typischen Lebenskrisen, die in das Leben einzelner und das der Gruppe regelmäßig hereinbrechen. 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 eine sozial wahrnehmbare ‚Basis‘ als geordnetes und systematisiertes, weil verschriftetes Deutungssystem, das sich zunächst noch oberhalb von, später dann aber immer stärker neben den anderen funktionalen Teilbereichen der Gesellschaft etabliert. *Moderne Industriegesellschaften* zeichnen sich nun dadurch aus, dass der Geltungsbereich des heiligen Kosmos, der einst als ‚offizielles Modell der Religion‘ die gesamte Gesellschaft legitimierte, seinen Einfluss auf andere institutionelle Bereiche verliert. In Wirtschaft und Wissenschaft, Recht und Politik werden – 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 ausbildet, die allesamt keiner Untermauerung durch Religion mehr bedarf. In wachsendem Maße büßt die institutionalisierte Religion damit ihre Legitimität und Plausibilität für die Lebensführung der Individuen ein.

Moderne, Moral und Pluralisierung

In der Moderne treten durch die rasante Ausdifferenzierung der Sozialstruktur nun die individuellen Wissensvorräte und der gesellschaftliche Wissensvorrat immer weiter auseinander. Dies bleibt nicht folgenlos für die persönliche Identitätsbildung wie für den ‚moralischen Zusammenhalt‘ der Gesellschaft. In der Auseinandersetzung mit diesen strukturellen Konsequenzen der Pluralisierung entfaltet sich eine weitere Linie der Luckmann’schen Theorie, die deutliche zeitdiagnostische und sogar durchaus ‚kulturkritische‘ Momente enthält. Das Problem der Identität wird schon in der *Gesellschaftlichen Konstruktion* behandelt (1969: 174ff.) und später von Luckmann wieder aufgenommen (1980a; 1988a). Zusammen mit seinen Thesen zur Religion und Moral (2002d) hat Luckmann diese Diag-

nose in jüngerer Zeit weiter entfaltet und in einem erneut mit Berger verfassten Buch zur ‚Sinnkrise‘ der Moderne (1995) zugespitzt.

Die Moderne, so die von beiden geteilte Auffassung, hat zu einem radikalen Wandel des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft und infolge dessen auch für die Religion geführt. Die Pluralisierung zieht gleichsam automatisch eine Schwächung der Plausibilitätsstrukturen des Heiligen Kosmos nach sich, insofern miteinander eigentlich unvereinbare Weltanschauungen für den einzelnen verfügbar werden. Das betrifft nicht nur die Pluralisierung auf dem ‚Markt der Religion‘ – auch weltliche Ideologien wie Kommunismus, Faschismus oder Anarchismus können mitunter die Funktion religiöser Sinnsysteme übernehmen. Luckmann wendet sich indes vehement gegen die These, die Religion sei aus der modernen Gesellschaft vollkommen entwichen. Schon früh hat er die *Säkularisierung* als ‚sozialen Mythos‘ (1980/1969) bezeichnet. Sie gelte allenfalls für eine spezifische Sozialform der institutionalisierten Religiosität (Kirchlichkeit), die jedoch keineswegs zum Verschwinden von Religion überhaupt führe. Denn 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.

Der ‚Ort‘ dieser neuen Sozialform ist nach Luckmanns Auffassung das Individuum selbst, denn in der Moderne sei der Glaube des Subjekts quasi umgeschlagen in einen Glauben *an* das Subjekt (Soeffner 1992b). Als Basis dieser neuen Sozialform identifiziert Luckmann die Privatsphäre; der moderne ‚Heilige Kosmos‘ beinhalte neben der Sakralisierung des Individuums Themen wie Selbstverwirklichung, Mobilitätsethos, Familialismus und Sexualität. Die Tendenz zur ‚Privatisierung‘ wird auch in der Religion augenfällig, wo sie 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 Bewusstseinerweiterung, persönliches Glück und Wohlergehen der Familie stehen an erster Stelle religiöser Bemühungen. Diese „Subjektivierung der Religion“ (Knoblauch 1997) bewirkt, dass sich die Individuen selbst als Ursprung und Quelle der Religion begreifen. Als „(kulturelles) Korrelat der (gesellschaftlichen) ‚strukturellen‘ Privatisierung“, führt Luckmann dies zu seiner These vom ‚Schrumpfen der Transzendenzspannweite‘ (2002b: 150): Er konstatiert eine „Tendenz der Verlagerung von den intersubjektiven Rekonstruktionen und gesellschaftlichen Konstruktionen ‚großer‘, jenseitiger Transzendenzen zu den ‚mittleren‘ und – in zunehmenden Maße – auch zu den kleinen Transzendenzen des modernen Solipsismus“.

Wirkung

Wenngleich also der Kulturbegriff bei Luckmann kaum auftaucht, stellen seine Arbeiten zentrale Beiträge für eine Kulturtheorie moderner Gesellschaften dar. Luckmann, den man inzwischen zu den ‚lebenden Klassikern‘ der Soziologie rechnet (Knoblauch 2005), hat für die Kulturosoziologie bedeutsame Ergebnisse vorgelegt, deren allgemeines sozialtheoretisches Potential bei weitem noch nicht ausgeschöpft ist und das sich mit alternativen Theorieangeboten durchaus messen kann (Endreß 2002). Der Kulturbegriff wird – bis auf wenige Ausnahmen – von Luckmann wohl auch deshalb wenig bemüht, weil er in der Gegenüberstellung von Konstitution und Konstruktion einerseits auf die *universalen* Grundstrukturen der menschlichen Spezies, seines Bewusstseins, seiner Erfahrungen und der besonderen Form seiner Sozialität zielt, und dem er in seinen soziologischen Analysen das ‚soziohistorische Apriori‘ andererseits gegenüberstellt – und damit die Soziologie als eine Wissenschaft begreift, die sowohl einer sicheren (proto-soziologischen) Begründung bedarf, als auch ihre ‚Diagnosen‘ aus der Auswertung konkreter Forschung beziehen muss. Als Konstruktivist ist Luckmann Universalist, als Sozialtheoretiker‘ folgt er dem wissenschaftlichen Ethos, dass soziologische Theorie ohne Empirie nicht auskommt. So überrascht es nicht, dass von seinem Werk wesentliche Impulse für beide Teilbereiche ausgehen. Und schon in der *Gesellschaftlichen Konstruktion* manifestiert sich die für Luckmann insgesamt prägende produktive Verknüpfung zentraleuropäischer Denktraditionen mit amerikanischen Strömungen, die einen der wesentlichen Gründe des bahnbrechenden und anhaltenden Erfolgs des ‚sozialkonstruktivistischen‘ Ansatzes darstellt (Schnettler 2006a). Dem entspricht der außerordentliche Rang, dem Luckmann als kardinalem Bezugsautor für das Wiedererstarken der ‚verstehenden‘, interpretativen Soziologie in den letzten Jahrzehnten zukommt. Als methodische Innovation ist vor allem die Gattungsanalyse bedeutsam, die mittlerweile eine anerkannte Methode im Kanon qualitativer Methoden darstellt (Knoblauch/Luckmann 2000). Sie erweist sich über die Analyse mündlicher face-to-face Kommunikation hinaus als nützliches Instrument, das zunehmend auch für Formen technisch vermittelter Kommunikation (Ayaß 1997; Keppler 1985; Knoblauch 1999a; Knoblauch/Raab 2001) sowie in der qualitativen Analyse von Videodaten Anwendung findet (Bergmann et al. 1993; Knoblauch 2004; Schnettler 2001).

In der Theorie hat Luckmanns Werk eine Wirkung entfaltet, die weit über die Soziologie hinausreicht. Die *Gesellschaftliche Konstruktion* wurde zum Ausgangspunkt einer bedeutsamen theoretischen Wende, die mit der Dominanz des strukturfunktionalistischen Denkens brach und der Wissenssoziologie zu neuem Recht verhalf. Damit wurde nicht nur die Mundanphänomenologie von Schütz für die soziologische Theorie fruchtbar gemacht, sondern eine Synthese der handlungstheoretischen Fundierung in der Nachfolge Webers mit einer strukturtheoretischen Perspektive in der Tradition Durkheims geleistet.

Ebenso bedeutsam war Luckmanns Anstoß für die Religionssoziologie. Zweifellos hat Luckmann die Religionssoziologie nicht nur belebt (Wohlrab-Sahr 2003) und seine *Unsichtbare Religion* eine Fülle empirischer Anschlussuntersuchungen ausgelöst (vgl. die Übersicht bei Knoblauch 1991: 22f.), sondern auch der Theorie neuen Auftrieb gegeben. Seine theoretischen und empirischen Arbeiten haben ebenso weite Bereiche der Sprachsoziologie geprägt. Die Kultur spielt schließlich in der Erweiterung des Sozialkonstruktivismus durch Knoblauch (1995) eine zentrale Rolle, der den Begriff der ‚Kommunikationskultur‘ geprägt hat. Auch findet das Luckmannsche Denken Eingang in die Kulturosoziologie

Soeffners, seinem Nachfolger auf dem Konstanzer Lehrstuhl, wo es vor allem in der Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik (Soeffner 2004) und in der Ritualtheorie (Soeffner 1992a) deutliche Spuren hinterlassen hat.¹ Schließlich darf Luckmann als einer der bislang wenig berücksichtigten Urheber wesentlicher Impulse für die Debatte um Individualisierung und Spätmoderne gelten, die – zumindest indirekt – durch seine Arbeiten zur Identitätstheorie beeinflusst und vor allem über Hitzler (1999) in die Individualisierungsdebatte eingeflossen sind.

Literatur von Thomas Luckmann

- Berger, P.L./Luckmann, T.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt/M. 1969.
- Berger, P.L./Luckmann, T.: Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Gütersloh 1995.
- Bergmann, J./Luckmann, T. (Hg.): Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation. Opladen 1999a. Band 2: Von der Moral zu den Moralien. Opladen 1999b.
- Bergmann, J./Luckmann, T./Soeffner, H.-G.: Erscheinungsformen von Charisma – Zwei Päpste. In: W. Gebhardt/A. Zingerle/M. N. Ebertz (Hg.): Charisma – Theorie, Religion, Politik. Berlin/New York 1993, S. 121-155.
- Luckmann, T.: The Evangelical Academies: An Experiment in German Protestantism. *Christianity and Crisis*. 17, 1957, S. 68-70.
- Luckmann, T.: Four Protestant Parishes in Germany: A Study in the Sociology of Religion. *Social Research*. 26, 1959, S. 423-448.
- Luckmann, T.: Neuere Schriften zur Religionssoziologie. *KZfSS* 12, 1960, S. 315-326.
- Luckmann, T.: Zum Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung. Freiburg im Breisgau 1963.
- Luckmann, T.: The Invisible Religion. New York 1967.
- Luckmann, T.: Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation. In: H. P. Althaus/H. Henne/H. E. Wiegand (Hg.): Lexikon der Germanistischen Linguistik. Tübingen 1973, S. 1-13.
- Luckmann, T.: Phänomenologie und Soziologie. In: W. M. Sprondel/R. Grathoff (Hg.): Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften. Stuttgart 1979a, S. 196-206.
- Luckmann, T.: Soziologie der Sprache. In: R. König (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 13. Stuttgart 1979b, S. 1-116.
- Luckmann, T.: Soziale Mobilität und persönliche Identität. In: *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn 1980a, S. 142-160.
- Luckmann, T.: Über die Grenzen der Sozialwelt. In: *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn 1980b, S. 56-92.
- Luckmann, T.: Säkularisation – ein moderner Mythos. *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn 1980/1969, S. 161-172.
- Luckmann, T.: Die sozialen Strukturbedingungen der Identitätsbildung. *Synthesis Philosophica*. 3, 1988a, S. 53-62.
- Luckmann, T.: Kommunikative Gattungen im kommunikativen Haushalt einer Gesellschaft. In: G. Smolka-Kordt/P. M. Spangenberg/D. Tillmann-Bartylla (Hg.): Der Ursprung der Literatur. München 1988b, S. 279-288.
- Luckmann, T.: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991a.
- Luckmann, T.: Nachtrag. Die unsichtbare Religion. Frankfurt/M. 1991b, S. 164-183.

¹ Zu Hans-Georg Soeffner vgl. den Beitrag von Ronald Kurt in diesem Band.

- Luckmann, T.: Protozoologie als Protopsychoogie? In: M. Herzog/C. F. Graumann (Hg.): Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften. Heidelberg 1991c, S. 155-168.
- Luckmann, T.: Theorie des sozialen Handelns. Berlin/New York 1992.
- Luckmann, T.: Wirklichkeiten: individuellen Konstitution und gesellschaftliche Konstruktion. In: R. Hitzler/J. Reichertz/A. Honer (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Konstanz 1999, S. 17-28.
- Luckmann, T.: Sinn in Sozialstruktur. In: A. Brosziewski/T. S. Eberle/C. Maeder (Hg.): Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionengesellschaft. Konstanz 2001, S. 311-325.
- Luckmann, T.: Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002. Konstanz 2002. (H. Knoblauch/J. Raab/B. Schnettler Hg.).
- Luckmann, T.: Das kommunikative Paradigma der ‚neuen‘ Wissenssoziologie. In: Wissen und Gesellschaft. 2002a, S. 201-210.
- Luckmann, T.: Schrumpfende Transendenzen, expandierende Religion? In: Wissen und Gesellschaft. 2002b, S. 139-154.
- Luckmann, T.: Zur Ausbildung historischer Institutionen aus sozialem Handeln. In: Wissen und Gesellschaft. 2002c, S. 105-115.
- Luckmann, T.: Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa. Berliner Journal für Soziologie. 12, 2002d, S. 285-294.
- Schütz, A./Luckmann, T.: Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt am Main Bd. 1. 1979. Bd. 2 1984. Neuauflage Konstanz 2003.

Weitere zitierte Literatur

- Ayaß, R.: Die kleinen Propheten des ‚Worts zum Sonntag‘. ZfS. 26, 1997, S. 222-235.
- Endreß, M.: Formation und Transformation sozialer Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu phänomenologisch begründeten Soziologie und Sozialtheorie. Habilitationsschrift, Universität Tübingen, 2002.
- Gehlen, A.: Urmensch und Spätkultur. Wiesbaden 1964.
- Hitzler, R.: Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz. In: A. Honer/R. Kurt/J. Reichertz (Hg.): Diesseitsreligion. Konstanz 1999, S. 351-368.
- Kepler, A.: Präsentation und Information. Zur politischen Berichterstattung im Fernsehen. Tübingen 1985.
- Knoblauch, H.: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion. Einleitung zu Luckmann 1991, S. 7-44.
- Knoblauch, H.: Kommunikationskultur: Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte. Berlin 1995.
- Knoblauch, H.: Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation. Zeitschrift für Religionswissenschaft. 5, 1997, S. 179-202.
- Knoblauch, H.: Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation. In: H. Tyrell/V. Krech/H. Knoblauch (Hg.): Religion als Kommunikation. Würzburg 1998, S. 147-186.
- Knoblauch, H.: Die Rhetorik amerikanischer Radiohörer-Telefonate während des Golfkriegs. In: J. Bergmann/T. Luckmann (Hg.): Kommunikative Konstruktion von Moral. Bd.1 Opladen 1999a, S. 61-86.
- Knoblauch, H.: Religionssoziologie. Berlin und New York 1999b.
- Knoblauch, H.: Die Video-Interaktions-Analyse. sozialer sinn. 1, 2004, 123-128.
- Knoblauch, H.: Thomas Luckmann. In: D. Kaesler (Hg.): Aktuelle Theoretiker der Soziologie, Bd. 3, München 2005, S. 127-146.
- Knoblauch, H./Luckmann, T.: Gattungsanalyse. In: U. Flick/E. v. Kardoff/I. Steinke (Hg.): Qualitative Forschung: Ein Handbuch. Hamburg 2000, S. 538-545.

- Knoblauch, H./Raab, J.: Genres and the Aesthetics of Advertisement Spots. In: H. Kotthoff/H. Knoblauch (Hg.): *Verbal Art across Cultures*. Tübingen 2001, S. 195-222.
- Schnettler, B.: Vision und Performanz. Zur soziolinguistischen Gattungsanalyse fokussierter ethnographischer Daten. *sozialer sinn* 1, 2001, S. 143-163.
- Schnettler, B.: *Zukunftsvisionen. Transzendenzerfahrung und Alltagswelt*. Konstanz 2004.
- Schnettler, B.: *Thomas Luckmann*. Konstanz 2006a.
- Schütz, A.: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien 1932.
- Schütz, A.: *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten. Gesammelte Aufsätze I*. Den Haag 1971, S. 237-298.
- Soeffner, H.-G.: *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*. Frankfurt/M. 1992a.
- Soeffner, H.-G.: Luther – Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus. In: 1992b, S. 20-75.
- Soeffner, H.-G.: ‚Strukturen der Lebenswelt‘ – ein Kommentar. In: R. Hitzler/J. Reichertz/N. Schröer (Hg.): *Hermeneutische Wissenssoziologie*. Konstanz 1999, S. 29-37.
- Soeffner, H.-G.: *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*. Konstanz 2004.
- Wohlrab-Sahr, M.: ‚Luckmann 1960‘ und die Folgen. In: B. Orth/T. Schwietring/J. Weiß (Hg.): *Soziologische Forschung. Stand & Perspektiven*. Opladen 2003, S. 427-448.

Kritiken der Exklusion

Konrad Thomas

Rene Girard: Ein anderes Verständnis von Gewalt 325

Andreas Reckwitz

Ernesto Laclau: Diskurse, Hegemonien, Antagonismen 339

Johannes Scheu

Giorgio Agamben: Überleben in der Leere 350

Thomas Kron/Melanie Reddig

Zygmunt Bauman: Die ambivalente Verfassung moderner und postmoderner Kultur 363

Populärkultur und Counter Culture

Rainer Winter

Stuart Hall: Die Erfindung der Cultural Studies 381

Udo Göttlich

Paul Willis: Alltagsästhetik und Populärkulturanalyse 394

Lutz Hieber

Douglas Crimp: Vom Postmodernismus zur Queer Culture 403

Technik, Körper und Wissenschaft

Claus Morisch

Paul Virilio: Geschwindigkeit ist Macht 417

Werner Krauss

Bruno Latour: Making Things Public 430

Karin Harrasser

Donna Haraway: Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration 445

Medien und Kommunikation

Kai Hochscheid

Vilem Flusser: Kommunikation und menschliche Existenz 463

Petra Gehring

Michel Serres: Gärten, Hochgebirge, Ozeane der Kommunikation 471

Gerd Nollmann

Manuel Castells: Kultur, Technologie und Informationsgesellschaft 481

Dirk Jörke
Jürgen Habermas: Das Vernunftpotential der Moderne 491

Bernd Terms
Niklas Luhmann: Systemtheoretiker und Poet zivilklinischer Theorie 503

Herausforderungen der Globalisierung

Jörg Dürrschmidt
Roland Robertson: Kultur im Spannungsfeld der Glokalisierung 519

Angelika Poferl
Ulrich Beck: Für einen „Kosmopolitismus mit Wurzeln und Flügeln“ 531

Jörg Rössel
Ronald Inglehart: Daten auf der Suche nach einer Theorie – Analysen des weltweiten Wertewandels 545

Bernd Heiter
Immanuel Wallerstein: Unthinking Culture? 557

Matthias Koenig
Shmuel Noah Eisenstadt: Kulturtheoretische Zivilisationsanalyse 571

Autorinnen und Autoren 581

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

1. Auflage Mai 2006

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2006

Lektorat: Frank Engelhardt

Der VS Verlag für Sozialwissenschaften ist ein Unternehmen von Springer Science+Business Media.
www.vs-verlag.de



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Titelbild: Daniel Harders, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: MercedesDruck, Berlin

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN-10 3-531-14519-3

ISBN-13 978-3-531-14519-8