

Religiöse Sozialisation

1 Zum Diskussionsstand

Wer heute an einer Theorie der religiösen Sozialisation interessiert ist, kann auf eine seit Jahren anhaltende Diskussion zurückgreifen. Dabei haben sich einige Grundannahmen herausgeschält, sind aber auch manche Unzulänglichkeiten deutlich geworden.

Die Grundannahmen betreffen drei Komplexe. (1) Nachdem das Thema der religiösen Sozialisation lange vernachlässigt wurde, besteht heute weitgehend Übereinstimmung darin, daß mit ihr ein Prozeß bezeichnet wird, der für viele Aspekte der Religion von größter Bedeutung ist. Dies gilt insbesondere für die Religionspädagogik, die ohne eine Theorie religiöser Sozialisation kaum noch auskommt. (2) Obgleich die entsprechende Forschung bislang von konkurrierenden Modellen bestimmt wird, gibt es eine gewisse Basisübereinstimmung darin, was jener Prozeß meint: Religion wird grundsätzlich sozial vermittelt und besitzt für das Alltagsleben, d.h. beim Aufbau des Alltags wie im Bewußtsein des einzelnen, eine besondere Bedeutung; sie hat im Kontext des historisch-konkreten Alltags einen bestimmten Ort, wird von dorthier sozialisatorisch vermittelt und reichert auf diese Weise die individuelle Entwicklung an. (3) Auch wenn die wissenschaftlichen Disziplinen diese Überlegungen zunächst isoliert vortrugen, wird allmählich erkannt, daß es um einen gleichzeitig sozialen, kulturellen und subjektiven Prozeß geht, der nur interdisziplinär angegangen werden kann. Bei den Beiträgen der einzelnen Disziplinen spielen Anregungen aus Nachbarbereichen jeweils eine entscheidende Rolle.

Auf der anderen Seite gibt es noch keine Konzepte, die eine endgültige Orientierung ermöglichen. Was vorliegt, ist perspektivisch und in seiner Aussagekraft entsprechend begrenzt, ja unzulänglich.¹ Jede Theorie der religiösen Sozialisation ist in einem besonderen Maße von dem einmal gewählten gesellschaftstheoretischen Ansatz bestimmt. Und jede Theorie der religiösen Sozialisation arbeitet mit einem speziellen Religionsverständnis. Wenn man also mehr als nur ganz allgemeine Aussagen wie

1 Vgl. Chr. Morgenthaler, Sozialisation und Religion, Gütersloh 1976, 218f.

oben machen will, muß man sich für einen Ansatz entscheiden und ein bestimmtes Religionsverständnis verwenden. Tatsächlich lassen sich danach die vorliegenden Konzeptionen recht gut differenzieren.

Im Blick auf den ersten Punkt, den gesellschaftstheoretischen Ansatz, gibt es gegenwärtig drei Hauptoptionen: den Anschluß an eine im weitesten Sinne *strukturell-funktionale Theorie*, den Bezug auf *systementwicklungstheoretische Ansätze* und die Orientierung an *symbolisch-interpretativen Konzepten*. Im Rahmen dieser Optionen wird unterschiedlich global verfahren. Strukturell-funktionale Theorien lassen es zu, bei allgemeinen kulturellen Werten bzw. religiösen Kernaussagen innerhalb des kulturellen Systems anzusetzen. Sie ermöglichen aber genauso, sehr konkret an religiöse Rollen anzuknüpfen. Systementwicklungstheoretische Ansätze werden gesamtgesellschaftlich gefaßt, wo Religion mit Sinnprozessen gleichgesetzt und gefragt wird, welche Möglichkeiten damit innerhalb der Gesellschaft bereitgestellt werden und welche Bedeutung das für den einzelnen hat. Man kann dabei den Lebenslauf des einzelnen betrachten und untersuchen, wie religiöse Riten den Lebenslauf und damit den einzelnen strukturieren. Daneben ist es möglich, sich unmittelbar auf die Entwicklung des Menschen zu beziehen, Stufen zu fixieren und dort jeweils die Bedeutung der Religion zu markieren, wobei alternativ psychoanalytisch oder kognitionstheoretisch argumentiert wird. Auch symbolisch-interpretative Ansätze liegen in Variationen vor. Eher ethnologisch wird gefragt, wo die Auswirkungen religiöser Symbole untersucht werden. Alltagstheoretisch wird der Vorgang religiöser Objektivationen in den Blick genommen, wobei entweder die gesamte Breite der Alltagspraxis oder aber spezielle Kommunikationsprozesse interpretiert werden.

Der erwähnte andere Punkt, das Religionsverständnis, wirkt sich darin aus, wie Religion innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit festgemacht wird.² Obgleich natürlich alle hier relevanten Ansätze Religion innerhalb der sozialen Lebenswelt lokalisieren, behandeln einige Religionen grundsätzlich analog zu anderen gesellschaftlichen Wirklichkeitselementen. Manche gestehen aber der Religion eine eigene Wirklichkeit zu, zumindest einen Sonderbereich mit eigenen Erzeugungsbedingungen. Unter dieser Voraussetzung kann man unter Umständen besondere Prozesse religiösen Erlebens und Erfahrens postulieren. So abgetrennte Religion bleibt zwar für Sozialisation bedeutsam, doch enthält sie von Beginn an eine besondere Qualität.

Für die *strukturell-funktionale Theorie* besteht die Gesellschaft aus verschiedenen Zonen: der Kultur, dem sozialen, dem ökonomischen und dem personalen Bereich. Religiöse Elemente werden im kulturellen Bereich angesiedelt. Dann wird untersucht, wie diese Ele-

2 Vgl. die Beiträge bei K.F. Daiber und Th. Luckmann (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983 (= Daiber/Luckmann 1983).

mente im sozialen Bereich institutionalisiert sind. Schließlich wird gefragt, in welcher Weise die vorzugsweise in der Kirche etablierten Elemente dem einzelnen einsozialisiert werden. So hat beispielsweise L.A. Vaskovics³ die Bedeutung von Kirche und Familie für die religiöse Sozialisation analysiert. Freilich hat eine solche Konzeption schon früh Kritik geerntet. Sie bezog sich besonders auf die Beschränkung der religiösen Sozialisation auf kirchliche Prozesse.⁴ F.X. Kaufmann u.a. haben nach den gesellschaftlichen Bedingungen der Glaubensvermittlung neu gefragt.⁵ Dabei ist ein differenziertes Bild entstanden. Die moderne Sozialisationstheorie verwendet ein Rollen-Identitätsmodell, das die Schritte zwischen globalen religiösen Werten und individueller religiöser Einstellung genauer erfaßt. Von diesem bei G. McCall und J.L. Simmons⁶ formulierten Modell läßt sich religiöse Sozialisation mit der Rolle von Religionslehrern oder Pfarrern u.a. in Verbindung bringen und fragen, inwieweit jemand in der Konfrontation mit diesen Rollen zu einem Verständnis religiöser Rollen und damit verbundener Religiosität gelangt.⁷

Systementwicklungstheoretische Ansätze verfahren grundsätzlich anders, weil sie nicht mehr von vorgegebenen, fixierten soziokulturellen Einheiten, sondern gesellschaftlich bzw. individuell gebotenen Programmen ausgehen, die Systeme in Abgrenzung zur Umwelt hervorbringen. Im Rahmen gesellschaftstheoretischer Entwürfe wie dem von N. Luhmann⁸ bekommt die Religion die Aufgabe, die Grenzen des Gesellschaftssystems zu bestimmen.⁹ Dabei ist zunächst die Theologie gefragt. Dann werden Kirchen relevant, die das von der Theologie gefaßte Übernatürliche kommunikativ formulieren und in Symbolsysteme fassen. Von dorthier fragt sich, inwiefern die kirchlichen Formulierungen in das personale System des Subjekts eindringen (»Interpenetration«) und religiöse Erfahrungen in der Form der Thematisierung von Welt hervorrufen.¹⁰

Bezieht man die Systementwicklungsperspektive auf die Entstehung des Lebenslaufs, so kann man ebenfalls Prozesse religiöser Sozialisation beschreiben. Wird beim Lebenszyklus, einem sozialen Orientierungsrahmen mit gewissen Abfolgevorgaben, eingesetzt und Lebensgeschichte als individuelle Bearbeitung dieses Rahmens begriffen, so ist darstellbar, wie religiöse Rituale und andere Vorgaben des Lebenszyklus die Persönlichkeitsentwicklung beeinflussen. Religiöse Sozialisation meint dabei, wie das Gesellschaftsmitglied Grundlagen und Basisstrukturen für seine soziale wie kulturelle Entwicklung ausarbeitet.¹¹

Es existiert noch eine dritte systementwicklungsbezogene Möglichkeit. Hier wird die Ontogenese des einzelnen in den Mittelpunkt gerückt. Auf dieser Ebene gibt es zwei miteinander konkurrierende Modelle, nämlich ein älteres, ursprünglich von S. Freud formuliertes, einerseits von E.H. Erikson und andererseits von A. Lorenzer ausgearbeitetes Stufenmodell¹², zum anderen die Konzeption, die von J. Piaget formuliert wurde und heute von L. Kohlberg u.a. bzw. F. Oser vertreten wird.¹³ In der Nachfolge von Freud wird vor allem

3 L.A. Vaskovics, *Familie und religiöse Sozialisation*, Wien 1970.

4 W.-D. Bukow und G. Czell, *Zur Theorie der religiösen Sozialisation in der Familie*, ThPr 10 (1975) 90ff.

5 F.X. Kaufmann, *Gesellschaftliche Bedingungen der Glaubensvermittlung*, in: G. Stachel (Hg.), *Sozialisation, Identitätsfindung, Glaubenserfahrung*, Zürich 1978.

6 G. McCall und J.L. Simmons, *Identität und Interaktion*, Düsseldorf 1976.

7 K. Ebert, *Zur Rolle des Religionslehrers*, in: H.-G. Heimbrock (Hg.), *Religionslehrer. Person und Beruf*, Göttingen 1982, 53ff.

8 N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1977.

9 Vgl. Th. Schöfthaler, *Religion paradox*, in: Daiber/Luckmann 1983, 136ff.

10 N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1984; ders., *Religion als System*, in: K.W. Dahm, N. Luhmann und D. Stoodt, *Religion, System und Sozialisation*, Neuwied 1972 (= Dahm/Luhmann/Stoodt 1972), 11ff.

11 J. Matthes, *Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte*, in: M. Kohli und G. Roberts (Hg.), *Biographie und soziale Wirklichkeit*, Stuttgart 1983 (= Kohli/Roberts 1983), 206ff.

12 E.H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt/M. 1966; A. Lorenzer, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, Frankfurt/M. 1972 (= Lorenzer 1972).

13 J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, Frankfurt/M. 1973; L. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt/M. 1974; F. Oser, *Moralisches Urteil in Gruppen*, Frankfurt/M. 1981.

psychodynamisch argumentiert, wobei Religion über die Eltern-Kind-Deutungsarbeit einbezogen wird und religiöse Sozialisation dementsprechend den Erwerb situationsbezogener Deutungen meint. In der Nachfolge Piagets wird ein rein systemtheoretischer Ansatz verfochten, bei dem alle wesentlichen Elemente mehr oder weniger eindeutig aus der inneren Dynamik des Subjekts heraus verstanden werden. Religiöse Sozialisation wäre dabei allenfalls noch in Verbindung mit der Entwicklung moralischer Urteilkraft denkbar. Während also bei dem letztgenannten Ansatz religiöse Sozialisation schließlich auf die Förderung oder Behinderung moralischer Entwicklung zurückfällt¹⁴, bieten die Konzeptionen aus dem psychodynamischen Umfeld viele Anregungen für die Erforschung der religiösen Sozialisation. Schon vor Jahren zeigte M. Arndt¹⁵, wie im Verlauf der psychoanalytisch gefaßten Ich-Entwicklung religiöse Symbole eingesetzt werden, um Wachstumsprozesse zu organisieren und Symbolbildungen einzuleiten. Neuerdings hat Lorenzer erneut darauf hingewiesen, wie religiöse Deutungsmuster sinnlich-symbolische Interaktionsformen aufgreifen, dabei Identitätsbildung bewahren, aber auch verhindern.¹⁶

In Verbindung mit den letztgenannten Ansätzen finden sich erstmals Theorien, die Religion zu einem Sonderfall machen. M. Schibilsky¹⁷ skizziert in der Nähe Lorenzers, wie religiöse Erfahrungen mangels religiös-kirchlicher Strukturierung zur Anlehnung an religiöse Subkulturen beitragen. Der einzelne hofft, die sinnliche Bedeutung religiösen Erlebens so besser verstehen zu können. Anders als Lorenzer postuliert Schibilsky dabei eine besondere Quelle religiösen Erlebens, auch wenn die religiösen Erfahrungen auf sinnliche Elemente des Handelns bezogen bleiben. H.-J. Fraas¹⁸ bezieht sich ebenfalls auf psychoanalytische Denkfiktionen. Er versucht die Ich-Entwicklung nachzuzeichnen und dort mögliche Krisenerfahrungen und Problemkonstellationen zu identifizieren. Gleichzeitig rechnet er mit einem völlig abgesonderten Symbolsystem des Glaubens, das im Rahmen der Bewältigung derartiger lebensgeschichtlicher Krisen religiöse Sozialisation ermöglicht.

Die *symbolisch-interpretativen Ansätze* umfassen ebenfalls unterschiedlichste Gruppen. Besonders ausführlich wird Religion kulturanthropologisch diskutiert, wobei aber den Aneignungsprozessen wenig Bedeutung beigemessen wird, weil aus dieser Sicht religiöse Sozialisation Bestandteil vorgefundener Enkulturation ist.¹⁹ Interessanter sind alltagsweltliche Ansätze, die Prozesse symbolischer Interaktion im Rahmen der Lebenswelt bearbeiten. Die wichtigsten Beiträge stammen vom Phänomenologen A. Schütz²⁰, der die Bedeutung des Sinns untersucht, und von den Ethnomethodologen, die religiöse Sozialisation als fundamentalen Bestandteil der Verarbeitung von Wirklichkeit betrachten.²¹ Für sie gilt, daß das Alltagsleben zunächst fraglos und stillschweigend verläuft; sobald dann das Alltagsleben problematisch wird, sich Zweifel einstellen, ist das Gesellschaftsmitglied genötigt, sich dem Alltag zwecks Verständigung, Abstimmung, Überprüfung usw. rückschauend zuzuwenden. Weniger das alltägliche, stillschweigende Mitspielen, als dieser Prozeß der rückschauenden Hinwendung auf das Alltagsleben wird bedeutsam. Denn gerade hier werden besondere, u.a. auch religiöse Sinnelemente eingesetzt und vermittelt. Religion wird also der Bewältigung lebensweltlicher Krisen zugeordnet, und religiöse Sozialisation wäre dann ein

14 Vgl. H. Bertram, Moralische Sozialisation, in: K. Hurrelmann und D. Ulich (Hg.), *Handbuch der Sozialisationsforschung*, Weinheim 1980 (= Hurrelmann/Ulich 1980), 717ff.
15 M. Arndt, Ich-Konstitution und religiöse Symbolwelt, in: ders. (Hg.), *Religiöse Sozialisation*, Stuttgart 1975 (= Arndt 1975), 71ff.

16 A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter*, Frankfurt/M. 1981.

17 M. Schibilsky, *Religiöse Erfahrung und Sozialisation*, Stuttgart 1976; ders., *Konstitutionsbedingungen religiöser Kompetenz*, in: W. Fischer und W. Marhold (Hg.), *Religionssoziologie als Wissenssoziologie*, Stuttgart 1978, 73ff.

18 H.-J. Fraas, *Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter*, Göttingen 1978; ders., *Glaube und Identität*, Göttingen 1983 (= Fraas 1983).

19 E.E. Evans-Pritchard, *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*, Frankfurt/M. 1978.

20 Vgl. A. Schütz und Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1979.

21 Vgl. die Beiträge bei R. Turner (Ed.), *Ethnomethodology*, Harmondsworth/GB 1974.

Bestandteil der Einübung in diese Bewältigung lebensweltlicher Krisen. Eine herausragende Stellung nehmen in diesem Zusammenhang der rückschauenden Abstimmung, Überprüfung usw. Situationsdefinitionen, Rituale, Erzählungen und Sprüche, Reime u.a. ein, weil sie fertige Deutungsmuster zur Verfügung stellen.²² Ich habe beschrieben, welche Probleme bei der Handhabung und Einübung in solche Deutungsmuster zu berücksichtigen sind; weil nämlich solche Deutungsvorgänge tendenziell Reparaturleistungen darstellen, werden Probleme und Krisen oft nicht aufgearbeitet, sondern geglättet, was auch damit verbundene Sozialisationseffekte fraglich erscheinen läßt.²³ Jedenfalls gestatten Ansätze in dieser Richtung, auch psychoanalytische Konzepte, zumal in der von Lorenzer vorgelegten Form, einzubeziehen. So weist z.B. D. Zilleßen²⁴ auf die Bedeutung von Symbolen in der alltäglichen Interaktion hin und fragt, wie diese Symbole gestaltet sein müssen, damit eine Probleme bloß glättende Ausrichtung religiöser Interaktion und eine entsprechend eingefärbte Sozialisation überwunden werden können.

Es ist natürlich verlockend, bei solchen Überlegungen der Religion eine Sonderstellung einzuräumen und die Krisen des Alltagslebens im Sinne einer Anfrage an religiöse Deutungskapazitäten zu verstehen. P. Biehl²⁵ versucht den Problemen des Alltags zwar von innen her nachzugehen, um die Anknüpfungspunkte für religiöse Erfahrungen aus der Innensicht zu markieren, aber er sieht in den lebensweltlichen Krisen letztlich Hinweise auf Grenzfragen menschlicher Existenz. Auf diese Weise wird zwar der Bezugspunkt religiöser Sozialisation genauer in den Alltag eingearbeitet, aber wie bei Fraas bleibt doch das Problem, daß religiöse Sozialisation weniger einen historisch-konkreten Prozeß als vielmehr eine religionspädagogisch geleitete Maßnahme meint. Insofern wären beide Ansätze zwar geeignet, religiöse Erziehung zu postulieren, nicht aber jene trivialen und oft bloß auf Reparatur ausgerichteten alltäglichen religiösen Vorgänge und die dabei mitlaufende religiöse Sozialisation zu rekonstruieren. Erfolgreich könnten jene Ansätze gleichwohl werden, wenn die religionspädagogischen Maßnahmen gegenläufig zu religiösen Prozessen einschließlich religiöser Sozialisation entwickelt werden. Dies setzt zunächst eine Intensivierung religiöser Sozialisationsforschung voraus, so trivial und problematisch deren Resultate auch sein mögen. In diesem Zusammenhang ist an D. Stoodt mit dem Begriff der neutralisierten Religion zu erinnern.²⁶

Im Rahmen symbolisch-interpretativer Ansätze gibt es auch die Möglichkeit, sich eng an den Symbolischen Interaktionismus anzulehnen. Dabei werden unabhängig vom historisch-konkreten Hintergrund einerseits die subjektiven Rahmenbedingungen, andererseits Kommunikationssituationen aufgenommen und befragt, welche Erfahrungen sie vermitteln. Solange nur eine Realität zugrunde gelegt wird, tritt Religion auf, wo sie in der Situation als religiös definiertes Deutungsangebot zur Verfügung steht. Religiöse Sozialisation findet statt, sobald das religiöse Deutungsangebot innerhalb der Situation mitaufgenommen wird und in Verbindung mit weiteren Deutungsmustern in religiöse Kompetenz eingeht. Schon P. Berger²⁷ hat bemerkt, daß dieser Weg wenig erfolgversprechend ist, weil bei einer derartigen Interaktionsanalyse kaum auszumachen ist, wann Religion wirklich

22 G. Czell, Lernfeld Gemeinde, Stuttgart 1982 (= Czell 1982); W.-D. Bukow, Kritik der Alltagsreligion, Frankfurt/M. 1984 (= Bukow 1984 I).

23 W.-D. Bukow, Ritual und Fetisch in fortgeschrittenen Industriegesellschaften, Frankfurt/M. 1984 (= Bukow 1984 II); ders., Entwicklung sozialer und deutungsbezogener Kompetenz im alltäglichen Leben, in: Arndt 1975, 50ff.

24 D. Zilleßen, Symboldidaktik. Herausforderung und Gefährdung gegenwärtiger Religionspädagogik, EvErz 36 (1984) 626ff.

25 P. Biehl, Erfahrung als hermeneutische, theologische und religionspädagogische Kategorie, in: H.-G. Heimbrock (Hg.), Erfahrungen in religiösen Lernprozessen, Göttingen 1983, 13ff.

26 D. Stoodt, Religiöse Sozialisation und emanzipiertes Ich, in: Dahm/Luhmann/Stoodt 1972, 189ff.

27 P. Berger, Der Zwang zur Häresie, Frankfurt/M. 1980, 46ff.

auftritt. Wohl um historisch-konkrete Argumente zu umgehen, lokalisiert er Religion außerhalb alltäglicher Prozesse. Er postuliert eine außeralltägliche Realität mit speziellem Erleben und Erfahren. Vergleichbar arbeitet R. Preul²⁸, wo er die besonderen religiösen, sinnstiftenden Deutungskategorien vom Alltagsleben abgrenzt: Das Alltagsleben mit seinen Alltagssituationen sei eine, religiöse Deutungsmuster seien eine andere Sache. Religiöse Sozialisation verliefte allenfalls parallel zu anderen Formen der Sozialisation. Sie meint dann aber eigene Reflexionsakte und besonders ausgezeichnete, umfassende Modalitäten des Verstehens.

Alle bisherigen Überlegungen weisen erhebliche Unklarheiten, zumal im Blick auf die Erfassung des Verlaufs religiöser Sozialisation, auf. Darüber hinaus bleibt unsicher, wie Religion im alltäglichen sozialen Handeln auftritt. Hier muß weitergearbeitet werden, auch wenn religiöse Sozialisation problematisch erscheinen mag. Das darf nicht dazu verleiten, diesen Vorgang kurzerhand beiseite zu schieben, um vorschnell Prozesse zu postulieren, die überhaupt erst noch durchgesetzt werden müssen. Was an Problemen herausgearbeitet wird, sollte vielmehr ein Anlaß dazu sein, ganz bewußt gegenläufige Konzepte religiöser Sozialisation einzuarbeiten.

Die Skizze der verschiedenen Ansätze macht klar, wie begrenzt der gemeinsame Konsens im Grunde ist. Er reicht nicht aus, um eine integrative Theorie religiöser Sozialisation zu errichten.²⁹ Das ist auch nicht erforderlich. Statt dessen empfiehlt sich, dort fortzufahren, wo es nach allem, was wir von religiöser Sozialisation heute wissen, erfolgversprechend erscheint. So wird in den berichteten Ansätzen häufiger der Konfrontation mit der Religion nachgegangen. Und im Blick darauf, auf eine explizite sinnhafte theoriehaltige Konfrontation mit der Religion, scheint mir der symbolisch-interpretative Ansatz geeignet. Er ermöglicht eine Nachkonstruktion dieser Konfrontation innerhalb der Lebenswelt, d.h. ein besseres Verständnis des Alltagsaufbaus, eine genauere Skizze dieser Konfrontationsschritte und der dabei erzeugten Sozialisationseffekte. Freilich gerät so religiöse Sozialisation nur abschnittsweise in den Blick. Um die individuelle Entwicklung zu verstehen, muß man anschließend versuchen, die aufgezeigten religiösen Sozialisationselemente zu einem Gesamtbild von religiöser Sozialisation zusammenzufügen.

2 Das Alltagsleben

Diese Konfrontation aufzuspüren verlangt einen Blick auf den Aufbau des Alltags, genauer auf den Punkt, wo Deutungen und besonders reli-

28 R. Preul, Religion, Bildung, Sozialisation, Gütersloh 1980, 154ff.

29 Integrationsansätze werden immer wieder gestartet, als ob Integration per se mehr Erkenntnis garantiere.

göse Interpretationen auftreten. Dies möchte ich systematisch versuchen. Der ungeduldige Leser mag zunächst die Beispiele in Teil 4 durchgehen.

2.1 Der Aufbau der Alltagswelt

Die Frage nach dem Aufbau des Alltags lenkt auf die konstitutiven Elemente des Alltagslebens.³⁰ Grundlegend sind Elemente, die eine in sich vollständige Einheit bilden. Das sind nicht kleinste Bausteine wie Rollen, Motive, Erwartungen usw., sondern Einheiten, die eine lebendige Sozialform repräsentieren, soziale Situationen.³¹ Das Gesellschaftsmitglied erlebt das Alltagsleben in einer Abfolge einzelner sozialer Situationen, gleichgültig, ob ein Augenblick oder der Verlauf eines ganzen Tages gemeint ist. Stets bietet die Situation den erforderlichen Bezugspunkt. Ein Situationsbegriff ist deshalb geeignet, einen angemessenen, nämlich »rekonstruktiven« Zugang zu dem zu vermitteln, was Alltag meint.³²

Betrachtet man eine soziale Situation, werden zwei Eigenschaften wichtig. Situationen werden nur wirklich, soweit sie von den Beteiligten tatsächlich inszeniert werden. Sie sind also nicht einfach da, sondern müssen gelebt³³, gestaltet und bewältigt werden. Damit hängt die zweite Eigenschaft zusammen: Was hervorgebracht und gestaltet wird — die erstrebte und vollzogene Sozialform bleibt weithin unsichtbar. Sie besteht in vagen Vorstellungen, Behauptungen, Handhabungen usw., die alle gemeinsam berücksichtigen, ohne sich im Grunde darüber klar zu sein, worum es geht. Eine soziale Situation existiert also, indem sie von den Beteiligten gemeinsam und vorstellungsgemäß verwirklicht wird. *Situation* meint einen Verweisungshorizont für alles, was im konkreten Augenblick gilt. Wer in einer Situation ein Gespräch führt, legt dieses Gespräch von der gemeinten Situation her aus, wie auch die gemeinte Situation vom Gespräch her ausgelegt wird. Zusammen mit weiteren Eigenschaften der Situation heißt das, daß situatives Handeln eine kunstvolle und schwierige Unternehmung ist. Sie erfordert auf allen Seiten höchste Aufmerksamkeit, vielseitige Kenntnisse und ein erhebliches Engagement.

Begreift man den Alltag in dieser Weise, wird man sich fragen, wie es möglich ist, erfolgreich zu handeln. Ist eine solche Konstruktion nicht zumindest sehr zerbrechlich? Wie etwa soll man sich in einer Situation verhalten, wie mit anderen abstimmen, wie seine Vorstellungen entwickeln usw., wo doch alles stillschweigend gilt?³⁴ Erfahrungen bestäti-

30 Vgl. A. Heller, *Das Alltagsleben*, Frankfurt/M. 1978.

31 Vgl. J.D. Douglas (Ed.), *Introduction to Sociology. Situations and Structures*, New York 1973.

32 P. Gstettner, Biographische Methode in der Sozialisationsforschung, in: Hurrelmann/Ulich 1980, 371ff.

33 Vgl. H. Mehan und H. Wood, Fünf Merkmale der Realität, in: E. Weingarten, F. Sack und J. Schenkein (Hg.), *Ethnomethodologie*, Frankfurt/M. 1976, 29ff.

34 A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt/M. 1974 (= Schütz 1974), 238.

gen die Zerbrechlichkeit situativen sozialen Handelns. Situationen gelingen selten auf Anhieb.

Einerseits drohen Situationen leicht zu zerbrechen, scheint der Ablauf des Alltags schnell anzuhalten.³⁵ Andererseits dürfte aber gerade das die Situationsteilnehmer motivieren weiterzumachen. Die Zerbrechlichkeit wird zu einer Aufgabe, der man sich eigens zuwendet, sie bewältigt und damit den Fortgang des Alltags sichert. Was am Alltag Zweifel erweckt, was auf Zerbrechlichkeit hinweist, wird zum Anlaß einer besonderen Bearbeitung und Klärung, besonderer sozialer Situationen. In diesen Situationen wird definiert, gedeutet und interpretiert. Im Grunde ist dabei nur die bislang gültige Perspektive umgekehrt, der angehaltene Alltag wird betrachtet, um die notwendige Sicherheit und Klarheit zurückzugewinnen. Man kann diese besonderen Situationen mit sinnorientierten theoriehaltigen *Verfahren* bezeichnen, deren Aufgabe es ist, die Kontinuität des Alltags zu sichern.³⁶

Ein Beispiel dafür wäre der Schulunterricht, wo im Unterrichtsgespräch, einer verständigungsorientierten sozialen Situation, verschiedene Elemente des Dauerablaufs des Alltags rückschauend behandelt werden. Das, was draußen passiert oder passieren könnte, wird im schulischen Gespräch aufgenommen, bestimmt, gegebenenfalls genormt oder normiert.³⁷ Jedenfalls wird auf diese Weise aus dem Alltag eine kontinuierliche und wohlinterpretierte Welt.

Diese knappe Skizze mag ausreichen, um die Kernstruktur der sozialen Grammatik, nach der der Alltag aufgebaut wird, anzudeuten. Das Alltagsleben vollzieht sich auf zwei Ebenen. *Auf der ersten Ebene* werden Situationen errichtet, die den Dauerablauf des Alltags bewerkstelligen. Sie werden mehr oder weniger selbständig vollzogen und dienen den vielfältigen Aufgaben des Lebens, der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion.³⁸ *Auf der zweiten Ebene* werden Situationen errichtet, die auf die Zerbrechlichkeit des Dauerablaufs des Alltags rückblickend reagieren und nichts anderes als die sinnhaft-theoretische Klärung der Bedingungen des Alltagslebens zum Thema haben. Sie bearbeiten nicht die Aufgaben des Lebens, sondern die Bedingungen, unter denen die Aufgaben des Lebens durchführbar sind. Trägt der erste Situationstypus zur Bewältigung des Lebens bei, zielt der zweite Typus darauf, die Bewältigung des Lebens sinnhaft-theoretisch zu rekapitulieren, auf Kontinuität hin abzustimmen. Dabei ist es gleich, ob diese Kontinuität begründet ist, also die Lebenswelt überhaupt Anlaß zu Kontinuität gibt, und wie sie erreicht wird, ob man sich auf sie bloß einstimmt oder ob sie rational erarbeitet wird.³⁹

35 Vgl. W. Blankenburg, Phänomenologie der Lebenswelt-Bezogenheit, in: R. Grathoff und B. Waldenfels (Hg.), Sozialität und Intersubjektivität, München 1983, 182ff.192.

36 Vgl. Bukow 1984 I, 296ff.

37 Vgl. M. Foucault, Die Ordnung des Diskurses, München 1977.

38 Heller 1978, 25ff.

39 Kontinuität ist keine Eigenschaft des Dauerablaufs des Alltags, sondern wird »heraufbeschworen«, wie schon G. Bataille zeigte (Der heilige Eros, München 1982, 21.79 u.ö.). Vgl. auch Gstettner, in: Hurrelmann/Ulich 1980, 375 (s.o. Anm. 32).

2.2 Zur Zerbrechlichkeit des Alltagshandelns

Eine Schlüsselstellung nimmt also die Zerbrechlichkeit des sozialen Handelns ein. In diesem Zusammenhang sind vor allem zwei Elemente zu diskutieren. Wenn die reflexiven Deutungsprozesse stets rückblickend zu bestimmten Ansatzpunkten entfaltet werden, ist es natürlich für das Verständnis der jeweiligen Verfahrensbedeutung entscheidend, welcher Art diese Anlässe sind. Der Verweis auf die Zerbrechlichkeit des Alltags sagt hier zu wenig. Und, da man in sozialen Situationen notwendigerweise immer eine ganze Fülle von Vorgaben aufgreifen muß, ist es für eine genaue Bestimmung der Eigenschaften des Alltagshandelns, zumal für die darauf rückschauenden Deutungsprozesse, wichtig, auch diese Vorgaben genauer zu kennen.

Was trägt also besonders zur Zerbrechlichkeit des Alltags bei? Sicherlich wäre es nun möglich, anthropologisch zu vereinfachen und auf eine mangelhafte Ausstattung des Menschen im Blick auf soziales Handeln hinzuweisen. Dabei wäre auch ein Verweis auf Grenzerfahrungen und biographisch bedingte Krisen fällig. Allerdings würde so die Brisanz des Alltags vorschnell beseitigt, entschärft und eingeebnet.⁴⁰ Der Begriff »Zerbrechlichkeit« wäre ontologisiert. Damit würde sich im Grunde jeder Versuch zumindest einer verständigungsorientierten Erstellung von Kontinuität erübrigen. Wenn die Gesellschaftsmitglieder darauf beharren, Zerbrechlichkeit zu thematisieren, und man nimmt das ernst, muß Zerbrechlichkeit des Alltags etwas anderes meinen. *Sie muß einen historisch-konkreten Kern aufweisen.* Was ist näherliegend, als Zerbrechlichkeit in dem Zusammenhang zu sehen, in dem das soziale Handeln sonst eben auch passiert? »Zerbrechlichkeit« hat mit psychischen, sozialen, ökonomischen, politischen, kulturellen und anderen Bedingungen des Alltagslebens zu tun. Sie verweist auf die historisch-konkreten Bedingungen, unter denen sich die individuelle Existenz vollzieht. Man könnte dies in viele Richtungen differenzieren. Ich möchte im Augenblick nur auf einen einzigen Punkt und eher illustrativ verweisen:

Es gibt gute Gründe dafür zu vermuten, daß fortgeschrittene Industriegesellschaften, zumal spätkapitalistischer Prägung, Rahmenbedingungen bereitstellen, die voller Widersprüche sind. Z.B. soll sich der Arbeiter in einer beruflichen Situation engagieren, ohne auf das, was er produziert, Einfluß nehmen zu können. Um diese und andere Widersprüche durchhalten zu können, bedarf es besonderer Anstrengungen, etwa der Entschädigung durch sozialstaatliche Leistungen. Das ermöglicht dann, soziale Situationen, trotz ihrer Widersprüchlichkeit, als Teil einer kontinuierlichen Existenz zu erfahren. Man wird immer wieder Lebenssituationen finden, die ähnlich problematisch angelegt sind. Das Gesellschaftsmitglied steht heute immer wieder vor der Aufgabe, das, was ansteht, realisieren zu müssen, ohne es im Grunde realisieren zu können.

Welche Konsequenzen zieht daraus der Handelnde? Zunächst einmal wird er glauben, sich bloß nicht angemessen arrangiert zu haben. Er wird sich vielleicht darum bemühen, die gegebenen Vorgaben besonders genau zu erfüllen. N. Luhmann spricht hier von einem »anschlußrationalen Verhalten«.⁴¹ Sobald das nicht mehr hilft, wird er Kompensationen akzeptieren (s.o.) oder nach Hilfsmitteln greifen, um den bedrohten sozialen Prozeß doch noch bewältigen zu können. Dabei spielen zunächst sozialtechnische Mittel eine Rolle, die je nach der Kompetenz des einzelnen Erfolg verheißen dürften. Weiter ist an das überall zur Verfügung stehende alltägliche Deutungs- und Interpretationsangebot zu denken, das, sozio-kulturell eingeschliffen (den unmittelbaren Bedürfnissen des historisch-konkreten Feldes angepaßt), jederzeit Orientierung und Hilfe verspricht.⁴² Der Beschaffenheit nach ist dieses sozio-kulturelle Deutungs- und Interpretationsangebot freilich nicht unmittelbar im Dauerablauf des Alltags verwendbar, sondern muß erst im Rahmen jener besonderen verständigungsorientierten Verfahren aufgearbeitet werden. Von den möglichen Konsequenzen, sich »anschlußrational« zu geben, zusätzliche sozialtechnische Hilfsmittel einzubeziehen, spezielle sozio-kulturelle Deutungsangebote aufzugreifen und über Verfahren einzuarbeiten, interessiert vor allem die letzte Möglichkeit.

Damit ist bereits der zweite Punkt angesprochen. Welcher Art sind also die sozio-kulturellen Vorgaben, die hier benutzt werden? In kritischen Handlungssituationen stehen dem Gesellschaftsmitglied besondere Anweisungsschemata und Auslegungsangebote, Alltagstheorien, Legitimationsformeln usw., kurz, Deutungen und Gebrauchsanweisungen für die Deutungen zur Verfügung, die in den erwähnten eigenständigen Verfahren aufgegriffen und zur Bereinigung der Krisen des Alltags eingesetzt werden.⁴³ Hier ist zweierlei zu bedenken. Zum einen ist dieses Angebot unterschiedlichster Art. Eine wichtige Rolle spielen Alltagstheorien. Solche naiven Theorien sind in der Regel gut lesbar und in entsprechenden Situationen auch passend aktualisierbar. Daneben gibt es eine Fülle weiterer Angebote, z.B. symbolische Repräsentationen. Fast alles kann zu hilfreichen symbolischen Repräsentationen avancieren. Ein Stein, der im Verfahren zum Fetisch wird, genauso wie die Hautfarbe, die im Verfahren Indikator für Urteile ist, oder eine Geschichte, die zum Mythos gerät.⁴⁴ Je nach dem, was an Deutungen oder symbolischen Repräsentationen zur Verfügung steht⁴⁵, wird sich das Verfahren gestalten. Verfahren können von dorthier die Form einer Erzählung zei-

41 N. Luhmann, *Soziologie der Moral*, in: N. Luhmann und H. Pförtner (Hg.), *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt/M. 1978, 8ff.66.

42 Vgl. S. Cohen und L. Taylor, *Ausbruchversuche*, Frankfurt/M. 1977.

43 A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Den Haag 1972, 58f.

44 Vgl. E. Leach, *Kultur und Kommunikation*, Frankfurt/M. 1978, 45.

45 Vgl. L. Steinbach, *Lebenslauf, Sozialisation und »erinnerte Geschichte«*, in: L. Niehammer (Hg.), *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1980, 291ff. 318.

gen, wo sich Nachbarn aus dem Fundus lebensweltlicher Erfahrungen schöpfend darüber unterhalten, wie sie einen Neuzugang einzuschätzen haben. Sie können in der Inszenierung eines Rituals bestehen, wo es darum geht, jemanden zu begrüßen.

Im übrigen wird dieses Deutungsangebot nicht nur innerhalb der Alltagswelt selbst produziert und tradiert. Obgleich sicherlich das alltagskulturelle Angebot nach wie vor gepflegt wird und dementsprechend reichhaltig zur Verfügung steht, gibt es heute sehr viele Möglichkeiten, dieses Deutungs- und Interpretationsangebot zu gestalten. Längst haben Gesellschaften damit begonnen, alltagskulturelle Elemente eigens zu organisieren. Sie haben Institutionen (zunächst Kulte, dann Kirchen, dann Bildungssysteme usw.) geschaffen, die die Gesellschaftsmitglieder mit den notwendigen Vorstellungen über die Probleme des Dauerablaufs des Alltags versorgen. Neuerdings entsteht in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften ein regelrechter kommerzialisierter Markt für entsprechende Angebote. Neben die genannten Institutionen treten nun Sekten, Therapiebewegungen und weltanschauliche Gruppen. Sinn wird industriell vermarktet und über die modernen Medien an die Frau bzw. den Mann gebracht. Was also die sozio-kulturellen Vorgaben in diesem Zusammenhang betrifft, so ist mit einer bunten Vielfalt an Angeboten, an Vermittlungsformen und entsprechenden Verfahren zu rechnen, in denen diese Angebote dann realisiert werden.

2.3 Die Deutungsverfahren

Ein genaueres Verständnis der Deutungsverfahren ist am sichersten über eine Systematisierung zu erreichen. Dabei scheiden jedoch die bisher angeschnittenen Gesichtspunkte aus. Statt dessen bietet sich eine Differenzierung auf der sinnerzeugenden, auf der theoretischen Bedeutungsebene der Verfahren an, hier eine Unterscheidung nach der Art der Kontinuitätsstiftung (Rituale, Gespräche ...).⁴⁶ Dabei ist zu überlegen, wie umfassend Kontinuitätsstiftung betrieben wird (knappes Grüßen, Taufe ...) und ob dabei positiv oder negativ vorgegangen wird (Weißen, Fluch ...). (1) Wie umfassend gefragt und bewältigt wird (*Bedeutsamkeit*), ist für den Alltag wie im Blick auf die Sozialisation zentral. Wird ein punktueller Beitrag zur anstehenden Krisenproblematik erstrebt, Kontinuität nur für den Augenblick behauptet, kommt dem Verfahren zwar kein entscheidendes Gewicht zu, der Erfahrungswert bleibt begrenzt, aber gleichzeitig bedeutet das, daß ein solches Verfahren problemlos wiederholt werden kann. Ist andererseits eine generelle Kontinuitätsstiftung beabsichtigt, so ist bereits ein einzelnes Verfahren äußerst folgenreich. Gleichzeitig muß man mit dem Einsatz eines solchen Verfahrens sehr sparsam umgehen. (2) Ob das Verfahren positiv oder negativ arbeitet (*Arbeitsweise*), ist ähnlich einzuschätzen. Welche Möglichkeiten im Interesse der Kontinuitätsstiftung und Kontinuitäts-erhaltung zugelassen werden bzw. welche ausgeklammert werden sollen, welche Gebiete, Realitäten usw. einbezogen und wegdefiniert werden, all das wirkt fundamental. Es bestimmt, wo man zu existieren hat und welche Erfahrungsmöglichkeiten gelten sollen.

46 Siehe R. Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt/M. 1976, 75f.

Beide Gesichtspunkte sollen ausreichen. Ich will allerdings jeweils drei Modalitäten unterscheiden, im Hinblick auf die *Bedeutsamkeit* neben der punktuellen und der generellen Möglichkeit auch eine partielle, im Blick auf *Arbeitsweise* neben der positiven und der negativen noch eine Möglichkeit, in der die Entscheidung, ob positiv oder negativ gearbeitet werden soll, erst noch geprüft werden muß. Bei der folgenden Übersicht werden für die verschiedenen Möglichkeiten statt umfassenderer Begriffe einzelne Beispiele eingetragen. Dabei werden solche bevorzugt, bei denen sich die Absicht der Kontinuitätsstiftung leicht erkennen läßt und wo diese Absicht eine deutliche soziale Dimension aufweist. Manche Verfahren, wie Abzählreime oder Sprüche, beschränken sich sogar ganz auf die soziale Dimension der Kontinuitätsstiftung. Bestimmte Verfahren, wie das Zeigen von Ehrerbieten, lassen unmittelbar sozialisationstheoretische Schlüsse zu. Sie greifen direkt auf das Subjekt über und versuchen, Kontinuität nicht nur im Blick auf die Lebenswelt, sondern auch ausdrücklich im Blick auf die Identität des einzelnen zu stiften. Derartige Verfahren sind sozialisationstheoretisch besonders interessant (siehe Darstellung 1).⁴⁷

Arbeitsweise \ Bedeutsamkeit	Bedeut-samkeit	a) genereller Anspruch	b) partieller Anspruch	c) punktuell
		(ein für allemal)	(turnusmäßig in Bezug auf Raum/Zeit)	(von Fall zu Fall)
a) positiv (bestätigend)		Geburtsfeste, Einführungen, Eröffnungen, Heirat, (Ein-)Weihung ...	Geburtstagsfeiern, Rituale zu besonderen Anlässen, Sprüche, Erlasse, Segnungen, religiöse Feste ...	Begrüßungen, Erzählungen, Erklärungen, Entschuldigungen, religiöse Erzählungen, Lesungen ...
b) negativ (ausklammernd)		Tabuisierungen, Ein-, Ausschliefungen, Verfluchung, Hinrichtung ...	Strafverfahren, Urteilssprüche, Züchtigung, Ghettoisierung, Straflager ...	Verachtungsge-sten, Bekenntnisse, Stigmatisierungen, Verurteilungen, Askese, Fasten, Selbstkasteiung ...
c) prüfend (bestätigend oder ausklammern)		Verlobungen, Aufnahmeprüfungen, Bewährungszeiten, Musterungen ...	Mutproben, Gerichtsverfahren, Tests, Prüfungen, Experimente, Beichten, Bekenntnisse, Folter ...	Abzählreime u.ä., Kontrollen, Glücksspiele ...

Darstellung 1: Typisierung der Verfahren nach Formen der Kontinuitätsstiftung

47 Auf die verschiedenen Deutungsverfahren gehe ich hier besonders deshalb so ausführlich ein, weil die alltagsweltliche Ausrichtung dieser verständigungsorientierten metakommunikativen Akte immer wieder unterschlagen wird. Daß solche Verfahren subjektive Belange aufgreifen, ist eine neuzeitliche Erscheinung und *liegt eigentlich nicht in der Logik dieser sozialen Konstruktion* (gegen E.H. Erikson, *Einsicht und Verantwortung*, Frankfurt/M. 1971, 122 bzw. P. Biehl, *Symbol und Metapher*, JRP 1 [1984], 1985, 52ff). Das erklärt übrigens auch den Aufbau der weiteren Argumentation.

3 Konfrontation mit dem Deutungs- und Interpretationsangebot

In der bisherigen Diskussion sind zwei Situationstypen herausgearbeitet worden, solche, die in den Dauerablauf des Alltags eingelassen sind, und solche, die den Alltag in der Rückschau aufnehmen. Beide Typen unterscheiden sich erheblich. Von ihnen sind deshalb deutlich unterschiedliche Auswirkungen gegenüber dem einzelnen zu erwarten.

3.1 Stufen des Erfahrungsaufbaus

Wer an dem Dauerablauf des Alltags teilnimmt, die Alltagspraxis im schlichten Dahinleben vollzieht, erlebt den Alltag mit all seinen Aspekten. Er gestaltet die Bestandteile des Alltags, die Arbeit, das Familienleben, das Straßen- und Marktgeschehen usw., so wie es geboten und möglich ist, von ihm erwartet wird und seinen Vorkenntnissen und Vorstellungen entspricht. Wenn die konkreten Bestandteile des Handelns weitgehend stillschweigend gehandhabt werden, bleiben entsprechende Erlebnisse überwiegend latent. Was im Verlauf des Handelns tatsächlich sichtbar wird, ist der unmittelbare Handlungskern, sind die zweckrationalen Anteile.⁴⁸ Dementsprechend speist sich das Erleben überwiegend aus den instrumentellen und strategischen Seiten des Alltags.⁴⁹ Analog sind die Sozialisationseffekte auf der Seite des einzelnen zu bestimmen.

Welche Bedeutung auch immer die Teilnahme am Dauerablauf des Alltags und die analogen Effekte haben mögen, klar ist jedenfalls, daß wichtige Elemente außerhalb bleiben. Erst in den Verfahren wird das, was gerade anliegt, in der konkreten Rückschau unter Verwendung spezieller Interpretations- und Deutungsangebote zu sinnhaft-theoretischen Deutungsschemata gebündelt, definiert und auf Kontinuität hin durchgearbeitet. Dementsprechend bewirkt erst die Teilnahme an derartigen Verfahren eine unmittelbare Konfrontation mit Deutungen usw. Diese Konfrontation ermöglicht, neue Aussagen aufzunehmen (zu assimilieren), damit eine erweiterte bzw. vertiefte interpretative Einstellung zu fördern (Akkommodation), kurz, Erfahrungen hervorzurufen.⁵⁰ Der einzelne ist keineswegs darauf verwiesen, sein Erleben allein aufzuarbeiten. Er kann gerade hierbei seine Mitgliedschaft in der Gesellschaft nutzen. Dies ist besonders dort fundamental, wo der Aufbau der Lebenswelt, die gesellschaftliche Normalität, äußerst problematisch geworden ist. Abzulesen wäre das bereits bei der kindlichen primären Sozialisation. Werden nämlich Kinder mit einer neuen Situation konfrontiert, so sind sie mehr und mehr auf Verfahren angewiesen, die die Situation *ausdrücklich* erhellen. Ohne die Übernahme von ausdrücklichen Deutun-

48 Siehe Schütz 1974, 233f.

49 Diese Begriffe übernehme ich von J. Habermas.

50 Vgl. J. Piaget, Einführung in die genetische Erkenntnistheorie, Frankfurt/M. 1973, 23 u.ö. 96f.

gen, Definitionen, Benennungen usw. scheint es Kindern heute kaum noch möglich, hinreichend Erfahrungen zu gewinnen.

3.2 Sozialisation

Am Alltagsleben teilzunehmen heißt, wie gezeigt, immer auch sozialisatorisch betroffen zu sein. Wichtig ist stets, herauszuarbeiten, ob Sozialisation im engeren Sinne vorliegt oder ob es um die Aneignung von Interpretations- und Deutungsschemata geht, sich also im Grunde Enkulturation vollzieht. Sozialisation im engeren Sinne meint die Entwicklung instrumenteller und strategischer Kompetenzen und dürfte im vorliegenden Zusammenhang weniger interessant sein. Freilich werden in diesem Rahmen bereits latent alltagskulturelle Deutungs- und Interpretationsmuster mit verarbeitet und sozialisiert.⁵¹ Entscheidend ist jedoch, daß auf dieser Ebene explizite Deutungstätigkeit ausgeklammert bleibt. Um die Sozialisation expliziter Deutungsmuster, also die Aneignung von Sinn zu verstehen, ist das wichtig, was auf der Verfahrensebene passiert, was hier im Rahmem der Verfahrensinteraktion sozialisatorisch mitvollzogen wird. So enthält die Verfahrensebene ebenfalls instrumentelle und strategische Elemente, wenn z.B. die Fertigkeit, eine Erzählung zu gestalten, Rituale zu inszenieren usw. erworben wird. Aber entscheidend ist dieses Mal der kulturelle Gehalt, die Bedeutung des Verfahrens. Die Gewichte haben sich umgekehrt. Jetzt geht es um kulturelle Mitteilungen, die allenfalls stillschweigend von Sozialisation im engeren Sinne begleitet werden. In den Verfahren werden Regeln über den Alltag (Deutungen) und Regeln über Regeln (Gebrauchsanweisungen zu den Deutungen) ausgearbeitet und eingeübt.⁵² Deshalb ist diese Form der Sozialisation, genauer Enkulturation, auch der Ort, wo sich religiöse Sozialisation vollzieht.

Unter dem Gesichtspunkt der Sozialisation interessant ist zunächst die *Art der Beteiligung*. Gemeint ist, wieweit der einzelne sozialisatorische Informationen usw. selbständig zu verarbeiten vermag, also auf der Basis entsprechenden Vorwissens neue Elemente aufnimmt und dabei zu einem fortschreitend angemesseneren Verständnis des Alltags gelangt. Die Überlegung bezieht sich auch darauf, wieweit der Betroffene die »sozialisationswirksame« Interaktion mitgestaltet. Dabei geht es zunächst darum, wieweit an dem Gespräch, der Feier usw. aktiv teilgenommen werden kann, dann aber auch darum, ob in dem, was mit der Rückschau hervorgebracht wird, die Interessen der Betroffenen Berücksichtigung finden. Hat eine Geburtstagsfeier für das Kind, das gefeiert

51 Das betont M. Sahlins, Kultur und praktische Vernunft, Frankfurt/M. 1981 (= Sahlins 1981), 235f.

52 Siehe A.V. Cicourel, Sprache in der sozialen Interaktion, München 1975, insbesondere Teil 1.

werden soll, eine Bedeutung? Kann es an der Gestaltung der Feier teilnehmen und wird es darüber hinaus in dem, was die Feier für den Lebenslauf des betroffenen Kindes aussagt, mitberücksichtigt? Oft scheint eine Beteiligung nicht zweiwegig, sondern einwegig geregelt. Infolgedessen reduziert sich Enkulturation tendenziell auf Normalisierung.⁵³ Weiter ist besonders die *Zeitperspektive* hervorzuheben. Da Sozialisation nur eintritt, wenn die zu sozialisierenden Elemente in einem verstehbaren Zusammenhang stehen, und da Sozialisation das ganze Leben über andauert, muß eine Gesellschaft daran interessiert sein, das, was sozialisiert werden soll, mit klaren Zeitverweisen zu versehen. Tatsächlich trägt fast alles, was angeboten wird, entsprechende Verweise, Verweise auf so etwas wie Gesellschaftszeit oder Verweise auf so etwas wie eine Individualzeit. Sozialisatorische Aussagen werden mit Verweisen im Blick auf eine bestimmte Generation geboten oder bzw. und sie werden lebensphasenspezifisch adressiert; sie enthalten altersstrukturierende Elemente. Die in den Sozialisations- und vor allem Enkulturationsangeboten eingelassenen Zeitverweise bieten einen lebenszyklischen Rahmen, der dem einzelnen dazu verhilft, seine Erlebnisse und Erfahrungen entsprechend zu organisieren. Die oben bereits erwähnte Geburtstagsfeier schließt lebenszyklische Sequenzhinweise (man altert, und zwar Jahr für Jahr), Übergangsverweise (von einem Lebensjahr zum nächsten), lebenszyklisches Timing (jetzt hast du dies oder jenes Alter erreicht und mußt diese oder jene Leistungen erbringen) mit ein.⁵⁴ Einleuchtend ist, wenn die Enkulturation dabei besonders wichtig ist. Enkulturation konstituiert ein zeitliches Netzwerk, nicht nur für den Aufbau aktueller Erfahrungen, sondern auch für die Integration späterer Erfahrungen im Sinne der Fortschreibung oder Vertiefung alter Erfahrungen.⁵⁵ Auf diese Weise wird eine Verschränkung von Erfahrungen möglich. Erfahrungen, die im Rahmen eines bestimmten Verfahrens noch auf historisch-konkrete Handlungen bezogen waren, werden lebensgeschichtlich integrierbar. Eine aktuelle Erfahrung kann damit im Horizont der eigenen Lebensgeschichte einen biographisch sehr früh einsetzenden Bezug erhalten.

Weiter ist die *verwendete Argumentation* wichtig.⁵⁶ Diese Feststellung liegt bei der Rezeption naiver Theorien, Erzählungen usw. auch auf der Hand. Wenn die Verfahren der kulturellen Metakommunikation dienen, müssen sie im Grunde alle bestimmte Argumentationsschemata enthalten. Manche Argumentationsschemata begnügen sich freilich mit einer unpersönlichen Ausstattung der Alltagswelt. Andere greifen weiter

53 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M. 31980, 22f.

54 M. Kohli, *Lebenslauftheoretische Ansätze in der Sozialisationsforschung*, in: Hurrelmann/Ulich 1980, 299ff.

55 Siehe Schütz 1974, 112f.

56 Dieser Begriff soll niedriger ansetzen als der von J. Habermas und G. Dux eingeführte Begriff des Weltbildes (G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, Frankfurt/M. 1982, Teil 1).

und beziehen die personale Seite mit ein. In dem Maße, in dem spätestens seit der Aufklärung die Person im Sinne einer besonderen Einheit betont wird, etwa die Identität zu einer zentralen Kategorie avanciert⁵⁷, schließen Verfahren mehr und mehr individuelle Kontinuität mit ein. Wird aber erst einmal Kontinuität nicht nur sozial, sondern auch persönlich postuliert, werden auch die Krisen des Alltags, wird die Zerbrechlichkeit des alltäglichen Handelns mehr und mehr persönlich zugerechnet. Krisen werden auf einen undomestizierten Körper, eine unbeherrschte Seele usw., gegebenenfalls auch auf entwicklungsbedingte kritische Phasen des Lebenslaufs eingeengt. Die Argumentation in den Deutungsschemata zielt dementsprechend auf Kontinuität vermittelt Unterwerfung und/oder Neugestaltung des Körpers, zumal des weiblichen, mittels Hierarchisierung der Welt u.a. Was auch immer Enkulturation im einzelnen meint, es werden nicht nur die Elemente, die für den Aufbau des Alltags wichtig sind, bezeichnet und in Beziehung gesetzt, sondern es wird beim Vorgang der Bezeichnung ein bestimmtes, neuerdings betont subjektzentriertes Bild formuliert und gegebenenfalls körperlich eingeschrieben, um auf diese Weise die gebotenen Zusammenhänge herzustellen und die erforderlichen Abläufe zu garantieren.⁵⁸

Auch der *soziale Ort* der Verfahren und damit der Enkulturation ist wichtig. Orte haben ihre eigenen Traditionen, und das bezieht sich vor allem auf das Wissen, das bei der deutenden Rückschau aufgenommen wird. Bislang war es üblich, Familie und andere entsprechende Sozialformen als Orte primärer Sozialisation herauszuarbeiten. Bezieht man jedoch Sozialisation, so wie das neuerdings geschieht, auf den gesamten Lebenslauf, und berücksichtigt man die sozialgeschichtlichen Forschungsergebnisse, so bietet sich etwas anderes an. Nach wie vor gibt es Orte begleitender Sozialisation bzw. begleitender Enkulturation (Sozialisation steht hier nicht im Mittelpunkt des sozialen Handelns). Daneben gibt es spezielle Erziehungsorte (wo zwar noch konventionelle Situationen existieren, die aber nicht mehr Teil des Vollzugs der Alltagspraxis sind, sondern ausdrücklich der sozialen Integration des Gesellschaftsmitglieds dienen). Schließlich ist von Orten der Instruktion zu sprechen (wo Gesellschaftsmitglieder auf bestimmte vorwegdefinierte Kompetenzen in unkonventionellen Situationen eingestellt werden). Im Hinblick auf diese drei unterschiedlichen Orte kann man von drei Sozialisationstypen — begleitende Sozialisation, Erziehung und Instruktion — sprechen. Wird der erste Typ in traditionell-vorindustriellen Gesellschaften bevorzugt, so gewinnt der zweite Typ seit der industriellen Revolution an Bedeutung. Der dritte Typ dürfte dann im nennenswerten Umfang überhaupt erst in fortgeschrittenen Industriegesellschaften Verbreitung finden.

57 Vgl. Fraas 1983, 46.

58 Ich unterschlage hier eine gegenläufige, dies freilich nur konterkarierende Tendenz der Zunahme formaler Rationalität. Man müßte von der Ausdifferenzierung einer Lebenswelt- neben einer Systemperspektive sprechen.

Gleichwohl lassen sich alle drei Typen seit langem beobachten, wenn sich auch Verbreitung und Gehalt ununterbrochen verändert haben.

3.3 Religiöse Sozialisation

Wenn die religiöse Sozialisation einen Bestandteil der Enkulturation bildet, dann muß jetzt herausgearbeitet werden, was sie im Kontext der Enkulturation auszeichnet. Die von den religiös markierten Verfahren⁵⁹ postulierte Kontinuität weist eine besondere Ausrichtung auf.

Beim Beteiligungsaspekt zeigt die religiöse Sozialisation die Tendenz zu klaren Verhältnissen. Die Beteiligung des einzelnen beschränkt sich entsprechend auf eine sehr zurückhaltende Bearbeitung der vorgegebenen Muster, in der Regel auf Verstehensbemühungen. Im Extrem verschriftlicht religiöse Sozialisation, wobei der Sozialisant nur noch Interpret einer Botschaft ist. Eine aktive Beteiligung an der Verfahrensinteraktion wird dabei strukturell ausgeschlossen.⁶⁰

Bei der Zeitperspektive ist eine radikale Verzeitlichung zu beobachten. Religiöse Sozialisation vermittelt nicht nur stets Gesellschafts- wie Individualzeit, sondern versucht auch, beide Zeitkonzepte miteinander zu verbinden. Sie vermittelt stets die Vorstellung eines Augenblicks, in dem Gesellschaftszeit und Individualzeit (Erlösung) zusammenfallen.

Was die Argumentation betrifft, so wird hier eine besondere Form verwendet. In der Regel wird die hinter dem konkreten Handeln verborgene intersubjektive Dimension (das »man« als transzendente Voraussetzung des Handelns zwischen verschiedenen Gesellschaftsmitgliedern) ausdrücklich gemacht.⁶¹ Religiöse Verfahren bringen, wenn auch auf ihre Weise, die Bedingungen der Möglichkeit des Alltagshandelns ins Gespräch, die dann dem einzelnen sozialisatorisch vertraut werden. Insofern kann man zusammenfassend sagen: Religiöse Sozialisation besteht in einer besonders radikalen, besonders reinen Form der Enkulturation.

Es bleibt, noch auf den sozialen Ort hinzuweisen. Von hier aus ergibt sich gleich auch eine sinnvolle Möglichkeit der Typenbildung. Wurde oben zunächst der Sozialisationstypus der begleitenden Sozialisation eingeführt, so wird man hier analog von begleitender religiöser Sozialisation auszugehen haben. Entsprechend könnte man von religiöser Erziehung und von religiöser Instruktion reden. Nun müssen allerdings verschiedene Besonderheiten der religiösen Sozialisation berücksichtigt werden. Sie findet nur auf der Ebene enkulturatorischer Prozesse statt, klammert also Sozialisation im engeren Sinne aus. Sodann sind die so-

59 Vgl. Sahlins 1981, 263f; U. Matthiesen, Im Dickicht der Lebenswelt, München 1983, 108f.

60 Hier wie im weiteren stehen natürlich die vertrauten Religionen im Vordergrund. In anderen Kulturkreisen wird Religion weniger dogmatisch gehandhabt.

61 Vgl. unten die Analyse des Gebets. Die religiöse Argumentationsfigur wird hier nur knapp angerissen (siehe auch A.N. Whitehead, Wie entsteht Religion?, Frankfurt/M. 1985, 30f).

zialen Rahmenbedingungen genauer benennbar. Deshalb läßt sich die Typologie zweifach konkretisieren. Zu unterscheiden ist zwischen *religiöser Enkulturation* (religiöse Sozialisation, soweit sie im privaten, beruflichen oder öffentlichen Alltagsleben begleitend, d.h. beim Gebrauch alltagsreligiöser Anweisungs- und Auslegungsschemata auftritt), *religiös-kirchlicher Erziehung* (um die Instanz genauer zu berücksichtigen, die u.a. zur Erziehung unter religiösen Vorzeichen ausdifferenziert wurde) und *Enkultation* (womit der Rahmen, in dem religiöse Instruktionen gegeben werden, genauer angesprochen ist).

Interessant sind alle drei Formen. Religiöse Enkulturation betrifft Prozesse und Elemente, die beispielsweise unter dem Stichwort »neutralisierte Religion« erfaßt werden könnten; diese Prozesse sind gleichsam die Vorläufer religiöser Erziehung.⁶² Der Sozialisationstypus der religiös-kirchlichen Erziehung bezieht sich auf die Vorgänge, die im Umfeld der Kirchen, in den Schulen und in entsprechenden religiösen Kreisen inszeniert werden.⁶³ Der dritte Typus, die Enkultation, lenkt die Aufmerksamkeit auf die sozialisatorische Deutung kirchlicher Maßnahmen, sei es der Kult, seien es religiöse Rituale, sei es Seelsorge, Beichte oder Bibelarbeit.⁶⁴

4 Formen religiöser Sozialisation

Statt an dieser Stelle eine systematische Theorie zu formulieren, begnüge ich mich damit, die angesprochenen Typen religiöser Sozialisation exemplarisch zu vertiefen. Dabei soll es vor allem darauf ankommen, vom Begriff des religiösen Verfahrens her einerseits die sozialisatorischen Effekte (unter Rückgriff auf die verschiedenen Aspekte wie Zeit, Argumentation usw.), andererseits den jeweiligen lebensweltlichen Bezugsrahmen (der die Thematik konstituiert) auszuarbeiten: Welchen Umgang mit dem Alltagsleben vermittelt religiöse Sozialisation?⁶⁵

4.1 Religiöse Enkulturation

Aus den verschiedensten Gründen bietet sich das Abendgebet an, ein

62 Religiöse Enkulturation wurde bislang wenig erforscht, weil sie eine genauere Kenntnis alltäglicher, religiös markierter Verfahren wie Rituale usw. voraussetzt (vgl. Bukow 1984 II).

63 Hier sind zweifellos die Arbeiten von Schibilsky (s.o. Anm. 17), J. Damrell (Search for Identity, London 1978) und anderen wegweisend.

64 Erst neuerdings wird die sozialisatorische Bedeutung des Kults und anderer Rituale diskutiert. Die Theologie stößt bei der Aufarbeitung von Sprachkontexten und nonverbalen Handlungsformen auf Sozialisationseffekte; die Sozialwissenschaften konstatieren bei der Analyse lebensweltlicher Sozialformen die Relevanz derartiger Handlungen für die Aneignung der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

65 Den Typ der religiös-kirchlichen Erziehung klammere ich aus; vgl. dazu W. Marhold u.a., Religion als Beruf, Bd. I-II, Stuttgart 1977, Czell 1982 bzw. A. Feige, Erfahrungen mit Kirche, Braunschweig 1982, 44ff.

(s.o.) positives Verfahren mit partiellem Anspruch, dessen Sozialisationseffekte begleitend hervorgerufen werden.⁶⁶

Die wichtigsten Eigenschaften sind: Als erstes fällt die zeitliche wie räumliche Fixierung auf. Es wird in der Kindheit praktiziert, liegt am Ende des Tages, geschieht immer am gleichen Ort, und zwar am Bett des Kindes. Dabei wird ein klares, gleichwohl sehr differenziertes szenisches Arrangement geboten, das von der verwendeten Stimmlage bis zur Art der Körperhaltung reicht. Sodann scheint eine hohe Betroffenheit obligatorisch. Generell sind zum Gebet nur Personen mit besonderen engen Beziehungen zugelassen (Mutter/Vater-Kind), und in der Situation selbst konzentrieren sich die Beteiligten demonstrativ auf die gemeinsame Handlung, indem sie sich einander zuwenden und alle nicht themabezogenen Gesten, Vorstellungen usw. tabuisiert werden. Alle Bemühungen gelten dem religiösen Vorgang. Schließlich folgt sogar noch das frei formulierte Abendgebet einer Art Gebetsformular. Aufbau und Inhalt liegen strukturell fest. Zum Aufbau gehören beispielsweise klare Eröffnungen und Schlußformulierungen. Zum Inhalt gehören Verweise auf das umgebende Alltagsleben. Das Gebetsformular kreist im Kern um das Alleinsein des Menschen und die Nähe Gottes.

Um den rückschauenden Charakter eines solchen Verfahrens deutlich zu machen, muß zunächst der Alltagsablauf, auf den sich das Gebet konstitutiv zu beziehen scheint, berücksichtigt werden. Im Blick darauf ist sofort der zeitlich-räumliche Ort auffällig. Das Gebet liegt an einer sozialen Grenze, verweist auf etwas, was sich immer wieder, gestern, heute, morgen, zuträgt, bringt also keinen Fortschritt im Dauerablauf des Alltagslebens, sondern deutet im Hinblick darauf. Im Gebet wird der *für alle Verfahren typische Perspektivenwechsel* vorgenommen. Die Frage ist, worum es bei diesem Rückblick genauer geht. Was legt das Gebet aus? Es knüpft offenbar an eine sozial bedingte Trennungssituation an, genauer, an einen sozialen Einschnitt. Nun werden Einschnitte in vielen Kulturen zum Anlaß für Verfahren.⁶⁷ Trennungen bilden schon deshalb kritische Punkte im Alltagsleben, weil Abläufe, Kontinuitäten gestört werden.⁶⁸ Die abendliche Trennung hier kontrastiert Phasen, während deren das Kind »lebendig« agiert, also eine Möglichkeit hat, sein soziales Selbst aufzubauen und fortzuschreiben (kontinuierlich zu leben). Jetzt steht das Kind vor einem Einschnitt, Trennung droht, denn es wird gemäß unserem kulturellen Selbstverständnis für die Dauer der Nacht von jeder Interaktion abgeschnitten, wird den anderen noch nicht einmal fühlen können.⁶⁹ Anläßlich der Trennungssituation rückt der Alltagsaufbau ins Blickfeld, avanciert das im Alltagsleben vollzogene Arrangement im nachhinein zum Thema des Bedenkens.

66 Ausführlicher *Bukow 1984 II*, 268ff.429; *P. Biehl*, Erschließung des Gottesverständnisses durch elementare Formen des Gebetes, *EvErz* 36 (1984) 168ff; *F. Grünewald*, Das Gebet als spezifisches Übertragungsobjekt, *WzM* 34 (1982) 221ff.

67 Hier soll die soziale Konstitution des Einschnitts betont werden, vgl. *Biehl* (s.o. Anm. 66), 174.

68 Vgl. dagegen *Fraas 1983*, 112f u.ö.

69 Siehe *R.D. Laing*, Das geteilte Selbst, Reinbek 1976, 70f.

Damit ist jedoch die Frage, worauf sich das Gebet bezieht, noch nicht ausreichend beantwortet. Oben war ja nicht einfach von einer quasi natürlichen Alltagsproblematik gesprochen worden. Man muß sehen, daß die Zerbrechlichkeit des Alltags die Konsequenz bestimmter gesellschaftlicher Prozesse, die Konsequenz einer speziellen historisch-konkreten Konstellation ist. Anlässlich dieses Einschnitts wird eine Eigenschaft der gültigen gesellschaftlichen Grammatik deutlich: Die Trennung sagt z.B., ein Kind könne während der Nacht durchaus auf den Kontakt mit dem anderen verzichten, obgleich es ausgerechnet in der modernen Kleinfamilie in einem besonderen Maße auf eine Bezugsperson angewiesen ist.⁷⁰ Die Trennung signalisiert eine Grundeigenschaft der modernen bürgerlichen Gesellschaft, die auch an anderen Phänomenen abzulesen ist, etwa an der Tendenz, dem Kind schon früh einen Nacht- und Ernährungsrhythmus aufzugeben, an der Abgrenzung von Wohnen und Schlafen, von Eltern- und Kinderzimmer, an der Isolierung von Kindern gegenüber Gleichaltrigen. Zusammen mit weiteren Eigenschaften, etwa soziales Handeln auf Beziehungen, hier Beziehungen zwischen Vater, Mutter, Kind, zu beschränken, gerät die gebotene Trennung zu einem traumatischen Ereignis. Der Einschnitt repräsentiert einen Alltag, in dem das Urvertrauen des Kindes nunmehr kritisch wird. Diesen historisch-konkreten und nicht etwa einen anthropologischen Bezugsrahmen oder eine Grundsituation (G. Ebeling) muß man wohl bei einer Diskussion des Abendgebets voraussetzen.⁷¹

Schließlich, was meint nun das Gebet, welche Enkulturationsimpulse werden gesetzt? Zunächst ist klar, daß man eine solche Situation nicht auf sich beruhen lassen kann. Wer die Trennung zumutet, weiß aus eigener Erfahrung, was er tut, wird also kaum eine Deutung umgehen können, die Kontinuität verheißt. Was ist einfacher, als die aufgekündigte reale Interaktion durch ein transsubjektives Deutungsmuster zu ersetzen? Das Gebet hat die Aufgabe, dies zu bewerkstelligen. Was auch immer die Form des Gebets in anderen Zusammenhängen meinen mag, in dieser Situation wird die Form mit dem Trennungsinhalt zu einer neuen Bedeutung (»Botschaft«) konzentriert: Gott wird in der Nacht dasein.

Die paradoxe Ausgangslage (Trennungsgebot neben Symbiosenotwendigkeit) wird im aktuellen Augenblick (Einschnitt) nach dem Muster »Symbiose in der Trennung« bearbeitet.⁷² Dies meint, das Kind lebe in Wahrheit nicht als Gesellschaftsmitglied (selbst) mit anderen Gesellschaftsmitgliedern (konkreten anderen), sondern als (religiöser) Mensch

70 Genaugenommen geht es um eine double-bind-Situation, wie sie Bateson definiert (*G. Bateson, Ökologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1981, 276f; vgl. auch *W. Mertens, Emotionale Sozialisation*, in: *Hurrelmann/Ulich 1980*, 669ff.680f).

71 Sobald das Gebet erzieherisch eingesetzt wird, geraten andere Aspekte in den Vordergrund (*E. Gottschald, Muttergott*, in: *D. Scherf* [Hg.], *Der liebe Gott sieht alles*, Frankfurt/M. 1984 [= *Scherf 1984*], 54ff.55).

72 Die bürgerliche Familie kennt weitere Verfahren, derartige Situationen zu bewältigen. Aber das religiöse Verfahren ist hier besonders folgenreich (*M. Grün, Der Jungfräulichkeitswahn*, in: *Scherf 1984*, 15ff.31).

mit einem religiösen Gegenüber (Gott). Der andere wird also nicht nur generalisiert, die gesamte Situation wird transzendiert⁷³, und alle Beteiligten gewinnen eine transzendierende Selbst-Identität.⁷⁴ Die neue Dimension erübrigt soziales Handeln und macht zugleich alle damit verbundenen Effekte unempfindlich gegenüber dem Alltag. Auch das bisher über die Teilnahme an realem Handeln gewonnene Urvertrauen wird auf diese Weise unangreifbar-transzendental aufgehoben.⁷⁵

Die Aussagen des Verfahrens erhalten ihre Plausibilität aufgrund der üblichen Reziprozität von Beziehungen und Zuschreibungen in einem Analogieschluß: Mutter/Vater zu Kind tags wie Gott zu Kind nachts. Dem Kind wird szenisch (Ritual am Tagesende) wie verbal (Überantwortung in Gottes Hand) diese Analogie zwischen Mutter/Vater-Kind und Gott-Kind vorgeführt. Und das Kind erfährt diese Analogie so gewiß, wie der nächste Tag kommt.⁷⁶ Allmählich verdichten sich die Bedeutungseffekte zu einem dem wiederholten Erlebnis aufsitzenden Erfahrungsstrom, bei dem am Ende unwichtig wird, ob nun das Kind oder die Bezugsperson mehr erfahren haben. Weil der Alltag weitergeht und weil Rituale mit besonderen Geltungsansprüchen ausgestattet sind, die einen kritischen Rückblick auf das, was rückblickend ausgelegt wird, erübrigen, gewinnt die Analogie die notwendige Plausibilität. Bestätigt wird damit freilich gleichzeitig die entsprechende Normalität der bürgerlichen Familie bzw. der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt.

Das Verfahren setzt mit seiner Bedeutung bei einer kindlichen Problemlage ein, die sich aus einer spezifischen gesellschaftlichen Entwicklung ergeben hat; es geht um die Isolierung im symbiotisch konzipierten bürgerlichen Alltagsarrangement. Die im Verfahren erzeugte Bedeutung entschärft die kindliche Problemlage; soziale Isolierung heißt in Wahrheit nichts, weil der Mensch letztlich kein soziales, sondern ein transzendentes Wesen ist. Das Kind realisiert allmählich die ihm gebotenen Bedeutungen, weil diese einerseits erforderlich sind und andererseits selbstverständlich vorgetragen werden. Gleichzeitig schreibt sich dem Kind die Paradoxie der Lage ein, bis es schließlich mit dieser Einschreibung identisch ist und — das ist die historisch-konkrete, die kulturelle Aussage, die Pointe — als soziales Wesen isoliert zu existieren vermag. Über diesen Enkulturationseffekt wird dem Kind eine Selbstidentität auf der Basis bestimmter Trennungen zugewiesen; *die religiöse Sozialisation schafft damit die Möglichkeit für individuelle Kontinuität, auch wenn für so etwas historisch-konkret kein Anlaß bestehen mag.*

Im Grunde sind zwei Sozialisationsphasen zu unterscheiden. In der ersten Phase wird die lebenspraktisch erlebte Paradoxie zwischen Symbio-

73 Vgl. o. die »Argumentation«.

74 Diese Konsequenz beschreibt T. Moser, Gottesvergiftung, Frankfurt 1977 (= Moser 1977), 88f.

75 Die im Verfahren aufgenommenen Deutungsmuster müssen zwar der Form nach passen, aber sie alleine erzeugen die Bedeutung noch nicht.

76 Verfahren sind darauf im Grunde nicht angewiesen, wie Sahlin 1981, 279f betont.

se und Trennungsgebot in dem Verfahren rückschauend aufgenommen und über die Gestaltung des Verfahrens entschärft. Die kunstvolle (analogische) Konstruktion des Verfahrens unterstreicht die Einschreibung der rettenden Deutung in die Erfahrungsbildung. Die turnusmäßige religiöse Deutung fixiert die Lage. In der zweiten Phase, einer Phase der Aneignung, rückt die Aufmerksamkeit allmählich von der unmittelbaren Bedeutung des Verfahrens weg auf die grundsätzlichen Implikationen des Gebetsformulars. Das Verfahren, das mit seinen internen Verweisen einen neuen Horizont eröffnet, schafft die notwendige Sensibilität für die Übernahme weiterer religiöser Deutungsmuster, die sich dann ihrerseits dem Erfahrungsprozeß einlagern. Gleichzeitig werden natürlich alle neuen religiösen Beiträge vom ersten Anlaß des Verfahrens her weiter hermeneutisch beeinflusst. So erwächst aus dem konkreten Verfahren, zumal, wo der Verfahrensanlaß bereits Identitätsprobleme anspricht, *ein Anstoß zu einer letztlich umfassenden religiös zentrierten Identitätsarbeit*. Die Charakteristika der Mutter/Vater-Kind-Situation samt entsprechender Bewältigungsstrategien werden für das zukünftige Leben wegweisend. Das gilt auch für die darin eingeschlossene Problematik, die u.U. später neu bearbeitet werden mag.⁷⁷

4.2 Enkultation

Der Prozeß der Enkultation bezeichnet die religiöse Variante einer Form von Sozialisation⁷⁸, die besonders stringent verläuft (Instruktion). Während Instruktion heute (und zwar sehr schnell) an Bedeutung gewinnt, ist deren religiöse Variante alt. Dazu der Bericht einer Frau⁷⁹:

»In meiner Heimatgemeinde ist ein Kloster. Als Kind durften wir jeden Sonntag um 18 Uhr der feierlichen Andacht der Schwestern beiwohnen; das bedeutete ein großes Glück für mich. Den Himmel stellte ich mir als einen Ort vor, wo man immer so singen würde, wie die Schwestern sangen. Ich sehnte mich als Kind nach diesem Ort, ganz nahe bei Gott, den ich sehr liebte. Dann wollte ich ihm die schönsten Lieder singen.

Meine Erziehung war katholisch, aber nie bedrückend. Gott war für uns der Vater, der Helfer, der Freund. Einer Lehrerin, die von harten Strafen Gottes sprach, glaubte ich ganz einfach nicht. Ich hatte Gott lieb und wußte, daß er mich gern hatte. Dieses Bewußtsein durfte ich durch großes Leid und große Schwierigkeiten hindurch tragen und behalten.«

Der Text besteht aus zwei Teilen, der Schilderung einer Kultsituation und einer globalen Deutung. Der zweite Teil ist leicht zugänglich. Er spiegelt eine Sozialisationsgeschichte bis zum Moment der Befragung. In der Auseinandersetzung mit dem Interviewer wird eine Selbst- und

77 Vgl. Moser 1977, 23f; Matthes, in: Kohli/Roberts 1983, 207f.

78 Erste Hinweise dazu finden sich bei J. Lukatis, Gottesdienstbesuch und religiös-kirchliche Sozialisation, Hannover 1976.

79 Entnommen aus B. Grom, Religionspädagogische Psychologie, Düsseldorf 1981, 21f. Religiöse Sozialisation variiert geschlechtsspezifisch, was nicht erstaunlich ist, weil Enkulturationsprozesse stets in dieser Weise »dynamisiert« werden (S. Kessler und W. McKenney, Gender, New York 1978, 154f).

Weltbildkonstruktion vorgetragen. Sie enthält eine wohlgeordnete Szenerie mit den Fixpunkten Gott, Lehrerin, Vater usw. Herausgearbeitet werden dabei bestimmte Bezüge (Relationen) und Bewertungen (Identitäten), die unter Bezug auf intersubjektiv vertraute Schemata (»man«) bereinigt werden. Der erste Teil bietet ein religiöses Deutungsverfahren. Wie oben geht es um einen speziell organisierten, aus dem Dauerablauf des Alltags herausgehobenen Prozeß. Obgleich nur davon berichtet wird, gibt es doch gleichzeitig indirekte Hinweise auf Elemente eines vorausgegangenen geduteten Alltags. Interessant ist sicherlich zunächst, das Verfahren, also den ersten Teil, zu analysieren und dabei das, was rückblickend angedeutet wird, zu rekonstruieren. Auf diese Weise sind zwei Ebenen zu gewinnen. Im Anschluß daran könnte der zweite Teil genauer berücksichtigt werden. Alles in allem sind drei Ebenen formulierbar, die gleichzeitig drei Phasen einer Sozialisationsgeschichte darstellen dürften.

Im Blick auf die unterste Ebene fragt sich: Welches kindliche Erleben war hier eigentlich anlaßgebend? Welche familiäre Interaktionsgeschichte ist so brisant, daß sie derartige Verfahren nach sich zieht? Um das zu beantworten, muß man den Verweisen im einzelnen nachgehen.⁸⁰

Rekonstruktion der Bezugsbasis (E 1)	Erster Teil des Berichts (E 2)	Zweiter Teil des Berichts (E 2)
Heimat: primäre Beziehung Kloster: Familie durften: Zulassung feierlich: Involviertheit Andacht: Vertrautheit Schwestern: Mutter Glück: gelungene Interaktion für mich: Befriedigung Himmel: symbiotische Beziehung singen: orale Linien wie die Schwestern: Ensemble der Symbiose sehnen: Rückkehr zur Zeit sinnlicher Symbiose guter Gott: gute Mutter (die böse Mutter verdrängt?) schönste Lieder singen: festhalten an der sinnlich-oralen Linie	»In meiner Heimatgemeinde ist ein Kloster. Als Kinder durften wir jeden Sonntag um 18 Uhr der feierlichen Andacht der Schwestern beiwohnen; das bedeutete ein großes Glück für mich. Den Himmel stellte ich mir als einen Ort vor, wo man immer so singen würde, wie die Schwestern sangen. Ich sehnte mich als Kind nach diesem Ort, ganz nahe bei Gott, den ich sehr liebte. Dann wollte ich ihm die schönsten Lieder singen.	Meine Erziehung war katholisch, aber nie bedrückend. Gott war für uns der Vater, der Helfer, der Freund. Einer Lehrerin, die von harten Strafen Gottes sprach, glaubte ich ganz einfach nicht... Dieses Bewußtsein durfte ich ...behalten.«

Darstellung 2: Verweisungszusammenhang in einem Beispiel für Enkultation

80 Zur Verweisstruktur des sozialen Handelns vgl. H. Garfinkel, Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen, in: *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen* (Hg.), Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, Reinbek 1975, 89ff.210ff.

Wie die Darstellung zeigt, sprechen die Verweise eine klare Sprache. Hier wird an primäre Beziehungen zwischen Mutter und Kind erinnert. Alle in dem religiösen Verfahren der Kultszene verwendeten Ausdrücke sind in diesem Sinn zu entschlüsseln. Selbst wenn ein einzelner Verweis noch vieldeutig sein mag, die Fülle der Anspielungen schafft eine eindeutige Situation, weil der Bericht voll von sinnlichen, oralen Verkettungen zwischen zwei Menschen, hier zwischen zwei Frauen, Mutter und Tochter, ist.⁸¹ Dabei sind im Vergleich zum Gebet zwei Punkte zu unterstreichen. Das Kultverfahren hält deutlich Abstand zum gedeuteten Erlebnis, weil die Verweise einem lebensgeschichtlich längst überwundenen Schritt individueller Entwicklung gelten. Und die »Zerbrechlichkeit des Alltags« wird zunächst kaum transparent, da die Kulthandlung auf etwas verweist, was nach den Resultaten der Sozialisationsforschung für unproblematisch und stabil gehalten werden muß.⁸² Warum also eine Deutung? Entscheidend ist: Die frühkindliche dyadische Symbiose wird erst im nachhinein problematisch. Die etablierten Interaktionsformen, speziell die sinnlichen Verkettungen zwischen Tochter und Mutter, sind gemäß den gesellschaftlichen Vorgaben zunächst besonders dicht geführt und müssen später im Gegensatz dazu besonders locker gehandhabt werden. Das kleine Mädchen hatte also die Aufgabe, erst Umweltkontakte sehr intensiv zu knüpfen, dann diese ersten Beziehungen zugunsten neuer Objekte einzureißen.⁸³ Was heißt dann Zerbrechlichkeit? Eine frühe Interaktionsform und die damit verbundenen Sozialisationseffekte werden zur unerwünschten Erfahrung erklärt. Damit stoppt der Alltag des Mädchens, und Kontinuitätsstiftung wird zum Thema. Der Bezugspunkt, von dem alles ausgeht, ist die Katastrophe, die sich beim Vollzug jener Neuorientierung notwendig einstellt.

Das Verfahren bewahrt vor diesem Hintergrund jene primären symbiotisch-sinnlich-oralen Interaktionsformen vor gesellschaftlicher Vernichtung. Es überprüft die verfemte Interaktionsform und »reinvestiert«⁸⁴ sie über das Deutungsverfahren auf die Ebene eines Kultaktes. Das Kultverfahren vermag zu retten und in der Rückschau flüssig zu erhalten, was gesellschaftlich verboten ist. Es entsteht eine »soziale« Enklave, die gegenüber der Realität abgeschottet erscheint, denn die verbotene Interaktionsform gilt nur noch transformiert-symbolisch.⁸⁵ Allerdings gerät der in der konkreten Interaktionsform noch konkrete andere dabei zum abstrakten anderen, wobei die verfemte orale Symbiose imaginär fortexistiert. Weil der ursprüngliche Gehalt unkenntlich ge-

81 Vgl. Moser 1977, 57.

82 Mertens, in: Hurrelmann/Ulich 1980, 680.

83 L. Irigaray, *Speculum*, Frankfurt/M. 1980, 104f.133f.

84 Cohen/Taylor, *Ausbruchversuche*, a.a.O., 41f. H.-J. Fraas bestimmt die Leistungen der Religion hier anders. Er betont die Fertigkeit zur Neuorientierung (Fraas 1983, 127f).

85 Zum Problem des Interaktionsverbots vgl. P.P. Pasolini, *Freibeuterschriften*, Berlin 1979, 43 sowie Lorenzer 1972, 179f.

macht worden ist, vermag die Verfahrenshandlung zu bewahren. D.h. die problematische, sinnlich-symbiotische Interaktionsform wird entsinnlicht, real preisgegeben⁸⁶, symbolisch versinnlicht und damit imaginär erhalten. Mag es zunächst so ausgesehen haben, als ob das Kultverfahren in verschlüsselter Form die Fortschreibung der alten symbiotischen Beziehungen meint, so zeigt ein Blick auf die eingesetzte Argumentation, daß der Preis, der gezahlt werden muß, doch sehr hoch ist. Der Kult konstituiert eine Szenerie, die dazu geeignet ist, den Alltag deutend zurückzuverfolgen, d.h. die erfahrene und jetzt entbehrte symbiotische Interaktionsform in der Rückschau zu transzendieren. Die alten Bezugspunkte werden neu definiert, so daß auch sie nicht mehr vom Alltagsgeschehen tangiert werden können. Die Mutter wird im nachhinein wegdefiniert, retrospektiv wird eine neue, jetzt religiös gebundene Lebensgeschichte formuliert.⁸⁷

Das Verfahren knüpft an eine sozial problematisch gewordene Mutter-Kind-Interaktion an. Die Verknüpfung geschieht in einer szenischen Übertragung, worin die lebensweltliche Realität, die realen Bezugspersonen usw. aufgehoben werden; die szenische Übertragung neutralisiert. Das Verfahren meint eine szenisch arrangierte Deutung vorgegebenen Erlebens und bindet nicht nur an jene verbotene Interaktionsform an, sondern wendet sich ihr praktisch-lebendig zu; die postulierte Kontinuität strahlt auf die Vergangenheit zurück und verdoppelt die bisherige Lebensgeschichte unter religiösem Vorzeichen. Dem Kind schreibt sich ein: Du darfst zwar jene sinnlich-symbiotische Interaktionsform erhalten, doch nur in sozial unkenntlicher Form; damit wird die kindliche Entwicklung nicht nur auf religiöse Selbstidentität hingeleitet, sondern wird im nachhinein sogar in eine besondere religiöse Karriere eingebunden. Ein religiöser Lebenslauf entsteht.

Man kann diesen Vorgang eine Mystifikation nennen. Aber: »Und 'wenn schon nicht die wahre Lösung', so sind sie (die Mystifikationen einer kirchlichen Gemeinschaft [W.-D. B.] doch 'die wahre Stellung der Aufgabe'. Was religiöse Mythen auszeichnet, ist, daß sie das Problem abbilden und noch in der falschen Abbildung in der Debatte belassen.«⁸⁸

Noch steht der zweite Teil aus. Hier wird die Bedeutung des Kultverfahrens verteidigt, die sinnlich-symbiotische, oral ausgebaute Interaktionsform sei zumindest auf der Kultebene in Ordnung. Was erreicht wurde, darf nicht noch einmal verdrängt werden. Außerdem wird das Verfah-

86 P. Seidel, Wo der liebe Gott den Kinderalltag bestimmt, in: U. Preuss-Lausitz u.a., *Kriegskinder, Konsumkinder, Krisenkinder*, Weinheim 1983, 127ff konstatiert, religiöse Innerlichkeit richte sich zunächst gegen eigene Befriedigungshoffnungen, meine Inszenierung von Verzicht (136f).

87 Zur Neuschreibung der Lebensgeschichte vgl. A.F. Blum und P. McHugh, Die gesellschaftliche Zuschreibung von Motiven, in: K. Lüderssen und F. Sack (Hg.), *Abweichen des Verhalten*, Bd. I. II, Frankfurt/M. 1975, 171ff.

88 Lorenzer 1981, 117, vgl. auch 33ff.

ren gewichtet, es habe Auswirkungen auf die gesamte Lebensgeschichte gehabt. Weil auf diese Weise das alltägliche Überleben erlaubt wurde, muß das Verfahren jene Interaktionsverbote eingedämmt haben, obgleich damit jedenfalls ein Beziehungsverlust einhergegangen sein dürfte. In der Schlußeinschätzung formuliert die Frau indirekt die langfristigen Effekte der religiösen Sozialisation. Und sie bestätigt noch einmal die Relevanz dieser Sozialisation, und das sogar in der Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Repräsentanten von Religion. Auch die Form, in der die sinnliche Interaktion bewahrt worden sei, sei heikel. In den Angriffen gegenwärtiger Repräsentanten von Religion spürt sie die Wiederholung dessen, was seinerzeit die symbiotische Interaktionsform zwischen Mutter und Tochter bedroht hat.⁸⁹

Wie beim Gebet sind mehrere Sozialisationsphasen auszumachen. In der ersten Phase wird ein lebenspraktischer Prozeß im Kult aufgehoben. Damit ist das Problem zwar nicht beseitigt, aber unwirksam, der Stein des Anstoßes mit der religiösen Reinszenierung beseitigt. Die Alltagsinteraktion wird von Sinnlichkeit freigesetzt, damit Platz wird für die gesellschaftlich gebotene Interaktionsform, die heute von Sinnlichkeit gefährdet zu werden scheint. In der zweiten Phase (der Aneignung) wird mit der häufigen Wiederholung des kultischen Deutungsverfahrens der Deutungsgehalt im Sinn einer generellen Aussage aufgenommen; da werden Voraussetzungen für eine auf gleicher Linie sich fortsetzende Auseinandersetzung geschaffen, die später (anders als beim Gebet) in einen expliziten religiösen Rückblick einmünden. In einer dritten Phase (der Entwicklung religiöser Kompetenz) werden mit dem religiösen Diskurs die bisherigen Sozialisationseffekte vor erneuter Verdrängung und Klischeebildung bewahrt, aber auch nicht mehr modifiziert, sondern nur noch expliziert und damit die Voraussetzungen für eine rückwirkende religiöse Selbstidentität geschaffen. Die Kehrseite davon ist freilich, daß das, was zunächst im Dauerablauf des Alltags zur Normung anstand und im Verfahren erfolgreich normiert wurde, jetzt noch einmal normalisierend wiederholt und damit endgültig fixiert wird. In einer vierten Phase könnte man von der Entwicklung religiöser Selbstidentität sprechen. Auf der Basis religiöser Deutungskomponenten entsteht eine Identität, die in eine Umschreibung bisheriger Lebensgeschichte einmündet. Das Ergebnis ist das Bild eines religiösen Lebenspfades (Karriere), der im übrigen keineswegs institutionell, d.h. kirchlich gebunden zu sein braucht. Jedes weitere religiöse Verfahren vertieft diese Tendenz. Und doch bleibt diese religiöse Selbstidentität (1) *kontinuitätsstiftende*, (2) *historisch-konkrete* (3) *Reaktion auf das Alltagsleben*.

5 Ergebnisse

Religiöse Sozialisation wurde hier im Sinn eines Bestandteils der Aneignung metakommunikativer Anteile des Alltags beschrieben. Was bei einer ersten Betrachtung der religiösen Sozialisation auffiel, war deren Verknüpfung mit Verfahren, die die soziale Lebenswelt rückschauend thematisieren, die zu den Krisenproblemen des Alltags Stellung nehmen. All das sind keine Besonderheiten religiöser Sozialisation, sondern vielmehr Eigenschaften von Enkulturation allgemein. Dies gilt sogar noch für die durchaus ambivalenten Einzelresultate der religiösen Sozialisation, nämlich das Vermögen, Kontinuität im Sinne der Anpassung an die jeweils gegebenen historisch-konkreten Situationen zu behaupten. Natürlich sind solche Ergebnisse bereits wichtig. Sie nötigen dazu, den Blick in der richtigen Weise auch auf die Aneignung des Umgangs mit dem Alltag zu lenken. Erst wenn das klar ist, lassen sich die Besonderheiten der religiösen Sozialisation angemessen thematisieren. Die Besonderheiten der religiösen Sozialisation sind in der speziellen Struktur der Beteiligung, des Gebrauchs der Zeit, der verwendeten Argumentation, dem sozialen Ort zu suchen. Religiöse Sozialisation wirkt einfach stringenter. Was sie im Umgang mit dem Alltag vermittelt, führt zu einer deutlich geschlossenen Vorstellungswelt *über* den Alltag, zu einer eigenständigen, biographisch festgemachten Lebenslaufvorstellung, die wiederum eine abgesonderte religiöse Selbstidentität hervorzubringen vermag. Kein anderer Enkulturationsprozeß erzielt diese Geschlossenheit. Gleichzeitig aber kumulieren in der religiösen Sozialisation die mit der Enkulturation notwendig verbundenen gesellschaftlichen Probleme.

Wer sich mit der religiösen Sozialisation befaßt, sieht sich in einer extremen Weise mit der jeweiligen Fraglichkeit einer historisch-konkreten Gesellschaft konfrontiert. Betrachtet man die Kontinuitätsfixierung alltagskultureller Verfahren und damit die kontinuiertsstiftenden Effekte der Enkulturation, so wird man bei der religiösen Sozialisation ganz betont solche Effekte erwarten können. Mit anderen Worten: *Religiöse Sozialisation bewirkt eine bestandserhaltende Selbstidentität*. Es bleibt abzuwarten, ob sich diese Resultate bei einer weiteren Erforschung der religiösen Sozialisation, etwa der hier nicht besprochenen kirchlichen Sozialisation, oder solchen Sozialisationsformen, die sich in modernen religiös-therapeutischen Bewegungen ausbreiten, bestätigen oder ob Korrekturen notwendig werden. Präzisierungsbedürftig ist sicherlich auch die Frage, aus welchen Quellen sich diese religiöse Sozialisation speist, genauer, in welcher Wirkungsgeschichte die Bedeutung der Verfahren zu sehen ist.