Selbstinterpretation als Selbstermächtigung – oder:

Sechs Milliarden Personen suchen einen Autor

Peter Gross

Luigi Pirandello (1988a), der sizilianische Nobelpreisträger, hat mit dem Titel seines 1921 geschriebenen Theaterstückes „Sechs Personen suchen einen Autor“ auch den Titel des modernen Welttheaters gefunden. Nur sind es nicht mehr nur sechs, sondern sechs Milliarden Personen. Pirandello hoffnung, dass die Figuren im besagten Stück ihre eigene Realität erlangen müssen und sich deshalb vom Willen des Autors zu lösen haben, ja eine Art Gegenwart darstellen sollen, aus der heraus sie sich wenn nötig sogar gegen die Absichten des Autors zu wehren haben, ist ein Grundimperativ der Moderne. Herausgesprengt aus den herkunftsbezogenen Vorgaben muss der Jetztmensch sein Leben als Aufgabe wahrnehmen. Und getreu der soziologischen Rollentheorie hat der *Homo sociologicus* nicht mehr einfach eine vorgegebene Rolle zu lesen und zu spielen, sondern diese zu variieren und im Endeffekt selber zu erfinden und zu optimieren. Der Mensch hat zum Autor seiner selbst oder, wie es neuerdings heißt, zum Ich-Unternehmer und zur Ich-AG zu werden. Er sieht sich nicht mehr als gemacht, sondern muss etwas aus sich machen. Er erhält bei der Geburt kein Skript mehr in die Hand gedrückt, das er auf der Weltbühne vorzutragen hat, sondern muss dieses nun selber schreiben und selber spielen.

Zwangsläufig löst sich damit die Menschenwelt von wie auch immer supponierten oder kulturell kodierten Vorgaben ab. Einerseits wird, in der Selbstzeugung, den ungeheuren Weiten ein Bezirk der Sinnhaftigkeit, eine Art Lichtung abgerungen. Andererseits verschwindet der Weltautor, der Schöpfer. Er vergeht in der Endlosigkeit transzendenter Welten. Die kopernikanische Erde, die sich kugelig zusammenzieht und über der sich kein göttlicher Himmel mehr erhebt, sondern die in einer ungeheuren, mit gigantischen Trümmern gefüllten Galaxis driftet. Ein schweres Los bürdet sich der Mensch damit auf, und entsprechend verzweifelt nehmen sich seine Versuche aus, sich selber zu entsprechen, mit sich selber identisch zu werden, gottähnlich zu werden. Überall und immerzu tun sich neue Dimensionen der Ungewissheit und neue Paradoxien auf. Wissen-

schaft und Technik haben neue Probleme geschaffen, die Existenz und Zukunftsängste sind nicht geschwunden, sondern gewachsen, die Emanzipation hat neue Arten von Rivalität und Konkurrenz heraufbeschworen und die überkommenen Loyalitäten geschwächt; Millionen sind neuen, unsichtbaren Händen und unherrschbaren Risiken, wie den Finanzmärkten, ausgeliefert. Dennoch: Eifrig und im Zeitalter der Globalisierung wie elektrisiert, macht der Mensch der Moderne derzeit weltmobil und wird globalfuturistisch. Alle Bezüge, die er auf kulturellspezifische Weise bearbeitet hat, geraten in das Kraftfeld einer Verbesserungsdynamik. Der Korrekturwille erstreckt sich in wechselndem Maße auf seine Nah- oder Fernwelt; auf sich oder die Anderen, je nachdem wo sich der Wille jeweils erschöpft.

Solange es noch von der Modernisierung nicht ergriffene Landschaften und Völker gab, „weiße“ Flecken auf der Weltkarte, hat die Hoffnung bestanden, jenes Gestade, jenes diesseitige Paradies zu finden, wo alles gut ist. Und konnte gehofft werden, dass die Rückschlüsse im Erreichen einer friedlichen, in der Galaxis dahintreibenden Weltgemeinschaft auf die noch nicht geschlossenen Lösscher, auf die schwarzen, noch nicht modernisierten Schafe in der Weltgesellschaft zurückzuführen sind. Dass sich unterdessen die Drift zwischen den reichen und den armen Ländern im Weltmasstab vertieft hat, konnte einleuchtend mit dem Bösen und Anderen begründet werden. Und mit kulturellen Fehlbeurteilungen und falschen Personen, die diese durchsetzen. „Wir leben“, so Ulrich Beck, „im Programm des Postismus, des Jenseitismus und des Nachismus“.¹

Gleichwohl: Es gehört zum Programm der Modernisierung selber, dass es nie vervollständigt werden kann. Eine endlose Dynamik tut sich angesichts der immer neu sich zeigenden und neu erfundenen Differenzierung und der Distinktionen auf. Jeder Differenzminderung läuft eine Differenz voraus und nach jeder Schließung der Lücke sind schon wieder, wie in der Geschichte mit dem Hasen und dem Igel, neue Differenzen da. Die Wellen, die man selber erzeugt, lassen sich nicht einholen. Darüber hinaus, und wie viele haben es unterdessen versucht klarzumachen, stößt die rationale Durchdringung der Welt und die Vorstellung, die Zukunft sei machbar, auf erhebliche, im Programm selber angelegte Schwierigkeiten. Die Paradoxie der rationalen Askese, die darin besteht, dass sie den Reichtum, den sie ablehnt, selber schafft, hat, wie Max Weber (1920a: 545ff) es ausdrückt, dem Mönchtum aller Zeiten ein Bein gestellt. Die Rationalität erzeugt in ihrem Fortschreiten andauernd neue Fragen. Jeder Entscheid über die Zukunft macht diese, gerade wenn sie gemacht und nicht gelassen wird, kontingenter und ungewisser. Und die wachsenden Möglichkeitsräume steigern nicht nur die Kon-

¹ Ulrich Beck folgend könnte man sich fragen, ob, nachdem das Wörtchen „Post“ der Blindenstab der Intellektuellen war, das Wort „Jens“ zum Stab werden wird, mit dem Wasser aus dem Fels gezaubert wird.

tengenz, sondern die Riskanz. Sie verschärft sich ebenfalls, wenn man einsieht, dass man nicht alles aus sich machen kann. Dass die meisten Menschen nicht einmal besonders viel aus sich machen können und dass diejenigen, die viel erreicht haben, es häufig nicht aus eigener Kraft, sondern mit Hilfe von Zufällen, Erbschaften, Lotterielosen erreicht haben. Und dass es Millionen gibt, deren Möglichkeiten, überhaupt irgendetwas aus sich zu machen, minimal, wenn nicht gar null sind. Der Glaube, eine Durcharbeitung der eigenen Geschichte führe zur Selbstfindung, zur Identität, Ganzheit, Rundheit, ist enttäuscht. Immer wieder erfährt man an sich selber, selbst wenn man eine Lebensanalyse durchgemacht hat, dass man nicht Herr im eigenen Haus, das man ontologisch stigmatisiert ist. Wenn die Kontingenz der Welt als unaufhebbar und die Weltprobleme als unlösbar empfunden werden, wenn, mit anderen Worten, die diesseitige Zukunft als Substitut der himmlischen Seligkeit im Jenseits überschattet wird, von aus der Gegenwart in die Zukunft hinein sich fortpflanzenden und aufschaukelnden Risiken, erhebt sich (gewiss nicht bei allen) erneut die Frage, warum man so ist, wie man ist. Und wer zu verantworten hat, dass wir uns nicht voll verantworten können!

Man kann nämlich, wie es Dieter Thomä (1998: 9) radikalsubjektivistisch formuliert, kein anderes als das eigene Leben führen. Versuche gibt es genug, andere das eigene Leben leben oder leiden zu lassen. Oder Erfahrungen der Ohnmacht. Der israelisch-deutsche Historiker Dan Diner widmet sein Buch „Das Jahrhundert verstehen“ seinem Vater Robert Diner (1999), „den das Jahrhundert gelebt hat“. Aber vollkommen gelingt das nie, nicht einmal, wenn man die nicht Willfähigen martert oder inkarniert oder aufzehrt. Aber man kann, und das scheint ebenso gewiss, sein eigenes Leben nicht ausschließlich aus eigener Kraft führen und gestalten. So oder anders zu leben, ist nicht vollständig verfügbar. Selbstverständigung ist möglich, nicht Selbstermächtigung. Sogar noch die Selbsttötung folgt dem Verfügbarmachenwollen des Unverfügbaren.

Die Suche nach sich selbst führt nicht nur zwangsläufig zur Suche nach einem Autor. Sondern auch zur Frage, ob es jemanden oder etwas gibt, das Erlösung verspricht. Nicht nur Lösung der endlosen Probleme, sondern Herauslösung aus einer Biographie, die letztlich, indem man ist und nicht nicht ist, nicht selber begonnen und, indem man stirbt und nicht vielmehr nicht stirbt, nicht selber beendet wird. Genug gibt es der Erzählungen und Mythen, um Autorschaft, Schöpfung und Vorentslossenheit des Menschen zu klären und zu erklären. Vertreibung aus dem Paradies oder aus der Natur, Versuchung Gottes oder des Teufels, Flug in die Nähe der Sonne – je nach Blickwinkel wird die Abkunft des Menschen unten in der natürlichen Evolution oder oben, in der Freisetzung des Menschen durch einen Gott gesehen. Nach dem Zerfall der Gewissheit einer durch die göttliche Vorsehung bestimmten Weltordnung sucht der

Mensch Halt in sich (seinem inneren Gott), in seiner Vernunft, und, nach der Krise der Vernunft, in der Gesellschaft (den „göttlichen“ Umständen). Die moderne Anthropologie befähigt sie sich nun einer eher kulturanthropologischen Betrachtungsweise (Arnold Gehlen) oder einer philosophischen (Helmuth Plessner), stellt die offene Anpassungsfähigkeit, Unbehaustheit und Weltoffenheit den Mängeln gegenüber, die der Mensch gegenüber dem Tier aufweist, und versucht zu zeigen, wie der Mensch in der Abtrennung von Reiz und Reaktion die Möglichkeit gewinnt, in „trieblosen Empfindungen“ die Welt und ihre Operationsräume zu vergegenwärtigen und dadurch den Überblick zu gewinnen (vgl. Gehlen 1940: 29ff; vgl. auch Scheler 1928 und Plessner 1975). Aber ist das Bewusstsein, wenn als Hilfsmittel der Weltbemächtigung verstanden, auch fähig und bestimmt, diesen Prozess selber zu erkennen? Die Frage nach dem Grund und dem Sinn des Lebens, nach dem Streben und Wollen selber geht über die Reichweite seiner Funktion hinaus. Das „Dass“ bleibt letztes Faktum, die Frage nach dem „Warum“ bleibt offen.

Dieser Offenheit entsprechend wurden und werden rundum Seinsgründe, eine Art Kompensate der Transzendenz vermutet und ausgemalt: in der Geschichte, in der Gesellschaft, der Weltanschauung, der Gruppe, der Klasse, den tierischen Ahnen, der Schicht, dem Milieu, der Subkultur – im perpetuum mobile des Selbst selber (vgl. Landgrebe 1961: Kap. I). Die Frage nach der Autorschaft erscheint verwandelt wieder in der Frage nach den Umständen, Ursachen, Gründen. Nicht nur ist diese Deutung in hohem Masse kontingent. Man könnte sagen, dass diese Deutung selber wiederum eine Deutung ist, die dem Menschen, weil er sich verstehen will, eigen ist. Auslegung und Selbstauslegung des Menschen als eines Wesens, zu dem konstitutiv die Unfähigkeit gehört, die Frage nach dem Sinn und dem Warum letztendlich zu beantworten, weist selber auf eine spezifische Selbstdeutung hin, die auch anders ausfallen könnte. Und gerade weil sie so ausfällt, ist der Mensch Mensch. Das Sich-verstehen-Wollen gehört wie die unterschiedlichen Weisen des Sich-selber-verstehen-Wollens zum menschlichen Dasein und weist immer über dieses Dasein hinaus und – auch – hinter das Leben zurück. Auch neuere Ausdrücke dieser Seinslage, wie die Phänomenologie Edmund Husserls, lassen sich als neognostische Versuche deuten, zu einem transzendentalen Ur-Ego vorzustoßen.² Sie illustrieren auf je andere Weise das-

² Die Bedeutung Husserls kann man darin sehen, dass er in der Suche nach Gewissheit hinter die Erfahrung, die Grundlage modernen wissenschaftlichen Denkens zu den Ergebnissen zurück wollte. Insofern die Erfahrungen in der Sprache aufbewahrt sind, ist auch hinter diese zurückzugehen zu jenen Ergebnissen, die ihnen Bedeutung verleihen. Der in der phänomenologischen Reduktion zu erreichende letzte Punkt, auf den das alles zurückbezogen werden muss, endet aber in einem Punkt auf dem Grund, wo es bemerkt, dass dieser Punkt, dieser Grund gedacht, Objekt des Denkens ist, also kein Ding ausserhalb. Die Suche bewegt sich schon begrifflich nicht in jenen Räumen, von denen die

selbe: die Unüberholbarkeit kontingenter Weisen der Selbstdeutung, Selbstmöblierung und der Selbstvergewisserung. Aber sie erfassen nicht das Sich-selbsten-deuten-Wollen. Dieses ist der Ursprung der Kontingenz und deshalb absolut kontingent.

Die Suche nach einem Autor mutet insofern naiv an. Seine Verwandlung in Seinsgründe und Erklärungen über unsere Herkunft kann ebenso wenig befriedigen wie die Selbstermächtigung des Menschen zum Gott, der sich selber geschaffen hat oder noch schafft. Wenn nun aber an die Stelle einer Auflösung der Herkunftsfrage und an die Stelle wechselnder Kontexte, denen dann die Menschen wie eine Art Staffage aufgemalt werden, aus deren Hintergründe sie neuerlich hervortreten, eine unvorhersehbare Offenheit der Zukünfte tritt, und wenn ferner diese Zukünfte zwar vom Menschen selber erzeugt werden, allerdings ohne dass er weiß, in welche Richtung sich diese Zukünfte dann entwickeln, und wenn außerdem mit der Schließung der Welt und mittels der Übersicht, die wir über sie gewonnen haben, durch deren durchgearbeitete Geographie und Kartographie und das Verschwinden der weißen Flecken auf der Weltkarte, das ganz Andere nicht mehr zu entdecken ist, so läuft doch etwas mit, was sich entzieht, unverfügbar ist. Um sie kreisen, iterieren wir, unablässig, wie die sechs unablässig auf der Bühne herumfragenden Personen in Pirandellos Stück (vgl. dazu Kolakewski 1997).

Fast ein Jahrhundert ist es also her, dass sich im Laufe einer fiktiven Probe von Pirandellos Schauspiel "Seine Rolle spielen" sechs Personen im "Teatro Valle" in Rom auf die Bühne vorarbeiteten und einen Autor suchten, der sich ihres Schicksals anzunehmen bereit gewesen wäre. Das Gefühl, dass man nicht alles aus sich und mit sich machen kann, dass man irgendwie vorentslossen und vorentschieden ist zu etwas, was man nicht kennt, und von jemandem, den man ebenfalls nicht kennt, führt zur Frage, ob es etwas gibt, das größer ist. Insofern Gott als Weltautor hinter den Wolken oder in den Sternenmeeren verschwindet, bleibt die Suche notorisch, werden rundum Autoren vermutet, Letzteren verspürt, Lesarten verkündet und Schöpfungsgeschichten erzählt: in der Soziologie, der Pädagogik, der Bewusstseinsphilosophie, der Evolutionstheorie, der Abstammungslehre. Und gleichsam kompensatorisch zur Fehlanzeige wird die Methodik endlos reformiert und korrigiert. Erscheint es einen heute nicht so, als wären Europa und die USA jene moderne Weltbühne, auf die sich all jene drängten, die dort eine wahre Geschichte über ihren Autor vermuteten? Hat die moderne Wissenschaft nicht gezeigt, was sie kann gegenüber allen nicht-rationalen Erklärungsversuchen? In dieser Hinsicht enthält nun freilich Pirandellos Stück eine furchterregende, existenzielle Dimension. Denn die Familie, die

Physik nichts weiss, sondern bleibt immanent, Derivat räumlicher Bezüge, heissen die Begriffe nun innen oder aussen, Objekt oder Subjekt

auf die Bühne drängt und einen Autor beansprucht, findet und bekommt diesen nicht, wie sie auch aufbegehrt.

Denn einen solchen gibt es nicht, wie Pirandello (1988a: 15-30) im Vorwort zu umschreiben versucht. Oder gibt es nicht mehr. Denn nicht nur kann seines Erachtens der Autor "jemals sagen, wie und warum eine Gestalt in seiner Phantasie entstanden ist", die Gestalten, die er schafft, lösen sich früher oder später auf, leben auf eigene Faust, lernen, sich gegen ihren Schöpfer zu wehren und "werden sich auch gegen andere zu wehren wissen". Eigentlich scheint also der Autor eher zu verschwinden oder sich zu verbergen. Der Autor ist ein verborgener Autor. Er entzieht sich. Pirandello gibt zu, dass es eine "unmögliche" Situation, recht eigentlich ein "Drama" sei, auf der Suche nach einem Autor zu sein und keinen zu finden, ja abgelehnt zu werden. Wenn gesagt würde, dass dieses Drama, diese Situation bereits ein ausreichender Seinsgrund sei, würden die Suchenden dies nicht glauben, "weil es nicht möglich ist zu glauben, dass der einzige Grund unseres Lebens in einer Tortur besteht, die uns ungerecht und unerklärlich erscheint" (1988a: 22).

Man könnte glauben, Pirandello beschreibe seherisch den modernen Menschen, der aufbricht, um seinen Autor, seinen Schöpfer zu suchen, und ihn, so fern er ihn überhaupt findet, als jemanden erkennt, der nicht genau weiß, warum und wozu er ihn geschaffen hat. Der sich ihm entzieht. Der übermächtig ist. Der nicht mit sich reden und rechten lässt, warum die Welt so und nicht anders sei, wie immer er mit seinem Schicksal hadert. Weit entfernt, schaut ihn sein eigener Schöpfer wie einen Fremden an, den er nicht erkennt. Was für ein Schrecken muss Töchter und Söhne ergreifen, die plötzlich erkennen müssen, dass ihre alten und todkranken Eltern sie anschauen, ohne sie zu erkennen. Schrecken könnte auch der Gedanke, dass der Autor sein Stück vergessen, der Schöpfer sein Geschöpf nicht mehr erneuern könnte. Aber eher ist denkbar, dass Kinder ihre Eltern nicht erkennen. Dass sie fremd unter den Ihrigen stehen. Diese Situation ist vergleichbar mit der modernen Existenz. In der der Mensch herausgefallen ist aus allem, Deserteur des Seins, herausgesprengt aus seinen Herkunftswelten, einen Schöpfer suchend und ihn nicht erkennend.

Pirandellos Ansichten zum Theater sind möglicherweise nicht ohne Belang für diese Frage (vgl. dazu auch Pirandello 1988b: 323-391). Ausgehend vom naturalistischen Guckkastentheater gibt er sich zunächst als Theaterfeind. Im Theater sieht er die Intention des Autors in dreifacher Hinsicht gefährdet. Da die Inszenierung erstens eine unvermeidliche Etappe in der Verbreitung des Werks darstellt, ist eine Verfälschung unvermeidlich. Die Rezeption des Regisseurs und die Nachschöpfung des Schauspielers, wie schließlich auch die Rezeption des nun schon doppelt verfälschten Stückes durch den Zuschauer, entfernen Pirandello zufolge das Stück vom ursprünglichen Kunstwerk, mit dem es bestenfalls

am Rande noch etwas zu tun hat. Gepaart mit der Vorstellung eines unterschiedenen und tatkräftigen Menschen, offenbaren diese Überlegungen übrigens die Kläglichkeit von Menschenbildern, die an einer gleichsam durch die biographischen Handlungsketten hindurchgreifenden Astrologik oder Genetik oder anderen Bestimmungsgründen des menschlichen Tun und Lassens festhalten. Auch Pirandello setzt die Schaffenskraft des Menschen und damit die Möglichkeit, dass er als einziges Wesen in der Lage ist, sich selber zu schaffen, über die Frage, wer ihm diese Kraft gegeben hat. Der Mensch ist, was er tut, was er aus sich macht, und nicht, was er ist. Insofern das naturalistische Illusionstheater an seinen eigenen Ansprüchen scheitert, macht man Pirandello zufolge besser ein Theater, das der Selbsterschaffung und der Selbstschöpfung Raum lässt.

Man könnte sagen, dass im Zuge der Autonomisierung des Verhaltens just dasselbe nunmehr, nachdem es auf der abendländisch-europäischen Bühne erprobt worden ist, im Weltmassstab auf der Weltbühne vonstatten geht. Entsprechend wird möglicherweise im nichteuropäischen Ausland, etwa in China oder in Kenia gefragt, ob es einen Autor für das moderne, auf die Eigenmächtigkeit der Schauspieler vertrauende Stegreiftheater auf den Märkten und in der Politik gibt. Und ob wir, die dieses Projekt globalisieren, eine Antwort dazu haben? Wer ist der Autor, der die Menschen lediglich mit dem Vermögen ausstattet, Autoren ihrer selbst zu sein?

Man kann sich nicht vor der Frage, wer für einen verantwortlich ist, wer einen dazu gemacht hat, wer man ist, und wer man sein könnte, und warum man so ist, mit der Frage "Wie geht es mir?" drücken. Denn auch wie es einem geht, lässt sich nicht so leicht aus einem selbst erklären, insbesondere natürlich die anscheinend und häufig so erlebte grundlose Missgestimmtheit oder Verstimmtheit, in der man meint, etwas von der Schwere und Bürde des Seins, das man sich nicht selber aufgeladen hat, zu spüren. Unabwendbar ist schließlich die Feststellung von Jean Paul Sartre (1991: 953): "Ich bin ja für alles verantwortlich, außer für meine Verantwortlichkeit selbst, denn ich bin nicht der Grund meines Seins. Alles geschieht so, als wenn ich gezwungen wäre, verantwortlich zu sein." Nicht der Grund meines Seins! Wie selbstverständlich ist dieser Satz und wie wenig ernst genommen wird er.

Jetzt und hier, wo auch sonst, stellt sich die Frage nach Gott. Und damit nach der Religiosität denn diese operiert ja mit dem Nicht-operativen: mit einem Bezug zu einer wie immer gearteten, über-menschlichen Realität. Max Weber hat vorausgesagt, dass die Religion die eigene Rationalisierung nicht überstehe. Und sich selber einen tragischen Untergang bereite. Sie habe dem okzidentalen Rationalismus die Stärkhilfe gegeben, indem sie die methodische Lebensführung aus den Klöstern in die Welt, insbesondere ins Erwerbsleben getragen, und außerdem aufgeräumt habe mit der teils fidele, teils brutalen diesseitigen Götter-

welt, und damit diese gereinigt habe vom Zauber der Magie und von der Einnahme der Dämonen. Sie werde, wenn sie sich einmal in eine andere Welt zurückgezogen habe, von der modernen säkularisierten Gesellschaft nicht länger in Anspruch genommen. "Die Unwahrscheinlichkeit einer religiös asketischen Weltabkehrung sei benötigt worden, um einer anderen Unwahrscheinlichkeit, der des modernen Rationalismus, über die Schwelle starker psychologischer und sozialer Hemmungen hinwegzuhelfen" (Weber 1920a: 545ff.).

Nun, nachdem der überkommene Rationalismus an seine Grenzen stößt, geschieht Umgekehrtes: ein Wiedererwachen und Erstarken religiösen Denkens. Im gleichen Maße, wie das eiserne Gehäuse der Hörigkeit, in das sich die Vernunft hineinmanövrierte, durch die Autonomievorstellung und den kategorischen Konjunktiv gesprengt wird, erleben wir diese "überhastete" Rückkehr der Religion, von der Jacques Derrida und Gianni Vattimo (2001) spricht. Mit anderen Worten, gerade die Ermattung und das Verächtlichmachen eines Glaubens an eine Überwelt, an ein Jenseits, an einen verborgenen Gott hat zunächst eine überhastete Rückkehr von Diesseitsreligionen gefördert, die sich überall eingenistet haben, wo das religiöse Bedürfnis leer gelaufen, aber die transzendierende Kraft geblieben ist. Insbesondere eben in einer Fortschritts- und Modernitätsreligion, in der das Jenseits einfach temporalisiert, in die Zukunft hinein verlegt worden ist (Willems/Willems 1999: 325-351). Indem die Verheißungen des Himmels terminologisch in die Realwelt hineingeblendet worden sind, und der Himmel auf Erden errichtet werden sollte, haben insbesondere die modernen Wissenschaften das Religiöse im Sinne eines Umgangs mit dem Möglichen inkorporiert und – wie derzeit wieder in der Gentechnologie – den Himmel auf Erden versprochen. Man kann sogar versucht sein, deren Methodologien als Varianten des Theologierens zu sehen.

In ähnlicher Weise gilt das auch für die neognostischen Fortschrittshoffnungen: die Hoffnungen nämlich, das Himmelreich mit sich und in sich aufzufinden, in Selbstverwirklichungs- und Selbsterlösungsvorstellungen. Keineswegs ist Max Webers Überzeugung eingetreten, dass Irrationales, Religiöses, die Metaphysik und das Unbegreifliche aus der modernen Welt verbannt würden. Je offensichtlicher freilich wurde, dass die wissenschaftlichen Hoffnungen auf Befreiung des Menschen durch seine Selbstaufklärung und auf eine mysteriöse Entwicklung der Menschheit durch sie auf einen Zustand des immerwährenden Friedens und Glücks hinfällig wurden, desto mehr hat das Religiöse, obwohl diesseits geblieben, seinen Standort verlagert: in jene para- oder quasireligiösen Obskurantismen, welche kurioserweise einer mysteriösen Gegenauflösung ausgelastet werden, statt der Aufklärung (vgl. auch Barilier 1999). Denn noch einmal: gerade weil die Aufklärung den Himmel leergefegt und die Grenze zwischen Hier und Dort geographisiert und temporalisiert hat, aber nicht in der Lage

war, ihre Glücksversprechen in irgendeiner Form Wirklichkeit werden zu lassen, gerade deshalb kommt es zum Boom des Parareligiösen. Die Entzauberung der Welt, das heißt der Abschied vom Götterpantheon, vom Magismus und Dämonenglauben, und die Inthronisierung eines einzigen und allgegenwärtigen, allmächtigen und dennoch verborgenen Gottes in jener letzten Welt, hat die Rationalisierung und rationale Kultivierung der Welt erst ermöglicht. Dass diese, wie von Max Weber angenommen, auch die eigene Voraussetzung, nämlich die Religion zerstöre, galt wie oben schon dargelegt nur zur Hälfte: Mit der Schleifung der hochreligiösen Zweiweltenlehre sinkt das Religiöse wieder ins Diesseitige, Bodennahe ab, besser gesagt, der eine große Gott zerschellt in tausend Stücklein, die nun allüberall, auch im eigenen Herzen gesucht werden.

Der Wiederverzauberung der Welt ist also eigentümlicherweise gerade eine Folge der gescheiterten Rationalisierung und des verdrängten Übernatürlichen, in dem das Inkommensurable traditionell-lerweise seinen Platz hat. Aus ihr nun und der Erhebung des Menschen zum letzten Gott resultieren jene Obskurantismen, gegen die die Propheten der Aufklärung gleichzeitig Sturm ebenso laufen wie gegen den, wie sie ihn nennen, hochreligiösen Fundamentalismus. Vielleicht rührt diese Konfundierung auch aus der Verwechslung von Amtskirche und Hochreligion. Vielleicht auch aus der konsequenten Einebnung des Religiösen auf diesseitsreligiöse Bewegungen und Kulte (vgl. Hitzler 1999: 351-369). Auch die Theologie als Reflexionswissenschaft der Religion hält sich nicht mehr lange bei der, wie Luhmann sie nennt, Superunterscheidung von Immanenz und Transzendenz, von Diesseits und Jenseits auf. Sie tummelt sich, von der ersten Aufklärung ergriffen und unschuldig gegenüber einer Abklärung der Aufklärung, wie sie etwa Luhmann vornimmt, in den Schlaraffenländern des Diesseits und belobigt und beglaubigt diesseitigsgewandte religiöse Praktiken, die auf mehr oder minder spirituelle Formen der Bewältigung spezifischer, daseinsimmanenter Probleme zielen und in unterschiedlicher Weise als eine Art Sorgentelefon funktionieren. Sie macht sich die religionssoziologischen Funktionsbestimmungen der Religion zu eigen, die Thesen der religiösen Pluralisierung, der Individualisierung, der Modernisierung und Entwicklung der Kirche zu einer Dienstleistungsorganisation an den "Schwachstellen des Lebens", mit der Folge, dass sie nun in Konkurrenz tritt mit Lebensberatern, Sozialarbeitern, fernöstlichen Sportarten, Psychotherapeuten, Esoterikern und deren lebensweltlicher Ästhetisierung. So wird "dieses" Religiöse in diesseitigen Manifestationen wiederentdeckt, in Formen der Weltfrömmigkeit, der Sakralisierung der Natur, der Wiederverzauberung der Welt, in der bildenden Kunst, in der Musik, in einer religiösen Gefühlskultur, in neomystischen Praktiken. Das Religiöse eskaliert im Diesseits. Das Allergrößte erscheint im Allergeringsten verborgen und wartet auf seine Entdeckung. Die Bücher über die Rückkehr der Religionen, ihr Wiedererstarken,

sind Legion. Die Kirchen mögen sich leeren, aber der Markt an Möglichkeiten, diesseitsreligiös tätig zu werden, boomt (vgl. Amery 2002). Nie ist es zu spät, sich esoterisch, naturreligiös oder exorzistisch zu betätigen, Indianer oder Buddhist zu werden. Dort, wo versucht wird, eine jenseitige, ausserweltliche Dimension zu erlangen, wird, in der Annahme, das Jenseitige könnte sich nur im Diesseitigen zeigen, sich zu uns gleichsam herunterstrecken, dieses ebenfalls innerweltlich ausgemacht. So scheint die Erfahrung des ganz Anderen im Anderen, im Mitmenschen, als eine Möglichkeit, das Religiöse wieder zu gewinnen. Die Überwältigung und der Schrecken, den das ganz Andere, die andere Welt, wenn sie erscheint, hervorruft, und die auch die mystischen Erlebnisse und Offenbarungen kennzeichnen, die überhaupt für das Heilige in dieser Welt stehen, sind, etwa bei Lévinas (1999) in der Begegnung mit dem Anderen, gegeben. Wenn der Andere mich angeht, mich in seiner Bedürftigkeit und Verwundbarkeit überwältigt, dann ist der Andere der Weg zum ganz Anderen, zur absoluten Andersartigkeit Gottes. Lévinas behauptet sogar, dass der andere Mensch der ganz Andere sei, also in ihm sich Gott verberge (vgl. auch Derrida 1999).

Damit ist es keineswegs mehr weit zu der Position, die Lévinas mit seiner Setzung Gottes in die Bezüge zwischen den Menschen gerade überwinden will: nämlich zur Suche des Gottes in sich, wie ihn der philosophische Humanismus seit Fichte bestimmt. Wenn sich der Mensch, nach der Verabschiedung Gottes als setzende Aktivität, selbst setzt, dann bricht er zur Suche nach Gott in sich auf. Dann tritt die Selbsterlösung an die Stelle der Erlösung mit den verschiedensten Varianten, den toxischen, sonosphärischen oder auch sexuellen Selbsterlösungspraktiken, quasireligiösen Exerzitien, die diesseitigsgewandt sind; oder philosophischen Dekonstruktionen wie der Epoche in der transzendentalen Phänomenologie, in der die Weltabwendung methodisch vollzogen und zu einem reinen, transzendentalen Ur-Ego vorgestoßen werden soll (vgl. Bolz 1998: 209-221). Die existenzialistischen Varianten der Theologie intendieren das Transzendente – aber nicht das Transzendente. Sie suchen nach den verborgenen Voraussetzungen des Menschen, seiner Freiheit, seiner Verantwortlichkeit und seiner Not.

Gegenüber diesen "stimmungstheologischen" Ansätzen, wie Peter L. Berger (1970) sie nennt, versucht dieser, Zeichen der Transzendenz aufzufinden, die weder auf ein geheimnisvolles Nirgendwo außerhalb der Welt Bezug nehmen, noch auf Erhebbares, Unheimliches oder Heiliges in der Welt, und dennoch jene fundamentale Kategorie der Religion nicht verleugnet: nämlich Überzeugung oder den Glauben, dass es eine andere Wirklichkeit gibt, und "zwar eine von absoluter Bedeutung für den Menschen, welcher die Wirklichkeit unseres Alltags transzendiert" (Berger 1970: 14). Zeichen der Transzendenz erblickt Berger merkwürdig genug in Gebaren, Gebäuden und Gesten, in Zeremonien, in Gesten des Ordens. Beispielfür für ihn ist die, wie er sagt, fundamentalste aller Ord-

nung stiftenden Gesten, "die der ihr ängstliches Kind beruhigenden Mutter" (Berger 1970: 82). Die technische Form dieser "Ja ich bin da"-Geste (Berger 1970: 87) ist übrigens das Handy: eine Mikromonstranz, die Transzendenz aufbaut. Auch das Spiel enthält Zeichen der Transzendenz, indem es hilft, die Wirklichkeit unseres Seins zum Tode außer Kraft zu setzen. Und vermutlich vieles mehr.

Zeichen der Transzendenz also überall. Sie finden sich in Zonen oder Enklaven, die aus der empirischen Wirklichkeit ausgeklammert sind, oder wie beispielsweise der Humor, Differenzen und Diskrepanzen thematisiert, sie auch relativiert und uns damit erlöst. Abscheidend von innerreligiösen Erlebnissen der Transzendenz (Wunder, Visionen, Stigmata) werden Möglichkeiten zu gewinnen versucht, die jedermanns Erfahrungen bestätigen und der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz lebenspraktische Äquivalente beifügen. Aber genügen Zeichen der Transzendenz? Gibt sich der Mensch zufrieden mit Hinweisen auf eine andere Welt, die in mütterlichen Gebärden, in der Kunst, in der Musik oder sonst wie aufscheint? Ist ihre Erlösungskraft nicht nur eine höchst bescheidene, eine instantane? Und: wie könnte für einen der Kindlichkeit entwachsenden Menschen die ihr ängstliches Kind beruhigende Mutter aussehen?

Wenn es also kindlich anmutet, einen Autor für das, was geschieht, und das, was wir sind, zu suchen, wenn ferner die topologische Frage, an welchem Ort im Sinne eines Standortwechsels sich die Religion und ihre Letztwelt gerade befindet, und wenn es obendrein in die Irre führt, krampfhaft nach Zeichen der Transzendenz in erlebener Literatur, in erhabender Natur oder in ergreifender Musik zu suchen, wenn sich also nicht einmal mehr fragen lässt, wo oder wann das zu suchen ist, was man Letztwelt nennen könnte, in der mitschwingt, was nicht aufgeht, was sich zurückzieht, wenn man versucht, das, wie es auch genannt wird, Unverflüg- und Unsagbare zu fixieren, was dann? Wenn man, Autor hin oder her, nicht aus sich heraus existiert und sich schon gar nicht entschlossen hat, die Welt zu bestehen und zu verbessern, sondern diesen Stachel, dieses Stigma einfach hat und mit ihm leben muss, dann könnte man die Iteration abbrechen und auf jede Religion verzichten.

Wenn man gleichwohl versuchen würde, das, was man heute Rückkehr der Religion nennt, nicht räumlich, nicht zeitlich, nicht personell einzukreisen, dann könnte man vielleicht sagen, sie hat es mit dem zu tun, was man das Unheilbare oder Unverflügelbare nennt, was wie ein Stachel im Fleisch gespürt wird, immer und überall, selbst beim Schreiben. Nicht Hunger und Durst und andere Vitalbedürfnisse sind gemeint, die ja irgendwo am Rande des Wollens und Begehrens stehen, sondern jene prinzipielle Besorgtheit und Ungewissheit, die derzeit so vielfältig zu Tage tritt und mit ihrem Zutagetreten massenhaft sichtbar geworden ist, rundum in der Welt. Sechs Milliarden stigmatisierte, die unruhig sind und

besorgt und Ausschau halten nach etwas, was diese Unruhe und Besorgtheit aufhebt und in sich aufnimmt (vgl. Gross 2004a). Diese Spannung, in der der Mensch prinzipiell steht, zur Welt, zu seinen Mitmenschen, zu sich selber, kann er nur sporadisch, episodisch, nur zwischenhindurch lösen, nicht nur in Mystik und Ekstase oder in Liebe und Empathie, sondern auch auf dem Papier, im Rechnen, im Verbessern, aber nie prinzipiell. Eine Anerkennung dieser Spannung und ihrer prinzipiellen nicht partiellen Unverfügbarkeit löst diese Spannung ebenso wenig. Religion als Anerkennung der Kontingenzen ist deshalb nicht Sinnstiftung, warum auch, und auch nicht Kontingenzenbewältigung, so wenig, wie die Anerkennung meiner Endlichkeit Bewältigung meiner Endlichkeit oder Anerkennung, dass es etwas ganz anderes, unsagbar anderes gibt, Bewältigung dieses Anderen darstellt.

So ließe sich vielleicht sagen, dass, wenn von der Wiederkehr der Religion geredet wird, es nicht um Standort- und Ansiedlungsfragen geht, auch nicht um die Frage, ob Verdrängtes wiederkehrt oder die Letztwelt in der Zukunft liegt und die Zukunft die Stelle des Unsagbaren besetzt, und dass es schon gar nicht um die Frage nach einem Schöpfer oder einem Autor geht, der für das und uns verantwortlich ist, sondern um die Anerkennung einer Rätselhaftigkeit der Welt, einer unlösbaren Zerrissenheit, und um die Anerkennung der Suche nach einem Standort, nach einer Heimstätte für jene andere Welt, von der man nur sagen kann, dass sie in gar keiner Weise mit dieser zu tun hat. Es ist vielleicht übertrieben zu sagen, religiös sein hieße, ein zerrissener, ein unharmonischer, ein unfriedlicher Mensch sein, aber die Richtung stimmt, vielleicht müsste man eher sagen, sich seine Zerrissenheit einzugestehen; seine Verlassenheit anzuerkennen (nicht um sie zu bewältigen), um sich in dieser Verlassenheit gleichzeitig den Menschen zu nähern und von dieser Welt zu entfernen.

Wenn man sich also fragt, was heute Religion sein könnte, die über die diesseitsreligiösen Veranstaltungen hinausgeht, wenn man sich also fragt, was heute mit dem geschieht, was man so nennt und was dort geschieht, wo dieses Wort gebraucht wird, dann könnte man sagen: Dort, wo das Denken nicht bei dem stehen bleibt, was ist, und sich darüber hinaus fragt, warum es nicht stehen bleibt bei dem, was ist, insofern also das Weltsein selber zum Problem wird und in diesem Problem der Ursprung jener Tatkraft gesehen wird, die die Welt prägt. Sechs Milliarden Personen suchen einen Autor – und finden sich selber (vgl. Gross 2004b).

Literatur

- Amery, Carl (2002): *Global Exit. Die Kirchen und der totale Markt*. München: Luchterhand.
- Barilier, Etienne (1999): *Gegen den neuen Obskultismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich/Willems, Johannes (2000): *Freiheit oder Kapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berger, Peter L. (1970): *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bolz, Norbert (1998): *Selbsterlösung*. In: Bolz/Reijen (1998): 209-221.
- Bolz, Norbert/Reijen, Willem van (Hg.) (1998): *Heilsversprechen*. München: Fink.
- Derrida, Jacques (1999): *Adieu*. München/Wien: Hanser.
- Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni (2001): *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Diner, Robert (1999): *Das Jahrhundert verstehen*. München: Luchterhand.
- Gehlen, Arnold (1940): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin: Junker und Dünhaupt.
- Gross, Peter (2004a): *Stigmatizing*. MS. St. Gallen 2004.
- Gross, Peter (2004b): *Wohin soll ich mich wenden? Religiosität in der Multioptionsgesellschaft*. In: Schmidinger (2004): 2-13.
- Hitzler, Ronald (1999): *Individualisierung des Glaubens*. In: Honer et al (1999): 351-369.
- Honer, Anne/Kurt, Ronald/Reichert, Jo (Hg.) (1999): *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*. Konstanz: UVK.
- Kolakowski, Leszek (1977): *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer.
- Landgrebe, Ludwig (1961): *Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- Lévinas, Emanuel (1993): *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg i.B.: Alber.
- Pirandello, Luigi (1988b): *Essays und Schriften zum Theater*. In: Ders. (1988c): 323-391.
- Pirandello, Luigi (1988a): *Sechs Personen suchen einen Autor*. In: Ders. (1988c): 13-103.
- Pirandello, Luigi (1988c): *Werkausgabe*. Band 8. Mindelheim: Saxon.
- Plessner, Helmuth (1975) [1928]: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Sartre, Jean Paul (1991): *Das Sein und das Nichts*. Reinbek: Rowohlt.
- Scheler, Max (1928): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Reichl.
- Schmidinger, Heinrich (Hg.) (2004): *Salzburger Hochschulwochen. Tagungsband*. Innsbruck: Tyrolia.
- Thomä, Dieter (1998): *Erzähle dich selbst*. München: Beck.
- Weber, Max (1920a): *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltabkehrung*. In: Ders. (1920): 536-573 und 545 ff.
- Weber, Max (1920b): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.
- Willems, Marianne/Willems, Herbert (1999): *Religion und Identität. Zum Wandel semantischer Strukturen der Selbstthematisierung im Modernisierungsprozess*. In: Honer et al. (1999): 325-351.

Angaben zu den Autoren

Behrend, Olaf, 1970, Dipl.-Soz., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Soziologie der Universität Siegen, email: obehrend@gmx.net

Engelbrecht, Martin, 1962, Dr. phil., derzeit Habilitation an der Universität Erlangen, email: engelbrechtgraf@nefkom.net

Feltes, Thomas, 1951, Prof. Dr. M.A., Lehrstuhl für Kriminologie, Kriminalpolitik, Polizeiwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum, email: thomas.feltes@rub.de, homepage: www.ThomasFeltes.de; www.polizei-newsletter.de; www.rub.de/kriminologie

Gross, Peter, 1941, Prof. Dr.rer.pol., Prof. für Soziologie an der Universität St. Gallen (HSG), email: peter.gross@unisg.ch, homepage: www.sfs.unisg.ch, www.petergross.ch

Hitzler, Ronald, 1950, Prof. Dr., Lehrstuhl für allgemeine Soziologie an der Universität Dortmund, email: ronald@hitzler-soziologie.de, homepage: <http://www.hitzler-soziologie.de>

Keller, Reiner, 1962, PD Dr., Oberassistent, Lehrstuhl für Soziologie, Phil.-So-Fakultät, Universität Augsburg, email: Reiner.Keller@phil.uni-augsburg.de, homepage: <http://www.philso.uni-augsburg.de/lehrtuehle/soziologie/>

Knoblauch, Hubert, 1959, Dr. rer. soc., Professor für Allgemeine Soziologie/Theorie moderner Gesellschaften an der TU Berlin, email: hubert.knoblauch@tu-berlin.de, homepage: www.tu-berlin.de/fb7/ifs/soziologie/Crew/knoblauch/

Liebl, Franz, 1960, Dipl.-Kfm., Dr. oec. publ., Dr. rer. pol. habil., Univ.-Prof. für Betriebswirtschaftslehre, insbesondere Strategisches Marketing, an der Wirtschaftsfakultät der Universität Witten/Herdecke sowie an der Universität der Künste Berlin, email: FranzL@uni-wh.de, homepage: www.uni-wh.de/ccsm/lieblhome.htm

Neumann-Braun, Klaus, 1952, Prof. Dr., Leiter des Instituts für Medienwissenschaften an der Universität Basel, email: KNeumann-Braun@t-online.de, homepage: www.mewi.unibas.ch

Pfadenhauer, Michaela, 1968, Dr. phil., Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der WISO-Fakultät der Universität Dortmund, email: pfadenhauer@professionssoziologie.de, homepage: www.hitzler-soziologie.de/mitarbeiter.html#mp

Prisching, Manfred, 1950, Mag. rer. soc. oec., Dr. jur., Universitätsprofessor am Institut für Soziologie der Karl-Franzens-Universität Graz, email: manfred.prisching@uni-graz.at; homepage: www-ang.kfunigraz.ac.at/%7Eprischin/

Reichert, Jo, 1949, Prof. Dr., Professor für Kommunikationswissenschaft an der Universität Duisburg-Essen, email: Jo.Reichert@uni-essen.de, homepage: www.uni-essen.de/kowi/reichert/

Schetsche, Michael, 1956, Dr. rer. pol., Privatdozent am Institut für Soziologie der Universität Freiburg, Leiter der Abteilung Empirische Kultur- und Sozialforschung am IGPP Freiburg, email: schetsche@igpp.de, homepage: www.igpp.de/german/eks/cv/michael_schetsche.htm

Schmidt, Axel, 1968, Dr., Soziologe und Pädagoge, Forschungsassistent am Institut für Soziologie der Universität Koblenz-Landau, Campus Landau, email: schmidta@uni-landau.de, homepage: www.uni-landau-soziologie.de

Schnettler, Bernd, 1967, Dr. phil., wissenschaftlicher Assistent am Institut für Soziologie der TU Berlin, email: bernt.schnettler@tu-berlin.de, homepage: www.tu-berlin.de/fb7/ifs/soziologie/AllgSoz/mitarbeiter/schnettler.htm

Soeffner, Hans-Georg, 1939, Prof. Dr., Lehrstuhl für Kultur-, Wissens- und Religionssoziologie an der Universität Konstanz, email: hans-georg.soeffner@uni-konstanz.de, homepage: www.uni-konstanz.de/FuF/SozWiss/fg-soz/ag-wis/JSVersion/

Vogd, Werner, 1963, PD Dr., wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG Projekt "ärztliches Handeln" am Arbeitsbereich Qualitative Bildungsforschung, Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie Freie Universität Berlin, email: vogd@zedat.fu-berlin.de, homepage: www.userpage.fu-berlin.de/~vogd/

Theorie

Maurizio Bach

Jenseits des rationalen Handelns

Zur Soziologie Vilfredo Paretos
2004. 354 S. mit 5 Abb. Geb. EUR 49,90
ISBN 3-531-14220-8

Dirk Baecker (Hrsg.)

Schlüsselwerke der Systemtheorie

2005. 352 S. Geb. EUR 24,90
ISBN 3-531-14084-1

Peter Imbusch

Moderne und Gewalt

Zivilisationstheoretische Perspektiven auf das 20. Jahrhundert
2005. 579 S. Geb. EUR 49,90
ISBN 3-8100-3753-2

Niklas Luhmann

Die Realität der Massenmedien

3. Aufl. 2004. 219 S. Br. EUR 18,90
ISBN 3-531-42841-1

Jürgen Mackert (Hrsg.)

Die Theorie sozialer Schließung

Tradition, Analysen, Perspektiven
2004. 275 S. mit 4 Abb. Br. EUR 29,90
ISBN 3-8100-3970-5

Thomas Maisch

Kommunikationsanschlüsse

Zur soziologischen Differenz von realer und künstlicher Sozialität
2005. 346 S. Br. EUR 36,90
ISBN 3-531-14326-3

Günther Ortman

Als Ob

Fiktionen und Organisationen
2004. 286 S. Organisation und Gesellschaft. Br. EUR 24,90
ISBN 3-531-14374-3

Wolfgang Ludwig Schneider

Grundlagen der soziologischen Theorie

Band 1: Weber – Parsons – Mead – Schütz
2. Aufl. 2005. 311 S. Br. EUR 24,90
ISBN 3-531-33556-1

Band 2: Garfinkel – RC – Habermas – Luhmann
2., überarb. Aufl. 2005. ca. 460 S.
Br. ca. EUR 29,90
ISBN 3-531-33557-X

Band 3: Sinnverstehen und intersubjektivität – Hermeneutik, funktionale Analyse, Konversationsanalyse und Systemtheorie
2004. 506 S. Br. EUR 34,90
ISBN 3-531-13839-1

www.vs-verlag.de

Erhältlich im Buchhandel oder beim Verlag. Änderungen vorbehalten. Stand: Juli 2005.

VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Abraham-Lincoln-Straße 46
65189 Wiesbaden
Tel. 0611.7878-722
Fax 0611.7878-400

Der Sinn von Diagnosen liegt für interpretativ arbeitende Sozialwissenschaftler weniger darin zu erklären, was ist, als vielmehr darin, zu verstehen, was wir tun. Und der Sinn von Prognosen besteht dementsprechend ebenfalls nicht darin, vorherzusagen, was sein wird, sondern darin, auf das aufmerksam zu machen, was aus dem resultieren könnte, was wir tun. Verstehen zu wollen, was wir tun, um Vorstellungen davon entwickeln zu können, was das, was wir tun, für uns bedeuten mag, das impliziert also unsere gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen zu rekonstruieren, um unsere Möglichkeitsräume zu konstruieren. Ein breites Themenspektrum, aufbauend erkunden die Beiträge dieses Bandes die Gestalt ihres methodisch unwegsamen Grenzgebiet zwischen „schon“ Gegenwärtigem und „noch“ zukünftigem.

Dr. Ronald Hitzler ist Professor für Allgemeine Soziologie an der Universität Dortmund.

Dr. Michaela Pfadenhauer ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der WiSo-Fakultät der Universität Dortmund.

9 783531 145822

Ronald Hitzler

Michaela Pfadenhauer (Hrsg.)

Gegenwärtige Zukünfte

Interpretative Beiträge zur
sozialwissenschaftlichen
Diagnose und Prognose

Gegenwärtige Zukünfte

Hitzler · Pfadenhauer (Hrsg.)

Ronald Hitzler
Michaela Pfadenhauer (Hrsg.)

Gegenwärtige Zukünfte

Interpretative Beiträge zur
sozialwissenschaftlichen
Diagnose und Prognose

VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Inhaltsverzeichnis

<i>Ronald Hitzler und Michaela Pfadenhauer</i> Die Konstruktion des Möglichen aus der Rekonstruktion des Wirklichen – Zur Themenstellung des Bandes	9
I. Zukunftswissen	
<i>Hubert Knoblauch und Bernt Schnettler</i> Prophetie und Prognose. Zur Konstitution und Kommunikation von Zukunftswissen	23
<i>Jo Reichertz</i> Ein Pfeil ins Blaue? Zur Logik sozialwissenschaftlicher Zeitdiagnose	45
<i>Michael Scheitsche</i> Zur Prognostizierbarkeit der Folgen außergewöhnlicher Ereignisse	55
<i>Franz Liebl</i> Prognose oder Diagnose? Entscheidungsunterstützende Information unter Bedingungen der Unvorhersehbarkeit	72
II. Diagnostische und prognostische Studien	
<i>Olaf Behrend</i> Forschen und Wetten – zum Verhältnis von Diagnose und Prognose	81

1. Auflage November 2005

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2005

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
 Druck und buchbinderische Verarbeitung: MercedesDruck, Berlin
 Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier
 Printed in Germany

ISBN 3-531-14582-7

<i>Werner Vogd</i>			
Die Verhältnisse sind klüger als das Bewusstsein – oder: Das prognostische Einholen von Wirklichkeit im Spannungsfeld von Praxis und den Theorien über die Praxis	95	<i>Peter Gross</i> Selbstinterpretation als Selbstermächtigung – oder: Sechs Milliarden Personen suchen einen Autor	244
<i>Axel Schmidt und Klaus Neumann-Braun</i> Gesellschaft in der Gemeinschaft? Paradoxien der Sozialstilisierung in Gruppen	109	<i>Ronald Hitzler</i> Möglichkeitsräume. Diagnosen der Existenz am Übergang zu einer anderen Moderne	257
<i>Michaela Pfadenhauer</i> Prognostische Kompetenz? Über die ‚Methoden‘ der Trendforscher	133	Angaben zu den Autoren	273
<i>Thomas Feltes</i> Die Prognose des verfestigten Hangs zu weiteren Straftaten als wesentlicher Bestandteil der Anordnung der Sicherungsverwahrung – Überlegungen zu (auch berufsspezifisch) eingeschränkten Sichtweisen in die Zukunft und ihren alltagsweltlichen Auswirkungen	144		
<i>Reiner Keller</i> Diskursforschung und Gesellschaftsdiagnose	169		
<i>Martin Engelbrecht</i> Die dichte Beschreibung des Möglichen	187		
III. Gegenwartsdeutungen			
<i>Manfred Prisching</i> Interpretative Muster von Zeitdiagnosen	205		
<i>Hans-Georg Soeffner</i> Vorgreifende Anpassung. Zum Umgang mit dem Wissen um das Menschliche Genom	237		